

ks. Marek Jagodziński, Radom

## POSZUKIWANIE PRAWDY W KONTEKŚCIE PONOWOCZESNOŚCI

W encyklice *Fides et ratio*<sup>1</sup> o relacjach między wiarą a rozumem Jan Paweł II napisał: *Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki wznosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczerpił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie (...)*<sup>2</sup> Pisząc zaś o filozofii, jako o wyróżniającej się wśród innych drodze poznania prawdy<sup>3</sup>, Papież dokonał głębokiej charakterystyki swoistego kryzysu we współczesnym poszukiwaniu prawdy: *W naszych czasach poszukiwanie prawdy ostatecznej często nie ma wyraźnie określonego kierunku. Niewątpliwie wielką zasługą współczesnej filozofii jest skupienie uwagi na człowieku (...). Pozytywne osiągnięcia nie powinny jednak przesłaniać faktu, że (...) rozum, skupiony jednostronnie na poszukiwaniu wiedzy o człowieku jako podmiocie, wydaje się zapominać, iż powołaniem człowieka jest dążenie do prawdy, która przekracza jego samego (...). Rezultat jest taki, że – zamiast wyrażać jak najlepiej dążenie do prawdy – rozum chyli się ku samemu sobie pod brzemieniem tak rozległej wiedzy, przez co z dnia na dzień staje się coraz bardziej niezdolny do skierowania uwagi ku wyższej rzeczywistości i nie śmie sięgnąć po prawdę bytu. (...) W ostatnich czasach doszły też do głosu różne doktryny próbujące podważyć wartość nawet tych prawd, o których pewności człowiek był przekonany. Uprawniona wielość stanowisk ustąpiła miejsca bezkrytycznemu pluralizmowi, opartemu na założeniu, że wszystkie opinie mają równą wartość: jest to jeden z najbardziej rozpowszechnionych przejawów braku wiary w istnienie prawdy (...). W takiej perspektywie wszystko zostaje sprowadzone do rangi opinii (...) W wyniku tego ukształtowała się w ludziach współczesnych (...) postawa ogólnego braku zaufania do wielkich zdolności poznawczych człowieka. Pod wpływem fałszywej skromności człowiek zadawała się prawdami cząstkowymi i tymczasowymi i nie próbuje już stawiać zasadniczych pytań o sens i najgłębszy fundament ludzkiego życia osobowego i społecznego.*<sup>4</sup>

Rzeczowe i bardzo konkretne badania socjologiczno-kulturowe oraz teologiczna analiza współczesności zdecydowanie potwierdzają obserwacje Papieża.

### 1. Kulturowe przyczyny trudności

Na płaszczyźnie społeczno-filozoficznej „skok nowoczesnościowy” oznacza przede wszystkim pierwszeństwo tego, co indywidualnie subiektywne, przed wszystkimi wiążącymi tradycjami i instytucjami. W epoce klasycznej nowożytności (wiek XIX) wszystko określone było z perspektywy uniwersalnej racjonalności: w poznaniu rozumowym,

<sup>1</sup> Encyklika *Fides et ratio* Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów Kościoła Katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem, Tarnów 1998.

<sup>2</sup> Tamże, nr 1-2.

<sup>3</sup> Por. tamże, nr 3-4.

<sup>4</sup> Tamże, nr 5.

w moralności postępowania i w projektach religijno-światopoglądowych. Wszystko w ludzkim życiu musiało dać się uzasadnić przy pomocy powszechnie obowiązującego rozumu. Tylko to było do przyjęcia, co było obowiązujące dla wszystkich, co wynikało z argumentów, co było uniwersalne. Podstawowe założenie nowożytnej etyki głosiło: „Postępuj tak, żeby zasada twojego działania mogła być zasadą wszystkich!”<sup>5</sup>

Taki kształt subiektywności popadł w kryzys z powodu przesady i wewnętrznych sprzeczności (przede wszystkim w technice i gospodarce): instrumentalizacja przyrody spowodowała zniszczenie naturalnych warunków życia, jednostronnie i narzędziowo pojmowany rozum i skłonność do całościowych ujęć spowodowała niedoceniańca strony emocjonalnej i estetycznej. Taki kształt nowożytnej wiary w rozum istnieje jeszcze w wielu dziedzinach życia społecznego, ale w dziedzinach osobowych i życiowych (najbardziej w świadomości wartości, w literaturze i sztuce) pojawiło się inne pojęcie podmiotu i podmiotowości – pojęcie indywidualnego ja.<sup>6</sup> W tzw., *psychologii humanistycznej* i jej centralnym pojęciu *samourzeczywistnienia się – ja* osiągnęło własny status poznawczy, postawiło na własne sumienie w dziedzinie działania, skoncentrowało się na własnym życiorysie wraz ze specyficznym odczuwaniem i stylem życia – tworząc model życia oraz stając się najważniejszym punktem odniesienia dla poznania, działania i zakładanych nadziei. To przemienione zasadnicze nastawienie, w tak decydujący sposób podporządkowujące uniwersalną perspektywę rozumu własnemu, indywidualnemu „ja” i jego ograniczonej perspektywie świata życia, można nazwać jądrem tego, co analitycy współczesności nazywają *postmodernizmem – ponowoczesnością*<sup>7</sup>

Pierwszą podstawową cechą patrzenia ponowoczesnego jest radykalny pluralizm. Nowożytność była mocno nacechowana przez różne wizje przyszłości, które miały stopniowo doprowadzić do wyzwolenia i szczęścia całej ludzkości. Wszystkie te uniwersalno-historyczne utopie, zapowiadające zjednoczenie i doskonałość przyszłej

<sup>5</sup> Por. M. Kehl, *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*, Freiburg 1996, s. 27; H. Seweryniak, *Oblicza sekularyzacji*, „Przegląd Powszechny. Miesięcznik poświęcony sprawom religijnym, kulturalnym i społecznym” 12 (1992), s. 366-367

<sup>6</sup> Por. O. Meuffels, *Theologie der Liebe in postmoderner Zeit*, Würzburg 2001, s. 13-26.

