

## DROGI WIARY W DOBIE WSPÓŁCZESNYCH PRZEMIAN

Rozpoczynając pierwszą swą pielgrzymkę do Ojczyzny, Jan Paweł II powiedział dnia 2 czerwca 1979 r. na Placu Zwycięstwa w Warszawie: „Niech zstąpi Duch Twój! Niech zstąpi Duch Twój! I odnowi oblicze ziemi. Tej Ziemi”. Kończąc zaś ją na Błoniach Krakowskich 9 czerwca mówił: „Tak jak dojrzałym chrześcijaninem staje się człowiek ochrzczony przez przyjęcie sakramentu bierzmowania — tak też Opatrzność Boża dała naszemu Narodowi w odpowiednim czasie po chrzcie historyczny moment bierzmowania. Św. Stanisław, którego od epoki chrztu dzieli prawie całe stulecie, symbolizuje ten moment w szczególny sposób przez to, że dał świadectwo Chrystusowi, przelewając krew. Sakrament bierzmowania w życiu każdego chrześcijanina, zazwyczaj młodego, bo młodzież przyjmuje ten sakrament — Polska też wówczas była młodym narodem i państwem — ma przyczynić się do tego, aby był on na miarę swojego życia i powołania również «świadkiem Chrystusa». Jest to sakrament szczególnego przyrównania do Apostołów: sakrament, który każdego ochrzczonego wprowadza w apostołstwo Kościoła (szczególnie w tak zwane apostołstwo świeckich). Jest to sakrament, który powinien rodzić w nas szczególne poczucie odpowiedzialności za Kościół, za Ewangelię, za sprawę Chrystusa w duszach ludzkich, za zbawienie świata.

Sakrament bierzmowania przyjmujemy jeden — jedyny raz w życiu (podobnie jak chrzest), a całe życie, które otwiera się w perspektywie tego sakramentu, nabiera charakteru wielkiej i zasadniczej próby. Jest to próba wiary i próba charakteru...

Pragnę przeto w dniu dzisiejszym, stojąc tu na tym rozległym krakowskim błoni i patrząc w stronę Wawelu i Skalki, gdzie 900 lat temu «poniósł śmierć sławny Biskup Stanisław», dopełnić raz jeszcze tego, co dopełnione zostaje w sakramencie bierzmowania, czyli umocnienia, którego On w naszych dziejach jest symbolem. Pragnę, aby to, co zostało z Ducha Świętego poczęte i narodzone, zostało na nowo w tym samym Duchu Świętym umocnione za sprawą Krzyża i Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa Pana naszego, w którym nasz Rodak — Stanisław ze Szczepanowa, ma swą szczególną część i udział.

Pozwólcie przeto, że tak jak zawsze przy bierzmowaniu Biskup, i ja dzisiaj dokonam owego apostołskiego włożenia rąk na wszystkich tu zgromadzonych, na wszystkich moich Rodaków. W tym włożeniu rąk wyraża się przejęcie i przekazanie Ducha Świętego, którego Apostołowie otrzymali

od samego Chrystusa, kiedy po Zmartwychwstaniu przyszedł do nich *drzwiami zamkniętymi* (por. J 20, 19) i rzekł: *Weźmijcie Ducha Świętego* (J 20, 22). Tego Ducha: Ducha zbawienia, odkupienia, nawrócenia i świętości, Ducha prawdy, Ducha miłości i Ducha męstwa — odziedziczony jako żywą Moc po Apostołach — przekazywały po tyle razy biskupie dłonie całym pokoleniom na ziemi polskiej. Tego Ducha pragnę Wam dzisiaj przekazać, tak jak przekazywał Go swoim współczesnym Biskup rodem ze Szczepanowa. Pragnę Wam dziś przekazać tego Ducha, ogarniając sercem z najgłębszą pokorą to wielkie bierzmowanie dziejów, które przeżywacie.

Więc mówię za Chrystusem samym: *Weźmijcie Ducha Świętego!* (J 20, 22). I mówię za Apostołem: *Ducha nie gaście!* (1 Tes 5, 19). I mówię za Apostołem: *Ducha Świętego nie zasmucajcie!* (por. Ef 4, 30)...”.

Wielu głębiej myślących obserwatorów życia współczesnego zauważa, że to „wielkie bierzmowanie dziejów”, którego Papież dokonywał w czasie swego pierwszego pielgrzymowania po Polsce, a które uwieńczył i przypieczętował tak wyraźnie w Krakowie, zaowocowało — po zgoła naturalnym przejściu przez ciemną noc „stanu wojennego” — odrodzeniem nowej Rzeczypospolitej, które uwidocznili się tak mocno w 10 lat potem — w 1989 r. — i rozpoczęło prawdziwą „wiosnę ludów” w krajach Europy wschodniej. Wydaje się zatem, że rozważania kard. J. Ratzingera o wydarzeniach roku 1989 mogą stanowić dosyć nietypowy, a przecież pogłębiony teologicznie komentarz do tego, co się dokonuje w sakramencie bierzmowania, pojmowanym nie tylko w wymiarze indywidualnym, ale i społecznym: ogólnonarodowym, europejskim, światowym.

## Od Redakcji

Rok 1989 przyniósł dramatyczne przemiany w politycznym i duchowym krajobrazie Europy, których jeszcze na krótko przedtem nikt nie był w stanie przewidzieć. Nowym elementem tej rewolucji jest fakt, że nie dokonano jej dzięki politycznej czy militarnej przemocy, lecz poprzez poruszenie i odmianę ducha, które starym strukturom władzy usunęły ziemię spod stóp i niemalże z dnia na dzień doprowadziły do ich upadku. Zjawisko to dotyczy nie tylko państw opanowanych dotychczas przez ideologię marksistowską, ale jego znaczenie ma zasięg ogólnoswiatowy. Sięga ono ponad sprawy polityczne, tym bardziej że samo narodziło się z metapolityki i ukazało jasno polityczną siłę pierwotnie nie politycznych czynników. Z tego względu nie wypada żywić takich uczuć satysfakcji z powodu upadku innych, lecz raczej jesteśmy wszyscy wezwani do zastanowienia się, na jakich duchowych podstawach można budować drogi w przyszłość, a na

jakich nie jest to możliwe. Następujące przemyslenia wypływają więc wprawdzie z politycznych wydarzeń roku 1989, ale kierują się ku metapolityce, która ujawniła się wówczas z całą siłą.

