

Robert T. Ptaszek

Alternatywne formy religijności i duchowości

Zanim dokonam typologii i przeglądu najważniejszych alternatyw, którymi euro-atlantycka kultura usiłuje współcześnie zastępować chrześcijaństwo, należy wyjaśnić, dlaczego chrześcijaństwo nie tylko przestało obecnie być przez kulturę Zachodu traktowane jako czynnik będący podstawą jej rozwoju, ale wręcz zostało uznane za jej ograniczenie. Ponieważ jednak zagadnienie to podejmuje kilka tekstów zawartych w tym tomie (zwłaszcza obszerny artykuł ks. prof. Mariana Ruseckiego) poprzestaną na kilku uwagach.

1. Tło kulturowe

Przede wszystkim podkreślić trzeba, że współczesna kultura Zachodu to pierwsza w dziejach świata kultura o antyreligijnym charakterze¹. Można zatem powiedzieć, że jako mieszkańcy tej sfery kulturowej – niepytani o zgodę – bierzemy udział w eksperymencie na szeroką skalę². Celem tego eksperymentu jest zbudowanie kultury pozbawionej religijnych korzeni. Co więcej, eksperyment ten prowadzony jest w specyficznych warunkach. Nie jest to bowiem budowa nowej kultury, która od początku byłaby pozbawiona komponentów religijnych. Chodzi o przekształcenie kultury, która została zbudowana na fundamencie chrześcijaństwa, w kulturę antyreligijną. Skuteczna realizacja takiego projektu wymaga działań zmierzających w dwóch odmiennych kierunkach. Zacząć trzeba od „fazy dekonstrukcji”, której cel stanowi neutralizacja (albo jeszcze lepiej likwidacja) chrześcijańskich odniesień kultury. Dopiero po ich znaczącym ograniczeniu można zacząć „fazę pozytywną”, polegającą na tworzeniu kultury opartej na nowych, tym razem już

¹ Zwraca na to uwagę między innymi kardynał Joseph Ratzinger w swojej książce *Wiara – prawda – tolerancja*. Tł. R. Zajączkowski. Kielce: „Jedność” 2004.

² Swoim zasięgiem obejmuje bowiem nie tylko Europę, o której piszę w tekście, ale także Północną Amerykę.

niereligijnych zasadach. Oczywiście działania zmierzające w obu wskazanych kierunkach muszą być ze sobą skoordynowane.

Początków tego „nowego projektu kultury” doszukiwać się należy w epoce oświecenia. Filozofowie tej epoki postanowili odrzucić Boga i postawić człowieka w centrum świata. Wtedy jednak pojawił się problem: jak pozbawić kulturowego oddziaływania religię chrześcijańską, która stanowiła niekwestionowany fundament zachodniej kultury? Pomysł na podważenie wiarygodności religii okazał się genialnie prosty. Uznano, że aby skutecznie upowszechnić nową ideologię, wystarczy zmienić reguły gry. Wszak ideologia, w przeciwieństwie do religii, nie musi być prawdziwa tylko skuteczna. Zatem, aby odnieść sukces, nie potrzeba rzeczowych argumentów. Wystarczy przedstawić siebie w jak najlepszym świetle, a równocześnie wszelkimi możliwymi sposobami tak zdyskredytować przeciwnika, aby ludzie uznali, że nie jest on dla nich odpowiednim partnerem. Tak też zrobiono – to w oświeceniu narodziła się „czarna legenda” Kościoła, oskarżanego na podstawie odpowiednio dobranych i zmanipulowanych faktów praktycznie o wszelkie zło tego świata. Z kolei rewolucja francuska została wyidealizowana do tego stopnia, że mimo jej licznych zbrodni do dziś oficjalnie świętuje się ją jako świt nowej ery³.

Trzeba przyznać, że prowadzona w Europie od czasów oświecenia krytyka religii osiągnęła częściowy skutek. Za pomocą różnych form manipulacji udało się upowszechnić przekonanie, że chrześcijaństwo nie jest satysfakcjonującą odpowiedzią na problemy człowieka. Niepowodzeniem zakończyło się natomiast lansowanie tezy, że człowiek to istota wyłącznie materialna, której sfera duchowa nie jest potrzebna. Większość krytyków musiała przyznać, że istnieją duchowe potrzeby człowieka, których zaspokojenie pozwala mu, pomijając pozytywne oddziaływania w sferze życia religijnego, także skutecznie funkcjonować w świecie. Są to zwłaszcza takie potrzeby, jak pragnienie posiadania całościowej, uporządkowanej wizji świata czy też kierowania się w życiu trwałymi wartościami i zasadami.

Przez stulecia ludzie Zachodu zaspokajali te potrzeby, uczestnicząc w życiu Kościołów chrześcijańskich. Krytyczna postawa wobec chrześcijaństwa spowodowała, że kultura współczesna poszukiwać zaczęła alternatywnych form ich zaspokajania.

2. Typologia alternatyw wobec chrześcijaństwa

Współczesne alternatywy wobec chrześcijaństwa zaliczyć trzeba do dwóch odrębnych typów, są to: różne formy religijności bądź duchowości. Odróżnienie tych dwóch kategorii

³ Szczegóły tych manipulacji w barwny, a zarazem starannie udokumentowany sposób opisuje V. Messori, w swojej książce *Przemysłać historię. Katolicka interpretacja ludzkiego losu* (T. 1. Kraków: Wydawnictwo „M” 1998; T. 2. Kraków: Wydawnictwo „M” 1999).

ma kapitalne znaczenie, bo pokazuje istnienie zasadniczych różnic między nimi, co jest na ogół pomijane przez badaczy tej problematyki.

Religijność to odniesienie człowieka do Boga, a dokładniej: całość wewnętrznych i zewnętrznych działań człowieka, za pomocą których oddaje Bogu cześć⁴. Jej podstawę stanowi doświadczenie religijne rozumiane jako realna, międzyosobowa relacja człowieka z Bogiem. Aby zatem uznać rzeczywisty charakter faktu, jakim jest religijność, trzeba przyjąć jako prawdziwe dwie tezy: istnieje Bóg, zaś człowiek to coś więcej niż tylko byt materialny – jest istotą posiadającą duszę. Akceptacja takich tez nie jest natomiast konieczna w przypadku duchowości. Wszak sferę psychiki pozwalającą doznawać wrażeń, odczuwać emocje i myśleć posiada każdy człowiek. A skoro tak, to alternatywne formy duchowości wcale nie muszą odnosić człowieka do nadprzyrodzonej rzeczywistości ani być wyrazem jego religijnej wiary. Zamiast tego odwołują się zazwyczaj do subiektywnych odczuć człowieka. Powoduje to, że praktyki duchowe traktuje się współcześnie jako narzędzie – ich głównym celem staje się dostarczanie doświadczeń uprzyjemniających i wzbogacających ludzkie życie. Toteż za kryterium oceny duchowych poszukiwań człowieka uznaje się jakość przeżyć, a nie ich prawdziwość.

