„Studia Warmińskie"
III (1966)

KS. JÓZEF MYŚKÓW

APOLOGETYKA A RELIGIOZNAWSTWO

NIEKTÓRE PUNKTY STYCZNE W ŚWIETLE WSPÓŁCZESNYCH POGLĄDÓW

Troska o naukową samodzielność apologetyki nie może pominąć zagadnienia stosunku apologetyki do religioznawstwa. „Z punktu widzenia powszechnej solidarności naukowej nie można dzisiaj spoglądać obojętnie na szybki rozwój nauk religioznawczych i odgradzać apologetyki murem niechęci lub podejrzeń względem doniosłych wyników tam osiągniętych oraz urabiać ją jednostronnie w stosunku do teologii". [1] Stojąc na stanowisku pełnej samodzielności apologetyki w hierarchii nauk [2] ks. W. Kwiatkowski uważa, że zwłaszcza empiryczne ustalenie przedmiotu materialnego apologetyki oraz odsunięcie jej od teologii, przy równoczesnym zbliżeniu jej do nauk religioznawczych, warunkuje jej należytą samodzielność naukową. [3] W tym samym duchu wypowiada się jeden z czołowych przedstawicieli warszawskiej szkoły apologetycznej, kiedy pisze: „Dotychczasowe jednostronne nastawienie teologiczne apologetyki zostało na początku w. XX zrównoważone przez nowy aspekt religioznawczy, który pozwolił oprzeć badania nad rzeczywistością religijną na płaszczyźnie empirycznej. Rozwój tych badań umożliwił apologetyce nawiązanie ścisłego kontaktu z poszczególnymi dziedzinami religioznawstwa i zużytkowanie osiągniętych wyników (religioznawcze oblicze apologetyki)". [4]

Nawiązując do tych poglądów, jak również do swojej poprzedniej pracy, [5] zamierzam obecnie wskazać przynajmniej na niektóre racje przemawiające za religioznawczym obliczem apologetyki. Będzie zatem mowa przede wszystkim o tych wynikach badań religioznawczych i tych osiągnięciach poszczególnych dyscyplin religioznawstwa naukowego, które wprost warunkują prawidłowo pojęte badania apologetyczne, a tym samym wpływają na wewnętrzną budowę apologetyki jako nauki samodzielnej, zwłaszcza w zakresie jej przedmiotu.

---

[1] W. Kwiatkowski: Apologetyka totalna. Wyd. 3. T. 1. Przedmiot i metody apologetyki nowoczesnej. Warszawa 1961 s. 151; Por. tamże, s. 25.

[2] A. Pawłowski: Rec.: Apologetyka totalna. Jw. *Ateneum Kapł.* 40 (1937) 517.

[3] Tamże, s. 522.

[4] R. Paciorkowski: Wewnętrzna budowa apologetyki nowoczesnej. *Collect. Theol.* 25 (1954) 12.

[5] Por. J. Myśków: Apologetyka a teologia. *Studia Warmińskie* 2 (1965) s. 171—204.

W tym celu dokonamy skrótowego przeglądu wyników, do jakich doszły wyodrębnione już dzisiaj nauki religioznawcze, przy czym główną uwagę zwrócimy na ich wartość z apologetycznego punktu widzenia.

I. PSYCHOLOGIA RELIGII

Jeżeli wspólnym przedmiotem wszystkich dziedzin religioznawstwa jest religia we wszystkich jej przejawach, [6] a poszczególne dyscypliny religioznawcze rozpatrują zjawisko religijne w określonym, sobie właściwym aspekcie, to w przypadku psychologii religii tym aspektem jest wewnętrzna strona zjawiska religijnego czyli religijne przeżycie. [7] „Rację bytu psychologi religii stanowi dążenie do wyjaśnienia, co w religijnym akcie czy doznaniu da się sprowadzić do zjawisk czy też ogólnych praw, które psychologia uznała już za pewne i zbadane. Wykrywa ona również nowe prawa rządzące religijnym przeżyciem". [8] W tym sensie można mówić, że opisuje ona religijność, życie religijne człowieka, określa, jakie miejsce zajmuje religia w jego życiu psychicznym. [9]

Do najważniejszych osiągnięć tej młodej nauki religioznawczej, „która dopiero od Jamesa († 1910) datuje niezależność w stosunku do psychologii empirycznej", [10] należą wyniki dotyczące wewnętrznej struktury przeżycia religijnego, w świetle których „akt religijny nie jest wyłącznie funkcją samego tylko intelektu, woli ani uczucia, ale równocześnie angażuje całego człowieka". [11] W ten sposób dotychczasowe błędne poglądy na strukturę aktu religijnego, zawężające przeżycie religijne do określonej dziedziny ludzkiej osobowości, albo nawet usiłujące przerzucić je na jej peryferie, [12] „zostały definitywnie obalone i zastąpione stwierdzonym empirycznie spostrzeżeniem zasadniczym, że przeżycie religijne nie jest samym uczuciem, mimo że go nie wyklucza, ani tylko chceniem, aczkol-

---

[6] „Nie mogąc tu wchodzić w tę zawiłą problematykę, określmy przeto na razie przedmiot religioznawstwa ostrożniej, nazywając tym mianem naukę o całokształcie zjawisk religijnych, naukę o wszystkich religiach (zarówno żywych, istniejących dziś, jak wymarłych)" — Z. Poniatowski: Wstęp do religioznawstwa. Wyd. 3. Warszawa 1962 s. 87.

[7] Por. R. Paciorkowski: jw. s. 12.

[8] J. Majkowski: Psychologia religii. *Znak* 50—51 (1958) 923.

[9] Por. T. Kłak: Religioznawstwo — nauka o religii. *Homo Dei* 32 (1963) 220.

[10] W. Kwiatkowski: jw. s. 27.

[11] E. Kopeć: Znaczenie personalistycznej koncepcji wiary dla apologetyki współczesnej. *Roczniki Teol.-Kan.* 11, z. 2 (1964) 7. Por. W. Kwiatkowski: Poglądy w nowoczesnej psychologii religii na budowę przeżycia religijnego. *Polonia Sacra* 5 (1952) 224—237.

[12] Mam na myśli zarówno pozytywizm materialistyczny XIX w., jak i tzw. ewolucjonizm religijny oraz marksistowską teorię religii. Por. W. Kwiatkowski: Apologetyka totalna. jw. s. 25—27; E. Bulanda: Historia porównawcza religii, jej znaczenie, zasady i aktualne zagadnienia. W: Pod tchnieniem Ducha św. Współczesna myśl teologiczna. Poznań 1964 s. 70; Z. Poniatowski: jw. s. 61—66, 134—135.

wiek je podkreśla, ani też wyłącznie poznaniem, chociaż je zawiera.[13] Jeżeli bowiem „Otto wykrył w przeżyciu religijnym dwa podstawowe a przeciwstawne sobie kierunkowo uczucia: grozy (*tremendum*) i uroku (*fascinans*)",[14] to Girgensohn, „przy możliwie daleko posuniętym uściśleniu metody badań stwierdził, że nie uczucie, lecz idea stanowi element zasadniczy, dynamiczny i kierowniczy w tym przeżyciu. Idea wpływa na wyobrażenia, kształtuje uczucie i kieruje przebiegiem przeżycia religijnego".[15]

Nie ujmując roli idei jako elementu istotnego w przeżyciu religijnym, uczeń Girgensohna — Gruehn zwrócił uwagę na stwierdzony przez siebie fakt, że przeżycie religijne „sprowadza się do jedynej w swoim rodzaju syntezy idei z funkcją jaźniową, dzięki której zostaje nawiązany ścisły kontakt między podmiotem a przedmiotem religijnego doznania".[16] Z kolei ks. W. Kwiatkowski, porównując rzeczywistość psychiczną i biologiczną, doszedł do wniosku, że rzeczywistość psychiczna pod względem ontycznym jest zbudowana na modłę rzeczywistości biologicznej. I jedna i druga jest całością. Ta jest jednak między nimi różnica, że w rzeczywistości psychicznej istnieje świadomość tej całości, tj. własnej odrębności i jedności.[17] W ten sposób raz jeszcze zwyciężyła tendencja do ujmowania rzeczywistości psychicznej w sposób całostkowy, totalny. Ze swej strony psychologia personalistyczna „ujmuje budowę rzeczywistości psychicznej w człowieku nie tylko jako całość psychiczną świadomą swojej jedności i odrębności psychicznej, lecz idzie jeszcze dalej i poprzez jej sens oraz cel dociera do wyższej całości psychofizycznej, która świadoma swej jedności i odrębności psychofizycznej otrzymuje miano osobowości ludzkiej".[18]

Omawiane badania odkryły w przeżyciu religijnym nie tylko wspomniany wyżej rys totalny, ale zwróciły również uwagę na jego stronę intencjonalną. Dostrzeżenie przez Gruehna religijnej funkcji jaźniowej, umożliwiającej kontakt między podmiotem a przedmiotem, doprowadziło do stwierdzenia, że rzeczywistość psychiczna pod względem intencjonal-

---

[13] W. Kwiatkowski: jw. s. 28.

[14] R. Paciorkowski: jw. s. 13; Por. R. Otto: Das Heilige. Wyd. 47. Gotha 1931 s. 5—55; K. Girgensohn: Die seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Gütersloh 1930 s. 406—465, 565.

[15] R. Paciorkowski: tamże.

[16] Tamże. Por. W. Gruehn: Die Frömmigkeit der Gegenwart. Münster i. W. 1956 s. 36—37; W. Kwiatkowski: Wyniki badań eksperymentalnych z psychologii religii za okres ostatnich lat pięćdziesięciu. *Collect. Theol.* 29 (1958) 178—268. Jest to artykuł sprawozdawczy, informujący o badaniach z zakresu eksperymentalnej psychologii religii, przeprowadzonych w ostatnim półwieczu zarówno przez uczonych katolickich (Wunderle, Canesi, Bolley), jak i niekatolickich (Starbuck, James, Girgensohn, Gruehn, Leitner, Groenbaek) i przedstawionych przez W. Gruehna w wyżej cytowanej pracy.

[17] W. Kwiatkowski: Poglądy w nowoczesnej psychologii religii na budowę przeżycia religijnego. Jw. s. 230.

[18] Tamże, s. 231.

nym posiada cechy transsubiektywne,[19] przy czym „przedmiot jest przeżywany nie tylko jako byt rzeczywisty, *ens realissimum*, ale i transcendentny, całkowicie różny od podmiotu i wszelkiej innej rzeczywistości skończonej".[20]

Warto tutaj za ks. R. Paciorkowskim zauważyć, że to „ujęcie przedmiotu jako bytu rzeczywistego stanowi rys oryginalny w przeżyciu religijnym, który należy do istoty przeżycia, warunkuje jego istnienie i wyodrębnia je od wszelkich innych aktów psychicznych, np. doznań estetycznych, gdzie podmiot jest obojętny na charakter obiektywny przeżywanej treści".[21]

W ślad za tym poszło stwierdzenie, że „między podmiotem a przedmiotem religijnego przeżycia występuje związek najbardziej wewnętrzny, analogiczny do tego, jaki zachodzi między obcującymi ze sobą osobami" oraz że „nawiązanie żywego, wewnętrznego stosunku między „ja" i przedmiotem prowadzi do przyswojenia przeżywanej rzeczywistości, która dla jednostki staje się wartością najwyższą o charakterze normatywnym, *sacrum*".[22]

Powyższe osiągnięcia ujmuje syntetycznie ks. W. Kwiatkowski w następującym sformułowaniu: „Totalizm i transcendentalizm jako punkty wyjściowe dla nowoczesnej psychologii religii prowadzą do przyjęcia tezy o budowie ontycznej (psychicznej) przeżycia religijnego oraz tezy o budowie intencjonalnej tego przeżycia. W świetle tych osiągnięć nowoczesnej psychologii, dotychczasowa teza o budowie przeżycia religijnego pod względem ontycznym (psychicznym) przybiera sens totalny w miejsce dotychczasowego sensu atomistycznego (sam rozum, sama wola i same uczucia), a pod względem intencjonalnym teza ta przybiera sens transcendentny (rzeczywisty, osobowy, dualistyczny), przedmiotu (*sanctum*) przeżycia religijnego w miejsce dotychczasowego sensu panteistycznego i idealistycznego".[23]

Mając na uwadze, że przedmiotem przeżycia religijnego jest najwyższa wartość *Sacrum*, które ma charakter osobowy, A. Lang, tak streszcza wyniki badań współczesnej psychologii (również fenomenologii) religii: „Człowiek religijny ma do czynienia nie z «przedmiotem»,

---

[19] Por. tamże, s. 230.

[20] R. Paciorkowski: jw. s. 13.

[21] Tamże. Por. M. Scheler: Das Ewige im Menschen. Leipzig 1921 s. 527. W. Gruehn: jw. s. 111.

[22] Tamże. Por. W. Gruehn: tamże. „W świetle zatem dokonanej dotąd analizy psychologicznej, powiedzieć należy, że skądinąd tajemniczy akt przywłaszczeniowy przeżycia religijnego polega na włączeniu myśli (o Bogu) do osobistej i najbardziej pierwotnej sfery jaźni. Przedmiot ten od razu osiąga przez to wartość osobową dla jaźni człowieka, staje się jej częścią, sprawia, że pozornie znika jaźń zupełnie i, że jest nim głęboko zachwycona, rozszerza jej widnokrąg, a nawet jej wartościowanie na przyszłość" — W. Kwiatkowski: Wyniki badań eksperymentalnych z psychologii religii. Jw. s. 190—191.

[23] W. Kwiatkowski: Apologetyka totalna. Jw. s. 33.

lecz z «partnerem». Religia jest stosunkiem do Bożej potęgi ujętej osobowo — do Bożego «Ty»". [24]

Zapytajmy obecnie, jakie znaczenie mają powyższe wyniki dla apologetyki?