## I. KRYZYS MARKSIZMU JAKO PYTANIE SKIEROWANE DO ŚWIATA ZACHODNIEGO

### 1. Metapolityczne podstawy polityczno-ekonomicznego kryzysu

Stawiając nasze pytania, chcemy zacząć od rozważenia faktów, aby znaleźć wewnętrzne siły nimi powodujące i w ten sposób zyskać kryteria dla dalszej drogi. Pierwsze pytanie, które chcielibyśmy zadać, brzmi: co w zasadzie załamało się w przeciągu jednego roku? Najpierw można i trzeba po prostu powiedzieć, że marksizm jako całościowa interpretacja rzeczywistości i przesłanka do historycznego działania się nie sprawdził. Jego obietnica wolności, równości i dobrobytu dla wszystkich nie znalazła odzwierciedlenia w faktach empirycznych, została zweryfikowana przez polityczne i gospodarcze czynniki. Mimo że te stwierdzenia odpowiadają prawdzie, bylibyśmy bardzo powierzchowni, gdybyśmy chcieli się nimi zadowolić. Musimy pójść raczej krok naprzód i zapytać, co w istocie jest nieprawdziwe w tej interpretacji świata i wynikającej z niej praktyki? Dokładna obserwacja wydarzeń prowadzi bezpośrednio do sedna sprawy: siła ducha, siła przekonań, cierpienia i nadziei pokonała istniejące struktury. To znaczy: upadł materializm, który chciał widzieć ducha tylko jako zwykły skutek struktur materialnych, zwykłą nadbudowę systemu gospodarczego. W tym miejscu mówimy już nie tylko o problemie marksizmu i jego państwowości, lecz o nas samych. Przecież materializm stanowi problem dotyczący nas wszystkich, a jego upadek zmusza nas do rachunku sumienia.

Dlatego trzeba zatrzymać się w tym miejscu i zapytać, co właściwie stanowi sedno materialistycznej ideologii? Nie polega ona na tym, że zaprzecza się zupełnie istnieniu ducha; również materializm przyznaje, że w pewnym momencie historii pojawił się duch, który od tej pory musi być odróżniany od czystej materii. Istota nowoczesnego materializmu jest subtelniejsza — ujawnia się ona w sposobie przedstawienia stosunku między materią a duchem. Materia jest, według tej teorii, pierwsza i pierwotna: na początku była materia a nie *logos*. Z niej to rozwija się wszystko w procesie przypadków, który staje się procesem konieczności. Duch jest zawsze tylko produktem materii. Jeśli znamy prawa materii i umiemy się nimi posługiwać, możemy też kierować rozwojem ducha. Można zmienić świadomość, zmieniając

jej materialne warunki. W ten mechaniczny sposób, poprzez przebudowę i rozbudowę struktur, można przebudować i rozbudować samą historię<sup>1</sup>.

Ta materialistyczna pewność siebie okazała się błędem. Duch zależy oczywiście w znacznej mierze od warunków materialnych, ale przecież je przerasta. Nie można uwolnić człowieka od jego wolności, blokując drogi, którymi musi się ona poruszać. Ambicja skonstruowania doskonałego człowieka, tudzież doskonałego społeczeństwa, za pomocą strukturalnych przepisów — to zasadnicza myśl nowoczesnego materializmu, która okazała się błędem. Kto stawia na mechanikę, materię, a nie na ducha, na wieczność, ten się przelicza.

<sup>1</sup> Oczywiście, tą podstawową i ogólną diagnozę istoty nowoczesnego materializmu należałoby jeszcze bliżej opracować i sprecyzować w odniesieniu do dialektycznego i historycznego materializmu, co jednak w ograniczonych ramach tego wykładu nie jest możliwe. Specyfika tego typu materializmu wywodzi się przede wszystkim z wprowadzenia w materialistyczne rozważanie rzeczywistości czynnika pracy. Podstawowym założeniem pozostaje jednak teza o prymacie materii nad świadomością, rozszerzona, ale nie podważona dialektycznym widzeniem stosunków między przyrodą a świadomością. Poprzez pracę — brzmi teza — człowiek oddziałuje przemieniająco na przyrodę i w tej wzajemnej relacji dokonuje się rozwój świadomości. Materializm dialektyczny, odzegnujący się od czysto mechanistycznego, twierdzi, że „na miejsce mechanistycznego (albo też panteistycznego) widzenia przyrody i człowieka wprowadza całkowicie materialistyczną naukę o rozwoju człowieka, obejmującą wszystkie dziedziny rzeczywistości i jednocześnie uwzględniającą jego specyficzne właściwości”. Tak, wydany przez G. Klausea i M. Buhra w *Bibliographisches Institut* w Lipsku (1965), *Słownik Filozoficzny* charakteryzuje roszczenia do nowości i ostateczności ugruntowanego przez Marksa i Engelsa typu materializmu (s. 392a). Na tej też drodze zamierzano osiągnąć włączenie historii i społeczeństwa w naukowo przewidywalną i sterowalną prawidłowość, której zabrakło wcześniejszym, bardziej „kontemplatywnym” czy „metafizycznym” formom materializmu. Zgodnie z tym *Leksykon* kontynuuje (s. 329 a-b): „po raz pierwszy w historii ludzkiej myśli ukazała się możliwość użycia materializmu do objaśnienia życia społecznego i odkrycia sił napędowych oraz praw kierujących życiem społecznym, dzięki czemu po raz pierwszy położono podstawy pod naukową teorię społeczeństwa”. Właśnie ta ambicja naukowości upadła, jak się okazuje, po ostatnich wydarzeniach, poprzez które „prawom społecznego rozwoju” przeciwstawiła się wolność je znosząca. Obydwa hasła: „Materializm” oraz „materializm dialektyczny i historyczny” (s. 325—330), jak też „materia” (341—344), ze wspomnianego *Leksykonu* pozostają godne uwagi jako quasi- oficjalne przedstawienie filozofii marksistowskiej. Wiele informacji i bogata bibliografia: W. Nieke, *Materialismus*, w: J. Ritter—K. Gründer (wyd.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, V, Basel—Stuttgart 1980, s. 843—850; W. Knipsel—W. Goerdt—H. Dahm, *Materialismus, dialektischer*, w: tamże, s. 851—859.

Jeśli tak się mają sprawy, pod znakiem zapytania zostaje postawiony także pewien określony typ wiary w naukę, którego oddziaływanie znowu wykracza daleko poza marksistowską dziedzinę władzy. Nauka w węższym znaczeniu tego słowa dotyczy rzeczywistości określonej ścisłymi prawidłowościami, które prowadzą do obiektywnie sprawdzalnej pewności funkcjonowania tych reguł. Oznacza to jednak, że w ten sposób rozumiana nauka nie może wypowiadać się na temat wolności, a więc nie może mówić o tym, co jest specyficznym ludzkim i cechuje więzi wspólnotowe. Fascynacja szerszym pojęciem nauki, która obejmuje człowieka nie mniej dokładnie niż problemy fizyki, doprowadziła do podważenia tej granicy. Już od czasów Augusta Comte odnotowujemy dążenie do traktowania człowieka jako istoty dającej się ująć regułami, aby w ten sposób nie pozostawić żadnych białych plam na mapie świata nauki. Z dążeń tych rozwinęła się mimo wszelkich różnic wspólna idea nauk o społeczeństwie, która na Wschodzie występuje jako marksizm, a na Zachodzie jako pozytywistyczna socjologia i za każdym razem stanowi — według Jürgena Habermasa — „program awangardy”<sup>2</sup>.

