

ANTONI POSPIESZALSKI

O RELIGIJI

BEZ NAMASZCZENIA

I RELIGII
BEZ NAMASZCZENIA

ANTONI POSPIESZALSKI

**O RELIGII
BEZ NAMASZCZENIA**

KRAKÓW 1997

ISBN 83-85527-47-8

Pozycja dofinansowana przez Fondation Littéraire et Culturelle Polonaise
oraz Fundację im. Stefana Batorego

© Copyright by Antoni Pospieszalski

Redakcja: Irena Borowik, Tadeusz Zatorski

Redakcja wydawnicza i korekta: Anna Grochowska-Piróg

Redakcja techniczna: Józefa Słonina

Projekt okładki: Rafał Bartkiewicz

Kraków 1997

Zakład Wydawniczy »NOMOS«

ul. Tkacka 5/4, 30-050 Kraków, tel. 33-00-74

Druk: „Drukrol”, al. 29 Listopada 46, 31-425 Kraków

SPIS TREŚCI

Słowo od Autora	7
CZEŚĆ I. Rachunek sumienia Kościoła	11
Argumentacja moralna w polityce	11
Encyklika <i>Centesimus Annus</i>	27
Uwagi o tolerancji	35
Nowy katechizm — i co dalej?	47
Brak zaufania, który rani (o. B. Haering); <i>Veritatis Splendor</i>	59
Książka papieża	71
Rachunek sumienia Kościoła?	79
Kilka uwag o nowej encyklice	90
CZEŚĆ II. O chrześcijańskich podziałach i chrześcijańskiej jedności	99
O chrześcijańskich podziałach i chrześcijańskiej jedności	99
Bunt integrystów — Marcel Lefèbvre	111
Religijna zimna wojna	118
Chryścianizacja Europy	125
Czy potrzebni są księża-kobiety?	135
Dwa pokłady polskiego chrześcijaństwa	143
Encyklika <i>Ut unum sint</i>	153
CZEŚĆ III. Bunt teologów	163
Reformizm ks. Hansa Künga	163
Bunt teologów	181
CZEŚĆ IV. „Szemrania w katedrze”	191
Będziecie jako bogowie	191
Jezuici	201
Jedna ludzkość wystarczy	209
„Szemrania w katedrze” czyli gdzie się podziela dusza?	217
Kilka myśli o przyszłości chrześcijaństwa	234

Słowo od Autora

Wydanie w formie książkowej zbioru artykułów, które już raz były drukowane — prawie bez wyjątku w „Kulturze” — wymaga usprawiedliwienia. Otóż reagując z dnia na dzień czy z miesiąca na miesiąc na wydarzenia w życiu Kościoła i na szerokim świecie, często spostrzegam, że „ja to już raz powiedziałem”, że na dobrą sprawę piszę wciąż to samo. Może to być przejaw skłonności do grafomanii i że autor nie ma już nic nowego do powiedzenia, ale może również znaczyć, że pewne prawdy długo nie przestają być aktualne albo też nie docierają tam, gdzie potrzeba, i wymagają ciągłego powtarzania i wbijania w głowę. Jest tak chyba nade wszystko w sferze religii. Przekonania religijne z natury rzeczy tkwią w ludziach głęboko i, jeśli w ogóle się zmieniają, to bardzo powoli. Jeśli w polityce tydzień może być okresem bardzo długim, to w religii stulecie jest okresem bardzo krótkim. Ale to oczywiście nie znaczy, że w religii nic się nie zmienia i nic nie powinno się zmieniać.

Jest truizmem spostrzeżenie, że Kościół chrześcijański (jest taki, i o nim mówię, nie tylko o Kościele katolickim) u końca XX wieku, a zatem i końca swego drugiego tysiąclecia, podlega niezwykajnie szybkim i bardzo głębokim przemianom. Nie zmienia się natura Kościoła ani depozyt wiary, ale zmienia się jego ziemska struktura, bo zmieniają się okoliczności, w których Kościół spełnia swoją misję. Już bohaterski pastor Bonhoeffer snuł w hitlerowskim więzieniu domysły na temat „doroslenia” współczesnego człowieka i konieczności przystosowania tradycyjnej „religii” do wymogów współczesności. O potrzebie

„aggiornamento” mówił papież Jan XXIII. Realizował to „aggiornamento”, z głębokim namysłem i bardzo ostrożnie, zwołany przez tego papieża Sobór Watykański; jeden z kluczowych dokumentów Soboru nosi tytuł Konstytucji o Kościele w Świecie Współczesnym (*Gaudium et Spes*). Patrząc wstecz zdajemy sobie sprawę, że podobnie głębokie przemiany przeszedł Kościół w całej swojej historii dopiero dwa razy. Po raz pierwszy, gdy w okresie zmierzchu Cesarstwa Rzymskiego po wyjściu z katakumb niemal natychmiast przyszło mu zająć jego miejsce; i po raz drugi w okresie Reformacji, gdy pękła z górą tysiącletnia struktura cesarsko-papieska i do głosu doszły nieznanne do tej pory całkiem nowe siły cywilizacyjne i kulturowe. Obecne przemiany są jak gdyby dalszym ciągiem tamtego twórczego kryzysu. Dziś tak samo mamy do czynienia z presją oszałamiających odkryć naukowych, nowych technologii, kultury masowej i w związku z tym demokratyzacji. Sobór określił to wszystko mianem „znaków czasu”, dając w ten sposób wyraz świadomości Kościoła, że to Bóg tak działa w historii i że Kościół musi na to wezwanie Boże odpowiedzieć.

Esaje i artykuły zebrane w tym tomie mogą dać tylko bardzo słabe pojęcie o ogromie zagadnień, z jakimi boryka się dziś świat chrześcijański na Zachodzie. Ale chyba nieco lepsze pojęcie niż można wynieść z lektury prasy krajowej, zwłaszcza katolickiej, zbyt dufnie zamkniętej w swojej własnej ortodoksji. Nawet najpoważniejsze pisma zwykle boją się podejmować kontrowersyjne tematy, jak np. nieomyślność papieska czy zjawisko homoseksualizmu, by nie narazić się na zarzut naruszania tej ortodoksji czy podważania wartości chrześcijańskich. W dewocyjnej atmosferze masowego polskiego katolicyzmu można te opory zrozumieć i nawet w pewnych okolicznościach uznać za uzasadnione, ale na długą metę skutki takiej polityki mogą się okazać katastrofalne. Jakże łatwo w tej sytuacji o oskarżenia z przeciwnej strony, o hołdowanie przesądom i ciemnocie, oskarżenia często usprawiedliwione. A chcemy przecież właśnie tę przeciwną stronę ewangelizować.

Niniejsza książka próbuje te opory na swój sposób przezwyciężyć, świadomie nastawiając karku na zarzuty jednego i drugiego rodzaju.

O tyle trafny jest tytuł książki „Religia bez namaszczenia”, który zresztą nie ja wymyśliłem. Wymyślił go już dawno redaktor „Kultury” Jerzy Giedroyc jako nazwę jednego z działów pisma i, na długo zanim ja się do tego działu wprowadziłem, pisały w nim takie pióra jak Juliusz Mieroszewski i Michał Chmielowiec. Nie jestem nawet pewny, co redaktor chciał przez ten tytuł powiedzieć: że piszą pod nim ludzie, którzy nie posiadają sakry kapłańskiej? — czy też że to, co piszą, wolne jest od nader nabożnej pompy? Zapewne po trochu jedno i drugie. W każdym razie wdzięczny mu jestem, że mi ten tytuł na użytek tej książki wypożyczył.

Jest rzeczą przypadku, że w niniejszym zbiorze znalazł się portret duchowy i pisarski radykalnego katolickiego reformatora ks. Hansa Künga obok omówienia ostatnich encyklik radykalnego obrońcy katolickiego status quo, papieża Jana Pawła. Ale jest to niemniej wymowne, gdyż wielka debata na temat przyszłości chrześcijańskiego Kościoła toczy się właśnie pomiędzy tymi dwoma radykalizmami. Myślę, że ta przyszłość, gdy już będzie się stawała historią, będzie leżała gdzieś pośrodku między obu biegunami. Ale oczywiście tylko Bóg wie, jak ta przyszłość ma i będzie wyglądać. Ostatnia encyklika papieska *Ut unum sint*, poświęcona sprawie zjednoczenia chrześcijaństwa, zdaje się rysować szczegółową receptę, jak ta jedność powinna wyglądać. Ale ma to przecieżyć być „jedność, której Bóg chce”. Myślę, że skoro tego nie wiemy, powinniśmy oba bieguny traktować równie serio.

Antoni Pospieszalski

CZEŚĆ I

RACHUNEK SUMIENIA KOŚCIOŁA

Argumentacja moralna w polityce

1.

Rzecz dla polityków bardzo pociągająca. Argument moralny, niezależnie od tego, czy ma oparcie w systemie moralności religijnej czy świeckiej, ma posmak wartości absolutnej — przynajmniej w oczach tego, kto się nim posługuje, z domniemaniem, że również w oczach jego słuchaczy — stanowi zatem broń polityczną, która w założeniu wprost pozbawia przeciwników prawa do odmiennej opinii. Przeciwnicy są nie tylko w błędzie, są po prostu złymi ludźmi. Ale dla tego właśnie posługiwanie się argumentacją moralną jest zawsze politycznie podejrzane. Widocznie protagoniście brak innych, subtelniejszych racji, skoro ucieka się do tak ciężkiej artylerii. A jeśli tak, to jego argumentacja moralna jest hipokryzją i w formie tego zarzutu wraca, uderzając rykoszetem w jej autora. Tak przynajmniej jest w warunkach wolności słowa, gdzie możliwa jest polityczna debata.

Dlatego w demokracjach argumentów natury moralnej używa się ostrożnie. Nośność takich argumentów jest duża, by można było ich zupełnie uniknąć, ale są one serwowane zwykle w zawołowanej formie i pod osłoną argumentów bardziej pragmatycznych.

Ogólnie mówiąc, skłonność do argumentacji moralnej cechuje raczej partie reformatorskie niż konserwatywne, a więc lewicę raczej niż pra-

* W Polsce artykuł ukazał się w „W drodze”, nr 10, 1989, pod tym samym tytułem.

więc. Partie reformatorskie usiłują wykorzenić to, co w istniejącym porządku społeczno-politycznym jest ich zdaniem złe, przede wszystkim moralnie złe, natomiast partie zachowawcze broniąc tego co jest, wychodzą z założenia, że skoro istniejący porządek dotychczas jakoś funkcjonował, lepiej lub gorzej, to w sumie nie można być taki zły i zmiany mogą przynieść więcej szkód niż korzyści. Argument natury pragmatycznej. Argumentacja moralna gra tu rolę wtórną i wyraża się w nadawaniu moralnego waloru cechom ustrojowym uświęconym tradycją, takim jak stabilność, pokój wewnętrzny czy praworządność.

W tym schemacie na pierwszy rzut oka nie bardzo mieszczą się takie zjawiska jak faszyzm czy narodowy socjalizm, ruchy radykalnie rewolucyjne, a równocześnie gloryfikujące pewne tradycyjne wartości (patriotyzm, dyscyplinę społeczną, cnoty żołnierskie) podniesione do roli *sui generis* absolutów, w której przemieniają się w karykatury tych wartości (nacjonalizm, serwilizm, militarizm). Natomiast bardzo dobrze mieści się w nim komunizm, który skądinąd jest tylko jeszcze jedną odmianą dwudziestowiecznego totalitaryzmu. Różnica między komunizmem z jednej strony a faszyzmem i hitleryzmem z drugiej polega między innymi na tym, że komunizm nie wyrzekł się argumentacji natury moralnej. Faszyzm i zwłaszcza hitleryzm, zastępując ogólnoludzką moralność ideologią „Herrenvolku”, są otwarcie cyniczne. Komunizm, przeciwnie, głosi wartości aspirujące do powszechności i, jakkolwiek są one osadzone w rzekomych prawidłowościach materializmu historycznego, wyrażają się w terminach bliskich poczuciu moralnemu ludzi wychowanych w tradycjach kultury europejskiej, nawet chrześcijańskiej, bo z niej ostatecznie zaczerpniętych. Są to takie wartości, jak: sprawiedliwość społeczna, równość, wolność od wyzysku, przezwyciężenie alienacji (wyzwolenie od grzechu), pełny rozwój osoby ludzkiej (zbawienie), dobro społeczne, pokój międzynarodowy i ogólna szczęśliwość (królestwo niebieskie). To, że w praktyce realizacja dała nie tyle karykatury tych wartości, co wprost ich przeciwieństwa, nie zmienia faktu, że w ideologii i propagandzie zachowały one swój pierwotny, zgoła dziewiczy kształt. Komunizm nie był nigdy otwarcie cyniczny. Natomiast rozdziew między

moralizującą ideologią a praktyką wyposażył komunizm w jego najbardziej bodaj specyficzną cechę, którą jest systematyczna kłamliwość i nowomowa, od której inne formy totalitaryzmu, otwarcie cyniczne, są stosunkowo wolne. Jeśli tamte widzą w swych przeciwnikach po prostu konkurentów do władzy, których dla tego tylko powodu należy zniszczyć, a w swych ofiarach takiego czy innego rodzaju podludzi, to komunizm piętnuje zarówno swych przeciwników jak i ofiary jako „wrogów ludu”, wrogów komunistycznego dobra, a więc jako ludzi moralnie złych. Z tej racji ani oni sami, ani ich poglądy nie mają prawa do istnienia.

Ale stosunek totalitaryzmów do argumentacji moralnej jest zjawiskiem marginesowym, marginesowym w sensie logicznym, na pewno nie gdy chodzi o jego praktyczne konsekwencje. Każdy system totalitarny jest wynaturzeniem i niesie z sobą również wynaturzenie polityki. Obserwacje z tego wynaturzonego terenu stanowią nietypowy materiał do rozważań na temat roli argumentacji moralnej w polityce w ogóle, zwłaszcza dla sprawy zasadności i efektywności takiej argumentacji w normalnym życiu politycznym. Mnie zaś ten problem właśnie interesuje. W jakim sensie wolno i warto posługiwać się argumentacją moralną w normalnej debacie politycznej w warunkach demokracji i wolności słowa?

Interesujący materiał stanowi moralistyka prezydenta Reagana. Wydaje się ona jakościowo różna od okazyjnej retoryki jego poprzedników, głoszących ideały moralne amerykańskiej demokracji i prawa człowieka, nawet najbliższych mu pod tym względem Kennedy'ego i Cartera, nie mówiąc już o zgoła surowo pragmatycznym Nixonie. Reagan ma (czy miał) szczególnie mocne i wyraźne słowa moralnego potępienia dla przeciwników, zwłaszcza dla Związku Radzieckiego, który określił kiedyś jako „imperium zła”. I jego retoryka ma bardzo wyraźny podkład religijny, choć jego wiara w oparte na Biblii prorocтва amerykańskich fundamentalistów i przywiązanie do astrologii są tylko przedmiotem plotki i nie znajdują wyrazu w jego przemówieniach. Niemniej to moralno-religijne zaangażowanie zjednywało Reaganowi tyluż krytyków co

gorących zwolenników. Ostatecznie każdy kaznodzieja ma ten kłopot, że sam nie zawsze i nie wszędzie dorasta do glorii głoszonych przez siebie ideałów, i każdy polityk-moralista musi się liczyć z zarzutami, że szermuje ideałami dla realizacji bardziej przyziemnych politycznych celów.

W Wielkiej Brytanii premier pani Thatcher podjęła niedawno religijno-moralną apologię swojej polityki w przemówieniu do Zgromadzenia Ogólnego Kościoła Szkocji w Edynburgu (21 maja 1988). Krytycy natychmiast określili to wystąpienie dowcipnie mianem „listu do Kaledonian” na wzór listów św. Pawła np. do Koryntian. Asumpt do tego wystąpienia dała pani premier ostra krytyka jej polityki fiskalnej i gospodarczej ze strony nie tylko parlamentarnej opozycji, ale nade wszystko ze strony przywódców religijnych kraju, wybitnych biskupów anglikańskich i katolickich, także rzeczników Kościoła Szkocji i tak zwanych wolnych kościołów. Zarzucili oni jej faworyzowanie ludzi i tak już bogatych a upośledzenie najuboższych, głównie przez obniżanie wysokiej do tej pory stopy podatkowej dla najwięcej zarabiających i ograniczenie świadczeń opieki społecznej oraz wydatków na państwową służbę zdrowia i szkolnictwo. Oskarżono ją o podsycanie żądzy zysku i brak współczucia dla najbiedniejszych, i całą jej politykę gospodarczą określono jako sprzeczną z nakazami Ewangelii, niechrześcijańską i wprost grzeszną. Nawet krytycy byli jednak zmuszeni przyznać, że pani Thatcher potrafi się bronić, właśnie w kategoriach moralności chrześcijańskiej, sypiąc w religijnym zgromadzeniu cytatami z Pisma Świętego z równą swadą jak w parlamencie danymi rządowych statystyk. Pani Thatcher nie negowała, że jest obowiązkiem państwa zapewnienie wszystkim socjalnego minimum, z tym jednak, że sieć opiekuńcza państwa nie powinna być tak rozbudowana, by zwalniała ludzi od poczucia osobistej odpowiedzialności za swój los i los rodziny, od zapobiegliwości i od pracy. „Chrześcijaństwo jest doktryną duchowego zbawienia, nie programem reform społecznych”, powiedziała pani premier, przyznając jednak, że nie można tych dwóch rzeczy radykalnie rozdzielić. Naczelnym celem wszelkiej gospodarki jest „wytwarzanie bogactwa” i nie ma w tym nic niemoralnego. Najpierw trzeba bogactwo wytworzyć, potem dopiero

można je rozdzielić. Nie jest grzechem dążenie do zarabiania jak najwięcej pieniędzy, jest natomiast grzechem nadmiernie przywiązanie do pieniądza. Posiadanie pieniędzy pociąga za sobą obowiązek dopomagania innym. „Zarabiaj ile możesz, oszczędzaj ile możesz i rozdawaj ile możesz”. Jest to znowu sprawa osobistej odpowiedzialności. „Nie wolno nam przerzucać praktyki miłosierdzia i hojności na innych. Rzeczą władz świeckich jest prowadzenie polityki, która wyzwala to, co jest dobre w ludziach, a zwalcza to, co jest złe. Same jednak nie są w stanie tworzyć dobra i likwidować zła”.

Debata prasowa, jaką wywołało edynburskie „kazanie” pani premier Wielkiej Brytanii, jest doskonałą ilustracją tego, co argumentacja moralna w polityce może dać i czego dać nie może. Może dać — w tym przypadku dała — wgląd w najgłębsze motywy politycznego działania zaangażowanych stron, w tym przypadku zarówno pani Thatcher jak i jej krytyków. W tym sensie może być źródłem inspiracji. Bo polityka, będąc ścieraniem się grup interesów, jest również ścieraniem się idei; będąc walką o władzę i wpływy, jest również — a przynajmniej bywa — walką o społeczne dobro. Jak nie ma sensu idealizowanie polityków, tak tym bardziej nie ma sensu pryncypialny wstręt do polityki i głupawe porzekadło, że wszelka polityka jest „brudna”. Polityka jest niezbywalnym elementem życia społecznego, częścią *condition humaine* na tym padole płaczu, jest dziedziną życia jak wszystkie inne, w których pomieszczone jest ze sobą dobro i zło, mądrość i głupota, prawda i fałsz. A więc i argumentacja moralna w polityce ma swój sens. Natomiast argumentacja moralna nie daje rozstrzygnięcia politycznego problemu, nie zapewnia zwycięstwa jednej strony i klęski drugiej, wcale niekoniecznie otacza jednych aureolą moralnej przyzwoitości, a drugich okrywa zasłużonym wstydem. Wbrew życzeniom politycznych moralizatorów.

Impotencja moralnej krytyki określonej polityki w warunkach demokracji zdaje się być całkowita. Jeśli przyczynia się do zmodyfikowania czy zaniechania jakiejś polityki, to raczej tylko pośrednio jako teoretyczna podbudowa argumentów w istocie swej czysto pragmatycznych. Wypadki zmuszenia politycznego przywódcy do ustąpienia pod presją

zarzutów natury moralnej, takie jak Watergate, są niezmiernie rzadkie i zarzuty dotyczą wtedy nie tyle takiej czy innej linii politycznej zdyskredytowanego przywódcy, co raczej konkretnych posunięć, które *vox populi* uznał za nieetyczne. W szerszym kontekście, na arenie międzynarodowej, potępienie moralne jest raczej następstwem politycznego niepowodzenia niż jego przyczyną. Hitler aż do wybuchu wojny zachował status respektowanego męża stanu, a Stalin w dużej mierze zachowuje go po dziś dzień, przynajmniej w własnym kraju. Po dziś dzień przywódcy argentyńskiej junty mają swoich obrońców, nawet wśród przedstawicieli argentyńskiego kościoła, a przyczyną jej upadku była nie tyle reakcja społeczeństwa przeciw terrorystycznym rządom, co przegrana wojna Falklandzka. Apele papieża pod adresem IRA o zaprzestanie terroru do tej pory nie przeszkadzają wielu północno-irlandzkim katolikom w udzielaniu terrorystom cichego poparcia i jego wołanie w Paragwaju o powrót do rzetelnej demokracji zapewne długo jeszcze będzie kazało czekać na wyniki. Wieloletnia walka z polityką apartheidu w RPA ma za sobą poparcie bardzo niewielkiej części białego, politycznie pełnoprawnego społeczeństwa; walkę prowadzą czarni, których motywacja moralna jest nierozłącznie związana z poczuciem własnej krzywdy.

Wymieniłem tu kilka największych zbrodni politycznych naszego wieku. Jeśli reakcja moralna przeciw tym zbrodniom ze strony bezpośrednio zainteresowanych społeczeństw była i jest tak słaba, a ze strony społeczności międzynarodowej tak podzielona, dwuznaczna i spóźniona, to trudno liczyć na efektywność moralnej krytyki linii politycznej takiej jak rządu pani Thatcher, której nawet najsurowsi krytycy nie określają jako zbrodniczej, a tylko jako nie dość nacechowaną współczuciem i dlatego niechrześcijańską czy grzeszną. W tych bardziej subtelnym kontrowersjach moralno-politycznych jest zaskakujące, że obie strony, wychodząc z tych samych czy zbliżonych założeń etycznych, w tym przypadku etyki chrześcijańskiej, dochodzą do skrajnie różnych ocen polityki będącej przedmiotem sporu. Debata nad edynburskim „kazaniem” pani Thatcher i padające z obu stron cytaty biblijnych tekstów, często te same, lecz różnie interpretowane, robią czasem wrażenie tra-

dycyjnej religijnej dysputy, w której jak wiadomo, rzadko się udaje jednej stronie drugą stronę przekonać. To rzuca niepokojące światło na rolę normatywną religii w nowoczesnym społeczeństwie. Czyżby rację mieli ci, którzy twierdzą, że religia nie jest już nawet opium dla ludu, lecz jakimś kulturalnym luksusem, bez wpływu na realne życie, w każdym razie na życie polityczne?

2.

Zdaję sobie sprawę, że to, co teraz zamierzam napisać, też będzie w znacznej mierze głosem w religijnej dyspucie, także w tym sensie, że nie jestem w stanie przedstawić rozstrzygających argumentów, które zmusiłyby inaczej myślących do uznania, że właśnie moje stanowisko jest słuszne. Tak samo, sądzę, moi ewentualni krytycy nie będą w stanie przedstawić definitywnych argumentów, że to oni mają słuszność. Bo chodzi tu o przekonanie dotyczące wartości, a nie faktów, i to o przekonania fundamentalne, określające cały stosunek człowieka do świata. Takie przekonania nie gardzą faktami, ale podporządkowują je wartościom, którym służą. Ogromna różnorodność podniebnego świata dostarcza faktów, które określonym przekonaniom i wartościom służą lepiej lub gorzej, lub bardzo źle; są wśród nich także fakty potencjalnie destruktywne dla wyznawanych wartości. Wszelkie przekonania dotyczące wartości opierają się zatem z konieczności na selektywnym doborze faktów i kryterium doboru stanowi stopień, w którym wyznawanym wartościom służą; fakty potencjalnie destruktywne są albo ignorowane, albo niejako na siłę podporządkowane wartościom. Ze względu na ich stosunek do faktów wszelkie przekonania o wartościach, takich czy innych, stanowią nie wiedzę lecz wiarę. W tym sensie nawet radykalny cynik wierzy; wierzy mianowicie, że nie ma żadnych prawdziwych czy trwałych wartości.

W tym sensie również nie tylko religia (wraz z etyką), ale także polityka należą do sfery wiary. Obie służą pewnym wartościom, które determinują pewne przekonania, które z kolei determinują określony stosunek do faktów. W pierwszej części niniejszego artykułu zebrałem

pewne obserwacje (fakty) dotyczące wzajemnego stosunku między religią a polityką, ściślej między etyką religijną a polityką. Mowa była przede wszystkim o efektywności argumentacji moralnej w polityce. Ogólny wniosek wypływający z tego jest taki, że ta efektywność jest na ogół słaba, w każdym razie trudna do uchwycenia i często wieloznaczna. Obserwacje te jednak niewiele nam powiedziały na temat zasadności argumentacji moralnej, a zatem o rzeczywistym wpływie przekonań religijno-moralnych na politykę. Ten wydaje się być bez porównania większy, niżby to wynikało z częstotliwości *explicite* religijno-moralnych argumentów i ich bezpośredniej efektywności w politycznej debacie. Wynika to choćby z tego, że obie sfery myśli i działania obracają się w sferze wartości, w religii bardziej duchowych, w polityce bardziej przyziemnych lub zgoła materialnych, ale w obu przypadkach ludzkich — i zdaje się nie ulegać wątpliwości, że muszą one wpływać na siebie wzajemnie.

Normalne życie polityczne funkcjonuje tam, gdzie istnieje sfera wartości, choćby bardzo ogólnych, które są wszystkim wspólne. Tam, gdzie takiej wspólnej sfery nie ma, życie polityczne załamuje się i jej miejsce zajmuje wojna (według Clausewitza przedłużenie polityki), w najlepszym przypadku zimna wojna, a w stosunkach wewnętrznych rewolucja, w najlepszym przypadku zimna rewolucja. Kodyfikacja wspólnych wartości w stosunkach wewnętrznych zwykle przybiera formę konstytucji (pisanej lub niepisanej), w stosunkach międzynarodowych jest nią cała struktura prawa międzynarodowego z takimi dokumentami jak Karta Praw Człowieka ONZ na czele, ale wartości same żyją w umysłach i poczuciu moralnym ludzi. Jest to sfera, którą można nazwać w najogólniejszym tego słowa znaczeniu religijną albo, by objąć nazwą również umysłowość laicką, światopoglądową. Jednak świadomość moralną społeczeństw kształtuje przede wszystkim religia, a zatem w mierze, w jakiej ta świadomość dotyczy zasad społecznego współżycia, religia kształtuje również świadomość polityczną. Na obszarze kultury zachodniej (choć nie tylko) jest nią tradycja judeochrześcijańska. Osobiście jestem zdania, że historycznie ukształtowała ona również w dużej mierze

świadomość moralną i polityczną ludzi znajdujących się dzisiaj poza zasięgiem jej bezpośredniego oddziaływania, ale w kontekście obecnych rozważań nie jest to szczególnie ważne.

Religijnie inspirowana świadomość moralno-polityczna też w ciągu wieków ulegała zmianom — i to zarówno pod wpływem czynników i okoliczności działających z zewnątrz jak i siłą własnej wewnętrznej dynamiki tradycji judeochrześcijańskiej. Ogólnie mówiąc, przemiany te polegały na stopniowym przesuwaniu punktu ciężkości wartości moralno-politycznych ze zbiorowości w kierunku indywidualnej jednostki ludzkiej, a tym samym od odgórnie narzuconej dyscypliny społecznej w kierunku osobistej wolności i odpowiedzialności. W starożytnym Izraelu ten punkt ciężkości spoczywał jednoznacznie na ludzie izraelskim wybranym przez Boga i twardo kierowanym przez samego Boga poprzez Mojżesza, kapłanów, królów i proroków. Moralna wartość jednostki była w dużej mierze funkcją jej wartości dla zbiorowości narodu izraelskiego. Była to teokracja. Teokracja jest bardzo naturalną pokusą świadomości religijnej: bo któż ma większe prawo do rządzenia niż Bóg i naznaczeni przez Boga przywódcy? Pokusa teokratyczna była również bardzo mocna w historycznym chrześcijaństwie, wzmocniona tradycją imperium rzymskiego, z którą bardzo wczesnie się sprzęgło w basenie śródziemnomorskim. Jej reliktem jest dzisiejsze papieństwo, ale przez wiele wieków świeckie monarchie europejskie też korzystały z legitymizacji sakralnej nadawanej im przez Kościół i koronacja, namaszczenie królewskie było uważane bez mała za sakrament.

