

Miejsce i rola kultury religijnej w państwie oraz jego polityce

Słowa kluczowe: kultura religijna, państwo, polityka, sumienie, prawo moralne, lojalność polityczna, tolerancja

Ostatnio coraz częściej pojawia się pytanie o rolę kultury religijnej w przestrzeni publicznej, która rozprzestrzenia się na różne sektory życia człowieka. Pytanie to staje się tym bardziej aktualnym, ponieważ ludzkość styka się na co dzień z różnymi przejawami ogólnie przyjętej kultury, jak również wielu subkultur, które domagają się społecznej akceptacji. Gdzie znajduje się w tej różnorodności kultura religijna, która ze swej natury nie stanowi obszaru subkultury, ani też nie jest odrębną przestrzenią nie mającą istotowego wpływu na rozwój i jakość społeczeństwa.

1. Kultura a cywilizacja

Najpierw zatem należy wyjaśnić czym jest kultura religijna i czy te dwa obszary, a mianowicie religii i kultury, są spójne, czy też rozbieżne. Grecka terminologia, wewnątrz analizy pojęcia „kultury”, wyraźnie odróżnia od siebie kulturę i cywilizację. Pomimo swego bogactwa terminologicznego, „kultura” jako taka, występuje w niej jako pojęcie obcojęzyczne. Dla określenia swej interpretacji etymologicznej, posługuje się terminem o πολιτισμός, który mieści w sobie zarówno pojęcie kultury w powszechnym jej odbiorze, jak również cywilizacji. To bardzo ważny aspekt aksjomatyczny, który już na początku pozwala na stwierdzenie, że coś co jest cywilizowane, musi być też kulturalne i odwrotnie, prawdziwa kultura możliwa jest tam, gdzie istnieje prawdziwa cywilizacja. Dla

* Bp prof. zw. dr hab. Jerzy (Pańkowski) jest prorektorem Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, kierownikiem Sekcji Teologii Prawosławnej oraz Katedry Prawosławnej Teologii Praktycznej Wydziału Teologicznego ChAT.

greckiego socjologa religii V. Gioultsi, o πολιτισμός jest tą pełną całością, która mieści w sobie wiedzę, wiarę, sztukę, etykę, moralność, prawo, obyczaje i każdą inną umiejętność, jaką zdobywa człowiek jako członek społeczeństwa¹. Powyższe, co należy przyznać, bardzo sprawiedliwe określenie kultury cywilizacyjnej wskazuje na fakt, że religia jest nieodłączną częścią ontologiczną cywilizowanego społeczeństwa. Dla M. Pharandosa, o πολιτισμός stanowi zasadniczą i fundamentalną relację człowieka do natury, co oznacza, że człowiek dąży do takiego ukształtowania natury, aby była ona w stanie sprostać jego potrzebom i oczekiwaniom². Nie jest to jednak kształtowanie bezmyślne, ukierunkowane na zaspokojenie instynktu, ponieważ o πολιτισμός należy do duchowej natury człowieka i wynika z jego stworzenia na „na obraz i podobieństwo”, a więc tylko człowiek tworzy cywilizację³. Religia jest integralną częścią cywilizacji, której człowiek nie tworzy, ale w której człowiek w różnej mierze uczestniczy. Stopień świadomego uczestnictwa w religii zależy od okoliczności kulturowych danego społeczeństwa, ale też od moralnej świadomości człowieka. Właśnie ten faktor pozwala na określenie apokaliptycznego charakteru religijności człowieka. Czy jest to obszar tylko objawienia naturalnego, związanego tylko z obserwacją otaczającego nas świata, czy też objawienia ponadnaturalnego, który zakłada bardziej świadome uczestnictwo w religii i jej kulturze.

2. Kultura jako ontologiczna cecha człowieka

Już sam fakt ucywilizowania kultury pokazuje, że kultura religijna nie stanowi jednej z subkultur w społeczeństwie, ale musi być kulturą wrodzoną w człowieku. Łaciński termin *religio* wskazujący na sumiennność, pobożność, świętość oznaczał wyjątkowy stosunek człowieka do czegokolwiek, co święte i pobożne. I chociaż religia jest obecna wśród ludzkości od zarania dziejów, przez całą jej historię, tym niemniej zawsze była czymś nie do końca zrozumiałym dla wielu ludzi. Według A. Osipowa, taki stan rzeczy wynika z faktu, że religia i jej kultura była i nadal są oceniane tylko z zewnętrznej strony, w oparciu o jej symptomy i przejawy⁴. Na kształtowanie się kultury religijnej

¹ Β.Τ. Γιούλτσι, *Κοινωνιολογία της θρησκείας*, Θεσσαλονίκη 1996, s. 94-95.

² Μ.Λ. Φαράντου, *Δογματικά και Ηθικά*, Τ. Ι, Αθήναι 1993, s. 243.

³ Tamże, s. 243.

⁴ Α.Ι. Осипов, *Путь разума в поисках истины*, Москва 2002, s. 60.

miało wpływ wiele czynników, które wschodnia teologia zasadnicza określa mianem argumentów. Pierwszy z nich – kosmologiczny opiera się na recepcji przyczynowości jako ogólnej zasady istnienia, kolejny – teleologiczny wskazuje na doskonałość i harmonię istniejącego świata. Gdyby był on wynikiem przypadku, wówczas istniejąca w nim harmonia okazałaby się niewytłumaczalna. Powtarzając za R. Estlingiem, w tym świecie jest zbyt dużo zbiegów okoliczności, aby nazwać go cudem, a co dopiero przypadkiem. Ten argument wyjątkowo kreuje świadomość kultury religijnej ukierunkowanej zarówno na obserwację otaczającego nas świata, jak również jego ochronę. Argument ontologiczny wyjaśnia znana zasada filozofii, że wszystko, co jest wszechdoskonałe, żeby takowym być, musi istnieć. Ideę kultury religijnej pielęgnują również argumenty psychologiczny i historyczny. Oba argumenty udowadniają niezależną obecność w człowieku pierwiastka wiary w Boga. Wiara ta nie jest tworem ani samego człowieka, ani otaczającego go świata.

