

Celina Kisiel-Dorohinicka

Kiedy dobro przestaje nim być... Kilka refleksji na temat bezistocia religii

Manfred Deselaers, spoglądający na życie komendanta obozu koncentracyjnego Auschwitz w kategoriach ludzkiego dramatu, zachęca czytelnika do refleksji sięgającej poza samą dramatyczną postać. Wedle autora historia Rudolfa Hössa

daje do myślenia o roli miłości w świecie zła, skłania do zastanowienia nad ludzkością, która została zraniona w fałszywym katolickim wychowaniu, która została unicestwiona w nieludzkim systemie (...)¹.

Współczesne uwarunkowania społeczno-polityczne dają nadzieję, że ów nieludzki system, oparty na narodowo-socjalistycznej ideologii, jak i cała koszmarna rzeczywistość totalitaryzmów, nigdy nie powrócą. Religijność jednak, która rani, jest w mniejszym lub większym stopniu nieustannie naszym udziałem. Myślę tutaj o religijności, która zamiast wyzwalać człowieka, pogrąża go, która nie przez przypadek łamie trzcinę nadłamaną i gasi knot niedopalony...

Ocalać czy oskarżać człowieka?

Fenomen taki ks. Tischner nazywał religijnością „podrabianą”². Spośród towarzyszących jej uczuć i postaw jako najbardziej charakterystyczne autor podkreślał pewność co do posiadanej prawdy, świadomość własnej czystości połączoną z przekonaniem o własnym zbawieniu oraz pogardę dla myślących

¹ M. Desalears, *Kiedy zło wygląda jak dobro: z biografii Rudolfa Hössa*, „Horyzonty Wychowania” 4/2005 (7), s. 162.

² Por. J. Tischner, *Książka na manowcach*, Kraków 2000, s. 114.

inaczej³. Postawy takie, jak nietrudno się domyślić, implikują dość specyficzny czarno-biały obraz rzeczywistości. U podstaw tak rozumianej rzeczywistości tkwi zwykle, charakterystyczna dla manicheizmu, głęboka wiara w obecność zła. Zło w swej inteligencji potrafi doskonale naśladować dobro. Żywym zaś wcieleniem takiej inteligencji jest człowiek. To on

jest niewyczerpalną wylęgarnią kłokolu, wyposażoną w niezwykle talent podstępny. Potrafi ukryć zło pod pozorami dobra. Człowiek jest kłamcą, któremu niekiedy przydarzy się powiedzieć prawdę; jest zdrajcą, któremu czasem przydarza się dochowywanie wierności; jest mistrzem skrywania i przeinaczania pożądań. Jest również „gorszycielem małych” – wciąga w zło innych, aby przez ich grzechy usprawiedliwić siebie⁴.

Manicheizm „wie”, że zła nie można relatywizować. Staje się zatem surowym oskarżycielem człowieka.

Z wyniesioną z manicheizmu głęboką i konsekwentną wiarą wszechmocy zła przyszło się niegdyś zmierzyć w sobie św. Augustynowi. Jak przypomina ks. Tischner⁵, niezwykle duchowy wysiłek, idący w kierunku przewyciężenia tej wizji pozwolił Augustynowi odkryć, że zło jest zawsze brakiem dobra, nie istnieje samoistnie. Jest jak „pasożyt” na „dobrym organizmie”, jest (myśląc w kluczu platońskim) cieniem „prawdziwej rzeczywistości”. Prawdziwą, absolutną rzeczywistością jest tylko dobro. Zło z natury rzeczy jest relatywne. „Relatywne” jednak nie oznacza „nierzeczywiste”. Zło bowiem

staje się o tyle rzeczywiste, o ile człowiek udziela mu czegoś ze swojej własnej rzeczywistości. Kłamstwo staje się rzeczywistością w osobie kłamcy, zdrada w osobie zdrajcy, zabójstwo w osobie zabójcy. Z drugiej strony w tym samym kłamcy, zdrajcy i zabójcy jest przecież jakaś część dobra (...)⁶.

U źródeł popełnianego przez człowieka zła zawsze kryje się jakieś dobre pragnienie. Tę myśl rozbuduje później, przypomnia-

³ Por. tamże, s. 115-119, 187.

⁴ Tamże, s. 121.

⁵ Por. tamże, s. 122.

