

KOŚCIÓŁ A KULTURA DEMOKRATYCZNA KONFLIKTY ORAZ PROBLEMY Z WZAJEMNĄ ADAPTACJĄ

Problematyka relacji między Kościołem a demokracją posiada dwa ściśle powiązane ze sobą aspekty. Po pierwsze: *Kościół w demokracji*. Czy Kościół, który istnieje w kulturze demokratycznej, musi się dopasowywać do tej kultury, czy też może i powinien tworzyć swój własny model życia społecznego, który podlega innym wartościom i regułom? Po drugie: *Demokracja w Kościele*. Co właściwie miałyby oznaczać wprowadzenie demokratycznych procesów decyzyjnych w Kościele? Jakie wynikłyby z tego szanse i problemy? Pytania te przywołują wspomnienia sprzed około trzydziestu lat, kiedy prowadzona była żywa dyskusja o Kościele i demokracji. Ze strony teologicznej debatę tę wywołały myśli Soboru Watykańskiego II, zaś ze strony socjologicznej – idee teorii krytycznej. Znaczna grupa katolików niemieckich wychodziła z założenia, że przyszłość należy do demokracji jako ogólnego modelu życia i Kościół, by być „na czasie”, musi się do tego modelu dopasować. Gdy wszyscy ludzie dobrej – tj. „postępowej” – woli wzięli się za analizowanie i poszukiwanie przyczyn zastanych tradycyjnych wartości i norm, aby – odrzuciwszy balast przeszłości i trwały fundament istniejącego porządku – podnieść kotwicę i żeglować po otwartym morzu emancypacji, wędrujący Lud Boży nie powinien być pozostać na brzegu dawnego porządku pełnego nakazów i zakazów. Gdy zaś chodziło o demokratyzację wszelkich obszarów społecznych – od rodziny przez szkołę i uniwersytet po gospodarkę i politykę – Kościół nie powinien stanowić tylnych świąteł, pozostającym w tyle za światem monarchii i hierarchii, ale pokazywać innym, jak duch chrześcijańskiego braterstwa może się przerodzić w wolność od wszelkich form podporządkowania całych społeczeństw i poszczególnych ludzi.

Już wówczas teologowie i politolodzy – przede wszystkim Josef Ratzinger i Hans Maier – wskazywali entuzjastom postępu, że nie określili właściwie istoty Kościoła Chrystusowego, podobnie zresztą

jak i demokracji. A przyglądając się rozwojowi wydarzeń w ciągu ostatnich trzydziestu lat, łatwo jest zauważyć, że także i w tej dziedzinie idee roku 1968 okazały się utopiami, które pozostawiły wprawdzie wyraźne ślady w świadomości całej generacji, ale uległy całkowitemu rozbiciu w konfrontacji z rzeczywistością. Po co więc znów podejmować ten temat? Ponieważ raz po raz powraca on w rozmaitych postaciach, a szczególnie obecnie odbierany jest jako nader aktualny. Kościół w demokracji – to, używając języka teologicznego, element pytania o Kościół i świat; zaś w języku socjologii – to zagadnienie subsystemu społecznego, który przez swe otoczenie odczuwany jest jako ciało obce i wywołuje adekwatną irytację, a nawet – konsternację. Czy ów subsystem może, powinien, musi się dostosować do standardów swojego środowiska społecznego w stopniu odpowiadającym rozsądnym oczekiwaniom wolnego i dorosłego podmiotu wobec życia i otaczającej rzeczywistości? Czy nie musiałby on odpowiadać kryteriom racjonalnej ugody, gwarantującej wszystkim swoim członkom równouprawnienie, praworządność i współdecydowanie?

Kościół a kultura demokratyczna – tematem tym w sposób traktowany niemal jako wzorzec zajął się już pewien znany autor. Myślę tu o Alexisie de Tocqueville, którego rozważania z dziedziny socjologii religii należą do najbardziej interesujących aspektów jego dzieła *O demokracji w Ameryce* (rozdz. 2 i 9 tomu pierwszego oraz rozdz. 2, 5 i 6 w tomie drugim)¹ Chcę więc rozpocząć od Tocqueville'a, a następnie zająć się problemem, na ile można zrozumieć obecną sytuację Kościołów w Europie Zachodniej w świetle analiz i prognoz tego francuskiego publicyisty. Wreszcie zamierzam spróbować w oględny sposób naszkicować historię stosunków między katolicyzmem a modernizmem² oraz wyciągnąć kilka wniosków końcowych.

1. Kościół w demokracji u Tocqueville'a

Demokracja, którą Tocqueville zna i opisuje na przykładzie Stanów Zjednoczonych, jest nie tylko systemem rządzenia, ale także pewną formą życia społecznego; dotyczy ona nie tylko samych praw, przepi-

¹ Por. A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce* (tłum. Marcin Król), Warszawa 1976 – Kraków 1996.

² Autor pod pojęciem „modernizm” rozumie nie tyle zjawiska charakterystyczne dla Europy przełomu XIX i XX wieku, napiętnowane przez Piusa X w encyklice *Pascendi*, ale świat współczesny, dzisiejszą sytuację społeczno-kulturową w Europie, przynajmniej Zachodniej. – Przep. tłum.

