

ks. Grzegorz Stępień, Radom

KRYTYKA HOMO RELIGIOSUS W GENEZIE RELIGII W PERSPEKTYWIE WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII RELIGII

Ujmując ogólnie rzeczywistość religii, należałoby ją określić jako zbawczą relację zachodzącą między człowiekiem a Bogiem. Zasadniczą sprawą jest jednak określenie jej genezy. W zależności od rozumienia religii jako takiej, do badań nad jej istotą i genezą uprawnione są różne dyscypliny naukowe. W tradycyjnym religioznawstwie panował pogląd, iż w ramach dyscyplin wchodzących w jego zakres można ostatecznie wyjaśnić istotę i genezę religii. Podobne przekonanie podzielała także filozofia religii. Najnowsza refleksja religiologiczna wskazuje, że istotę religii, a zwłaszcza zagadnienie genezy religii, można właściwie określić jedynie w świetle teologii religii. Poglądy te są nowe i niewielu autorów opowiada się za takimi rozstrzygnięciami. Według teologów religii nie da się jednak wyjaśnić genezy religii jako fenomenu nadprzyrodzonego i zbawczego na terenie nauk religioznawczych i filozofii religii. Nie można zatem na terenie tych nauk ująć i przedstawić elementu objawieniowego i zbawczego, jakie tkwią w religii i stanowią o jej sensie i genezie. Istotnym dla rozstrzygnięcia kwestii genezy religii jest również stwierdzenie, że wymienione elementy nie mogą pochodzić od człowieka - z ludzkiej natury. W przeciwnym wypadku bowiem trzeba by przyjąć, że człowiek jest twórcą religii a zatem autozbawcą, co jest sprzeczne z sensem i naturą autentycznej religii.

Należy zauważyć, że w dawniejszej teologii i apologetyce katolickiej, a także filozofii religii (niekiedy także historii religii), problem genezy religii rozwiązywano wykazując, że człowiek ze swej natury jest istotą religijną, czyli że jest homo religiosus. Twierdzono, iż religijność jest albo zakodowana we wnętrzu człowieka, albo też znajduje się w nim jakby specjalny potencjał skierowany ku religii. Powoływano się tu na argumenty historii religii, filozofii religii, psychologii religii.

Wielu filozofów współczesnych przyjmuje pogląd dotyczący homo religiosus w genezie religii. Opowiadają się oni za tezą o religijności człowieka z natury. Przyjmując religijność człowieka z natury, z niej też wyprowadzają genezę religii. Według takiego rozumowania, religia miałaby charakter naturalny, pochodziłaby z ludzkiej natury.

W związku z powyższym należy zbadać czy człowiek jest homo religiosus z natury czy też nie. Rozwiązanie powyższej kwestii jest istotne dla właściwego określenia genezy religii i jej natury. Podejmując ten problem, zanalizuje się wypowiedzi wielu autorów, którzy bardzo często utożsamiają homo religiosus ze statusem bytowym człowieka, wyrażającym się w przeżywaniu potencjalności i kontyngencjalności osoby ludzkiej. Niektórzy autorzy (Z. Zdybicka, L. Kaczmarek, Z. Pawłowicz, J. Kulisz, W. Pannenberg), podejmują próbę uzasadnienia istnienia homo religio-

sus, powołując się właśnie na przygodność, potencjalność i otwartość człowieka na rzeczywistość transcendentną.

Gdyby wspomniana już kontyngencja, potencjalność człowieka oraz jego otwartość na rzeczywistość transcendentną, wskazywały na istnienie przedmiotu religii, to argumentacja ta na płaszczyźnie filozofii rozwiązywałaby realność istnienia przedmiotu religii i fakt zaistnienia samej religii. Należy jednak postawić pytanie, czy na tej płaszczyźnie da się tego rzeczywiście dokonać? Czy byłaby to religia zbawcza?

Stąd w niniejszym artykule zostaną przedstawione zagadnienia kontyngencjalności człowieka, potencjalności człowieka, jego otwartości na rzeczywistość transcendentną, w celu weryfikacji tezy o homo religiosus w genezie religii.

1. Kontyngencjalność osoby ludzkiej

W tym punkcie rozważań zaprezentowane zostaną poglądy autorów, którzy w swych rozważaniach wykazują bezwzględny fakt kontyngencji osoby ludzkiej, podając różne argumenty uzasadniające go. A następnie, krótko wskażemy na autorów utożsamiających kontyngencjalność osoby ludzkiej z homo religiosus w genezie religii, po czym poddamy je krótkiej ocenie.

1. 1. Fakt ludzkiej kontyngencji

Celem niniejszych rozważań jest analiza kontyngencji osoby ludzkiej w odniesieniu do genezy religii. Chodzi o uzyskanie odpowiedzi na pytanie: jak się ma fakt przygodności bytu ludzkiego do faktu genezy religii?

Charakterystyczne cechy bytu przygodnego stanowią: ograniczoność czasowa, przestrzenność, skończoność w posiadanych doskonałościach, zmienność, niesamodzielność, zależność w istnieniu, zniszczalność. Wymienionymi cechami charakteryzują się wszelkie byty w świecie. Wszystkie one przemijają. W przygodności świata uczestniczy człowiek, łącząc w swej naturze różne jej formy i przejawy¹ Doświadcza on kruchości, zmienności, utracalności, niepełności, skończoności swego istnienia. Doświadcza także różnorodności ograniczeń w dziedzinie poznania, życia psychicznego, moralnego. Człowiek widzi kruchość swego istnienia szczególnie w obliczu śmierci, doświadczając jej konieczności. Człowiek wie, że może przestać istnieć w każdej chwili, poznaje bowiem zanikanie bytów z otaczającego go świata, przeżywa również śmierć osób bliskich. Doświadcza tego, iż nie panuje całkowicie nad swoją bytowością. Zauważa on, że poszczególne byty ludzkie, a także pozaludzkie okazują się bezsilne i ich suma posiada taki sam charakter. Kiedy człowiek poznaje tę bezsilność, ograniczoność, stwierdza, że nie mogą one stanowić ostatecznego źródła ludzkiego istnienia. Człowiek ma świadomość, że pełna bytowość nie zależy od niego. Ma świadomość swojego istnienia, ale jednocześnie widzi, że nie jest istnieniem samym w sobie. Pragnie on zaradzić swej przemijalności poprzez szukanie umocnienia w otaczających go osobach, a także coraz bardziej doskonałych bytach materialnych (ciągły rozwój techniki). Łączy się on w społeczności rodzinne, narodowe, międzynarodowe. One czasowo wzmacniają słabe istnienie ludzkie. Ostatecznie jednak, same okazują się bezsilne wobec radykalnego zagrożenia jakim jest śmierć².

Analizując zatem byt ludzki w aspekcie jego kontyngencji, należy zwrócić uwa-

gę na fakt złożoności osoby ludzkiej jako bytu z różnych współkonstituujących ją elementów. Elementy te można scharakteryzować jako złożenie z istoty i istnienia. Istnienie konstituuje bytowość człowieka. Nie jest ono konieczne lecz przygodne, pochodne³. Stąd jego realność na płaszczyźnie bytowej można wytłumaczyć ostatecznie w relacji do Bytu Koniecznego, nieograniczonego w swoim istnieniu⁴

Omawiając dalej kontyngencjalność osoby ludzkiej w aspekcie jej istnienia należy uwzględnić materialno-duchową strukturę człowieka. Należy też przyjąć, że „duchowość człowieka i fakt powiązania istnienia osoby ludzkiej z duszą, poprzez którą - jako formę - istnieje cały człowiek, stanowi ontyczną podstawę trwania człowieka po śmierci oraz możliwość nawiązania dialogu z „Ty” transcendentnym, który jest bytem duchowym”⁵. Sam fakt jednak złożoności bytowej struktury człowieka, połączenia w niej materii z formą oraz substancjalnego podmiotu z właściwościami, eksponuje esencjalny aspekt przygodności.

Zmienność i zniszczalność ludzkiego bytu, łatwo dostrzegalne w doświadczeniu ludzkim, są nie do zaprzeczenia. Człowiek, jako materialne i żyjące jestestwo, jest włączony w powszechną zmienność świata. Jego istnienie zależy od wielu czynników: aktualnego stanu pogody, typu klimatu, sposobu odżywiania, stanu zdrowia, a niejednokrotnie od przypadku. Kruchość swojego istnienia człowiek szczególnie przeżywa w momencie cierpienia, w czasie choroby, a także w warunkach psychicznej izolacji. Ten aspekt przygodności wyraźnie akcentuje filozofia egzystencjalna⁶. Właśnie M. Heidegger dobitnie scharakteryzował dramat ludzkiego istnienia, opisując egzystencję człowieka jako bycie ku śmierci⁷. Człowiek doświadcza, że w swoim istnieniu nie jest zabezpieczony, że istnienie to nie jest samo z siebie zrozumiałe⁸. O wadze tego doświadczenia w życiu mówił M. Eliade. Sugerował on, że człowiek jest wtedy w pełni siebie świadomy, kiedy przeżywa swoją skończoność⁹

Dla K. Jaspersa ludzkie istnienie wciąż dokonywało się w perspektywie śmierci. Pisał on: „skończoność człowieka jest, po pierwsze skończonością wszelkich istot żyjących. Jest on zdany na swoje środowisko, na pożywienie i treści zmysłowe, jest wydany na pastwę pozbawionego miłosierdzia, głuchego i ślepego procesu przyrodniczego, musi umierać”¹⁰. O bytowej ograniczoności człowieka pisał także G. Marcel¹¹

J. P. Sartre również dobitnie podkreślał ograniczoność ludzkiego istnienia, nazywając człowieka „daremna namiętnością”. Eksponował przypadkowość naszej egzystencji, mówiąc o sytuacyjności, o pojawieniu się w określonym „tu i teraz”¹²

Należy zatem stwierdzić, że człowiek doświadczając kontyngencji w aspekcie swego istnienia, swej zależności w istnieniu od świata, różnych okoliczności życia zauważa, że nie jest autorem swego istnienia i sam nie decyduje o jego trwaniu. Stąd chce znaleźć ostateczną rację swojego istnienia, by właściwie rozpoznać również jego sens. To doświadczenie przemijalności, niewystarczalności istnienia, ma ważne znaczenie dla rozstrzygnięcia kwestii genezy religii.

