

Adam Stanisławski

POSOBOROWE ZMIANY W ŚWIADOMOŚCI RELIGIJNEJ W POLSCE

Jak zwykle w takich sytuacjach najpierw kilka uwag. Po pierwsze więc, co będziemy rozumieć przez zmiany posoborowe. Termin ten powinniśmy przede wszystkim, jak się zdaje, odnosić do tych zmian w świadomości chrześcijańskiej w Polsce — przede wszystkim będziemy tu mieli na myśli katolików polskich — które są następstwem Soboru. Przy czym musimy zdać sobie sprawę, że bardzo mało wiemy na temat tego, jak przebiegał proces przekazu nauczania soborowego i jak wyglądał podówczas proces recepcji. Na rynku wydawniczym nie są obecne i nie były prawie obecne przez te dwadzieścia lat podstawowe dokumenty soborowe. Jedna wielka edycja pallotyńska stanowiła kropkę w morzu, która bardzo szybko została wyczerpana. Właściwie uchwały soborowe były wierzącym w Polsce niedostępne. Ostatnio dopiero zaczęły się pojawiać wrocławskie wydania pojedynczych dokumentów. Po drugie, ośmielę się twierdzić, że przez te dwadzieścia lat dokumenty Soboru i myśli Soboru były w bardzo małym stopniu obecne w zwyczajnym duszpasterstwie Kościoła. Podkreślam: w duszpasterstwie zwyczajnym czy w duszpasterstwie ogólnym, nie mówię bowiem o tego typu miejscach działalności duszpasterskiej, jak duszpasterstwa akademickie, kluby katolickie itp. Z drugiej strony obok zmian w świadomości chrześcijańskiej, które by były bezpośrednim następstwem recepcji nauczania soborowego, mieliśmy w tym samym posoborowym czasie do czynienia z innymi zmianami. Zmianami związanymi z innymi wydarzeniami, które miały w tym okresie miejsce. Mam tu na myśli przede wszystkim trzy grupy wydarzeń: wybór i inaugurację pontyfikatu Jana Pawła II, dwie pielgrzymki Jana Pawła II do Polski i w końcu wydarzenia historyczne lat osiemdziesiątych. Wszystkie te wydarzenia, o których tutaj wspomniałem, niewątpliwie wywoływały głębokie przemiany w świadomości chrześcijańskiej. Prawdopodobnie zachodziły jakieś interferencje pomiędzy wpływem tych wydarzeń, a wpływem samego Soboru. Oddzielenie tych wpływów wydaje się właściwie niemożliwe. Szczególnie dotyczy to takich problemów, jak to, co nazwałbym dzisiaj świadomością eklezjologiczną chrześcijan czy katolików polskich, a także zmianami w postawach wiążących się z relacją Kościół — świat.

Wspominając o tych ostatnich sprawach przeszedłem do drugiego punktu uwag wstępnych. Problematyka zmian świadomości-

wych związanych z Soborem jest niezwykle szeroka. Niezbędny jest tu jakiś wybór, jakaś selekcja. Myślę, że będę w zgodzie ze strukturą tej sesji, jeżeli spróbuję skoncentrować naszą uwagę na tych problemach, które organizatorzy sesji uczynili tematem pracy grup roboczych. A więc przemiany odnoszące się do liturgii, do roli Pisma Świętego w naszym życiu, przemiany w zakresie świadomości ekumenicznej, w zakresie świadomości ekklezjalnej i w końcu w zakresie postaw wobec problemów Kościoła — świat. Może — mówiąc o tych właśnie centralnych problemach — w jakimś stopniu będziemy musieli poczynić spostrzeżenia dotyczące zmian naszej świadomości społecznej. Może uda nam się chwycić tego „ducha soborowego”, o którym tu wczoraj próbowaliśmy mówić.