sów i instytucji, ale także obyczajów i kultury Amerykanów. Odznacza się ona dwiema właściwościami: przede wszystkim chodzi o powszechną kulturę równości, która zwraca się przeciwko wartościom „arystokratycznym” we wszelkiej postaci; chodzi także o pewną formę rządów, która szanuje zasadę suwerenności narodu na wszystkich poziomach. Dla Tocqueville’a jasne są niebezpieczeństwa takiej demokracji. Wolność zagrożona jest przez zniesienie różnic, „przycinanie od linijki”, presję opinii publicznej i „tyranię większości”. Stabilność porządku jest natomiast zagrożona, gdy w osobach sprawujących rządy i ustanawianych przez nich prawach dochodzi do głosu zmienna przecież wola większości. Tym, co autora książki fascynuje w Ameryce Północnej, a na co ma on nadzieję także w przypadku Europy, jest fakt, że tamtejsza demokracja jest liberalna i równocześnie stabilna. Przyczyn takiego stanu rzeczy szuka nie tylko w obyczajach ludzi, które opisuje jako „przyzwyczajenia serca” (*habitudes du coeurs*), ale także w szerszym sensie jako „cały moralny i intelektualny stan społeczeństwa” (*l'état moral et intellectuel d'un peuple*)³ W tym kontekście przygląda się on religijności Amerykanów: istotnie przyczynia się ona do tego, że codzienne życie mieszkańców USA – zwłaszcza prywatne – przebiega w sposób spokojny i godny człowieka.

Tocqueville był z pewnością zachwycony żywą i świadomą religijnością Amerykanów; przybył on wszak z kraju, który miał za sobą potężną falę sekularyzacji i dechrystianizacji. I znał, oczywiście, oświeceniowe teorie, według których religia jest funkcją biedy, ciemnoty, uzależnienia ludzi i zanika wraz z postępami edukacji i emancypacji. Dostrzegał, że ubogie i niewykształcone masy we Francji były niemal całkowicie areligijne i dalekie od Kościoła, podczas gdy przeciętny Amerykanin, choć żyjący w dostatku, wykształcony i wolny, był z reguły człowiekiem religijnym⁴. To skłoniło go do nowego spojrzenia na religię jako na coś, co dla każdego jako tako myślącego człowieka, szukającego sensu życia, nie jest błahostką, ale „jest szczególną formą nadziei”; niewiara natomiast okazała się formą depresji, „duchowego zagubienia”, „czymś przypadkowym”, co może wprawdzie przejąć na jakiś czas władzę nad człowiekiem, ale ostatecznie jakaś „niewidzialna

³ Por. A. de Tocqueville, dz. cyt., Kraków 1996, t. I, s. 294. Fragment ten – podobnie jak większość rozdz. 9 – nie znalazł się w wydaniu dzieła z roku 1976. Polski czytelnik na pełną wersję książki Tocqueville’a musiał czekać kolejnych 20 lat. – Przyp. tłum.

⁴ Por. tamże, s. 298.

ręka” prowadzi go z powrotem ku religii; „tylko wiara jest stałym stanem ludzkości”⁵

Szczególność intensywność posiadają te zdania Tocqueville’a (osobistocie będącego agnostykiem), w których mówi on o znaczeniu religii w życiu poszczególnych ludzi, jak i w porządku społecznym. Wszelkie niemal działania ludzi – tak brzmi założenie – wywodzą się z posiadanej przez nich idei Boga, idei stosunków między Nim a człowiekiem, idei natury ludzkiej oraz obowiązków człowieka wobec bliźnich. „Zwątpienie w te pierwsze zasady pozostawiłoby przypadkowi wszystkie ludzkie działania oraz skazałoby je na bezład i niemoc... Kiedy w jakimś społeczeństwie religia zostaje obalona, do ludzkiego myślenia o sprawach najważniejszych zakrada się zważenie, paraliżując przy tym częściowo myślenie o wszystkich pozostałych... Taki stan rzeczy musi wpływać na osłabienie ducha, działa hamująco na wolę i przysposabia ludzi do niewoli”⁶. Zagubienie i przemieszanie punktów odniesienia i proporcji, które z tego by wynikły, niosą z sobą tak wiele niepewności, że ludzie szukają bezpieczeństwa choćby w rzeczywistości społecznej. I dlatego „dają sobie narzucić władzę”⁷ Tocqueville przypuszcza więc, że istnieje ścisły związek między religijnością a wolnością polityczną. „Myślę zatem, że jeżeli brak mu [człowiekowi] wiary – musi być zniewolony, jeżeli zaś jest wolny – musi wierzyć”⁸. Poczucie własnej godności osoby kochanej przez Boga; wiedza i normy postępowania, niezależne od powszechnie panujących opinii; świadomość należenia do wspólnoty wierzących – wszystko to daje człowiekowi religijnemu pewną wewnętrzną niezależność, która czyni go dalece odpornym na despotyzm kogoś innego, jak również wobec demokratycznej tyranii większości.

Dlaczego przeciętny Amerykanin jest tak religijny? Z jakiego powodu w Nowym Świecie Kościół i sekty wciąż kwitną, wcale nie zwalczając się nawzajem? Najważniejszą takiego stanu rzeczy przyczyną jest, według Tocqueville’a, rozdział Kościoła od państwa. Dalej wyjaśnia on, że skoro „siła napędowa” religii tkwi w samej naturze człowieka, to nie potrzebuje ona wsparcia jakiegokolwiek władzy świeckiej. Wręcz przeciwnie – gdyby wspólnota religijna związała się z władzą świecką, ściągnęłaby na siebie ową nienawiść oraz podej-

⁵ Tamże, s. 304.

⁶ Tamże, Warszawa 1976, s. 285-286.

⁷ Tamże, s. 286.