Kontyngencja człowieka jest również dostrzegalna przy analizie ludzkiej aktywności poznawczej. Poznanie to jest złożone, dwupoziomowe: zmysłowe i intelektualne. Pierwsze ma za przedmiot jestestwa materialne, które człowiek poznaje w aspekcie zewnętrzno-ilościowym. Drugie, to przede wszystkim fenomen myśli. Zjawisko to obejmuje proces abstrahowania, uniwersalizacji, umysłowego wartościowania, oceny, osądu, wnioskowania¹³

Kontyngencja człowieka jest widoczna także wtedy, gdy zwróci się uwagę na aspektowość ludzkiego poznania. Człowiek zawsze poznaje rzeczywistość tylko z jakiegoś punktu widzenia, pod jakimś kątem. Podobnie, kontyngencję człowieka widać, gdy weźmie się pod uwagę sukcesywność poznania. Człowiek nie może poznać wszystkiego od razu, zdobywa wiedzę stopniowo¹⁴. Niemożliwość poznania całej prawdy o sobie i świecie nie pozwala człowiekowi na realizację wszystkich jego naturalnych dążeń w tej dziedzinie. Człowiek poznając prawdy cząstkowe pragnie poznać całą prawdę. Jednak to doświadczenie kontyngencji, widziane na płaszczyźnie ludzkiej aktywności poznawczej, ma - jak zostanie to dalej wykazane - ważne znaczenie dla rozstrzygnięcia kwestii genezy religii.

Kontyngencja osoby ludzkiej ujawnia się również w jej aktywności wolitywnej¹⁵. Chodzi o przygodność ujawniającą się w ograniczeniach dotyczących działania człowieka, jego decyzji, wpływających wprost z natury ludzkiej, bądź z faktu przebywania człowieka w świecie¹⁶.

Biorąc pod uwagę ludzką naturę, kontyngencję człowieka w jego działaniu i decyzjach można dostrzec na płaszczyźnie bytowo-esencjalnej. Chodzi tu o porządek natury ludzkiej. Człowiek stanowi jedność duchowo-materialną. Jakkolwiek ciało podporządkowane jest duchowi, to biologiczny determinizm materii jest widoczny. Prawa materii znajdują swój wyraz w aktach natury ludzkiej, poprzez które człowiek wyraża się jako człowiek. Akt decyzji jest niejako miejscem, gdzie najbardziej wyraźnie wiąże się duch z materią, momenty osobowe i momenty natury¹⁷.

Z kolei, biorąc pod uwagę fakt przebywania człowieka w świecie, kontyngencję człowieka w jego działaniu i decyzjach można zauważyć wtedy, gdy dostrzeże się, iż jest on włączony w funkcjonowanie kosmosu. Człowiek podlega prawom fizycznym, biologicznym, psychologicznym, ekonomiczno-społecznym. Niejednokrotnie dostrzega malejący zakres możliwości wyboru. Jego wolność jest zatem paralelna do jego statusu bytowego. Jest wolnością relatywną¹⁸.

Aktywność wolitywna człowieka jest niezbędną konsekwencją wolności. Jednak dążenia wolitywne manifestują się w pragnieniach skutecznych i nieskutecznych, dobrych i złych, spontanicznych, wolnych, a także dążeniach niewolnych, związanych z koniecznością¹⁹. Należy zatem stwierdzić, że przygodność człowieka w aspekcie jego aktywności wolitywnej jest nie do zakwestionowania.

W dotychczas przeprowadzonych analizach starano się wykazać, że człowiek nie jest bytem samowystarczalnym, niezależnym w swym istnieniu. W doświadczeniu świata, a także siebie samego, człowiek przeżywa ograniczenia i egzystencjalne zagrożenia. Pierwsze wynikają ze struktury bytowej człowieka (sposób istnienia, płaszczyzna wolitywna, sposób poznania). Drugie natomiast pochodzą od świata przyrodniczego (kataklizmy), społecznego (przemoc, terror), a także z samodoświadczenia (choroby, cierpienie, kruchość, krótkotrwałość życia)²⁰.

Stąd człowiek, przeżywając swą niewystarczalność bytowo-egzystencjalną, szuka racji swego istnienia, a także racji istnienia całej rzeczywistości. Widząc swą ograniczoność stwierdza konieczność istnienia Bytu Koniecznego, Bytu Pełnego, nieograniczonego w swoim istnieniu. Słusznym jest zatem stwierdzenie, że „człowiek jako byt względny, niepełny, uwarunkowany w swym bycie i rozwoju musi być otwarty na rzeczywistość, która spełniałaby go, usprawiedliwiła jego niepełność, była racją jego istnienia i całej rzeczywistości”²¹. A zatem, doświadczenie przez czło-

wieka niewystarczalności swego istnienia, swej przygodności, kruchości, powoduje u niego otwarcie się na inną rzeczywistość, przewyższającą go zarówno co do natury, jak i co do istnienia. Chodzi tu o rzeczywistość transcendentną, która ostatecznie nadaje sens i dopełnia istnienie człowieka, wskazując na rację jego istnienia, i ukierunkowując go ku pełni bytu²². Ukierunkowanie bytu ludzkiego ku rzeczywistości transcendentnej o charakterze absolutnym - wynikające z niewystarczalności bytowo-egzystencjalnej człowieka - manifestuje się w pragnieniu łączności z tą rzeczywistością, jako podstawie istnienia i życia człowieka²³

Przedstawiona dotychczas analiza i opis ludzkiej kontyngencji, wskazująca jednocześnie na ukierunkowanie człowieka ku rzeczywistości transcendentnej, stanowiła ważny i konieczny etap rozważań odnoszących się do kwestii genezy religii.

1. 2. Stanowiska filozofów utożsamiających człowieka doświadczającego swej kontyngencji z homo religiosus w genezie religii

Zasygnalizowany w podtytule sposób myślenia reprezentują: L. Kaczmarek, Z. Pawłowicz, J. Kulisz. Ich poglądy zostaną aktualnie przedstawione i poddane krótkiej ocenie.

Należy zauważyć, że doświadczenie przez człowieka kruchości swego istnienia, niewystarczalności i przygodności, a także wynikające z tego egzystencjalnego doświadczenia otwarcie się człowieka na rzeczywistość transcendentną usprawiedliwiająca jego kontyngencję, nie stanowi ostatecznie o genezie religii, czego oczekują następujący autorzy: L. Kaczmarek, Z. Pawłowicz, J. Kulisz. Autorzy ci niejako utożsamiają człowieka doświadczającego, przeżywającego swą kontyngencję z homo religiosus w genezie religii.

L. Kaczmarek stwierdza, że religijność należy wiązać z poczuciem ograniczoności istniejącej w człowieku, z tendencją do spontanicznego wybiegania poza siebie. Uważa, że źródeł religii należy szukać na drodze przyczynowego myślenia człowieka²⁴. Oczywiście nie można kwestionować przyczynowego myślenia człowieka, dzięki któremu osoba ludzka uświadamia sobie swoją ograniczoność, a także konieczność istnienia Bytu Absolutnego. Wydaje się jednak ryzykownym bezpośrednio uzależnienie faktu istnienia religii od przyczynowego myślenia człowieka, bo to sugeruje tezę, że człowiek stworzył religię.

Stanowisko Z. Pawłowicza również nie jest jasne do końca. Stwierdza on, że kiedy człowiek uświadomi sobie swą przygodność, to wraz z jej doświadczeniem powstaje w nim przeżycie religijne związane z potrzebą bytowego oparcia w tym co jest absolutnie trwale i wieczne. Pawłowicz sugeruje jednocześnie, że człowiek doświadcza potrzeby Boga²⁵. Takie rozumienie zagadnienia zmierza ku traktowaniu religii jako pochodnej ludzkiej natury. Widać zdecydowaną redukcję rzeczywistości religii i jej roli. Ma ona zaspokoić ludzkie potrzeby.

Z kolei J. Kulisz powołując się na M. Eliade pisze, iż wszelka religia, jej najprostsze formy, powstaje w przeżyciu ontologicznej struktury ludzkiego istnienia²⁶. Wydaje się jednak, że dla Eliadego doświadczenie skończoności wiązało się z otwarciem człowieka na wartości ducha, na przekraczanie tego co cząstkowe, na wchodzenie w wartości powszechne, uniwersalne²⁷. Stąd twierdzenie Kulisza jest zbyt prostym uproszczeniem myśli Eliadego i także zmierza ku rozumieniu religii jako pochodnej ludzkiej natury.

Z przeprowadzonych dotychczas analiz można wyprowadzić następujące wnioski:

1. Nie można zgodzić 2. się z rozstrzygnięciami filozofów religii (L. Kaczmarka, Z. Pawłowicza, J. Kulisza), szukającymi homo religiosus w fakcie ludzkiej kontyngencji. Proponowany przez nich sposób argumentacji jest nie do przyjęcia. Z faktu kontyngencji człowieka nie można wnioskować 3. o religijnym charakterze jego bytu. Nie można utożsamiać 4. religijności człowieka z przeżyciem przez niego niewystarczalności egzystencjalnej. W przeciwnym razie trzeba by przyjąć, 5. że natura ludzka jest źródłem religii, co jest sprzeczne z naturą religii. Każda religia zawiera w sobie elementy objawieniowe i zbawcze. Te nie mogą jednak pochodzić 6. od człowieka. W przeciwnym wypadku człowiek byłby autozbawcą. Stąd należy stwierdzić, 7. że teza homo religiosus w genezie religii proponowana przez filozofów religii, jest nie do przyjęcia. W niniejszych rozważaniach, przez analizę faktu ludzkiej kontyngencji, wykazano (choć częściowo) bezpodstawność 8. tej tezy. Zwrócono jednocześnie uwagę na znaczenie ludzkiej kontyngencji dla genezy religii, ukazując otwartość 9. człowieka na rzeczywistość 10. transcendentną.

11. Człowiek przeżywając swą niewystarczalność 12. bytowo-egzystencjalną, szuka racji swego istnienia. Tym samym człowiek otwiera się na rzeczywistość 13. transcendentną, która ostatecznie nadaje sens i dopełnia istnienie człowieka, wskazując na rację jego istnienia.

14. Człowiek odkrywa zatem swe ukierunkowanie ku rzeczywistości transcendentnej (Bytowi Koniecznemu, Pełnemu, nieograniczonemu w swoim istnieniu), wynikające z niewystarczalności bytowo-egzystencjalnej. Ukierunkowanie to przejawia się w pragnieniu łączności z rzeczywistością transcendentną, jako podstawą istnienia i życia człowieka.