Najbardziej ważnym w naszych rozważaniach jest argument moralny, który wyraźnie przekonuje, że człowiek nie jest w stanie ustanowić sobie prawa, które zagłuszyłoby w nim jego własne sumienie. Chodzi więc o wrodzone prawo moralne w człowieku, które nie podlega żadnym innym mocom ustawodawczym. Kultura religijna zatem wyrasta na wrodzonej umiejętności człowieka odczuwania tego, co jest dobre i co jest złe, natomiast barometrem, który to określa jest jego własne sumienie. To co jest w człowieku wyznacznikiem prawa, nie może być zagłuszone nawet przez najbardziej doskonałe zewnętrzne normy prawne. Klasycznym tego przykładem jest dzieło F. Dostojewskiego pt. „Zbrodnia i kara”, które pokazuje, że ogólnie przyjęte i usprawiedliwione normy, nie chronią człowieka przed wewnętrzną reakcją jego sumienia, jaką są wyrzuty.

Rozważania na temat obecności religii w człowieku, oparte na powyższych argumentach, wieńczy argument religijno-empiryczny, który weryfikuje istnienie Boga, a w konsekwencji i kultury religijnej, w oparciu o indywidualne doświadczenie. Dla patriarchy Cyryla, kultura religijna i koncepcja praw człowieka sprowadza się do pojęcia godności ludzkiej. Píše on, że: „Godność człowieka jest głównym motywem i uzasadnieniem istnienia praw i wolności. Właśnie dla obrony godności człowieka formułowane są takie lub inne prawa i wolności. W rozwoju historycznym krajów zachodnich lista praw i wolności poszerzała się, ogarniając coraz to nowe i nowe sfery życia społecznego. W ten sposób pojawiły się prawa polityczne, ekonomiczne, kulturowe i społeczne.

Proces ten pokazuje, że w historii stopniowo kształtują się nowe granice godności człowieka⁵.

3. Niezmienny charakter kultury

Pomimo tej zmienności czasowej, kultura religijna pozostaje niezmienna. Zmianie mogą ulec jej zewnętrzne formy, ale istota pozostaje zawsze ta sama. Zwłaszcza kultura chrześcijańska jest z natury kulturą antropologiczną w głębokim znaczeniu soteriologicznym. Jeśli kultura religii nie otwiera przed człowiekiem perspektywy życia wiecznego, wówczas staje się „antykulturą”. Idąc w ślad za myślą patriarchy, „w kulturze chrześcijańskiej wartość człowieka jest niezbywalna i obiektywna. Człowiek jest stworzeniem Bożym, o którym Pan powiedział, że „jest dobre” (Rdz 1,25). Oceniając człowieka, Bóg wydzielił go ze wszystkich innych stworzeń, ponieważ w Księdze Rodzaju powiedziano, że po stworzeniu pierwszych ludzi Bóg pobłogosławił ich (Rdz 1,28). Oznacza to, że Bóg zapragnął dobra dla rodzaju ludzkiego, a pragnienie Boże ma niezmienną moc⁶.

Stopień obecności kultury religijnej w państwie i polityce uwarunkowany jest możliwością jego możliwie największej realizacji. Im bardziej państwo i jego polityka pozwalają na obecność tej kultury w swojej przestrzeni, tym większy wpływ ma ona na kształtowanie się państwowego i politycznego etosu danego kraju. W motywacji życia i jego celu wysuwa się na plan kryterium religijnej kultury. W każdym społeczeństwie można dostrzec kulturowe rozwarstwienie egzystencjalne, które rozpoczyna się od najniższego, a więc fizycznego. Ukierunkowane jest ono jedynie na „wegetatywny” byt. Kolejnym poziomem jest istnienie biologiczne, mówiące już o wyższej formie bytu, jako życia, a nie tylko egzystencji. Od tego momentu można mówić o obecności kultury religijnej w państwie i społeczeństwie. To właśnie z tego powodu religia zawsze stała w obronie życia, jako daru Bożego. Ten tok rozumowania prowadzi do poziomu psychicznego (od greckiego ἡ ψυχή), a więc wskazującego na obecność duszy w człowieku. Poza religijnym aspektem tego poziomu, jest też aspekt altruistyczny. Kultura religijna wychowuje w człowieku gotowość poświęcenia

⁵ Patriarcha Cyryl, *Wolność i odpowiedzialność. W poszukiwaniu harmonii*, Białystok 2010, s. 89-90.

⁶ Tamże, s. 90.

się w imię celów wyższych, na czele których znajduje się ofiara życia za swoją ojczyznę i drugiego człowieka. Jak zauważa A. Osipow, nawet najbardziej wycieńczony fizycznie człowiek, jest w stanie, siłą ducha i psychiki, zerwać się do boju w imię obrony własnego kraju, współbrata i siebie samego⁷.