Trzecia uwaga wstępna — to pytanie, co właściwie o tych zmianach w świadomości społecznej wiemy. Ks. prof. Zuberbier mówił o ich znaczeniu, o tym, że w tej sferze należałoby szukać istotnych efektów Soboru. Niewątpliwie jest to prawda, tylko co my na ten temat wiemy? Brak jest zupełnie badań przeprowadzanych na temat recepcji Soboru w Polsce, nad odbiorem w świadomości społecznej wydarzeń soborowych wtedy, kiedy one miały miejsce. Badania tego typu pojawiły się później. Właściwie mamy do czynienia z tego typu badaniami od momentu wyboru papieża i jego inauguracji. Później badania takie towarzyszyły recepcji obu pielgrzymek papieskich. Zostały tu wytworzone pewne chyba interesujące wzory tego typu badań. Ale, niestety, rzeczą prawie niemożliwą jest zastosowanie ich w sensie retrospektywnym. Są one z metodologicznego punktu widzenia niesłychanie trudne. Zastanówmy się, kto z nas potrafiłby w sposób wiarygodny odpowiedzieć na pytanie, jaki wpływ wywarły na niego wydarzenia i dokumenty soborowe dwadzieścia lat temu, zapominając o tym, co przez te dwadzieścia lat miało miejsce. Przecież my na to wszystko patrzymy już z punktu widzenia wydarzeń i procesów, które później miały miejsce. Oczywiście, możemy powiedzieć, że dałoby się skupić zainteresowania badawcze na głębszych i dalszych efektach oddziaływania Soboru na naszą świadomość chrześcijańską, jeżeli podjęlibyśmy badania nad aktualnym stanem świadomości chrześcijańskiej. Przy czym, badania te musiałyby być ukierunkowane problemowo, tematycznie, na węzłowe problemy wniesione przez Sobór. Te problemy, w których oczekivalibyśmy właśnie przemian. Niestety, do chwili obecnej i takich badań właściwie nie mamy. Polska literatura socjograficzna wychodząca z kręgów kościelnych, z instytucji naukowych z kościołem związanych, jest w swej problematyce bardzo tradycyjna. Koncentruje się na

ustalonych kilkadziesiąt lat temu wskaźnikach religijności czy świadomości religijnej i właściwie nie podjęła pytań typu: jak wygląda świadomość liturgiczna, jak wygląda świadomość eklezjologiczna itd. Wydaje się nawet, że więcej można by materiałów nas interesujących, szczególnie w odniesieniu do świadomości eklezjologicznej i świadomości dotyczącej relacji Kościoła — świat, uzyskać z prowadzonych, z przerwami, od sześciu lat badań nad świadomością Polaków, a więc badań typu Polacy-80, Polacy-81 i innych badań, które były tamtych kontynuacją. Podejmuje się obecnie próby dokonania syntezy opartej o wspólną analizę wszystkich badań nad świadomością społeczną, prowadzonych w kręgach pozakościelnych w ciągu ostatnich ośmiu lat i wydaje się, że można oczekiwać wyników dla nas bardzo interesujących. Niestety, jeszcze nimi nie dysponujemy. W tej sytuacji jedyne, co można tutaj zrobić, to zasygnalizować pewne problemy, które powinny być przedmiotem badań i wysunąć pewne stwierdzenia o charakterze najzupełniej hipotetycznym. To znaczy, że będę musiał tutaj wystąpić bardziej w roli publicysty, niż w roli kogoś, kto może prezentować wyniki uzyskane i potwierdzone w systematycznych badaniach naukowych.

I w końcu ostatnia uwaga wstępna. Badanie przemian świadomości religijnej musi być dokonywane na dwóch poziomach. Na poziomie procesów masowych oraz na poziomie zjawisk, które — czy lubimy to słowo czy nie — trudno określić inaczej, niż jako zjawisko zachodzące wewnątrz pewnych elit. Podkreślając, że nie mamy tu na myśli elit społecznych, a nawet nie zawsze i nie przede wszystkim — elit kulturalnych, idzie nam tu o elity religijne rozumiane jako pewne środowiska uczestniczące intensywniej w życiu Kościoła i prawdopodobnie silniej podatne na przemiany, które nas tu interesują. Będzie to po części pokrywać się z elitami kulturalnymi, mianowicie wtedy, kiedy będziemy mieli na myśli np. duszpasterstwa akademickie i pewne kręgi inteligencji katolickiej, ale zupełnie nie będzie się pokrywać wtedy, kiedy będziemy mieli na myśli wszelkiego typu tak zwane ruchy odnowy w Kościele, które ze względu na klasyfikację społeczną czy kulturalną mają charakter jak najbardziej zróżnicowany. Zgodnie z zapowiedzią chciałbym przystąpić po kolei do omawiania przemian w zakresie tych zagadnień, które były podejmowane wczoraj w grupach roboczych.

Po pierwsze — odnowa dotycząca spraw w zakresie liturgii. Na wstępie wypada zauważyć, że analiza zachodzących w tej dziedzinie przemian dotyczyć będzie również wszystkich innych zagadnień. Mamy bowiem do czynienia z odrębnymi, lecz ściśle ze

