

ks. Daniel Swend, Radom

PODSTAWOWE PRZEJAWY ŻYCIA RELIGIJNEGO

Wśród różnych procesów, dokonujących się w dobie współczesnej w obszarze kultury europejskiej i nie tylko, obserwuje się powolny zanik aktywności życia religijnego. Fascynacja wytworami techniczno-cywilizacyjnymi, absolutyzacja wolności, szerzenie ducha konsumpcjonizmu i antyklerykalizmu, trudności w zrozumieniu przyczyn niezawinionego zła i cierpienia, laickie koncepcje świata i człowieka, anonimowość życia w dużych aglomeracjach miejskich, powodują powolną marginalizację życia religijnego i wyraźne pomniejszanie jego wartości w codziennych decyzjach. Kościół, świadomy pojawiających się nowych prądów umysłowych i związanych z nimi procesów laicyzacyjnych, wielokrotnie zwracał uwagę na zagrożenia, jakie mogą z nich wypływać. Sobór Watykański II podjął to zagadnienie w Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* i wskazał, że „wielu ludzi nie dostrzega wewnętrznej i żywej łączności z Bogiem, albo ją wyraźnie odrzuca” (KDK 19). Rodzi się pytanie, czym jest i w jakich formach winno objawiać się życie religijne?

Studium dyscyplin religiologicznych pozwala wyprowadzić wniosek, że człowiek z natury swojej otwarty jest i ukierunkowany na rzeczywistość transcendentną, boską. Pozytywna odpowiedź, jaką człowiek może udzielić Bogu na Jego zaproszenie (objawienie) owocuje powstaniem życia religijnego, które jawi się jako życiowe odniesienie człowieka do Boga. Powstaje pytanie, jak na zewnątrz objawia się, charakteryzuje życie religijne? Jakie są jego podstawowe przejawy i formy? Nauki o religii wskazują, że życie religijne objawia się głównie przez modlitwę i ofiarę oraz przez postępowanie ascetyczno-moralne i obrzędy sakralne. Zasadniczo życie religijne realizuje się w aktach religijnych. Dlatego analizę podstawowych przejawów życia religijnego należy poprzedzić wyjaśnieniem natury aktu religijnego.

1. Pojęcie aktu religijnego

W sensie ścisłym – akt religijny może być rozumiany: funkcjonalnie – jako osobowe działanie angażujące całego człowieka, skierowane ku transcendencji, rzeczywistości ponadziemskiej; strukturalnie – jako życiowa relacja między ludzkim „ja” (element podmiotowy) a *sacrum* (element przedmiotowy). W sensie szerszym może być rozumiany jako realizacja prawdy i dobra motywowana osobą Boga¹.

Akt religijny jako taki odróżnia się od aktu w znaczeniu metafizycznym, psychologicznym czy etycznym (moralnym). Posiada określoną specyfikę, elementy konstytutywne, które odróżniają go od innych duchowych aktów człowieka. Nie

¹ R. Łukaszyk, *Akt religijny*, *Encyklopedia Katolicka* t. I, k. 269-273.

utożsamia się on z aktami intelektualnymi, wolitywnymi i emocjonalnymi, choć konkretny akt religijny implikuje elementy intelektualne, wolitywne i afektywne². Odrębność aktu religijnego od innych aktów polega na tym, że jest to akt *personalny*, który angażuje całego człowieka, całe ludzkie „ja” Znane są próby rezerwowania (przyporządkowywania) dla aktu religijnego określonych warstw ludzkiej psychiki jako dlań właściwych: intelektu (intelektualizm religijny), woli (woluntaryzm religijny), uczucia (sentymentalizm religijny), ale wydaje się, że istoty religii nie da się sprowadzić ani do aktów myśli o Bogu, czy czysto teoretycznych spekulacji teologicznych, ani do aktywności i wysiłków woli, ani do aktów afektywnych czy emocjonalnych przeżyć³. Akt religijny ma miejsce tylko wtedy, gdy angażuje się cały „człowiek, ze wszystkimi władzami psychicznymi jednocześnie”⁴. Owe władze psychiczne pełnią w przeżyciu aktu religijnego określone funkcje. Władze poznawcze (intelektualne) przygotowują powstanie aktu religijnego i kontrolują jego przebieg, władze wolitywne i afektywne decydują o jego zaistnieniu, jakości, intensywności i dynamice. Chociaż u poszczególnych ludzi w przeżywaniu aktów religijnych może dochodzić do podmiotowych dominacji określonej w/w sfery psychicznej, to zawsze są one dziełem całego człowieka, całego ludzkiego „ja”