4. Kultura a moralność

Znacznie wyższy stopień kultury religijnej rozwija się na poziomie moralnym, kiedy człowiek stara się zachować harmonię pomiędzy zamiarem i czynem. Wydaje się to być najtrudniejsze do osiągnięcia zwłaszcza w przestrzeni dyplomatycznej i politycznej państwa. Osoby zajmujące się dyplomacją, z racji istoty świata, w którym się poruszają na co dzień, często żyją w dwóch przestrzeniach. Podobnie jest z rzeczywistością polityczną. Nie zawsze interes polityczny służy wewnętrznym przekonaniom religijnym jego krzewicieli. Ten trywialny wniosek pokazuje, że dobre państwo nie stawia przed „człowiekiem polityki” dylematu pomiędzy interesem politycznym, a jego religijną kulturą, bądź światopoglądem. Najwyższym przejawem kultury religijnej w państwie jest możliwość samorealizacji na poziomie duchowym, który wbrew ogólnie przyjętym normom jest znacznie wyższy od poziomu moralnego, chociaż nie dezawuuje jego znaczenia. Duchowość nadaje innego sensu moralności. I przynajmniej z punktu widzenia wschodniej kultury religijnej, to właśnie duchowość określa moralność, a nie moralność duchowość. Kultura religijna, odbierana w kategoriach zachowań i postaw moralnych, mierzy się miarą duchowości, o których Apostoł Paweł mówi w ten sposób: „owocem Ducha są: miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, wstrzeźliwość. Przeciwko takim nie ma zakonu. A ci, którzy należą do Chrystusa Jezusa, ukrzyżowali ciało swoje wraz z namiętnościami i żądzami. Jeśli według Ducha żyjemy, według Ducha też postępujemy. Nie bądźmy chciwi próżnej chwały, jedni drugich drażniąc, jedni drugimi zazdroszcząc” (Ga 5,22-26). Człowiek powszechnie uznawany za reprezentanta kultury religijnej w państwie i polityce, kreuje taki wizerunek najpierw zewnętrzną stroną swego sposobu bycia i zachowania. Nie zawsze jednak możliwe jest odczytanie prawdziwych intencji, zwłaszcza w świecie polityki i dyplomacji. Dlatego dla

⁷ А.И. Осипов, *Православное понимание смысла жизни*, Киев 2001, s. 44.

kultury religijnej bardziej istotne jest wnętrze, które i tak ukaże się na zewnątrz, ale odczytanie go w sposób jednoznaczny jest bardzo trudne. Wbrew ogólnie przyjętym normom moralnym, dla kultury religijnej Wschodu dobre uczynki nie są niczym nadzwyczajnym dla człowieka o duchowej kulturze. Wynikają one naturalnie z faktu obecności tej kultury w człowieku. Religijna kultura wyraźnie akcentuje obecność prawa moralnego w człowieku, nazywanego w duchowości sumieniem. Co się dzieje z człowiekiem, który będąc w świecie polityki, żyje wbrew własnemu sumieniu? Zatraca on kulturę religijną, nawet jeśli na zewnątrz pozostaje człowiekiem powszechnie uznawanym za uczciwego i szczerego. „Kim jest dzisiaj współczesny człowiek moralny? To taki, który nie czyni oczywistego i widzialnego zła. Nikt jednak nie jest w stanie odpowiedzieć na pytanie, dlaczego taki jest i dlaczego nie czyni tego widzialnego zła. Wniosek nasuwa się samoczynnie, że nie każdy powszechnie uznawany za moralnego, okaże się być człowiekiem spełnionym, w głębokim tego słowa znaczeniu. Człowiek duchowy, a więc zmierzający do odnalezienia utraconego podobieństwa Bożego, nie może być człowiekiem niemoralnym, wówczas bowiem nie byłby także człowiekiem duchowym. Jego moralność często ukrywa się w ciągłej *metanoi*, w ciągłym dążeniu do „niedoskonałej doskonałości”. Klasycznym przykładem takiej niemoralnej duchowości pozostaje od wieków postać łotra, który moralnym z pewnością nie był, ale stał się człowiekiem duchowym poprzez rozpoznanie dramatu swego życia, i to on, jako pierwszy, otworzył drzwi do raju (Łk 23,43)”⁸.

Ten ostatni przykład wyraźnie ilustruje fakt, że parametry kultury religijnej w jej ogólnej perspektywie odbiegają od parametrów powszechnej kultury. Stąd istotnie bardzo trudną rzeczą jest zachowanie kultury religijnej w świecie polityki, która z zasady jest wizerunkowa. Nie jest to jednak niemożliwe, lecz wymaga od człowieka religijnego, ogromnej wewnętrznej motywacji i siły ducha. Kolejnym paradoksem kultury religijnej jest fakt jej ukrywania w miarę jej realnego rozwoju. Ten ekskluzywizm wynika z obawy jej utracenia poprzez mniemanie o sobie jako człowieku duchowym. Ten paradoks jest bardzo ważny dla duchowości Wschodu. Fundamentem relacji przedstawicieli kultury religijnej i państwa oraz polityki, inaczej ujmując władzy, jest przekonanie, że instytucja władzy zawsze pochodzi od Boga i należy się jej bezwzględny

⁸ J. Pańkowski, *Duchowość w prawosławiu* [w:] Przegląd Religioznawczy, 2/244, 2012, s. 80.

szacunek. Należy w tym miejscu odróżnić instytucję władzy od przedstawicieli władzy, którzy nie zawsze godnie mogą reprezentować powierzoną im godność. Analogicznie ma się rzecz z kapłaństwem, które zawsze jest święte i dane od Boga, nawet jeśli jego przedstawiciele zawodzą w swoim kapłańskim życiu. Apostoł Paweł definitywnie wyraża tę myśl, pisząc: „Każdy człowiek niech się poddaje władzom ziemskim; bo nie ma władzy, jak tylko od Boga, a te, które są, przez Boga są ustanowione. Przeto kto się przeciwstawia władzy, przeciwstawia się Bożemu postanowieniu; a ci, którzy się przeciwstawiają, sami na siebie potępienie ściągają” (Rz 13,1-2). Tekst ten stanowi punkt wyjścia dla kultury religijnej w sensie państwowości i władzy. Ten szacunek nie jest jednak brakiem prawa reakcji religii na nadużycia, które eliminują możliwości realizacji kultury religijnej w życiu powszechnym. Stąd potrzeba skrupulatnego przestrzegania prawa wolności wyznania i sumienia. Państwowość dla obszaru religii rozpatrywana jest w kontekście konieczności historycznej wynikającej z obecności grzechu w społeczeństwie.