⁶ Tamże, s. 123.

ny przez Desalearsa⁷, św. Tomasz, mówiąc o *inclinatio boni* – istniejącej w naturze ludzkiej skłonności do dobra. Skłonność ta sprawia, że człowiek nie może chcieć zła dla niego samego. Popełnia je, gdyż jawi mu się ono jako dobro. I taka postawa wobec zła pozwala ocalać człowieka.

Przedrozumienie zatem człowieka, jak i przedrozumienie zła, którego człowiek stał się nosicielem, daje mu nadzieję na ocalenie lub skazuje na potępienie. Ocalanie – zbawienie wyznacza sens religii. Chrześcijaństwo głosi prawdę o Bogu miłości, który do upadłego człowieka zwraca się z mową wybrania i o człowieku, który odpowiadając Bogu i przyjmując Boże synostwo pozwala na odradzanie się w nim dobra i zdolności miłowania. Tak rodzi się, niosąca człowiekowi wolność, więź wybrania. Prawda chrześcijańska jest zatem w swej istocie prawdą, która wyzwala człowieka. I pewno dlatego jej odślanianie (zarządzanie nią) zostało powierzone ludzkiej wolności. Jak pisze w swej wnikliwej analizie na temat prawdy Hans Urs von Balthasar, Bóg nie chcąc zarządzać prawdą sam, ustanawia jej współzarządcami ludzi⁸. I ten właśnie fakt każe pytać o reguły i właściwe miary tego ludzkiego zarządzania.

Prawda „dla kogoś” czy „przeciw komuś”?

Już sama analiza struktury prawdy bytu stworzonego prowadzi Balthasara do przekonania, że prawda wypływa z miłości⁹. Miłość jest tym, co prawdę wyjaśnia i umożliwia. Jest czymś wobec prawdy pierwotniejszym i rozleglejszym, jest jej fundamentem. Miłość nie jest czymś zewnętrznym wobec prawdy. Prawda bez miłości jest tak samo nie do pomyślenia, jak poznanie bez woli. Prawda zatem jest właściwie zarządzana tylko wówczas, kiedy miarą i granicą jej odślaniania jest miłość¹⁰. W przekonaniu Balthasara miłość stanowi wpisaną w byt (a do-

⁷ Por. M. Desalears, art. cyt., s. 154.

⁸ Por. H.U. von Balthasar, *Teologika*, t. 1: *Prawda świata*, tłum. J. Zycho-wicz, Kraków 2005, s. 113.

⁹ Por. tamże, s. 105.

¹⁰ Por. tamże, s. 116-117.

kładniej w bycie), czyli z natury określoną miarę wszelkiej prawdy. Jeśli prawda bywa nadużywana, dzieje się to wskutek braku miłości. Brak miłości – egoizm każe człowiekowi uznawać i głosić bardziej to, co jest mu bliższe i w danym momencie jakoś przydatne, niż to, co prawdziwe.

Prawda, jakiej doświadczamy w świecie, nie ma charakteru absolutnego¹¹. Oznacza to, iż nawet najbardziej autentyczna i rzeczywista ziemską prawdą jest prawdą jedynie wtedy, gdy pozostaje w związku z całością prawdy, gdy rzeczywiście jest jej wyrazem. Sprzeniewierzenie się prawdzie staje się udziałem człowieka wówczas, kiedy dochodzi do absolutyzacji jakiejś skończonej perspektywy przy jednoczesnym odgródzeniu się od prawdy rozleglejszej. Skończona perspektywa przestaje być postrzegana jako jedynie część i wyraz przekraczającej jej, nieskończonej prawdy. I jak pisze szwajcarski teolog,

wina człowieka nie polega na tym, że zna on tylko pewien wycinek nieskończonej prawdy, lecz na tym, że się tym wycinkiem zadowala, że się zamyka przed poszerzającym i uzupełniającym spojrzeniem i przez to odgradza się od żywego źródła prawdy. Dzieje się tak w gruncie rzeczy zawsze, kiedy odgradza się on od miłości. Właśnie bowiem miłość zapewnia mu tę poszerzoną perspektywę, której samo tylko poznanie nie może mu dać (...). W miłości gotów jest uznać więcej, niż sam potrafi dojrzeć i ocenić. Miłość jest tą receptywnością, która każdej cudzej prawdzie pozwala objawić się jako takiej¹².

Balthasar dodaje, że prawda cząstkowa, wybierająca sobie część prawdy i osiadająca z nią z dala od całości, stanowi istotne znamię herezji i sekty.