Trzeba odpowiedzieć, że badania psychologii religii nad strukturą aktu religijnego ściśle wiążą się z podstawowym problemem apologetycznym dotyczącym wewnętrznej budowy apologetyki jako nauki, zwłaszcza na odcinku jej przedmiotu formalnego. Wobec wykrytej przez psychologię religii syntetycznej budowy przeżycia religijnego musiały ustąpić dotychczasowe ujęcia przedmiotu formalnego apologetyki, które okazały się jednostronne i fragmentaryczne. Zaistniała potrzeba scalenia ich w jednej, najwyższej wartości, *sanctum*, implikującej wszystkie wartości, a tym samym zapewniającej temu przedmiotowi atrybut jedności. W ten sposób psychologia religii zaważyła na powstaniu nowego typu apologetyki, tzw. apologetyki totalnej, której twórcą jest polski uczony, prof. ks. W. Kwiatkowski. Oto co na ten temat mówi sam Autor: „Z chwilą zaś rozszerzenia podstawy (materiału) apologetyki totalnej i to w kierunku całkiem odmiennym, bo dotychczasowe jej zespolenie wyłącznie z teologią należy uzupełnić przez nawiązanie z religiologią, musi też logicznie nastąpić rozszerzenie albo pewne uogólnienie jej przedmiotu formalnego, bez jakiegokolwiek naruszenia właściwej mu jedności. Jednostronne ujęcie formalnego przedmiotu bądź w apologetyce intelektualistycznej, bądź też w apologetyce woluntarystycznej, uogólnia apologetyka totalna w swym ujęciu aksjologicznym, w którym się łączą i poniekąd uzupełniają poprzednie ujęcia częściowe. Wartości bowiem prawdy i dobra, które stanowiły przedmiot apologetyki intelektualistycznej i woluntarystycznej winny ulec scaleniu w wartości *sanctum* czyli religijnej, stanowiąc przedmiot formalny apologetyki totalnej". [25]

Co prawda już dużo wcześniej dokonywano prób syntetycznego ujęcia formalnego przedmiotu apologetyki (Dechamps, Laberthonnière, Poulpiquet), ale próby te okazały się niezadowalające. [26] Nakreśloną przez Dechamps'a syntezę „ujmuje obecnie warszawska szkoła apologetyczna nie w postaci integralnej, składającej się z części, z których dopiero powstaje *integrum*, lecz w postaci totalnej, w której zaznacza się przede wszystkim *totum* czyli jedna całość, a w tej jednej całości i poprzez tę jedną całość, jej części". [27] Tą jedną całością jest dla apologetyki totalnej religia chrześcijańska, w której dostrzega ona wszelkie wartości, sprowadzające

---

[24] A. Lang: Wesen und Wahrheit der Religion. München 1957 s. 74; Por. E. Kopeć: jw. s. 7—8.

[25] W. Kwiatkowski: jw. s. 152; Por. Tenże: Przedmiot apologetyki naukowej. *Collect. Theol.* 30 (1959) 10—19.

[26] Por. Tenże: Apologetyka totalna. Jw. s. 138—152.

[27] Tenże: Przedmiot apologetyki naukowej. Jw. s. 17.

się do najwyższej wartości religijnej zwanej *sanctum*. „*Sanctum*, pisze ks. W. Kwiatkowski, jest tu samodzielną wartością religijną, która się znajduje poza szeregiem innych wartości i wychodzi poza te wartości, będąc ich ośrodkiem i syntezą w sensie czegoś nowego". [28] Z tego widać, że pojęcie *sanctum*, do którego doszła w analizie struktury aktu religijnego współczesna psychologia religii, umożliwiło stworzenie nowego typu apologetyki, łączącej w jedną całość wszystkie dotychczasowe, w tym również tzw. apologetyki wewnętrznej i zewnętrznej. [29]

Powyższe stwierdzenie dostatecznie wskazuje na wyjątkową rolę, jaką odegrały badania z zakresu psychologii religii w kształtowaniu się apologetyki jako nauki samodzielnej i chyba również na potrzebę utrzymywania przez apologetykę stałego kontaktu z tą dyscypliną religioznawczą. Chociaż na tym miejscu nie zamierzamy dokładnie wyliczać wszystkich korzyści, jakie ze sobą niesie ten kontakt, wskażemy tylko na jedną jeszcze „przysługę", jaką psychologia religii oddała apologetyce. Wykryła ona mianowicie w przeżyciu religijnym tzw. rys obronny czyli apologetyczny, polegający na tym, że „każdy pragnie by wyznawana przez niego religia była prawdziwa" [30] i to nawet w stopniu bezwzględnym. [31] Chociaż rys ten mieści się w sposób implikatywny w pojęciu *sanctum*, które jako najwyższa wartość zawiera w sobie wszystkie inne, a więc i element prawdziwości, mówimy o nim oddzielnie ze względu na jego szczególne powiązania z apologetyką. Ten charakterystyczny dla przeżycia religijnego rys stanowi bowiem genetyczne podłoże dla konkretnych apologii, a tym samym prowadzi do apologetyki naukowej, która bada ich wartość od strony ściśle krytycznej. [32] Okazuje się mianowicie, że jeśli każda religia chce uchodzić za prawdziwą, to tym samym pragnie być nie tylko obok innych równorzędną, lecz również wyjść ponad inne czyli stać się normatywną. [33] Tymczasem żadna z dyscyplin religioznawczych nie zajmuje się stanem normatywnym przeżycia religijnego, pozostawiając zbadanie tej kwestii innej nauce. Zdaniem ks. W. Kwiatkowskiego właśnie apologetyka przejmuje to zadanie. [34] I to jest kolejna

---

[28] Tamże.

[29] Por. tamże, s. 18. Por. tenże: Początki i rozwój warszawskiej szkoły apologetycznej. *Studia Theologica Varsaviensia* 1 (1965) 7—8.

[30] R. Paciorkowski: jw. s. 13.

[31] „Jeder Gläubige hat eine mehr- oder minderfeste Überzeugung von der Wahrheit seiner Religion und damit auch von der Wahrheit der aus dieser Religion hervorquellenden Bewusstseinsäusserungen. Dieses Wahrheitsbewusstsein ist immer sogar eines der wichtigsten Momente seines religiösen Erlebens, das über alle deutlich mitklingt" — G. Wunderle: Aufgaben und Methoden der Religionspsychologie. Eichstädt 1915 s. 50; Por. W. Kwiatkowski: Apologetyka totalna. Jw. s. 35—36.

[32] R. Paciorkowski: jw. s. 13.

[33] Por. W. Kwiatkowski: jw. s. 36—37.

[34] „Stwierdzony wyżej rys obronny zjawiska religijnego przez psychologię i historię religii nadaje się do badań szczegółowych, lecz odmiennych od badań

racja, dla której związek psychologii religii z apologetyką wydaje się nie ulegać kwestii.

II. HISTORIA RELIGII

Mając na uwadze, że rzeczywistość religijna to nie tylko przeżycie wewnętrzne, ale również fakt, który się uzewnętrznia w formie wierzeń, praktyk moralnych i kultu, można powiedzieć, że historia religii jest to nauka, która zajmuje się tą zewnętrzną stroną rzeczywistości religijnej, którą stanowią fakty religijne. [35] Oczywiście nie może ona poprzestawać na faktografii, ale podobnie jak każda nauka historyczna musi do swych badań włączyć również moment uogólniający, którego głównym celem jest wnioskowanie na podstawie zebranego materiału o stałych prawidłowościach rozwojowych religii. Stąd można określić historię religii jako naukę o historycznych formach przejawiania się zjawisk religijnych oraz szczegółowych prawidłowościach rozwoju religii, ich struktur wewnętrznych, wzajemnych zależności i funkcji. [36]

Całą problematykę współczesnej historii religii można sprowadzić do dwu zagadnień, a mianowicie dziejów poszczególnych religii oraz porównawstwa religii. [37]

A. DZIEJE POSZCZEGÓLNYCH RELIGII

Podstawowym faktem stwierdzonym przez historię religii na tym odcinku jest powszechność zjawiska religijnego. To jest pierwsza lekcja, jaką nam daje historia religii. Poucza nas ona, że wszystkie ludy wszystkich czasów uznawały istnienie bytu doskonałego, lub wielu bóstw,

---

historyczno- a zwłaszcza psychologiczno-religijnych. Psychologia bowiem religii bada stan faktyczny przeżycia religijnego zarówno pod względem analitycznym, jak i genetycznym, nie zaś stan jego normatywny. Zbadaniem więc tego rysu obronnego w każdej religii albo w każdym przeżyciu religijnym pod względem aksjologicznym zajmuje się inna dziedzina religioznawstwa, zwana apologetyką. O ile zaś ten rys dotyczy religii chrześcijańskiej w jej formie najstarszej... jest przedmiotem apologetyki chrześcijańskiej mającej na celu wyświetlić religię chrześcijańską z punktu widzenia krytyczno-poznawczego" — W. Kwiatkowski: Tamże, s. 37.

[35] Por. R. Paciorkowski: jw. s. 15.

[36] Por. Z. Poniatowski: jw. s. 129; Por. T. Kłak: jw. s. 219.

[37] Odmiennie rzecz ujmują przedstawiciele religioznawstwa marksistowskiego. Np. Z. Poniatowski pisze: „Do głównych zagadnień interesujących historyków religii należą, od początku tej dyscypliny aż po dzień dzisiejszy, w szczególności w Polsce, dwa kręgi problemów: 1. pochodzenia i form pierwotnych religii oraz 2. pochodzenia chrześcijaństwa" — jw. s. 132. Jednakże w rozwiązaniu pierwszego problemu kompetentną może się okazać jedynie etnologia religii, a zagadnienie drugie należy do apologetyki. Odnośnie pierwszego zagadnienia można się z Autorem zgodzić tylko w tym wypadku, gdy etnologię religii traktujemy jako jeden z działów historii religii, czego się jednak dzisiaj nie czyni z uwagi na wyodrębnie-

chociaż często bardzo różniły się co do sposobu rozumienia ich istoty, przymiotów oraz ich stosunku do człowieka. [38] Tego faktu nie są w stanie podważyć ani hipotezy religijnego ewolucjonizmu, [39] ani zjawisko rzekomego ateizmu niektórych religii, np. buddyzmu, [40] ani fakt areligijności czy ateizmu niektórych ludów czy ludzi. Wiadomo już dzisiaj, że areligijność szczepu Yamana, która stała się podstawą dla całego kierunku ewolucjonistycznego w interpretacji rozwoju religii, okazała się nieporozumieniem i legendą, a religijny i etyczny monoteizm tego szczepu został z naukową pewnością udokumentowany. [41]

Kiedy mowa o powszechności zjawiska religijnego należy mieć na uwadze inny znamienny fakt, towarzyszący temu zjawisku, a mianowicie przekonanie ludzi wyznających daną religię o możliwości wejścia w kontakt z uznawanym bóstwem. Ludzkość wierząca nigdy nie ograniczała swej religijności do uznania istnienia jakiegoś bóstwa, ale uważała religię za żywą relację człowieka do bóstwa. [42] Przez ten kontakt należy rozumieć ogół czynności poprzez które człowiek łączy się z bóstwem pojmowanym czy to osobowo czy nieosobowo. Inaczej mówiąc religijny kontakt z bóstwem to kult oddawany bóstwu zarówno wewnętrzny i zewnętrzny jak i prywatny i publiczny. [43]

Kolejny fakt stwierdzony przez historię religii dotyczy samego przedmiotu religii, tj. najogólniej mówiąc bóstwa, a w szczególności istotnej

---

nie się etnologii religii jako samodzielnej dyscypliny. Ponadto w zupełnie swoisty sposób rozumie Autor historię (porównawczą) religii, przypisując to określenie po prostu histori religii, podczas gdy „porównawcza historia religii" ma zgoła odmienną problematykę. Wspomnimy o niej niżej, omawiając tzw. porównawstwo religii. Natomiast zupełnie wyraźnie odcinamy się od stanowiska imputującego historii religii prawo do rozstrzygania kwestii pochodzenia chrześcijaństwa

[38] Por. J. Huby: Manuel d'histoire des religions. Wyd. 6 Paris 1934; M. Gorce, R. Mortier: Histoire générale des religions. T. 1—5. Paris 1942—1951; N. Turchi: Le religioni del Mondo. Wyd. 2. Roma 1951; F. König: Christus und die Religionen der Erde. Handbuch der Religionsgeschichte. T. 1—3. Freiburg im Br. 1951; P. Tacchi Venturi: Storia delle Religioni. T. 1—2. Wyd. 3. Torino 1954; M. Brillant, R. Aigrain: Histoire des religions. T. 1—5. Paris 1953—1956; F. Heiler: Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart. Stuttgart 1958.

[39] Powrócimy do nich przy omawianiu etnologii religii.

[40] Por. J. Masson: De Buddhismo. W: Introductio in studium religionum. Wyd. 3. Ad usum privatum auditorum. Romae 1963 s. 160—193; C. Regamey: Der Buddhismus Indiens. W: Christus und Religionen der Erde. Jw. T. 3, s. 229—305.

[41] R. Paciorkowski: jw. s. 21.

[42] Por. E. Dhanis: Quid est religio. W: Introductio in studium religionum. Jw. s. 13—14; „Religion nennt man im allgemeinen Sinne die Beziehung zwischen dem Menschen und der Übermenschlichen Macht, an die er glaubt und von der er sich abhängig fühlt. Diese Beziehung kommt zum Ausdruck in besonderen Gefühlen (Vertrauen und Furcht), Vorstellungen (Glauben) und Handlungen (Gebeten), Riten, darunter besonders Opfern auch Erfüllung sittlicher Gebote)" — Tiele — Söderblom: Kompendium der Religionsgeschichte. Berlin 1931, s. 3; „Das Wesen der Religion liegt in dem Beziehungsverhältnis des Menschen zu einer Überwelt, von der er sich abhängig fühlt, in deren Schutz er sich geborgen hofft, und die ihm als Ziel der Sehnsucht gilt" — G. Wobbermin: Religionsphilosophie als theologische Aufgabe. *Kantstudien* 33 (1928) 214.