Dziś chrześcijańska świadomość moralno-polityczna jest już bardzo odległa od świadomości teokratycznej (natomiast jest ona nadal bardzo silna w islamie). Początki tej ewolucji są już widoczne w Starym Testamencie, a osiąga ona swoje apogeum w osobie i nauczaniu Jezusa. Z tego punktu widzenia, w kontekście świadomości moralno-politycznej, śmierć Jezusa na krzyżu jest następstwem i znakiem protestu przeciw teokratycznej koncepcji królestwa Bożego na ziemi. „Królestwo moje nie jest z tego świata”. Ale nie oznacza to postawy obojętności wobec tego świata i biernego oczekiwania Drugiego Przyjścia. Przeczy temu

dogmat Wcielenia, Pierwszego Przyjścia, że w osobie Jezusa Bóg przyszedł na ziemię nie jako autokratyczny władca, lecz jako człowiek podległy tym samym ograniczeniom ludzkiej egzystencji co każdy inny człowiek. Odtąd człowiek nie jest tylko poddanym Boga, lecz jest Jego partnerem. Człowiek jest wolny. Najwyższą wartością ziemską jest indywidualny człowiek, a nie zbiorowość, a dobro społeczne tworzy się nie wysiłkiem zbiorowości, lecz wysiłkiem poszczególnych ludzi, jej członków.

Wcielenie stanowi zatem radykalną nobilitację człowieka i rzeczywistości ziemskiej, ale rzeczywistości ziemskiej nie znosi. Pozostaje ona taka sama jak przedtem z wszystkimi jej problemami, z ludzką niedoskonałością i cierpieniem. Zostaje jednak wyposażona, wraz z jej niedoskonałością i cierpieniem, w ponadziemski sens. Królestwo Boże nie jest z tego świata, ale realizuje się w tym świecie. Bo Królestwo Boże jest „bliskie”. Pozostają także elementy rzeczywistości ziemskiej, które nazywamy politycznymi, problemy ludzkiej *polis*: organizacji zbiorowości, współżycia ludzi i grup ludzi pomiędzy sobą, konflikty międzyludzkie i międzygrupowe, potrzeba władzy i instytucje władzy. Wyznawcy Chrystusa, Pawłowi „święci”, też nie zdołali się bez tego wszystkiego obyć. Wśród samych chrześcijan powstały instytucje władzy: prezbiterzy, biskupi, papieże, sobory — instytucje władzy duchowej, to prawda, nakierowane z racji swego powołania na rzeczywistość pozaziemską, a jednak operujące na ziemi, poddane ograniczeniom ziemskiej rzeczywistości, a więc instytucje z natury swej polityczne. Myślę, że z tego trzeba sobie wyraźnie zdać sprawę; zwyczajowa alergia Kościoła wobec słowa „polityka”, udawanie, że społeczności wiernych i sam Kościół są wyłączone z realiów życia politycznego, jest fałszowaniem rzeczywistości. Historia Kościoła jest historią także polityczną, istnieją kościelne polityki wewnętrzne i polityki międzykościelne i międzywyznaniowe, i polityki „zewnątrzne” kościołów. Nie jest też Kościół, czy nie są Kościoły izolowane od polityk świeckiego świata. Nie zmieniają faktu swoiste egzorcyzmy polityków wrogich Kościołowi, którzy chcieliby go zamknąć w zakrystii, twierdząc że religia jest „sprawą prywatną”, ani pobożne zarzekania kościelników, że Kościół nigdy polityką swych rąk nie plami.

Kościół ma prawo i obowiązek prowadzenia polityki z tego prostego powodu, że jako instytucja ziemska nie może jej nie prowadzić. Ponadto jednak jako rzecznik i gwarant pozaziemskiego sensu rzeczywistości ziemskiej, co jest jego racją bytu, ma prawo i obowiązek strzec, by wszelka polityka, jego własna i podmiotów świeckich, była moralna. Jego powołaniem jest realizowanie tego dynamicznego Królestwa Bożego, które jest „bliskie”, w ludzkich wartościach i motywacjach, także w polityce i poprzez politykę. I to nas doprowadza na powrót do zagadnienia argumentacji moralnej w polityce.

3.

Centralną wskazówką Ewangelii dotyczącą moralności politycznej są słowa Chrystusa: „Oddajcie co jest cesarskiego cesarzowi, a co jest Bożego Bogu”. Te słowa były przedmiotem wielu głębokich albo zgoła cynicznych interpretacji, choć ich sens jest całkiem jasny i niedwuznaczny. Są one konsekwencją wynikającego z Wcielenia uznania rzeczywistości ziemskiej, w tym przypadku rzeczywistości politycznej, i nakazem realizowania Królestwa Bożego właśnie w ramach tej rzeczywistości. Nie tylko wolno, ale trzeba nam liczyć się z ziemskimi realiami, z faktem istnienia Cezara, ale nigdy kosztem istotnych ludzkich wartości i wartości samego człowieka, które są należne Bogu. Tych nie wolno składać na ołtarzu żadnej polityki i na tym polega polityczna moralność. Innymi słowy, w sformułowaniu pozytywnym, polityka jest moralna, gdy służy człowiekowi i autentycznym ludzkim wartościom.

Trudności zaczynają się z chwilą, gdy chodzi o przełożenie tej fundamentalnej i dlatego bardzo ogólnej zasady na język konkretnych politycznych akcji. Debata dokoła religijnej apologii polityki pani Thatcher jest tego dobitnym przykładem. Okazało się raz jeszcze — jak to powiedział Clifford Longley na łamach „The Times” — że Biblia ma zwyczaj dawania po łapach tym, którzy ją cytują (oczywiście selektywnie) na poparcie swych tez. Ani Biblia, ani tradycja chrześcijańska nie mają nic do powiedzenia na temat, dajmy na to, właściwego rozdziału kompetencji między rządem centralnym i organami lokalnego samorzą-

du, czy optymalnej stopy podatkowej lub stopy procentowej, lub też na temat państwa opiekuńczego czy form demokracji parlamentarnej. Ma natomiast, moim zdaniem, wiele do powiedzenia na temat demokracji w ogóle, o tyle przynajmniej o ile demokracja jest najlepszą wymyśloną do tej pory formą rządów, która respektuje godność człowieka, także mniejszości, a większości daje jakiś, choćby tylko pośredni wpływ na politykę władzy. Zarówno brak specyficznych recept politycznych, które miałyby za sobą autorytatywną religijną sankcję, jak i szeroko rozumiana demokracja są następstwem dokonanej w ciągu wieków, pod wpływem Ewangelii Jezusa, ewolucji od koncepcji społeczeństwa teokratycznego w kierunku społeczeństwa ludzi wolnych i odpowiedzialnych ostatecznie tylko przed Bogiem. Nie ma danych przez Boga szczegółowych przepisów rządzenia, jest rzeczą ludzi, wszystkich ludzi, wypracowanie takich przepisów, które byłyby zgodne z ich ostatecznie pozaziemskim powołaniem. Jest to trudne zadanie, wykonywane w warunkach twardych ziemskich realiów, równie nieubłaganych jak prawa przyrody, w tym zwłaszcza ludzkiej niedoskonałości, niewiedzy, samolubstwa, nienawiści i w ogóle grzechu. Ale właśnie trudność tego zadania jest miarą ludzkiej godności. Rzeczą Kościoła jest stałe przypomnianie ludziom tej ich godności i ich pozaziemskiego powołania.

To przypomnienie, przez głoszenie Słowa Bożego i posługę sakramentalną, jest zasadniczą funkcją Kościoła. Istotne w obecnym kontekście jest to, że ta funkcja, służąc w założeniu wszystkim aspektom ludzkiego życia, tym samym służy również temu jego aspektowi, który nazywamy życiem politycznym. W wykonywaniu tej części swego zadania Kościół, ten instytucjonalny (którego istnienie samo jest koncesją, konieczną koncesją na rzecz ziemskiej rzeczywistości) proponuje od czasu do czasu konkretne rozwiązania kluczowych politycznych problemów. Te propozycje składają się na tak zwaną naukę społeczną Kościoła. Są to w pierwszym rzędzie encykliki społeczne papieży od *Rerum Novarum* po *Sollicitudo Rei Socialis* i wielką konstytucję II Soboru Watykańskiego o Kościele współczesnym *Gaudium et Spes*. Są to listy pasterskie krajowych episkopatów katolickich i odpowiednie dokumenty

kościółów innych wyznań oraz międzywyznaniowej Światowej Rady Kościołów. W kontekście brytyjskiej debaty, która mi służy w tym artykule jako pouczający przykład, należą tu niedawne dwa raporty Kościoła Anglii: „Faith in the City” i „The Church and the Bomb”, które stały się przedmiotem rozległej kontrowersji. Zauważmy, że wszystkie te mniej lub bardziej współczesne dokumenty, nie wyłączając encyklik papieskich, odbiegają bardzo zarówno charakterem jak i treścią od dawniejszych autorytatywnych wypowiedzi Kościoła, takich jak bulla *Unani Sanctam* Bonifacego VII z r. 1303 o wyższości władzy duchownej nad świecką czy stosunkowo niedawny *Syllabus Errorum* Piusa IX z r. 1864, piętnujący takie zjawiska jak liberalizm czy demokracja jako zgubne błędy. Zpełnym ich przeciwieństwem jest wspomniana konstytucja soborowa *Gaudium et Spes* z jej aprobującym stosunkiem do wielu wartości społecznych współczesnego świata. (Nawiasem mówiąc, wydaje mi się, że ojcowie soborowi nie docenili, w jakim stopniu te świeckie wartości są wynikiem 2000-letniej pracy wychowawczej Kościoła). Ogólnie mówiąc, dawne proklamacje kościelne treści społeczno-politycznej odznaczały się nadzwyczajną pewnością siebie, jak gdyby były nieomylnymi interpretacjami danych Objawienia. Nosiły jeszcze na sobie piętno tradycji teokratycznej. Natomiast żadna z nowych encyklik społecznych nie pretenduje do nieomyślności. Jakkolwiek są to autorytatywne dokumenty oparte na Ewangelii, stanowią one raczej wkład instytucjonalnego Kościoła we wspólne poszukiwanie najlepszych, chrześcijańskich rozwiązań współczesnych politycznych i społecznych problemów. Dwa niedawne listy pasterskie biskupów amerykańskich, o broni jądrowej i sprawiedliwości społecznej, podobnie jak wspomniane raporty anglikańskie na te tematy, też wywołały kontrowersje w łonie samej społeczności katolickiej, co oczywiście bynajmniej nie odbiera im charakteru cennego wkładu do świeckiej międzynarodowej dyskusji na te tematy. Dyskusja, nawet kontrowersja, jest najlepszym sposobem budzenia sumień, w każdym razie bardziej efektywnym niż enuncjacje *ex cathedra* (wliczając tu, *sit venia verbo*, ów „List do Kaledonian” pani premier Wielkiej Brytanii, jak i mniej lub bardziej autorytarne głosy jej episkopalnych krytyków).

Wszystko to ma kapitalne znaczenie dla sprawy efektywności argumentacji moralnej w polityce. Wyptywają z tego dwa bardzo ciekawe wnioski. Pierwszy z nich mówi, że jeśli w demokracji debata na temat wyższości moralnej tej czy innej szczegółowej linii politycznej jest na ogół mało przekonująca i nieefektywna, to jest tak dlatego, że jednoznacznie moralnych rozwiązań szczegółowych problemów politycznych nie ma. W rzeczywistości ziemskiej każde konkretne rozwiązanie (czyli akcja polityczna) jest poddane działaniu politycznych realiów, które, będąc same w sobie moralnie obojętne, pozostawiają miejsce na ludzki grzech. Pozytywnie moralne jest właśnie poszukiwanie najlepszych rozwiązań, krytyka i debata, gdyż to i tylko to jest żywiołem, w którym może żyć i oddychać ludzkie poczucie moralne i poczucie indywidualnej odpowiedzialności. To w tym poszukiwaniu i praktykowaniu poczucia odpowiedzialności, odpowiedzialności ostatecznie przed Bogiem, realizuje się pionowy wymiar życia politycznego, owo królestwo Boże, które „nie jest z tego świata”, ale jest „bliskie”. Ale to jest możliwe tylko w szeroko pojętej demokracji, w warunkach wolności myśli i słowa, w warunkach maksymalnej podmiotowości każdego pojedynczego obywatela. Niemoralne jest przede wszystkim wszelkie sztuczne ograniczanie tej podmiotowości, jak to się dzieje w państwach totalitarnych i w komunizmie. Tym się tłumaczy zaangażowanie polityczne (tak jest, polityczne) Kościoła w krajach komunistycznych. Prawdą jest, że Kościół nie może i nie powinien się angażować w grze politycznej pomiędzy partiami; wynika to z niejednoznaczności moralnej szczegółowych rozwiązań, jakimi są programy różnych partii. I prawdą jest, że Kościół może i powinien realizować swą misję w każdym politycznym ustroju, ale w każdym politycznym ustroju musi być zaangażowany w walkę o zachowanie lub przywrócenie warunków obywatelskiej podmiotowości, która jest fundamentem wszelkiej politycznej moralności.

Drugi wniosek właśnie dotyczy Kościoła jako moralno-politycznego podmiotu i jako rzecznika i stróża politycznej moralności. Oczywiście Kościół to nie tylko hierarchia kościelna, ale formalnie wszyscy ochrzczeni, nieformalnie wszyscy szczerze poszukujący Boga, w sferze politycznej

wszyscy strzegący, mniej lub więcej świadomie, owego pionowego wymiaru życia politycznego, który do Boga zmierza i jest źródłem moralno-politycznej odpowiedzialności. W tym sensie członkiem Kościoła jest i prezydent Reagan, i pani Thatcher, i ich krytycy, każdy polityk, komentator polityczny i najskromniejszy wyborca — pod warunkiem, że uczciwie poszukują najlepszych moralnie politycznych rozwiązań. Istotne jest, że uznanie faktu tak szeroko rozprzestrzenionej podmiotowości moralno-politycznej jest *implicite* zawarte w soborowej konstytucji *Gaudium et Spes*. W tym ujęciu sprawy rola hierarchii jawi się jako czynnik, który w oparciu o żywą tradycję chrześcijańską artykułuje najbardziej dojrzałe moralnie intuicje politycznego *consensus fidelium*. Albo to, co za najbardziej dojrzałe moralnie uważa. Bo przynajmniej w tej dziedzinie kościelne magisterium bynajmniej nie jest nieomyłne. Dość pomyśleć o teokratycznych pokusach przeszłości, o inkwizycji, krucjatach, tolerowaniu wojen religijnych, o raczej nieświętych przymierzach ołtarza z tronem. Jeśli w naszych czasach rosyjski Kościół prawosławny przetrwał siedem dziesiątków lat prześladowań i straszliwego zniewolenia pod rządami komunistycznymi, to przynajmniej tyleż dzięki bohaterstwu bezimiennych „dysydentów” (w pierwotnym religijnym znaczeniu tego słowa), co dzięki zarówno bohaterstwu jak i nadmiernej często przezorności prawosławnej hierarchii. W każdym razie wierni nie bardzo mogli liczyć na wiarygodne kierownictwo moralno-polityczne ze strony tej hierarchii. A jednak ten Kościół trwa nadal. To jest bardzo jaskrawy przykład uwarunkowania Kościoła jako instytucji realiami ziemskiej rzeczywistości. Ale zawsze trzeba się liczyć z bardziej subtelnymi i mniej dostrzegalnymi efektami tego uwarunkowania. Bo Kościół, niezależnie od swojej duchowej istoty, jest także instytucją ziemską. Nie chodzi tu o to (co się zwykle podkreśla, często tonem apologetycznej wymówki), że ludzie Kościoła jak wszyscy ludzie są grzeszni. Chodzi o coś, co samo w sobie jest całkiem niewinne, a jednak może być w skutkach równie groźne, gdy się tego nie dostrzeże: że Kościół, mając swoje władze, organizacje, prawo i swoje grupowe interesy, jest instytucją także polityczną i jako taki nie może stać absolutnie ponad polityką i z tej

wysokości ferować wyroków na temat moralności polityki, która się wokół niego toczy. Kościół jako instytucja jest w tej polityce równie zaangażowany. A jednak jako instytucja duchowa Kościół ma to zadanie ustawicznego krytykowania rzeczywistości ziemskiej w świetle Ewangelii, w tym także otaczającej go rzeczywistości politycznej. Pierwszym warunkiem wiarygodności tej krytyki jest zatem zdanie sobie sprawy, że on sam jest również politycznym podmiotem. To skłania do pewnej pokory, która może doprowadzić do spełnienia drugiego warunku, którym jest krytyczny stosunek do własnej instytucji i własnych politycznych posunięć. To z kolei wymaga istnienia w Kościele tego, co w toku tych rozważań uznaliśmy za ostoję czy najlepszą możliwą gwarancję moralności politycznej: atmosfery wolnej i odpowiedzialnej debaty. Oczywiście, Kościół musi zawsze być wzorem tego, czego wymaga od innych — także w swoim życiu politycznym.

„Aneks” 50 (1988)

Encyklika *Centesimus Annus*

Encyklika *Centesimus Annus* jest trzecią encykliką na tematy społeczne obecnego papieża i ostatnią z długiej serii podobnych dokumentów, zapoczątkowanej dokładnie sto lat temu encykliką Leona XIII *Rerum Novarum*¹. Stąd tytuł tej rocznicowej encykliki. Stanowi ona zatem podsumowanie nauki społecznej Kościoła i przystosowanie jej o wymagania chwili bieżącej. Wynika z tego, że wiele w niej rzeczy znanych od dawna i tymi rzeczami nie będę się tu zajmował; streszczenie stuletniego dorobku Kościoła w tej dziedzinie wykraczałoby poza ramy najdłuższego artykułu. Skupię się na tym, co w niej jest nowe i co wypływa z historycznego charakteru tego dokumentu.

Uderzającą nowością jest ostatni paragraf wstępnego rozdziału encykliki. Papież stwierdza tam, że celem encykliki jest uwydatnienie żywotności zasad sformułowanych przez Leona XII, które ze względu na powagę Urzędu Nauczycielskiego, jak powiada, mają moc wiążącą. Następnie dodaje: „Troska pasterska każe mi jednak rozważyć również niektóre zjawiska najnowszej historii... Tego rodzaju analiza nie ma jednak na celu formułowania sądów definitywnych, bowiem ze swej natury wykracza poza ścisły zakres kompetencji Magisterium”.

¹ Poprzednie encykliki społeczne Jana Pawła II to *Laborem exercens* (1981) i *Sollicitudo Rei Socialis* (1987). Najważniejsze encykliki społeczne poprzednich papieży: *Rerum Novarum* Leona XIII (1891), *Quadragesimo Anno* Piusa XI (1931), *Mater et Magistra* (1961) i *Pacem in Terris* (1963) Jana XXIII oraz *Populorum Progressio* (1967) Pawła VI.

Tego rodzaju zastrzeżenie — o ile się orientuję — jest bez precedensu w historii uroczystych dokumentów papieskich, jakimi są encykliki. Wprawdzie encykliki nie podpadają formalnie pod kryterium papieskiej moralności, ale zwłaszcza obecny papież stale utrzymuje, że także tak zwane zwyczajne nauczanie Kościoła ma, jak to w powyższym cytacie określił, moc wiążącą. Natomiast tutaj swoją analizę zjawisk najnowszej historii sam określa jako niedefinitywną, czyli dyskusyjną. I chyba słusznie, bo wydarzenia tej historii są jeszcze zbyt bliskie w czasie, byśmy sobie na ostateczny ich osąd mogli pozwolić. Jeden z rozdziałów encykliki nosi tytuł „Rok 1989”. Sprawia to, że ta encyklika ma miejscami charakter nie tyle dokumentu nauczycielskiego, co zwykłego eseju inteligentnego obserwatora naszej współczesności czy najwyżej jakiegoś *exposé* rządowego w rodzaju raportu amerykańskiego prezydenta o stanie Unii.

Osią tych rozważań jest upadek komunizmu w Europie, przyczyny tego upadku i stojąca przed światem jedyna już teraz alternatywa czyli kapitalizm, choć papież wolałby określić ten system innym mianem, jak np. ekonomia przedsiębiorczości czy ekonomia rynku, czy po prostu wolna ekonomia. Chodzi oczywiście o odcięcie się od złych praktyk „bezlitosnego” kapitalizmu. Ale encyklika nie proponuje żadnej „trzeciej drogi”; chodzi tylko o to, by był to kapitalizm bardziej ludzki, który za naczelną wartość uznaje człowieka i jego transcendentne przeznaczenie, a nie dobra materialne i zysk. Przyczyny upadku komunizmu widzi papież właśnie w jego pogardzie dla człowieka i w ateizmie, w podporządkowaniu osoby ludzkiej bezdusznemu systemowi i materializmowi; dopiero z tego wypłynęły wtórne wady komunizmu, niesprawność gospodarcza i materialna nędza. Wszystko to, sędzę, jest dla większości ludzi jak najbardziej do przyjęcia.

Wątpliwości się nasuwają, gdy papież twierdzi, że wszystko to zostało genialnie przewidziane przez Leona XIII i że *Rerum Novarum* zapoczątkowało przed stu laty proces, który za naszych dni doprowadził do tego rezultatu. Myślę, że jest w tym element złudzenia optycznego ludzi patrzących na świat z okien Watykanu. Nikt nie zaprzeczy oczy-

wiecie, że *Rerum Novarum* i nowoczesna nauka społeczna Kościoła odegrały w tym swoją rolę. Nowoczesna nauka społeczna, bo poprzedni papieże aż do bezpośredniego poprzednika Leona, Piusa IX, głosili naukę radykalnie różną od tej, którą ten papież zapoczątkował. Ale ruch protestu przeciw dehumanizacji pracy ludzkiej w następstwie rewolucji przemysłowej zaczął się na długo przed *Rerum Novarum* i jednym (ale tylko jednym) jego przejawem był, czy nam się to podoba czy nie, „Manifest Komunistyczny”. Ten ruch i towarzyszący mu ferment myślowy od samego początku przybierał różne formy, jednak wszystkie określały się generycznym mianem socjalizmu. Tymczasem *Rerum Novarum*, a także o czterdzieści lat późniejsza encyklika Piusa XI, *Quadragesimo Anno*, jednoznacznie potępiały wszelki socjalizm, choćby poza nazwą nie miał on nic wspólnego z „socjalizmem realnym” czyli komunizmem. Z kolei w bieżącej encyklice znalazły się sformułowania, które zdają się utrzymywać w mocy to generalne potępienie, choć jej krytyka jest wymierzona tylko przeciw specyficznemu zwyrodnieniu socjalizmu, którym był komunizm. Ciekaw jestem, co o tym myślą autentyczni socjaliści polscy z PPS albo socjaliści niemieccy, francuscy czy brytyjscy. A przecież demokratyczny socjalizm był w dużej mierze odpowiedzialny za stopniowe ucywilizowanie pierwotnego „dzikiego” kapitalizmu, które papież Jan Paweł II pochwała. Lecz byłoby bardzo trudno udowodnić że, dajmy na to, socjaliści brytyjscy dokonali tego pod wpływem encykliki *Rerum Novarum* czy *Quadragesimo Anno*. Owszem, socjalizm brytyjski Labour Party wyrósł z natchnień chrześcijańskich, ale były to natchnienia płynące z pulpitów protestanckich tzw. wolnych kościołów jak metodyści lub Armia Zbawienia. Na kontynencie europejskim wpływ encyklik papieskich był na pewno bardziej realny, ale i tu działały inne czynniki modyfikujące kapitalizm, przeważnie całkiem świeckiej natury. W Ameryce działały czynniki zarówno religijne (ale prawie wyłącznie protestanckie) jak i świeckie, wywodzące się z oświeceniowych ideałów ojca rewolucji amerykańskiej.

Inną uderzającą nowością encykliki *Centesimus Annus* jest uznanie *expressis verbis* wartości moralnej systemu demokratycznego. I jest to

uznanie definitywne w imieniu Kościoła. Odpowiedni ustęp brzmi (CA 46): „Kościół docenia demokrację jako system, który zapewnia udział obywateli w decyzjach politycznych i gwarantuje rządzonym możliwość wyboru oraz kontrolowania własnych rządów, a także — kiedy należy to uczynić — zastępowania ich w sposób pokojowy innymi”. Papież przeciwstawia demokrację totalitaryzmowi, których jest zaprzeczeniem godności i wolności osoby ludzkiej. Wartość demokracji zatem zasadza się nie tylko na praktycznych zaletach systemu, ale ma uzasadnienie zgoła teologiczne w „transcendentnej godności osoby ludzkiej, będącej niewidzialnym obrazem Boga niewidzialnego i właśnie dlatego z samej swej natury podmiotem praw, których nikt nie może naruszać...” (44). To uzasadnienie teologiczne zawsze było w doktrynie chrześcijańskiej *implicitie* zawarte i dlatego dziwić może, że formalne uznanie demokracji następuje dopiero teraz. Wprawdzie Leon XII zaadoptował w *Rerum Novarum* monteskiuszowski podział władzy na prawodawczą, wykonawczą i sądowniczą, ale o demokracji jako takiej tam też nie było mowy. W późniejszych dokumentach kościelnych powtarza się stwierdzenie, że Kościół nie opowiada się za żadną szczególną formą rządów czy systemem politycznym, czego ślad pozostał i w ostatniej encyklice w twierdzeniu, że Kościół, respektując autonomię porządku demokratycznego, „nie ma tytułu do opowiadania się za takim czy innym rozwiązaniem instytucjonalnym czy konstytucyjnym”(47).

Z uznaniem moralnej wartości demokracji wiąże się sprawa wolności osoby ludzkiej i praw człowieka. Katolicka myśl teologiczno-społeczna poczyniła olbrzymie postępy od czasu, gdy św. Augustyn akceptował konieczność tortur sądowych w niedoskonałym ziemskim państwie, czy od *Syllabus Errorum* Piusa IX, który piętnował żądania indywidualnej wolności jako niedopuszczalną herezję. Zdawałoby się, że soborowa deklaracja o wolności religijnej, *Dignitatis Humanae Personae*, postawiła bez żadnych niejasności zasadę absolutnej wolności indywidualnego sumienia w Kościele i społeczeństwie, do tego stopnia, że nie tylko ludzie, którzy są w błędzie, ale nawet ludzie nie spełniający obowiązku poszukiwania prawdy nie mogą być tej wolności pozbawieni.

Uznaje to również Jan Paweł II w omawianej encyklice, gdy pisze o „Niebezpieczeństwie fanatyzmu czy fundamentalizmu ludzi, którzy w imię ideologii uważającej się za naukową albo religijną czują się uprawnieni do narzucania innym własnej koncepcji prawdy i dobra” (CA 46). Lecz natychmiast dodaje: „prawda chrześcijańska do tej kategorii nie należy”. Sugeruje to, że chrześcijanie nie mogą być winni fanatyzmu czy fundamentalizmu, gdyż głoszą oni obiektywną prawdę, a „wolność jest w pełni dowartościowana jedynie przez przyjęcie prawdy: w świecie bez prawdy wolność traci swoją treść” (tamże). Stąd tylko krok do stwierdzenia, że ludzie, którzy nie przyjmują chrześcijańskiej prawdy, nie mają prawa do wolności sumienia. Istotnie, takie stwierdzenia pojawiają się wielokrotnie w papieskim Orędziu na Światowy Dzień Pokoju z 1 stycznia 1991 r., które w tym roku właśnie tej prawdzie było poświęcone. Obok cytatów ze wspomnianej soborowej Deklaracji o Wolności Religijnej znajdujemy tam np. zdanie, że „gwarancją istnienia obiektywnej prawdy jest Bóg” i że wobec tego „systematyczne zaprzeczanie istnieniu Boga... (jest) krańcowo sprzeczne z wolnością sumienia jak również wolnością religijną”. Nie sądzę, by tego rodzaju ekwilibrystyka służyła prawdziwej religii².

Demokracja, wolność sumienia, prawa człowieka — we wszystkim tym Kościół zdaje się pozostawać w tyle za tym, co najlepsze w świeckim świecie. Dla wiernego-chrześcijanina jest to bolesny paradoks, bo przecież to wszystko w Ewangelii zdaje się mieć swoje źródło, ba, w pierwszych słowach Biblii, która mówi, że Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo. Może to jeden z wielu paradoksów chrześcijaństwa. Ale może paradoks nie jest wcale tak skandaliczny, jak to na pierwszy

² Ta przewrotna ekwilibrystyka święciła triumfy w Polsce w czasie niedawnej kampanii antyaborcyjnej, prowadząc czasem do zupełnych absurdów. Np. ks. Tadeusz Styczeń potrafił napisać w „Tygodniku Powszechnym” z 11 listopada 1990 r.: „Próba poddania prawdy sumieniu to samobójstwo człowieka, jego najbardziej radykalna deprawacja”. Najbardziej przerażające jest, że powszechnie szanowany „TP” potrafił to wydrukować bez zajknięcia.

rzut oka wygląda? Mówi się nam, że Kościół nie jest demokracją — i chyba słusznie, tak jak sztuka i nauka nie są demokracją. Nie zostaje się artystą czy uczonym przez demokrację. I nie wolność sumienia tworzy proroków i świętych. A przynajmniej chrześcijaninowi nie wypada za bardzo upominać się o swoje prawa człowieka, skoro już samo bycie człowiekiem jest niezastępowaną łaską. To wszystko prawda. To wszystko tylko elementy ustroju prawnego wypracowanego przez ludzi w ciągu wieków dla ułatwienia życia ludzkich zbiorowości przez kontrolowanie ich władz. Cała encyklika *Centesimus Annus*, jak wszystkie encykliki społeczne, jest tylko refleksją nad najlepszymi sposobami sprawowania tej kontroli. Ale Kościół — jako instytucja ziemská — też jest ludzką zbiorowością jak wszystkie inne i też potrzebuje swej wewnętrznej kontroli. Doświadczenie wykazało, że będąc źródłem ewangelicznych natchnień, Kościół może uczyć się od świeckich instytucji praktycznych rozwiązań tych problemów kontroli. I wszystko wskazuje na to, że tak jak ewolucja rozwiązań świeckich instytucji daleka jest od zakończenia (to jest tematem encykliki), to samo stosuje się do ewolucji rozwiązań wewnątrz zbiorowości kościelnej.