Kiedy ks. Tischner mówił o religijności „podrabianej”, którą nazywał również religijnością „sekciarską”, podkreślał w niej właśnie specyfikę wyznawanej prawdy¹³. Ponieważ w religijności „sekciarskiej” uczucie bezsprzecznie wyprzedza rozum, prawdy nie trzeba tam szukać, nawet zgłębiać. Prawda dana jest bowiem w samym uczuciu przynależności do grupy – „rodziny zbawio-

¹¹ Por. tamże, s. 119-121.

¹² Tamże, s. 120.

¹³ Por. J. Tischner, art. cyt., s. 115-116.

nych". Przynależność ta daje człowiekowi pewność, która przetrzyma każdy czas próby. Pewność zaś jest miernikiem prawdy. Pewność co do posiadanej prawdy i idąca za nią świadomość własnej czystości oraz zbawienia rodzą specyficznym rozumianą miłość bliźniego. Miłość tę, jak analizuje ks. Tischner, wyznacza wyraźny schemat emocji¹⁴. Bliźnim jest właściwie jedynie członek tej samej „rodziny zbawionych” – ten, kto tak samo czuje, przeżywa, czci te same bóstwa. Pozostali to różnorodnie określane „wrogowie wiary”. Lęk przed wrogami podbudowany manichejską nieufnością względem człowieka budzi syndrom twierdzy i rodzi myślenie w kategoriach walki. Prawda, która miała wyzwalać, zaczyna być prawdą przeciw komuś. Owego kogoś – „onego” należy w imię prawdy zdemaskować i zmusić do jej uznania. Należy postawić go na nowo wobec świętych nakazów, o których, jak widać, nie chce pamiętać. Religia nie jest już wyrazem pragnienia miłości, lecz wyrazem potrzeby panowania i poddania¹⁵. Pierwotna mowa Boga do upadłego człowieka – mowa wybrania zostaje przekształcona w mowę przykazania¹⁶ (s. 214). Słowa przeciwko komuś stają się niczym kamienie... Na tle zaś zdemaskowanego celnika zaczyna jaśnieć faryzejska cnota.

Gorliwy wyznawca szuka kamieni i woła do Boga o pomstę za odstępstwo innych. Sacrum zostaje wmieszane w dialektykę władzy i poddania. Na życzenie wyznawcy szuka odwetu i w odwecie potwierdza siebie. Sacrum „skrojone” według zasady odwetu zostaje pozbawione swej istoty. Zostaje, w gruncie rzeczy, zdesakralizowane¹⁷. Religia, w której sacrum zostało pozbawione swej istoty, staje się bezistociem religii. Ogrom owego bezistocia przybliżyć mogą dociekania szwajcarskiego teologa Bernharda Weltego.

Dla Weltego niezbywalną zasadą religii będącej odniesieniem Boga do człowieka i człowieka do Boga jest sam Bóg¹⁸. „W religii

¹⁴ Por. tamże, s. 116-117.

¹⁵ Por. J. Tischner, *W krainie schorwanej wyobraźni*, Kraków 1997, s. 186-188.

¹⁶ Por. tamże, s. 214.

¹⁷ Por. J. Tischner, *Książd na manowcach*, dz. cyt., s. 185-189.

¹⁸ Por. B. Welte, *Filozofia religii*, tłum. Grzegorz Sowiński, Kraków 1996, s. 53-170.

człowiek czuje się określony przez Boga i odniesiony do Boga¹⁹. Dzięki boskości istnienie człowieka staje się religijne. Zdaniem filozofa dzieje się tak dlatego, ponieważ Bóg jest w jakiś (choć nie oczywisty) sposób człowiekowi dany.

Jeśli tajemnica Boga zaczyna człowieka dotykać i obchodzić, rodzi się religia – „układ, w którym człowiek odnosi się do Boga, a Bóg daje człowiekowi znaki i określa jego zachowanie”²⁰. Układ ten spełnia się w horyzoncie ludzkiego istnienia²¹. Ludzkie istnienie i sposób jego realizacji są miejscem zarówno dla słowa Boga jak i odpowiedzi człowieka. Religia jest zatem formą ludzkiego istnienia, ale co ważne, formą konstytuującą się dzięki ponadludzkiej – boskiej rzeczywistości. I tylko wówczas, gdy człowiek odnosi się do tajemnicy Boga w sposób adekwatny, a Bóg ten staje się istotnym czynnikiem określającym ludzkie zachowanie, możemy mówić o religii w pełnym tego słowa znaczeniu, o religii istotnej²². W innym wypadku, zdaniem Weltego, należy mówić o religii bezistotowej.

