Edukacja Etyczna 19/2022 ISSN 2083-8972

Grzegorz Francuz
Uniwersytet Opolski
ORCID: 0000-0002-1660-420X
DOI 10.24917/20838972.19.12

Czy religia utrwala moralną niedojrzałość jednostek ludzkich czy sprzyja rozwojowi ich moralnej dojrzałości?

W Europie od czasów oświecenia filozofowie, antropolodzy, socjolodzy czy psycholodzy głosili, że wraz z rozwojem cywilizacji i triumfami naukowego opisywania świata religia stopniowo odejdzie w cień. Twierdzono, że im bardziej nowoczesne staje się społeczeństwo, tym mniej jest religijne. Schyłek religii postrzegano jako budzące radość wyzwolenie od zabobonu i tyranii kleru, łączono z ideą postępu i emancypacji społecznej. Uznano, że dzięki cywilizacji upadną stare przesądy i archaiczne sposoby wyjaśniania świata, które służyły ludziom w epokach, gdy nie rozumieli oni naturalnych procesów, czuli się bezsilni i zagrożeni, byli zdani na łaskę sił natury. Nowożytne obumieranie religii wiązano z procesami industrializacji, racjonalizacji, urbanizacji i biurokratyzacji świata społecznego.

Prawie do końca XX wieku w naukach społecznych teorię sekularyzacji uznawano za coś oczywistego. Według niej rozwój nauki, edukacji oraz przemysłu umożliwia zrozumienie natury i branie przez ludzi losu w swoje własne ręce. Współcześni nie są wydani na łaskę żywiołów, nie grozi im głód czy nagła śmierć z powodu nieurodzaju, szalejących epidemii czy ataku drapieżników. Ludzie ujarzmiają żywioły i choroby, mogą w miarę bezpiecznie żyć. Dzięki temu tradycyjne, przestarzałe, irracjonalne narracje religijne ustępują miejsca racjonalnemu dyskursowi nauk.

W końcu XX wieku tezę o sekularyzacji poddano krytyce, uznana została wręcz za fałszywą. Peter L. Berger, który był jednym z promotorów tej idei pisze:

> [...] założenie, że żyjemy w zsekularyzowanym świecie jest fałszywe. Dzisiejszy świat, z pewnymi wyjątkami, o których powiem, jest tak samo wściekle religijny jak zawsze, a w niektórych miejscach bardziej niż kiedykolwiek. Oznacza to, że cały zbiór literatury autorstwa historyków i naukowców luź-

no nazywanych „teorią sekularyzacji" jest zasadniczo błędny. W mojej wczesnej pracy przyczyniłem się do powstania tej literatury[1].

Należy podkreślić, że teoria sekularyzacji grzeszy eurocentryzmem, opisuje ona bowiem wysoko rozwinięte społeczeństwa europejskie. W tych społeczeństwach mamy do czynienia z pluralizmem religijnym i światopoglądowym, religia stała się opcją, a nie dominującym, monolitycznym światopoglądem, narzuconym przez władzę. Poszczególne dziedziny kultury wyzwalają się spod wpływu religii, autonomizują się. Jak wcześniej zaznaczyłem, w rozwiniętych społeczeństwach życie ludzkie jest wygodniejsze, wzrasta poczucie bezpieczeństwa, nie ma potrzeby odwoływania się do sił nadprzyrodzonych i pokładania w nich ufności. Ludzie mają poczucie sprawczości i kontroli nad swoim życiem. Jednak religia nie zniknęła z nowoczesnego świata. Zaczęła przybierać nowe formy, uległa sprywatyzowaniu i przekształceniu[2].

Nowoczesność nie tyle się sekularyzuje, co raczej pluralizuje. Religia jest nadal obecna w życiu społecznym i odgrywa w nim ważną rolę, szczególnie w biednych rejonach świata. Migracja ludności z Południa do bogatych krajów Północy przyczynia się do pojawiają się, w zadawać by się mogło sekularyzowanych społecznościach, coraz większej liczby mocno religijnych osób. Zepchnięta do sfery prywatnej religia powraca w sferę publiczną, odżywają konflikty religijne. Nasila się napięcie pomiędzy sekularyzmem Europejczyków a muzułmanami, padają pytania o chrześcijańskie dziedzictwo Europy i jego znaczenie dla tożsamości europejskiej wobec nacisku agresywnych form islamu. Pojawia się problem fundamentalizmu religijnego, który stanowi zagrożenie dla liberalnej demokracji. W tym kontekście religię widzi się zazwyczaj jako szkodliwą ideologię, która rozbudza w ludziach irracjonalne impulsy do agresji i wykluczania innych. Zadaje się, ze wraca przezwyciężony w poprzednich epokach w Europie koszmar fanatycznych konfliktów religijnych i wojen. Wywalczona w wyniku krwawych wojen religijnych

1 Peter L. Berger, „The Desecularization of the World: A Global Overview", w: *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, ed.Peter L. Berger (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, 1999), 2.

„Trzeba przyznać, że teoria sekularyzacji została w znacznym stopniu sfalsyfikowana w wyniku wydarzeń, które miały miejsce w ciągu kilku dziesięcioleci po II Wojnie Światowej (co oczywiście jest powodem, dla którego większość socjologów religii z nielicznymi wyjątkami zmieniła zdanie co do prawdziwości teorii). Jeśli się przyjrzeć współczesnemu światu, widać nie sekularyzację, lecz potężną eksplozję żarliwych ruchów religijnych." (Peter L. Berger, Anton C. Zijderveld, Pochwała wątpliwości: jak mieć przekonania i nie stać się fanatykiem, przeł. Stefan Baranowski, (Kraków : Wydawnictwo Vis-à-vis/Etiuda 2017), 19.

2 Por. Thomas Luckmann, *Niewidzialna religia: problem religii we współczesnym społeczeństwie*, przeł. Lucjan Bluszcz (Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos" 1996).

świecka kultura polityczna wydaje się być zagrożona. Religia jest głównie postrzegana jako źródło przemocy i podziałów społecznych, jako swego rodzaju cofanie się ludzi w rozwoju, do czasów „przednaukowego dzieciństwa".

Sam Harris, który należy do grona współczesnych, walczących neoateistów jak Richard Dawkins, Daniel Dennett i Christopher Hitchens oraz Victor J. Stenger, pisze:

> Zbyt wolno uświadamiamy sobie, w jakim stopniu wiara religijna utrwala bestialstwo człowieka wobec człowieka. Trudno się jednak dziwić, skoro wielu z nas nadal uważa, że wiara jest niezbędnym elementem ludzkiego życia. Obecnie dwa mity utrzymują wiarę poza zasięgiem racjonalnej krytyki oraz wydają się w równym stopniu sprzyjać i religijnemu ekstremizmowi, i religijnemu umiarkowaniu: (1) większość z nas uważa, że istnieją rzeczy dobre, które ludzie wynoszą z wiary religijnej (np. silne wspólnoty, moralne zachowanie, duchowe doświadczenie), a których nie można osiągnąć w inny sposób; (2) wielu z nas również uważa, że okropieństwa, które czasem popełnia się w imieniu religii, nie są wytworami wiary jako takiej, lecz naszej nikczemnej natury – mrocznych sił, takich jak chciwość, nienawiść i strach – na które wierzenia religijne same są najlepszym (albo nawet jedynym) remedium[3].

