

KS. JANUSZ NAGÓRNY
Lublin

KWESTIONOWANIE WIARY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ DZISIAJ

Podmiotowe ujmowanie problemu wiary nie może nie uwzględniać kontekstu, okoliczności, czasu i miejsca, w jakich przychodzi współczesnemu człowiekowi wyznawać wiarę w Chrystusa. Jezus Chrystus bowiem – jak to ujął przed laty Jan Paweł II – wychodzi na spotkanie człowieka każdej epoki, również naszej epoki¹. A człowiek odpowiadając na to pytanie aktem wiary, wyznaniem: „Ty jesteś Synem Boga żywego”, wyraża tę samą wiarę, którą wyznał Apostoł Piotr, a jednocześnie przeżywa ją na sposób wciąż nowy: na miarę własnej indywidualności i w kontekście tego czasu (kairosu), w którym przyszło mu żyć.

W ramach sympozjum chcemy mówić nie tylko o wierze chrześcijańskiej jako takiej, ale szczególnie mocno uwzględnić podstawowe uwarunkowania współczesności. Spośród licznych aspektów tego współczesnego kontekstu wiary warto zatrzymać się na de wszystko na problemie kwestionowania wiary, które przybiera różne formy i zakresy. Wyznawcy wiary w Chrystusa w dzisiejszym świecie powinni bowiem coraz wyraźniej uświadamiać sobie to wszystko, co stoi na przeszkodzie samego uwierzenia, a także co stoi na drodze przeżywania i wyznawania wiary dzisiaj.

Kwestionowanie wiary dzisiaj przybiera wielorakie formy i wiąże się zawsze z współczesnymi prądami myślowymi i przemianami cywilizacyjnymi, w których tak łatwo dochodzi do postaw agnostycznych, do zwątpienia, do częściowego lub całkowitego zanegowania wiary religijnej. Nie sposób ogarnąć we wszystkich szczegółowych aspektach różnorakie formy kwestionowania wiary chrześcijańskiej, ale warto pokusić się o ukazanie zasadniczych kierunków, tendencji i zachowań ludzi współczesnych, poprzez które dokonuje się to zakwestionowanie orędzia chrześcijańskiego. Wydaje się, że trzeba będzie najpierw ukazać zakwestionowanie samej potrzeby wiary i możliwości uwie-

¹ Por. enc. *Redemptor hominis* (RH) nr 12.

rzenia. Z kolei przyjdzie rozważyć kwestionowanie istoty wiary lub różnych aspektów przedmiotu wiary, prowadzące do tego, co nazywamy niekiedy „wybiórczym chrześcijaństwem”. Jednym z najważniejszych zagadnień jest także – dzisiaj coraz częstsze – zakwestionowanie społecznego, wspólnototwórczego charakteru wiary chrześcijańskiej, przez co omawiane tu kwestionowanie wiary przyjmuje formę swoistej „prywatyzacji” wiary w duchu indywidualizmu i zanegowania roli Kościoła.

Rodzi się już na wstępie pytanie, czy dla tych wszystkich form kwestionowania wiary można znaleźć jakiś „wspólny mianownik”, coś co wskazywałoby na wspólny fundament? W odpowiedzi na to pytanie należy rozważyć problem grzechu jako źródła i przejawu wszelkiego kwestionowania wiary. By jednak nie pozostać w niniejszych rozważaniach jedynie na płaszczyźnie zjawisk negatywnych, warto będzie – na zakończenie – wskazać na potrzebę nowych świadków wiary, którzy odważniej i jednocześnie pełniej odpowiedzą – nade wszystko swoim życiem – na te pytania i problemy, które leżą u podstaw współczesnego kwestionowania wiary.

I. ZAKWESTIONOWANIE POTRZEBY I MOŻLIWOŚCI WIARY

Wydaje się, że najszerszą płaszczyznę dla kwestionowania wiary chrześcijańskiej wyznaczają różnorodne formy materializmu teoretycznego i praktycznego, w których dochodzi do zakwestionowania potrzeby wiary albo też możliwości uwierzenia. Trzeba przy tym pamiętać, że w postawach materialistycznych nie tylko chodzi o zakwestionowanie wartości duchowych i nadprzyrodzonych, ale także w jakiejś mierze o zakwestionowanie bogactwa życia osobowego, a nade wszystko relacji międzyosobowych.

Tendencje materialistyczne w dzisiejszym świecie, przejawiające się nade wszystko w tzw. materializmie praktycznym, prowadzą do fundamentalnego zagubienia człowieka. Człowiek, który w imię wartości materialnych kwestionuje potrzebę wiary w Boga osobowego i chce się stać absolutnym panem wszystkiego, ostatecznie sam staje się niewolnikiem rzeczy: zamiast opanowywać świat, zostaje niejako „opanowany” przez ten świat. Z tego zagubienia człowieka pośrodku rzeczy rodzi się jego zamknięcie na wartości wyższe i transcendentne. Wiązą się z tym współczesne zjawiska konsumizmu i sekularyzmu. Mentalność materialistyczna i ekonomistyczna oraz fałszywa koncepcja rozwoju świata doprowadziły do tego, co najogólniej nazywa się cywilizacją konsumpcyjną.

W encyklice *Dominum et Vivificantem* Jan Paweł II wskazuje, że materializm jest zewnętrzną, zobiektywizowaną formą oporu, jaki stawia człowiek

Duchowi Świętemu. Zarówno w swej postaci teoretycznej jako system myślowy, jak i w postaci praktycznej jako określony system wartości kształtujący konkretne postępowanie człowieka, materializm w sposób radykalny wyklucza obecność i działanie Boga, nie przyjmując Jego istnienia. Materializm jest więc systemem programowo ateistycznym, albowiem hierarchia wartości i celów ogranicza się do tego horyzontu, który wyznacza interpretacja całej rzeczywistości jako „materii” „Stąd wynika – pisze Jan Paweł II – że przy takiej interpretacji religia może być rozumiana tylko jako pewna odmiana «złudzenia idealistycznego», którą należy zwalczać sposobami i metodami najbardziej odpowiadającymi miejscom i okolicznościom historycznym, aby wyeliminować ją ze społeczeństwa i serca człowieka”².

Wyrazem materializmu praktycznego jest mentalność konsumpcyjna, której istotę wyraża styl życia „mieć” Chodzi tu więc o pewną ogólniejszą wizję życia, która gubi integralną koncepcję człowieka. Przejawem cywilizacji konsumpcyjnej jest też przesadna propaganda wartości czysto utylitarnych, która prowadzi do rozbudzenia instynktów ludzkich i rodzi niepohamowaną chęć ich natychmiastowego zaspokojenia. Skutkiem tego jest utrudnione uznanie i poszanowanie prawdziwych wartości ludzkiej egzystencji. W takiej sytuacji – jak to przyjdzie jeszcze szerzej wyjaśnić – człowiek „zmaterializowany” widzi w Bogu, a szczególnie w normach religijnych zasadnicze ograniczenie swej wolności³

Warto tutaj wskazać na istotny dla naszych czasów paradoks. Oto w imię materialistycznej koncepcji życia chrześcijaństwo zostało oskarżone o to, że prowadzi do alienacji człowieka, że odrywa go od pełnego zaangażowania w przemianę tego świata. Tymczasem historia obecnego wieku dowiodła wystarczająco jasno, że to właśnie materialistyczna koncepcja życia prowadzi do alienacji człowieka, połączonej z utratą autentycznego sensu istnienia i z zagubieniem prawdziwej hierarchii środków i celów. Kwestionując potrzebę wiary religijnej, kwestionując opartą na tej wierze hierarchię wartości „ludzie posługują się sobą nawzajem i w sposób coraz bardziej wyrafinowany zaspokajając swoje partykularne i drugorzędne potrzeby, stają się głusi na potrzeby podstawowe i autentyczne”⁴

Ta duchowa niewrażliwość na potrzeby podstawowe i autentyczne, przy równoczesnej pogoni za wartościami materialnymi prowadzi bardzo często ludzi młodych do poddania się złudnemu urokowi konsumizmu, co powoduje uni-

² Enc. *Dominum et Vivificantem* (DV) nr 56.

³ Por. T. Styczeń, A. Szosteck. *Liberalizm po marksistowsku*. W: *Problem wyzwolenia człowieka*. Pod red. T. Stycznia, M. Radwana. Rzym 1987 s. 123-131.

