

MISJA CHRZEŚCIJANINA W CZASACH KRYZYSU KULTURY

I. WPROWADZENIE

Jeśli zastanowimy się nad duchowym i społecznym kontekstem naszej epoki z jednej strony, z drugiej zaś nad formą, w jakiej zaczyna przejawiać się samoświadomość Kościoła oraz jego misja w świecie, dostrzeżemy pewien kontrast: wszelkie manifestacje kulturowe od jakiegoś już czasu wyrażają powszechną świadomość tego, iż świat pogrążony jest w głębokim kryzysie.

Przyczyny, opis i diagnoza tego kryzysu stanowią przedmiot najrozmaitszych interpretacji. Wszystkie one mają jednak pewną wspólną cechę: lektury prac poświęconych temu tematowi i obserwacja naszego otoczenia prowadzą nas do wniosku, że nasz świat jest zagubiony, zdezorientowany i bez perspektyw, pozbawiony racjonalnych alternatyw, pełen obaw i niepokoju o swą przyszłość, pozbawiony sił do odzyskiwania swej energii...

Sytuacja ta może przybierać formę skurczów, radykalnych lub częściowych reakcji wyzwalających. Jej przejawem może być także przystosowanie się do innego sposobu życia, pasującego do danej chwili, do możliwości osiągnięcia poszukiwanej przyjemności, i oznaczającego zgodę na funkcjonowanie w społeczeństwie dysponującym olbrzymią potęgą ekonomiczną, przed którą nie ma ucieczki.

Zarówno owe „kurczenie”, jak i obojętność czy fatalizm są oznakami kryzysu, który wymknął się już spod kontroli i na który (jak się wydaje) nie da się już znaleźć odpowiedzi w ramach naszej przestrzeni kulturowej. Odnosi się wrażenie, że nasz świat, z całą jego olbrzymią potęgą (zwłaszcza tą, jaką daje technika i informacja), pozbawiony jest jednej zasadniczej rzeczy: ducha, tchnienia, przyszłość. Przypomina bardzo jednego z królów francuskich, o którym mówiono, że „jest wszechstronnie uzdolniony”, ale brak mu „zdolności do korzystania ze swych zdolności”. Ten świat jest bogaty w środki i narzędzia; jest w stanie poddać racjonalizacji i planowaniu każdą dziedzinę życia i każdą grupę społeczną. Ale jednocześnie wygląda na to, że nie zna podstawowych celów, do jakich powinien zmierzać; sprawia wrażenie, jakby nie wiedział, jakie treści powinny regulować jego funkcjonowanie, jakie wartości powinny stanowić podstawę zachodzących w nim procesów.

Wszystko wskazuje na to, że coraz bliższy jest wszechświat opisany swego czasu przez Manheima: wszechświat (czy też świat), „w którym wszystko działa w oparciu o racjonalne zasady... w służbie bezsensu. Wszystko dzieje się w zrozumiały, dający się wytłumaczyć sposób... w służbie absurdu. Porządek pracuje na rzecz zniszczenia, wiara — na rzecz nihilizmu” (Ferrater Mora, *Las crisis humanas*, 202).

Z poglądem tym kontrastuje wyrażana przez Kościół (pomimo wszystkich jego problemów wewnętrznych, niepokoju, czasami bardzo poważnych trudności i klimatu pogłębiającej się sekularyzacji), w pewnym sensie istniejąca od dawna, ale szczególnie wyrażana po Soborze Watykańskim II, głęboka świadomość potrzeby dochowania wierności Jezusowi Chrystusowi i wyrażania tej wierności poprzez niezbywalną misję ewangelizacyjną.

Kościół tworzy dziś w ramach naszego społeczeństwa niewielką trzódkę, poddaną wyrafinowanej dyskredytacji, niemalże zepchniętą na margines. Jednakże Kościół przekonany jest o tym, że to właśnie on może wnieść coś zasadniczego: duszę, impuls, nadzieję. Podczas gdy świat potężnych analizuje obecny kryzys, Kościół kroczy drogą oczyszczenia i się odnawia, by po raz kolejny przystąpić do realizacji wielkiego Bożego przedsięwzięcia: być widzialnym narzędziem zaangażowania Boga w sprawy tego świata. Niewielka trzódka, kierowana przez Ducha, mobilizuje całą swą energię, będącą niczym innym jak łaską Boga, aby przywołać wielką chrześcijańską nadzieję, nie mieszczącą się w ramach tak zwanej „historii powszechnej”, nie odnoszącą się bezpośrednio do przyszłości historycznej, ale zdolną do kształtowania tej przyszłości i nadania jej sensu, zdolną do jej przekształcania. Nadzieję, którą określa zobowiązanie Boga w Jezusie Chrystusie na rzecz świata i której istotą jest przewyciężenie śmierci poprzez zmartwychwstanie (H. U. Balthasar).

Napisano słusznie, że „od chwili pojawienia się na naszej planecie pierwszych form życia wszystko to, co zostało powołane do tego, by wzrastać (świat zwierzęcy, pierwsi chrześcijanie), brało swój początek z niewielkiej części” (Guitton). Kościół jest dziś taką częścią, małą, ale wierzącą w to, iż zawiera w sobie „społeczeństwo *in statu nascendi*”. Być może, jesteśmy pierwszymi chrześcijanami tego społeczeństwa. Kościół — pisze Guitton — posiada rzadką umiejętność rozciągania się i kurczenia. Jest w stanie ograniczyć się do jednego rodu i objąć wszystkich żyjących. Był moment, kiedy pozostawał zamknięty w łonie Abrahama. Opierając się bardziej na sile Ducha niż na faktach socjologicznych czy na

doświadczanej na co dzień rzeczywistości, Kościół przygotowuje się do wejścia z ufnością w wiek XXI.

Oczami wiary patrzymy — niekiedy z zazdrością — na tych nowych pierwszych chrześcijan, którzy rozkwitają wszędzie dzięki łasce Bożej. „Zazdroszczę temu pokoleniu — pisze Guitton — bo stanie ono wobec największego zadania, z jakim mogą się zmierzyć wolne istoty: decydującej walki (jaką jest ewangelizowanie), z której w żaden sposób nie można wyjść pokonanym” (*Silencio sobre lo esencial*, 7).

Być może, te wstępne uwagi wydać się mogą przesadzone w obie strony. Ktoś mógłby zauważyć (i będzie miał rację), że nasz świat — przestrzeń kulturowa, typowa dla Zachodu, ale rozszerzająca się na całą planetę dzięki nieuniknionej konieczności modernizacji — posiada nie tylko oblicze kryzysowe, ale że w jego łonie znajdują się bogate zasoby pozwalające iść naprzód, w dającą się dość dokładnie określić przyszłość. Nikt nie może zanegować zdobyczy współczesnego świata, które okazały się dobroczynne dla ludzkości. Nikt nie może zaprzeczyć, że coraz bardziej dominuje duch tolerancji i wolności. Nikt, kto nie jest ślepy, nie może nie zauważyć wrażliwości na prawa człowieka, troski o równość i sprawiedliwość, mobilizacji w obronie praw kobiety, pełnej pasji ochrony środowiska naturalnego. Można nawet mówić o nowym sposobie pojmowania solidarności, która obejmuje nie tylko ludzi tej samej społeczności czy narodowości, ale rozciąga się na rozmaite nacje, na relacje między nacjami bogatymi i biednymi... Czy świat, który ma takie pozytywne cechy, rzeczywiście przeżywa kryzys? Czy nie malujemy świadomie naszej sytuacji duchowej w zbyt ciemnych barwach?

Z drugiej jednak strony, czyż nie zdajemy sobie sprawy z olbrzymich kłopotów i problemów, z jakimi borykamy się w łonie Kościoła? Czy to nie Kościół znajduje się przypadkiem w stanie głębokiego kryzysu, kryzysu utajonego, wydobytego na światło dzienne w okresie posoborowym? Nieliczne powołania, zdezorientowani wierni gwałtownie wyrwani ze swych tradycji religijnych, odchylenia doktrynalne w stronę prawicy lub lewicy, załamanie się tradycyjnej moralności, opustoszałe świątynie, osłabienie poczucia transcendencji, uproszczenia rozmywające chrześcijańską tożsamość, utrata poczucia grzechu, itd., itd...

Wszystkim wiadomo, że Kościół ma swoje problemy. Z drugiej jednak strony prawie wszystkim też wiadomo, że nasza kultura — pomimo pozytywnych aspektów, o których była mowa — również nie jest pozbawiona problemów. Przyjrzyjmy się jej nieco dokładniej.

II. ZACHÓD — PRZESTRZEŃ KULTUROWA W STANIE KRYZYSU

Pomimo pozytywnych aspektów, na które zwróciliśmy uwagę powyżej, panuje zgodna opinia co do tego, że przeżywamy okres głębokiego kryzysu. Świadomość tego kryzysu pojawiła się wcześniej, bo na początku XIX wieku; istniała przez cały wiek XX i nabrała szczególnej ostrości u progu roku 2000.

Nietzsche odrzucił, jak wiadomo, całą kulturę zachodnią, przesyconą chrześcijaństwem, nawet w jej najbardziej zeświecczonych obszarach. Zapowiedział nadejście nowego świata, w którym wszystko ulegnie przewartościowaniu. Unamuno wypowiedział wojnę rozumowi, który zabija uczucie, niszczy samego siebie, nie jest w stanie zaspokoić najsłabszych pragnień człowieka i stać się podstawą humanizmu. Ortega y Gasset już w roku 1916 wystawił świadectwo zgonu Erze Modernizmu. Moglibyśmy rozszerzyć tę listę o Bergsona, Husserla, Schelera, Heideggera i innych. U każdego z nich znajdziemy wspólny mianownik: skończyły się Nowe Czasy, zdominowane przez absolutny prymat uzasadniającej subiektywności; stoimy w obliczu nowej sytuacji, wymagającej dużej aktywności umysłowej. Pamięć o niedawnej dyskusji na temat postmodernizmu, ułomności myśli itp., pogłębia jeszcze bardziej to wrażenie kryzysu. Tym razem kryzysu totalnego, paralizującego, zapowiadającego koniec historii, negującego istnienie wrażliwości zdolnej do znalezienia jakiegoś *telos*, jakiegoś celu czy sensu w chaotycznym natłoku wydarzeń, w postępie myśli.

Rzeczą trudniejszą, bardziej skomplikowaną, jest dokonanie analizy tego kryzysu, wskazanie jego najbardziej charakterystycznych cech. Stajemy tu w obliczu imponującej różnorodności teorii, co świadczy o tym, że nawet teza o występowaniu sytuacji kryzysowej jest sama w sobie bardzo ambiwalentna. Nie będziemy zgłębiać tej kwestii i nie będziemy kreślić tu (choć byłoby to wielce pouczające) genezy kryzysu ani procesu, który sprawił, że jesteśmy w miejscu, w którym jesteśmy. Skupię się na tych ideach, które dziś wydają się dominować i jawią się jako podstawa, albo teoretyczna podbudowa nowych stylów życia, charakterystycznych dla chwili obecnej.