sobą związanymi płaszczyznami, na których musimy dokonywać tej analizy. Pytamy o przemiany w świadomości liturgicznej, a więc przemiany w zakresie rozumienia liturgii, pojmowania postaw wobec niej, sposobów jej przeżywania, uczestnictwa itd. Możemy także pytać o to, jaką rolę pełniła odnowiona liturgia jako czynnik przemian w świadomości chrześcijańskiej w ogóle, szczególnie jeżeli chodzi o wpływ odnowionej liturgii na przemiany w świadomości biblijnej oraz w świadomości eklezjalnej. Otóż ośmieliłbym się sformułować przypuszczenie, że na poziomie procesów masowych odnowiona liturgia była głównym czynnikiem posoborowych przemian w świadomości chrześcijańskiej. A była nim dlatego, że była czynnikiem działającym prawie czy poniekąd automatycznie. Czynnikiem, którego działanie nie wymagało świadomych prób przekazu treści soborowych w Polsce. Dotyczy to, jak mi się zdaje, dwóch spraw, o których już wspomniałem i dwóch mechanizmów. Po pierwsze, odnowiona liturgia automatycznie, na skutek swojej struktury, przyniosła znaczne poszerzenie kontaktów z Pismem Świętym, mianowicie poprzez lekturę czytań w szerokim wyborze i w języku polskim. Pamiętajmy, że przed reformą bardzo często tylko Ewangelia była czytana po polsku. Nie rozwijam tego tematu, choć wypada tutaj postawić pytanie, w jakiej mierze to, co słyszeliśmy z ambon przez te dwadzieścia lat i co zwykliśmy nazywać zgodnie z duchem odnowionej liturgii homiliami, rzeczywiście tymi homiliami było, w jakiej mierze rzeczywiście służyło obcowaniu z Pismem Świętym. Drugą płaszczyzną, na której stawał się widoczny wpływ odnowionej liturgii, była płaszczyzna eklezjologiczna, a mam tu na myśli wpływ wspólnotowego charakteru odnowionej liturgii. Możemy tutaj wypowiedzieć opinie dosyć sceptyczne, możemy mieć tu poczucie niedosytu, będę tu jeszcze o tym mówić, ale trzeba zdać sobie sprawę z niezwykle niskiego poziomu, który był tutaj punktem wyjścia. Uczestnictwo we Mszy św. było chyba przez przytłaczającą większość wiernych w okresie przedsoborowym przeżywane jako połączenie modlitwy prywatnej ze spełnieniem obowiązku obecności na niedzielnej Mszy św. Właściwie nie miało zupełnie momentu wspólnotowego. Pamiętam — i ci z nas, którzy sięgają pamięcią tamtych czasów, mogą pamiętać — wypowiedzi ludzi, którzy narzekali, że zmiany wprowadzone do liturgii przeszkadzają im się modlić. To świadczy o tym, jak bardzo Msza św. była rozumiana jako modlitwa wewnętrzna, jako modlitwa czysto osobista, czysto indywidualna. Niezależnie od tego, co nazwałem tutaj automatycznym wpływem odnowionej liturgii, nasuwa się pytanie, czy i jakie zmiany na poziomie masowym dokonały się na płaszczyźnie dru-

giej, w zakresie samej świadomości liturgicznej. W jakiej mierze dokonały się zmiany w rozumieniu istoty liturgii, przede wszystkim istoty ofiary eucharystycznej, w uświadomieniu sobie jej charakteru wspólnotowego, w całej sferze świadomości liturgicznej? Bardzo trudno jest na to pytanie odpowiedzieć. Wydaje się, że efekty są tutaj bardzo ograniczone, poza tym, co niejako automatycznie wypływa z odnowionego kształtu liturgii. Myślę, że wypada tu zauważyć jedną rzecz. Otóż w okresie bezpośrednio towarzyszącym wprowadzaniu reformy liturgicznej mieliśmy do czynienia z dość szeroką próbą nauczania, dotyczącego sensu wprowadzanych zmian. Natomiast po ich przyjęciu częstotliwość tych prób oddziaływania na świadomość liturgiczną wyraźnie zmalała.

Jak procesy te przebiegały w kręgach elitarnych? Wydaje się, iż w tych kręgach nowa świadomość liturgiczna rozwinęła się szybko i bardzo silnie, do tego stopnia, że pozostawiła nawet pewne poczucie niedosytu w odniesieniu do praktyki liturgicznej. Mogę powiedzieć, że dla ludzi mojego pokolenia i tego ich kręgu, w którym żyłem, reforma liturgiczna nie przyniosła właściwie nic nowego. Z wyjątkiem języka, który zresztą nie był dla nas problemem, ponieważ na ogół umieliśmy po łacinie. Mówię o tych kręgach, które na dziesiątki lat przed Soborem uważały na przykład Mszę recytowaną za właściwą formę wspólnego sprawowania Eucharystii. Zresztą muszę powiedzieć, że dotyczy to również innych spraw. W tych środowiskach pewne opóźnienie we wprowadzaniu reformy liturgicznej w Polsce wywoływało niecierpliwość. Rwaliśmy się do tych zmian, uważaliśmy, że sprawa jest odwlekana w nieuzasadniony sposób. Chyba jednak po latach doceniliśmy rozagę, którą Episkopat Polski tutaj wykazał. Jej szczególnie pomyślne efekty ujawniły się na płaszczyźnie masowej: tradycyjny katolicyzm polski został uchroniony przed wstrząsami. Niemniej w tych środowiskach (nazywam te środowiska umownie środowiskami elitarnymi) pozostają wątpliwości dotyczące może nie zasady, lecz stopnia rygoryzmu, z jakim realizowana jest w Polsce zasada uniformizmu liturgicznego, w granicach dopuszczalnych. Wielu ludzi np. ma wątpliwości, czy upowszechniony jako obowiązujący sposób przekazywania sobie znaku pokoju przy pomocy skinięcia głową jest sposobem najlepszym.