⁴ Enc. *Centesimus annus* (CA) nr 41.

kanie wysiłku, poddanie się mocy niekontrolowanych instynktów, a w końcu ucieczkę od odpowiedzialności w złudny świat alkoholizmu, narkotyków, ucieczkę w obojętność i cynizm, a nawet w gwałt i przemoc. Ta fascynacja „społeczeństwem konsumpcyjnym” sprawia, że także człowiek, który nie odrzuca całkowicie wiary religijnej, który wprost nie kwestionuje istnienia Boga i możliwości wiary w Niego, nie jest zdolny do przyjęcia pełnego orędzia wiary chrześcijańskiej, czego skutkiem jest subiektywizm wiary i zjawisko, które określa się mianem „wybiórcze chrześcijaństwo”⁵

Zasadniczą perspektywę tej sytuacji określa zjawisko sekularyzmu, które przeniknęło także do postaw wiary i zachowań religijnych wielu członków Kościoła. Sekularyzm wyraża się w tym, że „człowiek, odurzony wspaniałością cudownych zdobyczy nieustannego rozwoju naukowo-technicznego, a przede wszystkim zafascynowany najdawniejszą, ale wciąż nową pokusą zrównania się z Bogiem (por. Rdz 3, 5) poprzez używanie wolności bez granic, podcina istniejące w jego sercu korzenie religijności: zapomina o Bogu, utrzymuje, że nie ma On dla jego życia żadnego znaczenia, odrzuca Go, czyniąc przedmiotem swego uwielbienia najróżniejsze «bożki»”⁶

Współczesne zjawisko sekularyzmu jest złożone, zawsze jednak wyrasta ono z ideologii materializmu, ma swoje podstawy w racjonalizmie, który w imię zawężonej koncepcji nauki odbiera człowiekowi wrażliwość na transcendencję, oraz znajduje swój wyraz w subiektywizmie, czyli przesadnym podkreślaniu podmiotowości osoby. Ten sekularyzm wyraża się właściwie w praktycznym i egzystencjalnym ateizmie. Wizja człowieka i jego przeznaczenia zostaje ograniczona do wymiaru doczesności. Równocześnie jest to wizja, w której człowiek stawia siebie samego w centrum całej rzeczywistości i czyni z siebie jedyną zasadę tej rzeczywistości. Człowiek przeniknięty duchem sekularyzmu nie tylko zapoznaje swój duchowy wymiar, albo sprowadza go do jakiegoś marginalnego wymiaru życia, ale także uznaje siebie za samowystarczalnego w ograniczonej z konieczności perspektywie dóbr materialnych. W takiej wizji życia nie chodzi już o walkę z Bogiem, albowiem człowiek może się „spokojnie” bez Niego obejść⁷

Zakwestionowanie wiary w ramach sekularystycznych tendencji może się więc odbywać na różnych płaszczyznach i w różnym stopniu. Najbardziej „miękką” formą kwestionowania potrzeby wiary byłoby swoiste zapomnienie o Bogu pośrodku codziennej krzątaniny, wyraźnie ograniczonej do troski o dobra konsumpcyjne. Być może, że w pewnych okolicznościach życia sama

⁵ Por. adh. *Pastores dabo vobis* (PDV) nr 8.

⁶ Adh. *Christifideles laici* (ChL) nr 4.

⁷ Por. PDV 7.

wiara mogłaby się stać dla takich ludzi pewnego rodzaju „dobrem konsumpcyjnym” i wówczas można by sobie wyobrazić nawet zachowania religijne (obrzędowe), ale bez wiary odniesionej do osobowego Boga.

Sekularyzm to także praktyczne zanegowanie znaczenia wiary religijnej w życiu codziennym jako konsekwencji niedostrzegania obecności Boga i Jego znaczenia dla życia ludzkiego. Człowiek oddany całkowicie „na służbę” doczesności nie umie już rozpoznać swego duchowego bogactwa, które w nim woła o transcendencję. W bardziej skrajnej formie sekularyzm wyraża się w oddaniu siebie na służbę różnorodnym „bożkom” współczesnej cywilizacji. Swoisty quasi-religijny kult oddawany ubóstwianym wartościom lub osobom staje się niejako namiastką wiary religijnej i zastępuje wiarę w Boga.

Współczesne tendencje sekularystyczne, w swych konsekwencjach praktycznych zbieżne zresztą z tendencjami ateistycznymi, wiążą się dzisiaj z takimi wizjami humanizmu, w których wszelkiej promocji człowieka stoi rzekomo na drodze wiara religijna. W tym świetle sekularyzm jawi się jako zespół poglądów i zwyczajów w ramach humanizmu, który z jednej strony jest całkowicie oderwany od Boga, a z drugiej – jest skoncentrowany na kulcie działania i produkcji, a zarazem jest ukierunkowany na konsumpcyjnie pojmowane zaspokajanie przyjemności. Ten humanizm, pozbawiony wymiaru transcendentnego, już nie tylko nie odnajduje drogi człowieka do Boga, ale także nie prowadzi do odkrywania duchowego wymiaru człowieka⁸

W takich współczesnych tendencjach trzeba widzieć nieustanne powtarzanie się tej sytuacji, którą Pismo św. ukazuje jako nieposłuszeństwo, odwrócenie się od Boga w grzechu pierworodnym. Istotą tego wydarzenia jest to, że nie tylko została tam zakłamana prawda o człowieku, ale także została dogłębnie zakłamana prawda o Bogu. Bóg został tam postawiony w stan podejrzenia, a nawet w stan oskarżenia w świadomości ludzkiej. Warto tu odwołać się wprost do słów Jana Pawła II, który analizując grzech w jego pierworodnym wymiarze wskazuje na to, „iż za sprawą «ojca kłamstwa» pójdzie przez dzieje ludzkości stałe ciśnienie w kierunku odrzucenia Boga przez człowieka, aż do nienawiści. «Amor sui usque ad contemptum Dei», jak to wyraził św. Augustyn. Człowiek będzie skłonny widzieć w Bogu dla siebie przede wszystkim ograniczenie, a nie źródło wyzwolenia i pełnię dobra”⁹

Nic więc dziwnego, że przeżywanie wartości w kulturze współczesnego humanizmu bardzo często odbywa się bez jakichkolwiek związków z wiarą religijną. Dotyczy to nawet wartości, które są wyrazem dziedzictwa poprzednich, naznaczonych duchem chrześcijaństwa wieków, albowiem dokonuje się ich

⁸ Por. adh. *Reconciliatio et paenitentia* (RP) nr 18.

⁹ DV 38.

swoista desakralizacja i dechrystianizacja. W związku z tym mamy do czynienia z próbami wręcz sprowadzenia (zredukowania) religii do kultury, albo też zastąpienia religii jakąś formą kultury. Kultura ta jednakże nie odpowiada człowiekowi na pytania o sens i cel życia. Dlatego też obok tego typu kultury wyrasta zawsze jakiś rodzaj zabobonu, namiastki religii, różnego rodzaju alternatywne ruchy religijne¹⁰

W tego typu kulturę wpisują się różne formy współczesnego ateizmu. Nie lekceważąc intelektualnego podłoża postaw ateistycznych związanych ze scjentyzmem, skrajnym ujmowaniem autonomii człowieka, przesadnym akcentowaniem człowieka jako centrum świata, z agnostycyzmem i protestem przeciw złu w świecie¹¹, nie możemy zapominać, że coraz częściej ateizm jako postawa rodzi się na bazie pewnych przeszkód o charakterze emocjonalnym, jak również wiąże się – jak przyjdzie jeszcze o tym mówić – z kryzysem moralnym współczesności.

Ateizm i sekularyzm wraz ze wszystkimi swymi przejawami w cywilizacji i kulturze typu materialistycznego wyrastają z takiej koncepcji człowieka, w której zarówno sam człowiek, jak i historia ludzka są pozbawione wymiaru transcendentnego. Mentalność oświeceniowego racjonalizmu i agnostycyzmu rodzi zdecydowane „nie” dla wszelkiego poznania metafizycznego, „nie” dla objawienia chrześcijańskiego. To „nie” prowadzące do kwestionowania możliwości i potrzeby wiary religijnej karmi się zresztą wszelkimi racjami, często nawet pozornymi, które uzasadniałyby taki wybór życiowy. W tym kontekście trzeba odczytywać prawdziwe i rzekome gorszenie się wielu współczesnych postawami ludzi religijnych. Wprawdzie zbyt często mamy do czynienia ze zgorszeniem typu faryzejskiego, ale wyznawcy Chrystusa powinni czynić wszystko, by przynajmniej nie dawać podstaw do takiego zgorszenia.