1. Tylko jakiś bóg może, nas jeszcze zbawić (Heidegger)

Uważam za bardzo znaczące to, co Heidegger powiedział w roku 1966 w wywiadzie dla niemieckiego czasopisma *Der Spiegel*, który mógł ukazać się dopiero po jego śmierci. Ukazał się on w maju 1976 roku. Heidegger mówi tam między innymi o naszym świecie,

zdominowanym przez technikę, nad którą nikt już nie panuje, o wymuszonym manipulowaniu rzeczywistością, nie pozwalającym istnieniu na objawienie się w całej jego prawdzie i ukrywającym je pod płaszczykiem interesu. Technika, ostateczny cel metafizyki Zachodu, nieświadoma swej własnej istoty, stanowi skrajny przykład zapomnienia o istnieniu. Na pytanie, czy filozofia mogłaby zaradzić tej sytuacji, Heidegger odpowiada: „Filozofia nie będzie w stanie dokonać żadnej natychmiastowej zmiany w aktualnym stanie świata. Odnosi się to nie tylko do filozofii, ale w ogóle do każdego czysto ludzkiego dążenia czy pragnienia. Jedyną możliwość zbawienia widzę w przygotowaniu się — poprzez filozofię i poezję — na pojawienie się boga”.

Zapytany o związek między jego filozofią i nadejściem owego boga, odpowiedział: „Nie możemy sprowadzić go przy pomocy filozofii; co najwyżej możemy przygotować się do oczekiwania na jego przyjście”

Zatrzymajmy się na krótko przy pierwszej części odpowiedzi Heideggera. Fragment ten jest bardzo znaczący, wyraża bowiem pewien stan zbiorowego ducha. Heidegger twierdzi, że duchowo-społeczna konfiguracja świata znajduje się w ślepych zaułku. Nie chodzi o to, że nasz świat ma problemy; chodzi o to, że on sam jest problemem, że cały się chwieje, bo — jakby to powiedział Ortega — filary, na których się opiera, ulegają rozmyciu, a wiara w jego podstawowe idee zanika. Powszechne panowanie myśli technicznej jest wyznacznikiem tej sytuacji. Kiedy w jakiejś sferze kultury pojawiają się problemy, wtedy szuka się rozwiązań. Kiedy sfera jako taka staje się problemem, jedynym wyjściem może być tylko zbawienie. Heidegger twierdzi, że kryzys, jaki obecnie przeżywamy, nie jest kolejnym kryzysem wewnątrz stabilnego świata, lecz kryzysem samego świata duchowego. Straciliśmy z oczu stały ład. Świat w kryzysie, to świat beznadziejny, rodzący w ludziach silne poczucie niepewności i dezorientacji. Nie wiemy już dokąd zmierzamy. Jedynym ratunkiem dla świata w stanie kryzysu, świata pełnego beznadziejności, może być tylko zbawienie.

Zostawmy na chwilę inne idee zawarte w tej wypowiedzi i zadajmy sobie pytanie: czy Heidegger nie jest nadmiernym pesymistą? Czy rzeczywiście znajdujemy się w takiej sytuacji?

Zacytuję inne skrajne wypowiedzi. Lyotard pisze:

„XIX i XX stulecia przyniosły nam obfitość strachu. Zapłaciliśmy wysoką cenę, tęskniąc za całością i jednością, za zgodnością pojęć, wrażliwością, czystym i przekazywalnym doświadczeniem. Kiedy wszyscy domagają się odprężenia i spokoju, mamrotliwie wyrażamy pragnienie, by na nowo rozpoczęła się era strachu

i spełniło się marzenie o uwięzieniu rzeczywistości. Odpowiedź brzmi: wojna przeciwko wszystkiemu; dawajmy świadectwo tego, co nieprzedstawialne, podkreślajmy różnice, ratujmy honor człowieka" (*La postmodernidad explicada*). A Vattimo-Rovatti: „Trzeba poważnie potraktować i doświadczyć w skrajnej formie zapomnienia istnienia (zaprzeczenie metafizyki) oraz śmierci Boga (zaprzeczenie wszelkiej podstawy bytu i wartości, radykalny nihilizm i agnostycyzm), głoszonych w naszej kulturze przez Heideggera i Nietzschego" (*El pensamiento debil*).

Teksty te należą do tzw. „filozofii postmodernistycznej” Dostrzegamy w nich pełną rezygnacji, nihilistyczną i agnostyczną, sceptyczną i relatywistyczną akceptację świata potraktowanego jako świat skończony: Modernizmu z jego wiarą w matematyczno-fizyczny rozum, ideałem stałego powiększania obszaru autonomii i wolności, samozbawiającego mesjanizmu; Modernizmu z jego próbą ogarnięcia w formie metarelacji albo światopoglądu całego świata w celu pogodzenia jego przeciwieństw, hierarchizacji rzeczywistości, uprawomocnienia istnienia i wartości, doprowadzenia do jedności. Modernizmu z jego dążeniem do oparcia świata na absolutie, nawet gdyby tym absolutem miał być Rozum, Nauka albo Technika. Ten świat jest skończony.

2. Niektóre cechy naszej obecnej sytuacji

Niełatwo jest precyzyjnie scharakteryzować ruch, który sam siebie określa jako „postmodernistyczny”, a który Habermas nazywa — nie bez racji — „młodym konserwatyzmem”, a Ballesteros — „upadającym postmodernizmem”. Skoncentruję się tu na czterech punktach.

2.1. Negacja podstaw o charakterze ostatecznym oraz wszelkich uzasadniających wizji świata: nihilizm. Będąca w modzie ideologia neguje potrzebę i wartość podstaw o charakterze ostatecznym, zarówno immanentnych jak i transcendentnych, które tłumaczyłyby lub uzasadniałyby wieloaspektowość rzeczywistości, albo które funkcjonowałyby jako najwyższe kryterium prawdy teoretycznej lub aksjologicznej (tzn. takich, które stanowiłyby podstawę i dałyby obiektywną moc obowiązującą wartościom ukierunkowującym życie człowieka i społeczeństwa). Ani Bóg, ani Rozum, ani Nauka, Kultura, Rewolucja, Rasa, Państwo, Partia, ani awansująca Klasa społeczna, nie mogą istnieć jako absolutne uzasadnienie. Niczego nie można uznać za prawomocne, ani oprzeć na jakichś podstawach w sposób ostateczny. Poza tym wszystko, co jest absolutne, jest nieprzydatne: w końcu przygniata człowieka i ustanawia terror.

Mozemy to nazwać powszechnym agnostycyzmem (Vattimo, Savater, Sadaba, Lyotard...).

Logiczną konsekwencją powyższego jest także negacja każdego światopoglądu, który stawia sobie za cel scalenie rzeczywistości, wtłoczenie jej w ramy jakiegoś systemu oraz zubożenie jej różnorodności i bogactwa. Odrzuca się wszelką *reductio ad unum*, dokonywaną w formie uniwersalnej i ujednociającej koncepcji. Nieważne, czy ten metaopis jest historią objawioną (chrześcijaństwo) czy oświeceniową doktryną postępu dialektycznym ruchem Ducha (Hegel), materializmem historyczno-dialektycznym czy też neoliberalną, bądź neokapitalistyczną koncepcją społeczeństwa. Jego funkcja jest zawsze ta sama: ujednoczyć, a to, co nie pasuje — pozostawić w ciemności, na zewnątrz, uznać za heterodoksyjne i irracjonalne, skazać na wygnanie poza sferę myśli. Oświeceniowy rozum substancjalny, jedyne źródło prawdy, rozpadł się na nieskończoną ilość małych rozumów i prawd. Nie ma podstaw, by się domagać ważności powszechnej, jakiejś prawdy obiektywnej. Logicznie rzecz biorąc, taka postawa nie tylko sprzyja, ale wręcz oznacza relatywizm i sceptycyzm na wszystkich poziomach. W konsekwencji, przedmiotem ataku stanie się zachodni etnocentryzm (Żądanie powszechnego uznania naszej kultury za manifestację tego, co wspólne dla całego rodzaju ludzkiego); wszystkie kultury uznane zostaną za jednakowo ważne. Żadna kultura nie może pretendować do wyrażania tego, co uniwersalne i wspólne dla wszystkich ludzi. Człowiek sam stanowi pewną kulturę, swoją mikrokulturę. To nic innego jak historycyzm w skrajnej postaci. Nie istnieje żadne kryterium, które pozwoliłoby rozpoznać, czy jakaś forma kulturowa, jakieś konkretne działanie czy obyczaj jakiegoś określonego ludu depcze godność człowieka.

A więc Prawda jako coś, co wyraża rzeczywistość i co jest wiążące dla wszystkich, odbierana jest jako zagrożenie: prawda to władza, a władza to dominacja. Mówi się, że nigdy nie będziemy w stanie dowiedzieć się, czy rządzi władza prawdy czy też prawda władzy. Jak słusznie zauważyli A. Finkielkraut i J. F. Revel, wszystko to zrodziło swoistą pedagogikę relatywizmu.

Konsekwencją jest nihilizm, to znaczy afirmacja niemożności znalezienia ostatecznego i wszechogarniającego sensu życia i świata oraz brak obiektywnych wartości etycznych (takich jak: wolność osobista, równość, sprawiedliwość, dobro i zło, cnota i występki, itd.). Nihilizm został obwieszczony już przez Nietzschego; teraz zachęca się nas, abyśmy z niego korzystali. Brak sensu ostatecznego (immanentnego bądź transcendentnego) stanowi podbudowę tezy mówiącej o tym, że historia się zakończyła i że przyszłość już nie istnieje.

2.2. Neokapitalizm: powrót do pogańskiej świętości, neutralnej i pluralistycznej. Wielu postmodernistów naśladuje nihilizm, wyrażając brak wiary w ostateczny sens i istnienie obiektywnej prawdy w postaci wartości i norm, nawiązując do politeistycznego pogaństwa oraz sakralizując na nowo kosmos.

Zeświecczenie było procesem typowo modernistycznym. Teraz można już stwierdzić, iż był to proces niebezpieczny i dwuznaczny: zdetronizował Boga, ale intronizował inne, mniej miłosierne absoluty.

Postmoderniści uważają za konieczne Jego ponowne „zaczarowanie”, przywrócenie Mu nimbu świętości. Ten powrót do świętości, do religii i mistyki, musi jednak dotyczyć świętości neutralnej (nie-osobowej) i pluralistycznej, wielopostaciowej, a nawet demonicznej. Świętość jest bowiem z jednej strony formą protestu przeciwko pozytywizmowi i tyranii instrumentalnie traktowanego rozumu, z drugiej zaś sposobem, by nadać rzeczom pewną głębię. Ale tak naprawdę świętość to nic innego jak symboliczny wyraz jakiegoś „ponad”, właściwego każdej rzeczywistości, które uwalnia tę rzeczywistość od traktowania jej w sposób instrumentalny.

2.3. Zanik podmiotu: klęska Prometeusza i zwycięstwo Narcyza. Narcystyczny indywidualizm, oznaczający ucieczkę od społeczeństwa i charakteryzujący się obojętnością wobec wszystkiego, a szczególnie wobec problemu sensu życia oraz rzeczy wykraczających poza najbliższe otoczenie, jest zarówno sposobem dostosowania się do pluralistycznego społeczeństwa neokapitalistycznego, jak i wynikiem tego dostosowania.