5. Kultura w państwie i polityce

N.N. Fioletow zauważa: „Niezbędność państwa wynika wskutek grzechu, pociągającego za sobą podział ludzkości, naruszenie jego duchowo-organizacyjnej jedności. Ale pojawiwszy się w rezultacie grzechu, państwo nie jest samo w sobie grzechem, lecz środkiem ograniczającym zewnętrzne skutki grzechu, środkiem ograniczenia zewnętrznych przejawów zła, środkiem stworzenia zewnętrznego porządku, niezbędnego dla zabezpieczenia spokojnego i działalności”⁹. Dla kultury religijnej obszarem samorealizacji jest przestrzeń, w której można pielęgnować cnotę chrześcijańską. W przestrzeni grzechu widoczna jest ona w jego piętnowaniu, ale ochronie człowieka, który się go dopuszcza. W istocie rzeczy to jest jeden z najważniejszych przejawów kulturowo-religijnych, a mianowicie potępienie grzechu, a nie samego człowieka. W tej konwencji człowiek jest zawsze na „wygranej pozycji”, o ile okazuje skruchę w swoim postępowaniu. Cała koncepcja ewangeliczna pokazuje, że nie ma na ziemi takiej siły, ani ideologii, ani też ustroju politycznego, które byłyby w stanie zagłuszyć w człowieku głos jego sumienia. Żadne państwo, żadna polityka, ani żadna

⁹ Н.Н. Фиолетов, *Очерки христианской апологетики*, Клин 2007, s. 252.

władza nie są w stanie zmusić człowieka o kulturze religijnej do akceptacji tego, co przeciwstawia się jego wierze. Apostolska interpretacja władzy wynikająca z Listu do Rzymian ma bardziej wymiar moralny, a nie faktyczny, i związany jest z zepsuciem społeczeństwa. Apostoł Paweł mówi: „rządzący bowiem nie są postrachem dla tych, którzy pełnią dobre uczynki, lecz dla tych, którzy pełnią złe. Chcesz się nie bać władzy? Czyń dobrze, a będziesz miał od niej pochwałę; jest ona bowiem na służbie u Boga, tobie ku dobremu. Ale jeśli czynisz złe, bój się, bo nie na próżno miecz nosi, wszak jest sługą Boga, który odpłaca w gniewie temu, co czyni złe” (Rz 13,3-4).

Wracając jednak do problemu wolności sumienia w kulturze religijnej obecnej w państwie i polityce, warto postawić pytanie dotyczące relacji wewnętrznej prawa moralnego w człowieku wraz z rozwijającą się polityką w kwestiach obyczajowych. Nie jest możliwym, przy zachowaniu parametrów granicznych kultury religijnej, jej ustępstwo w kwestiach naruszających jej wrodzone prawo moralne. Wówczas mamy do czynienia z jej wyobcowaniem z życia społecznego, przy jednoczesnym stwarzaniu pozorów, że jest ona w nim wciąż obecna. Problem homoseksualizmu dla przykładu stanowi dlań wyzwanie, z którym się zmierza, ale nie potępia jego ofiar. Potrafi też wytłumaczyć skąd w człowieku pojawia się taka skłonność, za którą on sam nie ponosi odpowiedzialności. Wynika to z kosmicznych konsekwencji grzechu, o jakich wyraźnie mówi o. Sofroniusz Sacharow: „grzech jest przede wszystkim zjawiskiem duchowym, metafizycznym. Korzenie grzechu sięgają mistycznej głębi duchowej natury człowieka. Istota grzechu nie tkwi w naruszeniu normy etycznej, lecz w odejściu od wiecznego życia Bożego, dla którego człowiek został stworzony i do którego w sposób naturalny, czyli zgodnie ze swoją naturą, jest powołany. Grzech dokonuje się przede wszystkim w ukrytej głębi ducha człowieczego, ale jego skutki dotyczą całego człowieka. Popęlniony grzech uwidocznia się na duchowym i fizycznym stanie człowieka, nieuchronnie przekracza granicę jego indywidualnego życia i obciąża całą ludzkość, a przez to odbija się na losie całego świata. Nie tylko grzech praojca Adama miał skutki o znaczeniu kosmicznym, ale i każdy grzech, jawny czy ukryty, grzech każdego z nas odbija się na losie całego świata”¹⁰.

