

## **CZŁOWIEK RELIGJNY A IDEOLOGIA ŚWIECKA**

**Jarosław Moskałyk**

*Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań*

*Wydział Teologiczny*

moskałyk@amu.edu.pl

### **Streszczenie**

Odwiecznym problemem życia publicznego jawi się zjawisko religii oraz stosunek władzy ludzkiej wobec władzy boskiej. Wyobraźni człowieka podporządkowanie porządkowi innemu niż ten, który on sam może stworzyć przysparzało zawsze wiele trudności i niezręczności. Rodziło często bunt i niechęć względem Boga jako „uzurpatora” władzy całkowitej i powszechnej. Tendencja do nieuznawania i nieposłuszeństwa tzw. „władzy zmyślonej” zachowuje ciągle swoje mocne oddziaływanie, a przy tym występuje niejednokrotnie w bardzo wyrafinowanej formie. Chodzi tu o podważenie podstaw religijnych i uległości ludzi wiary odnośnie respektowania Boskiego porządku rzeczywistości. Do najbardziej wyrazistych metod sprzeciwu odwołują się ideologie świeckie, które traktują często władzę Boga jako mitologiczną i pozbawianą realnego sensu. Tyle, że odrzucenie Boga i religii w imię bezgranicznego panowania nad innymi, nawet fałszywego albo okrutnego, jak poświadczają fakty historyczne, nie przynosi nic dobrego ludzkości.

**Słowa kluczowe:** człowiek, religia, ideologia, świeckość, świat

**Key words:** man, religion, ideology, secularism, world

### **1. Wstęp**

Jednym z najpoważniejszych wyzwań ludzkiego bytu jest zmaganie się z takimi przeciwstawnościami, jak wolność i determinizm, wiara i niewiara, czy wartości i antywartości. Do człowieka należy jednak wyjść obronną ręką z tej walki i ostatecznie wybrać pozytywny biegun samorealizacji. Trzeba przyznać, że w dzisiejszych czasach umysłowości empirycznej, materialnej i praktycznej nie jest to łatwe zadanie. Problem pojawia się już w samym postrzeganiu rzeczywistości stworzonej jako najczęściej jednorodnej i bez odniesienia do nadprzyrodzoności. Ta koncepcja ujmuje całą płaszczyznę bytową w kategoriach jednego organizmu o atrybutach materialnych. Tym samym niejako z gruntu eliminuje atrybuty boskie ze świata doczesnego. Jeśli zaś uznaje świat Boski, to i tak przypisuje mu cechy

materialne oraz uległość wobec przemian powodowanych ludzkim umysłem i siłą działania. W ten sposób odrzuca się wpływ czynnika nadprzyrodzonego na świat i człowieka, przyznając mu jedynie znaczenie mitologiczne. Pogląd ów leży zazwyczaj u podłoża rozmaitych ideologii świeckich, stawiających sobie za cel walkę z religią jako magią. Dąży do tego, by w ostateczności odwieść człowieka od wiary i kontaktu z jakąś „Mocą” subiektywną, której zaufanie prowadzi na manowce.

Jest to uporczywe opieranie się założeniom większości religii świata, które przyjmują relacyjny charakter rzeczywistości widzialnej i niewidzialnej. To w najgłębszym wymiarze dokonuje się między Bogiem a człowiekiem jako osobami. Dlatego nasz świat i cały wszechświat może być właściwie poznawany i wyjaśniany w kontekście religijnym, a nigdy bez niego czy wyłącznie przez materię. Osoba jako najwyższa kategoria bytu stanowi prawdziwe centrum relacyjności, nie zaś ideologia świecka, która jednoczy świat materii ze światem ducha. W oparciu o to przesłanie nastąpi próba ukazania różnic między religijnością człowieka a ideologią świecką.

## **2. Pojęcie religijności człowieka**

Człowiek religijny – w przeciwieństwie do człowieka niereligijnego – to ten, który przyjmuje Boga pozytywnie pod względem pragnień, dążeń i uczuć. Który afirmuje Boga przez umysł i rozsądek, ale także podejmuje relacje w oparciu o wewnętrzne przekonanie o Jego wyższości. Ten, kto tego nie czyni, zazwyczaj jest uważany za agnostyka albo pogubionego intencjonalnie. Z kolei każdy, kto świadomie i uparcie przeczy istnieniu Boga, zasługuje na określenie ateisty lub człowieka niereligijnego. Z tym, że niereligijnym można również być z powodu niewiedzy albo jakiegoś rodzaju otepienia emocjonalno-wolitywnego. Ponadto może jeszcze występować postawa tzw. indyferentyzmu wobec Boga, współcześnie uchodząca niejako za modelową, kiedy człowiek uznaje w jakimś sensie Boga, lecz pozostaje obojętny w swych uczuciach i zaangażowaniu. Niekiedy nawet wbrew sobie, bo zapatrzony w otoczenie traci odwagę bycia niezależnym i odpowiedzialnym za swoje postępowanie. Albo też czyni tak ulegając wpływom zewnętrznym, podejmuje desperacki krok bycia „w sporze z Bogiem”, przy tym ubliżając nieraz innym z powodu ich wiary oraz pozytywnego nastawienia do prawdy o Bogu.

