

BRUNO FORTE

**DOKĄD
ZMIERZA CHRZEŚCIJAŃSTWO?**

Tłumaczenie:

Agnieszka Rybińska, Jarosław Jabłoński

Wstęp

Dokąd zmierza chrześcijaństwo? Odpowiedź na to pytanie pragnąłbym znaleźć na łamach tej właśnie książki. Poszczególne jej fragmenty to refleksje powstałe w bardzo różnych okolicznościach¹. Łączy je jednak ten sam cel: wola ukazania, jak u progu trzeciego tysiąclecia i w różnych kontekstach historycznych przeżywana jest relacja pomiędzy zbawieniem a historią. Świadomość przeżywania zbawienia jest bowiem podstawowym zadaniem wspólnoty uczniów Chrystusa. Zdając sobie sprawę z ograniczonych możliwości zrealizowania tego przedsięwzięcia, będę się kierował przede wszystkim zamiłowaniem do refleksji i pragnieniem życia dla głoszenia Piękna, które zbawia świat. Jest nim Chrystus Ukrzyżowany i Zmartwychwstały, którego można spotkać jako Żyjącego w Jego Kościele.

Bruno Forte

1 stycznia 2000 r.

Exeunte saeculo,

tertio millennio adveniente

¹ Pierwszy rozdział jest powtórzeniem hasła *Cristianesimo* (Chrześcijaństwo) opublikowanego w: Istituto dell'Enciclopedia Italiana G. Treccani, *Enciclopedia del Novecento. Supplemento X*, Roma 1998, 449–460. Drugi rozdział opiera się na prelekcji wygłoszonej na Międzynarodowym Kongresie w sprawie realizacji postulatów Soboru Watykańskiego II, który odbył się w Watykanie w dniach 25–27 lutego 2000 r. Trzeci rozdział nawiązuje do idei przedstawionych podczas pewnej konferencji (opublikowanych w różnych językach wg oryginału: *La teologia in discussione*, Napoli 1991, s. 29–55), choć autor nieznacznie je modyfikuje. Rozdział czwarty jest oparty na wystąpieniu autora dotyczącym przygotowania do Jubileuszu Młodzieży Akademickiej, które się odbyło w dniu 12 lutego 2000 r. w Kongregacji Doktryny Wiary i przed Papieską Radą do spraw Kultury. Konkluzje są tekstem nigdzie dotąd nie publikowanym.

1.

Chrześcijaństwo u schyłku XX wieku

Krytyczną sytuację chrześcijaństwa w ostatnim dwudziestolecium ubiegłego wieku cechował specyficzny proces „regionalizacji”, któremu jednak nieodłącznie towarzyszyła „globalizacja”. Świat stał się jakby „globalną wioską”, połączoną siecią informatyczną i wzajemnych zależności ekonomicznych i politycznych. W takim kontekście – oryginalnym a zarazem pełnym wyzwań – żyją obecnie wspólnoty chrześcijan. Dlatego muszą być twórcze i autentyczne, by mu sprostać i odnaleźć się w przeróżnych warunkach społeczno-kulturowych.

Czas „odnowy” Kościoła katolickiego przez Sobór Watykański II (1962–1965) był też okresem rodzenia się innych Kościołów, rozwoju współczesnego ruchu ekumenicznego i przekraczania dotychczasowego sposobu myślenia. Pojawiło się wtedy zjawisko tzw. przeniesienia². Jest ono owocem nowej świadomości, doświadczeń pluralizmu kulturowego, potrzeb wynikających z nowych sytuacji społeczno-politycznych, nowych sposobów przeżywania wartości duchowych i religijnych.

W ramach refleksji teologicznej zjawisko „przeniesienia” zaistniało w formie wzbudzenia krytycznej świadomości doświadczania chrześcijaństwa i Kościoła. Miało ono miejsce również w stosunkowo młodych Kościołach Ameryki Łacińskiej, Afryki i Azji. Podważono wówczas tradycyjny monopol europejskiej teologii. Ponadto w obliczu dominującego w przeszłości klerikalizmu i maskilizmu dopuszczono do głosu nowych protagonistów (przede wszystkim świeckich, w tym kobiety) oraz nowe metody (głównie w duchu pragmatyzmu), mimo dominującego nurtu doktrynalno-przedmiotowej ortodoksji. Typowe dla tych transformacji jest właśnie pojawienie się dialektyki między „regionalizacją” a „globalizacją”.

Inkulturacja wymaga właściwego odbioru wyzwań, jakie stawiają nowe środowiska, w których wiara jest przeżywana, a także przyjęcia stosownego języka do

² *Concilium* poświęciło zjawisku *déplacement* całą monografię, którą opublikowano w 1978 roku.

oddania dziedzictwa kulturowego i specyfiki systemów pojęć i relacji. Na nich zasadza się sam problem przekazu wiary i możliwość zachowania rzeczywistych związków i jedności pomiędzy teologiami a praktyką życia chrześcijańskiego w różnych kontekstach kulturowych. Dokonujący się dziś praktycznie na całym świecie proces „globalizacji” staje się jednocześnie wyzwaniem dla – skądinąd koniecznych – działań zmierzających do inkulturacji wiary. I powinna ona być taka, by nie stać się celem samym w sobie i nie przeszkadzać w dialogu z tym, co inne i nowe, a przez to nie uniemożliwiać spotkania z całym bogactwem różnorodności. Jest ono możliwe dzięki istniejącej już sieci komunikacji i dzięki jedności wiary. Wyraziła je idea Kościoła jako komunii (*communio ecclesiarum*), przedstawiona na Soborze Watykańskim II i kontynuowana przez różne Synody w ciągu dwudziestu lat po Soborze.

Przedstawiona wizja chrześcijaństwa końca ubiegłego wieku jest tylko próbą zaakcentowania – niestety w sposób zbyt ogólny – niektórych kluczowych kwestii. Punktem wyjścia tych refleksji jest analiza wyzwań określonych kontekstów i form teologicznej i historycznej inkulturacji wiary (regionalizacja). Następnie zostaną wzięte pod uwagę wizje chrześcijaństwa, typowe dla: 1) Zachodu: Europy i Ameryki Północnej, 2) Ameryki Łacińskiej, świata azjatyckiego i afrykańskiego, 3) Wschodu: europejskiego (prawosławie) i azjatyckiego (wyzwania, jakie stawiają inne wielkie religie). W ostatniej części tej książki, będącej rodzajem streszczenia, spróbuję przedstawić: 4) wyzwania i procesy, które prowadzą od regionalizacji do – równie ważnej – unifikacji i jawią się jako potrzeba ukazania w miarę spójnej i jednolitej wizji chrześcijaństwa. Odbiorcą, który potrzebuje takiego przesłania, jest każdy z nas jako mieszkaniec świata, czyli „globalnej wioski”.

1.1. Półkula Północna: Kryzys cywilizacji zachodniej a teologia pojmowana jako skarbnica sensu i znaczeń

Termin „Zachód” jest zazwyczaj utożsamiany z pojęciem „nowoczesności”. Zestawienie to stało się już wręcz przysłowiowe. Takiej percepcji tych słów w kulturze i mentalności europejskiej stale towarzyszy proces przechodzenia od triumfalizmu i wiary w możliwości rozumu do powszechnego przekonania o fragmentaryczności i bezsensowności doświadczenia rozumowego. Przeświadczenie o nieograniczonym potencjale rozumu było typowe dla Oświecenia. Wiara zaś w możliwość ogarnięcia całej rzeczywistości i przedstawienia jej w formie syntezy jest pochodną idealizmu. Po nich następuje w kulturze europejskiej – typowy dla okresu postmodernizmu – upadek perspektyw i horyzontów, wcześniej jasno zarysowanych przez ideologie.

Zważywszy na to, można przyjąć, że obecne czasy są jakby bezpośrednio poprzedzone przez dziewiętnasty wiek. Dominowały w nim mieszczańska mentalność i idee liberalne. Jest on często nazywany „długim stuleciem”, gdyż datuje się go od rewolucji francuskiej aż do I wojny światowej. Po niej dopiero następuje tzw. „krótkie stulecie”³, w którym to panują systemy totalitarne. Metaforycznym wyobrażeniem kryzysów XX wieku stał się upadek Muru Berlińskiego w 1989 roku. Max Horkheimer i Theodor W. Adorno tak opisują w *Dialektyce Oświecenia* ten tragizm zmierzania ku klęsce: „Oświecenie – ogólnie rozumiane jako stały rozwój myśli – od zawsze stawiało sobie za cel pozbawienie ludzi strachu i uczynienie ich panami. Ale całkowicie oświecona ziemia odbija w sobie oznaki triumfu niepowodzeń”⁴.

Istota rozwoju zachodniej cywilizacji wydaje się bardzo złożona. Z jednej strony dostrzegamy marzenia i plany dotyczące różnych form emancypacji. Nie chodzi tu bowiem wyłącznie o wyemancypowanie kobiet, ale również o działania mające na celu uczynienie człowieka podmiotem własnej historii i o ostateczne wyzwolenie ludów, ras czy klas prześladowanych. Dlatego oświecona nowoczesność zawiera już w sobie zdecydowane zdobycze ludzkości i niewątpliwie prezentuje jej konkretne oczekiwania co do przyszłości. Z drugiej zaś strony, w tym samym czasie istnieją przejawy ideologicznej przemocy, przenikającej całą rzeczywistość w postaci różnych systemów totalitarnych.

Podstawowym założeniem i celem każdej ideologii jest całkowite opanowanie rzeczywistości. Istotą ideologii jest bowiem przeświadczenie, że jest ona w stanie wszystko wyjaśnić. Często jednak ideał jest tu utożsamiany z rzeczywistością. W ideologii nie ma miejsca na zróżnicowanie czy uwzględnienie niezgodności, bo to rzeczywistość musi się dostosować do założeń myślowych. Koncepty te pretendują do kompletności i niepodważalności swojej wiedzy. Dlatego historyczne wcielenia różnych ideologii przybierają zawsze formy nacechowane przemocą. Sen o jedności przeradza się w totalitaryzm: upojenie ideologicznymi przesłankami i ich pozornym racjonalizmem prowadzi do kryzysu, często również we własnym łonie.

Dietrich Bonhoeffer był teologiem ewangelickim, zamordowanym przez nazistów w obozie koncentracyjnym we Flossenburgu w 1945 roku. Wcześniej tak napisał: „Wprawiający w ruch tę maszynę, stał się jej niewolnikiem. Mechanizm stał się wrogiem człowieka. Stworzenie odwróciło się od swojego Stwórcy. I dzieje się tak przez każde pojedyncze powtórzenie grzechu Adama. Wyemancypowanie tłumu powoduje terror gilotyny. Nacjonalizm prowadzi do nieunik-

³ Por. E. H o b s b a w m, *Il secolo breve*, Milano 1995.

⁴ Torino 1966, s. 11.

nionej wojny, a ideał absolutnego wyzwolenia do samozniszczenia człowieka. Droga zaś, którą zapoczątkowała rewolucja francuska, prowadzi do nihilizmu”⁵.

Kryzys oświeconego rozumu wyraził się w Europie w formie upadku różnych ideologii totalitarnych. Teraz ustępuje na Zachodzie miejsca tak zwanej „ponowoczesności”. Przedstawia się ona jako proces odrzucania wszelkich przejawów nacisku, nawet tych, które wyrażają się w formie indoktrynacji czy w przekonaniu o doskonałości, słuszności i nieomyłności swoich ideowych założeń. Takie – typowe dla systemów totalitarnych – ujęcie pozwalało nadawać sens wszystkiemu. Natomiast w realiach ponowoczesności myśl ludzka postrzega wszystko jako pozbawione sensu. To czas tonięcia i upadku. Indyferentyzm zastępuje pasję, będącą niegdyś pochodną ideologii. W takiej właśnie formie zarysowuje się – jakże ekstremalna – wizja epokowego kryzysu. Ma on miejsce w stuleciu, które zmierza ku końcowi. Takie jest właśnie oblicze *décadence*.

Bonhoeffer podejmuje rozważania nad dramatem świadomości europejskiej, który dane mu było przeżywać osobiście. Tak oto opisuje to oblicze dekadentyzmu: „Ponieważ nie ma w nim nic, co mogłoby trwać, historyczne korzenie życia ludzkiego zostają pozbawione fundamentu. Fundamentem tym jest nadzieja, która może przybrać różne formy. Gdy nie wierzy się w prawdę, próbuje się ją zastąpić sofizmatami propagandy. Nie wierząc w sprawiedliwość, za słuszne uważa się to, co niewygodne... Takie są realia naszych czasów. To naprawdę czas dekadencji”⁶. Człowiek nie tylko pozbawiony jest pasji w dążeniu do prawdy, ale nawet tej choćby motywacji, jaką zdawała się mu ofiarować ideologia.

Dekadentyzm nakłania wprawdzie do powszechnego i szczerego optymizmu, ale to tylko pozory. W rzeczywistości nie respektuje nawet negatywnego obrazu przeciwnika, gdyż za wszelką cenę stara się go złamać i zmierza do dopasowania go do własnych celów. I to jest właśnie prawdziwy triumf fałszu i masek nad prawdą! Na ich usługach pozostają często „ukryci rzecznicy” multimedialnej cywilizacji, która tak znacząco przybrała na sile w ostatnich dziesięcioleciach XX wieku. „Siła kultury”, będąca formą wyrażania się samej ideologii, rozpadła się na przeróżne nurty „słabych kultur”. Jest nią między innymi wizja „samotności w tłumie”, w którym dotkliwy brak nadziei zamyka każdego w ciasnych perspektywach tego, co „moje”. Istniejące dotąd racje bytu – zwłaszcza życie wspólnotowe – zostały zastąpione przez dążenie do tego, co użyteczne i opłacalne. Potwierdzeniem tej wizji jest pojawienie się w końcu XX wieku tak wielu konfliktów etnicznych, będących konsekwencją nierozumnych i wyolbrzymionych partykularyzmów. Tak oto przedstawia się sytuacja na Zachodzie; wskazuje ona na aktualne perspektywy i kontekst działania żyjących tam chrześcijan.

⁵ *Etica*, red. E. Bethge, Milano 1969², s. 86n.

⁶ Tamże, s. 91.

a) Europa: ku „teologicznej spójności” i „systemom otwartym”

Jak reaguje sumienie chrześcijanina w obliczu modernizmu, który od ideologicznego upojenia przechodzi do *décadence*? Odegrało ono wprawdzie pewną rolę w zaistnieniu i rozwoju konkretnych form kryzysu ideologii, ale obecnie stoi przed nieprzewidywanymi wcześniej nowymi wyzwaniem. Gdy ideologie miały jeszcze dla wielu swój urok, to „teologia nadziei” nawoływała do nieustannej czujności wobec światowych absolutyzmów. Najlepiej chyba wyrażono to w obrazie „ukrzyżowanego Boga” (por. dzieła teologa ewangelickiego J. Moltmanna) i w „teologii politycznej” (por. dzieła J.B. Metzja). Czujność ta wynikała nie tylko z samej eschatologii, ale z ideałów wiary chrześcijańskiej i jej przekonania o celu ostatecznym człowieka. Takie przeciwstawianie się wspólnot chrześcijańskich wpływom systemów totalitarnych i ich ideologiom pociągało za sobą wiele wyrzeczeń, zwłaszcza w krajach realnego socjalizmu. Samo zaś obalenie podziału państw europejskich na dwa obozy nie przyniosło jednak tak oczekiwanej integracji. Wzajemne umacnianie się w opozycji do wspólnego ideologicznego przeciwnika było o wiele łatwiejsze niż wykreowanie go na podstawie wspólnej płaszczyzny wartości.

Ostatnimi laty w Europie Zachodniej zarysowała się nowa sytuacja. Narodziły się z niej inne problemy i potrzeby, które obecnie stanowią dla chrześcijan po prostu kolejne wyzwanie. Wyrażają się one w następujących pytaniach: w jaki sposób można nakreślić płaszczyznę wspólnych horyzontów? Jak przy tym uniknąć ideologizacji i pokusy wywierania wpływu? Jak budować motywację do wspólnego działania na rzecz społeczeństwa? Co czynić, by panowała w nim solidarność i równość pomiędzy ludźmi?

Powyższe pytania uzasadniają potrzebę powracania we współczesnej teologii europejskiej do pewnych systemów, które byłyby w stanie zaproponować spójną wizję życia i historii. Tylko wtedy mogą one dać teoretyczne podstawy do konkretnych działań i przyczynić się do pokonania indyferentyzmu. Jeśli chodzi o założenia treściowe, to współczesna refleksja teologiczna zasadniczo podejmuje podstawowe tematy teologii. Należą do nich: przede wszystkim problem Boga, specyfika trynitaryzmu wiary chrześcijańskiej i jego znaczenie dla interpretacji teologicznej historii i wyobrażeń o eschatologii.

W latach siedemdziesiątych można było zaobserwować dominację zainteresowania treściami chrystologicznymi, co było skutkiem odnawiających Kościół idei Soboru Watykańskiego II. Koncentrowanie się na osobie Jezusa (jako Chrystusa, czyli Mesjasza) miało na celu poszukiwanie fundamentu transcendentnego przy jednoczesnym odwoływaniu się do podstaw historycznych. Do tego nurtu należą: Walter Kasper z Niemiec i Christian Duquoc z Francji. Ich dzieła były w opozycji do stanowisk (np. „teologii rewolucji”) negujących transcendentną wizję Chrystusa, których źródło bez wątpienia leżało w ideologii.

Na początku lat osiemdziesiątych dostrzegamy zainteresowanie samymi kwestiami teologicznymi. Szczególnie podkreślano sprzeczność pomiędzy teologią a historią albo religią i innymi sferami życia. Wystarczy podać tylko kilka znaczących przykładów: ci sami teologowie, którzy w latach sześćdziesiątych opracowali (głównie w Niemczech) tzw. „teologię nadziei”, dzisiaj odczuwają wręcz konieczność zaproponowania „dogmatyki mesjańskiej” (J. Moltmann) albo „organicznej teologii systematycznej” (tak jak to zrobił w swoich trzech tomach luteranin Wolfhart Pannenberg). Jednakże miałyby się one koncentrować głównie na kwestii objawienia Boga w Jezusie Chrystusie.

Na te same potrzeby starają się odpowiadać liczne dzieła powstałe w innych krajach. Są one opisowym zestawieniem dorobku idei teologicznych, przedstawionych zazwyczaj w formie syntezy historii teologii. Ich autorami są między innymi: E. Vilanova, G. Lafont, B. Mondin, R. Osculati oraz inni publikujący samodzielnie lub w takich wydawnictwach, jak Piemme i Dehoniane we Włoszech czy opracowujący encyklopedie i słowniki wydawane we Francji. Do tych ostatnich należą np. pięcio- i trzytomowe wprowadzenia do teologii: *Initiation à la pratique de la Théologie* i *Introduction à la Théologie*, pod redakcją Josepha Doré. Wszystkie te pozycje prezentują systematyczny i gruntowny wykład wiary chrześcijańskiej i jednocześnie stanowią dialog z tak zwaną myślą postmodernistyczną. W tym nurcie mieści się również Bruno Forte i jego ośmiotomowa *Simbolica ecclesiale*. Autor koncentruje się w niej na aspekcie trynitarnym wiary i historycznych formach myśli teologicznej. Podobnie ukierunkowani są tacy teologowie katoliccy, jak Edward Schillebeeckx (Holandia), Joseph Ratzinger i Walter Kasper (Niemcy), Olegario González de Cardedal, Josep Rovira Belloso i Andrés Torres Queiruga (Hiszpania) czy teolog ewangelicki Eberhard Jüngel.

Trzeba jednak nadmienić, że żaden z tych autorów nie określa swojego dzieła mianem syntezy. Zauważalne jest w nich też unikanie jakichkolwiek tendencji do ideologizacji chrześcijaństwa. Jednakże powszechnie odczuwa się silną potrzebę przedstawienia syntezy chrześcijaństwa – nawet w formie „otwartej”, ale inspirującej się historycznie uwarunkowanym zmysłem teologicznym i podstawami biblijnymi. Dlatego wydaje się również konieczne podjęcie kwestii przeżycia duchowego i wspólnotowego doświadczenia wymiaru kościoła. Teologia zmierza do tego, by móc stanowić skarbnicę znaczeniowo nacechowanych wartości, motywów działania i znaków nadziei, zwłaszcza dlatego, że w wielu częściach Europy dominuje głęboki kryzys, postmodernizm i nihilizm, które zagrażają jej duchowym podstawom.

b) Ameryka Północna: „teologie praktyczne”

O ile w Europie teologia zdaje się ostatnimi laty reagować na rozkład i upadek wartości odważnym i systematycznym podejmowaniem refleksji nad taką sytuacją, to w Ameryce Północnej, noszącej wszakże wszystkie znamiona zachodniej cywilizacji, na pierwsze miejsce wysuwają się tzw. teologie praktyczne. Kryzysowi ideologicznemu Starego Kontynentu odpowiada tu dwuznaczny triumfalizm modelu amerykańskiego (*reaganizm*). Opiera się on na nadmiernym akcentowaniu interesów jednostki (*rugged individualism*), zazwyczaj z pomięciem praw najuboższych. Często problem ten dotyczy ludzi niezdolnych do wyrażenia elementarnych potrzeb i przedstawienia ich jako swoich praw, głównie w dziedzinie społeczno-bytowej. Właśnie w kontekście tych problemów coraz bardziej zrozumiałe jest, dlaczego konieczność emancypacji staje się normatywna dla refleksji wierzących.

W Ameryce do budzenia świadomości znaczenia czarnej populacji i jej godności przyczynia się w dużej mierze *black theology* (James Cone). W obecnej rzeczywistości jest tam jeszcze wiele dyskryminacji, mimo że przesłanie ewangeliczne zawsze niosło z sobą wolność i równouprawnienie. Ich intuicyjne wyobrażenie przedstawione zostało już w czasach niewolnictwa językiem afrykańskich opowiadań kosmogonicznych⁷.

Podobne stanowisko zajmuje „teologia feministyczna” (M. Daly, R. Radford Ruether, E. Schüssler Fiorenza). Upomina się ona nie tylko o równouprawnienie pomiędzy kobietą a mężczyzną, ale również o eliminowanie wszelkich uprzedzeń i stereotypów, ciągle żywych tak w opinii społecznej, jak i w Kościołach czy w społeczeństwie. Celem obudzenia tej świadomości konieczne jest stałe podejmowanie gruntownej analizy teologicznych podstaw ludzkiego istnienia i chrześcijańskiej refleksji nad nim. Dotyczy to jednak przede wszystkim podstawowych wyobrażeń o Bogu, które są zdominowane przez cechy będące wyłącznie odbiciem mentalności kultury maskilistycznej, a więc wynikających ze społeczno-kulturowych uwarunkowań myśli teologicznej⁸. Sygnałem świadczącym o radykalności i powszechności tych żądań jest też zgłaszanie zapotrzebowania na „język obejmujący”⁹ w kontaktach z Biblią i w liturgii. Siła i zdesperowany ton tych protestów nie powinny przysłonić ich pozytywnej wartości, podobnie jak ich religijnej motywacji i duchowej inspiracji. Są one tym bardziej obecne, im bardziej refleksja ta zakorzenia się w źródłach swojej przeszłości: i to nie tylko tej oficjal-

⁷ Por. dzieło wydane przez D.N. Hopkinsa i G.C.L. Cummingsa, *Cut Loose Your Stammering Tongue. Black Theology in the Slave Narratives*, Maryknoll (NY) 1991.

⁸ Por. E. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York 1992.

⁹ Autor używa tu określenia *linguaggio inclusivo*, które obejmuje zwroty gramatyczne mówiące o Bogu zarówno w formie męsko- (on), jak i żeńskoosobowej (ona).

nie zapisanej przez zwycięskich mężczyzn. Trzeba odkryć obecność kobiecego świata, tak często dotąd zakrytą i spychaną na bok.

Powstałe na Zachodzie systemy społeczno-ekonomiczne ograniczają pozycję kobiety do relacji zależności, wyzysku, zaspokajania potrzeb i oczekiwań mężczyzn. Uwaga ta dotyczy również innych kręgów kulturowych, o czym świadczy przykład „teologii azjatyckiej” w wydaniu Indonezyjki Marianny Katoppo, która porusza podobne problemy kobiet. Dlatego teologia feministyczna przedstawia się jako krytyczna teoria wyzwolenia, teologia integralności człowieka – każdego człowieka, a nie tylko kobiety. Teologia feministyczna zmierza do skorygowania obrazu Boga, jak dotąd ograniczonego tylko do męskich cech. Pretenduje bowiem – za przykładem Jezusa – do zaoferowania mężczyznom pomocy w zaakceptowaniu w sobie pewnych składników cech kobiecych, kobietom zaś w pełnym wyrażaniu swej osobowości (Jan Paweł II swoją encyklikę *Mulieris dignitatem* z 1988 roku poświęcił właśnie kobiecie i jej godności). Ma to prowadzić do tego, by wszyscy mogli żyć bogactwem wzajemnych relacji i lepiej przeżywać swoje jestestwo – zapisane w nich na Boże podobieństwo.

Oprócz tzw. teologii praktycznych – zrodzonych jako odpowiedź na konkretne potrzeby i cierpienia zlaicyzowanego świata – wśród wielu wierzących w Ameryce budzi się krytyczna świadomość i wynikające z niej działania na rzecz sprawiedliwości, pokoju i nowego ładu społecznego. Ich celem jest większa wrażliwość na solidarność z najuboższymi. Przykładem tych działań mogą być interwencje Episkopatu USA w formie wypowiedzi i dokumentów dotyczących tych kwestii, poprzedzone często długotrwałą analizą sytuacji, zaistniałych problemów i ich wagi.

Jednakże kryzys świadomości Amerykanów wyraża się również wzmożeniem zachwianej potrzeby bezpieczeństwa. Manifestuje się ona w formie pochopnego przyjmowania jakichś stereotypów i pewników, konieczności posiadania stałych punktów odniesienia i jasno zdefiniowanych zasad. Jest to jednak negatywny skutek rewolucji obyczajowej przeżywanej w Stanach Zjednoczonych w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Cios zadany przez AIDS przyspieszył tylko ten proces. Dlatego nikogo nie dziwi ożywienie tendencji fundamentalistycznych, banalna forma przekazu propozycji o charakterze religijnym (np. przez media, czego przykładem może być *shopping for God in America!*), zauroczenie integralizmem (również w Kościołach tradycyjnych), zubożenie głębi refleksji teologicznej i jej syntez. Nie są one już w stanie przezwyciężyć pragmatyzmu a w konsekwencji także liberalizmu moralnego.

Emblematyczna jest tu wręcz ewolucja, jaką przeszedł Harvey Cox, autor manifestu amerykańskiej myśli laickiej. Z pozycji prezentowanej w *The secular city* (1965) przechodzi on do *Religion in the secular city* (1984), gdzie twierdzi, że religia nie tylko przybrała stałą formę, ale ponadto, że religijność należy po prostu do istoty społeczeństwa. Na taki obraz dokonujących się procesów nie wydaje się

nawet wpływać wkład gruntownej znajomości myśli biblijnej (Raymond E. Brown) i szeroki zakres dyskusji nad problemami etycznymi (np. kontrowersje wywołane przez Curran, czy ogólne tendencje do poszukiwań etycznych w dziedzinie kierownictwa duchowego, opierającego się na świadomości prymatu Boga i na ciągłym obiektywnym weryfikowaniu przez Kościół osobistych inklinacji i wyborów) poszczególnych myślicieli (katolickich: Avery Dullesa i Dawida Tracy, i ewangelickich: Geoffreya Wainrighta). Czasami są one targane sprzecznościami i przeżywają rozdarcie. Dlatego wciąż aktualne wydaje się wyzwanie do podejmowania zmian, które stoi przed amerykańskim chrześcijaństwem...

1.2. Południe świata: „druga wersja tej samej historii” i teologia jako krytyczna świadomość wyzwolenia

O ile na Północy chrześcijaństwo powinno proponować pewien horyzont wartości w odpowiedzi na istniejący po upadku ideologii kryzys etyczny, to uwarunkowania społeczno-polityczne Południa – zwłaszcza w Ameryce Łacińskiej i Afryce – prowokują wierzących do świadomego przeżywania sytuacji ucisku i prześladowań. Doświadczą ich większość tamtejszych społeczności. Dlatego wierzący muszą – w duchu wiary w Jezusa Chrystusa – podejmować działania na rzecz wyzwolenia i sprawiedliwości.

Gustavo Gutiérrez – ojciec „teologii wyzwolenia” – tak pisał pod koniec lat sześćdziesiątych: „Od jakiegoś czasu mówi się w środowiskach chrześcijańskich o «problemach społecznych», ale dopiero od kilku lat jasno zdano sobie sprawę z tego, że nędza stała się zjawiskiem powszechnym i że wielkie rzesze ludzi żyją w ucisku i alienacji. Taki stan rzeczy uderza w godność człowieka, a w konsekwencji i w samego Boga”¹⁰. Świat zamieszkują ludzie, których inni traktują tak, jakby nimi nie byli. Odebrano im bowiem prawo do życia i rozwoju zgodnie z ich godnością, wprowadzając system zależności. Niektóre państwa i warstwy społeczne stają się coraz bogatsze i silniejsze, ale często dzieje się to kosztem słabych i popadających w zależność. Nie wystarczy interweniować, odwołując się wyłącznie do pojęcia rozwoju. Tego rodzaju działaniem zawsze kieruje ten, kto dominuje, co tylko umacnia taki niesprawiedliwy układ sił. Trzeba dążyć do rozbudzenia wśród uciśnionych świadomości własnego położenia, by z marginalnej pozycji potrafili przejść do działania, kreując jednocześnie własną historię. Ale i to nie wystarczy, jeśli nie będzie się wspólnie działać na forum międzynarodowym. Tylko wówczas możliwe jest stworzenie nowego systemu ekonomicznego, który by zmodyfikował struktury wywołujące stan uzależnień.

¹⁰ *Teologia della liberazione*, Brescia 1972, s. 69.