Zanegowanie potrzeby wiary i możliwości uwierzenia jest jednym z najradkalniejszych sposobów kwestionowania wiary dzisiaj. Istotne jest jednak tu dopowiedzenie, że choć wyraziste postawy ateistyczne wydają się zdecydowanie przeciwstawiać wierze religijnej, to jednak na płaszczyźnie egzystencjalnej trudniejszy do przewyciężenia wydaje się materializm praktyczny. O ile bowiem w ateizmie typu ideologicznego (związanego z określoną koncepcją filozoficzno-antropologiczno-społeczną) może jeszcze pojawić się pytanie o Boga i problem religii, o tyle w ramach materializmu praktycznego, z racji braku zainteresowania sprawami religijnymi, nie stawia się już zupełnie pytania o Boga.

¹⁰ Por. J. P a s i e r b *Szkice o kulturze*. Pelplin 1982 s. 34-51.

¹¹ Por. KDK 19-21.

II. KWESTIONOWANIE ISTOTY I PRZEDMIOTU WIARY

Zakwestionowanie możliwości i potrzeby wiary prowadzi w zasadzie do niewiary, do postaw życiowych związanych z ateizmem i sekularyzmem, a w szerszej perspektywie – z humanizmem bez Boga. Ten proces dokonuje się niejako poza chrześcijaństwem i wbrew chrześcijaństwu, co nie znaczy, że takie tendencje nie przenikają również do Kościoła. Objawia się to nie tylko w odchodzeniu ludzi od Kościoła, w utracie wiary, ale także w pewnym zjawisku, które można nazwać „kryptoateizmem” w Kościele. Z wielu bardzo różnych (i zapewne nie przez wszystkich do końca uświadomionych) powodów niektórzy ludzie pozostają w ramach Kościoła instytucjonalnego, choć w sposobie swego życia, w odbiorze wartości, w podejściu do swej wolności sumienia i do prawdy wydają się być „ateistami”, albo lepiej: ludźmi pozbawionymi wiary, ludźmi utraconej wiary¹²

Temu dramatycznemu i niebezpiecznemu dla przyszłości wspólnot chrześcijańskich zjawisku towarzyszą inne, może mniej drastyczne tendencje, w których dochodzi do zakwestionowania jakiegoś aspektu wskazującego na istotę wiary, albo też do zakwestionowania jakiegoś elementu składającego się na integralnie pojęty przedmiot wiary chrześcijańskiej. Mówimy więc tutaj o pewnych typach kwestionowania wiary, które wyrastają niejako „z wnętrza” chrześcijaństwa, choć trzeba przy tym zaznaczyć, że niekiedy tylko powołują się na pewne aspekty wiary chrześcijańskiej, szukając jednocześnie na sposób eklektyczno-synkretyczny dopełnienia w zupełnie innych religiach i tradycjach kulturowych¹³ Przyjrzyjmy się najpierw różnym postaciom kwestionowania istoty wiary, by następnie wskazać także na kwestionowanie różnych aspektów przedmiotu wiary, ostatecznie prowadzące do tego, co skrótowo określa się mianem „wybiórcze chrześcijaństwo”

Wiara chrześcijańska ma charakter personalistyczny nie tylko dlatego, że przedmiotem tej wiary jest człowiek jako osoba, a akt wiary obejmuje całego człowieka, lecz także z tego powodu, że jest wyborem Osoby, jest pełnym zaufaniem zwróceniem się człowieka do Boga osobowego, jest odpowiedzią daną Bogu na Jego wezwanie, jest wejściem w Przymierze o charakterze międzyosobowym. Kwestionowanie takiego rozumienia wiary odbywa się poprzez wszelkie formy odrzucenia Boga osobowego, poprzez wszelkie odmiany panteizmu, deizmu i takie ujmowanie religijności, w którym nie ma miejsca na

¹² Por. A. Günthör. *Chiamata e risposta*. Vol. 2. Roma 1975 s. 20-31.

¹³ Por. B. Gherardini. *Coscienza cattolica e cultura contemporanea*. Roma 1987 s. 109-130.

spotkanie z osobowym Bogiem¹⁴ Papież Jan Paweł II mówi w tym kontekście o rozprzestrzenianiu się dzisiaj pewnych form religijności bez Boga¹⁵

Można tu tylko wspomnieć o tych ruchach i sektach religijnych, które wyraźnie gubią osobowy profil Boga. Ale też można mówić o pewnym sposobie przeżywania chrześcijaństwa, w którym człowiek nie dochodzi do rozpoznania Boga osobowego, a swą religijność przeżywa jedynie poprzez rytualizm obrzędowy i zewnętrzne zachowywanie norm moralnych¹⁶

Z prawdą o osobowym Bogu wiąże się chrześcijańskie przekonanie, że wiara jest odpowiedzią na objawienie się Boga w dziejach ludzkości, a jednocześnie jest nieustannym odkrywaniem Jego obecności w dziejach ludzkich, nade wszystko poprzez Kościół. Dlatego też wszelkie zakwestionowanie możliwości objawienia się Boga, odrzucenie prawdy o Wcieleniu, a więc prawdy o Bogu Człowieku prowadzi do fundamentalnego zakwestionowania istoty wiary chrześcijańskiej. Wydaje się, że do tego aspektu odnoszą się także wszelkie metody desakralizacji orędzia biblijnego, a więc traktowania Pisma św. jako ksiąg, które są jedynie zapisem pewnego doświadczenia religijnego związanego z określonym kręgiem kulturowym. Dotyczy to także pewnego sposobu uprawiania teologii, która przestaje być w ten sposób nauką wiary¹⁷

Wiara jest nie tylko odpowiedzią na objawienie się Boga, wiara chrześcijańska jest nade wszystko darem. W ten sposób uwidacznia się jej nadprzyrodzony charakter. Kwestionuje się więc istotny aspekt tej wiary, kiedy nie uwzględnia się roli łaski Bożej w akcie zawierzenia. Dotyczy to wszelkich tendencji naturalistycznych i skrajnie racjonalistycznych, w których dochodzi do głosu przekonanie o tym, że wiara jest wyłącznie aktem czysto ludzkim, bez jakiegokolwiek interwencji ze strony Boga¹⁸ Ten typ kwestionowania istoty wiary widoczny jest także – przynajmniej pośrednio – w takich aktach kultu religijnego, w których akcent pada na aktywność człowieka, na jego wysiłek swoistego „zdobywania” Boga i Jego względów.

Wydaje się, że równie niebezpieczną drogą kwestionowania istoty wiary chrześcijańskiej jest zanegowanie – w większym lub mniejszym stopniu – racjonalności wiary chrześcijańskiej. Wprawdzie wiara nie rodzi się wyłącznie dzięki rozumowi, ale też nie jest pozbawiona rozumności. Wydaje się, że

¹⁴ Por. G ü n t h ö r, jw. s. 60.

¹⁵ Por. PDV 6.

¹⁶ Por. S. O l e j n i k. *Dar. Wezwanie. Odpowiedź. Teologia moralna*. T. 5. Warszawa 1991 s. 94-108.

¹⁷ Por. J. R a t z i n g e r. *Theologie und Kirche*. „Communio. Internationale katholische Zeitschrift” 15: 1986 nr 6 s. 517-533.

¹⁸ Por. G ü n t h ö r, jw. s. 76.

dzisiaj coraz wyraźniej dochodzą do głosu tendencje postmodernistyczne, co wyraża się między innymi także w upowszechnianiu się zjawiska przesadnie emocjonalnego przeżywania aktu wiary¹⁹ Personalistyczne ujmowanie wiary nie pomija roli sfery uczuciowej w przyłgnięciu człowieka do Boga, skoro wiara jest aktem, w którym wyraża się cały człowiek. Ale zatrzymanie się jedynie na emocjonalnym przeżyciu z jednoczesnym zagubieniem racjonalnego charakteru wiary prowadzi zawsze ku jakiemuś ślepemu zaułkowi.