Ten obojętny na wszystko indywidualizm, daleki od tego, by stanowić przejaw klęski systemu społecznego i gospodarczego, w jakim żyjemy, jest jego maksymalnym spełnieniem, jego podstawową logiką: ów system „znajduje w obojętności idealne warunki, by eksperymentować przy minimalnym oporze”, albowiem człowiek obojętny „przy niczym nie obstaje, nie ma absolutnej pewności, nic go nie dziwi, a jego opinie szybko się zmieniają” Taki człowiek jest idealnym przedmiotem eksperymentu: jest podatny na nieprzerwane działanie kombinacji nieznanych do końca możliwości, ponieważ zanikła jego zdolność do stawiania oporu.

Ten indywidualizm, sam w sobie tak różny od indywidualizmu głoszonego niegdyś przez społeczeństwo burżuazyjne (wyrażające się konkurencyjnością w sferze ekonomii, sentymentalizmem w sferze obyczajowej i rewolucjonizmem w sferze politycznej) pojawia się w momencie, kiedy kapitalizm autorytarny ustępuje miejsca społeczeństwu hedonistycznemu i nazbyt tolerancyjnemu. Mamy w tej chwili do czynienia z czystym indywidualizmem, nie

uznającym najwyższych wartości społecznych i moralnych, obowiązujących jeszcze w indywidualizmie poprzednim, klasycznym. Teraz decydującą rolę odgrywają prywatne (osobiste), ciągle nowe pragnienia (i ich natychmiastowe zaspokajanie, choć jego efekty są krótkotrwałe), dobre samopoczucie psychiczne i fizyczne. Aby to wszystko osiągnąć, trzeba przekonać samego siebie, że należy żyć terażniejszością, nie myśląc o samospelnieniu wychodzącym cd wartości obiektywnych i trudnych w realizacji, żyć bez odwoływania się do tradycji, które by do czegokolwiek zmuszały (Lipovetsky, *La era del vacio*).

Konsekwencje tego narcystycznego indywidualizmu, troszczącego się o zaspokojenie osobistych potrzeb na zamówienie, są oczywiście: pojawia się typ człowieka wybitnie nieodpornego i słabego, nieprzygotowanego do pokonywania trudności, skłonnego do zniechęcenia albo załamania w obliczu najmniejszych przeciwności losu; człowieka niezdolnego do tego, by czuć i kochać, bo to zbyt komplikowałoby mu życie. Inni liczą się tylko o tyle, o ile mają jakieś odniesienia do „Ja”. Taki człowiek żyje w prawdziwej pustce i strasznej samotności; jego życie koncentruje się na rzeczach czczych i błahych, co z kolei wywołuje strach przed zaangażowaniem, obawę przed tym, co najważniejsze, niezdolność do dochowania wierności.

Ten fenomenologiczny wizerunek pozbawionego substancji indywidualizmu znalazł swą teoretyczną podbudowę w niektórych kręgach postmodernistycznych, zwłaszcza w środowisku postmodernistów francuskich oraz tych, którzy poruszają się w obszarze ich wpływów: Foucaulta, Deleuze'a, Baudrillarda i innych.

Jest to teoria mówiąca o „śmierci człowieka”, „zniszczeniu podmiotu”, jego rozkładzie. Ataki kierowane pod adresem podmiotu mają długą historię: psychoanaliza rozmyśla „ja” w nieświadomości; Nietzsche przedkładał drażnienie popędów; Marks wiązał tę teorię z pojęciem klasy; strukturalizm sprowadził człowieka do roli ośrodka, w którym zbiegają się sieci informacyjne i w którym sam informator się nie liczy; nauka uprzedmiotawia go i oswaja, sprowadzając sferę myśli do fizjologii.

Nie ma więc miejsca dla podmiotu w całej jego pełni, który stanowiłby personalizację życia w oparciu o pewne wartości obiektywne, podmiotu cieszącego się odpowiedzialną wolnością i autonomią. Nie istnieje podmiot społeczny, albowiem jednostka nic nie zdziała w obliczu społeczeństwa zaprogramowanego w swej masie z myślą o pluralizmie indywidualizmów. Nie istnieje podmiot historyczny: tak naprawdę nie ma historii, bo nie ma wydarzeń ukierunkowanych przez jakiś *telos*, jakiś jednoczący cel.

Niczego nie możemy uczynić, aby zmienić historię; możemy jedynie jej doświadczyć. Polityka jest oszustwem, pozorem, igrzyskiem dla mas. Elitom, mniejszościowym grupom intelektualistów, pozostaje co najwyżej ucieczka w doznania estetyczne, tam, gdzie wszystko staje się na nowo ważne i prawomocne (Baudrillard).

2.4. Tragizm człowieka: brak rozwiązań. Ten ruch idei (czy jak je tam nazwiemy) nie zawsze ma spójny charakter. Oprócz idei centralnych, takich jak: negacja wszelkiego absolutu, odrzucenie jednolitego światopoglądu, brak poczucia sensu, nihilizm, uwy puklenie różnic i podziałów, mamy do czynienia z rozmaitymi postawami i różnym rozłożeniem akcentów. Jest tu miejsce na narcystyczną obojętność, o której przed chwilą była mowa, ale także na skrajnie akcentowane poczucie tragizmu ludzkiej egzystencji. Temu ostatniemu aspektowi poświęcają miejsce zwłaszcza ideolodzy hiszpańscy, być może ze względu na wzór, jakim był dla nich Unamuno.

3. Czy jest to pełny obraz? — Powstanie nowej wrażliwości. Filozofia niemodernistyczna — niektóre z jej ważniejszych aspektów

Czy na tym kończy się nasz horyzont kulturowy? Czy są to jedyne wartości obecne w naszym świecie? Oczywiście, że nie. Postmodernizmowi wielką przysługę oddają wydawnictwa i środki masowego przekazu. Dlatego zyskał on tak przesadnie duży odzew i nadmierne znaczenie. Oczywiście, rośnie w naszym społeczeństwie liczba jednostek, które przyjmują postawy życiowe, społeczne i polityczne, mieszczące się w ramach zakreślonych przez ten sposób myślenia. Być może, w większym stopniu zawdzięczamy to środkom przekazu niż bezpośredniemu lub pośredniemu wpływowi tej filozofii. W naszym społeczeństwie znaleźć można wszystko, ale jest w nim szczególnie dużo obojętności i pustki, sceptycznej i relatywistycznej pozy, braku złudzeń co do przyszłości. W tym sensie można powiedzieć, że ta forma filozofii, którą tu opisaliśmy, jest na swój sposób dominująca, albowiem najlepiej przystaje ona do konsumpcyjnych zainteresowań i poglądów naszego czasu.

Sądzę, że alternatywy dla takiego sposobu myślenia nie znajdziemy powracając na pozycje neoracjonalistyczne, w stylu, jakiego wydaje się bronić A. Finkielkraut. Dobrze jest przypomnieć sobie uniwersalizm rozumu, obiektywność prawdy i wyższość kultury zachodniej, zrodzonej wraz z Oświeceniem, ale nie da się powrócić do rozumu substancjalnego, nieświadomego własnej sztuczności i nie znającego wielu założeń (nie wszystkie są pozytywne),

na jakich się opiera. Racjonalność nie może bez odrzucenia swych ideałów powrócić do sytuacji, w której ignorowano by jej historyczność.

Według mnie, istnieje lepszy sposób, bardziej realistyczna alternatywa. W obliczu załamania się wiary w rozum fizyczno-matematyczny, uniwersalny i obiektywny, taki, jakim widzieli go racjoniści i scjentyści, wielcy myśliciele wieku XX (Husserl, Bergson, Ortega y Gasset, Heidegger, Zubiri, Merleau-Ponty, Levinas i inni) odważnie poszukiwali szerszej i bardziej przyjaznej racjonalności, przejawiającej większy szacunek dla rzeczywistości i bardziej otwartej na to, czym rzeczy wydają się być, starając się uniknąć dogmatyzmu, zamkniętego i sztywnego systemu, uniknąć globalnego objaśniania bez pęknięć i rys, pominięcia istotnych aspektów rzeczywistości oraz pomieszania schematów koncepcyjnych z rzeczywistością postrzeganą w tych schematach. Taka filozofia głosiła transcendencję rzeczywistości, pokazywała, że rzeczywistość zawsze przekracza to, co znamy pojęciowo czy naukowo. Pokazała swą bezinteresowność, albo inaczej. transfunkcjonalność, to znaczy zaprzeczyła utożsamianiu rzeczywistości z przedmiotem oraz przedmiotu z tym, co użyteczne i podlegające manipulacji. W ten sposób wytworzyła nową racjonalność, wrażliwą na różnorodność i wielość wymiarów, ale nie mającą nic z relatywizmu. Uznała i nadal uznaje, że filozofia winna być ukierunkowana ku Prawdzie, bo tylko Prawda może uczynić ludzi wolnymi, ale wykazała pokorę, gdy nadszedł moment ujawnienia, że jest w posiadaniu tej Prawdy.

Dla tej filozofii rozum nie mógł być już zbiorem operacji formalno-instrumentalnych, czymś pustym, bez treści i kierunku, odartym z wartości etycznych i estetycznych. Musiał posiadać umiejętność uzasadnienia — a przynajmniej zrozumienia — świata z całą jego różnorodnością.

Poszukiwanie i obrona tego szerszego i bardziej przyjaznego pojęcia rozumu doprowadziły do nieuchronnej konfrontacji z pozytywizmem, we wszystkich jego odmianach, jako że to pozytywizm stworzył teorię rozumu instrumentalnego, wymyślił rozum bez celów, bez etyki, i w efekcie stworzył etykę bez podstaw, racjonalną i relatywistyczną.

Wielu pracowało i nadal pracuje w tym kierunku. Mówi się o rozumie historycznym, rozumie witalnym, rozumie hermeneutycznym, o filozofii relatywnej i wreszcie o rozumie komunikatywnym i dialogującym. Zadanie, jakie postawili przed sobą ci ludzie, polega na zreformowaniu idei rozumu bez wyrzekania się go ani jego aspiracji do prawdy i obiektywności. Taki: *De intel-*

lectus emmendatione. Ich stosunek wobec modernizmu wyrażał nie krytykę i rezygnację, lecz krytykę i wolę przewyciężenia.

Dwie wojny światowe, oczywistość destrukcyjnej mocy nauki i techniki (o ile pozbawione są one etycznych kryteriów orientujących i użytkowych), strach przed nieodwracalną zagładą ludzkości, utrata możliwości samospelnienia i prawdziwej komunikacji w społeczeństwie oraz „racjonalniej” zaplanowanym, prawdziwa inwazja informacji, zazwyczaj wyrwanych z kontekstu i pozbawionych klucza do ich zrozumienia, nieprzerwany zalew wiadomości bez możliwości zobaczenia ich przekaziciela... Wszystko to i wiele innych jeszcze czynników sprawiło, że pojawił się nowy sposób podejścia i patrzenia na świat, zdolny do uznania nieredukowalnej odrębności człowieka, wartości etycznych wpływających na życie indywidualne i społeczne, głębokiego znaczenia, jakie odkrywamy w rzeczach, o ile przyjmiemy wobec nich odpowiednią postawę.

Wydaje się, że modernizm jest już skończony. Trzeba pójść dalej, poza jego ideały i ambicje. Dlatego nie wystarcza sama negacja. Potrzebna jest postawa przewyciężająca i umiejętność zebrania jej owoców. Ten sposób przeciwstawienia się naszemu kryzysowi duchowemu nazywam Transmodernizmem (por. *Pensamiento transmoderno y experiencia estética*). Zgodny jest on w treści, choć nie w nazwie, z tym, co Ballesteros nazywa opornym Postmodernizmem (por. *La Postmodernidad*), a Llano — Współczesnością (por. *La nueva sensibilidad*).