Wybiegałoby to daleko poza ramy naszych przemyśleń, gdybym chciał tutaj bliżej przedstawić ukrytą za wszelkimi różnicami między marksizmem a pozytywizmem skuteczną, metodyczną podstawę tego rodzaju humanizmu, który uważa siebie za nową metafizykę, za interpretację podstaw bytu ludzkiego. Wystarczy, że wskażemy raz jeszcze na słowa Habermasa, dla którego byt osoby nie może być traktowany jako niezależna zmienna, lecz jako „istota gatunkowa realizująca się w historycznym procesie, w określonym czasie i społeczeństwie”. Pojęcie „osoba” oznacza tu więc „jednostkę, która staje się sobą w procesie socjalizacji i poprzez niego, i która jest nie do pomyślenia odrębnie od społeczeństwa. Staje się ona, czy też zostaje wyodrębniona — że tak powiem — w mechanizmie socjalizacji”<sup>3</sup>.

Próba „naukowego” w najściślejszym sensie traktowania człowieka zakłada determinizm wynikający już z podstawowego dla tej teorii materializmu. Teoria naukowa, osadzona na braku wolności, przeniesiona zostaje w dziedzinę wolności, człowieczeństwa, aby umożliwić „fizykę człowieka”, w której funkcjonują

<sup>2</sup> Odnośniki do Habermasa uzyskałem z jeszcze nie opublikowanej w trakcie przygotowywania niniejszego tekstu do druku pracy R. Hofmann, *Soziologie als theologische Grunddisziplin? Zur vergessenen Metaphysik der Sozialwissenschaften*.

<sup>3</sup> Tak charakteryzuje to B. Hamann, *Sozialisationstheorie auf dem Prüfstand*, Bad Heilbrunn 1981, s. 46.

nieodwołalne zasady i dokładne założenia<sup>4</sup>. Teoria wymaga tutaj — postępując konsekwentnie — zgodnie ze swą istotą, wykluczenia czynnika wolności.

System marksistowski z całą dokładnością przeniósł po prostu te założenia w działalność polityczną — uciskanie wolności przez system nie stanowi nadużycia tej myśli lecz jej logiczne zastosowanie. Praktyczna rewolucja wolności przeciwko systemowi na ulicach wschodnich stolic przynosi wobec tego radykalne teoretyczne konsekwencje. Stawia ona pod znakiem zapytania nie tylko marksistowskie myślenie, ale również nasz sposób opierania nauk humanistycznych na metodycznych podstawach wykluczających to, co ludzkie. Wydarzenia polityczne stanowią więc jak najbardziej realny wkład do podstawowego pytania, czym w ogóle jest wolność i kim jest człowiek.

Wyraźnie jawi się też, moim zdaniem, trzeci aspekt tych zajęć. Poddały one w wątpliwość pewną określoną koncepcję myślenia w kategoriach postępu. Słowo „postęp” stało się nośnikiem post-hegelijskiej filozofii historii. Zakłada ona tę mechaniczną interpretację historii, którą właśnie skrytykowaliśmy. „Postęp” daje się przy tym wykorzystywać jako świetnie chwytająca etykieta partii. W obozie socjalistycznym za postęp uchodziło po prostu wszystko, co służyło rozbudowie socjalizmu.

Istnieje także powierzchowny liberalizm, nie mniej partyjny. Wolność zostaje wówczas zidentyfikowana z wyzwoleniem od wszelkich relacji, a jako postęp jawi się wszystko, co je odrzuca. I w końcu istnieje też technicystyczny wariant wiary w „postęp”, który postrzega go w rozwoju technicznych umiejętności jako takich. W tym kontekście Romano Guardini mówił o „bezsensie wiary w postęp”<sup>5</sup>. Wszędzie, gdzie postęp uważany jest za konieczny proces prawidłowego rozwoju historii, zakotwiczony jest zwykle poniżej poziomu typowo ludzkich wartości i w swej istocie skierowany przeciwko człowiekowi. Osobista wartość i etyczna odpowiedzialność wobec samego siebie mogą być wówczas traktowane tylko jako czynniki szkodzące tym prawidłowościom.

<sup>4</sup> Wiele wyjaśniające rozważania na ten temat u: M. Kriele, *Befreiung und politische Aufklärung*. Freiburg 1980, s. 78—82.

<sup>5</sup> R. Guardini, *Die Lebensalter*, Mainz 1986<sup>10</sup>, s. 97. Myśl o postępie przenika całe dzieło Guardiniego. Szczególnie wnikliwe wywody na ten temat znajdują się w wygłoszonym w 1956 roku, po stłumieniu rewolucji węgierskiej, przemówieniu uniwersyteckim. Tylko jeden cytat: „to nieprawdziwe i niebezpieczne określać człowieka jako istotę, która postępuje. Nie, to istota, której nie zabezpiecza żaden postęp, lecz która ciągle na nowo musi wybierać między dobrem a złem” (*Wahrheit und Ordnung. Universitätspredigten* 11, 1956, s. 262).

Masowe występowanie owych „szkodliwych czynników” w roku 1989 budzi nadzieję i stanowi jednocześnie fakt zmuszający do zastanowienia i zmiany myślenia. I tutaj niezbędne okazuje się pytanie: czy jesteśmy gotowi i zdolni do takiej zmiany? Na ile jesteśmy w stanie rozwinąć nową, wiodącą wizję całości i zrezygnować z tego ukrytego czy otwartego materializmu, który doprowadził do zawstydzającego flirtu zachodniej inteligencji z marksizmem, o którym dzisiaj nikt już nie chce mówić?

## 2. Wiodące siły przełomu

W tym miejscu musimy zająć się praktycznym pytaniem: jakie siły doprowadziły do przełomu we wschodnich państwach? Także i tu nie chodzi o polityczne analizy w ścisłym sensie tego słowa. Skoro już zapytaliśmy się uprzednio, co właściwie zawiodło, poszukajmy teraz elementów pozytywnych — tych energii, które potrafiły dokonać przełomu. Oczywiście, nie może tu być mowy o żadnej wyczerpującej analizie, lecz zaledwie o pierwszych próbach ujęcia problemu.

