

KS. WALERIAN SŁOMKA

ZANIKANIE WYCZUCIA SACRUM I GRZECHU?

WSTĘP

Przedmiotem niniejszego studium jest zagadnienie sacrum i grzechu w świadomości i życiu człowieka, ludzi naszych czasów, rozpatrywane na bazie adhortacji papieża Jana Pawła II *Reconciliatio et Paenitentia*. Jego problemem jest „zanikanie wyczucia” wspomnianego sacrum i grzechu oznaczone w tytule znakiem zapytania. Jakkolwiek treścią adhortacji jest pojednanie i pokuta, to jednak u źródeł dramatu rozdarcia i podziałów znaczących niedołą ludzką historię i ludzi naszych czasów jest grzech. Stąd: „Tęsknota za pojednaniem i ono samo będą w takiej mierze pełne i skuteczne, w jakiej zdołają uleczyć ową pierwotną ranę, będącą źródłem wszystkich innych, czyli grzech”¹.

Grzech, choć ma swe odniesienie do sprawcy grzechu, innych i świata, to jednak jego zasadniczym odniesieniem jest Bóg. Grzechem jest odchodzenie od Boga, ale też grzech rodzi oderwanie od Niego². Grzech jest bowiem „tajemnicą bezbożności” (2 Tes 2,7) i w tym też sensie nie można nie dostrzegać więzi, jaka istnieje między sacrum a grzechem, a także więzi, jaka istnieje między zanikaniem wyczucia sacrum a grzechem i między zanikaniem wyczucia grzechu a sacrum³.

Kościół służy pojednaniu przez pokonywanie tego źródłowego rozdarcia, jakim jest grzech, a jeszcze bardziej źródłowo - przez budzenie wrażliwości na sacrum i grzech, czemu szczególnie służy pastoralna misja Kościoła głoszenia i sprawowania pokuty i pojednania⁴. Dla właściwego spełnienia tej misji nie jest więc bez znaczenia pytanie o stan wrażliwości ludzi naszych czasów na sacrum, na grzech, a także pytanie o potrzebę, o konieczność tej wrażliwości dla promowania procesu humanizacji życia ludzkiego. Pytania te można właściwie stawiać tylko w kontekście przeszłości, czyli w kontekście pytania o wrażliwość na sacrum i grzech w przeszłości, którą szczególnie zajmuje się historia religii. Tak sformułowane pytania wyznaczają już bieg naszego dalszego postępowania w obecnym studium.

I. HISTORYCZNA TRWAŁOŚĆ WRAŻLIWOŚCI NA SACRUM I GRZECH

W „Słowie wstępnym” do polskiego wydania *Traktatu o historii religii* Mircea Eliade⁵ Leszek Kołakowski zaszeregowuje tłumaczenia fenomenu religii do dwóch

zasadniczych nurtów: pierwszego - którego zwolennicy redukują zjawisko religii do czegoś, co religią nie jest, i drugiego - którego zwolennicy uznają doświadczenie sacrum za zjawisko nieredukowalne. Obydwa nurty nie kwestionują jednak historycznej ciągłości występowania tego zjawiska. Wiadomo, że wyznawcy marksizmu współtworzą nurt pierwszy i wiadomo, że z nurtem drugim związane są szczególnie nazwiska Rudolfa Otto, i Mircei Eliadego. Wyznawcy nurtu pierwszego są zdania, że zjawisko religii przestanie istnieć w przyszłości, natomiast wyznawcy nurtu drugiego są przekonani, że zjawisko religii jest czynnikiem konstytutywnym ludzkiego doświadczenia i nie może przestać istnieć dotąd, dokąd będziemy mieli do czynienia z człowiekiem. Przy tym Rudolf Otto, zdaniem Leszka Kołakowskiego, widzi to zjawisko jako intencjonalne, jako składnik intencjonalny świata naszej świadomości, jako niezbywalny składnik naszego człowieczeństwa, choć nie troszczy się o pozaintencjonalne podstawy tego zjawiska, natomiast Mircea Eliade podstawy tego zjawiska umiejscawia poza światem ludzkiej świadomości. „Rozumienie mitu i symbolu zakłada w jego propozycjach wiarę w to, iż odniesienie religijnych zachowań do swego przedmiotu jest nie tylko ruchem intencji, ale także więzią bytową, energetyczną. Zakłada również, że odpowiedź na pytania dotyczące rodowodu ostatecznego religijnych symboli nie może uniknąć wiary w rodzaj objawienia pierwotnego, które przechowuje się w tysiącach partykularnych i historycznie określonych form, nie zatracając się wszakże w nich bez reszty, ale ciągnąc ów łańcuch, zaczepiony w realnościach transcendentnych”⁶.

