

PRZEWYCIEŻANIE WSPÓŁCZESNOŚCI

Wiek XX rozpoczął się, paradoksalnie, wyzwaniem współczesności i kończy ponownym zwróceniem uwagi na tę kwestię. Na początku tego wieku modernizm wstrząsnął Kościołem, a gdy już dogasają jego blaski współczesność staje się punktem odniesienia dla wielu studiów i inicjatyw, które rzutują także na problem wychowania i przygotowania do posługi kapłańskiej. Niektórzy mówią obecnie o po-współczesności; inni sytuują się w anty-współczesności; jeszcze inni proponują krytyczne jej przyjęcie, podając przy tym kryteria pozwalające właściwie ją ocenić.

Ponieważ problem nie jest bynajmniej łatwy, ani „spokojny”, oraz zawiera w sobie całą serię założeń i przesłanek, nie mówiąc już o tym, że pociąga za sobą wiele następstw, zwłaszcza na płaszczyźnie wychowania i samego życia chrześcijańskiego, postaramy się podać tutaj pewne uwagi mające naświetlić określone zagadnienia i wnieść jakiś wkład do dyskusji nad tą problematyką, sytuując nas samych ponadto w kontekście historycznym i w doktrynie chrześcijańskiej. Pytamy: jaką wartość ma wiara i życie chrześcijańskie w kontekście współczesności? Błyskawiczny przegląd myśli ludzkiej w dziejach ma ukazać, że zwrócenie uwagi na subiektywność nie jest wcale nowe, ani typowe dla współczesności. Chrześcijańską odpowiedzią na wielkie wyzwanie wszystkich czasów jest humanizm zdolny do transcendencji. I dlatego w części III podamy „lekcję” pewnej „syntezy dialektycznej” racjonalizmu, który zachwyca się tym, co naukowe i techniczne, z egzystencjonalizmem uwydatniającym wartości życia i egzystencji: idzie tutaj o postawę zmierzającą do zespolenia prawdy z dobrocią.

I. NAUKA HISTORII

Zwykło się dzielić historię ludzkości na cztery epoki: starożytność, średniowiecze, nowożytność i współczesność. Każdą z tych epok charakteryzują własne rysy specyficzne. W podziale tym, ściśle mówiąc, epoka nowożytna już minęła, a żyjemy w czasach współczesnych. I dlatego, gdy zaczyna się mówić o współczesności, wyznaje się tym samym *po-współczesność*.

Współczesność można jednak rozpatrywać poza kontekstem historycznym danej epoki. Zgodnie ze znaczeniem tego pojęcia,

oznacza bowiem ona to, co aktualne. W takim zaś razie mówienie o *po-współczesności* stanowi sprzeczność pojęciową. To, co aktualne, jest zawsze aktualne. Nie mogę mówić poprawnie o *po-aktualnym*, gdyż nie ma to wcale sensu.

Nasuwa się zatem pytanie o zakotwiczenie pojęcia *współczesności*: czy chodzi w nim o daną epoką historyczną czy też o aktualność? A dalej: czy ta historyczna epoka *współczesna* jeszcze trwa, czując się jednak w obowiązku ustąpienia miejsca swej aktualnej już następczyni?

Spotykamy takie np. ujęcie nowożytności i *współczesności*: są to pojęcia mające określić początek nowej ery, przy czym *współczesność* tym się cechuje, że człowiek zaczął patrzeć na świat, wychodząc od siebie samego, od swej subiektywności, stając się podmiotem siebie i historii. Mówi się także, iż rozumność, tak typowa dla *współczesności*, stanowi antytezę społeczeństwa tradycyjnego, które miało być kosmocentryczne.

W takim właśnie kontekście specyfiką *współczesności* byłaby subiektywność, która ukazuje się najpierw jako wolność uwypuklająca pojęcie indywidualności i dążenie do szczęścia. Dąży się do większego komfortu, akcentuje dobrobyt i szuka się przyjemności. *Współczesność* krytykuje dlatego religię, że uwydatnia ona nieskończoność z uszczerbkiem dla skończoności, wywołuje poczucie winy — wbrew przeświadczeniu o swej własnej władzy, oraz mówi o śmierci — niezbyt przyjemnym kompanie uciech doczesnych. Po wtóre *współczesność* odwołuje się do nauki dzisiejszej, akcentując zmysł scjentystyczny. Ugina się wyłącznie przed obiektywnością zapewnianą przez nauki ścisłe.

Aby uzyskać jaśniejszy obraz tego wszystkiego, przyjrzyjmy się błyskawicznie przeszłości.

1. Historia starożytna

Historia filozofii starożytnej dzieli się na trzy fazy, dla których centrum jest Sokrates: przed-sokratesowa, sokratesowa i po-sokratesowa. Istotnym problemem jest tu rzeczywistość oglądana w swej jedności i różnorodności. Pierwszą fazę charakteryzują zagadnienia kosmologiczne, drugą — metafizyczne, a trzecią — moralne.