Kraje ubogie potrzebują bowiem pewnych warunków, by mogły działać dla swojego dobra. Trzeba tu wspomnieć ich zadłużenie, przekraczające wielokrotnie roczny dochód narodowy, który nie wystarcza nawet na spłacanie odsetek. Kościół w Ameryce Łacińskiej wskazywał jednoznacznie na ten problem, zwłaszcza podczas konferencji w Medellin (Kolumbia, 1968) i w Puebli (Meksyk, 1979). Podobnie w Santo Domingo (1992) członkowie episkopatów państw latynoamerykańskich ponownie podkreślili konieczność integralnej promocji istoty ludzkiej, uwzględniania tradycji i rodzimej kultury, a także inkulturacji, koniecznej dla nowej ewangelizacji.

Również podczas ostatniego Synodu Afryki, który się odbył w Rzymie w 1994 roku, jasno zdano sobie sprawę z powyższych sytuacji uzależnienia, istniejących nawet wiele lat po okresie kolonializmu. Dlatego Kościół czuje się uprawniony do „upominania się o tych, którzy milczą” (por. dokument synodalny ogłoszony przez papieża Jana Pawła II w stolicy Kamerunu Yaoundé w 1995 roku). Natomiast Federacja Konferencji Episkopatów Azji podkreśliła w Pattaya (Tajlandia, 1994), że „bycie Kościołem w Azji” wymaga czynnej współodpowiedzialności wszystkich wierzących za „służbę życiu”.

a) Teologia „drugiej wersji tej samej historii”

Czego wymaga się od chrześcijaństwa w obliczu tak ogromnych niesprawiedliwości, jakie napotykaemy w „krajach Trzeciego Świata”? Podstawowym skutkiem protestów akcentowanych przez „teologię wyzwolenia” było motywowanie wspólnot chrześcijańskich do podjęcia postaw opowiadających się za ubogimi i uciśnionymi. Nawet jeśli sytuacje te miały dwuznaczny charakter lub jeśli ulegano wpływom pewnych ideologii (por. dokument *Libertatis nuntius*, opublikowany przez Kongregację Nauki Wiary w 1984 roku), to trzeba przyznać, że tylko w tym przypadku refleksja teologiczna miała tak szybki wpływ na realne działania Kościoła (co potwierdza dokument *Libertà cristiana e liberazione*, opublikowany przez tę samą Kongregację w 1984 roku). W podobnym duchu Jan Paweł II mówił o teologii wyzwolenia w kwietniu 1986 roku do biskupów Brazylii, określając ją jako „nie tylko właściwą, ale korzystną i potrzebną”. Słowa te wynikają zapewne z dostrzeżenia wagi traktowanych problemów i podejmowanych przez teologię wyzwolenia prób ich rozwiązania.

Historia pojmowana jest jako proces rozwoju, realizujący się według klucza układu sił: uciśnieni – zwycięzcy. Oznacza to, że zawsze są tacy, którzy coś zyskują, i tacy, którzy coś tracą. Zawsze istnieje jakaś przekreślana albo lekceważona „druga strona medalu”. Zawiera się w niej zazwyczaj pamięć wieków pełnych prześladowań, aktualnie przeżywany ból, walka i nadzieja – typowe dla ubogich i ludzi z marginesu – ale też ich sen o lepszej przyszłości i wyzwoleniu.

Podmiotem tej „drugiej strony medalu” nie jest jednak mieszczaństwo, które opowiada się raczej za zachodnim modelem życia, mimo iż utożsamia się albo z prawicą, albo z lewicą. Jest nim zawsze masa najuboższych i uciśnionych bohaterów, przeżywających własne cierpienia. Ubogi staje się głównym bohaterem swojej historii o tyle, o ile zyskuje i zachowuje o niej pamięć. Wówczas może zdać sobie sprawę z ogromu bólu, ale i z godności wpisanej w przeżyte przez pokonanych cierpienia. Może też nauczyć się odczytywać teraźniejszość w nowym świetle, doświadczać niesprawiedliwych relacji zależności – niegdyś postrzeganych jako owoc nieuchronnego losu albo skutek dawnego zacołania – i podejmować konkretne kroki w celu przyspieszenia wyzwolenia.

W jakże aktualnym kontekście tego procesu rodzi się pytanie, z którego biorą się początki teologii wyzwolenia: „Jak w rzeczywistości naznaczonej cierpieniem i wyzyskiem można mówić o Bogu objawiającym się jako miłość? jak głosić Boga, będącego życiem, ludziom, którzy przedwcześnie i niesłusznie doświadcniają śmierci? jak rozpoznać darmowy dar Jego miłości i sprawiedliwości, zetknąwszy się z cierpieniem niewinnych? jakim językiem należy głosić przesłanie o godności dzieci Bożych, które są traktowane w nieludzki sposób?”¹¹.

Dla autorów teologii wyzwolenia oczywiste jest, że zetknięcie się z takim właśnie światem wymaga zerwania z racjonalistyczną epistemologią, według której pojednanie jest czystą fikcją i pozostaje w sferze ideałów. Opowiadają się oni za epistemologią biblijną, w której zrozumienie oznacza miłość i poświęcenie się dla bliźnich. „Odprywatyzowanie” chrześcijańskiego przesłania powinni zapoczątkować sami teologowie, powołani do wtopienia się w dzieje swego ludu, by uaktualniać w nim i z nim „trudną” pamięć o wyzwajającym działaniu Boga, zrealizowanym przez Jezusa Chrystusa.

Tak oto wyróżniają się cechy charakterystyczne dla metody teologii wyzwolenia: mediacja społeczno-analityczna (bo zwraca się ku światu uciśnionemu), mediacja hermeneutyczna (która kieruje się ku objawieniu Bożemu i stara się zrozumieć jego plan wobec ubogich) i mediacja praktyczna (nakierowana na praktyczne działania). W ten sposób teologia staje się świadomością praktyki życia kościelnego i chrześcijańskiego, krytycznie przesiąkniętą Ewangelią, a więc staje się zdolna do dokonywania realnych przemian, a nie tylko do interpretowania rzeczywistości¹². „Jeżeli weźmie się na serio ludzki ból, cierpienie niewinnych i zacznie się przeżywać tajemnicę krzyża w świetle paschalnym, to dopiero wtedy – i tylko wtedy – dyskurs nasz uniknie pozoru śmieszności w obliczu tej rzeczywistości (por. Hi 16, 3)”¹³. Dzięki takiej lekturze wiary – zapoczątkowa-

¹¹ G. Gutierrez, *Parlare di Dio a partire dalla sofferenza dell'innocente*, Brescia 1986, s. 19.

¹² Por. C. Boff, *Teologia e Prática. Teologia do Politico e suas mediações*, Petrópolis 1978.

¹³ G. Gutierrez, dz. cyt., s. 203.

nej przez uważną miłość i czuwającą nadzieję – możliwe jest spotkanie mistyki i zaangażowania w historię¹⁴.

W ciągu ostatnich dwudziestu lat teologia wyzwolenia poszła wyraźnie w kierunku pogłębienia swoich źródeł, tradycji chrześcijańskiej i doświadczenia duchowego. Przyznała tym samym, że jej korzenie tkwią w piętnastowiecznej mistyce hiszpańskiej. Czołowymi przedstawicielami tego tzw. „złotego wieku” byli: Teresa z Avila, Jan od Krzyża, Ignacy z Loyoli. Łączyło ich charakterystyczne przeświadczenie, iż można doświadczyć Boga, nie angażując w to historii¹⁵. Mistyka ta rozprzestrzeniała się w Ameryce za pośrednictwem misjonarzy związanych z konkwistadorami albo z europejskimi wpływami nieznacznie ich wyprzedzającymi. Spowodowało to dostrzeżenie problemu cierpienia Indian i ludzi ubogich (por. pisma Bartolomé de las Casas, któremu Gutiérrez poświęcił swoje wielkie dzieło). A to wpłynęło na rozpowszechnienie przekonania, iż Bóg Jezusa Chrystusa stoi po stronie uciśnionych i słabych i nawołuje do nawrócenia uciskających i bogaczy. Wierność ziemi zakłada wierność niebu, gdy chodzi o cierpienie maluczkich i pokonanych przez historię...

b) Wyzwolenie a historyczny kontekst ucisku

Projekt zapoczątkowany w Ameryce Łacińskiej przez teologię wyzwolenia bardzo szybko zainspirował inne procesy łączenia krytycznej refleksji z wiarą. W Ameryce Północnej przybrało to postać *black theology* i różnych form teologii feministycznej. W Afryce i Azji punktem wyjścia było rozpoczęcie na różne sposoby procesu inkulturacji wiary, zgodnie ze specyfiką tych kontynentów. Również i tam napotykały powszechne zjawisko nędzy i różnych form uzależnienia¹⁶.

Od dwudziestu lat działa Ekumeniczne Stowarzyszenie Teologów Krajów Trzeciego Świata (EATWOT). Jego celem jest pobudzanie świadomości i współpracy pomiędzy teologami zaangażowanymi w misję Kościoła i dawanie świadectwa o nowej jakości człowieka przemienionego w Chrystusie. Teologowie ci muszą jednak przede wszystkim nakreślić wspólnie punkt wyjścia i metody pracy dla tak różnych kontekstów społeczno-religijnych. EATWOT opublikowało swój „Manifest z Dar-es-Salaam” po pierwszym spotkaniu w Tanzanii w 1976 roku, co uważa się za datę umowną narodzin teologii krajów Trzeciego Świata. Oprócz licznych spotkań międzykontynentalnych odbyły się cztery zgromadze-

¹⁴ Por. G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, Lima 1984.

¹⁵ Por. S. Galilea, *El futuro de nuestro pasado. Ensayo sobre los místicos españoles desde América Latina*, Bogotá 1983.

¹⁶ Przykład szczegółowego rozprzestrzenienia się modelu dojrzałej teologii w kontekście cierpień narodu palestyńskiego można odnaleźć w książce: N. S. A t e e k, *Justice, and only Justice. A Palestinian Theology of Liberation*, Maryknoll (NY) 1989.

nia ogólne: w Delhi (Indie, 1981), w Oaxtepec (Meksyk, 1986), w Nairobi (Kenia, 1992) i w Manili (Filipiny, 1996), podczas których akcentowano potrzebę stałego zwracania szczególnej uwagi na kwestię wyzwolenia, nawet w obliczu różnych niepowodzeń, kryzysów i rozczarowań.

„Ciemnienie – jak potwierdził w Nairobi teolog Jon Sobrino, wspominając zamordowanie w 1989 roku jezuickich męczenników z San Salwadoru – nie jest tylko modą. Krzyk uciskanych ciągle wznosi się ku niebu...; Bóg go słucha i potępia wszelkie formy ucisku, i wspiera proces wyzwolenia. Zadaje też niepokojące pytanie: «jakże można nazywać chrześcijańską taką teologię, która ignoruje fakt ukrzyżowania tak wielu narodów i potrzebę ich zmartwychwstania nawet wówczas, gdy w swoich dziełach nieustannie mówi o ukrzyżowaniu i zmartwychwstaniu sprzed dwudziestu wieków?»”.

Pojawia się nagłace wołanie o chrystologię – zdolną świadczyć o „tajemnicy, która daje życie” – i o propozycję „paradygmatu działania”: „Każda autentyczna chrystologia opiera się na praktyce chrześcijańskiej” (por. na przykład publikacje Aloysiusa Pierisa i Tissya Balasurya z Senegalu albo niedawno zmarłego George’a Soaresa-Prabhu z Indii, czy też *minjung theology* Davida Suh z Korei). Chrystologia azjatycka – w odróżnieniu od latynoamerykańskiej – charakteryzuje się wzmożonym akcentowaniem kwestii dialogu między religiami. Stara się ona uwzględnić dziedzictwo kulturowe tradycji niechrześcijańskich. Zachodzi tu jednakże pewne ryzyko zredukowania osoby Jezusa Chrystusa do kolejnej – upraszczającej – formy przedstawienia niewyczerpanej tajemnicy Absolutu, „która przybiera wiele zbawczych imion”.

Oczywista jest tutaj konieczność wyjścia z chrystologii kojarzącej się z kolonializmem i eurocentryzmem, co podkreśla się szczególnie w Afryce. Świadczą o tym dzieła Jeana-Marca Ela i anglikanina Johna Mbiti, czy chociażby powstanie w Kinszasie (Kongo Demokratyczne) czasopisma *Revue Africaine de Théologie*. To prawda, że sposób, w jaki się ona przejawia, może budzić kontrowersje. Pierwsze kroki zostały już jednak poczynione: „Wołanie o życie – jak twierdzi oficjalny dokument Zgromadzenia w Nairobi – stawia przed nami wyzwanie, by stale umacniać nasze zaangażowanie w przekształcanie rzeczywistości, tak by rodziło się w niej życie”. Zgromadzenie w Manili szczególnie nawoływało teologów do czujności wobec dokonującego się procesu ekonomicznej globalizacji. Zdaje się on korzystniejszy dla państw silnych ekonomicznie, dlatego Zgromadzenie to zwróciło uwagę na potrzebę silnego uwrażliwienia na problemy ekologii i na wyzwania, jakie stawiają rodzime kultury.

Przestrzeń teologii południowoamerykańskiej, afrykańskiej i azjatyckiej wciąż się rozszerza. Świadome przeżywanie wiary chrześcijańskiej w Trzecim Świecie staje się coraz bardziej dojrzałe, ale i ostrożne, coraz mniej zależne od Europy i jej teoretycznych i praktycznych modeli, które nie dają się inkulturować w specyficznych kontekstach tych krajów. Zjawisko to wskazuje na problem

powszechnej komunikacji i kwestii jedności wiary i misji w kontekście innych sytuacji historycznych chrześcijaństwa, jak i wobec wzrastającego wyzwania globalizacji kultury. Prawdopodobnie problemy te staną się obiektem rozważań wszystkich Kościołów w ciągu najbliższych lat.

1.3. Wyzwania Wschodu: prawosławie i dialog z wielkimi religiami

Wschód może być uważany za duchową ojczyznę chrześcijan, ponieważ stamtąd przybyło (za pośrednictwem świata grecko-łacińskiego) przesłanie wiary w Syna Bożego: wcielonego, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. O ile jednak Wschód Europy należy głównie do chrześcijaństwa prawosławnego, to Wschód Azji jest kolebką innych wielkich religii i terytorium, na którym one występują.

Chrześcijaństwo styka się praktycznie ze wszystkimi religiami, obecnymi na całej naszej planecie. Przede wszystkim z judaizmem – „świętymi korzeniami” Kościoła (por. Rz 11, 18) – który ostatnio zadomowił się ponownie w ziemi swoich ojców, królów i proroków. Podobnie jest z pochodzącym z Arabii islamem, z którym mamy wspólne korzenie, tzn. tradycję judeochrześcijańską. Trzeba przyznać, że islam od swoich początków szczególnie zmierzał do realizowania powszechnej misji głoszenia monoteizmu. Takie religie, jak: hinduizm, buddyzm, taoizm, konfucjanizm, szintoizm mają wielowiekową tradycję w swoich kulturach. Ostatnio jednak rozprzestrzeniają się również poza nimi i poza swymi macierzystymi kontynentami. Z racji wzmożonego kontaktu z tymi religiami pojawiają się nowe wyzwania dla chrześcijaństwa, wynikające z charakteru jego doświadczenia i posłannictwa. W dzisiejszym świecie są one jeszcze bardziej złożone i zróżnicowane.

Wyzwania te można pogrupować według trzech sfer. Pierwsza z nich to te wyzwania, które dotyczą chrześcijańskiego Wschodu, co wiąże się z jego specyfiką i związkiem z całym światem chrześcijańskim. Drugie odnoszą się do judaizmu, w którym wiara chrześcijańska uznaje żywe świadectwo ludu przeżywającego nigdy nie cofnięte przymierze z Bogiem Abrahama. Natomiast jeszcze inne postulaty odnoszą się do pozostałych religii, w jakże odmienny sposób postrzeganych w kontekście teologii i praktyki przez wierzących w Chrystusa.

Ostatnimi laty uwarunkowania historyczno-kulturowe prawosławia zdają się nabierać cech zachodnioeuropejskiej postnowoczesności, gdyż pojawiają się tam te same kryzysy tożsamości i podobny proces dezintegracji, wzmocnione doświadczeniami sowieckiego systemu totalitarnego. Ale można też zaobserwować – zarówno niepokojące, jak i wzbudzające nadzieje – zjawisko ożywienia religijnego. Natomiast relacje z judaizmem przebiegają niejednakowo w różnych środowiskach, w których chrześcijanie spotykają się ze swoimi „starszymi braćmi”. Nabierają one szczególnego znaczenia w ziemi patriarchów, proroków

i Jezusa, wciąż doświadczającej napięć i trudności w rozwoju pokojowego procesu pomiędzy Izraelem a Palestyńczykami.

Sytuacja społeczno-kulturowa Dalekiego Wschodu i Indii wiąże się w dużej mierze z siłą ich tradycji a jednocześnie z procesem modernizacji, jednoznacznie inspirowanym i nacechowanym parametrami pochodzącymi z Zachodu Europy czy Ameryki Północnej. Trwałość religii w tym świecie kulturowym jest niepodważalnym faktem, nawet w komunistycznych Chinach, gdzie ludzie przez dziesiątki lat byli poddawani programowej ateizacji, a co obecnie zdaje się przybierać formy – czasami dwuznacznej i niewątpliwie sterowanej – tolerancji. Obserwowalne w tym kraju ożywienie religijne – będące reakcją na przemoc „rewolucji kulturalnej”, do której barbarzyństwa i tragizmu przyznają się sami protagoniści socjalizmu – stanowi ogromne wyzwanie nie tylko dla chrześcijaństwa, ale i dla innych wielkich religii świata.

a) Prawosławie – *Orientale lumen*

W 1995 roku opublikowano List apostolski Jana Pawła II *Orientale lumen*, w którym papież podkreślił zasługi Kościołów wschodnich dla całego chrześcijaństwa. Wkład, jaki one wnoszą, może być dostrzeżony w całym szeregu cennych elementów, takich jak:

- głęboki sens i troska o Tradycję, pojmowaną jako żywy przekaz łaski Objawienia w Kościele przez wierne i stałe działanie Ducha Świętego;
- centralne znaczenie liturgii, karmiącej się Misterium głoszonego słowa Bożego i wynikającej z Tajemnicy przeżywania świadectwa wiary i miłosierdzia;
- silna wrażliwość pneumatologiczna, w której Duch (nie doceniany często na Zachodzie) pozostaje w centrum teologicznej kontemplacji i duchowego doświadczenia;
- świadectwo mnichów, apofatyczne zdolności refleksji i praktyki wierzących.

Cechy te są też najbardziej znaczącymi aspektami w życiu Kościołów wschodnich w XX wieku, choć zarysowały się w nich głębokie przemiany historyczno-polityczne. Przemiany te spowodowały – zwłaszcza w Europie Wschodniej – zaistnienie zupełnie nowych sytuacji. Są one szczególnie istotne dla wiary i refleksji prawosławia. Rewolucja Październikowa (1917) znacząco zmieniła sytuację Kościoła rosyjskiego, nie tylko pozbawiając go władzy, ale i poddając prześladowaniom, które trwały do 1989 roku. Taka sytuacja polityczna i społeczna krajów postsowieckich stała się nowym wyzwaniem dla Kościołów autokefalicznych, co nie pozostało bez wpływu na moralne i duchowe odrodzenie wśród tych ludów. W obydwu tych przypadkach pytanie o własną tożsamość i posłannictwo prawosławia postawiono w zupełnie inny sposób niż dotychczas.

Ponadto w wyniku diaspory spowodowanej Rewolucją Październikową wielu prawosławnych zetknęło się po raz pierwszy w tak szerokim zakresie z kulturą

zachodnią. Z jednej strony przyczyniło się to chociażby do powstania nowych ośrodków wschodniej myśli teologicznej, np. Instytutu św. Sergiusza w Paryżu czy Instytutu św. Włodzimierza w Nowym Jorku, z drugiej zaś wpłynęło na rozwój współczesnego dialogu ekumenicznego, w którym prawosławie odgrywa dużą i aktywną rolę.

Zarysowujące się wyzwania dotyczyły głównie potrzeby umocnienia własnej tożsamości przez prawosławie, niezależnie od jego pozycji w istniejącym systemie i układzie władzy, która mogłaby je wspierać i umacniać. Poszukiwania te zaowocowały bogatymi refleksjami i opracowaniami teologicznymi. Przyczyniły się też do odkrycia przez prawosławie jego wspaniałego dziedzictwa patrystycznego. Synteza neopatrystyczna odwołuje się do świadectw zakorzenionych w Tradycji (G. Florovski), analizuje refleksje greckich Ojców Kościoła i w oryginalny sposób ujmuje model teologii. Ma to być teologia wierna tożsamości chrześcijańskiej a jednocześnie otwarta na przyjęcie wpływu kulturowego filozofii greckiej, określającej bądź co bądź tożsamość kultury europejskiej. Inni myśliciele prawosławni (S. Bułhakow, N. Bierdiajew, P. Florenski) – nie chcąc odwoływać się tak jednoznacznie do „chrześcijańskiego hellenizmu” – podjęli dialog ze współczesną myślą filozoficzną (zwłaszcza z niemieckim idealizmem), nie rezygnując przy tym z zakorzenienia się w myśli patrystyczno-biblijnej. Jeszcze inni (V. Losski, P. Evdokimov, a ostatnio nawet, dialogujący z myślą M. Heideggera, Ch. Yannaras) podjęli próbę twórczego odzyskania tożsamości prawosławnej na drodze teologii mistyki i ikony. Zachodzące procesy zmian rozbudziły oryginalną myśl eklezjologiczną. Dostrzeżono wartości eklezjologii eucharystycznej Kościołów lokalnych (N. Afanasief, a po części i J. Meyendorff) i na nowo zaproponowano uniwersalną eklezjologię komunii – zakorzenionej w Eucharystii i wyrażonej centralną pozycją biskupa (jak w przypadku J. Zizioulasa, który znacząco wpłynął na refleksję ekumeniczną nad pojęciem *koinônii*, nie wyłączając też myśli katolickiej J. Tillarda). Nie zabrakło oczywiście powszechnych oznak konserwatyzmu, zwłaszcza wśród prawosławnych, którzy nie doświadczyli komunistycznego reżimu. Uwaga ta dotyczy głównie Grecji, gdzie teologia akademicka zachowała linię wyznaniowości i pozostała ściśle powiązana ze scholastyką.

W ostatnich dziesięcioleciach XX wieku prawosławie stanęło przed próbą podjęcia gruntownej refleksji nad własną tożsamością i posłannictwem nie tylko w relacji do wyżej wspomnianych transformacji, ale również pod wpływem rozwoju dialogu ekumenicznego (H. Alivizatos i N. Nissiotis). Struktura opierająca się na autonomii Kościołów lokalnych (autokefalicznych) jest poniekąd ich słabością, gdyż zbyt naraża wspólnoty wiernych na wpływy i naciski władzy politycznej oraz na niebezpieczeństwo uzależnienia od niej. Wieloletnie doświadczenie Synodu prawosławia pokazało, jak ważne są nie rozwiązane dotąd problemy. Wskazują one również na elementy mające charakter liturgiczny, duchowy i (po części) kulturowy, które łączą ze sobą Kościoły prawosławne. Dążenia

tak do regionalizmu, jak i globalizacji pojawiają się również w obrębie prawosławia, choć niektóre jego środowiska zdają się jeszcze nimi nie tknięte. Wyznaczają one prawdopodobnie kierunek rozwoju dla przyszłej refleksji i praktyki, nie tylko w łonie prawosławia. Dotyczy to również dialogu ekumenicznego, innych tradycji chrześcijańskich i całego świata religijnego.

b) „Święte korzenie”: relacje pomiędzy Izraelem a Kościołem

Po zgoła 2000 lat judaizm odzyskał ostatnimi laty możliwość zaistnienia w pełni właśnie na Bliskim Wschodzie: w Ziemi Obiecanej. Poprzedziły je tragiczne doświadczenia *shoah*, które zmuszają do radykalnego postawienia pytania o relacje pomiędzy Bogiem Biblii a bólem Jego dzieci. Budzą one też nowy rodzaj wrażliwości co do kwestii odpowiedzialności chrześcijan za przejawy antysemityzmu. Przyczyniły się również do powstania nowego typu refleksji zrodzonej pod wpływem *shoah*. W wyniku tej nowej sytuacji problem stosunków pomiędzy Kościołem a Izraelem staje się powszechnie przedmiotem refleksji teologicznej.

Takie wydarzenia historyczne, jak wizyta Jana Pawła II w synagodze w Rzymie 13 kwietnia 1986 roku czy uznanie państwa Izrael przez Stolicę Apostolską w 1993 roku zbiegły się z nawarstwieniem powyżej sformułowanych refleksji. W kontekście zagadnienia realizacji Bożych obietnic panujące swego czasu przekonanie o przejściu przez Kościół roli Narodu Wybranego zastąpiono tezą o „jedności przymierza”, która wyklucza jakikolwiek rozdział pomiędzy Starym a Nowym Testamentem, jak i problem nieodwołalności wybrania. Rozdział między Kościołem a Izraelem – będący w dziejach zachodniej cywilizacji niejednokrotnie przyczyną przejawów antysemityzmu – jest tu rozumiany jako odejście od zamierzeń Boga co do ich historii. Obydwie te wspólnoty wiary powinny spełniać swoje zadania, realizując we wzajemnej jedności to samo Boże powołanie: Izrael jako „korzeń”, a Kościół jako *drzewo*. Zgodnie z tą teorią Jezus Chrystus byłby ogniwem łączącym te dwie wspólnoty, syntezą historii cierpienia Narodu Wybranego i Jego męki, wypływającej z dążenia do realizacji misji wypełnienia powszechnego zbawienia w Jego zmartwychwstaniu. „Tora stała się ciałem” (J. Schoneveld); w Nim ukryte znaczenie Prawa stało się przejrzyste i widzialne dla ludzi, żyjąc w oczach Boga jako Jego autentyczne wyobrażenie.

Te głębokie relacje wzajemności pomiędzy Kościołem a ludem Izraela nie powinny jednak zaciemniać tego, co ich różni. Pojęcie różnicy nie ma tu jednak cech dyskryminujących którąś z tych wspólnot, ale odzwierciedla ich wierność własnej tożsamości. Jeden z wyznawców judaizmu – G. Scholem – pisze: „To, co judaizm traktuje jako nieodwołalny punkt kulminacyjny zdarzeń, staje się dla chrześcijaństwa ich punktem centralnym, a historia staje się «historią zbawienia»”¹⁷.

¹⁷ *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Genova 1986, s. 107n.

Chodzi o pojmowanie Starego i Nowego Przymierza jako jednej „ekonomii” zbawczej, choć zachowują one swoją pozycję: bez dualizmów i bez przeciwstawiania ich sobie. Nowy Testament jest tu rozumiany jako *wypełnienie* Starego Przymierza. Pozwoli to jednocześnie na postrzeganie ich w nowym świetle. Trzeba jednak podkreślić, że samego Nowego Testamentu nie można zupełnie zrozumieć bez Starego. Przymierze zawarte przez Boga z Izraelem zachowuje więc swoją wartość w całej historii zbawienia, nie może zatem stanowić zagrożenia dla Kościoła ani go zubożać, ale staje się wręcz jego bogactwem. Kościół uznaje więc w Starym Testamencie swoje „święte korzenie” (por. Rz 11, 18) i nie przekreśla go, ale traktuje jako część własnej duchowej tożsamości.

Jednakże Nowy Testament posiada swoją niezależną aktualność: w osobie Jezusa Chrystusa (por. C. Thoma, F. Mussner i ostatnio N. Lohfink – odnoszący się do idei „nigdy nie odwołanego Przymierza”, a także *Nostra aetate*, 4). We wzajemnych stosunkach chrześcijaństwa i judaizmu szczególnie aktualnym wyzwaniem pozostaje potrzeba uświadomienia sobie tak wzajemnej jedności, jak i różnic pomiędzy nimi. Wskazuje ona na możliwość podążania drogą przyjaźni, dialogu i współpracy. Jednocześnie w kontekście różnych uwarunkowań historyczno-kulturowych te wyzwania i możliwości mogą być świadectwem wspólnego bogactwa tradycji judeochrześcijańskiej. Szczere i głębokie uznanie win – zarówno popełnionych, jak i sprowokowanych czy tylko dopuszczonych w przeszłości względem Izraela – jest dla wszystkich chrześcijan warunkiem uzdrowienia, odnowy i wewnętrznego wzrostu. Może ono jednocześnie umocnić sam Kościół. Żyd Jezus z Nazaretu przybył jako Mesjasz, by zjednoczyć całego – eschatologicznego – Izraela. Nie złamał więc odwiecznego Przymierza zawartego z Ojcami, które zachowuje swoją wartość i znaczenie w zbawczym planie Boga. Historia zbawienia zmierza bowiem do czasu ostatecznego pojednania i powszechnego pokoju (*shalom*), dokonującego się poprzez obecność Boga we wszystkim (por. Rz 9–11).

c) Wyzwanie innych religii: islam, religie Indii i Dalekiego Wschodu

Inne problemy stojące przed chrześcijaństwem wiążą się ze wzmożonymi w ostatnim stuleciu kontaktami z kulturą Indii i Dalekiego Wschodu. Gwałtowny ostatnimi laty rozwój zjawiska emigracji na Zachód, jak i zacieranie odległości przez globalizację przyczyniły się do narastania tego problemu. Wyzwaniem jest już sama chociażby obecność innych tzw. wielkich religii, od wieków zakorzenionych w historii Azji. Świat hinduizmu, buddyzmu, taoizmu, konfucjanizmu, szintoizmu nie jest już więc dla chrześcijanina odległą rzeczywistością czy abstrakcją, ale w bardziej bezpośredni sposób skłania do przemyśleń i przeżywania własnej tożsamości. To samo można powiedzieć o islamie, który imponuje radykalizmem swojego monoteizmu. Wierność wierze i stałość w zachowy-

waniu przekonań u muzułmanów niejednokrotnie wzbudza wśród chrześcijan refleksję nad kwestią wierności własnej wierze i świadectwa o niej.

