

*Ks. Władysław ZUZIAK*  
*Papieska Akademia Teologiczna*

## **DWIE DROGI DOJRZEWANIA DO KATOLICYZMU**

### **MIĘDZY TRADYCJĄ A PRZYSZŁOŚCIĄ**

W XX wieku nauki społeczne próbowały wyjaśnić fenomen religii albo w oparciu o marksizm, albo posiłkując się poglądami Maxa Webera. Weber głosił, że wraz z postępem nowoczesności rzeczywistość racjonalizuje się, a religia zanika. Wnioski takie były w dużej mierze uzasadnione przez analizy procesów zachodzących w Europie Zachodniej. Jednakże badania nad przemianami religijności skłoniły socjologów do porzucenia tezy o ścisłym związku rozwoju ekonomicznego i demokratyzacji z sekularyzacją. Model jednokierunkowej ewolucji zastąpiony został przez wskazanie na wielokierunkowość zmian: osłabieniu pozycji religii towarzyszą zjawiska wyłaniania się grup o pogłębionej religijności, a także nawroty do tradycyjnych form pobożności. Ową wielokierunkowość współczesna socjologia religii stara się opisywać w kontekście przechodzenia od modelu „społeczeństwa losu (*fatum*)” do „społeczeństwa wyboru”. W modelu pierwszym postawa jednostki kształtowana jest przez wzorce zaczerpnięte z tradycji oraz narzucane przez utrwalone instytucje społeczne i kolektywną mentalność. Społeczeństwo „*fatum*” jest pozbawione możliwości wyboru. Miejsce jednostki z góry określają tradycyjne struktury. Religia reguluje życie zbiorowe, dostarczając wzorów rozwiązywania konfliktów lub uczestnicząc jako autorytet w rozstrzyganiu tych konfliktów, jest też, udzielając jednostce jednoznacznych wskazówek moralnych, gwarantem poczucia bezpieczeństwa.

W krajach określanych jako demokratyczne rozwija się „społeczeństwo wyboru”. Podstawową jego cechą jest pluralizm: polityczny, społeczny, kulturowy, moralny i religijny. Wielość ofert, w tym „wolny rynek idei”, zmusza do podejmowania wyborów. Towarzyszą temu zmiany mentalności: na plan dalszy schodzi etyka kategorycznych i jednoznacznych nakazów czy zakazów, jej miejsce zajmuje etyka samorealizacji. Ta odchodzi od hierarchicznej wizji wartości na rzecz po-

glądu o ich równorzędności, akcentuje zmienność i rolę tego, co nowe. Następuje wyzwolenie jednostki spod presji zbiorowości, autorytety są poddawane weryfikacji. Nowa sytuacja sprzyja pogłębianiu postaw religijnych; religijność jednostki musi teraz jednak czerpać siłę nie z tradycji, ale z osobistej wiary. Zmianie ulega charakter religijności, a w ślad za tym rola instytucji kościelnych. Ta pierwsza przybiera postać bardziej zindywidualizowaną, wykazuje też tendencję do zamykania się w sferze życia prywatnego, wskutek czego Kościoły tracą znaczenie jako ośrodki życia publicznego, integrujące społeczeństwo. Spod kontroli norm religijnych i sankcjonowanych przez religię norm etycznych uwalniają się gospodarka, prawo, polityka czy edukacja.

Nowa sytuacja – obok zagrożeń, takich jak zanik tradycyjnych wzorców moralnych, kryzys rodziny i autorytetów czy dominacja postaw konsumpcyjnych – stwarza Kościołowi katolickiemu szansę na uwolnienie się od funkcji zastępczych i koncentrację na odnowieniu i pogłębianiu w społeczeństwach demokratycznych religijności. „Światopogląd” tych społeczeństw był kształtowany przez mającą dwa tysiąclecia chrześcijańską tradycję, przez sumujące się w przekazach, determinujące nasze wybory mądrości, zasady, normy, podpowiadające dokonanie określonych decyzji w najważniejszych sytuacjach życiowych związanych z dziedzinami wolności, władzy, posiadania, miłości. „Nasza” chrześcijańska prawda funkcjonuje w świadomości społecznej, biblijne przekazy tworzą archetypy naszych dążeń. Jak zauważył MacIntyre, „jesteśmy tym, czym uczyniła nas przeszłość, czy tego chcemy, czy nie, i nie potrafimy zatrzeć w sobie – nawet w Ameryce – tych fragmentów naszych osobowości, które ukształtowały się poprzez nasz związek z każdą epoką naszej historii”<sup>1</sup>. W tradycji możemy także odnaleźć to wszystko, co jeszcze uważamy za cenne, a co jednocześnie, w naszym odczuciu, tracimy. Każdy niemal uważa, że w życiu publicznym powinny obowiązywać zasady moralne i równocześnie wszyscy wiedzą, że jest to postulat niemożliwy do realizacji. Odczuwamy w sobie pragnienie Boga, ale religie, z którymi się zapoznaliśmy, zbyt zajęte są sprawami doczesnymi, aby pomóc nam w odnalezieniu drogi do Niego. Odkrywamy tęsknotę do czegoś, co mamy w sobie zakodowane dzięki tradycji i kulturze, ale czego nie możemy odnaleźć w otaczającej rzeczywistości. Kultura próbując wcielić w życie założenia pozytywizmu zmieniła znaczenie pojęć religijnych, metafizycznych, etycznych, które jeszcze, dzięki sile tradycji, funkcjonują

---

<sup>1</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 241.

w życiu społecznym. Czasami dostrzegamy, że pojęcia, które funkcjonują w społeczeństwie, nie mają nic wspólnego z tym, czego poszukujemy.