15. Doświadczenie niewystarczalności bytowo-egzystencjalnej i ukierunkowanie człowieka ku rzeczywistości transcendentnej nie stanowią o genezie religii. Mają jednak dla niej pewne znaczenie.

16. Filozoficzna analiza i opis faktu ludzkiej kontyngencji, stanowi ważny i konieczny etap rozważań prowadzących do rozstrzygnięcia kwestii genezy religii.

2. Potencjalność osoby ludzkiej

Aktualnie, w ramach tej części artykułu przedstawi się i omówi fakt ludzkiej potencjalności. Celem tych rozważań jest analiza potencjalności osoby ludzkiej w odniesieniu do genezy religii. Chodzi o uzyskanie odpowiedzi na pytanie: jak się ma fakt ludzkiej potencjalności do faktu genezy religii?

Człowiek jest złożeniem psychosomatycznym. Stanowi całość heterogeniczną różnorodnych elementów. Są to: elementy materialne, biologiczne, wegetatywne, psychiczno-umysłowe i duchowe. Razem tworzą jedność strukturalno-ontyczną i funkcjonalną. Stąd człowiek, będąc częścią świata przyrody, jednocześnie wykracza poza ten świat dzięki temu, że posiada „osobowe ja”

„Osobowe ja” charakteryzuje się indywidualnością, samoistością, niematerialnością. Stanowi ono fundament bytowy ludzkiej natury. „Osobowe ja” to duchowa jaźń zwana duszą, organizująca i uaktywniająca człowieka. Również ciało stanowi integralną część człowieka²⁸. Można zatem powiedzieć, że dusza i ciało współkonstytuują osobę ludzką²⁹

Człowiek będąc więc bytem materialno-duchowym doświadcza swej jedności.

Dzięki osobowemu „ja” doświadcza jednocześnie swojej podmiotowości. Uświadamia sobie swoje zakorzenienie w świecie, ale jednocześnie odrębność od świata. Pragnie on znaleźć racje tłumaczące jego egzystencję, a także podstawę do spełnienia się w zasadniczych tendencjach. Każdy człowiek pragnie bowiem pełnego, trwałego i nieustannego szczęścia, a także osiągnięcia podstawowych i najwyższych wartości. Z powszechnego doświadczenia wiadomo jednak, że zdobycie szczęścia w ramach konkretnej egzystencji historycznej nie jest możliwe. Szczęście to jawi się zawsze jako cząstkowe, aspektowe, nietrwale. Podobnie jest ze stopniem osiągnięcia podstawowych wartości. Człowiek pragnie osiągnąć pełnię szczęścia i pełnię wartości. Biorąc pod uwagę te wymienione podstawowe tendencje, odgrywające tak ważną rolę w życiu człowieka, można go określić jako istotę potencjalną³⁰

Realizacja człowieka jako osoby dokonuje się właśnie poprzez adekwatne do jego potencjalności czyny. Dzięki temu osiąga on pełnię zgodnie z potrzebami swej natury. Pragnienia i zapotrzebowania związane z naturą są tak silne, że należy je traktować jako niezbywalne. Chodzi o pragnienie i osiągnięcie pełni szczęścia, a także takich wartości jak: prawda, dobro, piękno, nieutralność życia, miłość. Szczęście i wymienione wartości stają się w jakimś stopniu celem dążeń człowieka. One też warunkują jego spełnienie. Pozwalają na zrealizowanie się osoby ludzkiej³¹

Potencjalność, jak i aktualizacja osoby ludzkiej obejmuje: poznanie intelektualne, życie moralne, miłość, twórczość, technikę. W każdej z wymienionych dziedzin życia człowiek postępuje pomiędzy tym, co względne i relatywne, a tym, co nieograniczone, absolutne³²

Ludzkie poznanie wychodzi z danych zmysłowych. Przechodząc przez to, co w rzeczach materialne, pragnie określić istotę rzeczy. Człowiek jednocześnie wartościuje rzeczy. Zdolność wartościowania wynika z warunku wolnego wyboru³³. Wybór jest wynikiem wolności człowieka. Jest przywilejem osoby i konsekwencją duchowego oraz rozumnego poznania. Poprzez poznanie zwłaszcza intelektualne, a także przeżywanie swej wolności w aktach wyboru, człowiek rozwija się.

Intelekt jako władza poznawcza oraz wolna wola jako władza dążenia i miłości, są najwyższą możliwością człowieka³⁴. Możliwość doskonali się, aktualizuje zgodnie ze swoim przedmiotem. Przedmiot intelektu stanowi prawda, zaś przedmiotem woli jest dobro. Na poznanie prawdy nastawiony jest ludzki intelekt, natomiast na zdobycie dobra, wola człowieka.

Celem intelektualnego poznania jest wszelka prawda. Człowiek poznaje rzeczy materialne, osoby ludzkie. Zauważa ich zmienność, skończoność, niepierwotność, skutkowość, pochodność. Stąd wciąż pozostaje w stanie poszukiwania i potencjalności, zmierzając do momentu odkrycia ich przyczyny, pełni istnienia, prawdy absolutnej. Prawdy cząstkowe nie aktualizują w pełni potencjalności ludzkiego intelektu³⁵

Sytuacja podobna zachodzi z drugim przejawem ludzkiej potencjalności, jakim jest wola. Jest ona nastawiona na wszelkie dobro, dobro w ogóle i dobro powszechne. Człowiek poznaje różnorodne dobra. Niektóre z nich stają się dla niego przedmiotem specjalnego pragnienia. Człowiek kieruje się ku nim, by się z nimi zjednoczyć. Istotą wolitywnego pragnienia jest wyjście ku poznanemu dobru, dążenie do zjednoczenia. Człowiek, poznając dobro, może je afirmować. Adekwatnym przedmiotem afirmacji dla osoby jest druga osoba poznająca, czy też poznawana. Doświadczając bowiem aprobaty przez osobę jest ona zdolna odpowiedzieć na ten akt

akceptacji, tak samo przez afirmację tej osoby. Wzajemna afirmacja osób prowadzi do ich zjednoczenia³⁶. Z doświadczenia wynika jednak, że nawet afirmacja osoby (osób) nie aktywizuje w pełni ludzkiej potencjalności w tej dziedzinie. Człowiek poszukuje wyższego dobra, dobra absolutnego³⁷.

Ludzka potencjalność wyraża się również w twórczości i kulturze. Poprzez kulturowe wytwory człowiek pragnie przekroczyć swą bytową ograniczoność. W swych najgłębszych wymiarach pragnie uciec od unicestwienia. Kultura jest wyrazem jego transcendencji wobec świata. Jasno ukazuje to W. Pannenberg stwierdzając: „Kulturotwórcza działalność człowieka byłaby sama przez się niezrozumiała, gdyby nie była wyrazem dociekań i poszukiwań, które wykraczają nie tylko poza naturę, ale też poza wszelkie formy kultury”³⁸. Wtwory kulturowe służą człowiekowi do jego osobistego rozwoju. Poprzez nie człowiek pragnie zaktualizować swą osobową potencjalność.

Wspomniany transcendentny wymiar osoby ludzkiej jest dostrzegalny szczególnie w zestawieniu potencjalności z perspektywą śmierci. Człowiek chciałby przeżyć śmierć. Chciałby przejść z fazy aktualizowania, która dokonuje się w życiu do momentu finalnego, aktualizacji.

Człowiek doświadcza swej potencjalności w stosunku do innych osób, do społeczności. Społeczność osób, rodzina, naród, państwo, to codzienna rzeczywistość osoby. Do pełnego rozwoju człowieka potrzebna jest społeczność. W niej on żyje i rozwija się.

Należy jednak zauważyć, że osoba ludzka przekracza nie tylko świat rzeczy, ale także świat ludzki. Osoba jest bytem substancjalnym, społeczność bytem relacyjnym. Stąd osoba jest celem dla społeczności, a nie odwrotnie. Społeczność doskonała osobę, jednak nie uzasadnia do końca sensu jej istnienia.

Osoba ludzka zachowuje swą autonomię i wolność w stosunku do wszelkich relacji społecznych. W nich między innymi przejawia się i realizuje transcendencja osoby wobec społeczności. Manifestuje się ona także w wolnym wyborze dóbr, które człowiek uzna za właściwe środki prowadzące do realizacji wybranego przez siebie celu ostatecznego.

Człowiek zatem doświadcza i przeżywa transcendencję wobec przyrody, osób, społeczeństwa, gdy doświadcza swej odrębności i wolności od nich - od wszystkiego, co nim nie jest. Egzystencjalnie tkwiąc wśród wymienionych bytów może ich istnienie i funkcjonowanie poddać refleksji. Współuczestnicząc z innymi bytami w świecie nie musi się z nimi utożsamiać.

Transcendując przyrodę, osoby, społeczeństwo, człowiek jednocześnie odkrywa, że byty te nie wypełniają do końca jego pragnień i zapotrzebowań dotyczących poznania prawdy, dobra, miłości. Nie przyczyniają się dostatecznie do jego finalnego spełnienia. Stąd człowiek poprzez doświadczenie potencjalności, a jednocześnie swej transcendencji wobec świata i społeczności, zauważa u siebie ukierunkowanie ku transcendencji, ku nieskończoności.

Zagadnienie ukierunkowania ludzkiej natury ku transcendencji, ku nieskończoności było w różny sposób przedstawiane przez filozofów.