⁸ Tamże.

zenia, które okazywane są zazwyczaj rządzącym; a w ten sposób ryzykowałaby swój upadek wraz z władzą państwową. Rozdział religii od polityki jest szczególnie ważny w demokracji: „W miarę, jak naród przyjmuje demokratyczny system społeczny, a społeczeństwa skłaniają się w stronę republiki, łączenie religii z władzą staje się coraz niebezpieczniejsze. Niedaleki jest bowiem dzień, gdy władza będzie przechodziła z rąk do rąk, gdy doktryny polityczne będą się zmieniały jak w kalejdoskopie... Gdyby Amerykanie, którzy co cztery lata zmieniają szefa państwa, co dwa lata wybierają nowych prawodawców i co roku wymieniają władze lokalne; gdyby Amerykanie, którzy wystawili sferę polityki na eksperymenty nowatorów, nie umieścili religii poza tą sferą, jak mogłaby się ona utrzymać podczas przyływów i odpływów ludzkich opinii?”⁹ To miejsce poza sferą polityki jest środowiskiem powszednich obyczajów i przyzwyczajzeń, które zostały właśnie uporządkowane i opanowane przez myślenie religijne. To dzięki nim religia udaremnia niektóre fantazje narodu oraz zachcianki polityków. „Jak mogłoby nie upaść społeczeństwo, gdyby w chwili, kiedy rozluźnia się więź polityczna, nie zacieśniała się więź moralna? I co począć z narodem, który jest panem samego siebie, jeśli nie jest poddany Bogu?”¹⁰

Religia jako zakorzeniony w obyczajach przeciwbiegun polityki – to jedna strona analiz de Tocqueville’a. Drugą jest dopasowanie religii do kultury politycznej kraju. Chrześcijaństwo w Stanach Zjednoczonych nie mogłoby nadal odnosić takich sukcesów, gdyby sprzeciwiało się podstawowym zasadom demokracji. Gdyż „każda religia odpowiada jakimś określonym przekonaniom politycznym. Umysł ludzki posiada naturalną skłonność do porządkowania społeczeństwa według wzorca państwa Bożego. Usiłuje on, jeżeli można tak się wyrazić, dopasować ziemię do nieba”¹¹. Protestanci po „rebelii” przeciwko papieskiej monarchii zanieśli republikańskie chrześcijaństwo do Ameryki i odpowiednio do niego kształtowali tamtejszą politykę. Ale w Nowym Świecie także katolicy, zwłaszcza osadnicy z Irlandii, myśleli na sposób demokratyczny, choć można by było przypuszczać coś zgoła przeciwnego. Strukturalną analogią jest tutaj równość, która w monarchii absolutystycznej jest częstokroć większa niż w republice; wobec kapłana wszyscy wierni są równi, podobnie jak wszyscy ludzie przed

⁹ Tamże, Kraków 1996, t. I, s. 306.

¹⁰ Tamże, s. 302.

¹¹ Tamże, s. 294.

Bogiem¹². Interpretacja ta nie jest jednak przekonująca, gdyż – po pierwsze – przed kapłanem (jeśli myślimy tu na przykład o papieżu) nie wszyscy są równi (hierarchicznie zorganizowany kler pozostaje arystokratycznym elementem w strukturze Kościoła katolickiego); a – po drugie – równość w obliczu jednego wspólnego władcy nie jest egalitaryzmem właściwym demokracji. Być może, sam Tocqueville nie był przekonany tokiem swojego rozumowania, ale podsuwa solidny dowód, dlaczego amerykańscy katolicy są demokratami: „Większość katolików to ludzie biedni, którzy mogą odgrywać jakąś rolę w rządzeniu krajem tylko wtedy, kiedy wszyscy obywatele dopuszczeni są do rządzenia”¹³

Sukces chrześcijaństwa w Stanach Zjednoczonych Tocqueville uzasadnia tym, iż fundamentalne wartości oraz główny kierunek zainteresowania wspólnot chrześcijańskich nie są przeciwne demokratycznej kulturze ich otoczenia, ale wspólnoty te okazują się nawet nośnikami owej kultury. Ponadto dopasował się do niej sposób głoszenia Słowa przez Kościoły w Ameryce. Tocqueville zauważa, że amerykańscy duchowni wszystkich wyznań chrześcijańskich skupiają się na istotnych treściach swojej wiary, ograniczają się do najważniejszych nakazów moralnych, trzymają się ich bezkompromisowo (co dotyczy np. nakazu wierności małżeńskiej), i że niektórym aspektom życia (np. namiętności Amerykanów do wydawania pieniędzy) sprzeciwiają się otwarcie i w sposób pragmatyczny.

Tocqueville pisze to wszystko w ciągłym odniesieniu do Europy. Obawia się, że Stary Kontynent będzie w przyszłości stale się wahał między demokracją a despotyzmem, gdyż brakuje mu obyczajów amerykańskich, umożliwiających stworzenie stabilnej wolności. Znaczny wpływ ma na to zanik religijności w Europie, a zwłaszcza we Francji. Jak jednak mogło dojść do tego, jeśli religia wypływa z natury człowieka? Jako istotną przyczynę wskazuje on tutaj ściśle powiązanie religii i polityki. „W Europie chrześcijaństwo pozwoliło, aby je kojarzono z władzami ziemskimi. Dzisiaj owe władze upadają i zostało ono jakby pogrzebane pod ich szczątkami”¹⁴. Kościół katolicki we Francji, ściśle związany z interesami *ancien régime*, dzieli losy spadkobierców dawnych rządów i staje po stronie wrogów demokracji. A powinien był się nauczyć, iż może bez obawy opowiedzieć się za demokracją, do

¹² Por. tamże, s. 295.

¹³ Tamże, s. 295.