Ale niełatwo pozbawić człowieka jego nadziei, wiary, najgłębszych pragnień, które składają się na sferę *sacrum*. Pomimo że w kościołach jest coraz mniej wiernych, nadal manifestuje się w życiu społecznym i można śmiało stwierdzić, że w obecnych czasach jest go nie mniej niż w wiekach ubiegłych – jest może mniej ostentacyjne, albo bardziej rozproszone. Nie może być inaczej, jeżeli przyznamy za Leszkiem Kołakowskim, że „zjawisko *sacrum* i sam akt kultu wyraża ludzką świadomość niesamowystarczalności, słabości zarówno ontologicznej, jak moralnej, której człowiek nie jest w stanie sam przezwyciężyć”<sup>2</sup>. Rzeczywistość daje nam codziennie odczuć naszą niesamodzielną i bezsilność, każdego dnia w naszym neurotycznym, zabieganym świecie coraz więcej ludzi zdaje sobie sprawę, że ten nieustający „wyścig szczurów” nie daje satysfakcji, spełnienia, szczęścia, ani poczucia sensu. Sfera *sacrum* będzie się więc chyba w najbliższym czasie dynamicznie rozszerzać. Żyjemy w nowej rzeczywistości, innej niż ta, w której powstawał Kościół. Zmieniają się w nowym środowisku hierarchie wartości, zmieniają się perspektywy poznawcze, zmienia się społeczny kontekst rozwiązywania życiowych problemów. Inne są doświadczenia i formy realizowania się. Niezmiennie pozostaje jednak w każdym z nas taka sama, jak u zarania dziejów, dusza poszukująca zbawienia. Wielu ludzi zatraciło wiarę, ale przecież nie zatraciło ducha, nie zatraciło swoich „wyższych” potrzeb. „Dusza człowiecza w istocie swojej pozostała niezmienną od czasu powstania ludzkiej kultury”, pisał K. Lorenz<sup>3</sup>. Jak się o nią troszczyć w nowych czasach, jak ją wspierać w jej dążeniach, jak jej bronić? Oto pytania, które prowadzą się do jednej, zasadniczej kwestii: Jaki powinien być katolik w trzecim tysiącleciu? Nie można na to pytanie dać odpowiedzi w oderwaniu od tego, co nas otacza, bez wyodrębnienia tego „co boskie”, tego „co cesarskie” i tego co ludzkie.

#### WARUNKI ZEWNĘTRZNE – ZACHÓD

Gospodarka kapitalistyczna wywarła wielki wpływ na rolę religii w społeczeństwach. Industrializacja, rozwój komunikacji, urbanizacja,

<sup>2</sup> L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, Kraków 1988, s. 220.

<sup>3</sup> K. Lorenz, *Regres człowieczeństwa*, tłum. A. D. Tauszyńska, Warszawa 1986, s. 103.

technika zniszczyły regulowany przyrodą rytm życia, do którego przez stulecia nawiązywały obrzędy, symbole i praktyki religijne. Człowiek w trzecim tysiącleciu nie jest takim samym człowiekiem, jak człowiek w pierwszym, czy drugim tysiącleciu naszej ery. To człowiek zindustrializowany, oderwany od natury, pozbawiony duchowych korzeni, tymczasem, jak zauważał już Tertulian, „magistra natura, anima discipula”<sup>4</sup>.

Liberalna demokracja, która powstała na gruzach absolutystycznych monarchii, oparła się na zasadach wolności i równości. Można przyjąć, że był to spóźniony triumf autentycznego chrześcijaństwa. Życie społeczne w nowym systemie przestały jednak regulować tradycyjne więzi i prawa zwyczajowe, a rolę tę przejęło prawo. Wolność i równość określają przestrzeń podejmowania swobodnych decyzji, nie wpływają jednak na ich treść. System demokratyczny nie interesuje się przekonaniem członków społeczności, nie troszczy się o ich moralność, pozostawiając to im samym lub zajmującym się sferą moralną instytucjom. Religia w społeczeństwach demokratycznych, jak zauważyli P. L. Berger i Th. Luckermann, „przestaje być obiektywną rzeczywistością i staje się sprawą wyboru i preferencji”<sup>5</sup>. To wycofanie się z realizowania zadań moralnych było i jest nadal krytykowane przez wielu katolików. Józef Tischner podkreślał, że głównym powodem tej krytyki „jest niezgoda na demokratyczne zrównanie praw tych, którzy znają prawdę i żyją w niej, z tymi, którzy błędzą”<sup>6</sup>. Ale nie jest to jedyna przyczyna. Kultura liberalna, promująca ideały racjonalności, pluralizmu, tolerancji, wolności myśli oraz postępu, skłania do sceptycznego wątpienia, który wielu katolików utożsamia z relatywizmem, a nawet nihilizmem. Wolny rynek, demokracja i racjonalizm, na których się opiera, postrzegane są jako zagrożenie dla religii.

Kościół dostrzega, że kultura oparta na liberalnych założeniach prowadzi do nakierowania na doczesność, rozpadu więzi rodzinnych, braku odpowiedzialności za dobro wspólne, subiektywizacji wartości moralnych w polityce i w innych sferach życia społecznego, opierania sądów etycznych na wynikach sondaży opinii publicznej itp. W coraz bardziej zatomizowanym społeczeństwie nie ma możliwości porozu-

<sup>4</sup> Tertulian, cap. V, [w:] *Patrologia Latina*, t. 1, col. 615.

<sup>5</sup> P. L. Berger, Th. Luckmann, *Aspects sociologiques du pluralisme*, „Archives de Sociologie des Religions” 12:1967 nr 23, s. 81. Cytuję za: W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 366.

<sup>6</sup> J. Tischner, *Prawda i godność. Wprowadzenie do wyboru pism Ernsta-Wolfganga Böckenfördego*, [w:] E. W. Böckenförde, *Wolność – państwo – Kościół*, Kraków 1994, s. 9.

miewania się, gdyż degeneracji uległo pojęcie tolerancji. Dawniej przez tolerancję rozumiano potrzebę cierpliwego godzenia się z różnorodnością postaw i opinii oraz szacunku dla odmienności drugiego człowieka. Obecnie z tolerancji czyni się wartość absolutną, samoistną i oderwaną od innych wartości, takich jak choćby prawda czy sprawiedliwość. Każde zdanie, mądre czy głupie, zasługuje ma na taki sam szacunek. Nic dziwnego, że wśród zgiełku jałowych dyskusji umierają wartości, które wymagają kontemplacji i głębokich przemyśleń, spokojnej wymiany poglądów niż wzajemnych oskarżeń i pozamerytorycznych ataków. Wśród kłótni i braku chęci porozumienia obumiera tradycja europejska.