Przejście od problematyki kosmologicznej do metafizycznej dokonało się na skutek głębokiego kryzysu spowodowanego przez sofistów. Przed-sokratycy zajmowali się przewyciężeniem mitologii dyktatami rozumu, określeniem relacji zachodzących między jednością a wielością i różnorodnością oraz określeniem natury

boskości, człowieka i rzeczy, materii i ducha oraz sensu życia. W epoce odznaczającej się wielką kulturą, zespoloną ściśle z polityką, pojawili się sofisci z zamiarem wychowania obywateli. Byli to pierwsi zawodowi nauczyciele, którzy uczynili z nauki swój zawód. Oskarżono ich dlatego o „sprzedawanie wiedzy”

To jasne, że nauczali oni tego, co „interesuje” W konsekwencji stworzyli nowe pojęcie poznania, nacechowane subiektywnością zdeterminowaną ponadto pożytkiem. Upadły więc pewniki, a zapanowały opinie, mniemania. Sprawiedliwość sprowadzono do pożytku każdego z osobna, prawo zaś zostało oparte na sile. Prawa nie przekraczały przekonañ, albo — ściśle mówiąc — stanowiły wyraźną niesprawiedliwość — jako że człowiek jest z natury wolny.

Zasady te, utwierdzane praktyką nauczania, zamykały człowieka w subiektywnym relatywizmie zarówno z punktu widzenia poznania, jak i moralności. Pojawił się w ten sposób humanizm bardziej świadomy, skoncentrowany na subiektywności.

Teorie sofistyczne sprowokowały reakcję metafizyczną, która miała swój wzór i bodziec ideowy w Sokratesie wyjaśnianym przez Platona i Arystotelesa. Samym tłem filozofii Sokratesa jest humanizm sofistów. Odwiedzając świątynię Apollosa, spotkał on bowiem na frontonie napis: „Poznaj samego siebie”, co spowodowało, że zaczął się troszczyć nie tyle o zdrowie przyjaciół, co o zdrowie ich dusz. Stał się lekarzem i wychowawcą obywateli.

Platon i Arystoteles odpowiedzieli na subiektywizm sofistów filozofią spójną i dogłębnie przepracowaną. Zajmowali się problematyką człowieka i nie tylko, ale też nie popadli w typowy dla sofistów utylitaryzm. Przeciwnie, ukazali szerokie horyzonty, nadając samej wolności o wiele większą zwartość i spójność, aniżeli czynili to sofisci.

2. Filozofia średniowieczna

Średniowiecze nie odznacza się zainteresowaniami kosmologicznymi. Wprost przeciwnie, zaczyna od problemów powszechników. Dopatruje się na ogół momentów szczytowych dla filozofii chrześcijańskiej w trzech czynnikach: zakładaniu uniwersytetów, w których wyjaśnia się teksty i prowadzi wielkie debaty, tworzeniu zakonów przemierzających pieszo całą Europę i mających ścisły kontakt z ludem w przeciwieństwie do mnichów, którzy żyli dotąd w odosobnieniu w swych klasztorach, oraz w poznawaniu dzieł filozofów starożytnych.

Chociaż dominował teocentryzm, to przecież człowiek się liczył i był głównym przedmiotem zainteresowań: jego pochodzenie, na-

tura i przeznaczenie, jego wiedza i postępowanie. Interesowało zwłaszcza zbawienie człowieka.

3. Epoka nowożytna

Filozofia średniowieczna doznała silnego wstrząsu wraz z pojawieniem się nominalizmu, woluntaryzmu i subiektywizmu XIV wieku. Drodze tradycyjnej miała się przeciwstawić „droga współczesna”, mająca za swego koryfeusza W. Occhama. Tradycyjną zaś drogę stanowił, rzecz jasna, tomizm i skotyzm. Zaczyna się więc walić organiczne rozwiązanie z XII w. z jego wizją teocentryczną. Wielka tomistyczna synteza staje się świadkiem i ofiarą głębokiego podziału na poznanie i rzeczywistość, wiarę i rozum.

Powstaje w ten sposób, w początkach XVI w., „nowy duch” wyemancypowany z teologii i Kościoła, z Arystotelesem i scholastyki; jest to duch zeświecczony, sytuujący człowieka w centrum świata. Nowe doświadczenia otwierają się na trzy podstawowe wymiary: a) przestrzeń ziemską — wraz z odkryciami Ameryki i Wschodu; oraz przestrzeń niebieską — dzięki nowej astronomii, b) czas — jako bardziej dokładne poznanie starożytności klasycznej oraz zainteresowanie się historią, c) wewnątrz — pobudzające do odwagi w każdej dziedzinie.

Okres ten zaczyna się wraz z Odrodzeniem. Tworzy się nowa atmosfera nacechowana wymiarem wewnątrzświatowym i antropocentrycznym. Nastawienie to przenika wszystko, łącznie z mechanistycznym matematyzmem Galileusza. Wynika zaś ono z kwantytatywnego pojęcia natury. Duch nauki, której podstawowym prawem jest stałość, sprowadza się do drugiego stopnia abstrakcji czyli do matematyki. Ukierunkowując się na ilość, znikają wszelkie inne kategorie specyfikujące byt Arystotelesa — w dziesiątce określeń. Pierwszą kategorią wznoszącą się nad innymi była substancja, za którą szła bezpośrednio jakość: bez nich rzeczywistość staje się całkowicie pusta i ogołocona.

Kartezjusz, ustalając pierwszą niepodważalną prawdę myślenia: *Cogito, ergo sum*, dotyczącą pojmowania egzystencji, zapoczątkowuje w filozofii nowożytnej ujęcie dualistyczne i racjonalistyczne. Znika tym samym wizja substancjalnej jedności filozofii scholastycznej, a utrwała „dynamiczna interakcja” między duszą i ciałem. Działania nie są już dziełem „złożenia”, lecz samej tylko duszy, która wyraża się przez świadomość i poznanie; ciału przyznaje się jednak zmysłowość, ale pojmowaną tylko jako poruszenie mało świadome.