[43] Por. E. Dhanis: jw. s. 13—14.

jego cechy, którą jest świętość.[44] „Świętość", stanowiąca przedmiot niemal wszystkich religii, nie wyłączając tzw. religii niższych, z reguły oznacza coś, co różni się od człowieka i pozostałych stworzeń, a zarazem je przewyższa.[45] Niektórzy autorowie określają ją jako „niewypowiedzianą tajemnicę" oraz „ostateczną rzeczywistość", której poznanie przekracza możliwość ludzkiej natury.[46] Nie brak też autorów, którzy w określaniu przedmiotu religii dostrzegają go jedynie w „ponadludzkiej mocy,[47] lub w „ponadświatowej rzeczywistości",[48] ale określenia te okazują się niewystarczające.[49]

Ponadto historia religii potwierdza również istnienie tzw. rysu apologetycznego, przejawiającego się w podawanych motywacjach religijnych postaw oraz w przeświadczeniu wyznawców konkretnej religii o jej prawdziwości, a nawet wyższości w stosunku do religii pozostałych.[50]

Nieledwie zasygnalizowane fakty stwierdzone przez współczesną historię religii wykazują pewne punkty styczne z badaniami apologetycznymi, a przy tym stanowią potwierdzenie danych z psychologii religii. Wiemy już, jaką rolę odegrały w kształtowaniu się apologetyki naukowej osiągnięcia nowoczesnej psychologii, zwłaszcza dotyczące budowy przeżycia religijnego zarówno pod względem ontycznym, jak i intencjonalnym. Potwierdzenie tych danych przez historię religii umacnia stanowisko przyjęte przez apologetykę totalną. To, co historia religii mówi o religii jako żywym kontakcie człowieka z bóstwem, potwierdza przyjętą przez apologetykę naukową tezę o dialogowej, responsorycznej budowie przeżycia religijnego. Również to, co historia religii mówi o przedmiocie religii, którym jest *sanctum* sprzęga się z podjętym przez apologetykę totalną zadaniem krytycznego i systematycznego poznania, z punktu widzenia aksjologicznego, przeprowadzonej przez Jezusa Chrystusa samoobrony siebie jako najwyższej wartości religijnej (*Sanctum*).[51] Ponadto potwierdzenie istnienia tzw. aspektu apologetycznego w innych religiach

---

[44] Por. tamże, s. 10; „Donc, ce qu'on pourra dire en premier lieu de l'objet de la religion, c'est qu'il est quelque chose d'autre, qui surprend" — G. Van der Leeuw: La religion dans son essance et ses manifestations. Paris 1955, s. 9; „Vouloir cerner ce phénomène par la physiologie, la psychologie, la sociologie, l'économique, la linguistique, l'art, etc... c'est le trahir; c'est laisser échapper justement ce qu'il y a d'unique et d'irréductible en lui, nous voulons dire son caractère sacré" — M. Eliade: Traité d'histoire des religions. Paris 1959 s. 11.

[45] Tamże.

[46] „All authentic religious experience implies a desparate effort to disclose the ultimate reality" — M. Eliade, J. M. Kitagawa: The History of Religions. Essays in Methodology. Chicago 1959 s. 88; Por. Van der Leeuw: jw. s. 663—664.

[47] Tiele-Söderblom: jw. s. 3.

[48] G. Wobbermin: jw. s. 214.

[49] Por. E. Dhanis: jw. s. 13.

[50] Por. W. Kwiatkowski: Apologetyka totalna. Jw. s. 43. Tegoż: Początki..., jw. s. 6.

[51] Tamże, s. 152; Por. Tenże: Przedmiot apologetyki naukowej. *Collect. Theol.* 30 (1959) 10—19.

ma dla apologetyki jeszcze to dodatkowe znaczenie, że „rozwiązuje otwartę dotąd zagadnienie, dlaczego apologia chrystianizmu nie jest tylko dziełem specjalnie zainteresowanych jednostek albo grup wybitnych fachowców, lecz obchodzi wszystkich wierzących chrześcijan". [52]

B. PORÓWNAWSTWO RELIGII

Chociaż porównawcze rozważania religii sięgają wieków starożytnych, a porównawcza nauka religii zjawia się właściwie już w wieku XVIII, to o naukowej systematyzacji tej nauki zadecydowały dopiero dwa wydarzenia obecnego stulecia. [53] Pierwszym z nich był kongres historii religii odbyty w Oksfordzie w 1908 r., na którym „ustalono zasadnicze wytyczne badań na tym odcinku nauk religioznawczych w oparciu o metodę ściśle historyczną. Wytyczne precyzowały trzy etapy zainteresowań nowej nauki: hierografię (rejestrowanie i opis) obserwowanych faktów, hierologię, czyli ich klasyfikację i interpretację oraz hierozofię, czyli wartościowanie tak przepracowanego materiału". [54] W ten sposób stworzone zostały nowe podstawy historii religii, które zapewniły jej trwałe wyniki. [55] Drugim istotnym w historii kształtowania się naszej dyscypliny wydarzeniem było ustalenie przez H. Pinard'a de la Boullaye [56] głównych zasad metodologicznych dla historyków religii, obecnie powszechnie przyjmowanych. [57] Są to następujące zasady: pierwszeństwa idei, jedności organicznej, jednostajności naturalnej, zależności czyli indywidualizacji, oryginalności i transcendencji. [58] O apologetycznym walorze tych zasad wymownie świadczy następujące stwierdzenie: „W świetle powyższych zasad metodologicznych historia porównawcza religii stwierdza charakter oryginalny i transcendentny religii chrześcijańskiej. Wyniki te prowadzą do dalszych zagadnień, które wchodzą już bezpośrednio do zakresu badań apologetyki nad wartością obiektywną ustalonych przez porównawczą historię religii faktów". [59] Do takich faktów należy m. in.

---

[52] Tenże: Apologetyka totalna. Jw. s. 43.

[53] Por. E. Bulanda: Historia porównawcza religii, jej znaczenie, zasady i aktualne zagadnienia. W: Pod tchnieniem Ducha świętego. Współczesna myśl teologiczna. Poznań 1964 s. 64; Por. Tenże: Wielość religii i właściwa płaszczyzna ich porównywania. *Aten. Kapl.* 60 (1960) 48.

[54] R. Paciorkowski: jw. s. 15.

[55] Por. tamże; Por. E. Dąbrowski: Porównawcza historia religii, jej rozwój i znaczenie. W: Religie Wschodu. Poznań 1962, s. 18.

[56] Jest on autorem monumentalnego dzieła: L'Étude comparée des religions. T. 1. Son histoire dans le monde occidental. T. 2. Ses méthodes. Wyd. 2. Paris 1929.

[57] Nie przyjmują ich zwolennicy ewolucjonizmu religijnego.

[58] Por. H. Pinard de la Boullaye: jw. s. 59—81; Por. R. Paciorkowski: jw. s. 15—17; E. Bulanda: Wielość religii i właściwa płaszczyzna ich porównywania. Jw. s. 50—55; Tenże: Historia porównawcza religii. Jw. s. 78—83. Por. W. Kwiatkowski: Początki..., jw. s. 7.

[59] R. Paciorkowski: jw. s. 17.

stwierdzenie, że życie religijne zawsze i wszędzie miało charakter kolektywny, zbiorowy. Feteszyści czy politeiści, religie natury czy religie ludzkiego cierpienia, religie rodziny, klanu czy miasta, religie narodowe czy powszechne, wszystkie religie są zawsze jakimś zebraniem, zgrupowaniem, związkiem jednostek ludzkich wokół wspólnej idei bóstwa. Chociaż społeczność ta bywała w historii raz większa, raz mniejsza, raz trwalsza, raz mniej trwała, to jednak nigdy nie widziano takiej religii, która by była religią tylko jednego człowieka. Nawet religia Platona czy Sokratesa (jeżeli już zatrzymamy to określenie) zaczęła istnieć dopiero wraz z ich uczniami. Każda religia w historii, w jakikolwiek sposób chciałoby się określić jej istotę, jest społecznością, zgromadzeniem, wspólnotą. Fak tak powszechny nie może być przypadkowy, tym więcej, że dotyczy on samej natury zjawisk religijnych. Jest zrozumiałe, że przybierze on tym doskonalszą formę im prawdziwszą będzie dana religia. Otóż religia chrześcijańska realizuje powyższą ideę w sposób przewyższający w tym względzie wszystkie inne religie, co również prowadzi do wniosku, że jest ona religią transcendentną i jedynie prawdziwą.

Chociaż współcześnie mówi się o „nowej teologii historii religii", [60] która określa inne religie jako równie ważną drogę do świętości i zbawienia, przy czym podkreśla się potrzebę szacunku i tolerancji w stosunku do wszystkich religii, [61] prawdą pozostanie, że porównawcza historia religii wykazuje nie tylko odrębność i oryginalność religii chrześcijańskiej, ale i jej transcendentność, wskazującą na jej boskie pochodzenie. W ten sposób „rozwiązano w sensie pozytywnym zagadnienie stosunku historii religii do apologetyki" [62] wbrew porównawczej historii religii zorganizowanej pod wpływem tendencji ewolucjonistycznych. [63]

III. ETNOLOGIA RELIGII

Wspomnieliśmy już o tym, że w rozwiązaniu naczelnego problemu religioznawczego, jakim jest zagadnienie pochodzenia religii, a w nim kwestia pierwotnej formy religii i właściwych jej źródeł, historia religii jest bezsilna i że z pomocą w tym względzie przychodzą jej prehistoria i etnologia religii. Jest to zrozumiałe jeśli się zważy, że zasięg historii w najstarszych dostępnych nam formach cywilizacji nie wykracza poza 3000 lat przed Chr., jak w Egipcie, lub nawet 4000, jak w Sumero-Akkadii.

---

[60] Por. E. Benz: Über das Verstehen fremder Religionen. W: The History of Religions. Essays in Methodology. Chicago 1959, s. 11—39.

[61] Por. F. Heiler: Die Religionsgeschichte als Wegbereiterin für die Zusammenarbeit der Religionen. Tamże, s. 40—74.

[62] R. Paciorkowski: jw. s. 15.

[63] Por. Z. Poniatowski: jw. s. 127—137; R. Paciorkowski: jw. s. 15.

Ponadto w okresie historycznym spotykamy już kulturę rozwiniętą, o formach ustalonych, nie mającą nic wspólnego z ideą pierwotnego człowieka.[64] Prehistoria, jako nauka o starożytnościach, badająca najdawniejsze dzieje ludzkości na podstawie zabytków archeologicznych,[65] może z narzędzi i pomników minionych czasów wnioskować o kulturalnym stanie człowieka, który nie pozostawił żadnych pisanych wiadomości o sobie.[66] Wnioski te jednak nie pozostają bez zastrzeżeń, zważywszy, że te nikłe ślady życia człowieka na ziemi, jakimi są głównie przedmioty codziennego użytku, narzędzia sporządzane z kamieni czy kości, ruiny mieszkań czy cmentarze,[67] z trudem pozwalają na odtworzenie obrazu kultury materialnej prehistorycznego człowieka, „a cóż dopiero powiedzieć o kulturze duchowej, do której dostęp uwarunkowany jest szeregiem innych jeszcze czynników".[68] Zasługą profesora historii religii w Brukseli Gobleta d'Alviella jest opracowanie zagadnienia stosunku prehistorii do etnologii, przy wskazaniu na zbieżność kultury materialnej współczesnych ludów pierwotnych z kulturą człowieka prehistorii, rekonstruowanej na podstawie dostępnych nam wykopalisk.[69] W swych badaniach doszedł on do wniosku, „że pod niejednym względem brak informacji o człowieku prehistorii może z powodzeniem wypełnić etnologia".[70] Jego argumentację uznano i odtąd „historycy religii poczęli coraz częściej odwoływać się do ludów pierwotnych w kwestiach genezy religii i jej rozwoju".[71] Pozostając od samego początku pod przemożnym wpływem ewolucjonizmu próbowała etnologia religii rozstrzygnąć powyższe kwestie przy użyciu metody ewolucyjnej, czego wynikiem było wykreślenie schematu rozwoju religii w skali od ateizmu do monoteizmu, przy czym warianty w ustaleniu poszczególnych etapów rozwoju nie odgrywały istotnej roli.[72] Dla przykładu „przytoczymy niektóre próby wytyczenia takich linii rozwojowych religii:

a. według A. Comte'a (1830): fetyszyzm — politeizm — monoteizm;

b. według J. Lubbocka (1870): fetyszyzm — totemizm (kult naturalny) — szamanizm — antropomorfizm (bałwochwalstwo) — Bóg Stwórca;

---

[64] Por. E. Dąbrowski: Religia ludów pierwotnych a geneza religii. W: Religie świata. Warszawa 1957 s. 30.

[65] Por. E. Bulanda: Powstanie i początki religii w świetle nowszych badań prehistorii i etnologii. *Collect. Theol.* 32 (1961) 85—104; W. Koppers: Der älteste Mensch und seine Religion. W: Christus und die Religionen der Erde. Jw. T. 1. s. 115—160.

[66] Por. T. Chodzidło: Powszechność zjawiska religijnego. *Aten. Kapł.* 60 (1960) 25—27.

[67] E. Dąbrowski: Religia ludów pierwotnych, jw. s. 30.

[68] Tamże.

[69] Por. R. Paciorkowski: jw. s. 18.

[70] E. Dąbrowski: Religia ludów pierwotnych, jw. s. 31.

[71] Tamże.