Zakrywając *sacrum* i stawiając je na równi z *profanum*, demokracja zachodnia zrywa więzi z własną wielowiekową tradycją, która ją ukształtowała. Pod wpływem scjentyzmu i innych racjonalistycznych „izmów” odzieranego jest życie człowieka z wymiaru religijnego, przez co zostaje on zredukowany do roli trybika w społecznej maszynie. Zapomina się, że człowiek jest twórcą i przekazicielem znaczeń, jest istotą nie tylko myślącą, ale także czującą i pragnącą. Życie człowieka naszego kręgu kulturowego staje się coraz mniej autentyczne, coraz bardziej natomiast doświadczane jest przez niego za pośrednictwem środków masowego przekazu, którymi zawładnęli powierzchownie postrzegający rzeczywistość pseudopozytywiści. W swoich pobieżnych lekturach nie doczytali nawet, że pozytywizm już przed drugą wojną światową zakwestionował własne założenia i wycofał się z większości głoszonych przez siebie tez.

Pozytywizm pozostawił po sobie w kulturze europejskiej jeszcze jeden fatalny spadek: przekonanie, że najważniejsze dla rozstrzygnięcia wszelkich problemów metafizycznych jest ustalenie rozwiązań metodologicznych. Takie podejście co prawda nie doprowadziło do jakichkolwiek ustaleń, ale skierowało wysiłki intelektualne wielu pokoleń na próby rozwikłania metodologicznych dylematów i paradoksów. Teraz żaden „poważny” filozof nie mówi o Bogu, o sensie istnienia czy o prawdzie, ale co najwyżej rozważa problem warunków dopuszczających wyrażanie sądów dotyczących Boga czy omawia pojęcia, za pomocą których wyraża się takie sądy. Teologia przestaje mówić o Bogu, filozofia o człowieku i świecie, etyka o moralności. Kultura przestaje być pośrednikiem w wymianie myśli pomiędzy ludźmi, nauka staje się zlepkiem oderwanych od siebie i rozwijających się autonomicznie specjalistycznych dziedzin. Niestety, jedynymi pośrednikami pomiędzy enklawami specjalistów a normalnymi ludźmi pozostają media. A co najgorsze, wymiana myśli musi być prowadzona w dwuwartościowym

języku logiki arystotelesowskiej. Ta logika doskonale nadawała się do przekazywania treści pomiędzy ludźmi, którzy rozumieli się, albo przynajmniej starali się zrozumieć. Cała niewysławialna reszta pozostawała cichym założeniem. Współczesna psychologia dostrzega, że w procesie porozumiewania się znaczną część przekazu stanowi przekaz pozawerbalny. Również T. Kuhn wykazywał, że w nauce większość wiedzy przyswajana jest poprzez wielokrotnie powtarzane doświadczenia „wpajające” uczestnikom paradygmatu to, czego nie da się do końca zwerbalizować. Nie wszystko da się przyswoić za pomocą języka w nauce, a co dopiero mówić o porozumiewaniu się w kwestiach tak intymnych i niepowtarzalnych, jak doświadczenia i potrzeby religijne. Jeszcze gorzej się porozumieć, gdy pomiędzy ludźmi szukającymi porozumienia wyrastają szklane czy papierowe filtry odsączające treści.

Wraz z kryzysem kultury liberalnej dokonuje się kryzys tradycyjnych form kultu religijnego. W. Riess wykazywał, na podstawie badań prowadzonych w zachodnich Niemczech, że treści religijne są coraz częściej przyjmowane wybiórczo i indywidualistycznie, a pełna akceptacja zasad wiary występuje jedynie wśród 9,4% uznających się za katolików. Podobne badania w Austrii prowadził P. M. Zulehner. Według nich, do czynnego i pełnego akceptowania chrześcijańskich zasad wiary przyznawało się 5–10% badanych, podczas gdy reszta te zasady przyjmowała biernie (10–15%) lub wręcz wybiórczo (przeszło 75%)<sup>7</sup>. W poglądach „chrześcijan z wyboru” charakterystyczny jest silny dystans do instytucjonalnego Kościoła oraz subiektywizacja religijności. W tej grupie występują tendencje do redukcji tradycji chrześcijańskiej, a nawet do uzupełniania jej o elementy innych religii.

„Chrześcijanie z wyboru”, tłumacząc rzeczywistość, posiłkują się nie tylko innymi systemami religijnymi, lecz również innymi systemami kulturowych znaczeń i odniesień. Ta subiektywizacja postaw religijnych ma związek z kryzysem zaufania do religijności instytucjonalnej. Zbyt często w przeszłości instytucje kościelne realizowały jakieś partykularne, doczesne interesy, zajmowały się dziedzinami, którymi nie powinny były się zajmować, by mogło to nie zaważyć na powadze i autorytecie całego Kościoła. Teraz trzeba odbudowywać roztrwonione zaufanie w trudnych warunkach konkurencji idei.

W ostatnich czasach Kościół katolicki zaczął dostrzegać, że za obecną sytuacją sam również ponosi winę, a ponadto odkrywa w sys-

<sup>7</sup> P. M. Zulehner, *Religion nach Wahl. Grundlegung einer Auswahlchristenpastoral*, Wien–Freiburg–Basel 1974, s. 19–25.

temie demokratycznym możliwości realizowania celów zgodnych z własną nauką. Sobór watykański II dostrzegł w demokracji porządek polityczny otwierający perspektywy najpełniejszego rozwoju osoby ludzkiej. Na ten element duży nacisk kładzie Jan Paweł II. Podsumowując ten nowy kierunek myślenia Kościoła ks. Józef Tischner pisał:

Są trzy podstawowe wartości chrześcijaństwa: wolność, godność osoby i wyrzeczenie się przemocy w rozstrzyganiu sporów. Trzy te wartości znajdują się u fundamentów nowożytnej demokracji – demokracji jako takiej, bez dodatkowych określeń. Fundament demokracji już jest chrześcijański. Dlatego uważam, że główny nurt przemian [...] określony najszerzej przez ideę liberalizmu, nie jest klęską człowieka, lecz jego zwycięstwem. A co jest zwycięstwem człowieka, jest też zwycięstwem chrześcijaństwa<sup>8</sup>.