<sup>7</sup> Por. L. Balter, *Postmodernizm*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 6 (1994), s. 3-8; G. Penati, *Czasy nowożytne a postmodernizm we współczesnej myśli filozoficznej*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 6 (1994), s. 24-39; H. Vorgrimler, *Postmoderne*, w: tenże, *Neues Theologisches Wörterbuch*, Freiburg – Basel – Wien 2000, s. 504; O. Meuffels, dz. cyt., s. 26-34; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji. Teologiczny wymiar teorii komunikatywnego działania w eklezjologii Medarda Kehla SJ*, Radom 2002, s. 30-34. Znacząca jest dokonana przez Jana Pawła II charakterystyka „epoki postmodernizmu” zawarta w encyklice *Fides et ratio*, nr 91: *Termin ten, stosowany często w bardzo różnych kontekstach, wskazuje na pojawienie się całego zespołu nowych czynników, których oddziaływanie jest tak rozległe i silne, że zdołało wywołać istotne i trwałe przemiany. Pierwotnie posługiwano się tym określeniem w odniesieniu do zjawisk natury estetycznej, społecznej czy technologicznej. Później znalazło ono zastosowanie w sferze filozofii, zachowując jednak pewną dwuznaczność, zarówno dlatego, że ocena tego, co „postmodernistyczne” jest czasem pozytywna, a czasem negatywna, jak i dlatego, że nie istnieje powszechnie przyjęte rozwiązanie trudnego problemu granic między kolejnymi epokami historycznymi. Jedno wszakże nie ulega wątpliwości: nurty myślowe, odwołujące się do postmodernizmu zasługują na uwagę. Niektóre z nich głoszą bowiem, że epoka pewników minęła bezpowrotnie, a człowiek powinien teraz nauczyć się żyć w sytuacji całkowitego braku sensu, pod znakiem tymczasowości i przemijalności. Wielu autorów, dokonując niszczycielskiej krytyki wszelkich pewników, zapomina o niezbędnych rozróżnieniach i podważa nawet pewniki wiary.*

ludzkości, a także obowiązujące w tej epoce wzory myślenia i działania, coraz bardziej tracą jednak dzisiaj na swojej sile przekonywania.<sup>8</sup> Obojętnie, czy będzie tu chodzić o utopię Oświecenia, zapowiadającego powszechne wyzwolenie rozumu oraz wolność od wszystkiego, co tradycyjne i instytucjonalne (przeczy temu dzisiejszy brak rozumu w podejściu do świata przyrody, irracjonalny nacjonalizm, przemoc); czy o utopię wyzwolonego przez pracę społeczeństwa w socjalizmie i komunizmie (przeczy temu załamanie się systemów realnego socjalizmu); czy ostatecznie o utopię postępu prowadzącego do powszechnego dobrobytu poprzez wolny rynek i przyjęcie na służbę wiedzy naukowej i techniki w kapitalizmie (czemu przeczy postępujące zubożenie mas ludności świata i rosnący dobrobyt małych elit). Procesowi budowy wielkiego światowego społeczeństwa wszystkich narodów przeciwstawia się partykularyzacja i nacjonalizacja kultur, które niszczą *uniwersalny horyzont emancypacji* (J.F. Lyotard). I nie widać w perspektywie żadnej *ludzkości*, która mogłaby przezwyciężyć napięcia między przeżywaną partykularnością, różnorodnością i przeciwieństwami, osiągając jednocześnie wyzwolenie.<sup>9</sup>

Zamiast tego, z niepowodzenia tych nadziei wylania się stan istnienia nieprzejrzanych, nie dających się zintegrować, działających bez powszechnej legitymacji, nieskończenie różnorodnych życiorysów ludzkich, narodów i kultur. Trzeba więc uznać skończoność, przemijalność i względność historycznych koncepcji, oraz szukać nowych wzorów myślenia i działania, które zagwarantowałyby możliwość wspólnego życia bez tych totalnych wizji „uniwersalnego podmiotu historii” Pojawia się więc np. cnota koniecznej tolerancji wobec obcych i innych; otwartość na wszystko, co nie grozi w sposób ewidentny samozniszczeniem i nie zagraża społeczeństwu, co jest ponadto do zniesienia z ekologicznego punktu widzenia; nowe rozumienie zmysłowości czy umiejętności porozumiewania się. Ten radykalny pluralizm jest jednak sprzeczny sam w sobie, gdyż pełna różnorodność wymaga ciągle jakiejś jedności. Bez (rozumianej naturalnie jako komunikatywnej i dialogicznej) jednoczącej – religijnej, etycznej czy światopoglądowej – zasadniczej perspektywy jego postulat zmienia się w „pluralizm różnorodnej powierzchowności” (W. Welsch), manifestujący się na najszerszych płaszczyznach w dowolności i powierzchowności, w nieobowiązywalności i indywidualizmie, w obojętności i niezauważaniu różnic, w braku solidarności z cierpiącymi i w kulcie samourzeczywistnienia się.<sup>10</sup> Jako przykład można podać częstą, doświadczalną boleśnie ryzykowność małżeństwa i innych związków wymagających trwałości, gdy brakuje obowiązywalności wynikającej z jednoczącego kulturowego konsensu. Ofiarami są najślabsi: dzieci, upośledzeni, starcy.<sup>11</sup>

Drugą podstawową cechą ponowoczesności jest uznanie zmienności wszystkich rzeczy. Akcent spoczywa tu nie na samej niezwykle wysokiej ruchliwości i elastyczności wszystkiego we wszystkich dziedzinach życia, czy też na samej zasadzie, głoszącej, że jest czymś dobrym i właściwym, gdy wszystko stale i w ogromnym tempie zmienia się. Istotna jest przede wszystkim rzeczowa pustka tej nieustannej mobilności i gotowości do

<sup>8</sup> Por. F. Feiereis, *Das Ende der Utopien – wissen Christen einen Weg?*, w: 43. Internationaler Kongreß „Kirche in Not” (Hrsg.), *Krise im Osten Europas: Was tun Christen?*, Königstein 1993, s. 29-40; T. Sierotowicz, *Człowiek postmodernizmu*, „Przegląd Powszechny. Miesięcznik poświęcony sprawom religijnym, kulturalnym i społecznym” 3 (1996), s. 287-293.

<sup>9</sup> Por. M. Kehl, dz. cyt., s. 28-29; J. van der Vloet, *Wiara wobec wyzwań postmodernizmu*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 6(1994), s. 60-63.

<sup>10</sup> Por. R. Kamiński, *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1997, s. 17-26.

<sup>11</sup> Choćby tylko z tego powodu chrześcijaństwo nie może bezkrytycznie dopasować się do współczesności. Por. M. Kehl, dz. cyt., s. 29-31.

zmiany. Nie czerpie ona bowiem orientacji i uzasadnienia ani z wiążąco akceptowanej tradycji (jak w przypadku religii), ani z powszechnie umotywowanych i jednoczących utopii (jak w przypadku wielu nowożytnych światopoglądów).<sup>12</sup> Czysta otwartość na wszystko, co inne i nowe, oraz na przemianę w tym kierunku, służy jako wartość sama w sobie. Przyszłość jest przede wszystkim rozumiana jako „przestrzeń możliwości” dla wszystkiego, co mogłoby służyć wzrostowi upragnionej „jakości życia” konkretnego człowieka w jego osobistym świecie i w odniesieniu do naturalnego środowiska.<sup>13</sup>