Co spowodowało przełom? Najpierw musimy zatrzymać się przy konkretnych politycznych zdarzeniach, aby móc je potem sensownie naświetlić. Rzucającym się w oczy faktem, który stał się najmocniejszym bodźcem nowych procesów, jest — po pierwsze — materialny upadek systemu marksistowskiego w dziedzinie społecznej i ekonomicznej. W tym sensie załamał się on w swej zadniczej istocie — jako teoria ekonomii — i dzisiaj nie można go już naukowo traktować poważnie. Intelktualni przywódcy systemu, jego ideolodzy i funkcjonariusze, wiedzieli to już od dawna. W obliczu faktów wiara w system wygasła z wolna w tych, którzy go ucieleśniali; i tak od dawna utrzymywał się on nie dzięki przekonaniom, ale tylko ze względu na samostanowienie władzy. Jednakże długotrwałość istnienia czystej władzy, utrzymującej się tylko ze względu na siebie samą bez wsparcia żadnych duchowych treści, jest oczywiście ograniczona. W chwili, kiedy „utrata wiary” posiadających władzę spotkała się z utratą zaufania podwładnych i z ich czystą nędzą, kruchy twór musiał się zachwiać.

W tym kontekście należy wymienić jako drugi czynnik siłę religii. Marksistowskie przepowiednie głosiły, że religia zaniknie sama, kiedy tylko zmienią się stosunki społeczne, wywołujące do tej pory zapotrzebowanie na nią. Już dawno przyznano, że przeceniono szybkość tego procesu; potem coraz częściej pozostawiano otwartą możliwość, że religia nigdy całkowicie nie zaniknie. Na koniec przydarzyła się niespodzianka; właśnie w kołach

inteligencji zajmującej się naukami przyrodniczymi pojawiło się na nowo pytanie o Boga. Nauka doświadczająca swoich granic poznała, że zasadnicze odpowiedzi leżą poza tym, co może sama przedstawić. Wraz z pojawieniem się pytania o istnienie Boga pośrodku surowego racjonalizmu wyłoniło się z głębin ludzkiej egzystencji pragnienie wieczności, które jest prawdopodobnie wtopione w dno naszej duszy. Z wielu świadectw wiemy, jak wśród ateistycznie wychowanej młodzieży akademickiej Bóg stał się drażliwym tematem<sup>6</sup>. Nie zawsze prowadziło to do nawrócenia, do konkretnej wiary chrześcijańskiej. Jednakże z takich pytań rozwijała się nowa wrażliwość na pełne tajemnicy przesłanie ikon, na bliskość Boga w prawosławnej liturgii całkowicie oddanej misterium. Przycmiony niegdyś magią ideologicznych przyrzeczeń blask religijnych obietnic znowu się ujawnił i wskazał na inne, wyższe spełnienie ludzkiej egzystencji niż mógł oferować świat bez Boga ze swoimi zastępczymi rozwiązaniami moralnego libertynizmu. Religia, niedawno postrzegana jako synonim przesądów i ucisku, pojawiła się jako instancja wolności, wystąpiła znowu jako publiczna siła relaktywizująca panującą władzę. Dawała siły duchowe, które okazały się ostatecznie silniejsze niż zewnętrzna przemoc.

Musimy jednakże uwzględnić w tym procesie trzeci, zupełnie odmienny czynnik, mianowicie wpływ środków masowego przekazu. Natykamy się tu na dziwną rozbieżność, której nie możemy przeoczyć, stawiając diagnozę obecnej, historycznej godziny, jeśli nie chcemy narazić się na zarzut redukcjonowania czy upraszczania zjawisk. Bez wątpienia, środki masowego przekazu okazały się elementem destabilizującym dyktatury. W swej sceptyczności relatywizują one wszystko i w ten sposób wszystko poddają w wątpliwość. Przedstawiają życiowe marzenia ludzi i ustanawiają w ten sposób miarę skłaniającą do oporu wobec zastanej rzeczywistości. Kształtują świadomość i podświadomość oraz nakłaniają do realizacji tego, co się widzi i słyszy. W ten sposób przyczyniły się też z pewnością do wykształcenia świadomości, która coraz mniej mogła pogodzić się z niezmiennością otaczającej rzeczywistości. Na pewno mają one swoją zasługę w tym, co może najbardziej zadziwia i stanowi najbardziej pozytywny aspekt tych przemian — w fakcie, że w większości prze-

<sup>6</sup> Szczególnie wnikliwie zaświadcza to pisma T. Goriczewej. Por. zwł.: *Von Gott zu reden ist gefährlich*, Freiburg 1984; *Die Kraft des Ohnmächtigen. Weisheit aus dem Leiden*, Wuppertal 1987. Istotne dla ukazania drogi stopniowego skłaniania się ku Bogu pozostają dzieła Sołżenicyna, szczególnie: *Der erste Kreis der Hölle*, Frankfurt 1968.

biegały one bez użycia przemocy. Wprawdzie nie można tu przemilczeć, że środki masowego przekazu, banalizując przemoc i ukazując ją jako normalne i zwykłe ludzkie zachowanie, biorą na siebie odpowiedzialność za łatwość, z jaką obecnie przekraczany zostaje próg przemocy pomiędzy jednostkami i grupami. Istnieje jednak jeszcze jeden aspekt ich skuteczności: cokolwiek dzieje się w jakimkolwiek miejscu na ziemi, dostrzegane jest wszędzie. Militarna przemoc, zastosowana wobec pokojowo demonstrujących ludzi, jak to musieliśmy oglądać z Chin i Rumunii, widoczna jest w całym swym okrucieństwie na całym świecie. Nie może się ona wówczas ukryć pod maską działania na rzecz lepszego społeczeństwa. Zamiast tego pojawia się brutalne oblicze krwawej dyktatury odstraszałej cały świat. Powielenie obrazów na cały świat staje się czynnikiem oddziałującym na lokalne wydarzenia i daje tym samym konieczną ochronę oraz podporę woli buntujących się. To są pozytywne oddziaływania fenomenu masowego społeczeństwa, o których wcześniej nawet nie myśleliśmy. Jednak istnieje też inna strona tego samego zjawiska — relatywizująca moc obrazów sięga poza obszar dyktatury. Skłania zaś ona do ogólnego sceptycyzmu. Powstaje bowiem wrażenie, że wszystko jest znane, że można o wszystkim wyrokować. Z tym z kolei idzie w parze niebezpieczeństwo utraty zdolności postrzegania głębszych wymiarów bytu. Grozi to spłyceniem uczuć, szukaniem tego, co zewnętrzne, żądaniami wobec bytu, które nie tylko zaczynają wstrząsać dyktaturami, lecz także z gruntu destabilizują ludzką duszę. Grozi więc niebezpieczeństwo, że stanie się ona niezdolna do cierpliwości prawdy, niezdolna do jakiegokolwiek relacji, bez której prawda się nie objawia i bez której nie rośnie odpowiedź miłości.