Ważnym i bardzo pozytywnym elementem encykliki są uwagi papieża na temat tak zwanej pomocniczości, *subsidiaritas*. Nie jest to zasada nowa. Sformułowana po raz pierwszy, o ile mi wiadomo, przez papieża Piusa XI sześćdziesiąt lat temu, głosi ona (według słów obecnej encykliki), że „społeczność wyższego rzędu nie powinna ingerować w wewnętrzne sprawy społeczności niższego rzędu, pozbawiając ją kompetencji, lecz raczej winna wspierać ją w razie konieczności i pomóc w koordynacji jej działań z działaniami innych grup społecznych dla dobra wspólnego” (48). Ta zasada stanowi niejako szczególną własność Kościoła katolickiego, a jednak stosowanie jej w praktyce w życiu światowej zbiorowości katolickiej natrafia na takie same opory i trudności, jak w życiu świeckich państw. Świadczą o tym tak liczne w Kościele posoborowym skargi Kościołów lokalnych na nieuzasadnione (przynajmniej ich zdaniem) ingerencje Rzymu w ich wewnętrzne sprawy

w zakresie jurysdykcji i dyscypliny kościelnej (np. mianowania biskupów i wolności myśli teologicznej). Ale i władze świeckie są notorycznie oporne w stosowaniu zasady pomocniczości, o czym świadczą z kolei ciągłe pokusy centralizacyjne centralnych organów władzy od Kremla po Brukselę. Papież w sposób charakterystyczny pomija milczeniem tendencje centralizacyjne w Kościele, któremu sam patronuje, natomiast mówi rzeczy bardzo istotne na temat tych samych tendencji w łonie świeckich państw. Przedmiotem krytyki w tym przypadku jest tak zwane państwo dobrobytu albo państwo opiekuńcze, a raczej jego przerosty i wynikające z tego niesprawności i niedostatki tej zasadniczo socjalistycznej koncepcji. Bo papież oczywiście uznaje podstawowy cel państwa opiekuńczego, którym jest zapewnienie każdemu obywatelowi minimum środków do życia. To jest podstawowe prawo człowieka. „Niesprawności i niedostatki w państwie opiekuńczym — pisze papież — wynikają z nieodpowiedniego rozumienia właściwych państwu zadań”, ponieważ „interweniując bezpośrednio i pozbawiając społeczeństwo odpowiedzialności, państwo opiekuńcze powoduje utratę ludzkich energii i przesadny wzrost publicznych struktur, w których — przy ogromnych kosztach — raczej dominuje logika biurokratyczna aniżeli troska o to, by służyć korzystającym z nich ludziom” (jw. 48).

Jest to niewątpliwie wymierzone w pierwszym rzędzie przeciw „mentalności socjalistycznej”, która cechuje państwo komunistyczne i której przejawy jeszcze dziś tak boleśnie odczuwa społeczeństwo polskie, ale dające się we znaki również w zamożnych krajach zachodniej Europy, jak choćby w Wielkiej Brytanii. Tutaj narasta świadomość, że wszystkie „niesprawności i niedostatki” w służbie zdrowia, w szkolnictwie, w opiece nad dzieckiem, to nie kwestia zbyt małych budżetów czy złej organizacji, a brak właściwej motywacji u zbyt wielu pracowników tych resortów państwa opiekuńczego. Najlepsza polityka, najlepsza organizacja i multum funduszy nie zastąpią ludzkiej troski o człowieka, któremu te instytucje mają służyć. Czyli chodzi o staromodną miłość bliźniego, która musi leżeć u podstaw wszelkiej pracy społecznej, zarobkowej niemniej niż bezpłatnej, charytatywnej. I papież ma rację, że

o tę miłość łatwiej w strukturach małych, lokalnych niż w wielkiej maszynie państwowej. W tym sensie gra tutaj zasada pomocniczości. Papież wprowadza tu dodatkowo pojęcie „wolontariatu” (okropne słowo), oddolnej inicjatywy społecznej na rzecz bliźniego czyli pracy charytatywnej. W krajach demokratycznych, zwłaszcza może w Wielkiej Brytanii, ta forma „pomocniczości” zawsze była praktykowana na wielką skalę i tak jest nadal mimo istnienia państwa opiekuńczego, niejako obok niego jako jego uzupełnienie³. W krajach rządzonych przez komunistów także ta forma inicjatywy prywatnej była skutecznie stłamszona i kontynuował ją tylko Kościół, głównie poprzez swoje zakony — owe zakonnice opiekujące się nędzą tak obrzydliwą, że żadna instytucja państwowa nie chciała nią sobie rąk brudzić. Na dobrą sprawę ta chrześcijańska inicjatywa charytatywna istniała zawsze, na długo zanim powstało państwo opiekuńcze czy dobroczynność świecka. Obie się zresztą z dobroczynności kościelnej wywodzą. I tu Kościół zawsze ma, i będzie miał, coś nowego do powiedzenia. Nazywa się to coś *eu angelion* czyli dobra nowina.

„Kultura” 7-8 (1991)

³ Nie mówiąc już o rozlicznych organizacjach charytatywnych, jak Oxfam czy Christian Aid, Anglia jest ojczyzną światowej dziś organizacji Amnesty International.

Uwagi o tolerancji*

1.

Myślę, że się bardzo nie pomylę, jeśli powiem, że w odczuciu większości ludzi tolerancja jest cnotą społeczną, która w rozwoju cywilizacyjnym ludzkości pojawiła się dosyć późno, że jest zdobyczą moralną społeczeństw wysoce zaawansowanych i cnotą przy tym raczej świecką. Wywodzimy ją zwykle z wieku Oświecenia. Gdy mowa o tolerancji, prędzej czy później w rozmowie pojawi się słynne powiedzenie przypisywane Wolterowi: „Nie zgadzam się z twoim poglądem, ale jestem gotów walczyć do upadłego o twoje prawo do głoszenia tego poglądu”. Nie wiem, czy wiek Oświecenia był aż tak bardzo tolerancyjny, zwłaszcza wobec religii, ale można się zgodzić, że tolerancja została uznana za cnotę w reakcji przeciw sekciarskim sporom i wojnom religijnym poprzedniego stulecia. Prawda, że w czasach Woltera i encyklopedystów pamięć wojny trzydziestoletniej, ostatniej wielkiej wojny religijnej, która skończyła się w roku 1648, musiała już być mocno przyćmiona, ale etos społeczny kształtuje się powoli, podobnie jak etos religijny, który jest jego częścią. Kształtuje się jednak zawsze w jakimś powiązaniu z religią — pozytywnym albo, jak w tym przypadku (jeśli nasza teza jest słuszna), negatywnym. Bo na religię można patrzeć jako na tylko jeden z elemen-

* Uzupełniona wersja wykładu wygłoszonego na PUNO (Polski Uniwersytet na Obczyźnie) w Londynie w semestrze 1990/91 w ramach cyklu zorganizowanego przez Alicję Iwańską pod hasłem „Redefinicje”.

tów składowych kultury, ale religia jest także twórcą kultury — albo kultur. Jeśli tak, jeśli pojęcie tolerancji zrodziło się czy zrobiło karierę w reakcji przeciw religii i jeśli wobec tego odczuwamy tolerancję jako cnotę *par excellence* świecką, to jest to jeden z wielkich paradoksów historii. Bo z drugiej strony, jeśli teza Arnolda Toynbee'go i Christophera Dawsona o kulturowo-twórczym działaniu religii jest słuszna, to także pojęcie tolerancji jako cnoty świeckiej musiało mieć swoje korzenie w religii, ściślej w chrześcijaństwie, które od z górą tysiąca lat było religią Europy i zaczynem europejskiej cywilizacji. I taka jest moja teza: genezy pojęcia tolerancji jako cnoty społecznej należy szukać w chrześcijaństwie.

Nie są to nawet bardzo trudne poszukiwania. Czy Jezus nie mówił, że przyszedł nie do sprawiedliwych, którzy nie potrzebują lekarza, ale do grzeszników? Można tu jak z rękawa sypać cytatami z Ewangelii. O tym, jak to Jezus rozmawiał przy studni z Samarytanką, ku wielkiemu zdumieniu niewiasty, która wiedziała, że Jezus jest Żydem, a Żydzi przecież uważali mieszkańców Samarii za godnych pogardy odszczepieńców — i to z jaką niewiastą: taką, która miała już pięciu mężów, a teraz żyje z człowiekiem, który nie jest jej mężem (Jan rzdz. 4). Albo o Syro-Fenicjance, która się uparła, że Jezus musi przyjść i uzdrowić jej córkę (Mk 7, 24-31). O rzymskim centurionie, który przyszedł do Jezusa z podobną prośbą, Jezus powiedział: „Nie znalazłem takiej wiary w Izraelu” (Łk. 7, 10). Właśnie w kontekście sporów religijnych znamienny jest taki cytat (rzadko cytowany) z Ewangelii św. Marka: „Jan powiedział: «Panie, widzieliśmy człowieka, który nie jest jednym z nas, a wyrzucał diabły w Twoim imieniu. Ponieważ nie jest jednym z nas, zakazaliśmy mu». Ale Jezus odrzekł: «Nie zakazujcie; ktokolwiek czyni cud w moim imieniu, nie będzie źle o mnie mówił. Kto nie jest przeciw nam, jest z nami»” (Mk 9, 38-40).

A więc założyciel chrześcijaństwa był bardzo tolerancyjny. Bo tolerancja w najogólniejszym znaczeniu jest znoszeniem, tolerowaniem drugiego człowieka ze wszystkim, co się nam w nim nie podoba, czego zatem nie pochwalamy. Chrześcijaństwo jest przecież religią miłości

bliźniego. Prawda, nakaz miłowania Boga i bliźniego istniał już w Starym Testamencie, ale bliźnim w religii starożytnego Izraela był nade wszystko, jeśli nie wyłącznie, drugi Izraelczyk, członek własnego narodu. Jezus natomiast rozszerza ten nakaz na wszystkich ludzi i w Kazaniu na Górze każe miłować nawet nieprzyjaciół. To już jest bezgraniczna tolerancja.

A jednak tolerancja ma swoje granice, nawet w Ewangelii, w nauce Jezusa. Bo oczywiście nie jest obojętne, czy ktoś mówi prawdę czy nieprawdę, czy czyni dobrze czy źle. Tolerancja nie jest równoznaczna z obojętnością. Nawet legendarne powiedzenie Woltera, które cytowałem na początku, ma dwa wyraźnie przeciwstawne człony. Odwróćmy te człony. „Jestem gotów walczyć do upadłego o twoje prawo do głoszenia swojego poglądu” — to jest człon tolerancyjny. „Ale nie zgadzam się z twoim poglądem” — ten człon implikuje jakieś granice tolerancji. Możemy się domyśleć dalszego ciągu: „Nie będę wobec twojego fałszywego poglądu obojętny; pozwalam ci ten fałszywy pogląd głosić, ale go będę (także do upadłego) zwalczał”. Tolerancja nie jest także równoznaczna z zasadą nieprzeciwstawiania się złu.

2.

Ale na razie chciałbym ten problem tolerancji na chwilę zawiesić. Zanim do niego przejdziemy, musimy się uporać z innym problemem. Jak to się stało — jeśli założyciel chrześcijaństwa był tak tolerancyjny — że historyczne chrześcijaństwo tak straszliwie przeciw zasadzie tolerancji grzeszyło, tak że nowożytne pojęcie tolerancji zrobiło karierę przeciw ekscesom tego chrześcijaństwa i że nawet dziś jeszcze odczuwamy tolerancję jako cnotę trochę antyreligijną, w każdym razie jako cnotę świecką. Że tych grzechów przeciw tolerancji było mnóstwo, nie potrzeba chyba dowodzić: ponure anatemy, wyklinalanie się wzajemne (jak między Rzymem a Konstantynopolem w XI wieku, którego skutki odczuwamy po dziś dzień), wyprawy krzyżowe (w tym wewnątrz europejska krucjata przeciw albigensom), torturowanie heretyków i palenie na stosie, wojny religijne XVI i XVII wieku — nawet tak niedawna jeszcze, bo z początku bieżącego stulecia, zaciepła kampania Piusa X

przeciw tak zwanemu modernizmowi. Wszystko to, robione jakoby w imię prawdziwego chrześcijaństwa, było oczywiście absolutnie anty-chrześcijańskie, bo sprzeczne z nauką i praktyką ewangelicznego Chrystusa. Apologeci zwykle, uznając że to były ekscesy, tłumaczą je tym, że to były inne czasy, bardziej prymitywne i okrutne. Takie były wówczas zwyczaje i ludzie Kościoła po prostu im ulegali; nie byli w tym gorsi od innych, świeckich władców. Oczywiście jest w tym spora doza prawdy. Można nawet powiedzieć, że to *jest* prawda. Ale to zupełnie tych ludzi Kościoła nie tłumaczy — właśnie dlatego, że to byli ludzie Kościoła, który głosił Ewangelię Chrystusa. Ich zadaniem było przeciwstawiać się złym obyczajom i realizować Ewangelię miłości, w tym także zasadę tolerancji. Przez swój brak tolerancji tej Ewangelii miłości nie realizowali, choć ją głosili. Odnotujmy ten rozdźwięk między słowem a czynem jako fakt, nie wchodząc na razie w naturę rozdźwięku i jego moralną ocenę. Dotykamy tu mimochodem problemu granic tolerancji, do którego jeszcze wrócimy; widocznie w Kościele określono te granice zbyt wąsko, jeśli nie wprost fałszywie. Tu chciałbym tylko zwrócić uwagę, że fałszywa praktyka niekoniecznie oznacza sfałszowanie ewangelicznej nauki. Faktem jest również, że instytucjonalny Kościół mimo straszliwych grzechów przeniósł nauki Ewangelii aż do naszych czasów w zasadniczo nieskażonej formie. Mało tego. Nauki te zapadły niejako w świadomość cywilizowanego świata, wydając niespodziewane owoce, jak właśnie nowożytna zasada światłej tolerancji i światopoglądowego pluralizmu. I tak na przykład w „Panu Tadeuszu” Podkomorzy, krytykując świeże jeszcze nowinki rewolucji francuskiej, tak mówi:

„Jacyś Francuzi wymowni
Zrobili wynalazek, że ludzie są równi,
Choć o tym dawno w Pańskim pisano Zakonie
I każdy ksiądz to samo gada na ambonie.
Nauka starą była, szło o jej pémnienie”.

Także nauka o tolerancji starą była i szło tylko o jej pémnienie. Nawiasem mówiąc, tolerancja i równość ludzi przed Bogiem czy przed

prawem to nie jedynie wartości, które w Ewangelii mają swoje źródło, lecz jakoś zatraciły swoją ewangeliczną etykietę. Należą do nich również prawa człowieka, jak je sformułowała Deklaracja Praw Człowieka ONZ, zasady demokracji i zasada państwa opiekuńczego, Międzynarodowy Czerwony Krzyż i Amnesty International, cała nasza współczesna troska o głodnych, cierpiących i prześladowanych w innych krajach, wszystkie nasze Oxfamy, Christian Aid czy Médecins sans Frontières.

Kościelni władcy i urzędnicy, którzy zasadę tolerancji gwałcili, też musieli jakąś formę tolerancji uznać (bo tolerancja jest formą miłości bliźniego, którą przecież zawodowo głosili), lecz najwidoczniej zakreślili jej nadzwyczaj ciasne granice. Bo były czasy, że nie tylko nie pozwalali pewnych poglądów publicznie głosić, ale nie pozwalali ich nawet w myśli żywić. Tropienie ukrytych heretyckich poglądów było funkcją Inkwizycji. Dziś w kontekście kościelnym, wydaje się nam to prawie nie do pojęcia, ale mieliśmy i w naszych czasach tego rodzaju inkwizytorskie zapędy — w komunizmie. Ideologiczny komunizm w czasie swej leninowsko-stalinowskiej prężności zmierzał wprost do rządu dusz. Niepodzielny rząd dusz jest ostatecznie szczytową ambicją wszelkiego totalitaryzmu.

Moralnym uzasadnieniem poczynań inkwizytorów i cenzorów jest oczywiście troska o prawdę i dobro społeczne, przynajmniej o interes społeczny, który zresztą często jest utożsamiany z interesem rządzących. Ale niezależnie od aktualnej motywacji, u podstaw inkwizycji czy cenzury leży moralne czy pseudomoralne przekonanie, że błąd nie ma prawa bytu. Tak samo odchylenie polityczne, działalność dysydencka i wszelka krytyka. Wszystko to zatem należy tępić. W parze z tym idzie przekonanie, że rządzący są w posiadaniu całej prawdy, oraz przekonanie, że w interesie tej prawdy i dobra społecznego wolno i należy używać siły i przymusu. Jest w tym z jednej strony *hubris*, pycha charakterystyczna dla gorliwych rzeczników określonej doktryny, ale z drugiej strony jest i poczucie odpowiedzialności za czystość doktryny i za dyscyplinę organizacyjną, co tych stróżów prawdy i porządku w jakiejś mierze uspra-

wiedliwia, przynajmniej w ich własnych oczach. Oba te aspekty łącznie sprawiają, że nietolerancja staje się szczególnie groźna, bo uniemożliwiają one wszelką korekturę, reformę i rozwój doktryny czy systemu. Wtedy nietolerancja niesie w sobie śmiertelne zagrożenie tego, czego rzekomo broni, to jest prawdy i ładu moralnego. Zauważmy tu, że dotyczy to nie tylko autorytarnych czy wprost despotycznych władz, państwowych czy kościelnych. Całkiem nieformalne grupy czy sekty pod przywództwem jakiegoś fanatycznego guru potrafią trzymać swych członków w okowach czysto moralnego, lecz niemniej nieprzewycięzonego i zabójczego dla nich terroru. (Sekta Moona, scjentologia, także chyba Świadkowie Jehowy i Opus Dei.)

Wszystko to jest absolutnie obce duchowi Ewangelii. Jezus nikogo do wiary w Boga czy swoje posłannictwo nie przymuszał. Tym, którym za trudno było iść za nim, pozwalał odejść, bez słowa wyrzutu, i słuchających go tłumów nie organizował w wierne sobie kohorty. Surowe słowa potępienia miał tylko dla obłudników. Tak liberalna postawa może się nam wydawać nawet dziwna, ale jest ona jedynie sensowna. Bo akt wiary może być prawdziwie autentyczny i akt miłości może być prawdziwie autentyczny tylko wtedy, gdy jest całkowicie dobrowolny.

Wszelkie religijne zaangażowanie może powstać i kwitnąć tylko w atmosferze osobistej wolności. Stwierdza to *explicite* — po raz pierwszy chyba w tak dobitnej formie — soborowa deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis Humanae Personae* z roku 1966, dokument w pewnym sensie przełomowy w historii Kościoła. Rzuca to interesujące światło na samą istotę tolerancji. Tolerancja nie jest przygodnym dodatkiem do prawdziwej religii, nie jest ustępstwem religii wobec nie-religii, ale jest jej integralnym elementem, warunkiem prawdziwej religijności. Warunkiem koniecznym, choć oczywiście nie wystarczającym. Bo wolność sama w sobie jest moralnie obojętna i można z niej korzystać dobrze albo źle. I tolerancja zatem może dawać wyniki dobre albo złe. I tu dochodzimy znowu do problemu granic tolerancji, tym razem uzasadnionych granic.

3.

Uzasadnione granice tolerancji nie są arbitralne. Można by powiedzieć, że tolerancja jako cnota społeczna sama określa swoje granice — właśnie dlatego, że jest cnotą społeczną. Jest ona, jak zauważyliśmy, ściśle sprzężona z pojęciem osobistej wolności, a każda strefa osobistej wolności ma swoje oczywiste granice. Kończy się ona dokładnie tam, gdzie zaczyna się strefa wolności drugiego człowieka. Przekroczenie tej granicy stanowi pogwałcenie wolności drugiego człowieka i staje się zatem nietolerancją. Można powiedzieć, że funkcją prawa w zorganizowanym społeczeństwie jest zapobieganie tego rodzaju anarchicznej nietolerancji. Prawo w swej wykształconej, cywilizowanej formie jest w zasadzie tolerancyjne, bo toleruje wszystko, co nie jest przez możliwe precyzyjnie sformułowany przepis prawny zakazane, a zakazuje tylko tego, co jest naruszeniem praw czy wolności drugiego człowieka (czyli aktem nietolerancji wobec niego).

Złodziej nie toleruje cudzej własności, morderca jest nietolerancyjny wobec prawa swojej ofiary do życia, więc prawo zakazuje takiej nietolerancji. W tym sensie prawo, będąc stróżem tolerancji, równocześnie nakłada jej pewne granice. Odnosi się to zarówno do prawa wewnątrzpaństwowego jak i prawa międzynarodowego; tolerancja ma oczywiście również swój wymiar międzynarodowy.

Prawo ma także inne funkcje, ale może powiedzieć, że w tej funkcji prawo jest zinstytucjonalizowaną tolerancją. Ale instytucjonalizacja pozbawia tolerancję jej charakteru spontanicznej cnoty społecznej, jej dobrowolności, bez której zdaje się ona nie być sobą. Tolerancja obwarowana prawnymi sankcjami jest mniej wiarygodna. Oczywiście w mierze, w jakiej prawo jest wyrazem opinii publicznej i ma za sobą poparcie tej opinii (a bez tego żadne prawo nie jest skuteczne), prawna tolerancja ma w sobie element dobrowolności lub przynajmniej wewnętrzznego przyzwolenia. Ale na ogromnych obszarach życia społecznego tolerancja funkcjonuje bez żadnej instytucjonalno-prawnej podpory. Jej miejsce zajmuje niesformalizowany *consensus* społeczny. Tu jednak granice tolerancji są znacznie mniej wyraźnie określone i uzasadnione. Poglądy

na temat tego co wolno a czego nie wolno, co może lub nie może być tolerowane, rodzą się na ogół spontanicznie, bez głębszej refleksji. Są to przeważnie poglądy odziedziczone, tradycja, etos społeczny przechodzący z pokolenia na pokolenie, elementy kultury grupowej, narodowej czy religijnej decydujące o przynależności do danej grupy, narodu, religii, albo danej klasy czy warstwy społecznej, ale także jej wyłączości, na rzecz wewnętrznej stabilności, ale też izolacji od innych grup. Im silniejsza więź wewnętrzna danej społeczności i jej stabilność, tym mniejsza podatność na zmiany i zdolność poddawania rewizji ustalonych poglądów, wierzeń i zwyczajów, tym mniejsza podatność na wpływy z zewnątrz, tym większe przywiązanie do znajomych norm etosu społecznego i mniejsza gotowość do tolerowania odchyień od tych norm.

Bardzo ważne jest, by zdać sobie sprawę, że ten rodzaj nietolerancji nie jest wynikiem złej woli czy świadomej wrogości do obcych i obcych wartości. Jest on w pierwszym rzędzie wyrazem umiłowania własnych wartości, rodzimej tradycji i swoich bliskich. Nietolerancja jest tylko odwrotną stroną tej pozytywnej strony medalu. A jednak jest to strona negatywna i może ona mieć zdradliwe konsekwencje. Z tego też trzeba sobie zdać sprawę. Bo właśnie ten rodzaj niewinnej nietolerancji sprawia, że zdrowy patriotyzm tak łatwo degeneruje się w chorobliwy nacjonalizm, w rasizm albo antysemityzm, a wiara religijna w religijny fanatyzm i sekciarstwo. Chorobliwość tych zdegenerowanych form patriotyzmu i religijności polega na tym, że traktują one siebie jako jedynie wartościowe, a patriotyzm innych i inne formy religijności jako antywartości, które trzeba zwalczać. Dla przykładu: patriotyczny Polak staje się nacjonalistą, gdy uważa za swój obowiązek zwalczanie nie tylko nacjonalizmu, ale i patriotyzmu ukraińskiego, białoruskiego czy litewskiego w tym samym stopniu, w jakim sam swoim nacjonalizmem grzeszy. Za czasów mojej młodości katolik był zobowiązany wierzyć, że protestant czy Żyd oddaje cześć Bogu w sposób obiektywnie fałszywy i nawet jeśli nie zdaje sobie z tego sprawy, to jednak w jakimś stopniu ponosi za to winę. Wielu chrześcijan (w tym i Polaków) po dziś dzień jest przekonanych, że być Żydem jest czymś, czego należy się wstydić i że ma sens

doszukiwanie się, czy taka czy inna osobowość publiczna ma w sobie jakąś domieszkę krwi żydowskiej (gdyż to rzekomo w jakiś sposób determinuje jej sposób myślenia i charakter). Na dobrą sprawę wielu ortodoksyjnych Żydów ma dokładnie tak samo absurdalną opinię o wszystkich gojach (choć zasadniczo słowo goj jest w tradycji żydowskiej rzeczowym określeniem nie-Żyda, bez pejoratywnego wydźwięku). Bojowy nacjonalista, wyznaniowy bigot, antysemita i antygoj mają tę wspólną cechę, że każdy z nich ignoruje fakt, iż jego konkurent czy przeciwnik patrzy na sytuację z innego punktu widzenia i dlatego musi ją widzieć inaczej. Pierwszą rzeczą zatem, jakiej uczy tolerancja, jest konieczność uwzględnienia w każdej debacie różnic punktów widzenia. To nie jest kompromis z prawdą, ale właśnie próba maksymalnego zbliżenia do obiektywnej prawdy, wolnej od subiektywnego relatywizmu. Coś jak w teorii względności Einsteina, która stwierdza, że różne pomiary dokonane przez różnych obserwatorów mogą być równie prawdziwe, a wyglądają różnie tylko dlatego, że zostały dokonane w różnych układach odniesienia. To samo dotyczy wielu różnic religijnych, choć oczywiście nie wszystkich. Tego nas nauczył — i wciąż jeszcze uczy — współczesny posoborowy ekumenizm.

Ale musimy sobie powiedzieć, że ten rodzaj tolerancji — nazwijmy go tolerancją różnych punktów widzenia — jest w praktyce bardzo trudny. Po pierwsze dlatego, że wymaga zastanowienia, refleksja, w tym także pewnej dozy samokrytycyzmu, a do tego większość ludzi nie jest bardzo zdolna. To jest zapewne jedną z przyczyn, dla których tolerancja w ogóle, jako cnota społeczna, pojawiła się w rozwoju cywilizacyjnym ludzkości tak późno. Po drugie, że ten typ tolerancji zdaje się jednak stawiać jakiś znak zapytania nad tym, co ludziom jest najbliższe i najdroższe, a w każdym razie relatywizuje w pewnej mierze te wartości, sugerując, że inne wartości, konkurencyjne w stosunku do naszych, mogą być dla innych ludzi równie cenne. Czy mój polski patriotyzm naprawdę nie jest niczym lepszym niż patriotyzm Ukraińca czy Litwina? Czy szacunek dla innych wyznań i religii nie oznacza podania w wątpliwość prawdziwości mojej religii? Powtarzam tu cytowane już stereotypowe

przykłady sytuacji, które zdają się usprawiedliwiać nietolerancję, ale są też inne. Czy uznanie, że w pewnych sytuacjach aborcja może być mniejszym złem, nie podważa zasady nienaruszalności poczętego życia? Myślę, że odpowiedzią na te wątpliwości jest uprzytomnienie sobie, iż fakt że tolerancja bywa trudna, nie znaczy, że nie należy jej próbować.

Czerpię te ilustracje z naszej bieżącej polskiej rzeczywistości, co jednak wcale nie znaczy, by Polak potrzebował lekcji tolerancji więcej niż inne nacje. I nie tylko postkomunistyczna wschodnia część Europy jest widowiskiem starć chorobliwie nietolerancyjnych nacjonalizmów i sprzymierzonych z nimi wyznaniowych bigoterii. Dość wspomnieć Irlandię, Francję Le Pena, niemieckich neonazistów czy południowoafrykański apartheid. Z radością stwierdziłem, że w oszalałej byłej Jugosławii wysoki dostojnik odradzającego się serbskiego prawosławia, arcybiskup Belgradu Pawle, mocnym głosem ukróca zaborczy i morderczy nacjonalizm swoich braci Serbów. Może w Zagrzebiu podobny głos uśmierzy również zabójczą nietolerancję swoich braci Chorwatów?

4.

