

## **CZY CHRZEŚCIJAŃSTWO MA JESZCZE PRZYSZŁOŚĆ?**

### **Problem obecności Kościoła w zeświecczonych społeczeństwach Europy**

„Kiedy mnie zapytają, co w tych pięćdziesięciu latach najgłębiej mnie poruszyło, stając się dla mnie prawdziwym problemem, wówczas odpowiem: Nie był to dla mnie osobiście czas nazizmu i wojny, lecz gwałtowne i niemal całkowite załamanie się wiary w ostatnich dwudziestu latach. Przeżywamy obecnie kryzys i dochodzenie do kresu konkretnej postaci Kościoła, a także czujemy, że ta postać Kościoła musi się rozsypać, skoro w oczach społeczeństwa pluralistycznego... jawi się wyłącznie jako jakiś pod-system tegoż społeczeństwa, uboczne zjawisko służące do religijnego przyozdobienia wielkich momentów życia” Te zacytowane przez G. Greshake<sup>1</sup> słowa wypowiedział na krótko przed swą śmiercią J. Bours, który był przez wiele lat ojcem duchownym w seminarium duchownym diecezji Monastyr i stał się lubianym przez wielu pisarzem ascetycznym.

Trafniej trudno byłoby w rzeczy samej sformułować dzisiejszą sytuację chrześcijaństwa i Kościoła w społeczeństwie europejskim. Stoimy bowiem obecnie w obliczu istotnej zmiany oblicza Kościoła, która wiąże się bezpośrednio z dokonującymi się niezwykle szybko procesami przemian w społecznościach europejskich, które to przemiany zespalają się w jednym tylko haśle: „sekularyzacja” Od dłuższego już czasu Europa podejmuje jedyny w swoim rodzaju i niezwykle trudny eksperyment, o którym nikt nie jest w stanie powiedzieć, co z niego wyjdzie. Dążenie Europy do utworzenia z poszczególnych państw wspólnot, albo jednej tylko wspólnoty, oderwanej całkowicie od jakiegokolwiek religijnej podstawy, przedstawia tak wielkie *novum*

---

<sup>1</sup> *Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität*, Freiburg i. Br. 2000, s. 14.

historyczno-kulturalne, że może się nasuwać niejednej osobie nieodparty osąd, jakoby Europa była (lub się stawała) faktycznie jedynym (w świecie) zeświecczonym (całkowicie) kontynentem. I chociaż modernizacja Europy zawdzięcza istotne swe założenia właśnie chrześcijaństwu, to przecież tylko w niej dokonuje się konsekwentny proces sekularyzacji, tak że nasuwa się najpierw samo przez się pytanie: czy i jak chrześcijaństwo może jeszcze przeżyć w społeczeństwach europejskich<sup>2</sup>?

## 1. Dobrodziejstwo i podstęp sekularyzacji w Europie

Proces zeświecczenia oznacza przede wszystkim wyjałowienie wszelkich ludowo-kościelnych znamion i nieprzewyciężalne dążenie do wyemancypowanego z chrześcijaństwa i w tym sensie zeświecczonego stylu życia, który już się bardzo rozpowszechnił wśród Europejczyków. Tak pojęty sekularyzm występuje obecnie w sposób o wiele bardziej otwarty – „nie ubrany, nagi”<sup>3</sup> – na wschodzie niż na zachodzie Europy. Nie należy przeto się dziwić, że po przełomie roku 1989 przeżywamy na nowo szalejącą falę zeświecczenia wszelkich dziedzin życia i daleko posuniętą erozję tego, co chrześcijańskie, w całej Europie. Albowiem nie tylko państwo, ale także współczesne nauki i cała współczesna kultura dążą zdecydowanie do tego, aby uzyskać pełną samodzielność i autonomię.

W nurcie tej szalejącej fali sekularyzacyjnej chrześcijaństwo, zwłaszcza w Europie Zachodniej, popadło w stan słabości. Wynikające stąd wyzwanie zmusza najpierw do zróżnicowanego postrzegania dzisiejszego środowiska społecznego i specyficznego wyczulenia na to, co należy w nim rozumieć pod pojęciem zeświecczenia, a także do możliwie precyzyjnej odpowiedzi na pytanie, na czym właściwie polega ta złożona obecnie sytuacja chrześcijaństwa w zsekularyzowanym społeczeństwie. Nasuwają się w związku z tym cztery nieodzowne rozróżnienia, u podstaw których leży samo odróżnienie sekularyzacji od sekularyzmu.

<sup>2</sup> Por. F.-X. Kaufmann, *Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg i. Br. 2000.

<sup>3</sup> Bp J. Wanke, „Vom Erbe zum Angebot” *Pastorale Herausforderungen im Osten Deutschlands: Perspektiven einer Antwort*, w: tenże (red.), *Wiedervereinigte Seelsorge. Die Herausforderung der katholischen Kirche in Deutschland*, Leipzig 2000, s. 112 (110-131).

### 1.1. Sekularyzacja a sekularyzm

Historyczno-duchowy proces zeświecczenia ujmuje się często – po pierwsze – w perspektywie ekonomicznego i prawno-państwowego postępu sekularyzacji, a tym samym jako historyczne bezprawie. Gdy bowiem utożsami się w tym sensie oba te historyczne rozwoje, dostrzeże się szybko konieczność potraktowania procesu nadania świeckiego charakteru Europie jako faktycznej jej dechrystianizacji<sup>4</sup>. Pośród praznaków sekularyzacji dokonało się przecież na ekonomicznej i państwowo-prawnej płaszczyźnie przekazanie dóbr dotychczas kościelnych w świeckie „posiadanie”. Za tę sekularyzację ekonomicznych dóbr Kościoła władza świecka starała się jednak wypłacić jakieś odszkodowanie odnośnym wspólnotom zakonnym lub religijnym. Za analogiczne nadanie świeckiego charakteru duchowym skarbowi Kościoła, czyli za tzw. sekularyzację na płaszczyźnie kulturalnej, rozumianą jako przekazanie dawnych dóbr kościelnych w świeckie ich posiadanie przez daną społeczność, nie można jednak z reguły wyznaczyć żadnego odszkodowania; domaganie się takiego odszkodowania byłoby bowiem nie tylko wielką ślepotą historyczną, ale czymś zgoła absurdalnym, jeśli uwzględni się fakt, że ten właśnie proces został zapoczątkowany już w późnym średniowieczu, a w okresie europejskiego Oświecenia nabral nie tylko wielkich rozmiarów, ale został też przeprowadzony z wielką siłą.

Kościół powinien podchodzić raczej z wdzięcznością do dobrodziejstwa nowożytniej sekularyzacji. Dobrodziejstwo to polega głównie na tym, że duchowe dobra Kościoła istnieją od czasów nowożytnego Oświecenia nie tylko w wyrażnie kościelnej, ale także w świeckiej postaci i w zeświecczonym przybraniu<sup>5</sup>. I dlatego Kościół powinien – jak słusznie zauważa ewangelicki teolog z Tybingi, E. Jüngel<sup>6</sup> – „cieszyć się tym swoim świeckim dzieckiem, zamiast go oplakiwać jako zagubionego syna czy córkę”. Dla zilustrowania wystarczy wspomnieć tylko niektóre cenne owoce, jakie Ewangelia mogła przekazać

<sup>4</sup> Por. np. R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych*, Kraków 1969. Gdy chodzi o całość problematyki, zob. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1966; W. Pannenberg, *Die christliche Legitimität der Neuzeit*, w: tenże, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972, s. 114-128.

<sup>5</sup> Por. A. Hahn, *Religion, Säkularisierung und Kultur*, w: H. Lehmann (red.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*, Göttingen 1997, s. 17-31.

<sup>6</sup> *Das Evangelium und die evangelischen Kirchen Europas. Christliche Verantwortung für Europa in evangelischer Sicht*, Dokumentation 17/92, s. 53 (43-66).

społecznościom europejskim: świeckie dostrzeżenie nienaruszalnej godności każdej osoby ludzkiej i ogólno-światowe samo-zobowiązanie się do ochrony każdego, także i zwłaszcza „uszkodzonego”, życia ludzkiego – należy doceniać jako zeświecczone skarby chrześcijańskiego Kościoła, podobnie jak świeckie wielkie poszanowanie wolności ludzkiego sumienia, które wielki filozof niemiecki Fichte uznał za prawdziwą „świętość”, której naruszenie „byłoby czynem niegodnym i występkiem” Zgodnie z tym prawda, także prawda Ewangelii, może przekonywać w sumieniu wyłącznie swą własną siłą wewnętrzną.