Z religijnością człowieka łączy się perspektywa „praktyki religijnej”, która stanowi faktyczną odpowiedź na jego stosunek do Boga (Waldenfels, 1985, s. 23-25). Osoba, która zadowala się jedynie rozumowym traktowaniem Boga i nie włącza się w praktykę wspólną czy także indywidualną mającą na celu oddanie czci Stwórcy, ściąga na siebie podejrzenie o niereligijność lub „ateisty praktycznego”. Religijność jednak nie można utożsamiać jedynie z moralnością. Są ludzie, którzy pozostają oddaleni od praktyki religijnej i nawet od samego Boga, lecz zachowują zdolność bycia moralnym. To dowodzi, że faktu religijności nie należy traktować statycznie. Ponadto za tą rzeczywistością kryje się także wielka

niewiadoma, czy wprost jedna z największych tajemnic. Dlatego jest stosunkowo łatwo o nadużycie, z góry przypisując komuś niereligijność, choć ona – podobnie jak czyjaś religijność – stanowi akt wolnego wyboru. Jednakże o religijności człowieka albo jej braku może ostatecznie orzekać tylko Bóg, nie jest to domena ludzka.

Między człowiekiem religijnym a niereligijnym, wbrew powszechnej opinii, zachodzi tylko subtelna i całkiem subiektywna różnica. Wprawdzie pozostają oni po przeciwległych stronach, lecz są wspólnie przyciągani tą samą Rzeczywistością Boga. Dokonuje się to w inny sposób, ale z porównywalną intensywnością i zaangażowaniem. Z chrześcijańskiego punktu widzenia każdy człowiek posiada zapodmiotowanie religijne, czyli zwrócenie do wyższej Istoty. „W Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17,28). To znaczy, że w Nim rozwijamy się, dojrzewamy i osiągamy spełnienie według indywidualnie rozpisanego scenariusza. Stąd każdy realizuje swój scenariusz, a ten w sensie religijnym ma w sobie coś szczególnie oryginalnego i niepowtarzalnego.

### **3. Spektrum ideologii świeckiej**

Aby zilustrować przynajmniej pewne tendencje współczesnych ideologii świeckich warto tu odwołać się do analizy kard. Josefa Ratzingera – Benedykta XVI, której on dokonywał w oparciu o pogłębioną refleksję nad procesami religijno-społecznej destrukcji. Według Ratzingera, europejska i amerykańska ideologia liberalno-lewicowa, która stanowi odpowiednie tło dla wielu innych ideologii (Ratzinger, 1990), wzięła swój początek z neomarksistowskiej „nowej lewicy” tzw. szkoły frankfurckiej 1968 roku. Opanowała ona wyjątkowo szybko takie kraje, jak Niemcy, Francja, Anglia, Hiszpania, Włochy i oczywiście Stany Zjednoczone. Jej wyróżnikiem jest „poprawność polityczna”, czyli eliminowanie poglądów i postaw pozostających w opozycji do linii pogłądowej określonej ideologii świeckiej, a zwłaszcza postaw chrześcijańskich. W konsekwencji owe nastawienie prowadzi do wykreowania nowej religii, lecz o charakterystyce wolnościowej i z szerokim zakresem dowolności (Bartnik, 2009, s. 13). Dąży się w ten sposób do tego, by łatwiej przekonać zwolenników do ogromnego kontrastu między dawnym przestarzałym modelem rozwoju ludzkości a współczesną nieskrepowaną formą samorealizacji społeczeństwa.