Harris bezwzględnie atakuje religię za jej dogmatyczne trzymanie się przestarzałych opowieści o Bogu, świecie i ludziach. Religia to anachroniczna forma wyjaśniania świata, zaś jej wyznawcy bezkrytycznie podchodzą do przekazanych im z przeszłości pism i traktują je jak prawdę absolutną. W imię tej prawdy są gotowi zabijać, usprawiedliwiać, a nawet gloryfikować zabijanie inaczej myślących.

Takie postrzeganie religii podkreśla jedynie jej wspólnotowy oraz, jak ujmuje to Bergson, fabulacyjny aspekt. Posługując się kategoriami zaproponowanymi przez Bergsona, należy zaznaczyć, że taki sposób pojmowania religii dotyczy religii statycznej, o której tak pisze Bergson w traktacie pt. *Dwa źródła moralności i religii*: „ Religia statyczna wiąże człowieka z życiem i w konsekwencji jednostkę ze społeczeństwem, opowiadając jej historyjki porównywalne do tych, którymi kołysze się dzieci do snu"[4].

Religia statyczna jest ukształtowała się w pierwotnych, zamkniętych wspólnotach. To swego rodzaju naturalne spoiwo społeczne, któ-

3 Sam Harris, *Koniec wiary: religia, terror i przyszłość rozum*u, przeł. Dariusz Jamrozowicz (Nysa: Wydawnictwo Błękitna Kropka, 2012), 10.

4 Henri Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, przeł. Piotr Kostyło SJ, Krzysztof Skorulski SJ, (Kraków: Znak 1993), 206.

re stabilizuje społeczności, ugruntowuje życie jednostek i nadaje sens ich życiu. Tego typu religia jest swego rodzaju ludzkim odpowiednikiem instynktownego zespolenia osobników w ramach spójnych i stabilnych społeczności owadów. Religia statyczna jest niezbędna, gdyż powściąga niesforność jednostek ludzkich, które nie działają jak sterowane instynktem zautomatyzowane insekty, ale posiadają inteligencję, rozum i wolę[5]. Bergson pisze: „[...] społeczeństwo zamknięte może żyć, opierać się wywrotowemu działaniu inteligencji, zachować i przekazać każdemu ze swoich członków konieczne poczucie ufności, tylko dzięki religii wywodzącej się z funkcji fabulacyjnej. Ta religia, którą nazwaliśmy statyczną, i ta powinność, która polega na nacisku, stanowią podstawy społeczeństwa zamkniętego"[6]. Religia statyczna jest religią ukształtowaną w małych, pierwotnych wspólnotach ludzkich, w ramach tych wspólnot pełni funkcję adaptacyjną, kształtuje horyzont moralny jednostek, których tożsamość jest niejako wtopiona we wspólnotę.

Należy zaznaczyć, że Homo sapiens jest przystosowany do życia w niewielkich grupach, zdecydowana większość naszej gatunkowej historii miała bowiem miejsce w paleolitycznych hordach. Mała grupa sprzyja tworzeniu bliskich więzi, solidarności międzyludzkiej i spersonalizowanym stosunkom społecznym. W jej ramach każdy człowiek łatwo może zrozumieć wzajemne zależności pomiędzy elementami grupy, pojąć i zinternalizować obowiązujące normy. W małej wspólnocie jednostka czuje się zadomowiona, bezpiecznie i swojsko, zna osobiście wszystkich członków wspólnoty. Struktura społeczna jest przejrzysta, stanowi przedłużenie więzów rodzinnych. Jest ona zintegrowana wokół jednolitego sytemu wierzeń religijnych, kosmologicznych i moralnych wyobrażeń. Ustanowiony przez daną społeczność system znaczeń w oczach jej członków nabiera zwykle znamion niezależnego bytu, jest oczywistością, uzyskuje swego rodzaju ontologiczną solidność, wymiar sakralny. Istniejący porządek społeczny i moralny jest przedłużeniem porządku kosmicznego i stanowi jedynie słuszny sposób organizacji społecznej i normowania ludzkich zachowań, a odmienne wzorce ładu społecznego, zasad moralnych czy praw traktowane są jako jego wynaturzenie[7]. W takich warunkach może się ukształtować moralność oparta na osobistym zaangażowaniu, altruizmie i wzajemnej lojalności jednostek, a hierarchia społeczna wynika z rzeczywistych walorów jednostek. W takich grupach mamy do czynienia ze zgodnością norm moralnych i naturalnych skłonności człowieka.

5 Tamże, 202–203.

6 Tamże, 259–260.

7 Por. Karl R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, przeł. H. Krahelska (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2010), t. 1, 79–82.

Ukształtowana w paleolicie natura ludzka skłania poszczególne jednostki do cnotliwego zachowania wobec znanych współziomków, zaś stoi na przeszkodzie bycia moralnym wobec większej liczby, nieznanych, obcych przedstawicieli naszego gatunku. Badacz zachowania zwierząt, etolog, laureat Nagrody Nobla Konrad Lorenz podkreśla:

> Genetycznie zaprogramowane skłonności człowieka nie wystarczają na to – aby uczynić zadość społecznym wymaganiom nowoczesnego społeczeństwa złożonego z milionów jednostek. W obrębie grupy zaprzyjaźnionych ludzi prawie każdy będzie przestrzegał Dziesięciorga Przykazań. Bez namysłu prawie każdy wystawi się na poważne niebezpieczeństwo, aby w potrzebie i z narażeniem własnego życia uratować przyjaciela[8].

Można stwierdzić, że ewolucja gatunkowa człowieka stwarza ograniczenia dla jego moralnych kompetencji. Na miano bliźniego, wobec którego ma się zobowiązania moralne i którego godność należy szanować, zasługuje zwykle członek własnej grupy, rodziny, klanu plemienia czy narodu. „[...] nasze poczucie solidarności jest silniejsze, kiedy tych, wobec których okazujemy solidarność, uznaje się za «jednych z nas», przy czym «nas» oznacza tu grupę węższą i bardziej lokalną aniżeli gatunek ludzki. To dlatego stwierdzenie «ponieważ jest ona istotą ludzką» stanowi słabe, nieprzekonujące wyjaśnienie wielkodusznego postępowania”[9] – podkreśla Richard Rorty.