Akceptując u podstaw demokracji ideę godności i podmiotowości osoby ludzkiej, Kościół przyjmuje demokratyczne procedury, choć nie zamierza poniechać krytyki wynaturzeń współczesnej demokracji. Chrześcijaństwo wyszło ze zderzenia z kulturą świata demokratycznego znacznie osłabione, ale to osłabienie obraca się również przeciwko światowi demokratycznemu. Demokracja pozbawiona „kości” chrześcijańskiej tradycji i chrześcijańskich wartości nie jest w stanie wytworzyć własnego „świeckiego” systemu norm. Jest w stanie wygenerować jedynie chaos aksjologiczny. Okazuje się, że podobnie jak potrzebne było Kościołowi demokratyczne oczyszczenie, tak demokracji potrzebne jest chrześcijaństwo.

#### WARUNKI ZEWNĘTRZNE – WSCHÓD

Do niedawna zachodni badacze socjologii religii dzielili społeczeństwa na pluralistyczne i socjalistyczne, wskazując, że w tych drugich partie komunistyczne prowadziły konsekwentną politykę zastępowania tradycji religijnej i systemu wiedzy opartego na religii światopoglądem socjalistycznym, zorganizowanym na podobieństwo systemu opartego na religii<sup>9</sup>. W tych modelach przedstawiano system socjalistycznego światopoglądu jako próbę eliminacji sfery *sacrum* poprzez tworzenie w jej miejsce spójnego laickiego systemu odpowiedzi na metafizyczne problemy człowieka. Rzeczywistość w warunkach ustroju socjalistycznego była jednak bardziej skomplikowana, niżby to mogli

<sup>8</sup> J. Tischner, *Wolność, która obnaża*, „Tygodnik Powszechny” 15 XII 1991.

<sup>9</sup> Por. P. M. Zulehner, *Einführung in den pastoralen Beruf. Ein Arbeitsbuch*, München 1977, s. 47.

dostrzec zachodni badacze i w dużym stopniu istniał rozdźwięk pomiędzy tym, co Erich Fromm określał jako zideologizowaną *official religion* a odpowiadającą potrzebom człowieka *secret religion*<sup>10</sup>.

W Polsce wytworzyła się specyficzna sytuacja – wobec „zewnętrznego” zagrożenia *secret religion* weszła niejako w sojusz z religijnością ludową i zinstytucjonalizowanym Kościołem katolickim. Kościół stał się miejscem spotkania myślicieli, artystów, hierarchii kościelnej i szerokich rzesz społeczeństwa. Zaczął odgrywać nie tylko rolę ośrodka politycznej kontestacji, ale i centrum kulturalnego, intelektualnego. W kościołach dokonywano „redystrybucji” dóbr pozyskiwanych dzięki dobroczynnym akcjom itd. U kresu systemu socjalistycznego pojawiła się przed katolicyzmem polskim niepowtarzalna szansa stworzenia nowego modelu katolicyzmu – zarówno powszechnego, jak i – dzięki wielowątkowości i różnorodności pojawiających się w nim idei – żywego, pogłębianego w wyniku prowadzonego w jego ramach dialogu. W latach osiemdziesiątych XX wieku wydawało się, że polski model katolicyzmu ma do zaoferowania Zachodowi nową formułę relacji pomiędzy społeczeństwem, jego elitami intelektualnymi i Kościołem. Wydawało się również, że polski model katolicyzmu będzie doskonałym pomostem łączącym zdobycze cywilizacyjne i kulturowe Zachodu ze świeżością form religijnych w Europie Środkowej i Wschodniej. Niestety, szansa ta została zaprzepaszczona.

Upadek komunizmu oznacza powrót Polski do zachodniej demokratycznej cywilizacji ze wszystkimi wiążącymi się z tym plusami i minusami. Między Kościołem powszechnym a systemem demokratycznym zawsze istniało napięcie, ale polski Kościół nie poświęcał wcześniej temu problemowi zbyt wiele uwagi. Nie oczekiwano po prostu, że demokracja może się w Polsce pojawić tak szybko. Nagła zmiana ustrojowa uczyniła z problemu stosunku Kościoła do demokracji jeden z ważniejszych tematów debat. Zniknięcie komunizmu postawiło Kościół przed koniecznością określenia swej tożsamości w nowym kontekście. Możliwe było albo przystosowanie metod ewangelizacji do nowych wyzwań, albo przeniesienie wcześniejszych schematów myślowych na nową sytuację, bez oglądania się na to, czy schematy te pasują do zmienionej rzeczywistości. Skoro przez blisko pół wieku trudności Kościoła wynikały z poczynań przeciwników ideowych, naturalna była pokusa, by znaleźć nowego wroga. Opuszczone przez komunizm miejsce zajął więc liberalizm, oskarżany o dążenie do zniszczenia chrześcijańskiej wizji człowieka i społeczeństwa. Walka

<sup>10</sup> E. Fromm, *To have or to be?*, New York 1976, s. 125–126.



z pozostałościami po komunizmie i z liberalizmem charakteryzowała część hierarchii, która starała się utrzymać polityczne wpływy Kościoła.

Jako przeciwwaga dla antyliberalnych tendencji w polskim Kościele pojawił się niezbyt liczny, ale wpływowy nurt określany jako chrześcijański liberalizm<sup>11</sup>. Przedstawiciele tego nurtu głoszą postulat odsunięcia się Kościoła instytucjonalnego od bezpośredniego angażowania się w politykę i poszerzania sfer oddziaływania religii na życie społeczne poprzez większe zaangażowanie w działalność ewangelizacyjną. Ponadto są oni przekonani o możliwości pogodzenia kapitalizmu z nauczaniem społecznym Kościoła. Wewnątrz Kościoła zwolennicy dialogu chrześcijańsko-liberalnego stanowią powoli rosnącą, ale ciągle jeszcze nieliczną mniejszość.