Dla M. Schelera, szeroko analizującego problematykę wartości, osobowe przeżycie świata wartości miało kulminować się w uznaniu realności Absolutu, ku któremu człowiek jest ukierunkowany z natury. Według niemieckiego fenomenologa, hierarchia wartości finalizuje się ostatecznie w transcendentnej wartości absolutnej,

a człowiek ujmowany w aspekcie aksjologicznym staje się zrozumiały dopiero w relacji do Boga. Zdaniem Schelera człowiek jako podmiot - duch, akt substancjalny, ustawicznie transcenduje siebie. To dokonuje się najpełniej w aktach miłości. Miłość do Boga jest zarazem Jego poszukiwaniem, odnalezieniem i poznaniem³⁹

G. Marcel pisał, że w perspektywie bytowej i aksjologicznej ograniczoności człowieka pojawia się myśl o istnieniu „Ty” transcendentnego i absolutnego⁴⁰ W swoich analizach dotyczących ludzkiej egzystencji wykazał, że „ja” w swej najgłębszej strukturze jest otwarte na „ty” zarówno ludzkie, jak i absolutne. Uważał on, że człowiek rozumiany jest jako byt duchowy, tożsamy z wolnością, życiem. Wskazywał, iż człowiek jest podmiotem, który bytowo wzrasta przez akt wiary, miłości, nadziei i wierności. Są one wówczas sensowne, kiedy człowiek napotyka jakiegoś „Ty”, tj. osobowość. Ona jednak jest też podmiotem nastawionym na spotkanie drugiej egzystencji. Człowiek tymczasem nie jest w stanie urzeczywistnić doskonałej więzi osobowej z „ty” ludzkim. Związki międzyludzkie zawierają w sobie braki.

W perspektywie poszukiwania „Ty” związanego z bytowością i aksjologiczną doskonałością człowieka, pojawia się myśl o istnieniu „Ty” transcendentnego i absolutnego. To otwarcie się człowieka na transcendencję jest dla Marcela istotną cechą ludzkiej egzystencji. Każdy człowiek może tę właściwość odkryć⁴¹ Człowiek bowiem pragnie komunii doskonałej. Może ją urzeczywistnić jedynie z „Ty” absolutnym, z Bogiem⁴²

J. T. Lotz ukazywał, że w strukturze ludzkiego działania i strukturze relacji „ja-ty-my” istnieje konieczne ukierunkowanie ograniczonego i relatywnego człowieka do tego co nieograniczone, czyli absolutne⁴³

M. Buber pisał o partycypacji ludzkiego „ja” w nieskończenie doskonałym i absolutnym „Ty” Dla niego byt ludzki jest spotkaniem, dialogiem, relacją. Jest również współlistnieniem z kimś drugim, współuczestnictwem, partycypacją. Osoba ludzka będąc realnością dąży zatem do czegoś doskonalszego⁴⁴

L. Lavelle sugerował, iż wolność z samej swej natury jest nastawiona na tworzenie społeczeństwa osób, a poza tym społeczeństwem sięga do pełni bytu, do transcendentnego wolnego Bytu⁴⁵

Należy zauważyć, iż wymienieni dotychczas filozofowie podkreślali wagę i powszechność doświadczenia ludzkiej potencjalności i otwartości człowieka ku Transcendencji, co ma istotne znaczenie dla rozstrzygnięcia kwestii genezy religii.

K. Jaspers również ukazywał ukierunkowanie człowieka ku Transcendencji. Jego zdaniem człowiek napotyka na Transcendencję, gdy poszukując podstawy i źródła swego istnienia „otworzy się” wewnątrz przez wolność. Ona zawiera nakierowanie ku Transcendencji⁴⁶ Człowiek pragnie przewyciężyć siebie i wyjść ponad siebie, dlatego szuka Transcendencji⁴⁷ Może dostrzec, odnaleźć Transcendencję między innymi doświadczając różnych sytuacji egzystencji: życia, śmierci, radości, bólu, harmonii itp.⁴⁸

G. Van der Leeuw ukazywał otwartość natury ludzkiej na nieskończoność. Jego zdaniem człowiek wciąż poszukuje sensu życia. Pragnie ustawicznie przekraczać granice życia w konkretnych sytuacjach, co jest też wyrazem jego potencjalności. Nie akceptuje danego mu życia. Domaga się od niego czegoś więcej. Pragnie życia bardziej sensownego, niż to, które posiada. W konsekwencji człowiek nadaje sens rzeczom. Jednak sens życia - zdaniem wspomnianego autora - znajduje się „poza” sensem rzeczy. Sens ostateczny jest równocześnie granicą sensu⁴⁹

S. Kierkegaard ukazał ukierunkowanie ku nieskończoności, ujmując człowieka w duchu pascalowskim jako: „syntezę nieskończoności i skończoności, doczesności i wieczności, wolności i konieczności”⁵⁰ Traktując osobowość jako uświadomioną syntezę nieskończoności i skończoności podkreślał, że jej zadaniem jest stanie się sobą, co może nastąpić tylko przez związek z Bogiem.

B. Welte z kolei twierdził, że człowiek w swoim rozwoju znajduje się w nieustannym napięciu między skończonością a nieskończonością. Napięcie to pobudza całą ludzką egzystencję⁵¹

Wymienieni autorzy podkreślają fakt ludzkiej niewystarczalności. On kieruje człowieka ku nieskończoności, ku Transcendencji, która byłaby jednocześnie ostatecznym odniesieniem dla ludzkiej kontyngencji i potencjalności. To doświadczenie ludzkiej niewystarczalności, potencjalności, otwartości ku Transcendencji ma - jak już wspomniano - istotne znaczenie w genezie religii. Nie można jednak utożsamiać człowieka doświadczającego swej otwartości ku Transcendencji z homo religiosus w genezie religii, gdyż trzeba by było genezę religii widzieć w ludzkiej naturze.

Z kolei M. Blondel wskazywał na wieczny niedosyt ludzkiego serca⁵². Okazuje się, iż człowiek działając odkrywa w sobie dysproporcje, niezrealizowane możliwości. Dlatego też transcenduje on racjonalnie i egzystencjalnie świat widzialny. Widząc i przeżywając własną skończoność, człowiek pragnie nieskończoności. Jego działania nie da się do końca wyjaśnić przez świat materii czy przez ludzką naturę. Wskazuje to na obecność Transcendencji⁵³. Jednocześnie - według Blondela - człowiek w psychicznym działaniu przekracza ustawicznie samego siebie, stając przed alternatywą: by włączyć się w rzeczywistość Boga lub zamknąć się egoistycznie w sobie.

Z przeprowadzonych w drugim punkcie rozważań można wyprowadzić następujące wnioski:

1. Nie można utożsamiać 2. człowieka doświadczającego faktu swej niewystarczalności, potencjalności, otwartości ku Transcendencji, z homo religiosus w genezie religii. Ukierunkowanie ku Transcendencji, otwartość 3. na nią nie jest religijnością. Jest ono natomiast naturalnym wyposażeniem człowieka, który chcąc w pełni zrealizować 4. swoje człowieczeństwo, doświadczając swej bytowej niewystarczalności, dąży do pełni bytu o charakterze transcendentnym.

5. Gdyby przyjąć, 6. że człowiek doświadczający swej otwartości ku Transcendencji to homo religiosus w genezie religii, to trzeba by zgodzić 7. się z naturalistyczną koncepcją genezy religii i uznać, 8. że religią wypływa z natury człowieka, co jest sprzeczne z naturą religii. Trzeba by także przyjąć, 9. iż elementy objawieniowe i zbawcze (obecne w autentycznych religiach) pochodzą również z ludzkiej natury, że tkwią w samej otwartości człowieka ku Transcendencji, a konsekwentnie - że człowiek jest autozbawcą.

10. Wobec powyższych uwag należy stwierdzić, 11. iż poczynione dotychczas analizy, przynajmniej częściowo już wykazały, że nie można właściwie rozstrzygać 12. kwestii genezy religii, jeżeli przyjmie się za tezę wyjaśniającą homo religiosus w genezie religii.

13. Doświadczenie ludzkiej potencjalności i otwartości ku Transcendencji ma istotne znaczenie w genezie religii. Stąd filozoficzna analiza i opis faktu ludzkiej potencjalności, a także otwartości człowieka ku Transcendencji, stanowi ważny i konieczny

ny etap w rozważaniach nad właściwym rozstrzygnięciem kwestii genezy religii.

3. Absolut jako możliwość ostatecznego odniesienia dla kontyngencjalności i potencjalności osoby ludzkiej

W ramach tej części rozważań przedstawione zostaną trzy istotne zagadnienia, związane bezpośrednio czy pośrednio z genezą religii. W pierwszym podpunkcie ukaże się rzeczywistość Absolutu jako możliwość ostatecznego odniesienia ludzkiej kontyngencji i potencjalności, w drugim poglądy utożsamiające doświadczenie potencjalności i transcendowania świata przez człowieka z homo religiosus w genezie religii, w trzecim zaś różne stanowiska uznające religię jako pochodną ludzkiej natury.

3. 1. Absolut jako docelowy etap transcendowania świata przez człowieka

W tym punkcie rozważań uwaga zostanie poświęcona człowiekowi, który jako włączony w świat materii, jest poszukiwaczem wartości absolutnych. Zostanie bliżej przedstawiona jego otwartość ku Transcendencji. Następnie ukaże się Absolut jako docelowy etap transcendowania świata przez człowieka.

Otwartość ku Transcendencji charakteryzuje byt ludzki w zasadniczy sposób. Jest ona wpisana w naturę człowieka. Człowiek wnikając w siebie zauważa, że istnieją w nim pragnienia i zapotrzebowania tak silnie związane z jego naturą, że są one niezbywalne. Stąd poszukuje on prawdy, dobra, piękna, nieśmiertelności, wolności od cierpienia, zarówno moralnego jak i fizycznego. W działaniu tym przejawia się otwartość ku Transcendencji.

Należy zauważyć jednocześnie, że natura ludzka w swych podstawowych instynktach, strukturze organizacyjnej, dążeniach, pragnieniach, tendencjach, jest nieomylna i skonstruowana celowo. Zapotrzebowaniom ludzkiej natury odpowiadają realnie istniejące przedmioty. Zmysłom, które posiada człowiek, odpowiada istnienie pozapodmiotowej rzeczywistości. Zmysłowi wzroku odpowiada istnienie światła umożliwiającego widzenie, słuchu - świat dźwięków, dotyku - przedmiotów, uczuciu głodu czy pragnienia odpowiada istnienie pokarmów i napojów. Gdyby tak nie było, to trzeba by przyjąć, że natura ludzka byłaby chybiona, fałszywie ukierunkowana. Żądałaby tego, co nie istnieje. Byłaby niecelowo ukierunkowana. A tak nie jest. Dążąc na przykład do miłości, człowiek w jakimś stopniu ją znajduje. Podobnie można mówić o jego dążeniu do prawdy, dobra, piękna i świętości.