Człowiek jest stworzeniem, któremu trudno zachowywać się moralnie wobec nieznanych sobie osób. Potwierdza to dobitnie historia ludzkości, która wskazuje, że ludzie zawsze mieli kłopoty z realizacją powszechnego braterstwa i uniwersalnej moralności. Zachowania etyczne były zawężone do bliskich relacji personalnych, wspólnota moralna obejmowała jedynie członków rodziny, klanu czy plemienia, królował trybalizm i etnocentryzm. Obcy byli wykluczeni, nie mieli praw i podmiotowości moralnej. Wspólnotowe wzorce etyczne miały, a raczej mają, tendencje ekskluzywne, obowiązywały jednie wobec swoich. Identyfikacja ze wspólnotą była równocześnie uzyskiwaniem przez jednostki człowieczego statusu. Poszczególne społeczności absolutyzowały zwykle swoje normy wewnętrzne i obyczaje, często stosowane w ich języku pojęcie „człowiek” obejmowało jedynie członków ich społeczności[10]. Miały

8 Konrad Lorenz, *Regres człowieczeństwa*, przeł. Anna Danuta Tauszyńska, (Warszawa: PIW 1986), 107.

9 Richard Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. Wacław Jan Popowski (Warszawa: Wydawnictwo W.A.B 2009), 258.

10 Wolfgang Wickler, *Biologia dziesięciu przykazań: dlaczego natura nie jest dla nas wzorem*, przeł. Joanna Gilewicz (Poznań: Wydawnistwo Zysk i S-ka. 2001), 87.

tendencję do izolacji i wyodrębniania się na wzór osobnych gatunków – do tzw. pseudospecjacji[11].

Jak wiadomo idea ogólnoludzkiej wspólnoty moralnej, w skład której wchodzą wszyscy mieszkańcy Ziemi, pojawiła się starożytności w filozofii stoików i w chrześcijaństwie, sporo czasu minęło, gdy zaczęła być urzeczywistniania w praktyce politycznej. Społeczności ludzkie oparte były zazwyczaj na braku uznania pełni człowieczeństwa niektórych grup społecznych. W sytuacjach kryzysowych czy konfliktów społecznych z całą mocą ciągle ujawnia się atawistyczne dziedzictwo *Homo sapiens*. Ludzie zapominając o uniwersalnych ideałach humanizmu czy religijnym przesłaniu braterstwa, namiętnie krzywdzą czy zabijają jednostki spoza swojej grupy etnicznej, religijnej czy narodowej. Wiąże się to zwykle z odebraniem ofiarom człowieczeństwa i sprowadzeniem ich do podludzi. Wtedy nie czuje się wyrzutów sumienia, nieludzi można przecież bezkarnie dręczyć i zabijać.

W książce *Tak zwane zło* Lorenz przeprowadza eksperyment myślowy, przyjmuje, że ludzkość staje się przez dłuższy czas obiektem badań pozaziemskiego, biegłego w etologii obserwatora. Wedle Lorenza badacz ten nigdy by nie mógł dojść do wniosku, że ludzie, gdy podejmują działania kierują się rozumem lub obowiązkiem moralnym. Obserwowane wydarzenia historyczne raczej skłaniałyby do wniosków przeciwnych. Z tej pozaziemskiej perspektywy zachowania społeczności ludzkich do złudzenia przypominałyby zbadane przez etologów zachowania szczurów. Szczury bowiem, tak samo jak ludzie, są altruistycznie i pokojowo nastawione do członków tego samego klanu, zaś bezlitośnie niszczą przedstawicieli obcych rodzin szczurzych.

Lorenz, który przeprowadził wnikliwe studia nad agresją wewnątrzgatunkową, zaobserwował w świecie zwierząt ciekawą korelację pomiędzy tworzeniem się osobistych więzi, a agresywnością. Jego zdaniem: „Nie znamy ani jednej istoty, która będąc zdolna do osobistej przyjaźni, byłaby pozbawiona agresywności”[12]. Osobisty związek polega na wybraniu spośród wszystkich istot tych, które obdarza się troską, na zaangażowaniu się dla ich dobra i na aktywnym zabieganiu o zaspokojenie ich potrzeb. Zaangażowanie to niejednokrotnie wymaga obrony wybrańców przed atakami wrogich lub obcych, niespokrewnionych, odmiennych jednostek. Czy takim zadaniom byłaby w stanie sprostać istota pozbawiona zdolności do agresji, niezdolna do walki ze swoimi współplemieńcami czy innymi gatunkami?

11 Por. I. Eibl-Eibesfeldt, *Miłość i nienawiść: historia naturalna elementarnych sposobów zachowania się*, przeł. Zuzanna Stromenger (Warszawa: PIW 1997), 67 i 284.

12 Konrad Lorenz, *Tak zwane zło*, przeł. Anna Danuta Tauszyńska (Warszawa: PIW 1996), 185.

Człowiek należy do istot, które stowarzyszają się w wyniku tworzenia więzi przyjaźni i miłości pomiędzy spokrewnionymi jednostkami. Ten rodzaj więzi we wspólnocie ludzkiej stanowi naturalną podstawę takich zachowań jak altruizm, obrona słabszych, poświęcenie dla społeczności, lojalność i oddanie. Wspomnianym zachowaniom i związanym z nimi cnotom sprzyjały warunki życia pierwotnych, zbieracko-łowieckich wspólnot ludzkich, które wymagały prawdziwie oddanej przyjaźni, altruizmu, poszanowania starszych i lojalności. W przeciwnym razie wspólnoty te nie byłyby w stanie przetrwać[13]. Krótko mówiąc, istnieją w nas obok siebie tendencje agresywne i, wywodzący się z opieki nad potomstwem, pęd do towarzyskości oraz inicjowania mocnych zindywidualizowanych więzi z innymi. Człowiek wydaje się być zdeterminowany swoją biologiczną naturą, która skłania go do dobra tylko wobec swoich ziomków, a wobec obcych nakazuje wręcz okrucieństwo. To zaś jest całkowicie sprzeczne z uniwersalnymi zarówno świeckimi, jak i religijnymi ideałami wymagającymi bezstronnego czynienia dobra wobec wszystkich ludzi.

Trzeba podkreślić, że nawet te skłonności, od których się odżegnujemy, skłaniające nas ku agresji, ku wojowniczemu nastawieniu wobec otoczenia i społecznie niepożądanym zachowaniu, mają znaczenie i są użyteczne. Cnotliwy w ramach swojej wspólnoty człowiek, musiał być wojowniczy, zdolny do agresji, a czasami i okrutny w bitwie czy na łowach. Społeczność, w której zabrakłoby członków o cechach wojowników nie przetrwałyby. To, co bywa postrzegane jako naganne i społecznie odrzucane, ma w gruncie rzeczy swój przystosowawczy sens.