L. Kołakowski przyznaje, że taka interpretacja zjawiska religijnego nie ma charakteru wyznaniowego, ale tylko w tym sensie, że nie przynależy do określonego wyznania religijnego, natomiast nie w tym, by była wolna od uprzednich założeń⁷. Wydaje się, że sam M. Eliade nie przyznałby się do takich założeń i inni krytycy jego dorobku nie przypisują mu wspomnianego założenia⁸. Znamienne pod tym względem są zdania Juliána Riesa: „W każdej hierofanii człowiek religijny ma świadomość objawiania się rzeczywistości absolutnej, która przekracza ten świat [...]. Eliade przez swe badania wykazuje, że przez symbole, mity, rytury sacrum pełni funkcję pośrednika w kontekście manifestacji hierofanicznej. Tworzy ona dla człowieka religijnego możliwość wejścia w relację ze źródłem i całością sacrum, ze sacrum jako Rzeczywistością Transeendentną [...]. W ten sposób spotkanie z Sacrum otwiera przed człowiekiem drogę spotkania z Bogiem. Jako świadek Sacrum człowiek religijny wierzy w Transcendencję i przyjmuje specyficzny sposób istnienia w świecie”⁹.

Sam M. Eliade broni najpierw sensowności myślenia symbolicznego jak tego, które wyprzedza mowę i rozumowanie dyskursywne. „Symbol odsłania pewne strony rzeczywistości - najgłębsze - które opierają się wszelkim innym środkom poznania. Obrazy, symbole, mity niesą nieodpowiedzialnymi wytworami psychiki; odpowiadają one pewnej potrzebie i spełniają pewną funkcję: obnażania najskrytszych modal-

ności bytu"¹⁰. To prawda, że język obrazu, symbolu czy mitu może być redukcjonistycznie przetransponowany i prowadzić do wypaczeń, ale wtedy nie trzeba kwestionować wartości tego języka, lecz zdemaskować wypaczenia¹¹. Pomyłki w tym zakresie prowadzą bowiem do duchowego spustoszenia człowieka, a zdegradowana mitologia w przeróżnych zlaicyzowanych postaciach będzie wracać i przypominać niezbywalny świat, który ją zrodził u źródeł, oraz stanowić punkt oparcia dla reorientacji zagubionej ludzkości. „Człowiek współczesny może sobie lekceważyć mitologie i teologie, to nie zmieni faktu, że będzie nadal karmił się upadłymi mitami i zdegradowanymi obrazami. Najstraszliwszy kryzys historyczny współczesnego świata - druga wojna światowa i wszystko, co się z nią wiąże - dowiódł dostatecznie, że zanik mitów i symboli należy do sfery złudzeń"¹².

Historia ludzkości pozwala identyfikować przeżywanie obecności sacrum zarówno w spotkaniu z przestrzenią, jak i z czasem. To doświadczenie jest tak dalece właściwe człowiekowi jako człowiekowi, że dziś nie można spotkać doświadczenia świeckiego w stanie czystym: „Niezależnie od stopnia desakralizacji świata, do jakiego doszliśmy, człowiek, który opowiedział się za życiem świeckim, nie jest w stanie wyzwolić się bez reszty z postawy religijnej. Jak się przekonamy, najbardziej nawet zdesakralizowana egzystencja zachowuje jeszcze ślady religijnej waloryzacji świata"¹³. Dotyczy to tak świata przestrzeni, jak i czasu. „Czas, ostatecznie zdesakralizowany, przedstawia się jako trwanie niepewne i ulotne, wiodące nieuchronnie do śmierci"¹⁴. Człowiek historyczny odczytywał jednak obecność sacrum poprzez swój kontakt ze światem. „Nie należy zapominać, że dla człowieka religijnego to, co nadprzyrodzone - jest nierozłącznie związane z przyrodzonym, że przyroda wyraża zawsze coś, co ją przerasta"¹⁵. Zdesakralizowany kontakt z przyrodą jest, zdaniem Eliadego, cechą ludzi współczesnych, szczególnie ludzi nauki, ale nawet dla ludzi współczesnych przyroda jeszcze wciąż kryje coś, co fascynuje tajemnicą¹⁶. Trzeba przyznać, że zdanie Eliadego o ludziach nauki trzeba już dziś zmodyfikować. W tej dziedzinie dokonał się wielki przełom. Jego wyrazicielem jest niewątpliwie Hoimar von Ditfurth. „Dorobkiem współczesnych nauk przyrodniczych zaś jest przekonanie, że w żaden sposób nie można odrzucić możliwości istnienia Boga i transcendencji. Pozytywistyczne spotęgowanie naszej żądzy prawdy doprowadziło nas do odkrycia, że realność naszego codziennego świata jest nie mniej hipotetyczna, jak realność zaświatów [...], ośmieszylibyśmy się tylko twierdząc, że rzeczywistość ma swój kres tam, gdzie nasza zdolność poznania natrafia na swoje granice [...]. Nie racjonalność, a jedynie naiwność niezłomnego, bezmyślnego realizmu może spowodować, aby jako nieistniejące traktować obszary rzeczywistości położone poza zasięgiem rozumu, który sam siebie uznał za ograniczony"¹⁷.

Ostatnie zdania potwierdzają tylko powszechność doświadczenia religijnego niezależnie od historycznie odnotowywanych prób manifestowania niewrażliwości religijnej. Trzeba więc przyznać rację M. Eliademu, który w wyniku przeprowadzonych przez

siebie badań stwierdzał: „Począwszy od hierofanii najbardziej elementarnych - na przykład objawienie się sacrum w jakimkolwiek przedmiocie, kamieniu, drzewie - aż po hierofanię najwyższą, wcielenie się Boga w Jezusie Chrystusie - nie ma przerwania ciągłości. W płaszczyźnie strukturalnej stajemy wobec tego samego tajemniczego aktu: objawienie się czegoś »całkiem innego« - rzeczywistości, która nie przynależy do naszego świata - w przedmiotach stanowiących integralną część tego świata »przyrodzonego«, »laickiego«”¹⁸.