Widać wyraźnie, że taka świadomość nie daje wielkiego kulturowego wsparcia przekazowi prawdy i doświadczenia wiary chrześcijańskiej.<sup>14</sup> Nie byłoby jednak większego sensu w przyłączaniu się do ulubionych przez niektórych lamentacji nad dzisiejszym światem, tak jakby jego kultura była czymś w całości złym i jakby nie było w niej żadnych pomostów, żadnych punktów zaczepienia dla chrześcijańskiego orędzia. Jest w niej bowiem także wiele ważnych wartości, odpowiadających całkowicie (w ich antropologicznych i etycznych impulsach podstawowych) rozumieniu ludzi wierzących, będących nawet wyzwaniem dla nich. Należą tu np.: tolerancja wobec ludzi o innych przekonaniach, czyli zasadnicza zgoda na to, by byli innymi, bez fałszywych misjonarskich zapędów i prób uszczęśliwiania ich na siłę; podkreślenie roli własnego sumienia jako ostatecznej instancji rozstrzygającej w sprawach etycznych; wysokie cenienie zdolności do porozumienia i udziału w procesach odnoszących się do poszczególnych osób, społeczeństwa i środowiska; żądanie wolności i samodzielności w kształtowaniu własnego życia; sceptycyzm wobec absolutystycznych żądań itp. Te wartości są przecież głęboko zakorzenione w zachodnio-chrześcijańskiej tradycji, w poprzednich stuleciach miały jednak czasami w ramach chrześcijaństwa zbyt mało przestrzeni do rozwoju, i dlatego bywają dzisiaj często używane w roli agresywnych oskarżeń wobec chrześcijańskiej przeszłości naszej kultury.

Mimo wszelkiej otwartości na współczesność nie możemy jednak nie dostrzegać jej cech ambiwalentnych.<sup>15</sup> Dostrzeżemy je zaś wyraźnie pytając o najbardziej znaczące konsekwencje współczesnego stanu świadomości dla chrześcijańskiej wiary.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Por. P. Valadier, *Europa i jej bogowie. Krytyczna analiza współczesności*, „Przegląd Powszechny” 4 (1996), s. 23-31.

<sup>13</sup> Por. M. Kehl, dz. cyt., s. 31; tenże, *Kościół na...*, dz. cyt., s. 50; tenże, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 31994, s. 167-172.

<sup>14</sup> Opiera się ono bowiem na wydarzeniach przeszłości, ciągle uobecnianych oraz przekazywanych dzięki nauczaniu, liturgii i diakonii, jako wiążący i będący źródłem tożsamości fundament Ludu Bożego. W ten sposób otwiera się także określona wizja przyszłości, oparta na miłości Boga i *sprawiedliwości Królestwa Bożego*, realizujących się w pojednanym z Bogiem stworzeniu. Na wolnym i wiążącym przyjęciu tego orędzia polega autentyczność bycia chrześcijaninem; z niego wyrasta np. praktyczno-moralne zorientowanie życia na przekaz biblijny; decyzja o wrastaniu przez całe życie we wspólnotę wiary, osobistej relacji do Boga, w ramach ofiarowanej wspólnej wiary Kościoła; nadzieja, że w Królestwie Bożym ma wyjaśnienie sens poznania i działania, że przyjdzie na świat Chrystusa i Jego zbawienie ma centralne znaczenie dla całej historii. To wszystko dziś traci na siłę przekonywania i to nie tylko dlatego, że brakuje odpowiedniego języka czy znaków, lecz dlatego, że w kulturze przewagę zdają się zyskiwać opcje przeciwnie. Tenże, *Wohin geht...*, dz. cyt., s. 31-32; tenże, *Kościół na...*, dz. cyt., s. 51-52.

<sup>15</sup> Por. P.J. Śliwiński, *Antynewageowski trójkąt*, „Przegląd Powszechny. Miesięcznik poświęcony sprawom religijnym, kulturalnym i społecznym” 4 (1998), s. 53-61.

<sup>16</sup> Por. M. Kehl, *Wohin geht...*, dz. cyt., s. 33-34; *Kościół na...*, dz. cyt., s. 52-55; N. Lobkowicz, *Przekazywanie wiary*, w: L. Balter i in. (red.), *Podstawy wiary – teologia*, Poznań 1991, s. 202-211; J. van der Vloet, *Wiara wobec wyzwań postmodernizmu*, „Communio. Międzynarodo-

Pierwsza konsekwencja dotyczy umiejscowienia wiary chrześcijańskiej w relacji do krytyki instytucji. G.W.F. Hegel twierdził, że podstawowym problemem nowożytnego społeczeństwa jest rosnące wyobcowanie poszczególnych podmiotów z wielkich, sformalizowanych organizacji społecznych.<sup>17</sup> To wyobcowanie prowadzi do coraz mocniejszego wycofywania się do sfery prywatnej w poszukiwaniu ukrycia i intymności, która to sfera staje się prawie wyłącznym miejscem życiowego spełnienia. Z drugiej strony, instytucje społeczne widziane są tylko jako publiczne instancje służące zaspokojeniu indywidualnych zapotrzebowań życiowych. Dochodzi więc dzisiaj coraz bardziej do jaskrawego, bezpośredniego przeciwstawiania indywidualnego „ja” i rzeczywistości społecznej, i to prawie na terenie wszystkich większych instytucjach społecznych; w polityce (wielu „wystąpiłoby” z państwa, gdyby tylko mogło), w oświacie, w służbie zdrowia, w kulturze, w związkach zawodowych. Dystansująca się od udziału w życiu krytyka instytucji (dlatego naiwna i nieskuteczna) występuje w naszym społeczeństwie powszechnie i należy do normalnej świadomości wielu nam współczesnych.<sup>18</sup>

W ten ogólnospołeczny proces wciągnięty został również Kościół. Dlatego nie jest on postrzegany zgodnie z jego własnym rozumieniem samego siebie jako wspólnota wiary, lecz jako Kościół urzędowy, tzn. publiczna, reprezentowana przez urzędników i posiadająca biurokratyczną strukturę organizacyjną, służąca zaspokojeniu indywidualnych i ogólnych zapotrzebowań religijnych (duchowych i rytualnych, związanych przede wszystkim z życiem rodzinnym).<sup>19</sup> A ponieważ Kościół w dużej mierze dopasował się do tych oczekiwań, społeczeństwu narzuca się nieodparcie taki właśnie jego obraz. Pojawia się więc trudny do rozwiązania dylemat: Im bardziej chce Kościół wyjść naprzeciw tym oczekiwaniom, tym częściej doświadcza postawy dystansu wobec siebie jako wielkiej, „anoni-mowej”, „zarządzającej” wiarą i religią instytucji, od której okazjonalnie tylko oczekuje się wypełnienia religijnych oczekiwań, nie szukając przestrzeni przeżywanej wiary. Gdy te oczekiwania nie zostaną należycie spełnione, gdy Kościół zamiast tego zaczyna się powoływać na właściwe mu posłannictwo głoszenia Ewangelii Jezusa Chrystusa – następuje natychmiastowa utrata wpływu i znaczenia. Po przekroczeniu zaś określonego stopnia rozczarowania zaczyna się szukać łatwiejszej i wygodniejszej „agencji usługowej”.<sup>20</sup>

Kolejną konsekwencją spotkania wiary ze współczesnością jest to, że zamiast wcześniejszego hasła *Jezus tak – Kościół nie* pojawia się nowa postawa: *Religia tak – Bóg nie*<sup>21</sup>.