Teza, którą stawiam, i na rzecz której będę argumentował w tekście, głosi, że z racji istnienia tak zasadniczych różnic duchowości nie może stanowić realnej alternatywy dla religijności (zwłaszcza dla religijności chrześcijańskiej, która stanowi fundament naszej kultury).

Współczesne poszukiwania alternatyw wobec chrześcijaństwa zmierzają w dwóch kierunkach. Pierwszy z nich można nazwać „umiarkowanym”, jako że akceptuje tezę o wyjątkowym charakterze religii. Powoduje to, że jego przedstawiciele za realne alternatywy dla chrześcijaństwa uznają jedynie inne religie bądź ruchy religijne. Obecnie jednak dynamicznie rozwija się kierunek, który określam jako „skrajny”. Jest on oparty na przyjętym bez dostatecznego uzasadnienia przekonaniu, że religia stanowi wyłącznie wytwór kultury. Nurt ten rozszerza zakres alternatyw wobec religii, próbując zastępować ją przez intensyfikację aktywności człowieka w innych sferach kultury (zwłaszcza w nauce i sztuce).

Ponieważ wachlarz alternatyw wobec chrześcijaństwa proponowany przez przedstawicieli skrajnego nurtu jego kontestatorów jest bardzo obszerny⁵, skoncentruję się na omówieniu alternatyw wobec chrześcijaństwa proponowanych przez przedstawicieli nurtu umiarkowanego.

⁴ Według Tomasza z Akwinu istotą cnoty religijności jest „oddanie czci należnej Bogu” (Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* II-II, 81, 2).

⁵ Ponadto niektóre z tych propozycji szczegółowo opisane i scharakteryzowane są w czwartej części książki.

3. Duchowość jako alternatywa dla chrześcijańskiej religijności

Duchowość w dziejach Europy przejawiała się w różnych formach ezoteryzmu, spirytyzmu i okultyzmu. Obecnie zachodnia duchowość kojarzona jest przede wszystkim z działalnością ruchu New Age⁶. I choć zarówno w sferze rozważań naukowych, jak też w życiu społecznym ruch ten nie odgrywa już tak istotnej roli, jak w latach 80. i 90. XX w., to znacząco wpływa na sposób, w jaki współcześnie postrzega się Boga, świat i człowieka. Z racji braku formalnej struktury oraz nieustannej ewolucji trudno znaleźć powszechnie akceptowaną, a zarazem dostatecznie precyzyjną definicję ruchu. Najogólniej New Age można określić jako opartą na filozoficznych założeniach wizję rzeczywistości, która uzasadniać ma odrzucenie tradycyjnych religii oraz akceptację różnych form życia duchowego i środków wyrażania duchowych przeżyć⁷.

Termin „New Age” jest na tyle obszerny, że obejmuje zarówno zachodnie, jak i wschodnie formy duchowości. Eklektyzm ruchu obrazowo ukazują słowa jednego z jego badaczy: „New Age jest mgławicą, która zawiera ezoteryzm i okultyzm, coś z myśli mitycznej i magicznej na temat tajemnic życia oraz szczyptę chrześcijaństwa, a to wszystko zmieszane z ideami wywodzącymi się z astrofizyki”⁸.

Podstawę doktryny ruchu New Age stanowi teza, że choć skończył się czas zinstytucjonalizowanych religii, to ludzie nadal pragną duchowego rozwoju⁹. Zadaniem ruchu miało więc być w pierwszej kolejności znalezienie nowych sposobów, za pomocą których ludzie mogliby dziś wyrażać swoje duchowe doświadczenia. Trzeba jednak pamiętać, że ruch New Age specyficznie rozumiał relacje między duchowością a religijnością. W doktrynie przyjmowano szerokie rozumienie duchowości, podobne do tego, które występuje w psychologii: określano duchowość jako zdolność człowieka do stawiania pytań o to, skąd pochodzi, kim jest i dokąd zmierza.

Przyjmując takie rozumienie duchowości, przedstawiciele ruchu New Age twierdzili, że stanowi ona nowy etap samodzielnych poszukiwań człowieka, który – nieskrępowany tradycją i religijnymi dogmatami – na własną rękę może szukać sensu swojego istnienia. Duchowość zatem to, według doktryny New Age, wyższy stopień w rozwoju świadomości człowieka, który powinien zastąpić religijność. Taka zamiana jest realna, bo jak twierdzą

⁶ Na ten temat zob. np.: R.N. Baer, S. Rouvillois. *W matni New Age. New Age – kultura i filozofia*. Kraków: Wydawnictwo „M”; Wydawnictwo Rhema 1996; A. Zamojski. *New Age filozofia, religia i paranauka*. Kraków: „Nomos” 2002.

⁷ Zob.: R.T. Ptaszek. *Nowa Era religii? Ruch New Age i jego doktryna – aspekt filozoficzny*. Siedlce: Wydawnictwo Akademii Podlaskiej 2008 s. 50-51.

⁸ G. Danneels. *Nowy ład, nowa ludzkość, nowa wiara, New Age*. Kraków: Wydawnictwo „M” 1992 s. 9.

⁹ Szerzej na ten temat pisałem w książce *Nowa Era religii? Ruch New Age i jego doktryna – aspekt filozoficzny*. Zob. zwłaszcza rozdział V.

twórcy ruchu: „duchowość może istnieć bez religii, ale religia, prawdziwa religia, nie może istnieć bez duchowości”¹⁰.