Fenomenu środków masowego przekazu nie można osądzić jednoznacznie pozytywnie czy negatywnie; właśnie w swojej sprzeczności są one znakiem naszych czasów, którego moc będzie działać w coraz bardziej różnorodnych kierunkach.

## II. ODPOWIEDNIKI I WARIANTY W ŚWIECIE ZACHODNIM

Nasze dotychczasowe rozważania miały za punkt wyjścia wydarzenia na wschodzie Europy; próbowaliśmy jednak uwzględnić także nasze własne problemy, problemy zachodniego świata i jego ideologii. W drugiej części musimy jeszcze pogłębić nieco ten aspekt rozważań, zanim będziemy mogli mówić o konsekwencjach wynikających dla dróg wiary w dzisiejszych czasach. Chciałbym poruszyć trzy aspekty: kryzys wiary w naukę, nowe pytania o ducha i etykę, nowe poszukiwania religii.

## 1. Kryzys wiary w naukę

Opór stworzenia wobec ludzkich prób manipulacji stał się w ostatnim dziesięcioleciu nowym elementem sytuacji duchowej. Nieodwołalnie nasuwa się pytanie o granice nauki i o normy, którym ma ona podlegać. Charakterystyczna dla zmiany klimatu wydaje mi się zmiana w sposobie osądzania przypadku Galileusza. W XVII wieku mało jeszcze zauważane zdarzenie, w ciągu stulecia wywindowano niemalże do mitu Oświecenia: Galileusz pojawia się tu jako ofiara zachowywanego w Kościele średniowiecznego obskurantyzmu. Dobro i zło stoją naprzeciw siebie w czystej postaci: z jednej strony znajdujemy inkwizycję jako siłę przesądów, jako wroga wolności i poznania. Z drugiej zaś stoją nauki przyrodnicze, których przedstawicielem jest właśnie Galileusz jako siła postępu i wyzwolenia człowieka z okowów niewiedzy, trzymających go w bezsile wobec natury. Gwiazda nowych czasów unosi się ponad nocą średniowiecznych ciemności<sup>7</sup>.

Dziwnym zbiegiem okoliczności to właśnie Ernst Bloch ze swoim romantycznym marksizmem był jednym z pierwszych, którzy otwarcie przeciwstawili się temu mitowi i zaproponowali nową interpretację wydarzeń. Według niego, zarówno helio — jak i geocentryczny pogląd na świat opiera się na niemożliwych do udowodnienia założeniach. Należy do nich przede wszystkim przyjęcie statycznej przestrzeni, co podważyła już teoria względności. Mówi on: „skoro w następstwie upadku teorii o pustym, statycznym wszechświecie nie zachodzi względem niego żaden ruch, lecz jedynie relatywny ruch ciał względem siebie, który zależy od przyjęcia jednego z nich jako ciała w danym momencie nieruchomego, można byłoby w dalszym ciągu, gdyby pozwoliła na to złożoność niezbędnych obliczeń, traktować ziemię jako obiekt nieruchomy, a słońce jako obiekt poruszający się”<sup>8</sup>. Przewaga systemu heliocentrycznego nad geocentrycznym nie polega więc wobec tego na tym, że jest on bardziej prawdziwy i obiektywny, lecz jedynie na fakcie, że dla nas jest łatwiej policzalny. Do tej pory Bloch wyraża jedynie nowoczesne poglądy naukowe. Zdumiewające jest jednak wartościowanie, jakie z tych twierdzeń wyprowadza: „jeśli więc relatywność ruchu nie ulega wątpliwości, humanistyczny i trochę starszy chrześcijański system odniesień nie ma wprawdzie prawa mieszania się do obliczeń

<sup>7</sup> Por. W. Brandmüller, *Galilei und die Kirche oder das Recht auf Irrtum*, Regensburg 1982.

<sup>8</sup> E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a. Main 1959, s. 920. Por. F. Hartl, *Der Begriff des Schöpferischen. Deutungsversuche der Dialektik durch E. Bloch und F. v. Baader*, Frankfurt a. Main 1979, s. 110.

astronomicznych i ich heliocentrycznego uproszczenia, ale skądinąd ma własne metodyczne prawo dla ważności ludzkich relacji zatrzymać ziemię i uporządkować świat wokół ziemi i tego, co na niej się dokonało i w dalszym ciągu dokonuje”<sup>9</sup>.

Jeśli Bloch odróżnia jeszcze wyraźnie obydwie metodyki oraz uznaje ich granice i prawa, to podsumowanie sceptyczno-agnostycznego filozofa P. Feyerabenda brzmi dużo bardziej agresywnie, kiedy pisze: „Kościół za czasów Galileusza kierował się rozsądkiem bardziej konsekwentnie niż on sam i brał pod uwagę także etyczne i społeczne skutki nauk Galileusza. Jego wyrok na uczonego był racjonalny i sprawiedliwy, a rewizję wyroku można wyjaśnić tylko politycznym oportunizmem”<sup>10</sup>. Mając na względzie praktyczne skutki, R. v. Weizsäcker idzie jeszcze krok dalej, widząc „prostą drogę” od Galileusza do bomby atomowej. Ku mojemu zaskoczeniu, ostatnio w wywiadzie o Galileuszu nie byłem pytany np. o to, dlaczego Kościół rościł sobie prawo do utrudniania naukowego poznania, lecz wręcz przeciwnie, dlaczego nie zajął wyraźniejszego stanowiska wobec nieszczęść, które musiały się pojawić, kiedy Galileusz otworzył puszkę Pandory. Byłoby wielkim głupstwem na bazie takich wypowiedzi budować teraz krótkowzroczną apologetykę; wiara nie powstaje przecież z resentmentów, albo ze zwątpienia w racjonalność lecz tylko z podstawowej akceptacji i szerokiego rozsądku; jeszcze do tego wrócimy. Wspominam to wszystko jedynie jako symptomatyczny przypadek ukazujący, jak głęboko sięga obecnie zwątpienie w siebie awangardy, nauki i techniki.

## 2. Poszukiwanie ducha i etyki

Zajmijmy się teraz drugą dziedziną: nowym poszukiwaniem etosu i „duchowości”. Podobnie jak niemożliwa jest jednoznaczna i wyłączna ocena zwątpienia w naukę i nowoczesność, które się dzisiaj szerzy, tak samo trudno jest przedstawić, jako jednolite zjawisko, nową otwartość na duchowy wymiar świata i ludzkiej egzystencji. Oczywiście, wyłaniają się tu wyraźnie pozytywne zjawiska: w czasach rozkwitu „moderny” obyczajowość odsunięto całkowicie w dziedzinę subiektywności, a techniczny postęp uznano za niepodważalną wartość samą w sobie; obecnie zaś w tych samych dziedzinach pojawiło się pytanie o etykę jako o normę naszych działań. Uznanie norm obyczajowych za granicę naszych

<sup>9</sup> Bloch, dz. cyt., s. 920 nn; Hartl, dz. cyt., s. 111.