Wspomniana powszechność i ciągłość doświadczenia sacrum i związanego z tym doświadczenia grzechu stanowią niewątpliwie przesłankę dla zdania adhortacji *Reconciliatio et Paenitentia*: „Dlatego tak, jak nie można całkowicie wymazać poczucia Boga ani zagłuszyć sumienia, to też nigdy nie da się zupełnie wymazać poczucia grzechu”¹⁹.

II. ZACMIENIE WRAŻLIWOŚCI NA SACRUM I GRZECH

Ojciec św, Jan Paweł II bardzo wyraźnie wiąże wrażliwość na sacrum z wrażliwością na grzech. Jego zdaniem chrześcijańska świadomość, zrodzona z Ewangelii poprzez pokolenia asymilacji treści ewangelicznych, zdobyła właściwe sobie poczucie grzechu. „Poczucie to ma swoje źródło w świadomości moralnej człowieka i jest jakby jej termometrem. Powiązane jest z poczuciem Boga, ponieważ wypływa ze świadomego stosunku łączącego człowieka z Bogiem jako jego Stwórcą, Panem i Ojcem”²⁰. I chociaż, jak to widzieliśmy wyżej, to poczucie Boga i grzechu jest niezniszczalne całkowicie, jest częścią składową ludzkiego doświadczenia, a tym bardziej doświadczenia chrześcijańskiego, to: „Nierzadko wszak w historii, przez dłuższy lub krótszy okres, zdarzało się, że pod wpływem wielorakich czynników świadomość moralna u wielu ludzi była poważnie zaćmiona. [...] Zbyt wiele znaków wskazuje na to, że w naszych czasach takie zaćmienie istnieje, co jest tym bardziej niepokojące, że sumienie to, które Sobór nazwał najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka (KDK 16), jest ściśle związane z wolnością człowieka [...]. Stąd też sumienie w zasadniczej mierze stanowi o wewnętrznej godności człowieka, a zarazem o jego stosunku do Boga (Jan Paweł II. *Insegnamenti*. Maj 1982 s. 860). W tej sytuacji w sposób nieunikniony zaciera się także poczucie grzechu, będące ściśle powiązane ze świadomością moralną, z poszukiwaniem prawdy, z pragnieniem odpowiedzialnego korzystania z wolności. Wraz z utratą wrażliwości sumienia następuje również zaćmienie poczucia Boga, a kiedy zagubi się ów decydujący punkt wewnętrznego odniesienia, ztraca się także poczucie grzechu, Dlatego właśnie mój Poprzednik, Pius XII, używając zwrotu, który stał się niemal przysłowiowym, oświadczył, że grzechem tego wieku jest utrata poczucia grzechu (Pius XII, *Discorsi e Radiomessaggi*. Sierpień 1946 s. 288)”²¹

Zacytowany tekst adhortacji dotyczy zarówno faktu pewnego zaniku poczucia sacrum i grzechu w naszych czasach, jak też swoistej struktury tego zanikania.

Podstawą w tym fakcie jest sumienie, które jakby zawiera odniesienie do sacrum i wynikającą z tego powinność. Stąd zaćmienie sumień przez znieprawienie jest równoznaczne z zaćmieniem wrażliwości na grzech nawet w podstawowych dziedzinach ludzkiego życia i ludzkich działań oraz z zaćmieniem wrażliwości na Boga. Zanik tej ostatniej jakby ze swej natury potęguje jeszcze zanik wrażliwości na grzech. Mamy tu do czynienia ze swoistą logiką wzajemnych powiązań zaćmienia, czyli zaniku wrażliwości sumienia i wrażliwości na sacrum i grzech. Na opisywany związek sacrum i grzechu wskazuje też od nieco innej strony Werner Gruehn: „Grzech jest pojęciem czysto religijnym i oznacza przede wszystkim wykroczenie przeciwko Bogu. Tam, gdzie nie ma wiary w Boga, nie może także być grzechu. Trzeba to sobie jasno uświadomić: może tam wprawdzie być wina, przestępstwo itd., ale nigdy właściwy grzech. I odwrotnie, im bardziej intensywna, czysta i szczerą jest wiara w Boga, albo im wyższe wyobrażenie Boga, tym głębsza i poważniejsza jest świadomość grzechu”²².

Zjawisko zaćmienia czy zanikania omawianej wrażliwości sumienia kardynał Franz König widzi w kategorii zagrożenia chorobą psychiczno-duchową ludzi cywilizacji atlantyckiej. Jest to jakby echo teorii Wiktora E. Frankla na temat patologii logogennej²³.

Stawiając problem źródeł zaniku poczucia grzechu Ojciec Św. Jan Paweł II wiąże je z omówionym kryzysem sumienia i z zanikiem „poczucia Boga”, a następnie wylicza konkretne zjawiska współczesnego świata, które osłabiają zarówno wrażliwość na Boga, jak na grzech. Należą do nich: sekularyzm, dwuznaczność osiągnięć wiedzy ludzkiej, relatywizm etyczny, niewłaściwe rozumienie poczucia winy i legalizm, wypaczenia myśli z życia samego Kościoła²⁴.