Duch nauki, cechujący myśl nowożytną, dąży najpierw do obiektywności. Chodzi jednak o obiektywność niesłuchanie zubo-

żoną, sprowadzoną do wymiarów matematycznych: ilości. Sama nauka nowożytna, zamykając się w tych wymiarach, obok sukcesu technicznego powodowanego jej odkryciami, ale i niezależnie od niego, sprowadza całą rzeczywistość do czegoś w rodzaju szkieletu. I w tym sensie stoi ona w wyraźnym kontraście z subiektywnością, jaką ta sama epoka stara się uwypuklić.

I chyba właśnie dlatego dochodzi do pewnego, coraz to bardziej zdecydowanego cofania się w kierunku wewnętrżności w tym nowym dualizmie między życiem a nauką, albowiem sama ilość nie wystarcza do życia. Skoro jednak ilość życia nie mieści się w naukowych schematach ilości, to otwiera się tym samym przed poznaniem nowy, nieoczekiwany świat, przeciwstawny normom obiektywnym. Nauka, a więc wymiar matematyczny, nie ma nic do powiedzenia na tym czysto subiektywnym polu.

Czasy nowożytne oscylują pomiędzy czterema okresami. Pierwszy z nich — to samo kształtowanie się nowożytności, poczynając od Odrodzenia w wiekach XV i XVI. Drugi okres znamionuje systematyczna budowa — w wiekach XVI i XVII — idąca po trzech kontrastujących ze sobą liniach: racjonalizmu Kartezjusza, empiryzmu Lock'a oraz iluminizmu wyłaniającego się jako nowy sofizm z walki między dwoma poprzednimi, z których każdy starał się rozwiązać na swój sposób i przy jednej tylko metodzie wszystkie problemy. Na płaszczyźnie teoretycznej iluminizm kryje się za senzizmem i materializmem, na płaszczyźnie religijnej głosi deizm, na płaszczyźnie politycznej broni liberalizmu pod sztandarem wolności i równości, a na płaszczyźnie etycznej broni natury pierwotnie dobrej i jako takiej będącej bezpieczną nauczycielką.

Pojawia się w tym czasie Kant — na wzór Sokratesa — aby odnowić filozofię dzięki swemu transcendentálnemu idealizmowi. Czwarty okres sprowadza się do nowej odnowy — jako reakcji na pozytywizm i ofiarowuje nam neoidealizm oraz neorealizm.

4. Czasy współczesne

Wiek XX, wstrząśnięty tragedią dwóch wojen światowych, odczuł potrzebę przemyslenia na nowo pojęcia i miejsca człowieka w świecie. Dał tym samym początek egzystencjonalizmowi, który — bardziej niż system filozoficzny — jawi się raczej jako duch zmuszający do myślenia. Wysuwa bowiem na plan pierwszy zasadę, że „prawdą się żyje”. Przekłada tym samym wiedzę na płaszczyznę subiektywną, uwypuklając przy tym doświadczenie czysto osobiste.

Istotnym celem egzystencjalizmu jest ocalenie indywidualnej osobowości. Zapytuje on zatem o to, co specyfikuje konkretnego

człowieka, jaka jest jego godność, jego sposób myślenia... Stara się ratować człowieka przed „perwersją idealizmu” nie tylko heglowskiego oraz neo-heglowskiego, ale też przed zubożeniem go ze strony materialistycznego pozytywizmu.

W rzeczy samej, w wieku XIX rozszerzył się w świecie pozytywizm. Zawładnął on także myślą naukową i polityczną w naszej Brazylii. Był to bowiem wiek nauk pozytywnych. Wszystko stało się nowe: przemysł, fizyka, matematyka, chemia, technika, biologia, nauki społeczne, archeologia, filologia, nauki polityczne...

Ale doszło niepostrzeżenie do tego, że wraz z pozytywizmem cała rzeczywistość została zredukowana do jednej tylko płaszczyzny, którą stanowią fakty ściśle określone prawami natury. Sytuacja ludzka jest jedynie pewną funkcją pozbawioną trwałą wartością.

W przeciwieństwie do tego i jako swoista kontrofensywa pojawia się reakcja idealistyczna, sięgająca do wielkich mistrzów: Kanta i Hegla. O ile pozytywizm sprowadzał rzeczywistość do ilości i materii, ten neo-idealizm sprowadza ją do ducha. Odzyskuje się tym samym absolutną wartość sytuacji ludzkiej, tracąc jednak z pola widzenia walor indywidualności.

Wiek XX przeciwstawia zatem pozytywizmowi i idealizmowi egzystencjalizm, ale nie drogą czysto teoretyczną, lecz konkretnym, intuicyjno-wolitywnym działaniem. Pojawia się tym samym wołanie o *praxis*.

W tym ujęciu rzeczywistość nie istnieje, ale się tworzy. Egzystencjalizm zawiera trzy momenty: a) ustala priorytet całości przed częściami. Stąd jego koncepcja jest jednolicie-niematerialna i b) dynamiczna. Człowiek, w tym rozumieniu, pojmowany jest jako stałe dążenie do doskonałości; jest bytem, który planuje, zaprojektowuje siebie, chcąc przekroczyć samego siebie. Pierwotną rzeczywistością nie jest więc *logos*, lecz *bios*. Samo-realizacja narzuca się człowiekowi jako wyraz jego godności i istoty. Zauważa się przy tym, że ta samorealizacja jest w pełni wolna. Stanowi rodzaj samo-odpowiedzialności. Stąd bywa pojmowana jako ciężar, obowiązek, i powoduje pewien niepokój, lęk. c) Rzeczywistość jest alogiczna. Nie jest „logosem”, ani z nim się nie liczy.