[72] Por. R. Paciorkowski: jw. s. 18; Z. Poniatowski: jw. s. 134—135.

c. według E. B. Tylora (1872): animizm — manizm — fetyszyzm — politeizm — monoteizm;

d. według R. R. Maretta (1899): preanimizm (dynamizm) — animizm — politeizm — monoteizm;

e. weług H. Spenzera (1876): manizm (kult przodków) — fetyszyzm (cześć obrazów) — kult zwierząt, roślin, przyrody — bóstwa;

f. według J. W. Hauera (1923): wiara w mana z magią (panpsychizm), wiara w duszę z polidemonizmem — monoteizm telurystyczny (Matka-Ziemia) — politeizm telurystyczny — monoteizm celestyczny (Ojciec-Niebo) — bóstwa astralne i celestyczne — monoteizm duchowy i etyczny;

g. według J. H. F. Kohlbrugge'a (1932): dynamizm, animizm i politeizm — prymitywny monoteizm — etyczny monoteizm". [73]

Przełomowym momentem dla rozwoju etnologii religii była śmiała książka A. Langa pt. „The Making of Religion" (1898), w której autor po raz pierwszy odważył się zająć stanowisko diametralnie różne od ewolucjonistycznego. [74] A. Lang, „dotychczasowy zwolennik animizmu i uczeń słynnego pioniera ewolucjonizmu, Tylora, zakwestionował wartość naukową przyjętej powszechnie teorii i metody, która odwoływała się do faktów nieściśle sprawdzonych i zbyt pośpiesznie uogólnionych. Jednocześnie wysunął Lang tradycyjną tezę o pierwotnym monoteizmie, popartym bogatym materiałem etnologicznym". [75] Możliwie wszechstronne uzasadnienie tej tezy stało się niejako hasłem i programem życiowym zarówno dla ks. W. Schmidta, jak i sławnej etnologicznej szkoły wiedeńskiej przez niego stworzonej. W oparciu o wnioski, do jakich doszedł G. A. d'Alviella, posługując się pojęciem „kręgu kulturowego", [76] wprowadzonym do etnologii przez L. Frobeniusa, a szerzej opracowanym przez F. Gräbnera i B. Ankermanna, [77] ks. W. Schmidt stworzył dzieło, [78] które można uznać za punkt zwrotny w etnologii religii. [79] Dzieło to, stanowiąc owoc 50 lat pracy W. Schmidta, potwierdziło w całej rozciągłości słuszność nowej metody historyczno-kulturowej, a zebrany i przedstawiony

---

[73] E. Bulanda: Historia porównawcza religii. Jw. s. 70.

[74] A. Lang: The Making of Religion. Wyd. 3. London 1909; Por. P. Schebesta: Die Religion der Primitiven. W: Christus und Religionen der Erde. Jw. s. 542—578.

[75] R. Paciorkowski: Jw. s. 18.

[76] „Krąg kulturowy zatem to zespół wytworów kulturowych, obejmujący wszystkie istotnie konieczne kategorie ludzkiego życia, rozszerzony po całym świecie a pochodzący od jakiegoś dawnego pnia kultury, powstałej w bardzo odległej epoce, na pewnym określonym terytorium globu ziemskiego. Na skutek migracji ta starodawna kultura powoli się rozprzestrzeniła i zmieszała z innymi napotykanymi po drodze kulturami. Dzięki jednak właściwej człowiekowi, zwłaszcza pierwotnemu, zachowawczości utrzymywał się istotny trzon, złożony z elementów dziedziny życia gospodarczo-technicznego, socjalnego i duchowego" — E. Bulanda: Historia porównawcza religii. Jw. s. 72.

[77] Por. F. Graebner: Methode der Ethnologie. Heidelberg 1911.

[78] W. Schmidt: Ursprung der Gottesidee. T. 1—12. Münster i. Westf. 1912—1954.

[79] Por. E. Dąbrowski: Religia ludów pierwotnych a geneza religii. Jw. s. 32.

w nim materiał doświadczalny ostatecznie dowiódł prawdziwości tezy, iż najstarsza relatywnie ludzkość posiadała względnie czystą i określoną wiarę w jednego Boga. [80] W. F. Albright, wybitny prehistoryk protestancki w Ameryce, tak ocenił wyniki pracy i metody W. Schmidta: „Nie ulega już żadnej wątpliwości, że szkoła etnologiczna wiedeńska obaliła najpierw schemat rozwoju religii nakreślony przez pozytywistę Comte'a (fetyszym — politeizm — monoteizm), a później przez Tylora (animizm — politeizm — monoteizm). Niemniej musi ulec radykalnej zmianie poprawka Maretta (preanimizm — dynamizm — animizm — politeizm — monoteizm). Jest to zasługą wielkiego katolickiego etnologa W. Schmidta, że w swym monumentalnym dziele *Ursprung der Gottesidee* zebrał bogaty materiał na dowód wiary u ludów pierwotnych w Istoty Najwyższe i że odnośne zjawiska etnologiczne i poglądy sklasyfikował". [81] Przechodząc do szczegółów trzeba powiedzieć, że zdobyty przez W. Schmidta materiał pozwolił mu m. in. „na stwierdzenie następujących faktów kulturowych:

1. W kulturach ludów pierwotnych (*Urvölker*) i najstarszych (*Altvölker*) brak elementów antyreligijnych czy pseudoreligijnych naturyzmu, animizmu, manizmu i magizmu. Tam zaś, gdzie te elementy występują, nie mają związku z religią i w żadnym wypadku nie wchodzą do zjawiska religijnego jako główne czy konstytutywne.

2. Wspólne elementy pozytywne dla kultury pierwotnej i najstarszej sprowadzają się do względnie jasnej i żywej wiary w Najwyższą Istotę i do Jej kultu.

3. Religijny stosunek do Najwyższej Istoty, jako Stwórcy wszechświata i opiekującego się nim Ojca, wyraża w pierwszym rzędzie modlitwa i ofiara pierwocin.

4. Moralność ściśle związana z religią kieruje się wiarą we wszechwiedzącego Sędziego i najwyższego Prawodawcę, który na początku stworzenia ustalił porządek moralny dla jednostki, rodziny i społeczności i który czuwa nad jego zachowaniem". [82]

Ks. W. Kwiatkowski dostrzega w osiągniętych przez nowoczesną etno-

---

[80] Por. W. Koppers: Der älteste Mensch und seine Religion. Jw. s. 114—160; P. Schebesta: Die Religion der Primitiven. Jw. s. 542—578.

[81] W. F. Albright: Von der Steinzeit zum Christentum. Bern 1949 s. 170.

[82] R. Paciorkowski: jw. s. 21; „Ogólny rzut oka na najstarszy obraz religii ludzkości w oparciu o wyniki etnologii i prehistorii doprowadza do następujących wniosków: 1. najstarsze ludy posiadają czysty monoteizm; 2. posiadają wysoki poziom moralności, ściśle złączonej z religią, ściślej z wiarą w Istotę Najwyższą, która jest źródłem i stróżem prawa moralnego; 3. najstarsza religia jest rzeczywistością, pełną i żywą religią, w której istnieje zażyły stosunek człowieka do osobowego Boga; stosunek ten objawia się na zewnątrz w różnorodnych formach kultu, tj. w modlitwach, ofiarach i uroczystych obrzędach" — T. Chodzidło: Religie ludów pierwotnych. Jw. s. 954.

logię religii wynikach potwierdzenie najnowszych zdobyczy naukowych w psychologii religii. Jego zdaniem etnologia religii „stwierdza, że

1. mimo religijnego rozwoju ludzkości, który się nie trzyma linii progresywnej, lecz przedstawia obraz pewnego dekadentyzmu i posuwa się od szczebli wyższych ku niższym, gdzie wszystko zostaje bogiem z wyjątkiem samego Boga, nie znalazła dotąd ludów bez religii;

2. nie ma religii, która by była pozbawiona przedmiotu transcendentnego i która by nie przyznawała takiemu przedmiotowi zewnętrznej rzeczywistości...;

3. podłożem wierzeń religijnych u ludów nawet pierwotnych nie jest pierwiastek irracjonalny, lecz akty intelektualne, polegające ostatecznie na wnioskowaniu ze skutku do przyczyny;

4. wierzenia religijne są jak gdyby kodeksem otrzymanym z góry i przyjętym przez człowieka do przechowania i wykonywania.

Etnologia zatem nowoczesna widzi w religii także zjawisko *sui generis* czyli prefenomen w tym znaczeniu, że przy notowaniu początków i zasięgu religii nie dostrzega jakichkolwiek śladów powstania jej z innych, poprzedzających ją bezpośrednio, faktów kulturowych. Religia jest tu samorzutnym wysiłkiem człowieka dostosowującego się do rzeczywistości pełnej i całkowitej, w której Absolut zajmuje miejsce decydujące". [83]

Powyższe stanowisko wymownie dowodzi, że apologetyka musi w swych badaniach uwzględnić również wyniki osiągnięte przez etnologię religii, podobnie, jak to widzieliśmy w przypadku psychologii i historii religii.

Tym niemniej można zadać pytanie, czy wspomniana problematyka naprawdę ściśle wiąże się z apologetyką? Wydaje się, że nie, skoro np. powiedzieliśmy, że porównawcza historia religii wskazuje na odrębny i oryginalny charakter religii chrześcijańskiej. Jeżeli tak, to można powiedzieć, że prace apologetyczne są niezależne od badań religioznawczych w dziedzinie pochodzenia religii, przynajmniej w tym sensie, że apologetyka osiąga swój cel bez względu na to, czy zagadnienie pochodzenia religii będzie rozstrzygnięte w sensie pozytywnym czy negatywnym. Bowiem „chrześcijaństwo czerpie swój dowód prawdziwości nie z odrzucenia czy przyjęcia religii «naturalnych». Ono jest w sobie samym uzasadnione. Jest religią Objawienia, opartą na jednorazowym Wcieleniu Odwiecznego Syna Bożego. Kościół Chrystusowy nie powstał z religijnych uczuć czy rozważań pobożnych ludzi, ale jest z założenia Bożego". [84] Warto jednak zwrócić uwagę na to, że problem genezy religii to nie tylko kwestia pierwotności zjawiska religijnego, ale również pytanie dotyczące właściwych źródeł religii. Dopatrywanie się tegoż źródła wy-

---

[83] W. Kwiatkowski: Apologetyka totalna. Jw. s. 33—34.
[84] E. Bulanda: Historia porównawcza religii. Jw. s. 94.

łącznie w rozumnej naturze ludzkiej jest chyba nieuzasadnione. „Racje religioznawcze przemawiają raczej za ingerencją nadprzyrodzoną w powstaniu i rozwoju religii monoteistycznej najstarszego człowieka. Nie jest to żaden przekonywający dowód ani absolutnie ścisły argument za historycznym faktem objawienia, ale całkiem słuszny wskaźnik, wynikający z najnowszych naukowych badań religioznawczych, który podaje jedyną możliwość zadowalającego tłumaczenia treści i powstania religii monoteistycznej najstarszych ludów". [35] Jeżeli tak rzecz się ma w przypadku religii monoteistycznej pierwotnych ludów, może powstać pytanie, czy nie należy w analogiczny sposób traktować genezy religii chrześcijańskiej? W przypadku pozytywnej odpowiedzi związek między pracami religioznawców i apologetyków na tym odcinku okazałby się jeszcze ściślejszy.

Apologetyczny walor badań etnologicznych określa ks. R. Paciorkowski w następujący sposób: „Stwierdzone przez etnologię religii fakty wskazują na religijny dekadentyzm, jakiemu ulegała ludzkość w swym kierunku rozwojowym. Na tle takiego obrazu apologetyka nowoczesna bada chrystianizm w jego funkcji zapobiegawczej temu procesowi i pogłębiającej zrozumienie dla wartości religijnych". [36] Już samo to stwierdzenie wymownie świadczy o potrzebie współpracy apologetyki z religioznawstwem, a w naszym przypadku z etnologią religii.

IV. SOCJOLOGIA RELIGII

„Rzeczywistość religijna ujęta wszechstronnie występuje z kolei nie tylko jako fakt historyczny i kulturowy, lecz także grupowy, którego zbadaniem zajmuje się socjologia religii". [37]

A. Comte (1798—1857), nazywany ojcem socjologii i ojcem pozytywizmu, jest jednocześnie powszechnie uważany za twórcę pierwszej szkoły socjologicznej, powstałej we Francji, a reprezentującej kierunek zwany socjologizmem religijno-filozoficznym. [38] Kierunek ten, którego głównym przedstawicielem był uczeń Comte'a E. Durkheim, starał się sprowadzić samą istotę religii do zjawisk społecznych, a tym samym uzależniał jej powstanie i rozwój wyłącznie od społecznego podłoża. [39] Chociaż socjologizm przeszedł już do historii i to jako kierunek w swoich założeniach błędny, to jednak przyczynił się nie tylko do poznania róż-

---

[35] T. Chodzidło: Powszechność zjawiska religijnego. Jw. s. 30.
[36] R. Paciorkowski: jw. s. 22.
[37] Tamże.
[38] Por. W. Goddijn, H. P. M. Goddijn: Rozwój socjologii religii. W: Socjologia religii. Warszawa 1962 s. 32; J. Majka: Religia jako przedmiot badań socjologicznych. *Aten. Kapł.* 60 (1960) 71.
[39] J. Majka: tamże; R. Paciorkowski: jw. s. 22.

nych religii i form kultu, lecz także wzbudził zainteresowanie społecznymi przejawami życia religijnego i posłużył bogatym materiałem opisowym do badań i analiz o charakterze socjologicznym.[90] Chociaż odrzucał on istnienie jakiejkolwiek rzeczywistości transcendentnej i uważał, że religia jest pochodną w stosunku do społeczeństwa, a boskość symbolem czysto społecznym, to jednak zasługą Durkheima pozostanie zaakcentowanie przez niego i uwydatnienie zależności między religią a społeczeństwem. Poważnym natomiast brakiem w jego systemie było nie przywiązywanie dostatecznej wagi ani do różnorodności struktur społecznych w różnych społeczeństwach, ani do porównania tych struktur, ani do zjawiska ich rozwoju. Zadanie to podjął dopiero Maks Weber (1864—1920), „wybitny socjolog niemiecki i autor głośnych prac o zależnościach między religią a ekonomiką",[91] który w przeciwieństwie do Durkheima uważał, że zjawiska różnorodności systemów religijnych nie można sprowadzać do pojęcia struktur społecznych lub sytuacji ekonomicznych, jako zmiennych niezależnych.[92] Wraz z E. Troeltschem stał się on twórcą tzw. szkoły strukturalnej, która nie poprzestawała na analizie materiału etnograficznego, ale badając strukturę religijnych grup społecznych tworzonych przez religie światowe starała się określić wpływ życia społecznego na zjawiska religijne i odwrotnie — wpływ religii na życie społeczne.[93]