Ta dosyć obszerna, ale istotna definicja wskazuje na fakt współoddziaływania grzechu względem wszystkich ludzi. Nawet najbardziej ukryty grzech ma

¹⁰ Archim. S. Sacharow, *Święty Sylwan z Góry Atos*, Białystok 2007, s. 35.

swój wpływ na całą ludzkość. Konsekwencje grzechu dotyczą nie tylko ludzi, ale również przyrody, świata zwierząt i całego kosmosu. Te konsekwencje powodują wśród ludzkości różne przejawy, w tym również sprzeczne z pierwotną naturą człowieka. Ani państwo, ani polityka nie posiadają takiej siły sprawczej, aby zjawiska te implikować do moralnego prawa w człowieku. Można je zagłuszyć, ewentualnie przytłamsić, lecz zawsze z rezultatem odnoszącym się do poszczególniej jednostki, ale nie całego społeczeństwa. W sferze kultury religijnej człowiek urodzony ze skłonnością homoseksualną nie ponosi za ten stan rzeczy bezpośredniej odpowiedzialności do momentu jej realizacji czynem, podobnie jak człowiek ze skłonnością heteroseksualną nie jest obarczany za nią winą do momentu przekroczenia zasad prawa moralnego. Można nawet pokusić się o stwierdzenie, że osoba z nienaturalną skłonnością, ale zachowująca zasady prawa moralnego, w finalnym rozrachunku, okaże się być o wiele bardziej godna szacunku, niż osoba heteroseksualna. Ta krótka analiza antropologiczna wyraźnie pokazuje, że kultura religijna nie odrzuca żadnego człowieka obciążonego słabością, pomimo swej dezaprobaty dla jego czynów. Ta dezaprobata wynika z troski o człowieka w wymiarze duchowym. Religia postrzega człowieka przez pryzmat wieczności. Wszystkie przejawy życia doczesnego stanowiące ewidentną przeszkodę dla życia w wieczności napotykać w kulturze religijnej nieprzejednanego oponenta. Współczesny starzec i mnich Paisjusz Hagioryta diagnozuje poszukiwania człowieka poza kulturą religijną i to właśnie w tej diagnozie dopatruje się przyczyn braku wewnętrznego spokoju. „Cokolwiek wymyśliliby ludzie, – *powiadał starzec* – za jakąkolwiek obojętnością by się nie chowali – i tak nie znajdują spokoju. Starając się usprawiedliwić to, dla czego nie ma usprawiedliwienia, czują w duszy udrękę. Są wewnątrz roztrzęsieni. Dlatego nieszczęśni szukają sobie rozrywek, biegają po barach i dyskotekach, upijają się, oglądają telewizję... To znaczy, że dręczy ich sumienie i po to, żeby zapomnieć, zajmują się głupstwami. I nawet, kiedy śpią – myślisz, że są spokojni? Człowiek ma sumienie. Sumienie – to pierwsze Pismo Święte, które Bóg dał pierwszym stworzonym ludziom. Sumienie przejmujemy po rodzicach jak fotokopię. Jakkolwiek deptałby człowiek swoje sumienie, ono mimo wszystko będzie go dręczyć od wewnątrz. Dlatego mówi się: «Robak go toczy». Przecież nie ma nic słodsze niż spokojne, czyste sumienie. Taki człowiek czuje się uskrzydłony wewnątrz, i wtedy ulatuje”¹¹.

¹¹ Starzec Paisjusz Hagioryta, *Z bólem i miłością o współczesnym człowieku*, Słowa, T. I, Saki 2010, s. 43-44.

Wyjątkowo oryginalny w sposobie wyrażania swoich myśli starzec ukazał sedno sprawy i nazwał sumienie pierwszym Pismem Świętym, ukazując niezależną przynależność sumienia dla każdego człowieka. Rola kultury religijnej w państwie i polityce polega właśnie na prawidłowym rozwoju ludzkiego sumienia, które jednak nierozzerwalnie połączone jest z wolnością człowieka. Wolność należy rozpatrywać jako pojęcie należące do obszaru pojęć prostych. Charakteryzują się one niemożliwością dokładnego sprecyzowania definicyjnego. W kulturze religijnej takie pojęcia to: miłość, wolność, sprawiedliwość, świętość, duchowość i wiele innych o naturze interpersonalnej. Dla analizy roli kultury religijnej najważniejszą rolę odgrywa wolność, która w państwowości kojarzy się z demokracją w szerokim tego słowa pojmowaniu. W wymiarze państwowym mamy do czynienia z wolnym państwem dającym swoim obywatelom możliwości rozwoju w obszarze kultury religijnej. W aspekcie socjologicznym można mówić o wolności słowa, wyznania, przekonań, co otwiera perspektywę istnienia nie tylko powszechnie przyjmowanej kultury, ale również całego szeregu subkultur. Wolność niepodległościowa i wolność społeczno-kulturowa nie dysponują jednak komponentami pełnego zaspokojenia wolności sumienia, zwłaszcza jeśli przestrzeń publiczna, opierając się na wartościach wolnościowych, zezwala na rozpowszechnianie aksjomatów sprzecznych z wyznacznikami kultury religijnej. Dla niej wolność, a raczej pełnia wolności, polega na zniewoleniu „grzesznej natury” człowieka. Im bardziej człowiek ogranicza siebie samego, paradoksalnie tym bardziej staje się wolny. Ten paradoksalny stan, obcy skądinąd dla mentalności współczesnego człowieka – polityka, wymaga ascezy i świadomej walki z samym sobą, a dokładniej swoimi namiętnościami. W życiu publicznym ogólnie przyjęty nurt polityczny może być, i najczęściej tak się dzieje, ukierunkowany na zniewolenie człowieka, poprzez promowanie wartości wydawałoby się służących wolności człowieka, lecz w istocie rzeczy zniewalających jego prawdziwą wolność. Czym jest owa prawdziwa wolność? W wymiarze duchowo-kulturowym jest nią zdolność do nie popełniania grzechu. Pawłowe stwierdzenie, że każdy popełniający grzech staje się niewolnikiem grzechu, pokazuje trywialną prawdę, że im bardziej człowiek tkwi w grzechu w imię rzekomej wolności, tym bardziej czuje się zniewolony i uwięziony przez własne namiętności. Polityczna promocja życia w partnerstwie, co otwiera drzwi do pełnej rozwiązłości i tak zwanych związków „na próbę”, ingerencja w genetykę człowieka, próba usprawiedliwienia sprzecznych z naturą form

życia ludzkiego, takich jak homoseksualizm i transwestytyzm, fakt ich obecności w społeczeństwie podkreślają rzekomą wolność zniewolonego człowieka, starając się fasadowo wybielić jego sumienie. Najbardziej niebezpiecznym przejawem takiego stanu rzeczy jest próba przekonania społeczeństwa, że tego rodzaju sytuacje powinny się stać powszechnie akceptowalne.