Proces odkościelniania, realizowany w formie kulturalnej sekularyzacji, nie musi siłą rzeczy pociągać za sobą dechrystianizacji<sup>7</sup> Jednak tam, gdzie sekularyzacji towarzyszył nieszczęsny sekularyzm, a nawet ją przesłaniał, mogła ona nabrać cech typowych dla anty-chrześcijańskiego procesu. Staje się tym samym wyraźnie widoczny ten ponury cień kładący się na nowożytnej sytuacji w społecznościach europejskich, nazwany przez M. Bubera „ciemnością Boga”, a ostatnio określony przez J. B. Metza mianem „kryzysu Boga”, stanowiący w dzisiejszym społeczeństwie najgłębszy korzeń aktualnego jego kryzysu. Albowiem świat, ze swą świecką metaforą śmierci Boga, jawi się ludziom wierzącym jako „świat «kryzysu Boga»”, a ten kryzys Boga stanowi „ekumeniczną sytuację dzisiejszą”<sup>8</sup> Skoro zatem trzeba oddzielać właściwie pojętą sekularyzację od niebezpiecznego sekularyzmu, nasuwa się jako nieodzowne następne rozróżnienie.

## 1.2. Sekularyzacja czy niejasny religijnie postmodernizm?

Z określeniem nowożytnego społeczeństwa jako zeświecczonego wiąże się na ogół przeświadczenie, jakoby religia w ogólności, a chrześcijaństwo w szczególności, nie miały w nim żadnej przyszłości. Jak się ma zatem faktycznie sprawa przyszłości religii i chrześcijaństwa w tym dzisiejszym społeczeństwie<sup>9</sup>? Daje coś do myślenia fakt, że to właśnie przeświadczenie zmieniło się mocno w ostatnich trzydziestu latach w ramach samej socjologii religii: Już Max Weber scharakteryzował proces sekularyzacji jako „odczarowanie świata”, zapowiadając zarazem, iż jest on nieuchronnym losem historycznym dla współczesnych

<sup>7</sup> Por. T. Rendtorff, *Christentum ausserhalb der Kirche. Konkretionen der Aufklärung*, Hamburg 1969.

<sup>8</sup> J. B. Metz, *Wie rede ich von Gott angesichts der säkularen Welt?*, w: D. Henrich i in., *Die Gottesrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt*, Münster 1997, s. 22 (21-33).

<sup>9</sup> Por. W. Pannenberg, *Christentum in einer säkularisierten Welt*, Freiburg i. Br. 1988.

uprzemysłowionych społeczeństw<sup>10</sup>. Od tego czasu socjologowie religii uznali niemal jednogłośnie, że tego nowożytnego procesu sekularyzacji nie da się już zrewidować. Byłby on raczej nieodwracalny, albowiem postępujące wciąż zeświecczenie powinno się traktować jako kulturalne zjawisko towarzyszące nowożytnym społeczeństwom przemysłowym, które spychają coraz bardziej religię na margines życia społecznego.

Otóż ten właśnie podtrzymywany jeszcze trzydzieści lat temu przez socjologów religii niemal *unisono* „dogmat” o nienaprawialnym losowo procesie sekularyzacji został obecnie niemal całkowicie zarzucony i zastąpiony podstawowym przeświadczeniem socjologiczno-religijnym o *persistence of religion*, czyli o niechybnej i nieugiętej sile przetrwania religii, także i właśnie w zeświecczonych społecznościach Europy. Symptomatyczna dla tej zmiany nastawienia w łonie socjologii religii, która mówi dzisiaj otwarcie o „powrocie religii”<sup>11</sup>, jest napisana przez amerykańskich socjologów religii: P. L. Berger i B. Berger oraz H. Kellnera książka *The Homeless Mind*<sup>12</sup>, w której podtrzymują oni tezę, że to właśnie przybierająca wciąż na sile „modernizacja” współczesnych społeczeństw, a konkretniej ich industrializacja i funkcjonalizacja, ich zbiurokratyzowanie i typowe dla nich sterowanie życiem publicznym, są czynnikami doprowadzającymi tę „modernizację” do wewnętrznych jej granic i hamującymi dalszy jej rozwój. Stąd też nie można już liczyć na jakiś dowolny wzrost sekularyzacji. Dzisiejsze społeczeństwa powodują raczej same zapotrzebowanie na sens i wytwarzają poczucie jego braku, swoistą pustkę, której świecka kultura nie jest już w stanie zapełnić jakimś sensem. Skoro zaś ludzie potrzebują sensownego wyjaśnienia każdej rzeczywistości, w której się poruszają, aby móc w ten sposób uznać także swoje własne życie za w pełni sensowne, to dzisiejszy proces sekularyzacji prowokuje żywotne przebudzenie się religii w społeczeństwach europejskich.

Rzeczowy dowód na tzw. religijny „postmodernizm” można znaleźć w tym, że w dzisiejszym życiu społecznym religia jest (znow) szeroko obecna. Rozpoznawczym tego znakiem jest fakt, że chodzi tu przeważnie o religijność poza-kościelną, o *religion unchurched*, która

<sup>10</sup> Por. M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-1906), nowe wyd. Berlin – München 1969.

<sup>11</sup> W Oelmüller (red.), *Wiederkehr von Religion? Perspektiven, Argumente, Fragen*, Paderborn 1984.

<sup>12</sup> *Modernization and Consciousness*, New York 1973.

nie została jeszcze „ociosana” w chrześcijańskich Kościołach i chadza gdzieś koło nich jak jakiś wagabunda. Uważny obserwator dzisiejszej sytuacji religijno-politycznej dostrzeże jednak natychmiast, że właśnie w tym czasie, w którym chrześcijanie ubolewają nad rozpadem lub przynajmniej rozrzedzeniem zasadniczych przekonań chrześcijańskich pośród samych chrześcijan, a świątynie coraz bardziej pustoszeją, powstają poza chrześcijańskimi Kościołami zupełnie nowe formy religii, które wraz z kard. W. Kasperem można by adekwatnie określić mianem szeroko rozpowszechnionego, a nierzadko także nastawionego fundamentalistycznie, postmodernizmu<sup>13</sup> Pęd do religii – poza ujętym kościelnie chrześcijaństwem: tą krótką formułą dałoby się określić w sposób możliwie najbardziej adekwatny, na podstawie naszkicowanych wyżej refleksji, religijno-polityczną sytuację dzisiejszych społeczności europejskich, tak że trzeba by je traktować jako od dłuższego już czasu nie tylko religijne, ale zarazem bezwyznaniowe i niekościelne<sup>14</sup>.

Powyższe ustalenia ukazują, że współczesna sekularyzacja nie prześcignęła żadną miarą religii, jak tego można się było z początku spodziewać, nie usunęła jej całkowicie z życia społecznego, ani nawet w nim nie stłumiła, a więc że nie spełniły się odnośne oczekiwania Feuerbacha i Marksa, czy też Nietzsche’go i Freuda, którzy skazywali ją na stanie się zwyczajnym tylko zabobonem. Z drugiej jednak strony byłoby nieszczęsnym i zgubnym samo-oszukiwaniem się wyciąganie stąd wniosku, jakoby miejsce tego rzekomego zabobonu miała zająć ponownie chrześcijańska wiara. Zagroza raczej europejskim społeczeństwom zastąpienie wcześniejszego religijno-krytycznego zabobonu zabobonem zdecydowanie przyjaznym religii. J. B. Metz określa dzisiejszy zsekularyzowany świat mianem „świata przyjaznej religii bezbożności”: wydaje mu się bowiem, że „na grobie Boga rozkwitają niezliczone nowe religie”<sup>15</sup> Wynika stąd elektryzujący bardzo dzisiejsze chrześcijaństwo problem, który polega nie na alternatywie: wiary i nie-wiary, lecz na o wiele bardziej podstawowej alternatywie: wiary i zabobonu, czci Boga i czci bożków.

<sup>13</sup> Por. W. Kasper, *Zur Situation der katholischen Theologie in der Bundesrepublik Deutschland*, w: F. kard. Wetter (red.), *Kirche in Europa*, Düsseldorf 1989, s. 70 (65-75).

<sup>14</sup> Por. Th. Faulhaber – B. Stillfried (red.), *Wenn Gott verloren geht. Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft*, Freiburg i. Br. 1998.

<sup>15</sup> Dz. cyt., s. 21.