Druga grupa zagadnień: odnowa biblijna. Także i tutaj trzeba wyróżnić dwie płaszczyzny, o których już mówiłem. Po pierwsze, przemiany w świadomości biblijnej, tzn. przemiany w rozumieniu roli i znaczenia Pisma św. w życiu chrześcijańskim; odkrycie Pisma św. jako podstawowego źródła naszej wiary i na-

szej religijności; żywy kontakt z Pismem świętym jako tym, co tę religijność żywi. To nazwałbym zmianą świadomości biblijnej. Po drugie, wpływ tych przemian na charakter całej naszej religijności. Wydaje mi się, że w płaszczyźnie masowej ze zmianą świadomości biblijnej mamy do czynienia w stopniu bardzo ograniczonym. Po dwudziestu latach od Soboru, masowy kontakt społeczności wierzących katolików w Polsce z Pismem św. jest kontaktem wyłącznie poprzez liturgię. Jest to zjawisko bardzo dziwne, dlatego że w przeciwieństwie do dokumentów soborowych Pismo św. w Polsce zostało wydane w dużych nakładach i te nakłady się rozeszły. Należy podejrzewać, że egzemplarze Pisma św. znajdują się w każdym prawie domu, a jednocześnie obawiam się — znowu te rzeczy nie były przedmiotem porządnych badań — że nie są czytane. Przyczyną tego jest zatrwajaający analfabetyzm biblijny i biblistyczny. Przez analfabetyzm biblijny rozumiem nieznaną Pisma św., przez analfabetyzm biblistyczny rozumiem brak elementarnych wiadomości o Piśmie św., pozwalających jakoś z nim obcować. Myślę, że sygnałem potwierdzającym tę pesymistyczną ocenę mogą być mechanizmy stale postępujących sukcesów świadków Jehowy. Wydaje mi się, że dzisiaj tak samo jak przed dwudziestu laty sukcesy te są wynikiem tego, że dla człowieka, który styka się ze świadkami Jehowy, jest to pierwszy kontakt z Pismem św. Oni mu odkrywają Pismo św., którego nie odkryli w Kościele katolickim. Nie mówię już o tym analfabetyzmie biblistycznym, który sprawia, że są oni bezbronni wobec braku reguł interpretacyjnych, bezbronni wobec interpretacji, z którą się tu spotykają. Pozwolę sobie w związku z tym postawić dwa pytania. Po pierwsze, w jakiej mierze wieloletnia katecheza, przez którą przechodzi znaczna część wierzących w Polsce, daje nawyk obcowania z Pismem św. i jakąś umiejętność tego obcowania? Czy uczymy katechizowaną młodzież kontaktów z Pismem św.? Drugie pytanie dotyczy tej samej sprawy w katechezie dorosłych. Mam jednak głębokie wątpliwości, czy i w jakim zakresie ona istnieje...

Wydaje mi się natomiast, że mamy do czynienia z bardzo głębokimi i znaczącymi przemianami na płaszczyźnie zjawisk elitarnych. Wszystkie właściwie grupy, wspólnoty i ruchy odnowy, z którymi mamy w Polsce do czynienia, mają zdecydowanie rys biblijny. Zakładają kontakt z Pismem św. jako głównym obok Eucharystii źródłem życia chrześcijańskiego. Odwołują się do takich form żywego, wspólnego kontaktu z Pismem św., jak spotkania z Ewangelią, kręgi biblijne i temu podobne formy. Przyczyniło się to w tych kręgach w istotny sposób do innego pojmowa-

nia swojej religijności. Do pojmowania jej jako czegoś, co zakłada nawrócenie się do Boga, czego istotą jest spotkanie z Chrystusem. Wydaje się, że w tych również kręgach nastąpiły (szalenie to jest trudne do stwierdzenia) jakieś istotne przemiany w świadomości religijno-moralnej, bardziej skoncentrowanej na największym przykazaniu, tzn. na przykazaniu miłości Boga i bliźniego. Dokonało się w tych wąskich kręgach jakieś przewyciężenie, tak tradycyjnego i tak silnego w naszym społeczeństwie rytualizmu i legizmu, to znaczy sprowadzania moralności chrześcijańskiej do pewnego zbioru szczegółowych przepisów do przestrzegania. Rysuje się tu niewątpliwie pytanie, czy na tle tego pozytywnego procesu nie pojawia się niebezpieczeństwo jakiegoś laksyzmu, zbyt swobodnego stosunku do tych przepisów. Niebezpieczeństwo to nie występuje jednak u nas w takiej skali i w takim nasileniu jak na Zachodzie.