W przednowoczesnych epokach, jednostki dokonywały swojego samookreślenia w ramach lokalnych odniesień, którego zwykle dostarczała wiara religijna. Bieg ich życia był wyznaczony przez rolę, którą narzucała wspólnota. Wiązało to się z uwięzieniem w zamkniętym systemie znaczeń i sposobach konceptualizacji świata oraz z brakiem możliwości wyboru sposobu życia. Z naszej, współczesnej perspektywy, taki stan rzeczy może się wydawać nieznośnym pozbawieniem autonomii i prawa do samodzielnego wyboru. Ta przednowoczesna rzeczywistość dawała jednak ludziom solidny grunt dla kształtowania się ich tożsamości. Sztywny układ ról i jednoznaczne uzasadnienie porządku kosmicznego, z którego wyrastał świat społeczny, nadawały sens życiu, ulegał sakralizacji. Każda jednostka łatwo mogła zrozumieć wzajemne zależności pomiędzy elementami grupy, pojąć i zinternalizować normy w niej obowiązujące. Czuła się w niej zadomowiona, bezpiecznie i swojsko. Świat jej życia codziennego był przewidywalny i godny zaufania, można rzec,

13 Tamże, s. 291; por. Rene Dubos, *Pochwała różnorodności*, (Warszawa: PIW 1986), 56.

był „solidny ontycznie" i dawał poczucie bezpieczeństwa ontologicznego. Małe, lokalne wspólnoty zakreślały ramy osobistego rozwoju zamieszkujących je osób, Nie trzeba było stawiać pytań o tożsamość jednostkową, po prostu „zastawało się" ją. W tym procesie niezbędną funkcję pełniła religia statyczna.

Religia odpowiada na ważne potrzeby egzystencjalne człowieka. Jako ludzie doświadczamy bowiem swojej skończoności kruchości i bezsilności. Otaczający nas świat jest nietrwały, niestabilny, ulega destrukcji, mamy w nim do czynienie z niepewnością, przemijaniem, chorobami, starością i śmiercią. Jak mówi Erich Fromm, ludzkie życie naznaczone jest dychotomiami egzystencjalnymi, człowiek jest rozdarty pomiędzy życiem i śmiercią, skończonością i krótkością swojego życia a niekończonymi możliwościami rozwoju, samotnością a przynależnością do wspólnoty[14]. Ludzie pytają: Jak w tym świecie normalnie funkcjonować, znaleźć swoje miejsce i podejmować działania, realizować cele życiowe pomimo niepewności? Jak stawiać czoło lękowi i rozwijać się? Jak pomimo entropii zachować spokój, harmonię i więź z innymi? Religia dostarczając ludziom systemu orientacji i oddania, który w sposób całościowy określa porządek świata i miejsce człowieka w nim, wprowadza ład w ich życie, daje im oparcie, nadaje sens istnieniu, oswaja to, co niepewne, dodaje otuchy, pozwala okiełznać lęk. W ten sposób uzyskują oni możliwość poradzenia sobie z dręczącą niepewnością, poczuciem swojej kruchości i bezsilności, z doświadczeniem przemijania, choroby, starości i śmierci. Dzięki religii człowiek dostrzegając mizerię świata, swoją słabość oraz braki, może mężnie stawiać czoła losowi, dawać innym wsparcie.

To dostarczanie systemu orientacji i czci może jednak wzmacniać opisane wcześniej pierwotne tendencje natury ludzkiej, wzmacniać trybalizm i etnocentryzm. Dzieje się tak, gdy religia spełnia głównie rolę spoiwa dla wspólnoty, jest religią statyczną, a jednostka przezwycięża swoją skończoność, czerpie poczucie siły i bezpieczeństwa dzięki więzi ze wspólnotą, która staje się absolutem. Mamy wówczas do czynienia z systemem, który zniewala i ubezwłasnowolnia ludzi, wymaga bezkrytycznego posłuszeństwa, z czego czyni najwyższą cnotę. Taki typ religii rodzi i kształtuje niedojrzałą strukturę charakteru, utrzymuje ludzi w stanie permanentnej niedojrzałości i zależności. Całość swojej wartości czerpią oni z więzi ze wspólnotą. „Religia jest tym, co powinno uzupełnić u bytów wyposażonych w refleksję ewentualny niedostatek więzi z życiem[15]" – podkreśla Bergson.

14 Erich Fromm, *Niech się stanie człowiek: z psychologii etyki*, przeł. Robert Saciuk, (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2012), 41–44.

15 Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*..., 206.

W tym kontekście możemy mówić o religii regresu, która utrzymuje ludzi w swego rodzaju dziecięcej zależności od wspólnoty i od reprezentujących ją autorytetów. Karmi się pierwotnymi pochodzącymi z podświadomości impulsami i bazuje na ewolucyjnie ukształtowanych w paleolicie popędach natury ludzkiej. Kształtuje nieautonomiczną, bezrefleksyjną formę religijności, która może się stać pożywką dla fanatyzmu. Wyznające ją jednostki przejawiają kompulsywne przywiązanie do przyjmowanego sytemu znaczeń i obronnym wykluczeniem inności, postrzeganej jako zagrożenie i zakłócenie boskiego ładu.

W małych, pierwotnych wspólnotach, czy w większości przednowoczesnych społeczeństwach model religii statycznej i towarzysząca mu oparta na wykluczeniu innych moralność spełniały swoją adaptacyjną rolę. Wiązało się to oczywiście z pozbawianiem statusu moralnego obcych, wyznawców innych religii i sankcjonowaniem okrucieństwa wobec nieswoich. Wielkie społeczeństwa potrzebują moralności i uniwersalnej religii opartej na racjach rozumowych, odwołującej się do ideałów braterstwa ogólnoludzkiego, co staje się jednym z mechanizmów kompensujących niedostatki naturalnych skłonności człowieka. Niestety, w sytuacjach kryzysowych mechanizm ów najczęściej zawodzi, ludzie poddają się bezkrytycznie swoim tłumionym namiętnościom, swego rodzaju stadnym popędom. Religia, która miała być uniwersalna, staje się plemienna, partykularna, cofa się niejako do swoje statycznej funkcji.

Nowoczesność zmusza jednostki do pozbycia się odziedziczonej tożsamości i wykorzenia je z naturalnych wspólnot; czyni z tożsamości zadanie do realizacji w ramach projektu racjonalizacji bytu. Jednostki nie otrzymują z góry swojej tożsamości, muszą ją konstruować, a swoje odziedziczone, naturalne identyfikacje przezwyciężyć w imię uniwersalnej racjonalności i nowych projektów. Osobista jaźń jednostek staje się konstrukcją stanowi wyraz refleksyjnego charakteru nowożytnej, posttradycyjnej rzeczywistości, co przejawia się w gotowości do ciągłej rewizji i sposobów działania w świetle zmieniającej się wiedzy.

> Refleksyjność – czytamy w książce „Nowoczesność i tożsamość" – nowoczesności obejmuje sam rdzeń jaźni. Mówiąc inaczej, w kontekście porządku posttradycyjnego „ja" staje się refleksyjnym projektem. Przemiany w życiu jednostek zawsze wiązały się z koniecznością psychicznej reorganizacji, która w kulturach tradycyjnych często przyjmowała zrytualizowaną postać rytuałów przejścia. Jednak w tych kulturach, w których na poziomie zbiorowości zasadniczo wszystko pozostawało bez zmian z pokolenia na pokolenie, zmiana tożsamości – jak wówczas, gdy jednostka z wieku dorastania wkraczała w dorosłość – była wyraźnie zaznaczona. W układach nowoczesnych, przeciwnie, zmiany tożsamo-

ściowe wymagają odkrywania i konstruowania w ramach refleksyjnego procesu, w którym przemiana osobista przeplata się ze społeczną[16].