Jedne wartości giną, ale wyłaniają się inne, i tak być powinno. Defetyzm to abdykacja filozofii. Postmodernizm jest jak już powiedzieliśmy — „filozofią przegraną” (Finkielkraut). Trzeba zwracać uwagę na elementy pozytywne, które pojawiają się tu i ówdzie, i które mogą stanowić prawdziwą alternatywę dla naszego kryzysu kulturowego. Taką alternatywą może być na przykład filozofia, w centrum której znajduje się osoba ludzka (a nie zacierzawiony indywidualizm) jako transcendentny warunek praw i obowiązków; filozofia, która domaga się przywrócenia metafizyki i naturalnego (nie naturalistycznego) wymiaru człowieka (jak trafnie czyni to Spaeman) prawie całkowicie przyćmionego przez rozważania czysto historycystyczne: człowieka jako osoby, która realizuje swe życie zgodnie ze swą naturą i swą historią (X. Zubiri), ale która — ze względu na swój charakter rzeczywistości nieuprzedmiotowionej i z racji swej ontologicznej kondycji otwarcia się ku innym i ku transcendencji — wykracza daleko poza swą naturę i poza swą historię, i jest określana przez swój dobrowolnie uznany związek z osobowym i całkowicie wolnym Absolutem.

Filozofia, która — jak mówi Ballesteros — „uparcie daje odpór niesprawiedliwości, brakowi człowieczeństwa, pogłębiającej się dominacji głupoty, i której uwaga koncentruje się na walce o pokój, na ochronie ekologicznego umiaru przed konsumpcyjnym marnotrawstwem, na ekumenicznej solidarności, walce z indywidualistyczną obojętnością”. Podsumowując: „Filozofia niegwałtu, ekologiczna, ekumeniczna kulturowo, bez popadania w relatywizm, zwracająca uwagę na różnice, ale w ramach komplementarności, neofeministyczna i broniąca praw osoby” (*La postmodernidad*).

Moim skromnym zdaniem, tu właśnie leży prawdziwa alternatywa, jakiej potrzebują nasze czasy, alternatywa dla zbankrutowanego modernizmu i dla nihilistycznego, wyrażającego rezygnację postmodernizmu. Ten kierunek obrał Jan Paweł II w swej encyklice *Sollicitudo rei socialis*.

4. Pokora filozofii

„Tylko jakiś bóg mógłby nas jeszcze zbawić”. Od tego rozpoczęliśmy tę część naszych rozważań. Heidegger wyraźnie powiedział, że w naszym świecie nie wystarczą już rozwiązania; ten świat powinien być zbawiony.

Ale tego zbawienia, mówi Heidegger, nie może dać filozofia, ani czysto ludzka gorliwość. Filozofia i ludzki wysiłek mogą rozwiązywać problemy, pomagać w szukaniu i znajdowaniu rozwiązań, ale nie są w stanie zbawiać. Wydaje się, że możliwości czysto ludzkie zostały wyczerpane. Wchodzimy w nowy porządek, w którym słowa człowieka i jego filozofia już nie oświecają, lecz same wymagają oświecenia. Zbawienie przychodzi z zewnątrz i nie jest sprawą ludzką.

Oto stwierdzenie równie niejasne i ambiwalentne, jak sam Heidegger: „Tylko jakiś bóg mógłby nas zbawić”. To, co nieludzkie, wykraczające poza to, co ludzkie, jest tym, co boskie i święte. Heidegger nie wychodzi dalej poza to stwierdzenie: pisze „jakiś bóg” i słowo „bóg” z małej litery. Nie chce zrobić jeszcze jednego kroku. Jego „bóg” jest rzeczywistością świętą, ale zamazaną i bezimienną.

W obliczu tego poważnego problemu filozof ma skromne zadanie do wykonania: zapewnić — przy pomocy filozofii i poezji — gotowość do przyjęcia boga, zapewnić odpowiednią atmosferę do jego oczekiwania. Zadanie skromne, ale o decydującym znaczeniu. Człowiek, który czuje się zagubiony i zdezorientowany, może odmówić biernego oczekiwania i przyzwyczajania się do absurdu. Może nie chce słuchać nowego słowa, prawdziwie objawiającego,

ale dalekiego od jego schematów. Może zasklepić się w swym wiecznym potępieniu. Stąd znaczenie owej „gotowości do nadziei”, przygotowania umysłów, aby się otworzyły i słuchały. Poeta jest lepszym nauczycielem w tej pracy niż filozof-rezoner. Filozofia transmodernistyczna, o której właśnie mówiliśmy, budzi nadzieję także i w tym sensie.

My, chrześcijanie, możemy pójść dalej niż Heidegger. Możemy nawet — wychodząc od naszej wiary — stać się inicjującym zmiany i dającym impuls zaczynem tego pozytywnego postmodernizmu. Poprzez wiarę wiemy, że to nowe Słowo istnieje, że to niezbędne Światło nadal świeci i że oddało się nam dobrowolnie. Wiemy, że Ten, który może nas zbawić — wczoraj, dziś i zawsze — nie jest jakimś tam bogiem, lecz Bogiem, który stał się człowiekiem, Jezusem Chrystusem, którego znamy jako Pana i Zbawiciela.

Kryzys, jaki przeżywamy, wywołany jest wieloma nakładającymi się wzajemnie czynnikami. Jednym z nich, tym decydującym, jest dążenie współczesnego człowieka do absolutnej autonomii, a to wymaga pozbycia się Boga, objawionego w Jezusie Chrystusie jako trwała Miłość. Jak już wspomnieliśmy, modernizm odczarował i pozbawił świat jego świętości, aby móc kontynuować swój tryumfalny marsz: nie może być żadnych świętości, wszystko powinno być obojętne, dostępne i podatne na manipulacje; żadnych ostoi odosobnienia i nietykalności, żadnej tajemnicy, żadnej głębi. Wszystko ma być jasne, wyraźne, dające się zmierzyć i zamienić na coś innego. Ale klęska immanentnego, absolutnego i uniwersalnego rozumu doprowadziła po jakimś czasie do tego, że człowiek współczesny pozbawiony został wiary w Boga i wiary w rozum. Ekonomista Schumacher napisał: „Modernistyczny eksperyment polegający na tym, by żyć bez religii, zakończył się klęską. Skoro już to zrozumieliśmy, wiemy jakie są cele postmodernistyczne” (*Guía para los perplejos*). Dla nas tym nowym, oświecającym i zbawczym słowem jest Jezus Chrystus. Świadomi tego, możemy zadać pytanie: jakie są nasze zobowiązania w świecie?

III. CHRZEŚCIJAŃSKIE ZOBOWIĄZANIE

1. Rosnąca świadomość ewangelizacyjnej misji Kościoła

Właśnie w tym przełomowym momencie powstaje w łonie Kościoła głębokie poczucie misji ewangelizacyjnej. Częściej używa się określenia „ewangelizacja” niż „misja”, chodzi bowiem o ponowne zwiastowanie Chrystusa, Bożego Zbawienia, ludziom nasyconych czasów, niezależnie od kultury i rasy, w tym oczywiście

także ludziom dzisiejszego, głęboko zeświecczonego chrześcijańskiego Zachodu. Kościół jest dziś — jak już powiedzieliśmy — szczątkiem, ale szczątkiem zmobilizowanym do Bożego i powszechnego przedsięwzięcia. Obowiązkiem Kościoła wobec świata jest ewangelizacja.

Świadomość tego faktu towarzyszy poczynaniom Kościoła. Nie da się zaprzeczyć, że to Sobór Watykański II był wydarzeniem, które w naszych czasach tę świadomość uruchamia i odnawia. Nie będę rozwodził się tu nad czymś, o czym wszyscy wiedzą. Uważam jednak za wskazane przypomnieć kilka rzeczy, które oprócz tego, że stanowią dowód na prawdziwość naszego twierdzenia, pozwolą lepiej zrozumieć nasze zobowiązania wobec świata.

W *Gaudium et spes* po stwierdzeniu, iż Kościół „czuje się ściśle złączony z rodzajem ludzkim i jego historią” (1), autorzy Konstytucji piszą: „(Kościół) nie potrafi wymowniej okazać swojej solidarności, szacunku i miłości dla całej rodziny ludzkiej, w którą jest wszczepiony, jak nawiązując z nią dialog na temat owych różnych problemów, przynosząc światło czerpane z Ewangelii oraz dostarczając rodzajowi ludzkiemu zbawczych sił, jakie Kościół sam pod przewodnictwem Ducha Świętego otrzymuje od swego Założyciela” (3).

W całym tekście soborowym mowa jest o specyficznym ewangelizacyjnym charakterze Kościoła:

„Osoba ludzka bowiem ma być zbawiona, a ludzkie społeczeństwo odnowione. Tak więc człowiek w swej jedności i całości, z ciałem i duszą, z sercem i sumieniem, z umysłem i wolą będzie osiłą całego naszego wywodu” (nr 3).

Jak wiadomo, w tekście soborowym zawarto szereg zasadniczych pytań, jakie stale nurtują człowieka, pytań, na które prometejska czy narcystyczna kultura nie znajduje odpowiedzi. Autorzy tekstu nie wahają się przedstawić chrześcijańskiego objawienia, samego Chrystusa (Daru Boga, który należy przyjąć z ufnością) jako klucza do zrozumienia człowieka, jego kultury i historii. Nie zapominają oczywiście o tym, że nasza egzystencja na tym świecie naznaczona jest piętnem grzechu i że tylko transcendentne zbawienie, zbawienie od Boga, może ją wydobyć z paradoksalnej sytuacji, z jej sprzeczności i tragicznej kondycji. Poza tym nigdy nie oddzielają uznania nienaruszalnej godności osoby ludzkiej, jej praw i wolności, od przekonania, iż jest ona obrazem Boga, odkupionym przez Chrystusa.

Cały Sobór jest przesiąknięty tą świadomością. Kościół świadomy jest tego, że został posłany do świata, że kontynuuje dzieło

Jezusa i Dwunastu, że nie może przestać być wierny samemu sobie przez odrzucenie tej misji.

„Kościół powstał do życia w tym celu — czytamy w *Apostolicam actuositatem* — by szerząc królestwo Chrystusowe po całej ziemi i ku chwale Ojca, uczynić wszystkich ludzi uczestnikami zbawczego odkupienia” (nr 2).

Nic więc dziwnego, że od czasu do czasu Kościół przypomina nam w swym nauczaniu, za każdym razem z coraz większym naciskiem i mocą, to, co stanowi sedno naszej misji na tym świecie: głosić Chrystusa, być świadkami Boga żywego, słuchać słowa, jakie Bóg do nas kieruje, i użyźniać nim świat.

Czy w tym wszystkim nie ma aktywnej obecności Ducha, nakłaniającego nas do ponownego odkrycia tego, co jest naszym podstawowym zadaniem i naszym chrześcijańskim obowiązkiem, od którego nie ma ucieczki? Czy wszystko to nie jest owocem Soboru?