---

wy Przegląd Teologiczny” 6 (1994), s. 60-67; J.J. Garrido, *Misja chrześcijanina w czasach kryzysu kultury*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 6 (1994), s. 71-101.

<sup>17</sup> Por. M. Jagodziński, dz. cyt., s. 40-43.

<sup>18</sup> Twórczą strategią zmiany jest natomiast powstanie i wzrost wielu przejrzystych, zaangażowanych formacji społecznych w postaci różnorodnych ruchów. Konfrontacja „klasycznych” instytucji z tymi nowymi ruchami jest wprawdzie bogata w konflikty, ale może stać się dużym wyzwaniem dla obecnej fazy społecznego rozwoju, gdyż właśnie dzięki niej możliwe jest najszybsze osiągnięcie politycznej, społecznej i indywidualnej wolności. Por. M. Kehl, *Wohin geht...*, dz. cyt., s. 34-35; tenże, *Die Kirche...*, dz. cyt., s. 181-188.

<sup>19</sup> W najnowszej fazie religijności zsekularyzowanej stosunek do wiary przyjmuje postać samoobsługi, (*self-service*): człowiek sam doбира sobie, wedle własnego smaku, to, w co chce wierzyć, i próbuje różnych dań, z reguły egzotycznych (H. Seweryniak, dz. cyt., s. 386).

<sup>20</sup> Por. M. Kehl, *Wohin geht...*, dz. cyt., s. 35-36; tenże, *Kościół na...*, dz. cyt., s. 55-56. Czy jest jakaś droga, która prowadziłaby do przezwyciężenia tych paradoksów? Zdaje się, że najsukuteczniejsze byłyby nowo powstające w Kościele ruchy religijne i społeczne. Por. R. Coffy, *Czy wspólnoty są do zbawienia koniecznie potrzebne?*, „Więź” 4 (1997), s. 59-71.

<sup>21</sup> J.B. Metz mówi w związku z indyferentyzmem w sprawach wiary o „bezbożności

Dopóki religia rozumie siebie jako otwarcie na transcendencję, ostateczny sens, tajemnicę życia, doświadczenie wszechogarniającej całości i jedności itp. - znajduje dzisiaj powszechny oddźwięk, podobnie jak fascynacja ezoteryką, prądami naturalno-mistycznymi, ekologicznymi, New Age<sup>22</sup>, nową gnozą, starymi mitami. Jest dziś czymś powszechnie przyjętym, że w obliczu skomplikowania i różnorodności życia poszukuje się prostej syntezy, ukazującej całościowy sens świata.<sup>23</sup> Ale coraz rzadziej usiłuje się jej szukać w chrześcijaństwie. Chrześcijańskie orędzie o osobowym Bogu, który stał się człowiekiem, dla wielu wydaje się być po prostu zbyt antropomorficzne, zbyt konkretne, zbyt wymagające.<sup>24</sup> Dla wielu otwartość na to, co boskie, nie może być konkretyzowana jako łączność z boskim Ty, z którą ponadto związane są konsekwencje osobiste i społeczne (np. Dekalog). Jeśli zaś Kościół to właśnie podkreśla i tego żąda, chrześcijańskie orędzie staje się niezrozumiałe dla współczesnej religijnej wrażliwości. Religia bowiem dla niej to coś czysto osobistego, coś należącego do osobistej sfery uczuć, coś, co w żaden sposób nie może być definiowane w sposób dostępny dla wszystkich, jako nadająca sens wszystkiemu rzeczywistość przewyższająca osobisty ideał samourzeczywistnienia.<sup>25</sup>

Kultura współczesna opisywana jest także jako „kultura przeżywania” (G. Schulze)<sup>26</sup>: Po przejściu ze społeczeństwa niedostatku do społeczeństwa nadmiaru nastawienie życiowe wielu ludzi gruntownie się zmieniło. Nie chodzi już o „nastawienie zewnętrzne” – przez pracę, awans społeczny, zabezpieczenie w starszym wieku czy inne, które zabezpieczyć miałyby życie czy przeżycie w sensie fizycznym – lecz o „orientację wewnętrzną”: Co może dać przyjemne odczucia, spowodować, żeby życie było piękne i wartościowe? Odpowiedź brzmi: Życie stanie się pięknym dzięki przeżyciu. Temu służy „estetyzacja codzienności”: codzienne życie, mieszkanie i przedmioty, normalne sprawy życia i przede wszystkim ludzkie ciało są tak pielęgnowane i ukształtowane, żeby osiągnąć pewną jakość życia – nie tylko w powierzchownej i płynnej przypadkowości, lecz w kontynuacji osobowego „stylu” i określonej „filozofii życia” Wobec nadmiaru możliwych przeżyć i stylów pojawia się jednak kolejne pytanie: Które z nich mogą uczynić życie pięknym i wartościowym na trwałe?<sup>27</sup>

Warto tu także wspomnieć o poglądach hiszpańskiego myśliciela J. Ortegi y Gasse-

---

przyjaznej religii”. Por. H. Sauer, *Abschied von der säkularisierten Welt?*, „Theologisch-praktische Quartalschrift” 4 (1995), s. 348.

<sup>22</sup> Por. Z. Sareło, *New Age a Kościół*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 4 (1989), s. 118-124; P.J. Śliwiński, *Po religijności pływa i New Age się nazywa*, „Przegląd Powszechny. Miesięcznik poświęcony sprawom religijnym, kulturalnym i społecznym” 2 (1997), s. 139-147

<sup>23</sup> *Przeobrażenia dotyczą w pierwszym rzędzie sposobu odbioru komunikowanych w społeczeństwie treści, a ich przyczyną jest zdobycie wiodącej roli obrazu i dźwięku w przekazie (...) Są tak dogłębne, że sięgają psychiki, a nawet sfery biologicznej. U dzieci poznających świat niemal od pierwszych chwil istnienia głównie to pośrednictwem obrazu telewizyjnego mocniej niż dotychczas rozwijają się prawa półkula mózgowa, w której jest źródło ludzkich emocji oraz zdolność do syntezy i tworzenia przestrzeni globalnej. Pokolenia zaś poprzednie (...) wzrastały w warunkach sprzyjających dla niemal wyłącznego rozwoju lewej półkuli, w której jest źródło zdolności analizowania, uszczegółowienia i abstrakcji* (Z. Sareło, dz. cyt., s. 124).

<sup>24</sup> Por. J. Janda, *Fasziniert von fernöstlicher Religiosität*, „Theologisch-praktische Quartalschrift” 4 (1995), s. 382-391.

<sup>25</sup> Por. Z. Sareło, dz. cyt., s. 125-126.

<sup>26</sup> *Erlebnisgesellschaft. Kulturosoziologie der Gegenwart*, Frankfurt 1992.