Dla ludzi nowożytnych osobowa tożsamość przestała być oczywistością, nie otrzymywali jej w darze po przodkach. Jednak podejmując wysiłek tworzenia swojej jaźni, jednostki nie są pozostawione same sobie i nie poruszają się po omacku. Zawsze mogą się odwołać do uniwersalnej narracji oświeconego rozumu, nauki, postępu, aby legitymizować swoje wysiłki samookreślenia. Otaczająca rzeczywistość poddana jest dychotomicznym podziałom: po jednej stronie mieści się to, co rozumne, naukowe, europejskie, cywilizowane; po drugiej to, co obce, dzikie, irracjonalne i wymagające uporządkowania. Od jednostek oczekuje się, aby się odpowiednio wpisały w ten porządek i realizowały wymogi obowiązującej racjonalności. Konkretny człowiek powinien dostosować swoje jednostkowe dążenia do ogólnego postępu cywilizacji i oświeconego nauką ludzkiego ducha. W czasach nowożytnych funkcję religii statycznej pełniła bezkrytyczna wiara w postęp, rozum ludzki i naukę. Wiązało się to z wykluczaniem i okrutnym podbojem nieoświeconych ludów, z przymusowym narzucaniem świeckiej kultury, ze zwalczaniem tradycyjnych wierzeń i zwyczajów.

Wraz z rozwojem proponowany przez nowoczesność projekt uniwersalnego ładu ujawnił swoje ograniczenia i partykularyzm, wyczerpał swoje twórcze możliwości. Okazał się monologiczną ideą, zrodzoną na gruncie cywilizacji europejskiej, która swoją wizję rzeczywistości uznała za powszechnie obowiązującą, a kolonizację świata utożsamiła z uniwersalizmem swoich zasad. Wkraczamy w epokę ponowoczesną, zdystansowaną i krytyczną wobec podstawowych koncepcji nowoczesności.

Ponowoczesność wyzwala z tyranii jednostronnych, unifikujących dyskursów nowoczesności. Daje szansę zaistnienia spychanym dotychczas na margines grupom społecznym i ich tradycjom. Dzięki temu mogą pojawić się radykalnie odmienne sposoby ujmowania świata i człowieka, zdemaskowane są uroszczenia koncepcji uniwersalistycznych. Jednak ponowoczesność cechuje się fragmentarycznością, niepewnością, tymczasowością. Każda koncepcja, każda idea czy metoda poznania okazują się całkowicie uwikłane w swój kontekst kulturowy i historyczny, skazani jesteśmy więc na relatywizm i radykalny pluralizm niewspółmiernych, historycznie i środowiskowo zdeterminowanych dyskursów. Ponowoczesnej rzeczywistości brak spójności i konsekwencji, rozpada się na niezwiązane ze sobą tymczasowe epizody, którym brak przewod-

16 Anthony Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. Alina Szulżycka, (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2007), 47.

niego wątku i zhierarchizowania. W tych warunkach ludzie ze swoimi „odkotwiczonymi" jaźniami skazani są na dryfowanie pomiędzy różnymi stylami życia, ofertami moralnymi.

Świat życia współczesnych ludzi przeniknięty jest różnorodnymi, nieraz całkowicie niewspółmiernymi treściami, które pochodzą z odmiennych kontekstów. W życie codzienne wlewa się ogrom informacji z odległych miejsc na globie. Współczesne media i środki komunikacji umożliwiają ludziom uczestnictwo i czerpanie z wielu kontekstów, próbowanie wielu stylów życia, które mogą popadać ze sobą w sprzeczność. Dzięki mediom jednostki mają kontakt z nieosiągalnym dla ludzi poprzednich epok bogactwem zjawisk, biorą udział w nieprzystających do siebie światach. Zatarta zostaje różnica pomiędzy tym co realne, swojskie codzienne a tym, co odległe, nierealne. Dla wielu osób ich rzeczywistość jest definiowana przez media. Uznawane za ważne informacje mają sezonowy, wyrwany z kontekstu i fragmentaryczny charakter, niejasne też są kryteria ich wartościowania. To co wczoraj było ważne, dziś ustępuje miejsca czemuś innemu. Rodzi to rozterki tożsamościowe. W tych warunkach niemożliwe się staje zbudowanie i podtrzymywanie spójnej, ciągłej narracji, wyznaczającej bieg jednostkowego życia. W ponowoczesnych warunkach kształtowanie osobowej tożsamości staje się niezwykle trudnym zadaniem.

Ludzie są przeciążenie dokonywaniem ciągłego wyboru, czują się zagubieni i brakuje im punktów oparcia. Autonomia i wolność, które napawają ich dumą, zaczynają ciążyć. Peter Berger i Anton Zijderveld piszą:

> relatywizacja, która na początku była odbierana jako zrzucenie ciężaru z serca, teraz sama stała się ciężarem. Człowiek patrzy wstecz z nostalgią na utracone prawdy absolutne swej przeszłości, ewentualnie poszukuje nowych takich prawd. Wyzwolenie, którego teraz szuka, to wyzwolenie od ciężaru względności, od wielości wyborów, którą niesie współczesność[17].

Jednym z lekarstw na to cierpienie staje się fundamentalizm religijny, który stanowi odpowiedź na relatywizację i obiecuje trwałe punkty oparcia. Jest próbą restauracji wyimaginowanego, doskonałego stanu z przeszłości, gdy wszystko było poukładane, jasne, zapewniało jednostkom jasne poczucie tożsamości, łączyło ze wspólnotą i Bogiem. Fundamentalizm to powrót do religii statycznej z jej wszystkimi funkcjami, do religii plemiennej. Jednym słowem to regres, ucieczka od wolności i odpowiedzialności. W miejsce niepewności pojawia się pewność. Pewność ta jest jednak podszyta lękiem. Fundamentalizm jest bowiem reaktywny, stanowi próbę uniknięcia niepewności współczesnego życia.

17 Berger, Zijderveld, *Pochwała wątpliwości…*, 54.

To gwałtowne, pełne pasji i wręcz rozpaczliwe dążenie wyznawców do jednoznacznego zagwarantowania sobie tożsamości i odzyskania gruntu pod nogami. Zapewne dlatego fundamentaliści są agresywni, tłumią najmniejsze wątpliwości czy odstępstwa od jedynie słusznej prawdy, eliminują sceptyków czy krytyków.