¹⁴ Tamże, s. 308.

której – za zrządzeniem Opatrzności – należy przyszłość. Nie oznacza to oczywiście, iż Kościół miałby się spoufalać z postępowym rządem, by korzystać z jego opieki. Bowiem w ten sposób powstałaby „najbardziej znieawidzona z ludzkich instytucji, religia polityczna, religia na służbie rządu, która pomagałaby mu w uciskaniu ludzi, zamiast przysposabiać ich ku wolności”¹⁵

2. Kościół i demokracja w Europie Zachodniej

Oczywiście, tego wszystkiego, co przed ponad 160 laty Tocqueville napisał o stosunkach religii i polityki, Kościoła i demokracji w Stanach Zjednoczonych i Francji, nie da się od razu odnieść do dzisiejszej sytuacji w Europie Zachodniej. Jego analizy okazują się jednak pewnym wzorem, jeśli chodzi o wprowadzone przezeń pojęcia, tezy i argumenty, które wyostrzyły świadomość problemu i mogą do dziś służyć za punkt wyjścia dla aktualnych rozważań i dyskusji. Pozwolę sobie zawrzeć je w czterech punktach:

1 – *Obszerne i jasne pojęcie demokracji.* Wystarczająco obszerne, by objąć nim pewną kulturę równości i współdecydowania. Wystarczająco jasne, by odróżnić wolność od równości, liberalne prawa fundamentalne od demokratycznej zasady większości, państwo konstytucyjne od suwerenności narodu. Chodzi tu więc o rozróżnienia, bez których nie można sensownie i jednoznacznie mówić o demokracji w Kościele, ani o Kościele w demokracji.

2 – Pogląd, że liberalna demokracja istnieje dzięki założeniom, których sama nie jest w stanie zagwarantować, a które znajdujemy w „przyzwyczajeniach serca” społeczności, zwłaszcza w przekonaniach religijnych, opartych o wolność i równość ludzi wobec Boga.

3 – Swoiste, niekiedy napięte, stosunki między religią a polityką, które mają tendencję do ich wzajemnego upodobniania, a nawet utożsamiania, z drugiej zaś strony przyczyniają się do zachowania dystansu między nimi. Religia wpływa na kulturę demokratyczną, w której istnieje, ale także odczuwa na sobie wpływ demokratyzmu. Niemniej wspólnoty religijne powinny pozostać możliwie niezależne od państwa i od wszelkich władz zewnętrznych.

¹⁵ Przemowa w Parlamencie z dnia 17.01.1844, „Moniteur Universel”, s. 93; cyt. w: Doris S. Goldstein, *Trial of Faith. Religion and Politics in Tocqueville's Thought*, New York 1975, s. 45.

4 – Dechrystianizacja Europy jest postrzegana jako wynik zbyt ścisłych, interesownych związków Kościoła i Państwa. Dla przyszłości liberalnych demokracji w Europie nie oznacza to niczego dobrego...

Przyjąwszy te rozważania za punkty wyjścia do przyjrzenia się aktualnej sytuacji w Niemczech i całej Europie, musimy postawić kilka ważnych i interesujących pytań:

Czy żyjemy obecnie w kulturze demokratycznej w rozumieniu Tocqueville'a? – Pod pewnymi względami można odpowiedzieć na to pytanie twierdząco. Przykładem może być tutaj wysoka wartość nadawana przez nasze społeczeństwa równości, która ujawnia się w identyfikowaniu jej ze sprawiedliwością (wszelką nierówność trzeba ciągle uzasadniać), w braku wartości „arystokratycznych” w wychowaniu, w nieufności wobec wszelkiego rodzaju elit (zwłaszcza elit władzy). Można tu wziąć pod uwagę także wysoką ocenę demokratycznego samo- i współ-decydowania, niemal powszechne uznawanie reprezentowania społeczeństwa jako misji czy wzrastającą sympatię dla referendum jako formy rozstrzygania pewnych problemów. Jednakże Tocqueville zdaje się nie mieć racji w jednej sprawie, dotyczącej przyszłości demokracji. Sądził on mianowicie, że w wyniku zaostrzenia się różnic społecznych, co jest charakterystyczne dla ustroju arystokratycznego, pojawi się daleko idące ujednoczenie poziomu życia i poglądów. I tak społeczeństwo z silnie rozwiniętą klasą średnią charakteryzowałoby się wspólnymi wartościami fundamentalnymi i powszechnymi poglądami, opartymi na równie powszechnych i „uśrednionych” przekonaniach. Lecz zamiast tego nastąpił rozwój, który można by ująć jako funkcjonalne zróżnicowanie obszarów i subsystemów społecznych, jako pluralizację poziomów życia i przekonań oraz jako indywidualizację sposobów życia i decydowania. Proces ten, w trakcie którego rozplywa się fundament wspólnych wartości i poglądów, częstokroć odbierany jest jako poszerzenie się obszarów wolności.

Jakie znaczenie ma dla Kościoła Chrystusowego funkcjonowanie w społeczeństwie demokratycznym, zróżnicowanym społecznie, pluralistycznym i indywidualistycznym? Jakie ma on w takiej sytuacji pole manewru? – Pomijając aspekt teologiczny tego zagadnienia, dostrzec można pewną alternatywę otwierającą się przed Kościołem. Albo zdecydujemy się na zaadaptowanie się do demokratycznej kultury większości (tzn. na przyjęcie jej zasad i reguł, by zostać przez tę kulturę zaakceptowanym i jednocześnie móc na nią oddziaływać), albo zrobimy użytek z możliwości, które daje zróżnicowanie społeczne, by zbudować pewien subsystem o silnej wartości własnej (i oczywiście jej

poczuciu). Całkowicie wyobrażalne i możliwe jest świadome zbudowanie przez Kościół wspólnoty, w której można by się schronić przed rozczarowaniami i trudnościami nowoczesnego świata i kultury demokratycznej. Byłby to więc swego rodzaju „anty-świat”, który dawałby wyraz temu, co święte, sakralne czy cudowne – w obliczu świata zeświecczonego, zdesakralizowanego, zracjonalizowanego i – chciałoby się rzec – „sprofanowanego” Miejsce nauczania niezmiennych prawd w świecie rozdartym relatywizmem; miejsce pielęgnowania tradycji w świecie żyjącym zbyt szybko. Wspólnota dająca słabym opiekę i możliwość ucieczki od świata egoistycznych podmiotów. Środowisko paternalistycznego porządku w społeczeństwie bez ojców. Hierarchiczna wyspa na morzu demokratycznej przeciętności.