Czy tego typu przemiany w świadomości religijno-moralnej mają miejsce również w skali masowej — jest to pytanie, do którego jeszcze wypadnie nam się przybliżyć. Tutaj chciałbym tylko zasygnalizować jeszcze jedno spostrzeżenie. W ciągu ostatnich lat społeczeństwu naszemu udało się w zasadzie z dużym powodzeniem przeżyć to, co nazwałbym próbą nienawiści, zarażeniem nienawiścią, pokusą nienawiści.. W najbardziej dramatycznych przejściach naszego narodu właściwie nie wystąpiły reakcje terrorystyczne, które w normalnych mechanizmach psychologicznych byłyby całkowicie wytłumaczalne. Świadczy to o tym, że coś bardzo istotnego stało się w sferze odczuć religijno-moralnych.

Świadomość ekumeniczna. Wydaje mi się, że w skali masowej dokonała się tutaj istotna, choć być może powierzchowna przemiana. Przemiana, która być może jest skutkiem zwykłej zmiany w używanym języku. Przejście od „heretyków” do „braci odłączonych” jest zmianą perspektywy, która pociągnęła za sobą zmianę w ogólnym emocjonalnym nastawieniu i to wydaje się, że w skali masowej. Nastąpiło coś takiego, że ludzie przestali uważać, jakoby niechęć bliska nienawiści i nawet pogarda wobec heretyków była ich obowiązkiem jako katolików. A tak chyba to wyglądało. I tu się chyba coś rzeczywiście zmieniło.

W dalszym ciągu istnieją w sferze generalnych nastawień problemy, z którymi sobie nie radzimy, jak np. nasza postawa wobec tego, co nazywamy czasem — słusznie czy niesłusznie — agresywnym sekciarstwem. Jaki ma być nasz stosunek do świadków Jehowy? To ciągle jest problem dla przeciętnego katolika w Polsce. Wydaje się natomiast, że na poziomie elit, głównie elit inteligentnych, mamy do czynienia z głębszymi zjawiskami. Sądzę, że

w moim pokoleniu (nie potrafię odpowiedzieć na pytanie, jak tutaj sytuacja kształtuje się w generacji młodych) właśnie kwestia ekumenizmu wywołała głęboki wstrząs i pewien kryzys tożsamości katolickiej i religijnej. Osoby z mojego pokolenia lub ode mnie starsze, o dobrej formacji katolickiej, z przynależnością do Kościoła katolickiego łączyły coś, co nazwałbym poczuciem bezpieczeństwa intelektualnego płynącym ze świadomości, że to właśnie w Kościele katolickim wiemy, co jest prawdą a co nią nie jest, i tym on różni się od tych wszystkich innych zbłąkanych i błąkających się serc. To, co się wydarzyło na Soborze i poza nim w zakresie ekumenizmu, stanowiło poważny wstrząs dla intelektualnego poczucia bezpieczeństwa tych osób. Pojawiły się w obliczu tych zmian jakieś pokusy relatywizmu. Myślę, że przeciętny świadomy katolik w Polsce ma po dziś dzień poważne wątpliwości, jak się ma perspektywa ekumeniczna rozumiana jako dostrzeganie prawdy chrześcijańskiej również poza Kościołem katolickim, do wiary w prawdziwość doktryny katolickiej. W obliczu tych problemów twierdzę, że ciągle jest nieskuteczna pomoc ze strony teologów i pomoc ze strony przepowiadania w celu rozwiązania ludziom sprawy związków ekumenicznego nastawienia z naszym poczuciem katolickiej tożsamości. Uważam też, że ze strony teologii potrzebne by tu było między innymi jakieś głębsze wyjaśnienie dotyczące istoty wiary chrześcijańskiej, ponieważ ludzi w moim pokoleniu uczono, że wiara chrześcijańska jest to uznanie pewnego zbioru twierdzeń na mocy autorytetu Kościoła. Myślę, że uświadomienie sobie odpowiedzi na pytanie, czy tak rzeczywiście należy rozumieć wiarę chrześcijańską, bardzo by pomogło wielu ludziom w rozwiązywaniu ich problemu niespójności perspektywy ekumenicznej i tożsamości katolickiej.

Przemiany w świadomości kościelnej. Przemiany w świadomości eklezyjalnej. Obawiam się, że w skali masowej przemiany te są bardzo ograniczone. Wziąłbym tu pod uwagę dwa elementy, które wydają się najważniejsze.