Konstytutywnym elementem aktu religijnego jest jego *intencjonalność*, czyli otwarcie i ukierunkowanie na rzeczywistość pozapodmiotową (przedmiot aktu religijnego). Podmiot wykonujący akt religijny przekonany jest, że zwraca się ku rzeczywistości, będącej czymś innym niż on sam, niż wewnętrzna treść aktu⁵. Ta rzeczywistość tworzy zasadniczą treść, motyw i cel samego aktu, czyli to, dlaczego i jak człowiek się do niej odnosi. Urzeczywistnienie się aktu religijnego następuje poprzez nawiązanie wewnętrznej łączności człowieka z przedmiotem (Bogiem). W konsekwencji następuje lepsze poznanie, zbliżenie, co ostatecznie objawia się powstaniem w człowieku nowej aktywności, dynamiki i orientacji ku przestrzeni transcendentnego horyzontu egzystencji⁶.

W aktach religijnych człowiek oddaje cześć Bogu jako Stworzycielowi i Panu wszelkiego życia oraz uznaje swoją ontyczną zależność i bytową niedoskonałość, którą pragnie dopełnić przez łączność z Bogiem. Świadomość istotnych przymiotów rzeczywistości przedmiotowej aktu religijnego, z którą człowiek nawiązuje wewnętrzny kontakt (realne istnienie, transcendentność, osobowy charakter, świę-

² M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Lublin-Sandomierz 1997, s. 74-80; E. Kopeć, *Co to jest religia?* „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, 1 (1958), z. 2, s. 73-85.

³ E. Kopeć, *Teologia fundamentalna*, Lublin 1976, s. 24-26.

⁴ H. Fries, *Religion. Der religiöse Akt*, w: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, red. H. Fries, t. 2, München 1962, s. 428-432.

⁵ L. Grabowski, *Wielki nieznanany. Zarys religioznawstwa*, Płock 1983, s. 42-61; W. Łydko, *Religia*, w: *Słownik teologiczny*, Katowice 1998, s. 497-503; J. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą. Wprowadzenie do filozofii religii*, Tarnów 1994, s. 88-103.

⁶ J.B. Metz, *Akt, religiöser Akt*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, red. J. Höfer, H. Rahner, Freiburg im Br. 1957-65, wyd. 2, t. I, k. 256-259; tenże, *Akt, religiöser Akt*, w: *Sacramentum Mundi, Theologisches Lexikon für die Praxis*, red. K. Rahner, A. Darlap, Frankfurt 1967-1969, t. I, k. 61-68.

tość)⁷ powoduje swoistą ambiwalencję odniesień wewnętrznych, opisywanych przez fenomenologię religii⁸. Kontakt ten z jednej strony rodzi w podmiocie religijnym uczucie niepokoju, obawy, winy (*mysterium tremendum*), a z drugiej uczucie zaufania, miłości, pokoju, szczęścia i fascynacji (*mysterium fascinans*). Taka specyfika zachowań rejestrowana jest tylko w przeżyciu aktu religijnego, co pozwala zaliczyć go do fenomenu oryginalnego, specjalnego rodzaju (*sui generis*).

Wewnętrzna łączność człowieka z przedmiotem aktu religijnego posiada swoje uzewnętrznione – chociaż niedoskonałe w stosunku do wewnętrznych treści samego aktu – ekspresje. Do głównych z nich, zdaniem religioznawców, należy modlitwa i ofiara; do pozostałych, doskonalenie ascetyczno-moralne i obrzędy sakralne⁹

2. Podstawowe akty religijne

a. Modlitwa. Jako podstawowa forma ujawniania się aktu religijnego stanowi ona centralny element wszystkich systemów religijnych. Jej treść i formy zależą zasadniczo od sposobu rozumienia bóstwa, świata i człowieka, właściwego poszczególnym tradycjom religijnym oraz od określonych potrzeb podmiotu religijnego¹⁰.

Modlitwy, których ślady etnologowie odnajdują u ludów pierwotnych (Jamańców Ziemi Ognistej, Pigmejów afrykańskich, Azteków, Inków, plemion australijskich) w paleolitycznych jaskiniach, w hieroglificznych tekstach grobowców staroegipskich, hymnach Wed hinduskich czy pieśniach błagalnych starożytnych Greków i Rzymian, charakteryzują się prostotą, głębią i bezpośredniością¹¹. Modlitwa tych ludów przybiera postać różnych zachowań, postaw i gestów, które mają zapewnić owocny kontakt ze światem nadnaturalnym. Wyrażana jest najczęściej językiem różnych, często niezrozumiałych form werbalnych, śpiewu, tańca, muzyki czy stanów uniesienia ekstazy.