<sup>10</sup> P. Feyerabend, *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt a. Main 1976 1983, s. 206.

badań i działań nie jest obecnie już z góry okrzykiwane jako obskurantyzm, zwłaszcza od kiedy najpierw bomba atomowa, a później niszczące życie formy technicznej produkcji ukazały drugą stronę postępu i dały ją praktycznie odczuć. Oczywiście, oddziaływanie takiego moralnego nastawienia pozostaje w praktyce najczęściej ograniczone, jak to się okazało w dyskusji na temat genetycznej manipulacji i „dzieci z próbówek”. Chęć używania ludzkiego życia — życia osób, to nic, że nienarodzonych — dla tzw. „wyższych celów” badawczych, albo wszelkich innych uznanych za „dobro”, pozostała do tej pory niezłamana. Używanie człowieka jak przedmiotu i zabawa z boską tajemnicą jego istoty trwa nadal. Jednak istnieje i opór także i właśnie wewnątrz samej nauki <sup>11</sup>.

### 3. Nowa religijność

Również ponowne odkrycie religii cechuje się wieloma aspektami. Podobnie jak wśród wybitnych umysłów współczesnej nauki zaistniał zdecydowany zwrot do problemów etycznych i odrzucenie pozytywistycznej rezygnacji z tych wartości, tak narodził się też dzisiaj zryw wśród młodych ludzi, którzy z nową namiętnością pytają o Boga i są gotowi kierować swoim życiem całkowicie według Niego. Ponownie, i w większym jeszcze stopniu, pojawiła się wśród młodych odwaga: nie zadowolają się już oni śmiałymi uczuciami i małostkowymi decyzjami lecz szukają konsekwentnego posłuszeństwa wobec prawdy. Obok tego znajdziemy dość rozpowszechniony zresztą i raczej odważny prąd, który można by określić jako tęsknotę za duchowością i religijnymi przeżyciami. Byłoby pomyłką nie doceniać go, ale nie można też widzieć w tym początku nowego skierowania się ku wierze chrześcijańskiej. Tęsknota ta rodzi się bowiem często z rozczarowania niewystarczalnością technicznego świata; kryje też ona w sobie cechy nostalgiczne i przede wszystkim głęboki sceptycyzm wobec powołania człowieka do prawdy. Prawda ukazuje się w historii zdyskredytowana przez tych właśnie, którzy mienili się jej pewnymi posiadaczami. Ponadto doświadczenie granic nauki i kruchości ideologii skłania raczej do sceptycyzmu niż daje odwagę poszukiwania prawdy. I tak prawdę zastępuje się chętniej „wartościami”, z którymi przynajmniej częściowo można się ziden-

<sup>11</sup> Godne uwagi, dzięki próbie nowej metodologii, C. Labrusse-Riou, *L'homme à vif: biotechnologie et droits de l'homme*, w: *Esprit* 156 (1989) 60—70. Do tego wnikliwy głos: H. Jonas, *Technik, Ethik und biogenetische Kunst*, w: *Communio* 13 (1984) 501—517. Por. też R. Löw (wyd.) *Bioethik*, Köln 1990.

tyfikować. Jednak taki wybór pozostaje dosyć wątpliwy, skoro kategoria prawdy nie ma tu dostępu. A przede wszystkim religijność rodząca się ze sceptycyzmu i rozczarowania granicami poznania będzie zawsze domeną irracjonalizmu. Pozostanie niezobowiązująca i może łatwo przeistoczyć się po prostu w środek uśmierający. Wykształcają się także nowe mitologie, jak to widać zwłaszcza na przykładzie bardzo różnorodnego zjawiska oferowanego pod wspólną nazwą New Age. Rzuca się tu w oczy paralela do antycznej gnozy. Podobnie jak wówczas, tak i obecnie zagmatwane mitologie wiążą się z wygórowaną ambicją posiadania klucza poznania i dogłębnej interpretacji rzeczywistości, która odsłania tajemnice wszechświata, a poznanie staje się zbawieniem<sup>12</sup>. Żywy Bóg tonie gdzieś w duchowej głębi egzystencji, w której nurza się człowiek, aby w końcu się rozpuścić i stać się jedno z wszechświatem, z którego przyszedł. Uwaga K. Bartha, że religia może stać się samozaspokojeniem nie prowadzącym do Boga lecz potwierdzającym człowieka dla niego samego i wbrew Bogu, zyskuje nową aktualność.

### III. DROGI WIARY DZISIAJ

Na koniec nasuwa się wyraźniej pytanie, które w cichości ducha towarzyszyło nam we wszystkich dotychczasowych rozważaniach: co mamy czynić? Co może zapewnić godną przeżycia ludzką przyszłość? Jeśli przypomnimy sobie siły, o których do tej pory mówiliśmy, będziemy mogli wyłonić dwa główne kierunki: relatywizm i wiarę. Relatywizm łatwo wiąże się z pozytywizmem, w zasadzie jest jego filozoficzną podstawą. Nie chcemy zaprzeczać, że w pewnych sytuacjach nieco relatywizmu i trochę sceptycyzmu może się przydać. Jednak jako wspólne podłoże, na którym moglibyśmy żyć, z pewnością nie wystarcza. Przecież jeśli relatywizm zostanie konsekwentnie przemyślany i zrealizowany bez podtrzymującego go jednak w cichości ducha ostatecznego zaufania wiary, stanie się on albo nihilizmem albo też rozbuduje pozytywizm do wszystko regulującej siły i skończy w ten sposób znowu w totalitarnych nastrojach. Cóż jednak pozostaje, skoro sceptycyzm i relatywizm, przy całym pożytku z nich płynącym, nie tworzą całościowej drogi? Czy nie jesteśmy znowu kierowani do przekraczania własnych ludzkich ograniczeń, na drogę wiary w żywego Boga?

<sup>12</sup> Materiały do tej problematyki: P. Beyerhaus—L. E. v. Padberg (wyd.), *Eine Welt — Eine Religion? Die synkretische Bedrohung unseres Glaubens im Zeichen von New Age*, Asslar 1988.