W pierwszych latach transformacji ustrojowej wielu duchownych jawnie wspierało kampanie polityczne ugrupowań chrześcijańskich. Jednakże czynny udział Kościoła w polityce społeczeństwo oceniało coraz bardziej negatywnie<sup>12</sup>. Taka negatywna ocena sprawiła, że Kościół w coraz większym stopniu koncentrował się na tym, co stanowi jego właściwą misję – na głoszeniu Słowa Bożego. Również Jan Paweł II bardzo wyraźnie dawał do zrozumienia, że rolą Kościoła nie jest wnikanie się w politykę. Widać już zmiany w rozumieniu roli Kościoła przez kościelnych dostojników. Wymownym przykładem tego mogą być słowa ks. arcybiskupa Józefa Michalika:

Choć różnie bywało w historii, najszlachetniejsze jest dystansowanie się kleru i Kościoła od bezpośredniego zaangażowania politycznego. Zadaniem Kościoła nie jest bezpośredni udział w życiu politycznym, lecz takie przygotowanie ludzi, aby sami mogli wносить wartości do tej płaszczyzny życia i pełnić tam rolę świadków<sup>13</sup>.

Obecnie, jeżeli Episkopat zajmuje oficjalne stanowisko w sprawach publicznych, to formułuje je na poziomie ogólnych zasad moralnych. Świadczyć o takiej zmianie może choćby *Orędzie biskupów polskich o potrzebie dialogu i tolerancji w warunkach budowy demokracji* z roku 1995. *Orędzie* wywodzi wartości dialogu i tolerancji z Chrystusowego przesłania: „Kto nie jest przeciwko nam, ten jest z nami” (Mk 9, 40), oraz z nauczania Jana Pawła II. Autorzy przestrzegają przed destrukcyjnymi społecznie skutkami zamazywania obiektywnych kry-

<sup>11</sup> Por. J. Gowin, *Kościół w czasach wolności*, Kraków 1999, s. 292–298.

<sup>12</sup> Por. H. Seweryniak, *Krytyka Kościoła w Kościele*, [w:] H. Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1996, s. 265–277.

<sup>13</sup> *Kościół nie jest twierdzą. Rozmowa KAI z Ks. Arcybiskupem Józefem Michalikiem, metropolitą przemyskim*, KAI, 1 IV 1999.

teriów dobra i zła, przed biernością. Wskazując na trudności związane z nowym ła dem politycznym zarazem jednak przestrzegają przed dyskwalifikowaniem nowych idei:

W nurcie nowych zjawisk kulturowych [...] zagrożeniem pozostaje również ucieczka od świata, pielęgnowanie wyidealizowanej wizji przeszłości, zamknięcie się na nowe prądy i idee epoki, akcentowanie lęku jako podstawowej reakcji wobec zachodzących przemian. W powstałej sytuacji można łatwo poszukiwać winnych, obarczając główną odpowiedzialnością za zło zarówno obecne struktury społeczne, jak i nowe prądy kulturowe. Usiłuje się wtedy oskarżać demokrację i pluralizm, tolerancję i wolność<sup>14</sup>.

Przypominając, że fundamentem każdej wspólnoty są wartości uznawane za nienaruszalne i że z wielości opinii nie należy wyciągać wniosku o względności samych wartości, biskupi wzywali równocześnie do społecznego dialogu, który zbliżałby jego uczestników i pomagał we wspólnym dążeniu do prawdy. Systemowi socjalistycznej „edukacji” nie udało się zniszczyć potrzeb religijnych, ani nawet form kultu religijnego, zniszczył jednak coś dla funkcjonowania kultury i religii istotniejszego – przerwał ciągłość tradycji. To, co nazywamy „drugą naturą człowieka”, utrwalone w tradycji przepisy zachowań, systemy norm odpowiedzialne za społeczne oceny przyzwoitości, uczciwości, sprawiedliwości, za „odpowiednie” postępowanie, przestało funkcjonować. Świadomość społeczna zubożyła na wartości moralne realizowane dawniej w społeczeństwie. Kiedy zabrakło strachu przed systemem, który wcześniej odślaniał przed człowiekiem jego marność i niesamoistność – a więc pobudzał do metafizycznych rozważań i do poszukiwania religijnych przeżyć, okazało się, że istniejące fundamenty życia religijnego są nader kruche. Nie ma w życiu społecznym po socjalizmie miejsca na wstyd – zatraciło wrażliwość moralną i nie wymaga od swoich członków respektowania zasad moralnych. Nie ma też miejsca na skruchę – każdy przekraczający któreś z dziesięciu przykazań może wykazać, że zdecydowana większość spośród sąsiadów, znajomych, przyjaciół, rodziny, przekraczała w niedawnym czasie któreś z przykazań. Któż mógłby sobie pozwolić na oburzenie, skoro wszyscy grzeszyliśmy. „Kto jest bez winy, niech rzuci kamieniem” – to chyba jedyna nauka, która pozostała społeczności postsocjalistycznej z mądrości przekazanej przez Biblię. Skoro nie ma poczucia winy – zatarciu i rozmyciu ulega sfera *sacrum*. Obecnie największym problemem, jaki musi rozwiązać Kościół w Polsce, jest konieczność znale-

<sup>14</sup> *Orędzie biskupów polskich o potrzebie dialogu i tolerancji w warunkach budowy demokracji*, [w:] *Świadectwo dialogu*, Tarnów 1997, s. 153–154.