Warto zadać kilka pytań: Czy religia i zaangażowanie religijne prowadzi jedynie do ostrych konfliktów społecznych, antagonizuje ludzi i utrzymuje ich w stanie permanentnej niedojrzałości? Czy religia uniemożliwia rozwój moralny jednostek? Czy nawet głosząc uniwersalną etykę miłości, popada zawsze plemienną ksenofobię i staje się pożywką dla fanatyzmy? Uważam, że na powyższe pytania należy odpowiedzieć przecząco. Można bowiem podjąć próbę opisania takiego oblicza religii, które ukazuje jej aspekty sprzyjające rozwojowi i dojrzałości jednostek, wskazujące drogę do przezwyciężenia partykularyzmu plemiennego i ograniczeń ludzkiego umysłu. Dzięki obecnych w religiach duchowym praktykom jednostki mogą ujrzeć ograniczoność swojej perspektywy poznawczej i swoich przywiązań, przygodność rodzimej wspólnoty, kultury, systemów myślenia i własnej egzystencji. W tym kontekście możemy mówić o duchowości, o mistycyzmie, które choć wyrastają na gruncie różnych tradycji religijnych, są bardzo podobne do siebie i ukazują jedność doświadczenia religijnego wyznawców odmiennych religii. Bergson taką formę religii nazywa religią dynamiczną i przeciwstawia ją religii statycznej. Dzięki religii dynamicznej człowiek może się wznieść ponad swoje naturalne uwarunkowania ku wyższym formom duchowości. Religia statyczna służy naturze, skupiona na tym, co zewnętrzne, natomiast religia dynamiczna skupia się na wnętrzu człowieka, wykracza poza naturę. Według Bergsona religia statyczna jest podintelektualna. Natomiast religia dynamiczna jest nadintelektualna i wiedzie do mistycznej przemiany świadomości człowieka. Rozsadza indywidulną, plemienną pespektywę jednostki, każe zerwać z zamkniętym społeczeństwem i otworzyć się na całą ludzkość. Bergson tak opisuje stan świadomości jednostki, która wznosi się na wyższy, mistyczny etap doświadczenia bytu: „[…] jeśli otoczka intuicji, która okala jej inteligencję, zwiększy się na tyle, by dać się zastosować do całego swojego przedmiotu, będzie to życie mistyczne. Religia dynamiczna, która w ten sposób się pojawia, przeciwstawia się religii statycznej, wywodzącej się z funkcji fabulacyjnej, tak jak społeczeństwo otwarte przeciwstawia się społeczeństwu zamkniętemu”[18].

Mistyczne poszerzanie świadomości umożliwia jednostce osiągnięcie uniwersalnej pespektywy moralnej. Bergson pisze:

18 Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*…, 261.

> […] „religia statyczna" jest czymś naturalnym dla człowieka i […] natura ludzka się nie zmienia. Wierzenia wrodzone naszym przodkom trwają w głębi nas samych; pojawiają się na nowo, gdy nie są już wypierane przez siły przeciwne. Tak więc, jedną z zasadniczych cech starożytnych religii była idea powiązania zbiorowości ludzkich z bóstwami, które były do każdej z nich przypisane. Bogowie danego miasta walczyli dla niego i wraz z nim. To wierzenie jest nie do pogodzenia z prawdziwym mistycyzmem, to znaczy z poczuciem, posiadanym przez pewne dusze, że są narzędziami w ręku Boga, który kocha wszystkich ludzi jednakową miłością i który wymaga od nich, by kochali się wzajemnie[19].

Z kolei przywoływany wcześniej Sam Harris choć podkreśla szkodliwość przekonań religijnych, które należy wyrugować z publicznego dyskursu, jednocześnie przyznaje, że duchowość tradycyjnych religii obejmuje ważne i głębokie przeżycia. Przeżycia te mogą zostać poddane naukowej analizie i mają fundamentalne znaczenie dla egzystencjalnych rozterek ludzi. Niemożliwe jest bowiem kierowanie się w życiu samym rozumem. Harris podkreśla: „Nie da się przeżyć całego życia wyłącznie pod dyktando rozumu. Z tego powodu żadna dawka rozsądku, zastosowana jako środek odkażający, nie jest w stanie konkurować z balsamem wiary w chwilach, gdy groza tego świata zaczyna wdzierać się do naszego życia"[20].

Praktyki duchowe obecne w ramach różnych systemów religijnych są zaawansowanymi sposobami badania i transformacji ludzkiej świadomości. Dzięki tym praktykom możliwe jest wyzwolenie umysłu od ograniczeń ego, uzyskanie spokoju ducha, dystansu wobec siebie i świata. Odnalezienie wewnętrznego źródła ukojenia i kontakt z transcendentnym, absolutnym wymiarem istnienia. Nie chodzi tutaj o absolut ontologiczny, o stwierdzenie istnienia jakiegoś nadprzyrodzonego bytu, ale o absolut epistemologiczny, o nieuwarunkowany, ponadjednostkowy stan umysłu. Medytacja, modlitwa monotonny śpiew, posty, deprywacja sensoryczna i używanie roślin psychoaktywnych to tradycyjne metody pracy z umysłem. Metody te mogą zostać poddane racjonalnej analizie i oddzielone od anachronicznych wierzeń, które nie poddają się krytycznej refleksji i są traktowane jako prawdy absolutne. Odnosząc się do mistycyzmu Harris pisze:

> Mistycyzm jest przedsięwzięciem racjonalnym. Religia nie. Mistyk intuicyjnie dowiedział się czegoś o naturze świadomości poprzedzającej myśl i wiedza ta podlega racjonalnej dyskusji. Mistyk ma powody, dla których wierzy,

19 Tamże, 302.
20 Sam Harris, *Koniec wiary*…, 28.

> i powody te są empiryczne. Wstrząsającą tajemnicę świata można analizować przy użyciu pojęć (to jest nauka) lub można jej doświadczyć, uwalniając się od pojęć (to jest mistycyzm)[21].

W religijnej duchowości nie dąży się do uzyskania niepodważalnych, ostatecznych prawd, do niepodważalnych przekonań, lecz o otwarty stan ducha, o uniwersalną perspektywę. O wyjście poza myśli, poza konstrukcje słowne, z których składają się doktryny i tradycyjne narracje religijne.

Szczególnie zaawansowane są techniki pracy z umysłem wypracowane na gruncie religii Dalekiego Wschodu. Tradycje wywodzące się z południowej i wschodniej Azji, hinduizm, buddyzm i konfucjanizm, można nazwać religiami doświadczenia, gdyż skupiają się na uzyskaniu przez jednostki wglądu i poszerzającego świadomość doświadczenia. Natomiast bliskowschodnie religie księgi, judaizm, chrześcijaństwo i islam, odwołują się przede wszystkim do wiary, utrudniają uzyskanie przez wyznawców osobistej przemiany i uwolnienie się od ograniczeń ego. Często stają się pożywką dla prymitywnych, trybalnych skłonności jednostek i utrzymują wyznawców w stanie niedojrzałości. Jednym słowem wiodą raczej do regresu osobowości i moralnego partykularyzmu typowego dla statycznych, plemiennych form religii.