W zamyśle ideologów oraz ideologii świeckich jest stworzenie przynajmniej namiastki raj u świeckiego na ziemi (Bartnik, 2009, s. 13), co może się dokonać przy pomocy rewolucji ideologicznej, wyposażonej we właściwe treści i środki oddziaływania. Przede wszystkim musi nastąpić odrzucenie tradycyjnej moralności i etyki chrześcijańskiej, traktowanej jako ślepy dyktat i droga ku promocji fałszywych wartości. Uznanie przewagi ideologii świeckiej powinno być motywem pełnego wyzwolenia od fanatyzmu religijnego i wiary w Boga jako pustki przedmiotowej. Dopiero zwrot ku myśleniu i działaniu w oparciu o reguły liberalizmu, relatywizmu i sekularyzmu daje człowiekowi prawdziwe zadowolenie i szczęście. Jednym z najcięższych nadużyć ideologii natury liberalnej jest totalne

przeciwstawienie myśli, duchowi i w ogóle cywilizacji chrześcijańskiej (Tokarczyk, 1998, s. 67-69). A przecież myśl ta z czystą intencją broni prawa natury, logiki życia człowieka, prawdy obiektywnej, realizmu i obiektywizmu dziejowego.

Kiedy w podstawie programowej ideologii świeckich znajduje się całkowita negacja i nienawiść wobec innej doktryny oraz wizji człowieka i świata, a zwłaszcza religijnej, to je zupełnie dyskredytuje. Z całą pewnością wyklucza dialog, który pomaga korygować poglądy i nastawienie względem inności. Dlatego ich poważnym błędem jest nie tylko zaprzeczanie najwyższych prawd wynikających z istoty stworzenia i stanowiących ingerencję Boga, ale także oportunizm w stosunku do innych wartości i modelu życia.

#### **4. Rzeczywisty wymiar religijny**

Człowiek ze swej natury pragnie zdobycia wyższej prawdy oraz poznania jakiejś nieskończoności, co czyni go istotą poszukującą i dokonującą wyboru (Parzych-Błakiewicz, 2009). Najważniejszym punktem odniesienia w samodzielnym dochodzeniu do prawdy staje się dla niego religia. W stosunku do niej człowiek zajmuje odpowiednią postawę i wraz z nią przekonanie. Religia daje wiele pewności odnośnie istoty i sensu prawdy, ale też tworzy należną podstawę przekraczania bariery ludzkiej niemożności dostępu do najwyższych tajemnic i przeznaczeń świata (Bartnik, 2007). Sama w sobie religia posiada znaczenie subiektywne i relatywne, a przez to nie zawiera przymiotu absolutnego i ostatecznego. Dopiero uznanie religii jako daru łaski i ingerencji odgórnej, czyli nie będącej tworem natury, nada jej charakter obiektywny i nadprzyrodzony. W istocie to objawienie tworzy właściwą religię oraz stanowi o jej niepodważalnej roli w życiu ludzkim i świata. Z tego względu między objawieniem a religią istnieje rodzaj trwałego przeciwstawienia. Objawienie bowiem jest darem całkowicie darmowym i niezglębionym, a religia próbą samodzielnego dojścia do prawdy nieskończonej.

Objawienie i łaska wnoszą człowieka na inny poziom refleksji o możliwości dostępu do tajemnicy Boga, jednocześnie ujawniają niedorzeczność jego obojętności lub oporu wobec Najwyższej Prawdy. Ponadto stanowią autentyczną przesłankę wiary, która pozwala wątpić w nadrzędne znaczenie religii jako dzieła wyłącznie ludzkiego. Objawienie ma moc uwiarygodnienia religii, czyli uwolnienia jej od bałwochwalczego charakteru i uczynienia prawdziwą. Dlatego objawienie ma przewagę na każdą religię oraz jej skutkiem doczesnym i przyszłym. W wielkich religiach, jak hinduizm, taoizm i in., wiara określa wewnętrzny związek z Bóstwem i wyznacza kierunek działania zgodny z wewnętrznym przekonaniem. W chrześcijaństwie dokonuje się istotna nowość w zbliżeniu ludzkości z Bogiem, dzięki Jego wkroczeniu w historię. Najbardziej wymownym wyrazem tego jest: wcielenie Słowa Bożego i obecność Bogoczłowieka w świecie. W związku z tym następuje przełom w myśleniu

religijnym, stosunku do drugiego człowieka i świata oraz spojrzeniu na doczesność w perspektywie przyszłej.

Odtąd wiara nie ogranicza się wyłącznie do formalnego wyznania istnienia Boga i ewentualnie oddania Mu rytualnego hołdu. Staje się zobowiązaniem o charakterze głęboko duchowym i zarazem intymnym do naśladowania i życia na podobieństwo Syna Bożego. Jezus mówi: „Kto we mnie wierzy, będzie także dokonywał tych dzieł, których ja dokonuję, owszem, i większe od tych uczyni, bo ja idę do Ojca” (J 14,12). Człowiek wierzący wkracza zatem w nowy wymiar relacji z Bogiem, a równocześnie otrzymuje prawdziwą obietnicę wejrzenia własnym jestestwem w rzeczy niewidzialne, wieczne i zbawcze. „Wiara jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy” (Hbr 11,1). To obecność i działanie historycznego Jezusa Chrystusa doprowadziły do zespolenia osoby ludzkiej z Bogiem celem przemiany serca człowieka i za jego pośrednictwem przeobrażenia całego świata (Szczurek, 2006). Ufność, którą Bóg obdarowuje wierzącego, posiada prawdziwie misteryjny sens, czego nie sposób pojąć jedynie rozumowo.