Wobec nasilenia się tych zjawisk wzmożły się rozważania i dyskusje w ramach tzw. „teologii religii”. Główny problem, pojawiający się w tym kontekście, dotyczy zbawczej roli Chrystusa jako jedyne Odkupiciela świata. Jawią się tu różne pytania: „Czy inne wielkie religie są takimi samymi drogami do spotkania z bóstwem i doświadczenia zbawienia, jak chrześcijaństwo? Jeśli tak, to jaki sens ma zaangażowanie w misyjne posłannictwo i służbę głoszenia Ewangelii wszystkim ludom ziemi? A jeśli nie, to jaki sens ma dialog między religiami? Jakie wartości są one w stanie nam zaoferować? Czy jest to w ogóle możliwe? Poszukiwania teologiczne dotyczące tej sfery problemów zostały wzmocnione m.in. przez takie działania i wydarzenia, jak na przykład spotkanie przedstawicieli różnych religii w Asyżu w 1986 roku.

Zajmowane postawy wobec tego problemu wahają się pomiędzy dwoma – skrajnie różniącymi się od siebie – stanowiskami: „ekskluzywizmem” i „pluralizmem”. Ekskluzywizm głosi, że żadna z religii nie ma takiego znaczenia, jak chrześcijaństwo. K. Barth był postacią, która w XIX wieku nadała tym przekonaniom najbardziej radykalną formę. Natomiast pluralizm ma charakter raczej relatywizujący. Według tego stanowiska bóstwo ma wiele imion i daje się spotkać nie tylko pod postacią Jezusa Chrystusa. Jednym ze zwolenników takiego przekonania jest prezbiterianin J. Hick. W wersji pozytywnej pluralizm stwierdza, że inne religie mają nie tyle wartość zastępczą, ile są różnymi ludzkimi sposobami docierania do jednej Boskiej Tajemnicy. Mamy tu więc raczej do czynienia z teocentryzmem niż z chrystocentryzmem. Zwolennikiem tej idei jest m.in. katolik P. Knitter. Wielu akceptujących takie teorie uznaje Jezusa jako Chrystusa, ale odrzuca wyobrażenia co do istoty Jego osoby i natury. Idea Chrystusa stała się tu bowiem kategorią czy formą terminu technicznego na wyrażenie treści teologicznych o Jego funkcji soteriologicznej. Objawienie chrześcijańskie zaś zostaje tu sprowadzone tylko do propozycji tych treści (choćby nawet najlepszej – jak twierdzi pochodzący z Indii katolicki teolog R. Panikkar). Tezy te opierają się na głębokich podstawach hermeneutycznych i wskazują, iż myśl azjatycka – zwłaszcza „indyjska” – nie powstaje na zasadzie przeciwstawiania się, ale jako rozszerzenie tożsamości, która może wyrażać się w przeróżnych konkretnych formach. Konsekwencją takiego rozszerzenia używanej w teologii religii terminologii, któremu sprzyja *kenosis* Chrystusa, byłaby możliwość uznania również innych, poza biblijną, dróg objawienia. Można by do nich zaliczyć również tradycyjne religie Indii (por. co na ten temat pisze hinduski teolog F. Wilfred).

Obecnie odchodzi się raczej od koncepcji ekskluzywistycznej, choć istnieje wiele publikacji i autorów o orientacji integralistycznej czy fundamentalistycznej. Jednocześnie wielu odrzuca również i pluralizm, postrzegając go jako zubo-

żający rozumienie historycznego objawienia i podważający potrzebę misji. W tej kwestii warto porównać tezy przedstawione w encyklice *Redemptoris missio* Jana Pawła II z 1990 roku i w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 1996 roku: *Il cristianesimo e le religioni*. Kładzie się w nich nacisk na osobę Jezusa Chrystusa jako jedyne Pośrednika, na powszechne działanie Ducha Świętego i na Kościół jako sakrament zbawienia. Jednocześnie jednak uznaje się pewne wartości zbawcze, jakie są ukryte w innych religiach¹⁸.

Na ich podstawie można zaobserwować, jak zarysowuje się model poszukiwania sposobu interpretowania relacji pomiędzy chrześcijaństwem a innymi religiami. Niewątpliwie zbliża się on do pozycji inkluzywistycznej: zachowując zdecydowane stanowisko co do niezbędności Chrystusa i Jego pośrednictwa w zbawieniu, poważnie traktuje powszechną jego możliwość. Stąd biorą początek nowe tendencje w ich interpretowaniu. Dla niektórych (J. Daniélou, H. de Lubac, H.U. von Balthasar) liczy się jedynie chrześcijaństwo, a wartość innych religii polega na byciu tylko oznaką oczekiwania na nie. Według innych (Y. Congar, E. Schillebeeckx) wielkie religie w pewien sposób noszą już w sobie znamiona sakramentu. Jeszcze inni zaś (K. Rahner, H.R. Schlette) twierdzą, iż konieczne jest wprowadzenie rozróżnienia pomiędzy historią powszechną a historią zbawienia. W tej perspektywie bowiem inne religie nabierają znaczenia nośników transcendencji, która jednakże w pełni realizuje się tylko w chrześcijaństwie. Owocem przeniesienia punktu ciężkości w refleksji teologicznej, która nastąpiła w wyniku praktykowanego dialogu z innymi religiami, są wciąż otwarte – i nieraz problematyczne – poszukiwania. Dotyczą one kwestii głoszenia przesłania ewangelicznego w kontekście dialogu z kulturami i duchowościami odmiennymi od chrześcijańskiej. Znaczący jest tu, opublikowany przez Papieską Radę do spraw Dialogu Międzyreligijnego i Kongregację do spraw Ewangelizacji Narodów dokument *Dialogo e annuncio* z 1991 roku, który wywołał wiele dyskusji w kręgach zajmujących się problemami ewangelizacji i dialogu między religiami.

1.4. Perspektywy „globalizacji”: wyzwania i procesy jednoczące

O ile wyżej omówione zjawiska związane z „regionalizacją” wpływały na chrześcijaństwo od końca XIX wieku, to obecnie podobną rolę odgrywa „globalizacja”. Wynika ona przede wszystkim z procesów ekonomiczno-politycznych,

¹⁸ Por. J. Dupuis, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, Assisi 1989, lub badania zebrane przez G. D’Costę w odpowiedzi na tezy J. Hick’a: *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll (NY) 1990.

związanych z interesami wielkich korporacji działających w skali globalnej, ale dotyczy również ujednoczenia orientacji i postaw społeczno-kulturowych na płaszczyźnie międzynarodowej. Tendencja do konformizacji zachowań jest jednak często skutkiem manipulowania ludzkimi pragnieniami i aspiracjami: tak jednostkowymi, jak i zbiorowymi. Ma ona na celu stymulowanie poziomu potrzeb i konsumpcji zgodnie z interesami tych korporacji. Do szybkiego przekształcania się naszej planety w „globalną wioskę” przyczyniają się zdobycze świata multimedialnego i telematycznego.

Powyższe zjawiska oddziałują również na doświadczenia religijno-duchowe. Świadczą o tym na przykład idee *New Age*, czyli „Ery Wodnika”, którego wpływy rozprzestrzeniły się szeroko przede wszystkim w kulturze północno- i południowoamerykańskiej, ale widoczne są również poza nią. Zjawisko to możemy traktować jako wskaźnik zachwiania potrzeby bezpieczeństwa, będącego skutkiem przyspieszonego tempa zmian zachodzących w otoczeniu. Wywołują one poczucie zagrożenia i zagubienia, a w konsekwencji również potrzebę psychiczną, która przejawia się w formie stworzenia sobie przejrzystego systemu gnostycznego. Stanowi on klarowny zespół odpowiedzi na ewentualne pytania nurtujące człowieka, dzięki któremu jednostka kompensuje swoje poczucie braku bezpieczeństwa.

Zjawisko to jest charakterystyczne dla pewnych subkultur, najczęściej jednak dla ludzi uzależnionych od mediów, a zwłaszcza od telewizji. Staje się ona dla nich stałym punktem odniesienia, autorytetem i podstawową wartością. Często kompensuje ich potrzebę kontaktu z innymi ludźmi i tłumi poczucie osamotnienia. Jednocześnie jednak promuje pewne idee, wyobrażenia czy konkretne produkty. W ten sposób reklama wzbudza w ludziach nowe potrzeby, co w pełni wiąże się z celami i interesami ekonomicznymi i politycznymi wielkich korporacji. Świat przedstawiony przez media nie koresponduje z realiami życia większej części ludzkości, a niejednokrotnie całkowicie im przeczy. Ale tylko nieliczni to dostrzegają i zdają sobie sprawę z tej mistyfikacji. Dlatego konieczne jest rozpoznanie wyzwań wynikających z interesów korporacji i procesów globalizacji. Trzeba sprecyzować, w jaki sposób chrześcijaństwo może w takiej sytuacji partycypować w budowaniu bardziej sprawiedliwego i szczęśliwego świata. Bo tylko taki jego obraz odpowiada Bożemu planowi zbawienia, objawionemu w pełni w Jezusie Chrystusie.

a) Wyzwania „globalizacji”: ekologia, sprawiedliwość, etyka

Sieć relacji, jaka oplata jednostkę w nasilającym się procesie „globalizacji”, dotyczy trzech koncentrycznych sfer. Pierwsza z nich dotyka szeroko pojętego uniwersum przyrody, druga całości uwarunkowań historycznych, a trzecia samej świadomości jednostki. Sfery te są od siebie wzajemnie zależne, choć nie można

tu zapominać o odpowiedzialności podmiotowej wobec innych podmiotów historycznych i w relacji do świata. Ponadto, to właśnie „globalizacja” jest tym czynnikiem, który stymuluje stałą i wzajemną wymianę pomiędzy tymi sferami. Na tej samej zasadzie stymuluje jednostkę, by czuła się częścią uniwersum, narażając ją jednak na ryzyko umasowienia, typowego dla „globalnej wioski”. W ten sposób wyłaniają się istotne i wciąż rosnące wyzwania. Są one powiązane z procesem „globalizacji” i stają zarówno przed całą ludzkością, poszczególnymi jej społecznościami, jak i jednostkami. Należą do nich wszelkie problemy związane z takimi kwestiami, jak: ekologia, sprawiedliwość, etyka.

W dzisiejszych czasach na pierwszym miejscu stawiany jest „kryzys ekologiczny”, wynikający z zaburzenia naturalnego rytmu i równowagi w przyrodzie. Jest on skutkiem przyspieszonych przeobrażeń, spowodowanych działaniem człowieka. „Przeobrażenia, jakie wcześniej dokonywały się przez miliony lat, teraz przebiegają znacznie szybciej. Mamy tu już do czynienia tylko z dziesiątkami lat, dlatego ich skutki są znacznie bardziej odczuwalne przez jednostki i społeczeństwa. Tempo zmian społecznych i biologicznych nie koresponduje już ze sobą”¹⁹. Konsekwencją tej zmiany jest zagubienie i dezorientowanie człowieka i natury. Jest ono obserwowalne w niszczących skutkach oddziałujących na środowisko i zasoby energetyczne. Stanowią one coraz bardziej aktualny sygnał alarmujący, wzywający do „ograniczenia rozwoju”.

Rozwój i wzrost złożoności *homo sapiens* zdaje się odwrotnie proporcjonalny do możliwości trwania ekosystemu. Samo zaś zagrożenie ekologiczne może tu być więc postrzegane jako forma odwetu czasu biologicznego nad czasem historycznym. Poszukiwanie źródeł kryzysu doprowadziło do odkrycia typów mentalności wyjaśniających pewne zachowania w relacji do natury. Są tacy, którzy w bolesnym łamaniu naturalnych rytmów widzą zabójczy efekt propagowanego przez chrześcijaństwo biblijnego antropocentryzmu. Po raz pierwszy takie twierdzenie przedstawił w 1967 roku Lynn White Jr na łamach *Science*, a jego myśl podjęli: C. Amery, U. Krolzik, G. Liedke, E. Drewermann.

Prowokacja ta doprowadziła do odkrycia „ekologicznej duszy” chrześcijaństwa, obserwowalnej skądinąd w wielkich świadectwach na przestrzeni historii (wystarczy pomyśleć o fragmencie Rdz 1, 28, o Franciszkowej idei „umiłowania stworzenia” albo o „szacunku” do stworzenia Ignacego Loyoli). Znakiem rozbudzenia poczucia odpowiedzialności wobec stworzenia i duchowości ekologicznej jest na przykład Synod Kościołów europejskich w Bazylei (1989) czy zgromadzenie ekumeniczne w Seulu (1990), obradujące nad problemami sprawiedliwości, pokoju i ochrony środowiska naturalnego. Podobnie należy traktować zebranie Światowej Rady Kościołów, którego tematem była „odnowa całego stwo-

¹⁹ E. T i e z z i, *Tempi storici, tempi biologici*, Milano 1984, s. 62.

zenia”, a które odbyło się w Canberze (1991). Poprzedziło je ożywienie refleksji nad stworzeniem wśród teologów katolickich (J.L. Ruiz de la Peña i A. Ganoczy) i ewangelickich (P. Gisel, J. Moltmann).

Ostatnie dwudziestolecie XX wieku charakteryzuje się szczególną złożonością problemów społecznych i szerokim zakresem relacji, jakich one dotyczą. Natomiast możliwość realizowania i zachowania sprawiedliwości społecznej w konkretnym kraju jest ściśle uwarunkowana jego sytuacją ekonomiczną i zależnościami politycznymi. Dlatego czasami można mieć wrażenie, że porządek ekonomiczny jest decydujący w realizacji reform dotyczących losu klas, grup społecznych czy całych narodów. Dobrym przykładem tego zjawiska jest problem międzynarodowego zadłużenia.

Z drugiej zaś strony, zniesienie podziału świata na dwa ideologicznie wrogie sobie bloki nie wyeliminowało sytuacji wyzysku i obojętności wobec krajów ubogich. Ponadto można się obawiać, że scentralizowanie władzy politycznej przez amerykańskiego kolosa będzie miało dla świata skutki raczej negatywne, wszelkie działania bowiem będą regulowane według kryterium racji i interesów silniejszego, co potwierdzają przykłady podjętych inicjatyw i środków podczas konfliktów zbrojnych w ubogiej Bośni i bogatym Kuwejcie. Nawet po upadku ideologii reprezentujących interesy ubogich, ciemniejących i narodów prześladowanych nie powinno się zapominać o realnych potrzebach tych, którym nie udaje się zabrać głosu w swojej sprawie. Dlatego ważne jest, by Kościół katolicki jednoznacznie interweniował w kwestiach palących problemów społecznych.

Encykliki *Sollicitudo rei socialis* (1988) i *Centesimus annus* (1991) stanowią refleksję nad przemianami dokonującymi się w świecie w ostatnich dziesięcioleciach i reprezentują pogląd o niesprawiedliwym systemie zależności między Północą a Południem. Ponadto dokumenty te wskazują na konieczność opracowania metod ekonomiczno-politycznych, które by zrelatywizowały drastyczność negatywnych skutków tak kolektywizmu, jak i kapitalizmu. Historia negatywnie oceniła kolektywizm i może dlatego w dzisiejszych czasach trudniej jest krytycznie ocenić kapitalizm: jego ślepy egoizm, tendencje do absolutyzowania, dominację konkretnych centrów. Znaczącym wkładem do refleksji nad tymi problemami są różne formy „teologii wyzwolenia”, zwłaszcza że proponowane przez nie uwagi są zakorzenione w określonych kontekstach społecznych. Mimo to uwrażliwiają one świadomość właśnie w kwestii wyborów na płaszczyźnie globalnej, zwłaszcza gdy pochodzą z konkretnych doświadczeń cierpienia i nędzy.

Podstawowym jednak wyzwaniem dla wiary i praktyki chrześcijańskiej w czasach „globalizacji” są przede wszystkim problemy etyczne. Na Zachodzie kryzys wartości spowodował motywacyjną pustkę i brak wyższych celów. Ponadto na całym świecie możemy zaobserwować przejawy negatywnych skutków rozwoju naukowego, który pociągnął za sobą – dotąd nieznanne – kwestie natury etycznej. Dotyczą one życia ludzkiego na różnych jego etapach i zazwyczaj są

powiązane z takimi problemami, jak: genetyka, aborcja, eutanazja, zasięg dopuszczalnej interwencji lekarskiej. Ostatnimi laty sprawy te jeszcze bardziej zyskały na znaczeniu, chociażby przez ich upowszechnienie. Wiążą się one ściśle ze scentralizowanym kierunkiem podejmowanych rozwiązań, zależnych od rządzących światem ośrodków władzy ekonomicznej, politycznej i naukowej. Natomiast opinia publiczna straciła swoją czujność i – na skutek manipulacji – ulega wpływom środków masowego przekazu. Media zaś są sterowane przez kierujących rynkiem produkcji i zbytu.

W podjętej dyskusji nad etyką takich sfer, jak polityka, ekonomia i nauka centralne miejsce w refleksji teologiczno-moralnej zajęły zagadnienia związane z „bioetyką” (A. Bompiani, E. Sgreccia, A. Spinsanti, D. Tettamanzi). Nie ulega wątpliwości, że zasadnicza staje się tu kwestia podstaw i założeń samej moralności. Czy istnieje obiektywne i niezależne kryterium, zgodnie z którym można rozeznaczyć, co jest dobre a co złe? Jeśli tak nie jest, to czy wystarczy sam konwencjonalizm, by ugruntować zachowania etycznie dopuszczalne, tak by na dłuższą metę nie stały się one oderwane od całości egzystencji jednostek i zbiorowości? Jeśli jednak takie kryterium istnieje, to na ile mamy do niego dostęp i na ile jest ono powiązane z ostateczną instancją nazywaną Bogiem i z Jego historycznym objawieniem?

O ile tzw. „moralność niezależna” stara się znaleźć odpowiedź na te pytania w obrębie racjonalności podmiotu ludzkiego (A. Auer, S. Bastianel), to moralność „heteronomiczna” szuka podstaw i kryteriów etycznych poza podmiotem ludzkim. Poddaje ona krytycznej refleksji również kwestię powszechności doświadczenia religijnego. W tym przypadku jednak ponosi się ryzyko redukcjonizmu, sprowadzającego doświadczenie religijne do minimum wspólnego mianownika, co paradoksalnie oznacza możliwość *etsi Deus non daretur*. O tych niebezpieczeństwach świadczy zatwierdzona w Chicago przez Światowy Parlament Religii *Dichiarazione per un'etica mondiale* (1993).

Jednakże moralność „heteronomiczna” przede wszystkim przypomina o tym, co stanowi o istocie chrześcijaństwa: powszechnie proponuje przyjęcie Boga, który jest miłością. Autotranscendencja ducha ludzkiego jest tylko tego konsekwencją. Dlatego mówi się o idei „prawdy etycznej” i jej wyzwalającej mocy (Jan Paweł II, encyklika *Veritatis splendor*, 1993 rok) czy o nienaruszalnej wartości życia ludzkiego (encyklika *Evangelium vitae*, 1995 rok). Można przypuszczać, że wspomniane wyżej problemy będą nabierać w najbliższej przyszłości coraz większego znaczenia, wiążą się bowiem z koniecznością rozwiązania konkretnych kwestii w poszczególnych dziedzinach, nawet jeśli pominięto się względy arbitralne.

b) Procesy jednoczące: teologia i duchowość; ekumenizm i katolickość; zaangażowanie na rzecz sprawiedliwości, pokoju i ochrony środowiska

Jakie drogi i sposoby szukania jedności proponuje chrześcijaństwo ludziom i światu w końcu XX wieku? Jak odpowiedzieć na wyzwania „globalizacji”, nie ulegając wpływowi logiki przemocy i rosnącej sieci wzajemnych zależności? Na podstawie powyższych refleksji zarysowują się pewne perspektywy rozwoju wiary i teologii chrześcijańskiej, jak dotąd raczej zaabsorbowanej i zaniepokojonej dokonującymi się przemianami. Są nimi: sama teologia i duchowość; ekumenizm i katolickość; ewangeliczne zaangażowanie w dzieła miłosierdzia, służba na rzecz sprawiedliwości, pokoju i ochrony środowiska.

„Teologia” i „duchowość” wyrażają prymat wiary w życiu człowieka w sytuacji, gdy współczesność kieruje się ambicją dominowania „porządku rozumu”. W sferze całego życia człowieka wierzącego oddzielono więc – czy wręcz przeciwstawiono je sobie – element doświadczenia rozumowego od aspektu przeżyciowego. Konsekwencją tego był też swoisty rozdział pomiędzy teologią a duchowością, który sprawił, że teologia stała się zbyt sucha i przeintelektualizowana, a duchowość zbyt sentymentalna i za bardzo wkraczająca w sferę intymności. Dlatego wydaje się konieczne zbliżenie tych dwóch kręgów doświadczenia. Tylko wtedy teologia będzie w stanie zaproponować globalny horyzont znaczeń, bez wpadania przy tym w zasadzkę ideologizowania. Powinna ona stale odnosić się do jednostkowości prawdy zawartej w objawieniu i do doświadczenia chrześcijańskiego, przeżywanego w konkretnych realiach i przekazywanego przez tradycję Kościoła. Tylko wówczas „system” teologiczny pozostanie otwarty na bogactwo życia i zaskakujące doświadczenia w relacji z Bogiem żyjącym.

W ostatnich dziesięcioleciach często nawiązywano w teologii do form narracyjnych i do świadectw. Jednocześnie w doświadczeniach duchowych ludzi wierzących nastąpił pewien zwrot ku teologii biblijnej. Bogactwo jej metod i krytycznych poszukiwań zostało potwierdzone przez Papieską Komisję Biblijną w wydanym w 1993 roku dokumencie *Interpretacja Pisma świętego w Kościele*. Zdajemy już sobie sprawę – mając minimalną choćby świadomość odpowiedzialności za wiarę – że teologia pomijająca duchowość może się wydawać wręcz pusta, sama zaś duchowość bez teologii – po prostu ślepa. Na tej samej płaszczyźnie odczuwa się konieczność zakorzenienia doświadczeń teologa w życiu Kościoła, rozumianego jako jego pierwotna przestrzeń hermeneutyczna i potencjalny odbiorca jego refleksji, pozostającej zawsze w służbie wspólnoty Kościoła (por. Instrukcja Kongregacji Doktryny Wiary *Donum veritatis* z 24 maja 1990 roku).

To połączenie refleksji i doświadczenia dokonało się nie tylko na płaszczyźnie teorii i praktyki chrześcijańskiej: stało się to możliwe na skutek powszechnego wypalania się ideologii. Pojawiła się więc możliwość świadectwa o swojej relacji z Prawdą. Jednak warunkiem otrzymania łaski doświadczenia Bożego

misterium jest bycie w łączności z całkowicie Innym: poprzez karmienie się słuchaniem Go i dialogiem z Nim na modlitwie. Tak więc, z jednej strony, prawda teologii jawi się nie jako coś, co można posiadać, ale jako Ktoś, komu można dać się osiąść. Dokonuje się to w procesie trwania w adoracji Boga i w posłuszeństwie wierze. Postawę tę oddaje biblijna idea *emet*, wyrażająca pojęcie „prawdy” rozumianej jako „wierność”. Jest to prawda obopólna, bo opierająca się na przymierzu dwojga, która nie jest jednostronna i nie wywiera presji.

Z drugiej zaś strony modlitwa chrześcijan opiera się na idei trynitaryzmu. Jest doświadczeniem modlitwy „w” Bogu, a nie „do” jakiegoś Boga, gdyż jest kierowana do Ojca przez Syna w Duchu. Dlatego jest otwarta na przyjęcie daru z nieba właśnie od Ojca: przez Syna w Duchu. Niegdyś panujące ideologie formułowały wobec wierzących zarzut, że ich pragnienie kontemplacji spowodowane jest chęcią ucieczki od rzeczywistości i życia. Chrześcijanie jednak dalecy są od takiego jej rozumienia. Ten wymiar życia i modlitwy zdaje się potencjalnym źródłem ludzkiej integralności i autentycznej wspólnotowości. Wynika on właśnie z bogactwa i specyfiki chrześcijańskiego trynitaryzmu, co św. Paweł określił w Liście do Kolosan (3, 3) jako „życie ukryte z Chrystusem w Bogu”.

Obecnie można zaobserwować na całym świecie wyraźny wzrost liczby powołań do kapłaństwa i zakonów (co stanowi pewne *novum* po latach kryzysu, znacznego jej spadku i wielu przypadków porzucenia kapłaństwa), wzrost tożsamości duchowej i świadomości posłannictwa świeckich (co potwierdza Synod Biskupów i adhortacja *Christifideles laici* z 1989 roku), rozprzestrzenianie się nowych ruchów o charakterze duchowym (jeszcze przed Soborem narodziły się *Opus Dei* i *Fokolarini*, a potem neokatechumenat, grupy charyzmatyczne, Odnowa w Duchu Świętym, *Comunione e liberazione*). Ta powszechna obecność nowych doświadczeń „mistagogii” chrześcijańskiej zdaje się nie pozostawać bez wpływu również na tych wierzących, którzy nie angażują się zbyt w życie wiarą. To dla nich przeznaczone są chociażby opracowane przez kard. C.M. Martiniego w formie *lectio divina* teksty biblijne, tłumaczone później na różne języki.

Wobec powyższego można przypuszczać, że w przyszłości chrześcijaństwo będzie bardziej nacechowane duchowo i mistycznie. Stanie się przez to bogatsze w doświadczenie Misterium Bożego i w refleksje powstałe głównie na tej podstawie. Jeśli nie, to nie będzie w stanie wnieść swojego wkładu w przemiany dokonujące się we współczesnym świecie ani odpowiedzieć na pojawiające się w nim kryzysy. Są tacy, którzy twierdzą nawet, że „chrześcijanin w przyszłości albo będzie mistykiem, albo nie będzie w ogóle chrześcijaninem”²⁰. Opinia ta wyraża przekonanie, że pod koniec XX wieku podejmowanie problematyki związanej z Bogiem, jak i poszukiwanie Jego oblicza, nie może być

²⁰ K. R a h n e r, *Sollecitudine per la Chiesa. Nuovi Saggi*, VIII, Roma 1982, s. 449.

krótkotrwałe, ale wymaga czasu, wytrwałości i zaangażowania całego człowieka: tak jego wiary, jak i rozumu.

„Ekumenizm” i „katolickość” jako drogi i sposoby szukania jedności wyrażają tęsknotę za jednością. Jest ona poniekąd obecna w procesie „globalizacji”, ale w sposób złożony i niejednoznaczny. Ekumenizm zrodził się na początku XX wieku w wyniku doświadczenia w krajach misyjnych skandalu, jakim było głoszenie tej samej Ewangelii przez oddzielone od siebie Kościoły (Konferencja Stowarzyszeń Misyjnych Protestantów w Edynburgu w 1910 roku). Wołanie o jedność między chrześcijanami jest w dzisiejszym świecie uzasadnione, tym bardziej że kraje Zachodu – mające wielowiekową tradycję chrześcijańską – cechują się obecnie postępującą dechrystianizacją i wymagają nowej ewangelizacji.

W Europie – która i tak jest kolebką rozbicia chrześcijaństwa – wyzwaniem dla Kościołów stają się nowe podziały, będące skutkiem upadku Muru Berlińskiego. Ich konsekwencją jest m.in. gwałtowne rozbudzenie się nacjonalizmów etnicznych i narodowościowych. Stąd istnieje potrzeba, by Kościoły były znakiem i narzędziem wzajemnego pojednania i służby ludziom. Nad problemem pojednania w Europie obradowały: II Ekumeniczne Zgromadzenie Europy (Graz, 1997), Synod Biskupów Europy (1991), Konferencje Kościołów europejskich i Rada Biskupów Katolickich pochodzących z całej Europy (Erfurt, Santiago da Compostela).

Obecnie uwaga teologów koncentruje się głównie na zagadnieniu *koinônii*, co przede wszystkim wyraża konieczność podjęcia ponownej refleksji nad strukturami i życiem wewnętrznym Kościołów, jak i potrzebami wynikającymi z powstawania nowych podziałów wśród wspólnot chrześcijańskich. Wcześniej natomiast refleksja teologiczna zazwyczaj dotyczyła głównie sakramentalnych form konstytuujących wspólnotę (por. dokument *Battesimo, Eucaristia e Ministero*, wydany w Limie w 1982 roku, będący owocem ekumenicznych zainteresowań i kompetencji teologa M. Thuriana). W najbliższej przyszłości wciąż aktualne w dziedzinie teologii będzie prawdopodobnie zagadnienie *koinônii*. W tym kontekście zarysowuje się nowe zainteresowanie kwestią „katolickości”, rozumianej zarówno w sensie geograficznego uniwersalizmu – uwydatnionego jeszcze bardziej przez proces „globalizacji” – jak również w sensie pełni i całości, które domagają się zachowania integralności wiary i stałego zachowywania pamięci Chrystusa.

Od pewnego czasu teologia misji rozpatruje pojęcie „katolickości”, odnosząc się zarówno do kręgu katolickiego, jak i ewangelickiego (H. Bürkle, S. Dianich, A. Seumois). Podobnie w środowiskach protestanckich zmierza się do poświęcania uwagi służbie powszechnej jedności w Kościele. Na przykład ekumeniczna Grupa z Dombes opracowała w 1985 roku dokument *Il ministero di comunione nella Chiesa universale*, w 1995 roku zaś ukazała się encyklika Jana Pawła II *Ut unum sint*. Warto tu też wspomnieć prace poszczególnych teo-

logów, jak na przykład J. Tillarda. Jednak w ostatnim dwudziestolecu największy wkład w proces odkrywania katolicyzmu jako wymogu i warunku posłannictwa chrześcijańskiego miał z pewnością papież Jan Paweł II. Jego pontyfikat charakteryzuje się szerokim zasięgiem podróży apostolskich, co z jednej strony podkreśla bogactwo „regionalizacji” Kościoła, z drugiej zaś potrzebę uniwersalnej jedności doktrynalnej i pastoralnej. Świadczy o tym m.in. opracowanie *Katechizmu Kościoła katolickiego*, będącego od 1992 roku jednym punktem odniesienia dla nauczania i katechezy wszystkich Kościołów partykularnych.