Prezentowane przez autorów związanych z ruchem New Age przekonanie o pierwszeństwie duchowości przed religijnością¹¹ było przeciwieństwem dominującego w myśli Zachodu poglądu, zgodnie z którym religijność (rozumiana jako odniesienie człowieka do Boga) stanowi końcowy etap ludzkich duchowych poszukiwań. Etap taki następuje, gdy ludzie szukający celu życia znajdują go w Bogu, o którym naucza w swojej doktrynie religia. W tej perspektywie zależność między duchowością a religijnością przyjmuje formę kolejnych stopni postępu. Proponowane przez New Age odejście od religijności na korzyść duchowości okazuje się więc (przy tradycyjnym rozumieniu relacji religia – duchowość) regresem.

Zawarte w doktrynie ruchu New Age nowe określenie relacji między duchowością a religijnością inspirowało nie tylko teoretyczne dyskusje, lecz prowadziło do ważnych, a zarazem niebezpiecznych konsekwencji praktycznych. Ich źródłem był fakt, że rozwój duchowości New Age polega na ciągłym poszukiwaniu przez ludzi nowych doświadczeń uprzyjemniających życie. Taki sposób traktowania praktyk duchowych sprawił, że zasadniczym ich zadaniem przestało być wyrażanie wiary. Zamiast tego zaczęto je traktować jako jeszcze jedno źródło doświadczeń wzbogacających ludzkie życie.

Jeśli jednak zaakceptuje się taki cel życia duchowego, to okaże się, że można go osiągnąć także za pomocą środków niemających nic wspólnego z religią. Najczęściej wybierane drogi, na których ludzie poszukują atrakcyjnych duchowych przeżyć, ukazał Aldous Huxley: „jest wysoce nieprawdopodobne, że cała ludzkość mogłaby się kiedykolwiek obyć bez Sztucznych Rajów. Większość ludzi prowadzi życie w najgorszym razie tak bolesne, w najlepszym zaś tak monotonne, ubogie i ograniczone, że chęć ucieczki, tęsknota, by wykroczyć poza nie, bodaj na kilka chwil, stanowi i zawsze stanowiła jedną z głównych pokus duszy. Sztuka i religia, karnawały i saturnalia, taniec i słuchanie oratoriów – wszystkie one służyły, żeby odwołać się do H.G. Wellsa, jako Drzwi w Murze. Do prywatnego, codziennego użytku zawsze pozostawały chemiczne środki odurzające”¹². Ograniczając ludzką aktywność w sferze duchowej do poszukiwania przyjemnych doznań psychicznych, doktryna ruchu New Age stwarza atmosferę, która zachęca ludzi do podejmowania niebezpiecznych doświadczeń i praktyk¹³.

¹⁰ F. Capra, *Należać do wszechświata. Poszukiwania na pograniczu nauki i duchowości*. Kraków: Znak 1995 s. 34.

¹¹ John White – jeden z bardziej znanych popularyzatorów New Age – umieszcza „wyniesienie duchowości ponad religijność” na pierwszym miejscu swojej listy dokonań ruchu (zob.: J. White, *Świt Ery Wodnika*. Tł. M. Wacław. Bydgoszcz: Limbus 1996 s. 23-25).

¹² A. Huxley, *Drzwi percepcji. Niebo i piekło*. Warszawa: „Przedświt” 1991 s. 38.

¹³ Tym bardziej że większość osób związanych z ruchem zaakceptowała pogląd Aldousa Huxleya: „nie ma sensu latami zajmować się medytacją czy też duchowymi ćwiczeniami, gdy wszystko można uzyskać w pół godziny za pomocą narkotyku” (cyt. za: A. Bancroft, *Współcześni mistycy i mędrce*. Warszawa: Jacek Santorski & Co 2002 s. 24).

Biorąc pod uwagę przytoczone fakty, należy stwierdzić, że tylko przyjęcie nowego modelu relacji między religią a duchowością pozwoliło twórcom doktryny New Age uznać ruch za alternatywę wobec chrześcijaństwa. Z takiej perspektywy mogli twierdzić, że doktryna ruchu wykorzystuje to wszystko, co w zachodniej duchowości było pozytywnego, a ponadto wzbogaca życie duchowe elementami zaczerpniętymi z kultury Dalekiego Wschodu. Potrzebę odwołania się do mistyczno-religijnej tradycji Dalekiego Wschodu uzasadniali, wskazując, że tradycja ta koncentruje się na sferze doznań mistycznych, które w życiu duchowym człowieka pełnią szczególnie ważną rolę. Nie dziwi zatem fakt, że autorzy z kręgu New Age w swoich pismach omawiali i zalecali różnorodne techniki rozwoju duchowego – zarówno psychiczne, jak i fizyczne¹⁴. Szczególnie chętnie wykorzystywali medytację oraz tańce¹⁵.

Okazało się jednak, że oferowany przez ruch New Age bogaty wybór różnorodnych technik mających doskonalić ludzką świadomość, oprócz (a często zamiast) spodziewanych efektów powodował w praktyce liczne problemy. Stało się tak, ponieważ upowszechnienie mających dotychczas elitarny charakter technik rozwoju duchowego doprowadziło do zatarcia różnic między rzeczywistym przeżyciem religijnym – na przykład stanem mistycznym – a różnymi formami jego naśladowania ograniczającymi się zazwyczaj do wywołania silnych przeżyć emocjonalnych. Ludzie masowo wkraczający w dotychczas dla nich niedostępny, a przez to niemal zupełnie nieznaną świat doznań duchowych, nie posiadali żadnych kryteriów, które pozwoliłyby im odróżnić te dwa odmienne (i w różny sposób wpływające na człowieka) rodzaje przeżyć. Trudno się zresztą temu dziwić, skoro nawet współczesna psychologia nie rozróżnia przeżyć religijnych i duchowych, zaliczając je wszystkie do bardzo nieprecyzyjnej kategorii tzw. doświadczeń szczytowych (*peak experiences*). W podobny sposób na kwestię duchowości zapatrywał się także ruch New Age. Prezentując techniki prowadzące do maksymalizacji „wrażeń duchowych”, twórcy doktryny New Age zapomnieli, że o wartości doświadczenia religijnego wcale nie decyduje jego intensywność, lecz wpływ, jaki ma ono na dalsze życie człowieka.

Końcowym efektem postulowanego przez New Age synkretycznego łączenia różnych tradycji religijnych miał być duchowy rozwój człowieka, który ostatecznie doprowadzić powinien do „wyzwolenia nowej formy duchowości, która przekroczy wszelkie granice religijne, kulturalne i narodowe. Dzięki niej pojawi się nowa świadomość jedności wspólnoty ludzkiej i dynamizm duchowy, który pozwoli znaleźć rozwiązanie problemów świata”¹⁶.