W swej reakcji na idealizm, egzystencjalizm ustawił swe dzieła przeciw intelektowi, pozbawiając go wszelkiej zdolności teoretycznej i metafizycznej, by sprowadzić go do sfery użytecznościowej, biologicznej, socjologicznej i technicznej. Przypada mu w udziale wyłącznie organizowanie świata i zjawisk. Nie ma on natomiast warunków na to, by odpowiadać na pytanie, czy coś istnieje, lecz tylko, czy nam służy. Jego walor epistemologiczny jest jedynie

cząstkowy, względny i symboliczny. Nie określa go przedmiot, lecz podmiot. Istnieje tylko po to, by odpowiadać wymogom ludzkim.

Centralny argument egzystencjalizmu polega na niepokoju człowieka. Zauważa się porównawczo, iż zwierzę jest „spokojne”. Kieruje nim (moderuje je) jego natura. Można by powiedzieć, iż jest ono „usatysfakcjonowane”. Człowiek natomiast jest „niespokojny”. Dostrzega rozliczne możliwości i sam musi wybierać. Jest odpowiedzialny. Przedstawia sobą symbiozę człowieka intelektualnego, zamkniętego w sobie i w świecie i z nim dobrze obznajomionego z jednej strony, oraz człowieka intuicyjnego, otwartego i przekraczającego siebie i świat, transcendentnego — z drugiej. Wynika stąd dualizm nie do pogodzenia.

Istotnym problemem jest tutaj to, czy i na ile człowiek intelektualny, jak też intuicyjny, dąży do wypracowania integralnej duchowości. Istnieje bowiem podwójna moralność, dwojaka religia... *De iure* człowiek duchowy powinien mieć pierwszeństwo. *De facto* jednak ustępuje on miejsca człowiekowi zmasowanemu, gdyż taka właśnie jest droga. I to jest katastrofą ludzkości!

II. CHRZEŚCIJAŃSKI HUMANIZM

Kościół wyznaje, że jednorodzony Syn Boży „dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba” (Symbol Nicejsko-Konstantynopoliński). Jan Paweł II w *Redemptor hominis* powie, iż wszystkie drogi Kościoła prowadzą do człowieka.

Dwumian: „humanizm-chrześcijański”, nie stanowi żadnej sprzeczności, jaką może być na przykład chrześcijaństwo ateistyczne czy chrześcijaństwo marksistowskie. Królestwo człowieka nie stanowi bowiem żadnej trudności w przewyżnianiu i przekraczaniu siebie aż po sferę Królestwa Bożego. W tym duchu mówimy obecnie o ewangelizacji kultury i o inkulturacji Ewangelii.

Chrześcijaństwo ma swoją własną wizję świata, pozwalającą krytycznie oceniać różnorodne koncepcje, jakie się pojawiają. Gdy staramy się ująć współczesność u jej początków, powinniśmy sięgać aż do Kartezjusza. Ale potem droga się rozwidła. Jedna prowadzi do Marksa, a druga wiedzie przez Pascala do Rosminiego.

Współczesność, mająca swe początki w racjonalizmie kartezjańskim, rodzi ateizm jako koherentny wyraz absolutnej autonomii woli ludzkiej i absolutnego pojęcia wolności. W tym sensie i w tym duchu trudno jest o kompromis historyczny chrześcijaństwa z modernizmem, albowiem taki ideał i jego konkretne konsekwencje nie mieszczą się w Ewangelii.

Gdyby natomiast, przeciwnie, wolność była rozpatrywana przez inny prymat, w kontekście zgodności i współpracy z Bogiem i społecznością, pojawiłaby się natychmiast inna koncepcja współczesności. W tym bowiem przypadku zjawiałaby się ona w kontekście interpretacji augustyńskiej: Odkryć byt w ramach współczesności, wychodząc od niej i od egzystencjalnego doświadczenia osoby ludzkiej.

Nie wydaje się, by filozofia miała obecnie odpowiednie warunki otwarcia współczesności na wiarę. Wiemy, że wiara jest zawsze inicjatywą Boga i stanowi dar Boży dla ludzi. Filozofii przypada natomiast w udziale zadanie odmitologizowania pojęć, albo też zdjęcia masek zakrywających rzeczywistość radykalnego wyboru wiary. Nie należy zaś do filozofii zastępowanie nią wolności człowieka mającego dokonać wyboru.

Stajemy obecnie w obliczu „nowej starożytności”. Jej wyrazem nie jest już systematyczna doktryna marksistowska lecz ześlizgnięcie się na bezwyrazowy problematycyzm, który może być traktowany jako pewien rodzaj libertynizmu intelektualnego i moralnego, słabość uniemożliwiająca poszukiwanie wyboru zasadniczego, który służyłby za podstawę do działania łaski.

III. REAKCJA NA WSPÓŁCZESNOŚĆ

Ludzkość przedstawia obecnie dwojaką reakcję na ducha współczesnego, idącego po linii racjonalizmu: jedna wywodzi się z Kościoła, a druga z filozofii, albo też — mówiąc innymi słowy — pierwsza realizuje się w kontekście wiary chrześcijańskiej, a druga — w kontekście myśli czysto ludzkiej.