Znaczenie tych przedsięwzięć jest widoczne, zwłaszcza w kontekście niektórych procesów i zmian społeczno-politycznych (jak np. kryzysu socjalizmu). Jednakże istota i waga tych działań umiejscowiona jest przede wszystkim w sferze duchowej: są one postrzegane jako nowa forma proponowania Ewangelii, będącej nośnikiem życia i zbawienia i przyczyniającej się do wzrostu jedności i pokoju rodziny ludzkiej. Taka – a nie inna – forma przekazu przesłania ewangelicznego nie ustosunkowuje się tylko do konkretnych sytuacji społeczno-kulturowych, ale jest adresowana do całej ludzkości. Podobnie należy rozumieć obchody Jubileuszu Roku 2000. Są one zaproszeniem dla wszystkich wierzących – jako osób indywidualnych i jako wspólnoty Kościoła – do podjęcia drogi nawrócenia i odnowy, do przypomnienia sobie o Bożych darach i uznaniu własnych win (osobistych i zbiorowych). Czas Roku Jubileuszowego powinien też być dla wszystkich szansą wzmocnienia poczucia własnej tożsamości i posłannictwa. Zatopienie się w misterium Trójcy jest szczególnie ważne wobec wyzwań, jakie niesie nowe tysiąclecie. Mogą być one postrzegane również w kontekście potrzeby ekumenizmu i dialogu z innymi religiami (por. List apostolski Jana Pawła II *Tertio millennio adveniente* z 1994 roku). Wymagania stojące obecnie przed katolicyzmem nie mają nic wspólnego z duchem triumfalizmu, ale wskazują na potrzebę odnowy i nawrócenia Kościoła, gdyż „przyznanie się do upadków z przeszłości jest aktem lojalności i odwagi, który pomaga nam wzmocnić naszą wiarę” (tamże, 33).

Trzecią przestrzenią, która przy końcu XX wieku jawi się nam jako obszar ewentualnego zaangażowania chrześcijan, jest ewangeliczne świadectwo miłosierdzia przez „działania na rzecz sprawiedliwości, pokoju i ochrony środowiska naturalnego”. Jak już powiedzieliśmy, kwestia sprawiedliwości społecznej jest ściśle powiązana z relacjami międzynarodowymi, wzajemnymi zależnościami, a nawet ekologią. Powiązania te są jeszcze bardziej widoczne, gdy poszczególne problemy rozważamy w kontekście ogólnym, tj. „globalizacji”. Trzeba wtedy wyjść ponad – zazwyczaj zbyt ograniczoną – perspektywę własnego regionu. Wydaje się, że chrześcijaństwo jako religia powszechna – istniejąca w różnych kontekstach kulturowych i historycznych – jest tu na pozycji uprzywilejowanej, by pobudzać chrześcijańską świadomość do obrony wartości życia każdej istoty, a zwłaszcza tych, którzy nie potrafią walczyć o swoje prawa. Cho-

dzi tu najczęściej o prawa jednostek nie mających szans w konfrontacji z potęgami ekonomiczno-politycznymi, które na płaszczyźnie globalnej kierują się często tylko logiką własnego interesu i egoizmem, co wyklucza dobro innych.

Oczywiście, wierzący muszą zdawać sobie sprawę z tego, że ich podstawową bronią jest siła świadectwa, żywotność ich wiary i dzieła ewangeliczne. Jednakże ich duchowe dziedzictwo wyraża się również w szerokiej sieci wolontariatu i pomocy udzielanej potrzebującym. Taką formą pomocy świadczoną przez różne Kościoły są na przykład działania Caritasu podejmowane w konkretnych krajach i na płaszczyźnie międzynarodowej (a koordynowane przez Światową Radę Kościołów), czy też Papieska Rada *Iustitia et pax*. Stanowią one w dzisiejszych czasach znaczącą formę wkładu, propozycję współpracy ludzkości w wymiarze globalnym w celu budowania jedności „świata będącego globalną wioską”. Taki konkretny sposób działania lepiej przystaje do możliwości percepcji pojedynczego człowieka i bardziej uwrażliwia go na problem sprawiedliwości, bezinteresowności i służy na rzecz pokoju i ochrony środowiska.

Zadania, jakie stoją przed chrześcijanami, nie są wcale łatwe ani zawężone do jednej tylko dziedziny aktywności. Jest wręcz przeciwnie: obecnie w konkretnych sytuacjach angażują się oni najczęściej w udzielanie pomocy uzależnionym od narkotyków, uchodźcom, uchodźcom czy w prowadzenie pertraktacji w konfliktach pomiędzy zwaśnionymi stronami. Natomiast na płaszczyźnie globalnej biorą na różny sposób udział we współpracy pomiędzy narodami, kulturami i religiami. Zgodnie z logiką ewangelicznego miłosierdzia zakresem obecności i zaangażowania chrześcijan są wszelkie artykułowane (lub nie) i uzasadnione potrzeby poszczególnych regionów. Nie oznacza to jednak pomijania interesów całej ludzkości ani postrzegania regionalnych problemów w perspektywie „globalizacji”.

Wierzący w Chrystusa nie będą w stanie odpowiedzieć na te wyzwania w pojedynkę, dlatego wydaje się wręcz konieczne wspólne zaangażowanie różnych grup i wszystkich ludzi „dobrej woli”. W dzisiejszych czasach – być może bardziej niż w przeszłości – chrześcijanie wydają się gotowi do podjęcia tej służby. Zdają sobie bowiem sprawę, że tylko taka Dobra Nowina, w którą uwierzyli, dotrze do krańców ziemi i że nikomu nie zabraknie świadectwa wiary i służby. Świadczy o niej bowiem posługa bezinteresownych ludzi, którzy dzieła miłosierdzia przeżywają w duchu naśladowania Boga ukrzyżowanego.

2.

Jak został przyjęty Sobór Watykański II

2.1. Sobór Watykański II jako wydarzenie historyczne

Sobór Watykański II został nazwany „Soborem Kościoła”, bo aspekt ten był głównym punktem jego zainteresowania. Obrady Soboru koncentrowały się wokół odpowiedzi na pytania: „Czym jest Kościół? Co sprawia, że Kościół jest Kościołem? Na ich podstawie należy rozpatrywać wszelkie kwestie związane z duchem i organizacją Kościoła”²¹.

Zapowiedzią „odnowy Kościoła” było istniejące już wcześniej pragnienie odkrywania duchowego i nadnaturalnego wymiaru Kościoła. Z tych tendencji wyrosło przesłanie soborowe. Zaakcentowano w nim wizję Kościoła jako Mistycznego Ciała, przekraczającego jego widzialną, prawną czy instytucjonalną stronę (która dominowała w postkontreformacyjnych wyobrażeniach o Kościele). Wzmoczone zainteresowanie biblijną kategorią Ludu Bożego wpłynęło później na percepcję i ocenę historii Kościoła, jego ponadczasowego charakteru: jego źródeł w boskim posłannictwie Syna i Ducha oraz całkowitego wypełnienia chwały Bożej. Zdając sobie sprawę z bogactwa tych źródeł, Sobór Watykański II przywraca katolickiej eklezjologii świadomość, że istotę i korzenie Kościoła – będącego pielgrzymem wędrującym przez historię ku *éschaton* – należy widzieć w samej Trójcy Świętej²².

²¹ Wystąpienie kard. G.B. Montiniego: *Acta Synodalia* I, IV, 292; por. także wypowiedź kard. L.J. Suenensa na 33. Zgromadzeniu Ogólnym, 4 grudnia 1962 r.: *Acta Synodalia* I, IV, 223: „Sobór niech stanie się Soborem *de Ecclesia* i niech się porusza w dwóch obszarach: *de Ecclesia ad intra* – *de Ecclesia ad extra*”. Dwie konstytucje: *Lumen gentium* i *Gaudium et spes* – poświęcone odpowiednio refleksji *de Ecclesia* oraz roli Kościoła w świecie współczesnym – stanowią dwa filary tejże budowli.

²² Odnowiona świadomość relacji między Kościołem i jego źródłami trynitarnymi została zaczerpnięta przez Sobór przede wszystkim ze szkoły liturgicznej, gdzie spotykają się Trójca i historia. Konstytucja *Sacrosanctum Concilium* była pierwszym dokumentem, który został zaakceptowany i ogłoszony (4 grudnia 1965 r.) w dużej mierze dlatego, iż zrodził się jako dojrzały owoc ponadpółwiecznej historii ruchu liturgicznego; por. C. V a g a g g i n i, *Idee fondamentali della Costituzione*, w: *La Sacra Liturgia rinnovata dal Consiglio*, red. G. Baraúna, Torino-Leumann 1965², s. 99.

Sobór Watykański II nazywany jest „Soborem historii”, gdyż na nowo odkrył i wskazał na nierozzerwalność głębi boskich źródeł i konkretnej formy historycznej postaci Kościoła²³. Można to zaobserwować na trzech poziomach świadomości historycznej, na podstawie których rozwija się soborowa refleksja o Kościele. Pierwszym z nich jest stosunek do przeszłości, pobudzany żywą pamięcią wiary; drugim – relacja do terażniejszości, postrzeganej jako powołanie do realizowania się w komunii miłości miłosiernej; trzecim zaś stosunek do przyszłości, nakierowujący na ogrom nadziei rozprzestrzeniającej się z Bożych obietnic.

Sobór Watykański II rysuje się nam jako „Sobór historii” głównie dlatego, że wsłuchuje się w nią jako w korzenie swojej wiary. Jest ona też źródłem form przekazu wiary, danych w konkretnym czasie. Znaczący wkład w refleksję Magisterium na temat pośrednictwa historii w Objawieniu stanowi konstytucja *Dei verbum*, która ożywia poczucie prymatu słowa Bożego jako mówiącego o samym Kościele i o egzystencji wierzących. Przejście od doktryny o dwóch źródłach (Pismo i Tradycja) jedynie do *traditio Verbi ex fide in fidem* – mającej swoje podstawy w słowie zachowanym w Piśmie świętym, ale żyjącym w każdym czasie w przekazie i interpretacji odnawianymi przez działanie Ducha Świętego – łączy terażniejszość wiary z jej istotowym źródłem, utwierdzając w ciągu procesu historycznego przekaz żywej pamięci o słowie Objawienia. Tylko w ten sposób Pismo święte jawi się nam nie jako martwa litera, ale jako „moc Boża ku zbawieniu dla każdego wierzącego” (Rz 1, 16), siła działająca przez historię i terażniejszość. By mogła się ona uaktualnić we współczesności, musi być rzetelnie poznawana metodą hermeneutyki historycznej.

Sobór daje nowe impulsy i wzmacnia proces odbioru Słowa życia, który dokonuje się przez pełne wiary słuchanie i potrzebną dyscyplinę. Jego owocami na niwie służby ludowi Bożemu są nie tylko liczne tłumaczenia i rozpowszechnienie samej Biblii, ale i tekstów egzegetycznych razem z różnymi opracowaniami z dziedziny teologii biblijnej. Sobór zaakcentował konieczność rozwoju Kościoła jako wspólnoty dojrzałych chrześcijan, odpowiedzialnych, uformowanych w posłuszeństwie Słowu życia. Dwadzieścia lat później, w 1985 roku, Synod nadzwyczajny przypomniał to wyobrażenie Kościoła będącego *sub Verbo Dei* i *creatura Verbi*.

Po drugie, Sobór ten jawi się jako „wtopiony” w historię, gdyż wnikliwie analizuje terażniejszość jako moment realizowania się zbawienia. Wskazuje na nią jako na ważny moment: umiejscowiony „już po” pierwszym przyjściu Chrystusa na ziemię, ale „jeszcze przed” paruzją. Poczucie wagi terażniejszości ożywia też zaangażowanie pastoralne, bez którego zalecenia Soboru stają się po

²³ Por. *Il Consiglio venti anni dopo. L'ingresso della categoria „storia”*, red. E. Cattaneo, Roma 1985, oraz *Teologia e storia*, red. B. Forte, Napoli 1992.

prostu nieuzasadnione. Mają one bowiem służyć rozwijaniu tożsamości i posłannictwa Kościoła „w świecie współczesnym”, jak stwierdza konstytucja *Gaudium et spes*. Jest ona obecnie przedkładana nad *de Ecclesia et mundo huius temporis*, która podkreślała raczej opozycję pomiędzy Kościołem a światem, a nie potrzebę dialogu i owocnej obecności.

Orzeczenia soborowe, ponieważ wiążą się z najbardziej aktualnymi potrzebami, muszą być wciąż na nowo analizowane w celu ich uaktualniania, rozwijania i udoskonalania. Na taką potrzebę wskazuje na przykład Konstytucja dogmatyczna o Kościele. Nawiasem mówiąc, aspekt pneumatologiczny jest jednak w niej słabo zarysowany, gdyż podkreśla ona tylko teologię charyzmatów, znaczenie zaś krzyża i tragizm grzechu są w niej prawie niezauważalne. Pod tym względem orzeczenia Soboru Watykańskiego II wydają się tylko początkiem a nie konkluzją obrad. Spełnieniem Soboru jest raczej proces przekładania jego nauczania na działalność pastoralną Kościoła, dzięki której Dobra Nowina przekazywana jest ludowi Bożemu w praktyce konkretnego życia. Nabywanie i rozwijanie nowych doświadczeń i refleksji krytycznej, dotyczących wiary, może być więc pojmowane jako jeden z owoców Soboru. Są nimi także różne formy „teologii sytuacyjnej” – zrodzone ze świadomej refleksji wierzących w najróżniejszych kontekstach historyczno-kulturowych. Oczywiście, realizacja tego procesu nie była łatwa ani nie obyła się bez trudności i ograniczeń. Podstawowym problemem była tu kwestia wspólnoty wiary i jej przekazywania, zachowania możliwych form łączności i wymiany pomiędzy teologią a praktyką w różnych kontekstach życia chrześcijańskiego.

Sobór Watykański II jest „Soborem historii” również dlatego, że wskazuje na eschatologiczną naturę Ludu Bożego jako na podstawowy wymiar i jakość jego istoty (por. *Lumen gentium*, rozdz. VII). Pełna obietnic przyszłość dotyczy całego Kościoła i jest jak „jutrzienka oświetlająca wszystko światłem nadchodzącego i oczekiwanego poranka” (J. Moltmann). Również pod tym względem pełna realizacja wskazań Soboru zdaje się jeszcze daleka. Zakłada ona bowiem obowiązek stałego *aggiornamento* i ciągle reformowanie wspólnoty kościelnej, ale także misyjny rozmach ludu Bożego i ekumeniczne otwarcie. Coraz bardziej dostrzega się, że wierność orzeczeniom Soboru wymaga – tak wobec wspólnoty Kościoła, jak i wobec własnej misji w służbie Ewangelii – głębokiego poczucia odpowiedzialności w teologicznych poszukiwaniach.

Podejmowany wysiłek odnowy zainspirował Kościół na wszystkich jego poziomach i w różnych formach jego pielgrzymowania (począwszy od prawa kanonicznego, przez całą sferę pastoralną, a skończywszy na wymiarze osobistym poszczególnych wierzących). Bliska tym przemianom była również sama teologia, choć pod tym względem jest jeszcze wiele do zrobienia. Wzrastająca świadomość własnego posłannictwa stale prowokuje wierzących do „wyjścia ze swoich obozowisk” (por. Hbr 13, 13), co często jest źródłem kryzysów duszpasterskich,

zwłaszcza tam, gdzie panuje rytualizm albo zamknięcie się na kontakty z „obcymi” czy też wspólne realizowanie swej misji wraz z innymi Kościołami.

Jeśli chodzi o ekumenizm, to pod wieloma względami zaobserwowano wzrost jego akceptacji ze strony teologii (zwłaszcza w kwestii chrztu i Eucharystii). Wprawdzie wiele jest tu jeszcze oporów czy zniechęcenia i znużenia, ale mamy też liczne świadectwa współpracy chrześcijan w wielu miejscach i dziedzinach. Trudności i udręki nie mogą być tu powodem do rezygnacji i rozczarowania. Wręcz przeciwnie, wymagają one od ludzi wierzących wzmożonego zaangażowania w odbiór i realizację soborowych intuicji i przesłania, gdyż droga ku jedności – której chciał sam Chrystus – powinna być podstawową i nieodwołalną troską naszego życia i działania Kościoła. Zakotwiczenie terażniejszości pielgrzymującego Kościoła w obietnicach co do jego przyszłości oznaczać będzie pełne zrozumienie przesłania Soboru. Jest to możliwe tylko wtedy, gdy uzna się *éschaton* za ostateczny cel i horyzont wierzących, który powstrzymuje ich przed ustaniem w drodze i zaniechaniem działania na skutek zadowolenia z dotychczasowych osiągnięć.

2.2. *Quaestio de veritate*: relacja pomiędzy prawdą a historią

Obrady „Soboru historii” dały początek historii Soboru, przez którą jego intuicje i zamierzenia realizują się w życiu konkretnych ludzi. Poddając ich odbiór próbie teologicznej oceny, zauważmy, że fundamentalny jest tu problem relacji pomiędzy prawdą a historią. Wiąże się on ściśle z uwzględnieniem historii w procesie świadomego przeżywania swojej wiary. Jego istota może być wyrażona w następujących pytaniach: Jaki jest stosunek prawdy do historii? Czy wykracza ona poza historię? A jeśli tak, to czy istnieje ryzyko, że w procesie objawiania jest ona narażona na zredukowanie swoich form wyrazu do poziomu percepcji świata? Jeśli nie zawiera żadnych elementów transcendentalnych, to dlaczego uzurpuje sobie pozycję oferującej jakikolwiek horyzont sensu, stałych kryteriów ocen i punktów odniesienia dla ludzkich zachowań i wyborów wiary?

Tego rodzaju zapytania dotyczą nie tylko samych podstaw, ale i owoców wielu refleksji prowadzonych w ramach nauk teologicznych. Dziedzina ta nie *per accidens*, ale w sposób autentyczny i istotowy dotyczy samej Prawdy, definiując się jako krytyczna refleksja Bytu odkupionego i wychodząc od Objawienia, dzięki któremu Boska Prawda uobecniła się przez wydarzenia i słowa zaistniałe w naszej historii i w mowie. Sobór nie zaniedbał bynajmniej epistemologicznego statusu myśli teologicznej. Zwracając ją ku jej biblijnym źródłom i ponownie zaszczipiając w żywej Tradycji, powiązał ją jednak z największymi bieżącymi wyzwaniem kulturowymi i duchowymi, zrodzonymi z tzw. „świadomości historycznej”. Tak więc podstawową i wręcz oczywistą

przesłanką dla obradujących – a w konsekwencji i dla dokumentów soborowych – była świadomość, iż teologia – tak jak każda myśl człowieka – narodziła się w historii, bo „to nie historia należy do nas, ale my do niej”²⁴. Dlatego swoją metodę pracy oparto na analizie podstawowych momentów i okresów myśli chrześcijańskiej, indywidualizując jednakże jako podstawowe rozróżnienie *norma normans* Objawienia od *norma normata*²⁵.

Już samo to rozgraniczenie – opierające się na uznaniu normatywności Pisma świętego jako duszy teologii – wskazuje, że historyczny aspekt teologicznych poszukiwań nie powinien być uwarunkowany samą naturą ludu pielgrzymującego, ale jego spotkaniem z tajemnicą Słowa wcielonego, pomiędzy exodusem a przyjściem żyjącego Boga. Teologia powstała w okresie posoborowym charakteryzuje się więc pewną wrażliwością na wymiar historyczny: dotyczy kwestii praktycznych, nie oddziela wiary od życia, chce być refleksją krytyczną – ale pozostającą w świetle Objawienia – i takąż „teorią praktyki życia chrześcijańskiego w Kościele”²⁶. O ile żywa jest świadomość teraźniejszości i pamięć o Wiekuistym, który zaistniał w czasie (*docta caritas* i *docta fides*), o tyle teologia staje się prorocstwem (*docta spes*) i ewangelicznie krytyczną świadomością, którą Kościół posiada sam z siebie w swoim pielgrzymowaniu przez ziemię do Ojca (*theologia viatorum*)²⁷. Tak pojmowane poszukiwania teologiczne żywo interesują się pojęciem prawdy, by – jak mówi Sobór – „szukać rozwiązywania problemów ludzkich w świetle Objawienia, jego wieczne prawdy stosować do zmiennych warunków życia ludzkiego i głosić je w sposób dostępny dla współczesnych ludzi”²⁸. Historia została tu przyjęta jako forma hermeneutycznego przekazu prawdy, ale nie przez sam proces historyczny. Gdyby prawda wyraziła się przez historię, byłby to tylko przejaw relatywizmu: niezdolnego w żaden sposób do otwarcia się na to, co niesie historia, i na zaskakujące przejawy Transcendencji manifestującej się w Objawieniu. Mogą o tym świadczyć choćby owoce, ja-

²⁴ H.G. G a d a m e r, *Verità e metodo*, Milano 1985², s. 324.

²⁵ Por. Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, 16: „Teologię dogmatyczną tak należy rozplanować, aby najpierw były uwzględniane tematy biblijne. Trzeba ukazać alumnom, w czym Ojcowie Kościoła Wschodu i Zachodu przyczynili się do wiernego przekazania i wyjaśnienia poszczególnych prawd Objawienia, a także dalszą historię dogmatu przy uwzględnieniu jej stosunku do ogólnej historii Kościoła; następnie, dla możliwie pełnego wyjaśnienia tajemnic zbawienia, niech się alumni nauczą głębiej w nie wnikać i wykrywać między nimi związek za pomocą spekulacji, mając tu za mistrza św. Tomasza”.

²⁶ W. K a s p e r, *La funzione della teologia nella Chiesa*, w: *L'avvenire della Chiesa. Il libro del Congresso di Bruxelles*, Brescia, s. 72; por. t e n ż e, *Per un rinnovamento del metodo teologico*, Brescia 1969: Szkoła teologiczna z Tybingi mocno podkreśla charakter historyczny teologii, podporządkowany charakterowi historycznemu objawienia chrześcijańskiego.

²⁷ W tej materii por. B. F o r t e, *La teologia come compagnia, memoria e profezia. Introduzione al senso e al metodo della teologia come storia*, Cinisello Balsamo (Mi) 1996².

²⁸ *Optatam totius*, dz. cyt., 16.

kie przyniosły próby absolutyzowania historii przez współczesne ideologie. Były nimi też tendencje separatystyczne, które doprowadziły w konsekwencji do przemocy i totalitaryzmów. Prawda „uobecnia się” w historii, ale nie „dokonuje się” przez nią, manifestując się w hermeneutycznym przekazie języka, sposobach komunikowania i ciągłych próbach przekraczania możliwości uchwycenia pojęć i znaczeń. Stosowanie hermeneutyki historycznej w teologii nie dokonuje się bynajmniej kosztem zatracenia prawdy, popadnięcia w sidła ideologii czy – w przypadku jej porażek – ulegania wpływowi myśli nacechowanej tendencjami nihilistycznymi.

W konsekwencji powyższych przesłanek teologia posoborowa przepełniona jest świadomością historyczną, nieporównywalną jednak z takim sposobem myślenia, który rezygnowałby z metafizycznych skłonności. Wręcz przeciwnie: koncentracja na danym istnieniu jako konkretnym miejscu nadchodzącej prawdy nie wyklucza, a wręcz domaga się zwrócenia uwagi na źródła istnienia podstaw samej prawdy. Prawda nie traci swej ontologicznej konsystencji przez sam fakt wkroczenia w historię, ale daje się przez nią doświadczyć w sposób bardziej bezpośredni, komunikatywny i nacechowany znaczeniowo, tak by człowiek był w stanie ją przyjąć. „Naprawdę, szanująca się myśl historyczna nie może absolutnie zrezygnować z kategorii metafizycznych... W samej swej istocie historia – właśnie jako historia – powinna być postrzegana jako pochodna napięć pomiędzy tym, co nieskończone, a tym, co skończone; jako różnica ontologiczna między istnieniem a istniejącym; jako efekt gry pomiędzy wolnością a tradycją czy też jednostką a społeczeństwem. Struktury te naznaczają metafizycznie historię. Bez nich nie mogłaby ona ani istnieć, ani być pojmowana jako taka”²⁹.

Poszukiwanie sensu prawdy i próby jej formułowania – jako wyrażającej i znaczącej dla życia człowieka – nie powinny być więc pojmowane jako jakiś uszczerbek czy poświęcenie prawdy i jej obiektywnego charakteru. Prawda – jako istniejąca sama w sobie – istnieje niezależnie od nas, choć staje się prawdą dla nas. Nie traci wówczas nic ze swojej transcendencji, ale wyraża się w horyzoncie sensu i pozwala odczytać swoje znaczenie – właśnie przez nią czy dzięki niej. Wówczas to „dobrze zrozumiana myśl historyczna nie ma nic wspólnego z relatywizmem czy sceptycyzmem. Historia nie wyklucza, ale zakłada obecność Tradycji, więzów społecznych, esencjalnych struktur metafizyki, nawet jeśli mają one charakter historyczny, a nie trwałe i statyczny”³⁰.

²⁹ W. K a s p e r, *Per un rinnovamento del metodo teologico*, dz. cyt., s. 71.

³⁰ Tamże.

2.3. Pomiedzy ortodoksja a jej realizacja: droga piekna

Stan teologicznych poszukiwań – nacechowanych historyczną świadomością i duchem Soboru – przyjmuje formę zachowywania jednej, a zarazem dwojakiej wierności. Chodzi tu o wierność światu: temu, który jest, i temu, który przyjdzie. Wynikająca z tego rozróżnienia teologia jest więc nauką o bytach istniejących i o ich sensie, zatopionym jednak w Prawdzie Bożej. Jest więc ona nauką zawierającą Tajemnicę: otwartą na stałe przyjmowanie tego, co nowe, a co daje nam się w słowie Boga żywego, i świadomą naszych – okrytych głębią milczenia – prazródół i „przyczyn ostatecznych”, które naświetlić nam może tylko Objawienie³¹. Teologia jako historia jest refleksją nad egzystencją wierzących, ale naznaczoną przez Boga, który przychodzi, i przez Jego niezgłębioną Tajemnicę. Jest też językowym wyrazem krytycznej świadomości doświadczenia wiary przez Kościół: opisaniem słowami człowieka faktu przybycia Boskiej Prawdy i jego zderzenia z Boską Transcendencją. Jest wspomnieniem exodusu jako zdeterninowanego zbawczą Prawdą przekazywaną przez słowa i wydarzenia należące do ludzkości. Ożywiana zapytaniami (*caritas quaerens intellectum*) i wymogami chwili, krytyczna refleksja nad wiarą proponuje jako odpowiedź na nie Prawdę o Wiecznym (*fides quaerens intellectum*), która przemawia aktualnym językiem, powiązaniem jednak z przyszłością (*spes quaerens intellectum*). Na tym polegają historyczne struktury, przyjęte przez Sobór Watykański II. Ubogacił on teologię, czyniąc ją ostatnimi laty zdolną nie tylko do bycia formą sprawozdania naukowego, ale i do rozeznawania na niwie pastoralnej, przekazywania świadectw i rejestrowania duchowych doświadczeń.

Trzeba jednak przyznać, że nie zawsze udawało się w okresie posoborowym przeżywać relację pomiędzy prawdą a historią bez narażania jej na jakieś ryzyko czy redukcjonizm. Stale obecna była pokusa skłaniania się czy to na stronę podkreślającą istotę *veritas christiana*, czy też ku absolutyzującej wartości historycznego doświadczenia wiary. Obrona jej istoty i tożsamości była w pełni uzasadniona. Przeciwestawiając się redukcjonizmowi racji ideologicznych, świadectwo o prawdzie objawionej jawiło się nie tylko jako uznanie prymatu Boga, ale również jako gwarancja godności człowieka (jakże często poddawanej manipulacjom przez różne ideologie). Czynnikiem oporu było chociażby wierne przedstawianie specyfiki chrześcijaństwa, co stanowiło skuteczną formę obrony przed idolatrią (czego przykładem była siła proklamowanej Ewangelii w kontekście upadających w naszych czasach systemów totalitarnych). Zadaniem krytycznej refleksji nad wiarą było podobne działanie w sytuacjach obojętności religijnej, będącej konsekwencją powyższych transformacji politycznych.

³¹ Por. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae*, I q. 1 a. 6c.: *Utrum haec doctrina sit sapientia.*

Kłeska programów totalitarnych dyscyplinujących myślenie człowieka spowodowała, że wielu ludziom w ogóle i na dobre przestało zależeć na prawdzie. W obliczu panowania tej tendencji szczególnie ważne wydaje się przyznawanie się do *veritas christiana*. Jest ona bowiem propozycją sensu i nadziei, koniecznej wobec panującego w kulturze ponowoczesności kryzysu źródeł i poddawania się nihilistycznym skłonnościom. Ryzyko przyjęcia tej tożsamości zarysowało się głównie tam, gdzie nie potrafiła się ona wyrazić w języku kultury i nie uległa dokonującym się głębokim zmianom kulturowym, do jakich należy proces modernizacji i nowoczesność. Dlatego w niektórych aspektach teologia jest dla nich obca, obojętna czy wręcz abstrakcyjna, co negatywnie wpływa na jej dialog ze współczesną kulturą (czego wyrazem może być kryzys umiejętności jasnego wykładania prawd wiary i rażący żargon katechizmowy).