¹⁴ M. Ferguson w książce *Aquarian Conspiracy. Personal and Social Transformation in Our Time* (Los Angeles: J.P. Tarcher 1980) przedstawia szczegółowy wykaz i opis najważniejszych tego rodzaju technik (polski przekład w: *New Age*. Wyb. i tł. P. Macura. Kraków: Wydawnictwo „Nomos” 1993 s. 21-24).

¹⁵ Warto przypomnieć, że traktowanie tańca jako formy kontaktu z Bogiem jest dosyć popularne także w religiach. Taką rolę odgrywa zarówno w islamie, gdzie tańcem dla osiągnięcia stanów mistycznych posługiwali się sufi, jak też w judaizmie (szczególnie ważne funkcje pełnił w religijnych praktykach chasydów).

¹⁶ M. Ferguson. *Aquarian Conspiracy* s. 273 (podają za: J. Vernetto. *New Age. U progu Ery Wodnika*. Tł. M. Dembska. Warszawa: Verbinum 1998 s. 24).

Przyjmując tak optymistyczną wizję duchowości, twórcy ruchu New Age byli przekonani, że dzięki coraz powszechniejszemu praktykowaniu nowych form duchowości we współczesnych społeczeństwach zanikną tradycyjne formy religijności. Głosząc taką tezę, nie uwzględnili faktu, że w skład każdej historycznej religii oprócz doktryny, czyli systemu głoszonych prawd, wchodzi także kult, to znaczy uznane sposoby kontaktu z bóstwem, oraz posiadająca sformalizowaną strukturę organizacja obejmująca instytucje integrujące wiernych i przekazujące im doktrynę oraz zasady postępowania. Wobec tych elementów religii nie zdołali przedstawić realnych alternatyw.

4. Alternatywne formy religijności

Współczesna kultura Zachodu przeciwstawia chrześcijaństwu dwa typy alternatywnej religijności:

- a) ruchy religijne,
- b) religie niechrześcijańskie.

Ad. a) Ruchy religijne

Choć propozycje ruchów religijnych mające stanowić alternatywę wobec chrześcijaństwa są zróżnicowane, można przyjąć, że akceptujący te propozycje ludzie podążają na ogół w trzech kierunkach:

- 1) spora grupa wybiera „nowe wersje chrześcijaństwa” w postaci ruchów religijnych odwołujących się do Biblii. Większość tych ruchów założyli ludzie, którzy – jak sami utrzymywali – mieli otrzymać od Boga nowe objawienie mówiące o zbliżającym się końcu świata;
- 2) inni poszukują inspiracji w odległych kulturach (zwłaszcza w Indiach i na Dalekim Wschodzie), próbując na gruncie europejskim zaszczerpić koncepcje, które w odmiennym środowisku kulturowym, jakim jest współczesny Zachód, nie funkcjonują właściwie;
- 3) natomiast ci, którzy zafascynowani są siłą i skoncentrowani na własnym „ego”, zamiast ogarniającemu ich dobrocią i miłością Bogu na różne sposoby próbują służyć szatanowi. Zapominają przy tym, że szatan jest przecież istotą duchową słabszą od Boga i ostatecznie jego bunt skazany jest na klęskę;

Z racji niewielkiej objętości tekstu skoncentruję się na omówieniu pierwszej z wymienionych dróg poszukiwań religijnych alternatyw wobec chrześcijaństwa. Jest to tym bardziej zasadne, że również przedstawiciele ruchów religijnych inspirowanych tradycją Indii i Dalekiego Wschodu podkreślają ich podobieństwo do chrześcijaństwa, a często także powołują się na Biblię jako jedną z wielu ksiąg zawierających jakąś formę boskiego objawienia.

Najbardziej znane ruchy religijne odwołujące się do Biblii to Mormoni, Świadkowie Jehowy oraz Adwentyści Dnia Siódmego. Choć ich doktryny w znaczący sposób różnią się między sobą, można znaleźć sporo cech wspólnych. Przede wszystkim są to ruchy stosunkowo młode, bo powstały dopiero w XIX w. Także krytykując religię chrześcijańską, te posługują się niemal identycznym sposobem argumentacji. Przedstawić go można w postaci następującego schematu:

- na początku istniał prawdziwy Kościół założony przez Jezusa Chrystusa;
- później (gdzieś między II a IV w.) nastąpiło „odstępstwo”, w wyniku którego powstał Kościół katolicki. Wprowadził on do swojej nauki pogańskie (to znaczy zaczerpnięte z filozofii greckiej) pojęcia, które zniekształciły oryginalne wierzenia i praktyki, zmieniając zasadniczo naukę przekazaną przez Chrystusa;
- wreszcie, po różnych nieudanych próbach, takich jak reformacja, nastąpiło odrodzenie pierwotnego Kościoła (w postaci alternatywnego ruchu religijnego)¹⁷.

Wspomniane ruchy religijne utrzymują ponadto, że ich doktryna prezentuje nowe objawienie, które jest lepiej dostosowane do potrzeb i oczekiwań współczesnego człowieka. Taki punkt widzenia pokazuje, że ruchy te akceptują uproszczenie, które od czasów rewolucji naukowo technicznej funkcjonuje w świadomości ludzi żyjących w naszej kulturze. Polega ono na tym, że idee religijne traktowane są tak samo jak odkrycia naukowe czy wytwory techniki.

Uproszczenie to bierze się stąd, że rzeczywiście postęp techniczny jest widoczny i niepodlegający dyskusji. Nowe modele urządzeń posiadają znacznie lepsze parametry użytkowe. W rezultacie coraz częściej mówi się dziś nie o fizycznym zużyciu sprzętu, ale o tym, że zestarzał się technologicznie. Przestaje więc dziwić fakt, że sprawny komputer czy telewizor trafia na śmietnik, ponieważ nie jest dostosowany do spełniania funkcji bądź zadań, które w chwili jego wyprodukowania nie były jeszcze znane. Ze stanem niekwestionowanego postępu mamy także do czynienia w przypadku teorii naukowych. Dobrymi przykładami prezentującymi tempo i skalę dokonującego się w tej sferze postępu są takie nauki, jak genetyka czy fizyka kwantowa. Ich rozwój jest tak dynamiczny, że wydane kilka lat temu publikacje prezentujące ówczesny stan wiedzy na te tematy są dziś zupełnie nieaktualne.