Jednak twórcą socjologii religii jako nauki odrębnej od socjologii ogólnej jest zgodnie z powszechną opinią religioznawców Joachim Wach,[94] który w swoich pracach „poszerzył ujmowanie socjologii religii, jakie dali Weber i Troeltsch, badając nie tylko zależności religii od typu ekonomiki, ale i korelacje między typem religii a strukturą społeczną, stosunki między religią a państwem, jak też dając próbę typologii autorytetów religijnych".[95] Zresztą należy tu włączyć wysiłki zarówno Durkheima, Maksa Webera, jak i Vilfreda Pareto i Bronisława Malinowskiego, których próby utworzenia pojęć naukowych dla socjologii religii, zdaniem znanego socjologa amerykańskiego Talcotta Parsonsa,[96] dopiero w ostatnich dziesiątkach lat pozwoliły wypracować względnie zwartą teorię, nadającą się do weryfikacji jako nauka empiryczna. Można nawet powiedzieć, że „pół wieku wytężonej pracy umysłowej pochłonął ten trud pozwalający naszej epoce skonstruować w niewielkiej skali system badań empirycznych i przeprowadzić analizę teoretyczną zgodnie z wy-

---

[90] J. Majka: jw. s. 71—72.
[91] Z. Poniatowski: jw. s. 147.
[92] W. Goddijn, H. P. M. Goddijn: jw. s. 34.
[93] J. Majka: jw. s. 73.
[94] Por. Z. Poniatowski: jw. s. 147—148.
[95] Tamże, s. 148.
[96] Por. W. Goddijn, H. P. M. Goddijn: jw. s. 35.

maganiami, które stawiamy przed socjologią religii traktowaną jako nauka empiryczna". [97]

W kwestii przedmiotu omawianej dyscypliny jeden z polskich autorów wyraża się następująco: „Socjologia religii bada więc religię jako zjawisko społeczne — jej społeczny charakter, oddziaływanie i wpływ na inne dziedziny życia społecznego, jak rodzina, naród i państwo, a także wpływ zjawisk społecznych na rozwój i charakter religii, pojęć i praktyk religijnych. Wskazuje ona, w jaki sposób wiara w Boga, religia, kształtuje oblicza społeczeństw oraz w jaki sposób te ostatnie oddziaływają przynajmniej na niektóre formy religijnego życia. W szczególności socjologia religii przeprowadza analizę społecznych procesów religiotwórczych, kościołotwórczych i sektotwórczych, analizę instytucji religijnych i religijnych grup społecznych, badając ich gezenę, rozwój, organizację i strukturę wewnętrzną. Podejmuje przy tym próby klasyfikacji czy raczej typologii przywódców religijnych z uwzględnieniem ich funkcji w kształtowaniu się religii i w istniejących religijnych grupach społecznych. Bada też ona pozareligijne funkcje społeczne religii (np. scalająca, estetyczna), zagadnienie sekularyzacji i laicyzacji, przemiany w religijności wiejskiej i miejskiej, wpływ industrializacji i urbanizacji na życie religijne, zależność między strukturą społeczną ludności a religią, stosunek religii do środków komunikacji i informacji masowej (kolej, prasa, kino, radio, telewizja). Specjalny jej odcinek — niezmiernie ważny — stanowią wreszcie badania socjograficzne nad strukturą i życiem parafii (socjologia parafii)". [98] W rzeczywistości jednak określenie socjologii religii jako nauki o wszystkich przejawach życia religijnego i wszystkich jego społecznych zależnościach stawia nas przed niemożliwą do zrealizowania koniecznością stworzenia kompletnego inwentarza całej rzeczywistości społecznej i kulturalnej. [99] „Praktycznie trzeba więc uznać pogląd G. Gundlacha, który słusznie podziela również N. De Volder, że na razie nie może być mowy o ogólnej socjologii religii, należy natomiast rozwijać socjologię religii, która bada struktury, funkcje i przemiany określonych, zinstytucjonalizowanych grup religijnych i zjawisk zbiorowych w ramach grup religii pokrewnych sobie; na przykład socjologia religii protestantyzmu czy katolicyzmu". [100] W związku z tym De Volder proponuje definicję socjologii religii, według której „jest to nauka o formach zbiorowości religijnych i ich wzajemnych stosunkach oraz o stosunkach tych zbiorowości do grup świeckich". [101] Obserwacja, analiza, porównywanie i interpretacja struktur religijnych i ich wzajemnych zależności oraz związków,

---

[97] Tamże.
[98] T. Kłak: jw. s. 221.
[99] Por. W. Goddijn, H. P. M. Goddijn: jw. s. 39.
[100] Tamże, s. 40.
[101] Tamże.

które je łączą z grupami świeckimi, stanowi zatem specjalne zadanie socjologii religii. Na powyższą definicję De Voldera może się zgodzić ogół socjologów religii, ponieważ pokrywa się ona całkowicie z definicją na ogół przyjętą obecnie przez socjologię ogólną. [102] Z tego nie wynika, że można już dzisiaj mówić o istnieniu jakiejś ogólnej socjologicznej teorii religii, bowiem jak na razie, mamy do czynienia raczej z badaniami cząstkowymi, nie wykraczającymi poza socjografię i dlatego trzeba za Le Bras'em powiedzieć, że stworzenie socjologii religii to praca dla szeregu pokoleń. [103] Tym niemniej i te badania, które utrzymują się w granicach socjografii religii, mogą się już dzisiaj poszczycić trwałymi i doniosłymi wynikami. Należą do nich następujące stwierdzenia:

a. Fakt religijny nosi na sobie cechy środowiska. „Istnieją religie klanu, szczepu, narodu, a klasy społeczne lub poszczególne zawody wywierają wpływ na formę religijną z danym ugrupowaniem związaną. Te wpływy społeczne, które znajdują swe odbicie w przeżyciach religijnych poszczególnych jednostek, stanowią przedmiot badań socjalnej psychologii religii. (Przeprowadzone już zostały badania eksperymentalne nad psychologią religijną różnych zawodów i grup społecznych)". [104]

b. Religia wysuwa się na miejsce naczelne wśród elementów wiążących daną grupę czy środowisko. „Idee religijne bowiem wpływają nie tylko na wewnętrzną stronę życia zbiorowego klanów, szczepów, ludów, ale oddziaływają również na jego stronę zewnętrzną, zwłaszcza na formy organizacyjne tych grup społecznych. U ludów pierwotnych, jak to wykazały badania etnologiczne, idee religijne o charakterze monoteistycznym normują całokształt życia zbiorowego, które się na tych ideach opiera i z nich wyrasta. Wszystkie doniosłe wydarzenia w życiu klanu czy szczepu znajdują się pod wpływem idei, wyobrażeń, praktyk i instytucji religijnych. Również i wśród narodów kulturalnych świata starożytnego, jak w Grecji i Rzymie, religia zajmowała miejsce dominujące, jak o tym mówi historia religii". [105]

c. „W miarę zanikania poczucia moralnego w danym środowisku zaznacza się charakterystyczne rozluźnienie spoistości wewnętrznej tego środowiska". [106] „Badając zaś sam proces powstawania zespołów religijnych (socjografia) stwierdza, że przybierają one zawsze kształty grupy konkretnej (kościół, sekta, związek mistyczno-duchowy), która narasta wokół komórki grupowej (mistrz, uczniowie). Mistrz (wódz religijny) wywiera na swe otoczenie wpływ o wyjątkowo silnej dynamice, przewyższającej wpływ wodza grupy pozareligijnej, ponieważ autorytet swój

---

[102] Tamże, s. 40—41.
[103] Por J. Majka: jw. s. 80—81.
[104] R. Paciorkowski: jw. s. 22—23.
[105] Tamże, s. 23.
[106] Tamże, s. 24.

opiera na motywach, które docierają do głębi psychiki ludzkiej". [107] Określając genezę owych twórczych społecznie sił, socjografia religii uwzględnia co prawda wpływ otoczenia, ale szczególną wagę w tym względzie przypisuje roli, jaką odgrywa idea oraz wrodzone człowiekowi dążenia społeczne. „Na związek przeżycia religijnego z tymi dążeniami zwrócił uwagę Girgensohn, wykazując, że przeżycie idei Boga jako najwyższej wartości wiąże się wewnętrznie z ideą społeczną w tej wartości zawartą i konsekwentnie jest genetycznym podłożem dla zespolenia w grupę społeczną jednostek o podobnych przeżyciach i dążeniach. Interpretację dalszą zjawiska społecznej więzi religijnej podaje psychologiczna analiza wartości, zwłaszcza religijno-moralnych, które jako najgłębsze wytwarzają najsilniejszą więź społeczną". [108]

Zadajmy obecnie pytanie, jaki istnieje związek pomiędzy powyższymi wynikami, a badaniami apologetycznymi? Ks. R. Paciorkowski odpowiada na nie następująco: „Osiągnięcia te uwzgędnia apologetyka nowoczesna wykazując, że wartości chrystianizmu jako najbardziej dogłębne, wytwarzaną przez religię więź społeczną potęgują w sposób zgoła oryginalny". [109] Jeśli tak, to trzeba powiedzieć, że zadania tego nie mogłaby apologetyka spełnić, gdyby nie socjologia religii, która przy użyciu właściwych sobie metod uzasadnia istnienie tej społecznej więzi, jaką wytwarza religia. W ten sposób i tym razem dostrzegamy, do jakiego stopnia prace apologetyki są uwarunkowane odnośnymi badaniami nauk religioznawczych, do których nowoczesna apologetyka musi stale nawiązywać. Konieczność owego sprzężenia się obu omawianych dyscyplin okaże się tym bardziej oczywista, gdy uświadomimy sobie, że istnieje pewien element wspólny dla nich, przesądzający ich wzajemne powiązanie, a mianowicie aspekt grupowości w religijnym przeżyciu. Wiadomo już, że najogólniej biorąc, socjologia religii zajmuje się zjawiskiem religijnym jako faktem grupowym. Wiadomo też, że apologetyka wykazuje m. i. do jakiego stopnia prawdziwa religia posiada aktualnie formę religijnej grupy, społeczności zwanej Kościołem Chrystusa. Mając na uwadze, że socjologia religii jest jeszcze ciągle w stadium wewnętrznego organizowania się i ciągle się rozwija, należy w przyszłości liczyć się z jej nowymi osiągnięciami, które mogą w znacznym stopniu ułatwić apologetyce spełnienie zadań, jakie przed nią stoją.

V. FILOZOFIA RELIGII

„Skoro pierwiastek racjonalny (myśl, idea) został obecnie stwierdzony jako czynnik kierowniczy przeżycia religijnego — pisze ks. W. Kwiat-

[107] Tamże.
[108] Tamże, s. 24—25.
[109] Tamże, s. 25.

kowski — i skoro intencjonalne nastawienie tego pierwiastka nadaje przeżyciu religijnemu strukturę specjalną, nasuwa się z kolei nowe zagadnienie krytyczno-poznawcze, czy ten intencjonalizm i ta przedmiotowość w przeżyciu religijnym jest rzeczywistością tylko wyobrażeniową i wytworem naszego wyłącznie poznania, czy może jest zewnętrzną rzeczywistością obiektywną i niezależną od naszego myślenia? Zagadnienie to należy do filozofii religii, która właśnie bada religię z punktu widzenia aksjologicznego..., to znaczy analizuje krytycznie, czy przedmiot transcendentny świadomości religijnej odpowiada rzeczywistości obiektywnej? Filozofia religii jest zatem krytyką poznania (przeżycia) religijnego. Od stwierdzenia prawdziwości, czyli rzeczywistości przedmiotu w poznaniu (przeżyciu) religijnym, zależy prawdziwość religii w ogóle, czyli rozwiązanie tzw. kwestii religijnej". [110]

„Poszczególne osiągnięcia nauk religioznawczych (psychologii, historii, etnologi i socjologii religii) łączy w jedną całość filozofia i fenomenologia religii celem poznania najgłębszej, czyli zasadniczej warstwy w budowie rzeczywistości religijnej" — pisze ks. R. Paciorkowski. [111]

Zdaniem ks. A. Usowicza „filozofia religii należy do młodszych działów wiedzy, ale jest dziedziczką starego odgałęzienia filozofii, które od czasów Leibniza (1710) nazywa się teodyceą. Jako nowy dział rozrasta się głównie w szkole Maxa Schelera. Obok niej mamy jednak także innych przedstawicieli filozofii religii. Zajmują się nią np. zwolennicy filozofii św. Augustyna, fenomenologowie (O. Gründler, R. Winkler), neoscholastycy (H. Straubinger, G. Wunderle) oraz myśliciele ze szkoły Karola Bartha (dialektyczna filozofia religii). Filozofia religii omawia w świetle czystego rozumu religię jako zjawisko naturalne (*religio naturalis*), a zwłaszcza istotę i prawdę religii". [112]

Zwracając uwagę na konieczność powiązania filozofii religii z religioznawstwem ściśle empirycznym ks. T. Kłak pisze: „Coraz mniej popularną — w niektórych kołach — staje się koncepcja filozofii religii jako dziedziny zupełnie niezależnej od religioznawstwa empirycznego, opierając się tylko na spekulatywnych rozważaniach o religii danego autora, będącej jedną z „czystych" nauk filozoficznych, równorzędną np. z ontologią, kosmologią, historią filozofii, teodyceą czy etyką. Jeśli tego rodzaju filozofia religii ma w ogóle istnieć, to jedynie jako część historii filozofii, a wtedy jej przedmiotem będzie przegląd i analiza poglądów i wypowiedzi filozofów, uczonych i innych myślicieli, działaczy religijnych, w ogóle wielkich ludzi o religii. Jeżeli zaś filozofię religii złączy się ściślej z religioznawstwem empirycznym jako w pewnym za-

---

[110] W. Kwiatkowski: Apologetyka totalna. Jw. s. 34.
[111] Jw. s. 26.
[112] A. Usowicz: Współczesna filozofia religii. *Znak* 50—51 (1958) 911.

kresie uogólnienie jej wyników — co dość powszechnie się czyni — to stara się ona dać odpowiedź na zasadnicze pytanie: co to jest religia? na czym polega religia w ogóle jako taka? co stanowi istotę religii w ogóle?". [113]

Śledząc powyższe wypowiedzi można odnieść wrażenie, że bliższe określenie wewnętrznej struktury filozofii religii, jej przedmiotu i metod, nie powinno nastręczać większych trudności. W rzeczywistości jednak jest inaczej. Pomijając na razie fakt, że „dotąd jeszcze filozofia religii ne osiągnęła zadowalających wyników by dać należytą definicję zjawiska religijnego", [114] przyznać trzeba, że „odnośnie jej charakteru, przynależności i przedmiotu istnieje wśród religioznawców bodajże największa dyskusja". [115] Wyjątkową okazją do niej stały się w ostatnich czasach prace H. Duméry'ego, zwłaszcza *Critique et Religion* oraz *Philosophie de la religion.* [116] Głos w dyskusji zabrali m. i. tacy autorzy, jak A. Léonard, [117] R. Marlé, [118] J. Mouroux [119] oraz G. Van Riet, [120] którzy poddając ostrej krytyce koncepcję filozofii religii przedstawioną przez H. Duméry'ego, przez swoje wypowiedzi przyczynili się w znacznym stopniu do lepszego zrozumienia wewnętrznej budowy omawianej dyscypliny.