W tradycji subkontynentu indyjskiego w rozumieniu modlitwy dominuje postawa medytacyjna jako droga poszukiwania głębi wewnętrznego kontaktu z rzeczywistością nadnaturalną. Wspomagana jest wysiłkiem wyrzeczenia, dystansowania się od ograniczonego czasem i przestrzenią widzialnego świata. Zachowania modlitewne przybierają tu różne kształty zależne od rozwoju religijnej świadomości subkontynentu. W tradycji wedyjskiej zasadnicza treść modlitwy zorientowana jest na siły nadnaturalne, będące personifikacją sił przyrody; w tradycji brahmanizmu i hinduizmu łączy się z poszukiwaniem absolutnej jedności ukrytej za pozorną róż-

⁷ M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1968, s. 524-547; M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, s. 58-68; E. Kopeć, *Co to jest religia?* „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, 1 (1958), z. 2, s. 79-81.

⁸ R. Otto, R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przekł. B. Kupis, Wrocław 1993, s. 39-55, 59-67

⁹ L. Kaczmarek, *Istota i pochodzenie religii*, Poznań 1958, s. 115-123; M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, s. 74; L. Grabowski, *Wielki nieznan*, s. 43; F. Heiler, *Die Religionen der Menschheit*, Stuttgart 1980, s. 33-36.

¹⁰ E. Bianchi, *Modlitwa*, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa*, Kielce 2000, s. 466-469; F. Heiler, *Das Gebet*, München 1969; R. Flasche, *Gebet*, w: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, red. H. Cancik, Stuttgart 1990, t.2, s. 456-468.

¹¹ H. Zimoń, *Modlitwa u ludów afrykańskich*, „Roczniki teologiczne” 43 (1996), z. 2, s. 333-345.

norodnością wszechświata; w buddyzmie natomiast rozumiana jest jako osiągnięcie wewnętrznej głębi poprzez medytacyjne zatopienie, aż do osiągnięcia całkowitej nie-dualności – nirwany.¹² Pojawiające się tu przesuwanie pola znaczeniowego pojęcia modlitwy w kierunku aktywności samego podmiotu religijnego (głębia wewnętrzna, medytacyjne zatopienie) powoduje, że to modlitewne zachowanie zaczyna tracić swój właściwy rys relacyjny, tzn. rzeczywistość przedmiotowa religii staje się nieistotna, bezosobowa. Powstaje pytanie, na ile te zachowania są jeszcze modlitwą, a na ile już tylko praktykami o charakterze ascetycznym?

Modlitwa w tradycji judaistycznej wyraża się w przyjęciu postawy ortodoksyjnej, której kształt może przybierać postać zachowań rozciągających się od skrupulatnej realizacji przepisów jurydycznych, poprzez głębokie życie wewnętrzne (chasydyzm), zajęcie określonej opcji filozoficznej (Mojżesz Majmonides) aż do prób łączenia oczekiwań mesjańskich z nadziejami politycznymi (syjonizm)¹³.

Modlitwa w życiu muzułmanina należy – obok wyznania wiary, postu, jałmużny i pielgrzymki do Mekki – do podstawowych filarów życia religijnego i wyraża się w całkowitym oddaniu jednemu i wszechmocnemu Bogu, Panu, Stwórcy i Sędziemu¹⁴.

W chrześcijaństwie natomiast istota modlitwy będzie określona odniesieniem do trójjedynej, zbawczej Miłości, która powołała wszystko do istnienia i nieustannie w nim podtrzymuje.

Do istotnych elementów każdej autentycznej modlitwy, niezależnie od typu religii, należy wiara w realną obecność żywego, osobowego Boga i przekonanie o Jego bliskości i opiekuńczej dobroci. Przeświadczenie to potęguje w człowieku postawę modlitewnego zaufania i pozwala mu niejako „otworzyć się” przed Bogiem, wypowiedzieć swoje troski i niepokoje, wyrazić swoją niewystarczalność, bytową przygodność i słabość. Modlitwę postrzega on jako źródło nowej siły do pokonywania trudów życia, miejsce przezwycięzania egzystencjalnych niebezpieczeństw i sposobność przeżywania bliskości z Bogiem, który jawi mu się jako sens i cel jego życiowych dążeń. Świadomość zależności od Boga, towarzysząca modlitwie, powoduje, że człowiek od zarania dziejów wiele codziennych czynności łączył z modlitwą np. zbieranie plodów natury, polowanie, uprawa roli, hodowla. Współczesny człowiek akty modlitwy łączy z prośbą o zdrowie i pomyślność, dziękczynieniem za otrzymane dobra i łaski. Niejednokrotnie modlitwa zawiera w sobie wysiłek realizowania Bożej woli, czy pragnienie upodobniania się do Niego – jako szczytu wszelkiego dobra, sprawiedliwości i doskonałości pozbawionej jakiegokolwiek braku¹⁵. W modlitewnym spotkaniu ważną rolę odgrywają określone dyspozycje podmiotowe: poczucie osobowej wolności, szczerłość intencji, pokora, świadomość własnej przygodności, dyspozycyjność we współpracy z Bogiem.