Trzeba jednak pamiętać, że istnieją też takie sfery kultury, w których postęp nie przebiega liniowo, a to, co „nowe”, wcale nie musi być „lepsze”. Tak dzieje się na przykład w sztuce. Wystarczy odrobina zdrowego rozsądku, żeby uznać za niezbyt korzystną propozycję zamiany nawet dosyć sfatygowanego i podniszczonego oryginału dzieła któregoś z dawnych mistrzów malarskich na jego nową, pachnącą świeżością, reprodukcję. Inny przykład „nieliniowego rozwoju”, z jakim mamy do czynienia w kulturze, stanowią doktryny filozoficzne. Fakt, że na przykład Rorty czy Derrida pisali swoje dzieła znacznie

¹⁷ Dopiero w tym miejscu argumentacji pojawia się zasadnicza rozbieżność, bo każdy z ruchów twierdzi, że to on jest właśnie prawdziwym, odrodzonym Kościołem Jezusa Chrystusa.

później niż Platon, Arystoteles albo Tomasz z Akwinu, trudno potraktować jako argument pozwalający uznać ich filozoficzne dokonania za doskonalsze.

Także, wbrew stanowisku alternatywnych ruchów religijnych, obecne w ich doktrynach twierdzenia mówiące o dezaktualizowaniu się tradycyjnych doktryn religijnych uznać należy za błędne. Aby z punktu widzenia filozofii pokazać, że jest to błąd, wystarczy przywołać jeden argument – sytuację człowieka w świecie (mówiąc językiem filozoficznym: jego „status bytowy”). W przeciwieństwie do kultury i techniki, które podlegają nieustannej ewolucji, status bytowy człowieka nie zmienia się. W dalszym ciągu człowiek rodzi się, podejmuje wolne decyzje, w ich konsekwencji doznaje radości lub cierpi, wreszcie umiera. Kulturowo-techniczne uwarunkowania, choć niewątpliwie oddziałują na ludzkie życie, mają na nie wpływ drugorzędny (czyli – zgodnie z rozróżnieniem wywodzącym się od Arystotelesa – nie substancjalny, lecz przypadłościowy). Zatem na przykład fakt, że człowiek o swoich rozterkach dawniej pisał gęsim piórem, a dziś robi to za pomocą znacznie doskonalszego narzędzia, jakim jest komputer, nie ma bezpośredniego i znaczącego wpływu na jakość spisanych rozważań.

Trudno więc zrozumieć, dlaczego fakt, że doktryna religijna powstała sto lat temu miałaby automatycznie czynić ją doskonalszą od tej, która znana jest od dwóch tysiącleci. Bardziej rozsądna wydaje się teza odwrotna – mówiąca, że to doktryna chrześcijańska, która przez wieki dostarczała ludziom odpowiedzi na egzystencjalne pytania, stanowi lepsze i pełniejsze źródło wiedzy o tym, kim jest człowiek i dokąd zmierza¹⁸.

Ad. b) Religie niechrześcijańskie

Także pomysły przenoszenia na europejski grunt doktryn religijnych z innych kręgów kulturowych trudno uznać za realne alternatywy dla chrześcijaństwa. Tymczasem wielotorowe działania podejmowane przez prominentne instytucje Unii Europejskiej, a także coraz widocześniejsze w naukowych publikacjach oraz w mediach propagowanie idei multikulturowości sprawiają wrażenie, że ich celem jest – w najlepszym razie – sprowadzenie chrześcijaństwa do roli jednej z wielu alternatyw religijnych dostępnych dla współczesnego Europejczyka. Co ciekawe, za najbardziej realną alternatywę tego typu uznaje się islam. Ponieważ w tomie znajduje się tekst o Krzysztofa Modrasa poświęcony temu zagadnieniu, tu wskażę tylko kilka faktów stawiających pod znakiem zapytania możliwość i sensowność prób mających na celu zastępowanie w europejskiej kulturze chrześcijaństwa przez islam¹⁹.

¹⁸ Tezę o wyższości tradycyjnej religii nad jej alternatywnymi formami można także próbować uzasadniać, wskazując konkretne, możliwe do empirycznej weryfikacji fakty. Na przykład dosyć łatwo da się pokazać, że liczba osób należących do ruchów religijnych stanowi znikomy ułamek liczby chrześcijan. Nie ulega także wątpliwości, że mimo dynamicznej działalności osób należących do tych ruchów ich kulturowe oddziaływanie w najlepszym razie określić można jako śladowe.

¹⁹ Więcej na ten temat piszę w: R.T. Ptaszek. *Ku islamskiej Europie*. W: *Bezpieczeństwo człowieka a wielokulturowość*. Red. J. Dębowski, E. Jarmoch, A.W. Świdorski. Siedlce: Wydawnictwo Akademii Podlaskiej 2008 s. 185-190.

Najważniejszym argumentem pozwalającym na krytyczną ocenę możliwości traktowania islamu jako jednej z alternatyw dla chrześcijaństwa jest sposób, w jaki islam postrzega rolę religii w społeczeństwie. Jest to spojrzenie zupełnie inne od chrześcijaństwa, będącego przede wszystkim religią głoszącą potrzebę wewnętrznej przemiany. Jezus Chrystus nie był przywódcą politycznym i nie prowadził działalności politycznej. Swoim wyznawcom zalecał wprost, by „oddawali Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22,21).

Natomiast Mahomet był nie tylko prorokiem, ale też przywódcą politycznym i prawodawcą. Sam też założył państwo, którego prawodawstwo oparł na Koranie. Toteż o ile dla chrześcijan religia to przede wszystkim kwestia właściwych relacji z Bogiem i samym sobą²⁰, o tyle w islamie zasady religii przenikają wszystkie sfery ludzkiego życia. „Od samego początku islam starał się włączyć [...] życie polityczne, społeczne i ekonomiczne, do wszechobejmującego światopoglądu religijnego”²¹.