A. Léonard, omawiając zagadnienie metody filozofii religii zwraca uwagę na potrzebę uwzględnienia specyfiki zjawisk religijnych, a zwłaszcza zjawiska świętości jako najwyższej wartości. Jego zdaniem H. Duméry dostatecznie mocno podkreślił iż należy poddawać analizie religie pozytywne, historyczne, żywe a nie ich fikcje, jak to czyni naturalizm, usiłujący sprowadzić doświadczenie religijne do tego, co właściwie religią nie jest. Podobnie, poddając namiętnej krytyce iluzje empirystów, psychologistów i idealistów przypomniał on, że religię należy ujmować w takim sensie, jaki jej przydaje człowiek religijny. Na drodze otwartej przez Schelera, Otto, Van der Leeuwa i Eliade wypracował Duméry epistemologię religioznawstwa pozytywnego, które definitywnie wyklucza założenia racjonalistyczne. [121]

Filozofia religii, zdaniem Duméry'ego zaczyna się tam, gdzie w przed-

---

[113] Jw. s. 222.

[114] W. Kwiatkowski: Apologetyka totalna. Jw. s. 35.

[115] T. Kłak: jw. s. 222.

[116] H. Duméry: Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion. Paris 1957; Tenże: Philosophie de la religion. T. 1. Catégorie de sujet-Catégorie de grâce. T. 2. Catégorie de foi. Paris 1957.

[117] A. Léonard: La tentative de M. H. Duméry. *Gregorianum* 40 (1955) 283—300.

[118] R. Marlé: Philosophie de la religion de H. Duméry. *RechScRel* 47 (1959) 225—241.

[119] J. Mouroux: La tentative de M. H. Duméry. *RevScPhilosTh.* 43 (1959) 95—102.

[120] G. Van Riet: Philosophie de la religion et théologie. A propos d'un nouvel ouvrage de M. Henry Duméry. *RevPhilos.* 57 (1959) 415—437.

[121] Por. A. Léonard: jw. s. 204; H. Duméry: Critique et religion. Jw. s. 54.

miocie wiary religijnej abstrahujemy od rzeczywistości, którą umysł ludzki jest zmuszony przyjąć bez możliwości uchwycenia praw nią rządzących. [122] A. Léonard mówi, że w ten sposób nie można uniknąć formalizmu, który rozważa kategorie pozbawione treści (przejawy wiary oddzielone od ich intencji), ani idealistycznego monizmu, ani dualizmu. [123] Jego zdaniem filozof religii, który usiłuje odsłonić właściwy sens jakiegoś dogmatu, fałszuje go tym samym, stosując w swojej ocenie jedynie kryteria racjonalne. Filozofia religii, mając na uwadze nie tylko religię objawioną, ale wszystkie religie pozytywne, żywe, winna uzasadnić takie powszechne kategorie religijne, jak modlitwa, ofiara, kult, wspólnota, winna ustalić hierarchię tych wartości religijnych, które najlepiej wyrażają religijne kryteria. Wreszcie może ona również wskazywać na istnienie związku pomiędzy ludzkimi możliwościami, a objawionymi tajemnicami, ale jest mało prawdopodobne, by w tym względzie była w pełni kompetentną, skoro jest zmuszona zaraz na progu swych dociekań przyjąć jako przedmiot swych badań takie objawienie, jakie do nas dotarło, takie, jakim ono jest w całej swej pełni, co jest niemożliwe bez odwołania się do apologetyki i teologii. [124]

Omawiając problem religii chrześcijańskiej H. Duméry dochodzi do wniosku, że „historia Jezusa może stanowić jedynie „okazję" do zbawczych czynów, dokonujących się we wnętrzu dusz ludzkich". [125] Błąd ten, zdaniem A. Léonarda, jest nieuniknioną konsekwencją założenia o absolutnej autonomii rozumu ludzkiego. Tymczasem, mówi on, jeżeli prawdą jest, że wszelka prawda ma swoje źródło w umyśle, można zapytać, czy tylko w umyśle ludzkim? Czy może przede wszystkim w umyśle boskim? Czy nie należy zatem raczej uznać, że wszelkie zdarzenie historyczne, w tym również śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, tylko wówczas mają swój sens gdy im towarzyszy rozum Boży i gdy duch Boży stanowi o takim fakcie, jak Jezus, który całkowicie wykracza poza historię, a równocześnie jest z nią związany. [126] Krytyka religii, zwłaszcza chrześcijańskiej, czysto racjonalna, mówi A. Léonard, jest podobna do krytyki literackiej starej szkoły, która oddziela formę od treści i w ten sposób usiłuje poznać związek poematu z intuicją twórczą autora w sposób doskonalszy, niż to czyni sam autor. [127]

Wypowiadając się w kwestii interpretacji chrześcijaństwa R. Marlé

---

[122] „...la philosophie de la religion, pourrait-on dire, commence par l'élimination d'un donné qui ne serait que donné, c'est-à-dire une réalité que la raison devrait admettre sans pouvoir ressaisir ses lois de constitution" — H. Duméry: Critique et religion. Jw. s. 277 przypis 1.

[123] Tamże, s. 163 przypis 6.

[124] A. Léonard: jw. s. 286—287.

[125] H. Duméry: Philosophie de la religion. T. 2. Jw. s. 112.

[126] A. Léonard: jw. s. 295.

[127] Tamże, s. 298.

wyraża pogląd, że centralnym problemem, jaki stawia przed filozofem religii chrześcijaństwo, nie jest zagadnienie łaski, czy nadprzyrodzoności w ogóle, ale zagadnienie stosunku życia religijnego, którego cechą jest duchowość i wewnętrzność, do rzeczywistości historycznej, faktycznej, instytucjonalnej, zewnętrznej, z którą chrystianizm jest nierozdzielnie związany. [128] Poruszając ten problem w drugim tomie swej „Filozofii religii" Duméry stwierdza, że podstawą jego rozwiązania jest fakt, że „wiara jest koekstensywna do całości ludzkiej sytuacji", [129] tzn. przejawia się we wszystkich płaszczyznach świadomości, wykazując elementy porządku psychologicznego, wyobrażeniowego, mitologicznego, afektywnego, racjonalnego itp. Przejawia się ona nie tylko w gestach, słowach, ideach, ale i w historii, która ze swej strony odsłania dążenie ludzi do Boga. Z tego względu wiara posiada swą historyczną tradycję, w której łatwo rozpoznać prawdziwą hierofanię. W przypadku religii chrześcijańskiej ta hierofania osiąga punkt szczytowy i cała zamyka się w „fakcie Jezusa". W swoim życiu i swej niewinnej śmierci Jezus ukazał się jako najwyższe objawienie Boga. Nigdy nie będzie można do niego niczego dodać, ponieważ przedstawia ono objawienie samego bóstwa, typowy wzór wszelkiego objawienia. Jezus jest „założycielem religii absolutnej, ponieważ Absolut nie może objawić się w sposób doskonalszy, jak właśnie w Nim". [130] Wszystko to w różnych formach głosi „ewangelia świadków", wszystko to potwierdzają definicje dogmatyczne Kościoła. Można też powiedzieć, że zasadnicza postawa chrześcijanina zawsze polegać będzie „na przyjęciu faktu Jezusa jako schematu zamierzeń Boga-Miłości" [131] i na uczynieniu z głoszonego przez Jezusa prawa miłości swojego własnego prawa. [132] Sprawdzenie tego prawa w świetle faktu Jezusa, oto chrystianizm. [133]

Tymczasem, zdaniem R. Marlé, ażeby zrozumieć fakt chrześcijaństwa w jego najwłaściwszej specyfice, nie wystarczy czysto wewnętrzne „nawrócenie", ale musi się uznać kompetencje Pisma św. i Kościoła. Do kompetencji tych należy prawo Kościoła do tego, by kontynuować w sto-

---

[128] „Ce problème, c'est celui du rapport entre une vie religieuse, caractérisée par la spiritualité, par l'intériorité, et d'autre part une réalité historique, „factuelle", institutionnelle à laquelle le Christianisme est indissociablement lié" — R. Marlé: jw. s. 231.

[129] „...la foi est coextensive à la totalité du comportement humain" — H. Duméry: La foi n'est pas un cri. Paris 1957, s. 29.

[130] „Jesus est le fondateur de la religion absolue, parce que l'Absolu ne peut se révéler de façon meilleure qu'en lui, sous le signe du désintéressement total, de la charité en acte et en pensée" — Tamże.

[131] „Effectivement, l'attitude chrétienne fait de la loi d'amour, proclamée par Jesus, sa loi. En même temps elle prend le fait Jésus comme schème de la visée du Dieu-amour. Le recoupement de cette loi par ce fait, voilà le christianisme" — H. Duméry: Philosophie de la religion. T. 2. Jw. s. 223 przypis 1.

[132] Tamże.

[133] Tamże.

sunku do nas posłannictwo Tego, który jest Objawieniem Boga oraz do tego, by być urzędowym świadkiem zupełnie darmowej interwencji Boga w naszym świecie i w naszej historii. [134] Zresztą przy końcu swego dzieła Duméry sam uznaje, że konsekwencją wiary katolickiej jest „poddanie się magisterium". [135] Dla wierzącego więc katolika prawdziwa wiara implikuje wiarę w autorytatywne nauczanie Kościoła. W świetle zaś tak pojętej wiary Jezus jest nie tylko doskonałym objawieniem się Boga, idealnym wyrazem łaski, której źródłem jest Bóg, jest nie tylko „obrazem" Boga niewidzialnego, ale jest przede wszystkim istotą, która przyniosła nam zbawienie. „Słowo ciałem się stało" — oto zdanie, które przed wszystkimi innymi trzeba przyjąć z wiarą. Tylko wówczas można właściwie interpretować fakt religii chrześcijańskiej jako jedynie prawdziwej. [136]

Polemizując z koncepcją objawienia i interpretacją faktu Jezusa przedstawioną przez H. Duméry'ego, J. Mouroux stwierdza m. i., że w żadnym wypadku objawienie nie jest dla chrześcijan dialogiem z samym sobą, ale dialogiem z Bogiem i z tym, co Bóg powiedział człowiekowi, przy czym w grę wchodzi nie immanentna obecność Boga, ale akt Boży wolny, wieczny, niestworzony, wyrażony w ludzkim języku przez samego Boga w Chrystusie, który nie tylko jest obecnością Boga, ale samym Bogiem, Bogiem osobowym, ukazującym się człowiekowi przez Swoje człowieczeństwo, udzielającym się jemu przez Swą łaskę i objawiającym się jemu przez Swoje słowo. [137]

W kwestii metody stosowanej w filozofii religii J. Mouroux zauważa, że w odniesieniu do wiary filozof znajduje się w zupełnie innej sytuacji niż teolog. Teolog analizując wiarę wychodzi z niej samej jako z zasady, przedmiotu i normy refleksji. W analizie wiary żywej, normatywnie sformułowanej, w Kościele dostrzega właściwą orientację i w tymże Kościele jako ostatecznej instancji znajduje ciągłą gwarancję autentyczności swej wiary i swej wartości. Filozof tymczasem, zastanawiając się nad możliwością wiary nadprzyrodzonej, nad znakami potwierdzającymi ją czy też nad ludzkimi sposobami jej wyrażania, napotyka na te wszystkie trudności, przed którymi stoi w ogóle filozofia chrześcijańska. Lecz kiedy chce pójść dalej i rozważa właściwą treść tej wiary, jej elementy konstytutywne, jej genezę i istotę i kiedy chce prowadzić tę pracę zgodnie z metodą i założeniami czysto filozoficznymi, musi stwierdzić, że stanął wobec problemu, do którego rozwiązania brak mu potrzebnego „klucza". Z jednej bowiem strony jest rzeczą niemożliwą w spo-

---

[134] R. Marlé: jw. s. 240.
[135] H. Duméry: Phénoménologie et Religion. Paris 1958 s. 76.
[136] R. Marlé: jw. s. 240—241.
[137] J. Mouroux: jw. s. 100—101.

sób czysto intelektualny poznać wiarę od zewnątrz — co implikuje jedynie struktury wyrażalne — z drugiej strony filozof może poznać w wierze chrześcijańskiej jedynie to, co jest dostępne dla czysto rozumowego poznania. Ażeby określić wiarę od wewnątrz musi się uwzględnić dwa jej atrybuty, tj. wolność i nadprzyrodzoność. Oba te przymioty jednak wykraczają poza przedmiot filozofii i dlatego filozof nie może poddawać analizie samej istoty wiary nadprzyrodzonej. Z tego nie wynika, że nie może on w ogóle zajmować się wiarą katolicką. Jest to wszakże możliwe jedynie w ramach filozofii chrześcijańskiej, która zakłada normatywny charakter tej wiary. [138] H. Duméry wybrał inną drogę. Wychodząc z założenia, że człowiek sam jest zdolny rozwiązać zagadki życia, [139] starał się wypracować filozofię wiary katolickiej, która jednak jest nie do przyjęcia. Filozofia religii rozważana jako zwyczajna „intencjonalność" ludzkiej świadomości jest możliwa i Duméry powiedział na ten temat wiele rzeczy nowych i głębokich, ale filozofia wiary katolickiej jest niemożliwa ze względu na jej charakter nadprzyrodzony. [140]