¹² J. Sudbrack, *Gebet*, w: *Leksykon religii*, red. F. König, H. Waldenfels, Warszawa 1997, s. 268-270.

¹³ D. Wetter, *Modlitwa. Judaizm*, w: *Leksykon podstawowych pojęć religijnych*, red. A.T. Khoura, Warszawa 1997, k. 543-549.

¹⁴ S. Balić, *Modlitwa. Islam*, w: *Leksykon podstawowych pojęć*, k. 553-556; J. Sudbrack, *Modlitwa*, w: *Leksykon religii*, s. 269.

¹⁵ L. Grabowski, *Wielki nieznan*, s. 45-47; G. Greshake, *Grundlagen einer Theologie des Bittgebetes*, w: *Bittgebet. Testfall des Glaubens*, Mainz 1978, s. 35-52; M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, s. 76-77

Podjęmowane są różne próby definiowania i klasyfikacji modlitwy. Najbardziej znane określenia to: rozmowa, spotkanie, dialog, relacja międzyosobowa ludzkiego „ja” do boskiego „Ty”, proces werbalnej komunikacji, rytuał interakcyjny. Najczęstszy podział modlitwy, nazywany klasycznym to: adoracja, uwielbienie, prośba, dziękczynienie i przeblaganie. Może być modlitwa indywidualna i wspólnotowa. Wydaje się, że każda próba definiowania modlitwy czy jej klasyfikacji niezależnie od przyjętego kryterium nie ogarniają całego tego bogactwa, które posiada w sobie modlitewne odniesienie do Boga¹⁶.

b. *Ofiara*. Ofiara to obok modlitwy kolejna istotna, znana jest we wszystkich religiach, forma ekspresji aktu religijnego. Oznacza czynność o charakterze rytualnym, polegającą na złożeniu daru istocie ponadziemskiej w celu nawiązania z nią kontaktu¹⁷. Etnologia religii opisuje ofiarę jako obrzęd religijny, w którym ofiaruje się określoną rzecz bóstwu (istocie nadnaturalnej) w celu ustanowienia, utrzymania albo przywrócenia właściwego stosunku człowieka do porządku sakralnego (R.L. Faherty)¹⁸ lub jako obrzęd wyłączenia określonego dobra, które ma dla niego wartość, z własnego użytku i przekazania go istocie, mocy ponadludzkiej (J.F. Thiel)¹⁹.

Powszechność zjawiska ofiary stała się powodem licznych prób jej genetycznego wyjaśnienia²⁰. Zdaniem E.B. Tylora pierwotnie ofiary miały prymitywną formę kupczenia z bóstwem, były próbą przekupstwa w celu pozyskania życzliwości dla określonego celu (*do ut des*), dopiero w miarę rozwoju świadomości pojawiały się w kulcie ofiarniczym formy bardziej „szlachetne”, „czyste”²¹. Według G.J. Frazera zjawisko ofiary miało swój początek w rytualnym zabijaniu istoty nadnaturalnej bądź jej uosobienia w celu odnowienia w świecie boskiej mocy. Twórca szkoły kulturowo – historycznej W. Schmidt początków ofiary dopatruje się w tzw. ofierze z pierwocin, przez którą Istota Najwyższa otrzymywała od składającego ofiarę wyrazy uznania i wdzięczności²². Według A. E. Jensena pierwotny sens ofiary oznacza udratyzowane powtórzenie jakiegoś mitycznego wydarzenia z praczasu²³. M. Mauss i

¹⁶ F. Wulf, Gebet, w: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, red. H. Fries, t. 2, München 1962, s. 424-427. Autor podejmuje próbę opisu fenomenu modlitwy w kategorii pytań odnoszących się do jej kontekstu np.: Kto się modli?, O co się modli?, Jak się modli?, Kiedy się modli?, Gdzie się modli?, Dlaczego się modli? W jakim celu się modli?, Ku Czemu (Komu) kieruje modlitwę?

¹⁷ L. Grabowski, *Wielki nieznan*, s. 54-61; M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, s. 77-79; L. Kaczmarek, *Istota i pochodzenie religii*, s. 118-123.