zienia „złotego środka” pomiędzy dążeniem do przełamywania spadku po „moralności socjalistycznej”, utrzymaniem i rozwojem własnej tożsamości, realizowaniem uniwersalnego przesłania chrześcijaństwa oraz wychodzeniem naprzeciw wyzwaniom nowej rzeczywistości. Kościół w naszym kraju nie może powielać rozwiązań wypróbowanych w Kościołach na Zachodzie. Opóźnienie polskiego katolicyzmu w kontaktach z demokracją, jego specyfika, związana z silną religijnością „ludową”, w połączeniu z wpływem pontyfikatu Jana Pawła II, stwarzają jednak pewną szansę na dalszy rozwój i na promowanie wielu istotnych wartości, które dotychczas były z polskim katolicyzmem utożsamiane. Wśród tych najważniejszych wymieńmy chociażby umiejętność prowadzenia dialogu ze światem kultury, towarzyszenie przez Kościół losom narodu, uniwersalistyczne tradycje, tolerancję, obronę powszechnych praw człowieka i wolności sumienia przed roszczeniami władzy, jak również z drugiej strony pobożność maryjną, integracyjny wpływ na społeczności lokalne działalności duszpasterskiej w parafiach, umiejętność prowadzenia duszpasterstwa masowego itp. Aby jednak zachować siłę polskiej religijności w świecie współczesnym, konieczne jest opracowanie całościowej strategii działania, tymczasem, co żartobliwie zauważył jeden z Polskich teologów, „jedynym całościowym pomysłem na to, jak być Kościołem w Polsce dzisiaj, jest oczekiwanie z nadzieją i tęsknotą na kolejny przyjazd Jana Pawła II”<sup>15</sup>. Już wkrótce może Polakom zabraknąć wskazówek udzielanych przez „naszego” Papieża, ale jak do tej pory wszyscy boją się o tym mówić, nie ma żadnej dyskusji na temat funkcjonowania polskiego Kościoła po pontyfikacie Jana Pawła II i sposobów utrzymania w nowej sytuacji pozycji, którą w dużej mierze dzięki Papieżowi Kościół zajmuje w polskim społeczeństwie.

### KATOLICYZM W TRZECIM TYSIĄCLECIU

Analizując fenomen trwałości i niepoddawania się w intelektualne szablony sfery *sacrum* Leszek Kołakowski pisał:

To, że przez wieki religie potrafiły zaspokajać wszelkie świeckie potrzeby – polityczne, społeczne czy poznawcze – było możliwe tylko przy założeniu, że *sacrum* miało samoistny autorytet i nie było instrumentalnie pojmowane<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> T. Węclawski, *Teologia „świata bez ojców”*. Porzućcie złudzenia, [w:] „Tygodnik Powszechny” 13 XII 1998.

<sup>16</sup> L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 242.

Autorytet Kościoła wynikał z realizowania przez niego bożej misji. Ten cel stanowił jego główne zadanie i był źródłem jego siły. Z niego wynikały cele pozostałe, wspierające główny cel i obejmujące praktycznie całą rzeczywistość. Dziś może się wydawać, że sfera *sacrum* jest już współczesnemu społeczeństwu niepotrzebna, ale to tylko złudzenie. „Naturalna skłonność człowieka do metafizyki nie da się tak łatwo przytłumić”<sup>17</sup>, *sacrum* odradza się w odwiecznych pytaniach i w kolejnych próbach odpowiedzi na te pytania.

Religia dzisiaj ma dokładnie tyle samo do zrobienia, co sto czy pięćset lat temu. Katolicyzm jest tak samo (a może nawet bardziej) potrzebny współczesnemu człowiekowi, jak ludziom żyjącym w średniowieczu. Najintymniejsze potrzeby ludzkie od tysiącleci pozostają bez zmian. Każdy z nas chce wiedzieć, że jego życie ma sens, zdecydowana większość chciałaby wierzyć, że świat ma do zaoferowania więcej niż codzienną krzątaninę. Zmieniają się warunki zewnętrzne, niezmiennie pozostają – od tysiącleci – ludzkie potrzeby i nie zmieniony pozostaje cel działania Kościoła katolickiego.

Obecnie rzeczywistość stawia przed Kościołem inne niż przed stuleciami wymagania i narzuca szereg ograniczeń. Nie jest to jednak równoznaczne z koniecznością zaniechania misji ewangelizacyjnej. Nie jest bowiem problemem, czy Kościół powinien dążyć do ewangelizacji, czy nie, ale w jakich formach jest ona dopuszczalna i w jakich formach będzie skuteczna. Jakich metod należy użyć, by realizować tę misję, jak wprowadzać w życie wartości etyczne w społeczeństwie, którego znaczna część ich nie podziela? Jak wreszcie realizować postulat Jana Pawła II, by promować „takie style życia, w których szukanie prawdy, piękna i dobra oraz wspólnota ludzi dążących do wspólnego rozwoju byłyby elementami decydującymi”?<sup>18</sup> Nie da się już prowadzić ewangelizacji poprzez dekretowanie „właściwych”, jedynie słusznych, wyborów. Wiemy, po doświadczeniach z wdrażaniem „moralności socjalistycznej”, że wszelkie próby odgórnego umoralniania społeczeństwa skazane są na porażkę. Jak podkreślał Józef Tischner, „społeczno-polityczny wkład Kościoła nie może bowiem następować bezpośrednio. Jest on największy i najbardziej skuteczny wówczas, kiedy dokonuje się «drogą okrężną» – przez etos społeczeństwa i jego kulturę”<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> H. G. G a d a m e r *Dziedzictwo Europy*, tłum. A. Przyłębski, Warszawa 1992, s. 30.

<sup>18</sup> Jan Paweł II, *Centessimus annus*, 36.

<sup>19</sup> A. Dylus, *Trudna wolność katolików w Polsce*, „Przegląd Powszechny” 12:1993, s. 375.

Katolicyzm musi szukać tych „dróg okrężnych”, które prowadzą do sumienia współczesnego człowieka.

Pomimo istniejących ograniczeń istnieje cały szereg sfer rzeczywistości społecznej, które wręcz domagają się wsparcia ze strony Kościoła, a które dotychczas Kościół zostawiał na uboczu swoich zainteresowań. Jedną z nich jest gospodarka wolnorynkowa. Zajęcie jednoznacznego stanowiska wobec tej sfery życia człowieka to, o czym trzeba pamiętać, również część misji ewangelizacyjnej. Aby jednak w tej dziedzinie funkcjonować, trzeba uwzględniać nie tylko problemy moralne, ale także prawa ekonomii oraz właściwości ludzkiej natury. Dzięki temu można eliminować nieracjonalne rozwiązania, prowadzące do patologii społecznych. Tu już nie ma miejsca na odgórne moralizatorstwo, tu jest konieczna rzetelna wiedza, rzeczowa wymiana poglądów, praktyka, konkretne działania, które unaoczną proponowane przez Kościół rozwiązania.