G. Van Riet poddając krytyce koncepcję filozofii religii H. Duméry'ego zapytuje przede wszystkim, czy w danym wypadku mamy do czynienia z dyscypliną rzeczywiście w pełni samodzielną, autonomiczną, czy raczej z pewnego rodzaju teologią? Poddając analizie wywody Duméry'ego dotyczące stosunku filozofii do teologii dochodzi do wniosku, że o różnicy pomiędzy obiema tymi dyscyplinami stanowi nie to, o czym one traktują, ale sposób, w jaki zajmują się swoim przedmiotem. [141] To, co Duméry określił mianem filozofii religii, to tylko jeden z dwu możliwych sposobów wyjaśniania wiary chrześcijańskiej, przy czym pierwszy nazywałby się „teologią realistyczną", a drugi „teologią idealistyczną". [142] W obu wypadkach trzeba użyć terminu „teologia" dla uwydatnienia elementu wspólnego, którym jest zaangażowanie władzy poznawczej w stosunku do prawd wiary, zaś pozostałe określenia są odpowiednikiem dwu kierunków myśli ludzkiej, stanowiących o istniejącej pomiędzy nimi różnicy. [143] W związku z tym Van Riet wyraża życzenie, by wreszcie została wypracowana właściwa „epistemologia" religii. W tym celu należałoby metodycznie abstrahować od nadprzyrodzonego charakteru wiary, tak jak się to czyni w epistemologii w odniesieniu do duchowego charakteru naszych władz poznawczych. W rezultacie otrzymalibyśmy „krytykę",

---

[138] Tamże.
[139] Por. H. Duméry: Critique et religion. Jw. s. 184 przypis 1; Por. tamże, s. 279.
[140] J. Mouroux: jw. s. 101.
[141] G. Van Riet: jw. s. 417; Por. Tenże: Idéalisme et christianisme. *Rev. Philos. de Louvain.* 56 (1958) 361—428.
[142] G. Van Riet: jw. s. 435—436.
[143] Tamże, s. 436—437.

a nie „metafizykę" religijnego poznania. Trzeba by bez wątpienia w wyjątkowy sposób uwzględnić przy tym podmiot, znaleźć w nim podstawy relacji do nadprzyrodzoności, podkreślić jego wolność i twórczość, jak też w nie mniejszym stopniu salwować obiektywny charakter wiary i jej receptywną funkcję w stosunku do Bożej inicjatywy objawienia się człowiekowi. Jednak punktem wyjścia w tego rodzaju poczynaniach musi być afirmacja absolutnego charakteru samego „Wydarzenia", którym jest objawienie się Boga. Istnienie i sens tego faktu nie może być w żadnym wypadku uzależnione od konkretnej postawy człowieka wobec niego. [144]

Nie zamierzamy na tym miejscu dokonywać przeglądu wszystkich opinii powstałych wokół samej struktury filozofii religii, jej przedmiotu badań oraz stosowanych metod. Przytoczyliśmy fragmenty kilku zaledwie głosów z dyskusji nad dziełami H. Duméry'ego w tym przekonaniu, że ilustrują one w zupełnie wyjątkowy sposób trudności, z jakimi walczy współczesna filozofia religii. Jak widzieliśmy, dotyczą one nawet zagadnienia pojęcia filozofii religii. Przedmiotem dyskusji jest zarówno zakres jej badań, jej przedmiot i metody, jak i stosunek do filozofii ogólnej, do teodycei, psychologii i historii z jednej strony, a do wiary i teologii z drugiej strony. Nie jest dotąd jasne, jaką rolę odgrywa w tym względzie doświadczenie religijne, nie wiadomo też co ma stanowić najwłaściwsze kryterium w ustalaniu prawdziwości przeżycia religijnego. W tym świetle nie może zdziwić fakt, że filozofia religii, jak dotąd, nie rozwiązała swojego centralnego problemu, związanego z tzw. kwestią religijną. Tymczasem z apologetycznego punktu widzenia, gdy mowa o filozofii religii, najistotniejsze jest właśnie to, jaką odpowiedź daje ona na pytanie: Czy przedmiotowi przeżycia religijnego odpowiada obiektywna rzeczywistość? Dopiero bowiem stwierdzenie prawdziwości czyli rzeczywistości przedmiotu w przeżyciu religijnym może doprowadzić do stwierdzenia prawdziwości religii w ogóle, a tym samym dopomóc apologetyce w uzasadnianiu prawdziwości religii chrześcijańskiej. Dlatego słusznie zauważa ks. R. Paciorkowski, że nowoczesna filozofia religii nie osiąga celu swych badań, „ponieważ stoi temu na przeszkodzie brak sprawdzianu do odróżnienia autentycznej formy religijnej od jej namiastki". [145] W dalszym ciągu autor pisze: „Do wykrycia więc najgłębszej warstwy w budowie rzeczywistości religijnej przystępuje najmłodsza gałąź religioznawstwa, zwana fenomenologią religii, przejmując funkcję filozofii religii. Apologetyka nowoczesna nie korzysta z osiągnięć filozofii religii, ponieważ ta nie doszła do wyników jednoznacznych... Wobec

---

[144] Tamże, s. 437; Por. J. Danielou: Die Phänomenologie der Religionen und die Religionsphilosophie. W: The History of Religions. Jw. s. 147—174.

[145] R. Paciorkowski: jw. s. 25.

takiego stanu rzeczy apologetyka nowoczesna zmuszona jest szukać punktów stycznych z pokrewnym odcinkiem religioznawstwa, tj. z fenomenologią". [146]

VI. FENOMENOLOGIA RELIGII

Zgodnie z powszechną opinią twórcą i głównym przedstawicielem fenomenologii religii jest niedawno zmarły holenderski uczony G. Van der Leeuw (1890—1950). [147] Przeprowadzone badania, które zostały uznane przez religioznawców jako „znamienne", [148] zawarł on w kapitalnym dziele pt. „Religia w swojej istocie i w swych przejawach" z podtytułem: „Fenomenologia religii". [149] Wyniki swych badań ujął Autor zwięźle w epilogu swego dzieła, poruszając w nim takie kwestie jak: co to jest fenomen? co należy rozumieć przez fenomenologię?, co to jest religia? i wreszcie: czym jest oraz czym nie jest fenomenologia religii? Chyba celowe będzie na tym miejscu bliższe zapoznanie się ze sposobem ujmowania i rozwiązania powyższych kwestii przez Van der Leeuwa.

A. FENOMEN I FENOMENOLOGIA

Najogólniej biorąc fenomenem jest to, co się ukazuje. To proste stwierdzenie pociąga za sobą co najmniej trzy następstwa: 1. dana rzecz musi rzeczywiście istnieć, 2. musi się faktycznie ukazywać oraz 3. sam fakt ukazywania się jest racją, dla której rzecz nazywana jest fenomenem. Innymi słowy fenomenem nie może być fikcja, rzecz nieistniejąca, ani też istniejąca, ale nie ukazująca się. Nie jest nim żaden przedmiot jako taki, ani żadna rzecz czysto subiektywna. Fenomen jest równocześnie przedmiotem odnoszącym się do podmiotu i podmiotem w jego relacji do przedmiotu, co nie może oznaczać jakiegokolwiek naruszenia praw podmiotu przez przedmiot lub na odwrót. Cała istota fenomenu polega na ukazywaniu się i to ukazywaniu się „komuś", co wyklucza, by fenomen mógł być wytworzony przez podmiot. Z chwilą,

---

[146] Tamże, s. 25—26.

[147] „Jednym z najpoważniejszych kierunków współczesnego religioznawstwa jest nurt fenomenologiczny, w którym można wyróżnić dwa zasadnicze odłamy: właściwą fenomenologię religii, której twórcą i przedstawicielem jest Holender van der Leeuw (1890—1950), oraz morfologię świętości (sacrum), której twórcą jest Rumun... — Mircea Eliade (ur. 1907). Nunrt ten powstał pod wpływem fenomenologii filozoficznej, kierunku zapoczątkowanego przez F. Brentano i E. Husserla..." — Z. Poniatowski: jw. s. 54.

[148] Por. W. Kwiatkowski: Apologetyka totalna. Jw. s. 35, przypis 1; R. Paciorkowski: jw. s. 26.

[149] La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion. Paris 1955.

gdy ten „ktoś" zaczyna mówić o tym, co mu się ukazuje, mamy do czynienia z fenomenologią. [150]

Ze względu na stosunek do „kogoś", komu fenomen się ukazuje, nosi on na sobie trzy zjawiskowe cechy: 1. jest (relatywnie) ukryty, 2. sukcesywnie się objawia oraz 3. jest (relatywnie) jawny. Te trzy cechy są korelatywne do trzech życiowych etapów: wewnętrznego doznania, doświadczenia, zrozumienia oraz dawania świadectwa, świadczenia. [151] Fenomenologia zajmuje się tylko zjawiskami, tzn. tym, co się ukazuje, przejawia. Wobec wszystkiego, co nie jest przejawem zachowuje ona postawę rezerwy. Ta „rezerwa" nie jest jedynie metodyczna, lecz jest właściwością wszelkiej ludzkiej postawy wobec rzeczywistości. O niej to myślał Husserl, gdy wiązał poznanie idei z „redukcją fenomenologiczną", tzn. z wzięciem poza nawias współczynnika istnienia celem dotarcia do istoty rzeczy ziemskich. [152] Nie trzeba dodawać, że nie idzie tutaj o jakieś przedkładanie idealizmu nad realizm, lecz przeciwnie, uznaje się, że pozytywna postawa wobec rzeczywistości uwarunkowana jest odwróceniem się od rzeczy takich, jakie są człowiekowi dane oraz nadaniem im przez człowieka właściwej formy i sensu. Dlatego fenomenologia jest nie tyle subtelnie wypracowaną metodą, co żywym, autentycznym działaniem ludzkim, które polega na zajęciu należnego nam miejsca w otaczającym nas świecie, z zachowaniem koniecznych relacji do Boga i rzeczy stworzonych, przy równoczesnym przyjęciu pozycji od strony tego, co się nam ukazuje, ciągłym obserwowaniu i coraz pełniejszym pojmowaniu. [153] Oczywiście, jeżeli fenomenologia chce osiągnąć swój cel, musi być w stałym kontakcie z badaniami zarówno filozoficznymi jak i archeologicznymi, musi być zawsze gotowa do konfrontacji własnych wyników z faktami i dokumentami. Jak z tego widać fenomenologia nie ma swojego źródła w rzeczach, ani tym mniej w ich wzajemnych uwarunkowaniach, lecz chce znaleźć najwłaściwszy dostęp do rzeczy samych. [154]

---

[150] G. Van Riet: jw. s. 655; „Różnica, jaka dzieli fenomenologię od filozofii religii polega na tym, że pierwsza jest przygotowaniem drugiej. Fenomenologia zajmuje się religią o tyle, o ile ona się „ukazuje". Pewna antynomia, jaka tu zachodzi między zjawiskiem, które się znowu „ukazuje" i podlega obserwacji, a religią, która stanowi przeżycie „kresowe" wymykające się spod spostrzeżenia optycznego albo zawiera objawienie z natury rzeczy mające charakter tajemniczy, jest tylko pozorna. Usuwa ją założenie wprowadzone tu przez fenomenologię jako kierunek filozoficzny, że ostatecznie każde rozumienie, niezależnie od przedmiotu do jakiego się odnosi, jest religijne, ponieważ każdy sens prowadzi do sensu ostatecznego" — W. Kwiatkowski: Apologetyka totalna. Jw. s. 35.

[151] G. Van der Leeuw: jw. s. 655.

[152] Por. E. Husserl: Méditations cartésiennes. Paris. 1947 s. 27.

[153] G. Van der Leeuw: jw. 660.

[154] Tamże.

B. RELIGIA

Możliwe jest dwojakie spojrzenie na religię: jedno od strony zewnętrznej, zjawiskowej, poznawalnej i drugie niejako „odgórne", dopatrujące się w religii ingerencji samego Boga objawiającego się, z istoty swej niepoznawalnej. Rozważana według tych dwu metod religia implikuje, że w poczuciu własnej niewystarczalności człowiek szuka kogoś ponad sobą, szuka jakiejś mocy, potęgi (*puissance*). Mając na uwadze, że religia stanowi odpowiedź na naturalną tendencję człowieka do udoskonalenia własnego życia, nadania mu głębszego i bogatszego sensu, można powiedzieć, że religia jest „poszerzeniem życia aż do jego ostatecznych granic. [155] Stąd człowiek religijny to ten, który w swoim życiu szuka owego wzbogacenia się i spodziewa się go od wyższej Mocy. Religijny zaś sens życia to taki, ponad który nie ma już żadnego, nie może bowiem być sensu wyższego, szerszego czy głębszego od sensu religijnego. Dlatego sens religijny jest równocześnie sensem wszystkiego. Sens ten jednak jest niepoznawalny, jest tajemnicą, która ciągle na nowo się objawia i równocześnie ciągle pozostaje ukrytą. Sens ten oznacza osiągnięcie „kresu", gdzie poznaje się już tylko jedno, a mianowicie, że pełne poznanie znajduje się „z tamtej strony" (*au delà*). [156] Sens ostateczny jest równocześnie „kresem" sensu. Człowiek religijny właśnie nim się kieruje. On chciałby zrozumieć życie, by nad nim panować, tak jak poznaje świat i przyrodę, by je sobie podporządkować. Szukając w swym życiu coraz to nowych zwierzchności, władz i potęg, dostrzega w końcu, że znalazł się u „kresu" i że nie jest w stanie dosięgnąć tej ostatecznej potęgi i zwierzchności, co do której istnienia jednak nie ma odtąd wątpliwości, ponieważ sam jej w niepojęty i tajemniczy sposób doświadczył. [157]

Jeżeli religia rozpatrywana w opisany powyżej sposób jako doświadczenie „kresu" ma charakter zjawiskowy, fenomenalny i jako taka jest poznawalna, to rozważana jako objawienie pochodzące „z drugiej strony", „z tamtej strony kresu", nie jest ani spostrzegalna, ani poznawalna. Fenomenologia dosięga jedynie jej refleksów, czyli tego, co się z niej odbija w religijnym życiu, nigdy zaś nie jest w stanie, zgodnie ze swoją

---

[155] „Considérés suivant les deux méthodes, la religion implique que l'homme ne se borne pas à accepter simplement la vie qui lui est donnée. Dans la vie il cherche de la *puissance*. S'il ne la trouve en une mesure pour lui insuffisante, il cherche à faire pénétrer dans sa vie la puissance à laquelle il croit. Il cherche à élever sa vie, à l'accroître, à lui acquérir un sens plus profond et plus large... la religion est l'élargissement de la vie jusq'à son extrême limite. L'homme religieux désire avoir une vie plus riche, plus profonde, plus ample; il se suohaite de la puissance. Autrement dit, l'homme cherche dans sa vie et pour elle une supériorité, soit qu'il aspire à s'en servir, soit qu'il veuille l'invoquer". Tamże, s. 662—663.