<sup>27</sup> Por. M. Jagodziński, dz. cyt., s. 33.

ta<sup>28</sup>, który uważa, że najważniejszym zjawiskiem na terenie życia społecznego w Europie jest wystąpienie na arenę dziejów mas ludzkich. Każda społeczność jest dynamiczną jednością dwóch czynników: elity i masy. Elity to wysoko wyspecjalizowane jednostki i grupy, które (zwłaszcza dawniej) miały dostęp do wielu dziedzin niedostępnych dla mas i decydowały o wszystkim, wymagając jednak wiele od siebie i będąc gotowymi do najwyższych nawet poświęceń. Dzisiaj sytuacja się odwróciła – masy decydują i chcą korzystać ze wszystkich przywilejów elit, nie chcąc od siebie niczego wymagać i niczego poświęcać. Człowiek masy nie ma potrzebnych kwalifikacji, jest nastawiony powierzchownie i brak mu poczucia odpowiedzialności. Mógłby je uzyskać, ale nie ma ochoty nic robić w tym kierunku, chcąc jedynie bawić się i używać. Żywi pogardę dla ludzi elity i jest skłonny do odwoływania się do przemocy.

W minionym czasie, w mniejszych, odległych od wielkiego świata środowiskach, proces przemian przebiegał wolniej. Atmosferę codzienności wyznaczał rytm życia kościelnego. Dzięki niemu następowała integracja indywidualnie i rodzinnie przeżywanej religijności, kościelno-instytucjonalnego ujmowania wiary, a nawet sił społeczno-kulturowych. Mimo specyficznej wąskości i dużej kontroli społecznej, dla ogromnej większości chrześcijan środowiska te były miejscem schronienia i ojczyzną wiary.<sup>29</sup> Ten stan rzeczy ulega jednak wolniejszej lub szybszej erozji. Kościół traci bardzo, gdy chodzi o społecznie uchwytny i wiążący swój kształt.<sup>30</sup> Niektórzy nazywają to swoistą „deinstytucjonalizacją” religii (K. Gabriel). Nadająca dotychczas ton, społeczno-kościelna postać wiary, traktowana jest coraz bardziej jako tło czy ramy własnej religijności, lub jako kulturalny, historyczny i estetyczny rezerwuuar, z którego każdy może sobie czerpać według własnego uznania (np. dla reklamy, kina, teatru, literatury). Jednocześnie coraz rzadziej udaje się dokonać integracji indywidualnej wiary z nauczaniem Kościoła i codziennym życiem.<sup>31</sup> Niektórzy nawet uznają te przemiany za coś wyzwalającego ze zinstytucjonalizowanego, wąskiego, zamkniętego i ogarniętego lękiem stanu, którego doświadczało jako ciemnej strony środowiska ukształtowanego przez religię. Przy okazji powoduje to także zagubienie i niepewność, ale uznaje się to w tej opcji za nieuniknione, jako że nie sposób osiągnąć jednocześnie poczucia bezpieczeństwa i niezależności.<sup>32</sup> Utrata tradycyjnych powiązań środowiskowych nie prowadzi jednak do rozwiązania się Kościoła i powstania dowolnych „religijności”. Jest to fakt niezwykle interesujący, chociaż daje się zauważyć pewne formacje i sektory tworzące obraz dzisiejszego Kościoła.<sup>33</sup>

W ostatnich dziesięcioleciach rozprzestrzeniają się poza ramami kościelnymi – a także często przy podkreśleniu odseparowania się od tradycyjnego chrześcijaństwa – prądy religijne, stwarzające alternatywę religijną dla wielu ludzi naszej przestrzeni kulturowej.<sup>34</sup> Nie chodzi tu przede wszystkim o sekty w rodzaju scjentologów, Moona czy

<sup>28</sup> Por. M. Jagłowski, *Ortega y Gasset Jose (1883-1955). La rebelión de la masas*, w: B. Skarga (red.), *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 3, Warszawa 1995, s. 311-319.

<sup>29</sup> Por. M. Kehl, *Die Kirche...*, dz. cyt., s. 173-181.

<sup>30</sup> Por. F.-X. Kaufmann, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989; T. Herr, *Patient Kirche – Was ist mit der Kirche los? Eine sozialwissenschaftliche Untersuchung*, Paderborn 2001.

<sup>31</sup> Por. P. Wehrle, *Gelebte Kirche – Identifikationsprobleme des glaubenden Menschen*, w: M. Seybold (red.), *Fragen in der Kirche und an die Kirche*, Eichstätt-Wien 1988, s. 53-77.

<sup>32</sup> Por. M. Kehl, *Wohin geht...*, dz. cyt., s. 43-44; J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1997, s. 66-67; R. Kamiński, dz. cyt., s. 27-37.

<sup>33</sup> Por. M. Kehl, *Wohin geht...*, dz. cyt., s. 45-47; M. Jagodziński, dz. cyt., s. 33-36.

<sup>34</sup> Por. A. Skowronek, *Nasi bracia w sektach – konstruktywne wyzwanie dla Kościoła*, „Przeгляд Powszechny. Miesięcznik poświęcony sprawom religijnym, kulturalnym i spo-

Świadków Jehowy. O wiele większe wyzwanie stanowią dla Kościoła „ruchy” religijne, które tworzą się nie w znanych instytucjonalnych ramach jakiegos Kościoła czy sekty, lecz w małych, połączonych w „sieci” grupach i przedsięwzięciach, będących w opozycji wobec specyficznych dualizmów współczesności (między człowiekiem a przyrodą, religią a nauką, kobietą a mężczyzną, uczuciem a rozumem, etyką a estetyką itd.). Ponieważ wielu współczesnych ludzi uważa, że chrześcijaństwo zawiera w sobie te sprzeczności, nowe ruchy artykułują – w synkretystycznym nawiązaniu np. do antycznej gnozy, teozofii, antropozofii, ezoteryki, astrologii, religii indiańskich, germańskich i wschodnich – tęsknotę człowieka za nową świadomością fundamentalnej jedności całej rzeczywistości. Występują one pod zbiorczym pojęciem „New Age”. Pomijając nieprzejrzaną wielość niuansów i kierunków tego kompleksu, według myśli założycieli jest on ruchem przeciwspołecznym, którego światopogląd przepojony jest przekonaniem o niepowstrzymanym nadejściu nowej ery (*New Age*), która w zbawczy sposób zakończy globalny kryzys przeżycia i sensu we współczesności, ofiarowując nową świadomość kosmicznej jedności i całości wszystkich bytów. Teoretyczne (filozoficzne) i praktyczne usiłowania zwolenników *New Age* skierowane są ku jednostkowej i społecznej przemianie starej świadomości. Chociaż wydaje się, że ruch ten przekroczył już moment swojej największej popularności, fascynuje nadal wielu ludzi, także wielu chrześcijan, gdyż taka „pochrześcijańska religijność” wydaje się być istotną częścią powszechnego „ducha czasu”, określającego świadomość życia, tło jego rozumienia i odczuwania.