Idąc taką drogą niepoohamowanej tolerancji dla „wolności” człowieka, prędzej czy później trzeba będzie zaakceptować jeszcze gorsze przypadki jego zachowań, jeśli nie będzie można naruszyć wciąż bardziej rosnącego zapotrzebowania tej niekontrolowanej wolności. Kultura religijna przypomina obywatelom państwa, że brak ram w obszarze wolności będzie powodował ich ciągle rozszerzanie się i pojawianie się kolejnych oczekiwań zaspokojenia własnych słabości. Współpraca państwa oraz jego polityki z organami reprezentującymi kulturę religijną gwarantuje nie tylko moralny rozwój społeczeństwa, ale również kulturowy, mentalnościowy i duchowy. Taka współpraca, powszechnie znana pod terminami synergii, symfonii, czy też harmonii, porównywana była często w Bizancjum do współlistnienia nieba i ziemi, a więc faktorów ducha i materii, które chociaż z natury pozostają w sprzeczności, to jednak tylko we wspólnej symbiozie, odnajdują pełnię swego istnienia. W.I. Zorokalcew opisuje człowieka w chrześcijańskiej cywilizacji dosyć definitywnie i określa priorytety jego istnienia we współczesnym świecie. Oto, co zauważa: „Człowiek w chrześcijańskiej cywilizacji – nie jest myślącym dodatkiem do produkcyjnych cyklów, nie jest też konsumentem hamburgerów i „mydlących oper”, to człowiek poszukujący, to człowiek bolejący za wspólne dzieło. O tym, niestety, coraz częściej zapominają we współczesnej Europie, wykorzystując ku temu naukowo-techniczne osiągnięcia, aby standaryzować człowieka, podporządkować algorytmowi, który został zadany dla posiadających władzę. A teraz jeszcze i go klonować. Dlatego nie ma co się dziwić duchowemu kryzysowi, którego doświadcza Zachód – wiele z tego, co się tam dzieje, przeczy chrześcijańskiej cywilizacji, zamieniając ją w technogenny świat, przed którym nie ma przyszłości”¹².

Z obszarem kultury religijnej i jej obecności w państwie wiąże się nierozdzielnie również pojęcie tolerancji, zwłaszcza odnośnie do kwestii obyczajowych. Wbrew wszelkim pozytywnym przejawom tolerancji, dla kultury religii

¹² В.И. Зоркальцев, *Духовное единение*, Москва 2003, s. 321.

jest ona zagadnieniem dosyć problemowym. Ta problematyka wynika z faktu istoty tolerancji, jako akceptacji czegoś, co ewidentnie przeczy istocie religii. W sferze chrześcijańskiej świadomości tolerancja ustępuje miejsca miłości do człowieka, która to miłość „nie toleruje” stylu życia zgubnego dla duszy człowieka. W obecnej dobie rozwoju myśli społeczno-kulturowo-politycznej tolerancja wyznacza granice swoistej obojętności. Tolerować znaczy nie reagować, a nawet uznawać powszechnie niespotykane zachowania za normalne i akceptowalne. Taki proces narażony jest na wirus relatywizmu, który staje się nie tylko przejawem relatywizowania wartości, ale również okaże się być symptomem słabości wartości religijnych. Gdyby jednak wybierać pomiędzy tolerancją opartą na miłości do człowieka a polityczną lojalnością, to dla kultury religijnej pierwsza ma znaczenie dużo większe i bardziej wartościowe. Zrelatywizowana polityczna lojalność skupia się na doczesności życia człowieka, na interesie państwa, partii, opcji, ale nie na wiecznym udziale człowieka. To bardzo istotne kryterium dla kultury religijnej. Każda sfera życia człowieka, czy to państwowa, czy to polityczna, czy też społeczna jest akceptowalna przez religię, jeśli oferuje człowiekowi możliwość duchowego rozwoju, lub przynajmniej nie staje na przeszkodzie w jego duchowym rozwoju. Kultura religijna nie jest i nie może być relatywistyczna z uwagi na niebezpieczeństwo niepojętych wyzwań właśnie oceny relatywistycznej wciąż nowych wyzwań i zjawisk. Ocena jednego z nich uruchamia w człowieku mechanizm coraz łatwiejszego interpretowania wcześniej trudnych do oceny zjawisk i faktów, osłabiając tym samym instynkty tożsamości kulturowo-religijnej w człowieku. Píše o tym znów W.I. Zorokalcew: „Niebezpieczeństwo upadku w relatywizm tkwi w tym, że upadek ten jest upadkiem bez końca, to upadek w otchłań. Pojawiają się bowiem teorie o równości praw względem rozwiążności i prawości, praw do rozpusty i wstrzemięźliwości. Jeżeli nie chcemy, aby nasze społeczeństwo przekształciło się w konglomerat klonów i ludzkich robotów, trzeba zrezygnować z antychrześcijańskiej w istocie teorii lojalności politycznej”¹³.