Powaznym problemem jest powiększanie się liczby „chrześcijan z wyboru” i „biernych chrześcijan”. Byłoby uproszczeniem widzieć w szerzeniu się postaw selektywnych jedynie objaw jakiejś dekadencji duchowej, świadczą one raczej o różnicach pomiędzy nauczaniem moralnym i współczesną wrażliwością moralną. Powinniśmy sobie odpowiedzieć na pytanie, czego nie znajdują w Kościele odchodzący od niego wierni. Czego od Kościoła oczekiwali i co ich zawiodło. Dlaczego poszukują innych, bardziej, jak się wyraził Erich Fromm, operatywnych form religijności<sup>20</sup>. Preferencje i wybory ludzkie są wyrazem dążenia do takich form, które byłyby w stanie odpowiedzieć na najważniejsze problemy egzystencjalne. Trzeba więc odnaleźć te punkty, w których pojawia się rozdźwięk pomiędzy duchowymi potrzebami człowieka a tym, co ma do zaoferowania Kościół katolicki.

Znalezienie wyjścia z tej sytuacji to najważniejsze i najtrudniejsze zadanie dla Kościoła w nadchodzącym stuleciu. Odrzucenie panującej wrażliwości moralnej odcinałoby Kościołowi drogę do współczesnego człowieka, a ponadto zamykałoby chrześcijan na to, co w owej wrażliwości cenne. Jeszcze gorsze rezultaty dałaby jednak nadmierna uległość wobec istniejących „zapotrzebowań społecznych”; religia łatwego rozgrzeszania zmieniałaby Kościół w instytucję mającą za zadanie poprawę dobrego samopoczucia wiernych, a nie prowadzenie ich ku zbawieniu. Pojawić mógłby się tu także problem tożsamości Kościoła, prawomocności jego istnienia. Słusznie zauważa Leszek Kołakowski:

<sup>20</sup> E. F r o m m, *To have or to be?*, New York 1976, s. 125–126.

Kościół rzymsko-katolicki osiągnął niewątpliwie najwyższy stopień instytucjonalizacji słowa Bożego. Nadał też wyraźny kształt idei ciągłości, bez której żadna religia nie zdoła przetrwać [...], jeśli bowiem mamy tylko zestaw ksiąg świętych, z którymi każda generacja ma się zaznajomić, ale żadnego pojęcia ciągłego wzrostu tradycji, która nabiera prawomocności przez sam fakt przechowywania jej przez świętą wspólnotę, to kościół nie jest wcale potrzebny<sup>21</sup>.

Zbyt wiele ustępstw doktrynalnych mogłoby doprowadzić do samozagłady Kościoła i zaprzepaszczenia dwóch tysięcy lat rozwoju katolicyzmu. Ale z kolei traktowanie religii jako łącznika z przeszłością oraz strażnika dawnych form może doprowadzić do takiej samej klęski, jak zaniechanie łączności z tradycją. Jak więc pogodzić przywiązanie do tradycji religijnej z koniecznością zmian i ożywienia Kościoła? Jak uniknąć procesu, który dał o sobie znać w wielu krajach zachodnich, gdzie realizacja postulatów soborowych doprowadziła do kryzysu masowej religijności?

Katolicy zaczynają zdawać sobie sprawę z tego, że konieczne jest otwarcie się na świat, dialog ze współczesną kulturą, akcentowanie pozytywnych stron wolności, pluralizmu, racjonalnego wątpienia, ale połączone z równoczesnym podkreślaniem własnej odrębności i prawdy, którą katolicyzm ma do przekazania światu. Tylko Kościół, który będzie Kościołem otwartym, a zarazem Kościołem radykalnie konsekwentnym w obronie wartości, może dotrzeć ze swym przesłaniem do sumień współczesnych ludzi. Dalszy rozwój katolicyzmu musi więc zawierać się w podwójnym imperatywie: w i ę c e j wolności, ale równocześnie w i ę c e j wymagań<sup>22</sup>. Im więcej wolności, tym więcej wiary wybieranej i potwierdzanej, świadomie, na co dzień w praktycznym działaniu. Więcej wymagań, to konieczność określenia, co dla katolika podlega dyskusji i co powinien przyjąć bezwarunkowo, jeśli chce uważać się za członka Kościoła. Takie określenie jest ważne zarówno dla przetrwania Kościoła, jak i dla skuteczności jego działania.

Nie ma powodów, aby Kościół rezygnował ze swoich prawd, jednak jest bardzo wiele powodów, aby potrafił je w taki sposób przekazywać, by jak największą liczbę ludzi zachęcić do podążania drogą zbawienia. Jednoznaczne określenie granic dialogu pomoże w podjęciu decyzji, jakiego języka i jakich argumentów używać, aby docierać do członków społeczności katolickiej i do wahających się oraz jak prowadzić dialog z innymi religiami, aby – nie tracąc niczego z własnej prawdy – wraz z nimi odnajdywać wspólną drogę do Boga.

<sup>21</sup> L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 235–236.

<sup>22</sup> Por. J. Gowin, *Kościół w czasach wolności...*, s. 463–464.