1. Reakcja wiary

Wielka dysputa za czasów Galileusza miała za punkt wyjścia nie tyle kwestię ziemi czy słońca jako centrum, a tym samym Boga czy człowieka, co raczej ilość, wielość, w konsekwencji zaś nauki matematyczne stały się jedyną rzeczywistością i jedynym sposobem wyjaśniania. Racjonalizm sprowadził człowieka do rozumu, niszcząc jego wymiar uczuciowy i wolitywny. Nauka, jaka stąd wypłynęła zdedukowała wszechświat do wymiaru ilościowego, którym można łatwo manipulować, pozostawiając na uboczu jakość, relację, sytuację, historyczność itd.

Kościół zareagował na te dążenia do zubożenia poznania wyznającego autonomię nauk i zamykającego drogę wiary encykliką Piusa X *Pascendi* z 1907 r., którą został potępiony modernizm. Inne jest zresztą podejście do tego zagadnienia: filozofa, człowieka

wierzącego, teologa, historyka, krytyka, apologety czy twórcy.

Na płaszczyźnie filozoficznej doktryna modernistyczna — według wzmiankowanego dokumentu papieskiego — opiera się na agnostycyzmie. Z tej przesłanki przechodzi jednak do ateizmu naukowego i historycznego. Na płaszczyźnie pozytywnej konsekwencją agnostycyzmu jest życiowa immanencja, która — położona czy też raczej przeniesiona na płaszczyznę religijną — nazywa się fideizmem. Ten z kolei prowadzi do problemu początków i natury dogmatów, które zostają sprowadzone do symboli lub narzędzi dostosowanych do wycucia religijnego.

Gdy chodzi o człowieka wierzącego, modernizm kładzie nacisk na osobiste doświadczenie, dzięki któremu każda osoba na swój sposób pojmuje Bożą rzeczywistość. Wiara i moralność każdej jednostki opierałaby się zatem tylko na tym doświadczeniu. Tradycja ma natomiast rangę wyłącznie reprezentatywną lub sugestywną w tym sensie, że pomaga do pobudzania lub odnowy doświadczenia już przeżytego i ożywia uśpione uczucie religijne.

W odniesieniu do teologa — pojmuje się jego rolę jako wysiłek pogodzenia wiary z nauką, powołując się przy tym na zasady immanencji, dochodzące do głosu w symbolizmie teologicznym. Przeprowadza się na nowo pojęcie Boga, sakramentów, Biblii i Kościoła. Dogmaty podlegają ponownemu przemyśleniu.

Na płaszczyźnie historycznej krytykuje się teksty. Mówi się o przeobrażeniu czy przekształceniu spraw wiary. Nie przyznaje się wartości historycznej temu, co minione. Odróżnia się Chrystusa historycznego od Chrystusa wiary, Kościół historyczny oddziela się od Kościoła wiary, sakramenty Kościoła od sakramentów wiary, przypisując wymiar ludzki historii, a wymiar boski wierze. Dochodzi więc do tego, że także element ludzki doznaje przeinaczenia na skutek zmienionych warunków historycznych.

Krytyk wykorzystuje to wszystko, aby odróżnić dzieje wiary od historii faktycznej. Stawia po jednej stronie Chrystusa realnego, a po drugiej — Chrystusa przynależącego do wiary, który jednak — jego zdaniem — nigdy nie istniał. Następuje tym samym swoista masakra Biblii.

Apologeta opiera swe argumenty na tych samych przesłankach: nie odwołuje się do ksiąg świętych, ale do konkretnej historii — zgodnie z metodą współczesną. Obiektywne argumenty ustępują miejsca — w ramach zasady immanencji — subiektywnemu doświadczeniu.

W końcu zaś twórca czy odnowiciel modernistyczny stara się wprowadzić zmiany i innowacje w różnych działach filozofii, teologii, katechezy, zarządzania Kościołem...

Pius X wykląda obszernie w encyklice *Pascendi* te kwestie, aby dać na nie właściwą odpowiedź. Skoro jednak encyklika i idące w ślad za nią potępienia nie wywołały pożądanego efektu, opracowano w r. 1910 „przysięgę przeciwko błędom modernizmu”, którą powinni byli składać wszyscy kandydaci do kościelnych stopni akademickich i do zadań lub funkcji w Kościele. Zawiera ona to wszystko, o czym była mowa w encyklice *Pascendi* i w dekrete *Lamentabili*. Odrzuca się zwłaszcza dualizm przeciwstawiający wiarę rozumowi, dwoistość człowieka wierzącego i człowieka historii...

2. Reakcja myśli

Reakcja Kościoła wywołała u wielu wrażenie, że jest nazbyt autorytarna i arbitralna. Zdawała się bowiem zmuszać do milczenia, zakazywać badań i refleksji. Z „antymodernistycznego” wyrósł więc obraz Kościoła „anty-współczesnego” czyli przeciwstawiającego się współczesności, odrzucającego postęp myśli i trzymającego się kurczowo przeszłości, ekstremalnie konserwatywnego. A tymczasem Kościół, zwracając wiernym uwagę na niebezpieczeństwa płynące z modernizmu, starał się jedynie zapewnić czystość wiary i wyprzedził poniekąd czas. Wprowadzona przez współczesność wielka dychotomia intelektu, woli i uczucia, z położeniem akcentu na pierwszy ze stłamszeniem dwu pozostałych, spowodowała reakcję na polu samego myślenia, odwracając perspektywę i prowadząc do anty-intelektualizmu. Nastąpił więc moment, w którym stara się wyzwolić człowieka z „dyktatury prawdy”, nauki i techniki, aby uwypuklić życie. Myślenie przechodzi na plan drugi, ale chce być także dowartościowane. Sytuuje się więc na płaszczyźnie świata i człowieka pracy. Kartezjańska zasada „jestem, bo myślę” ulega głębokiej modyfikacji: „jestem, bo żyję”. Rozum oszukuje. I dlatego trzeba dcwartościować życie.