Występuje w tej religijności wiele popularnych, mieszających się i wzmacniających się wzajemnie prądów. Należą do nich: świadomość ekologiczna; poczucie odpowiedzialności za życie w świecie, bazujące na przekonaniu o połączeniu w jedną wielką „sieć” wszystkich rodzajów życia w Kosmosie – wszystko jest jednym wielkim organizmem, jesteśmy częścią *matki Ziemi*, ona zaś jest włączona organicznie w kosmiczną całość; przyrodniczo-naukowa teoria systemu, rozwijająca się w ogarniający wszystko model, wyjaśniający wszystkie procesy – tradycyjne tłumaczenie zjawisk posługiwało się jednoznacznym i ukierunkowanym rozumowaniem przyczynowo-skutkowym – tu natomiast mówi się o zmiennych odniesieniach między różnymi elementami całości, gdyż tylko w ten sposób można uczynić zrozumiałymi ewolucję, samoorganizację i samotranscendencję; tzw. psychologia transpersonalna, usiłująca odkryć i zaspokoić „transcendentalne zapotrzebowania” ludzi – chodzi o to wszystko, co wynosi człowieka poza niego samego i powoduje, że nie szuka już więcej swego centralnego punktu w sobie, lecz w tym, co jest większe od niego samego (w Kosmosie, w Naturze i w jej tajemnicach, w parapsychologicznie odkrywanej „tamtej stronie” itp.); ruch feministyczny, proklamujący koniec świadomości patriarchalnej i odpowiadających jej struktur społecznych<sup>35</sup> – u jego podstaw leży skierowany na partnerstwo, prowadzący ku pojednaniu tego, co „męskie” i „kobiece”, bardziej „androgeniczny” obraz ludzi i społeczeństwa (podbudowany jest przez naukę taoistycznych mędrców, według której cały byt unosi się w ciągłym ruchu między dwoma zasadniczymi biegunami rzeczywistości i może realizować się tylko w ich harmonijnym odniesieniu wzajemnym).

leczny” 11 (1991), s. 483-498; H. Cazelles, *Czym jest sekta religijna?*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 3 (1991), s. 3-4; J. Duchesne, *Kościół sekt?*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 3 (1991), s. 19-24; K.J. Romer, *Sekty a Kościół katolicki*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 3 (1991), s. 84-91; Z. Sareło, *Antropologiczno-kulturowe źródła „atrakcyjności” sekt*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 3 (1991), s. 100-108.

<sup>35</sup> Por. E. Klinger, *Christologie im Feminismus. Eine Herausforderung der Tradition*, Regensburg 2001, s. 21-34.

Takimi i im podobnymi nurtami świadomości żywi się dzisiaj szeroko akceptowana w naszej kulturze religijność. Twórczo-krytyczne spotkanie jej z wiarą chrześcijańską tkwi, jak na razie, w fazie początkowej. Ważnym przejawem tej religijności jest jej funkcja pomagająca w życiu. Nie znając jej całej światopoglądowej teorii, czy też nie troszcząc się o nią wcale, wielu ludzi wybiera sobie (podobnie zresztą jak w przypadku chrześcijaństwa) z bogatej „duchowej oferty” to, co jak wydaje im się, może pomóc im w przezwyciężeniu nadmiernej komplikacji życia: np. określone wschodnie metody medytacji, sposoby terapeutycznego doświadczenia samego siebie i swojego ciała, indiańskie i szamańskie mistyki naturalne, astrologię, wróżby, praktyki spirytystyczne i okultystyczne itp. Niektóre z nich bywają nawet całkiem pomocne, niektóre mogłyby być nieszkodliwym zajęciem na czas wolny lub powodować przesunięcie powszechnego myślenia konsumpcyjnego na płaszczyznę „duchową” z powodu zaciekawienia nieznanym – tzw. „tamtą stroną” czy głębią własnej duszy. Niestety, niektóre mogą okazać się bardzo groźne (zwłaszcza praktyki okultystyczne, spirytystyczne czy satanistyczne). Dochodzi wtedy bowiem do uzależnienia się na podobieństwo nałogu, prowadzącego do zniewolenia i przemocy.<sup>36</sup>

Takie są najbardziej rzucające się w oczy konsekwencje współczesnego „ducha czasu” dla szukania prawdy i wiary.<sup>37</sup>

## 2. Wyzwania dla Kościoła

Ukazane spostrzeżenia mają realne znaczenie dla poszukiwania prawdy w obecnej sytuacji. Trzeba spróbować wyciągnięcia pewnych wniosków, podkreślając trudności, ale też nie zapominając o ukazaniu płynących z nich wyzwań i możliwości. <sup>38</sup> Nie jest oczywiście łatwo Kościołowi, który ma być wspólnotą wiary dla wszystkich pokoleń, nauczać prawdy i określać styl życia ludzi o tak rozczłonkowanej środowiskowo mentalności. Stoimy więc przed zadaniem organizowania wspólnych przestrzeni przeżywania wiary i życia w prawdzie.<sup>39</sup>

Sytuacja dzisiejsza stanowi wyzwanie dla kształtowania liturgii, w której pielęgnowana jest pewna estetyczno-kultowa przestrzeń pełna symboli, gestów, czynności, elementów widowiskowych, mających za zadanie zaabsorbować i duszę, i zmysły. Potrzebne

<sup>36</sup> Por. M. Kehl, *Wohin geht...?*, dz. cyt., s. 48-51; M. Jagodziński, dz. cyt., s. 37-38.

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 36-37; tenże, *Kościół na...?*, dz. cyt., s. 56-57. W jaki sposób przyjąć wyzwanie czasu? Na pewno nie da się tego osiągnąć poprzez ściśle dopasowanie się do ducha współczesności, nie da się tego też osiągnąć przez lekliwe wycofanie się do tradycyjalistycznych twierdz obronnych. Wiara chrześcijańska osiąga swoją autentyczność w dialektyce dwóch równoległych do siebie postaw: przez zaczepienie się w określonych danych kulturowych i jednocześnie – gdy jest to konieczne – przez opór wobec pewnych przejawów danej kultury. O ile to pierwsze udało się relatywnie dobrze aż do połowy naszego stulecia (przynajmniej w określonym środowisku wyznaniowym), gdyż byliśmy dobrze „usadowieni” pod względem kulturowym – o tyle tego drugiego musimy się mozolnie uczyć w ciągu postępujących przemian kulturowych. Por. Z. Kubacki, *Wiara w społeczeństwie zsekularyzowanym*, „Przegląd Powszechny. Miesięcznik poświęcony sprawom religijnym, kulturalnym i społecznym” 9 (1997), s. 225-230.

<sup>38</sup> Por. M. Kehl, *Kirche mitgestalten: Strukturwandel als Aufgabe und Chance*, w: M. Heimbach-Steins – V. Eid (Hrsg.), *Kirche – lebenswichtig. Was Kirche zu geben und zu lernen hat*, München 1999, s. 152-174.