Tolerancja różnych punktów widzenia, trudna dla zwykłych śmiertelników, jest szczególnie trudna dla ludzi reprezentujących instytucję. Bo instytucja, czy to będzie państwo, partia lub kościół, jest miejscem, w którym ludzie lokują swoją lojalność, jest systemem odniesienia dla wartości, które wyznają i którym chcą być wierni. W instytucji te wartości istnieją niejako w czystej formie, nieskażonej ludzką słabością, i ludzie reprezentujący instytucję czują się za nie odpowiedzialni. Dlatego jest im szczególnie trudno być otwartym na krytykę swoich wartości i istnienie wartości konkurencyjnych. Jest to więc sytuacja, która nie sprzyja tolerancji. Trudno jednak nie przyznać, że jest to postawa w realnym życiu konieczna i godna szacunku, gdyż służy zbiorowości, strzegąc jej instytucjonalnej tożsamości i konsekwencji w postępowaniu. Rzeczą ambasadora nie jest oczywiście wypowiadanie osobistych opinii, lecz reprezentowanie polityki swego państwa.

Stosuje się to także do Kościoła jako zbiorowości i ziemskiej instytucji, w szczególności do jego oficjalnego personelu, czyli duchowieństwa. Upodobnia to w pewnej mierze Kościół do państwa. Upodobnia nie tylko w sposobie reprezentowania i szerzenia swoich wartości, ale także i w tym, że Kościół, podobnie jak państwo, posługuje się prawem jako środkiem moralnego czy nawet fizycznego przymusu do przeprowadzenia swej suwerennej woli, ilekroć uzna to za konieczne. Wiemy, że w przeszłości te quasi-państwowe aspiracje władz kościelnych przybierały czasem drastyczne formy, całkowicie sprzeczne z naturą jego posłannictwa. Dziś przymus organizacyjny, czy raczej dyscyplina kościelna, przybiera znacznie łagodniejsze formy — nie tylko dlatego, że Kościół nie dysponuje dziś sankcjami dość silnymi do egzekwowania swej woli, ale głównie dlatego, że pragnie być bardziej wierny, także jako ludzka instytucja, swemu duchowemu posłannictwu. Niemniej przymus organizacyjny w Kościele nadal istnieje i nierealne są marzenia idealistów, by można było kiedykolwiek całkowicie się bez niego obyć. Chodzi raczej o to, by przymus, o ile to tylko możliwe, nigdy nie wykraczał poza wymagania normalnego chrześcijańskiego posłuszeństwa, udzielanego ochoczo, bo z przyzwoleniem indywidualnego sumienia. Także oficjalny rzecznik Kościoła, biskup czy ksiądz, nie mówiąc już o świeckich, nigdy nie powinien być postawiony w sytuacji, w której jego rola rzecznika popada w konflikt z nakazem osobistego sumienia.

To jest ideał wewnątrzkościelnej tolerancji. Ale ten ideał, jeśli tylko jest realizowany (choćby niedoskonale) rzutuje również na tolerancję w najszerszym znaczeniu — w tym także na to, co nazwalibyśmy tolerancją różnych punktów widzenia — i tym samym na autorytet Kościoła w świecie. Wszelkie formy przymusu w dziele ewangelizacji oraz korzystanie w tym z pomocy państwa, choćby to był przymus tylko natury prawnej, przyjęło się określać mianem środków „bogatyń”.

Myślę, że wciąż jeszcze nie dość zdajemy sobie sprawę, jak mało produktywne (często wręcz kontrproduktywne) są te środki — i to z tego prostego powodu, że stoi za nami autorytet inny niż autorytet chrześcijańskiej prawdy, jedyna wartość o którą w dziele ewangelizacji

chodzi. Należy tu tak pospolite zjawisko jak to, że Polak czy Irlandczyk są automatycznie uważani za katolików (nawet gdyby nimi nie byli) tylko dlatego, że urodzili się czy zostali wychowani w kraju o większości katolickiej; ich przekonania czy wartości moralne nie są tu całkiem brane pod uwagę. W przeciwieństwie do tego tak zwane środki „ubogie” polegają wyłącznie na dynamizmie wyznawanych wartości moralnych i na sile przekonującej chrześcijańskiej prawdy, o której soborowa „Deklaracja o Wolności Religijnej” pięknie mówi, że „wkracza do umysłu ludzkiego równocześnie cicho i z mocą”. Istotnie, środki „ubogie” zdają się działać cicho i dlatego właśnie są tak mocne.

Chrześcijaństwo w ciągu pierwszych trzech wieków swego istnienia polegało wyłącznie na środkach ubogich. Tak samo w kilka wieków później, gdy na gruzach rzymskiej państwowości imperialnej budowało zręby nowej cywilizacji. W okresach prześladowań czy prawnego nieuprzywilejowania Kościoła mógł polegać wyłącznie na środkach ubogich. A były to okresy duchowo niezwykle płodne; świadczy o tym choćby historia polskiego Kościoła pod komunizmem. Ale nawet w okresach, gdy ludzka arogancja i niecierpliwość kazały korzystać ze środków bogatych do forsownego budowania królestwa Bożego na ziemi, faktyczną robotę ewangelizacyjną odrabiali w dalszym ciągu środki ubogie, działając cicho, gruntując niepostrzeżenie w umysłach ludzkich autentyczne chrześcijańskie wartości. Jedną z tych wartości jest właśnie tolerancja, cnota rzekomo tak świecka, a jednak tak bardzo chrześcijańska.

„Kultura” 10 (1992)

Nowy katechizm — i co dalej?

W połowie listopada 1993 r. ukazało się, jako pierwsze, francuskie wydanie nowego Katechizmu Kościoła katolickiego¹; w ślad za nim ukazują się lub mają się ukazać dalsze wydania: w języku włoskim, hiszpańskim, angielskim, niemieckim i innych. Wydanie francuskie było pierwsze, gdyż język francuski był językiem ścisłego komitetu redakcyjnego. Pierwotnie zamierzano wszystkie wersje, w tym zapewne i łacińską, ogłosić równocześnie, ale zdecydowano się na wydanie najpierw tylko wersji francuskiej, by zapobiec domysłom co do treści katechizmu i nieoficjalnym przeciekom, których już było kilka.

Świadczy to o dużym zainteresowaniu nowym katechizmem. Bo jakkolwiek katechizmów jest wiele, małych dla dzieci i dużych dla dorosłych, to jednak ten miał mieć i na pewno ma wyjątkowo autorytatywny charakter. Praca nad nim trwała sześć lat i został on ostatecznie zatwierdzony przez samego papieża specjalną konstytucją apostolską *Fidei Depositum*, która otwiera ten okazały tom. W rzeczy samej jest to pierwszy aż tak oficjalny katechizm od z górą 400 lat; poprzedni został wydany po zakończeniu Soboru Trydenckiego w r. 1566. Był to czas największego nasilenia reformacji i kontrreformacji, okres burzy i naporu, w którym konieczne było nowe zasadnicze sformułowanie stanowiska Kościoła w wielu ważnych sprawach. Ten tak zwany *Catechismus Romanus* był przez cztery stulecia tekstem normatywnym katolickiego na-

¹ „Catéchisme de l’Eglise catholique”. Mame/Plon, Paris 1992, s. 676.

uczania na wszystkich szczeblach i takim w pewnym sensie pozostał po dziś dzień, bo jest i w obecnym katechizmie wielokrotnie cytowany. Obecny katechizm też przychodzi w okresie wielkich przemian, w ślad po równie wielkim wydarzeniu w dziejach Kościoła, jakim był Drugi Sobór Watykański. Przychodzi jednak z ćwierćwiekowym opóźnieniem. Pomysł opracowania nowego, w pełni autorytatywnego katechizmu powstał w r. 1985; mieli tego zażądać biskupi zebrani w Rzymie na synodzie nadzwyczajnym z okazji 20. rocznicy zakończenia Soboru. Nie jest wykluczone, że synod został w tym celu zwołany, bo papież natychmiast zgodził się z tym żądaniem i powołał do życia całą aparaturę do opracowania katechizmu. Zarówno ta okoliczność jak i dwudziestoletnie opóźnienie nie pozostało bez śladu na kształcie dzieła, które się z tych prac wyłoniło. Z grubsza mówiąc, o ile sobór był punktem wyjścia, katechizm jest punktem dojścia. Dynamiczna wizja Kościoła otwartego na świat i na przyszłość ustąpiła miejsca statycznej wizji Kościoła umocnionego na osiągniętych pozycjach.

Najlepiej widać to na przykładzie dwóch dekretów soborowych: *Unitatis redintegratio* (o stosunku do innych wyznań chrześcijańskich) i *Nostra aetate* (o stosunkach z judaizmem i religiami niechrześcijańskimi). Katechizm prezentuje te dwa dekryty bardzo wiernie, ale tak jak gdyby stwierdzony w nich stan rzeczy miał pozostać nie zmieniony na nieokreśloną przyszłość. Tymczasem oba dekryty, zwłaszcza *Unitatis redintegratio*, nakreślały jakiś program do wykonania. Prawda, że sprawa zjednoczenia chrześcijaństwa nie poczyniła od czasu soboru żadnych postępów i tzw. ruch ekumeniczny stanął na martwym punkcie. Ale katechizm i tego faktu nie stwierdza, i zdaje się po prostu akceptować istniejący stan rzeczy. Kościół katolicki jest nadal jedynym prawdziwym kościołem Chrystusa i inne kościoły chrześcijańskie (z wyjątkiem prawosławia) praktycznie nie istnieją. Tak samo nie istnieje Światowa Rada Kościołów. Wszystko to w perspektywie nowego katechizmu jest amorficznym materiałem, nie w pełni chrześcijańskim, który czeka na wchłonięcie, w nieokreślonej przyszłości, w jedyny doskonale chrześcijański Kościół katolicki. Brak jakiegokolwiek szerszej geografii Ko-

ściota Chrystusowego jest najpoważniejszym niedociągnięciem nowego katechizmu.

Tymczasem jednak w ciągu już trzydziestu lat, które minęły od początku Soboru, zmieniła się radykalnie mentalność przeciętnego chrześcijanina, zarówno katolików jak niekatolików. O ile sprawa zjednoczenia chrześcijaństwa nie poczyniła żadnych postępów na szczytach, to poczyniła ogromne postępy na niższych szczeblach i wśród szeregowych chrześcijan, którzy są dziś sobie bardziej bliscy niż byli kiedykolwiek w długiej historii podzielonego chrześcijaństwa. Znajduje to wyraz we wspólnych modlitwach, wspólnych ekumenicznych nabożeństwach i współpracy w międzywyznaniowych organizacjach. To przełomowe zjawisko zostało w katechizmie odnotowane w kilku linijkach drobnego druku (str. 820/821).

Jak wspomniałem, rozmaitych katechizmów katolickich, większych i mniejszych, jest mnóstwo i w samym okresie posoborowym ukazało się ich kilka. Prym wśród nich wiedzie (przynajmniej w czasie) tzw. katechizm holenderski, wydany w r. 1966, czyli bezpośrednio po soborze i przetłumaczony na wiele języków. Katechizm ten miał zrazu za sobą pełne poparcie ówczesnego holenderskiego episkopatu, ale ten stan rzeczy uległ później, na skutek presji ze strony Watykanu, zasadniczej zmianie. Niemniej, właśnie dlatego, katechizm holenderski stanowi użyteczny punkt odniesienia dla zilustrowania ewolucji, jakiej uległa myśl katolicka, przynajmniej ta oficjalna, od czasu soboru. I tak sobór, jak wiadomo, pozostawił otwartą sprawę tzw. sztucznych środków antykoncepcyjnych. Jest więc ona również otwarta w katechizmie holenderskim. Stwierdza on mianowicie, że jakkolwiek planowe unikanie potomstwa jest postawą niegodną chrześcijańskich rodziców, to jednak rozsądne planowanie potomstwa jest moralnie wskazane, przy czym sposób planowania jest sprawą sumienia obojga rodziców, ewentualnie z zasięgnięciem rady lekarza albo spowiednika. W dwa lata później Paweł VI wydał encyklikę *Humanae vitae*, według której jedynym moralnie dopuszczalnym sposobem zapobiegania ciąży jest okresowa wstrzemięźliwość seksualna. Oczywiście to jest również stanowisko, które reprezentuje

nowy rzymski katechizm, wbrew poczuciu moralnemu większości wier-nych.

Innym przykładem rozmijania się nowego katechizmu z dojrzałym poczuciem moralnym jest sprawa dopuszczalności moralnej kary śmierci. Katechizm holenderski stwierdzał, że wprawdzie w Nowym Testamencie nie ma wyraźnego zakazu stosowania kary śmierci (jak nie ma też zakazu niewolnictwa), ale duch nauk Jezusa wyraźnie zakazuje wszelkiego zabijania, czy to na wojnie czy w formie wyroku sądowego. I w tym kierunku powinna była iść ewolucja nauki chrześcijańskiej w ciągu wieków. W praktyce jednak Kościół nader często był tak ściśle związany z istniejącym porządkiem politycznym — czytamy w katechizmie holenderskim — że zabrakło mu inicjatywy i energii do skutecznego przeprowadzenia takiej ewolucji. Uderzające w tym sformułowaniu jest pokorne przyznanie pewnej winy Kościoła oraz niezadowolenia z osiągniętego poziomu ewolucji moralnej. Ten duch zdrowej ambicji moralnej jest w nowym rzymskim katechizmie zarezerwowany dla sprawy aborcji. Natomiast katechizm nie tylko akceptuje wojnę obronną jako zło konieczne, ale akceptuje również dopuszczalność kary śmierci, aczkolwiek tylko w szczególnie ciężkich przypadkach. Spotkało się to już z ostrym protestem ze strony Amnesty International, organizacji od lat zwalczającej karę śmierci.

Duch pokory, widoczny w tamtym katechizmie, tutaj też jakby się ulotnił. Wertując ten nowy tom można by prawie zapomnieć, że najwyższe władze Kościoła katolickiego (jak i innych Kościołów) winne były w ciągu wieków poważnych błędów doktrynalnych, nie mówiąc już o zbrodniach takich jak Inkwizycja. W każdym katechizmie niesłychanie niebezpieczne jest podawanie bieżącej nauki Kościoła tak, jak gdyby nigdy nie ulegała ona żadnym zmianom i także w przyszłości nigdy żadnym zmianom ulec nie mogła. Mamy na przykład na str. 846-848 piękne wyjaśnienie sensu starej formuły, że „poza Kościołem nie ma zbawienia” w oparciu o tekst soborowej konstytucji *Lumen Gentium*. Ale przecież tak nie zawsze było; w imię tej formy dochodziło do gwałcenia sumień na ogromną skalę (niewątpliwie w najlepszej wierze)

i tą formułą sankcjonowano męczeństwo heretyków i przelew krwi w wojnach religijnych. Nie grzebiąc się w odległej historii, dość przypomnieć, że jeszcze niedawno w przedsoborowym Kościele udział katolika w niekatolickim nabożeństwie kwalifikował się jako ciężki grzech, natomiast teraz bywa mu nawet poczytywany za zasługę. Czytelnik katechizmu ma o tym nie wiedzieć albo nie pamiętać. Katechizm przypomina mu na każdym kroku, ale zwłaszcza na str. 889-891, że urząd nauczycielski Kościoła (Magisterium, także magisterium zwyczajne) zawsze był i jest nieomylny.

Zbieg okoliczności sprawił, że na kilka tygodni przed ogłoszeniem nowego katechizmu papież Jan Paweł II dokonał formalnie i publicznie tzw. rehabilitacji Galileusza. Oczywiście ta rehabilitacja nie Galileusza, lecz Kościołowi była potrzebna, i o tyle był to raczej żenujący gest. Niemniej był to gest odważny i napawający nadzieją, podobnie jak w swoim czasie odwołanie wzajemnej klątwy między Rzymem a Konstantynopolem i zdjęcie z Żydów odium odpowiedzialności za Ukrzyżowanie. Oczywiście nieuznanych błędów oficjalnego Kościoła jest wiele więcej; preferowaną metodą likwidowania historycznych błędów kościelnego magisterium jest wciąż jeszcze pokrywanie ich kurzem zapomnienia. Kilka lat temu profesor Świeżawski z KUL, zresztą osobisty przyjaciel papieża Wojtyły, wystąpił na łamach „Tygodnika Powszechnego” z wymownym apelem o rehabilitację Jana Husa, spalonego na stosie w r. 1415. O ile mi wiadomo, ten apel pozostał całkowicie bez echa.

Interesujące jest zestawienie zgoła absolutnych uprawnień kościelnego magisterium z tym, co nowy katechizm mówi na temat uprawnień i obowiązków indywidualnego sumienia. Kościół katolicki ma za sobą długą tradycję poszanowania ludzkiego sumienia (przynajmniej w teorii), poczynwszy od św. Tomasza z Akwinu aż po wspaniałą soborową Deklarację o Wolności Religijnej (*Dignitatis Humanae Personae*), dokument stosunkowo mało znany, ale o epokowym znaczeniu. Katechizm bardzo wiernie relacjonuje główne tezy tego dokumentu, łącznie ze stwierdzeniem nienaruszalności dyktatu sumienia nawet, gdy to sumienie jest w błędzie (choć jest to nieco osłabione stwierdzeniami Leona XIII

i Piusa XII, że nie wolno twierdzić, by błąd miał jakiekolwiek prawa (str. 2108). Katechizm stwierdza dalej, że obywatel ma obowiązek odmówić wykonania polecenia władzy cywilnej, które jest sprzeczne z jego sumieniem (str. 2292). Widocznie jednak wierny nie ma takiego obowiązku, gdy chodzi o polecenia kościelnego magisterium. Na str. 2039 katechizmu czytamy: *Il ne convient pas d'opposer la conscience personnelle et la raison à la loi morale ou au Magistère de l'Eglise.*

Strasznie ponuro wypada ta moja ocena nowego rzymskiego katechizmu. A przecież jest to ocena wierzącego chrześcijanina, z wychowania katolika i katolika po dziś dzień, choć woli się on określać raczej jako chrześcijanin bez precyzowania swojej ściślejszej wyznaniowej przynależności. I ta moja wiara przetrwała jakoś wiele lat i wiele burz aż do późnej starości, i praktykuję ją tak dobrze jak tylko potrafię. Czy nie mam nic dobrego do powiedzenia o tym katechizmie? Oczywiście to wszystko jest mi w jakiś sposób bliskie, bo jest to *mutatis mutandis* ten sam katechizm, którego uczyłem się w szkole. Temu zawdzięczam swoją wiarę. Czy nie powinienem być wdzięczny za nowy katechizm?

Pozwolę sobie na osobiste wspomnienie. Gdy jako młody człowiek po raz pierwszy przeczytałem w całości cztery Ewangelie, byłem trochę rozczarowany, że Pan Jezus tak nieporządnie wiarę chrześcijańską wykląda. Byłem przyzwyczajony do porządnie usystematyzowanej wiary: 10 przykazań Bożych, 5 przykazań kościelnych, 6 prawd wiary, „które każdy człowiek znać i wierzyć powinien, pod utratą zbawienia”, 7 sakramentów świętych, 3 cnoty boskie itd. itd. W Ewangeliiach to wszystko było owszem, albo można było to wszystko z Ewangelii jakoś wyłonić, ale było tam jakoś pomieszane... ale także „niedocieczonego wątku pełne jak mit”, owiane wielką tajemnicą. Znalazłem nie paragrafy, nawet nie prawdy i nie sakramenty, ale żywego człowieka tak słabego jak ja, tak biednego, że zaznał nawet rozpacz, i tak wielkiego zarazem, że mogłem mu powiedzieć jak jego wciąż słaby uczeń „Pan mój i Bóg mój”. Od tego momentu zaczęła trochę dorosnąć moja wiara.

Kilka dni temu przeżyłem coś podobnego w skali mikro. Gdy otworzyłem „Catéchisme de l’Eglise Catholique” i zacząłem czytać pierwszy rozdział o tym, jak to „L’homme est capable de Dieu”, poczułem jakby znowu tchnienie Wielkiej Tajemnicy. Niestety, niedługo to trwało. Im głębiej zacząłem wchodzić w las, tym bardziej teren wydawał mi się znajomy, tajemnica poczęta znikać (choć tekst mnie zapewniał, że istnieje nadal) i wkrótce znalazłem się w dobrze mi znanym świecie skwantyfikowanych prawd wiary i skodyfikowanych przykazań Bożych, tak przejrzystych i łatwych jak wyasfaltowane ulice mojej podlondyńskiej dzielnicy.

Ogłędnie mówiąc, jest to jasność helleńska, łacińska, europejska, zachodnia, rzymska. Autorom katechizmu zależy na tym, by wszystko zostało wyjaśnione. Mówią o tajemnicach wiary, w odpowiednich miejscach dają odpowiednie wywieszki, ale wolą, aby czytelnik za bardzo się w tajemnice nie wgłębiał, bo może się pogubić i niestosowne myśli mogą mu przyjść do głowy. Lepiej, by zaufał Magisterium. Pismo św. — trudne, bo nie helleńskie a hebrajskie, nie logiczne a poetyckie — jest dawkowane ostrożnie, racjonalnie, z odpowiednim komentarzem. Bibliści ze swoją wielostopniową egzegezą i krytyką historycznoliteracką nie mają tu wiele do gadania. Teologowie (jak to przyznał członek komitetu redakcyjnego, angielski biskup David Konstant) też byli w redakcji katechizmu na dalszym planie. Katechizm to była rzecz biskupów jako nauczycieli wiary. Podobno 3000 biskupów było zaangażowanych w światowych konsultacjach na temat kolejnych edycji katechizmu, a więc jest to wspólne dzieło Kościoła i, jak to zapewnia kardynał Ratzinger, „ani jedno słowo nie zostało napisane w Rzymie”. To nie jest wykluczone, ale i kardynał Ratzinger nie zaprzeczy, że ostatnie słowo w każdym punkcie katechizmu miała ścisła komisja redakcyjna, on sam jako jej przewodniczący i wreszcie sam papież. Nikt nie ukrywa też, że celem całego przedsięwzięcia jest ukrócenie teologicznego pluralizmu w świecie katolickim i zdefiniowanie jasno i wyraźnie, co jest a co nie jest katolicką prawdą. Chodzi o odesłanie do lamusa innych katechizmów, takich jak katechizm holenderski i stosunkowo

niedawny francuski „Pierres vivantes”, które odważały się samodzielnie myśleć i respektowały samodzielną myśl, łącznie ze znakami zapytania czy wątpliwościami, swoich czytelników. Nowy katechizm jest, ściśle mówiąc, przeznaczony tylko dla biskupów i ich bezpośrednich pomocników odpowiedzialnych za katechezę. Ma to być centralny katechizm wzorcowy, na podstawie którego mają być następnie opracowane katechizmy regionalne czy krajowe, uwzględniające intelektualną i kulturalną specyfikę tych obszarów. Ale każdy z tych nowych katechizmów będzie oczywiście wymagał zatwierdzenia przez Rzym. Innymi słowy, nowy rzymski katechizm jest jeszcze jednym elementem centralistycznej polityki kościelnej energicznego papieża Jana Pawła II, takim samym jak ograniczenie jurysdykcji kościołów lokalnych, akcje dyscyplinarne przeciw teologom i podróże papieskie.

Nie sądzę, by ten program był realny. Jest zbyt rażąco sprzeczny z temperamentem naszej współczesności. I Kościół katolicki, nie mniej jak cała reszta Kościoła Chrystusowego, nie jest oczywiście bezwonną masą, która da się duchowo czy administracyjnie urabiać z jednego centrum. Duch Święty oczywiście nie ma obowiązku przestrzegać jednej drogi służbowej. Gdyby ten plan miał być realny, oznaczałoby to zamianę Kościoła Katolickiego w jedno wielkie getto, bez szans skutecznej ewangelizacji świeckiego świata. Nie łudźmy się: zainteresowanie nowym katechizmem nie jest typu „Uczmy się prawdziwej wiary”, ale raczej typu „Co tam nowego Rzym papieski wymyślił”. Nie wątpię przy tym, że intencje papieża Jana Pawła i twórców nowego katechizmu są kryształowo czyste. Są tylko tragicznie błędne. Istniejący w Kościele katolickim ferment nie jest wyrazem złej woli, zgubienia drogi czy braku wiary, lecz przejawem rosnącego braku zaufania do jego centralnego kierownictwa. Chciałbym powiedzieć za św. Pawłem: „Bo muszę im wydać świadectwo, że pałają żarliwością ku Bogu, nie opartą jednak na pełnym zrozumieniu” (Rzym. 10, 2). I jest mi bardzo smutno.

„Kultura” 3 (1993)

DYSKUSJA O KATECHIZMIE

Katorikku Kyokai Wakamiya, 1993. 3. 27

Szanowny Panie Redaktorze,

Przeczytałem marcowy numer „Kultury” prawie od deski do deski. Przyjemnie się czytało takie działy jak „Sąsiedzi”, „Kronika”, natomiast mieszane reakcje budził Smecz swoim wykrzywionym widzeniem polskiej rzeczywistości w „Z ukosa”. Zaniepokoił mnie wyraźnie, zmusił wręcz do napisania tych słów artykuł A. Pospieszalskiego „Nowy katechizm — i co dalej?” (...)

Pospieszalski może mieć właśnie takie reakcje, jakie wyraża po przeczytaniu francuskiego wydania nowego „Katechizmu Kościoła Katolickiego”, bo to jest jego właśnie sposób przyjmowania. I podobnie jak G. Herling-Grudziński, może poczuwać się do roli pouczenia głowy Kościoła katolickiego, papieża, co więcej, około 3000 biskupów świata, którzy byli konsultowani przy redakcji tegoż Katechizmu. Ale rodzi się pytanie, skąd Pospieszalski ma takie prawo pouczenia papieża i biskupów w sprawach wiary i moralności. (...)

Pan Pospieszalski wyznaje sam, że „jest to ocena wierzącego chrześcijanina, z wychowania katolika i katolika po dziś dzień”, choć woli się określać jako „chrześcijanina bez precyzowania swojej ściślejszej wyznaniowej przynależności”. Czyli katolik, ale z pewną rozmytą świadomością swej tożsamości. Kryterium bycia katolikiem czyli życia według prawdy Bożej objawionej najlepiej określa Konstytucja o Bożym Objawieniu: „zadanie autentycznej interpretacji słowa Bożego, spisane go czy przekazane go przez Tradycję, powierzone zostało samemu tylko ży w e m u (moje podkreślenie) Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, który autorytatywnie działa w imieniu Jezusa Chrystusa”. (...)

Poza tym kryterium wierności depozytowi wiary (Bożego Objawienia) jakie kryterium proponuje katolikom katolik-chrześcijanin Pospieszalski? W sprawie regulacji poczęć proponuje nieokreślone „poczucie

moralne większości wiernych” (str. 108). Mam zapytanie, jak Pan potrafi sprawdzić naukowo „poczucie moralne” w skali całego Kościoła i wykazać, że większość myśli inaczej, „wbrew” stanowisku, które reprezentuje nowy rzymski katechizm? Proszę również bardzo o przykład „poważnych błędów doktrynalnych” najwyższych władz Kościoła Katolickiego (str. 109). Błędów jakiej doktryny?

Przypatrzmy się im bliżej. „O religii bez namaszczenia” można rozprawić tak, jak na przykład opowiadają sobie kawały studenci teologii. Albo jak ośmieszają chrześcijańskie prawdy wiary ludzie niewierzący. Mimo werbalnej deklaracji „katolik-chrześcijanin” cała tonacja artykułu robi wrażenie, że nie jest to ani poziom teologiczny (wiary), ani tym bardziej wiary katolickiej. W imię mglistego odczucia tajemnicy po przeczytaniu czterech Ewangelii, Autor ma żal, że nowy katechizm mu tę tajemniczość rozjaśnia „jasnością helleńską, europejską, łacińską, europejską zachodnią, rzymską”. Jestem 16 lat w Japonii i słyszę to samo: „nie głosić zbyt wyraźnie, że łaska zbawienia jest nam dana przez tajemnicę Boga-Człowieka, Chrystusa”. Zatem jako misjonarze pakujemy manatki i wracamy do swoich europejskich krajów, bo skoro Japończycy zbawią się bez Chrystusowego Kościoła, bez sakramentów św., to nie ma sensu zabierać im tak pracowicie wykorzystywanego czasu.

Ale czy tego sobie życzymy, czy nie, Zbawiciel zbudował swój Kościół na Piotrze (Mt 16) i nakazał iść na cały świat i głosić Ewangelię wszelkiemu stworzeniu (Mt 28), a wikariuszem jedynej niewidzialnej Głowy-Chrystusa jest głowa widzialna, każdy następca Piotra, papież, „słodki Chrystus na ziemi” — jak mawiała św. Katarzyna ze Sieny i jakie jest odczucie wiary wszystkich prawdziwych katolików na całym świecie. (...) Jeśli Pan nie uznaje widzialnej Głowy Kościoła jako więzi jedności Chrystusowego Kościoła, ale wyraża się w terminach czysto socjologicznych („polityka centralistyczna”, „centralne kierownictwo”) to proponuję bliższe sprecyzowanie kryterium, pozycji, z której Pan tak „strasznie ponuro” ocenia nowy rzymski katechizm: jestem protestantem, wierzę w indywidualne natchnienie Ducha Świętego, nie uznaję działania Ducha Świętego przez Magisterium Ecclesiae („Duch Święty oczywiście

nie ma obowiązku przestrzegania jednej drogi służbowej”), nie uznają jednej absolutnej Prawdy, lecz to, co zadecyduje większość. Stanie się Pan Pospieszalski założycielem nowego Kościoła, jakich mamy setki po odrzuceniu autorytetu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Życzę zdobycia jak największej liczby wiernych.

Z uszanowaniem
o. Julian Różycki O.P.