Jeśli zatem natura jest tak celowa w odniesieniu do wszystkich bytowych naturalnych wymogów natury ludzkiej, to nie może być omylna gdy kieruje człowieka ku Transcendencji. Stąd słusznym jest stwierdzenie, że ograniczoność bytowo-egzystencjalna i aksjologiczna, a tym samym zapotrzebowanie i dążenia o charakterze ontyczno-transcendentalnym, wskazują na istnienie pełni Bytu warunkującego istnienie człowieka i jego finalne spełnienie się⁵⁴ Chodzi tu o istnienie Bytu Końcowego, który jest przede wszystkim przyczyną sprawczą wszystkich bytów przygodnych. Tym samym nie może być tej samej natury co one. Jest niezależny i niekończony. Jest pełnią bytu, czystym istnieniem. Naturą jego jest istnienie wolne od potencjalności i ograniczeń. Jest niezmienny, niezniszczalny, nie rozwija się, ani nie doskonalą. Jest bytem niematerialnym⁵⁵

Natomiast materialne jestestwo jest ograniczone w różnych aspektach, podlega też prawu przemijania. Byty przygodne nie trwają zatem koniecznie, nie mają koniecznego istnienia, a jedynie partycypują w istnieniu Bytu mającego istnienie w sobie. Stąd ich istnienie można zrozumieć dopiero przez odniesienie do tego, co konieczne⁵⁶. W Bycie Koniecznym bowiem natura jest realnie tożsama z istnieniem. Byt Konieczny „stanowi naturę duchową, a więc rozumną i wolną osobowość”⁵⁷. Jest on zatem transcendentny względem kosmosu, realnie różny i wyższy ontycznie od świata bytów przygodnych. Jest nim Absolut osobowy. Jego istnienie stanowi więc możliwość ostatecznego odniesienia dla kontyngencyjności osoby ludzkiej.

Istotne dla człowieka jest wspomniane wcześniej poznawanie prawdy. Człowiek pragnął i pragnie poznać ostateczną, a nie tylko częściową prawdę o sobie i świecie. Stąd istniały i istnieją pojęcia oraz prawa myślenia i działania prowadzące do poznania prawdy. Dla przykładu można wskazać na zasady tożsamości i niesprzeczności. Nie są one zależne od czasu i przestrzeni, a także od przynależności etnicznej, czy też kulturowo-ideologicznej. Można zatem mówić o autonomii zasad zdrowego rozsądku i praw logiki względem elementów podmiotowych. Stąd należy stwierdzić, że człowiek nie jest ich stwórcą, ale posiadaczem⁵⁸.

Trzeba także zaznaczyć obecność antynomii zachodzącej między wielością i przygodnością „nosieli” prawdy, a jednością i koniecznością jej samej. Antynomia ta wskazuje na brak tożsamości między umysłem a poznawaną prawdą. Należy również zauważyć, że każdy człowiek poznaje prawdę powoli, nie w całości, ale aspektowo i progresywnie.

Z powyższych rozważań wynika transcendentny charakter prawdy. Istotnym jest też fakt, iż prawda jest ta sama, wspólna dla wszystkich, mimo że każdy z poznających rozpoznaje ją na swój sposób.

Jak już zostało wcześniej wspomniane ludzie są bytami przygodnymi, a prawda jest wieczna, konieczna⁵⁹. Istnienie prawdy oraz jej właściwości domagają się zatem wyjaśnień transcendentnych. Trwała, konieczna prawda jest zrozumiała, gdy uznamy istnienie Prawdy osobowej, będącej autonomicznym Bytem, najdoskonalszym umysłem. Konieczność i powszechność poznanej przez człowieka prawdy wskazuje na istnienie Prawdy osobowej. Atrybuty prawdy przedstawionej teoriopoznawczo wskazują na istnienie najwyższej Prawdy ontycznej, tj. Bytu, w którym utożsamiają się: idealne z realnym, istnienie z koniecznością, myśl z prawdą⁶⁰.

W świecie ludzkim istnieje brak pełnej zbieżności między prawdą a umysłem, istnieniem a koniecznością. Jednak istnienie, myśl, prawda, w swej naturze zmierzają do pełnej identyfikacji. Stąd prawa ludzkiej myśli wskazują na Prawdę Najwyższą, będącą bytem realnym zarazem. Należy usprawiedliwić przejście od porządku noetycznego do ontycznego w trakcie analizy problemu prawdy. Brak wytłumaczenia właściwości prawdy gnozeologicznej przedmiotem badań i naturą ludzkiego umysłu powoduje odwołanie do wyjaśnień przez Transcendencję⁶¹.

Istnieje zatem osobowa Prawda ontycznie i epistemologicznie konieczna jako ostateczny fundament prawdy⁶². Człowiekowi nie wystarczy prawda częściowa, relatywna. Przeżywając wciąż swą potencjalność poszukuje Kogoś, w kim doskonale stapia się: byt, myśl, prawda. Zauważa on, że skoro istnieje zależność bytów wyprodukowanych przez niego od jego poznającego intelektu, to świat bytów naturalnych, ludzi (bytów osobowych) i rzeczy, również jest zależny od intelektu i

dlatego właśnie jest prawdziwy. A zatem, byty naturalne stanowią prawdę przez to, że jako byty mają konieczną relację do intelektu, od którego są zależne przez swoją inteligibilność i pochodność. Zadaniem ludzkiego rozumu jest odkrywać prawdę bytu, poznawać i umacniać porządek racjonalny. Cały porządek racjonalny jest natomiast odczytaniem inteligibilności samego bytu, czyli tego rozumu, który zamaniestował się w świecie⁶³. Prawda bytowa zatem wyraża bytowość rzeczy, a także konieczne przyporządkowanie (relację) do intelektu. Być bytem i wyrażać prawdę ontyczną, jest to jedno i to samo.

Mówiąc o prawdzie należy uwzględnić relację do intelektu Absolutu. Uwidacznia się ona w samej inteligibilności bytu przygodnego, w całości pochodnego od Absolutu na drodze intelektu⁶⁴. Stąd osobowy Absolut stanowi możliwość ostatecznego odniesienia dla ludzkiej pasji poznawczej⁶⁵ i relacji bytowej.

Umysłowe działania istoty rozumnej są nakierowane na absolutne, transcendentne wartości prawdy i dobra. Dynamizm ludzkiego ducha obejmuje także, obok spekulatywnej myśli, domenę woli i miłości⁶⁶. Człowiek w psychicznym działaniu, ustawicznie przekraczając samego siebie wciąż poszukuje dobra i miłości na miarę pragnień, które w sobie nosi. A zatem, dąży do szczęścia. Realizacja tych pragnień staje się treścią i celem życia człowieka. Cele, jakie stawia człowiekowi sama natura, nie mogą nie istnieć. Prawo celowości, które polega na korelacji dążeń, celów, a także wartości im odpowiadających, jest wpisane w ontyczną strukturę człowieka.

Pragnienie szczęścia jest istotnym elementem psychicznego dynamizmu człowieka. Jest ono utrwalone ontycznie w naturze ludzkiej. Ujmując zagadnienie metafizycznie należy uwzględnić zasadę celowości, a także teorię aktu i możliwości.

Osoba ludzka jest bytem potencjalnym. Możliwość dąży do aktu jako do swego naturalnego dobra i bytowego dopełnienia⁶⁷. Każda możliwość posiada charakter relatywno-pochodny. Jest naturalnie przyporządkowana względem aktu. Potencjalny byt rozumny dąży do pełni szczęścia. Chce zaktualizować swe możliwości ontyczne i naturalne dążenia. Dokonać się to jednak może jedynie dzięki istnieniu Aktu Czystego, czyli Boga.

Osoba ludzka stanowiąc dobro niepełne i byt potencjalny nie jest dla siebie ostatecznym celem. Nie zapewnia sobie pełni szczęścia. Jeżeli też ludzkie poszukiwanie szczęścia doskonałego byłoby bezprzedmiotowe, to trzeba by przyjąć brak korelacji pomiędzy możliwością a aktem. Wtedy osoba ludzka byłaby ontycznym absurdem⁶⁸.

Człowiek jest bytem potencjalnym, nakierowanym przez wolę ku dobru nieskończonemu. Ontyczne ukierunkowanie wymaga adekwatnej przyczyny sprawczej. Jedynie ktoś, kto jest Dobrem najwyższym i autonomicznym mógł wszczepić człowiekowi ontyczne przyporządkowanie ku dobru absolutnemu⁶⁹. Będąc istotą rozumną, człowiek poznając przygodną naturę bytu i sens dobra, dostrzega jednocześnie ich transcendentalne przyporządkowanie do Boga jako ostatecznej przyczyny sprawczej⁷⁰.

Zatem dążenie do dobra i pragnienie szczęścia, które tkwią w ludzkiej osobie, domagają się osobowego Absolutu jako swego naturalnego kresu i ontycznej podstawy. On stanowi zatem ostateczne odniesienie dla ludzkich pragnień i dążeń do dobra, do szczęścia. Absolut osobowy jest właściwym odniesieniem dla ontyczno-psychicznej struktury osoby ludzkiej. Jest bowiem ona ukierunkowana ku osobowej Transcendencji.

Człowiek będąc włączony w świat materii jest poszukiwaczem wartości absolutnych. Poprzez duchowe „ja” i jego aktywność przekracza on ramy materialnej rzeczywistości. Stąd nie można wyjaśnić samotranscendencji ludzkiego „ja” na płaszczyźnie materialno-biologicznej. Naturalno-doczesna transcendentja, rozumiana jako ciągły proces ekonomiczno-społeczny, techniczny czy kulturowy, nie stanowi wyłącznego sensu ludzkiego życia. Człowiek wciąż transcenduje świat bytowo, dynamicznie i aksjologicznie. Stąd etapem docelowym osoby ludzkiej w jej sposobie transcendowania świata jest Absolut⁷¹

Podsumowując powyższe rozważania należy stwierdzić, że Absolut jest źródłem istnienia człowieka i wszystkich pozostałych bytów niekoniecznych. Jest przyczyną wzorcą i celową całości rzeczywistości⁷². Człowiek w swej najgłębszej bytowej strukturze jest powiązany koniecznymi relacjami z osobowym Absolutem. Istnieje realna i aktualna więź między światem, człowiekiem i osobowym Absolutem - źródłem wszelkiego istnienia. To, co istnieje, istnieje na mocy partycypacji w Absolucie.

Dotychczasowe filozoficzne rozważania, ukazujące Absolut jako możliwość ostatecznego odniesienia dla ludzkiej kontyngencjalności i potencjalności stanowiły kolejny (ważki i konieczny) etap w celu właściwego rozstrzygnięcia kwestii genezy religii.