Jean Guitton w swej cudownej książce *Silencio sobre lo esencial*, opowiada o tym, że jego życie dzieli się na dwa prawie równe okresy rozpoczynające się dwoma wydarzeniami: wybuchem w Hiroszynie i zwołaniem Soboru. Tak pisze

„Cieszę się z tego, że przełom ten przypadł na środkowy okres mego życia i że mogłem w sposób świadomy być obecny przy przekraczaniu pewnej granicy, jaką było pojawienie się nowego ognia materialnego (*ognia atomowego*) i ognia duchowego, który stanowi kontynuację ognia duchowego, który stanowi kontynuację ognia zielonoświątecznego” (s. 79).

Ludzka inteligencja, w swym czysto instrumentalnym wymiarze, odkryła straszliwy ogień atomowy, ogień materialny, niszczący, rodzący strach i przypominający jednocześnie o naszej nieuniknionej skończoności. Z kolei Sobór Watykański II umożliwił odrodzenie silnego płomienia ognia zielonoświątecznego, ognia nie wywodzącego się z umysłu ani z materii, lecz z Ducha; a wraz z nim — umocnienie wiary nielicznej grupy chrześcijan. Guitton, człowiek wierzący, jest przekonany, że ogień Ducha przewycięży ogień będący wytworem inteligencji i materii, dlatego uważa, że katolicyzm stanowi odpowiedź na oczekiwania ludzkości.

H. U. Balthasar napisał po Soborze: „Łaska ma moc przywrócenia temu, kto tego rzeczywiście pragnie, w każdym momencie jego życia, rzeźkości i świeżości typowej dla pierwszej miłości” (*La oración contemplativa*).

Jest to stwierdzenie, które, jak sądzę, zachowuje swą aktualność zarówno w odniesieniu do pojedynczych chrześcijan, jak i do całego Kościoła. Możemy powiedzieć, że Kościół pozwolił, by opa-

nowała go łaska, otworzył się posłusznie na działanie Ducha. Pomimo kłopotów i problemów, jakich nigdy nie brakuje, pozwala się odnawiać, odzyskując rzeźkość i świeżość typową dla pierwszej miłości. Ewangelizacyjny impuls jest tego wyraźną oznaką.

2. Teonomiczna wizja świata

Zarówno Sobór, jak i teksty kościelnego nauczania są jednoznaczne i nie zostawiają miejsca na wątpliwości: mówią o Chrystusie jako Bożym Zbawieniu człowieka i świata, o dialogu z całą rodziną ludzką, proponującym wszystkim odkupicielską moc Boga.

Ani Sobór, ani nauka Kościoła, w żaden sposób nie sprzyjają autonomii człowieka, oddzielonej od jego wymiaru transcendentnego i specyficznemu religijnemu. To prawda, że Sobór przyjął zasadę przyjaznego otwarcia, że chciał podkreślić pozytywne wartości ludzkości. Ale zawsze ze świadomością, że wszystko to, co ludzkie, także to, co nasiąkło grzechem, wymaga zbawienia w Chrystusie i przez Chrystusa, i że Kościół jest niezastąpionym sakramentem tego zbawienia. Prawdą jest, że owo otwarcie Kościoła wiąże się z pewnym paradoksem, trafnie zauważonym przez H. von Balthasara:

„Im bardziej Kościół otwiera się na świat i przewartościowuje go, wykazując jego chrześcijańskie podłoże (anonimowe chrześcijaństwo), tym bardziej jawi się jako pewna organizacja zewnętrzna, co z kolei umniejsza jego wiarygodność. Dlatego jego struktura zewnętrzna (jego charakter widoczny i sakramentalny) jest przedmiotem ciągłych ataków, nawet tam, gdzie w ten czy inny sposób uwypuklone zostały wartości chrześcijańskie” (*El compromiso del cristiano*).

Nie powinien dziwić nas ten paradoks, albowiem jeśli się twierdzi, że substancja właściwa istocie chrześcijaństwa, właściwa wierze, rozciąga się — choćby nawet anonimowo — na całą ludzkość, Kościół Chrystusowy staje się siłą rzeczy pustym symbolem, symbolem, który okazuje się zbędny w konfrontacji z rzeczywistością. Nie nowa to pokusa. Już Kant (odróżniający religię objawioną, posagową, albo inaczej: wiarę kościelną od religii naturalnej) traktował chrześcijaństwo historyczne jako pewien środek zewnętrzny, który powinien doprowadzić do określonego celu: do uznania religii rozumu. Interpretował Chrystusa jako realny symbol kategorycznego nakazu, a Kościół jako zwykły instrument pedagogiczny, przygotowujący do przyjścia powszechnej religii rozumu.

Owa tendencja do czynienia chrześcijaństwa czymś pustym (na dowód jej istnienia moglibyśmy tu przytoczyć wiele świa-

dectw) pojawiła się także — i to całkiem wyraźnie — po Soborze, nawet wśród teologów.

Zatrzymajmy się przy tym na krótko. Sądzę, że ludzie w moim wieku pamiętają to doskonale; nie jest to bowiem aż tak odległa przeszłość. Mniej więcej wraz z zakończeniem Soboru pojawiły się w naszym środowisku intelektualnym prace P. Tillicha, P. van Burena, J. A. Robinsona, D. Bonhoeffera, Altrzigera, Coxa i innych, prace napisane bardzo różnym stylem i nierówne pod względem wartości, które miały jednak pewną cechę wspólną: było nią bezkrytyczne wyniesienie człowieka oraz świecka interpretacja wiary i Ewangelii. Wyrażały one nie tyle należne i wyważone uznanie dla człowieka, co zdecydowaną wolę kontynuowania procesu zeświecczenia rozumianego jako uwolnienie człowieka, jego instytucji i kultury, a nawet jego sumienia, spod opieki religii. Ściślej mówiąc: proponowały wyeliminowanie religii (rozumianej jednostronnie w znaczeniu, jakie nadawał temu określeniu Barthes) jako czegoś, co właściwe jest okresowi niepełnoletności.

Autorzy ci próbowali w ten sposób stworzyć miejsce dla wiary w świecie zdominowanym przez ducha naukowo-technicznego; świecie, który nie mógł zaakceptować ani zrozumieć wertykalności chrześcijaństwa, realności tego, co nadprzyrodzone, ani biblijnych przedstawień rzeczywistości niewidocznej. W oparciu o Bultmanna, o analizę języka oxfordzkiego, o określoną socjologię i o niedopracowane i niejasne stwierdzenia Bonhoeffera, doszli do wniosku, że człowiek osiągnął już swą dojrzałość, że stał się już zdolny do samodzielnego rozwiązania wszystkich swych problemów, zarówno materialnych jak i duchowych, że nie potrzebuje transcendentnego zbawienia i że nie jest w stanie zrozumieć Boga jako rzeczywistości osobowej, odmiennej od świata, choć zawartej w jego historii.

I tak Robinson potraktował Boga jako symbol głębi ludzkiego doświadczenia. Paul Tillich, wprowadzający większe niuanse, mówił o Bogu jako bycie pozbawionym (jednak) cech osobowych i sprowadzał religię do wyrażania „troski o rzeczy ostateczne”, sprzeciwiając się zdecydowanie wszystkiemu, co nazywał supranaturalizmem. Bonhoeffer pracował nad „niereligijną interpretacją pojęć biblijnych”. W tym celu nakreślił ewolucję kulturalną Zachodu, uwypuklając proces sekularyzacji, dzięki któremu człowiek osiąga wiek dojrzały.

Paul van Buren, wspomagany filozofią drugiego Wittgensteina, zinterpretował na świecki sposób Ewangelię, historię, słowo Chrystusa i zbawcze wydarzenia z Jego życia, aby dojść do wniosku — według niego, jedyne dającego się pogodzić z naszym swia-

tem przesyconym wyobrażeniami naukowymi i zeświecczonym — że Jezus był tylko „wolnym dla innych ludzi człowiekiem”

Wszystko to jest dobrze znane i należy już do przeszłości. Jak wspomnieliśmy, autorzy ci odnosili się z entuzjazmem do nauki i wierzyli w jej potęgę; bezkrytycznie akceptowali dorosłość człowieka i niezliczone korzyści (nawet religijne), jakie dawało zeświecczenie; przedstawiali czysto immanentną interpretację Boga. Chrześcijaństwo sprowadzone zostało do symbolicznego sposobu mówienia o świetle i o człowieku. Dziś, kiedy uwzględnimy naszą sytuację kulturową, wydają się nam oni oświeconymi ludźmi, opóźnionymi o mniej więcej stulecie.

Ów optymizm w odniesieniu do człowieka warunkował odczytywanie Soboru i przyczynił się do powstania błędnej samoświadomości chrześcijańskiej. Widziane w ten sposób otwarcie Kościoła i wiary na świat — jako wyraz pełnego miłości samootwarcia Boga w Chrystusie — groziło pozbawieniem chrześcijaństwa jego treści i wynaturzeniem samej istoty Kościoła.

Ani Sobór, ani ogólnie nauka Kościoła, w żaden sposób nie sprzyjają autonomii człowieka w oderwaniu od wymiaru transcendentnego i religijnego. Kościół nigdy nie uznał mitu o dorosłości człowieka; nie próbował też przedstawić Ewangelii w sposób niereligijny, ani zamienić swego nauczania w etykę. Na próżno będziemy się doszukiwać utożsamiania społeczeństwa z Kościołem, praw społecznych z Ewangelią, działania łaski Bożej z wysiłkami człowieka, historii z nadejściem Królestwa Bożego, przyszłości człowieka z eschatologią. Kościół nigdy nie pojmował chrześcijaństwa jako produktu pewnej kultury, ani Chrystusa jako wybitnej postaci tej kultury.

Po drugie, Sobór i przytoczone teksty nie propagują heteronomii, w której religia opanowywałaby wszystkie sfery, pozbawiając je ich doczesnej substancji i tożsamości. Znajdziemy w nich raczej — by użyć słów P. Tillicha — propozycję teonomiczną, albo — jeśli kto woli — chrystonomiczną. Czyli autonomię świadoma tego, że wielkość człowieka i jego głębia pochodzą od Boga i znajdują się w Bogu; Bogu, który przestaje być człowiekiem, bo chce być uznanym w wolności, ale od którego pochodzi w ostatecznej instancji istota i sens wszystkiego, co jest. Ten Bóg, Źródło i Cel wszelkiego stworzenia, nie jest jednak pierwszym lepszym absolutem, lecz Ojcem objawionym przez Jezusa Chrystusa.

Sobór przedstawia Chrystusa i wiarę jako Boską siłę przekształcającą i odnawiającą świat oraz ludzką kulturę; siłę, która bierze na siebie całe dobro i całą prawdę tego świata, ale która w doskonałym związku dialektycznym ten świat zbawia i odku-

puje, nawraca na wiarę w Chrystusa i sprawia, że pojmuje on samego siebie jako Jego światło. Sobór nie traktuje świata i jego kultury jako prologu do odkupienia; raczej — jako pozytywny dowód na to, że świat i jego kultura nigdy nie zostały pozbawione swego dynamicznego ukierunkowania na Boga. Świat powinien być przekształcony w dzień dzisiejszy historii, w którym eschatologia istnieje już jako ważny wymóg teraźniejszości, a nie jako obietnica pozahistorycznej przyszłości. „Moje królestwo nie jest z tego świata” (J 18, 36) mówi Pan; ale dodaje także: „Oto czynię wszystko nowe” (Ap 21, 5). Oczywiście, przemiana i odnawianie człowieka i świata zakłada eliminowanie z nich wpływów zła i grzechu, skierowanie na nie światła, jakim jest Chrystus, i ukazanie w tym świetle prawd, które mogłyby pozostać w ciemności, przysłonięte fałszem, niewiedzą i prywatą.