Sekularyzm nie jest zjawiskiem jednorodnym. Nawet wśród autorów katolickich można często spotkać tych, którzy dostrzegają też pozytywny sens sekularyzmu dla samego chrześcijaństwa i życia Kościoła. Widzą go oni nade wszystko w uznawaniu autonomii rzeczywistości doczesnej i wyzwoleniu Kościoła od obciążenia tą rzeczywistością²⁵. Autorzy ci nie dostrzegają, a czasami nie chcą dostrzegać tego, co w omawianym sekularyzmie jest prawdziwym zagrożeniem świata wartości religijnych. Uświadamia to m. in. Peter Berger: „Przez proces sekularyzacji rozumiemy proces, dzięki któremu sektory społeczeństwa i kultury wyzwalamy się spod dominacji religijnych instytucji i symboli. Kiedy mówimy o społeczeństwie i instytucjach w nowoczesnej historii zachodniej, to oczywiście sekularyzacja ujawnia się w ewakuacji Kościołów chrześcijańskich z terenów uprzednio podlegających ich kontroli - ewakuacji polegającej na rozdzieleniu Kościoła od państwa lub na wyłączeniu posiadłości kościelnych, względnie na emancypacji szkolnictwa spod władzy kościelnej. Kiedy mówimy o kulturze i symbolach, to jednak zakładamy, że sekularyzacja jest czymś więcej niż tylko społeczno-strukturalnym procesem. Ogarnia całość życia kulturalnego i twórczego i może być obserwowana na przykładzie

zaniku religijnych treści w sztuce, w filozofii, w literaturze oraz, co jest ze wszystkich najbardziej doniosłe, na przykładzie rozwoju nauki jako autonomicznej, zupełnie świeckiej wizji świata. Ponadto milcząco zakłada się tu, że proces sekularyzacji ma również stronę subiektywną. Tak jak istnieje sekularyzacja społeczeństwa i kultury, podobnie istnieje sekularyzacja świadomości. Mówiąc prosto oznacza to, że współczesny Zachód wychował znaczną liczbę jednostek patrzących na świat i na własne życie z pominięciem aspektów interpretacji religijnej²⁶.

Wydaje się, że właśnie ten aspekt sekularyzmu ma na myśli Jan Paweł II, gdy stwierdza: „Sekularyzm”, który w swej naturze i definicji jest zespołem poglądów i zwyczajów broniących humanizmu całkowicie oderwanego od Boga i całkowicie skoncentrowanego na kulcie działania oraz produkcji, wypaczonego przesystem konsumpcji i przyjemności, nie troszczącego się o niebezpieczeństwo = utraty własnej duszy” - i sytuuje go u źródeł zaniku zarówno wrażliwości na grzech jak na Boga²⁷.

Dwuznaczność wiedzy ludzkiej Jan Paweł II wiąże szczególnie z tzw. psychologią permissywizmu i socjologią uwalniającą jednostkę od winy, a obciążającą społeczeństwo. Na tej linii znajduje się też antropologia kulturalna wyolbrzymiająca środowiskowe i historyczne uwarunkowania ludzkich działań do tego stopnia, że zdaje się zwalniać ją od odpowiedzialności.

Do utraty poczucia grzechu przyczynia się też relatywizm etyczny wyrażający się negacją absolutną i bezwarunkową wartości norm moralnych i prowadzący do uznawania istnienia grzechu, ale bez możliwości określenia jego sprawcy.

Oddziaływanie zaciemniające sens grzechu ma też błędne utożsamianie grzechu z chorobliwym poczuciem winy czy też zwykłym przekroczeniem norm i przepisów prawnych²⁸.

Wymienione konkretne zjawiska przyczyniające się do zanikania poczucia grzechu wskazują na to, że zanik tego poczucia „jest zatem jakąś formą lub owocem negacji Boga: nie tylko w postaci ateizmu, lecz także sekularyzmu²⁹”, który ewakuuje Boga nie tylko z życia społecznego, ale także osobistego. Rozwinięcie w adhortacji tematyki przejawów i konsekwencji sekularyzmu w kontekście ateizmu zdaje się sugerować świadomość szczególnego zagrożenia, które wiąże się z sekularyzmem. To prawda, że ateizm godzi wprost w sens wrażliwości religijnej i wycucia grzechu³⁰, ale to jest wiadome wprost, natomiast sekularyzm może być zamaskowany, że może mylić nawet wiernych Kościoła katolickiego. To właśnie w tym znaczeniu papież Jan Paweł II zauważa: „Nawet w dziedzinie myśli i życia kościelnego pewne tendencje prowadzą w sposób nieuchronny do zaniku poczucia grzechu³¹”. Wśród tych tendencji Ojciec św. wylicza: skrajność w widzeniu grzechu, kary za niego, obowiązku kształtowania sumienia; rozbieżności poglądów w teologii, kaznodziejstwie, katechezie, kierownictwie duchowym w zakresie moralności chrześcijańskiej; wypaczenia w sprawowaniu pokuty sakramentalnej przez uznawanie tylko indywidualnego lub tylko wspól-

notowego wymiaru dobra lub zła oraz spowszedniały rytualizm³².