W tym niewątpliwie kryje się ryzyko, które leży po stronie człowieka, odnośnie jego otwartości na głos Boga i gotowości wypełniania posłannictwa wynikającego z wiary chrześcijańskiej. Tutaj przechodzi on szczególną próbę wiarygodności osobistej, wspólnotowej, dziejowej i zbawczej. Czy ją przebrnie pomyślnie w najwyższym stopniu zależy od niego samego i jego stosunku do wyzwania związanego z wiarą. Jedna rzecz pozostaje niezmienna: chrześcijanin nie posiada zdolności rozsądzania, kto jaką dyspozycję wiary zachowuje bądź ją utracił. Jest to suwerenne prawo Boga, który zachowuje całkiem inną gotowość dostrzegania choćby ludzkiej intencji wiary czy braku pełnej świadomości wiary. Niemniej jednak, nawet jakiś nie do końca rozpoznany załączek wiary lub wiara zniekształcona nie stawia człowieka na pozycji straconej, lecz staje się tak samo rodzajem znaku obecności Boga.

## **5. Zmienny obraz świata**

Dawne rozumienie świata, zgodnie z ideą grecką wszechświata, zachowywało pewną symetrię w przypisywaniu zjawiskom i wydarzeniom doczesnym oraz ponadczasnym cechy rozumnej i duchowej. Z biegiem czasu, a zwłaszcza odkąd zmienił się pogląd na stan kuli ziemskiej, nastąpiło także znaczne rozejście się między zmysłem teologicznym a nauką ściśle świecką. Ponadto z powodu rozwoju coraz to nowszych i liczniejszych teorii dotyczących świata, a zwłaszcza tych o naturze kreacjonistycznej i ewolucyjnej, świat materialny zdobył nowe uznanie jako centrum i miejsce uniwersalnego rozwoju oraz postępu. Myśl chrześcijańska tym samym zaczęła odgrywać całkiem inną rolę, a niektórzy zaczęli ją łączyć wprost z kosmologią naturalną. Dopiero pod wpływem teorii ewolucji Pierre Teilharda de Chardina (1881-1955) dochodzi do poglądowego zrównoważenia świeckiej wizji kosmologicznej z intuicją teologiczną (de Chardin, 1987, s. 267-268). W związku z tym Pantokrator –

Chrystus jako Bóg i Człowiek – jest uznany za omegalną zasadę świata. Inaczej mówiąc, staje się najwyższym punktem odniesienia dla całego stworzenia w wymiarze egzystencjalnym, twórczym i ostatecznym.

Tyle, że koncepcja de Chardina oraz innych ewolucjonistów początkowo była traktowana z wyraźną rezerwą, a następnie spotkała się z reakcją rozmaitych nurtów materializmu i socjalizmu. Te zaś wskazywały często na rozdźwięk między nauką ewangeliczną a sytuacją socjalną choćby w chrześcijańskich wspólnotach Europy (Tillich, 1992). Przywiązanie społeczeństw do wartości duchowych, tradycji i wiary, zgodnie z tą ideologią, wcale nie przekładało się pozytywnie na ich moralny i społeczny kontekst życia. Ponadto począwszy od XIX wieku w Europie umacniały się coraz bardziej tendencje wolnościowe, które znacząco sprzeciwiały się ustrojom społecznym i strukturom rządowym o tzw. charakterze zamkniętym i autokratycznym. Procesy społeczne zaczęły wówczas niejako wymykać się spod kontroli rządzących, pozostawały też bez większej uwagi Kościoła. Różne społeczeństwa dostrzegły w nim szczególną bezradność i niezdolność zajęcia stanowiska w okolicznościach kryzysowych dla ludności. To w oczywisty sposób odbijało się negatywnie na wiarygodności Kościoła, który – także w oczach wiernych – zachowywał pasywność ze względu na swoją wewnętrzną słabość i nieumiejętność odczytania intencji ruchów socjalnych.