Chrześcijaństwo Boskiego pochodzenia jawi się jako kryterium prawdy człowieka i jako jego pochodząca z łaski i transcendentna pełnia. Przekształcanie świata polega więc na nasycaniu go wartościami ewangelicznymi, paradoksalnymi z punktu widzenia logiki świata i mroku (w znaczeniu, jakiego używa św. Jan); na ukazaniu mu, że jego siła i żywotność leżą w zdolności otwarcia się na Chrystusa. To jest właśnie teonomia, którą wyraża zarówno Sobór jak i nauczanie Kościoła.

3. Obowiązek chrześcijanina

Tylko z pozycji teonomicznej można zrozumieć specyfikę chrześcijańskiego obowiązku ewangelizowania, mówienia o Chrystusie jako Bożym Zbawieniu. Chrystus jest najwyższym zobowiązaniem Boga na rzecz świata, jest Miłością Boga Wcielonego, przez którego śmierć i zmartwychwstanie stajemy się nowymi ludźmi i dziećmi Bożymi. On to sprawia, że dokonuje się w nas nasze totalne wyzwolenie. Dlatego w Nim człowiek znajduje całkowite spełnienie, którego pragnie, niezależnie od swej sytuacji (H. von Balthasar).

Kościół jako zbawczy sakrament Chrystusowego ciała jest kontynuatorem w czasie i przestrzeni tego najwyższego Bożego zobowiązania. Kościół jest więc w rzeczywistości aktywnym podmiotem ewangelizacji, jednocześnie świadomym tego, że sam musi być zawsze ewangelizowany. Kościół jest, tu i teraz, załącznikiem „nowych niebios i nowej ziemi”, na które każe nam oczekiwać wiara. Zobowiązanie chrześcijanina pozostaje zatem w bliskim związku ze zobowiązaniem Boga w Chrystusie tak długo, jak jest on członkiem Kościoła. Owo zobowiązanie zaczyna się w Chrystusie, realizuje się w Kościele i ma za cel wyraźne uznanie Chrystusa

jako Pana i Zbawiciela. Jakiegokolwiek inne działanie na rzecz ludzi mogłoby być — i faktycznie będzie — godne pochwały, ale bez tej jedności z Chrystusem i bez tego wyraźnego celu nie będzie zobowiązaniem chrześcijańskim.

Takie zobowiązanie wymaga od chrześcijanina silnego przekonania, że jako odrodzony w Chrystusie i członek Kościoła musi wnieść życie w ten świat. Sądzę, że dziś, bardziej niż kiedykolwiek, powinniśmy podpisać się pod opinią wyrażoną w *Liście do Diogneta* (ok. II wieku), że jako chrześcijanie jesteśmy duszą świata. Chociaż jest to bardzo znany tekst, warto przypomnieć ten jego fragment:

„Jednym słowem: czym jest dusza w ciele, tym są w świecie chrześcijanie. Duszę znajdujemy we wszystkich członkach ciała, a chrześcijanin w miastach świata. Dusza mieszka w ciele, a jednak nie jest z ciała; i chrześcijanie w świecie mieszkają, a jednak nie są ze świata. Niewidzialna dusza zamknięta jest w widzialnym ciele i o chrześcijanach wiadomo, że są na świecie, lecz kult, jaki oddają Bogu, pozostaje niewidzialny. Ciało nienawidzi duszy i chociaż go w niczym nie skrzywdziła, przecie z nią walczy, ponieważ przeszkadza mu w korzystaniu z rozkoszy. Świat też nienawidzi chrześcijan chociaż go w niczym nie skrzywdzili, ponieważ są przeciwni jego rozkoszom. Dusza kocha to ciało, które jej nienawidzi, i jego członki. I chrześcijanie kochają tych, co ich nienawidzą. Dusza zamknięta jest w ciele, ale to ona właśnie stanowi o jedności ciała. I chrześcijanie zamknięci są w świecie jak w więzieniu, ale to oni właśnie stanowią o jedności świata. Dusza, choć nieśmiertelna, mieszka w namiocie śmiertelnym. I chrześcijanie obozują w tym, co zniszczalne, oczekując niezniszczalności w niebie. Dusza staje się lepsza, gdy umartwia się przez głód i pragnienie. I chrześcijanie, prześladowani, mnożą się z dnia na dzień. Tak zaszczytne stanowisko Bóg im wyznaczył, że nie godzi się go opuścić”¹.

O czym mówi ten tekst? Dusza jest tym, co daje życie, jednoczy, nadaje harmonię i piękno, uduchawia ciało i jego pożądania. Jest niewidoczna dla powierzchownego oglądu. Na pozór nic nie znaczy, a jednak jest czymś zasadniczym: ciało jest ciałem dzięki duszy, albowiem bez niej traci życie i ulega rozkładowi, bez niej zanika jedność i zależność członków, a nawet gaśnie pożądanie. Tym wszystkim — i nie tylko tym — są chrześcijanie dla świata i społeczeństwa. Ale czyżby Autor nie zdawał sobie sprawy z tego, czym byli chrześcijanie w II wieku: garstką mężczyzn i kobiet,

¹ *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XLIV, Warszawa 1988, ss. 89-90.

zgrupowanych w pozbawionych znaczenia, niewielkich wspólnotach rozsianych w obrębie wielkiego imperium? Jak pisze de Lubac, głoszący podobne opinie chrześcijanin reprezentował niewielką, ubogą i prześladowaną grupkę ludzi uważanych przez mędrców i mocarzy tego świata za niktzemników i niegodziwców (*Meditación sobre la Iglesia*, s. 192). Oczywiście, byli to ludzie pozbawieni władzy społecznej, ekonomicznej, politycznej i kulturalnej, pozbawieni środków do realizacji swojej misji. Jak więc można twierdzić, że owa nic nie znacząca grupa stanowi duszę tego ogromnego świata? Takie stwierdzenie jest z czysto ludzkiego punktu widzenia zuchwałe i aroganckie. Ale w tym przypadku zuchwałość i arogancja mają swe uzasadnienie w wierze: stwierdzenie to nie odnosi się do potęgi ludzkiej, ani nie opiera się na ludzkich siłach Kościoła. Bazuje ono jedynie na wierze, na przekonaniu, że to Bóg, który objawił się w Chrystusie, tak rozporządził. Jeśli jest w tym zuchwałość i arogancja, to z pewnością jest to zuchwałość i arogancja, pochodzące od Bożej prawdy. Tym, co czyni podobne stwierdzenie prawdziwym, jest więc świadomość, że dar wiary przemienił chrześcijan w duszę tego świata. Autor *Listu do Diogneta* jest po prostu wyrazicielem przekonania panującego w rodzącym się Kościele: jesteśmy niczym na świecie, ale jesteśmy wszystkim dla świata dzięki łasce Boga, objawionej w Chrystusie.

Nasza obecna sytuacja zachowuje nadal podobieństwa z sytuacją pierwszych chrześcijan. Nasz zachodni świat jest dogłębnie zeświecczony. Miliony „ochrzczonych chrześcijan” organizują swe życie, planują przyszłość, aktywnie uczestniczą w sprawach tego świata, bez liczenia się z wartościami ewangelicznymi, i zawsze pozostają na marginesie Kościoła. Dzisiejsi chrześcijanie, którzy starają się żyć w zgodzie ze swą wiarą, ponownie tworzą „małe stadko” zagubione w obojętnym świecie, programującym ludzi przystosowanych do realizacji celów czysto materialnych, świecie, który czyni wszystko, aby wyciszyć wszelkie pytania dotyczące rzeczy ostatecznych, świecie spoganizowanym, takim, który przestał być chrześcijański, świecie „postchrześcijańskim”

Ale tym, co — według mnie — jest najbardziej alarmujące i niepokojące, to forma, w jakiej przejawia się w nas czasami świadomość tego, czym jesteśmy: nierzadko sprawiamy wrażenie, jakbyśmy pogodzili się z tym, że jesteśmy „załącznikiem” do świata, czymś, czyje zniknięcie nie naruszy istoty tego świata. Sami, będąc z socjologicznego i politycznego punktu widzenia na marginesie, z rezygnacją akceptujemy również tę swoją „marginesową” świadomość. Często postępujemy tak, jakbyśmy nie byli przekona-

ni, że pomimo wszystko jesteśmy duszą świata (z pewnością nie z racji tego, jacy jesteśmy i jaką wartość mamy dla nas samych, lecz z racji tego, że jesteśmy chrześcijanami) i że żyjemy w społeczeństwie demokratycznym i pluralistycznym, gdzie rozmnożyły się propozycje „sensu” i „bezsensu”, gdzie wszystko się da pomieścić, wszystko ma swoje miejsce i prawa. Jeśli doprowadzimy do tego, że będziemy oceniać siebie jako „załącznik” do świata, to nasza wiara zacznie się załamywać, z dnia na dzień stawać się będzie coraz mniej twórczą, będzie się cofać przed trudnościami, będzie miała mniej odwagi i siły do wykonania zadania, jakie powierzył nam Bóg: ewangelizowania, mówienia o Chrystusie jako o Panu świata i historii, Zwycięzcy zła i śmierci, Miłości Boga Wcielonego, Źródle transcendentnego sensu, a więc pełni człowieczeństwa.

4. Powinności chrześcijanina w sferze wartości kultury

Jest rzeczą oczywistą, że powinności chrześcijanina mogą przyjmować rozmaite formy. Wiara i wskazania Kościoła w każdym momencie i okolicznościach wskażą właściwą drogę. W sferze, o jakiej teraz mówimy, w sferze wartości kultury obowiązki te dotyczą konkretnie artykulacji nowego sposobu myślenia. Są to powinności filozofii, poznania umysłowego, przesyconego wiarą. Filozofia musi umożliwić odnowę świata, musi umieć zaproponować drogi zbawienia. Prawdą jest, że filozofia ma skromną rolę do pełnienia (przypomniał nam o tym Heidegger). Ale niezależnie od wszystkiego, jej siła może okazać się duża. Św. Ignacy z Antiochii pisze w Liście do Kościoła w Rzymie: „Chrześcijaństwo nie jest dziełem przekonywania, lecz dziełem Mocy, zwłaszcza gdy świat ma je w nienawiści”². I ma rację. Ale kiedy zamiast nienawiści zaczyna dominować obojętność, mamy prawo powiedzieć: chrześcijaństwo potrzebuje obu tych rzeczy: mocy i przekonywania.