Demaskowaniu penetracji przez sekularyzm świata myśli i postaw chrześcijańskich już 20 lat temu poświęcone zostało wnikliwe dzieło Erica Lionela Mascalla *Sekularyzacja chrześcijaństwa*, wydane w polskim tłumaczeniu w 1970 r. Autor tego dzieła poddaje szczególnej krytyce myśl dra Paula van Burena³³ i bpa anglikańskiego Johna A. T. Robinsona³⁴. Jego zdaniem autor pierwszy wręcz chce doprowadzić chrześcijan do przyjęcia sekularystycznego i ateistycznego poglądu na świat. Nie dopracowuje się w teologii świeckości, lecz zmierza do zeświecczenia teologii, chrześcijaństwa i wiary chrześcijańskiej. Jest to prosta kapitulacja przed sekularystyczną atmosferą świata zrodzoną przez specyficzne rozumienie osiągnięć nauki i techniki³⁵. Bp Robinson też opanowany jest myślą dostosowywania chrześcijaństwa do świata. Chodzi mu o odreligijnienie chrześcijaństwa, o przyjęcie sekularystycznej wizji świata bez rozumienia autentycznej wizji autonomii rzeczywistości świeckiej, która wcale nie prowadzi do stawania się sekularystą³⁶.

Poddani krytyce przez Erica Lionela Mascalla autorzy nie wyczerpali oczywiście listy podobnych autorów w latach późniejszych, którzy nie wzięli pod uwagę faktu, że współczesna atrofia zmysłu religijnego nie może być trawłą cechą ludzkiej egzystencji i dali się zmylić atmosferze sekularyzmu. Faktycznie bowiem mamy do czynienia nie tyle z zanikiem wrażliwości na sacrum i grzech, ile z pewnym, jak wyraził się Jan Paweł II, zaćmieniem sumienia, zaćmieniem wyczucia Boga i wyczucia grzechu.

III. WYCZUCIE SACRUM I GRZECHEU A PROCES HUMANIZACJI ŚWIATA

Moda na humanizm ateistyczny lub sekularystyczny wcale nie dowodzi faktu tożsamości ateizmu i sekularyzmu z humanizmem, ani też sprzeczności humanizmu i chrześcijaństwa³⁷. Doświadczenia ludzkości wcale nie potwierdzają twórczej roli ateizmu czy sekularyzmu w procesie humanizacji świata. Z dokumentów Soboru Watykańskiego II szczególnie Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym charakteryzuje ból współczesnej ludzkości nękanej dramatycznością swego losu, zrodzony z zapoznania Boga. Jej stwierdzenie: „Stworzenie bowiem bez Stworzyciela zanika” (KDK 36), wyraża źródłowo ból egzystencji ludzkiej i wiąże go także z grzechem, który znaczy ludzi i ludzkość odchodzącą od Boga (KDK 37). Zdaniem cytowanej konstytucji i zdaniem Jana Pawła II, wyrażonym w omawianej adhortacji, nie ma możliwości pokonania dramatu ludzkiego losu, nie ma możliwości przewyciężenia wielorakiego rozdarcia rodziny ludzkiej i jej pojednania bez prawdziwego nawrócenia i pokonania mocy tajemnicy grzechu³⁸. Grzech bowiem godząc w jedność z Bogiem przynosi w konsekwencji rozdarcia międzyludzkie, rozdarcia w całej ludzkiej rodzinie. W tym sensie Jan Paweł II przytacza biblijne przykłady Abla i Kaina, budowania wieży Babel i doświadczenia współczesnej ludzkości³⁹. Jak negacja Boga nie zmienia faktu, że człowiek

i świat jest Bożym stworzeniem, tak też negacja realizmu grzechu nie zmienia faktu jego obecności i niszczyielskiego oddziaływania na los ludzi i ludzkiej rodziny. Bezgrzeszność jest iluzją i kłamstwem: „Jeżeli powiemy, że grzechu nie mamy, zводим samych siebie i nie ma w nas prawdy” (1J 1,8). Tajemnica grzechu przynależy do prawdy o człowieku i stanowi jej integralną część⁴⁰ Chociaż uznawanie Boga jest u źródeł właściwego pojmowania tajemnicy grzechu, to jednak uznanie swoich grzechów i uznanie swej grzeszności jest koniecznym warunkiem powrotu do Boga i prawdziwego pojednania z ludźmi⁴¹