Jak wiadomo, rzeczywistość w Niemczech wygląda zgoła inaczej. Dopasowywanie się do kultury demokratycznej posunęło się niezwykle daleko – nie tylko u protestantów, którzy od dawna zmiierzają w tym kierunku, ale także u katolików. Bycie rządzonym przez „jakiegoś starszego człowieka z Rzymu” jest otwarcie uznawane jako rzecz przykra, a księża przy każdej niemal sposobności podkreślają, że nie są w niczym lepszymi czy szlachetniejszymi ludźmi niż każdy inny dorosły chrześcijanin. Jednakże bardziej interesującą, niż te otwarte formy dystansowania się od monarchicznych czy arystokratycznych elementów w strukturze Kościoła, jest demokratyzacja duszpasterstwa. Od dłuższego czasu z zacięciem obserwuję, w jaki sposób kaznodzieje podchodzą do zagadnienia władzy i mocy Bożej. Trudno jest ten temat ominąć, gdyż jest o nim mowa na każdej niemal stronie Starego i Nowego Testamentu. Ale oni częstokroć obchodzą te miejsca, albo zmieniają ich znaczenie w taki sposób, że pozostaje już tylko Bóg kochający, miłosierny, współczujący, a nawet „koleżeński”, zaś Jezus Chrystus staje się tylko Bratem i Przyjacielem. Wszystkie te działania opierają się oczywiście na dobrych zamiarach; i by nie głosić nie pasującej do współczesnego świata „Ewangelii zagrożenia”, zdecydowano się na swoiste „ćwiartowanie” Dobrej Nowiny. Mimo to można postawić pytanie: co mają na myśli kaznodzieje w czasie głoszenia takiego kazania? – chyba, że w ogóle nie myślą. Czy przyświeca im postać Nietzschego, którego *Zaratustra* przyznał, iż Bóg umarł z litości do człowieka (co oznacza właśnie to, że umiera także i wiara, gdy Bóg jest li tylko litością)? Czy nie wiedzą nic o pułapce Feuerbacha, w którą wpada każdy, kto wyobraża sobie uległego Boga? Kim jest dla nich dojrzały chrześcijanin, gdy nie chce się wymagać od słuchacza odpowiedzialności za jego czyny? Temu należy też przypisać druzgocący

sukces demokratycznego duszpasterstwa – bojaźń Pana została już zupełnie wybita wiernym z głowy, co widać w wynikach najróżniejszych ankiet, ale również w praktyce coraz mniejszej liczby osób uczęszczających do kościoła: prawie nikt nie chodzi do spowiedzi, ale do komunii – prawie wszyscy. Przykład ten potwierdza negatywne analogie strukturalne pomiędzy kulturą demokratyczną a głoszoną przez Kościół nauką: okazuje się mianowicie, że przebrzmiewają elementy Tradycji, które mogłyby zdradzać monarchistyczne, arystokratyczne czy wręcz absolutystyczne wzorce myślenia (jak przykładowa wszechmoc Boża). Podkreślając natomiast tematykę Ludu Bożego, Kościoła jako *communio*, kolegialne i synodalne formy decydowania w Kościele, uwidocznili się pozytywne analogie obu tych struktur.

Dalsze rozważania Tocqueville'a przyniosły myśl, że religia kwitnie, gdy jest zakorzeniona w obyczajach ludzi; a to jest możliwe tylko wtedy, gdy zachowuje ona niezbędny dystans wobec władzy politycznej. Dechrystianizacja Europy ma wiele wspólnego z tym, iż Kościoły poszukiwały bliskości państwa, by działać pod jego ochroną i by zarazem je instrumentalizować. Przyszłość demokracji w Europie miała pokazać w ponurym świetle, że Kościoły stawały przy tym często po stronie jej wrogów. Słowa zaiste prorocze! Ale czy empirycznie dowiodły swojej słuszności?

Sama Francja wydaje się zaprzeczać twierdzeniom Tocqueville'a. Wszak ponad sto lat mniej lub bardziej surowego rozdziału Kościoła od Państwa nie dokonało żadnej zmiany w tym, że V Republika należy do najbardziej zdechrystianizowanych krajów Europy. Tutaj jednak konieczna jest pewna ostrożność. Po pierwsze, warto mieć na względzie, że Kościół katolicki we Francji przez długi czas akceptował demokrację jako taką, a rozdział Kościoła od Państwa – w szczególności. Ale do zakończenia II wojny światowej (podobnie, jak w czasach II Cesarstwa oraz za Petainą) szukał bliskości władzy państwowej, a gdy ją mu zaproponowano – przyjął ją. Po drugie, przykład Francji pokazuje, że na pytanie, na ile chrześcijańska jest dana społeczność, nie można odpowiedzieć w sposób czysto kwantytatywny. Także dziś, gdy zaledwie 10% francuskich katolików regularnie uczestniczy w niedzielnych Mszach świętych, trzeba uczciwie powiedzieć, iż w drugiej połowie XX wieku bodaj większość idei i ruchów zmierzających do odnowienia katolicyzmu wywodziło się właśnie z Francji¹⁶ Dlatego

¹⁶ Myślę tu o tzw. *renouveau catholique*; por. M. Albert, w: E. Gatz, 1998, s. 214-218. (Jak dla mnie, informacje podane przez autora są niewystarczające...)

przykład tego kraju niespecjalnie się nadaje do zaprzeczenia tezie Tocqueville'a, ale raczej do pokazania, że w od dawna zdechrystianizowanym społeczeństwie, w państwie, które z zasady nie wspiera Kościoła, wspólnoty religijne muszą przypomnieć sobie o własnej sile oraz o tej pochodzącej od Ducha Świętego. Nie są one jeszcze zbyt liczne, ale swe chrześcijaństwo przeżywają świadomie i intensywnie oraz oddziałują na swe środowiska (mam tu na myśli owo promienowanie, które pochodzi z takich miejsc, jak Taizé, Parais-le-Monial czy Vézelay).