W przeciwnym kierunku poszły dociekania teologiczne przenoszące swój punkt ciężkości z samej tożsamości na kwestię historycznego znaczenia wiary w tych środowiskach, gdzie – jak w przypadku połowy ludzkości – panuje nędza, uzależnienie i prześladowania. Taki stan rzeczy oznacza dla teologów wyzwolenia konieczność zaniechania epistemologii racjonalistycznej, ograniczającej się do pojednania, ale tylko na płaszczyźnie idei. Jej alternatywą byłaby epistemologia biblijna, według której zrozumienie oznacza zaangażowanie na rzecz drugiego i kochanie go. Od samych teologów wymaga się neutralności w głoszeniu przesłania chrześcijańskiego. Są oni powołani do zakorzenienia się w historii swego ludu, aby uobecnić w niej i przez nią pamięć o zbawczym działaniu Boga w dziełach Jezusa Chrystusa. „Rzeczywista ortodoksja” wydaje się tu kryterium weryfikowania teologii, ocenianej według jej zdolności wywoływania i wzmacniania zaangażowania na rzecz wyzwolenia, szerzenia sprawiedliwości i przeciwstawiania się wszelkim formom wyzysku i przemocy. To prawda, że radykalizacja tych żądań prowadziła czasami do zapominania o transcendentnym charakterze siły Ewangelii, o niej samej jako o stałym punkcie odniesienia. Nie sprzyjało to więc wymianie doświadczenia wiary pomiędzy wierzącymi.

Pałaca konieczność wiarygodnej obecności i służby wśród ubogich zarysowała się jako stały składnik refleksji teologicznej i praktyki duszpasterskiej. Reálnym zagrożeniem stało się niebezpieczeństwo poszukiwania sensu wiary w danym kontekście historycznym za cenę jej zgodności z duchem Ewangelii, co zaowocowało również zredukowaniem słowa i życia wiarą wyłącznie do ich ziemskich współrzędnych. Ostatnie dziesięciolecia zbyt jasno pokazały nam, że bez prawdy sama miłość wiele traci ze swej wartości, prawda zaś bez miłości jest mało wiarygodna i bez wyrazu. Jak stwierdza Sobór, potrzebna jest po prostu wymiana między nimi: posłuszeństwo Prawdzie nierozzerwalnie wiąże się z jej rzetelnym i skutecznym głoszeniem, podobnie jak służba na rzecz sprawiedliwości i pokoju potrzebuje zakorzenienia w silnych fundamentach, do których mamy dostęp dzięki objawieniu się Prawdy. Pod koniec wieku, w którym pano-

wały ideologie, totalitaryzmy i dekadencja, prawdziwym wyzwaniem wobec wiary wydaje się konieczność jej zharmonizowania z praktyką, tożsamością, znaczeniem, świadectwem o Prawdzie i służbą innym poprzez czynienie miłosierdzia.

Znaczącą próbą odpowiedzi na te wyzwania, formułowaną przez refleksję teologiczną, jest metoda tzw. drogi piękna. Została ona podjęta nie jako forma całościowego ujęcia problemu, ale jako alternatywa dla krytycznej refleksji nad wiarą i wskazanie ewentualnej i przynoszącej owoce drogi. Konieczne i możliwe jest wypracowanie jakiejś formy syntezy ortodoksji i jej praktykowania. Może to być *filocalia*: poczucie piękna, wychowanie do ukochania Piękna, jakie ofiaruje się w Objawieniu i jakie zbawia. W czasach, gdy dominuje zagrożenie podstawowych zasad i wartości, Hans Urs von Balthasar przyczynił się do dostrzeżenia i podkreślenia znaczenia piękna jako drogi odzyskania tego, co w nas prawdziwe i dobre: „Nasze pierwsze słowo jest piękne. Piękno jest ostatnim słowem, które – nasz przesiąknięty racjonalizmem intelekt – odważy się wypowiedzieć. Jak aureola otacza ono bowiem tak dobro, jak i prawdę oraz relacje pomiędzy nimi. To bezinteresowne piękno, bez którego „staruszek” świat nie potrafi zrozumieć samego siebie, ale z którym pożegnał się u progu nowych – pełnych interesów – czasów, którym towarzyszą zachłanność i smutek”³². Dramatyczną konsekwencją tego porzucenia piękna jest nieuchronna utrata poczucia dobra i prawdy: „W świecie, w którym brak jest piękna, nawet dobro straciło siłę przyciągania, wyrazistą nieodzowność bycia realizowanym... W świecie, który nie czuje się na siłach rozpoznać, czym jest piękno, wszelkie argumenty przemawiające za prawdą straciły siłę argumentacji, nawet logika konkluzji”³³.

W epoce ponowoczesności chrześcijaństwo koniecznie musi odzyskać poczucie i znaczenie piękna. Nie może ono więcej mówić ani świadczyć tylko o inności Boga, co skądinąd jest potrzebne, ani wyrażać swej pełnej zgodności z interesami świata – w sytuacjach powiązanych z kwestią sprawiedliwości i wyzwolenia – choćby wydawały się one najszlachetniejsze. Ludzkość w sposób nazbyt dosadny odkryła ziemski charakter świata i opracowała plan uniezależnienia się od jakichkolwiek religijnych i duchowych norm (postrzeganych tylko jako forma podporządkowania i zależności). Pociąga ją ponadto wizerunek Boga o cechach typowo ludzkich, jako bardziej bliski człowiekowi. Dlatego warto zaproponować jej taki właśnie obraz Boga, jednak tak, by nic nie ująć prawdziwie o Nim. Nie jest to łatwe wyzwanie, ale można dzięki temu odkryć aspekt estetyczny chrześcijańskiego przesłania. Kto ma poczucie piękna i dostrzega boski element w tym, co ziemskie, może mówić o Bogu, który stał się człowiekiem. Dzięki Wcieleniu ludzkość zdała sobie sprawę z wielkiej godności całego stworzenia, również tego, co ziemskie i przemijające. Tu tkwi motyw walki o uszanowanie godności ludzkiej,

³² *Gloria. 1. La percezione della forma*, Milano, 1971, s. 10.

³³ Tamże, s. 11.

każdego i całego człowieka. Mamy tu też do czynienia ze świadomością poświęcenia się Nieskończonemu w tym, co skończone. Bóg pojmowany jest tu jako ktoś bliski, pełen współczucia a zarazem wyzwalający. Dzięki takiemu Jego obrazowi wieść o zbawieniu łatwiej dociera do świata przesiąkniętego ziemskim sposobem myślenia. Wtedy to mówimy o estetycznym aspekcie chrześcijańskiego przesłania.

Drogą do powyższych stwierdzeń było odkrycie przez współczesną teologię głębi symbolu, metafory i analogii³⁴. Samo zaś odkrycie zbawczej wizji piękna jest raczej nową formą świadomości wiary³⁵. Podsumowując w sposób raczej schematyczny wyżej zarysowane etapy, można stwierdzić, iż fundamentalna dla poszukiwań teologicznych w końcu XX wieku okazała się potrzeba silniejszego podkreślenia mocy samej Prawdy i eliminowania jakichkolwiek form jej redukcji, zwłaszcza w kontekście istniejących ideologii. Ponadto teologia musiała skonfrontować swój teoretyczny wymiar z praktyką życia codziennego, ponieważ – ze względu na swój charakter – wydawała się zbyt abstrakcyjna i niezyciowa.

W tym kontekście zarysował się też problem ortodoksyjności, jej „zachowania” i „praktykowania”, rozwiązywalny dzięki osiągnięciom myśli symbolicznej, narracyjnej i posługującej się analogią, co znacznie przyczyniło się do wzmocnienia historycznej świadomości Soboru. Obecnie jednak – po wygaśnięciu „wielkich ideologii” i „filozofii praktycznych” – szczególnie odczuwa się potrzebę spotkania prawdy ze świadomością historyczną w formie wypracowania wspólnej płaszczyzny dla „zjawiska” i jego podłoża³⁶. Zdaje się, że jakąś perspektywą może tu być właśnie wyżej wspomniana „droga piękna”. Zadaniem teologii byłoby tu wskazanie na Chrystusa nie tylko jako na realnie istniejącego i sprawiedliwego, ale również jako na pięknego („piękny Pasterz” [J 10, 11.14] – według oryginału greckiego). To piękno czyni go bardziej pociągającym i znaczącym dla tych, którzy szukają motywów życia w ogóle albo też w relacji z innymi. Po jakże koniecznym soborowym opowiedzeniu się za ortodoksją i pragnieniem jej realizowania w praktyce, nadszedł czas, by poszukiwania teologiczne otworzyły się na umiłowanie piękna (*filocalia*), zdolnego rozpoznać oblicze Ukrzyżowanego Pana – prawdziwą „bramę do Piękna”, które wyzwala konkretny przedział czasowy i otwiera go na wieczność...³⁷

³⁴ Autor odsyła do swojej książki (przede wszystkim do jej pierwszego rozdziału): *La parola della fede, Introduzione alla simbolica Ecclesiale*, Cinisello Balsamo (Mi), 1996.

³⁵ Na poziomie magisterium znaczące są tu: *List do artystów* Jana Pawła II z 4 kwietnia 1999 r., Nota pastoralna biskupów Toskanii z 23 lutego 1997 r. pt. *La vita si è fatta visibile* na temat przekazu wiary przez sztukę oraz *List duszpasterski* kard. C.M. Martiniego na rok 1999–2000: *Quale bellezza salverà il mondo?*

³⁶ Takiej terminologii używa także Jan Paweł II, mówiąc o relacjach między wiarą a rozumem w ich jedności – nawet jeśli rozróżnia – „diakonii prawdy” w encyklice *Fides et ratio* z 14 września 1998 r.

³⁷ Tematowi temu poświęcona została jedna z ostatnich książek autora: *La porta della Bellezza. Par un'estetica teologica*, Brescia 1999².

3.

Mówić o Bogu w świecie ponowoczesnym

„Osoby wierzące mówią o Bogu zazwyczaj dopiero wtedy, gdy ich świadomość, sumienie i ludzkie energie są na wyczerpaniu. Czasami jest to konsekwencją tylko lenistwa umysłowego... Mechanizm ten funkcjonuje dopóty, dopóki ludziom udaje się własnymi siłami kontrolować tę sytuację. Wówczas Bóg wydaje się niepotrzebny i postrzegany jest jako *deus ex machina*... Ja zaś chciałbym mówić o Bogu nie u kresu sił, nie z poczuciem winy, nie w obliczu śmierci albo w słabości, ale w mocy, w pełni życia i w kontekście ludzkiej dobroci... Kościół stoi w centrum osiedli ludzkich, a nie tam, gdzie ludzie nie są w stanie dotrzeć”³⁸.

Słowa te napisał Dietrich Bonhoeffer w czasie, kiedy sumienia wierzących w obliczu tragedii holokaustu zdawały się doświadczać wygnania i ciszy Słowa. Mogą one stanowić propozycję odpowiedzialnej refleksji nad pytaniem o sens mówienia o Bogu. Skoro Słowo zechciało zaistnieć za pośrednictwem naszego języka i pojęć, nie gdzie indziej, jak w naszej historii i w centrum naszego życia, to nie można o Nim mówić bez odnoszenia się do świata, w którym żyjemy. Gdybyśmy nie podjęli tego wysiłku, byłoby to równoznaczne z naszą zgodą na milczenie Słowa. Przesłanie chrześcijańskie artykułuje się za pośrednictwem konkretnego sposobu wyrażania się – typowego dla ludzi w danym czasie – tak by mogli je oni odczytać jako stale aktualne. Ponadto wzmacnia ono swój sens w sytuacjach, gdy zdumiewa swą wyjątkowością.

Współczesny świat – stawszy się globalną wioską – jawi się jako złożony i jeszcze bardziej trudny odbiorca dla mówiących o Bogu. Niejednokrotnie jest on wplątywany w walkę o władzę i sieć układów typowych dla „globalizacji”. Koniec „krótkiego wieku” (Eric Hobsbawm) – czas nacechowany ponowoczesnością, owocami Oświecenia i niepewnością – staje się wręcz wyzwaniem dla wierzących. Prowokuje ich do uznania nadziei, którą w sobie noszą (por. 1 P 3, 15), jako formy obrony przed przeżywaniem osamotnienia rodzaju ludzkiego

³⁸ D. B o n h o e f f e r, *Resistenza e resa*, Milano 1969, s. 215nn.

w oczekiwaniu na Boże przyjście. Na ile świat ponowoczesny przeżywa to exodusowe opuszczenie jako perspektywę oczekiwania na Pana? Z prób poszukiwania odpowiedzi na te pytania – wyrażające ogólne wyzwania, jakie stawia chrześcijaństwu ponowoczesność – bierze początek usiłowanie wskazania sensu mówienia o Bogu wobec takich, a nie innych uwarunkowań teraźniejszości.

3.1. Parabola współczesnej epoki

Parabolę współczesnej epoki możemy wyrazić, wyróżniając jej trzy etapy: a) powstanie i rozwój idei umysłu oświeconego; b) dialektykę Oświecenia; c) samo pojawienie się ponowoczesności. Z punktu widzenia teologii proces ten prowadzi od wchłonięcia Absolutu przez horyzonty współczesnego świata – które Nietzsche nazwał godziną śmierci Boga – do stopniowego otwierania się na to, co „gdzie indziej”. To otwieranie się – nawet jeśli jest niewypowiedziane – stanowi przesłankę i zapowiedź otwarcia się na Całkiem Innego, na „Anioła potrzebnego ziemi”...

a. „Emancypacja” jest słowem-kluczem, dotyczącym całej epoki będącej pod wpływem Oświecenia. Wyraża ono podstawowe tendencje w myśli współczesnej i zmierza do uczynienia człowieka dojrzałym, wolnym od pozaziemskich obciążeń, zdolnym do umiłowania siebie i będącym podmiotem swojej własnej historii. „Emancypacja jest sprowadzeniem świata i wszystkich relacji międzyludzkich do samego człowieka”³⁹. Tak rozumiana emancypacja stanowi proces podejmowanych przez człowieka prób samowyzwolenia i samopotwierdzenia się. Procesy te realizują się zarówno na płaszczyźnie jednostkowej w postaci triumfu podmiotowości, jak i na płaszczyźnie historycznych dynamizmów właściwych rewolucyjnym zmianom, a dotyczących całych zbiorowości.

W tym kontekście znaczący jest fakt, że filozofia Hegla – postrzegana jako szczytowe osiągnięcie myśli ludzkiej – może być interpretowana jako wykładania skutków rewolucji francuskiej i zachodzących przeobrażeń w zakresie emancypacji⁴⁰. Była ona zawsze formą niepokoju i znakiem końca nowoczesności. Emancypacja stała też u podłoża idei Hegla, Oświecenia, Marksa, ich mieszczkańskich i rewolucjonizujących naśladowców. Nie bez dumy Hegel stwierdził: „Odkąd słońce świeci na niebie a planety krążą wokół niego, nie widziano, by człowiekowi udało się coś stworzyć według własnego zamysłu. Już Anaksago-

³⁹ K. M a r k s, *Zur Judenfrage*, w: *Die Frühschriften*, red. S. Landshut, Stuttgart 1953, s. 199.

⁴⁰ Odnośnie do Hegla i rewolucji francuskiej por. m.in. J. R i t t e r, *Hegel und die französische Revolution*, Köln – Opladen, 1956 i J. H a b e r m a s, *Hegel Kritik an der Französischen Revolution*, w: *Theorie und Praxis*, Neuwied – Berlin 1967, s. 89-107.

ras powiedział, że światem rządzi *nûs*, ale dopiero teraz zrozumiano, że myśl powinna kierować również rzeczywistością ducha. A to już dobry początek⁴¹.

Młody Marks głosił natchnionym tonem wiarę w możliwości ludzkiej świadomości na drodze emancypacji: „Okaże się, że świat od zarania pragnął jednego, a co może mieć tylko na drodze rozbudzenia świadomości. I okaże się wyraźnie, bo chodzi o «realizację myśli» z przeszłości, tak jakby chodziło o poprowadzenie linii pomiędzy przeszłością a przyszłością⁴². Kant zaś, odpowiadając na pytanie: „czym jest Oświecenie”, stwierdził: „Oświecenie jest wyjściem ludzkości z dziecięctwa. Każdy jest to winien sobie samemu. Dziecięctwo to rozumiemy jako nieumiejętność posługiwania się swoim umysłem inaczej niż przy pomocy drugiego. A niedostatek ten powinno się traktować jako przewinienie, o ile spowodowany jest nie brakiem inteligencji, ale decyzji i odwagi korzystania z niej, nie będąc kierowanym przez innych⁴³. Na tym polega wielkość i zasługa wyzwania, jakie rzuciło Oświecenie: oddać świat i życie umysłowi i w ręce człowieka, napętnić jednostki i społeczności poczuciem odpowiedzialności, sprowokować je do wyzwania się i tworzenia własnej historii. Tylko tak można pełną piersią wdychać zapach prawdy, krytyki i wolności: wyemancypowanej i dojrzałej.

Podobne aspiracje zaowocowały na niwie teologicznej odrzuceniem nie tylko obrazu Boga, postrzeganego jako przeciwnika człowieka, ale i zredukowaniem Absolutu do ludzkich horyzontów. Prawdopodobnie nikomu innemu nie udało się lepiej wyrazić wielkości i tragizmu tego przedsięwzięcia niż Fryderykowi Nietzsche w jego aforyzmie „Szaleniec”: „Słyszeliście o tym szaleńcu, który zapalił lampę w biały dzień, pobiegł na targ i zaczął krzyknąć: Szukam Boga! Szukam Boga! A ponieważ to właśnie tam można spotkać wielu nie wierzących w Boga, to tylko wzbudził ich śmiech. Jeden z nich zapytał: Czyżby zaginał? a drugi: Czyżby zgubił się jak jakiś dzieciak? Inni krzyczeli: Może dobrze się ukrył? Może się nas boi? Czy nie wyemigrował? I wszyscy śmiali się głośno. Szaleniec ciskał się między nimi, ślizgał się po nich wzrokiem i krzychał: Dokąd poszedł Bóg? Powiem wam! *To my go zabiliśmy*: ja i wy! Wszyscy jesteście mordercami! Ale jak tego dokonaliśmy? Czyż możemy opróżnić morze, wypijając każdą jego kroplę?... Czyż nie błądzimy przez bezmiar nicości? Czyż ponad nami nie ma pustej przestrzeni? Czyż nie zrobiło się chłodniej? Czyż nie nastaje coraz głębsza noc? Czyż nie trzeba, byśmy rankiem zapalali lampę?⁴⁴.

⁴¹ G.W.F. H e g e l, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Firenze, 1966, s. 204.

⁴² K. M a r k s, *Un carteggio del 1843 e altri scritti giovanili*, Roma 1954, s. 40nn.

⁴³ I. K a n t, *Zur Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784).

⁴⁴ F. N i e t z s c h e, *La gaia scienza*, Milano 1978, aforyzm 125; por. M. H e i d e g g e r, *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»*, w: M. H e i d e g g e r, *Sentieri interrotti*, Firenze 1968, s. 191-246.

Podobnie brzmi okrutna parodia Boga, „który stał się możliwy do przeniknięcia i zrozumiały tylko w ramach myśli Hegla”⁴⁵. Odnośnie do tego Franz Rosenzweig pisze: „Rozum zwyciężył już na samym początku. Najwyższym przedmiotem myślenia jest ono samo. Nie ma w nim nic niedostępnego dla rozumu. A to, co irracjonalne, jest tylko jego własnym ograniczeniem, nie zaś czymś, co je przerasta. Zwycięstwo na całej linii, ale za jaką cenę! Gmach rzeczywistości legł w gruzach. Bóg i człowiek stali się tylko pojęciem wyrażającym podmiot świadomości. Z drugiej zaś strony świat i człowiek pojmowani są też jako prosty obiekt tego podmiotu, a świat... stał się pomostem łączącym te pojęcia”⁴⁶. Rozum – pochłaniając Boga – zawładnął wszystkim. Odtąd tylko rozum odpowiedzialny jest za wszystko, co światowe. Nie znosi on żadnych ograniczeń. Ideologia – we wszystkich swoich możliwych formach: tak teoretycznych, jak i praktycznych – jest wyrazem właśnie powyżej wspomnianego pragnienia kompletności. Emancypacja przeobraża się w totalitaryzm. „Marzenie o czymś” pozostaje nie spełnione i staje się czynnikiem frustrującym, zwłaszcza wtedy, gdy zdawało się, że bliskie jest spełnienia; Oświecenie – mistrz podejrzeń – staje się podejrzanym we własnym świetle.

b. „Dialektyka Oświecenia” jest wskazaniem na ograniczenia i domysły wyemancypowanego rozumu⁴⁷. Obnaża ona upadki i niedociągnięcia spowodowane pragnieniem kompletności, których twórcą jest *homo emancipator*. Krytyczną ocenę tego zjawiska można wyrazić w kategoriach winy, śmierci i skutku. Skoro wyeliminowano wszelki podmiot metahistoryczny, to kto ponosi odpowiedzialność za klęski historyczne? Obrona praw stojących ponad wyemancypowanym rozumem wymaga tworzenia mechanizmów samousprawiedliwienia. Dlatego człowiek zrzuca odpowiedzialność za swoje niepowodzenia na inne podmioty: najczęściej na podmioty o charakterze transcendentnym, czyli na naturę lub Ducha.

Podobnie dzieje się w przypadku dialektyki. Wskazuje się w niej na historycznie zdeterminowane podmioty jako na potencjalnych winowajców. Jest nim albo ideologia mieszczańska, albo – jak w marksizmie – wrogowie ludu czy posiadacze kapitału. Trzeba przy tym zauważyć, że aspekt negatywny jest typowy dla samej dialektyki. Dla jednych historia zwyciężonych i niszczące ziemię zło są nieuniknioną ceną rozwoju i drugą stroną procesu rozwoju Ducha. Natomiast według innych odpowiedzialność za to wszystko spada na mieszczaństwo. Zarówno ideologia liberalna lansująca ideę postępu, jak i marksizm okazały się w końcu niezdolne do wyzwolającej samokrytyki. Szukając wśród innych pod-

⁴⁵ M. Heidegger, *Considerazioni inattuali*, Milano 1972, s. 8, 11.

⁴⁶ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, Casale Monferrato (AI) 1985, s.153nn.

⁴⁷ Por. M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 1974.

miotów potencjalnych winowajców odpowiedzialnych za błędy historii, przywłaszczyły sobie prawo do zwycięstwa. I w tym momencie wskazały na ograniczenia wyemancypowanego rozumu: na jego niezdolność do pogodzenia sprzeczności istniejących w rzeczywistości.

„Pozostaje ból, żałoba, melancholia i cierpienie – często nie wyrażone przez ból przeszłości i żal za zmarłymi. Nawet przyszłe pokolenia – mimo posiadania większej wolności – nie będą w stanie wyeliminować ani naprawić tego bólu z przeszłości. Żadne ulepszenia w przeżywaniu ziemskiej wolności nie zadośćuczynią niesprawiedliwości i bólowi wyrządzonych tym, których już nie ma. Historia wyemancypowanej wolności wyzwala, ale i tłamsi historię współczucia, stając się w ten sposób historią połowiczności i wyabstrahowanej wolności. Jej postęp w końcu się dokonuje, ale jako wybuch nieludzkich cech”⁴⁸. Żadna historia emancypacji nie stanie się historią wolności dopóty, dopóki będzie się tolerować prawo *vae victis* i nie będzie się miało odwagi przyznać do winy. Ale uczynienie tego kroku zakłada akceptację Innego, uznanie niedoskonałości myśli współczesnej, otwarcie się na mentalność nastawioną na exodus i na Jego Przyjście. Cierpienie zwyciężonych wskazuje nam na fakt, że niejednokrotnie historia emancypacji przekształca się w triumf zwycięzców.

W perspektywie własnej klęski myśl współczesna reaguje samousprawiedliwianiem się, zrzucając w ten sposób na innych ciężar bolesnej przeszłości. Teraźniejszości natomiast przedstawia się ona w jasnym świetle, nie wspominając o swoich cieniach i brakach. Istnieje bowiem swego rodzaju oświecenio-wa podejrzliwość wobec nocy, „podczas której wszystkie krowy wydają się czarne” (Hegel). Trzeba też człowiekowi zwrócić prawo do śmierci: Oświecenie, podobnie jak pewne idee metafizyczne z przeszłości, zdaje się rodzajem „filozofii pomijającej problem śmierci”⁴⁹. Intuicja i wola pełni stają się pewnym rodzajem powszechnej obecności, która wszystko sprowadza do siebie i racjonalnie tłumaczy wszelkie braki. Problem zła i śmierci stanowi tu pewną trudność, która jednak jest pojmowana jako przypadłość należąca do istoty naturalnego porządku. Nie przeciwstawiają się one bowiem życiu Ducha, ale stanowią pewien jego etap albo cenę, jaką trzeba zapłacić rewolucji, działając dla dobra nadchodzących pokoleń i przyszłości.

Jednakże w logice wszechpojmującej myśli wyemancypowanej pojawił się pewien wyłom: okazało się, że ta pełnia wcale nie jest jej tak bardzo potrzebna. Odkrycie wartości i godności śmierci, podobnie jak doświadczenie sensu nieprawidłowości i ciężaru nieobecności, z całą pewnością oznacza rezygnację z marzeń o kompletności i możliwości pojęcia wszystkiego. Jednocześnie od-

⁴⁸ J.B. Metz, *La fede, nella storia e nella società*, Brescia 1978, s. 128.

⁴⁹ Por. G. Lafont, *Dieu, le temps et l'être*, Paris 1986, s. 88nn.

krycia te stanowią również formę szacunku dla prawdy o życiu i dla „nieprzemijających szlaków”. Poprzez pewne wydarzenia przeciwstawiają się one oświeceniowym roszczeniom spełnienia osiąganego za wszelką cenę. Dzięki przywróceniu problemu śmierci krytyka Oświecenia przyłącza się do zwalczania wszelkich zamkniętych systemów: pyszałkowato jałowych i skończonych, wskutek czego noc, stagnacja i cisza odgrywają nie mniejszą rolę niż światło dnia, ruch i słowo.

W kwestii odpowiedzialności za błędy istnieje tendencja do łatwego tłumaczenia, czyli dostarczania swoistego alibi wyemancypowanemu rozumowi. Powrót problematyki śmierci stanowi sprzeniewierzenie się temu, co realne i aktualne. Zwrot ku przeszłości jest zaś zamknięciem się wobec tego, co nowe, nadchodzące i zaskakujące. W domniemaniu kompletności nie ma miejsca dla przyszłości. Absolutyzując czynności rozumu, oświeceniowa emancypacja triumfuje nie tylko nad przeszłością – gdyż we współczesnej świadomości drzemią tysiące lat „wysiłku Ducha” (Hegel) – ale i nad przyszłością. Prawa rozwoju są już bowiem znane, a końcowe pojednanie jest tylko projekcją spokoju upatrywanego przez ducha w dopełnieniu systemu. „Niedziela życia” kończy się w formie „Wielkiego Piątku przyszłości”⁵⁰. Gdy osiągnięto szczytu, nie ma miejsca na późniejsze dopełnienia, nie ma gotowości do zachwytu nad nowościami⁵¹. Mieszcząskiemu wydaniu Oświecenia brak jest bowiem nadziei: bo gdy posiadanie staje się wszystkim, nie ma już miejsca na żaden exodus. Natomiast jego rewolucyjnej wersji brakuje fantazji: dyktatura proletariatu na pewno nie otwiera się na nadchodzące nowości. Tak więc plan emancypacji zmienia się w poddanie się terażniejszości, albo – co najwyżej – we wnioskowanie o przyszłości na podstawie terażniejszości. Przez to staje się przejściem człowieka od siebie samego do marzeń o jutrze. Wyemancypowany rozum poznaje smak „egipskiej cebuli”: „prawdziwym wygnaniem Izraela w Egipcie było to, że Izraelici przyzwyczaili się i nauczyli się je znosić”⁵².

c. Wobec kryzysu Oświecenia szczególnej aktualności nabiera pytanie, które zadał kiedyś Hölderlin: „Cóż po poecie w czasie marnym?”⁵³ Zawiodły nadzieje pokładane w rozumie, a w kontekście kultu własności nastąpiła nowa forma ubóstwa. Dlatego potrzebne jest nowe słowo: takie, które nie oskarża, ale wnosi coś nowego, łamie bariery obecności, a pozwala docenić nieobecność i rozsmakować się w niej. Kompletność ustępuje tu miejsca fragmentaryczności. Podział i separacja zdają się królować tam, gdzie niegdyś panował porządek i jedność. Wszystko staje się płynne, zaburzone, bez ciągłości. Czas pożegnać się z pewni-

⁵⁰ Por. G.W.F. H e g e l, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari 1974, s. 20.

⁵¹ Por. B. F o r t e, *Cristologie del Novecento*, Brescia 1993, s. 20nn.

⁵² *I racconti dei Chassidim*, red. M. Buber, Milano 1979, s. 647.

⁵³ Por. M. H e i d e g g e r, *Perché i poeti?*, w: *Sentieri interrotti...*, s. 246-297.

kami, by zmierzać do tego, co nieznanne. To pożegnanie – jakże długie – jest początkiem czasów postmodernistycznych, które charakteryzuje: słabość myśli, trudności ze zrozumieniem różnic, kryzys ideologii⁵⁴.

Nawet krytyczne odrzucenie Oświecenia stanowi tu tylko formę będącą wyrazem jego odwrócenia. Jest bowiem wprowadzeniem negacji i zerwania w miejsce afirmacji i pojednania. Pragnienie jasności zostaje zastąpione umiłowaniem ciemności, a poczucie posiadania i solidności „nieznośną lekkością bytu” (M. Kundera). Na takim właśnie „przeciwstawianiu się każdej myśli” i kontynuowaniu jej na zasadzie zaprzeczania, zasadza się podstawowe ryzyko ponowoczesności. Pragnienie kompletności charakteryzujące wyemancypowany rozum może się przeobrazić w jej nową – negatywną, choć zdolną objąć wszystko – formę. Bo czyż nie jest prawdą, że przemijające czasy mają w sobie jeszcze wiele siły, aby oddziaływać na te, które bezpośrednio po nich następują, zwłaszcza gdy dzieli je silna reakcja odrzucenia? Czyż za słowami Kundery: „Czerwień zachodzącego słońca oświetla wszystko nutką nostalgii, nawet gilotynę”⁵⁵ nie kryje się postmodernizm? Pożegnanie może być pełne tęsknoty i pozbawione nadziei: porzucenie zaś niesie z sobą często uzależnienie się od wspomnień...