Musimy przy tym pamiętać, że człowieka wolnego nie przyciągnie chrześcijaństwo niedookreślone, zrelatywizowane, przyciągnie go natomiast ewangeliczny radykalizm. Nie może to być jednak radykalizm, który religię zmienia w ideologię, ale radykalizm moralny, po party odpowiednią działalnością. Aby być wiarygodnymi partnerami dla wątpiących, powinniśmy udowadniać czynem, przykładem, ewangelizacyjną misję Kościoła. Św. Franciszek z Asyżu czy Matka Teresa rozwiali więcej wątpliwości wśród wahających się niż zastępy proboszczów. Trzeba przypominać sobie wciąż na nowo o prawdzie wiary, która w pierwszych wiekach naszej ery doprowadziła w barbarzyńskim otoczeniu do triumfu chrześcijaństwa i o konsekwencji oraz determinacji pierwszych chrześcijan, dzięki którym ta wiara zachowywała swoje znaczenia i zyskiwała nowych wyznawców. Obecnie znowu stanęliśmy w obliczu społeczeństwa barbarzyńców i wyzwania, przed którymi stanęli pierwsi chrześcijanie, są naszymi wyzwaniami. Musimy być godni tego, by uznawać się za chrześcijan – znajdując w sobie wiarę i odwagę św. Pawła, który, wierząc w niesioną przez siebie prawdę, nie bał się głosić tej prawdy wśród sceptycznych i zaprawionych w intelektualnych dysputach Ateńczyków. Trzeba wspierać działania zarówno przedstawicieli Kościoła instytucjonalnego, jak i świeckich, którzy dążą do znalezienia właściwych form publicznego funkcjonowania katolicyzmu. Działalność taka może przybierać różną postać: od pracy charytatywnej, przez wspieranie inicjatyw lokalnych, tworzenie katolickich środków przekazu. Kościół musi przeistaczać się z Kościoła instytucjonalnego i dogmatycznego w Kościół poszukujący i pomagający.

Katolicyzm, do czego zresztą zmierza Jan Paweł II, już przekształca się w religię dialogu, starającą się wypełniać (wobec każdego żyjącego na ziemi człowieka) swoją misję ewangelizacyjną. Ale żeby to było możliwe, każdy kapłan, każdy katolik powinien przemyśleć przesłanie, które otrzymaliśmy od Chrystusa, i wezwania Papieża do wprowadzania tego przesłania w otaczającą nas rzeczywistość.

Wydaje się, że społeczność katolicka powoli dojrzewa do podjęcia wyzwań, które stawia przed nią współczesna rzeczywistość. Europa, po burzliwym wieku XX, który był efektem myśli oświeceniowej, poszukuje własnej tożsamości. Społeczność Zachodu już odczuwa głód duchowy, niedosyt wobec celów, których dostarcza jej współczesna kultura, odkrywa w sobie pragnienie dążenia do Boga. Widoczne jest to w ożywieniu religijnym, w liczbie młodzieży, która bierze udział w katolickich spotkaniach. Wschodnia Europa ma już chyba także za sobą pierwsze zafascynowanie wolnością. Dostrzega jednak powierz-

chowość wielu dotychczasowych form życia religijnego i nieadekwatność części działań Kościoła w stosunku do religijnych potrzeb wiernych. Obie części Europy zaczynają wymieniać pomiędzy sobą doświadczenia, analizują nawzajem działania i popełnione błędy. Równocześnie Kościół katolicki poszukuje nowych metod realizowania misji ewangelizacyjnej. Być może warto w tym kontekście przyjrzeć się praktyce religijnej prawosławia, jej bezpośredniości kontaktów sakralnych i wspólnotowości, temu, co, jak zauważa Yves Congar, jest „zapomnianą połową nas samych, [która] powinna stać się na nowo obecna i płodna w naszym chrześcijaństwie”<sup>23</sup>.

Katolicyzm, który zaczyna się obecnie na nowo kształtować, nie jest łatwą i wygodną w użyciu religią ani dla kapłanów, ani dla wiernych. To nie tylko wyznanie wiary, poczuwanie się do określonej tradycji czy utożsamianie się z pewną grupą współwyznawców, ale również nieustanna odpowiedzialność nie tylko za własne czyny, ale także za ochronę Kościoła, za pogłębienie religijności i za losy świata. I jeżeli katolicyzm ma pozostać religią w pełni uniwersalną, inny być nie może.

## LES DEUX VOIES DE MATURATION VERS LE CATHOLICISME

### Résumé

Il est évident que le catholicisme est une dimension intellectuelle commune de l'Europe. L'Europe occidentale était détruite par le libéralisme, le postmodernisme et les autres „...ismes”. Les intellectuels acceptaient les différents courants et renonçaient facilement à leur chemin vers la transcendance, cela nous a emmené vers un désert intellectuel. Sur ce désert apparaissent et renaissent les valeurs spirituelles chrétiennes.

La situation était différente en Europe orientale. Ici durant des dizaines d'années fonctionnait le système qui voulait, dans sa conception, détruire toute métaphysique et religion. Peut-être pour cette raison le désir de la religion et de la métaphysique était si fort. Le système avait peur de chaque mot, chaque geste religieux, chaque manifestation de la foi étaient importants. „Ils” (l'autorité communiste) étaient plats, ateistes et sans valeurs profondes, nous nous étions profonds, religieux, présents du point de vue métaphysique dans une réalité plus riche. Après la chute du système – par avance nous avons considéré que cette situation dure toujours. Nos politiciens répétaient „Dieu, l'honneur, la patrie”, la tradition des valeurs chrétiennes, la vérité, la raison – tout est de notre côté. Après un certain temps il s'est avéré que de ces grands

<sup>23</sup> Y. Congar, *Essais oecuméniques*, Paryż 1984, s. 108.



mot il ne reste rien – que le slogan. Il s'est avéré que la métaphysique, la foi, la tradition doivent être entretenues, il faut les étudier à nouveau et essayer de les comprendre. Autrement ils meurent. Il y a quelques années, Leszek Kołakowski disait que nous avons, en Europe, un grand trésor à offrir, ce trésor c'est notre sensibilité et notre savoir de sentir métaphysiquement la réalité. Aujourd'hui cela semble moins évident, bien qu'il existe encore d'autres moyens, des hommes qui n'ont pas perdu ce savoir. Même dans la hiérarchie de l'Eglise la conscience de la nécessité du rejet de l'activité liée à la politique et un retour aux sources est de plus en plus importante. Cette source c'est réalisation de la mission de l'Eglise.

Actuellement, les deux chemins opposés de l'Europe – occidentale et orientale semblent se retrouver dans la même recherche des sources de son identité. Les deux partis s'aperçoivent que les sphères spirituelles les plus importantes pour l'homme ont été perdues quelque part au cours de la route et sans elles il est difficile de retrouver dans le monde contemporain le sens de l'existence.