Wiara znajduje swe przedłużenie w miłości Boga i bliźniego. A jednocześnie miłość wyraża się w spełnianiu Bożych przykazań. Wprawdzie chrześcijańskie orędzie miłości w żadnej mierze nie ogranicza się do porządku moralnego, ale się w ten porządek wpisuje i nadaje mu pełny sens. Dlatego też wiara staje się w tym kontekście fundamentalnym wyborem życiowym, nadającym całemu działaniu moralnemu chrześcijański horyzont i odniesienie do Osoby Chrystusa. A jednocześnie cała wizja moralności zostaje odniesiona do prawdy absolutnej, którą jest Jezus Chrystus. Trzeba więc szczególnie ostro wskazywać na to, że wszelkie przekonania i postawy moralne wyrażające tendencje relatywistyczne są w praktyce życia kwestionowaniem istoty wiary chrześcijańskiej. Relatywizm moralny, a więc przekonanie o względności wszelkich norm moralnych prowadzące do skrajnej etyki sytuacyjnej, jest nie do pogodzenia z wyznawaniem wiary w Boga jako źródła prawdy i dobra moralnego²⁰ Wielu chrześcijan, którzy dzisiaj tak dużo mówią o całkowitej względności norm moralnych, nie zdaje sobie do końca sprawy, że taka postawa jest zaprzeczeniem religijnego charakteru moralności chrześcijańskiej, a więc jednocześnie jest zakwestionowaniem wiary w Boga–Absolut, Boga, który jest Prawodawcą, źródłem życia moralnego.

Wiara chrześcijańska jako wybór Jezusa Chrystusa i przyjęcie wszystkich konsekwencji takiego przyłgnięcia do Osoby ma charakter integralny. Wiążąc się z miłością prowadzi do bezinteresownego daru z siebie (całego siebie) w najgłębszym przekonaniu, że jest to odpowiedź na uprzedzającą miłość Boga, na dar Jego zbawienia. Ta integralność wiary zarówno w odniesieniu do Osoby Chrystusa, jak i do całego orędzia, które On głosił, jest jednocześnie sprawdzianem, czy jest to wiara całożyciowa, czy też ogranicza się do pewnych tylko deklaracji lub też do wybrania sobie z orędzia ewangelicznego tylko tego, co w danej chwili odpowiada człowiekowi lub danej grupie społecznej.

Kwestionowanie integralności orędzia chrześcijańskiego wyraża się więc w kwestionowaniu pewnych prawd wiary czy też zasad życia moralnego. Warto

¹⁹ Por. G h e r a r d i n i, jw. s. 109-116.

²⁰ S. P r i v i t e r a. *Relativismo*. W: *Nuovo dizionario di teologia morale*. A cura di F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera. Roma 1990 s. 1086-1091.

przy tym podkreślić, że najczęściej nie chodzi tu o ignorancję niezawinioną, a więc o sumienie niepokonalnie błędne. Odrzucenie pewnych prawd wiary lub też określonych norm życia moralnego dokonuje się w oparciu o pewne kryteria zewnętrzne, nie mające nic wspólnego z treścią wiary chrześcijańskiej. I chociaż dość częstym powodem jest tu niewiedza religijna albo niski poziom tej wiedzy (wydaje się, że prawie zawsze zawiniony), to jednak zasadniczym motywem dla postaw tzw. „wybiórczego chrześcijaństwa” jest rozróżnienie na prawdy „wygodne” i „niewygodne”²¹ Utylitarystyczne i hedonistyczne nastawienie wielu współczesnych ludzi prowadzi ich do swoistego utożsamienia dobra z tym, co łatwe i przyjemne.

Nie sposób przedstawić tutaj wszystkich szczegółowych aspektów „wybiórczego chrześcijaństwa” Na dwa jednak zasadnicze problemy trzeba koniecznie zwrócić uwagę: na subiektywizację sumienia chrześcijańskiego oraz na kwestionowanie zbawczego posłannictwa Kościoła. Na zjawisko subiektywizacji wiary zwrócił uwagę Jan Paweł II w adhortacji *Pastores dabo vobis*: „Zauważa się mianowicie, że wzrasta liczba chrześcijan, którzy wykazują mniejszą wrażliwość na obiektywną i integralną naukę wiary, wybierając w sposób subiektywny to, co się podoba, co odpowiada osobistemu doświadczeniu i nie wymaga zmiany własnych przyzwyczajzeń. Również głosy w obronie nietykałości sumienia, same w sobie słuszne, nabierają nieraz w tym kontekście niebezpiecznej dwuznaczności”²²

Ten skrajny indywidualizm w podejściu do sumienia, którego skutkiem jest jednostronne akcentowanie ludzkiej autonomii, prawa do wolności, a tym samym relatywizm i sytuacjonizm etyczny, rodzi się ostatecznie z odrzucenia koncepcji prawdy absolutnej. Jeżeli przyjmie się, że sumienie nie tyle odczytuje obiektywny porządek prawdy i dobra, co raczej go tworzy, to wówczas człowiek czysto subiektywnie podchodzi do całego orędzia chrześcijańskiego.

Z subiektywizmem łączy się wspomniane już kwestionowanie autorytetu Kościoła. Takie odrzucenie lub pomniejszanie autorytetu Kościoła wyływa nie tylko ze środowisk zewnętrznych w stosunku do Kościoła, ale – co jest bez wątpienia istotnym paradoksem – niejako z „wnętrza” wspólnot kościelnych i poszczególnych członków Kościoła²³ Wynika to z coraz bardziej rozpowszechniającego się zjawiska częściowej i warunkowej przynależności do Kościoła²⁴ Dlatego tak ważne jest lepsze zrozumienie eklezjalnego wymiaru wiary chrześcijańskiej.

²¹ Por. L. M e l i n a. *Sumienie-wolność-Magisterium*. „Ethos” 4: 1991 nr 15/16 s. 97-102.

²² PDV 7.

²³ Por. M e l i n a, jw. s. 107-112.

²⁴ Por. PDV 7.

Być może w tym kontekście subiektywizacji wiary i słabej (warunkowej) świadomości przynależności do Kościoła łatwiej zrozumieć pewne tendencje sekciarskie w łonie samego Kościoła. Nie chodzi tu o zjawisko – skądinąd bardzo dramatyczne – odchodzenia wielu ludzi Kościoła (zwłaszcza młodych) do określonych sekt i pewnych ruchów religijnych. Chodzi raczej o pewien typ postawy wobec Kościoła, wobec doktryny i wobec zasad moralnych, które Kościół głosi. Istotą tej postawy jest stawianie siebie (swojej grupy) ponad autorytetem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, eksponowanie jednego z aspektów nauki o Kościele, np. prawdy o jego charyzmatycznej strukturze, z niedocenianiem innych prawd, choćby prawdy o hierarchicznej strukturze Kościoła.

W tego rodzaju postępowaniu ludzi wierzących trzeba zwrócić uwagę na niebezpieczeństwo zagubienia „katolickości” wiary chrześcijańskiej, a więc jej charakteru powszechnego. Niezależnie od zagrożenia, jakie płynie z alternatywnych ruchów religijnych i różnego rodzaju sekt, trzeba widzieć realne niebezpieczeństwo „ducha sekciarskiego” wewnątrz Kościoła²⁵ Przy próbie charakteryzowania tego ducha warto zwrócić uwagę na pewien rodzaj pychy religijnej, który może towarzyszyć tego typu ludziom. Jest to związane z przekonaniem, że się „posiada” Boga i że się uzyskało „specjalne uprawnienia” w odniesieniu do Niego, a zarazem do innych ludzi. Wydaje się, że pod zewnętrzną maską wyznawania wiary, w tym duchu sekciarskim wyraża się pewna czysto świecka koncepcja życia społecznego. W takim nastawieniu Bóg – jak się wydaje – jest potrzebny jedynie po to, aby było o kogo spierać się z innymi ludźmi.