### 1.3. Historyczno-duchowa sekularyzacja czy światopoglądowa wielość?

Z tego właśnie religijno-politycznego punktu widzenia trzeba rozpatrywać dzisiejszą sytuację społeczną, naznaczoną głównie – po trzecie – podstawową wielością. Aby dokładniej naświetlić tę radykalną różnicę, jaka zachodzi pomiędzy dzisiejszą sytuacją społeczną religii i Kościoła a wcześniejszymi konstelacjami, nie wystarczy znów samo pojęcie sekularyzacji. O wiele bardziej pomocna jawi się tutaj polityczno-strukturalna kategoria „zróznicowania społecznego” Oznacza ono mianowicie, że – w odróżnieniu od „segmentalizacji” społeczeństwa na przykład w średniowieczu, której towarzyszyła jednak mimo wszystko zespala jąca je mocno jedność religijna – nowożytne społeczeństwo stało się „zróznicowane” do tego stopnia, iż ogólny system społeczny rozpadł się w nim całkowicie na wiele autonomicznych systemów cząstkowych<sup>16</sup> Specyficzna konsekwencja dla Kościoła może w związku z tym tkwić wyłącznie w fakcie, że w następstwie tego zróznicowania wszystkich ważnych społecznie funkcji, takich jak: polityka, gospodarka, prawo i kształcenie, również cała dziedzina religijna stała się jedynie jakimś podsystemem pośród wielu innych<sup>17</sup>: tak jak istnieją różnorodne instytucje polityczne i partie, przedsiębiorstwa, urzędy związane z zarządzaniem i wytwórczością, nauką i sportem, zdrowiem i turystyką, tak też pośród wielu innych mamy jeszcze Kościół jako ten religijny podsystem, który się jawi jako najslabszy, albowiem inne podsystemy społeczne nie są już związane z religią, i dlatego przypada mu w udziale co najwyżej rola „opanowywania” poszczególnych indywidualnych (chorych?) przypadków<sup>18</sup>

Spoleczne pokawalkowanie prowadzi nieuchronnie do sprywatyzowania wyznania religijnego. Ważne jest przy tym stwierdzenie, iż uznanie religii za „rzecz prywatną” danego mieszczańskiego podmiotu oznacza najpierw tylko tyle, że nie jest ona sprawą podległą władzy państwowej. W tym znaczeniu „uwalnia ono państwo od Kościoła i Kościół od państwa”, stanowiąc „założenie współczesnego, rozsądnego, tolerancyjnego państwa konstytucyjnego, które nie nakazuje swoim obywatelom żadnej religii, lecz im gwarantuje wolność religij-

<sup>16</sup> Por. N. Luhmann, *Die Funktion der Religion*, Frankfurt a. M. 1977.

<sup>17</sup> Por. F.-X. Kaufmann, *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Freiburg i. Br. 1979; tenże, *Religion und Modernität*, Tübingen 1989.

<sup>18</sup> Por. K. Koch, *Kurskorrektur. Der Skandal des unpolitischen Christentums*, Freiburg i. Br. 1989, zvl. s. 71-94: *Religion in der Neuzeit: Nur etwas f. den privaten Geschmack?*

ną”<sup>19</sup> Nowożytne uznanie religii za sprawę prywatną każdego obywatela stanowi zatem zasadniczo tylko przeciwagę państwowości, a nie publiczności religii: religia jest sprawą prywatną w odróżnieniu od jakiegokolwiek sprawy państwowej, ale nie publicznej!

Za tą „prywatyzacją” wyznania religijnego idzie jednak w parze, i to jako podstawowa zasada, postępujące wciąż zróżnicowanie nie tylko form życia, zwłaszcza w dziedzinie małżeństwa i rodziny, ale także światopoglądów i zasadniczych przekonań etycznych. To zróżnicowanie poczyniło przy tym w ostatnich dziesięcioleciach tak wielkie postępy, że społeczny pluralizm stał się równocześnie najbardziej widocznym stałym komponentem dzisiejszych społeczeństw, wskutek czego również chrześcijaństwo znajduje się obecnie zasadniczo w naznaczonej całkowicie pluralizmem przestrzeni życiowej<sup>20</sup> W dzisiejszym społeczeństwie, naznaczonym wielo-kulturowością, a tym samym także wielo-religijnością, pojawia się zatem w sposób szczególnie poważny pytanie, jak Chrystusowa wiara Kościoła ma rzetelnie odpowiedzieć na aktualną obecnie wielość ofert religijnych? Albowiem w pluralistycznym światopoglądowo społeczeństwie nie należy się dziwić szeroko rozpowszechnionej tendencji, która ma wielkie trudności z dostrzeganiem w Jezusie Chrystusie faktycznego Objawienia Bożego. Widzi się w Jezusie raczej tylko jakąś postać Objawienia pośród wielu innych, i to nawet jeszcze przyjmując, że tajemnica Boga nie jest w stanie ukazać się w pełni w żadnej formie Objawienia. Tak uważają obecnie przynajmniej niektórzy pluralistycznie nastawieni teologowie religii w przeświadczeniu, iż nie do przyjęcia jest teza, zgodnie z którą sam Bóg się objawił ostatecznie w historycznej postaci Jezusa z Nazaretu i że właśnie w Nim ukazał się najbardziej nam, ludziom mieszkającym w Europie. Zgodnie z tym przeświadczeniem, byłaby więc nie tylko jakaś wielość religii, ale także wielość objawień Boga, sam zaś Jezus Chrystus byłby jedynie jakimś religijnym geniuszem, obok wielu innych<sup>21</sup>

<sup>19</sup> J. Moltmann, *Liberalismus und Fundamentalismus der Moderne*, w: tenże, *Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie*, München 1997, s. 191 (189-202).

<sup>20</sup> Por. E. Jüngel, *Kirche im Sozialismus – Kirche im Pluralismus. Theologische Rückblicke und Ausblicke*, w: T. Rendtorff (red.), *Protestantische Revolution? Kirche und Theologie in der DDR: Ekklesiologische Voraussetzungen, politischer Kontext, theologische und historische Kriterien*, Göttingen 1993, s. 311-350.

<sup>21</sup> Por. R. Schwager, *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Freiburg i. Br. 1996.

Tendencje te ukazują wyraźnie podstawową pewność dzisiejszego człowieka, wynikającą z faktu, że nie jesteśmy w stanie poznać Boga samego w sobie i że także chrześcijańska wiara podaje jedynie symboliczne wyobrażenie Boga, jedno pośród wielu innych tego samego rodzaju. Tutaj tkwi podstawa tego, że obecnie nawet w Kościele chciałoby się pisać możliwie najmniej o wierze w Chrystusa, zwłaszcza w spotkaniu z innymi religiami, jak to okazały nie tak dawno ostre reakcje na deklarację Kongregacji Doktryny Wiary „O jedyności i zbawczej powszechności Jezusa Chrystusa i Kościoła”, noszącą tytuł *Dominus Iesus*<sup>22</sup>. Nie może być jednak żadnej wątpliwości co do tego, iż określając, że Jezus Chrystus jest jedynym, a tym samym powszechnym, Pośrednikiem zbawienia dla wszystkich ludzi, dotknięto najbardziej centralnego i fundamentalnego punktu wiary chrześcijańskiej. W grę wchodzi tu bowiem sama tożsamość chrześcijaństwa i Kościoła chrześcijańskiego<sup>23</sup>; w wierze chrześcijańskiej idzie bowiem o podstawowe wyznanie historycznego wcielenia się Boga w Jezusie z Nazaretu: „W samym centrum chrześcijaństwa stoi – dzielące także judaizm od chrześcijaństwa – wyznanie, że Bóg nie tylko przychodzi na świat, ale że Bóg przyszedł na świat w niedościgniony sposób jako człowiek, że przyszedł On w Osobie Jezusa z Nazaretu”<sup>24</sup>.

#### 1.4. Koniec ery konstantyńskiej

Tym samym jasne się staje, że – po czwarte – te aktualne pytania związane ściśle z życiem i przeżyciem chrześcijaństwa w społeczeństwach europejskich wiążą się ściśle z całą współczesną lub po-współczesną (postmodernistyczną) kulturą i jej życiowymi problemami, co do których M. Kehl<sup>25</sup> słusznie zauważa: „Wielkie Kościoły zespolone są mocno z aktualnymi zjawiskami kryzysowymi naszej nowożytnej kultury i dlatego dzielą na swój sposób problemy tej kultury” W tym właśnie kontekście tak wielkiego zespolenia z kulturą

<sup>22</sup> Zagadnieniu temu poświęcono cały numer polskiej wersji *Communio* 22 (2002) nr 1: *Dominus Iesus*. – Przep. tłum., L.B.

<sup>23</sup> Por. W. Kasper, *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi*, w: K. Krämer – A. Paus (red.), *Die Weite des Mysteriums. Christliche Identität im Dialog*, Freiburg i. Br. 2000, s. 146-157.

<sup>24</sup> A. Jüngel, *Zum Wesen des Christentums*, w: tenże, *Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit*, Tübingen 2000, s. 18 (1-23).