Kluczem do zrozumienia współczesnego islamu jest tak zwana zasada albo idea islami-zacji. Idea ta zyskała popularność za sprawą dwóch żyjących w XX w. teoretyków islamu: Egipcjanina Hasana al-Banny (1906-1949) oraz Hindusa Mawlany Mawdudiego (1903-1979). Twierdzili oni, że na podstawach islamu zbudować można ustrój społeczny mogący z powodzeniem zastąpić systemy wytworzone przez kulturę Zachodu. Ich zdaniem taki system społeczny będzie doskonalszy zarówno od błędnego (bo opartego na ateistycznej wizji świata) marksizmu, jak też od zachodniej demokracji ufundowanej na fundamen-cie kapitalizmu i wolnego rynku. „Kapitalizm i zachodnią demokrację obaj myśliciele odrzucili w oparciu o twierdzenie, że wprowadzony na Zachodzie rozdział między Kościołem a państwem dał w efekcie zlaicyzowane społeczeństwo pozbawione religijnych i moralnych drogowskazów. [...] Za właściwą opcję uznali islam jako system holistyczny, integrujący ze sobą prawo i religię oraz element społeczny i duchowo-moralny”²².

Należy też pamiętać, że w islamie nie istnieje rozdział religii od państwa (podobnie zresztą, jak nie istnieje podział na świecką i religijną sferę życia). Sposób życia wyznawcy islamu²³ jest bowiem całkowicie oparty na Koranie. Dla muzułmanina wszystko jest islamem. „Gdy nie wystarcza Koran, ma do dyspozycji tak zwane *sunny*: sentencje i opisy zachowań proroka, który – tak przynajmniej mówi pobożna tradycja – pamiętał o wszystkich problemach życia i uregulował je przepisami obowiązującymi po wsze czasy”²⁴.

Ponadto zarówno język arabski, jak i doktryna islamu dzielą świat na dwie części. Pierwsza to tak zwany *Dar al-Islam* czyli „dom islamu” albo „przybytek pokoju”. Na obszarze tym (obejmującym ziemię, na których żyją wyłącznie muzułmanie lub ludzie,

²⁰ Istotę chrześcijaństwa dobrze oddaje myśl zawarta w *Soliloquiach* św. Augustyna: „Chcę poznać własną duszę i Boga – nic więcej” (św. Augustyn. *Soliloquia* 2,7).

²¹ R. Armour. *Islam, chrześcijaństwo i Zachód. Burzliwe dzieje wzajemnych relacji*. Kraków: WAM 2004 s. 217.

²² Tamże s. 253.

²³ Jak na to wskazuje sama nazwa tej religii dosłownie oznaczająca poddanie się boskiej woli.

²⁴ *Pięć wielkich religii świata*. Red. E. Brunner-Traut. Tł. J. Doktor. Warszawa: „Pax” 1987 s. 69-70 [podkreślenie R.P.].

którzy nie będąc muzułmanami, poddali się zasadom islamu) panuje ład i spokój. Druga część to *Dar al-Harb*, co tłumaczy się jako „dom wojny” albo „przybytek walki”. Jest to sfera chaosu, którego źródłem jest fakt, że żyjący w niej ludzie nie zaakceptowali prawa koranicznego. „Zgodnie z naukami Mahometa muzułmanie mają walczyć z takimi społeczeństwami i wojna z nimi jest usprawiedliwiona. [...] W zasadzie ta wojna miała trwać tak długo, póki cała ludzkość nie przyjmie islamu albo nie podporządkuje się autorytetowi muzułmańskiego państwa”²⁵.

Za „przybytek walki” muzułmanie uznają między innymi cały obszar zdominowany przez zachodnią kulturę. Jest to bowiem kultura ukształtowana pod wpływem chrześcijaństwa, które muzułmanie traktują jako błędną doktrynę religijną. Ponadto mają oni konkretne, a zarazem bardzo „poważne zastrzeżenia wobec zachodniego społeczeństwa. Dla wielu muzułmanów zachodnią kulturę cechuje przypadkowość stosunków płciowych i swoboda obyczajów, hedonizm, osłabienie więzów rodzinnych oraz przemoc i narkomania. Ich zdaniem ta nieskrępowana moralność i ten rozpad rodziny są wynikiem odrzucenia religii jako fundamentu życia społecznego. Twierdzą, że rozdział Kościoła od państwa oraz utrata religijności doprowadziły do laicyzacji Zachodu, co z kolei podważyło poczucie wartości i moralność”²⁶.

Skoro zatem Europa i jej kultura należy do *Dar al-Harb* (domu wojny) muzułmanie uważają, że należy wszelkimi sposobami dążyć do tego, aby włączyć ją do *Dar al-Islam* (przybytku pokoju), czyli do obszaru, na którym panuje prawo islamu. Chcą być zatem – także w Europie – jedyną religią, i z pewnością nie wystarczy im rola jednej z wielu religijnych alternatyw.

Krytycznie ocenić trzeba także pojawiające się co najmniej od lat 60. ubiegłego wieku synkretyczne pomysły modyfikowania chrześcijaństwa za pomocą idei zaczerpniętych z religijnych systemów Indii i Dalekiego Wschodu (szczególnie z buddyzmu). Autorzy takich propozycji zdają się nie dostrzegać faktu, że niechrześcijańskie systemy religijne stanowią spójną całość, osadzoną głęboko we własnej tradycji kulturowej.

Zanim więc zaczniemy na serio traktować postulaty, aby propagować w Europie religie Dalekiego Wschodu (lub choćby ich znaczące elementy), warto wyciągnąć wnioski z oczywistego faktu, jakim jest istnienie zasadniczych różnic między poszczególnymi kręgami kulturowymi. Wynikają one z odmiennych sposobów widzenia rzeczywistości, w której funkcjonuje człowiek. Zakres i znaczenie tych różnic jeszcze w okresie międzywojennym w czytelny sposób przedstawił znany badacz kultur orientalnych – prof. Stanisław Schayer. Podkreślał on zwłaszcza zasadniczą odmienną filozofii indyjskiej od filozofii europejskiej. Wskazywał, że poznanie odgrywa w filozofii indyjskiej przede wszystkim rolę instrumentalną – jest narzędziem pozwalającym człowiekowi uwolnić się od cierpień, które niesie życie. To praktyczne nastawienie filozofii powoduje, że nie-

²⁵ R. Armour. *Islam, chrześcijaństwo i Zachód* s. 62 [podkreślenie R.P.].

²⁶ Tamże s. 222.

wiele uwagi poświęca ona poszukiwaniu ogólnych prawd. Ogranicza się natomiast do podawania przykładów, które mają zainteresowanym wskazywać właściwe rozwiązania życiowych problemów.