Do ateistycznego czy sekularystycznego pojmowania humanizmu wcale nie prowadzą wyniki nauki (integralnie pojmowane). Problem niesprzeczności tych wyników z chrześcijańskim humanizmem był tak wiele razy już podejmowany, że nie trzeba tego tu szerzej uzasadniać. Sądzę jednak, że warto przytoczyć opinię Ditfurtha na tę sprawę. Jego zdaniem nasza percepcja świata ma swe ograniczenia i jest otwarta na nowe, inne możliwości realnych światów. Gdyby np. kleszcz mógł uważać za realny tylko ten świat, który podlega jego percepcji wrodzonej, wtedy wykluczyłby wszystko, co przekracza pot i ciepłotę ssaków⁴². Ditfurth uważa, że: „Na początku naszego stulecia nauki przyrodnicze dostarczyły ostatecznego i niezbitego dowodu, że nasz rozum nie wystarcza do zrozumienia tego świata”⁴³. „Dorobkiem współczesnych nauk przyrodniczych zaś jest przekonanie, że w żaden sposób nie można odrzucić możliwości istnienia Boga i transcendencji”⁴⁴ „We wszystkich czasach, na wszystkich kontynentach i fazach swojej historii człowiek był istotą religijną - w sensie użytej przez mnie definicji - zawsze wierzył w istnienie rzeczywistości położonej poza przeżywanym przez siebie światem lub przynajmniej poważnie dopuszczał taką możliwość”⁴⁵ Słyszy się często zdanie, że nowoczesny człowiek jest mniej religijny niż jego przodkowie, że jest materialistą, racjonalistą, którego interesuje wyłącznie świat doczesny i który nie zastanawia się nad możliwością egzystencji jakiejś przekraczającej go rzeczywistości. Jest to z pewnością nieprawda. Jeżeli religijność jest rzeczywiście wyrazem podstawowego nastawienia kulturowego, które przekracza indywidualną wiedzę, można z góry powątpiewać, dlaczego ta charakterystyczna cecha człowieka miałaby ni stąd, ni zowąd nagle zniknąć.

Istotnie, większość ludzi w naszym społeczeństwie żyje tak, jak gdyby była zdana na znalezienie sensu swego bytu - o ile on wogóle jest - w obrębie przeżywanego przez siebie świata. Ale czy kierują się przy tym własnym uczuciem, własnym w sobie wyrobionym przekonaniem? Czy raczej nie czują się zobowiązani trzymać się tej postawy wbrew wszystkim oczywistym sprzecznościom, ponieważ w naszym kręgu kultury ukształtował się pogląd, że tylko taka postawa jest racjonalna, a zatem rozumna? Prawdą jest także, że istnieją obecnie narody, których rządy podejmują ogromne wysiłki, aby powierzonych swojej opiece ludzi, w razie potrzeby nawet przemocą, nawrócić do szczęścia nie tylko racjonalnie, lecz nawet naukowo uza-

sadnianego. Ale czy w tych wypadkach nie rzuca się w oczy, że potrzebne jest tu stosowanie pewnych form przymusu?

Konkretne zachowanie się konkretnych członków naszego rzekomo tak racjonalistycznego i oświeconego społeczeństwa także świadczy o czymś zupełnie innym. Uzależnienie od narkotyków i alkoholu, odradzanie się najróżniejszych odmian zabobonnych postaw i praktyk, rozpowszechnione przede wszystkim wśród młodzieży poczucie bezsensowności życia, podatność na aprobowanie najgłupszych nawet programów sekciarskich (jeżeli tylko przekraczają znalezienie jakiegoś sensu) - wszystko to są oczywiście objawy odwykowe. Takie zjawiska, szerzące się w całym zachodnim świecie i słusznie napawające troską wielu obserwatorów, przemawiają nie przeciwko, lecz wręcz odwrotnie, za przekonaniem, że człowiek dzisiejszy odczuwa również nieodpartą potrzebę religijności"⁴⁶.

W dalszym toku swego rozumowania Dutfurth oskarża Kościoły, że faktycznie nie zaspakajają tej potrzeby, a w wyniku tego ludzie poszukują namiastek. Kościoły nie potrafiły bowiem dokonać właściwej prezentacji swego chleba duchowego. „A kiedy strawa ta bywa odrzucana, podnoszą głośny lament, że widocznie nie ma głodu". I nie chodzi tu o wymagania etyczne. Świadczą o tym przejścia do wymagających sekt - czego przykładem jest przypadek z Gujany. „Kościoły zaś dzisiaj najwidoczniej coraz mniej dysponują taką umiejętnością [przekonania - W. S.]. Nawet jeśli teolodzy są w posiadaniu prawowitego posłania, argumentami dysponują guru. W tym tkwi problem"⁴⁷.

Trzeba przyznać, że przekonanie o trwałości potrzeb religijnych prezentowane przez Dutfurtha znajduje swe potwierdzenie w historii religii i jest potwierdzane przez dzisiejszych badaczy tego problemu.

Julien Ries odwołując się do najnowszych badań historii ludzkiej wykazuje, że doświadczenie sacrum, przeżycie religijne, więź z Bogiem charakteryzują byt ludzki już od epoki paleolitu, poprzez człowieka neolitu, człowieka doliny Camonica (Lombardia), poprzez człowieka indo-europejskiego, sumeryjsko-babilońskiego, aż do monoteizmu Starego Testamentu i Islamu, aż do wiary chrześcijańskiej dnia dzisiejszego"⁴⁸. Wynik badań nad zjawiskiem religii prowadzi go do następujących wniosków: 1. Sacrum jest u źródeł skarbu kulturalnego i religijnego ludzkości od paleolitu aż do naszych czasów. Wprawdzie wiek XIX stanowi w cywilizacji dziwny przypadek ateistycznego zamachu na świat wartości religijnych, ale wyniki badań cytowanych autorów dowodzą, że to właśnie homo religiosus jest człowiekiem normalnym ludzkości. 2. Sacrum jest u źródeł szczęśliwości homo religiosus. To dzięki sacrum człowiek odnajdywał drogę rozumienia kosmosu i swego życia. Rozumiał sens świata i swego w nim miejsca. Dzięki sacrum człowiek mógł odnajdywać właściwe relacje z innymi i ze społeczeństwem. Można stwierdzić, że pojawienie się homo religiosus stanowi centralne wydarzenie historyczne i psychologiczne. 3. Sacrum może być u źródeł nowego humanizmu. XX w. zmierza ku końcowi obciążony bolesnym dziedzictwem różnych ideologii: desakralizacji zapoczątkowanej przez