¹⁸ L.R. Faherty, *Sacrifice*, w: *The New Encyclopaedia Britannica. Macropaedia*, Chicago 1977, t. 16 (1977), s. 128-135.

¹⁹ J.F. Thiel, *Religionstheologie*, Berlin 1984.

²⁰ A. Quack, *Ofiara. Aspekt religioznawczy*, w: *Leksykon religii*, s. 309.

²¹ E.B. Tylor, *Primitive culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*. London 1971. (E. B. Tylor, *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, przekł. A. Kawerska, Warszawa 1896-1898.

²² W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, t. VI, Münster 1935, s. 123, 191, 274-281; H. Zimoń, *Znaczenie Wilhelma Schmidta w historii etnologii i religioznawstwa*, w: *Zagadnień etnologii i religioznawstwa*, red. H. Zimoń, Warszawa 1986, s. 156-158.

²³ Ad. E. Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvölkern. Religionswissenschaftliche Betrachtungen*, München, 1992, ss 467

H. Hubert uważają, że istota ofiary wyraża się w nawiązaniu łączności *sacrum* i *profanum*. Obrzęd ofiarniczy przez kontakt z rzeczywistością sakralną uświęca zarówno dar ofiarny jak i osobę ofiarnika²⁴.

W obrzędach ofiarniczych możemy wyróżnić następujące elementy składowe: osobę ofiarnika, sam dar ofiarny, czas i miejsce ofiary, sposób jej złożenia, adresata ofiary, jej intencje i motywy, sens i znaczenie aktu ofiarniczego.

Składającym ofiarę, ofiarnikiem jest zasadniczo desygnowana przez wspólnotę kultyczną osoba o określonym autorytecie i kwalifikacjach moralnych (społeczny przywódca, kapłan, guru itp.). Ofiarnik działa w imieniu grupy jako jej przedstawiciel, chociaż nie wyklucza się możliwości indywidualnego składania ofiar.

Jako żertwa ofiarna może być składane wszystko, co stanowi dla człowieka realną czy tylko symboliczną wartość: ludzie, zwierzęta, rośliny, pokarmy, przedmioty materialne. Materia daru ofiarnego decyduje czy jest to ofiara krwawa czy bezkrwawa. W historii różnych religii zdarzały się także ofiary z ludzi, np. podczas wojny trojańskiej król Agamemnon dla uproszenia życzliwości bogini Artemidy i pomyślności floty greckiej miał poświęcić na ofiarę własną córkę Ifigenię²⁵. Historia Izraela z XII wieku przed Chr. mówi o lekkomyślnym ślubie, jaki złożył sędzia Jefe ofiarowania życia swojej córki po zwycięstwie nad Ammonitami (Sdz 11,29-39). Dopiero zakaz ofiar z ludzi, wprowadzony w cesarstwie rzymskim w I wieku przed Chr., położył kres tej okrutnej, nieludzkiej praktyce²⁶. Składano odtąd jedynie ofiary ze zwierząt (krwawe) lub płodów ziemi, pokarmów, przedmiotów materialnych (ofiary bezkrwawe). Obserwuje się także, że wraz z rozwojem kultury następuje pewna ewolucja w jakości materii i sposobu składania ofiar. Ofiary fizyczne, materialne ustępują miejsca aktom o charakterze bardziej duchowym np. poświęcenie, oddanie się na „własność”, służbę Bogu, ofiarowanie swoich doświadczeń, cierpień, owoców pracy itp.²⁷

Jako miejsce składanych ofiar, zależnie od stopnia świadomości religijnej, wybierano początkowo odosobnione przestrzenie środowiska naturalnego w przekonaniu, że są miejscem zamieszkiwania bogów, nadnaturalnych mocy. Później były to wybrane miejsca, często w sąsiedztwie siedzib ludzkich: ołtarze, nekropolie, świątynie. Ofiary mogły być składane regularnie (cyklicznie) np. w określonych porach roku (zasiew, zbiór plonów) lub wybranych zdarzeniach życia (narodziny, inicjacje, pogrzeb) lub okazjonalnie w tzw. nadzwyczajnych, szczególnych momentach życia jednostek czy wspólnot (choroba, nieszczęście, kataklizm, katastrofa spowodowana działaniem sił naturalnych itp.).