Trzeba uznać, że istotnie zabrakło tu odpowiedniego impulsu, aby zmierzyć się na należytych poziomach z ówczesnymi oczekiwaniami społecznymi i postulatami socjalnymi. Miało to istotne przełożenie na stosunek do Kościoła instytucjonalnego i życie wiarą głównie wyższych warstw społecznych. Doświadczyło tego w dość bolesny sposób prawosławie rosyjskie, które w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku poddane było bezwzględnej krytyce za „upaństwowienie” własnej organizacji cerkiewnej. Cerkiew rosyjska już od czasów panowania Piotra I była zawsze zależna od władzy. Była w najmniejszych nawet przejawach zależna od cara i w ten sposób została ogołocona z własnej autonomii. To sprawiło, że stała się częścią organizmu państwowego, skazanego wspólnie z państwem na ogromny ostracyzm (Wawrzyniak, 2014, s. 31). Dla Lwa Tołstoja (1828-1910) była to przyczyna, aby mówić o fałszowaniu zasad chrześcijańskich i odejściu od nauczania Chrystusa. Jeśli Cerkiew wraz z władzą świecką bierze przykładowo udział w sankcjonowaniu zła, sprawia tym samym wrażenie, że „dąży do przekształcenia religii w apologię istniejącego porządku, przede wszystkim w apologię istniejącego zła społecznego” (Asmus, 1964, s. 65). Z podobną percepcją doczesnej struktury eklezjalnej i w ogóle wartości duchowych zetknął się wówczas zachodni świat chrześcijański. Choć odbywało się wszystko w oparciu o trochę inne tło, to powszechna krytyka Kościoła i odchodzenie od wiary stało się dla wielu rodzajem emancypacji. W tym celu wykorzystywano zasadniczo hasła materialistyczne, empiryzmu twórczego oraz ideologię Rewolucji Francuskiej.

Jednak napięcie między ideologią świecką a w szczególności doktryną chrześcijańską zaczęło narastać ze względu na rozwój nowych teorii świata pozostających przeważnie w opozycji do systemu religii chrześcijańskiej. Wśród tych teorii zwykle o podłożu filozoficzno-reistycznym należy wymienić wpiery idealizm w różnych postaciach, naturalizm, egzystencjalizm, a ponadto

subiektywizm, sceptycyzm, agnostycyzm, aż po pesymizm, nihilizm i anarchizm. One to do pewnego stopnia zawładnęły myśleniem niegdyś wpływowych warstw społecznych, aby następnie jeszcze bardziej wzmóc swoje oddziaływanie, choć w nieco zmienionej formie, w nowych uwarunkowaniach społecznych. Bezkrytyczna uległość jakiegokolwiek z tych ideologii, która także współcześnie staje się jakąś normą postępowania, najczęściej izoluje jednostkę lub grupę oraz przenosi ją w swoiście ukształtowany świat mityczny. Ostatecznie okazuje się, że nie jest to wcale świat szczęśliwy, gdyż fałszywe wykorzystanie tej czy innej ideologii nie może prowadzić do pełnego samozadowolenia, ani tym bardziej do poprawy sytuacji społeczności ludzkiej. Co więcej, rodzi często przekonanie, że określona ideologia może spełniać swoje posłannictwo jedynie w odniesieniu do wąskiej warstwy inteligencji czy bogatych możnowładców. Przy czym cechą charakterystyczną poszczególnych ideologii świeckich jest odwołanie do sumienia jako normy powszechnie uznanej. Pojęcie sumienia wszakże bywa tu rozumiane dosyć swobodnie i bez wiążącego znamienia.

## **6. Język religijny a język ideologii świeckiej**

Dziś kontrast między językiem religii a językiem ideologii świeckich wydaje się coraz bardziej pogłębiać. Problem wynika z faktu nasilających się kontrowersji wobec przyznania jakiegoś miejsca Bogu, religii, chrześcijaństwu, a potrzebą uprzywilejowania w świecie współczesnym modelu kulturowego i społecznego, zdolnego z łatwością propagować laicyzację, desakralizację i ateizację świata. W związku z tym religia, chrześcijaństwo czy wiara w Boga są postrzegane jako rzeczywistość zdezaktualizowana, anachroniczna i niebezpieczna. W myśl poglądów, jakie głosił niegdyś Friedrich Nietzsche (1844-1900), to właśnie chrześcijaństwo wpłynęło na powstanie sztucznego i błędnego wyobrażenia Boga w świecie, w żaden sposób nieprzystającego do współczesności (Nietzsche, 2006, s. 17-19). Chrześcijański Bóg jest zaprzeczeniem prawdziwego życia i jego pełni, rozwoju, pragnień, radości. To chrześcijaństwo stworzyło pojęcie nieba i świata przyszłego, aby podważyć znaczenie tego świata i doczesności. Wymyśliło duszę, aby zozydzić ciało i wszystko, co materialne. Wykreowało grzech, sumienie, wolność woli, aby zniszczyć poczucie siły i dumy u niepokonanych. Z kolei, głosząc hasła o pokorze, bezinteresowności, współczuciu, ofierze i miłości, czyni bezsensowną napaść na życie (Nietzsche, 2004, s. 131-134).