Augusta Comte'a, ateizmu wojującego ze szkoły Marksa i rasizmu rozdzierającego narody. Po tych wszystkich doświadczeniach i na ruinach wielu nadziei winien narodzić się nowy humanizm. Dialog między wyznawcami wielkich religii toczy się i pozwala żywić nadzieję na odkrycie fundamentalnych wartości homo religiosus, jako podstawy bogactwa człowieka XXI^w.⁴⁹

W podobnym duchu wypowiedział się też kardynał Franz König: „To właśnie religie były zawsze heroiczną często próbą wykrycia tego, co duchowe i umożliwienia w ten sposób rozwoju duchowego [...]. I nasze własne doświadczenia religijne przypominają, że przemiana wewnętrzna i duchowy wzrost, tak dzisiaj konieczny, posiada swoje najgłębsze zadomowienie i zakorzenienie w sferze religijnej [...]. Któż powinien wezwać do nawrócenia i przemiany, jeśli nie Kościół?”⁵⁰. Kościół czyni to przez wezwanie do prawdziwego nawrócenia i sprawowanie dzieła pojednania. „Kościół przemiana dziejową sytuację nienawiści i przemocy w cywilizację miłości” - stwierdza Ojciec św. Jan Paweł II⁵¹.

ZAKOŃCZENIE

Wyniki przebytej drogi badań nad wrażliwością na sacrum i grzech prowadzą nas do uwagi, że tytuł: *Zanik wyczucia sacrum i grzechu*, winien być koniecznie oznaczony znakiem zapytania. Historia religii nie potwierdza takiego zaniku, nie postulują go też wyniki badań przyrodniczych. Faktem jest natomiast to, co Ojciec św. Jan Paweł II określił „zaćmieniem poczucia Boga i grzechu”. Nawet ateizm - choć nieświadomie - nie jest w stanie oderwać się od tego wymiaru ludzkiej egzystencji, a tym mniej sekularyzm. Tworzy się bowiem świat swojego sacrum i świat swojej „soteriologii”. Swoistą wymowę w tym zakresie ma wyznanie Himmlera: „Hitler powierzył mi specjalne zadanie. Mam opracować nową, narodowo-socjalistyczną religię. Mam zredagować nową biblię germańską [...]. Führer postanowił, że po zwycięstwie III Rzeszy, w całych wielkich Niemczech, to znaczy w Europie, zniesie chrześcijaństwo, a na jego miejsce wprowadzi wiarę germańską. Wiara ta zachowa pojęcie Boga, lecz bardzo niewyraźne i nieokreślone. Natomiast miejsce Chrystusa zajmie Führer, jako zbawca ludzkości. Miliony ludzi będą w swych modlitwach wzywać Hitlera i za sto lat nikt nie będzie już znał innej religii poza nową, która przetrwa wieki”⁵².

W obliczu nieredukowalności fenomenu religijnego i niezbywalności potrzeby religijnej, w obliczu stwierdzenia faktu, że i religijność i grzeszność przynależą do prawdy o człowieku i stanowią czynnik konstytutywny tej prawdy, problemem zasadniczym jest nie zanik wrażliwości na sacrum i grzech, lecz podłożenie się fałszywych bogów w miejsce Boga prawdziwego i zastąpienie prawdziwego pojęcia grzechu sekularystycznym lub klasowym pojmowaniem grzechu. Zwraca na to uwagę instrukcja Stolicy Apostolskiej na temat teologii wyzwolenia i demonstrować nam to wydarzenia z życia współczesnej ludzkości, a także naszego narodu, czego skrajnym przykładem może być morderstwo popełnione na ks. Jerzym Popiełuszce i zachowanie się sprawców tego mordu.

Jesteśmy więc zgodni z Ditfurthem, że sekularystyczna redukcja rzeczywistości tylko do świata doczesnego „jest również nie tylko fałszywa, lecz zupełnie konkretnie w najwyższym stopniu szkodliwa”⁵³. Nie służy ona człowiekowi ani społeczeństwu, ani rodzinie ludzkiej. Stanowi zaś źródło permanentnych zagrożeń i rozdarcia, które tak dalece udręka znaczący ludzki los, że człowiek dochodzi do granic rozpacz albo daje się jej opanować.