W ODPOWIEDZI O. JULIANOWI RÓŻYCKIEMU O.P.

Rad jestem, że moje narzekania na nowy rzymski katechizm wywołały jakiś odzew — i to aż z dalekiej Japonii. Przykro mi, że ten odzew sprowadza się do próby wyrugowania mnie z Kościoła katolickiego, nie po raz pierwszy zresztą. O. Różycki powołuje się mianowicie na art. 10. konstytucji soborowej o Objawieniu Bożym, który interpretuje w ten sposób, że katolik jest zobowiązany akceptować bez sprzeciwu **każde** orzeczenie doktrynalne urzędu nauczycielskiego Kościoła. Nie chcę tu wchodzić w szczegółową interpretację tego artykułu, ale interpretacja o. Różyckiego wydaje mi się zbyt łatwa i zbyt beztraska. Musimy bowiem uznać, że jeśli istotnie zadanie autentycznej interpretacji słowa Bożego zostało powierzone wyłącznie urzędowi nauczycielskiemu Kościoła, to urząd nauczycielski nieraz to zadanie wykonał źle. W przeciwnym razie tenże urząd nauczycielski nie mógłby odwołać np. obłożenia klątwą w XI wieku patriarchy Konstantynopola czy potępienia w XVII wieku nauki Kopernika i Galileusza. o. Różycki udaje, że nie wie, co mam na myśli, gdy piszę o „poważnych błędach doktrynalnych najwyższych władz Kościoła”; natomiast ja wiem, że o. Różycki tak samo jak ja i jak każdy uczciwy katolik potępił spalenie na stosie Jana Husa i tylu innych ofiar kościelnej tyranii. I proszę mi nie tłumaczyć, że to nie były błędy w zakresie nauki wiary i obyczajów.

W nowym rzymskim katechizmie o tym wszystkim nie ma ani słowa — w odróżnieniu od wielu innych katechizmów krajowych, jak wspomniany przeze mnie katechizm holenderski, które są pod tym względem znacznie bardziej otwarte i o tyle bardziej przekonujące. Oczywiście te katechizmy bynajmniej nie lekceważą urzędu nauczycielskiego, bo przecież ten urząd mimo wszystko odegrał kluczową rolę w przeniesieniu posłania Ewangelii od czasów apostoelskich do naszych dni. Ale wynika z tego, że o wierności prawdzie Ewangelii i przynależności do Kościoła decyduje nie bezkrytyczne posłuszeństwo wobec urzędu, lecz raczej siła przekonująca ewangelicznej prawdy. Ta siła przekonująca działa niewątpliwie wśród szerokich rzesz wiernych Kościoła Katolickiego, ale działa również poza jego ramami. Jeśli myślimy w kategoriach siły przekonującej jakiejś prawdy, to jest to samo przez się rozumiałe. Tym się tłumaczy, że zasadnicze prawdy chrześcijaństwa przetrwały w nieskażonej formie w kościołach od wieków już oderwanych od Rzymu. Mają i te kościoły swoje bardzo ludzkie historyczne obciążenia, niemniej niż rzymski katolicyzm, ale nie ulega dla mnie wątpliwości, że wszystkie one w sensie bardzo głębokim i bardzo zasadniczym stanowią jeden powszechny (czyli katolicki) Lud Boży. O. Różycki określa tę moją postawę mianem „rozmytej” tożsamości katolickiej. Określenie jest w intencji pejoratywne, ale akceptuję je w sensie tożsamości szerokiej, ekumenicznej. W tym kontekście propozycja o. Różyckiego, bym sobie założył nową sektę, traci sens; moja postawa jest przeciwieństwem sekciarstwa. Bardzo się boję sekciarstwa, także katolickiego, na przykład w jego odmianie irlandzkiej czy chorwackiej (bez usprawiedliwiania sekciarstwa serbskiego czy bośniacko-muzułmańskiego). Obawiam się, że istnieje również sekciarstwo polsko-katolickie.

Brak zaufania, który rani*

Po starannym przeczytaniu nowej encykliki papieskiej, ręce mi opadły. W kilka godzin później ogarnęła mnie na dłuższy czas jakaś drętwość mózgu i zapragnąłem bardzo przenieść się z Kościoła na ziemi do Kościoła w niebie. Gdy mój mózg zaczął znów normalnie pracować, wróciła mi moja dawna ufność, ale bez zamykania oczu i serca na ból i mózgowie konwulsje, jakie mnie zapewne czekają w najbliższej przyszłości.

Wiele jest bardzo pięknych rzeczy w encyklice *Veritatis Splendor*. Ale prawie cały ten splendor gaśnie z chwilą, gdy jasne się staje, że jest to dokument, który ma jeden tylko cel na oku: wymusić absolutną zgodę i uległość wobec wszystkich wypowiedzi papieża, i to zwłaszcza w jednym kluczowym punkcie: że stosowanie sztucznych środków regulacji urodzin jest *intrinsece malum* czyli zawsze i bez wyjątku grzeszne, nawet w sytuacji, w której antykoncepcja byłaby mniejszym złem.

Papież jest absolutnie przekonany, że jest jego obowiązkiem głosić tę swoją naukę, bez brania pod uwagę choćby w najmniejszym stopniu przewidywalnych praktycznych konsekwencji, jakie ona za sobą pociąga dla zainteresowanych i dla całego Kościoła. Jego zdaniem takie względy są nieprawomocne i niebezpieczne, bo wyważanie wartości oznacza, że stają się one przez to relatywne. Uważa on, iż niezależnie od wszelkiego

* Artykuł ten, autorstwa o. Bernharda Haeringa, ukazał się w „The Tablet”, 23 X 1993. Za zgodą Autora i Redakcji „The Tablet” przetoczył z angielskiego Antoni Pospieszalski.

ryzyka czy niebezpieczeństwa z tą jego nauką nie wolno się nie zgadzać i jedyną możliwą odpowiedzią jest posłuszeństwo.

Wydany niedawno z nakazu papieża nowy „Katechizm Kościoła Katolickiego” stanowi dowód, że papież uznaje, iż negatywne przepisy dopuszczają pewne wyjątki. Na przykład zakaz zabijania może być uchylony w przypadku samoobrony, w przypadku prawnego wyroku śmierci czy nawet sprawiedliwej wojny. Dla papieża (zatem) zakaz antykoncepcji jest bardziej absolutny niż przykazanie „Nie zabijaj”. Mamy także negatywny przepis dany przez samego Chrystusa Pana jego uczniom: „Nie przysięgajcie w ogóle” (Mat. 5,34). W tym przypadku papież nie tylko dopuszcza wyjątki, ale wprost je nakazuje jako obowiązujące dla określonych kategorii członków Kościoła.

Istnieje uderzająca różnica między obecnym papieżem a Janem Pawłem I, który przed wyniesieniem na Stolicę Piotrową był przez wiele lat wybitnym profesorem teologii moralnej. Jako kardynał Albino Luciani był rzecznikiem zmiany doktryny o antykoncepcji, a gdy papież Paweł VI ponowił zakaz antykoncepcji w encyklice *Humanae Vitae*, Luciani po prostu zamilkł. Ale wkrótce po wyborze na papieża dał wyraźnie do zrozumienia, że ma zamiar zaproponować pewne zmiany, w oparciu zresztą o zasadę konsultacji (zob. Camillo Bassoto, *Il mio cuore è ancora a Venezia*, Albino Luciani, Venezia 1990). Jakkolwiek sam od wielu lat zajmował się tym problemem, nigdy nie przeceniał swoich własnych koncepcji na tyle, by rezygnować z wysłuchania opinii wszystkich zainteresowanych i podjęcia dialogu z teologami i biskupami. Jan Paweł I w pełni podzielał przekonanie ogromnej większości specjalistów teologii moralnej, dawnych i współczesnych, że nie wolno na ludzi nakładać ciężkich obowiązków, jeśli nie ma całkowitej pewności, że taka jest wola Boga.

Umysłowość Jan Pawła II jest inna. Charakteryzuje ją wysokie poczucie obowiązku w połączeniu z absolutnym zaufaniem do swoich kompetencji i wiarą w szczególną pomoc Ducha Świętego. I w parze z zaufaniem we własne siły idzie brak zaufania do teologów (zwłaszcza w sferze teologii moralnej), którzy mogą nie całkiem się z nim zgadzać.

Z tekstu *Veritatis Splendor* wynika, że papież od lat nosił się z zamiarem wydania encykliki, która zmusiłaby teologów do przyjęcia jego nauk dotyczących moralności seksualnej, w tym zwłaszcza zakazu antykoncepcji. Natomiast papież darzy zaufaniem takich teologów jak Carlo Caffarra, który na zwołanej specjalnie konferencji teologów „godnych zaufania” wystąpił z niewiarygodnym twierdzeniem, że Kościół do roku 1917 uważał antykoncepcję, w małżeństwie czy poza małżeństwem, za „morderstwo”. Caffarra powoływał się na *Codex iuris Canonici*, który powiadał tylko, że „kto mężczyźnie albo kobiecie aplikuje środki magiczne lub truciznę, tak że stają się oni bezpłodnymi (...), i czynią to powodowani nienawiścią lub wrogością, powinni być uważani za morderców”. Jaskrawe nadużycie kościelnego dokumentu nie przeszkadza, że Caffarra nadal jest szefem rzymskiego Instytutu Jana Pawła II.

Stanowisko papieża znalazło wyraz w całym szeregu przemówień i podjętych przez niego kroków dyscyplinarnych. Między innymi:

1. Nowy kodeks prawa kanonicznego klasyfikuje nieakceptowanie pewnych nauk papieskich jako przestępstwo (kanon 1371, nr 1). Kto po napomnieniu za niewłaściwą wypowiedź wypowiedzi tej nie odwoła, popełnia karalne wykroczenie. Nie ma żadnej możliwości podtrzymania swego twierdzenia, nawet w najlepszej wierze. Ten punkt został wprowadzony do kodeksu w ostatniej chwili na życzenie papieża, bez żadnej konsultacji z międzynarodową komisją, która opracowała nowy kodeks.

2. Nominacje na stanowiska profesorów teologii, w tym teologii moralnej, we wszystkich wyższych uczelniach kościelnych podlegają ścisłej centralnej kontroli. Nie ulega wątpliwości, że warunkiem nominacji jest wyrażenie przez kandydata całkowitej zgody na każde orzeczenie papieskie dotyczące antykoncepcji i podobnych spraw.

3. Podobnej kontroli podlegają w dużej mierze nominacje na biskupów i inne wyższe stanowiska kościelne.

4. Gdy okazało się, że wspomniane wyżej środki nie są bez reszty skuteczne, następnym krokiem było wprowadzenie nowej formy wyznania wiary, która deklaruje między innymi całkowitą akceptację nie-nieomylnych (a zatem omylnych) nauk papieskich oraz specjalnej przysięgi

na wierność Ojcu św. *Acta Apostolicae Sedis* stwierdzają, że *Sanctissimus* (Najświętszy) zatwierdził to zarządzenie. Papież w tym tekście jest nazwany również *Beatissimus* (najbardziej błogosławionym)... Czy ma to jakieś szczególne znaczenie? Czy te tytuły nie sakralizują za bardzo władzy papieża?

5. Powszechnie wiadomo, że urzędy watykańskie nie szczędzą wysiłków, by stwierdzić, kto w administracji kościelnej jest „godny zaufania”, a kto nie. Czyj głos jest tu decydujący? I jaką rolę w tym gra akceptacja papieskiej etyki seksualnej?

6. I teraz do tego dochodzi encyklika *Veritatis Splendor*. Będzie ona wywierać nie lada presję na sumienia wszystkich zainteresowanych, pomimo to, że papież i jego specjalny doradca najwidoczniej nie mają właściwego obrazu dzisiejszego stanu teologii moralnej. Padły bardzo ciężkie zarzuty. Ale jaki szanujący się i szanowany w Kościele teolog moralny rozpozna siebie w malowanym przez encyklikę obrazie?

W ten sposób papież w swym mniemaniu wywiązuje się z zadania powierzonego przez Chrystusa Piotrowi i jego następcom: „Ut看rdzaj braci swoich” (Łuk. 22, 32). Ale te słowa trzeba czytać w ich bezpośrednim kontekście. Piotr właśnie zapewnił Pana i swoich współuczniów: „Choćby wszyscy zwątpili, ja nie zwątpię” (Mk 14, 29). Pan na to ostrzegł Piotra przed nadmiernym zaufaniem we własne siły: „Prosiłem za tobą, żeby nie ustała twoja wiara. Ty ze swej strony, nawróciwszy się, utwierdzaj swoich braci”. Widać z tego, na czym polega nawrócenie Piotra. I widać, jak ma utwierdzać swoich braci.

Stabość Piotra jest wynikiem tego, że nie zdołał jeszcze uwierzyć w pokornego cierpiącego Mesjasza. Po nawróceniu głównym zadaniem Piotra i jego towarzyszy jest całym swoim życiem głosić, że Ojciec wzbudził do życia i uwielbił swojego cierpiącego Sługę Jezusa Chrystusa. Nie ma w tekście Ewangelii niczego, co by kazało Piotrowi nauczać swych braci, że istnieje absolutna norma zakazująca, w każdym przypadku wszystkiego rodzaju antykoncepcji. Nie kazał też Jezus Piotrowi głosić jakiegos pełnego zestawu norm praw obowiązujących wszystkich ludzi, w tym także negatywnych praw obowiązujących we wszystkich

okolicznościach. Czyż Piotr nie pomylił się, gdy chodziło o to, czy nawróceni poganie powinni przestrzegać religijnych przepisów żydowskich? Czy Paweł nie musiał stanąć mu do oczu i skierować na właściwą drogę?

Papież wie oczywiście, że ogromna większość ludzi żyjących w małżeństwie nie jest w stanie zastosować się całkowicie do zakazu antykoncepcji, że stawiają opór wywieranej na nich moralnej presji i że nie przekonują ich argumenty, jakimi się ten zakaz uzasadnia. I chyba większość kompetentnych w tej sprawie teologów jest tego samego zdania. Reakcja papieża na ten głos opinii publicznej Kościoła nie jest nowością, ale ta reakcja przybrała obecnie szczególnie natarczywy ton: Kościół (słyszemy) nie jest instytucją demokratyczną, lecz hierarchiczną. Zapytajmy papieża: czy pewny jesteś, Ojcze św., że Twoje zaufanie do siebie jako najwyższego ludzkiego, profesjonalnego i religijnego autorytetu w sprawach teologii moralnej i zwłaszcza etyki seksualnej jest naprawdę usprawiedliwione?

Nie ma na temat antykoncepcji ani jednego słowa na całej przestrzeni Bożego Ojawienia. Jest to sprawa należąca do tak zwanego prawa naturalnego, prawa zapisanego głęboko w sercach ludzkich, mężczyzn i kobiet, i tam musimy i możemy znaleźć właściwe rozwiązanie problemu. Skoro prawo naturalne jest „dostępne dla ludzkiego rozumu”, powinniśmy wspólnie rozumować, oglądając problemy spokojnie i cierpliwie „z obu stron” (zob. List do Rzymian, 2, 14-16). Hierarchiczna struktura Kościoła żadną miarą nie przekreśla możliwości dialogu w każdej sprawie, w której wchodzi w grę prawo zapisane w naszych sercach i domagające się responsu naszych sumień.

Precz z tą nieufnością w naszym Kościele! Pozbądźmy się postaw, mentalności i struktur, które je szerzą. Powinniśmy powiedzieć papieżowi, że liczne objawy nieufności z jego strony nas ranią, że martwią nas różnorakie struktury nieufności, którym pozwolił wyrosnąć. Potrzeba nam łagodniejszej ręki, potrzebuje tego cały Kościół. Wymaga tego nasze świadectwo wobec świata. Wymaga tego pilna sprawa efektywnego ekumenizmu.

Pozwolę sobie na początek zasugerować jeden uzdrawiający i dodający otuchy krok. Niech Watykan zniszczy wszystkie listy — jedną taką listę miałem w ręku — tych, którzy są uważani za „godnych zaufania” (*affidabili*) i tych, którzy jakoby godni zaufania nie są, tylko w tej jednej sprawie absolutnej niedopuszczalności sztucznej antykoncepcji. Kościół ma poważniejsze troski, ma pilniejsze zadania: głosić ludziom dobrą nowinę i zachęcać ich do wejścia na drogę do świętości.

I może zasłużymy sobie na łaskę Bożego przebaczenia, wybacząc sobie wzajemnie szkody, któreśmy sobie wzajemnie wyrządzali i gniew, jaki w sobie mogliśmy z tego powodu żywić.

O. Bernhard Haering

Ojciec Bernhard Haering, redemptorysta, b. profesor Uniwersytetu Gregorianum w Rzymie, jest jednym z najwybitniejszych autorytetów w dziedzinie teologii moralnej. Autor wielu książek (ostatnia wydana w 1989 r. *Meine Erfahrung mit der Kirche*) ma obecnie 80 lat i mieszka w klasztorze redemptorystów w Niemczech.

Veritatis Splendor

Wcale nie jestem pewny, czy powinienem w sprawie tej encykliki cokolwiek napisać. Czy jeszcze raz mam dać wyraz moim licznym zastrzeżeniom i krytycznemu nastawieniu do całego obecnego pontyfikatu? Za każdym razem jest to bolesna operacja. Ale jest to encyklika, która miała nas olśnić blaskiem prawdy, encyklika na temat fundamentalnego problemu dobra i zła w oczach Kościoła i w oczach świata. Czy można obok takiego problemu przejść obojętnie?

Waga problemu sprawia chyba, że encyklika spotkała się zrazu ze zdumiewająco przychylnym przyjęciem w prasie światowej. W Polsce nawet „Polityka”, nie mówiąc już o „Gazecie Wyborczej” i „Życiu War-

szawy”, dała nacechowane respektem streszczenie, a w londyńskim „Independent” znakomity biolog i zółciowy ateista Richard Dawkins, który zna się na religii jak ślepy na kolorach, wyraża podziw dla papieża jako dla człowieka, który przynajmniej wie, czego chce. Prasa katolicka pełna jest czołobitnych zachwyków (choć zdaje się, że w artykule ks. Bonieckiego w „Tygodniku Powszechnym” przebija tu i ówdzie nuta pewnego zażenowania tekstem encykliki). Nawet liberalny zwykle „The Tablet” uznał za stosowne poprzedzić swą krytyczną ocenę pontyfikatu Jana Pawła II w 15. rocznicę jego wyboru stwierdzeniem, że „jest on wielkim papieżem”, chociaż z „mocną odwrotną stroną swoich zalet”. Ten respekt dla świętej osoby jest charakterystyczny. Amerykański jezuita Richard McCormick winą za wadliwą jego zdaniem teologię encykliki obarcza nie samego papieża lecz jego doradców. Ale, także w „The Tablet”, Peter Hebblethwaite, autor dwóch wielkich biografii Jana XXIII i Pawła VI, stwierdza bez ogródek, że ostatnia encyklika Jana Pawła II ze swą skłonnością do ogólnikowych potępień jest dokładną kopią postaw Kurii Rzymskiej, z którymi walczył Jan XXIII w okresie bezpośrednio poprzedzającym otwarcie II Soboru Watykańskiego w r. 1962. Uderzyła mnie krytyczna uwaga jednego z wysokich przedstawicieli hierarchii, kardynała Hume. Komentując mianowicie centralne w kontekście encykliki pojęcie *intrinsece malum*, tego co jest złe samo w sobie, kardynał uważa, że można by pod to pojęcie podciągnąć czyny tak różne jak ukradzenie pięciu funtów i ludobójstwo; nie należy więc do tego pojęcia przywiązywać nadmiernej wagi. Kardynał stwierdził z wyraźną ulgą, że wśród wymienionych w encyklice konkretnych grzechów stosowanie sztucznych środków antykoncepcyjnych nie jest wyraźnie zakwalifikowane jako *intrinsece malum* i wyciąga z tego optymistyczny wniosek, że celem encykliki nie jest podkreślenie raz jeszcze wagi tego kontrowersyjnego papieskiego zakazu.

Innego zdania są dwaj wybitni teologowie, Bernhard Haering, który swój respons na encyklikę ogłosił w „The Tablet” i Jean Valadier piszący na łamach „Le Monde”. Z górą 80-letni o. Haering, redemptorysta, jest nestorem katolickich teologów, Jean Valadier jest jezuitą. Obaj sądzą,

że dla papieża zakaz antykoncepcji stał się niejako kamieniem probierczym ortodoksji i lojalności teologicznego establishment Kościoła i że celem encykliki jest stworzenie teoretycznej platformy, z której zakaz antykoncepcji, wraz z całą strukturą katolickiej teologii moralnej, miałby bezapelacyjnie wynikać. Co do szczegółowych przepisów moralnych encyklika odsyła do wydanego niedawno nowego „Katechizmu Kościoła Katolickiego” (który jednak w wielu językach, także angielskim, jest wciąż niedostępny) i dlatego także zakaz antykoncepcji figuruje w niej tylko jako przykład. Jednak wbrew wcześniej wyrażanym obawom (tę encyklikę, przygotowywaną podobno od sześciu lat, poprzedziły liczne przecieki i pogłoski) — encyklika nie kwalifikuje orzeczeń papieskich w sprawie antykoncepcji i w innych sprawach jako nieomylnie i nie grozi nieposłusznym teologom bezpośrednimi sankcjami. W ten sposób uniknięto groźby otwartego rozłamu w Kościele Katolickim. Niemniej rozłam w sferze doktrynalnej faktycznie istnieje i encyklika, jak zobaczymy, raczej go pogłębiła niż załagodziła.

We wstępnym rozdziale papież stwierdza, że powstała w społeczności chrześcijańskiej całkiem nowa sytuacja polegająca na tym, że pojawiło się mnóstwo wątpliwości i sprzeciwów wobec nauki moralnej Kościoła. „Nie chodzi już tylko o ograniczone okazyjne sprzeciwy, lecz o globalne i systematyczne kwestionowanie całego dziedzictwa doktryny moralnej w oparciu o określone koncepcje antropologiczne i etyczne”.

(4). I gros encykliki jest poświęcone rozprawieniu się z tymi kontestacyjnymi tendencjami współczesnej myśli teologicznej, głównie katolickiej, które jednak odzwierciedlają, zdaniem papieża, podobne tendencje w myśli świeckiej i ateistycznej. Dwie linie obrony nauki moralnej Kościoła stanowią dla papieża prawo naturalne i Objawienie w postaci kościelnej Tradycji i Pisma św. Obrona ma charakter wysoce abstrakcyjnych rozważań na temat wzajemnego stosunku wolności i prawa, sumienia i prawdy, możliwości i konieczności odróżnienia moralnego dobra i moralnego zła. Rzecz sprowadza się do tego, że istnieją jakoby nowoczesne szkoły teologiczne, które usiłują zatrzeć wyraźne rozróżnienie między czynem dobrym i złym. Encyklika identyfikuje je jako

„teologizm, konsekwencjalizm i proporcjonalizm” (75). Krótko mówiąc, chodzi papieżowi o to, że cel (grecki telos) nie uświęca środków, że ewentualne dobre konsekwencje nie usprawiedliwiają złego czynu i że wyważenie proporcji między mniejszym a większym złem jest związane z pewnym moralnym ryzykiem. Czyn zły sam w sobie zawsze pozostanie sam w sobie zły, *intrinsece malum*.

Wszystko to oczywiście prawda, ale niezmiernie trudno się dopatrzeć, jak się te abstrakcyjne rozważania mają do praktycznej sytuacji moralnej Kościoła i świata. Jeśli naszą współczesność istotnie charakteryzuje pewien relatywizm moralny, to jest on chyba w równej mierze wynikiem odwiecznej ludzkiej skłonności do zła jak i całkiem rzetelnych przemyśleń w obliczu nowych wyborów, jakie ta współczesność przed ludźmi stawia. Prawo naturalne (jeśli przyjmijemy tę tradycyjną koncepcję w sensie wrodzonego człowiekowi poczucia moralnego dobra) niekoniecznie i nie we wszystkich sprawach dyktuje dzisiejszemu człowiekowi dokładnie te same nakazy moralne, jakich dosłuchiwali się w nim nasi dziadowie. Dotyczy to na przykład takich zagadnień moralnych jak równouprawnienie kobiet, pewnych zachowań seksualnych, metod regulacji urodzin, praw genetycznie uwarunkowanych, homoseksualistów i kluczowych problemów bioetyki. Także Pismo św. na wiele tych zagadnień moralnych albo nie daje żadnej odpowiedzi albo daje odpowiedzi uwarunkowane realiami i stanem wiedzy epok, w których te księgi powstały. Wymaga to rzetelnego egzegetycznego i hermeneutycznego wysiłku teologów. Ciekawa rzecz, że te tematy zupełnie nie są poruszane w encyklice. W rzeczy samej, tekst encykliki rzadko schodzi z wysokiej sfery teoretycznych rozważań na twardy grunt konkretnych etycznych problemów i przykazań. Odniesienia do Dekalogu koncentrują się wyłącznie na przykazaniu piątym („Nie zabijaj”, zwłaszcza niewinnego życia) i szóstym („Nie cudzołóż”). W interpretacji innych cytatów z Pisma św. papież wykazuje dużą tendencję do fundamentalistycznej dosłowności. W interpretacji prawa naturalnego tylko to uznaje za normę, co Kościół w przeszłości za normę uznał. Nie pozostawia to żadnego marginesu na jakieś *aggiornamento* oficjalnej doktryny moralnej w świetle

postępów wiedzy, nowych możliwości technicznych, nowego doświadczenia społecznego, a nade wszystko ewolucji wrażliwości moralnej człowieka.

Nie pozostawia to również wiele miejsca na jakąkolwiek rolę indywidualnego ludzkiego sumienia. Papież ma oczywiście rację, gdy przypomina, że sumienie nie stwarza normy moralnej, a tylko przymierza indywidualną wolę osoby ludzkiej do normy istniejącej niezależnie od niej i poza nią. A jednak właśnie sumienie decyduje o tym, co podmiot moralny za tę niezależną normę uważa. Nawet akt wiary i przynależność do społeczności religijnej Kościoła podlega ostatecznie decyzji osobistego sumienia. Nie można być członkiem Kościoła i akceptować jego normy moralne wbrew swojemu sumieniu. Natomiast papież zdaje się przyznawać sumieniu pewną rolę tylko w odniesieniu do niezmiennych norm aprobowanych przez Kościół.

Niepokojące są również słowa papieża na temat zagrożeń, jakie dla porządku moralnego rzekomo niesie w sobie demokracja. Papież obawia się mianowicie, że po upadku komunizmu może powstać „niebezpieczeństwo sojuszu demokracji z relatywizmem etycznym”, i że następnie „demokracja bez wartości [moralnych] łatwo może się przekształcić w otwarty albo tylko z lekka zawoalowany totalizm (101). Londyński „Tablet” w związku z tym zwraca uwagę, że w myśli papieża najwyraźniej nastąpił pewien odwrót od przychylnego do demokracji nastawienia, jakiemu dał wyraz w encyklice *Centesimus Annus* w roku 1991. W niedawnym przemówieniu w Rydze miał nawet (po raz pierwszy) dobre słowo dla marksizmu (prawda, że tylko tego najwcześniejszego) i ostre słowa potępienia dla zachodniego liberalizmu i kapitalizmu (nie tylko tego najwcześniejszego). Niebezpieczeństwo totalizmu powstaje zdaniem papieża wtedy, gdy zostaje naruszone prawo naturalne wypisane w sercu człowieka. Papież nie mówi, jakiego ustroju pragnąłby dla świeckiego państwa, ale stwierdza wyraźnie, że żadna godna tego miana „doktryna moralna nie da się ustanowić przez zastosowanie przepisów i procedury deliberacji typowych dla demokracji” (113). Polski czytelnik dosłucha się w tym echa wypowiedzi polskiej hierarchii o niedopusz-

czalności referendum w sprawie ustawowego zakazu aborcji. Encyklika przypomina, że ustrojem właściwym dla Ludu Bożego jest hierarchiczna struktura Kościoła. Z czego wynikałoby, że najlepszą formą ustrojową w ogóle jest teokracja.

Jak wspomniałem, encyklika nie grozi „dysydenckim” teologom bezpośrednimi sankcjami, stwierdza jednak, że „jest rzeczą biskupów, w łączności ze Stolicą Świętą, przyznawanie związanym z Kościołem szkołom, uniwersytetom, zakładom zdrowotnym i organom doradczym miana «katolickich» i w razie niestosowania się do wymagań tego miana wycofanie go” (116). A więc możliwość stosowania sankcji, wobec całych instytucji podobnie jak wobec jednostek, istnieje. O ile trudno sobie wyobrazić, by ta nader akademicka encyklika wywołała jakiegokolwiek realne następstwa natury intelektualnej czy moralnej, to następstwa natury dyscyplinarnej są całkiem możliwe. A i to w obecnej delikatnej sytuacji mogłoby pociągnąć za sobą zgoła nieobliczalne konsekwencje.