III. ZAKWESTIONOWANIE SPOŁECZNEGO CHARAKTERU WIARY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ – „WIARA SPRYWATYZOWANA”

Trzecim wielkim obszarem kwestionowania wiary w dzisiejszym świecie są wszelkie próby pomniejszania lub wręcz zanegowania społecznego wymiaru wiary chrześcijańskiej. Chodzi tu o te wszystkie poczynania, które wychodząc z bardzo różnych założeń ideologicznych i różnych koncepcji życia społecznego, dopuszczają jedynie prawo do indywidualnego wyznawania wiary religijnej, natomiast nie uznają społecznych wartości, jakie niesie ze sobą wiara religijna. Co więcej, w wyrazistych postawach społecznych, które byłyby świadectwem wiary chrześcijańskiej, widzi się niekiedy wprost zagrożenie dla demokracji i pluralizmu życia społecznego.

²⁵ Por. G ü n t h ö r, jw. s. 152-153.

Doświadczenia ustroju totalitarnego związanego z ideologią komunistyczną są tutaj niezwykle wymowne. W ramach tego systemu sprawowania władzy religia została wprost i całkowicie odrzucona jako „opium dla ludu” i jako źródło rzekomej alienacji. Nawet jeśli ten system ewoluował w kierunku przyznania prawa ludzi do prywatnego wyznawania religii, to jednak w żadnej mierze nie dopuszczał możliwości społecznego wpływu Kościoła i innych wspólnot religijnych, nie widział też miejsca dla ludzi wierzących w kształtowaniu konkretnego oblicza życia społecznego. Ideologia komunistyczna będąca sama w sobie jakby namiastką religii (z całym sztafażem obrzędowości i kultu różnorodnych idoli) nie mogła dopuścić do „konkurencji” nad rządami dusz, które chciano sprawować niepodzielnie.

Mogłoby się wydawać, że wyzwolenie z systemu totalitarnego i budowanie systemu demokratycznego w naturalny sposób zniesie te społeczne ograniczenia dla wyznawania wiary chrześcijańskiej i pozwoli Kościołowi na spełnianie swojej misji także w odniesieniu do życia społecznego. Okazuje się jednak – o czym nie wszyscy do tej pory wiedzieli – że ideologia liberalistyczna stojąca u podstaw systemów demokratycznego kapitalizmu zdecydowanie odrzuca, choć czyni to innymi niż komunizm środkami, społeczny charakter wyznawania wiary religijnej²⁶

Wprawdzie w liberalizmie filozoficznym nie dochodzi do tak radykalnego zanegowania religii i jej społecznych funkcji, jak to było w komunizmie i jest nadal w koncepcjach socjalistycznych, ale dostrzega się jedynie motywacyjną – zawsze w skali jednostkowej – rolę wiary w kształtowaniu postaw społecznych. Gdzieś w tle takiej wizji trzeba odkryć liberalną koncepcję państwa i całego życia społecznego, a idąc dalej – widzieć także założenia filozoficzne, nade wszystko redukcyjną koncepcję człowieka. Człowiek jest widziany prawie wyłącznie jako podmiot działania ekonomicznego i zostaje pozbawiony wymiaru transcendentnego²⁷

Na taki kształt współczesnej, związanej z liberalizmem kultury europejskiej, prowadzącej do wspomnianych powyżej tendencji sekularystycznych miało wpływ wiele prądów umysłowych i ruchów społecznych. W pewnym uproszczeniu trzeba tu mówić o pozostałościach rewolucji francuskiej z 1789 r., o wpływach deistycznych prądów w filozofii anglosaskiej oraz o wpływie niemieckiego racjonalizmu. Jedną ze stałych i narastających tendencji w kulturze wyrastającej z takiego dziedzictwa przeszłości są próby usuwania wszelkich śladów kultury i duchowości chrześcijańskiej z obszaru życia społecznego²⁸

²⁶ Por. J. P i w o w a r c z y k. *Wobec nowego czasu*. Kraków 1985 s. 271-272.

²⁷ Por. tamże s. 278-279.

²⁸ Por. G h e r a r d i n i, jw. s. 111.

Wiąże się z tym przekonanie, które jest nieustannie podtrzymywane przez opanowane przez tendencje liberalistyczne środki społecznego przekazu, że chrześcijaństwo, nade wszystko w swej zorganizowanej, instytucjonalnej formie, czyli jako Kościół, jest zagrożeniem dla pluralizmu i demokracji w życiu społecznym. Trzeba jednak wyraźnie powiedzieć, że takie przekonanie dochodzi do głosu wszędzie tam, gdzie – by użyć sformułowania Jana Pawła II – „polityka staje się «świecką religią»”²⁹ Chodzi o to, że przekonanie o posiadaniu doskonałej organizacji życia społecznego, która niejako automatycznie eliminuje wszelkie zło, prowadzi po raz kolejny do utopii, do złudzenia, że zbuduje się raj na ziemi. Dla takiej „świeckiej religii” wiara chrześcijańska jawi się jako niebezpieczeństwo i to przede wszystkim przez to, że ukazuje ona pełną koncepcję człowieka, że wskazuje na integralną wizję życia ludzkiego.

Zagubienie pełnej prawdy o człowieku rodzi niebezpieczeństwo nowych totalitaryzmów. Tam, gdzie odrzuca się społeczny charakter wiary chrześcijańskiej, a tym samym neguje się transcendentną godność osoby ludzkiej, tam łatwo może narodzić się system totalitarnego niszczenia człowieka. Stąd stwierdzenie Jana Pawła II, że „totalitaryzm rodzi się z negacji obiektywnej prawdy: jeżeli nie istnieje prawda transcendentna, przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa swą pełną tożsamość, to nie istnieje też żadna pewna zasada, gwarantująca sprawiedliwe stosunki między ludźmi” Co więcej, „jeśli się nie uznaje prawdy transcendentnej, triumfuje siła władzy i każdy dąży do maksymalnego wykorzystania dostępnych mu środków, do narzucenia własnej korzyści, czy własnych poglądów, nie bacząc na prawa innych. Wówczas człowiek jest szanowany tylko na tyle, na ile można się nim posłużyć dla własnych egoistycznych celów. Tak więc nowoczesny totalitaryzm wyrasta z negacji transcendentnej godności osoby ludzkiej”³⁰

W tym kontekście Jan Paweł II wyjaśnia, dlaczego system totalitarny zwraca się przeciw Kościołowi, a także próbuje wchłonąć naród, rodziny, wspólnoty religijne i poszczególne osoby. Otóż państwo i partia, „które siebie stawiają ponad wszelkimi wartościami, nie będą tolerowały uznawania obiektywnego kryterium dobra i zła, innego aniżeli wola sprawujących władzę [...]. To właśnie dlatego totalitaryzm stara się zniszczyć Kościół, a przynajmniej podporządkować go sobie i uczynić z niego narzędzie aparatu ideologicznego” I Papież dodaje: „Broniąc własnej wolności, Kościół jednocześnie broni osoby ludzkiej, która ma bardziej słuchać Boga niż ludzi (por. Dz 5,29)”³¹

²⁹ Por. CA 25.

³⁰ Tamże nr 44.

³¹ Tamże.

W świetle tej wypowiedzi Jana Pawła II łatwiej przychodzi zrozumieć źródła obecnego ataku na Kościół i na wartości chrześcijańskie. Odwołajmy się jeszcze raz do niezwykle doniosłych słów Jana Pawła II, bo wskazują one na fałszywe rozumienie demokracji: „Dziś zwykło się twierdzić, że filozofią i postawą odpowiadającą demokratycznym formom polityki są agnostycyzm i sceptyczny relatywizm, ci zaś, którzy żywią przekonanie, że znają prawdę, i zdecydowanie za nią idą, nie są, z demokratycznego punktu widzenia, godni zaufania, nie godzą się bowiem z tym, że o prawdzie decyduje większość, czy też, że prawda się zmienia w zależności od zmiennej równowagi politycznej. W związku z tym należy zauważyć, że w sytuacji, w której nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie sobie stawia władza. Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”³².