Widziane w tym kontekście posłannictwo Kościoła przepowiadania Dobrej Nowiny o prawdziwym Bogu - Ojcu każdego i całej ludzkiej rodziny oraz ewangeliczne wezwanie do zmiany życia, do nawrócenia i pojednania z Bogiem, a następnie w Bogu ze sobą, z innymi i całym stworzeniem, jawi się w najwyższym stopniu posłannictwem w służbie człowieka i ludzkości, posłannictwem, które rzeczywiście może stanowić i stanowi jedną z istotnych przesłanek nadziei na humanizację naszego świata i ludzkiego życia, nadziei na ludzki świat, który stanowi przedmiot tęsknoty każdego, kto w sobie nosi nie znieprawione ludzkie serce.

P R Z Y P I S Y

- 1 *Reconciliatio et Paenitentia*. Watykan 1984 s. 8
- 2 Tamże s. 41.
- 3 Tamże s. 60-63.
- 4 Tamże s. 75-131.
- 5 Warszawa 1966.
- 6 Tamże s. XIV-XV.
- 7 Tamże s. XV.
- 8 Por. J. R i e s. *Le Sacré comme approche de Dieu et comme ressource de l'Homme*. Louvain-la-Neuve 1983 s. 23-36.
- 9 Tamże s. 72-73.
- 10 M. E l i a d e. *Sacrum. Mit. Historia*. Warszawa 1970 s. 33.
- 11 Tamże s. 37.
- 12 Tamże s. 40, por. s. 37-40.
- 13 Tamże s. 63.
- 14 Tamże s. 131.
- 15 Tamże s. 133.
- 16 Tamże s. 158-164.
- 17 H. von D i t f u r t h. *Nie tylko z tego świata jesteśmy*. Warszawa 1985 s. 196, 214, 278.

- 18 *E l i a d e*. jw. s. 167.
- 19 *Reconciliatio et Paenitentia* s. 60.
- 20 Tamże s. 60.
- 21 Tamże s. 60-61.
- 22 *Religijność współczesnego człowieka*. Warszawa 1966 s. 320.
- 23 *F. K ö n i g. Kryzys współczesnego rozwoju cywilizacyjnego*. W: *Jakość życia*. Wrocław 1977 s. 22-24; por. W. E. Frankl. *Homo Patiens*. Warszawa 1984 s. 17-27; 55-111; 128-139.
- 24 *Reconciliatio et Paenitentia*. s. 62-66.
- 25 Por. M. R a d w a n. *Rodowód sekularyzmu*. W: *Jakość życia*. s. 119-141; R. Ł u k a s z y k, B. S n e l a. *Desakralizacja*. EKi 3. Lublin 1979 k. 1189-1191. A. P o m p e i. *Secolarizzazione. Diz. di Spiritualità dei Laici II*. Milano 1981 s. 273-277.
- 26 *The Sacred Canopy*. New York 1967 s. 108; por. R a d w a n, jw. s. 121.
- 27 *Reconciliatio et Paenitentia* s. 62.
- 28 Tamże s. 64.
- 29 Tamże s. 64.
- 30 Por. R. C o f f y. *Bóg niewierzących*. Paryż 1968 passim.; M. N e u s c h. *U źródeł współczesnego ateizmu*. Paryż 1980 passim.
- 31 *Reconciliatio et Paenitentia* s. 65.
- 32 Tamże s. 65-66. Por. A. N o c e n t. *Reflexions sur un Synode*. NRTH 115:1983 t. 105 nr 3 s. 354-56 ; *Über versöhnung und Busse. Dokument der Internationalen Theologen Kommission*. Communio - Verlag 13:1984 nr 1 s. 44-46.
- 33 *The Secular Meaning of the Gospel*.
- 34 *Honest to God*.
- 35 *Sekularyzacja chrześcijaństwa*. Warszawa 1970 s. 54-78.
- 36 Tamże s. 140-224.
- 37 Tamże s. 224.
- 38 KDK 10: *Reconciliatio et Paenitentia* s. 13-14.
- 39 *Reconciliatio et Paenitentia* s. 42-60.
- 40 Tamże s. 39-40.
- 41 Tamże s. 39-42.
- 42 *D i t f u r t h*, jw. s. 175-178, 195.
- 43 Tamże s. 14. por. s. 147, 152-153.

- 44 Tamże s. 196.
45 Tamże s. 201.
46 Tamże s. 210-211.
47 Tamże s. 211-212.
48 R i e s, jw. s. 39-72.
49 Tamże s. 75-77.
50 Jw. s. 25-26.
51 *Reconciliatio et Paenitentia* s. 14
52 „Przekrój” 20 IX 1959 s. 10-11.
53 D i t f u r t h, jw. s. 180.

Schwindet das Gefühl für Sakrales und Sünde?

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Autor behandelt sein Thema in drei Teilen: 1. Die historische Dauerhaftigkeit der Empfindlichkeit für Sakralität und Sünde, 2. Das Abstumpfen der Empfindlichkeit für Sakralität und Sünde, 3. Das Gefühl für Sakralität und Sünde und der Prozess der Humanisierung der Welt. Schlussfolgernd stellt der Autor fest, dass die Gefahr für den Menschen von heute nicht so sehr im Schwinden des Gefühls für das Sakrale und die Sünde besteht, sondern eher darin, dass der wahrhaftige Gott durch falsche Götter und das sich aus der wahrhaften Religion ergebende Gefühl der Sünde u. a. durch ein klassemässiges Verständnis der Sünde ersetzt wird.