Cokolwiek encyklika mówi nam, albo nie mówi, na temat kryzysu moralnego ludzkości, jest ona nade wszystko przejawem kryzysu w łonie Kościoła rzymskokatolickiego; ściśle mówiąc, tylko w łonie jego ultramontańskiego skrzydła (czy centrum), które reprezentuje Watykan Jana Pawła II. Kościół katolicki w swym ogólnym wymiarze historycznym i geograficznym niezmiernie przerasta chwilowy kształt, w którym prezentuje się on dziś zdumionemu światu. A historyczne i geograficzne chrześcijaństwo w swym wymiarze nadprzyrodzonym niezmiernie przerasta także tę jedną, wielką ale nie jedyną, jego strukturę. Z tego punktu widzenia może nawet dobrze się stało, że encyklika całkowicie pomija ekumeniczne implikacje wynikające z istnienia innych religii i innych kultur. (Nawet w swej europejskości ogranicza się do cytowania św. Tomasza, Juwenala i Stoików). W wielkich sprawach moralnego dobra i zła Kościół Chrystusowy i ludzkość cała mają zgoła inne problemy do rozwiązania niż te, którymi się zajmuje encyklika. Teologia chrześcijańska, w tym katolicka, od lat daje do tej problematyki swój cenny wkład. Źle by było, gdyby administracyjne represje miały ten wkład zahamować lub zniweczyć.

Wspomniany wyżej artykuł o. Bernharda Haeringa w „The Tablet” nosi tytuł „Brak zaufania, który rani”. Z tekstu wynika, że rani nie tylko teologów, ale cały Kościół. Autor domaga się, by Watykan natychmiast zlikwidował listy ludzi „godnych zaufania” (*affidabili*) i tych, którzy jakoby godni zaufania nie są. To byłby pierwszy krok na drodze do przywrócenia zdrowej atmosfery w Kościele. W zakończeniu artykułu o. Haering wzywa do wzajemnego wybaczenia sobie urazów i gniewów, jakie w sobie mogliśmy żywić.

„Kultura” 12 (1993)

Książka papieża

1.

Chodzi oczywiście o książkę pt. „Przekroczyć próg nadziei”, która ukazała się w końcu października równocześnie w 35 krajach świata, w 17 językach i w nakładzie 20 milionów egzemplarzy¹. Inżynierem tego spektakularnego przedsięwzięcia, bardzo w stylu spektakularnego pontyfikatu Jana Pawła II, jest niewątpliwie energiczny sekretarz prasowy Stolicy Apostolskiej dr Navarro-Valls, na którego powołuje się we wstępie włoski redaktor książki, znany dziennikarz Vittorio Messori.

Messori wyjaśnia w nim kulisy powstania książki: jak to mnogość zajęć nie pozwoliła papieżowi na udzielenie mu telewizyjnego wywiadu w piętnastą rocznicę jego pontyfikatu w październiku zeszłego roku i jak w kilka miesięcy później dr Navarro-Valls niespodziewanie przekazał mu pisemne odpowiedzi Ojca św. na postawione mu w swoim czasie pytania.

Podziwu godna jest zarówno energia starego i schorowanego papieża, jak i mistrzowski zgoła sposób wylansowania książki przez jego sekretarza prasowego. To jednak samo w sobie nie tłumaczy rozgłosu, jaki książka w przeciągu paru dni uzyskała w całym bodaj świecie,

¹ Postługuję się wersją angielską „Crossing the Threshold of Hope”, wydaną w Londynie przez firmę Jonathan Cape, str. 244. Wydanie jest bardzo piękne. Wewnątrz strony twardej okładki zdobi *facsimile* rękopisu papieża w języku polskim; wiadomo, że papież pisał książkę po polsku.

owego mnóstwa notatek, recenzji, audycji i artykułów. Jeśli wierzyć rzymskiemu korespondentowi „Tygodnika Powszechnego”, sprzedaż książki w rzymskich księgarniach bije na głowę poczytność nowego bestsellera popularnego powieściopisarza Umberto Eco. Kto tak masowo kupuje książki papieża? Niezbyt pobożni zwykle mieszkańcy świętego miasta? Turyści? Pielgrzymi? Jest to tym bardziej zastanawiające, że stosunkowo niedawno ukazała się książka tegoż Jana Pawła II, zbiór modlitw i rozmyślań na 365 dni roku, o której mało kto słyszał². Mam niemiłe wrażenie, że ulegamy tu wszyscy sławetnej manipulacji środkami masowego przekazu, tym razem watykańskiej, albo, by użyć bardziej neutralnego wyrażenia, inżynierii informacyjnej, która jak zwykle jest mieszaniną rzetelnej informacji z przyprawą pewnej dozy sensacji. Rezultatem jest trwająca przez pewien czas samopotęgująca się reakcja łańcuchowa. Ulegamy jej wszyscy, redaktor „Kultury” też, i ja wraz z nim. Bo z chwilą, gdy informacja przybiera rozmiary wydarzenia — jak to się mówi — zachodzi potrzeba zajęcia wobec niej stanowiska i potrzeba komentarza. To jest teraz moje zadanie.

2.

Inżynieria informacyjna, jak się rzekło, jest pojęciem neutralnym i w niczym nie przesądza wartości przekazywanej informacji, w tym przypadku książki papieża. W rzeczy samej jest to całkiem dobra książka. Jeśli wiele w niej rzeczy natury — powiedzmy — dość konwencjonalnej (bo znamy na ogół doktrynę katolicką i znamy obecnego papieża), w tym również wiele rzeczy budzących już też konwencjonalny sprzeciw, to jednak nie brak w niej też myśli nowej i świeżej i naprawdę budzącej nadzieję. Przede wszystkim jest to zakrojone na szeroką skalę wyznanie osobistej wiary Jana Pawła II i dlatego ton książki jest całkiem inny niż oficjalno-dogmatycznych encyklik czy niedawnego epokowego w zamierzeniu Katechizmu Kościoła Katolickiego. Jest to w dużej mierze zasługa

² Mnie znowu jest znana wersja angielska pt. „Prayers and Devotions” (Vikings, London).

papieskiego interlokutora, który był inicjatorem książki. Vittorio Messori jest wierzącym katolikiem i jego pytania są z jednej strony nacechowane zgoła religijną czcią dla dostojnego rozmówcy, ale z drugiej strony są też bardzo śmiałe, czasem wręcz prowokacyjne, dotyczące bez żenady istoty kolejnych problemów. Papież odnosi się do nich z pełnym zrozumieniem, choć nie zawsze wprost na nie odpowiada.

Specyfika i delikatność sytuacji rozmowy z papieżem na tematy doktrynalne polega na tym, że papież sam jest jednym z kluczowych elementów doktryny. Messori całkiem słusznie od tego zaczyna. Według nauki katolickiej papież jako Namiestnik Chrystusa jest przedstawicielem samego Boga na ziemi; inni natomiast nie podzielają tego poglądu. Jesteś zatem Ojciec św., powiada mu Messori, albo tajemniczym żywym znakiem Stwórcy wszechświata albo głównym protagonistą milenijnej iluzji. Czy papież kiedykolwiek przeżywał wątpliwości co do swego szczególnego stosunku do Jezusa Chrystusa, a tym samym do Boga? Papież odpowiada na to długą homilią na temat powołania apostoła Piotra, jego słabości i jego mocy (która jest właściwie mocą jego Pana), i z kolei wszystkich Piotrowych następców, z nim samym, obecnym papieżem łącznie. Wszyscy są słabi, ale wszyscy posłusznie przyjmują obowiązek, który Pan na nich włożył. Oczywiście ani Messori ani nikt inny nie mógł się innej odpowiedzi spodziewać. Wiadomo, że Jan Paweł II jest szczególnie świadom swej jednostkowej i wyłącznej roli Kościoła, do tego stopnia, że w oczach jego krytyków zdaje się to stać w sprzeczności z proklamowaną przez ostatni sobór zasadą kolegialności rządów w Kościele. Tłumaczy to jego absolutną niewrażliwość na wszelką krytykę, czy to wewnątrzkościelną czy krytykę z zewnątrz. Motywacja tej postawy jest prosta: krytycy nie mogą mieć racji, bo nie mają tego charyzmatu Ducha św., który ma papież, i nie oni są za Kościół odpowiedzialni. Toteż nie ma w książce bodaj jednego zdania, w którym papież nie byłby całkowicie pewny słuszności tego, co mówi. Jeśli prawdą jest, co powiedział Tomasz Merton, że nie ma wiary bez wątplenia, bo wiara jest przewycięzeniem wątplenia, to ta prawda nie odnosi się do papieża. Natomiast rozmówca papieża podsuwa

mu jedną wątpliwość po drugiej. Są to na ogół standardowe wątpliwości, które nurtują każdego wierzącego człowieka. Na tym między innymi, na wietrzeniu wątpliwości, polega wartość tej książki.

A więc np. dlaczego w świecie stworzonym przez dobrego i wszechmocnego Boga istnieje zło? Papież nie może oczywiście wyczarować nowej odpowiedzi na stare pytanie, ale jego wykład teologii Krzyża nie jest pozbawiony głębokich i oryginalnych intuicji. Krzyż, powiada papież, nie tylko jest przejawem solidarności Boga z człowiekiem w jego cierpieniu; przez krzyż Bóg poddaje siebie pod sąd człowieka. Paradoksalne stwierdzenie papieża, że krzyż jest nawet przejawem wszechmocy Boga, wydaje mi się o tyle przekonywające, że dobrowolnie przyjęcie cierpienia z miłości do człowieka istotnie może wymagać większej mocy ducha niż stworzenie świata. Ale nie zamierzam upierać się przy tym punkcie, który mnie osobiście przemówił do przekonania. Papież jest także zaskakująco przekonujący, gdy pora się z innym problemem przedstawionym mu przez jego rozmówcę. Oto około roku 2000 liczba wyznawców islamu w świecie przekroczy liczbę katolików, a już dziś wyznawców hinduizmu jest więcej niż protestantów i prawosławnych razem wziętych. Czy nie stanowi to ponurej prognozy dla chrześcijaństwa po 20. wiekach ewangelizacji? Papież odpowiada całkiem słusznie, że wartości religijne nie są wymierne w liczbach, choć oczywiście nie lekceważy wysiłku misyjnego i ewangelizacyjnego w krajach Afryki i Azji, a także w napawającej go największą troską Europie. Nie dziwi, że w oparciu o odpowiednie dokumenty soborowe papież mówi z sympatią i zrozumieniem o innych religiach i o współpracy ekumenicznej między wyznaniem chrześcijańskimi. Ale byłem mile zdziwiony, gdy w rozdziale o nowej ewangelizacji wyczytałem takie słowa: „Jeśli nawet świat nie jest wyznaniowo katolicki, to jednak jest on głęboko przesycony wartościami Ewangelii. Można nawet powiedzieć, że misterium Kościoła, Ciało Chrystusa jest w nim w jakiś sposób niewidzialnie obecne” (str. 112 wyd. ang.).

Słowa te uważam za niezwykle ważne, tym bardziej że w ustach papieża są one dość zaskakujące. Są zaskakujące w kontekście jego częstych narzekań na zmaterializowanie współczesnego świata, na przesylenie kultury zachodniej ideami Oświecenia, na postępującą sekularyzację i zanik wartości sakralnych. Ba, już o parę linijek dalej papież mówi o potężnym nurcie antyewangelizacji, o dobrze zorganizowanej opozycji wobec Kościoła i Ewangelii w postaci świata nauki, kultury, pisarzy, intelektualistów i mass mediów. Jak gdyby wszystko co nie kościelne było antykościelne, co nie jest sakralne było antysakralne i jak gdyby co jest świeckie nie mogło być Boże. Przypomina mi się słynny esej zmarłego niedawno dominikanina o. Marie-Dominique Chenu stwierdzający, że istnieje ogromna różnica między sakralizacją świata a jego uświęceniem³. Dlatego z taką radością powitałem to zacytowane wyżej izolowane zdanie, które zdaje się znamionować jakieś wyjście z zaczerpniętego sakralno-antyświeckiego kręgu.

Bo nie trzeba być bezkrytycznym wielbicielem naszej wcale nie różowej współczesności, by uznać jak głęboko wartości Ewangelii przyniknęły do postoświeceniowego świeckiego świata i jak wiele z kolei nowoczesne chrześcijaństwo zawdzięcza wyrosłym z tego ziarna już czysto świeckim wartościom. Papież w swojej książce wielokrotnie cytuje wielką soborową konstytucję o Kościele w świecie współczesnym (*Gaudium et Spes*) i szeroko omawia pionierską Deklarację o Wolności Religijnej (*Dignitatis Humanae*), ale brak mi w tym uznania roli świeckiego świata w genezie głęboko chrześcijańskich wartości, o których te dokumenty mówią. Na dobrą sprawę Deklaracja jest chyba pierwszym w historii Kościoła oficjalnym dokumentem proklamującym wolność sumienia. Tymczasem papież, cytując zdanie Deklaracji, że nie wolno nikogo zmuszać nawet do przyjęcia prawdy, twierdzi, że taka była zawsze nauka Kościoła. Powołuje się tym (słusznie) na św. Tomasza

³ M. D. Chenu O.P. „Consecratio mundi”. Pierwodruk w „Nouvelle Revue Théologique”, 1964. Polska wersja w zbiorze pt. „Lud Boży w świecie”, wyd. Znak, Kraków, 1968.

z Akwinu, ale jeszcze i po Tomaszu praktyka Kościoła była zgoła inna. Jej teoretycznym podbudowaniem była nauka św. Augustyna w jego *Civitas Dei*, że opornych trzeba zmuszać do przyjmowania głoszonej przez Kościół prawdy. Papież pisze też, że Kościół nigdy nie twierdził, że człowiek niewierzący nie może być moralnie dobry. Tak też nie było, i by to uzasadnić nie potrzeba cofać się aż do fatalnego orzeczenia soboru florenckiego w XV wieku, które nie tylko wszystkich nieochrzczonych ale i ochrzczonych heretyków skazywało na wieczne potępienie. Prawda, że zasady tolerancji i wolności sumienia są mocno ugruntowane w Ewangeli, i jest zasługą Kościoła, że Ewangelię wiernie przez wieki głosił, ale to nie zmienia faktu, że wprowadzenie tych ewangelicznych zasad w życie, także do oficjalnego nauczania Kościoła dokonało się w dużej mierze pod presją czynników świeckich, z grubsza od czasów Oświecenia, o tyle też słuszne jest zacytowane wyżej zdanie papieża, że i świecki świat, w każdym razie świat kultury zachodniej jest głęboko przesycony duchem Ewangelii.

3.

Dotknąłem zaledwie kilku światel i cieni sławnej książki papieża. Jest w niej dużo więcej — od racjonalnego uzasadnienia wiary w Boga i sztuki modlitwy po zakaz sztucznych środków antykoncepcyjnych i wszelkiej aborcji. Uzasadnieniem książki jest, że jest to, jak to zostało powiedziane w pierwszym rozdziale, wykład wiary Namiestnika Chrystusowego, a więc przedstawiciela samego Boga na ziemi. Nadaje to tej nauce charakter nieomyślnej normy. Wprawdzie formalny dogmat ogranicza nieomyślność papieża do dość ściśle określonych okoliczności, ale wiadomo, że Jan Paweł II interpretuje zasadę nieomyślności raczej szeroko, stosując ją również do tak zwanego zwyczajnego nauczania. Jakkolwiek, jak widzieliśmy w poprzedniej części artykułu, nauka Kościoła uległa w ciągu wieków zmianom, to papież niewątpliwie liczy na utrzymanie obecnych norm po wsze czasy — wbrew rozlicznym popularnym presjom zarówno wewnątrz kościoła rzymskiego jak i ze strony innych kościołów, domagających się rozmaitych reform.

Wiadomo, że papież nie jest w najlepszym stanie zdrowia i dlatego niektórzy uważają jego ostatnią książkę za pewnego rodzaju testament. Nie wydaje mi się to słuszne, choć jest on tak głęboko wierzący, że na pewno jest gotów przyjąć śmierć w każdej chwili. Ogłoszona prawie równocześnie z książką lista 30 nowych kardynałów, podnosząca liczebność kolegium kardynalskiego do 120 (nie licząc 47 kardynałów mających więcej niż 80 lat i dlatego już wyłączonych z *conclave*), zdaje się istotnie zmierzać do zapewnienia, że jego następca będzie kontynuować zasadniczo konserwatywną linię obecnego pontyfikatu. W odmłodzonym kolegium aż stu kardynałów zawdzięcza swą nominację Janowi Pawłowi II, a wiadomo że w swej polityce personalnej stosował on klucz dość ciasno pojętej ortodoksji i skłonności kandydata do posłuszeństwa. Z tym wszystkim Jan Paweł II zamierza długo jeszcze pozostać na tronie Piotrowym, przynajmniej do początku nowego tysiąclecia. Nawet bardzo ciężki stan zdrowia nie skłoniłby go chyba do ustąpienia, czego koła reformatorskie pragnące szerszego oddechu w Kościele, bardzo by sobie życzyły. Jakkolwiek istnieją tego nieliczne precedensy w historii i jakkolwiek normalnie każdy biskup powinien się liczyć z możliwością ustąpienia po osiągnięciu 75. roku życia, to obecny papież uważałby to zapewne za sprzeniewierzenie się swojemu powołaniu. Papieże, tak jak królowie, panują do śmierci.

Przy całym swoim konserwatyzmie i zgoła monarszym absolutyzmie Jan Paweł II też jest świadom, że *Ecclesia semper est reformanda*. Szczególnie końcowe rozdziały jego książki przesycone są pragnieniem radykalnej odnowy Kościoła i całego chrześcijaństwa. Między innymi (choć w książce nie ma o tym mowy) ma się on nosić z myślą dokonania u progu nowego tysiąclecia generalnego rachunku sumienia Kościoła, otwartego przyznania się do jego historycznych błędów. Jesteśmy przyzwyczajeni do pobieżnego ogólnikowego przyznania, że Kościół składa się z grzeszników, ale do oficjalnego napiętnowania historycznych błędów, i nawet zbrodni, zawsze brakowało odwagi. I teraz podobno pewna ilość dostojników, którym papież zwierzył się ze swej myśli, jest jej przeciwna. Widocznie gra tu obawa, że podkopałoby to

autorytet Kościoła wśród szerokich rzesz wiernych. To nie jest oczywiście wykluczone, ale należy mieć nadzieję, że umiłowanie prawdy przeważy nad tego rodzaju taktycznymi względami. Istnieje niebezpieczeństwo, że jeśli myśl papieża w ogóle doczeka się realizacji, skończy się na jakimś mało znaczącym kosmetycznym zabiegu. Ale może też być, że myśl papieża zaowocuje radykalnym przeoraniem oficjalno-kościelnej mentalności na miarę aktów ostatniego soboru i że nie tylko nie zmniejszy zaufania do bieżącego nauczania Kościoła, ale wprost przeciwnie, ogromnie zwiększy jego wiarygodność i autorytet.

PS: Już po otrzymaniu artykułu został ogłoszony List Apostolski *Tertio Millennio adveniente*, poświęcony tej sprawie.

„Kultura” 12 (1994)

Rachunek sumienia Kościoła?

1.

W artykule o „Książce papieża”, który ukazał się w grudniowym numerze „Kultury”, wspomniałem o zamiarze papieża przeprowadzenia u progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa generalnego rachunku sumienia Kościoła, otwartego przyznania się do jego historycznych win i błędów. Powitałem oczywiście tę myśl z należnym jej podziwem i entuzjazmem, równocześnie zdając sobie sprawę z olbrzymich trudności, natury psychologicznej, społecznej i duszpasterskiej, na jakie wykonanie takiego zamiaru musiałoby natrafić. Bo oznaczałoby to, jak się wówczas wyraziłem, „radikalne przeoranie kościelnej mentalności”; byłby to zatem akt na miarę II Soboru Watykańskiego. Opierałem się w tym jednak tylko na doniesieniach prasowych, z natury rzeczy nieprecyzyjnych. Była wśród tych doniesień wiadomość, że są w otoczeniu papieża ludzie, którzy są tej idei przeciwni, podobnie jak w swoim czasie byli ludzie przeciwni idei Jana XXIII zwołania soboru. Wyraziłem więc obawę, że myśl papieża może spalić na panewce i skończyć się jakimś mało znaczącym kosmetycznym zabiegiem.

Od tego czasu został ogłoszony List Apostolski Jana Pawła II *Tertio Millennio Adveniente* na temat przygotowań do obchodu wielkiego jubileuszu chrześcijaństwa w roku 2000 i wyrażone w artykule obawy okazały się (jak dotychczas) uzasadnione. Dlatego i znak zapytania w tytule obecnego artykułu też jest (jeszcze) uzasadniony. List mówi bardzo niewiele na temat ewentualnego rachunku sumienia Kościoła i to, co mówi, w niczym nie odbiega od konwencjonalnych formuł

stwierdzających grzeszność ludzi Kościoła, lecz nie dopuszczających myśli, że mógł zgrzeszyć sam Kościół jako instytucja. Papież wspomina w tym dokumencie, że zasięgał opinii przewodniczących krajowych episkopatów i zwłaszcza kardynałów na specjalnie zwołanym w tym celu konsystorzu w dniach 13 i 14 czerwca; być może więc, że List Apostolski jest kompromisem z krytykami pierwotnego zamiaru papieża, który mógł iść znacznie dalej. W każdym razie, sądząc z Listu, na żadne radykalne przeoranie mentalności kościelnej się nie zanosi. Najwyżej List Apostolski da asumpt do publicznej debaty na ten temat — ostatecznie pozostało jeszcze kilka lat do roku 2000 — ale, sądząc z charakteru proponowanych przygotowań do wielkiego jubileuszu, i to jest mało prawdopodobne. Przygotowania te mają się odbyć w dwóch fazach. Pierwsza faza od 1994 do 1996 ma istotnie zawierać pewne elementy kościelnej samokrytyki, a druga od 1997 do 1999 ma mieć charakter teologicznej refleksji, koncentrującej się kolejno w poszczególnych latach na osobach Syna Bożego, Ducha św. i Boga Ojca (w tej kolejności). Wreszcie rok 2000 ma być rokiem Trójcy Św., uroczystości skupionych głównie w Ziemi Świętej i w Rzymie, oraz wielkiego „spotkania wszystkich chrześcijan”.

Charakter samokrytyki Kościoła, jaką proponuje List Apostolski, dobrze oddaje następujący cytat z ustępu 33 (tłumacząc z tekstu angielskiego):

„Dlatego słuszne jest, by w okresie poprzedzającym koniec Drugiego Tysiąclecia Chrześcijaństwa Kościół stał się bardziej świadom grzeszności swoich dzieci, wspominając te okresy historii, w których postępowały one w sposób sprzeczny z duchem Chrystusa i Ewangelii i, zamiast dawać światu świadectwo życia wartościami wiary, dawali upust myślom i czynom zakrawającym na antyświadectwo i skandal.

Chociaż Kościół przez swoje włączenie w Chrystusa jest święty, to jednak nigdy nie ustaje on w czynieniu pokuty i zawsze uznaje swoich grzesznych synów i córki za swe własne dzieci”.

Uderza bezbolesna ogólnikowość tego pokutnego wyznania. I nie jest ono niczym nowym, jak o tym świadczy następujący zaraz po tych słowach cytat z soborowej konstytucji *Lumen Gentium*, który mówi z grubsza to samo. Znamienne jest, że Kościół czyni to wyznanie, słowami papieża i soboru, w imieniu swoich grzesznych dzieci, nie w imieniu instytucji. Istotnie zaś jest, że Ludzie Kościoła grzeszyli właśnie w imię Kościoła jako instytucji, rzekomo dla jego dobra. Grzeszyli również jako jednostki ulegające swym osobistym pokusom, ale nie to jest najbardziej gorszące. Gorszące jest, że ludzie Kościoła grzeszyli jako duszpasterze, nakazując wiernym czynić zło i usprawiedliwiając to zło fałszywą nauką, jakoby taka rzekomo była wola Boża, że „Bóg tak chce”, jak wołał papież Urban II, wzywając do pierwszej wyprawy krzyżowej przeciwko niewiernym. Inkwizycja działała w imieniu Kościoła i palono ludzi na stosie na żądanie Kościoła. O tym, niestety, nie ma w Liście Apostolskim mowy. Oczywiście papież, tak samo jak każdy biskup, kapłan i wierny, jest świadom tego historycznego zła. W Liście Apostolskim zdaje się o tym świadczyć fakt, że papież w dalszej części tego samego ustępu 33 pisze, że chodzi mu zwłaszcza o to „co się wydarzyło” (jak to ostrożnie sformułował) w ciągu ostatnich dziesięciu stuleci. Nie znaczy to oczywiście, by przed rokiem 1000 podobnie ciemnych kart w historii Kościoła nie było. Zaczęło się to, z grubsza mówiąc, od czasów konstantyńskich, gdy Kościół ostatecznie wyszedł z katakumb i z miejsca stał się polityczną potęgą. Ta okoliczność ma dla rachunku sumienia Kościoła szczególne znaczenie, o którym więcej poniżej.

W kolejnych ustępach tego samego rozdziału papież omawia pewne określone grzechy przeszłości — i teraźniejszości. Na pierwszym miejscu wymienia brak jedności chrześcijaństwa i cytuje odpowiednią deklarację soborową, która powiada, że „czasami winę za to ponosiły obie strony”. Nie widać z tego, na czym konkretnie wina za brak jedności miałyby polegać i jak należałoby ją naprawić. Z kolei w ustępie 35 mamy następną winę, którą był zwłaszcza w niektórych stuleciach „brak tolerancji i nawet stosowanie przemocy w służbie prawdy”. Jest to dziwne dwuznaczne sformułowanie, bo słowa „w służbie prawdy” wyglądają na

częściowe usprawiedliwienie nietolerancji i przemocy. Okolicznością łagodzącą miał być klimat kulturalny tych czasów, który sprawił, że ludzie uważali za słuszne dawanie świadectwa prawdzie przez stosowanie przemocy. I znowu winni byli tylko ludzie, a nie ma wzmianki o tym, że byli to ludzie reprezentujący instytucję Kościoła i odpowiedzialni za Kościół. W kolejnym ustępie 36 papież już przechodzi do grzechów terażniejszości. Tu na pierwszym miejscu jest grzech, który oczywiście nie obciąża ludzi kierujących Kościołem, lecz zwykłych ludzi. Bo tym grzechem jest „obojętność religijna”, która sprawia, że ludzie żyją, jak gdyby nie było Boga albo są tylko powierzchownie religijni i nie są zainteresowani w dochodzeniu do transcendentalnej prawdy. Jest wielu chrześcijan, skarży się papież, którzy nie są zainteresowani kwestią „teologicznej poprawności swej wiary”. A przyczyną tego wszystkiego ma być „kryzys posłuszeństwa wobec magisterium Kościoła”.

W ten sposób zrobiliśmy koło i wróciliśmy do punktu wyjścia. Głównym i bodaj jedynym grzechem kościelnej przeszłości i terażniejszości według Listu Apostolskiego okazuje się być brak jedności chrześcijaństwa, jedności pojętej jako posłuszeństwo wobec magisterium Kościoła czyli w ostatecznej instancji wobec papieża. W rzeczy samej papież Jan Paweł II ledwie dostrzega istnienie w świecie innych wyznań poza rzymskim katolicyzmem — mimo słów o winie po obu stronach, mimo wzmianek o ekumenizmie czy o wielkim spotkaniu wszystkich chrześcijan w roku 2000. List nie wymienia z nazwy żadnego innego chrześcijańskiego wyznania; jeśli nie mówi nic o ich poszczególnych grzechach, to pomija milczeniem także ich pozytywny wkład do dwutysiącletniej historii Kościoła. I w celebracji tego dwutysiąclecia wyznaniom nie pozostającym w łączności z Rzymem papież wyznacza bierną rolę.

2.

Ale nie mogę poprzestać na samej krytyce papieskiego Listu. Sama tylko krytyka jest destrukcyjna i pozostawia zły smak w ustach. Nadchodzący przełom tysiąclecia jest momentem niezwykle istotnym i to, co papież mówi o symbolicznym znaczeniu tego momentu, jest równie

istotne. W religii czas ma swój aspekt świętości. Już w Starym Testamencie nie tylko co siódmy dzień był święty, ale także co siódmy rok, w którym ziemi pozwalano leżeć odłogiem i niewolnik odzyskiwał wolność. Tak się zrodziła tradycja okresowych religijnych jubileuszów. Rok 2000 będzie szczególnie wielkim, bo rzadkim, jubileuszem, rocznicą Wcielenia, kiedy Słowo stało się Ciałem i czas, jak pisze papież, „stał się wymiarem Boga, który jest wieczny” (10). Taki jest religijny sens momentu, który dla chrześcijan jest tylko mechaniczną konsekwencją faktu, że liczymy lata systemem dziesiętnym i że w tym liczeniu doszliśmy do okrągłej liczby 2000. Dla chrześcijan nie jest ważne, że Jezus narodził się prawdopodobnie na kilka lat przed początkiem naszej ery: o tyle chrześcijanie robią ustępstwo na rzecz konwencji. Dla niechrześcijan nie jest ważne, że nasz system liczenia lat upamiętnia jednak rok urodzenia Jezusa z Nazaretu; o tyle przyjmując ten system, czynią ustępstwo na rzecz chrześcijańskiej religii, jej szczególnego znaczenia w dziejach cywilizacji.