Religia bezistotowa jest według filozofa zjawiskiem,

z którym mamy do czynienia wtedy, gdy religia odchodzi od swej istoty czy traci swą istotę, ale zachowuje formę religii. Religia bezistotowa zachowuje postać religii, czym osobiście różni się od ateizmu, który odrzuca także religijną formę²³.

Bezistocie religii umożliwia, według Weltego, współdziałanie trzech momentów: różnicy wewnętrzności i zewnętrzności religii, powierzchownego upodobania człowieka do pochwytnych aspektów rzeczywistości oraz głębokiego ludzkiego pragnienia, by być nieskończoną i absolutną istotą²⁴. Kombinacja tych trzech fenomenów może generować różnorakie postaci bezistotowej imitacji

¹⁹ Tamże, s. 53.

²⁰ Tamże, s. 171.

²¹ Por. tamże, s. 37-39.

²² Por. tamże, s. 171.

²³ Tamże, s. 241-242.

²⁴ Por. tamże, s. 242-244.

religii. Welte omawia trzy spośród nich: bezistotowe powielanie uzewnętrznień religii, religię jako ideologię i religijny fanatyzm²⁵.

Ucieczka ku słowom i rytom

Bezistotowe powielanie uzewnętrznień religii, czyli języka religijnego umożliwia wprost istniejące w religii napięcie między jej wewnętrżnością a zewnętrżnością. Człowiek religijny, być może z powodu lęku przed niepojętym wymiarem religii, przed oddaniem się Bogu jako tajemnicy, ucieka ku słowom i rytom, pozostającym w jego władzy i dającym mu pozorną pewność. Odwołując się do tajemnicy, jednocześnie nie chce przestać w nią wierzyć. Zatem

odmawia coraz więcej modlitw, wykonuje coraz więcej działań kultowych, przy czym owo więcej rozrasta się bezplanowo, bo ilość musi zastępować jakość, to znaczy zastępować symbol, który kieruje ku tajemnicy i przybliża tajemnicę. Wielość i wielorakość tych działań ma uratować pozór ich znaczenia. Właściwa istota znikła jednak. Tym sposobem rodzi się bezplanowe bogactwo słów, które w przeważającej mierze jest zaaferowaną jałowością²⁶.

Rodzi się bezistotowe powielanie. Bezistotowość stanowi konsekwencję zaniedbania istotnego wymiaru, wyrażającego wiarę, zadumę i odniesienie do tajemnicy Boga.

Brak zakorzenienia w doświadczeniu wewnętrżnym i kulturowanie czysto ceremonialnego obyczaju zmieniają sam język religijny. Staje się on

bezplanowy, bezkształtny i wybująy. Istotny element formujący został wszak zaniedbany, albo wręcz utracony. Mowa gubi swą głębię, to znaczy swą siłę symboliczną. (...) W konsekwencji (...) staje się niczym więcej jak uchwytnym, jednowymiarowym tworem, z którego ulatuje wszelka tajemnica²⁷.

²⁵ Por. tamże, s. 248-251.

²⁶ Tamże, s. 244-255.

²⁷ Tamże, s. 244.

Nadzieję Weltego budzi jednak fakt, że język religii pozbawiony swej istoty przechowuje ją nadal w swej pamięci. Czysto zewnętrzne użycie świętych słów nie pozbawia ich możliwości bycia mową źródłową. Z bezistotnością zatem może odrodzić się autentyczna religia.

Ideologizacja religii

Nadzieja uwolnienia się od lęku przed niepojętym wymiarem religii i osiągnięcia pewności co do samego siebie szuka spełnienia nie tylko w wykonywaniu powierzchownych działań religijnych. Często przeradza się w dążenie człowieka do stania się istotą wszechmocną i bycia na równi z Bogiem. Towarzyszące temu dążeniu zalęknione przekonanie, iż dla osiągnięcia takiego celu nie wystarczą jedynie ludzkie, immanentne środki sprawia, że człowiek zaczyna odwoływać się do tego, co najwyższe. Zwraca się więc do religii, a dokładniej, do jej pochwytnych kształtów, by z ich pomocą poszukiwać pewności, by wzrastać w wierze w samego siebie, we własną władzę i jej cele. Wówczas jednak drogocenne zasoby religii odchodzą w cień. Religia staje się jedynie „instrumentem człowieka, który usiłuje dzięki niej osiągnąć wzrost swej władzy. Równocześnie chce on tę władzę przebrać w czcigodne szaty. Poszukuje ich właśnie w religii, aby owa władza, która niekiedy bywa złą władzą, mogła się jawić jako czcigodna. Religia staje się wówczas ideologią władzy – ideologią, która oznacza tu spotęgowane bezistotnie religii”²⁸.