Po pierwsze: świadomość wspólnotowego charakteru Kościoła, realizującego się i konkretyzującego na poziomie wspólnoty podstawowej, a w szczególności wspólnoty parafialnej. Myślę, że przewyciężenie indywidualizmu religijnego, który ojciec Jacek Woroniecki uważał kiedyś za jedną z najbardziej charakterystycznych cech polskiej inteligencji katolickiej, a chyba odnoszącą się do polskich katolików w ogóle, nastąpiło w bardzo małym stopniu. W bardzo małym stopniu w skali masowej mamy do czynienia z uświadomieniem sobie i z przeżywaniem więzi, która nas łączy jako chrześcijan i w konsekwencji z odejściem od rozumienia Ko-

ścioła jako instytucji świadczącej usługi religijne poszczególnym jednostkom. Świadomość, że życie chrześcijańskie jest z swojej natury uczestnictwem we wspólnocie wierzących, jest bardzo ograniczona, jak mi się wydaje. Występuje zaś w takim stopniu, w jakim kształtuje się pod wpływem automatycznego oddziaływania odnowionej wspólnotowej liturgii.

Po drugie: drugi składnik nowej świadomości ekklezjalnej powinien stanowić poczucie współodpowiedzialności wszystkich wiernych za Kościół. Wydaje mi się znowu, że jest ono bardzo ograniczone. W bardzo niewielkim stopniu w skali kraju wykorzystaliśmy np. ogromną szansę, którą był rozwój budownictwa kościelnego, tzn. szansę budowania przy okazji współdziałania wiernych we wznoszeniu kościoła-budynku, świadomości współdziałania w budowaniu Kościoła-wspólnoty. Są przypadki, kiedy się udało tę szansę wykorzystać, ale są one chyba wyjątkowe. Jeżeli w zakresie poczucia odpowiedzialności za Kościół-wspólnotę zaszły jakiegś głębsze zmiany, to wydaje mi się, że zaszły one przede wszystkim z powodu towarzyszących okoliczności, tj. wydarzeń pozasoborowych, przede wszystkim wydarzeń związanych z pontyfikatem Jana Pawła II. Wydaje mi się, że wystąpił tu nowy element, chyba nie doceniony w świadomości masowej, którym jest poczucie odpowiedzialności za Kościół polski. Żeby papież nie musiał się wstydzić przed światem za nas. Objawiło się to między innymi w pewnych działaniach antyalkoholowych, wydaje się jednak, że to poczucie jest obecne także jakoś w masowej świadomości. Uważam, że na poziomie elit nastąpiły przemiany bardzo istotne w obu wymienionych tutaj aspektach: poczucia wspólnotowości Kościoła i poczucia świadomości naszej odpowiedzialności za Kościół. Obie te cechy wydają się bardzo charakterystyczne dla wszystkich ruchów odnowy w Kościele, choć można im często przypisać pewien swoisty partykularyzm. Tzn. jakby traktowanie swego ruchu przez jego reprezentatywność tak, jakby był on jedyną drogą zbawczą w Kościele. Wydaje mi się, że właśnie wzrost poczucia wspólnotowości i współodpowiedzialności wiąże się z pewnymi trudnościami w relacji laikat-duchowieństwo. W tych grupach i środowiskach, które odznaczają się silnym poczuciem odpowiedzialności za Kościół, słusznie czy niesłusznie występuje silne poczucie, że ich inicjatywy są jakoś tamowane, że nie znajdują jakiegś naturalnego oddźwięku u duchownych. Pozwolę sobie tutaj zasygnalizować jedną sprawę jako *pars pro toto* i postawić jedno retoryczne pytanie: ile parafialnych rad duszpasterskich istnieje w Polsce po Soborze? Myślę, że bardzo niewiele. Duchowieństwo wychodzi z ludu — te wszystkie pyta-

nia, które my tu stawiamy w odniesieniu do posoborowych przemian w świadomości chrześcijańskiej, należy odnieść chyba również i do duchowieństwa: jak wygląda odnawiająca się świadomość liturgiczna, biblijna, ekumeniczna, świadomość odpowiedzialności Kościoła za świat i wobec świata, a także, i to nas w tej chwili interesuje, jaka jest nowa świadomość eklezjalna. Świadomość wspólnotowości w Kościele, świadomość współodpowiedzialności świeckich. Wydaje mi się, że trudności, które się tu pojawiają, są wynikiem pewnego nieprzygotowania obu stron do takiej sytuacji i do relacji partnerskich. Wynika to z braku doświadczeń. Od 1949 r. w Kościele polskim nie ma stowarzyszeń religijnych, a więc nie ma zinstytucjonalizowanych form obecności świeckich w Kościele. A te formy, które są, są formami w ramach struktur duszpasterskich, w których z natury duchowieństwo pełni dominującą rolę. Brakuje takich form, gdzie rola świeckich jest, że tak powiem, statutowo autonomiczna. Brakuje doświadczeń i koncepcji.

Przemiany w świadomości dotyczące poczucia odpowiedzialności chrześcijan za świat.