3. 2. Stanowiska filozofów utożsamiających doświadczenie potencjalności i transcendowania świata przez człowieka z homo religiosus w genezie religii

Zasygnalizowany w podtytule sposób myślenia, charakteryzuje poglądy Z. Zdybickiej i W. Pannenberg. Aktualnie przedstawi się prezentowane przez nich stanowiska, dokonując ich krótkiej oceny.

Istnieje pogląd, według którego status ontyczny osoby ludzkiej, jej powiązanie koniecznymi relacjami z osobowym Absolutem, stanowią wystarczający argument do uznania istnienia homo religiosus. Pogląd ten reprezentuje Z. Zdybicka⁷³. Według niej, człowiek jest religijny z natury ze względu na powiązanie swojego istnienia z Absolutem. Człowiek istnieje - jak pisze - na mocy uczestnictwa w osobie transcendentnej i jest ontycznie związany z Bogiem. Posiada z konieczności na mocy osobowej struktury zdolność, a także potrzebę wejścia z osobowym Absolutem w unię psychiczną, duchową i moralną. W związku z czym aktualizuje te potencjalności w sposób świadomy i wolny. Zdybicka stwierdza dalej, że religijność człowieka nie jest cechą zmienną, czy też przypadkową. Jest natomiast właściwością, która jest zakorzeniona w samej naturze bytu osobowego.

Autorka nazywa człowieka bytem religijnym - homo religiosus⁷⁴. Jej zdaniem człowiek uświadamiając sobie ontyczną więź wszystkiego co istnieje z Bogiem ma się na nowo z Nim związać poprzez poznanie i miłość. Tym samym ontyczna więź wszystkiego co istnieje z Bogiem ma osobowo wyrazić się w człowieku - bycie osobowym, świadomym i wolnym⁷⁵

Należy jednak przypomnieć, że więź zachodząca pomiędzy człowiekiem a Absolutem osobowym na płaszczyźnie ontycznej nie jest religią. Istnieje ona niezależnie od tego, czy człowiek ją sobie uświadamia, czy też nie. Natomiast religia jest relacją zachodzącą pomiędzy człowiekiem (podmiotem religii) a Bogiem (przedmiotem religii), realizowaną nie z konieczności i nie niezależnie od świadomości oraz woli człowieka, ale z jego wolnego wyboru. Poza tym, gdyby więź zachodząca

pomiędzy człowiekiem a Absolutem na płaszczyźnie ontycznej uznać za religię, to wszystko, co istnieje, należałoby określić jako religijne. Natomiast poprzez uświadomienie sobie istnienia owej więzi na płaszczyźnie ontycznej człowiek odkrywa swe naturalne ukierunkowanie ku Transcendencji. Odkrycie to łączy się z doświadczeniem potencjalności i transcendencji człowieka wobec świata i społeczności. Człowiek odkrywa w sobie ukierunkowanie ku osobowemu Absolutowi. Chodzi o naturalną dyspozycję człowieka, dla której osobowy Absolut stanowi właściwe odniesienie. Stąd można mówić o otwartości człowieka ku Transcendencji. Aktualizacja omawianej otwartości może dokonywać się w relacji osobowej człowieka do Boga określanej jako religia.

Należy zatem podkreślić, że istnienie religii nie wynika wprost jako pochodna ze statusu ontycznego osoby ludzkiej. Nie wynika też wprost z uświadomienia sobie przez człowieka swej egzystencjalnej sytuacji. Gdyby tak było, religia byłaby pochodną ludzkiej natury. Tymczasem istota religii - jak już wspomniano - polega na tym, iż zawiera w sobie element objawieniowy i zbawczy. Jest on trudny do wyrażenia w pojęciach filozoficznych. Z doświadczenia jednak wynika, że jest przyjmowany przez wyznawców wszystkich religii. On też stanowi o specyfice religii⁷⁶

Za religijnym charakterem ludzkiego bytu opowiada się także W. Pannenberg. Pisze on, że: „...religia należy do istoty człowieczeństwa”⁷⁷. Stwierdza ponadto, że: „człowiek jest z natury istotą religijną”⁷⁸. Zdaniem autora, człowiek odczuwa ustawiczny niedosyt. Jest nakierowany na bezkres. To zakłada istnienie pewnego „Naprzeciw” Człowiek jest zorientowany na nie w swoim dążeniu. To „Naprzeciw” zostało przez człowieka nazwane Bogiem⁷⁹. Stąd człowiek jest istotą otwartą na „niosącą go nieskończoność (...) rzeczywistość różną od wszystkiego, co istnieje, rzeczywistość, która jest źródłem jego wolności, źródłem wszelkiego wyniesienia ponad ograniczenia własnej sytuacji”⁸⁰. A zatem, otwarcie na świat jest jednocześnie otwarciem poza świat. Jest otwarciem na Boga⁸¹

Zdaniem H. Seweryniaka, omawiany autor ukazuje, że do struktury podmiotowości ludzkiej należy ukierunkowanie na nieskończoność. W tym sensie człowiek może być określony jako „homo religiosus”, byt z natury religijny⁸². Taka interpretacja zmierza jednak ku stanowiskom, które przyjmowały istnienie naturalnej religijności człowieka. Według tych stanowisk wskazywano na obecność w człowieku potencjału skierowanego ku religii, zapotrzebowania na nią, które realizuje się na skutek przeżyć egzystencjalnych⁸³. Wydaje się zatem, że Pannenberg, a także Zdybicka nie widzą różnicy pomiędzy naturalnym otwarciem człowieka na świat i Boga, a religijnością. W tym ujęciu religia zdaje się być pochodną ludzkiej natury.

Stąd należy stwierdzić, że rozważania filozoficzne dotyczące ukazania i wyjaśnienia ontycznego statusu osoby ludzkiej służą rozstrzygnięciu kwestii genezy religii o ile filozofowie nie utożsamiają człowieka doświadczającego swej kontyngencjalności (L. Kaczmarek, Z. Pawłowicz, J. Kulisz), potencjalności i otwartości ku Transcendencji (Z. Zdybicka, W. Pannenberg) z homo religiosus w genezie religii, opowiadając się tym samym za naturalistyczną koncepcją genezy religii.

3. 3. Różne stanowiska filozofów uznających religię jako pochodną ludzkiej natury

W tym punkcie rozważań przedstawi się w skrócie i podda ocenie poglądy odnoszące się do genezy religii: M. Schelera, P. Tillicha, G. Van der Leeuw’a, A. Comte’a, L. Feuerbacha, J. S. Huxley’a i innych.

Wspomniany M. Scheler uznał religijność za trwały element przygodnego ludzkiego bytu. Twierdził, że człowiek może wybierać jedynie przedmiot swej wiary, wierząc w Boga albo bożki⁸⁴. Jednak to stwierdzenie nie jest zasadne. Nazwa religii przysługuje bowiem tylko i wyłącznie zjawisku, kiedy człowiek nawiązuje rzeczywisty kontakt z Bogiem. W wypadku braku wspomnianej realnej łączności, nie można mówić o jakiegokolwiek religii⁸⁵. Poza tym, jeżeli w człowieku byłby zapodmiotowany instynkt religijny, to nie mógłby się on realizować i spełniać w religijnych namiastkach⁸⁶. Ludzka natura domagałaby się wtedy, zgodnie z przyjętym ukierunkowaniem, istnienia odpowiedniego przedmiotu tego ukierunkowania - w tym wypadku realnie istniejącego Absolutu osobowego, a nie fikcji. Trudno też, biorąc pod uwagę zwykłą obserwację nie zauważyć istnienia ludzi, którzy zdecydowanie deklarują się jako niewierzący. Dla wielu postawa negacji wobec problemu istnienia Absolutu osobowego stała się zasadą życia. Tak zwane religie zastępcze, pseudoreligie, namiastki religii w postaci wiary ideologicznej, wiary instytucjonalnej, wyrażającej się w organizacjach społecznych czy partiach, nie stanowią rzeczywistości religii ani religijności. We wspomnianych pseudoreligiach, czy też namiastkach religii, nie ma mowy o istnieniu autentycznego przedmiotu religii, jakim jest Absolut osobowy. Podobnie jest z mitami postępu, nauki, sztuki, racjonalizmu, mitami ekonomiczno-społecznymi. Nie czynią one z niewierzących ludzi religijnych. Przeciwnie, ukazują wprost ich niewiarę⁸⁷.

Niektórzy myśliciele mając na uwadze powszechność fenomenu religii, kwestionują psychologiczną możliwość niewiary, ateizmu. Tak uważają: S. Kierkegaard, M. Blondel, M. F. Sciacco i H. de Lubac. Sugerują oni, że u ludzi niewierzących, deklarujących ateizm, ma miejsce wiara wirtualna⁸⁸. Jednak przyjęciu takiej opinii przeczą fakty oczywistej niewiary.

P. Tillich i G. Van der Leeuw chcieli połączyć na płaszczyźnie psychologicznej ateizm z religijnością, określając religię jako „ostateczną troskę ludzkiego bytu”, „szukanie mocy” czy też poszukiwanie sensu życia⁸⁹.

Należy stwierdzić, że deklarowana niewiara wyklucza religijność. Ponadto rzeczywistość religii w zaprezentowanym ujęciu byłaby pochodną ludzkiej natury.

Absurdalne było łączenie ateizmu i religii na płaszczyźnie filozoficznej. Czynili to: A. Comte, L. Feuerbach i J. S. Huxley. Pierwszy z wymienionych propagował tzw. religię ludzkości. Ludzkość według niego to „Wielka Istota”, której należy oddawać religijny kult z zastosowaniem świątyń, modlitw, rytów i świąt⁹⁰.

L. Feuerbach opowiadał się za naturalistyczną religią człowieka. Człowiek miał być dla człowieka Bogiem. Człowiekowi przyznał on bowiem status boskości i zdolność samoodkupienia⁹¹.

Z kolei J. S. Huxley chciał stworzyć religię pozbawioną Boga, objawienia i rytualizmu. Jego koncepcją religii była oparta na idei ewolucji⁹².

Wymienieni autorzy, błędnie interpretując naturę religii, jej genezę widzieli w człowieku.