<sup>25</sup> *Kirche in der Fremde. Zum Umgang mit der gegenwärtigen Situation der Kirche*, w: G. Koch – J. Pretschner (red.), *Wozu Kirche? Wozu Gemeinde? Kirchenvisionen*, Würzburg 1994, s. 41-42 (40-62). Por. tenże, *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*, Freiburg i. Br. 1996.

trzeba by zatem także rozważyć sytuację religii i Kościoła w społeczeństwie dzisiejszym. Nasuwa się bowiem nieodparte przekonanie, że znajdujemy się w fazie ostatecznego kresu konstantyńskiej postaci chrześcijaństwa i Kościoła, pod którym to pojęciem należy tu rozumieć całkowite uspołecznienie chrześcijaństwa, a zwłaszcza wyznania wiary i chrztu, i to w takim znaczeniu, że wraz ze swoimi narodzinami człowiek staje się siłą rzeczy chrześcijaninem i wzrasta dalej w Kościele Chrystusowym. Chrystianizacja imperium rzymskiego doprowadziła bowiem siłą rzeczy także do zimperializowania samego chrześcijaństwa<sup>26</sup>

To konstantyńskie przymierze pomiędzy chrześcijańską wiarą a świeckim społeczeństwem ma swe skutki także obecnie, widoczne zwłaszcza w Szwajcarii, a to głównie na podstawie obowiązujących jeszcze tutaj kościelno-państwowych systemów prawnych<sup>27</sup> Ale również przed historycznymi Kościołami jawi się coraz wyraźniej ów proces, który przewidywały już wcześniej – zdaniem kard. W. Kaspera – wolne Kościoły, polegający mianowicie na „niezależności i wolności od państwa oraz pożegnaniu się z konstantyńską epoką Kościoła”<sup>28</sup> Znaki czasu we współczesnym społeczeństwie wskazują w każdym razie na realizowany obecnie kierunek, w którym konstantyńskie przymierze pomiędzy Państwem i Kościołem coraz bardziej się rozwiązuje. Równocześnie uwidacznia się mocno to, iż związane ściśle z konstantyńskim przymierzem i dlatego zrozumiałe ongiś samo przez się wzrastanie ludzi w Kościele staje się coraz mniej skuteczne z racji równie dobrze rozumiałych samych w sobie procesów uspołecznienia wiary. Zalamuje się bowiem i kruszy coraz bardziej, i to w sposób nieodwracalny, dawna całość struktury, leżąca u podstaw (po-) konstantyńskiej praktyki uspołeczniania, natomiast społeczne podpory Kościoła ludowego, dźwigające dotąd samo bycie chrześcijaninem i bycie Kościołem, całkowicie się rozpadają. W tym tkwi właśnie ten niesłychanie słaby i kruchy obecnie status ludowo-kościelnej sytuacji leżącej aż dotąd u podstaw funkcjonowania Kościoła katolickiego w tym kraju.

Z drugiej strony nie uświadomiono sobie jeszcze należycie jasno tego, co może i powinno w przyszłości zająć to miejsce. Zdaje się raczej,

<sup>26</sup> Por. H. Mühlen, *Kirche wächst von innen. Weg zu einer glaubensgeschichtlich neuen Gestalt der Kirche. Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft*, Paderborn 1996, zwł. s. 39-160.

<sup>27</sup> Por. K. Koch, *Staatskirchenrechtliche Systeme und katholische Ekklesiologie*, Schweizerische Kirchenzeitung 168 (2000), 541-555.

<sup>28</sup> W. Kasper, *Der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen im Jahre 1999*, *Catholica* 54 (2000), 93 (81-97).

że doszliśmy tu i ówdzie do jakiegoś martwego punktu i nie wiemy już dokładnie, jak lub gdzie można iść dalej. Nieprzewidywalne się stało to, że stoimy na progu jakiegoś epokowego, społecznie nowego oblicza Kościoła. Widoczne są jedynie jakieś mgliste zarysy i dlatego nie należy się dziwić temu nieodzownemu smutkowi, jaki towarzyszy obecnie patrzeniu na przemijające, może nawet bezpowrotnie, dotychczasowe formy życia kościelnego. W tym może tkwić także przyczyna faktu, że dzisiejszy Kościół porusza się w jakiejś rozległej historycznej pustce wiary; również tutaj można by dostrzec zasadniczy powód duszpasterskiej bezradności, szeroko obecnie zakrojonej i nierzadko skłaniającej do szukania jakichś kozłów ofiarnych, jak to widać nierzadko w postawie różnych biskupów.

## **2. Kościół poza zeświecczonym dopasowaniem i fundamentalistycznym odizolowaniem**

Nawet wobec naszkicowanego wyżej procesu rozwijającej się szybko sekularyzacji w życiu społecznym nie mamy, jako chrześcijanie, żadnej podstawy do tego, aby się użalać nad obecną sytuacją chrześcijaństwa w Europie. Nie powinniśmy bowiem kierować się wstecz, czyli poza nowożytny zeświecczenie, i wracać do tzw. „chrześcijańskiego Zachodu”, ale mamy obowiązek iść dalej do przodu. Z jednej bowiem strony to średniowieczne społeczeństwo, zespalaające w sobie tron i ołtarz, książęce berło i biskupi pastorał, kulturę i Kościół, stanowiło specyficzny wyjątek w całej historii europejskiej. Z drugiej zaś strony przechodzimy ponad tym nowożytnym zeświecczeniem do przodu tylko wtedy, gdy chrześcijaństwo nie przylega i nie pasuje do niego. Ale właśnie na tym polega szczególna pokusa grożąca chrześcijaństwu obecnie, jak to słusznie zauważył ewangelicki biskup Berlina-Brandenburgii, Wolfgang Huber, widząc podstawowy obecnie problem chrześcijańskich Kościołów w tym, że koncentrując się mocno na etyce i diakonii popadają siłą rzeczy w wielkie niebezpieczeństwo odpowiadania na społeczne zeświecczenie procesem kościelnego samozeświecczenia poprzez daleko posuniętą „etycyzację religii”: „Moralne wymagania religii stają się tematem dominującym; ponad-moralne treści religii, spotkanie ze Świętym, doświadczenie transcendencji – schodzą z pola widzenia”<sup>29</sup>

<sup>29</sup> W. Huber, *Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche*, Gütersloh 1998, s. 31.

Doświadczenie jednak pokazuje, że te właśnie tendencje do samozeświecczenia chrześcijaństwa stanowią najlepszą pożywkę dla wzmacniającego się na nowo fundamentalizmu, pojmowanego – rzecz jasna – jako zabezpieczenie przed sekularyzmem<sup>30</sup> Oba te nastawienia kapitulują jednak wobec tego podstawowego napięcia, jakie zachodzi pomiędzy wiernym wobec swoich początków przechowywaniem a dopasowanym do wymogów czasu zachowywaniem wiary chrześcijańskiej. Niemniej ta alternatywna pokusa przybiera wciąż na sile w dzisiejszej sytuacji chrześcijaństwa, gdyż albo trzeba strzec wiernie pierwotnej tożsamości wiary chrześcijańskiej, oddzielając ją siłą rzeczy fundamentalistycznie od świata, albo też utrzymywać dialogowy i dostosowany do wymogów czasu kontakt Kościoła ze światem, dopasowując jednak przy tym wiarę do zeświecczonego już świata, a tym samym mocno ją obciążając, albo nawet wydając na łup temu światu<sup>31</sup>

Kto pragnie zachować chrześcijańską wiarę jako wierną tylko swym początkom i nie ośmiela się jej wyjaśniać w danym konkretnym czasie, temu grozi pokusa uczynienia z Kościoła jakiegoś historycznego „antykwarium”, w którym nie tylko przechowuje się wszystko w stanie pierwotnym, ale także trzeba koniecznie tak postępować. Ta „konserwatywna” pokusa zmierza do ratowania tożsamości wiary chrześcijańskiej wyłącznie na drodze oddzielenia tej wiary od dzisiejszego świata, a tym samym do umocnienia „Kościoła-fortecy”, który czuje się poważnie zagrożony w dzisiejszym zeświecczonym świecie i właśnie dlatego dąży do stania się jasnym i czytelnym bastionem. Kto natomiast troszczy się jedynie o dopasowanie do dzisiejszego świata wyjaśnianie wiary, nie dając się przy tym prowadzić normatywnymi i pierwotnymi wskazaniem Ewangelii oraz wielkiej Tradycji Kościoła, temu grozi pokusa uczynienia z Kościoła jakiegoś duchowego „sklepu z modą”, w którym może się znajdować wyłącznie to, co najnowsze (i najbardziej modne). Ta „postępowa” rzekomo pokusa zmierza do dopasowania chrześcijańskiej wiary do społecznych upodobań dzisiejszego świata, a tym samym do utworzenia „Kościoła spoufalonego”, który jest niemal bezgranicznie otwarty i chce być Kościołem dostępnym bez trudu, a więc nie nakładającym na nikogo żadnych zobowią-

<sup>30</sup> Por. K. Koch, *Fundamentalismus: eine „katholische“ Häresie? Offene, aber nicht ungestaltete Identität des Christentums*, w: tenże, *Verbindliches Christsein – verbindender Glaube. Spannungen und Herausforderungen eines zeitgemässen Christentums*, Fribourg 1995, s. 65-114.