[156] „... Il désigne un progrès jusqu'à l'ultime limite, où l'on ne comprend puls qu'une chose, à savoir que toute compréhension se trouve „au delà"."Tamże, s. 663.

[157] Tamże.

metodą, przedstawić adekwatnie tego, co Bóg mówi do człowieka. Tym refleksem religii w psychice człowieka jest świadomość, że w owym poszukiwaniu ostatecznego sensu życia „ktoś" mu ustawicznie towarzyszy. Człowiek „wyraźnie o tym wie, że coś, czy ktoś do niego przychodzi i towarzyszy mu w drodze". [158] Jest to ktoś nieznany, nie mający imienia. R. Otto proponuje, by go nazwać *numinosum*, może właśnie dlatego, że wyrażenie to niczego właściwie nie mówi. Innym razem użył on wyrażenia: „zupełnie inny" i to określenie należy uznać za trafne i poprawne. Same religie przyjęły termin *sacrum*. [159]. Wyraz ten, mający w języku niemieckim brzmienie *heilig* pochodzi od słowa *Heil* i oznacza pozdrowienie, ukłon, a w sensie religijnym zbawienie, błogosławieństwo. Semicki odpowiednik tego słowa *qâdèš* oraz łaciński *sanctus*, jak również pierwotne wyrażenie *tabou* oznaczają zasadniczo coś, co jest oddzielone, odosobnione, pozostawione sobie. Oba powyższe sensy połączone dają w rezultacie opis tego, co ma miejsce w przeżyciu religijnym, a mianowicie: obcej, zupełnie innej potęgi, która wkracza w życie. [160] Postawą człowieka wobec niej jest najpierw „zdumienie" a w końcu wiara. [161]

Można zatem powiedzieć, że to, co jest celem człowieka, odnalezionym przez religie wszystkich czasów, to właśnie „kres" możliwości ludzkich, a zarazem początek możliwości boskiej. Ten cel został przez Autora nazwany „zbawieniem". Ponieważ każda religia nie poprzestaje na samym życiu, ale zawsze kieruje się do zbawienia, dlatego każdą religię trzeba nazwać religią zbawienia. [162]

C. FENOMENOLOGIA RELIGII

Wiemy już, że uprawianie fenomenologii oznacza traktowanie o tym, co się ukazuje. Wiemy też, że religia oznacza doznanie „kresu", którym jest objawienie z istoty swej pozostające czymś ukrytym. Powstaje pytanie, czy w ogóle można mówić o tym, co pozostaje ukryte, czy można kultywować fenomenologię tam, gdzie nie ma wcale fenomenów, czy zatem może być w ogóle mowa o jakiejkolwiek fenomenologii religii? [163] Na pytanie to Autor odpowiada twierdząco na tej podstawie, że wspo-

---

[158] „Mais il sait pertinement, expressément, que *quelque chose vient à lui sur le chemin.*" Tamże, s. 664.

[159] Por. R. Otto: Das Heilige. Wyd. 16. Gotha 1927.

[160] „...*une puissance étrangère, „tout autre", s'insère dans la vie.*" — G. Van der Leeuw: jw. s. 664—665.

[161] „En regard d'elle, l'attitude de l'homme est d'abord un *étonnement* (Otto) et finalement une foi." Tamże.

[162] Tamże.

[163] Tamże, s. 665.

mniana antynomia jest wspólna nie tylko wszystkim religiom, ale i wszelkiego rodzaju poznaniu, bowiem wszelkie poznanie, nie tylko religijne, dosięga ostatecznie kresu, gdzie traci swoją nazwę. Prawdziwe poznanie łączy się z głębszym ujęciem fenomenu oraz z uświadomieniem sobie, że ostateczne podłoże poznania nie znajduje się w poznającym, lecz w kimś „innym", który jest „z tamtej strony" dzielącej nas od niego granicy. Dlatego wszelkie poznanie, jeżeli jest naprawdę gruntowne, jest przyznaniem, że się zostało pojętym, zamiast, że się pojęło. [164] Innymi słowy wszelkie poznanie, do jakiegokolwiek przedmiotu skierowane, jest ostatecznie poznaniem religijnym. Również wszelkie „oznaczanie" prędzej czy później staje się oznaczaniem „kresowym", ostatecznym czyli religijnym. [165]

Wychodząc z założenia, że w określaniu poszczególnych dyscyplin religioznawczych jak i ich wzajemnego stosunku istnieje aż po dzień dzisiejszy wiele nieścisłości oraz zakładając, że fenomenologia religii nie tylko różni się od innych nauk religioznawczych, ale powinna wszystkie je koordynować i nimi kierować, Autor wyraźnie określa czym fenomenologia religii nie jest.

Po pierwsze nie jest fenomenologia religii historią religii. Chociaż historyk i fenomenolog muszą ze sobą współpracować, ponieważ tak jak historia nie może abstrahować od zjawisk, tak też fenomenologia musi swe prace opierać na dokumentach, to jednak obydwie te nauki różnią się istotowo, inne mają założenia i inne cele. Zadaniem historyka jest ustalenie faktu, zarejestrowanie go, niejako skatalogowanie, a nie jego dogłębna analiza. Tymczasem fenomenolog nie spełni swojego zadania, jeżeli opisanego przez historyka faktu nie zrozumie i należycie nie zinterpretuje. [166]

Po wtóre fenomenologia religii nie jest psychologią religii. Chociaż obydwie te nauki spotykają się na gruncie religii i z tego względu wskazana jest między nimi współpraca, to jednak zachodzi między nimi ta istotna różnica, że psychologia religii zajmuje się wyłącznie psychiką człowieka religijnego, a fenomenologia całym człowiekiem, tak jak cały człowiek, a nie tylko jego psychika, bierze udział w religijnym przeżyciu. [167]

Po trzecie nie jest fenomenologia religii filozofią religii. Co najwyżej można ją uważać za przygotowanie do filozofii religii. Stanowiąc pomost między różnymi działami historii religii a badaniami

---

[164] „Toute compréhension „jusqu'au fond" cesse d'en être une avant d'avoir atteint le fond: elle se reconnaît comme étant comprise, au lieu de comprendre." Tamże, s. 666.

[165] Tamże.

[166] Tamże, s. 667.

[167] Tamże, s. 668—669.

filozoficznymi, prowadzi fenomenologia do kwestii o charakterze filozoficznym i metafizycznym, którymi sama nie jest w stanie się zająć. Przejmując częściowo zadanie to filozofia religii nie może z kolei obejść się bez swej fenomenologii. [168]

Wreszcie nie jest fenomenologia religii teologią. Teologia zajmuje się nie tylko relacjami, jakie zachodzą pomiędzy Bogiem i stworzeniami, nie tylko sposobami zbliżenia się Boga do człowieka i człowieka do Boga, ale teologia mówi po prostu o Bogu. Tymczasem w fenomenologii Bóg nie może być ani podmiotem, ani przedmiotem, ponieważ w jednym i drugim wypadku musiałby być fenomenem. Co prawda Bóg ukazuje się człowiekowi, ale dzieje się to w zupełnie odmienny sposób, który ze względu na swój szczególny charakter stanowi przedmiot teologii. [169]

Czym zatem jest fenomenologia religii? Jest ona nauką o religii w jej istocie i przejawach — tak określił ją Autor w samym tytule swego dzieła. Do jej zadań należy: ustalenie znaczeń takich pojęć, jak ofiara, modlitwa, zbawienie, mit itp.; wprowadzenie powyższych pojęć w życie celem metodycznego przekształcenia ich w przeżycie; uchwycenie „żywego obrazu" zjawiska poprzez obserwację tego, co się ukazuje; wyjaśnienie i zinterpretowanie powyższych zjawisk i wreszcie, poprzez połączenie wszystkich dotychczasowych aktów, poznanie istoty tego, co się ukazało oraz skonfrontowanie otrzymanych wyników ze zjawiskami niezinterpretowanymi celem ich sprawdzenia i uzasadnienia. Z tak pojętego programu należy wyłączyć wszystkie te problemy, choćby najbardziej interesujące (np. pochodzenie religii), które implikują postawę niefenomenologiczną, celem zachowania wierności przyjętej metodzie, jedynie zdolnej do osiągnięcia maksymalnych rezultatów. [170]

Zapytajmy obecnie, jakie znaczenie dla apologetyki mają badania przeprowadzone przez fenomenologię religii? Wydaje się, że warto zwrócić uwagę na stwierdzenie fenomenologii religii, według którego zasadniczy element rzeczywistości religijnej stanowi „moc inna" czy „zupełnie inna". [171] Tę zupełnie inną moc ma odtąd prawo dostrzegać apologetyka w słowach i czynach Założyciela religii chrześcijańskiej i w ten sposób uzasadniać jej boskie pochodzenie, w miarę, jak stanowi ona przejaw mocy boskiej. Wyjątkową również rolę odgrywa ostatnio w apologetyce wypracowana przez fenomenologię religii metoda, pozwalająca na empiryczne badania zjawisk apologii religii chrześcijańskiej. [172] Kiedy jednak mowa o pewnej zależności apologetyki od fenomenologii religii, to zaraz dodać trzeba, że istnieje tu raczej współzależność, bowiem

---

[168] Tamże, s. 669—670.
[169] Tamże, 670.
[170] Tamże, s. 670—671.
[171] Por. R. Paciorkowski: jw. s. 26.
[172] Por. tamże.

również osiągnięcia fenomenologii religii są w pewnym stopniu uwarunkowane badaniami apologetycznymi. Zwraca na to uwagę ks. R. Paciorkowski, który pisze: „Próby dotarcia do istoty rzeczywistości religijnej, przeprowadzone ze strony filozofii i fenomenologii religii, nie mogą ustalić, co tworzy zasadniczą treść tej rzeczywistości, nie wyświetliwszy uprzednio, jaki fakt religijny jest autentyczny, a jaki stanowi jego namiastkę. Zagadnienie to należy do apologetyki, która występuje jako konieczne uzupełnienie i ukoronowanie całokształtu badań religioznawczych". [173]

ZAKOŃCZENIE

Apologetyka nowoczesna, której celem jest systematyczne i krytyczne poznanie samoobrony religii chrześcijańskiej z punktu widzenia aksjologicznego, może swoje zadanie spełnić dopiero po uwzględnieniu materiału badawczego dotyczącego całokształtu zjawisk religijnych. Ponieważ rzeczywistość religijna to zarówno przeżycie wewnętrzne, jak i fakt zewnętrzny, historyczny, kulturowy, grupowy itp., istnieje potrzeba nawiązania apologetyki nowoczesnej do wyodrębnionych na tej podstawie dyscyplin religioznawczych oraz do osiągniętych przez nie wyników. Przeprowadzone w tym względzie badania przedstawiamy w formie wniosków:

1. Psychologia religii. Osiągnięte wyniki (pojęcie *sanctum*, wykrycie aspektu apologetycznego), wpłynęły na powstanie nowego typu apologetyki (totalnej) stanowiąc zarazem podłoże dla apologetyki naukowej.

2. Historia religii. Dzieje religii potwierdzają dane z psychologii religii dotyczące dialogowego charakteru zjawiska religjnego, pojęcia *sanctum* jako przedmiotu religii oraz istnienia rysu obronnego w religiach. Porównawcza historia religii potwierdza wyższość religii chrześcijańskiej, jej odrębność, oryginalność i transcendentność.

3. Etnologia religii stwierdza dekadentyzm religijny, jakiemu ulegała ludzkość, monoteizm relatywnie najstarszej ludzkości, racjonalny charakter tej religijności oraz wpływ religii na życie moralne. W nawiązaniu do tych wyników apologetyka bada chrystianizm w jego funkcji zapobiegającej procesowi religijnego dekadentyzmu oraz pogłębiającej zrozumienie dla wartości religijnych.

4. Socjologia religii. Stwierdza, że fakt religijny nosi na sobie cechy środowiska; religia wysuwa się na miejsce naczelne wśród elementów wiążących grupę czy środowisko; w miarę zanikania poczucia moralnego w danym środowisku zaznacza się rozluźnienie spoistości wewnętrznej

[173] Tamże.

tego środowiska. Nawiązując do tych wyników apologetyka wykazuje, że wartości chrystianizmu wytwarzaną przez religię więź społeczną potęgują w sposób zgoła oryginalny. Ponadto podobnie, jak socjologia religii zajmuje się zjawiskiem religijnym jako faktem grupowym, apologetyka wykazuje do jakiego stopnia prawdziwa religia posiada formę religijnej społeczności zwanej Kościołem Chrystusa.

5. Filozofia religii. Dotąd jeszcze nie wypracowała należytej definicji zjawiska religijnego, nie rozwiązała tzw. kwestii religijnej, brak jej sprawdzianu do odróżnienia autentycznej religii od jej namiastki i dlatego jej funkcję przejęła fenomenologia religii.

6. Fenomenologia religii. Wypracowała własną metodę, zwaną fenomenologiczną oraz wykryła „moc inną" jako zasadniczy element rzeczywistości religijnej. Apologetyka stanowi uzupełnienie fenomenologii religii w dziedzinie dotarcia do autentycznej religii i z tego względu jest ona ukoronowaniem całokształtu badań religioznawczych.