Sposób złożenia ofiary zależał od jej materii, adresata i intencji. Najczęściej składany dar w rycie ofiarnym ulegał zniszczeniu np.: zwierzę zabijano; krew, napoje wylewano; przedmioty materialne były przedkładane, unoszone lub palone. Zniszczenie daru ofiarnego miało zapewniać łączność ze światem nadnaturalnym, dym spalanej ofiary, unoszony ku górze, miał trafiać - jak mniemano - do miejsca prze-

²⁴ M. Mauss, H. Hubert, *Éssai sur la nature et la fonction du sacrifice*, „La année sociologique” 2(1899). s. 29-138.

²⁵ Z. Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1999, s. 165.

²⁶ L. Grabowski, *Wielki nieznanym*, s. 54-55.

²⁷ M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, s. 78; T. Chodźdło, *Ofiara u najstarszych ludów*, „Collectanea Theologica” 30 (1959), f. 1-4, s. 139-170.

bywania jej adresata. Adresatami aktów ofiarnych mogły być istoty, moce nadnaturalne, choć w sensie ścisłym dar ofiarny odnoszony jest do bóstwa rozumianego osobowo.

Wydaje się, że wśród wymienionych elementów strukturalnych ofiary istotne znaczenie posiadają intencje, motywy podejmowania aktywności ofiarniczej. Stanowią one niejako element wewnętrzny każdej ofiary. Kryterium intencji pozwala wyróżnić ofiarę błagalną, dziękczynną, pochwalną i przebłagalną. Motywy te mogą występować oddzielnie lub wzajemnie się przenikać. Ofiary błagalne, powodowane często egzystencjalną potrzebą, są wołaniem o pomoc, interwencję nadnaturalnego świata w trudnej sytuacji, bądź noszą w sobie prośbę przywrócenia zakłóconego porządku kosmicznego. Ofiary dziękczynne wyrażają nie tylko wdzięczność za doświadczoną życzliwość świata ponadziemskiego, ale są też znakiem zależności od niego. Ofiary pochwalne to najczęściej wyrazy hołdu, czci, uznania, szacunku, uwielbienia. Sensem ofiar przebłagalnych jest pojednanie ze światem nadnaturalnym, przywrócenie naruszonego ludzkim złem, grzechem właściwego porządku moralnego, rehabilitacja, potrzeba kompensacji i zadośćuczynienia²⁸. Intencja ofiarnika decyduje często o wewnętrznej wartości składanej ofiary. Niekiedy może dochodzić do swego rodzaju nadużyć, formalizmu czy zachowań o charakterze magicznym, kiedy akt ofiarniczy przybiera postać kupczenia z bóstwem, jakiegoś kontraktu czy układu lub, gdy gesty i zachowania zewnętrzne nie idą w parze z dyspozycjami wewnętrznymi ofiarnika²⁹.

W istocie ofiary obserwuje się pewną paradoksalność, tzn. coś, co wydaje się być sprzecznym ze zdrowym rozsądkiem, np. składanie istocie nadnaturalnej tego, co już do niej należy, gotowość do wyrzeczeń, poświęceń dla wątpliwej korzyści itp. Ta pozorna, jak się wydaje, absurdalność tego aktu religijnego, staje się dla pewnych opcji światopoglądowych powodem oskarżania składających ofiary o psychiczną dewiację, nienormalność. Powszechność ofiar w religiach nie pozwala przyjąć słuszności tych oskarżeń, bo trudno oskarżać człowieka, czy całych grup ludzkich o podejmowanie przez wieki czynności pozbawionych sensu³⁰.

3. Inne akty religijne

a. Doskonalenie ascetyczno - moralne. Należy ono obok obrzędów sakralnych do pozostałych sposobów ekspresji aktu religijnego. Postępowanie ascetyczno - moralne może niekiedy przybierać postać zachowań o charakterze świeckim, gdy jest dążeniem do określonej doskonałości, sprawności czy cnoty z pobudek czysto naturalnych, pozareligijnych, np. dążenie do cnoty u stoików, asceza neoplatońska, ćwiczenia ascetyczne u joginów, buddyjska ośmiostopniowa droga usuwania cierpienia, pełne wyrzeczeń wysiłki sprawnościowe u sportowców itp. Postępowanie moralne ma jednak swoje szczególne miejsce w przestrzeni religijnej, gdyż nie sposób wyobrazić sobie religii bez moralności³¹.

²⁸ A. Quarck, *Ofiara*, w: *Leksykon religii*, red. Fr. König, H. Waldenfels, Warszawa 1997, s. 308-309.

²⁹ M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, s. 79.

³⁰ L. Grabowski, *Wielki nieznanany*, s. 55.

³¹ Przykładem zbudowania takiej świeckiej moralności (etyki) pozbawionej religijnych odniesień (sankcji) jest etyka T. Kotarbińskiego.