<sup>31</sup> Por. K. Koch, *Christliche Identität im Widerstreit heutiger Theologie. Eine Rechenschaft*, Ostfildern 1990.

zań i pozostawiającym wszystkim nieograniczoną niemal swobodę wyborów moralnych.

Te dwie pokusy mogą się pojawiać w różnych wyznaniach chrześcijańskich na różne sposoby i niekiedy także w jakby krzywym lub odwróconym zwierciadle. Tak więc na przykład ewangelicki teolog W. Pannenberg<sup>32</sup> przypisał nie tak dawno kierownictwu Kościoła katolickiego pokusę „usamodzielnienia katolicko-fundamentalistycznego nurtu poprzez zespolenie jego dążeń z oficjalną linią Kościoła” Gdyby się to dokonywało nawet „za cenę mniejszego lub większego odejścia znacznej części katolickiego ludu kościelnego od oficjalnego stanowiska Kościoła urzędowego”, Pannenberg dostrzega w tym jeszcze jakąś korzyść, choćby ze względu na niebezpieczeństwo owego krzywego lub odwróconego zwierciadła, jakie widzi on wyraźnie w Kościołach ewangelickich; polega zaś ono – jego zdaniem – na tym, że przywódcy tychże Kościołów z trudnością tylko podejmują zadanie, albo w ogóle nawet nie wytrzymują wywieranego na nich nacisku, „aby się dostosować w niektórych sprawach, choćby tylko pozornie, do nieodpartych wymagań zeświecczonej dzisiaj świadomości”

Chrześcijaństwo jako całość, a Kościół katolicki w szczególności, znajdują się obecnie, mimo wszystko, pomiędzy fundamentalizmem a sekularyzmem i przeżywają w związku z tym niebezpieczną pokusę przeobrażenia ożywczej biegunowości, leżącej pomiędzy tworzącą tożsamość wiernością swym początkom a zmierzającym do unowocześnienia dostosowywaniem się do wymogów czasu, w tę nieszczęsną biegunowość, która potwierdza bez najmniejszych nawet oporów dawną mądrość, że *les extrêmes se touchent – et se battent* (skrajności się dotykają i zwalczają nawzajem). W świetle tej dawnej mądrości staje się jednak jasne, że tradycjonałiści patrzą zamglonym nostalgicznie wzrokiem na dawne dobre czasy, które już bezpowrotnie minęły, a progresiści snią o jakimś utopijnym jutrze, którego z pewnością nigdy nie będzie. Jedni i drudzy „spotykają się” natomiast razem w tym, że zaniedbują całkowicie to „dzisiaj” Kościoła.

Chcąc wyjść naprzeciw tej prowadzonej obecnie „całkowicie bezużytecznie walce w okopach pomiędzy bezprzedmiotowymi progresistami a zblazowanymi tradycjonalistami”, jak też pomiędzy „pozbawionym już całkowicie odniesień do historii dopasowywaniem się a nie-

<sup>32</sup> *Angst um die Kirche?*, w: K. F. Daiber i in (red.), *Angst um die Kirche?*, Weimar – Jena 1994, s. 49 (47-67).

szczęsnym i zgubnym trwaniem na dawnych pozycjach”<sup>33</sup>, powinniśmy „wierzyć w trzecią drogę”<sup>34</sup> – poza fundamentalistycznym samo-odizolowaniem się Kościoła od naszych czasów i poza sekularystycznym dopasowywaniem się Kościoła do zachcianek tego czasu. W świetle tej trzeciej drogi zrelatywizuje się prawdopodobnie wiele z tego, czego trzymają się tak mocno tzw. tradycjoniści, ale stanie się prawdopodobnie także wątpliwe w niejednym przypadku to, co ci inni podają wszem i wobec jako współczesne chrześcijaństwo. Tak sądzi nie bez racji R. Stecher, biskup senior z Innsbrucka, który jeszcze dodaje: „Kościół nie jest ani jakimś duchowym sklepem mody, ani też antykwarem, lecz Ludem Bożym w drodze do Pana”

### 3. Nowa Ewangelizacja w zeświecczonym świecie

Jako Lud Boży w drodze do Pana, Kościół stoi obecnie przed owym fundamentalnym wyzwaniem, które już papież Paweł VI określił dosłownie w swojej znakomitej, lecz niestety wciąż za mało docenianej, adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi* z 1975 roku. Prawdziwym dramatem naszych czasów nazwał tam Papież rozdzarcie pomiędzy chrześcijańską Ewangelią a kulturą współczesną<sup>35</sup>. Chrześcijanie nie mogą i nie powinni się godzić z tą schizmą, dlatego też wszelkie ich starania winny zmierzać do jej przezwyciężenia. W związku z tym Papież dostrzega i uwypukla w ewangelizacyjnej działalności Kościoła najistotniejsze określenie jego tożsamości: „Obowiązek ewangelizacji należy uważać za łaskę i właściwe powołanie Kościoła; wyraża on najprawdziwszą jego właściwość. Kościół jest dla ewangelizacji, czyli po to, aby głosił i nauczał słowa Bożego, ażeby przez nie dochodził do nas dar łaski...” (nr 14). W ewangelizacji Papież widzi przede wszystkim tę decydującą drogę prowadzącą do przezwyciężenia dramatycznego rozdzarcia pomiędzy Ewangelią a dzisiejszą kulturą.

Tę nową ewangelizację należy, rzecz jasna, odróżniać od pierwszej ewangelizacji w Europie<sup>36</sup>: przez pierwszą ewangelizację rozumie się

<sup>33</sup> K. Lehmann, *Der doppelte Aufbruch – und was nun? Standortbestimmung 30 Jahre nach dem Vaticanum II und 20 Jahre nach der Gemeinsamen Synode*, w: A. Käuflein – T. Licht (red.), *Wo steht die Kirche? Orientierung am Zweiten Vatikanischen Konzil und an der gemeinsamen Synode*, Karlsruhe 1998, s. 18 (15-28).

<sup>34</sup> Por. A. Müller, *Der dritte Weg zu glauben. Christsein zwischen Rückzug und Auszug*, Mainz 1990.

<sup>35</sup> Por. *Evangelii nuntiandi* 20.

<sup>36</sup> Por. W. Kasper, *Evangelisierung und Neuevangelisierung. Überlegungen zu einer neuen pastoralen Perspektive*, w: P. Neuner – H. Wagner (red.), *In Verantwortung für den Glauben*.

bowiem misyjne rozkrzewianie wiary chrześcijańskiej, która starała się utworzyć odpowiednią przestrzeń życiową dla Ewangelii w dawnych kulturach istniejących dotąd bez żadnego odniesienia do chrześcijaństwa, ale zdecydowanie religijnych w sobie samych. Natomiast ta dzisiejsza nieodzowna ewangelizacja ma na uwadze nowy misyjny wysiłek Kościoła, zwłaszcza w społeczeństwach europejskich, które pomimo przeżywanej przez niemal dwa tysiące lat historii chrześcijańskiego nauczania ulegają obecnie procesowi bądź to – na Zachodzie – radykalnej sekularyzacji, bądź też – na niedawnym Wschodzie – zakrojonej na wielką skalę kampanii niszczenia chrześcijańskiej Ewangelii i zdecydowanego ucisku Kościoła.

Temu misyjnemu trudowi Jan Paweł II poświęca w szczególnie intensywny sposób swoją apostolską działalność. Można to odczytać choćby z faktu, że Papież podjął dzieło, ogarniającej wszystkie sprawy i problemy, Nowej Ewangelizacji. Hasło to pojawiło się najpierw w ustach Papieża ze względu na Kościół katolicki w Ameryce Łacińskiej, obchodzący właśnie Jubileusz 500-lecia odkrycia Ameryki i zapoczątkowanej wraz z nim ewangelizacji tego kontynentu. Podczas swej apostolskiej podróży do Ameryki Środkowej powiedział on na 19. Zgromadzeniu CELAM dnia 9 marca 1983 r. w haitańskim mieście Port-au-Prince: „Wspomnienie 500-lecia ewangelizacji osiągnie swe pełne znaczenie, jeżeli będzie ono zaangażowaniem się was, biskupów, wraz z waszymi kapłanami i wiernymi; zaangażowaniem się nie w powtórny ewangelizację, ale właśnie w ewangelizację nową. Nową w swym zapale, w swych metodach, w swym wyrazie”<sup>37</sup> To słowo programowe Papież rozciągnął następnie, poczynając od przemówienia wygłoszonego w Santiago de Compostella w 1989 roku, na całą Europę. Albowiem swoim zawołaniem: „Nadszedł czas nowej ewangelizacji”<sup>38</sup>, starał się odpowiednio zareagować na niezapomniane zmiany i przeobrażenia, jakie zaszły i dalej jeszcze zachodzą w krajach europejskich. Zgodnie z tymi wskazującymi właściwą drogę słowami, nie może jednak tu chodzić o jakąś retrospektywną re-ewangelizację Europy. Idzie tu raczej o sięgającą wzrokiem w przyszłość nową ewangelizację w ześwieczonym dzisiaj świecie. Chcemy obecnie przyjrzeć się bliżej pewnym zarysom tej nowej ewangelizacji w obecnej sytuacji.