Aby zweryfikować tezę Tocqueville'a, należałoby koniecznie przeprowadzić studia porównawcze dla całej Europy: czy pomiędzy stopniem kościelnej integracji z jednej strony, a formą stosunków Państwo-Kościół z drugiej, istnieją dające się opisać korelaty. Materiał do takich badań jest już zebrany (przede wszystkim w „European Value Surveys” z lat 1981, 1990 i 2000, oraz w pracach Europejskiego Konsorcjum ds. Badań nad Państwem i Kościołem), ale studia, które śledziłyby te wzajemne stosunki, o ile wiem, nie zostały jeszcze podjęte. Jako argument za Tocqueville'em (oczywiście nie rozstrzygający) można by uważać fakt, że w skali europejskiej najdalej idące kroki poczyniła kościelna dezintegracja w protestanckich krajach Europy północnej, w których wspólnoty kościelne są ściśle związane ze strukturami państwowymi; ponadto same Kościoły podjęły tam, jako pierwsze, próby uwolnienia się z objęć państwa (np. w Szwecji). Także w Niemczech, gdzie od sześćdziesięciu lat stale się zmniejsza religijne zaangażowanie ludności, nieprzypadkowo stosunki między Państwem a Kościołem stały się znów jednym z bardziej dyskutowanych tematów.

Snując – w nawiązaniu do dzieła Alexisa de Tocqueville'a – powyższe rozważania na temat alternatyw, jakie stoją przed Kościołem w obliczu demokracji (albo dopasować się do kultury demokratycznej, albo zrobić użytek z możliwości zbudowania subsystemu o silnym poczuciu wartości, albo szukać bliskości struktur państwowych, by mieć wpływ na politykę, albo wreszcie zachować od nich dystans ze względu na własną tożsamość i wiarygodność) byłem oczywiście świadomy tego, że odpowiedź Kościoła na te pytania musi znaleźć ostatecznie swe uzasadnienie teologiczne. I chociaż nie jestem teologiem, wydaje mi się, że rozumiem, dlaczego także ta eklezjologiczna odpowiedź jest nader trudna. Z jednej strony bowiem jest jasne, że Lud Boży – ani jako całość, ani w swych szczególnych częściach – nie jest suwerenny. Otrzymał on zadanie, ma testament do spełnienia, Tradycję do zachowania. Owo „zadysponowanie z zewnątrz” („nie wyście mnie

wybrali, ale ja was wybrałem”) stawia pewne granice zdolności do kompromisu i adaptacji; sprawia, że Kościół wydaje się staromodny, ale równocześnie daje mu długi, historyczny „oddech” i zdrowy sceptycyzm wobec przejawów mody ducha czasu. Z drugiej strony, ma on być – zgodnie z wolą swego Założyciela – wspólnotą wszystkich, nie tylko jakiejś małej grupy wybranych czy namaszczonej; ma być Kościołem misyjnym, Kościołem w świecie. Musi więc mówić do wszystkich, dla wszystkich być zrozumiałym, w każdym miejscu i czasie, a zatem także w nowoczesnej demokracji.

Proszę wybaczyć, że nie będę już ważył się na obcą mi dziedzinę. Zamiast tego, chcę na zakończenie opisać stosunek Kościoła katolickiego do szeroko rozumianej współczesności. Chcę w ogólnych zarysach przedstawić historię tych wzajemnych relacji. Zdaję sobie sprawę, że dzieje te można przedstawić nie tylko dokładniej, ale i inaczej. Opowiem jednak o nich, byście zauważyli, jak dziś oceniam historyczną sytuację Kościoła katolickiego – i abyście dzięki temu mogli się mi sprzeciwić.

3. Kościół i świat współczesny

Krótko chciałbym przypomnieć pierwszy okres tych dziejów. Dotyczy on sporu Kościoła z ideami oświecenia, jego losów w czasie rewolucji francuskiej i za czasów Napoleona, potępienia hasła rewolucji (w tym praw człowieka i demokracji) przez papieży pierwszej połowy XIX wieku.

Drugi okres zaczyna się pontyfikatem Piusa IX, a kończy wraz z Piusem XII. Kościół traci swe państwo i zamyka się w duchowej i mentalnej twierdzy. Jej wnętrze przywodzi na myśl alternatywny świat, skierowany przeciwko ówczesnej modernie. Jest hierarchiczną strukturą z nieomylnym papieżem na czele; Magisterium wydaje posłusznym wiernym jednoznaczne wskazówki; posiada własną filozofię i pogląd na świat (neoscholastyka); jest ogólnościową twierdzą, której mury zostały wzniesione wokół zamkniętego środowiska katolickiego, a wewnątrz tych murów przeżywają w wielkiej liczbie swój złoty wiek rozmaite dzieła kościelne: klasztory, szkoły, stowarzyszenia katolickie, szpitale. Choć wszystko to powstało z zamysłem defensywy, katolicy nie okopywali się w żadnym wypadku za murami. Ze świadomością zagrożenia ze strony otaczających wrogów, ale równocześnie posiadania prawdy i trwania na właściwej drodze, krążyli po całym świecie. Był to jednak czas intensywnej działalności misyjnej, nawróceń

na katolicyzm, a tam, gdzie Kościół to dopuszczał, także zaangażowania się świeckich w politykę.