3.2. Figura Drugiego

W taki oto sposób w poszukiwaniu ponowoczesności jawi się nowa siła: figura Drugiego⁵⁶. Wskazuje ona na nieprzekraczalną granicę umysłu i na to, że nie można jej nazwać ani określić, zdając sobie tylko sprawę z tego, że istnieje. „Skoro istnieje zjawisko śmierci, to żadna filozofia nie zdoła odwrócić od niej naszego wzroku, tłumacząc się, iż operuje samymi tylko przypuszczeniami”⁵⁷. Sposobem ucieczki od tynowych dla współczesnej myśli domniemań pretendujących do formy syntezy, jest uznanie istnienia Drugiego. Łamie ono dominację wszechpojmującego podmiotu i wskazuje na Całkowicie Innego: dyspozycyjnego, ale niepojmowalnego i nie poddającego się prawom dedukcji. Odkrywamy w ten sposób zasadę „heteronomii”: poznajemy, że jesteśmy powołani „do pewnej nieobecności wobec nas samych, do głębi, jakiej w sobie nie wzbudzamy, nawet jeśli jakoś się do niej zwracamy”⁵⁸.

⁵⁴ Por. książkę powstałą przy współpracy autora: *Il pensiero debole*, Milano 1983, a także M. C a c c i a r i, *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Venezia 1979 oraz G. V a t t i m o, *Le avventure della differenza*, Milano 1979.

⁵⁵ M. K u n d e r a, *L'insostenibile leggerezza dell'essere*, Milano 1985, s. 12.

⁵⁶ O pojawieniu się tej figury w dialogu filozofii z teologią współczesną autor mówi w swojej książce: *In ascolto dell'Altro. Filosofia e rivelazione*, Brescia 1998².

⁵⁷ F. R o s e n z w e i g, *La stella della redenzione*, dz. cyt., s. 51 nn.

⁵⁸ G. L a f o n t, *Dieu, le temps et l'être*, dz. cyt., s. 115

Ta elementarna heteronomia jest dostępna dwoma sposobami: przez narrację i analogię. Te zaś respektują głębię odmienności. Pierwsza z nich przywołuje i na nowo uobecnia historie otwarte. Jest pamięcią o początkach, która nie sprowadza się tylko do opowiadania; a to dlatego, że opowiadanie nawiązuje do tego, co je przewyższa i powołuje do życia, co się dokonuje, nie determinując go przy tym. Na podstawie opowiadań o zamierzchłych początkach można się domyślić, jakie są ich przesłanki, ale nie stwierdza się ich z całą pewnością.

Radykalność inności, która wszystko naznacza i obejmuje – mimo niemożności jej wypowiedzenia i ujęcia – dostrzegalna jest również przez analogię. Stanowi ona sumę świadomości ograniczeń i zróżnicowania, pełne szacunku i zakładające wszelką możliwość otwarcie na to, co nadejdzie. Przemawia, gdy milczy, milczy, gdy przemawia, jest słowem Ciszy i ciszą Słowa. Tak więc analogia znajduje się na pograniczu głębokiej ciszy, dwuznaczności sensów i niedyskretnego słowa jednomyślności chcącej pochłonąć wszystko⁵⁹. Bliskie im jest to, co domniemane, choć nie pozwala się wyrazić ani o sobie zapomnieć.

Narracja przemierza horyzont historii, odwołując się do tego, co jest u początków i przy końcu. Natomiast analogia przekracza rzeczywistość, zmierzając ku górze, ku temu, co większe, i znajdującemu się Poza. Figurą tego poszukiwania przez narrację, analogię i przesłanki jest „Anioł, który jest potrzebny”⁶⁰: „Jestem Aniołem rzeczywistości, ledwie dostrzegalnym u progu drzwi... Jestem potrzebnym ziemi Aniołem, bo kto mnie zobaczy, na nowo ją widzi, uwalnia myśl z pęt, trwa, jest wytrwały, a kto mnie słucha, słyszy monotonna pieśń wznoszącą w płynną powolność i wynurzającą się w sylabach wody” (W. Stevens)⁶¹. „Anioł jest świadkiem tajemnicy jako tajemnicy, przekazuje to, co niewidzialne, ale nie czyni tego za pomocą zmysłów”⁶². „W swoim prowadzeniu ku niewidzialnemu Anioł jest figurą «anagogii» i *sensus anagogicus*, który ukierunkowuje na przyszłe życie i niebiańską rzeczywistość”⁶³. W rzeczywistości Anioł wychowuje do tęsknoty „za tym, czego nikt nie widział”⁶⁴. Trzeba walczyć z Aniołem, bo ziemia i rzeczy powierzają się nam w swojej najgłębszej istocie. Ta walka z Niewypowiedzianym jest już formą prośby⁶⁵. Tam, gdzie jej brakuje i gdzie są obecne

⁵⁹ Por. tamże, 125nn; por. też św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I q. 13 a 5: *Iste modus communitatis medius est inter puram equivocacionem et simplicem univocationem. Neque enim in his quae analogice dicuntur est una ratio, sicut est univocis, nec totaliter diversa, sicut in aequivocis; sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportionales ad aliquid unum*; por. też pierwszy rozdział książki: B. Forte, *La parola della fede*, Cinisello Balsamo (Mi) 1996.

⁶⁰ Por. M. Cacciarri, *L'Angelo necessario*, Milano 1986.

⁶¹ Wiersz pt. *An Angel Surrounded by Paysans* otwiera książkę C. Cacciariego; tamże, s. 9.

⁶² Tamże, s. 15.

⁶³ Tamże, s. 19.

⁶⁴ Tamże, s. 23.

⁶⁵ Por. tamże, s. 22nn.

odrzuć i pycha, nic się nie zdarzy: „Florenski nazywał grzech nieprzychylną pewnością siebie. Miał na myśli takie zapatrzenie we własne możliwości twórcze, że nie jest się zdolnym przyjąć żadnej innej Przesłanki”⁶⁶.

3.3. Ku jakiej chrześcijańskiej teologii?

Teologia chrześcijańska znajduje się w pewnym kontekście współczesnego świata. Ma on już za sobą przygodę z emancypacją, fascynację zaprzeczeniem, dziedzictwo dialektyki Oświecenia, przyznanie się do niepoznawalności Przesłanki. Wszystko to nie jest obce samej teologii. Dialektyczny przełom Karla Bartha przez swój powrót do *viva vox evangelii* przeciwstawił się „nowoczesnej” teologii: liberalnej, progresywnej, zapatrzonej w plany i możliwości emancypacji aż po gotowość utożsamienia ewangelicznego wyzwolenia z ideą emancypacji. Teologia, aby była bardziej „teologiczna”, potrzebuje powrotu do świętego opowiadania o zbawieniu, w którym dokonuje się przyjście Całkowicie Innego⁶⁷.

Natomiast ryzyku „pozytywistycznego objawienia” – opierającego się na potrzebach podmiotu ludzkiego – Bultmann słusznie przeciwstawił projekt interpretacji egzystencjalistycznej. Ta zaś opiera się na spotkaniu człowieka z Bogiem żyjącym, odsuwając potrzebę „przełomu antropologicznego” w teologii chrześcijańskiej⁶⁸. Karkołomność tych dwóch dróg polega na celebrowaniu Bożego zwycięstwa za cenę śmierci człowieka lub dokładnie na odwrót. Teologia szukała formy ich syntezy, przechodząc przez odrzucenie idei *Deus mortuus* – charakterystycznej dla myśli liberalnej – i *Deus otiosus* – typowej dla upadającej scholastyki. Teologia XX wieku stworzyła się na narrację i analogię, pragnąc przywołać to, co niewypowiedzialne, i szanując jednocześnie tę niewyrażalność. Wzięła też odpowiedzialność za niedociągnięcia i oczekiwania wzbudzone przez nowoczesne rozumowanie i doświadczenia różnic.

W odróżnieniu od Oświecenia teologia ta chce prezentować się jako niekompetentna i z założenia rezygnująca z pretendowania do całościowego i systemowego ogarnięcia i zrozumienia wszystkiego. Natomiast w porównaniu z ponowoczesnością uznaje ona konieczność niewypowiedzalnej Przesłanki, do której zbliża się „z bojaźnią i drzeniem”, pozostając w nurcie tradycji wspominająco-opowiadającej o wierze, wobec której otwiera się zgodnie z „analogią przyjścia”, szanując następstwo Tajemnicy. Od tej teologii – właśnie dlatego,

⁶⁶ Tamże, s. 103.

⁶⁷ Por. B. F o r t e, *Il primo ingresso della storia: il primato dell'Oggetto puro*, w: *Cristologie del Novecento*, dz. cyt., s. 13nn.

⁶⁸ Odnośnie do B u l t m a n n a por. tamże, s. 105nn.

by mogła ona mieć znaczący i wyzwalający charakter – nie oczekuje się, aby powiedziała czy wyjaśniła wszystko. Jeśliby to zrobiła, stałaby się kolejnym produktem modernistycznej ideologii. Nie oczekuje się od niej milczenia, nawet jeśli popada w brak znaczeń.

Wymaga się od niej tylko tego, by przypominała o Początku, pielęgnując święte opowiadania o wierze. Powinna też wskazywać na Ojczyznę: już dostrzegalną w świetle obietnic, ale której jeszcze nie można posiadać. Powinna budzić niepokój w terażniejszości, oskarżając idoli ze skłonnościami do totalitaryzmu, ale i popadanie w beznadzieję negatywizmu. Od teologii oczekuje się, by mówiła o Bogu jako pokorna sługa, a nie z pozycji dominującego. By zmierzała ku Niemu jako pielgrzym ku światłu, kierowana gwiazdą zapowiadającą pośród nocy odkupienie, nie uwodząc spełnieniem i posiadaniem. Wymaga się też od niej, aby trwała – tak jak cały Kościół – „w jedności z Ukrzyżowanym...”⁶⁹.

Szanując pragnienie kompletności, jakie żywi nowoczesny umysł, wymaga się od niej, by przede wszystkim uzasadniła „najbardziej syntetyczną definicję religii: «interwencję»”⁷⁰. Nie może łamać wolności siłą dowodów. „Pewna legenda rabinów opowiada o rzece w dalekich krajach. Była to tak pobożna rzeka, że w szabat przestawała płynąć. Gdyby to ona zamiast Menu przepływała przez Frankfurt, to na pewno wszyscy frankfurccy Żydzi zachowywaliby skrupulatnie szabasowe przepisy. Ale Bóg nie używa takich znaków, tak jakby się bał potęgi ich nieuchronnych konsekwencji: w tym przypadku zubożyłyby one wolność człowieka, wzbudziły strach i małostkowe poczucie bycia zobowiązanym do pobożności. A wiadomo, że Bóg pragnie dla siebie tylko ludzi wolnych”⁷¹. Od teologii nie wymaga się nawet, by była pewna siebie: nic tak nie oddziela człowieka od Boga jak zarozumiała pewność siebie. Wobec tęsknoty za Przesłanką zdaje się zarysowywać potrzeba teologii mówiącej o Bogu za pomocą opowiadania nam o Jego miłości w Jezusie Chrystusie. Miłość ta zaś jest bardziej dostrzegalna w dyskrekcji analogii. Staje się ona wówczas teologią niezideologizowaną, pokorną, pomną na żydowskie przysłowie: „człowiek myśli, Bóg się śmieje”, i dlatego uważającą na swe myśli, by nie wywołać tego uśmiechu. To teologia żywiąca się kontemplacją i dzieleniem się wiarą, uczestnicząca w komunii Ludu Bożego w historii i pamiętająca na co dzień o wyznawaniu Wiekuistego, opowiadająca cuda, jakie On sam zechciał nam przekazać w historii...

⁶⁹ K. R a h n e r, *Ignazio di Loyola*, Roma 1979, s. 14.

⁷⁰ B. M e t z, *La fede, nella storia della società*, dz. cyt., s. 166.

⁷¹ F. R o s e n z w e i g, *La stella della redenzione*, dz. cyt., s. 286.

4.

Humanizm chrześcijański a scenariusze czasu

Pod koniec XX wieku i u progu nowego tysiąclecia znowu nabiera znaczenia odwieczne pytanie o człowieka. Narzuca się ono w obliczu cierpienia i niezniszczalnego pragnienia jednostek i mas, by nadać sens i wartość swojemu życiu i wspólnej historii. W dużym błędzie są ci, którzy myślą, że wraz z upadkiem wielkich ideologii wyczerpały się zasoby utopijnych nadziei i rewolucyjnych oczekiwań, którymi się one żywiły. Nawet w obliczu schyłku pysznych i pretendujących do kompletności odpowiedzi pozostaje nadal aktualne dramatyczne pytanie o człowieka.

Prezentuje się ono jednak w nowy sposób, tzn. umiejscawiając się „pośród epoki”: między schyłkiem antropologii świętującej triumf podmiotu historycznego, a pojawiającą się alternatywą nowej koncepcji człowieka. Wizja ta jest wprawdzie wtórna, ale dojrzała w toku konfrontacji z podejmowanymi próbami – pozbawionej jakichkolwiek zasad i fundamentów – negacji. Pierwszy z tych sposobów – określany jako „antropologia dominacji tożsamości” i zbudowany na podstawie stwierdzenia absolutnej roli podmiotu historycznego – znalazł swoje dopełnienie w nowoczesnej ideologii. Drugi – określany jako rodzaj „antropologii różnic” – wyrażał się natomiast w różnorodnych pochodnych niepokoju i zaniepokojenia. Jego inspiracją zaś było programowe odrzucanie jakiegokolwiek dominacji rozumu, realizowane w imię i na skutek nacisku nicości.

Pomiędzy tymi dwoma sposobami odpowiedzi na pytanie o człowieka – jednocześnie dystansując się wobec nich – jawi się ponowne odkrycie tradycji judeochrześcijańskiej. Charakteryzuje się ona taką wizją człowieka, w której obecny jest ruch pomiędzy spotkaniem tożsamości podmiotu historycznego a jego transcendentnymi granicami, pomiędzy główną rolą człowieka a różnicami, które go określają i przewyższają. Według takiej koncepcji człowieka, zamknięty świat rozumu dążącego do kompletności otwiera się na niespodzianki Transcendencji, a ona sama rozbija swe namioty wśród ludzi. Taka antropologia opiera się na świadectwie biblijnym i na inspirującej się nią tradycji. Stoi ona na pograniczu: nie tylko dlatego, że chce być alternatywą dla ideologii i nihilizmu, ale dlatego, że postrzega człowieka w jego istocie i zróżnicowaniu, pomimo ułomności ludz-

kiego rozumowania. Z antropologią tą wiąże się „nowy” typ humanizmu, który zaprasza „zamieszkałych w czasie” ludzi do udziału w novum Wiekuistego⁷².

4.1. Antropologia dominacji tożsamości: współczesna ideologia

Antropologia heglowska doskonale uhonorowała człowieka jako istotę rozumną i dopełniającą całą rzeczywistość. Ona to zainspirowała współczesną ideologię we wszystkich jej formach. W niej też zarysowuje się triumf tożsamości podmiotu, ujmowanego jako fenomenologia całego procesu ducha: „Jestestwo czy sam proces stawania się są aktem dokonującej się bezpośredniości poprzez mediację. Są one takimi właśnie dzięki swej prostocie, o ile nie są tym samym, co sama bezpośredniość... Na tej zasadzie realny jest triumf, w którym wszyscy partycypują”⁷³. Całościowe budowanie siebie przez realizację prawdy jest aktem rozumu. Jest ono miejscem, w którym prawdziwość jako pełnia utożsamia się w całkowitej identyfikacji z tym, co realne i idealne, z historią i z Absolutem.

„Bóg Hegla jest Bogiem *humanus*, i *humanum*, gdy zdoła zmanifestować się w swoim rozmiarze i głębokości”⁷⁴. Lewica heglowska opiera swoje dialektyczne spekulacje na egzaltowanej radości człowieka ze stawania się i w tym świetle odczytuje historię. „To, co naprawdę jest wielkie w *Fenomenologii* Hegla... to to, że pojmuje on stawanie się człowieka jako proces..., że widzi istotę «pracy» obiektywnie i zgodnie z rzeczywistością. Zatem prawdziwie obejmuje człowieka, traktując go jako owoc jego «własnej pracy»”⁷⁵. Zasługą Hegla było również włożenie procesu stawania się w ręce i umysł człowieka i uwolnienie w ten sposób podmiotu historycznego od wszelkiej transcendentnej hipoteki. Pozwoliło to na rozbudzenie w nim pełnego poczucia odpowiedzialności za swój własny los.

Ryzyko niespełnienia się takiej wizji człowieka zarysowuje się w obliczu triumfu podmiotu – pod każdym względem pewnego siebie – opierającego się tylko na aktach swego rozumu. Ryzyko to ewoluuje zatem od Hegla ku współczesnym formom ideologii, niezależnie od ich prawicowych czy lewicowych nastawień. Zbyt ambitne są zamysły, które pretendują do rozwiązania w ramach swych możliwości wszelkich niuansów życia. Objęcie wszystkiego staje się formą aresztu; triumfująca tożsamość staje się więzieniem. Rozważanie, kim jest człowiek w ramach tak pełnego systemu, skazuje go na wieczne zobowiązanie do bycia właśnie takim. Nie ma w nim już więcej miejsca ani na ból, ani na

⁷² Kierunki tej antropologii przedstawił autor w swojej książce: *L'eternita nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale*, Cinisello Balsamo (Mi) 1999².

⁷³ G.W.F. H e g e l, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze 1973, s. 16, 38.

⁷⁴ E. B l o c h, *Soggetto, Oggetto. Commento a Hegel*, Bologna 1975, s. 337.

⁷⁵ G. L u k á c s, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Torino 1975, s. 22.

nowości, ani na nadzieję. A gdy został już pokonany aspekt negatywny – będąc sprowadzonym do minimum i przeznaczonym do ominięcia – to, co pozytywne, zostało po prostu opróżnione. Nie ma już miejsca ani na niespodzianki, ani na nadzieję. Szara nuda unosić się będzie nad horyzontem.

Tak przynajmniej stało się w przypadku – chcących narzucić coś historii – ideologii. Są one zawsze owocem rozumu dążącego do ogarnięcia wszystkiego. „Człowiek zaprogramowany” – który powinien być wolny od wpływów niezdrowego sumienia – doświadczył udręki swej świadomości właśnie na skutek niewolniczego poddania jej ideałowi narzuconemu życiu. To tu dostrzegamy dramatyczny zwrot etyczny antropologii tożsamości absolutnej: pretendując do wyjaśnienia wszystkiego i do zmiany świata według tych wyobrażeń, ideologia siłą wywiera naciski na rzeczywistość. Ta zaś wydaje się otepiąca albo stawiająca opór. Ambicja kompletności przeistacza się w totalitaryzm, którego nieodłączną i integralną cechą jest przemoc. Ponieważ eliminuje się jakiegokolwiek różnice, moc ideologii staje się absolutna i brutalna. To właśnie wtedy pamięć o Transcendencji może stanowić stałe i pełne krytycyzmu przeciwstawianie się alienacji. Wskazuje ona ponadto, jak sprzeciwiać się niewłaściwej tożsamości, dostrzegając i przyjmując różnice, doświadczane w oczekiwaniu i akceptacji Innego...

4.2. Antropologia nie podlegającej wykupieniu różnicy: nihilizm

Bezbolesność konfrontacji współczesnej myśli z totalitaryzmem prędzej czy później zmanifestuje się w europejskiej świadomości. Jej przejawem jest wiele – często różniących się między sobą – głosów. Należą do nich: Schelling, który w pewnym okresie zaczął się przeciwstawiać logicznej konieczności realizowania w sposób absolutny prawa do wolności, apologie Kierkegaarda, „śmierć Boga” Nietzschego i odkrycie Całkowicie Innego i „całkowitej inności” Boga w myśli Bartha. W tym samym ciągu sytuują się: rygorystycznie otwarta na Transcendencję refleksja żydowska (np. Martin Buber i Franz Rosenzweig) i egzystencjalizm, razem ze swoim powrotem do przeżycia. Tym, co ich łączy, jest poczucie konieczności reakcji na dławiącą przemoc i dominację rozumu. Najlepszym – choć ekstremalnym – przykładem na to może być antropologiczna koncepcja Jeana Paula Sartre’a. Złowrogie sidła nicości przeciwstawił on wszechobecnej rzeczywistości, idealnie osiągalnej w tożsamości podmiotu obecnego wobec siebie samego. *L’Etre et le Néant* przedstawia w sposób wyraźnie anty-idealistyczny istnienie zjawisk – fenomenów – będących „w sobie” jako opacznych, jednolitych i krańcowo różnych od kreatywności i autonomii, która jest zasadą bytu („przez siebie”) świadomości⁷⁶. Co łączy ciężar bytu z lekkością świadomości?

⁷⁶ J.P. Sartre, *L’Etre et Néant. Essai d’ontologie phénoménologique*, Paris 1943.

W jaki sposób forma komunikacji może być przydatna w relacji między jednolitym i opacznym „w sobie” a odnoszącym się do obecności wobec siebie samego – „przez siebie”?

Odpowiadając na powyższe zapytania, Sartre wprowadza figurę nicości. Jest ona konstytutywną częścią „przez siebie”: zamieszkuje w nim, nasuwa się świadomości jako doświadczenie braku radykalizmu, przeżywane jako ćwiczenie się w wolności. Nicość nie tylko otacza człowieka ze wszystkich stron, ale zamieszkuje w nim samym. Jest też początkiem i końcem każdego jego aktu, konieczną drogą jego wolnych wyborów. Dlatego nicość rodzi się w człowieku i tworzy go; a wolność – nawet jeśli wymaga nicości – jest niepokojem i potępieniem. „Wolność jest granicą dla siebie samej. Być wolnym oznacza być skazanym na wolność”⁷⁷. Wypełniony nicością człowiek nie ma żadnej ontologicznej spójności, nie ma korzeni i dlatego z całą siłą doświadczenia braku lojalności przeżywa swoją wolność, odwołując się do wszystkich swoich ról, poddając się od czasu do czasu, okłamując samego siebie z całą tego świadomością. Człowiek jest maską, zdającą sobie sprawę z tego, że nią jest. Wówczas staje się upadłą świadomością, łudzącą się, że kieruje tym rozłamem na mocy swojej wolnej woli. W rzeczywistości jednak skazany jest na wolność i nie pozostaje mu nic innego jak ucieczka w nicość: za pomocą pozorów, które jej nie unicestwiają, a tylko z całą świadomością ją tuszują. Nie istnieją ostatnie deski ratunku ani podtrzymujące cele, nawet jeśli świadomość używa wyobraźni, by tworzyć obiekty pożądania, „wartości”, czysty niebyt – upragnione głównie dlatego, że nierealne.

W podobny sposób zanegowany jest stosunek do innych. Drugi człowiek jawi się w pełnym przemocy spojrzeniu jako całkowite zaprzeczenie siebie, ograniczenie własnej wolności, zagrożenie dla swego stanu posiadania. Oto dlaczego każda relacja z drugim człowiekiem ma charakter konfliktu, braku komunikacji, niemożności przekroczenia nicości, które przynależą do każdego podmiotu. Przejawiają się one w nieskończonej serii wzajemnych negacji i antagonizmów. Triumf nicości rozprzestrzenia się i obejmuje cały świat relacji międzyosobowych i stosunków do przedmiotów. Jedynym związkiem, jaki Sartre zdołał uchwycić pomiędzy „w sobie” a „przez siebie”, była negacja. Jest ona rozwiązaniem się i popadnięciem wszystkiego w nicość. To od niej ona pochodzi, w niej istnieje, żyje i w nią się zagłębia. Wiele trudu kosztuje świadomość ćwiczenie się w wolności, na którą jest skazana. Przemówienie się skończy, maski opadną, pozostanie tylko nicość, która zapanuje nad wszystkim. Dlatego „człowiek jest tylko niepotrzebnym trudem”⁷⁸ i w gruncie rzeczy „tym samym, co upijanie się w samotności czy rządzenie narodami”; co więcej, w ostatecznym panowaniu

⁷⁷ Tamże, s. 179.

⁷⁸ Tamże, s. 738.

nicości „apatyczna bierność upijających się w samotności odniesie zwycięstwo nad niepotrzebnym poruszeniem wodzów ludu”⁷⁹.

Triumf nihilizmu zdaje się całkowity, uzasadniony wolą pełnej negacji, aż po idealistyczne pretendowanie do kompletności. Jest on historycznie zdominowany przez ideologiczną butę, powodującą przeróżne okropieństwa. Wyrazi się przeto w różnych formach tzw. ponowoczesności, zainspirowanej słabością współczesnej myśli i refleksji, z założenia rezygnującej z istnienia i zasad, by doświadczyć powszechnej kondycji wyzwającego upadku w nicość⁸⁰. Pyszalkowatej „antropologii ideologii” przeciwstawia się „antropologia skażenia” (albo nieobecności jakichkolwiek wartości), będąca antropologią konsumpcjonizmu i nieuchronnej frustracji życiem. Tak właśnie triumf nicości łączy się z triumfem tożsamości. Jeden i drugi rozwiązują w końcu wszelką wyniosłość, z tą tylko różnicą, że nihilistyczne plany negują jednoczący zapis całej rzeczywistości. Wszystko – objęte racją ideologii – popada w absolutną dominację nicości. Na płaszczyźnie etycznej przemocy, realizowanej przez totalitaryzm idei, odpowiada jej tragiczna samotność człowieka niezdolnego do komunikowania i kochania. Podobnie jak ideolog staje się w końcu twórcą swego własnego więzienia, tak człowiek karmiący się pustką jest tak samo obcy wobec siebie samego. I pozostaje tylko „niepotrzebny wysiłek...”

4.3. Antropologia wieczności w czasie: „nowy humanizm” chrześcijański

Pomiędzy triumfem tożsamości – właściwym wizjom ideologii – a apologią różnicy – rozwiązywanej przez dominację nicości – przyczynowość człowieka wymaga szukania nowej i odmiennej drogi. Powinna ona umieć uciec tak przed zasadzkami myśli zlaicyzowanej, jak i przed tragicznym urokiem końcowego zwycięstwa ciemności. Szansa na zaproponowanie takiej koncepcji człowieka, która by łączyła w sobie tożsamość ze zróżnicowaniem – kryje się w tradycji judeochrześcijańskiej.

Według niej Absolut wkracza w historię i ją wyzwala, pozostając jednocześnie Innym i suwerennym wobec niej. Chwała wpisuje się w codzienność człowieka, otwierając mu dar życia wiecznego. Przymierze łączy Boga z człowiekiem a człowieka z Bogiem. Jest to antropologia „wieczności w czasie”. W wyrazisty i złożony sposób odnosi się ona do wizji człowieka, któremu ukazano skutki nihilizmu. W porównaniu z ideologią jawi się jako bardziej krytyczna: zmysł absolutnej transcendencji Boga i jego panowanie nad historią przeciwsta-

⁷⁹ Tamże, s. 752.

⁸⁰ Por. książkę powstałą przy współpracy autora: *Il pensiero debole*, Milano 1983.

wia się jakimkolwiek niezasłużonym, przecenianym możliwościami podmiotu ludzkiego. Człowiek stoi przed Wiekuistym jako stworzenie przed Stwórcą: całkowicie ograniczony i przypadkowy. „Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz, i czym syn człowieczy, że się nim zajmujesz?” (Ps 8, 5).

Jednocześnie koncepcja judeochrześcijańska nie neguje pozytywnego wymogu antropologii tożsamości. Jest nim celebrowanie, tzn. niezmierna godność podmiotu historycznego. „Uczyliś go niewiele mniejszym od istot niebieskich, chwałą i czcią go uwieńczyliś. Obdarzyliś go władzą nad dziełami rąk Twoich; złożyliś wszystko pod jego stopy” (Ps 8, 6). Taka jest wartość człowieka, że Bóg w miłości swojej nie cofnął się przed całkowitym – choć niezrozumiałym, a nawet skandalicznym – darem. „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał” (J 3, 16; por. Rz 8, 32 i 2 Kor 5, 21).

Z powodu tej niezmierniej godności człowieka antropologia biblijna odrzuca wszelkie nihilistyczne koncepcje istoty ludzkiej. Będąc powołanym do przymierza z Bogiem, człowiek w komunii z innymi jest kowalem swego losu, potrafi kochać i być kochanym, wykraczając poza siebie i przyjmując drugiego. Tylko tak można zrozumieć przykazanie miłości, przygotowane w Dekalogu, a możliwe do zrealizowania dopiero w nowym przymierzu. „Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem. To jest największe i pierwsze przykazanie. Drugie podobne jest do niego: Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego. Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy” (Mt 22, 37- 40; por. Pwt 6, 5 i Kpł 19, 18, a także J 15, 12-15).

Jednakże myśl judeochrześcijańska zaczerpnęła też coś z prawd antropologii nihilizmu: poczucie dramatu istnienia i sidła, jakie zastawiają na nas nicość i strach. Historia Hioba pokazuje nam, że biblijny Bóg stawia na człowieka, na jego możliwość wytrwania i znoszenia nawet ciężaru tragedii, jaką może być samo życie. Wcielony Bóg nawołuje człowieka, by szedł za Nim ciemną i pełną niepokoju drogą krzyża. „Jeśli ktoś chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje” (Mk 8, 34).

Bliskość a zarazem inność koncepcji judeochrześcijańskiej w relacji do antropologii tożsamości i nihilizmu wskazuje na inne i głębsze różnice: relacja, jaką ustanawia wiara pomiędzy podmiotem historycznym a wkraczającą w historię absolutną Innością, jest asymetryczną i dialektyczną całością. Relacja ta jest asymetryczna, gdyż w koncepcji biblijnej tożsamość manifestuje się jako odejście od tego, co ludzkie, a zróżnicowanie przynależy do tego, co boskie. Nie ma wspólnej miary ani proporcji dla tych dwóch biegunów: *nulla proportio finiti ad infinitum!* Przychodzący Bóg nie da się zmierzyć, jest nieskończenie inny, panuje nad człowiekiem. Ten zaś jest i pozostanie jego stworzeniem. Właśnie dlatego biblijna idea roli człowieka w historii przymierza jest niczym innym jak antropologią wolności.