Zakwestionowanie społecznego charakteru wiary chrześcijańskiej uderza nade wszystko w instytucjonalny wymiar chrześcijaństwa, a więc w Kościół, którego chce się pozbawić za wszelką cenę jakiegokolwiek wpływu na życie społeczne. Co więcej, próbuje się ukazywać Kościół jako zagrożenie dla demokracji życia społecznego, oskarża się Kościół o zapędy fundamentalistyczne, o „wtrącanie się” do polityki. Nie chce się przy tym widzieć tego, co głosi Kościół w ramach swej nauki społecznej: „Kościół respektuje słuszną autonomię porządku demokratycznego i nie ma tytułu do opowiadania się za takim albo innym rozwiązaniem instytucjonalnym lub konstytucyjnym”³³

Trzeba zwrócić przy tym uwagę, że zakwestionowanie społecznego charakteru wiary chrześcijańskiej uniemożliwia chrześcijanom świeckim pełniejsze zaangażowanie się w życie społeczne na równych prawach z innymi obywatelami państwa. Chrześcijanie są bowiem niejako przymuszani do porzucenia swej tożsamości religijnej wówczas, kiedy chcą w pełni uczestniczyć w życiu społecznym. W ten sposób mówienie o pluralizmie, wzywianie do tolerancji nie zostaje odniesione do samych chrześcijan. Jan Paweł II nie boi się jednak stwierdzić wprost – i to w kontekście współczesnych tendencji sekularyzacyjnych – że „istnieje pilna potrzeba odtworzenia chrześcijańskiej tkanki społeczności ludzkiej. Jednak warunkiem tego jest odtworzenie chrześcijańskiej tkanki samych wspólnot kościelnych”³⁴ Jeśli więc chrześcijanie chcą się przeciwstawić tej narastającej wciąż tendencji kwestionowania społecznego charakteru wiary

³² Tamże nr 46.

³³ Tamże nr 47.

³⁴ ChL 34.

chrześcijańskiej, muszą najpierw głębiej doświadczyć wspólnotowej i wspólnototwórczej roli wiary w odniesieniu do Kościoła.

IV. GRZECH JAKO ZAKWESTIONOWANIE WIARY

Rozważania na temat dróg i sposobów kwestionowania wiary chrześcijańskiej w dzisiejszym świecie nie byłyby pełne bez odniesienia ich do problemu grzechu. Albowiem każdy grzech sprzeciwia się wierze, jest jej jakimś zakwestionowaniem. Grzech bowiem jest naruszeniem fundamentalnej dla życia ludzkiego relacji z Bogiem, jest niewiernością wobec Przymierza, które Bóg zawarł z człowiekiem, jest aktem nieposłuszeństwa, jest w końcu odrzuceniem prawdy o tym, kim jest człowiek w relacji do Boga. Grzesząc człowiek stawia Boga – swego Stwórcę i Zbawcę – niejako w stan oskarżenia.

Tak więc wszelkie kwestionowanie wiary zarówno w odniesieniu do możliwości i potrzeby wiary, w odniesieniu do określonych prawd i zasad wiary, jak i w odniesieniu do społecznego charakteru wiary trzeba widzieć w ścisłym związku z prawdą o ludzkiej skłonności do grzechu, o skutkach grzechu pierwotnego i konkretnych grzechów. Grzech jest zawsze jakimś zaparciem się wiary, zaparciem się wobec Chrystusa, jest powtarzaniem za Szymonem Piotrem: „nie znam Go!” W sytuacji grzechu śmiertelnego człowiek woła natomiast wraz z tłumem zgromadzonym przed Piłatem: „ukrzyżuj Go!”. Zarówno na płaszczyźnie życia osobowego, jak i na płaszczyźnie społecznej możliwe jest tak radykalne zakwestionowanie wiary, że dochodzi do zupełnej jej zatury.

Ale także wtedy, kiedy grzech nie prowadzi do całkowitego zerwania dialogu z Bogiem, kiedy człowiek nie traci wiary, lecz dąży do nawrócenia, mamy do czynienia z jakimś znieprawieniem sumienia, z brakiem konsekwencji pomiędzy deklaracją wiary a sposobem jej „wcielania” w życie. Dotyczy to zwłaszcza sytuacji przyzwyczajania do grzechu, kiedy tak łatwo dochodzi do pomniejszenia lub utraty wrażliwości sumienia. Można powiedzieć, że zakwestionowanie wiary w takich przypadkach nie dotyczy jej aspektu deklaratywnego, albowiem człowiek nadal przyznaje się do wiary chrześcijańskiej, natomiast ta deklarowana wiara przestaje mieć wpływ na sposób życia i na dokonywane wybory moralne.

Gwoli lepszemu zrozumieniu problemu i jego całej złożoności trzeba jednak koniecznie dodać, że w życiu chrześcijanina będzie zawsze istniało jakieś rozdarcie pomiędzy wyznawaną wiarą a konkretnym kształtem życia chrześcijańskiego. To dlatego wiara jest nie tylko naśladowaniem Chrystusa, ale wyraża się także poprzez całożyciową postawę nawracania się. W kontekście grzechu wiara jest więc zawsze związana z nawróceniem. Sam zaś proces nawrócenia rozpoczyna się zawsze od rozpoznania i uznania własnego grzechu.

Dlatego też jednym z najgroźniejszych zjawisk współczesnych jest zjawisko utraty poczucia grzechu. Czy można jednak wiązać tę sprawę z rozważanym tu problemem kwestionowania wiary? Wydaje się to w pełni zasadne, jeśli zwróci się uwagę na to, że utrata poczucia grzechu wiąże się ściśle z utratą poczucia obecności Boga. Jest w tym jakiś paradoks wiary chrześcijańskiej, że poprzez uznanie grzechu a jednocześnie przekonanie, że miłość Boża jest większa niż ludzki grzech, ta właśnie wiara staje się bardziej autentyczna. Natomiast tracąc poczucie grzechu człowiek zamiast stanąć w całej prawdzie swego sumienia, tak naprawdę od niego ucieka: „współczesnemu człowiekowi przychodzi trudniej niż kiedykolwiek uznanie własnych błędów i decyzja zawrócenia z drogi, aby po naprawieniu błędów podjąć wędrówkę na nowo; dzisiejszy człowiek bardzo niechętnie mówi: «żałuję» czy «przykro mi»; wydaje się, że instynktownie, a bardzo często stanowczo odrzuca to wszystko, co jest pokutą w sensie ofiary przyjętej i praktykowanej dla naprawienia grzechu”³⁵

W kontekście tego zjawiska utraty poczucia grzechu zadanie formacji dojrzałego sumienia staje się sprawą jeszcze bardziej nagłą. Nawrócenie z grzechów jest wprawdzie darem Boga, ale nie dokonuje się bez udziału człowieka, dlatego tak ważną rolę odgrywa odpowiedzialny osąd sumienia. Dlatego tak istotne staje się podkreślanie konieczności kształtowania prawego sumienia, którego mocą chrześcijanin będzie zdolny odczytać – w najgłębszej perspektywie wiary – prawdę o swojej grzeszności. Chodzi przy tym nie tylko o jakieś ogólne rozpoznanie i uznanie grzechu, ale o uznanie go w kontekście osobistej odpowiedzialności. Człowiek powinien więc nie tylko uznać, że grzech istnieje, ale także uznać ten grzech w sobie. Temu osobistemu przyjęciu odpowiedzialności za konkretny grzech, który został popełniony, towarzyszy jednocześnie przekonanie, że ten grzech nie pozostaje bez wpływu na wnętrze człowieka, że wprowadza tam podział, że przenika w jakiś sposób jego byt i utrudnia mu tym samym pełną odpowiedź Bogu w duchu wiary³⁶

Człowiek, który chce poznać pełną prawdę o sobie i swej wolności nie może więc abstrahować od tej prawdy o ludzkiej grzeszności. Grzech zburzył same podstawy wewnętrznej wolności człowieka, bo spowodował zakłócenie jego władz poznawczych i dążeńiowych, utrudnił człowiekowi odkrywanie i ocenę wartości, a nade wszystko pozbawił go pewnej łatwości określania proporcji między nimi.

Grzech niszczy wolność, albowiem jednocześnie odrywa człowieka od prawdy o nim samym. Tutaj objawia się natura grzechu, w którym człowiek przedkłada własną wolę nad prawdę o swoim bycie i swoim powołaniu. Każdy grzech jest

³⁵ RP 26.