Kto wywodzi się ze środowiska katolickiego i wie co nieco o życiu swych rodziców, babć czy dziadków, może sporo opowiedzieć o mocnych stronach tego systemu. Na przykład o duchownych, którzy przypuszczalnie nigdy wcześniej w historii Kościoła nie byli tak liczni, tak dobrze wykształceni i na tak wysokim poziomie moralnym. Albo o charytatywnej i religijnej aktywności katolików świeckich, o pięknie życia sakramentalnego w Mszach cichych i w uroczystych liturgiach, o samym poczuciu bezpieczeństwa, spójności, miłości do Kościoła, lojalności wobec papieża. Moje pokolenie uczestniczyło w sposób bardzo świadomy jeszcze w ostatnich taktach tamtej epoki. Kiedy zanosiliśmy się śpiewem takich pieśni, jak: „Dom pełen chwały nad krajem łśni...”¹⁷, odczuwaliśmy jeszcze coś z wielkości tej twierdzy.

Ówczesne nastawienie Kościoła miało także swoje słabe strony. Należało do nich sformalizowanie życia religijnego, z nakazami, zakazami i sankcjami dotyczącymi wszelkich sytuacji, jakie tylko można było sobie wyobrazić. Surowa dyscyplina, która bywała nawet bezlitosna. Pewna duchowa płytkość, połączona z arogancją wobec myślących inaczej. Katolicycy intelektualisci byli piętnowani, tracili uprawnienia nauczycielskie oraz prawo do publikacji, gdy tylko odbiegali od zdefiniowanej nauki i próbowali przyjmować elementy obcych systemów filozoficznych.

Następna epoka rozpoczęła się po II wojnie światowej; pierwsze oznaki dają się zauważyć już u Piusa XII, ale otwarcie pojawiły się wraz z Janem XXIII. Do przyczyn, które otworzyły jej drzwi, należą tak różne rzeczy, jak doświadczenie totalitaryzmów, w których Kościół tracił w bolesny sposób wolność liberalnego państwa prawa; ale także spostrzeżenia Jacquesa Maritaina w Stanach Zjednoczonych, który – niczym drugi Tocqueville – obserwował powodzenie religii w liberalnej demokracji i wywarł duży wpływ na obu papieży Soboru Watykańskiego II. Jest to epoka otwarcia się Kościoła na współczesny świat. By pozostać przy obrazie zastosowanym nieco wcześniej: twierdza otwiera najpierw pojedyncze okna, wpuszcza do środka powiew świeżego powietrza, a potem rozbiera swoje mury; jej mieszkańcy – przede wszystkim ten tak po ludzku prezentujący się papież – wy-

¹⁷ Oryg.: „Ein Haus voll Glorie schauet, weit über alle Land...” W Polsce odpowiednikiem tej pieśni co do ogólnego wydźwięku może być: „Com przyrzekł Bogu przy chrzcie raz...”, albo znakomita większość pieśni zebranych przez ks. Siedleckiego. (Przyp. tłum)

chodzą na zewnątrz i mówią do wszystkich ludzi dobrej woli: „Jesteśmy gotowi do prawdziwego dialogu. My także możemy błędzić, my także jesteśmy winni przez swoją pychę, rozmawiajmy więc jak równy z równym. Uznajemy, że współczesny świat jest w zasadniczej mierze dobry. Właściwie rozumiane prawa człowieka są ideą głęboko chrześcijańską. Wolność religijna jest prawem wszystkich ludzi, także w krajach katolickich. Demokracja jest dobrą formą rządzenia, najlepszą alternatywą dla autorytarnych czy totalitarnych dyktatur. Walczmy zatem razem przeciwko nędzy na świecie i troszczmy się o powszechną sprawiedliwość społeczną”¹⁸.

Ale także w swej strukturze wewnętrznej Kościół w czasie Soboru i już po nim okazuje gotowość do reform, które wychodzą na przeciw podstawowym zasadom demokratycznej kultury współczesnego świata. Papież schodzi z tronu i jako *primus inter pares* staje w gronie biskupów; zmienia się ocena Ludu Bożego, mówi się o „kapłaństwie wszystkich wiernych”; kapłani odchodzą od ołtarza głównego i stają pośrodku zgromadzenia wiernych; języki narodowe stają się językami liturgii, powstają rady świeckich, współpracujące z księżmi i biskupami.

Cóż pozostało z nadziei, która nas wtedy przepelniała? Gdy spoglądam na Niemcy, odnoszę wrażenie, że w dużym stopniu nadzieja ta nas zawiodła. Choć mamy dobrych księży, którzy padają wprost z wycieńczenia pracą, oraz zaangażowanych świeckich, których rada i praca daje naprawdę wiele. Mamy chrześcijańskich polityków, którzy starają się realizować wartości chrześcijańskie i wspierają interesy Kościoła (np. przy zakładaniu katolickiego uniwersytetu). Ale w sumie nie ma mowy o jakiegokolwiek rewitalizacji katolicyzmu czy nawet rechrystianizacji społeczeństwa. Zamiast tego, oczywistym faktem stała się dechrystianizacja i „deeklezjalizacja” społeczeństwa, co wyraża się w liczbie wystąpień z Kościoła¹⁹, ilości uczestniczących w Mszach świętych i innych nabożeństwach albo w ankietach dotyczących przekonań religijnych. Jak twierdzi socjolog religii, Michael Ebertz, Kościół katolicki w Niemczech ze wspólnoty przekonań wywierającej

¹⁸ Szczegóły takiej (lub podobnych) wypowiedzi możemy – jak wiadomo – znaleźć w *Pacem in terris, Gaudium et spes* czy *Dignitatis humanae*.