Z wyeksponowaniem człowieka idzie w parze nacisk kładziony na myślenie naukowe, wraz z jego owocami, których przejawem jest „rewolucja techniczna”. Równocześnie tworzy się nowa polityka zapoczątkowana „Rewolucją Francuską”. Przeniesione na płaszczyznę ekonomiczną, przeobrażenia te powodują, że się głosi wolność indywidualną z prymatem *homo oeconomicus*, której celem jest zysk. Powoduje to w końcu „rewolucję społeczną” z dwoma przeciwstawnymi sobie teoriami: indywidualizmem kapitalistycznym i kolektywizmem marksistowskim, przy czym obie te teorie traktują historię przez pryzmat postępu linearnego, obiecując człowiekowi ziemskie szczęście.

Tak zwana „po-współczesność” zespala w sobie różne dążności,

które łączą się razem w krytyce współczesnej koncepcji człowieka w jego podwójnym odniesieniu: do natury (przyrody) na płaszczyźnie ekonomicznej i do innych ludzi na płaszczyźnie polityczno-społecznej. Uznaje się tym samym, że człowiek nie może, sam w sobie lub w swej immanencji, opierać swego bytu na swym historycznym zaktualizowaniu. Oznacza to, że powinien on koniecznie przekraczać siebie lub domagać się jakiejś podstawy poza sobą, bądź wartości przekraczającej jego ludzką rzeczywistość.

Reakcja na modernizm, jaką stanowi kultura po-współczesna, wyrażająca się nowym sposobem życia człowieka, objawiającym się zbiorowo, zawiera podwójną krytykę: racjonalizmu i zasklepionego w sobie humanizmu.

Gdy idzie o współczesny racjonalizm na płaszczyźnie filozoficznej, po-współczesność krytykuje wywyższanie i ubóstwianie rozumu, którego obietnice miały doprowadzić ludzkość do stałego postępu w stosunku do natury dzięki naukom i technice, a wobec innych ludzi — drogą polityki społecznej. Nastąpiło bowiem gorzkie wyzbycie się złudzeń, podważające zdecydowanie ufność do rozumu jako najwyższego kryterium prawdy i najwyższej wartości w aktualizowaniu się człowieka. W dziedzinie nauki racjonalność spotkała się z ostrą krytyką choćby z tego powodu, że za kryterium prawdy uznawano skuteczność, która nie była w stanie zaspokoić potrzeb i usatysfakcjonować większości osób. Obok postępu technicznego nie dało się zauważyć polepszenia jakości życia zwłaszcza ludzi z marginesu; co gorsza, dostrzeżono wyraźnie zamach na ekologię i niesłychany wzrost arsenału wojennego, zespolony z wyścigiem zbrojeniowym. Na płaszczyźnie społeczno-politycznej racjonalizm współczesny zasłużył sobie na jeszcze większą krytykę ze względu na to, że narzucił ludziom ideologię dyktatur totalitarnych o zabarwieniu bądź to kapitalistycznym, bądź faszystowskim i socjalistycznym. Załamanie się tych polityk i nieszczerstwa spowodowane przez te ideologie uzasadniają w pełni krytykę postmodernistyczną.

Gdy chodzi natomiast o zamierzony, ale zamknięty w sobie humanizm, krytyka zwraca uwagę na nieludzkie wprost społeczeństwo będące jego owocem. Człowiek, ubóstwiony w swym rozumie, zirytował się wreszcie osobistą żądzą zysku, tak widoczną u niewielu, i wprowadzającą w każdym narodzie podział na bogatych i biednych, a w skali światowej — na kraje bogate (Północ) i biedne (Południe), na zantagonizowane między sobą bloki (marksistowski Wschód — kapitalistyczny Zachód) i na wszystkie wynikające stąd konsekwencje. Nawet w krajach Europy Zachodniej i Ameryki Północnej pojawiła się w połowie naszego stulecia wielka kon-

testacja, zarówno w literaturze, jak też w sztuce oraz w wychowaniu. Podważano nauki: ich postęp nie jest proporcjonalny do obiecywanego szczęścia. Kraje Europy Wschodniej po długiej dominacji marksistowskiej załamały się ekonomicznie, gdy tymczasem właśnie ekonomia miała być u nich podstawą nowej ery rajskiej. *Pierestrojka* i *głasnost* stanowią bardzo wymowny przejaw tego protestu przeciwko „współczesności”, albowiem właśnie marksizm przedstawiał się jako „jedyna racjonalność historyczna, zdolna uratować człowieka”. W krajach Trzeciego Świata pojawiły się także, wraz z teologią wyzwolenia, sprzeciwy wobec współczesności, połączone z żądaniem ustalenia (uznania) wartości człowieka jako kryterium prawdy.