Podobny mechanizm zauważa Welte w spokrewnionej z ideologią władzy ideologii estetycznej. Różnica tkwi w fakcie, iż instrumentalizacja religii obliczona jest tutaj na osiągnięcie przyjemności estetycznej. Naturalne piękno religijnych form wyrazu zostaje pozbawione religijnego kontekstu. Wówczas, oderwane od tego, co istotne, staje się pięknem bezistotowym.

Jedna i druga ideologia doskonale potrafią maskować się pod pozorami religii. Jednak ich właściwym źródłem i przewodnią zasadą nie jest wiara w Boga, lecz wiara człowieka w samego siebie. Sprawia ona, że człowiek

²⁸ Tamże, s. 246.

chce dopiąć swego w horyzoncie świata. Środkiem, po który wówczas sięga, są formy religii i ich odniesienie do Boga. Tym sposobem człowiekowi udaje się zachować pozór czcigodnej tradycji i uniknąć pozoru zła. Immanentna władza, przyjemność i jej wymagania jawią się wówczas jako wymagania religii, ba, jako wymagania samego Boga²⁹.

Jak dopowiada filozof, w konsekwencji tak silnego wrażenia autentyczności religii, ideologiczna deformacja pozostaje najczęściej w ukryciu. Aby ukazać tak skrywany wymiar religii i odsłonić jego prawdę potrzeba umiejętnej, dokonywanej w służbie religii krytyki ideologii. Krytyka ideologii uprawiana z pobudek pozareligijnych – jak ta idąca od Marksa aż po Szkołę Frankfurcką, nie uwzględnia bowiem autentycznych, nieideologicznych możliwości religii. Dla niej wszelka religia jest jedynie ideologią. W tym kontekście Welte każe pamiętać, że ideologia religijna będąca bezistociem religii, zawsze ma za przesłankę jej możliwą, autentyczną istotę³⁰.

Fanatyzm religijny

Skrajną postacią ideologii religijnej jest fanatyzm, w którym religia zostaje odarta ze swej istoty w sposób najbardziej radykalny. Według Weltego

fanatyzm religijny pojawia się wtedy, gdy człowiek swą skończoną wolę bycia sobą absolutyzuje w formach religii³¹.

Zjawisko to filozof tłumaczy na gruncie odniesienia człowieka do ogromnej, tajemnej otchłani Boga, mogącej jawić się jako nicność³². Lęk i napięcie związane z perspektywą powierzenia się tak pojętemu Bogu powoduje antypatię skierowaną w jego kierunku i w rezultacie odmowę wiary. Pamięć jednak o bezwarun-

²⁹ Tamże, s. 247.

³⁰ Por. tamże, s. 249.

³¹ Tamże, s. 248.

³² Por. tamże, s. 248-251.

kowej prawdzie i bezwarunkowym szczęściu, jakie Bóg obiecał człowiekowi i których człowiek niezmiernie pragnie, dyktują mu rozpaczliwą drogę. Owo bezwarunkowe szczęście i bezwarunkową prawdę zaczyna budować o własnych siłach oraz własnymi środkami. Ciągłe jednak, w skrytości serca, zdaje sobie sprawę ze skończoności własnej woli i możliwości. Tę okrutną prawdę usiłuje wyprzeć napierając z gwałtownością na wszelkie granice i demonstrując sobie oraz światu prawdę przeciwną. Ogłasza tym samym, że jest panem świata, niejako jego bogiem.

Wykorzysta w tym celu religię z całym dostępnym mu bogactwem jej zewnętrznych wyrazów. Swej skończonej woli zaczyna nadawać religijną formę, twierdząc przy tym, że wszystko, co czyni, czyni w imieniu Boga. Jak pisze Welte,

osobliwie odwróci wiarę i zadumę, żywe odniesienie do rzeczywistego i jedyne Absolutu. Będzie wprawdzie twierdził, że modli się i wierzy, ale moment absolutności przeniesie z Boga na samego siebie. (...) Mimo to będzie utrzymywał, a może i mniemał, że wierzy w Boga. Zachowa zatem, ba, spotęguje przed samym sobą i innymi, formę religii. W rzeczywistości jednak odwróci ją w absolutystyczną wiarę w samego siebie, w swą wolę i w swe poczynania. Absolutne prawo Boże stanie się wówczas – w przemocą utrzymywanej formie religii – absolutnym prawem człowieka³³.