Nie bez znaczenia dla przeprowadzonych rozważań jest stwierdzenie F. Stolza. Autor pyta, czy określenie *religiosus* przypada określeniu *homo* w taki sam podstawowy sposób, że nie można by było wyobrazić sobie człowieka niereligijnego, tak jak nie można wyobrazić sobie człowieka, który nie byłby obdarowany rozumem (*homo sapiens*), wolą tworzenia (*homo faber*) i zabawy (*homo ludens*). Nie udziela jednak jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie. Stwierdza natomiast,

iż bycie religijnym lub niereligijnym jest dziś uważane z reguły za subiektywną decyzję⁹³. Można zatem stwierdzić, że zdaniem autora człowiek nie jest religijny z natury. Tym samym Stolz zaprzecza istnieniu homo religiosus w genezie religii, co ma istotne znaczenie dla właściwego rozstrzygnięcia kwestii genezy religii.

Z przeprowadzonych analiz można wyprowadzić następujące wnioski:

1. Niemożliwym jest uzasadnienie homo religiosus w genezie religii - jak to chcieli uczynić 2. filozofowie religii - poprzez powoływanie się na fakt ludzkiej kontyngencji, potencjalności i otwartości na Transcendencję. Filozofowie ci utożsamiali kontyngencję człowieka, potencjalność, 3. otwartość 4. na Transcendencję, z religijnością (L. Kaczmarek, Z. Pawłowicz, J. Kulisz, Z. Zdybicka, W. Pannenberg). Było to błędem. Pojęcie homo religiosus zakłada rozumienie bytu ludzkiego jako religijnego z natury. Ten sposób rozumienia zagadnienia sugeruje, że w człowieku jest obecny „instynkt religijny”, a religia jest jedynie jego rozwinięciem. Gdyby takie rozwiązanie uznać 5. za słuszne, to trzeba by przyjąć, 6. iż religia jest pochodną ludzkiej natury. Trzeba by się zgodzić 7. z naturalistyczną koncepcją genezy religii. Człowiek byłby wówczas autozbowcą. Jest to nie do przyjęcia, biorąc pod uwagę pojęcie i sens religii oraz jej specyfikę. Fakt religii nie wyczerpuje się jedynie w przeżyciu przez człowieka swej kontyngencji, potencjalności, czy też otwartości na Transcendencję. Wymienione elementy nie stanowią ostatecznej racji zaistnienia religii. Istotę religii stanowią: element objawieniowy i zbawczy. Nie mogą one jednak 8. pochodzić z ludzkiej natury. One stanowią ostateczną rację zaistnienia religii. Elementy te są z kolei nie do uchwycenia dla filozofii religii. Stąd należy stwierdzić, 9. że filozofia religii może uzasadniać 10. realność 11. istnienia przedmiotu religii, wskazując na Absolut, jako na możliwość 12. ostatecznego odniesienia dla ludzkiej kontyngencji i potencjalności. W tym sensie filozoficzna analiza i opis faktu ludzkiej kontyngencji (S. Kowalczyk, M. Heidegger, M. Eliade, K. Jaspers), a także potencjalności (M. Scheler, G. Marcel, J. Lotz, M. Buber, L. Lavelle, K. Jaspers, G. Van der Leeuw, S. Kierkegaard) są potrzebne do właściwego rozwiązania problemu genezy religii. Filozofia religii nie może jednak rozstrzygać 13. kwestii genezy religii.

14. Między człowiekiem a Bytem Absolutnym istnieje konieczna ontyczna relacja przyczynowo-skutkowa. Absolut jest przyczyną sprawczą i racją istnienia człowieka, a także przyczyną wskazującą cel, w której byt ludzki może się zrealizować 15. przez uczestnictwo w Absolucie. Ontyczna relacja człowieka do Boga nie jest religią, chociaż stanowi podstawę faktu religii.

16. Z przeprowadzonych analiz wynika również, że lepiej jest mówić - jak sugeruje M. Rusecki - o człowieku jako bycie otwartym, ukierunkowanym ku Transcendencji. Człowiek staje się natomiast istotą religijną, czyli homo religiosus w pełni tego słowa znaczeniu, gdy dojdzie do poznania Bytu transcendentnego i nawiąże z tą rzeczywistością osobowy kontakt. Wtedy dokonuje się w pełni aktualizacja omawianej otwartości, ukierunkowania. Dokonuje się to w relacji człowieka do Boga, określanej jako religia. Ma ona charakter transcendentny. Posiada także charakter realny, bo jeden jak i drugi człon relacji jest rzeczywistością istniejącą. Ma również charakter osobowy, bo rozwija się na linii życia osobowego, w związku z czym posiada charakter dialogu.

PRZYPISY:

- ¹ S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 1993, s. 121-122.
- ² Z. Zdybicka, Doświadczenie ludzkie podstawą afirmacji Boga, "Roczniki Filozoficzne" 30 (1982), z. 2, s. 7-8.
- ³ Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1984, s. 282.
- ⁴ S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, s. 123-124. Por. M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Warszawa 1989, s. 187; Z. Zdybicka, *Drogi afirmacji Boga*, w: *W kierunku Boga*, B. Bejze /red. /, Warszawa 1992, s. 133-134; Z. Pawłowicz, *Człowiek a religia*, dz. cyt., s. 21.
- ⁵ Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, dz. cyt., s. 282.
- ⁶ S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, dz. cyt., s. 122.
- ⁷ „Das „Ende“ des In-der-Welt-seins ist der Tod. Dieses Ende, zum Seinkönnen, d. h. zur Existenz gehörig, begrenzt und bestimmt die je mögliche Ganzheit des Daseins. „ - M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle 1931, s. 234.
- ⁸ M. Jaworski, *Religijne poznanie Boga według Romano Guardiniego*, Warszawa 1967, s. 79-80.
- ⁹ J. Kulisz, *Człowiek - animal mythicum*, „Przegląd Powszechny” 1989, nr 10, s. 86.
- ¹⁰ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, Munchen 1948, w: *Filozofia współczesna*, Z. Kuderowicz /red. /, t. 1. Warszawa 1990, s. 266-267
- ¹¹ „Je suis pour moi-meme une situation qui me dépasse et qui suscite mon activité...„ - G. Marcel, *Journal métaphysique*, Paris 1935, s. 136; „La donnée fondamentale de toute réflexion métaphysique, c'est que je suis un être non transparent pour luimême, c'est-à-dire à qui son être même apparaît comme un mystère; c'est seulement dans ces moments d'amincissement intérieur dont je parlais hier que je cesse de m'appréhender comme tel. „ - G. Marcel, *Journal métaphysique*, s. 281.
- ¹² W. Gromczyński, *Egzystencjalizm Jean-Paul Sartre'a*, w: *Filozofia współczesna*, Z. Kuderowicz /red. /, t. 1, Warszawa 1990, s. 316-322.
- ¹³ S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 74-75.
- ¹⁴ Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, dz. cyt., s. 283.
- ¹⁵ M. Krąpiec, *Ja-człowiek*, Lublin 1991, s. 227
- ¹⁶ Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, dz. cyt., s. 283.
- ¹⁷ M. Krąpiec, *Ja-człowiek*, dz. cyt., s. 271.
- ¹⁸ S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 113.
- ¹⁹ M. Krąpiec, *Ja-człowiek*, dz. cyt., s. 270.
- ²⁰ M. Rusecki, *Chrześcijańską interpretacją genezy religii*, "Ateneum kapłańskie" 79 (1987), t. 108, z. 2, nr 496, s. 234.
- ²¹ M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, dz. cyt., s. 187
- ²² M. Rusecki, *Chrześcijańska interpretacja genezy religii*, art. cyt., s. 235.
- ²³ Tamże, s. 235.
- ²⁴ L. Kaczmarek, *Człowiek - istota religijna*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2, dz. cyt., s. 173.
- ²⁵ Z. Pawłowicz, *Człowiek a religia*, dz. cyt., s. 21-22.
- ²⁶ J. Kulisz, *Spór o religię sporem o człowieka*, dz. cyt., s. 36.
- ²⁷ „Autrement dit, dans la mesure où l'inconscient est le «précipité» des innombrables situations limites, il ne peut pas ne pas ressembler à un univers religieux. Car la religion est la solution exemplaire de toute crise existentielle. La religion «co-

- mence» la ou il y a révélation totale de la réalité: révélation a la fois du sacré - de ce qui est par excellence, de ce qui n'est pas illusoire ni évanescent - et des rapports de l'homme avec le sacré, rapports multiformes, changeants, parfois ambivalents, mais qui situent toujours l'homme au coeur même du réel. Cette double révélation rend du même coup l'existence humaine «ouverte» aux valeurs de l'Esprit. . . .» - M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1957, s. 13.
- ²⁸ S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt. , s. 225.
- ²⁹ Tamże, s. 225.
- ³⁰ M. Rusecki, *Chrześcijańska geneza religii*, art. cyt. , s. 234-236.
- ³¹ M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, dz. cyt. , s. 188.
- ³² Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, dz. cyt. , s. 283.
- ³³ W. Dudek, *Człowiek - religia*, „*Ateneum kapłańskie*” 52 (1960), t. 60, z. 1, s. 13.
- ³⁴ Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, dz. cyt. , s. 284.
- ³⁵ Tamże, s. 284.
- ³⁶ Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, M. A. Krąpiec (red.), Lublin 1992, s. 379.
- ³⁷ Tamże, s. 379.
- ³⁸ W. Pannenberg, *Kim jest człowiek?*, Paryż 1978, s. 23.
- ³⁹ M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Bern-München 1954, s. 370; *Tenże, Vom Umsturz der Werte*, Bern 1955, s. 189. Cyt. za: S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, dz. cyt., s. 280. Zob. także: „W każdym razie człowiek - w porównaniu ze zwierzęciem, którego istnienie jest ucieleśnieniem filisterstwa - jest wiecznym „Faustem”, bestia cupidissima rerum novarum, [istotą] nigdy nie zadowolającą się rzeczywistością, która ją otacza, zawsze pragnącą przełamać granice swego «teraz», «tutaj» i takiego oto bytu (Jetzt-Hier-So-seins), stale dążącą do przekroczenia otaczającej ją rzeczywistości, łącznie ze swoją własną aktualną rzeczywistością. „ - M. Scheler, *Pisma w antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 104.; „...a właśnie niedefiniowalność należy do istoty człowieka. Jest on tylko jakimś „między” (ein „Zwischen”), jakąś „granicą”, jakimś „przejściem”, jakimś „przejawianiem się Boga” w nurcie życia i wiecznym „wychodzeniem” („Hinaus”) życia ponad siebie samo. „ - M. Scheler, *Pisma w antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 26.
- ⁴⁰ G. Marcel, *Journal metaphysique*, Paris 1972, s. 137, 155, 254-256, cyt. za: S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, Wrocław 1979, s. 407.
- ⁴¹ Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, dz. cyt. , s. 106.
- ⁴² Tamże, s. 106. Por. : F. Copleston, *Filozofia współczesna*, Warszawa 1981, s. 114.
- ⁴³ Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, dz. cyt. , s. 95-96. Por. J. B. Lotz, *Ich-du-wir. Fragen um den Menschen*, Frankfurt am M. 1968, s. 185-252.
- ⁴⁴ „Das Leben des Menschenwesens besteht nicht im Umkreis der zielenden Zeitwörter allein. Es besteht nicht aus Tätigkeiten allein, die ein Etwas zum Gegenstand haben. Ich nehme etwas wahr. Ich empfinde etwas. Ich stelle etwas vor. Ich will etwas. Ich fühle etwas. Ich denke etwas. Aus alledem und seinesgleichen allein besteht das Leben des Menschenwesens nicht”. - M. Buber, *Ich und Du*, w. : *Das Dialogische Prinzip*, Heidelberg 1965, s. 8. Cyt. za: S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, dz. cyt. , s. 336.
- ⁴⁵ F. Copleston, *Filozofia współczesna*, dz. cyt. , s. 116.
- ⁴⁶ „Daß da Spiel als ausgesagte Sprache der Transzendenz ohne Aufdringlichkeit