*Beiträge zur Fundamentaltheologie und Ökumenik*, Freiburg i. Br. 1992, s. 231-244; W. Zauner, *Evangelisierung und Neu-Evangelisierung*, TPQ 138 (1990), 49-56.

<sup>37</sup> Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie VI/1* (1983), Poznań 1998, s. 334.

<sup>38</sup> Tenże, *Christifideles laici* 34.

### 3.1. Ewangelizacja z pokorną samo-świadomością

Nowa ewangelizacja w zeświecczonej życiowo Europie będzie – po pierwsze – wyglądała z pewnością inaczej od pierwszej ewangelizacji. Wykluczone jest bowiem obecnie z zasadniczych względów nawracanie „na siłę” lub z motywów politycznych, kiedy to wraz z chrztem przywódcy danego plemienia dokonywał się także chrzest całego jego ludu, jak to się działo zazwyczaj w początkach chrystianizacji Europy. Przy dzisiejszych pluralistycznych uwarunkowaniach chrześcijaństwo nie może wychodzić z takiego założenia, że w mniejszym lub większym stopniu wszyscy członkowie społeczeństw europejskich staną się praktykującymi chrześcijanami i że w tym właśnie znaczeniu stanie się ono samo na nowo religią ludową. Chrześcijaństwo będzie raczej w Europie dotykającym wciąż Kościołem diaspory, a wielowiekowe doświadczenie Izraela oraz Kościoła starożytnego winno ukazać to wprost namacalnie, iż Lud Boży żyje w świecie jak ktoś obcy<sup>39</sup>. W tej wymuszonej przez współczesną kulturę bycia postaci tkwi jednak wielka szansa na to, że chrześcijanie zaczną sami się decydować na głoszenie Ewangelii i mówienie o Bogu innym ludziom, i to z prawdziwie pokorną samo-świadomością. Chrześcijańska misja realizuje się bowiem obecnie przede wszystkim na drodze spotykania się „usta w usta”, i to w sensie zapowiadającego się bardzo obiecująco *proposer la foi* (przekazywania wiary), zapoczątkowanego już przez biskupów we Francji.

Perspektywa ta oznacza konkretnie, że Nowa Ewangelizacja zmierza obecnie wyraźnie do przekonywania człowieka poprzez dawanie mu autentycznego świadectwa, a nie przez samo tylko mówienie, a tym bardziej namawianie. To zaś rozróżnienie ma zasadnicze znaczenie, gdy chodzi o istotne zadanie Nowej Ewangelizacji: skoro bowiem namawianie sprzeciwia się zasadniczo zapraszającej, ale nigdy nie zmuszającej, prawdzie wiary chrześcijańskiej, to jedynie praktyka dobrowolnego przekonywania kieruje się faktycznie do wolności człowieka i tylko zapraszające przekonywanie wyzwalaającej prawdy chrześcijańskiej Ewangelii odpowiada w pełni samej jej naturze, gdyż każde wydarzenie nawrócenia jest ostatecznie dziełem Ducha Świętego. Nowa Ewangelizacja zespala się w ten sposób z przeświadczeniem człowieka wierzącego, że sama wiara chrześcijańska jest wspaniałym darem

<sup>39</sup> Por. M. Kehl, *Kirche in der Fremde. Zum Umgang mit der gegenwärtigen Situation der Kirche*, w: G. Koch – J. Pretscher (red.), *Wozu Kirche? Wozu Gemeinde? Kirchenvisionen*, Würzburg 1994, s. 40-62.

Boga, którego nie można zachować dla siebie samego, ale nie można też narzucać innym ludziom, lecz trzeba jedynie innych nim obdarowywać, zapraszając ich zarazem do tego, by chętnie i z radością go przyjmowali.

Wypowiadając się w tym właśnie duchu, papież Paweł VI podkreślił, że dzisiejszy zeświecczony świat nie słucha nauczycieli, lecz świadków, nauczycieli zaś tylko o tyle, jeśli są już faktycznie świadkami. A ponieważ zeświecczony świat dzisiejszy jest nastawiony na doświadczalność, widoczność, zmysłowość, kard. Miłosław Vlk z Pragi jest przekonany, że Kościół powinien dzisiejszemu zeświecczonemu człowiekowi dawać także ześwieczone odpowiedzi, które polegają tak po prostu na świadectwie: „Współczesny zeświecczony człowiek pragnie dostrzegalności, świadectwa, i to stanowi dla nas wyzwanie, abyśmy mniej nauczali, a bardziej świadczyli. Jest to droga Nowej Ewangelizacji”<sup>40</sup>

Zsekularyzowany kontekst stawia znajdujące się obecnie w sytuacji pluralistycznych uwarunkowań chrześcijaństwo przed dalszym wyzwaniem: włączenia się bez obaw w relatywizujący jego własną egzystencję światopoglądowy pluralizm i owocnego z nim się obchodzenia. To ryzykowne przedsięwzięcie nie może, rzecz jasna, oznaczać samozdyspensowania się od nieodzownego dla Kościoła podtrzymywania roszczeń do prawdy Ewangelii także w obecnym społeczeństwie pluralistycznym, jako typowego dla niego powszechnego roszczenia do prawdy. Prawdopodobnie jednak Kościół jest zarazem zobowiązany do tego, aby to powszechne roszczenie do prawdy Ewangelii, które nie podlega dla niego samego żadnej wątpliwości, uznać w łonie światopoglądowo zróżnicowanych obecnie społeczeństw Europy jako jedno pośród wielu innych roszczeń do prawdy.

To podwójne wyzwanie nie wyczerpuje oczywiście oficjalnej misji, ale ją raczej nawet nasila. Misja ta winna się wciąż rozpoczynać samo-ewangelizacją Kościoła, rozumianą w tym sensie, że zdobywa on wciąż na nowo swe własne przekonanie, iż wraz z Ewangelią została mu powierzona drogocenna perła, która może przynieść dobro także dzisiejszej Europie. I dlatego Kościół nie może i nie powinien włączać się do pesymistycznego chóru kulturalnego tych, którzy uważają kościelną sytuację w Europie za tak złą, iż są nawet gotowi wykreślić Europę z uniwersalno – kościelnej mapy świata. Chociaż bowiem

<sup>40</sup> M. Kard. Vlk im Gespräch mit R. Kucera, *Wird Europa heidnisch?*, Augsburg 2000, s. 186.

Europa jest z pewnością znużona nie tylko społecznie, ale i kościelnie, nie oznacza to jednak bynajmniej zapomnienia o Bogu, ani tym bardziej porzucenia Boga. Twierdzenie czegoś przeciwnego byłoby raczej jakimś bezbożnym osądem, którego można by było zresztą się nauczyć w samej tylko Europie. Chrześcijanie żyją raczej w tym życiowym przekonaniu, że Bóg ma także dzisiaj jakieś plany odnośnie do Europy i chrześcijaństwa w Europie. Z tym przekonaniem zespala się ściśle misyjny wymiar chrześcijaństwa w Europie, który obecnie wiarygodnie i przekonywająco się ożywia i na który Europa jest po prostu skazana w swej bardzo ryzykownej drodze ku przyszłości.

### 3.2. *Duszpasterski prymat kwestii Boga w służbie człowiekowi*

Ten misjonarski wymiar udaje się Kościołowi realizować zwłaszcza wtedy, gdy – po drugie – ożywia on w sobie na nowo to głębokie przeświadczenie, że nie ma on żadnego ważniejszego zadania od głoszenia światu Boga żywego i obdarowywania człowieka głębią tajemnicy Boga jako schronienia dla duszy. Ludzie potrzebują bowiem w bezdomności dzisiejszego życia społecznego nie tylko dachu dla ciała, ale także dachu dla duszy. I na tym właśnie polega ten nieodzowny misjonarski wymiar Kościoła w Europie<sup>41</sup>, jeśli tylko pojmuje on siebie i zachowuje się faktycznie jako „ziemski sekretariat” Boga dla ludzi. Dzisiejsza sytuacja wymaga z kolei od nas nowego wyartykułowania najbardziej podstawowej lekcji naszej wiary, czyli właśnie tego, że chrześcijaństwo jest w swej najgłębszej istocie wiarą w Boga i życiem realizowanym w osobistym odniesieniu do Boga, i że wszystko inne z tego tylko wynika. Dzisiejsze społeczeństwo, w którym problem Boga kołacze bardzo energicznie do naszych drzwi kościelnych<sup>42</sup>, daje nam wprost do zrozumienia, iż Kościół nie ma żadnego ważniejszego zadania poza głoszeniem mu Boga.