Religie doświadczenia oraz mistyczne nurty religii bliskowschodnich można nazwać religijnością wzrostu i osiągania dojrzałości moralnej dzięki metodom pracy z umysłem. Na ich gruncie jednostkowy umysł przekracza swoje ograniczenia i może się stać wszechogarniającą przestrzenią akceptacji wszelkich form życia ludzkiego i pozaludzkiego. Przestrzenią, która mieści w sobie wszystko, zarówno to co wspaniałe, dające szczęście i zadowolenie, jak i to, co przeraża, niepokoi, ogranicza czy boli. Według Gordona W. Allporta w ten sposób objawia się zróżnicowanie dojrzałego poczucia religijnego, które polega na uświadomieniu sobie przez jednostkę wielowymiarowości jej psyche i na zdolności do tolerowania przez nią ambiwalencji w sobie i w świecie. „Bez względu na to czy dojrzała religijność obejmuje okresy mistycyzmu, czy też nie, podstawowa struktura poczucia religijnego jest dobrze zróżnicowana, ogarnia sobą wiele postaw dodatkowych, do których człowiek doszedł w sposób krytyczny, i ma zachowaną elastyczność w miarę poszerzającego się zasobu doświadczeń”[22] – czytamy w dziele *Osobowość i religia*. Krótko mówiąc, dojrzałość religijna uwalnia jednostkę od jednostronnego, dogmatycznego przywiązania do wyobrażeń, treści doktryny czy

21 Sam Harris, *Koniec wiary*..., 147.

22 Gordon W. Allport, *Osobowość i religia*, przeł. Hanna Bartoszewicz, Anna Bartkowicz, Irena Wyrzykowska (Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax” 1988), 144–149.

własnego wizerunku tej jednostki. Religijne osoby uzyskują głębsze zrozumienie siebie, uzyskują dostęp do szerszego spektrum swoim przeżyć wewnętrznych. Dzięki temu nie muszą uciekać przez niepożądanymi stanami umysły lub niezgodnymi z obowiązującą doktryną myślami. Nie uzależniają się od zewnętrznych autorytetów, nie popadają w fanatyzm, nie absolutyzują swojego wizerunku czy wspólnoty. Pojawia się nieosądzające, współczujące spojrzenie z szerszej, transpersonalnej perspektywy. Takie pełne, bezpośrednie otwarcie się na absolutną, wolną od osądu i jakiegokolwiek lgnięcia przestrzeń umysłu tradycyjnie jest nazywane wyzwoleniem i oświeceniem.

Dojrzała religijność jest zaprzeczeniem postawy przywiązania do konkretnych przekonań religijnych, postawy, którą Harris utożsamia z religiami wiary, religijność ta nie wymaga bezkrytycznego trzymania się doktryny i walki z herezjami. Raczej sama popada w nieprawomyślność, jest otwarta na falsyfikujące ortodoksję doświadczenia, jest radykalna w swoim krytycyzmie wobec zastanych wierzeń. Allport twierdzi:

> [...] cechą dojrzałej religijności jest jej zasadniczo heurystyczny charakter. Wierzenie heurystyczne jest to takie wierzenie, które podtrzymuje się na próbę zanim się go nie potwierdzi; albo do czasu, kiedy przyczyni się ono do odkrycia przez nas wierzenia o większej słuszności. Na przykład, człowiek kształtuje swoją wiarę i pojmuje swoje bóstwo jak może najlepiej. Być może przyjmuje autorytet jakiegoś objawienia. Jeżeli tak, to czyni to nie dlatego, że jest w stanie wykazać jego ostateczną słuszność za pomocą zdarzeń zachodzących w czasie i przestrzeni, lecz ponieważ to, co akceptuje, pomaga mu znaleźć lepsze i pełniejsze odpowiedzi na niepokojące go pytania. Jego wiara jest jego hipotezą roboczą[23].

Podsumowując, należy stwierdzić, że biologiczne dziedzictwo człowieka stanowi zarówno podstawę najwspanialszych ludzkich cnót, jak i wszystkiego, co uważamy zwykle za naganne moralnie. Człowiek nie jest ani idealnym, dobrotliwym dzikusem Rousseau, ani też, uwikłaną w wojnę każdego z każdym, egoistyczną bestią Hobbes'a; jest zarówno jednym, jak też i drugim. Natura wyposażyła go bowiem w takie właściwości, że może on równie dobrze ujawniać swoje cnotliwe, altruistyczne cechy, jak i cechy krwiożercze i agresywne. Te przeciwstawne aspekty ludzkiej natury idą ze sobą w parze i, wbrew utartym przekonaniom, oba są funkcjonalne w określonych kontekstach. Religia, która jest naturalnym wytworem ludzkich wspólnot może wzmacniać ksenofobiczne, wykluczające i agresywny aspekty psychiki jednostek, jednocześnie promując altruizm i wielkoduszność wobec swoich, wobec członków tej sa-

23 Tamże, 158.

mej wspólnoty. Taka religia utrzymuje ludzi w niedojrzałości moralnej, może sprzyjać okrucieństwu wobec obcych. Jest to religia na usługach naturalnych, biologicznych potrzeb człowieka.

Mimo to jednak religia daje podstawy pełnej integracji jednostek i sprzyja ich dojrzałości moralnej i umożliwić wyjście poza poziom zaspokajania biologicznych impulsów, imperatywów natury ludzkiej. Uważam nawet, że wywodzące się z religii dynamicznej doświadczenie poszerzania świadomości i wglądu sprzyja właściwemu posługiwaniu się rozumem ludzkim. Nie jest on bowiem wtedy narzędziem do sprawnego realizowania potrzeb biologicznych i usprawiedliwiania, racjonalizowania motywowanych ludzką biologią pragnień i działań. Dzięki rozwijaniu wewnętrznej przestrzeni umysłu, co stanowi domenę duchowości religijnej, demaskowana jest dynamika naturalnej aktywności ludzkiego umysłu, podporządkowanego biologicznym potrzebom, popędom czy namiętnościom. Za sprawą praktyk duchowych uświadamiamy sobie, że oprócz rozumu, który przypisujemy sobie niejako z definicji, istnieją w nas filogenetycznie wrodzone mechanizmy sterujące zachowaniem, wobec których rozumna część układu nerwowego jest młodsza i służebna. Dostrzeżenie tego, przyjęcie do wiadomości i uznanie swojej ułomności, swego rodzaju biologicznego skażenia i zerwanie z przekonaniem o rozumności ludzkiej, paradoksalnie stanowi krok w kierunku zwiększenia roli rozumu w naszym postępowaniu.

Bezkrytyczna wiara w swoją rozumność, boskie pochodzenie czy dogmatyczne przywiązanie do religijnych opowieści i niedostrzeganie bardziej archaicznych części ludzkiej natury czyni właśnie człowieka nierozumnym, gdyż nie jest on wtedy świadomy sterujących jego zachowaniem mechanizmów. Można powiedzieć, że człowiek jest potencjalnie zdolny do racjonalnego działania, do wyzwolenia od biologicznego determinizmu, do „świętości", do uwolnienia od ego, ale to wymaga krytycznego dystansu wobec natury ludzkiej.

Częściej jednak dokonujemy racjonalizacji pobudek swojego działania, które wynikają z pozaracjonalnych impulsów. Właściwe posługiwanie się rozumem polegałoby raczej na uznaniu i zrozumieniu pozaracjonalnej części natury ludzkiej, której nie możemy waloryzować ani dodatnio ani ujemnie, lecz zaakceptować i z dystansem poznawać, co przyczyni się do zwiększenia samoświadomości. Można górnolotnie stwierdzić, że wywodząca się z religii duchowość jest wezwaniem do wyzwolenia pełnego potencjału człowieczeństwa, który wykracza poza to, co jednostkowe, wspólnotowe i naturalne.