<sup>39</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio...*, dz. cyt., r. VII, zatytułowany: *Potrzeby i zadania chwili obecnej* (nr 80-99). Por. także M. Jagodziński, dz. cyt., s. 118-153.

jest więc miejsce dla zróżnicowanej, dopasowanej do czasu liturgicznej kultury, która w przekazywaniu prawdy nie będzie posługiwać się tylko zintelektualizowaną masą słów.<sup>40</sup> Nie chodzi tu więc ani o sztywne rytury, ani o pobożny „show”, lecz o umiejętność mądrego przystosowania się do mentalności „dzieci naszego czasu”.<sup>41</sup> Wymaga to również głębokiej refleksji nad tym, jak głosić poszczególne prawdy wiary.<sup>42</sup> Dlaczego wielu, zwłaszcza młodych, wychowanych po chrześcijańsku i kiedyś zaangażowanych w życie Kościoła, bardziej czasami otwartych jest na nowe ruchy religijne, niż na nauczanie Kościoła? Niewątpliwie odczuwają szczególnie mocno (bardziej wyczuleni niż starsi, wrośnięci w tradycję i normalność) niektóre braki kościelnej praktyki. Często odbierają „normalne” nauczanie Kościoła jako powierzchowne i zapobiegliwe, za mało zakorzenione w sferze duchowej. Ich głód odnalezienia i doświadczenia siebie, medytacji i mistyki, nie znajduje zaspokojenia w zwykłym życiu parafii. Prawie wszystkie siły Kościoła skierowane są ku sensownemu budowaniu wspólnoty i ku katechezie, brakuje natomiast sił i czasu na indywidualne prowadzenie. Właściwych rozmów, w czasie których można by spokojnie porozmawiać o swoich lękach i pragnieniach, prawie nie ma. Również liturgia wydaje się zbyt rytualistyczna i sformalizowana, a sprawowana często pośpiesznie, rzadko umożliwia wytworzenie spokojnej, medytacyjnej, świątecznej atmosfery.<sup>43</sup> Przede wszystkim jednak chrześcijański obraz Boga wydaje się wielu ludziom zbyt daleki od życia, zbyt abstrakcyjny i przeintelektualizowany, za mało w nim życia, doświadczenia i tajemnicy. Od chrześcijan przecież zależy, czy Bóg będący trwającą i żywą miłością, będzie odczuwany i przeżywany przez nich tak, żeby i inni mogli patrząc na nich poznać, że to On jest ostatnią, najgłębszą i zbawiającą Tajemnicą. Aby tak było, chrześcijanie muszą być głęboko zakorzenieni w ciszy, w medytacji, w modlitwie, gdyż to one są oddechem duszy.

Młodzi ludzie mają szczególnie wyczulony zmysł dostrzegania tego, co jednostronne i bezsensowne w rozwoju kultury. Tym bardziej otwarci są na drogi wyjścia proponowane przez pozachrześcijańskie światopoglądy. Poszukują więc sposobów przecięcia czysto racjonalnego, intelektualnego rozumienia nastawionego na funkcjonowanie i efektywność, na korzyść pojednania rozumu z tym, co „inne we własnym ja” – z intuicją, fantazją, utopią, mitem, uczuciem. Wprawdzie propozycje tych rozwiązań zawierają liczne dziwaczne jednostronności, ale jednocześnie wychwytyją na swój sposób odczuwany dzisiaj powszechnie kryzys współczesnego rozumu, czy też rozdarcie między człowiekiem a przyrodą, i próbują usunąć je w celu osiągnięcia jedności wielkiej, siostrzanej społeczności stworzenia. Proponowana oferta zawiera „uniesienie” człowieka z duszą i ciałem w kosmiczną całość życia, co powoduje jednocześnie narodzenie

<sup>40</sup> Procesowi racjonalizacji podlegała także liturgia. Obecny jej kształt, uproszczony, przejrzysty i zrozumiały pochodzi przecież z przemijającej epoki „weralnej”. Dziwnym trafem reformowanie liturgii, zmierzające do ułatwienia wiernym intelektualnego w niej uczestniczenia, dokonywało się w okresie, gdy rozpoczęła rodzić się nowa epoka. Był to zatem – można by chyba tak powiedzieć – nieszczęśliwy zbieg okoliczności, ponieważ w rodzącej się mentalności większą nośność treści posiada symbol niż myśl wyrażona słowem, nastroj niż siła rozumowych argumentów (Z. Sareło, *New Age...*, dz. cyt., s. 126-127).

<sup>41</sup> Równocześnie możemy zaobserwować także w Kościele pewną prawidłowość, adekwatną do zjawisk zachodzących w kulturze. Młodzi ludzie gromadzą się przede wszystkim we wspólnotach typu charyzmatycznego, neokatechumenalnego lub oazowego. Co więcej, aktywnie uczestniczą w liturgii sprawowanej we własnym kręgu, natomiast niechętnie lub w ogóle we Mszy niedzielnej celebrowanej w sposób schematyczny (tamże, s. 127).

<sup>42</sup> Por. W. Przyczyna (red.), *Prawdy wiary w przepowiadaniu*, Kraków 2002.

<sup>43</sup> Por. Z. Sareło, *New Age...*, dz. cyt., s. 124-131.

się głębokiego szacunku wobec wszelkiego życia na ziemi oraz przestawienie orientacji życia z materialistyczno-konsumpcyjnej na „duchową”, prowadzącą do różnych form medytacji, umożliwiającą doświadczenie najgłębszej jedności duszy i ciała, człowieka i Wszczęświata, człowieka i Boga. Kościół ukazuje się w tej perspektywie jako zbyt zajęty samym sobą i przegapiający „znaki czasu”, które ukazują nowe możliwości relacji człowieka do samego siebie, do innych, do przyrody i do Boga. Ekologię na ogół zostawia się bowiem „zielonym”, czy też innym, zajmującym się tą tematyką grupom, które stoją gdzieś bardzo daleko, na brzegu Kościoła.

Musi być głębokim wyzwaniem, wymagającym rzetelnego rachunku sumienia fakt, że nawet chrześcijanie szukają głębszych duchowych i religijnych doświadczeń poza Kościołem. Kościół nie jest oczywiście powołany do zaspokajania wszystkiego, co nazywa się dzisiaj zapotrzebowaniem religijnym, często mieszanym z chętką na okultyzm, niepoważną parapsychologię czy tajemnicze zjawiska. Obecny jest w tym jednak często także moment prawdziwej tęsknoty za zbawieniem, jednością i pokojem. Wyczuwanie Boga i odpowiadanie na Niego wymaga jednak bardzo precyzyjnego wsłuchiwania się w Jego głos i troskliwe „rozróżniania duchów” To zaś oznacza również konieczność chrześcijańskiego sprzeciwu wobec opcji światopoglądowych propagowanych przez ruchy poza chrześcijaństwem. Zachodzi w nich bowiem zbudzenie się starej gnozy w nowym, dopasowanym do czasu przebraniu – późnoantyczna religia samozbawienia występuje znowu jako pokusa dla pobożnych i zainteresowanych życiem wewnętrznym chrześcijan. Zwrócona radykalnie przeciw w najwyższym stopniu negatywnie ocenianemu światu i historii, dostrzega zbawienie w doświadczeniu religijnym, w zwróceniu się do wnętrza – po to, aby w głębi samego siebie odkryć to, co „boskie”, aby pojednać i zjednoczyć jak najgłębiej w „naturze” Boga człowieka i Wszczęświat. Świadomość tej „naturalnej” jedności oraz nacechowana nią całościowy styl życia były wtedy i są dzisiaj rozumiane jako królewska droga wyzwolenia z indywidualnych i społecznych doświadczeń braku zbawienia.<sup>44</sup>