Nie wolno nam jednak zapominać — i jest to, moim zdaniem, bardzo ważne — że zbawienie w Chrystusie jest nie tylko dziś szczególnie potrzebne: jest ono *zawsze* potrzebne. Już wyjaśniam, o co chodzi. Chrystusowe zbawienie jest w takim samym stopniu potrzebne zarówno wówczas, kiedy człowiek żyje w pewnej stabilnej konfiguracji społeczno-kulturalnej, jak i wtedy, kiedy czuje, jak ogarnia go totalny kryzys, wobec którego staje bezradny. A to z tego prostego powodu, że Chrystus jest ostateczną odpowiedzią na najgłębsze aspiracje i pragnienia, wpisane w istotę czło-

² *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XLV, s. 81.

wieka. Zbawienie jest potrzebne nie tylko w określonych, szczególnie krytycznych momentach historycznych, to znaczy nie jest potrzebne od czasu do czasu — jako jeszcze jeden czynnik historyczny albo element równoważący. Nie jest to zbawienie współmierne do historii albo społeczeństwa. Taki błąd popełnił Ortega y Gasset w *En torno al Galileo*. Podobne idee formułował Ferrater Moraz w *Las crisis humanas*; w tym samym znaczeniu, choć z odmiennej perspektywy, wypowiedzieli się D. Bell w *Las contradicciones culturales del capitalismo* i P. Berger w *La revolución capitalista*. Zgodnie z tymi interpretacjami, zbawienie, jakie przyniósł Chrystus, jest jedynie funkcjonalną odpowiedzią na pewną historyczną sytuację, albo na stan poważnej nierównowagi społecznej. Chrześcijaństwo stanowiłoby więc rozwiązanie w momentach czy sytuacjach skrajnych. Po ich ustąpieniu zbawienie traciłoby rację bytu. Oczywiście, z punktu widzenia obiektywności wiary takie interpretacje są niewłaściwe, zakładają bowiem, że Ewangelia jest jednym z wielu czynników czy wytworów kultury. Z punktu widzenia wiary natomiast należy stwierdzić, że zarówno świat jak i człowiek są rzeczywistościami ontologicznymi, potrzebującymi zbawienia Bożego nie tylko od czasu do czasu. W żadnym wypadku nie wolno sprowadzać chrześcijańskiego zbawienia do zwykłej funkcjonalności historycznej.

Po tej uwadze powróćmy do powinności filozofii. Kiedy mówimy, że Chrystus jest Zbawieniem, mówimy coś, co dla wierzącego jest rzeczą ewidentną, ale ta oczywistość jest pochodną wiary. Tę właśnie wiarę, w jej wymiarze wolnego aktu człowieka i w jej obiektywnym wymiarze prawdy objawionej przez łaskę, bardziej niż kiedykolwiek należy uczynić czytelną dla współczesnego człowieka. Myśl chrześcijańska nie może ograniczać się do okrągłych stwierdzeń. Powinna pośredniczyć między wiarą i człowiekiem przeżywającym kryzys.

Owo pośrednictwo myśli wyraża się w kilku aspektach i wymaga spełnienia określonych warunków.

4.1. Po pierwsze, filozofia o inspiracji chrześcijańskiej musi postarać się odnaleźć w niepokojach i projektach, w obawach i udrękach, w negacjach i nadziejach ludzi nam współczesnych (które w dużym stopniu są także naszym udziałem) ślady Boga, „tęsknoty za czymś całkowicie Innym”, pragnienie nowego i jednocześnie wiecznego Słowa. Musi postarać się unaocznic, poprzez hermeneutykę kultury, że za beznadziejnością i postawami nihilistycznymi może się kryć nieujawniane pragnienie pełni. Dlatego musi „umieć dostrzec” w znakach naszej kultury coś, co pomimo wszystkich ludzkich niedostatków popycha człowieka w sferę

transcendencji. Chrześcijański sposób myślenia powinien unaocznić poprzez swe analizy to, że człowiek jest — jak to pięknie i głęboko wyraził Zubiri — doświadczaniem Boga (*El hombre y Dios*), Ten trud hermeneutyki kulturowej i rozważań antropologicznych w szerokim tego słowa znaczeniu należy rozumieć jako *Praeparatio Evangelii*. Mówiąc słowami Heideggera, jest to przygotowanie, poprzez filozofię i poezję, do przyjścia Boga, przygotowanie atmosfery oczekiwania.

Ta hermeneutyka kultury wymaga znalezienia przestrzeni wspólnej dla dzisiejszego człowieka i jego kultury z jednej strony oraz wiary chrześcijańskiej z drugiej. Poszukiwanie tej wspólnej przestrzeni jest niezbędnym warunkiem tego, by chrześcijańskie przesłanie stało się zrozumiałe; jest dialogiem rozumianym w sensie pozytywnym. Najlepszym przykładem tej postawy jest mowa św. Pawła na Areopagu, wspomniana w *Dziejach* (17, 16-34). Xavier Zubiri nazwał tę mowę „uroczystym spotkaniem chrześcijańskiej wiary i myśli greckiej”. Paweł stara się tu połączyć naukę chrześcijańską z ideami pogańskiego audytorium, posuwając się aż do tego, że przedstawia Dobrą Nowinę nie jako zerwanie, ale jako udoskonalenie i spełnienie teologii hellenistycznej. Mówiąc o ołtarzu poświęconym nieznanemu bogu, który widział w czasie swego pobytu w Atenach, Paweł stwierdza: „Ja wam głoszę to, co czcicie, nie znając”. Sądzi, że duża liczba ołtarzy i bogów świadczy o religijności człowieka. W ołtarzu poświęconym nieznanemu bogu potrafi dostrzec mroczne i nieuświadomione dążenie do czegoś innego, pewną nieprzystawalność religijnej głębi człowieka do konkretnych bogów i form religijnych. Ta pogłębiona refleksja stanowi punkt wyjścia dla jego przesłania. Z całej mowy przebija też troska o zaprezentowanie nauki w kategoriach zrozumiałych dla słuchaczy: stoicy, neoplatonicy i epikurejczycy mogliby się podpisać pod niektórymi z jego stwierdzeń. Paweł wyznacza pewien punkt styczny w płaszczyźnie nie-społecznej, w sferze rozumu, charakterystycznej dla wyższej kultury greckiej. Ale nigdzie nie zniekształca ani nie zaciera nowatorstwa tego, co proponuje, wychodząc od tej wspólnej przestrzeni: wprowadza obcą kulturze greckiej ideę stworzenia; ostro krytykuje idolatrię, zgodnie z najczystsza tradycją biblijną; wreszcie mówi o nawróceniu i sprawiedliwym sądzie „przez Człowieka, którego Bóg na to przeznaczył, po uwierzytelnieniu Go wobec wszystkich przez wskrzeszenie Go z martwych”. Poszukiwanie wspólnej przestrzeni intelektualnej nie doprowadza Pawła do skrajności polegającej na rozmyciu Ewangelii w filozoficznych modelach słuchaczy. W żadnym momencie nie próbuje „zracjonalizować” swego posłania, na przy-

kład przez przedstawienie zmartwychwstania nie jako faktu historycznego, lecz jako symbolicznego wyrazu przetrwania Jezusa w Jego dokonaniach i w wierze Jego uczniów. Paweł nie zamienia wiary chrześcijańskiej w symboliczną strukturę należącą do świata, aby uczynić ją bardziej strawną, bardziej swojską i mniej niepokojącą. Paweł reprezentuje tu model zbliżenia do kultury greckiej, naśladowany później przez większość pierwszych myślicieli chrześcijańskich (św. Justyn, Szkoła Aleksandryjska, św. Augustyn itd.) i dziś jeszcze nadający się do wykorzystania jako właściwa droga do nawiązania owocnego dialogu z „prawdami” naszej kultury bez jednoczesnego pozbawienia Ewangelii jej nowatorstwa.

4.2. Po drugie, zadaniem filozofii chrześcijańskiej jest wyraźne przedstawienie treści wiary. *Preparatio Evangelii* jest konieczna po to, by głosić Chrystusa, ale jeszcze niewystarczająca. Zawsze powinno jej towarzyszyć spójne wyłożenie chrześcijańskiej prawdy, z rozwinięciem całego, zawartego w niej bogactwa, przedstawieniem jej wewnętrznej harmonii i jej olśniewającego piękna. To zadanie należy do teologii. Skoro chrześcijanin ma głosić chrześcijańską prawdę swoim współczesnym, musi znać doskonale treści tej prawdy. Nie należy obawiać się tego „powrotu do treści” Nie chodzi bowiem o jakąś subtelną czy zakamuflowaną „inwolucję”, ani o nowego rodzaju „fundamentalizm”. Bardziej należy obawiać się braku jasności, zamętu, albo zagubienia pierwotnego znaczenia. Wyraźne przedstawienie treści jest dziś stałym zadaniem *fides quaerens intellectum*. Dziś, bardziej może niż kiedykolwiek, Urząd Nauczycielski i teologia powinny starać się objaśnić to, co fundamentalne, pogłębić prawdy będące przedmiotem wiary, pokazać ich jedność i płodność. To było zawsze potrzebne. Ale zważywszy na rozproszenie, sprzeczności i dobrowolne podziały ludzkiego myślenia, a także pilną potrzebę ewangelizacji, trzeba w szczególnie jasny sposób pokazać spójność i przejrzystość prawdy proponowanej jako prawda zbawcza. Mogłaby to być pośrednia zachęta do większej jedności filozofii. Jedność nie oznacza jednolitości; pluralizm jest nie tylko uzasadniony, ale wręcz konieczny. Z kolei jasność nie oznacza ulotności i niestałości tajemnicy, bo wiara zawsze poruszać się będzie w sferze bezwarunkowej łaski i wolności Bożej.

Realizacji tego zadania winna towarzyszyć „postawa proponująca” Obok wspomnianego powyżej poszukiwania wspólnej przestrzeni umożliwiającej dialog, kontekst kulturowy, w jakim żyjemy, wymaga akcentowania tego, co moglibyśmy nazwać „filozofią proponującą”. Nie da się zaprzeczyć, że w ciągu ostatnich co najmniej 25 lat Kościół i chrześcijanie dokonali olbrzymiego wysiłku,

aby przyjąć to wszystko, co oferowała ludzka myśl, kultura i społeczeństwo. Przyznano się do błędów, uznano krytyki mniej lub bardziej uzasadnione, złożono publiczne wyznanie *mea culpa*. W klimacie otwartości próbowano odpowiedzieć na wiele rozmaitych zastrzeżeń i wątpliwości, jakie wysunięto pod adresem wiary w Boga, religii chrześcijańskiej i Kościoła. Ale patrząc na to wszystko z pewnego oddalenia i nie negując istnienia pozytywów, jakie owa postawa przyniosła wierze i człowiekowi, odnosi się wrażenie, że myśl chrześcijańska powstawała w znacznym stopniu jako odpowiedź na konkretne zastrzeżenia i krytyki, spychając na drugi plan wysuwanie specyficznym chrześcijańskich propozycji. „Filozofia proponująca” jest ze swej natury bardziej efemeryczna, mniej usystematyzowana i harmonijna. Często może przybierać jedynie formę polemiki, reakcji dotyczącej w większym lub mniejszym stopniu jakiejś konkretnej kwestii i wpisanej w określoną doktrynę. Sądzę, że przemyśleliśmy prawdę chrześcijańską, zajmując z reguły nieświadomie postawę obronną (co było wynikiem prowadzonych sporów) kosztem wewnętrznej spójności, jedności i prawdy, zarówno chrześcijańskiego przesłania, jak i myśli teologicznej i filozoficznej. Moim zdaniem, właściwsze i pożyteczniejsze jest dziś proponowanie chrześcijańskiej prawdy niż odpowiadanie na zastrzeżenia i zarzuty.