W jakiej mierze zrodziła się, ukształtowała i rozszerzyła w Polsce świadomość, że chrześcijańska postawa odpowiedzialności ma trzy nierozłącznie ze sobą związane wewnętrznie wymiary? Nasze powołanie chrześcijańskie ma te trzy wymiary będąc powołaniem do zjednoczenia z Bogiem, będąc powołaniem do jedności w Chrystusie ze współpowołanymi w Kościele i będąc powołaniem do rzeczywistnienia obecności Kościoła w porządku doczesnym — w świecie, zmierzającym do czynienia go bardziej ludzkim i ostatecznie do zjednoczenia całej ludzkości. W jakiej mierze mamy świadomość, że ten trzeci wymiar jest istotnym aspektem powołania chrześcijańskiego i wyrazem pozostałych? Co się w tej dziedzinie wydarzyło przez te dwadzieścia lat? Wydaje mi się, że mieliśmy tutaj do czynienia z dość ograniczoną liczbą bodźców ze strony duszpasterstwa zwyczajnego i że właśnie ta świadomość była przez lata stosunkowo słabo akcentowana. Ale jakby niezależnie od tego pojawiły się w skali masowej bodźce, które odegrały tu rolę ogromną: wybór papieża, jego dwie pielgrzymki i w końcu wydarzenia historyczne lat osiemdziesiątych. Zresztą między tymi dwiema grupami czynników zachodzi bardzo ścisły związek, tj. między wyborem papieża, a tym co się wydarzyło w roku osiemdziesiątym. Wydaje się, że od pierwszej chwili znakomita część ludzi aktywnie uczestnicząca w tych wydarzeniach przeżywała je jako realizację swego chrześcijańskiego powołania. Uczestnicy tych wydarzeń mieli poczucie, że uczest-

niczą w misjach (...) powiedzmy robotniczych, jako Polacy, ale także jako chrześcijanie. W pewnym momencie w Tymczasowym Zarządzie Regionu Środkowo-Wschodniego Solidarności pojawiła się może nieco nadmierna liczba emblematów religijnych: krzyż i papież i Matka Boska i jeszcze sporo innych symboli. Część naszych kolegów, którzy przyszedli z aktualną lub bardzo niedawną przynależnością partyjną, w pewnym momencie postawiło w kręgu prywatnym pytanie: czy my tu jeszcze jesteśmy u siebie? Rozwinęła się dyskusja i wtedy ówczesny przewodniczący tego regionu, przywódca lipcowego jeszcze strajku kolejarzy odpowiedział: „Czy wy tego nie rozumiecie, że gdyby nie ten krzyż, to byśmy tego strajku przez trzy dni nie utrzymali”. To nie jest powierzchowne operowanie symbolami religijnymi. To jest jakieś bardzo głębokie, chrześcijańskie przeżycie doświadczeń, w których się uczestniczy, i decyzji, które się podejmuje. Te tendencje, jak się wydaje, uległy pogłębieniu po grudniu roku 1981. W skali 5 lat możemy stwierdzić kilka istotnych i charakterystycznych tendencji.

Po pierwsze: wzrost wszystkich wskaźników religijności w badaniach socjologicznych. I to nie tylko ogólnikowych deklaracji, choć tutaj wzrost jest najwyraźniejszy, tzn. stwierdzenie, że się jest wierzącym, że jest się katolikiem. Nastąpił także wzrost wskaźników szczegółowych i konkretnych, w skali 10—20%. A więc od poziomu 50—70 do 60—75%. Wzrost ten występuje szczególnie wyraźnie wśród młodzieży.

Po drugie: wzmocnienie występującej w epoce przedsoborowej i przedsierniowej chęci się powiedzieć pozytywnej korelacji między religijnością, a tym co socjologowie nazywają postawami prospołecznymi, gotowością bezinteresownego zaangażowania się dla innych ludzi i dla dobra wspólnego. Niekoniecznie miały one być połączone z gotowością uczestniczenia w jakichś zinstytucjonalizowanych formach życia społecznego, to jest bowiem inna sprawa związana z naszą sytuacją polityczną. Ta korelacja występowała zawsze. Stwierdza się zaś w badaniach, że została jeszcze wzmocniona. To jest dla nas bardzo istotny wskaźnik łączący się ze wzrostem poczucia odpowiedzialności za świat.

Osobna sprawa to kwestia licznych nawróceń wśród społecznie zaangażowanej inteligencji katolickiej. Nie chcę tego tematu rozwijać.

Obok tych procesów masowych, mamy tu do czynienia w sferze problemów Kościół-świat z pewnymi trudnościami, pojawiającymi się na poziomie procesów elitarnych, jednocześnie na płaszczyźnie doktrynalno-formacyjnej. Sygnałem i jednocześnie przeja-

wem tego może tu być instytucjonalna dwutorowość środowisk i procesów elitarnych. Jeżeli obserwujemy bowiem to, co nazwa-
liśmy tutaj środowiskami elitarnymi w Kościele, to mamy z jed-
nej strony do czynienia z tym, co zwykle się nazywać ruchami
odnowy, a z drugiej strony — z tym, co się wiąże z wszelkiego typu
duszpasterstwami specjalistycznymi, z tym co można by nazwać
duszpasterstwami ludzi pracy w szerokim tego słowa znaczeniu.
Mamy duszpasterstwa robotników, służby zdrowia, kolejarzy, nau-
czycieli... itd.