sich als bloße Möglichkeit anbietet, ist Bedingung der Echtheit der aus ihrer Freiheit sich ergreifenden einzelnen Existenz, welche wohl spielend antizipieren, aber nur wirklich im geschichtlichen Augenblick als Sein erblicken kann, was bis dahin nur als mögliche Sprache sich kundtat". - K. Jaspers, *Philosophie*, t. 3, Berlin 1932, s. 34. Dla Jaspersa filozofia jako metafizyczne myślenie bez rzeczywistej teraźniejszości początku jest grą. Tamże, s. 33.

⁴⁷ „Gegen die Selbstverständlichkeit, der Mensch könne alles auf seinen Verstand gründen - wenn nur Dummheit und böser Wille nicht wären, so wäre alle in Ordnung -, gegen diesen Wahn des Verstandes wird noch auf dem Boden des Verstandes, das andere, an das wir gebunden sind, als das Irrationale bezeichnet. Man erkennt es unwillig an, oder man pflegt es als an sich gleichgültiges Spiel der Gefühle, als eine für den seelischen Organismus unerläßliche Illusion, als Zerstreuung in der Freizeit. Oder man sieht gar in ihm Kräfte und appelliert an sie als die irrationalen seelisch-geistigen Leidenschaften, um mit ihnen seine Ziele zu erreichen. Man sieht schließlich in ihnen das Wahre und stürzt sich in das Irrationale, in den Rausch als das eigentliche Leben". - K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, dz. cyt. , s. 12. Jaspers pragnie wyjść poza schemat dualistyczny: racjonalizm - irracjonalizm. Z kolei forma przekazu treści stanowi konsekwencję przyjętego wcześniej systemu myślowego.

⁴⁸ K. Jaspers, *Philosophie*, dz. cyt. , s. 173-191, cyt. za: S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, dz. cyt. , s. 288.

⁴⁹ Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, dz. cyt. , s. 245.

⁵⁰ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, Warszawa 1969, s. 146.

⁵¹ B. Welte, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit*, Frankfurt am Main 1967, s. 31-41.

⁵² „Et c'est ainsi qu'il serait faux de dire: l'homme est un être raisonnable, si l'on ne comprenait en cette assertion à la fois les origines biologiques ou même cosmiques dont il dépend et l'aspiration qui conditionne sa raison elle-même et loin de faire de lui un être se stabilisant en soi dans un plan horizontal et limité, fait de lui, comme le disait Boutroux après Pascal, l'être toujours insatisfait qui tend à se dépasser perpétuellement et qui est né pour l'infini, dans une inquiétude que semble préparer et mimer déjà l'immense agitation sidérale. „ - M. Blondel, *L'Être et les êtres*, Paris 1963, s. 402.

⁵³ S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, Wrocław 1979, s. 226.

⁵⁴ M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, dz. cyt. , s. 189.

⁵⁵ S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, dz. cyt. , s. 125.

⁵⁶ Tamże, s. 125.

⁵⁷ Tamże, s. 126.

⁵⁸ Tamże, s. 213.

⁵⁹ Tamże, s. 213.

⁶⁰ J. D. Robert, *Approche contemporaine d'une affirmation de Dieu*, Bruges 1962. Cyt. za: S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, dz. cyt. , s. 214. Zob.: S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1980, s. 178, 182, 183.

⁶¹ S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, dz. cyt. , s. 214.

⁶² S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, dz. cyt. , s. 214-215, por.: tenże, *Odkrywanie Boga*, Sandomierz 1981, s. 226.

⁶³ „Właśnie prawda ontyczna jest bytem-rzeczą-jedną-odrębnością z transcenden-

talną relacją do intelektu Absolutu, który swe idee urealnił poza sobą w postaci istniejącego bytu. Tym, co konstytuuje byt jako prawdę, jest relacja transcendentna, która „przenika” całą bytowość bytu, ukazując pochodność inteligibilnego bytu od Intelektu Czystego, który poprzez swe idee („zmaterializowane” w bycie) jest „przyczyną wzorczą” bytu. Każdy byt naturalny, inteligibilny jest przykładem „egzemplaryzmu Absolutu” - A. Krąpiec, *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1992, s. 53:

⁶⁴ Tamże, s. 54.

⁶⁵ S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, dz. cyt. , s. 214-215, por. : K. Möller, *Człowiek w świecie*, Paryż 1969, s. 114-115.

⁶⁶ S. Kowalczyk, *Odkrywanie Boga*, Sandomierz 1981, s. 255-256.

⁶⁷ S. Thomae de Aquino, C. G. III, c. 16; I-II, q. 2, a. 7, c. cyt. za: S. Kowalczyk, *Odkrywanie Boga*, dz. cyt. , s. 276.

⁶⁸ S. Kowalczyk, *Odkrywanie Boga*, dz. cyt. , s. 277.

⁶⁹ S. Thomae de Aquino, S. Th. I-II, q. 9, ad 3. , cyt. za: S. Kowalczyk, *Odkrywanie Boga*, dz. cyt. , s. 277.

⁷⁰ Tamże, I-II, q. 2, a. 3, c. , cyt. za: S. Kowalczyk, *Odkrywanie Boga*, dz. cyt. , s. 277.

⁷¹ S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1980, s. 68-69.

⁷² Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, dz. cyt. , s. 304.

⁷³ Z. Zdybicka, *Filozoficzna koncepcja religijności człowieka*, art. cyt. , s. 198-199. Zob. : Z. Zdybicka, *Doświadczenie ludzkie podstawą afirmacji Boga*, art. cyt. , s. 6-9, 11-12.

⁷⁴ Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, dz. cyt. , s. 306.

⁷⁵ Tamże, s. 305.

⁷⁶ M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, dz. cyt. , s. 182.

⁷⁷ W. Pannenberg, *Sind wir von Natur aus religiös?*, dz. cyt. , s. 93.

⁷⁸ Tamże, s. 23.

⁷⁹ Tamże, s. 20-23, 119.

⁸⁰ W. Pannenberg, *Das Glaubensbekenntnis*, Gütersloh 1979, s. 32, cyt. za: H. Seweryniak, *Antropologia i teologia fundamentalna*, Płock 1993, s. 47.

⁸¹ W. Pannenberg, *Sind wir von Natur aus religiös*, dz. cyt. , s. 66, cyt. za: H. Seweryniak, *Antropologia i teologia fundamentalna*, dz. cyt. , s. 47.

⁸² H. Seweryniak, *Antropologia i teologia fundamentalna*, dz. cyt. , s. 47

⁸³ M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, dz. cyt. , s. 179.

⁸⁴ S. Kowalczyk, *Kim jest człowiek?*, Wrocław 1992, s. 145. Por. : Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, dz. cyt. , s. 233-237.

⁸⁵ M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, dz. cyt. , s. 180.

⁸⁶ Tamże, s. 180.

⁸⁷ Tamże, s. 180.

⁸⁸ S. Kowalczyk, *Kim jest człowiek?*, dz. cyt. , s. 148.

⁸⁹ „...każde męstwo bycia ma - otwarcie czy w sposób ukryty - jakiś rdzeń religijny. Religia bowiem to stan bytu ogarnięty mocą samego bytu” - P. Tillich, *Męstwo bycia*, Paryż 1983, s. 153. „...człowiek nie bierze po prostu i tylko danego mu życia. Szuka on w życiu mocy. Jeśli jej nie znajduje albo jeśli znajduje ją w niedostatecznej mierze, to szuka takiej mocy, którą - jak sądzi - mógłby wprowadzić w swe życie. Stara się swe życie uwznioślić i spotęgować, wydobyć z niego głębszy i szerszy sens. Znajdujemy się tu na płaszczyźnie poziomej: religia jest poszerze-

niem życia do najdalszych jego granic. Człowiek religijny pragnie życia bogatszego, głębszego i szerszego, pragnie mocy. Innymi słowy: człowiek szuka w swym życiu czegoś, co go przewyższa, pragnąc albo się tym posłużyć albo się do tego modlić". - G. Van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1978, s. 720.

⁹⁰ A. Comte, *Catéchisme positiviste*, 1852, cyt. za: B. Skarga, *Comte*, Warszawa 1977, s. 254-258.

⁹¹ „...boskość przyrody jest oczywiście bazą, podłożem religii i to wszystkich religii, również chrześcijańskiej, ale boskość człowieka jest ostatecznym celem religii. „ - L. Feuerbach, *Wybór pism. Zasady filozofii przyszłości*, Warszawa 1988, s. 218-219

⁹² S. Kowalczyk, *Kim jest człowiek*, dz. cyt. , s. 148.

⁹³ F. Stolz, *Der Homo religiosus und die Religiosität des Menschen*, w: *Homo religiosus*, H. Braun, K. Henking (Hrsg.), Zürich 1990. Por.: M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, dz. cyt. , s. 181, 199.