4.3. Po trzecie, wszystko to powinno umożliwić rozwój pewnej globalnej wizji świata i człowieka, sensu życia i historii, wartości budujących życie indywidualne, społeczne i polityczne. Stajemy tu przed wyzwaniem, jakim jest wypracowanie myśli ściśle racjonalnej, uwzględniającej ludzkie doświadczenia i czyste rozumowanie, ale takie rozumowanie, które miałyby swój substrat w płaszczyźnie wiary. Nie chodzi o „filozofię chrześcijańską” w znaczeniu przypisywanym przez niektórych neoscholastyków, lecz raczej o filozofię rozumianą jako mądrość, w znaczeniu, w jakim to określenie występuje na przykład u św. Augustyna. Jej celem jest zbudowanie szerokiego światopoglądu, którego pierwszą podstawą jest rozum, którego argumenty dopasują się do kanonów racjonalności, ale którego ostateczna inspiracja wywodzić się będzie z intuicji wiary. A więc chodzi o pojęciowe przedstawienie — językiem zrozumiałym dla współczesnych — wszystkich wymiarów chrześcijańskiego doświadczenia świata i człowieka.

Należałoby więc opracować pewną antropologię, studium człowieka, uwypuklające w szczególności te aspekty, które świadczą o jego otwarciu na transcendencję. To samo można powiedzieć o etyce, w której w szczególny sposób należałoby położyć nacisk na rzeczywistość człowieka jako „osoby” posiadającej nienaruszal-

ną godność i wypływające z niej wartości. A także o naukach społecznych, których podstawy zostały już szeroko rozwinięte i które nie powinny pomijać milczeniem konkretnych problemów i nowych kwestii, jakie się rodzą w związku z istnieniem złożonych społeczności postprzemysłowych. Nie zapomnijmy wreszcie o filozofii historii, pomagającej zgłębić sens ukryty za zlepkiem burzliwych wydarzeń i akcentującej aktywną podmiotowość człowieka; o filozofii historii, która „odfatalizowałaby” przyszłość, tak jak antropologia powinna „odfatalizować” świadomość. Można tu wymienić szczegółowo dużo więcej zadań stojących przed ludzką myślą, ale nie ma na to miejsca. Świadomy jestem tego, że zrobiono już wiele i że byłoby niesprawiedliwością stwierdzenie, że w tym przedsięwzięciu zaczynamy od zera. Sądzę jednak, że należy pójść jeszcze dalej, a przede wszystkim postarać się o to, aby to wszystko w ten czy inny sposób trafiło do chrześcijaństwa, które i tak musi się z tym zetknąć w chwili głoszenia Chrystusa.

Być może, ktoś pomyśli, że ta forma zaangażowania jest wyłącznie sprawą intelektualistów. Nie jestem tego tak pewien. Kto przekazuje wiarę w Kościele? Kto ją głosi światu? Katecheta, nauczyciel religii, wychowawca, kapłan w czasie sprawowania posługi, świeccy w ramach najrozmaitszych zadań kościelnych i apostoelskich. A więc wszyscy odpowiedzialni wierzący. Ta forma społecznego obowiązku dotyczy zatem wszystkich, choć większy ciężar spoczywa na intelektualistach. Kościół w godny podziwu sposób wywiązał się z tego, co można nazwać „powinnością Marty”: to ona była inspiratorką niezliczonych prac społecznych i humanitarnych, wypełniając w ten sposób przykazanie miłości bliźniego. Ale tej formie zaangażowania towarzyszyć musi spełnianie „powinności Marii”, bardziej skłonnej do słuchania, medytacji i refleksji (Łk 10, 38-42). Nie zawsze doceniano i ułatwiano wypełnianie „powinności Marii” Dziś nie można jej przemilczeć.

5. Ewangelizować człowieka świeckiego

Nasz świat, z jego kulturą, winien być ewangelizowany. Jeśli nie tak dawno mówiono: należy zeświecczyć Ewangelię, to dziś widzimy jasno potrzebę czegoś wręcz odwrotnego: należy ewangelizować człowieka świeckiego. Nie trzeba przy tym wcale wychodzić od przekonania, że prawda chrześcijańska jest światłem, które pozwala zobaczyć „prawdy” ludzi naszych czasów, prawdy, które z perspektywy wiary są niewiedzą, bo tylko w Chrystusie można odnaleźć pełnię. Nasz świat obfituje w pogan szczególnego rodzaju: pogan, którzy wywodzą się z chrześcijaństwa i którzy są

chrześcijanami „dlatego, że kiedyś nimi byli” Ten fakt może utrudnić nam zadanie, ale może też stanowić wartościowy punkt styczności: niezależnie od wszystkiego, wiele jest ewangelicznych nasion rozrzuconych w umysłach i sercach ludzi nam współczesnych. Chodzi także o to, byśmy sami byli przekonani o tym, że możemy wypełnić polecenie Pana, dotyczące „nauczania wszystkich ludzi”; żebyśmy umieli odnaleźć owe nasiona i sprawić, by wydały owoce.

Możemy jednak zapytać, czy w dzisiejszym świecie jest coś pozytywnego, co mogłoby zostać potraktowane jako punkt wyjścia dla naszych rozważań i naszej propozycji Prawdy chrześcijańskiej. Coś takiego z pewnością istnieje. Skupię się na niektórych aspektach.

Czy nieufność, albo wręcz bunt wobec absolutyzacji rozumu nie jest przypadkiem przejawem chęci przerwania kręgu, w jakim zamknął się człowiek prometejski? Wysiłkom włożonym w poszukiwanie szerszej i bardziej wyrozumiałej racjonalności, bardziej przyjaznej i otwartej na dialog, darzącej większym szacunkiem głębię i tajemnicę świata realnego, może towarzyszyć wsparcie chrześcijańskiego filozofa, z myślą o przygotowaniu ludzkiego umysłu do ewentualnego otwarcia się na tajemnicę *par excellence*, jaką jest Bóg.

Dyskomfort wywołany przyjęciem przez człowieka obcych wzorów i rozmyciem podmiotu może doprowadzić do postawy rezygnacji i sceptycyzmu. Ale wcale tak nie musi być. Ten brak komfortu może być także silnym bodźcem, który skieruje nas ku nowej afirmacji człowieka i doprowadzi do rewizji koncepcji etycznych oraz do potwierdzenia wartości, które umożliwiają faktyczne korzystanie z wolności, i dalej — do zbudowania na tej podstawie nowej przestrzeni życiowej, w której będzie miejsce dla życia osobistego i społecznego. Można zaryzykować stwierdzenie, że coś z tego już się pojawiło na horyzoncie. Z jednej strony, za dyskredytowaniem rozumu i jego pragnienia dominacji często kryje się pełna pasji obrona człowieka jako celu samego w sobie, jako wartości świętej. Z drugiej strony, myślenie filozoficzne przejawia coraz większe zainteresowanie tematami moralnymi, człowiekiem jako „rzeczywistością moralną”: pisze się dużo na temat wolności, sprawiedliwości i równości, norm regulujących zachowania indywidualne i społeczne, na temat szczęścia, itd. Nowość tego zainteresowania etyką polega na tym, że jego przedmiotem nie są już opisy socjologiczne obowiązujących wartości ani subtelne analizy języka dobra i zła, ani doktryny dotyczące stanów emocjonalnych, lecz poszukiwanie moralności, która charakteryzowałaby się pewną

podstawą poznawczą, która byłaby w stanie dostarczyć informacji, uzasadnić i uprawomocnić swe stwierdzenia, która dałaby normy i wartości o charakterze uniwersalnym, itd. itd. O ile przedtem mówiło się: „nie ma etyki bez metafizyki”, o tyle teraz mówi się raczej: „nie ma metafizyki ani nauki bez etyki” To nowe zainteresowanie etyką, jeszcze w stanie zarodkowym z pewnością doprowadzi do ujęć antropologicznych o charakterze metafizycznym. A antropologii metafizycznej nie uda się przemilczeć wymiaru otwarcia na religijność człowieka, na to, co w nim transcendentne. Ponownie znajdujemy tu wspólną płaszczyznę, nad którą myśliciel chrześcijański nie może przejść do porządku dziennego: jeśli po negacji Boga nastąpiła negacja człowieka, to należy oczekiwać, że po dokonanej we właściwy sposób afirmacji człowieka nastąpi właściwa afirmacja Boga. Zadaniem chrześcijanina, naszym zadaniem, jest pokazanie, że tak jest w rzeczywistości.

Odrzucenie wszystkich absolutów i wynikający z niego „powszechny agnostycyzm”, oraz stwierdzenie, że człowiek nie ma wyjścia, albowiem stanowi pewną tragiczną i pełną sprzeczności rzeczywistość, doprowadziły, jak wspomnieliśmy, do pesymizmu i nihilizmu. Również i w tym wypadku nie sędzę, aby taki wniosek narzucał się automatycznie. Po pierwsze dlatego, że odrzucone absoluty są zasadniczo ludzkimi projekcjami, absolutami myślowymi, ukutymi przez człowieka dla samoafirmacji wobec Boga objawionego. To prawda, że odrzuca się również absolut chrześcijański, ale nie trzeba dużej przenikliwości umysłu, aby zrozumieć, że tak naprawdę odrzuca się pewną określoną i bardzo zniekształconą ideę Boga. Już Merleau-Ponty był tego w pełni świadomy i choć okazał zdecydowaną nieufność wobec absolutu myśli jako systemu (absolutu filozofii racjonalistycznych, idealistycznych i totalitarnych), bronił się przed utożsamianiem takiego absolutu z Bogiem chrześcijańskim. Z pewnością koncepcja Boga chrześcijańskiego, jaką — według Merleau-Ponty’ego — da się odczytać z Wcielenia, jest nie do przyjęcia. Ale przypomina nam, że jeśli naprawdę wierzymy, że Chrystus jest Objawicielem Ojca, to naszym obowiązkiem jest myślenie o Bogu według Chrystusa, zamiast interpretowania Chrystusa zgodnie z określoną filozoficzną koncepcją Boga (por. *Sens et non-sens*). Problemem nie jest sam absolut, lecz nasz sposób pojmowania go. Co by się stało, gdyby w końcu się okazało, że Absolut objawiony przez Chrystusa nie jest Tyranem czy Cesarzem świata, jak czasami się sądzi, lecz Miłością osobową, która się oddaje bezwarunkowo po to, aby człowiek mógł żyć? W każdym bądź razie, negacja dotyczy bardziej absolutów ludzkich, które zastąpiły Boga, niż samego Boga. W tej negacji

dostrzec można porzucenie postawy prometejskiej, wyraźną świadomość nieuniknionej klęski wyniesienia człowieka i jego twórców na poziomy boskości, zdystansowanie się od oświeceniowego optymizmu i zaakceptowanie skończonego i tragicznego charakteru człowieka. Odrzucając swe własne absoluty, współczesny człowiek odrzuca także swe diaboliczne roszczenie do zajęcia miejsca Boga. Pycha i duma ustępują miejsca postawie bardziej pokornej.

Zakończmy prezentację tych dość powierzchownych sugestii. Chciałem tylko wskazać na niektóre „punkty styczności”, jakie istnieją w naszym kontekście duchowym, aby zaproponować prawdę chrześcijańską w całej jej rozciągłości i bogactwie; zaproponować ją z perspektywy świadomości, że los człowieka i świata zależy właśnie od tej prawdy. Bóg przeznaczył chrześcijan do tego, by byli duszą świata, aby go ożywiali, dali mu jedność, solidarność, harmonię i piękno, miłość i ducha. Nikt nie ma prawa uciekać przed tym przeznaczeniem, choć zadanie jest bardzo trudne do wykonania. Ale sam Pan, który wyznaczył nam tę misję, powiedział: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20).

tłum. Grzegorz Ostrowski