O ile zatem celem filozofii Zachodu było możliwie pełne, rozumiejące poznanie świata osób i rzeczy, o tyle filozofia indyjska nigdy nie dążyła do tego by być wiedzą spełniająca kryteria racjonalności. Nie odnajdziemy w niej więc także „pojęcia jednoznacznej determinacji, konieczności i bezwyjątkowości”²⁷.

Różnice między filozofią indyjską i europejską widoczne są zwłaszcza w sferze rozważań dotyczących religii. Filozofia indyjska opiera się na przekonaniu, że żadne wnioski nie mogą dotyczyć przedmiotów o jedynym, wyjątkowym charakterze. Dlatego rezygnuje z racjonalnych rozważań dotyczących Boga, przyznając, że „absolut jest niewystawialny, niedostępny słowom i pojęciom, niemniej jednak może stać się przedmiotem kultu, adoracji i poznania [...] przez pośrednictwo konkretnych [...] choć racjonalnie niekoniecznie adekwatnych, symboli”²⁸. Natomiast w odróżnieniu do filozofii Indii i Dalekiego Wschodu rozważania dotyczące istnienia i natury Boga stanowią ważny dział zachodniej metafizyki.

Trzeba też pamiętać, że dla człowieka żyjącego w kulturze europejskiej wyjaśnienie jakiegoś zjawiska polega na podaniu przyczyn (bezpośrednich lub pośrednich), które do tego zjawiska doprowadziły. Tymczasem przedstawiciele myśli Dalekiego Wschodu, wyjaśniając świat oraz to, co się w nim dzieje, nie koncentrują się na poszukiwaniu związków przyczynowych. Starają się natomiast określić miejsce, jakie dana rzecz bądź zjawisko zajmuje w świecie, a także pokazać spełniane przez nie funkcje. Zamiast wyjaśnienia przyczynowego mamy zatem jedynie wskazanie korelacji (ukazanie miejsca, jakie badany przedmiot zajmuje w porządku wszechświata). Tego rodzaju wyjaśnienie z punktu widzenia filozofii zachodniej nie jest jednak wystarczające. Odwołuje się bowiem nie do przyczyn, których obecność lub brak można stwierdzić, lecz do przyjętej *a priori* tezy o istnieniu w całym wszechświecie skomplikowanego systemu powiązań i zależności. Tezy takiej ze względu na jej aprioryczny charakter nie można zweryfikować.

Tak poważne rozbieżności w sposobie widzenia świata oraz człowieka prowadzą w konsekwencji do zupełnie innego pojmowania różnorodnych, a zarazem ważnych aspektów ludzkiego życia (model rodziny, rola kobiety, prawa człowieka, rola jednostki w społeczeństwie itp.). Powoduje to, że modeli i wzorów zachowań obowiązujących w kulturze Indii i Dalekiego Wschodu nie da się w niezmienionej postaci przenieść na grunt zupełnie odmiennego kręgu kulturowego, jakim jest kultura zachodnia. Wyobraźmy sobie, na przykład, próbę połączenia demokratycznego społeczeństwa obywatelskiego z systemem kastowym, będącym podstawą hinduizmu.

Na zakończenie warto jeszcze wskazać główne przyczyny, które powodują, że współcześni Europejczycy nie dostrzegają wyjątkowości chrześcijaństwa, a równocześnie zafa-

²⁷ S. Schayer. *O filozofowaniu Hindusów*. Red. M. Mejer. Warszawa: PWN 1988 s. 152.

²⁸ Tamże s. 147.

scynowani są niechrześcijańskimi tradycjami religijnymi. Za trzy najważniejsze czynniki mające wpływ na taką postawę uznaję:

- 1) wadliwy mechanizm porównywania religii: bierzemy z chrześcijaństwa to, co najbardziej problematyczne (przychodzi nam to bez trudu, bo jesteśmy w nim na co dzień zanurzeni) i porównujemy z tym, co najlepsze w innych tradycjach religijnych (których zazwyczaj dobrze nie znamy). W ten sposób kształtują się stereotypy i mity dotyczące religii²⁹;
- 2) niecierpliwość i pragmatyzm współczesnej kultury Zachodu: żyjący w niej człowiek chce tego, co przynosi natychmiastowe efekty i nie wymaga dużego wysiłku. Trudno mu zrozumieć, że w sferze religii drogi na skróty zwykle prowadzą na manowce;
- 3) nieznamość własnej tradycji kulturowej: choć trudno w to uwierzyć, wielu nawet dobrze wykształconych współczesnych Europejczyków bardzo mało lub zgoła nic nie wie o chrześcijaństwie³⁰.

* * *

Sądzę, że argumenty, które przedstawiłem w tekście, wystarczająco uwiarygodniają tezę, że żadna z proponowanych współcześnie w Europie alternatyw nie jest w stanie zastąpić chrześcijaństwa. Toteż wniosek z tych rozważań jest następujący: jeśli kultura europejska ma nadal stanowić źródło idei kształtujących i rozwijających człowieka oraz uniwersalnych norm, którymi ludzie będą się kierować w życiu, musi pozostać kulturą chrześcijańską.

Wcale nie oznacza to, że – wbrew opiniom podnoszonym przez wielu krytyków religii – chrześcijańskość kultury stanie się ograniczeniem dla jej bogactwa i różnorodności. Skłaniam się raczej ku tezie, że to odcięcie się Europy od chrześcijaństwa stało źródłem ograniczenia jej wielokulturowego zróżnicowania³¹. Przemawia za tym fakt, że chrześcijaństwo, przenikając i kształtując kulturę Zachodu, wskazywało nadprzyrodzony cel, do którego zmierzać powinien każdy człowiek. Jednak te „chrześcijańskie ramy kultury” wypełniane były treścią w sposób charakterystyczny dla poszczególnych obszarów Europy. Przywołując terminologię Feliksa Konecznego, sytuację taką opisać można za pomocą formuły, że cywilizacja łacińska na różne sposoby wyrażała się w kulturach poszczególnych tworzących ją narodów. Podejmowane współcześnie próby odrzucania

²⁹ Na przykład mit o nadzwyczaj pokojowym charakterze dalekowschodniej duchowości czy w pełni spontanicznym zaangażowaniu w działalność religijną osób należących do ruchów bazujących na Biblii.