Przemoc w fanatycznie wyznawanej wierze ma swoje źródło w braku wolności. Autentycznie wierzący w Boga człowiek wolność taką uzyskuje, gdyż z Bogiem wierzy we wszystko i we wszystkich. Fanatyk religijny, nie wierząc w nic poza samym sobą, nikomu nie może zaufać. Im więcej dozna lęku, tym bardziej każdemu będzie groził i w rozpaczliwy sposób zmierzał nawet ku terrorowi. Fanatycznie wypaczoną wiarę w Boga w najbardziej znamiennej sposób zdradzają właśnie zamkniętość, ciasnota i represyjność.

³³ Tamże, s. 250.

Religia w popękany świecie

Rozważając różne formy bezistocia religii w kontraście z autentyczną istotą religii Welte podkreśla, iż zjawiska te w czystej postaci występują rzadko³⁴. Jego zdaniem rzeczywiste życie religijne to najczęściej mieszanka przeplatających się ze sobą i nie dających się wyraźnie rozdzielić jasnych i ciemnych stron ludzkich możliwości. Życie religii nieustannie wystawione na umniejszające je działanie bezistocia i nie mogące nigdy przybrać swej najczystszej formy, ciągle czerpie z czystej istoty religii. Stąd

w naszym konkretnym istnieniu historycznym nie znajdziemy – choćby i najmniejszego – przejawu bezistocia religii, w którym pośród popiołu bezistocia nie żarzyłaby się jeszcze iskra autentycznej istoty i w którym nie zachowałaby się jednak jakaś autentyczna możliwość. Tak jak nie znajdziemy – choćby największego i najświetlistszego – zjawiska religii, które w jego faktyczności można by uznać za absolutną formę zjawiskową religii³⁵.

Narzuca się tutaj, przypomniana przez Tadeusza Gadacza, tischnerowska myśl o doświadczanym w horyzoncie ludzkiej skończoności swoistym sporze transcendentaliów³⁶. Przestrzeń, w której żyjemy, jest przestrzenią dramatyczną – przestrzenią sporu pomiędzy dobrem, prawdą i pięknem. Świat człowieka jest światem popękany, sam człowiek jest istotą pękniętą. W taką, a nie inną kondycję ludzkiego istnienia wpisuje się życie religii. Dlatego właśnie życie to, jak pisze Welte, jest nieustannie wystawiane na umniejszające je działanie bezistocia i nigdy nie może przybrać swej najczystszej formy. Jednocześnie ciągle czerpie z czystej istoty religii. I ta możliwość sięgania do istoty religii powinna dawać nadzieję na przewyciężanie płynącego z różnorodnych bezistotowych odsłon religii zła. Zła, które wychodzi od człowieka i rani człowieka.

³⁴ Por. tamże, s. 251.

³⁵ Tamże, s. 252.

³⁶ Por. T. Gadacz, *Problem zła w filozofii Józefa Tischnera*, „Horyzonty Wychowawia” 4/2005 (7), s. 25.

Powróćmy raz jeszcze do rozważań Manfreda Deselaersa. Poszukując przyczyn dramatu Rudolfa Hössa, przyczyn tej „totalnej utraty człowieczeństwa”, odnajduje je ostatecznie w zastąpieniu przez socjalistyczną ideologię transcendentnego Boga przez siły natury oraz sumienia przed Bogiem – sumieniem krwi³⁷. Te absolutyzacje rzeczywistości skończonych sprawiły, że wraz z zagubieniem osobowego Boga została zagubiona godność człowieka. Godność człowieka może ocalać jedynie sacrum, którego nikt wcześniej nie pozbawił jego istoty. W chrześcijaństwie istotą sacrum, czy lepiej, sanctum jest dobro. Sanctum jest tym, co bezwzględnie dobre. Człowiek zaś, choć niejednokrotnie czyni zło, w perspektywie wybrania i łaski ma moc budzenia dobra w sobie i w drugim człowieku. I to budzenie dobra, wbrew temu, czego chciałyby przechodzące przez współczesną, również polską religijność jakiegokolwiek powiewy dawnego manicheizmu, jest naszą, jak to określił Deselaers, odpowiedzialnością w miłości.

³⁷ Por. M. Deselaers, art. cyt., s. 157-158.