Nasuwa się tu refleksja, że w porównaniu z czasem, w jakim ludzkość, *homo sapiens* istnieje na ziemi, okres 2000 lat jest stosunkowo bardzo krótki. Ludzkość istnieje przynajmniej kilkadziesiąt tysięcy lat, jeśli nie więcej, a zatem istnieli ludzie, w pełnym tego słowa znaczeniu ludzie, na tyleż lat przed Chrystusem i nawet przed Abrahamem. (A cały czas istnienia ludzkości jest proporcjonalnie równie krótkim ułamkiem czasu istnienia wysoko zorganizowanego życia, skoro epoka samych tylko dinozaurów trwała co najmniej sto milionów lat. Ale to nawias.) Warto uprzytomić sobie, jak krótka w tym kontekście jest archeologiczna pamięć ludzkości, o ile jeszcze krótsza jest pamięć historyczna, i jeszcze krótsza pamięć pisma. Dla chrześcijan jest ważne, że w tym kontekście Jezus narodził się zaledwie wczoraj i całe 2000 lat chrześcijaństwa jawią się nam jako zaledwie początek jego historii. Dla chrześcijan, jak dla wszystkich ludzi religijnych, ta refleksja jest istotna, bo religia jest sferą nie tyle faktów co wartości absolutnych. Bóg chrześcijan to nie tylko Bóg i Ojciec Jezusa, i nie tylko Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, ale i Bóg ludzi z pieczary Cro-Magnon, ludzi epoki kamiennej, także Bóg

Neandertalczyków. Innymi słowy jest On bez porównania większy i wrażliwszy niż się nam jawi w modlitwie wieczornej czy nawet w kościele. Tym samym także Jezus jest dla chrześcijan bez porównania większy i świętszy niż to potrafi sobie uprzytomnić nasza pobożna wyobraźnia.

Zdaje mi się, że te refleksje nie są bez znaczenia dla nekającego nas problemu rachunku sumienia Kościoła przed wielkim jubileuszem roku 2000. Dla problemu naszych grzechów „kościelnych”, grzeszności Kościoła, nie tylko ludzi Kościoła i szeregowych wiernych. Przede wszystkim Kościół jawi się nam jako wciąż jeszcze bardzo młody, jako społeczność, która wciąż jeszcze dopiero się uczy tajemnic Objawienia i radosnych lecz trudnych przykazań Ewangelii. Po drugie, Kościół jako dziedzic Ewangelii Chrystusa okazuje się również dziedzicem całej tej mieszaniny świętości i zbrodni, wszystkich najwznioślejszych i najniższych archetypów, które składają się na dzieje ludzkości od najpierwotniejszego Adama (adam znaczy człowiek). Ludzie zawsze byli jednostkami, ale zawsze też byli społecznością; grzeszyli indywidualnie, ale grzeszyli także społecznie, także jako Kościół.

Nieszczęściem Kościoła było, że po kilku stuleciach głębokiej penetracji starożytnego świata wyłącznie „ubogimi” środkami perswazji stał się nagle, na początku IV wieku, potęgą polityczną, dysponującą wszystkimi środkami ustawowego i fizycznego przymusu. Pokusa szybkiego stworzenia tymi środkami powszechnej i jednolicie katolickiej *Civitas Dei* okazało się zbyt silna i odtąd ta polityczna ambicja panowania współistnieje w Kościele, i wciąż konkuruje, z ewangeliczną ambicją służenia Bogu i bliźniemu. Jedno wyklucza drugie, bo oczywiście niemożliwe jest stosowanie przemocy „w służbie prawdy”. A jednak współistnieje ze sobą to bardzo ludzkie, jeśli nie aż szatańskie zło i prawdziwa świętość. I nie jest to tylko katechizmowa, teoretyczna świętość, ale świętość jak najbardziej autentyczna, bo nikt nie może zaprzeczyć, że Kościół mimo wszystko nigdy nie przestał spełniać swego ewangelicznego posłannictwa. Mimo wojen religijnych i palenia heretyków na stosie, mimo nietolerancji i sekciarskiego fanatyzmu — może nie tyle mimo

co — obok tego wszystkiego. Mamy tu jeszcze jeden z licznych paradoksów chrześcijaństwa; uznanie współistnienia zła i dobra w Kościele jest po prostu przejawem chrześcijańskiego realizmu.

Dziś potęgą polityczna Kościoła i stosowanie przez Kościół przemocy należy w dużej mierze do przeszłości. Ale nie całkiem. W tym zastrzeżeniu nie chodzi mi tylko o fakty istnienia szczątkowego państwa kościelnego ani o związane z tym znacznie bardziej ważki fakt istnienia kościelnej służby dyplomatycznej (w postaci nuncjatur), ani wreszcie o również szczątkowy już dziś zwyczaj zawierania, tam gdzie to jest jeszcze możliwe, konkordatów. Takie quasi-państwowoprawne pozostałości istnieją także w innych wyznaniach, głównie w kościele anglikańskim w Anglii (ale nie w innych krajach wspólnoty anglikańskiej). Wszystko to jest historycznym dziedzictwem dawnej quasi-państwowej struktury nie podzielonego ongiś rzymskiego Kościoła Katolickiego, a po jego podziale również prawosławia. I wszystko to jest teraz w stopniowym zaniku. Nowoczesne chrześcijaństwo działa — a mam tu na myśli zarówno chrześcijaństwo katolickie jak i protestanckie, prawosławne i inne — tylko i wyłącznie mocą przekonującą głoszonej prawdy. Charakter dzisiejszego świata jest taki, że o religijności czy areligijności dorosłego człowieka decyduje tylko jego osobiste wewnętrzne przekonanie. I rzeczą Kościoła jest tylko głoszenie swojego chrześcijańskiego przekonania i zaszczepianie go tym, do których wnętrza zdoła ono autentycznie przemówić.

Nie jest to wcale zadanie minimalistyczne. Wprost przeciwnie, cały autentyczny stan posiadania (jeśli się tak można wyrazić) chrześcijaństwa w dzisiejszym świecie tylko tą drogą został osiągnięty; wszystko inne było (jak to papież słusznie mówi w Liście Apostolskim) antyświadectwem i ten stan posiadania faktycznie pomniejszało. To był właśnie ten nurt płynący w historii Kościoła obok i przeciw nurtowi politycznej instytucyjnej ambicji. Jeśli ten święty nurt dał ten wynik, że tylko jego kontynuowanie jest we współczesnym świecie możliwe, to dlatego że przemówił on do przekonania pozakościelnemu świeckiemu światu, do tego stopnia, że innego podejścia ten świat już nie akceptuje. Innymi

słowy, świecki świat uznał za swoje pewne zasadnicze chrześcijańskie wartości — poszanowanie człowieka, poszanowanie prawdy, troskę o człowieka, jego wolność, supremację sumienia — które Kościół chrześcijański (wbrew swym własnym pokusom) przez dwa tysiące lat wiernie głosił¹. To jest największy triumf Kościoła, choć w annałach kościelnych ten triumf jest słabo zapisany. Przekonania ludzi i ich moralne standardy są mniej wymierne niż, dajmy na to, liczba ochrzczonych czy praktykujących.

Jednak nadal jest rozpowszechnione w Kościele — i traktowane jako rzecz całkowicie normalna — stosowanie presji moralnych i moralnych sankcji nie tyle w interesie prawdy i zasad życia chrześcijańskiego co w interesie instytucjonalnej dyscypliny i organizacyjnej zwartości Kościoła — czyli w interesie władzy duchownej, co znowu nadaje im charakter polityczny. Przykładów jest mnóstwo — od lokalnych nakazań i wymagań stawianych indywidualnym wiernym aż po rzekomo zawsze nieomyłne orzeczenia papieskie czy dykasterii watykańskich. Nie ma dostatecznej świadomości, że wszelki dyktat moralny, poparty autorytetem sukni duchownej czy urzędu nauczycielskiego Kościoła, może być równie dobrze słuszny jak niesłuszny i musi dlatego być podporządkowany nakazom indywidualnego sumienia i zbiorowego sumienia *consensus Ecclesiae*. Nie ma tej świadomości, mimo że soborowa deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* ten prymat sumienia, po raz pierwszy bodaj w historii Kościoła, dobitnie podkreśla. Chrześcijanina nigdy nie obowiązuje ślepe posłuszeństwo, także wobec władzy duchownej. Dlatego jest rzeczą zupełnie niezrozumiałą, że List Apostolski papieża wśród grzechów Kościoła (dzisiejszego) wymienia „kryzys posłuszeństwa wobec magisterium Kościoła”. Jak gdyby najgorsze akty nietolerancji i przemocy w dziejach Kościoła, które papież gdzie indziej

¹ Oczywiście idealizuję tu ten „świecki świat”. Ten świat też ulega pokusom (nie mniej niż instytucjonalny Kościół), ale przynajmniej wie i potrafi ocenić (chyba dzięki Kościołowi, dzięki chrześcijaństwu) co jest dobre i święte. Jego hipokryzja, jak to już dawno zauważył francuski mędrzec, jest hołdem złożonym przez występki cnotcie.

potępia, nie były wynikiem błędnych decyzji władz kościelnych i ślepego posłuszeństwa ich wykonawców. Kryje się za tym przedziwna teza, że zbawienie ludzkości dokonuje się przez zaszeregowanie ludzi w ramach zwartej, odgórnie kierowanej organizacji, która jedna tylko jest w stanie zaaplikować im zbawienną naukę. Jest to właściwe odwrócenie ewangelicznej nauki, według której pierwszym krokiem do zbawienia jest przemiana indywidualnych ludzkich serc, *metanoia*. W każdym razie zbliża się to niebezpiecznie do charakteru politycznych ideologii, w których doktryna służy jako uzasadnienie istnienia władzy.

Nieszczęściem Kościoła było, że na początku IV wieku za panowania cesarza Konstantyna Kościół stał się nagle polityczną potęgą. Już w poprzednim artykule wspomniałem, że dokonanie rachunku sumienia Kościoła u progu trzeciego tysiąclecia oznaczałoby radykalne przeoranie kościelnej mentalności. Z obecnych rozważań zdaje się wynikać, że to przeoranie mentalności polegałoby głównie na pewnym odpolitycznieniu Kościoła. Ale zdaje się wynikać także i to, że takie odpolitycznienie już się od pewnego czasu dokonuje. Potężnym krokiem naprzód na tej drodze była, przy wszystkich swoich grzechach Reformacja, która była w równej mierze buntem politycznym co religijnym. Dalszym krokiem naprzód był niedawny Sobór, głównie przez rewaluację pojęcia Ludu Bożego i wprowadzenie zasady kolegialności w rządach Kościołem, ale także przez nowe ustosunkowanie się do rzeczywistości świeckiej, do innych wyznań chrześcijańskich i sprawy wolności sumienia. I teraz do daty wielkiego jubileuszu chrześcijaństwa pozostało jeszcze pięć lat. Pierwotna myśl papieża dokonania rachunku sumienia Kościoła za dwa minione tysiąclecia zasługuje na ponowne przemyślenie. Jest jeszcze czas na napisanie nowego Listu Apostolskiego. Nade wszystko nadszedł czas na przeprowadzenie szerokiej debaty na ten temat. Bo chodzi o rachunek sumienia nie tylko grzesznych jednostek czy tylko kościelnej hierarchii, ale całego Ludu Bożego. Po tym rachunku sumienia łatwiej będzie ludziom uwierzyć, że Kościół chrześcijański ma jeszcze przed sobą dalsze tysiąclecia i że wreszcie pycha żywota, nietolerancja i przemoc znikną z życia ludzkości w ogóle, tak jak znikły z życia Kościoła.

Postscriptum

Zaszły ostatnio dwa wydarzenia, jedno w kraju, drugie za granicą, które zdają się świadczyć, że myśl o instytucjonalnym rachunku sumienia jest hierarchii kościelnej dosyć obca i że troska o instytucję jest nadal stawiana na pierwszym miejscu przed troską o ludzi, którym Kościół ma służyć. Pierwszym z tych wydarzeń była doroczna Wielka Orkiestra Świątecznej Pomocy, wielka akcja charytatywna zorganizowana przez Jerzego Owsiaka, do której hierarchia z małymi wyjątkami odniosła się z całkowitą obojętnością, a przynajmniej w jednym przypadku wprost wrogo. Mam tu na myśli znane wystąpienie biskupa kieleckiego, który zarzucił Owsiakowi „granie na ludzkich uczuciach w okresie świątecznym i laicyzację działalności charytatywnej”.

Drugim wydarzeniem było zwolnienie przez Watykan biskupa Jacquesa Gaillota ze stanowiska ordynariusza diecezji Evreux we Francji. Ta decyzja wywołała prawdziwą burzę na całym świecie. Sprawa była tak szeroko relacjonowana i komentowana, że nie ma potrzeby tego wszystkiego powtarzać. Istotne jest, że i tu interes Kościoła jako instytucji został postawiony przed i ponad ewangelicznym zadaniem, któremu Kościół ma służyć i które stanowi rację jego istnienia. I tak dekret o zwolnieniu biskupa stwierdza w ostatnim punkcie (5), że „biskup Gaillot okazał się niezdolny do pełnienia posługi jedności, co jest pierwszym obowiązkiem biskupa” (podkreślenie moje — AP). Dekret słowem nie wspomina o ofiarnej postudze biskupa na rzecz ubogich, chorych, upośledzonych, zwłaszcza ludzi z marginesu społecznego jak chorzy na AIDS i homoseksualistów, oraz ludzi, którzy (jak to wielokrotnie stwierdzał) sami nigdy do kościoła nie zajrzą. To właśnie zyskało mu ogromny mir wśród wiernych jego diecezji i wśród niewierzących. Z dekretu wynika, że przełożeni wprost mu takiej działalności zakazywali, bo czytamy tam, że „Ojciec Święty przy okazji wizyty *ad limina apostolorum* skierował do niego surowe ostrzeżenie, by więcej nie działał na zewnątrz wspólnoty kościelnej”

(3). Czyli obowiązkiem biskupa jest służyć tylko wspólnocie kościelnej, nie zaś ludziom pozostającym poza Kościołem. Nie jest to chyba zgodne z Ewangelią.

Ten dramatyczny akt obrony jedności Kościoła wywołał głęboki rozłam w Kościele Francji; wielu biskupów (m.in. Marsylii, Cambrai, Lille, St. Briec) stanęło otwarcie w obronie swego inkryminowanego brata w biskupstwie. Podobnie wiele wybitnych osobistości, duchownych i świeckich, poza granicami Francji. O tyle doszła znowu do głosu proklamowana przez sobór zasada kolegialności, tak bardzo w praktycznym życiu posoborowego Kościoła zaniedbana, i zasada, w tej samej konstytucji soborowej uwypuklona, że Kościół to nie tylko hierarchia, ale cały Lud Boży. Toteż cały Lud Boży, łącznie ze świeckimi, powinien mieć swój udział w rachunku sumienia Kościoła u progu trzeciego tysiąclecia.

„Kultura” 3 (1995)

Kilka uwag o nowej encyklice

Ogłoszona w końcu marca encyklika *Evangelium vitae* stanowi dalszy ciąg kampanii moralnej papieża, której pierwszym aktem była encyklika *Veritatis splendor* z sierpnia 1993 r. O ile tamta encyklika prezentowała ogólne zasady, na jakich się opiera papieska nauka moralna, to obecna stanowi konkretną realizację tych zasad w sferze zagadnień dotyczących biologicznego życia ludzkiego, a więc przede wszystkim aborcji, antykoncepcji i eutanazji. Wszystko to jest w imię obrony życia absolutnie zakazane. W związku ze sprawą aborcji omawiana jest również sprawa zapładniania *in vitro* (dla przezwyciężenia bezpłodności) i użycia powstałych w tym procesie nadliczbowych embrionów do celów badawczych. To też jest zakazane, gdyż według nauki papieskiej życie w pełni ludzkie zaczyna się z chwilą zapłodnienia i embrion jest już pełnoprawnym człowiekiem. Nauka papieska jest zatem bardzo radykalna i nie dopuszcza żadnych wyjątków od głoszonych w encyklice zasad.

Jak było do przewidzenia, encyklika wywołała falę protestów i gorzkiej krytyki, tym bardziej że papież jest również bardzo krytycznie nastawiony do świeckiego świata, w którym według niego panuje „kultura śmierci”. Gdyby tu chodziło o zbrodnie ludobójstwa w Rwandzie, o milionowe gułagi w Chinach, klęskę głodu w Etiopii czy strzelanie policji do chmar urwisów w przeludnionym brazylijskim mieście, to oskarżenie to byłoby słuszne. Ale w encyklice nie o to chodzi. Chodzi o nasze zwykłe, cywilizowane, demokratyczne społeczeństwa, przeważnie zachodniej kultury. Stawiając niejako znak równania pomiędzy aborcją i eutanazją, papież dostrzega w nich, jak to określa, „spisek przeciwko

najsłabszym”, mając na myśli nie narodzone dzieci i ludzi starych. Ten znak równania jest bodaj pierwszym punktem obrazu, jako że oba te zjawiska są nade wszystko zupełnie niewspółmierne. O ile w większości demokratycznych krajów istnieje ograniczona legalna aborcja, to nie istnieje legalna eutanazja, choć tu i ówdzie, głównie w Holandii, są czynione próby częściowej jej legalizacji. Tymczasem czytając encyklikę odnosi się wrażenie, jak gdyby w naszych domach i szpitalach starzy ludzie żyli pod ustawiczną groźbą zamachu na ich życie. Tak oczywiście nie jest, zwłaszcza w domach starców czy oddziałach geriatrycznych starzy ludzie są zwykle otoczeni troskliwą fachową opieką. To samo oczywiście dotyczy „najsłabszych” na przeciwnym krańcu skali wieku. Matki i ich dzieci w klinikach położniczych nie są poddane możliwości jakiegoś spisku na nie. Zupełnie niezrozumiałe jest oskarżenie papieskie, jakoby w demokratycznych krajach istniały plany likwidowania ludzi nieuleczalnie chorych i upośledzonych fizycznie noworodków. A takie zarzuty znajdujemy w encyklice pod nr. 14 i 15. Pod tymże nr. 15 znajdujemy też nieco ostrożniejszy zarzut, że „możliwe” są wypadki dobijania ludzi umierających celem szybszego uzyskania organów potrzebnych do dokonywania przeszczepów. Charakterystyczne dla tej encykliki jest, że ani te ani inne oskarżenia nie są w najmniejszym stopniu udokumentowane lub choćby umiejscowione. (Amnesty International ogłosiła niedawno relacje świadczące, że w Chinach dokonuje się egzekucji więźniów politycznych w zależności od zapotrzebowania na organy do przeszczepów. Czyżby to nasunęło papieżowi te makabryczne podejrzenia?)

Wydaje się, że przenikająca encyklikę aura „kultury śmierci” jest tylko uogólnieniem i teoretyczną obudową centralnego jej tematu aborcji oraz związanych z nim spraw zapładniania *in vitro* i niezapładniania w ogóle przez stosowanie sztucznych środków antykoncepcyjnych. Papieski zakaz stosowania sztucznej antykoncepcji został poddany ogniowej próbie przeszło ćwierć wieku temu z chwilą ogłoszenia przez Pawła VI encykliki *Humanae vitae* i prawie jednomyślnie przez cały świat chrześcijański, w tym także przez katolickich rodziców, odrzucony. Tyl-

ko wyjątkowe rodziny akceptują go i stosują się do niego w praktyce. Jednym z głównych powodów odrzucenia tego zakazu przez szerszą opinię jest dość oczywisty fakt, że stosowanie antykoncepcji zmniejsza okazję i pokusę uciekania się do aborcji. Papież w ostatniej encyklice twierdzi, że jest na odwrót, że aborcja jest najbardziej rozpowszechniona tam, gdzie zakaz antykoncepcji jest odrzucony. Nawet gdyby się to dało udowodnić, a papież w encyklice takiej próby nie podejmuje, to mogłoby to być następstwem tego, że i antykoncepcja i aborcja wymagają istnienia pewnych możliwości technicznych. Niedawna konferencja kairska włożyła wiele wysiłku w sprawę rozpowszechnienia środków antykoncepcyjnych w krajach rozwijających się właśnie celem ukrócenia plagi uciekania się do aborcji jako środka planowania rodziny i zmniejszenia nadmiernego wzrostu ludności.

Aborcja istotnie jest plagą, z którą ani Kościół ani świecki świat nie może sobie dać rady. Bo świecka opinia publiczna nie mniej niż religijna zdaje sobie sprawę, że aborcja jest złem, które należy wszelkimi siłami zwalczać. Nawet kobiety, które poddają się aborcji, na ogół zdają sobie sprawę z fizycznych i duchowych kosztów tego zabiegu i jeśli świecka opinia, zwłaszcza feministyczna, protestuje przeciw kościelnemu zakazowi aborcji, to dlatego raczej, że odbiera im możliwość osobistego decydowania o sobie. O tyle antyaborcyjne presje niosą z sobą i ten niepożądany skutek, że prowokują do podsycania proaborcyjnej propagandy. I te kontrapresje zwracają się szczególnie przeciw Kościołowi katolickiemu, bo inne wyznania chrześcijańskie, choć oczywiście również piętnują aborcję jako ciężki grzech, unikają przy tym atmosfery zacietrzewienia, która zwykle charakteryzuje inspirowaną przez Kościół antyaborcyjną propagandę. Jak wiadomo, doszło niedawno w kilku krajach do zbrojnych napadów na kliniki aborcyjne, a w Stanach Zjednoczonych doszło nawet do zamordowania kilku lekarzy. Papież te wypadki pomija milczeniem, stwierdzając tylko, że w walce z aborcją nie należy stosować przemocy. W encyklice poświęconej obronie życia należałoby się spodziewać nieco wyraźniejszego i surowszego potępienia tych morderstw.

Główna różnica między postawą Kościoła katolickiego, tak jak ją przedstawia encyklika, a szerszą opinią publiczną, także przeciwną aborcji (bo czystych zwolenników aborcji jako przyjemnego sportu oczywiście nie ma), polega na tym, że Kościół domaga się całkowitej delegalizacji aborcji, gdzie tylko możliwe. Encyklika jest jednym wielkim apelem o doprowadzenie do tego pożądanego celu wszystkimi możliwymi środkami, nade wszystko prawnymi ale również pozaprawnymi, z wyłączeniem tylko, jak wspomniałem przemocy. Nade wszystko papież wzywa do zdecydowanej akcji politycznej przeciw ulegalizowanej aborcji, stwierdzając, że odpowiednie ustawodawstwo jest obiektywnie nieważne i moralnie nieobowiązujące. Jest to postawa dalej idąca niż tylko potwierdzenie prawa i obowiązku indywidualnego obywatela do moralnego sprzeciwu i odmowy udziału w czynach, które uznaje w sumieniu za niemoralne. Niektórzy krytycy dopatrują się w tym wprost ataku papieża na zachodnią demokrację parlamentarną. Papież istotnie uważa, że demokracja, która legalizuje aborcję, wykazuje tendencje „totalitarne”, a państwo o takiej demokracji jest według niego „państwem tyrańskim” (20). (Myślę, że jestem jedynym, któremu trudno dopatrzeć się w tych określeniach związku z ogólnie przyjętym znaczeniem użytych słów.) W każdym razie istotne jest, że papież w encyklice zajmuje się przede wszystkim publicznym aspektem sprawy aborcji. Ale aborcja ma również swój aspekt prywatny i głęboko osobisty. Temu papież poświęca stosunkowo mało uwagi, poza przypomnieniem obowiązku osobistego posłuszeństwa przykazaniom. Jeden z końcowych ustępów encykliki, w którym papież zwraca się do kobiet, które poddały się aborcji, jest chyba jedynym, w którym dochodzi do głosu jakaś nuta współczucia i zrozumienia okoliczności, które doprowadziły do tej bolesnej decyzji (99). Nie znalazłem w encyklice słowa zrozumienia dla agonii kobiet, które padły ofiarą gwałtu. Papież nie skorzystał nawet z okazji, by powtórzyć im surowe polecenie, jakie dał w swoim czasie zgwałconym przez żołdaków Bośniaczkom, że ich świętym obowiązkiem jest pokochać owoc gwałtu, urodzić go i potem kochać go przez całe życie. Widać, że papież bardzo współczuje poczętym w ten sposób

embrionom, ale większość ludzi inaczej chyba dysponuje swoim współczuciem. I nie jest chyba nienaturalne uczucie wstrętu wobec jakichkolwiek prób zmuszania kobiety do urodzenia płodu, którego żadną miarą mieć nie chce, nawet jeśli nie jest to owoc gwałtu. Są to problemy niesłychanie bolesne, a nade wszystko niesłychanie osobiste i intymne.

Jakieś zrozumienie tych problemów nie jest oczywiście jedynym względem, dla którego w demokratycznych krajach istnieje zalegalizowana aborcja. Encyklika papieska zdaje się zakładać, że zdelegalizowanie aborcji znaczyłoby faktycznie zlikwidowanie aborcji czy przynajmniej poważnie jej ograniczenie. Jest to złudzenie, bo aborcja istniała zawsze i jej legalizacja w XX wieku, przy wszystkich swoich ujemnych i nawet tragicznych skutkach, przynajmniej poddała to szerokie zjawisko społeczne pewnej publicznej i fachowej kontroli. To nie ustawodawcy spowodowali aborcję, oni ją ujarzmili. Lepiej lub gorzej, ale ujarzmili i delegalizacja oznaczałaby powrót nie kontrolowanej aborcji. W XIX wieku a nawet jeszcze na początku bieżącego stulecia aborcja przedstawiała obraz o wiele straszniejszy niż dzisiaj, przybierając nawet formę masowego dzieciobójstwa, zwłaszcza dzieci nieślubnych, dokonywanego często przez sprawne akuszerki¹.

Problem zatem jest jeszcze trudniejszy niżby to z tej i tak bardzo ponurej encykliki wynikało. *Evangelium vitae* jest w zamierzeniu dokumentem duszpasterskim w kwestii natury moralnej, ale w wykonaniu przybrała ona charakter dokumentu bez mała politycznego, którego tematem jest walka swoiście pojętej partii życia z rzekomą partią śmierci. Przypomina to trochę walkę muzułmańskich fundamentalistów o panowanie w ich krajach islamskiego prawa *szaria* (z ucinaniem ręki za kradzież itd.). Utrudnia to w dużej mierze rzeczową dyskusję z udziałem Kościoła i instytucji świeckich nad sposobami zwalczania aborcji (i eutanazji). W głosach krytyki nowej encykliki papieskiej stale przewija

¹ Zob. Lionel Rose: *Massacre of the Innocents. Infanticide in Great Britain 1800-1939*. Routledge & Kegan Paul, London 1986.

się zarzut, że jej autorytarny i niezmiennie polemiczny ton, nie dopuszczający żadnych alternatywnych rozwiązań, z góry wszelką debatę na te tematy wyklucza.

Biskupi i w ogóle wyżsi duchowni są tu w bardzo trudnej sytuacji ze względu na wprowadzoną w marcu 1989 roku specjalną rotę przysięgi oraz wyznanie wiary, składane z zasady przy obejmowaniu urzędu, w którym zobowiązują się oni *explicite* do „religijnej wierności” nawet wobec zwyczajnego nauczania Biskupa Rzymu albo Kolegium Biskupiego. Nawet jeśli to zobowiązanie jest podejmowane całkiem dobrowolnie z miłości do Kościoła, to jednak musi ono jakoś ograniczyć swobodę wypowiedzi, które wobec tego trudno traktować jako wyraz autentycznie żywionych osobistych przekonań. W tej sytuacji łatwo zrozumieć, że oceny także i tej encykliki w ustach biskupów są na ogół jednolicie pozytywne i zgoła entuzjastyczne. I tak np. kardynał Hume miał powiedzieć, że zgadza się z encykliką w 200 procentach (te dodatkowe 100 procent jest może jakimś ostrzeżeniem *à rebours*?). Natomiast usunięty niedawno ze swej diecezji francuski biskup Gaillot miał odwagę powiedzieć, że encyklika powinna być zezwolić na użycie prezerwatyw jako środka w zwalczaniu epidemii AIDS. W tej sytuacji łatwo też zrozumieć, że co bardziej niezależni biskupi korzystają z każdego okienka w oficjalnej linii do dania wyrazu swojej osobistej doktrynalnej predylekcji. Tym znowu się tłumaczy, że zarówno kard. Hume jak i prefekt Kongregacji dla Spraw Nauki Wiary kard. Ratzinger nadali tak wielkie znaczenie drobnemu w gruncie rzeczy złagodzeniu oficjalnego nauczania zalecającego stosowanie w pewnych wypadkach kary śmierci. Kardynał Ratzinger zapowiedział nawet wprowadzenie odpowiedniej poprawki w tekście dopiero co ogłoszonego nowego Katechizmu. Inna rzecz, że wprowadzenie takiej modyfikacji oficjalnej doktryny w tekście encykliki poświęconej obronie każdego życia ludzkiego jest bardzo na miejscu. Może nawet jest to jaskółka, która świadczy, że surowość papieskich nauk nie jest tak niewzruszona i niezmienna, jakby to z reszty encykliki wynikało. Niemniej tenże kard. Ratzinger potwierdził też oficjalnie, że był zamiar wprowadzenia do tekstu encykliki klauzuli, *explicite* określającej jej nauczanie jako niereformo-

walne i nieomyłne. Zrezygnowano z tego tylko dlatego, że w Watykanie wszelkie nauczanie papieża traktuje się jako nieomyłne.