Obwieszczanie zbawienia i możliwości pojednania tylko wtedy może okazać się wiarygodne, gdy w najgłębszej treści jest osobową miłością.<sup>45</sup> Miłość nie była pierwotnie rozproszonym uczuciem sympatii czy prądem kosmicznym, który przepętniał i ożywiał rzeczywistość. We właściwym znaczeniu miłość oznacza osobowy zwrot, który daje siebie bez konieczności; tylko ona nadaje sens sama z siebie, a nie – jak w gnozie – wskazuje ciągle na nowe zagadki rzeczywistości. Tylko wtedy, gdy za rzeczami tego świata można spostrzec kochające Ty, które użyczają wszystkiemu swego bezdennego i niewyczerpanego, tajemniczego charakteru – może być zbawiona natura i cały Kosmos. Tylko taka miłość zasługuje na wiarę w znaczeniu obejmującego otwarcia się, zawierzenia się i zdania się na tę rzeczywistość. Konkretnie rzecz biorąc: Tym, na czym można bez zastrzeżeń oprzeć i budować swoje życie, by zachować siebie i być zbawionym – nie może być ani głęboka wiedza, ani duchowe świadczenia i systemy światopoglądowe, nie przyroda, nie Kosmos i nie ewoluująca siła samoorganizacji. Tym, co konieczne nieskończenie podtrzymujące, jest tylko obietnica miłości, która pozwala być wdzięcznym i pokornym w osiągnięciach i doświadczeniach szczęścia; czuć się wolnym i odpowiedzialnym w miłości i moralnym działaniu; nie czuć się niepotrzebnym w chorobie, w upośledzeniu i w umieraniu; być podniesionym z miłosierdziem z winy i nędzy; być przyjętym z całą niedoskonałością – a przez to być zbawionym i ocalonym. To zaś zbawienie i ocalenie uzdalnia jednocześnie do wiarygodnego przekazywania dalej otrzy-

<sup>44</sup> Por. M. Kehl, *Wohin geht...*, dz. cyt., s. 53-55.

<sup>45</sup> Por. O. Meuffels, dz. cyt., s. 99-126.

manej miłości. Chrześcijanin spotyka tę zbawiającą wszystko miłość w Jezusie Chrystusie. Kto razem z Nim codziennie zawiera się temu Ojcu i wie, że wyzwolony został do miłowania ludzi, ten doświadcza w tysiącach znaków zbawiającej obecności tej nieskończonej miłości. To zaś wystarcza do zaspokojenia pragnienia życia, sensu i zbawienia.<sup>46</sup>

Jak osiągnąć tak głębokie doświadczenie miłości pozwalającej oddziaływać na ludzi? Pierwszą drogą jest medytacja, rozmyślanie dotyczące postaci Jezusa, tak by ją zobaczyć ze wszystkich stron, jak Maryja rozważać w sercu, zakochać się w tej postaci i sprawić, by zamieszkała w najgłębszych pokładach duszy; przeszukiwać, odkrywać, rozwijać wszystkie możliwości w poszukiwaniu Jezusa w celu nauczania się Go na pamięć – aż do całkowitej asymilacji i absorpcji. Pożądane są w tym wszystkie metody medytacji dostępne w chrześcijaństwie. Drugą drogą jest praktyka naśladowania Jezusa, Jego drogi, szukanie Jego obecności – zwłaszcza w ludziach cierpiących. Jezus utożsamił się z nimi. Kto jest blisko nich, jest blisko Jezusa, i to nie mniej niż przez Eucharystię – przecież dotyka się w nich cierpiącego „Ciała Chrystusa” To jest prawdziwa Boża „opcja dla ubogich”. Szczególnie potrzebna jest solidarność z tymi, którzy wypadli poza obręb jakichkolwiek środowisk, jak również z tymi, którzy żyją w innych kulturach i muszą walczyć o przetrwanie, zamiast troszczyć się o estetyczne przeżycie swojego sensu życia. Duch współczesnego społeczeństwa nastawionego na przeżycia jest nieprzyjazny światu ubogich. Tu jednak powstaje istotna szansa dla Kościoła, aby budować w tym świecie alternatywne światy przeżyć – wspólnoty, w których ludzie będą mogli przeżyć autentyczną przyjacielską integrację. To zaś z kolei oznacza prawdziwą „przygodę” i obdarowuje „przeżyciem”, które swoją głębią, pięknem i prawdziwym człowieczeństwem daleko przerasta jakiegokolwiek inne jakości przeżyć dostępne w naszej kulturze.<sup>47</sup>

## Zakończenie

Nie da się osiągnąć pełni życia bez prawdy i miłości.<sup>48</sup> Kiedy postawiono Janowi Pawłowi II pytanie o to, jakie jest, jego zdaniem, najważniejsze przesłanie Ewangelii i Kościoła dla człowieka współczesnego – wbrew uzasadnionemu przypuszczeniu, że w oczywisty sposób zacznie mówić o prawie miłości – Papież zacytował słowa Jezusa Chrystusa z Ewangelii wg św. Jana: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (8,32). Jeden z ostatnich fragmentów wielokrotnie cytowanej w tym artykule encykliki zawiera głęboki komentarz do tego posunięcia: *Wszystkich proszę, aby starali się dostrzec wewnątrz człowieka, którego Chrystus zbawił przez tajemnicę swojej miłości, oraz głębię jego nieustannego poszukiwania prawdy i sensu. Różne systemy filozoficzne upożyły mu złudne przekonanie, że jest absolutnym panem samego siebie, że może samodzielnie decydować o swoim losie i przyszłości, polegając wyłącznie na sobie i na własnych siłach. Wielkość człowieka nigdy nie urzeczywistni się w ten sposób. Stanie się to możliwe tylko wówczas, gdy człowiek postanowi zakorzenić się w prawdzie, budując swój dom w cieniu Mądrości i w nim zamieszkując. Tylko w tym horyzoncie prawdy będzie mógł w pełni zrozumieć sens swojej wolności oraz powołanie do miłowania i poznawania Boga jako najdoskonalsze urzeczywistnienie samego siebie.*<sup>49</sup> Apł ten posiada wymiar ponadczasowy, ale wypowiedziany został przede wszystkim w kontekście naszej – ponowoczesnej rzeczywistości.

<sup>46</sup> Por. tamże, s. 127-135.

<sup>47</sup> Por. M. Kehl, *Wohin geht...*, dz. cyt., s. 55-58.

<sup>48</sup> Por. O. Meuffels, dz. cyt., s. 136-165; J.M. Dołęga, *Religia i kultura*, w: M. Skierkowski (red.), *W życiu i w śmierci...*, Łomża 2001, s. 131-135.

<sup>49</sup> Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio...*, dz. cyt., s. 107.