¹⁹ W Niemczech, gdzie istnieje podatek kościelny (tzw. *Kirchensteuer*) wynoszący 9% płaconej składki, każdy obywatel składa oświadczenie o swej przynależności do Kościoła katolickiego, ewangelickiego czy innej wspólnoty religijnej. Zaniechanie płacenia podatku kościelnego rozumiane jest jako wystąpienie ze wspólnoty wiernych. W wielu przypadkach „deeklezjalizacja” ma więc podłoże czysto ekonomiczne. (Przyp. tłum).

wyraźny wpływ na życie swych członków i otaczającej ich swych ramieniem stał się przedsiębiorstwem usługowym, a z Kościoła sakralnego – Kościołem socjalnym (jego wiara jest raczej nikła, zaś na uwagę zasługują wspomagane przez państwo działania socjalne)²⁰

Przedstawione tutaj etapy rozwoju, które – jak wiadomo – nastąpiły u protestantów znacznie wcześniej i przebiegły w sposób jeszcze bardziej radykalny, doprowadziły oczywiście także do tego, iż wpływ poglądów i wartości chrześcijańskich na prawodawstwo w systemie demokratycznym wciąż maleje. René Rémond w swojej ostatniej książce badał ten problem w kontekście całej Europy. O ile do początków lat 60-tych XX wieku w Europie Zachodniej kodeks karny kształtowany był w pewnej mierze przez nauki etyczne Kościoła (także ewangelickiego), o tyle później następowało trwale rozluźnienie związków z chrześcijańskimi fundamentami. Kształtowanie się ustaw aborcyjnych jest tego jednym – o ile nie najważniejszym – z przykładów. „Moralność i prawo współistniały ze sobą – dziś się różnicują. Jest to prawdopodobnie najnowszy i najbardziej radykalny aspekt sekularyzacji”²¹ Owo uwolnienie się prawodawstwa od wpływów *Dekalogu* (arcybiskup Canterbury, dr Carey, mówi o „prywatyzacji *Dekalogu*”) w społeczeństwie pluralistycznym nie musi być z pewnością uznawane za stratę, ale – zwłaszcza przez niechrześcijan – nawet jako postęp wolności. Ceną tego rodzaju progresywności jest jednak postępująca słabość i malejąca wytrzymałość wspólnych fundamentów społeczeństwa.

Nie za każdym *post hoc* stoi jakieś *propter hoc*. Daleki jestem od twierdzenia, że dechrystianizacja Europy dokonała się w wyniku otwarcia się Kościoła na świat, a – gdyby Sobór Watykański II potoczył się inaczej – mogłaby zostać jeszcze powstrzymana. Wydaje się, że rozziw między rewolucyjnymi nastrojami roku 1965 a stanem w roku 2000 może nam już dać sporo do myślenia. Można tę sytuację zilustrować takim oto obrazem: gotowa do dialogu, Matka-Kościół wychodzi do świata z szeroko otwartymi rękami; ten jednakże, życzliwie się uśmiechając, odwraca się i zajmuje się dalej swoimi sprawami; równocześnie Matka traci wiele spośród swoich dzieci... Zamiast uczynić świat bardziej chrześcijańskim, sam Kościół staje się bardziej świecki. Prawdopodobnie przyczyn takiego rozwoju wypadków można

²⁰ Por. M. Ebertz, *Kirche im Gegenwind*, wyd. Herder 1999, rozdz. 2.

²¹ R. Rémond, *Religion et société en Europe*, Paris 1998, s. 267.

szukać w logice dialogu, jaki Kościół prowadził. Nie tyle w wypowiedziach Magisterium, co w języku głoszenia Ewangelii, kazaniach, katechezie, dyskusjach ekumenicznych czy sposobie publicznego zajmowania stanowiska w różnych sprawach, wręcz od razu można było zobaczyć, co to znaczy „odprowadzić współrozmówcę do miejsca, w którym właśnie się znajduje” Zazwyczaj mówi się tylko to, co w uchu adresata mogłoby zabrzmieć przekonująco, zachęcająco, w miarę prawdopodobnie i prowadziło do zgody. Mówi się więc o rzeczach oczywistych albo sprawach dnia powszedniego, ale pomija się to, co w chrześcijańskiej nauce jest tajemnicze, wymagające od rozumu i woli, czy też „będące znakiem sprzeciwu” W tym sensie zamiast o „tajemnicy Eucharystii” mowa jest o „wspólnocie Stołu” Im bardziej wyzbywamy się charakterystycznych rysów chrześcijaństwa czy po prostu opuszczamy własne pozycje oraz ukrywamy bogactwo wiary (np. w delikatnej sprawie dziewictwa Maryi), tym bardziej płaski staje się profil tegoż chrześcijaństwa, ubożeje cały skarbiec wiary, a możliwość identyfikowania się z Kościołem – maleje. Z tego powodu rozumiem starania rzymskiego Urzędu Nauczycielskiego, by na powrót ukazać ów profil, zachować skarbiec wiary (wraz z jego aspektami „mniej przekonującymi”) oraz stale przypominać, że zasadnicza treść nauki dotyczącej wiary oraz obyczajów nie może podlegać jakimkolwiek kompromisom. Dlatego – podobnie jak kardynał Ratzinger – nie dostrzegam zbyt wielu powodów do uznania stwierdzenia, że bardziej konsekwentne dopasowywanie się Kościoła do współczesnego świata mogłoby się przyczynić do zahamowania tendencji dechrystianizacyjnych. Odbudowa murów twierdzy nie jest ani możliwa, ani oczekiwana. Nie chce tego żaden rozsądny człowiek. Jednakże kto chce daleko wyjrzeć przez okno, ten musi obiema nogami stać twardo na ziemi. Już dziś bowiem alternatywa dla Kościoła na przyszłość brzmi bardzo poważnie: sól ziemi – albo zsekularyzowany Kościół społeczny. Skłaniam się ku jednoznaczemu – ale nie pozbawionemu smaku – rozwiązaniu tego problemu.

tłum. **Emil Mendyk**