Otwarcie się na Przyjście oznacza dla podmiotu historycznego pójście na spotkanie zaskakujących nowości, opierając się na zdolności dokonywania przez Wiekuistego tego, co niemożliwe. Oznacza to umiejętność rozróżnienia jedynej możliwej wolności od silnej potrzeby idei i obawy przed nicością. Transcendencja Boga żywego daleka jest od konkurowania ze stworzeniem, dlatego stanowi istotny warunek i podstawę jego wolności. Człowiek decyduje o sobie w odniesieniu do Boga, patrząc na horyzont wieczności i terażniejszości. Przymierze – podstawowa kategoria wierzeń i tradycji judeochrześcijańskich – jawi się jako tajemnica: wieczności w czasie, przyjścia dokonującego się w exodusie i przez exodus, otwierającego się na niezbadane możliwości dane przez Pana człowiekowi w historii, której jest on współtwórcą.

Stosunek pomiędzy tożsamością a zróżnicowaniem – objawiony w tajemnicy przymierza – ma charakter dialektyczny. To znaczy, że zakresy te nie wykluczają się wzajemnie, tak jak to się dzieje w przypadku antropologii triumfu tożsamości czy dominacji nicości. Wzajemnie się natomiast podtrzymują w wieczności dzięki następującym po sobie – zaprzeczeniu, potwierdzeniu i przewyższeniu, pomimo całego ich oddalenia i odmienności. Bóg żywy neguje ludzki exodus, skoro przeczy mu wszelkie zamknięcie: przechwałka zatrzymania się lub posiadania siebie przekształca każdy taki moment w akt idolatrii. Niemożność wypowiedzenia imienia Bożego nie tylko potwierdza jego transcendencję i niepojmowalność istoty Boga, ale przeczy jakiegokolwiek możliwości uchwycenia przez człowieka wieczności. Konsekwencją tego jest obowiązek ustosunkowania się przez niego do tego Misterium z pokorą, bojaźnią i drżeniem.

Czasami wszakże negatywna forma, w jakiej zostało sformułowane przykazanie, wskazuje, że Boże przyjście neguje próżne samozadowolenie podmiotu historycznego. Dzieje się tak zarówno w przypadku przeżywania jej w stosunku do Wiekuistego, jak i do innych ludzi. „Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie! Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu... Nie będziesz wzywał imienia Pana, Boga twego... Nie będziesz zabijał...” (Wj 20, 3.7.13). Przyjście neguje więc exodus, który wyrzeka się bycia takowym i – w iluzji autoafirmacji – zamyka się w wyobcowującym więzieniu posiadania siebie samego.

Przyjście Wiekuistego jest jednak również potwierdzeniem exodusu. Czas został objawiony sobie samemu przez wkroczenie Boga w historię: w chwale wieczności i odblasku Stwórcy w stworzeniu. Przyjście jest obecne w czasie exodusu dzięki darowi objawienia, które dokonuje się przez ściśle ze sobą powiązane słowa i wydarzenia. Wskazuje też na zdolność stworzenia do przymierza, bycie godnym do ugoszczenia Wiekuistego. Biblijny Bóg zwraca się do człowieka i powołuje go do przymierza z sobą. A dzieje się tak, bo jednocześnie uczynił człowieka zdolnym do przyjęcia tego powołania, przeznaczając go

w wolności do komunii z sobą (*homo capax Dei*). Prawdziwa wartość stworzenia polega na jego istnieniu, na jego zdolności stania poza (*ex-sistere*), ale i zmiernia ku Innemu i otwierania się na Niego oraz goszczenia Go w sobie.

Według antropologii biblijnej przeznaczeniem człowieka nie jest brak komunikowania „tego, co w sobie” albo „przez siebie”, ale ich wzajemna interakcja i wymiana w ciągłej otwartości na twórcze Źródło ich istnienia. Człowiek stworzony jest do kochania i bycia kochanym przez ustanawianie relacji solidarności i komunii nie tylko z innymi ludźmi, ale i z całym stworzeniem, które mu zostało powierzone. Można je porównać do ogrodu, który trzeba pielęgnować, albo do pola, które trzeba uprawiać. Nie jest to jednak dziedzictwo, którym ma władać, bo relacja ta jest stworzona na podobieństwo pełnego miłości Bożego zwierzchnictwa (por. Rdz 2, 15 i 1, 28). Jednakże ostateczną podstawą tego powołania jest bycie dla innych („pro-egzystencja”). Dla człowieka jest ona jego przybyciem do Boga, byciem stworzonym do komunii życia z Nim w darmowości przymierza. „Powiedziano ci, człowiecze, co jest dobre. I czego żąda Pan od ciebie, jeśli nie czynienia sprawiedliwości, umiłowania wierności i pokornego obcowania z Bogiem twoim” (Mi 6, 8).

W tej grze negacji i afirmacji zarysowuje się również najwyższe przezwyciężenie exodusowej kondycji, która realizuje się w przyjmowaniu daru Bożego. Tajemnicą wieczności zaistniałej w czasie i „życia wiecznego” zakosztowanego już teraz jest sama choćby rozpierająca pełnia życia. Jest nią realizowanie się stworzenia ponad miarę przypuszczeń i oczekiwań, a zwłaszcza przeżywanie ich jako darmowego daru i komunikowania się nam samego Boga. Jest nią zwycięstwo nad trwaniem grzechu, ale i konsekwentna wolność stworzenia, uczestniczącego w dziecięctwie Bożym. Jest nią twórcze tryskanie nowego życia w Duchu i antycypacja *éschatonu*.

Wieczność wkracza w czas, a czas dotyka owoców wieczności (por. Ga 5, 22) w spotkaniu przyjscia i exodusu, celebrowanych w Przymierzu. Ze względu na radykalność tego spotkania i nie mniejszą ekstremalność świadomości bezmiaru dystansu pomiędzy niebem a ziemią, zarysowało się nowe zadanie antropologii, znajdującej się w nurcie tradycji judeochrześcijańskiej. Zadaniem tym jest potrzeba bycia alternatywą dla nihilistycznych i totalitaryzujących wizji człowieka, których cechą charakterystyczną jest brak nadziei. Natomiast antropologia judeochrześcijańska wyrasta z zaskakującego i darmowego przyjscia Wiekuistego i jego pojawienia się w czasie. Jednocześnie ma ona też iście „teologiczny” charakter i ten aspekt w niej dominuje.

Jej ostatecznym korzeniem jest sama chrystologia, ponieważ w niej człowiek odnajduje swą istotę. W Chrystusie bowiem zetknęły się te dwa wymiary: to, co boskie i to, co ludzkie. W Nim to, czyli w Słowie Wcielonym – który „ludzkimi rękoma pracował, ludzkim myślał umysłem, ludzką działał wolą, ludzkim ser-

cem kochał” – „misterium człowieka odnajduje swoje światło”⁸¹. To z Niego narodziła się w myśli ludzkiej tendencja do traktowania człowieka jako jej podmiotu i jej centrum, podkreślanie jej godności i konieczności podejmowania wszelkiego zaangażowania na rzecz dobra ludzi. To On łączy w sobie znaki królewskości i cierpienia: został ukoronowany cierniem i stał się figurą człowieka stworzonego do spotkania z wiecznością w czasie. Zobaczywszy go takim, prokurator rzymski zapytał: „Cóż to jest prawda?”, a otrzymawszy w odpowiedzi milczenie, mógł tylko powiedzieć „Oto człowiek!” (J 19, 5). Zadaniem antropologii teologicznej jest przeniknięcie głębi tego stwierdzenia. Ponadto ta koncepcja człowieka, mimo że pojmuje go jako stworzenie, nie pozbawia go jednak możliwości spotkania z Bogiem, co dokonuje się dzięki posłannictwu Syna i Ducha.

Antropologia teologiczna jest jednocześnie podstawą etyki. Wskazując na powiązanie bytu ludzkiego z tajemnicą Trójcy Świętej, staje się wyznacznikiem podstawowych norm i jego odpowiedzialności za własne postępowanie. Sposób działania człowieka jest więc odnoszony do kwestii jego relacji z Bogiem żywym. Dostrzegamy tu nierozzerwalność dwóch znaczeń etyki – wynikających z etymologii tego słowa: etyka może być rozumiana jako sposób postępowania (ἔθος) i jako usposobienie (ἦθος). Rozdział pomiędzy prawdą dogmatu a refleksją nad moralnością stał się powodem dwojakiej i negatywnej konsekwencji: z jednej strony prawda wydaje się mało wyrazista i nieatrakcyjna, z drugiej zaś działanie moralne postrzega się tylko w perspektywie konkretnych aktów przekraczania norm, a nie dostrzega się dalszego horyzontu i ostatecznego celu człowieka.

Postrzeganie antropologii w świetle teologii – tak jak w myśli judeochrześcijańskiej – oznacza oparcie swojego działania na bycie, etyki na prawdach wiary, a przez to wskazywanie na piękno prawdy, która zbawia, i na głębię powołania i moralnej motywacji. „Etyka należy do doktryny o Bogu, bo Bóg pragnie człowieka dla siebie, i tak właśnie – w sposób bardzo oryginalny – bierze na siebie odpowiedzialność za niego. Rola życia etycznego wiąże się łaską Bożą, gdyż jest ona łącznikiem i warunkiem na drodze osiągnięcia zbawienia przez człowieka”⁸².

Ta antropologia teologiczna jest podstawą „etosu” w pełni odpowiedzialnego i uzasadnionego łaską Boga żywego. Jako taka ma ona charakter „sakramentalny”. Zbudowana na tajemnicy przyjścia wieczności w czasie, wiąże się z historycznymi formami komunikowania się człowiekowi, wybranymi z woli darmowej miłości Boga. To właśnie te formy komunikowania stanowią „ekonomię sakramentalną”, która obejmuje Słowo Wcielone, sakrament Boga, Kościół, sa-

⁸¹ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 22.

⁸² K. B a r t h, *Die kirchliche Dogmatik*, II/1, Zürich 1942, s. 564.

krament Chrystusa, znaki Nowego Przymierza, sakramenty Kościoła. Samo przyjście tworzy w ludzkiej kondycji i exodusie nowe życie, wskazujące na transformację istnienia ludzkiego pod wpływem łaski Słowa Bożego i uczestniczenia w sakramentach.

Na tej podstawie zarysowuje się też nowy „etos sakramentalny”: zachowania typowe dla nowego człowieka. Nowym człowiekiem zaś staje się tylko ten, kto uczestniczy w życiu Trójcy i swoim życiem potrafi śpiewać „kantyk uwielbienia”. *Novi novum canamus canticum!* Refleksja nad prawdami wiary ma więc coś do zaproponowania świadomości współczesnych ludzi: może być alternatywna wobec alienującego reżimu umysłu i popadania w nihilizm. O ile będzie wiernie przedstawiana, może przyczynić się do wzrastania „nowego człowieka”, tak by historia nie została pozbawiona własnego „kantyku uwielbienia”...

4.4. Humanizm chrześcijański między dialogiem a głoszeniem

Propozycje, jakie u progu trzeciego tysiąclecia przedstawia humanizm chrześcijański, stykają się również z zupełnie innymi wizjami i wersjami humanizmu. Modele humanizmu w dużej mierze odpowiadają opisanym powyżej antropologiom i inspirowują zarówno teoretyczne opcje, jak i praktyczne wybory.

Pierwszy z tych modeli jest właściwy kulturze, otwartej nie tylko na samą transcendencję, ale i na rozpoznanie jej dzięki historyczności Objawienia. Humanizm religijny – bo o nim tu mowa – uznaje w ostatecznym i transcendentnym Misterium prawdziwe przeznaczenie człowieka. Na nim też opiera zachowania jednostek i zbiorowości. Religie jawią się w jego świetle jako możliwy sposób autentycznego wyrażenia autotranscendencji człowieka, ukierunkowanego na święte Misterium. Warunkiem spotkania z Bogiem żywym jest tutaj wolna decyzja otwarcia się i przyjęcia Transcendencji. Jest ona czynnikiem personalnym, który świadczy o autentyczności każdego doświadczenia religijnego. Jako taki jest też niezbędny na gruncie wszystkich religii i we wszelkim poszukiwaniu tego, co boskie. Niemniej jednak można dostrzec we wszystkich wielkich religiach znaki Bożego przyjścia. Nie należy jednak lekceważyć ich niepełnego charakteru i istnienia w nich przejawów opozycji czy wręcz pewnych sprzeczności z Dobrą Nowiną.

Drugim modelem humanizmu jest ten, który otwiera się na rzeczy ostateczne i radykalnie stawia pytania o nie, ale nie uwzględnia w nich kwestii wiary. Do tego nurtu należy wielu myślicieli, nie tylko żyjących w XX wieku, ale i we wcześniejszych pokoleniach przygotowujących przejście od modernizmu do ponowoczesności. Hans Blumenberg użył w odniesieniu do tego zjawiska metafory „przyglądanie się klęsce”. Nietrudno zauważyć, że ostatnimi laty wzrosło zainteresowanie Bogiem i kwestią ostatecznego sensu życia człowieka. Wrażliwi

na ten problem myśliciele zdają się otwarci na dialog z wymagającą wysiłku wiarą i teologią, o ile zdołają one przedstawić im prawdziwość Objawienia, nie przeciwstawiając się poszukiwaniom filozoficznym. Tego rodzaju filozofia jest bowiem otwarta na zadziwienie transcendencją i ku niej zmierza.

Jeszcze inną (trzecią) formą humanizmu jest tzw. „humanizm negatywny” lub „antyhumanizm”, charakteryzujący się słabością myśli, tzn. z założenia zamykający się na istnienie transcendencji i wszelkie pytania o nią. Jest to sposób nieprzyznawania umysłowi ludzkiemu żadnej możliwości autotranscendencji w procesie poszukiwania prawdy obiektywnej.

W tym kontekście oczywiste jest, że chrześcijaństwo ustosunkowuje się krytycznie do podobnych tendencji, gdyż w kwestiach zdolności do poznania prawdy obiektywnej i możliwości zbliżenia się do transcendencji skazują one człowieka na samego siebie. Jest to ten rodzaj samotności, która czyni społeczeństwa zbiorowościami „samotników w tłumie”, z jakimi spotykamy się często w ponowoczesnym nihilizmie. W obliczu tego modelu przed refleksją zainspirowaną wiarą staje wyzwanie polegające na konieczności dostrzeżenia własnych ograniczeń i umiejętne ich przezwyciężenia, nierzadko przez uwidocznienie własnych słabości. Jednak również w tym przypadku pełna refleksji wiara jest dla człowieka pewnym wyzwaniem i świadczy o wartości rozumu ludzkiego, jego zdolnościach do poszukiwań, możliwościach dotarcia do Prawdy i zdecydowania się na nią.

Chrześcijaństwo wyrasta z przekonania, że to Chrystus jest pełnią objawienia o istocie człowieka i jego powołaniu. W obliczu tak różnych idei prezentuje się ono jako jeszcze jedna forma humanizmu. Może być więc traktowane jako „nowy humanizm”, zwłaszcza że jest postrzegane jako zdolne do odnawiania życia dzięki przyjmowaniu „daru z nieba”. Uczniom Zbawiciela proponowana jest właśnie taka wersja humanizmu, a z nimi także wyznawcom innych religii, osobom niewierzącym, ale poszukującym, czy obojętnym. Dla nich znaczące może być tylko pełne wiary i miłości głoszenie Chrystusa, nawet przez samą obecność. Jedynie taka postawa zdolna jest do wzbudzenia miłości, nie łamiąc serca innemu człowiekowi. W głoszeniu tym nie może jednak zabraknąć wyznania własnej wiary w Jezusa Chrystusa jako jedynego Zbawiciela.

Wierzących w Chrystusa często charakteryzuje jednak słaba przynależność do Niego lub nawet słaba znajomość Jego przesłania. Kościół w trzecim tysiącleciu powinien im się więc jawić jako ewangeliczna wspólnota, świadcząca życiem o wysokim poziomie realizacji człowieczeństwa. Propozycje i wartości chrześcijańskiego humanizmu mają też znaczenie ekumeniczne (co podkreślono, deklarując w Augsburgu 31 października 1999 roku wspólne przez luteran i katolików rozumienie kwestii usprawiedliwienia). W latach posoborowych przewziężono fałszywie pojmowane rozróżnienie pomiędzy tożsamością a znaczeniem – często rozumianym jako separacja i przeciwstawienie ortodoksyjne-

go myślenia ortodoksyjnemu postępowaniu. Dlatego ważne jest, aby umieć przyjąć promieniującą moc zbawczej prawdy (*veritatis splendor*) i oczyszczającą potęgę miłości bliźniego. Będzie to tym bardziej możliwe, jeśli dostrzeże się piękno odkupionego istnienia. Staje się ono przekonujące dzięki połączeniu prawdy z pięknem w egzystencji przeżytej dla dobra innych, świadczącej w pokorze i wierności o „dobrym Pasterzu” (J 10, 11). Warto więc rozwinąć nowy typ *filocalii*, zdolnej ukazać, że Chrystus jest nie tylko prawdą i dobrem, ale i pięknem. Dlatego naśladowanie Go jest drogą pełnej realizacji człowieczeństwa.

Piękno humanizmu chrześcijańskiego może być alternatywą także dla nie wierzących w Chrystusa. Nic mu nie ujmując, można wskazać chociażby na samo zaangażowanie na rzecz drugiego człowieka jako na element jego oryginalności. Natomiast w przypadku „wyznawców innych religii” konieczna jest pokorna i głęboka świadomość przekroczenia boskiej tajemnicy, przy pozostaniu jednak w tym samym nurcie historycznego pośrednictwa Słowa, które stało się Ciałem. Świadomość ta może doprowadzić chrześcijan do uznania zbawczej wartości doświadczeń religijnych w innych religiach, bez negowania znaczenia Chrystusa jako jedyne Zbawiciela. Można by uniknąć w ten sposób postawy „ekskluzywizmu”, i to bez popadania w „pluralistyczny relatywizm”, który odmawiałby zgorszeniu Krzyża pełni jego wymowności.

Ekskluzywizm odmawia bowiem innym religiom prawa do poznania Boga i zbawienia. „Inkluzywizm” natomiast uznaje wartości ukryte w innych religiach właśnie na mocy kryterium chrystologicznego i przyznaje, że mogą one mieć pewne znaczenie zbawcze, choć w pełni zawiera się ono w chrześcijaństwie. „Inkluzywizm” chrystologiczny i trynitarny jest bardzo ważny dla Kościoła działającego w kontekstach pluralizmów: kulturowych, etnicznych i religijnych, coraz bardziej obecnych i odczuwalnych. Pozwoli on na autentyczne zauważenie wartości obecnych w innych religiach, a przez to na szczerzy dialog, co jest nierozdzielnie związane z głoszeniem zbawczej prawdy o człowieku, jaką proponuje Pan Jezus.

Humanizm chrześcijański w relacjach z niewierzącymi umiejscawia się na różnych płaszczyznach, w zależności od rozmówcy. Głębokie i niepowierzchowne spotkanie możliwe jest z niewierzącym – poszukującym, który odczuwa pewien głód Boga. Wymaga ono jednak intelektualnej uczciwości, odwagi i umiłowania prawdy za wszelką cenę. Nie można tu sobie pozwolić na wygodne odwoływanie się do uprzedzeń i utartych wyobrażeń o partnerze, czy też na irenizm za wszelką cenę. Dlatego dialog z niewierzącymi, którzy szukają prawdy, może wzmocnić w uczniach Chrystusa czujność co do ich wiary i uczynić ich bardziej pokornymi i aktywnymi wobec Tego, do którego zwracają się z prośbami w wierze i miłości. Możliwe jest tu doświadczenie, iż wierzący jako *viator* nie dotarł jeszcze do celu, ale zawsze pozostaje w pewien sposób jakby niewierzący. Dla-

tego codziennie jest zobowiązany wkładać wiele wysiłku w to, by wierzyć, i wciąż musi czerpać światło i życie ze źródła łaski.

Inaczej natomiast przedstawia się relacja z ludźmi religijnie obojętnymi. W ich przypadku nie chodzi o danie jakichkolwiek odpowiedzi, ale raczej o pobudzenie ich do zadawania pytań. Drzemią one zapewne w ich sercach i mogą być ewentualną podstawą do rozpoczęcia drogi ku Tajemnicy. Autentyczne świadectwo chrześcijanina może stanowić dla nich zarzewie wewnętrznego konfliktu i przyczynek do refleksji. Pełna respektu – choć niepokojąca – bliskość może być jednocześnie szansą na wsłuchiwanie się w zapytania niespokojnego serca. Odpowiedzi zaś na wezwanie do podjęcia trudu może towarzyszyć wzbudzenie pragnienia powstrzymywania się od łatwych pewników i zbyt pochopnych odpowiedzi na dręczące pytania.

Wśród propozycji nowego humanizmu – objawionego w Chrystusie – na szczególną uwagę wszystkich jego adresatów zasługuje „język piękna”. Sztuka jest tu traktowana jako sposób ewangelizacji dostępny dla wszystkich. Zgodnie z tradycją chrześcijańską piękno jest oddaniem się Wszystkiego przez Jego część, darem przewyciężającym nieskończony dystans. Tomasz z Akwinu stwierdza, że nieskończoność może zamieszkiwać w tym, co najmniejsze, lub wyrażać się za pośrednictwem formy, która oddaje harmonię Całości. Wyraża się też w pięknie, którym Wszystko jaśnieje. W tym wypadku piękno może być porównane do ruchu „zstępującego” z wysoka. Jest jednak nieodłącznie związane z głębią człowieka i z tym, co w nim intymne, a w ten sposób uchyla się w nim okno w kierunku nieograniczoności. To zaś, co w człowieku ograniczone, jawi się jako *kenosis* lub „streszczenie” wieczności w czasie, nieskończoności w tym, co skończone.

Te dwie możliwości zostały zrealizowane przez klasyczne koncepcje piękna: pojmowanego jako harmonia i proporcjonalność, albo jako rozbicie i naruszenie proporcji. Najpełniej zostają one wyrażone dopiero w ramach humanizmu ukazującego objawienie się miłości ukrzyżowanej. Wydaje się, że aby człowiek mógł wzrastać według planu Bożego, potrzebne mu jest jeszcze wychowanie do odbioru języka sztuki, które uwarściwia i czyni zdolnym do przeżyć estetycznych. Cała zaś przebogata sfera sztuki sakralnej stanowi na pewno jeden z walorów, jaki chrześcijaństwo ma do zaoferowania współczesnemu światu.

Propozycje nowego humanizmu nieodłącznie wiążą się z całym zakresem zachowań i wymagań, które on stawia. Są to przede wszystkim „wymagania etyczne”, gdyż uznanie horyzontów, w których się zaistniało, wymaga konkretnych wyborów w określonych działaniach. Jeśli o to chodzi, nietrudno zauważyć, że we współczesnych społeczeństwach panuje ogólne zagubienie i niedostrzeżenie fundamentalnych i ostatecznych horyzontów. Nie dostrzega się nawet cienia szansy na ich odkrycie. Powoduje to dramatyczną sytuację relatywizmu moralnego.

Jednocześnie jednak pozwala ona wielu osobom przyjąć nowe pewniki etyczne. Ich przejawami są przede wszystkim: potrzeba jasnego określenia racji bytu, sensu życia z innymi i zaangażowania się dla dobra ze względu na nie samo. To ostatnie jest też wyzwaniem wobec powszechnej kondycji słabości etycznej, będącej efektem upadku ideologii i horyzontów przez nie nakreślonych. Dlatego jasno zarysowuje się konieczność odnalezienia zamiłowania do prawdy i miłości do tego, dla czego warto żyć, wykraczając poza ziemskie cele.

Humanizmowi chrześcijańskiemu nie wystarczy opcja fenomenologiczna, choć wielu ją preferuje. Proponuje ona określenie pewnego „minimum wspólnego mianownika” etycznego dla różnych form zachowań na płaszczyźnie moralnej. Jednakże tylko „podstawowa heteronomia” może zaoferować kwestiom etycznym kryterium obiektywne i uniwersalne. W przypadku chrześcijaństwa realizuje się ona w pełni w odniesieniu do Boga i w Jego przyjsciu do ludzi. Humanizm opierający się na Chrystusie nie boi się przedstawiać Bożego obrazu człowieka i podkreślać zdolności ducha ludzkiego do autotranscendencji. Samo zaś spotkanie pomiędzy metafizyką a etyką oraz moralnością a dogmatyką zdaje się ważną potrzebą współczesnego świata. „Wielkie wyzwanie, jakie stoi przed nami u kresu obecnego tysiąclecia, wyzwanie równie nieuniknione, jak pilne, polega na przejściu od «fenomenu» do «fundamentu». Nie można zatrzymać się na samym doświadczeniu; także wówczas gdy wyraża się ono i ujawnia wewnętrzność człowieka i jego duchowość, refleksja racjonalna winna docierać do poziomu istoty duchowej i do fundamentu, który jest jej podłożem”⁸³.

Wierzący nigdy nie będą więc mogli relatywizować ich odniesienia do tej formy humanizmu, jaką objawił Chrystus. W tym kontekście pozostają nadal aktualne prorocze słowa Soboru Watykańskiego II: „Słusznie możemy sądzić, że przyszły los ludzkości leży w ręku tych, którzy potrafią podać następnym pokoleniom motywy życia i nadziei”⁸⁴. Chodzi o przyszłość świata, o jakość życia ludzi, o zbawienie – już zakosztowane, choć ostatecznie osiągalne w wieczności. Wierzący z pokorą i siłą przekonania przyjmuje, że jego przyszłość jest w rękach Boga, nawet wtedy, gdy sama wiara w Niego i świadectwa o Nim przyczyniają się do wzrostu jakości życia wszystkich ludzi. W Jezusie Chrystusie jest nadzieja, która nie zawodzi. W chrześcijaństwie zaś naśladowanie Chrystusa polega na zawierzeniu serca, braterskiej komunii i służbie przez świadczenie miłosierdzia. W nich kryje się przyszłość świata.

⁸³ Jan Paweł II, encyklika *Fides et ratio*, 83.

⁸⁴ *Gaudium et spes*, 31.

5.

Konkluzje: ku jakiemu chrześcijaństwu?

Dokąd zmierza chrześcijaństwo? Powróćmy do pytania zadanego na początku tych rozważań, po to, aby je podsumować i sformułować próbę odpowiedzi. Jak już stwierdziliśmy, konflikty pomiędzy wizjami ideologii i interpretacją wydarzeń dokonujących się w minionym wieku są dla teologii wskazówką, że już samo mówienie o Bogu jest bardzo potrzebne. Koniecznością i podstawowym zadaniem teologów staje się postawienie Boga w centrum ich poszukiwań oraz świadczenie o Nim. To właśnie jawi się jako priorytet w „planach na przyszłość” dla teologów trzeciego tysiąclecia.

5.1. Scenariusze czasu a konflikt interpretacji

Wiek XX przedstawia się jako niezwykle bogaty w myśli i teorie, często ze sobą konkurujące czy wręcz sprzeczne. Warto wspomnieć niektóre z nich, abstrahując jednak od ich oceny historycznej. Nie pozostają one bowiem bez wpływu na obecne i przyszłe zadania związane z refleksją teologiczną i świadectwem wiary chrześcijan. Niektóre z nich używają znaczących metafor, zmierzających w kierunku negacji i tragizmu (jak na przykład: „zierzch”, „kłęska”) albo – nawet jeśli dotyczą triumfalistycznych wypowiedzi typowych dla teorii „krótkiego wieku” – uwzględniających jego aspekty dramatyczne (przykładem mogą tu być kategorie zbliżone do „dekadencji”). Podobny optymizm poniekąd charakteryzuje zbyt łatwo formułowane i przyjmowane próby syntezy, które pojawiają się po upadku rewolucjonizujących ideologii. Jedną z nich jest na przykład teoria traktująca sukcesy liberalnej demokracji jako „koniec historii”.

Oswald Spengler, charakteryzując wydarzenia XX wieku, używa metafory „zierzchu”⁸⁵. Odnośnie do tego dzieła Benedetto Croce napisał: „Sukces, jaki

⁸⁵ *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, 2 t., München 1918, 1922.

odniosła w Niemczech ta książka... nie może nie zastanawiać tych, którym leży na sercu praca naukowa”. Ta surowa ocena wyraża się nie tylko w użyciu takich terminów, jak: „dekadencja”, „dyletantyzm”, „ignorancja”, „brak świadomości”, ale przede wszystkim w końcowej konkluzji. Brzmi ona następująco: „Lektura tej książki może doprowadzić do rozpowszechnienia permissywizmu; może spowodować szaleństwa, słabości, straty umysłowe i moralne, porównywalne do tych, jakie wzbudziły tezy Chamberlaina w czasach pangermanizmu”⁸⁶.

Dzieło to powstało wprawdzie z myślą o przeciwstawieniu się schyłkowi nowoczesności, ale jawi się jednak jako jej wyraźny, choć nieudolny naśladowca. I właśnie dlatego wskazuje ono na tendencje do rozkładu jako z natury należące do nowoczesności. Zapowiadają one powolny schyłek pretendujących do kompletności mitów i są im przeciwne, uważając je za formy dekadencji zachodniej nowoczesności. Tezy wyrażone w książce wyrastają z przekonania o możliwościach symboliki uniwersalnej, będącej formą morfologii historii powszechnej i wskazującej na organiczny rozwój jednostek według analogicznych do natury, cyklicznych i paralelnych, choć dalekich od siebie w czasie, rytmów.