Bibliografia:

A companion to philosophy of religion, eds. Charles Taliaferro, Paul Draper, and Philip L. Quinn, (Oxford, Malden: Wiley-Blackwell, 2010).

Allport, Gordon W., *Osobowość i religia*, przeł. Hanna Bartoszewicz, Anna Bartkowicz, Irena Wyrzykowska, (Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax", 1988).

Berger, Peter L. „The Desecularization of the World: A Global Overview", in: *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, ed. Peter L. Berger, (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, 1999), 1–18.

Bergson, Henri, *Dwa źródła moralności i religii*, przeł. Piotr Kostyło SJ, Krzysztof Skorulski SJ, (Kraków: Znak, 1993).

Dubos, Rene, *Pochwała różnorodności*, (Warszawa: PIW, 1986).

Eibl-Eibesfeldt, Irenäus, *Miłość i nienawiść: historia naturalna elementarnych sposobów zachowania się*, przeł. Zuzanna Stromenger, (Warszawa: PIW, 1997).

Fromm, Erich, *Niech się stanie człowiek: z psychologii etyki*, przeł. Robert Saciuk, (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012).

Giddens, Anthony, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. Alina Szulżycka, (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007).

Harris, Sam, *Koniec wiary: religia, terror i przyszłość rozumu,* przeł. Dariusz Jamrozowicz (Nysa: Wydawnictwo Błękitna Kropka, 2012).

Lorenz, Konrad, *Regres człowieczeństwa,* przeł. Anna Danuta Tauszyńska, (Warszawa: PIW, 1986).

Lorenz, Konrad, *Tak zwane zło*, przeł. Anna Danuta Tauszyńska, (Warszawa: PIW 1996).

Luckmann, Thomas, *Niewidzialna religia: problem religii we współczesnym społeczeństwie,* przeł. Lucjan Bluszcz, (Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos", 1996).

Norris, Pippa, Inglehart, Ronald *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge, (New York: Cambridge University Press, 2004).

Popper, Karl R., *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie,* przeł. H. Krahelska, (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010).

Rorty, Richard, *Przygodność, ironia i solidarność,* przeł. Wacław Jan Popowski (Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2009).

Wickler, Wolfgang, *Biologia dziesięciu przykazań: dlaczego natura nie jest dla nas wzorem,* przeł. Joanna Gilewicz, (Poznań: Wydawnistwo Zysk i S-ka., 2001).

Czy religia utrwala moralną niedojrzałość jednostek ludzkich czy sprzyja rozwojowi ich moralnej dojrzałości?

Streszczenie

Jako ludzie doświadczamy swojej skończoności kruchości i bezsilności. Otaczający nas świat jest nietrwały, niestabilny, ulega destrukcji, mamy w nim do czynienie z niepewnością, przemijaniem, chorobami, starością i śmiercią. Religia dostarcza systemu orientacji i oddania, który w sposób całościowy określa porządek świata i miejsce człowieka w nim, wprowadza ład w życie, daje oparcie,

nadaje sens ludzkiemu istnieniu, oswaja to, co niepewne, dodaje otuchy, pozwala okiełznać lęk.
To dostarczanie systemu orientacji i czci może wzmacniać pierwotne tendencje natury ludzkiej, wzmacniać trybalizm i etnocentryzm. Dzieje się tak, gdy religia spełnia głównie rolę spoiwa dla wspólnoty, a jednostka przezwycięża swoją skończoność, czerpie poczucie siły i bezpieczeństwa dzięki więzi ze wspólnotą, która staje się absolutem. Mamy wówczas do czynienia z systemem, który ubezwłasnowolnia ludzi, wymaga bezkrytycznego posłuszeństwa wobec doktryny i autorytetów. Taki typ religii rodzi i kształtuje niedojrzałą strukturę charakteru, przyczynia się do niedojrzałości moralnej.
Religia jako praktyki duchowe może dać podstawy pełnej integracji jednostek, sprzyjać ich dojrzałości, umożliwić im wyjście poza poziom zaspokajanie biologicznych impulsów i imperatywów natury ludzkiej. Jednostki uzyskują samoświadomość i zrozumienie pierwotnych mechanizmów swojego funkcjonowania. Udana integracja jaźni umożliwia im rozwinięcie przestrzeni umysłu, która mieści w sobie wszystkie aspekty psychiki i bytu ludzkiej. Mamy wówczas do czynienia z religią wzrostu.

Słowa kluczowe: natura ludzka, religia regresu (statyczna) i wzrostu (dynamiczna), dojrzałość moralna, duchowość, mistycyzm

Grzegorz Francuz– polski filozof, specjalizujący się w antropologii filozoficznej, ekofilozofii, etyce środowiska oraz filozofii edukacji; nauczyciel akademicki związany z Uniwersytetem Opolskim. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się na praktycznych implikacjach myśli filozoficznej, na możliwościach zastosowania metod filozofii oraz różnych koncepcji filozoficznych do rozwiązywania aktualnych problemów etyki, człowieka czy bytu społecznego. Obejmują etykę środowiskową, ekofilozofię, bioetykę, filozofię edukacji oraz filozofię polityki.

Does religion perpetuate the moral immaturity of human individuals or foster the development of their moral maturity?

Abstract

As humans, we experience our finiteness of fragility and powerlessness. The world around us is impermanent, unstable, subject to destruction, and we have to deal with uncertainty, transience, disease, old age and death. Religion provides a system of orientation and devotion that comprehensively defines the order of the world and man's place in it, brings order to life, gives support, gives meaning to human existence, tames what is uncertain, gives encouragement, allows us to conquer fear.

This provision of a system of orientation and reverence can reinforce the primal tendencies of human nature, strengthen tribalism and ethnocentrism. This happens when religion mainly plays the role of a glue for the community, and the individual overcomes his finiteness, derives a sense of strength and security through the bond with the community, which becomes an absolute. Then we are dealing with a system that incapacitates people, requires uncritical obedience to doctrine and authorities. This type of religion gives birth to and shapes an immature character structure, and contributes to moral immaturity.
Religion as spiritual practices can provide the basis for the full integration of individuals, foster their maturity, enable them to go beyond the level of satisfying the biological impulses and imperatives of human nature. Individuals gain self-awareness and understanding of the primary mechanisms of their functioning. The successful integration of the self enables them to develop a mind space that accommodates all aspects of the human psyche and being. We are then dealing with a religion of growth.

Keywords: human nature, religion of regression (static) and growth (dynamic), moral maturity, spirituality, mysticism

Grzegorz Francuz – Polish philosopher specializing in philosophical anthropology, ecophilosophy, environmental ethics and philosophy of education; academic teacher associated with the University of Opole. His research interests focus on the practical implications of philosophical thought, on the possibilities of applying the methods of philosophy and various philosophical concepts to solve current problems of ethics, man or social existence. They include environmental ethics, ecophilosophy, bioethics, philosophy of education and philosophy of politics.