Jeśli chcemy sprostać temu wyzwaniu, to nasze życie katolickie winno postawić z nowym zapalem kwestię Boga w samym centrum swej uwagi i nadać jej priorytet we wszystkich codziennych zajęciach. Słusznie bp W. Huber dostrzega najważniejsze w obecnym czasie wyzwanie dla Kościoła w „uwypukleniu – przekraczającej całą moral-

<sup>41</sup> Por. K. Koch, *Kirche ohne Zukunft? Plädoyer für neue Wege der Glaubensvermittlung*, Freiburg i. Br. 1993.

<sup>42</sup> Por. Kard. F. König, *Die Gottesfrage klopft wieder an unserer Tür*, przedmowa do: C. M. Martini – U. Eco, *Woran glaubt, wer nicht glaubt?*, Wien 1998, s. 11; K. Koch, *Die Gottesfrage klopft an die ökumenische Türe*, *Catholica* 54 (2000), 1-13.

ność – treści wiary chrześcijańskiej w typowej dla niej roli właściwego ukierunkowywania problemów związanych z terażniejszością<sup>43</sup>. Dlatego też wymaga od Kościoła pełnego zmobilizowania swojej specyficznej kompetencji religijnej, która się wyraża w poznawaniu Boga, w zaangażowaniu na rzecz sprawiedliwości i w praktyce miłosierdzia<sup>44</sup>. Są to bowiem trzy istotne problemy nurtujące głęboko dzisiejsze społeczeństwo i stanowiące tym samym wyzwanie, na które Kościół musi dać jasną i wyrazistą odpowiedź. W tych trzech problemach kryją się przecież podstawowe siły i soki życiowe społeczeństwa zdolnego pójść w stronę przyszłości. Kościół winien przy tym uświadamiać sobie jako rzecz zgoła oczywistą, iż w całej tej trójce zdecydowany prymat przysługuje poznaniu Boga.

Ten właśnie prymat służy jednak w sposób szczególny człowiekowi, jego życiu i godności. Związek ten okazuje się już w tym fakcie, iż tuż za radykalnym kryzysem Boga, w jaki popadło nasze społeczeństwo, idzie – ze ściśle wewnętrzną logiką – równie niebezpieczny kryzys człowieka. Skoro bowiem, zgodnie z przekonaniem wiary chrześcijańskiej, człowiek jest obrazem Boga, strzegącym Go jak źrenicy własnego oka, to osłabienie świadomości Boga w dzisiejszej społecznej opinii publicznej podgryza bardzo niebezpiecznie także godność ludzkiego życia: tam, gdzie pożegnano się z Bogiem w życiu społecznym, istnieje bardzo wielkie niebezpieczeństwo zniszczenia u samych podstaw godności człowieka. W ślad za głoszoną przez F. Nietzsche'go „śmiercią Boga” idzie „śmierć człowieka”. Dzieje minionego stulecia potwierdziły niezwykle dobitnie to chrześcijańskie istotne przeświadczenie, iż nie ugruntowana w boskości ludzkość popada niezwykle szybko w bestialskość.

Symptomy tego niebezpieczeństwa są w dzisiejszym społeczeństwie widoczne jak na dłoni. Najbardziej wyraźny polega na niesłychanym jak dotąd balansowaniu pomiędzy moralno-prawną obroną rzeczy a takąż samą obroną życia. Ochrona rzeczy została w społeczeństwie dzisiejszym znacznie wyraźniej uregulowana, aniżeli ochrona życia w jego wielorakich odmianach. Chroni się na przykład o wiele bardziej auta – samochody od ludzi nienarodzonych i umierających, i to do

<sup>43</sup> W. Huber, *Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche*, Gütersloh 1998, s. 9-10.

<sup>44</sup> Por. także P. M. Zulehner, *KirchenEnttäuschungen. Ein Plädoyer für Freiheit, Solidarität und einen offenen Himmel*, Wien 1997; tenże, *Für KirchenliebhaberInnen. Und solche, die es werden wollen*, Ostfildern 1999.

tego stopnia, iż można łatwo zrozumieć wiedeńskiego teologa pastorałistę, P. M. Zuhlenera, kiedy stwierdza, że w dzisiejszym społeczeństwie „trzeba by mieć to szczęście, aby przyjść na świat tak jak auto”<sup>45</sup> Albo też wystarczy potraktować na serio tę antropologiczną rewolucję, która w szalejącym obecnie rozwoju nauk medycznych dochodzi często do głosu, aby dojść szybko do przeświadczenia, iż zasadniczych jej wyzwań nie da się już opanować w sposób czysto etyczny, lecz że trzeba podejść do nich koniecznie w sposób ściśle teo-logiczny, czyli wychodząc od samej tajemnicy Boga. Jeżeli pomyśli się z kolei o tym, że prawa człowieka stały się w historii faktycznie skuteczne dopiero na gruncie chrześcijańskiego przeświadczenia wiary o człowieku jako nietykalnym obrazie Boga, pojawi się wówczas pełne troski pytanie: czy i jak mogą one nadal pozostać skuteczne, jeśli się je oderwie od ich chrześcijańskiego podłoża<sup>46</sup>? Dyskutowany obecnie ponownie w Ameryce problem: czy prawa człowieka są faktycznie powszechne i czy przysługują wszystkim ludziom?, a także rozniecane w społeczeństwach europejskich debaty nad eutanazją, uwypuklają śmiertelną powagę tego zagadnienia.

Wobec tych wielorakich zagrożeń ludzkiego życia i jego godności w dzisiejszym społeczeństwie uwidacznia się bardzo wyraziście to podstawowe zadanie Kościoła, jakim jest głoszenie żywego Boga, podarowywanie człowiekowi możliwości ukrycia się w tajemnicy Boga samego jako w schronieniu dla duszy i mocne uwypuklenie, w porę czy nie w porę, „Bożego prawa do życia ludzkiego, od poczęcia aż do śmierci”<sup>47</sup> Albowiem społeczne wyzwania, wobec jakich obecnie stoimy, dotyczą głęboko kwestii chrześcijańskiej wiary. Nie można natomiast odpowiedzieć na nie tak po prostu etycznie, gdyż wymagają one autentycznego pogłębienia prawd samej wiary. Niepewnej sytuacji ludzkiego życia w dzisiejszym społeczeństwie możemy stawić czoło tylko wówczas, kiedy wsłuchujemy się uważnie w metafizyczne i religijne problemy, jakie je nurtują: czy ludzkość i pozaludzkie stworzenie jest w stanie istnieć nadal? czy człowiek ma się trzymać i utrzymać tak, jak mu to podpowiadała dotąd teoria ewolucji? czy życie jako takie będzie nadal jeszcze możliwe?

<sup>45</sup> P. M. Zuhlerer, *Ein Obdach der Seele. Geistliche Übungen – nicht nur für fromme Zeitgenossen*, Düsseldorf 1994, s. 54.

<sup>46</sup> Por. W. Pannenberg, *Christliche Wurzeln des Gedankes der Menschenwürde*, w: tenże, *Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung*, Göttingen 2000, s. 191-201.

<sup>47</sup> J. kard. Ratzinger, *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Stuttgart 2000, s. 149.

Te metafizyczno-religijne pytania, zawarte poniekąd w społecznych wymaganiach chwili obecnej, czekają na pomocną odpowiedź wypływającą z samego serca chrześcijańskiej wiary w Boga. Powinien ponadto dać do myślenia fakt, że właśnie w czasie, kiedy same Kościoły wyczekują chętnie oficjalnego potwierdzenia jakimś statystycznymi bilansami swej społecznej użyteczności, wysuwając na czoło swoich poczynań diakońskie posługiwanie w dzisiejszym społeczeństwie, takiej miary naukowiec, jak zurychski socjolog H. Geser domaga się od Kościołów nie tylko zespolenia się z dzisiejszym społeczeństwem w formie jakichś „agentur służebnych”, ale także zaprezentowania się i trwania w nich w postaci „koni trojańskich” z tym „nieobliczalnym potencjałem społecznego niepokoju, jaki był typowy zwłaszcza dla biblijnych proroków”<sup>48</sup>

Właśnie w dzisiejszym społeczeństwie Kościoły powinny żyć i działać jak te „konie trojańskie”, w których brzuchach nie zachowało się już nic innego poza żywą pamięcią o Bogu oraz przechowana została w tej świadomości Boga godność życia ludzkiego. Kościoły mają w każdym razie wielkie społeczne znaczenie, ale mogą działać skutecznie tylko wtedy, gdy zdecydowanie trwają przy swojej „sprawie”, czyli przy kwestii Boga jako tajemnicy ludzkiego życia. W tym zadaniu są i pozostaną wciąż niezastąpione. Albowiem tylko wtedy, gdy Kościół ma przed oczyma wartość i znaczenie owej prawdy, która została mu powierzona, może zdecydowanie i spokojnie zarazem stawiać konkretne wymagania dzisiejszemu społeczeństwu.