Przeciwstawienie świata Bogu, jako konsekwencja pewnej strategii ideologii świeckiej, ma na celu reinterpretację sytuacji człowieka w świecie. Jest skierowana na to, by wykazać całkowitą niedorzeczność i skądinąd zgubność skupiania uwagi ludzkiej na dwóch różnych pierwiastkach doświadczenia egzystencjalnego. Prawdziwy rozwój potencjału ludzkiego według tej teorii może dokonywać się jedynie poprzez „uwolnienie się” ze świata, ukierunkowanego ku celom religijnym. Tylko świat materialny może stanowić realne oparcie i nadzieję skutecznej samorealizacji jednostki i bytu społecznego. Można zatem zadać pytanie: czy ten rodzaj negacji w stosunku do religii jest produktem wyłącznie

ideologii świeckich? Otóż wcale nie, gdyż problem tkwi również w samym języku religijnym. Dokładnie mówiąc, w obiektywizacji wiary, pojęć i w ogóle religijności ludzkiej jako środków pozwalających szukać należnego oparcia intelektualnego, osobowego i duchowego.

Transcendentny świat religii, zachowujący niezmiennność i nienaruszalność, stanowi sam w sobie wartość niezgłębioną. Jednak w percepcji i przekazie ludzkim może być zniekształcony czy niewłaściwie rozwijany. Chodzi tu głównie o egoistyczne nastawienie człowieka do wiary i religijności, kiedy to ma miejsce próba swoistego zawładnięcia przestrzenią niedostępną i misteryjną. Wtedy dochodzi do niwelowania autentycznego sensu spotkania z Bogiem żywym i osobowym, a także poczucia godności i wolności w relacji z Nim. Innego typu trudność wiąże się z językiem religijnym, polegającym na myśleniu kategoriami metafizycznymi. Przez niezrozumienie pojęć metafizycznych czy wprost ich ignorancję następuje pewna deprecjacja religii i osłabienie wiary. Nie jest to zjawisko zupełnie nowe, a wręcz przeciwnie, ma ono swoją określoną historię, która stanowi o kryzysie języka religijnego. W wyniku tego kryzysu przedmiot wiary, idea teologiczna i prakseologia religijna stają się niejednokrotnie tylko symbolem, i to bez większego znaczenia.

Tę sytuację bardzo skrupulatnie wykorzystują ideologie świeckie, które w ogóle poddają w wątpliwość język religijny. Uznając go zazwyczaj za nieobiektywny, z czym rzekomo łączy się błędne tłumaczenie pierwiastka Bóstwa. Przez to w grę wchodzi manipulacja obiektywnym stanem naszej rzeczywistości. Zarzuca się językowi religijnemu niedojrzałość i tendencyjność w wyjaśnianiu wolnościowej i progresywnej strony egzystencji ludzkiej. Przyczyna takiego odbioru owego języka leży w części przynajmniej po stronie nowych nurtów rozwoju myśli chrześcijańskiej, które pojawiają się wewnątrz różnych odłamów chrześcijańskich, jak np. Dietrich Bonhoeffer (1900-1945) – teolog ewangelicki, John A. T. Robinson (1919-1983) – biskup anglikański, Harvey E. Cox (ur. 1929) – baptysta amerykański, Daniel Callahan (ur. 1930) – katolik amerykański. Zwolennicy całkowitego przeobrażenia myśli chrześcijańskiej i dostosowania jej do nowoczesnego świata opowiadają się np. za chrześcijaństwem bez religii, chrześcijaństwem bez Boga, teologią świecką itd.

Według tej koncepcji współcześnie, zgodnie z aktualnym zapotrzebowaniem człowieka, należy dążyć do odmitologizowania religii poprzez jej zeświecczenie. Może to się dokonać przez zmianę języka, czyli wprowadzenie tzw. semantyki świeckiej, jako odpowiedniego narzędzia przekładającego złożony kontekst religijny na bardziej zrozumiały język świecki. W tej sytuacji należałoby odejść od źródeł, dawnych pojęć czy tradycyjnych systemów teologicznych w celu oczyszczenia języka religii z obciążeń dziedzicznych. Powinno to dotyczyć również nauczania Soboru Watykańskiego II, które cechuje duży anachronizm i nieprzystosowanie mentalne do doczesnych wymagań człowieka, aby zacząć żyć według nowych kryteriów semantycznych. Jest to jednak postulat całkowicie irracjonalny i zewsząd chybiony, zarówno w sensie idei, jak i możliwości spełnienia.