³⁶ Por. RP 31.

kłamstwem i dlatego prowadzi on do zniewolenia i alienacji. Każdy grzech jest jakimś rodzajem samooszukiwania się. Nie tylko dlatego, że neguje Boga poszukując własnej autonomii i samowystarczalności, ale także dlatego, że w ten sposób neguje także siebie samego. Tutaj mają swoje ostateczne źródło wszelkie typy alienacji, którym ulega współczesny człowiek. Kiedy człowiek odrzuca prawdę o sobie jako stworzeniu umiłowanym przez Boga, gubi tym samym najbardziej fundamentalną prawdę o sobie i poddaje się fałszywym koncepcjom życia ludzkiego³⁷

Warto tutaj odwołać się do improwizowanego przemówienia Jana Pawła II, które wygłosił w 1987 r. opuszczając Jasną Górę. Wskazał bowiem tam bardzo wyraźnie, że współczesne zadania Kościoła, także na płaszczyźnie życia społecznego, nie mogą abstrahować od prawdy o ludzkiej grzeszności. Wzywając wszystkich, by wspólnie z Nim mieli w oczach i sercach wszelkie zmagania Kościoła w dzisiejszym świecie, powiedział wówczas: „Zmagania się nie tylko z programami, z ideologiami, systemami, które są wrogiem religii, ale także ze słabością człowieka, ze słabością, która na różne sposoby się przejawia. Przecież to nie ideologie, nie ustroje, nie systemy, tylko człowiek dał początek grzechowi, temu, który toczy się w ciągu całych dziejów. To człowiek uległ tej szatańskiej iluzji, że sam może być jako Bóg, sam może decydować o dobru i złu, i on tylko jest jedyną i ostateczną miarą tego wszystkiego, co należy do świata, w którym żyje, do stworzenia”³⁸ Nie wystarczy więc walczyć z ideologiami i systemami wrogimi chrześcijaństwu, ale trzeba nieustannie prowadzić walkę z grzechem, który jest w człowieku (nie jest to jednak walka z samym człowiekiem).

Ojciec Święty Jan Paweł II wyraźnie też wskazuje na pewne tendencje w Kościele, które mogą prowadzić do utraty poczucia, grzechu. Wiążą się one z pewnego typu praktyką duszpasterską w ramach sprawowania Sakramentu Pokuty, a szczególnie ze skłonnością do zacierania kościelnego znaczenia pokuty i nawrócenia, ze skłonnością do zacierania osobowego wymiaru dobra i zła, z niebezpieczeństwem spowszedniałego rytualizmu. Ale nade wszystko wiąże się to z pewną przesadą, która jest reakcją na inną przesadę z przeszłości. Skrajną postawę dopatrywania się grzechu wszędzie, gdzie tylko możliwe, zastąpiono dzisiaj inną przesadą: nie chce się go w ogóle widzieć. Dawniejsze akcentowanie kary za grzech chce się zastąpić jednostronnym ukazywaniem miłosierdzia Bożego, które rzekomo miałyby wykluczać wszelką karę za grzech. Zamiast dawnej surowości w kształtowaniu sumień proponuje się dzisiaj takie posza-

³⁷ Por. Kongregacja Nauki Wiary. *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* nr 37-38.

³⁸ J a n P a w e ł I I. „*Do końca ich umiłował*” Watykan 1987 s. 193.

nowanie autonomii sumienia, że zanika niejako obowiązek prawdy w kształtowaniu osądu moralnego³⁹

Zafałszowane poczucie grzechu, albo utrata tego poczucia, prowadzi zawsze do zniekształcenia koncepcji ludzkiej wolności, a więc do zagubienia pełnej prawdy o człowieku, jest więc zakwestionowaniem niezwykle doniosłych prawd wiary chrześcijańskiej. Ukazują to wyliczone przez Jana Pawła II formy i przejawy utraty poczucia grzechu: „zatarcie czy osłabienie poczucia grzechu jest skutkiem bądź odrzucenia w imię dążenia do osobistej autonomii jakiegokolwiek odniesienia do transcendencji; bądź podporządkowania się wzorcom etycznym narzuconym przez powszechną zgodę czy zwyczaj, nawet jeśli potępia je sumienie jednostkowe; bądź dramatycznych warunków ucisku społeczno-ekonomicznego, w jakich żyje wielka część ludzkości, i z których rodzi się tendencja do dostrzegania błędów i win jedynie w wymiarze społecznym; bądź też, i nade wszystko, jest skutkiem zatarcia się idei ojcostwa Bożego i panowania Bożego nad życiem człowieka”⁴⁰ Czyż tego wszystkiego nie można odnieść także do problemu kwestionowania wiary, czyż nie można w tym dostrzec postaw, które w radykalny sposób zniekształcają orędzie chrześcijańskie?

V. POTRZEBA NOWYCH ŚWIADKÓW WIARY

Ukazanie różnych płaszczyzn, zakresów i sposobów kwestionowania wiary w dzisiejszym świecie nie może jednak prowadzić do pesymizmu i zniechęcenia, do poddania się wszystkim tym procesom sekularyzacji, odchodzenia od wiary w Chrystusa i Jego Kościół. Trzeba odrzucić to zniechęcenie pomimo odkrywania – z całą pokorą – słabości wiary dzisiejszych chrześcijan, a więc nas samych. Być może wiele z tych procesów i działań, które odbieramy jako godzące w wiarę chrześcijańską, jako antychrześcijańskie, widzimy tym ostrzej, im bardziej jesteśmy świadomi słabości naszej wiary, im bardziej jesteśmy ludźmi zwątpienia i niepewności.

Różne formy wątpienia i poczucie słabości w postawie wiary w naturalny sposób towarzyszą wyznawcom Chrystusa i są dla nich wezwaniem do nieustannego rozwoju na płaszczyźnie wiary i zawierzenia. Dlatego chrześcijanie nieustannie zwracają się do swego Mistrza, powtarzając za Apostołami: „Panie, przymnóż nam wiary” (Łk 7,5). Mamy tu do czynienia ze swoistym paradoksem: tylko dzięki tej pokornej świadomości o słabości naszego oddania się Bogu przez

³⁹ Por. RP 18.

⁴⁰ Tamże nr 19.

wiarę i nierozdzielną z nią nadzieję i miłość chrześcijanin może stać się autentycznym świadkiem wiary w dzisiejszym świecie.

Świat dzisiejszy – właśnie ten świat materialistycznego zagubienia, świat humanizmów bez transcendencji, świat utraconego sensu i celu życia, świat, który nie umie nazwać prawdziwego swego „głodu” i dlatego szuka „po omacku” – potrzebuje nowych świadków Chrystusowej prawdy i Chrystusowego orędzia zbawienia. Tam, gdzie dzisiaj zabraknie tych nowych świadków Chrystusa, pojawią się „fałszywi prorocy” i „ludzie nawiedzeni”, tam pojawią się utopijne wizje świata i życia ludzkiego.

Nowi świadkowie Chrystusa, przy całej swej odwadze i bezkompromisowości, powinni zachować postawę otwartą wobec pytań i wyzwań współczesności. To prawda, że powinni być – na wzór Chrystusa – także dla współczesnego świata „znakami sprzeciwu” wobec wszystkiego, co degraduje człowieka, co nie pozwala mu w pełni odnaleźć sensu i celu życia. Ale powinni być także ludźmi dialogu, ludźmi, którzy są otwarci na poszukiwanie prawdy ze wszystkimi ludźmi dobrej woli.

Poczucie tożsamości chrześcijańskiej oparte nade wszystko na wierze w Chrystusa i Jego Kościół winno więc być nierozdzielnie związane z postawą dialogu, z postawą otwarcia się na wszelkie dobro i prawdę. Nie przypadkiem od czasu Soboru Watykańskiego II, a szczególnie od programowej encykliki Pawła VI *Ecclesiam suam*, zwraca się w Kościele coraz większą uwagę na postawę dialogu i ukazuje się jego zasadnicze wymiary i cechy. Dialog jest dla Kościoła i dla wszystkich Jego członków środkiem i sposobem wypełniania zadań w dzisiejszym świecie⁴¹

Słusznie zwrócił uwagę Jan Paweł II na to, że dialog prowadzony wewnątrz Kościoła i dialog ze światem jest ukierunkowany na odrodzenie wewnętrzne każdego człowieka z jednoczesnym poszanowaniem jego sumienia, a więc w duchu cierpliwości i ze świadomością stopniowości na drodze poznawania pełnej prawdy. Jeśli cały Kościół chce być wiarygodnym świadkiem Chrystusa w dzisiejszym świecie, jego członkowie powinni być zdolni nade wszystko do dialogu wewnątrz samego Kościoła. Dlatego też „musimy wszyscy stanąć wobec Słowa Bożego i odrzuciwszy własne subiektywne zapatrywania, szukać prawdy tam, gdzie ona się znajduje, to jest w samym Słowie Bożym i w jego autentycznej interpretacji podawanej przez Magisterium Kościoła. W tym świetle wysłuchanie wzajemnych opinii, szacunek i wstrzymanie się od jakichkolwiek pośpiesznych sądów, cierpliwość, umiejętność ustrzeżenia się przed podporządkowaniem wiary, która jednoczy, różnym poglądom, modzie, wyborom