Rola i miejsce kultury religijnej w państwie posiada również wymiar misyjny. Głosi ona te wartości, które w istocie pomagają państwu w utrzymaniu wysokiego poziomu etosu moralnego wśród społeczeństwa – tego społeczeństwa, które reprezentuje również świat polityki. Znamiona misyjności widoczne są

¹³ Tamże, s. 322.

już w samym fakcie obecności kultury religijnej w przestrzeni publicznej. W sferze relacji międzywyznaniowych i międzyreligijnych, taki fenomen określany jest nawet mianem „inkulturacji chrześcijaństwa”, a więc jego dostosowaniem się do kultur regionalnych i lokalnych. Pojęcie to jest tak bardzo rozpięte, że uwzględnia również zatracenie pryncypiów kultury religijnej na rzecz przyjęcia kulturowych zasad lokalnych. W wymiarze państwowości tym bardziej zjawisko „inkulturacji” nie powinno mieć miejsca. W okresach kiedy zabraniano uzewnętrzniania uczuć religijnych, kiedy zamykano świątynie i skazywano duchownych na łagry, a literatura religijna była surowa cenzurowana, Kościół prowadził swoją misję właśnie poprzez kulturę religijną w wymiarze chociażby architektonicznym, artystycznym i twórczym. Już sama semantyka słowa „kultura”, pochodzącego od łacińskiego „cultus”, nawiązuje do wychowania i ukształtowania osobowości w człowieku, a w szerszym kontekście łączy się ze słowem „kult”, którego zabarwienie jest wyraźnie religijne. Dlatego kultura oznacza synergię Boga z człowiekiem, odnajdywanie jego utracanego wskutek grzechu człowieczeństwa. Chodzi tutaj o rozwój duchowo-moralnych aspektów ludzkiej osobowości, a w konsekwencji społeczeństwa. Każde rozsądne państwo będzie doceniało wkład i znaczenie kultury religijnej jako tego obszaru, który bezpośrednio wpływa na moralny rozwój człowieka. Tym samym, taka kultura bierze na siebie bardzo dużą część zadań stawianych przed państwem w sferze wychowania socjalnego.

Działalność społeczna, charytatywna, duchowa i katechetyczna krzewicieli kultury religijnej istotowo uczestniczy w procesie budowania zdrowego państwa i silnego moralnie społeczeństwa. Dlatego każda inna kultura, która nie odpowiada na to wyzwanie, staje się „antykulturą”, dezawuuującą wartość człowieka i stanowiącą bunt przeciwko niemu samemu. Zadanie kultury religijnej polega właśnie na misji wyzwolenia człowieka z wpływu „antykultury”, którą wiele państw liberalnych stara się narzucić swoim społeczeństwom, opierając się na fundamencie błędnie pojmowanej globalizacji. Istota kultury religijnej tkwi również, a może przede wszystkim, w sumieniu każdego człowieka, nawet tego, który z przyczyn od siebie niezależnych nie poznał w tym życiu Boga. Wewnętrznie odczuwa jednak ciężar podejmowanych decyzji, jeśli skierowane są one w błędną stronę. Odpowiedzialność państwa i jego polityki za społeczeństwo sprowadza się zatem do faktu zabezpieczenia mu odpowiednich warunków rozwojowych do pielęgnowania wrodzonego w nim prawa moralnego,

które kultura religijna określa jako wewnętrzny głos sumienia. W okresie prześladowań i represji XX wieku skierowanych przeciw prawosławiu w Rosji starano się unicestwić wszystko, co wiązało się z jakimkolwiek przejawem religii. W rezultacie, pomimo ogromnych strat moralnych i materialnych, wszystkie te starania uległy kulturze religijnej pielęgnowanej przez prawosławnych chrześcijan. Patriarcha Cyryl dostrzega w tym jej ogromną zasługę i replikuje obecność wspomnianej już „inkulturacji chrześcijaństwa” pisząc, że: „chrześcijańska kultura okazała się być silniejsza od wszystkich starań unicestwienia religii. W tym tkwi nasza odpowiedź na teorię i praktykę *inkulturacji*. Nie *inkulturacja* chrześcijaństwa, ale chrystianizacja kultury – oto do czego sprowadza się cel chrześcijańskiej misji względem kultury. Kultury nie wolno wykorzystywać taktycznie; kultura powinna stać się nosicielką Chrystusowej dobrej nowiny”¹⁴.

Podsumowanie

Temat roli i miejsca kultury w państwie i polityce wymaga jednej wspólnej płaszczyzny – płaszczyzny dialogu. Państwo potrzebne jest kulturze religijnej jako gwarant oferujący możliwości jej rozwoju w społeczeństwie, kultura religijna zaś niezbędna jest dla państwa jako barometr jego działań głównie w sferze politycznej, która najwyraźniej wyraża intencje państwa. W czasach cesarstwa bizantyjskiego taka symbioza określana była mianem „symfonii”, a więc jednego brzmienia z zachowaniem odrębności każdego z organów. Ten idealny model jest bardzo trudny do osiągnięcia, pomimo swej wielkiej wartości. Semantycznie i istotowo ujmując znaczenie kultury religijnej, można stwierdzić, że każda kultura jest w głębi rzeczy kulturą religijną, skoro ta ostatnia oznacza uporządkowaną relację z Bogiem. Dla chrześcijaństwa określenie to jest jednoznaczne i konkretne, chodzi bowiem o relację z Bogiem Osobowym, a więc i relacja ta staje się relacją osobową. Nic nie może zakłócać tej relacji, a tym bardziej państwo i uprawiana przezeń polityka. Poszanowanie zasad kultury religijnej w państwie należy więc nie tylko do prerogatyw państwowości, ale leży w interesie samego państwa i jego polityki, jeśli skierowana jest ona na moralny i duchowy rozwój społeczeństwa.