## 7. Autentyczność dla świata

Współczesna kultura o obniżonej wrażliwości na wiarę wprawia w niemałe zakłopotanie nie tylko różne religie, wspólnoty chrześcijańskie i Kościoły, ale także z natury religijnie otwartego człowieka. Dzieje się tak przede wszystkim z powodu poważnego spłylenia elementu nadprzyrodzonego, a jeśli chodzi o chrześcijaństwo, dodatkowo ze względu na zinstytucjonalizowanie Ewangelii. Za tym idzie ograniczenie możliwości jej oddziaływania na stan świadomości i ducha społeczeństwa. Teraz rozmaite ideologie świeckie proponują ludzkości własną ewangelię (Sareło, 1994), która przeważnie całkowicie różni się od tej o Żywym Bogu. Doktrynerom ideologicznym chodzi o skuteczne zastąpienie biblijnej wizji Boga żywego kulturą immanentystyczną, co w znacznym stopniu się udaje. Problem dotyczy jedynie przymiotów obecnej kultury, które pozostają mało wyraziste i bez waloru powszechnego przenikania. Ponadto niejako siłą rzeczy kultura ta niesie w sobie – w bardziej lub mniej ukrytej formie – tradycyjny przekaz chrześcijański, który niełatwo wyeliminować. Mamy zatem pewien paradoks, że chrześcijaństwo poddawane jest coraz mocniejszej próbie alienacji, a z drugiej strony wciąż pozostaje niepostrzeżonym elementem zasilania współczesnej kultury.

Człowiek w ujęciu religijnym, ale także niereligijnym, nie może być zamykany w ciasne ramy konfesyjne lub socjologiczno-kulturowe, ponieważ jego istota i egzystencja przewyższa wszelkie formuły, schematy i szyldy. Należy zauważyć, że święte i świeckie zarówno w człowieku, jak i poza nim, nie są dwoma oddzielnymi od siebie strefami. Wręcz przeciwnie są one ściśle związane ze sobą i nawzajem siebie potrzebują dla wypełnienia jednego nurtu naszej rzeczywistości (Mascall, 1986, s. 18-19). Dzisiaj można tego doświadczać w sposób szczególny na przykładzie zjawiska globalizacji. Uświadamiamy sobie ciągle na nowo, że człowiek będąc częścią w tym świecie, jednocześnie ma w zasięgu świat jako całość. Ponieważ żyje całym światem i w całym świecie, przy tym nie zachowuje wewnętrznego pragnienia oddalenia się od świata. Cały doczesny świat staje się powodem spotkania sacrum i profanum, które ostatecznie nie utożsamiają się ze sobą. Zachowują jednak swoją autentyczność w wymiarze wzorca oddziaływania na wyobraźnię ludzką oraz nieustannego punktu przecinania się dwóch faz w jednej rzeczywistości.

Wprawdzie świat materialny ma prawo utrzymywać charakterystyczne rysy świeckości i nic mu w tym nie przeszkodzi, nawet Ewangelia. Trzeba jednak pamiętać, że Ewangelia również ma prawo żyć w tym świecie i zwiastować jakiś promień transcendencji w stosunku do człowieka i do każdej kultury (Mühlen, 1991, s. 12), po to, aby strzec równowagi między pierwiastkiem świeckim a duchowym. Dlatego nie bez powodu Biblia przestrzega nas przed dualizmem, czyli przed podziałem na święte i świeckie, jak też monizmem, który prowadzi do zlania tych rzeczywistości w jedno. Obecne dążenie do świeckości człowieka, państwa czy nawet całego świata nie może oznaczać usunięcia Ewangelii. Musi jednak zakładać jej obecność, a nawet jej niepowtarzalną rolę w ukazywaniu istoty

świata, tak, by człowiek nie utracił swego prawdziwego statusu człowieczeństwa, a świat nie skarłowaciał kulturowo i duchowo ze względu na odwrócenie od nadprzyrodzoności. Według J.A.T. Robinsona, świętość nie pozostaje gdzieś poza naszą rzeczywistością, ani nie jest wyizolowana względem tego świata. Dochodzi ona najbardziej do głosu w ludzkim doświadczeniu życia i w próbie poznania świata (Robinson, 2012, s. 36-38). W tym świecie mają miejsce różne przejawy świętości, która broni go przed alienacją i nadaje autentyzmu. Oznacza to, że i świeckość nie jest zawieszona w próżni oraz nie należy jej traktować jako bezbożnego sektora życia, a co najwyżej jako rzeczywistość oddzieloną jeszcze od własnej głębi.