Do istotnych celów podejmowania aktów religijnych zalicza się nawiązanie życiowego kontaktu i zjednoczenie z Bogiem. Największą przeszkodą, jaka staje na drodze realizacji tych celów jest niedoskonałość moralna, wina, grzech. Realizacja „communii” z Bogiem (*Sacrum*), połączona ze świadomością Jego ontycznej i moralnej doskonałości wyzwała potrzebę usunięcia własnego poczucia winy, grzechu poprzez wysiłek doskonalenia ascetyczno-moralnego.

Już w świadomości ludów pierwotnych (zbieracko-łowieckich i rolniczych) wiara w Istotę Najwyższą – pojmowaną jako uosobienie Dobra – łączy się z przekonaniem, że od Niej pochodzi życie i wszelkie normy postępowania moralnego. Postępowanie zgodne z kodeksem etycznym miało zapewniać przychyłność, życzliwość, błogosławieństwo, dobroć świata nadnaturalnego i ostatecznie prowadzić do szczęścia jednostek i społeczności. Przekraczanie przepisów moralnych, w przekonaniu tych ludów, prowadziło nie tylko do naruszenia porządku moralnego i kosmicznego, ale także do obrazy i gniewu Istoty Najwyższej a w konsekwencji do kary w postaci choroby, śmierci, katastrofy naturalnej czy innego nieszczęścia. Kara za popełnione zło miała dotyczyć nie tylko jego bezpośredniego sprawcę, ale też grupę etniczną (szczep, plemię), do której sprawca należał. To powodowało, że winowajca był mocno napiętnowany przez wspólnotę a niekiedy karany śmiercią. Niektóre przewinienia, np. cudzołóstwo u Semangów, Negrytów z Filipin, Pigmejów Bambuti, sankcjonowane były taką karą³².

Świadomość doskonalenia moralnego, ujawniana jako potrzeba oczyszczenia i przemiany siebie, obecna jest we wszystkich tradycjach autentycznych religii. Przekonanie o świętości i moralnej doskonałości bóstwa wyzwała pragnienie nawrócenia, przewycięzania własnej niedoskonałości i grzeszności. Człowiek religijny odczuwa potrzebę specjalnej aktywności, która ma prowadzić do podnoszenia kondycji życia wewnętrznego, np. pokuta, umartwienie, asceza. Przez te działania następuje upodobnienie się do bóstwa i głębsze z nim zjednoczenie, co stanowi sens i jest celem każdej autentycznej religii³³.

b. Obrzędy sakralne. Przez obrzędy sakralne rozumie się fizyczne czynności, działania, gesty o treści duchowej, które mają ułatwiać i pomagać w zjednoczeniu z Bogiem³⁴. Są to zachowania realno-symboliczne podejmowane w celu przygotowania, ożywienia, podtrzymania i pogłębienia życiowego kontaktu z rzeczywistością nadnaturalną. Człowiek jako istota zmysłowa, cielesna potrzebuje w kontakcie z

³² H. Zimoń, *Religie ludów pierwotnych*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, red. H. Zimoń, Lublin 2000, s. 230-236; T. Chodźdło, *Etyka ludów pierwotnych*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 19 (1972) z. 2, s. 131-144; M. Faliszek, *Moralność u ludów pierwotnych (Indian) Ziemi Ognistej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 21 (1974) z. 3, s. 81-90.

³³ Z.J. Zdybicka, *Czym jest i dlaczego istnieje religia?*, w: *Religia w świecie współczesnym*, s. 57-69.

³⁴ K. Hoheisel, *Kult. Cześć oddawana Bogu*, w: *Leksykon religii*, s. 199-200; H. Bürkle, *Kult*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, red. W. Kasper, Freiburg im Br. 1997 wyd. 3, t. VI, k.503-505; H.G. Heimbrock, *Ritus*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, wyd. G. Krause, G. Müller, Berlin 1998, t. XXIX, s. 259-285; M. Schmaus, *Kult. Begriff und Wesen*, w: *Sacramentum Mundi, Theologisches Lexikon für die Praxis*, wyd. K. Rahner, A. Darlap, Frankfurt 1967-1969, t. III, k. 102-106; E.J. Lengeling, *Kult*, w: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, wyd. H. Fries, München 1962, t. 2, s. 865-880; B. Lang, *Kult*, w: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Stuttgart 1993, t. III, s. 474-488.