¹⁴ Архиеп. Волоколамский Иларион (Алфеев), *Патриарх Кирилл: жизнь и мирозерцание*, Москва 2009, s. 371.

ABSTRACT

The role and place of religious culture in the state and politics is conditioned by the nature of mentality a concrete society. Regardless of cultural diversity, all societies are connected by one inborn moral law, which for the religious culture conceptually is identified with the conscience of man. Internal moral law sets the boundaries of religious culture, which no state system has a right to violate, or disavow. The influence of religious culture on politics in practice is most visible in the moral and spiritual condition of a society. A culture that does not instil in a man a true humanity becomes an anticulture. Instead of “inculturation” of Christianity, Christianization of culture should be developed, which helps man in life according to his internal and inborn moral value system. Political loyalty can not require a person to give up his beliefs stemming from his religious cultural mentality. Semantically and essentially every culture is in the depths of things religious culture.

Keywords: Religious culture, the state, politics, conscience, moral law, political loyalty, tolerance

Bibliografia

- Cyryl Patriarcha, *Wolność i odpowiedzialność. W poszukiwaniu harmonii*, Białystok 2010.
- Paisjusz Hagioryta Starzec, *Z bólem i miłością o współczesnym człowieku*, Słowa, T. 1, Saki 2010.
- Pańkowski J., *Duchowość w prawosławiu*, [w:] *Przegląd Religioznawczy*, 2/244, 2012.
- Sacharow S. archim., *Święty Sylwan z Góry Atos*, Białystok 2007.
- Зоркальцев В.И., *Духовное единение*, Москва 2003.
- Иларион (Алфеев) архиеп. Волоколамский, *Патриарх Кирилл: жизнь и миросозерцание*, Москва 2009.
- Осипов А.И., *Православное понимание смысла жизни*, Киев 2001.
- Осипов А.И., *Путь разума в поисках истины*, Москва 2002.
- Фиолетов Н.Н., *Очерки христианской апологетики*, Клин 2007.

Πούλτση Β.Τ., *Κοινωνιολογία της θρησκείας*, Θεσσαλονίκη 1996.
Φαράντου Μ.Λ., *Δογματικά και Ηθικά*, τ. Ι, Αθήναι 1993.

Spis treści

Artykuły

Віталій Шумило, Жизнь и служение Церкви священномученика епископа Дамаскина (Цедрика) до его хиротонии в 1923 году.....	5
PIOTR ORZEŁ, Pieśń Cherubinów nr 7 Dymitra Bortniańskiego a jej oddziaływanie na kompozycje epoki.....	27
MIROSLAV SOMR, Ludmila Opekarová, When the pulpit was power, The word as the power of the powerless	41
JERZY PAŃKOWSKI, Miejsce i rola kultury religijnej w państwie oraz jego polityce.....	61
MAGDALENA GRABOWSKA, Wiara w Boga źródłem poczucia bezpieczeństwa w życiu: metaforyczna perspektywizacja pojęcia wiara w Boga w kontekście bezpieczeństwa na podstawie wywiadów bezpośrednich.....	77

Materiały

Сергей Ю. Темчин, Вильнюсский список Послания киевского митрополита Климента Смолятича смоленскому пресвитеру Фоме с толкованиями мниха Афанасия	93
--	----

Contents

Articles

VITALIY SHUMILO, The Life and Labors for the Church of Hieromartyr Damascene (Tsedrik) before His Consecration as Bishop in 1923.....	5
PIOTR ORZEŁ, The Cherubic Hymn no 7 by Dmitri Bortniansky and its influence on the compositions of the epoch	27
MIROSLAV SOMR, Ludmila Opekarová, When the pulpit was power, The word as the power of the powerless	41
JERZY PAŃKOWSKI, The place and role of religious culture in state and politics	61
MAGDALENA GRABOWSKA, Faith in God as a source of safety in life: metaphorical perspectivization of faith in God as a source of safety on the basis of direct interviews.....	77

Materials

SERGEIUS TEMČINAS, The Vilnius manuscript copy of the Letter by Kievan Metropolitan Kliment Smoliatich to the Smolensk presbyter Thomas commented by monk Athanasius.....	93
---	----

CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA
w WARSZAWIE

Rok LVII

Zeszyt 1

ROCZNIK TEOLOGICZNY

WARSZAWA 2015

REDAGUJE KOLEGIUM

dr hab. Jakub Sławik, prof. ChAT – redaktor naczelny

bp prof. zw. dr hab. Wiktor Wysoczański

bp prof. zw. dr hab. Jerzy Pańkowski

prof. zw. dr hab. Tadeusz J. Zieliński

dr hab. Jerzy Ostapczuk, prof. ChAT – redaktor naukowy

Skład komputerowy – Łukasz Troc

W związku z wprowadzaniem równoległej publikacji czasopisma w wersji papierowej i elektronicznej Redakcja „Rocznika Teologicznego” informuje, iż wersją pierwotną jest wersja papierowa.

BWHEBB, BWHEBL, BWTRANSH [Hebrew]; BWGRKL, BWGRKN, and BWGRKI [Greek]
PostScript® Type 1 and TrueType fonts Copyright ©1994-2013 BibleWorks, LLC.
All rights reserved. These Biblical Greek and Hebrew fonts are used with permission
and are from BibleWorks (www.bibleworks.com)

ISSN 0239-2550

Wydano nakładem

Wydawnictwa Naukowego ChAT

ul. Miodowa 21c, 00-246 Warszawa tel. +4822 635-68-55

Nakład: 200 egz., objętość ark. wyd.: 5,7

Druk: Fabryka Druku Sp. z o. o.,

ul. Zgrupowania AK „Kampinos” 6,

01-943 Warszawa