³⁰ Aby mieć wyobrażenie o poziomie niewiedzy na temat własnej tradycji religijnej, warto podać przykład Holandii. W kraju tym w 1990 r. 70% młodzieży w wieku 16-18 lat miało tak niewielką wiedzę na temat religii, że nie było w stanie wskazać swoich powiązań z jakimkolwiek Kościołem (zob.: R. Chałupniak. *Katolickie wychowanie religijne w szkołach publicznych w jednoczącej się Europie*. „Zeszyty Katechetyczne Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej” 2007 s. 17).

³¹ Więcej na ten temat piszę w tekście: *Europa – chrześcijańska czy wielokulturowa?* „Drohiczyński Przegląd Naukowy” 2011 nr 3 s. 7-11.

tęgo wspólnego celu powodują, że do działań w sferach religii i kultury wkrada się chaos. W miejsce zbudowanej na bazie chrześcijaństwa europejskiej wielokulturowości³² próbuje się propagować multikulturowość – zróżnicowaną nie tylko pod względem środków, lecz także celów, do których mają prowadzić. I to właśnie brak wyraźnie określonego celu pozwala uznać takie dążenia za współczesną formę utopii. Skoro bowiem kultura ma doskonalić człowieka, trzeba najpierw – choćby w ogólnych zarysach – określić, na czym ta doskonałość ma polegać. Jednak to już temat na oddzielne opracowanie.

Bibliografia

- Armour R.: Islam, chrześcijaństwo i Zachód. Burzliwe dzieje wzajemnych relacji. Kraków: WAM 2004.
- Augustyn, św.: Soliloquia. W: tenże. Dialogi filozoficzne. T. 2. Warszawa: „Pax” 1953.
- Baer R.N., Rouvillois S.: W matni New Age. New Age – kultura i filozofia. Kraków: Wydawnictwo „M”; Wydawnictwo Rhema 1996.
- Bancroft A.: Współcześni mistycy i mędrzy. Warszawa: Jacek Santorski & Co 2002.
- Capra F.: Należać do wszechświata. Poszukiwania na pograniczu nauki i duchowości. Kraków: Znak 1995.
- Chałupniak R.: Katolickie wychowanie religijne w szkołach publicznych w jednoczącej się Europie. „Zeszyty Katechetyczne Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej” 2007 s. 7-38.
- Danneels G.: Nowy ład, nowa ludzkość, nowa wiara, New Age. Kraków: Wydawnictwo „M” 1992.
- Ferguson M.: Aquarian Conspiracy. Personal and Social Transformation in Our Time. Los Angeles: J.P. Tarcher 1980.
- Huxley A.: Drzwi percepcji. Niebo i piekło. Warszawa: „Przedświt” 1991.
- Jan Paweł II: Pamięć i tożsamość. Kraków: Znak 2005.
- Messori V.: Przemysleć historię. Katolicka interpretacja ludzkiego losu. T. 1. Kraków: Wydawnictwo „M” 1998; t. 2. Kraków: Wydawnictwo „M” 1999.
- Michalski M.: Antologia literatury patrystycznej. T. 1. Warszawa: „Pax” 1975.
- New Age. Wyb. i tł. P. Macura. Kraków: Wydawnictwo „Nomos” 1993.
- Pięć wielkich religii świata. Red. E. Brunner-Traut. Tł. J. Doktor. Warszawa: „Pax” 1987.
- Ptaszek R.T.: Europa – chrześcijańska czy wielokulturowa? „Drohiczyński Przegląd Naukowy” 2011 nr 3 s. 7-11.

³² Wszak, jak słusznie podkreślał Jan Paweł II: „[E]wangelizacja stworzyła Europę, dała początek cywilizacji narodów i ich kulturze. Szerzenie wiary na kontynencie sprzyjało tworzeniu się poszczególnych narodów europejskich, zasiewając w nich ziarna kultur o różnorodnych rysach, ale powiązanych wspólnym dziedzictwem wartości zakorzenionych w Ewangelii. W ten sposób rozwijał się pluralizm kultur narodowych na fundamencie wartości uznawanych na całym kontynencie. Tak było w pierwszym tysiącleciu i tak w jakiejś mierze, pomimo podziałów, było również w drugim tysiącleciu: Europa żyła jednością wartości fundamentalnych w wielości kultur narodowych” (Jan Paweł II. *Pamięć i tożsamość*. Kraków: Znak 2005 s. 96-97) [podkreślenia R.P.].

- Praszek R.T.: Ku islamskiej Europie. W: Bezpieczeństwo człowieka a wielokulturowość. Red. J. Dębowski, E. Jarmoch, A.W. Świdorski. Siedlce: Wydawnictwo Akademii Podlaskiej 2008 s. 185-190.
- Praszek R.T.: Nowa Era religii? Ruch New Age i jego doktryna – aspekt filozoficzny. Siedlce: Wydawnictwo Akademii Podlaskiej 2008.
- Ratzinger J.: Wiara – prawda – tolerancja. Tł. R. Zajączkowski. Kielce: „Jedność” 2004.
- Schayer S.: O filozofowaniu Hindusów. Red. M. Mejer. Warszawa: PWN 1988.
- Tomasz z Akwinu. Summa theologiae II-II.
- White J.: Świt Ery Wodnika. Tł. M. Waclaw. Bydgoszcz: Limbus 1996.
- Vernette J.: New Age. U progu Ery Wodnika. Tł. J. Dembska. Warszawa: Verbinum 1998.
- Zamojski A.: New Age filozofia, religia i paranauka. Kraków „Nomos” 2002.

Alternative Forms of Religiousness and Spirituality

In this text I make a review of the most important alleged alternatives to Christianity. I also argue that these alternatives cannot replace Christianity.

Alternatives to Christianity can be divided into two categories: they are forms of religiousness or spirituality. The distinction “religiousness – spirituality” is a basis of my considerations. Religiousness is a complex of internal and external actions by which a man worships God whereas alternative forms of spirituality, contemporarily proposed, do not refer to any transcendent reality, and are not a way of expressing a man’s faith, but only provide experiences brightening up the human life. Because of such character no form of spirituality can replace the Christian religion.

Religious doctrines from other cultural circles also cannot be accepted as real alternatives to Christianity. The main barrier here is the fact that these religions function on the basis of such concepts of reality and paradigms of behavior which cannot be moved to Europe in unmodified versions.