## 8. Podsumowanie

Dziś coraz wyraźniej widać, że istnieje potrzeba przyznania nowego znaczenia religijności i świętości. Przynajmniej innego niż to czyniono w przeszłości, zawężając je często do sfery indywidualnej oraz określonej refleksji analitycznej. Skoro z chrześcijańskiego punktu widzenia w przestrzeni doczesnej następuje ciągle zetknięcie świeckości i świętości, stąd należy uwzględniać realne oddziaływanie aspektu religijnego na różne dziedziny ludzkiego życia, w tym związane z wszelką ideologią świecką. Obecnie, ze względu choćby na rozwiniętą komunikację międzyludzką i wielorakie relacje społeczno-kulturowe, nie da się utrzymać sztucznego rozdziału na to, co religijne, czyli ukryte i oderwane, od tego, co świeckie, a więc oczywiste i dostępne. Taki podział byłby zupełnie niezrozumiały, a nawet stałby się zaprzeczeniem autentyczności ludzkiego świata.

## Bibliografia

- Asmus, W.F. (1964). *Lew Tolstoj*. Warszawa: PWN
- Bartnik, Cz.S. (2007). Niezmienne i zmienne w religii. *Roczniki Teologiczne* 54(2): 8-9.
- Bartnik, Cz.S. (2009). *Trud i czar myśli*. Lublin: Standruk.
- de Chardin, P.T. (1987). *Moja wizja świata i inne pisma*. Warszawa: PAX
- Mascall, E.L. (1986). *Chrześcijańska koncepcja człowieka i wszechświata*. Warszawa: PAX
- Mühlen, H. (1991). *Neu mit Gott. Einübung in christlichen Leben und Zeugnis*. Freiburg: Herder
- Nietzsche, F. (2004). *Wola mocy*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa
- Nietzsche, F. (2006). *Antychryst*, tłum. L. Staff. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa
- Parzych-Blakiewicz, K.A. (2009). Człowiek i jego godność. Spojrzenie teologa. W: H. Romanowska-Lakomy, H. Kędzierska (red.), *Człowiek integralny. Holistyczna wizja człowieczeństwa* (ss. 19-27). Warszawa: ENETEIA

- Ratzinger, J. (1990). Europa – dziedzictwo zobowiązuje chrześcijan. *Communio* 5: 260-269.
- Robinson, J.A.T. (2012). *The Human Face of God*. London: Publisher SCM Press.
- Sareło, Z. (1994). Miejsce aberracji liberalizmu I chrześcijaństwa. *Communio* 9: 246-256.
- Szczurek, J.D. (2006). Poznanie świata i człowieka. W: A. Czaja, V. Kmieciak (red.), *Wspólnota Kościoła a jedność Europy* (ss. 171-179). Lublin: Wydawnictwo KUL
- Tillich, P. (1992). Protestantkie przepowiadanie i człowiek współczesny. *Znak* 7(446): 42.
- Tokarczyk, R. (1998). *Współczesne doktryny polityczne*. Kraków: Kantor Wydawniczy „Zakamycze”.
- Waldenfels, H. (1986). *Religie odpowiedzią na pytanie o sens istnienia człowieka*, tłum. E. Perczak. Warszawa: VERBINUM.
- Wawrzyniak, O. (2014). *Egzystencjalna autonomia człowieka a świat wartości duchowych według Lwa Tołstoja*. Poznań: WT UAM (rozprawa doktorska).

## **A religious person and secular ideology**

### **Abstract**

A religious person, as opposed to a non-religious person, is someone who positively accepts God in what concerns his desires, pursuits and feelings. However, everyone is challenged to struggle with such contradictions as freedom and determinism, faith and non-faith, or values and anti-values. In this struggle it is up to us to gain the upper hand and choose a positive direction of self-realization. This world and the whole universe can be rightly understood and explained in a religious context, but never without it or in terms of matter alone. The human person as the highest category of being is the true centre of relationality that unites the world of matter with the world of the spirit.

### **Nota o autorze:**

Ks. Jarosław Moskałyk, prof. dr hab., profesor UAM w Poznaniu, kierownik Zakładu Teologii Dogmatycznej, Fundamentalnej i Ekumenizmu WT. Główne dziedziny badawcze: teologia Kościoła wschodniego, problematyka unijna w Kościele, zjawisko ikoniczne w teologii, współczesna idea ekumeniczna. Wybrane publikacje książkowe: *Ikoniczna rzeczywistość osoby i Kościoła* (2007), *Bóg dialogu* (2009), *Kościół dialogu* (2011), *Własna tożsamość Kościoła. Wybrane elementy katolickiej eklezjologii wschodniej* (2013), *Nieprzemijająca tożsamość chrześcijańskiej wiary* (2015).