Takiej odpowiedzi sprzeciwia się tysiące zarzutów; wszystkie te smutne postaci wierzących, które przeszłość i teraźniejszość przynosiły i niosą, zdają się je potwierdzać. Podobnie jak poprzednio, tak i dzisiaj, nie można przekazać odwagi potrzebnej do wierzenia w czysto intelektualny sposób. Wiara potrzebuje przede wszystkim świadków, którzy swoim życiem i cierpieniem zweryfikują ją jako prawdziwą drogę. Fakt, że wiara we wschodniej Europie stała się siłą mocniejszą, jak się okazało, niż „naukowy socjalizm”, pochodził przede wszystkim z pokory i cierpliwości cierpiących, w których świadectwie uwidoczniła się większa obietnica. Tak więc nasze pytanie przekracza ramy czysto intelektualnej dyskusji, która jest jednak konieczna, a jej funkcji nie da się niczym innym zastąpić. Dlatego w obliczu karykatur i wynaturzeń wiary musimy zapytać: co stanowi zasadniczą wewnętrzną postać wiary? Albo inaczej: jaka ma być wiara, która odpowiada na znaki czasu i w tej godzinie ukazuje człowiekowi drogę zbawienia? Chciałbym zaproponować trzy możliwe sposoby myślenia.

### 1. Wiara jest rozsądna

Wiara nie jest rezygnacją rozumu w obliczu naszego poznania; nie jest wycofaniem się w irracjonalizm wobec niebezpieczeństw czysto instrumentalnego rozumu. Wiara nie jest wyrazem zmęczenia i ucieczki lecz jest odwagą bycia i wyruszeniem w wielkość i głębię rzeczywistości. Wiara jest aktem akceptacji; polega na mocy nowego tak, które możliwe jest dzięki dotknięciu Boga. Właśnie w sytuacjach pojawiających się resentymentów wobec technicznego racjonalizmu wydaje mi się bardzo ważne podkreślenie istotowego rozsądku wiary. Krytykując czasy współczesne, nie można ganić jako takiego ich zaufania do rozumu, lecz jedynie zawężenie pojęcia rozumu, które otworzyło drzwi irracjonalnym ideologiom. Misterium w świetle wiary to nie to, co irracjonalne, lecz największa głębia boskiego Rozumu, której nie potrafimy postrzec naszymi słabymi zmysłami. Podstawowym słowem wiary było i pozostanie to, które św. Jan, podejmując i pogłębiając historię stworzenia Starego Testamentu, umieszcza na początku swojej Ewangelii: „na początku było Słowo”, twórczy Rozum, nadająca sens moc boskiego poznania. Tylko w świetle tego początku można prawidłowo zrozumieć tajemnicę Chrystusa, w którym Rozum objawił się jednocześnie jako Miłość. Pierwsza zasada wiary mówi więc: wszystko, co jest, stało się z myśli. Twórczy Duch jest źródłem i nośną podstawą wszystkich rzeczy. Wszy-

stko, co istnieje, jest — zgodnie ze swoim źródłem — rozsądne, gdyż pochodzi z twórczego Rozumu.

I tu stajemy raz jeszcze przed istotową różnicą pomiędzy materializmem a wiarą. Materializm twierdzi, że na początku było to, co nierozumne, a dopiero prawa przypadku skonstruowały z tego, co nierozumne, to co rozumne. Rozum jest więc produktem ubocznym nierozsądku; w swoich prawach i zasadach jest czystą konstrukcją bez treści obyczajowych czy estetycznych. Tak też człowiek staje się konstruktorem świata, który planuje sobie według własnych celów. Jednak właściwą i podstawową siłą pozostaje tutaj irracjonalizm. W wierze jest dokładnie odwrotnie: duch jest twórczym źródłem wszystkich rzeczy i dlatego wszystkie one noszą w sobie rozum, który nie pochodzi od nich i je nieskończenie przerasta, ale też jednocześnie tworzy obraz ich istoty. Twórczy rozum, tworzący obiektywną sensowność rzeczy, ich skrytą matematykę i wewnętrzne uporządkowanie, jest jednocześnie rozumem moralnym i miłością. Człowiek istnieje po to, aby odkrywać ślady tego rozumu i tak rozwijać rzeczy zgodnie z ich istotą. Jego panowanie jest służbą, a jego wolność — przywiązaniem do wewnętrznej prawdy rzeczy i otwieraniem się na miłość, która czyni go podobnym Bogu.

Współczesność charakteryzuje się osobliwym wahaniem pomiędzy racjonalizmem a irracjonalizmem. W obliczu tego rozdarcia istotne wydaje mi się prawidłowe ukazanie alternatyw. Zasadnicza alternatywa, przed którą stawia nas współczesność, polega na pytaniu: czy na początku wszystkich rzeczy stoi chaos, a to, co nierozumne jest właściwym początkiem świata, czy też ma on źródło w twórczym rozumie? Wierzyć oznacza przyjąć to drugie i tylko to jest w najgłębszym sensie tego słowa „rozumne” i godne człowieka. Podczas kryzysu rozumu, przed którym obecnie się znajdujemy, należy znowu ukazać tą zasadniczą istotę wiary, która ratuje rozum, właśnie dlatego, że pojmuje go w całej jego głębokości i wielkości, i chroni go przed zawężeniem jedynie do tego, co można eksperymentalnie zbadać. Misterium nie sprzeciwia się rozumowi lecz ratuje i broni sensowność bytu i człowieka.

## 2. Współistnienie w wierze myśli, woli i uczucia

Od dziedziny poznania zwróćmy się teraz ku dziedzinie woli i uczucia. Nasze poprzednie rozważania doprowadziły już do problemu wstępnej decyzji. Schleiermacher w czasie fundamentalnego zagrożenia religii przez Oświecenie próbował coś ura-

tować, definiując ją jako uczucie: „jej istotą nie jest myśl ani działanie, lecz kontemplacja i uczucie”<sup>13</sup>. „Praktyka jest sztuką, spekulacja nauką, a religia zmysłem i upodobaniem nieskończoności”<sup>14</sup>. Wiek XIX podążył w jego ślady i znalazł swój własny sposób pojednania religii i nauki: rozum mógł rządzić się jak chciał, religia — czyste uczucie — niczego mu nie utrudniała i sama miała też wolność wypowiedzenia się w dziedzinie uczuć oraz zapewnienia sobie w ten sposób miejsca w rzeczywistości. Niebezpieczeństwo tak ukształtowanego pokoju ducha istnieje także i dzisiaj; jednak nie jest to pokój, a raczej podział człowieka, w którym szkody ponosi zarówno rozum jak i uczucie. Faktycznie oznacza to bowiem rezygnację rozumu, skoro uważa się on za zdolnego jedynie do pojmowania tego co funkcjonuje, ale nie widzi dla siebie szansy poznania prawdy bytu, prawdy o nas, o stworzeniu i o Bogu. Taki sceptycyzm dominuje przecież i dzisiaj. Najczęściej nie mamy już odwagi przyjąć, że moglibyśmy poznać prawdę, dążąc do sedna naszych pytań. Ta fałszywa pokora uwłacza człowiekowi, sprawia, że nasze działanie jest ślepe, a uczucia jałowe. Także w Kościele katolickim niemalże nie słychać już zdania, że w wierze ukazuje się prawda o Bogu. Rozpowszechnia się wrażenie, jakoby wszystkie religie błądziły po omacku, a ich wypowiedzi były symbolami Niepoznawalnego. I tak religia staje się znowu dziedziną uczuć wyższych. Religie, które stały się jakby wymienialne między sobą, dzięki sile sprawczej najlepszych uczuć mają służyć najszlachetniejszym celom ludzkości i stać się narzędziem budowy społeczeństwa powszechnego pokoju.