Owoce takiej sytuacji jest kryzys moralności i nauk mających stanowić fundament postępu ludzkiego. Bardzo widocznym tego przejawem jest upadek sprawiedliwości i ogólna korupcja wyrażająca się choćby kryzysem poczucia sensu u wielu osób, zwłaszcza młodych, oraz sceptycyzmem, gdy idzie o przyszłość zbiorową, co prowadzi z kolei i wyraża się konkretnie w uciekaniu się do narkotyków, w sekciarskim fundamentalizmie i mnożeniu się różnych, dziwacznych sekt. Oznacza to, że współczesność nie była zdolna zaspokoić niepokojów, nadziei i dążeń osobistych i społecznych człowieka.

Ponadto współczesność, wywodząca się z kartezjańskiego racjonalizmu, została już pokonana swą własną dialektyką myślenia. Zamiast rozumu z jego suchymi schematami myślowymi i matematycznymi obliczeniami wkracza na scenę zupełnie inny wymiar człowieka, który był przez długi czas zaniedbywany: uczucie. Ciało, pomniejszane w swej roli przez Kartezjusza, domaga się swych praw i wkracza na plan pierwszy, domagając się wzruszeń, seksu, nagrody. Mówi się nawet o orgii we wszystkich dziedzinach. Wychodzą obecnie na czoło takie wartości, jak zdrowie, natura, seks, podmiotowość... Przeszłość i przyszłość ustępują miejsca terażniejszości. Doświadczenie cielesności zna bowiem tylko terażniejszość.

Następstwa tego nowego stylu myślenia można dostrzec wszędzie. Horoskop jawi się w każdym niemal dzienniku na różnych miejscach; rozwija się wróżbiarstwo; ludzie uciekają się do silnych wzruszeń i przeżyć religijnych... Ukierunkowanie życia nie idzie przez rozum, ale przez ciało, które określa jego jakość i preferencje.

Podkreślenie ciała dostrzec można także w trosce o właściwą dietę, w poszukiwaniu rozkoszy, w narkotyzowaniu się, w narcyzmie, konsumizmie, ekologii, muzyce rockowej... Nie jest już tak ważne poznanie, ale samo życie rozumiane jako przejaw cielesności.

Jeżeli dla racjonalizmu człowiek był rozumem: „jestem, bo myślę”, to dla współczesności człowiek jest ciałem: „jestem, bo czuję”. I dlatego dobrem jest to, co przyjemne, co daje rozkosz, wywołuje emocje, daje zadowolenie.

IV. DOBRODUSZNA PRAWDA

Gdy mówimy o chrześcijaństwie, odnosimy się zazwyczaj do sytuacji średniowiecznej, kiedy to struktura społeczna opierała się na zasadach wiary. Mówi się więc niekiedy, iż wraz ze Średniowieczem skończyło się chrześcijaństwo, a rozpoczęło panowanie rozumu. Gdy kończy się zatem ten okres, moglibyśmy zatem mówić o erze uczuć.

W rzeczy samej jednak chrześcijaństwo nie wygasło. Rozum nie wyrzucił wiary za burtę, nie zniszczył też uczucia. Przeciwnie: pokonana swą własną dialektyką historyczna, era rozumu, uświadamiając sobie radykalny brak uczucia, bez przeszłości i przyszłości, zwraca się obecnie bardzo intensywnie w stronę wiary. Pojmuje się bowiem jasno, że bez wiary nie tylko nie można „podość Bogu” (Hbr 11, 6), ale i żyć dobrze i prawdziwie po ludzku.

Pojmuje się także konieczność ponownego zintegrowania wszystkich wymiarów człowieka w jego pierwotnej jedności: intelektu, woli i uczuć, bez ich kawałkowania czy dychotomii; znaczy to, że trzeba rozwijać naukę, ale przyznając właściwe jej miejsce; nie naucza się bowiem, ani nie wychowuje bez doktryny, która implikuje jako taka inteligencję, rozum oraz przyjęcie prawdy.

Nie można narzucać prawdy za wszelką cenę. Postawa zapewniająca wolność, w tym także wolność od „dyktatury prawdy”, ma swe uzasadnienie w racjonalizmie, który podawał prawdę niepodważalną. Obecnie cały ten szkielet powoduje obrzydzenie i prowokuje jego odrzucenie. Jest bowiem oznaką śmierci, a nie życia. Niemniej brakuje wciąż prawdy. Człowiek nie potrafi przyjąć prawdy mu narzuconej, gdyż czuje się wolny, a jego byt nie sprowadza się do samego tylko rozumu.

Metafizyka ukazuje, że cały byt jest jeden, prawdziwy, dobry i piękny. Podkreśla także, że właściwości te są transcendentne i dlatego wymienne. Jawi się ponadto jako fakt oczywisty, że wszystko, co jest prawdziwe, jest też dobre, a wszystko, co jest dobre — prawdziwe. Oznacza to, że jeżeli coś, ukazywane jako prawdziwe, nie jest dobre, nie jest siłą rzeczy prawdziwe; i na odwrót: jeżeli coś się ukazuje jako dobre, a nie jest prawdziwe, to nie jest też dobre.

W obliczu tej zasady nastawienie na prawdę zmienia swą perspektywę. Człowiek się sytuuje jako całość wobec rzeczywistości — ze swym rozumem, wolą i uczuciami. Prawda winna więc się mu jawić jako piękna i godna umiłowania. Nie da się przecież przedstawić czegoś jako dobra, co nie jest równocześnie prawdziwe. Trzeba jednak zarówno ze strony przedmiotu, który jest przekazywany, jak i podmiotu, który przyjmuje, mieć na uwadze całość, która tworzy jedność: cały byt jest jeden.