### 3.3. Jawność chrześcijaństwa w zsekularyzowanym społeczeństwie

W tej refleksji nad samym centrum swej wiary Kościół może także ukazać w nowy sposób owo zadanie, jakie ciąży również na ześwieczonym społeczeństwie. Najgłębszy bowiem, jak się wydaje, problem dzisiejszego, zsekularyzowanego i światopoglądowo neutralnego społeczeństwa polega na tym, że musi żyć ono – pomimo swej neutralności światopoglądowej – w takich uwarunkowaniach religijnych, etycznych i światopoglądowych, które nie są w stanie zagwarantować same z siebie jego bytu. Tę niesłychanie niepewną sytuację uwypuklił bardzo dobitnie filozof prawa E.-W. Böckenförde, ogniskując ją przy tym

<sup>48</sup> H. Geser, *Sozialbilanzierung: eine neue gesellschaftliche Legitimationsstrategie der Kirchen*, w: A. Loretan (red.), *Kirche – Staat im Umbruch. Neuere Entwicklungen im Verhältnis von Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften zum Staat*, Zürich 1995, s. 154 (145-155). Por. K. Koch, *Religions et Eglises – des affaires privées?*, w: A. Loretan (red.), *Rapports Eglise – Etat en mutation. La situation en Suisse romande et au Tessin*, Fribourg 1997, s. 73-91.

w tym jednym, że mianowicie świeckie i światopoglądowo neutralne państwo nie dysponuje już swymi podstawami i że właśnie dlatego potrzebuje zdecydowanie odnowy swoich religijnych orientacji, której nie jest w stanie samo z siebie dokonać, i że ostatecznie żyje jedynie „tymi wewnętrznymi siłami rozpędu i jedności, jakich mu użycza religijna wiara jego obywateli”<sup>49</sup> W rozpowszechnionym obecnie mniemaniu o religijno-światopoglądowej neutralności współczesnych społeczeństw chodzi ostatecznie o bardzo zgubne złudzenie. W rzeczy samej bowiem współczesne społeczności skazane są – ze względu na swe własne istnienie i swoją przyszłość – na tego rodzaju zgrupowania religijne, jakimi są na przykład Kościoły, które chronią podstawowe wartości, normy i prawa, znajdujące się w społecznie jawnym i zdecydowanie zgubnym procesie erozji, w ich ostatecznym zakotwiczeniu w Transcendencji oraz podtrzymują silnie to religijno-kulturowe dziedzictwo, z którego muszą czerpać, jeśli chcą faktycznie przeżyć, także te ześwieczone i światopoglądowo neutralne społeczności dzisiejsze.

Ten nacisk kładziony na problem Boga i odniesienie do Transcendencji jawi się także jako nieodzowny w kontekście społecznego posłannictwa Kościoła. Teologicznie można przeto uzasadnić dążenie do jawności/publiczności Kościoła tylko kształtującą chrześcijańską wiarę Ewangelią. Wraz z biskupem W. Huberem można by w związku z tym powiedzieć, że nastawienie Kościoła na jawność opiera się w gruncie rzeczy na „publiczności” samego Jezusa. Do Niego bowiem należy „wszelka władza w niebie i na ziemi” (Mt 28, 18). Z misyjnego nakazu Jezusa Chrystusa nie wynika, rzecz jasna, sam przez się wymóg jawności/oficjalności, jaki Kościół miałby wprowadzać ze względu na siebie samego. W nakazie tym dochodzi raczej do głosu domaganie się tej jawności przez samego Jezusa Chrystusa, któremu Kościół służy. Jawne, oficjalne mówienie i działanie Kościoła ma zatem „w całości i w poszczególnych swoich rysach charakter świadectwa”<sup>50</sup> Do takiego płynącego z wewnętrznego przekonania i tym samym przekonywającego dawania świadectwa Ewangelii Bożej, wraz z jej wyzwalającą obietnicą i wymagającym wyzwaniem kierowanym do ludzi, powołany jest i zobowiązany cały Kościół oraz wszyscy jego członkowie – także

<sup>49</sup> E.-W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisierung*, w: tenże, *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt a. M. 1991, s. 113 (92-114).

<sup>50</sup> W. Huber, *Kirche*, Stuttgart 1979, s. 144. Por. tenże, *Kirche und Öffentlichkeit*, Stuttgart 1973.

w dzisiejszym zeświecczonym społeczeństwie. Żaden chrześcijanin nie jest zwolniony z tego zadania, lecz każdy winien się w nie angażować. Właśnie tutaj nie może być mowy o „Kościele z ograniczoną odpowiedzialnością” (KmbH<sup>51</sup>), lecz jedynie o tym, że wszyscy chrześcijanie zobowiązują się być autentycznie Kościołem, albowiem wiedzą dobrze, że wraz z ich gotowością do otwartego zdawania sprawy z wiary wchodzi w grę sama przyszłość chrześcijaństwa i kościelnej wspólnoty w społeczeństwie.

Tylko na tej drodze Kościół może się odważyć na decydujące starcie z sekularyzmem, które się jawi jako nieuchronne wyzwanie kierowane do chrześcijaństwa w dzisiejszych społeczeństwach europejskich. Europa przeżywa bowiem obecnie olbrzymi natłok zapierających dech w piersi przeobrażeń i znajduje się w sytuacji radykalnych przełomów: Z jednej strony runął system komunistyczny i padł mur kamienny, podczas gdy nadal istnieje mur w sercach ludzkich i ukazuje się jako niezwykle twardy. Na Wschodzie pojawiły się krwawe konflikty narodowościowe i rozpętały wojny obywatelskie. Z drugiej strony Wspólnota Europejska znajduje się w fazie swego urzeczywistnienia. Wobec tych politycznych i gospodarczych przemian w łonie samej Wspólnoty Europejskiej niezwykle aktualne staje się pytanie o nieodzowny i jak najbardziej konieczny wkład chrześcijan i ich misyjnej odpowiedzialności w tę na nowo tworzącą się Europę. Albowiem Europa tylko wtedy nie stanie się ponownie niebezpiecznym polem walki różnorodnych sił politycznych i gospodarczych, gdy będzie świadoma swoich duchowych fundamentów<sup>52</sup>.

Nie kto inny, jak Michaił S. Gorbaczow podkreślił, że „polityka w Europie bez odniesienia do kultury i etyki” nie może mieć powodzenia, albowiem rodzi się wówczas niebezpieczeństwo „jej zwyrodnienia i obrócenia się przeciwko ludom” Przy okazji polityk ten niedwuznacznie zaakcentował, iż nie da się mówić o Europie, pomijając przy tym chrześcijaństwo, i że on sam zawdzięcza tę podstawową znajomość tego duchowego i chrześcijańskiego wymiaru polityki w Europie osobistemu świadectwu papieża Jana Pawła II<sup>53</sup>

<sup>51</sup> Kirche mit beschränkter Haftung.

<sup>52</sup> Por. J. kard. Ratzinger, *Wendzeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt*, Freiburg 1992 (wyd. 2); K. Koch, *Christsein in einem neuen Europa. Provokationen und Perspektiven*, Fribourg 1992.

<sup>53</sup> *Interview mit Michail Sergejewitsch Gorbatschow, „Eine Europapolitik ohne Verhältnis zur Kultur und Ethik kann keinen Erfolg haben”*, L'Osservatore Romano (tygodniowa wersja niemiecka) z 28 lipca 2000, s. 6.

I w tym właśnie sensie chrześcijaństwo staje obecnie przed wyzwaniem postawienia sobie ze spokojem i tak na chłodno pytania o swą misyjną odpowiedzialność w zeświecczonych społeczeństwach Europy, a także – i to raczej na pierwszym miejscu – o swą własną siłę wiary i radość wiary. Jeżeli chrześcijaństwo rozpali obecnie odwagę w załękanej samo-świadomości ludzi, decydując się na stawienie czoła własnemu kryzysowi wiary i podejmując się swej własnej odnowy, będzie miało wówczas także swą przyszłość w zeświecczonych społeczeństwach Europy.

**tłum. ks. Lucjan Balter SAC**