Oczywiście, wszyscy życzymy sobie powszechnego pokoju. Fakt, że skierowanie ku Bogu pozwala nam rozpoznać się wzajemnie jako bracia i siostry, i w ten sposób służy pokojowi, jest uzasadnionym imperatywem. Jednakże religia, która jest już jedynie środkiem do osiągnięcia konkretnych celów, jest tak samo pozbawiona godności jak religia mogąca istnieć jeszcze tylko jako uczucie<sup>15</sup>.

W każdym błędzie kryje się ziarnko prawdy. To prawda, że religia wzywa do pokoju; to prawda, że do religii należy także uczucie i że błędne są reformy pragnące odebrać jej tę żywną

<sup>13</sup> F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin 1799; cyt. wg. wyd.: H. J. Rothert i F. Meiner, Hamburg 1958, s. 29.

<sup>14</sup> Tamże, s. 30.

<sup>15</sup> Por. jasne przedstawienie u: R. Slenczka, *Das Forum „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung”*, w: Kerygma und Dogma 35 (1989) 316—335.

glebę uczuć. Jednakże prawdy te zachowują swoją moc, jedynie o ile nie utracą wewnętrznego powiązania. Związek zaś ten polega na tym, że wiara, przyjmując uczucie, uwalnia je jednocześnie z nieokreśloności, ukazując jego prawdziwą przyczynę: uczucie nieskończoności opiera się na prawdzie, że istnieje nieskończony Bóg, który przemawia do nas, śmiertelnych. Wiara nie odzyska też obecnie mocy, jeśli odsuniemy ją możliwie najbardziej w to, co nieokreślone, lecz przeciwnie, jedynie wówczas, gdy zobaczymy ją w całej jej wielkości. Redukcja nie ratuje wiary — jedynie ją spłyca. Tylko kiedy pozostawimy ją w całej jej mocy, ma ona sens. I wówczas nie my ratujemy wiare, lecz ona nas.

### 3. Osobowy i społeczny aspekt wiary

Integracja poznania, woli i uczucia dokonuje się w osobie. Wiara chrześcijańska ma ze swej istoty osobową strukturę. Stanowi ona odpowiedź osoby na osobiste wezwanie. Jest spotkaniem dwóch wolności. Kiedy poprzednio mówiliśmy, że wiara chrześcijańska, według swej, opisanej w Biblii istoty, nie jest irracjonalizmem lecz najbardziej zdecydowanym przyznaniem się do Rozumu jako podstawy i celu wszystkich rzeczy, tak teraz możemy jeszcze dodać: chrześcijaństwo w swej istocie zawiera obszerną filozofię wolności. Tutaj należałoby raz jeszcze powtórzyć, choć z nieco innego punktu widzenia to, co już powiedzieliśmy o podstawowych alternatywach myślenia. Stwierdziliśmy, że współczesny racjonalizm na podstawie swojego metodycznego samoograniczenia się zadeklarował to, co nierozumne, jako źródło rozumu. Oznacza to, że musi on uznać też zniewolenie za podstawę wolności, a więc wolność, jak i rozum, są produktami ubocznymi samoorganizowania się świata. W przeciwieństwie do tego, wiara mówiąca o Słowie jako początku wychodzi z założenia prymatu wolności. Jedynie powiązanie ze Słowem zapewnia wolność jako strukturalną zasadę rzeczywistości.

Jeśli chodzi o system teoretyczny, ma to swoje wady: filozofowie determinizmu twierdzą, że potrafią wszystko wyjaśnić. Oferują instrukcje, które — ich zdaniem — niezawodnie doprowadzą do zbudowania lepszego świata. Filozofia wolności, wywodząca się z wiary, nie potrafi tego dokonać. Posiada ona własne widzenie świata, albo lepiej powiedziawszy: jej formułą świata jest wolność miłości Bożej, która woła do nas w Jezusie Chrystusie i ciągle na nowo ukazuje drogę wolności człowieka. A oddziałuje to także na praktyczne formy pobożności. Nieosobowej filozofii odpowiada nieosobowa pobożność. Również pomiędzy chrześcijanami nie można nie zauważyć takich tendencji

— upada odwaga wiary w słuchającego nas osobowego Boga. Pobożność staje się tym samym, często, zezwoleniem na zapadnięcie się w strumień bytu, wyzwoleniem z trudu wolności, z ciężaru bycia osobą, powrotem do otchłani niebytu. A przecież chrześcijańska modlitwa stanowi odpowiedź wolności na wolność, jest spotkaniem miłości. Z drugiej strony, tendencja do niepersonalnej pobożności zawiera też łut prawdy: szuka ona przewyciężenia różnicy dzielącej nas od drugiego człowieka. Jednakże odwrót od bytu, rezygnacja, która się za tym kryje, nie przynosi ratunku. To przecież wówczas, kiedy spotkanie dwóch wolności staje się miłością, dokonuje się przewyciężenie tych różnic. Nie zaparcie się osoby, lecz jej najwyższy akt, miłości, tworzą ową jedność, za którą tęsknimy w głębi duszy jako stworzenia trójjedynego Boga <sup>16</sup>.

I tak możemy na koniec powiedzieć: wiara nie jest wygodną drogą. Kto ukazuje ją jako taką, ten przegra. Wiara stawia człowiekowi najwyższe wymagania, gdyż ma wysokie o nim mniemanie. Ale właśnie dlatego jest ona piękna i zgodna z naszą istotą. Kiedy zobaczymy ją w całej jej wielkości, przyniesie nam ona odpowiedzi, których domagają się nasze czasy.

tłum. Agata Parzonko

<sup>16</sup> Por. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni aspetti della meditazione cristiana*, Città del Vaticano 1989; warto też przeczytać: J. A. Cuttat, *Asiatische Gottheit — Christlicher Gott. Die Spiritualität der beiden Hemisphären*. Einsiedeln 1971.