rzeczywistością pozaempiryczną namacalnych, fizycznych znaków, ułatwiających kontakt z tym, co wymyka się zmysłowemu postrzeganiu. Przykładem takich czynności sakralnych będą np. namaszczenia, oczyszczenia, poświęcenia, obmycia, uczty itp. Obmycie, jako czynność rytualna, będzie symbolizować gotowość oczyszczenia wewnętrznego, nawrócenia, przemiany jako przygotowanie do kontaktu z nieskalanym *sacrum*. Obmycie wodą – kojarzonej często jako źródło życia, urodzaju, zdrowia, środek ożywienia – może pomagać w lepszym rozumieniu ponadzmysłowej aktywności *sacrum* w religijnym życiu wspólnoty i jednostek. Obmycia rytualne znane są w wielu religiach, np. u Greków, w starożytnych Delfach przybywający do świątyni Apollona pielgrzymi obmywali się w źródle kastalskim, czy stosowane w judaizmie obmycia rąk, naczyń itp. Podobnie uczta, przez analogię do specjalnego spotkania wspólnotowego, może stanowić figurę, zapowiedź sposobu przeżywania kontaktu z Bogiem w przyszłej rzeczywistości. Podobnie jak w przypadku modlitwy i ofiary może dochodzić w sprawowaniu obrzędów sakralnych do hipokryzji, formalizmu, gdy zachowaniom zewnętrznym nie towarzyszy adekwatna wewnętrzna intencja, nastawienie lub zachowań magicznych, gdy kontakt z bóstwem ma służyć jego podporządkowaniu ludzkim potrzebom czy oczekiwaniom³⁵

Sakralne obrzędy łączą się także z kategorią czasu i miejsca. Czas, jako kategoria amorficzna, jako obojętne kontinuum, bez wyraźnie wyznaczonych punktów, w przestrzeni sakralnej przybiera określone, konkretne formy okresów i dni świętych zarezerwowanych dla bóstwa. Miejsce sprawowania obrzędów sakralnych zależne było często od sposobu pojmowania istoty świata nadnaturalnego i stopnia rozwoju kulturowego. Antropomorficzne wyobrażenia o Istocie Nadnaturalnej, która miała zamieszkiwać niedostępne przestrzenie i prowadzić koczowniczy tryb życia (ludy zbieracko-łowicze, pasterskie) wyznaczały jako miejsca obrzędów kultycznych trudno dostępne: groty, jaskinie, góry. Osiedły tryb życia (np. ludy rolnicze) i świadomość wszechobecności bóstwa pozwalały na budowanie trwałych miejsc kultu (ołtarzy, świątyń) najczęściej w pobliżu miejsca zamieszkania.

Obrzędom sakralnym przewodniczyły najczęściej, desygnowane przez wspólnotę kultyczną, podmioty wybierane ze względu na określone charyzmatyczne zdolności, wiek (starszy rodu, szczepu, plemienia) lub posiadaną pozycję społeczną (przywódca plemienny, wódz, kapłan). W religiach ludów pierwotnych, i nie tylko, obrzędy kultyczne charakteryzowały się wyłączością, to jest mogli w nich uczestniczyć tylko członkowie danego rodu, szczepu, grupy etnicznej. Wynikało to z przekonania o tajemniczości życia religijnego i realnej obecności bóstwa w czynnościach kultycznych.

Obrzędy sakralne, jako takie, charakteryzują się odniesieniem podmiotów kultycznych do rzeczywistości *sacrum*. Natura przedmiotu odniesienia odróżnia je od tzw. obrzędów świeckich (nazywanych też ceremoniami), które są ukierunkowane na sferę *profanum*. W religijności człowieka pierwotnego cały porządek naturalny,

³⁵ H. Zimoń, *Badania nad rytuałami i pojęcie rytuału*, „Collectanea Theologica” 67 (1997), nr 2, s. 183-190; tenże, *Symbolika afrykańskich rytuałów agrarnych na przykładzie ludu Konkomba*, w: *Kultury i religie Afryki a ewangelizacja*, red. H. Zimoń, Lublin, 1995, s. 119-148.

kosmiczny włączony jest w działanie rzeczywistości nadnaturalnej. Podział na *sacrum* i *profanum*, pochodzący od E. Durkheima, dotyczy raczej współczesnych społeczeństw przemysłowych.

Przedstawiona refleksja wykazuje, że fenomen życia religijnego nieodłącznie towarzyszy człowiekowi od zarania jego dziejów. Objawia się w różnych uewnętrzzonych formach: modlitwie, ofierze, postępowaniu ascetyczno-moralnym i obrzędach religijnych. Wydaje się, że ta wertrykalna perspektywa, którą tworzy autentycznie przeżywane życie religijne, jest koniecznym dopełnieniem wymiaru horyzontalnego, społecznego ludzkiej egzystencji, niezależnie od epoki, kultury czy kontynentu.