⁴¹ Por. enc. *Ecclesiam suam* (ES) nr 58-113; por. także: KDK 92; DWCH 8; DM 11-12.

ideologicznym, które dzielą – stanowią przymioty dialogu, który – wewnątrz Kościoła – winien być wytrwały, chętny, szczery”⁴²

Dialog ze światem, do którego są wezwani chrześcijanie, jest szukaniem prawdy w drugim człowieku i w sobie, jest próbą nawiązywania kontaktu z odmienną umysłowością drugiego człowieka. Istotnym warunkiem tego dialogu jest jednakże otwarcie obydwu stron na poszukiwanie prawdy. Postawa otwartości pozwala zwątpić nie tyle w samą prawdę wiary, co raczej w siebie samego, we własną zdolność pełnego dotarcia do prawdy. Postawa dialogu wyraża się też w postawie słuchania, wsłuchiwania się w to wszystko, co płynie od partnera czy partnerów dialogu. Wola słuchania oznacza więc próbę zrozumienia punktu widzenia drugiej strony, a jednocześnie próbę dopełnienia, rozwinięcia, a być może i oczyszczenia własnych poglądów.

Postawa dialogu nie oznacza w żadnej mierze rezygnacji z własnej tożsamości, albowiem tylko człowiek zdolny do zrozumienia siebie i swych poglądów będzie zdolny także zrozumieć poglądy i odmienność innych. Nie jest więc dialogiem fałszywe zacieranie swojej postawy w imię rzekomego niedrażnienia partnera dialogu. Nie jest też dialogiem słabość i uległość wobec negatywnych tendencji dzisiejszego świata. Roztropna i odpowiedzialna postawa dialogu jest równoznaczna z uwzględnieniem moralnych granic możliwego kompromisu⁴³

W świetle tych rozważań trzeba jednak postawić pytanie, czy możliwy jest dialog wiary wobec tego, co rozpoznajemy jako błąd, jako niewiarę, jako odrzucenie fundamentalnego orędzia chrześcijańskiego? To nie tylko niektórzy chrześcijanie nie wierzą w taki dialog. Także wielu ludzi spoza kręgów chrześcijańskich wyraża obawę, że chrześcijanie, którzy w sposób wyrazisty i konsekwentny wyznają swoją wiarę, nie są zdolni do dialogu. Oskarża się ich nawet o fundamentalizm i integryzm oraz przeciwstawia chrześcijanom tolerancyjnym, przy czym myli się tolerancję z relatywizmem i irenizmem.

Tylko autentyczni chrześcijanie, rozpoznający swoją tożsamość nie tylko na płaszczyźnie kulturowo-społecznej, ale nade wszystko w pełnym przyjęciu orędzia Chrystusa i Jego hierarchii wartości będą mogli – prowadząc dialog z inaczej myślącymi ludźmi dobrej woli – być jednocześnie „solą ziemi” i „światłem świata” Czyż jednak świat dzisiejszy, tak mocno sceptyczny, może znieść chrześcijan przekonanych, że – dzięki objawieniu się Boga w Jezusie Chrystusie – docierają do prawdy absolutnej, prawdy niezmiennej?

Czym innym jest jednak przekonanie chrześcijan o istnieniu prawdy absolutnej, podobnie jak o istnieniu absolutnych, niezmiennych wartości, a czym innym świadomość, że wyznawcy Chrystusa, podobnie jak inni ludzie, są zawsze

⁴² RP 25.

⁴³ Por. ES 81-88.

„w drodze” do tej pełni prawdy, która objawiła się w Chrystusie. Niezwykle wymownie brzmią w tym kontekście słowa Papieża Pawła VI, który w rozmowie z Jean Guittone powieǳiał na temat dialogu między wierzącymi i niewierzącymi: „Ci, którzy posiadają prawdę wiary, są jednocześnie jak gdyby nie posiadający, z powodu męki pragnienia, żeby posiadać ją w sposób coraz to bardziej czysty i głęboki. Ci, którzy jej nie posiadają, ale którzy szukają jej całym sercem, w pewnej mierze, jak mówi Pascal, już ją znaleźli” Następnie zostały w tej rozmowie przypomniane słowa Pawła VI z Jego oręǳia na zakończenie Soboru Watykańskiego II (8 grudnia 1965 r.) skierowane do intelektualistów i ludzi nauki: „Do was także kierujemy oręǳie, a oto jego treść: nie przestawajcie szukać niestrudzenie, nie wątpiąc nigdy o prawdzie! Przypomnijcie sobie słowa jednego z waszych wielkich przyjaciół, św. Augustyna: «Szukajmy przejęci pragnieniem znalezienia, i znajdujmy przejęci pragnieniem dalszego szukania». Błogosławieni ci, którzy posiadając prawdę, szukają jej nadal, żeby ją odnowić, pogłębić i dać innym ludziom. Błogosławieni ci, którzy jej jeszcze nie znaleźli, ale szczerym sercem do niej dążą: niech szukają światła przeznaczonego na jutro za pomocą światła, jakie mają dzisiaj, aż dojdą do jego pełni!”⁴⁴

Nowi świadkowie wiary w dzisiejszym świecie winni być takimi właśnie ludźmi dialogu: noszącymi w sobie przekonanie o absolutnym charakterze prawdy poznanej dzięki wierze w Chrystusa i zarazem pokorni w przekonaniu, że są zawsze „w drodze” ku tej pełni, którą jest sam Chrystus – Droga, Prawda i Życie.

*

Wszystko to, co tu zostało powiedziane o kwestionowaniu wiary dzisiaj trzeba odczytywać w kontekście wezwania, przed jakim staje cały Kościół. Nie jest to jednak wezwanie do Kościoła zalęknionego i zamkniętego, którego symbolem jest zamknięty wieczernik Wielkiego Piątku i Wielkiej Soboty. Jest to wezwanie do Kościoła, który rozpoznaje swoją tożsamość w wieczerniku Zesłania Ducha Świętego, a jednocześnie odkrywa swoje posłanie *ad gentes* – na cały świat. Nie ma w tym obrazie wieczernika żadnego tryumfalizmu, nie ma tam żadnego fetowania zwycięstwa. Widoczne jest natomiast mocne przeświadczenie, że światła wiary i miłości nie można zatrzymać dla siebie, że trzeba je nieść do innych. Przy czym trzeba mówić jeszcze „językami” ludzi, do których się jest posłanym.

⁴⁴ J. Guittone. *Dialogi z Pawłem VI*. Poznań–Warszawa 1969 s. 186-187.

QUESTIONING THE CHRISTIAN FAITH TODAY

S u m m a r y

The paper was written on the basis of a report read at the symposium whose subject matter was „Faith in the Contemporary Context” It is at the same time an attempt to show some principal forms and extent to which the Christian faith is being questioned in today’s world, an attempt to show basic directions, tendencies and behaviors of contemporary people. It is by these tendencies that Christian message has been questioned. This questioning is linked with the contemporary currents which come about in thinking and with the civilization changes.

The author points to three basic aspects of the problem in question. First he discusses these currents and practical attitudes in which there comes to the most fundamental questioning of the need and possibility of there being faith (atheism, secularism, practical materialism, and consumership). Then he pinpoints a questioning of the very essence or particular aspects of the object of faith, presenting some distortions of a personalistic character of the Christian faith and various aspects of a phenomenon called „selective Christianity” Further he brings to our attention diverse forms of questioning the social character of the Christian faith. He pinpoints at the same time the danger of „privatized faith”

All the above-mentioned kinds of questioning faith have their roots in sin. The author emphasizes then that every sin is some kind of questioning the Christian faith. Here he discusses the contemporary phenomenon of loosing a sense of sin together with loosing a sense of God’s presence in man’s life. The author does not confine himself to presenting only the negative aspects of the problems, but points out that there is a need for new witnesses of faith in the face of contemporary threats. These new witnesses of the Christian faith should always be ready for a dialogue.

Translated by Jan Kłós