Ewangelizacja, katecheza, całe nauczanie i wychowywanie w tej epoce po-racjonalistycznej i po-sentymentalistycznej powinno zatem ukazywać swą treść w jedności prawdy, dobra i piękna, pokazując w ten sposób uczniowi, że treść ta jest rozumna, pożądana i wywołująca entuzjazm lub nawet ekstazę. Jakiegokolwiek pomniejszenie tej potrójnej właściwości byłoby uszczupleniem zarówno samej rzeczywistości, jak też podmiotu, który ją przyjmuje.

Chrześcijaństwo niesie zbawienie. Wyznaje, że człowiek się zbawia przez poznanie, miłość, służbę Bogu. A w tym zbawczym dziele aktualizuje swe zdolności poznawcze, wolitywne i zmysłowe, dając równocześnie początek określonej cywilizacji i kulturze. To pewne, że chrześcijaństwo jest łaską. Ale łaska ta działa za pośrednictwem władz ludzkich i przy ich pomocy realizuje swe dzieło w świecie: owocem jej działania są konkretne wartości, które przenikają czas i historię. Działanie to nazywa się chrystianizacją, a jego skutków nie można rozpatrywać wyłącznie jako władzy politycznej Średniowiecza. Obecne chrześcijaństwo różni się z konieczności od dawnego, albowiem dzisiaj przeżywa się inaczej swą wiarę chrześcijańską.

Można dostrzec pewną różnicę między chrześcijaństwem „a chrześcijańskością”, różnicę podobną do tej, jaka zachodzi między konkretem a ideałem. Innymi słowy, chrześcijańskość jest chrześcijaństwem wnikającym w świat i przenikającym dogłębnie jego struktury. Chrześcijaństwo nie utożsamia się z żadną kulturą czy cywilizacją, ale jest zbawieniem, gdyż jest religią i opiera się na wierze. Niemniej, kiedy pojawia się na świecie, staje się ważnym czynnikiem cywilizacji i kultury. Zbawienie przekazywane przez chrześcijaństwo nie jest obce im obu.

Chrześcijańskość nie zubaża chrześcijaństwa, lecz jest odpowiedzią daną Chrystusowi, przybliżającą Królestwo Boże do świata i nauczającą codziennej modlitwy — prośby o jego nadejście.

Współczesność, dzięki panowaniu nauki i techniki, starała się zakorzenić w świecie królestwo człowieka. Ograniczyła wymiar ludzki do płaszczyzny horyzontalnej, gdzie nie ma już miejsca dla chrześcijaństwa jako czynnika cywilizacji i kultury, a tym bardziej

nie ma miejsca dla zbawienia, które się nie mieści we wzorcach racjonalizmu i w jego normach: nauki i techniki.

Wraz z techniką współczesności i pustką tegoż systemu lub sposobu życia, który usiłował zapełnić ją uwypuklając wartości ludu, nabierają mocy i znaczenia wymogi chrześcijaństwa podkreślającego rangę transcendencji, a zarazem i cywilizacji. Jawi się też z nową siłą element religijny chrześcijaństwa. Królestwo człowieka przekracza w ten sposób siebie, zmierzające do Królestwa Bożego jako do swego celu i kresu. Chrześcijaństwo zaś jako religia i wiara zapoczątkowuje konkretnie chrześcijańskość rozumianą jako mniej lub bardziej doskonałą realizację w świecie swego ideału.

Możemy u schyłku współczesności mówić o „po-współczesnym”. Ale nie możemy mówić o końcu chrześcijaństwa, a najwyżej o kresie pewnego rodzaju chrześcijańskości, jak to miało miejsce u schyłku Średniowiecza. Nie do pomyślenia jest jakiś czas po-chrześcijański. Chrześcijaństwa nie da się bowiem mierzyć jego rygoryzmem moralnym czy też ortodoksyjnością doktrynalną, lecz jedynie jego zdolnością do dawania skutecznych propozycji w konkretnych sytuacjach.

ZAKOŃCZENIE

Kościół zaczyna żyć w Brazylii w nowym klimacie. Znikają nastawienia radykalne, ale nie popada się w marazm. Odkrywa się natomiast wartości całości, chociaż każdy specjalizuje się w określonej dziedzinie. Minął czas zachwyty techniką, czas niszczyтельской kontestacji oraz systematycznej opozycji. Szukamy syntezy, pogodzenia przeciwieństw, odkrycia wartości pozytywnych, o które warto walczyć.

Wychowanie i ewangelizacja nie polegają na oznajmianiu, demaskowaniu, ani na narzucaniu prawd nieznośnych. Nie dopuszcza się jednak także anty-intelektualizmu odrzucającego wszelką naukę i pomniejszającego rangę prawdy czy dogmatu. Nie da się bowiem wychowywać bez doktryny i bez zasady. Nadszedł czas podawania ludzicom dobrotliwej prawdy oraz okazywania prawdziwej dobroci. Wtedy bowiem dopiero poznamy prawdę, a prawda nas wyswobodzi (por. J 8, 32).

Pamiętamy dobroć papieża Jana XXIII i jego wielkie dzieło, jakim był ostatni Sobór. Jest to wielka nauka i zachęta dla wszystkich. Zbawienie, jakie dał nam Chrystus, jest nowym życiem w pełni, całkowitą radością wyrażającą się w Prawdzie dobrotliwej i pięknej, powodującej jedność w nas samych i wśród ludzi tak bardzo rozproszonych.

tlum. ks. Lucjan Balter SAC