Spengler wiąże wewnętrzną konieczność rozwoju z ideą przeznaczenia (*Schicksal*) jako odpowiadającą wewnętrznym – czyli wynikającym właśnie z „przeznaczenia” – prawom tragizmu, a nie logice przyczyn typowych dla techniki i przez to dla nowoczesności. Wyróżnia on główne okresy historyczne zgodnie z poziomem ich rozwoju i etapami przechodzenia od kultury (*Kultur*) do cywilizacji (*Zivilisation*). Pierwszym etapem tego przejścia jest faza twórcza, drugi zaś ma jałowy i powtórzeniowy charakter. Zgodnie z cyklem tysiąca lat każda kultura zmierza do przekształcenia się w cywilizację. To właśnie w ciągu XX wieku – będącego stuleciem klęski Zachodu – chyli się ku upadkowi nowoczesność: kultura staje się cywilizacją. Dwie dusze Fausta: techniczna i tragiczna polaryzują się, jednakże ze szkodą dla tej drugiej. Logika przyczynowa zmierza do zmiażdżenia przeznaczeniowego *a priori*: władza wymaga ofiar z siły życiowej.

Diagnoza ta wskazuje na potrzebę przełomu, który odzyskałby na nowo przeznaczenie i symbolikę historii. Spengler uważa, że nie jest w stanie dokonać tego ani demokracja (będąca czystą dyktaturą pieniądza), ani takie ideologie postępu, jak socjalizm (niewolnik techniki) czy nihilizm. Tylko tragiczne napięcia zdołają pojednać historię z naturą, dając im nowy początek. Według prorocтва Croce powinny tu być nastąpić straszne konsekwencje, bądź co bądź zawsze powiązane z interpretacją różnych ideologii i z narzucaniem ich przemocą, niezależnie od prawicowych czy lewicowych nastawień...

Zupełnie inny charakter ma kategoria klęski. Hans Blumenberg⁸⁷ odtwarza historię tej metafory jako klucza pozwalającego na interpretację sposobu po-

⁸⁶ B. Croce, w: *La critica* 18 (1920), s. 236-239.

⁸⁷ *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt am Main 1979.

strzegania własnej tożsamości przez Zachód. Punktem wyjścia jego rozważań jest tekst Lukrecjusza o człowieku obserwującym z lądu tonący statek⁸⁸. Wyrażając klasyczne pojęcie egzystencji, odwołuje się on do przykładu przeciwstawięcia stabilnego lądu i zmiennego morza. Obserwator ma zawsze jakiś stały punkt, z którego może się przyglądać życiu i światu. Ale w czasach modernizmu ztracono tenże stały punkt odniesienia, co Pascal wyraził słowami: *Vous êtes embarqué*⁸⁹.

Kłęska zatonięcia dotknęła także obserwującego: „Nie ma już pewnych miejsc, skąd by można obserwować”. Hans Blumenberg, podobnie jak Burckhardt, nie waha się stwierdzić: „Chcielibyśmy poznać falę, na której dryfujemy po oceanie; z tym, że to my sami jesteśmy tą falą”⁹⁰. Jedyne, co pozostaje do zrobienia, to „zbudowanie sobie tratwy z pozostałości rozbitego statku”: „Trzeba stale zdawać sobie sprawę z tego, że się dryfuje; już od dawna nie ma mowy o nawigacji, trzymaniu kursu, zacumowaniu ani o porcie. Rozbicie statku unicestwiło wszelkie ukierunkowane działanie. Trzeba tylko stwierdzić, że wiedza nie zapewnia tego, co nasze pragnienia i aspiracje przeobraziły w oczekiwania wobec niej. To, co ona daje, może być łatwo zanegowane i wystarczy tylko pragnienie zachowania życia”⁹¹.

Podpisując się pod słowami Neuratha, Blumenberg dodaje: „Jesteśmy jak marynarze, którzy na otwartym morzu muszą odbudować swój statek, nie mogąc naruszyć kadłuba okrętu ani użyć do remontu lepszych materiałów”. I konkluduje, odnosząc metaforę o kondycji „ponowoczesności” do ewentualnego początku: „Myślenie o początku oznacza wyobrażenie sobie takiej sytuacji, w której nie ma takiego statku (a jest nim własny język!). Oznacza to również abstrahowanie od jego solidności i doświadczenie w sferze duchowej takich działań, dzięki którym zdołamy – płynąc przez morze życia – zbudować sobie tratwę albo najlepiej statek... Oczywiście jest jednak, że morze zawiera w sobie inne materiały niż te, których już użyliśmy. Skąd może przybyć wsparcie dla zaczynających od nowa? Może z poprzednich kłęsk?”⁹²

Zupełnie inną opinię o XX wieku formułuje Dietrich Bonhoeffer. Ocenia on go jako dramatyczną epokę, ponoszącą konsekwencje typowego dla modernizmu pretendowania do tłumaczenia wszystkiego za pomocą rozumu i poddania

⁸⁸ „Jakże to pięknie, gdy na morzu spotykają się wiatry / i głęboka rozległość wód się miesza, / oglądając z lądu można tonięcie statku w oddali: / nie cieszy cię ten spektakl upadku kogoś innego, / ale dystans, który dzieli cię od podobnego losu”: T. C. L u c r e t i u s, *De rerum natura*, II, 1–4.

⁸⁹ *Pensées*, w: *Oeuvres complètes*, red. J. Chevalier, [Paris] 1954, n. 451. Blumenberg umieszcza to zdanie w swojej książce nieco poza kontekstem.

⁹⁰ *Schiffbruch mit Zuschauer...*, dz. cyt., s. 99.

⁹¹ Tamże, s. 105n.

⁹² Tamże, s. 109-111.

tego pod jego panowanie. Upadek ideologii ustąpi miejsca jeszcze bardziej niszczącemu relatywizmowi, prawdziwej „dekadencji”. „Ponieważ nie ma nic trwałego, brakuje więc podstaw do konkretnego życia, tzn. nadziei pod różnymi jej postaciami. A ponieważ brak jest wiary w prawdę, to się ją tworzy za pomocą sofistycznej propagandy. Gdy brakuje ufności w sprawiedliwość, to uznaje się za sprawiedliwe to, co wygodne... Takie są realia naszych czasów, które są czasami realnego upadku”⁹³. Prawdziwym powodem powyższego wynurzenia Bonhoeffera były zaskakujące żądania, jakie stawiała współczesna mu ideologia: „Właściciel samochodu stał się jego niewolnikiem, a auto jego wrogiem. Stworzenie zwróciło się przeciw temu, kto je stworzył. To jakby powtórzenie grzechu Adama! Emancypacja tłumu zaowocuje gilotynami. Nacjonalizm nieuchronnie prowadzi do wojny. Ideał absolutnego wyzwolenia prowadzi człowieka do samozniszczenia. Na końcu drogi, którą prowadziła nas rewolucja francuska, znajduje się nihilizm”⁹⁴.

Dekadencja nie jest tylko porzuceniem wartości czy odmówieniem sobie czegoś, dla czego warto żyć. Faktycznie jednak – choć nie jest to zbyt zauważalne – pozbawia ona człowieka umiłowania prawdy, zabija w nim rozsmakowanie w walce o wyższe cele, odziera go z jego motywacji. A ideologie zdawały się mu je oferować. Koniec XX wieku jakby potwierdzał powyższą diagnozę. Scenariusz ponowoczesności eksponuje zwycięstwo samych masek, a odbywa się to kosztem prawdy. Nihilizm rezygnuje też z miłości, w którą ludzie uciekali ze swoim bólem z powodu nicości. Dlatego stworzyli oni sobie maski prawości, za którymi kryje się tragizm pustki. Wobec takiej sytuacji Bonhoeffer zaproponował postulat wyeksponowania Boga jako cierpiącego i ideę Ewangelii chrześcijaństwa niereligijnego. Miał to być kontrast z innymi propozycjami teologicznymi, które, jego zdaniem, skażone były ideologiami i chorobami współczesności.

Do zbliżonych konkluzji o XX wieku dochodzi historyk Eric J. Hobsbawm. To on wprowadził termin: „krótkie stulecie”, wskazując na zbliżenie w czasie wydarzeń będących cezurą pewnych epok. Miał tu na myśli wybuch pierwszej wojny światowej i upadek systemu dwóch wrogich sobie bloków⁹⁵. „Struktura krótkiego stulecia przypomina tryptyk albo historyczny sandwicz. Po katastrofach obydwu wojen światowych nastąpiło trzydzieści lat wspaniałego rozwoju ekonomicznego i przeobrażeń społecznych, trwających aż do lat siedemdziesiątych. Prawdopodobnie to one właśnie wpłynęły na społeczeństwa bardziej niż wszystkie inne, równie krótkotrwałe okresy. Patrząc wstecz, możemy określić te lata jako «złotą epokę». I tak też były one postrzegane.

⁹³ *Ethic*, red. i wyd. E. Bethge, München 1949.

⁹⁴ Tamże, s. 86.

⁹⁵ *Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914–1991*, New York 1994.

Natomiast ostatnie lata tego stulecia były znowu okresem dezintegracji: nie tylko niepewności, kryzysów, ale i katastrofy – jak w przypadku ludzi żyjących na terenach Afryki, byłego ZSRR i innych krajów bloku wschodniego. Tych, którzy na początku lat dziewięćdziesiątych poczynili refleksje nad przeszłością i przyszłością, ogarnęło przygnębienie typowe dla *fin de siècle*’u. Obserwującym świat z bezpiecznej perspektywy lat dziewięćdziesiątych zdaje się, że krótkie stulecie przeszło przez «złotą epokę» i co najmniej dwa okresy kryzysu i zmierza ku nieznannej i problematycznej – choć niekoniecznie apokaliptycznej – przyszłości⁹⁶.

Rozpoczęty pod znakiem kryzysu „najkrwawszy w dziejach ludzkości wiek”⁹⁷ kończy się również w podobny sposób. Jednakże na tle początku XX wieku współczesny świat jawi się już jako „jakościowo odmienny, przynajmniej pod trzema względami. Po pierwsze, nie jest to już świat, w którym prym wodzi Europa...”. Po drugie, „stał się [on] wspólnym polem działania” i – jak to stwierdził McLuhan (1962) – „globalną wioską”. Ponadto dokonana się „dezintegracja starych wzorców relacji interpersonalnych i społecznych, z której pochodzi zerwanie więzi między pokoleniami, tzn. między przeszłością a teraźniejszością”⁹⁸.

Ze względu na pozytywny wydźwięk swoich wypowiedzi i rozgłos, jaki zdobył, godzien jest zacytowania amerykański (ale o japońskich korzeniach) myśliciel Francis Fukuyama⁹⁹. Twierdzi on, że „jeśli doszliśmy do takiego stanu, że nie możemy sobie wyobrazić świata innym niż nasz, ani tego, w jaki sposób przyszłość mogłaby przynieść naszej codzienności zmiany na lepsze, to powinniśmy poważnie się zastanowić, czy nie jest to już przypadkiem koniec Historii”¹⁰⁰. Oczywiście, ten ewentualny koniec nie dotyczy „jakichś wielkich czy strasznych wydarzeń, ale Historii rozumianej jako jeden, spójny i dokonujący się proces, oparty na doświadczeniach wszystkich ludzi i wszystkich czasów.

Takie pojmowanie Historii wiązało się ściśle z teorią Hegla, która rozpowszechniła się dzięki Marksowi. Wprawdzie Marks ją na swój sposób przekształcił, ale jest ona obecna wtedy, gdy mówimy o różnych typach społeczności, używając takich terminów, jak: «prymitywny», «rozwinęty», «tradycyjny», «nowoczesny»¹⁰¹. Z typowym dla Amerykanów optymizmem Fukuyama stwierdza: „Liberalna demokracja... [mogłaby] stanowić docelowy punkt ideologicznej ewolucji ludzkości i definitywną formę władzy, jawiąc się w ten sposób jako

⁹⁶ Tamże, s. 18.

⁹⁷ Tamże, s. 25: „Współczesna przybliżona ocena wielkich pogromów naszego wieku odnotowuje 187 milionów zabitych (Brzeziński, 1993), która to liczba obejmuje w stosunku więcej niż jeden do dziesięciu całą populację kuli ziemskiej z roku 1900” (24).

⁹⁸ Tamże, s. 27.

⁹⁹ *The End of History and the Last Man*, New York – Toronto 1992.

¹⁰⁰ Tamże, s. 72.

¹⁰¹ Tamże, s. 10.

koniec Historii”¹⁰². Jednakże analiza potrzeby uznania – obecnej w naturze człowieka i stanowiącej rodzaj prawdziwego napędu rozwoju historycznego – prowadzi Fukuyamę do przyznania, iż nie ma jeszcze raj na ziemi. A jeżeliby i tak było, to na pewno nie dla wszystkich. „My, ludzie Zachodu, staliśmy się pesymistami, gdy chodzi o możliwości globalnego postępu w ramach struktur demokratycznych. I ten głęboki pesymizm nie jest przypadkowy. Narodził się bowiem na skutek tych strasznych wydarzeń, jakie się dokonały w pierwszej połowie XX wieku”¹⁰³.

Otwarte pozostaje pytanie: „Czy wystarczające jest uznanie, jakim cieszą się współcześni obywatele krajów liberalnej demokracji?... Nietzsche twierdził, że demokracja nie uczyni niewolników panami samych siebie, ale będzie ich zwycięstwem, to znaczy: zwycięstwem moralności niewolników. Zwykły obywatel kraju liberalnej demokracji jest według Nietzschego «jednym z ostatnich», tzn. człowiekiem uformowanym w szkole prekursorów współczesnego liberalizmu, który przestał z dumą wierzyć w swoją wyższość i zadowolił się własnym przetrwaniem”¹⁰⁴. W ten to właśnie sposób w „jednym z ostatnich” może się narodzić pragnienie uznania... i Historia potoczy się na nowo.

5.2. Pytanie o Boga a „oczekiwania eschatologiczne”

Najbardziej uderzające w teoriach pojawiających się w ciągu XX wieku jest to, że praktycznie nie poświęcają one uwagi religijnemu i transcendentnemu wymiarowi życia ludzkiego. Wspomniany wyżej Bonhoeffer jest wśród nich wyjątkiem. A jednak właśnie z tej płaszczyzny wyrosły najbardziej radykalne procesy transformacji i kryzysy ideologiczne, które potem zdominowały to „krótkie stulecie”.

Przykładem tego może być chociażby historia Romano Guardiniego, który do 1939 roku wykładał na uniwersytecie w Berlinie „chrześcijańską koncepcję świata”. Jednakże został on zmuszony do dymisji wskutek nacisków aparatu państwowego nazistowskich Niemiec, gdyż przedstawiane przez niego idee nie były zgodne z ideologią reżimu. Gdy wybuchła wojna, zdymisjonowany docent Guardini zdecydował się w inny sposób kontynuować swoją służbę Prawdzie. Na uniwersytecie jezuickim i w kościele św. Kanizjusza podjął wykłady „o rzeczach ostatecznych”, których treść opublikowano w 1940 roku. Przedstawiają one swego rodzaju „zaszyfrowany przekaz”, gdyż pozornie daleki od rzeczywi-

¹⁰² Tamże, s. 9.

¹⁰³ Tamże, s. 11.

¹⁰⁴ Tamże, s. 20.

stości i abstrakcyjny język dotyczy – w swej istocie – właśnie teraźniejszości i krytycznie ją ocenia, co też nie mogło umknąć uwadze ludzi tamtej epoki¹⁰⁵. Świadek wiary – choć mógł zamilknąć – dalej mówił o nadziei, którą żył. Nie pozwoliła mu ona poddać się okropnym i przytłaczającym ograniczeniom, narzucanym przez panującą ideologię.

Zaskakujące jest już użycie terminu „rzeczy ostateczne”, zwłaszcza w sytuacji, gdy dominuje światopogląd pretendujący do objęcia całej rzeczywistości. Śmierć, zmartwychwstanie, sąd i życie wieczne są bowiem terminami, które nie dają się zaklasyfikować tylko w ramach ziemskiej rzeczywistości. Zawierają w sobie „oczekiwania eschatologiczne”, które poza nią wykraczają. Dlatego są znakiem ostrzegającym przed zamysłami wyłączności żywionymi przez ideologię. Cały krytycyzm Guardiniego wobec ziemskiej rzeczywistości jest wyznacznikiem motywów osobistych, przebijających przez analizę tematu tych wykładów.

Według niego, nasza teraźniejszość nie ma nic wspólnego ze światem, który nadejdzie, i dlatego nie możemy o nim wnioskować na jej podstawie. Fakt ten wskazuje jednak na osobowego a zarazem transcendentnego Boga, będącego wykładnikiem treści i powodem kruchości wszelkich sądów człowieczych, jak i pragnień władzy uzurpowanych przez ideologię. *Führer* postanowił obalić prymat potężnego i transcendentnego Innego, wymagając absolutnego posłuszeństwa, co było zapowiedzią okropności, jakie przyniosła ludzom i cywilizacji wizja świata bez Boga. Bo tylko On – sędzia człowieka i historii – jest godzien posłuszeństwa i zawierzenia, tak w chwili śmierci, jak i przez całe życie.

Przekonanie to zbliża Guardiniego do Karła Bartha i jego idei, będących podstawą opozycji wobec nazizmu. Ich fundamentem jest przeświadczenie, że „Jezus Chrystus, jak mówi Pismo, jest jedynym Słowem Bożym, którego powinniśmy słuchać. To w Nim mamy przez całe życie i w momencie śmierci pokładać naszą nadzieję. Dlatego odrzucamy fałszywą doktrynę, iż Kościół winien na równi ze Słowem Bożym słuchać reprezentantów innych sił i władzy jako przedstawicieli objawiających Boga”¹⁰⁶.

Guardini prezentuje jednak większe zaufanie do możliwości człowieka niż jego ewangelicki kolega. Uwaga ta dotyczy zwłaszcza kwestii wolności człowieka. Guardini odwołuje się częściej do przykładów z życia codziennego i apeluje do poczucia odpowiedzialności, opierającej się na prawdzie i odwadze. Jego zdaniem „historia wskazuje na to, iż człowiek ma wolną wolę. Jej wolność dotyczy nie tylko tego, co neutralne, ale i tego, co ważne, a nawet decydujące o największym sensie naszej egzystencji. Człowiek podlega we-

¹⁰⁵ Thum. włoskie powstałe na podstawie drugiego wydania, wraz ze wstępem G. Canobbio, Brescia 1997.

¹⁰⁶ *Theologische Erklärung von Barmen* (31 maja 1934 r.), cyt. w *Kirchliche Dogmatik*, II/1, s. 194.

zwaniom do dobra i może je wypełnić według zasobów swojej wolności. Ale oznacza to, że również może tego nie zrobić, a nawet przeciwstawić się. I taka jest przestrzeń jego decyzji, która dotyczy także kwestii opowiedzenia się «za» albo «przeciw» Bogu¹⁰⁷.

Rozważanie „o rzeczach ostatecznych” nie jest więc oderwane od rzeczywistości ani nie tuszuje jej mankamentów. Jest wręcz przeciwnie, gdyż dotyczą one kwestii ostatecznego spotkania człowieka z Bogiem, który dla stworzenia jest jednocześnie osobą, zmartwychwstaniem, życiem, osądzeniem i wiecznością. Taki Jego obraz wzbudza w człowieku poczucie największej odpowiedzialności wobec teraźniejszości, o czym świadczą nie tylko męczennicy totalitaryzmu, ale i liczne dzieła miłosierdzia dokonane przez bezimiennych bohaterów pośród triumfu barbarzyńskiej przemocy.

W tym spostrzeżeniu przejawia się profetyzm Guardiniego i jego znacząca rola w dwudziestowiecznej teologii. W obliczu koniecznego wyboru między władzą a wartością Guardini – jako wierzący – nie bał się opowiedzieć po stronie wartości, tak jak to zrobiło wielu męczenników i tych, co w utrapieniu świadczyli o Bożej mocy. „Najistotniejsze w całej tej historii jest uświadomienie sobie, iż wartość i władza to nie to samo. I choć jest to niby takie oczywiste, to jednak taka konkluzja po prostu zaskakuje. «Wartość» jest tym, dzięki czemu coś może istnieć, i tym, dzięki czemu coś się dokonuje¹⁰⁸.”

W czasach Guardiniego nie dla każdego oczywiste było to, że wszyscy przesładowani, maluczcy i Żydzi mają jako ludzie swoje niezbywalne i odwieczne prawa. Ponadto – pomimo dramatyzmu podobnych sytuacji – oznaczało to, że posiadający władzę nie mogą deptać tych praw ani narzucać innym swoich przekonań i reguł, gdyż istnieje niezbywalny prymat dobra i prawdy, którego żadna ziemską władza nie może zastąpić. Teza ta dotyczy nie tylko nazistowskich Niemiec i przeszłości, ale i naszej współczesnej kultury. Dominują w niej bowiem z jednej strony typowe dla ponowoczesności: słabość myśli i rezygnacja, a z drugiej – pełne pasji poszukiwanie prawdy i głębszych perspektyw, zdolnych do uzasadnienia zaangażowania dla dobra innych, sprawiedliwości i odpowiedzialności. Dzięki lekturze Guardiniego możemy dostrzec, że „rzeczy ostateczne” mają głębokie znaczenie również i dla nas – spragnionych nadziei dziedziców upadłych ideologii. Mogą nas one przeprowadzić poza naszą samotność i bierność.

¹⁰⁷ *Le cose ultime...* s. 80n.

¹⁰⁸ Tamże, s. 82.

5.3. Priorytety sumienia chrześcijanina: *martyria* – *koinônia* – *diakonia*

Zarysowane w tych rozważaniach napięcia pomiędzy teoriami dominującymi w XX wieku i przykładem postawy Guardiniego możemy traktować jako oznaki podstawowych zadań, jakie stoją przed teologią u progu trzeciego tysiąclecia. Wskażemy je, używając greckich – a więc może zbyt obco brzmiących dla współczesności, za to bogatych w znaczenie słów – *μαρτυρία*, *κοινωνία*, *διακονία*. Terminy te pozwolą nam odpowiedzieć na podstawowe dla nas pytanie: w jaki sposób w wyżej opisanych okolicznościach można dzisiaj uaktywnić drzemiące w naszej wierze „oczekiwania eschatologiczne”?

Potrzebom duchowości ludzi żyjących w epoce postmodernistycznej zdaje się odpowiadać *μαρτυρία*. Jest ona jednocześnie jedną z możliwych dróg, którą mogą kroczyć chrześcijanie, zwłaszcza wtedy, gdy nowoczesność przeciwstawiła i oddzieliła życiową prawdę od idei prawdy uniwersalnej. Na tej właśnie podstawie w teologii zarysował się rozłam pomiędzy refleksją a duchowością, czyniąc z teologii suchą i przeintelektualizowaną dziedzinę naukową, a duchowość została wpisana w stereotyp sentymentalizmu. Dlatego trzeba koniecznie przewyciężyć tę opcję.

Wiara może być alternatywą dla ideologii, bo umożliwia osobową relację z Prawdą, na podstawie słuchania i dialogu z Bogiem żyjącym. Prawda nie jest czymś, co można posiadać, ale Kimś, komu można się oddać. Jest to osoba, *universale concretum*, Chrystus, który pojednał w sobie niebo i ziemię, terazniejszość z wiecznością. Kontemplacyjny wymiar życia i duchowość naśladowująca Chrystusa stanowią szansę pełnej integracji jednostki ludzkiej i jej autentycznych relacji z innymi. Nie są więc sposobem ucieczki od świata, jak to wielokrotnie zarzucały chrześcijaństwu różne ideologie.

W kontekście obecnego upadku wielkich ideologii wierzący są szczególnie powołani do świadczenia o Chrystusie, określając się jako Jego uczniowie, zachwyceni Jego Prawdą, która wyzwala i zbawia. Bardziej niż kiedykolwiek trzeba, by wskazywali oni swoim życiem racje, dla których warto żyć i to żyć we wspólnocie. Racje te jednakże nie leżą w nas samych, ale poza naszym horyzontem: w Słowie Wiekuistego Boga, danym nam i objawionym. Trzeba na nowo podkreślić w wierze prymat Boga, tworząc teologię zgodnie z jej naturą. Ale przede wszystkim trzeba otworzyć serce i umysł na rzeczy ostateczne, objawione i darowane światu w Chrystusie. Chodzi o przeżywanie świadomości, że Bóg jest z nami, i powierzenie Mu całego naszego istnienia. Dzisiejszy świat potrzebuje dojrzałych chrześcijan, przekonanych co do własnej wiary, żyjących według Ducha, gotowych do świadczenia o istocie nadziei, którą żyją. Choćby na podstawie tych uwag można przypuszczać, że przyszłość chrześcijaństwa (i teologii) powinna być naznaczona duchowością i mistyką. Jeśli tak się nie stanie, to nie będzie ona mogła przyczynić się do przewyciężenia kryzysu i zmian zachodzących w świecie.

Drugą taką drogą dla chrześcijan i sposobem uaktywnienia „oczekiwań eschatologicznych” jest *κοινωνία*. Wydaje się ona szczególnie ważna w kontekście procesu globalizacji. Jednocześnie jednak świadczy również o tęsknocie za jednością. W Europie – będącej kolebką podziałów wśród chrześcijan – w której wyrósł Mur Berliński i gdzie narodziło się wiele nacjonalizmów, Kościoły są szczególnie wezwane do tego, by stawać się znakiem i narzędziem pojednania i służby bliźnim.

Przykładem świadomości tej potrzeby był chociażby Europejski Synod Eku-
meniczny, który się odbył w Grazu w 1997 roku, i podpisanie w Augsburgu
w 1999 roku przez katolików i luteran *Deklaracji o usprawiedliwieniu*. Ucznio-
wie Prawdy, która zbawia, są powołani do tego, by we wzajemnej komunii być
świadkami obecności Boga pośród nich. Nie można budować Bożej przyszłości
i ludzkiej terażniejszości w oderwaniu od innych, uciekając od wspólnych zadań
i odpowiedzialności. Podobnie jest z refleksją teologiczną: rodzi się ona w ko-
munii Kościoła i pozostaje w jej służbie. „Szaleństwo samotności” jest owocem
postmodernistycznego nihilizmu. W ich obliczu chrześcijanie są wezwani do
tego, by wspólnie świadczyć o możliwości bycia razem. To pragnienie bycia
Kościołem i ukochanie Kościoła uczyni go wspólnotą: własną, gościnną, atrak-
cyjną, w której każdy czuje się akceptowany i pojednany przez miłosierdzie.
Świat, który doświadczył różnych systemów totalitarnych, potrzebuje tych kon-
kretnych, dyskretnych i braterskich gestów miłosierdzia. Na ich podstawie moż-
na tworzyć komunie.

W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera aspekt „katolickości”, ro-
zumianej jako geograficzny uniwersalizm. „Procesy globalizacji” czynią ją jesz-
cze bardziej aktualną: tak jeśli chodzi o jej pełnię i kompletność, jak i o problem
integralności wiary i uaktualniania przez nią pamięci o Chrystusie. Nie należy
się zawahać przed stwierdzeniem, że przyszłe chrześcijaństwo albo będzie bar-
dziej „katolickie” (w teologicznym tego słowa znaczeniu), albo straci zupełnie
na znaczeniu jako droga zbawienia świata.

Trzecim priorytetem w życiu chrześcijan trzeciego tysiąclecia powinna być
διακονία: miłość miłosierna przeżywana w formie zaangażowania na rzecz spra-
wiedliwości, pokoju i ochrony środowiska. W kontekście procesu „globalizacji”
oczywiste są zależności pomiędzy wyzwaniem niesprawiedliwości społecznej
i niszczenia środowiska naturalnego a stosunkami międzynarodowych zależno-
ści. Chrześcijanie, żyjący na całym świecie, winni wzbudzać krytyczną świado-
mość, ukierunkowaną na obronę jakości życia wszystkich ludzi, a szczególnie
zabierać głos w obronie tych, których na to nie stać. Jednak jedynym orężem ich
walki może być tylko świadectwo i żywotność ich wiary, podobnie jak dzieła
ewangeliczne.

Przemiany, jakie się dokonały na całym świecie w ostatnich dziesięcioleciach, wskazują, że wszystkie Kościoły winny zabrać głos, podkreślając niesprawiedliwość systemu zależności pomiędzy Północą a Południem. Powinny też zarysować drogę ekonomiczno-politycznych rozwiązań, które by przezwyciężyły negatywne skutki sztywnego kolektywizmu i ślepy egoizm kapitalizmu (por. encyklika *Centesimus annus* Jana Pawła II). Równie ważne jest wzbudzenie świadomości ekologicznej i pogłębienie takiej duchowości, która by ją powiązała z zaangażowaniem na rzecz sprawiedliwości i pokoju. Powołaniem chrześcijan zawsze będzie miłość, podążanie za Porzuconym, budowanie ścieżek komunii i solidarności z biednymi. Chrystus jest centrum życia Kościoła, dlatego Kościół nie może się odciąć od Jego cierpienia i łez, które przez zwycięstwo paschalne krzyża stały się źródłem mocy.

Oczywiście, ten duch dzielenia się z potrzebującymi i świadczenia im pomocy pociąga za sobą – również na płaszczyźnie refleksji teologicznej – konieczność wskazywania na sytuacje, w których panuje grzech i niesprawiedliwość. Kochać ludzi oznacza konkretnie: zmieniać ich sposób działania. Nie chodzi tu o jakieś światowe czy polityczne interesy, ale o samo zainteresowanie Chrystusową prawdą i wynikającą z niej sprawiedliwością. Trzeba poświęcić im swoje życie, świadczyć, a jeśli trzeba, to i nieść krzyż, szukając drogi jedności i komunii ze wszystkimi. Wobec wiary – jaką żywią chrześcijanie – oczekuje się więc odwagi w głoszeniu wyznawanych idei i ich realizowaniu przez konkretne dzieła miłosierdzia i naśladowanie Ukrzyżowanego. Chrześcijaństwo trzeciego tysiąclecia albo będzie bardziej wiarygodne dzięki służbie i miłosierdziu, albo w ogóle nie znajdzie posłuchu w sercach rozbitków „krótkiego stulecia”. Ci zagubieni rozbitkowie szukają bowiem stale sensu, który by nadał znaczenie ich życiu i historii, tak jak może to uczynić tylko Chrystus – miłość ukrzyżowana...