Są one wrażliwe właśnie na problematykę obecności chrześcijań-
skiej w porządku doczesnym, w życiu społecznym. Otóż niezwykle
charakterystyczne jest to, że nie spotyka się ludzi związanych
z ruchami odnowy w duszpasterstwach ludzi pracy. Może jeden
istotny, jedyny wyjątek stanowił tutaj ruch Światło — Życie.
Jego uczestników można było spotkać w tego typu inicjatywach.
Choć i w jego przypadku, jak mi się zdaje, można obserwować
pewien regres. Znaczna część tych ruchów, które nazwę ruchami
pietystycznymi w Kościele, i które stanowią bardzo istotny ele-
ment tego elitarnego życia Kościoła, praktykuje czasem programo-
wo i deklaracyjnie brak zainteresowania uczestnictwem w działa-
niach doczesnych. Jakże są tego źródła? Wydaje mi się, że jedną
z przyczyn może być to, że część tych ruchów pochodzi z importu,
zrodziła się na Zachodzie, i tam na Zachodzie stanowiły one czasem
reakcję przeciwko pewnym przerwom horyzontalizmu, koncentracji
na zaangażowaniu społecznym i przeciwko wypieraniu świadomości
chrześcijańskiej przez zaangażowanie społeczne; wyraz
istotnego dla niej doświadczenia religijnego, osobistego i wspól-
notowego. Jeżeli nawet na Zachodzie taka reakcja była usprawie-
dliwiona, nie wiem, czy przenoszenie takich nastawień na nasz teren
jest rzeczą słuszną. Drugim źródłem może tu być jakaś obawa
przed manipulacją w Kościele, Kościołem, i obawa ta chyba często
jest nam narzucana przez język oficjalny. Przyjmujemy tu chyba
oficjalne interpretacje na przykład terminu polityka; powstaje
obawa przed wplątaniem się w politykę. I w końcu ostatni mo-
ment: wydaje mi się, że jest tu pewne niedopowiedzenie zawarte
w samej doktrynie soborowej, pewna niespójność wnętrza doktry-
ny *Gaudium et spes*. Wydaje mi się, że *Gaudium et spes* sama w
sobie nie daje pełnej odpowiedzi na pytanie, jak ma się do siebie
to, co mówi ona na temat obecności Kościoła w świecie, do odpo-
wiedzialności chrześcijan za świat; to, co mówi na temat chrześci-
jańskiego sensu działania w porządku doczesnym, do tego, co ta
sama Konstytucja mówi o autonomii w porządku doczesnym. Wy-
daje się, że Konstytucja nie dała odpowiedzi na pytanie, jak łą-

czyć rozumienie i respektowanie tej autonomii porządku doczesnego z nadawaniem chrześcijańskiego sensu wszystkim naszym działaniom i zaangażowaniu społecznemu. Dodatkowym źródłem sprzeczności jest tu pewien nadmierny może optymizm Konstytucji w ocenie rzeczywistości społecznej. Optymizm wynikający z pewnej chęci doganiania, poczucia, że Kościół ma w tej dziedzinie jakieś zaniedbania i musi zadeklarować, że jest on nowoczesny i postępowy. Wydaje mi się, że od tego czasu w doktrynie nastąpił istotny i głęboki rozwój; rozwój, który zawdzięczamy przede wszystkim papieżowi Janowi Pawłowi II. Chodziłoby mi przede wszystkim nie o *Laborem exercens*, ale o encyklikę *Redemptor hominis*, w której papież wyraził znacznie więcej, niż to zrobiła Konstytucja. Przekroczył Thilsowskie rozgraniczenie porządku stworzenia i porządku odkupienia i pokazał związek naszej działalności w porządku doczesnym z porządkiem odkupienia. Wydaje się, że jest to perspektywa dużo głębiej ukazująca sens naszego zaangażowania w porządku doczesnym niż ta, którą możemy jeszcze znaleźć w Konstytucji *Gaudium et spes*.

Ale w jakiej mierze to nauczanie Jana Pawła II, w jakiej mierze encyklika *Redemptor hominis* jest czynnikiem obecnym w naszej świadomości chrześcijańskiej? W jakiej mierze jest czynnikiem na tyle uobecnionym, by mogła być czynnikiem przekształcającym tę świadomość, skoro musieliśmy postawić sobie poważne pytanie: w jakiej mierze takim czynnikiem jest nauka Soboru Watykańskiego II?