Chciałbym zakończyć te kilka uwag ogólniejszym spojrzeniem na miejsce tej encykliki, może obu ostatnich encyklik, w całości obecnego pontyfikatu. Uderzające jest podobieństwo pontyfikatu Jana Pawła II z długim pontyfikatem Piusa IX przeszło sto lat temu (1846-1878). (Nie po raz pierwszy spostrzegam, że obecny papież jest bardziej Piusem niż Janem czy nawet Pawłem). Oba pontyfikaty rozpoczęły się pod znakiem reform i wielkich nadziei — w tamtym Wiosna Ludów, w tym zmierzchu komunizmu — i oba z biegiem lat stwardniały w beton ciężkiej konserwy i tragicznego skłócenia ze świeckim światem. Tamten dał Kościołowi dogmat nieomyłności *ex cathedra* od wielkiego dzwonu, ten jeszcze twardszą praktykę zwyczajnej nieomyłności na co dzień. Dziś ultrakonserwatywne dokumenty Piusa IX *Quanta cura* i *Syllabus errorum* potępiające takie nowoczesne wynalazki jak demokracja i wolność słowa, leżą zapomniane, przykryte kurzem watykańskiej biblioteki. Czy encykliki naszych czasów czeka podobny los?

Encyklika *Evangelium vitae* ma dwa wyraźne cele na oku. Pierwszym jest całkowita delegalizacja aborcji gdzie tylko się da, drugim zyskanie powszechnego uznania i przyjęcia w praktyce filozoficznej idei, że życie ludzkie, nie tylko w sensie biologicznym lecz życie w pełnym tego słowa znaczeniu ludzkie, rozpoczyna się „od poczęcia” czyli zapłodnienia jaja i że od tego momentu mamy do czynienia z pełnym człowiekiem, który zatem powinien mieć takie same prawa jak każdy żyjący człowiek. Praktyczną konsekwencją przyjęcia tej teorii byłyby między innymi moralna i prawna dyskwalifikacja pewnych środków antykoncepcyjnych (tzn. środków „aborcyjnych”) i zakaz zapładniania *in vitro*, zabiegu, który pociąga za sobą powstanie kilku „nadliczbowych” embrionów, które następnie mogą być użyte dla celów badawczych².

² W Wielkiej Brytanii użycie embrionów do celów eksperymentalnych jest dozwolone do 12 dni od chwili zapłodnienia. Do tego czasu musi nastąpić albo implantacja embrionu albo jego zniszczenie.

Św. Tomasz z Akwinu prawdopodobnie nie miałby nic przeciwko temu, gdyż uważał, że taki embrion nie ma jeszcze duszy. Podobnego zdania są dzisiaj uczeni, którzy oczywiście doskonale znają i rozumieją naukową biochemiczną (bo nie teologiczną) argumentację, jaką oficjalna kościelna doktryna zwykle uzasadnia tezę o pełnym człowieczeństwie zygoty „od poczęcia”. Myślę, że raczej ma znany publicysta Clifford Longley, gdy na łamach katolickiego „The Tablet” ostrzega duchownych przed nadmierną „naukową” pewnością siebie, jako że ich kompetencje leżą w innej dziedzinie i są całkiem innego rodzaju³. Inna rzecz, że uczeni są czasem bardzo niepojętni, gdy chodzi o religijne wartości. Np. słynny popularyzator ewolucyjnej biologii Richard Dawkins w liście do redakcji tygodnika „Spectator” powiada, że nie rozumie, kiedy i jak w toku ewolucji życie ludzkie stało się święte. Ja tego też nie wiem, ale to nie zmienia faktu, że dla wielu ludzi życie ludzkie ma znamiona świętości (i są to zwykle najlepsi ludzie). Ale to z kolei nie zmienia faktu, że papież Jan Paweł jest trochę zbyt pewny swoich intelektualnych racji i moralnej słuszności swych celów. Myślę zatem, że encyklika *Evangelium vitae* nie jest ostatnim słowem Kościoła w wielkiej sprawie wartości i świętości ludzkiego życia. Myślę nawet, że naprawdę ostatniego słowa pielgrzymujący Kościół nigdy nie wypowie.

Pouczająca tu może być następująca okoliczność. W nowym rzymskim Katechizmie znajdujemy w indeksie 150 odniesień do wypowiedzi Jana Pawła II, prawie o połowę więcej niż do wypowiedzi wszystkich jego poprzedników na Stolicy Piotrowej razem wziętych, od papieża Damazego I z IV wieku począwszy. Papież Soboru Watykańskiego Paweł VI ma jedną trzecią tego, to jest 50 odniesień, ale inicjator tego przełomowego wydarzenia w życiu Kościoła Jan XXIII już tylko 5. *Sic transit gloria mundi*, tylko Kościół zawsze pozostaje ten sam, choć jest zawsze nowy. Historia, a w historii Kościół, jest wielką nauczycielką pokory.

„Kultura” 6 (1995)

³ Clifford Longley: *One Galileo is enough* „The Tablet”. 1 April 1995. List Dawkinsa do redakcji tygodnika „Spectator” relacjonuje Matthew Parris w „The Times”, 17 April 1995.

CZEŚĆ II

O CHRZEŚCIJAŃSKICH PODZIAŁACH I CHRZEŚCIJAŃSKIEJ JEDNOŚCI

O chrześcijańskich podziałach i chrześcijańskiej jedności

1.

W końcu kwietnia 1989 r. została ogłoszona wymiana listów między arcybiskupem Canterbury dr. Robertem Runcie a papieżem Janem Pawłem II w sprawie wyników zeszłorocznej okresowej konferencji światowej wspólnoty anglikańskiej Lambeth Conference (tak zwanej od nazwy pałacu arcybiskupiego w Londynie, choć konferencja odbywała się w pobliskim Canterbury). Arcybiskup napisał do papieża bezpośrednio po zakończeniu konferencji w sierpniu 1988 r., a papież odpowiedział w grudniu. Tempo korespondencji zdaje się być świadomie powolne i kilkumiesięczna zwłoka w ogłoszeniu treści obu listów też ma swoje uzasadnienie. W międzyczasie wspólnota anglikańska sama borykała się (i boryka się nadal) z ciężkim problemem, jakim było zaakceptowanie, jakkolwiek kwalifikowane i prowizoryczne, przez konferencję Lambeth święceń kapłańskich, i nawet biskupich, dla kobiet. Konferencja nie mogła ich nie zaakceptować, gdyż w kilku prowincjach (jest ich w sumie 27) księża-kobiety już są faktem dokonany i niezaakceptowanie oznaczałoby wykluczenie tych prowincji ze wspólnoty, czyli schizmę. Od tego czasu jedna kobieta-ksiądz w prowincji północnoamerykańskiej w Bostonie została już wyświęcona na biskupa. Co gorsza, rozłam we wspólnocie nie załatwiłby sprawy, gdyż we wszystkich prowincjach są zarówno zwolennicy, jak zdecydowani przeciwnicy święceń kapłańskich dla kobiet, nie wyłączając macierzystego Kościoła Anglii,

i granica podziału byłaby niebezpiecznie płynna. Konferencja Lambeth postanowiła zatem skupić się na znalezieniu sposobu pogodzenia zwądnionych stron i utrzymania wszystkich w ramach historycznej religijnej wspólnoty. To zadanie zostało powierzone komisji pod przewodnictwem irlandzkiego arcybiskupa Armagh Roberta Eamesa. Środki zaradcze wypracowane przez tę komisję zostały z kolei przedstawione konferencji prymasów wszystkich 27 prowincji wspólnoty anglikańskiej, która odbyła się w kwietniu 1989 roku na Cyprze. Prymasi zaakceptowali zalecenia komisji Eamesa, które znowu stanowią (jak się można było spodziewać) typowo angielski czy typowo anglikański kompromis.

Na czym polega ten kompromis, o tym za chwilę. Przedtem jednak chciałbym zapewnić czytelnika, że nie piszę tego wszystkiego, by go informować o szczegółach religijnej kontrowersji w łonie jednego, jakkolwiek wielkiego, odłamu współczesnego chrześcijaństwa, do którego sam nie należy i który zatem może go stosunkowo mało obchodzić. Piszę o tym dlatego, że sprawa jest symptomatyczna dla całego chrześcijaństwa, w tym także rzymskiego katolicyzmu, który polskiemu czytelnikowi jest w takim czy innym sensie bliski. Na dobrą sprawę chodzi nie tylko o ten jeden bieżący problem w długiej historii religijnych rozłamów, schizm, herezji, reform, pojednań czy unii, aż po współczesny ekumenizm czyli dążenie do ponownego zjednoczenia chrześcijaństwa. Nawet pobieżna refleksja historyczna ukazuje dowodnie, że przyczyną rozłamów nie były zawsze, w każdym razie nie tylko, głębokie różnice doktrynalne, lecz że poważną rolę grały również specyficzne historyczne okoliczności. Z drugiej strony nawet zasadnicze różnice doktrynalne nigdy nie zniszczyły całkowicie poczucia jeszcze bardziej zasadniczej chrześcijańskiej wspólnoty. Uświadomienie tych dwóch prawd leży u podstaw współczesnego ruchu ekumenicznego. W tym klimacie nad każdym konkretnym zagadnieniem ekumenicznym górują fundamentalne pytania: Na czym polega rozłam? Na czym polega jedność? W jakim stopniu jest możliwa jedność w różnorodności?

Otóż na te kwestie obecna anglikańska kontrowersja w sprawie święceń dla kobiet rzuca interesujące i pożyteczne światło. Jest tak

między innymi dlatego, że Kościół anglikański uważał się zawsze za *via media* między katolicyzmem a protestantyzmem, co znajduje dobitny wyraz we współistnieniu w ramach tej samej episkopalnej instytucji skrzydła anglikatolickiego i ewangelickiego (High Church i Low Church). Gra tu niewątpliwie rolę specyficzny angielski pragmatyzm, niechęć do teoretycznych rozwiązań wymyślonych przy zielonym stoliku i skłonność do kompromisów, jakie dyktuje praktyczne życie. Komisja Eamesa miała zadanie teoretycznie niemożliwe do rozwiązania i ograniczyła się do rozważenia dwóch możliwych kompromisów: albo parafie diecezji, której biskup uznał święcenia kapłańskie dla kobiet (albo sam jest kobietą), będą miały prawo przejść pod jurysdykcję biskupa, który ich nie uznaje, albo też, pozostając w ramach diecezji nieortodoksyjnego ich zdaniem biskupa, będą miały możliwość zaproszenia ortodoksyjnego biskupa do wykonywania specyficznie biskupich funkcji, takich jak konfirmacja (bierzmowanie). Komisja odrzuciła pierwszą opcję jako praktycznie równoznaczną z zaaprobowaniem schizmy i zaaprobowana drugą, którą następnie przyjęła również konferencja prymasów 27 prowincji wspólnoty anglikańskiej, zgromadzonych na Cyprze. Druga opcja jest niewiele lepsza niż pierwsza, i w dodatku jest zapewne praktycznie niewykonalna, ale nie to jest najważniejsze. Istotne jest to, że komisja Eamesa na głowie stawała, podobnie jak przed nią konferencja Lambeth, by utrzymać jakąś, choćby bardzo nadwreżoną, jedność wspólnoty anglikańskiej. Istotne jest też, że komisja, także w tym idąc za konferencją Lambeth, zaakceptowała święcenia kapłańskie dla kobiet „prowizorycznie”, stwierdzając, że nie jest jeszcze pewne, czy jest to zgodne z wolą Boga; taką pewność można by mieć dopiero, gdy fakt będzie zaakceptowany przez cały Kościół, nie tylko całą wspólnotę anglikańską, ale i rzymski katolicyzm i prawosławie. Zaznaczmy nawiasem, że akceptacja w tym sensie, przyjęcia czegoś za prawdę przez cały Lud Boży, jest stosunkowo nowym terminem teologicznym, stosowanym również szeroko w teologii katolickiej. Z drugiej strony komisja w swym sprawozdaniu podkreśla także, że odmiennosc zdań (*dissent*) jest koniecznym stadium i twórczym elementem w rozwoju myśli religijnej, właśnie

w poszukiwaniu i w drodze do powszechnej akceptacji (innym terminem przyjmującym się w polskim piśmiennictwie jest „recepja”).

Takie postawienie sprawy wyprowadza wewnętrzną kotowersję anglikańską na szersze wody ekumenicznego dialogu. Oczywiście zarówno zwolennicy jak przeciwnicy święceń dla kobiet od początku zdawali sobie sprawę z ekumenicznych wymiarów problemu i sprawa już od czasów Pawła VI była tematem kurtuazyjnej, lecz w gruncie rzeczy polemicznej wymiany korespondencji między Canterbury i Watykanem, który od początku był święceniom dla kobiet przeciwny. Dziwna rzecz, ale ten temat nie znalazł się wtedy na porządku obrad międzynarodowej komisji teologicznej katolicko-anglikańskiej (zwanej w skrócie ARCIC — Anglican-Roman-Catholic International Commission), która od 1970 roku wydała serię wspólnych deklaracji na temat kluczowych problemów teologicznych obu wyznań, ukoronowaną tzw. Final Report, wydanym na krótko przed wizytą Jana Pawła II w Wielkiej Brytanii w roku 1982. Przyjazna reinterpretacja starych sporów teologicznych, między innymi w takich sprawach jak posługa kapłańska i eucharystia, wykazała że wspólnota doktrynalna obu wyznań jest znacznie szersza i głębsza, niż można było sądzić na podstawie trwającego od czasów Reformacji rozłamu — z jednym wyjątkiem, którym jest sprawa autorytetu, szczególnie autorytetu papieża. I bez tego trudno było się spodziewać, by odkryta przez ARCIC doktrynalna harmonia doprowadziła szybko do zjednoczenia obu Kościołów, ale głównie różnice zdań na temat autorytetu sprawiły, że skończyło się na razie na wyznaczeniu nowej komisji teologicznej (ARCIC II), która przede wszystkim tym problemem miała się zająć. Tymczasem wybuchła sprawa święceń kapłańskich dla kobiet.

To nas doprowadza do wspomnianej na początku wymiany listów między arcybiskupem Runcie i papieżem Janem Pawłem II. Arcybiskup stanął oczywiście na gruncie decyzji konferencji Lambeth, prowizorycznego zaakceptowania faktu zaistnienia święceń dla kobiet w niektórych prowincjach, stwierdzając z zalem, że ta decyzja storzyła nową trudność na drodze do ostatecznego porozumienia i połączenia obu Kościołów. Równocześnie poinformował papieża, że konferencja Lambeth dużą wię-

kszością głosów zaaprobowwała deklaracje komisji ARCIC, łącznie z deklaracją na temat autorytetu, którą uznała za „solidną podstawę” do dalszego dialogu w tej sprawie. Arcybiskup wspominał przy tym o swym własnym apelu, wygłoszonym na konferencji, podkreślającym potrzebę istnienia i powszechnego uznania ogólnochrześcijańskiego autorytetu¹, jakiego przykład dał papież organizując w 1986 roku w Asyżu międzyreligijny dzień wspólnych modlitw o pokój. Atmosfera zaufania i wzajemnego szacunku między obu Kościołami daje arcybiskupowi nadzieje, że i sprawa święceń dla kobiet nie stanie się nieprzewidywaną przeszkodą na drodze do pojednania; natomiast powinna ona stać się przedmiotem pogłębionej refleksji i studiów z udziałem obu Kościołów. Na poparcie tego apelu arcybiskup Runcie powołał się na przemówienie prawosławnego metropolity Jana z Pergamos, który jako współprzewodniczący anglikańsko-prawosławnej komisji teologicznej (dialog ekumeniczny, jak widać, jest wielostronnym procesem) brał udział w konferencji Lambeth w charakterze obserwatora. Metropolita Jan powiedział mianowicie, że Kościoły chrześcijańskie nawet nie zaczęły jeszcze traktować sprawy święceń dla kobiet jako poważnego teologicznego problemu.

Odpowiedź papieża jest równie kurtuazyjna i tak samo nacechowana troską o przyszłość ekumenicznego dialogu. Papież jednak nie uważa, by sprawa święceń dla kobiet stanowiła otwarty teologiczny problem. Wprost przeciwnie, stwierdza stanowczo, że takie święcenia stanowiłyby „zerwanie z Tradycją, jakiego nie mamy prawa aprobować”. Jest to tradycja — stwierdza papież — wspólna Kościołowi katolickiemu i prawosławnemu jak i starożytnym Kościołom wschodnim, które wszystkie są takiej innowacji przeciwne. (Istotnie, cytowana przez Runciego opinia metropolity Jana wydaje się w świecie prawosławnym dość odo-

¹ Ścisłe mówiąc, Runcie użył słowa *primacy*, oznaczającego nie tyle nadrzędny autorytet doktrynalny czy jurysdykcyjny, co funkcję przewodnictwa i wiążący się z nią autorytet moralny. Charakterystyczny jest przykład, którym się arcybiskup posłużył dla zilustrowania swojej koncepcji „prymatu”.

sobniona.) Jan Paweł II zatem, podobnie jak przed nim Paweł VI, nie uważa tej sprawy za temat ekumenicznego dialogu, ponieważ sprawa jest zamknięta. Papież wyraża zrozumienie dla trudnej sytuacji arcybiskupa Runcie, który nie ma władzy wydawania wiążących orzeczeń, ale nie ukrywa swego krytycznego stosunku do tych, co dopuścili do debaty na ten temat bez należącego wzięcia pod uwagę jej ekumenicznych konsekwencji. Wyniki konferencji Lambeth stanowią nową przeszkodę na drodze do jedności, do której oba Kościoły zobowiązały się dążyć. Jan Paweł II nie pozostawia wątpliwości, że jest to przeszkoda, którą można przezwyciężyć tylko przez całkowite usunięcie jej z drogi dialogu.

2.

A zatem — sytuacja beznadziejna, podszyta absurdem. Nie tylko na płaszczyźnie ekumenicznej, nie tylko na obszarze szerszej wspólnoty anglikańskiej, ale nawet w łonie samego Kościoła Anglii. Tu nie ma jeszcze kapłanów-kobiet i nawet wykonywanie na terenie prowincji angielskiej funkcji kapłańskich przez kobiety wyświęcone gdzie indziej jest jeszcze kanonicznie zakazane, choć zdarzają się odstępstwa i presja na rzecz święceń dla kobiet jest chyba równie silna jak w Stanach Zjednoczonych czy w Nowej Zelandii. Z drugiej strony główny ich przeciwnik, Graham Leonard, biskup Londynu (najwyższy starszeństwem hierarcha po arcybiskupie Canterbury i Yorku) w niczym nie złagodził swej opozycji i grupa księży anglikańskich deklaruje na łamach „The Times”, że są oni w tej sprawie jednej myśli z biskupem Rzymu. Kompromis zaproponowany przez komisję Eamesa i prymasów na Cyprze nie załatwił praktycznie niczego. Sytuacja byłaby gorsząca, gdyby ludzie, wierzący i niewierzący, nie zdawali sobie sprawy, jakkolwiek podskórnie, że w ten pozornie błahy, zgoła tylko administracyjny spór, są zaangażowane (jak zawsze w religii) najgłębsze ludzkie postawy wobec tajemnicy człowieka i życia ludzkiego, wobec zakodowanej w człowieku różnicy płci, a poprzez to wszystko również tajemnicy Boga. Spór nie rozgrywa się tylko na powierzchni, w każdym razie nie tylko w sferze tych powierzchniowych zjawisk, które starałem się przedstawić w pierwszej części

tego artykułu. I są ludzie zdolni spojrzeć pod powierzchnię i dostrzec zjawiska, które nie są łatwo dostrzegalne, między innymi dlatego, że są bardziej rozciągnięte w czasie, ale dlatego też bardziej istotne. Należą do tych ludzi obaj sekretarze komisji ARCIC II, anglikański kanonik Christopher Hill i katolicki prałat Kevin McDonald, których dwa artykuły na łamach włoskiego periodyku „Trenta Giorni” relacjonuje na łamach „The Times” znakomity korespondent spraw religijnych tego pisma, Clifford Longley. Obaj zwracają uwagę na długoterminowy charakter zaangażowania obu Kościołów na rzecz dialogu i przyszłego połączenia, zaangażowania, które jest w jakimś sensie niezależne od takich czy innych konkretnych rezultatów, powodzeń czy niepowodzeń, tak że i obecny karambol bynajmniej nie oznacza zakończenia tego procesu.

Zauważmy, że istnienie tego zaangażowania wcale nie jest czymś oczywistym, lecz stanowi uderzający kontrast z nastrojami wrogości czy przynajmniej całkowitego wzajemnego wyobcowania, jakie charakteryzuje cztery ubiegłe stulecia. Dziś arcybiskup Canterbury uważa za rzecz całkowicie naturalną, że nazajutrz po zakończeniu konferencji Lambeth pisze do biskupa Rzymu, by go poinformować o jej przebiegu i podzielić się z nim swoimi zmartwieniami. I papież przyjmuje ten raport również jako rzecz całkiem naturalną. Obaj są świadomi zakresów odpowiedzialności jednego i drugiego: arcybiskupa jako przywódcy i rzecznika wielkiego odłamu światowego chrześcijaństwa i papieża jako uniwersalnego pasterza. Stanowi to uzasadnienie oceny wzajemnych stosunków, które papież w przemówieniu do grupy anglikańskich biskupów w przededniu konferencji Lambeth określił jako „rzeczywistą, choć tylko częściową wspólnotę”. Na niższym szczeblu zresztą tego rodzaju określenie pojawia się wielokrotnie. I to jest zjawisko o całkiem zasadniczym znaczeniu. Na dobrą sprawę jest ono prawdziwe, choć prawdziwe w różnym stopniu w odniesieniu do wszystkich stosunków dialogowych, jakie Kościół katolicki utrzymuje z innymi wyznaniem chrześcijańskimi (łącznie ze Światową Radą Kościołów) i jakie te wyznania utrzymują pomiędzy sobą.

Wspólnota rzeczywista, choć tylko częściowa. Właściwie zamiast „wspólnota” należałoby użyć słowa „komunia”, które ma głębszy teologiczny sens, ten sam, który ma określenie eucharystii jako komunii. Określenie brzemiennie treścią, ale nasuwające też pytania. W jakim sensie rzeczywista? W jakim sensie częściowa? I co mamy na myśli, gdy oczekujemy pełnej wspólnoty czy komunii? Dla katolików oczywiście paradygmatem pełnej wspólnoty jest przynależność do katolickiego Kościoła i praktycznym sprawdzianem jest łączność z biskupem Rzymu, papieżem. W ramach tego sprawdzianu nie naruszają jedności różnice obrządków (obrzędek słowiański, bizantyjski i w ogóle stare obrządki wschodnie), natomiast naruszają ją różnice doktrynalne czyli herezja oraz wyłączenie spod nadrzędnej jurysdykcji papieskiej czyli schizma. Jest rzeczą uderzającą, że o przynależności (jedności, pełnej komunii) nie stanowi jeszcze chrzest, fundamentalny przecież chrześcijański sakrament, nawet chrzest z katolickiego punktu widzenia w pełni ważny. Nie wchodząc w rozliczne implikacje tego problemu, czy nie stanowi to jakiejś, niezamierzonej oczywiście, deprecjacji chrztu? Tak czy owak zwornikiem jedności i gwarantem pełnej wspólnoty w sensie katolickim jest urząd papieski, w tym również wspólnoty doktrynalnej, bo papież jest też ostateczną instancją, która orzeka co jest, a co nie jest herezją. Gdy więc prawowierny katolik postuluje pełną chrześcijańską jedność, to tym samym postuluje poddanie się czy powrót innych wyznań chrześcijańskich pod jurysdykcję papieską. Zwróćmy uwagę, że o ile intencją jest zachowanie czystości doktryny i więzi wspólnotowej miłości, sprawdzian efektywności intencji ma charakter formalnourzędowy.

Nie tu miejsce, by wchodzić w to, jak inne wyznania rozumieją swoją wewnętrzną jedność i jak sobie wyobrażają pełną jedność całego chrześcijaństwa. Dość powiedzieć, że i tu w intencji chodzi o względy rzeczowe, czystość doktrynalną (tak jak każde z tych wyznań ją rozumie) i więzy wspólnotowej miłości, ale w praktyce i tu przemożną rolę grają względy czy kryteria formalne, takie jak posłuszeństwo wobec władz danego wyznania, przestrzeganie obrządku czy zwyczaju, lojalności czy przywiązania do wyznaniowej tradycji. Są to wszystko kryteria (sprecy-

zujemy) natury społeczno-kulturalnej, tak jak więź katolicka jest w praktyce natury kulturalnej raczej niż doktrynalnej (czy ogólnej, rzeczowej). Jest się katolikiem (anglikaninem, protestantem, prawosławnym, także żydem czy muzułmaninem) przeważnie nie dlatego, że się to wyznanie ze względów rzeczowych świadomie wybrało, ale dlatego, że się w tym wyznaniu wyrosło. Względy rzeczowe, doktrynalne, dochodzą do głosu tylko wśród najbardziej zaangażowanych członków danego wyznania, w tym oczywiście nade wszystko wśród jego duchownych przedstawicieli, z tym że i oni najczęściej nie bardzo uświadamiają sobie, w jakim stopniu ich przekonania zostały zdeterminowane przez rodzimą tradycję i wychowanie. Dialog międzywyznaniowy zatem nie jest dialogiem czysto doktrynalnym, lecz także w dużej mierze kontaktem między kulturami; zastąpiłem tu słowo „dialog” słowem „kontakt”, gdyż grają tu czynniki, które nie dają się łatwo zintelektualizować i ująć w słowa, ani nawet w pełni uświadomić. Metodą i celem kontaktów kultur jest nie tyle dialog, wymiana intelektualnych racji i wspólne poszukiwanie religijnej prawdy, ile wzajemna adaptacja, nieintelektualne wzajemne zrozumienie i tolerancja.

Nie znaczy to, by dialog doktrynalny, zmierzający do osiągnięcia doktrynalnej jedności, nie był sam w sobie ważny. Wiara religijna jest czymś nieporównanie więcej niż zespołem dających się wyrazić słowami przekonań, ale jest tym także. Doktryna może być tylko zewnętrzną szatą wewnętrznego religijnego zaangażowania, literą, w której wyraża się duch, ale bez tej litery żadna religia nie może się obyć. A zatem i dialog i argumentacja religijna mają swój sens. Musimy jednak przy tym być świadomi, że w sferze religii żadne sformułowanie słowne nie może być pełnym wyrazem religijnej prawdy; nie tyle chodzi o to, że może ono być tylko mniej lub bardziej prowizorycznym przybliżeniem do pełnej prawdy, tak jak przybliżeniem tylko jest każda teoria naukowa, ale również i o to, że pełnia religijnej prawdy jest z natury rzeczy nieosiągalna, bo pełnia prawdy oznaczałaby ostateczne zgłębienie tajemnicy Boga. W religii bardziej jeszcze niż w nauce prawda tkwi w postawie zaangażowanego, nawet miłosnego poszukiwania niż w najpoprawniej sfor-

mułowanym dogmacie. Pascal: „Nie szukałbyś Mnie, gdybyś Mnie już nie był znalazł”. Chrystus: „Ja jestem prawda, droga i żywot”.

Wyptywają z tego olbrzymie konsekwencje dla sprawy ekumenicznego dialogu i koncepcji pełnej religijnej wspólnoty, czyli komunii. Rozumiana jako absolutna zgodność katechizmowych sformułowań, jest ona nieosiągalna, nawet niedorzeczna. Rozumiana jako powszechność jednego światowego systemu jurysdykcji, jest przynajmniej niezadowalająca, bo byłaby to jedność bardzo powierzchowna, tylko prawnej natury. Jako taka sama w sobie nie zasługiwałaby nawet na miano komunii. Osiągnięta drogą jurysdykcyjną jedność doktrynalna też byłaby jednością sztuczną (jaką w konkretnych kwestiach niestety bywa) i przynajmniej w tym sensie niepełną. Ale to z kolei nie znaczy (jak to powiedzieliśmy już o wspólnocie doktrynalnej), by wspólnota jurysdykcyjna czy organizacyjna nie była rzeczą ważną. Próby podejmowane we wczesnym protestantyzmie tworzenia wspólnot religijnych obywateli się bez wszelkiej organizacji i dyscypliny prawnej regularnie kończyły się niepowodzeniem (jak to w swym znakomitym studium wykazał Leszek Kołakowski).

Współczesny ruch ekumeniczny świadomie szuka międzywyznaniowych form organizacyjnych. Oczywistym przykładem jest Światowa Rada Kościołów, choć nie jest ta organizacja jakimś nad-Kościółem, jak to wszystkie Kościoły członkowskie zgodnie podkreślają. Terenem wielostronnych kontaktów na niwie społeczno-politycznej, nie ograniczonych zresztą do wyznań chrześcijańskich, jest utworzony przez amerykańskiego pastora Franka Buchmana ruch Moral-Re-Armament (MRA). Istnieją niezliczone platformy międzywyznaniowej współpracy na gruncie czysto religijnym czy społecznym, z pobudek religijnych, głównie chrześcijańskich. Na szczególną uwagę zasługuje może działalność ekumenicznego zgromadzenia zakonnego Taizé, powstałego z inicjatywy protestanckiego duchownego, brata Rogera Schutzta. Bracia zakonnicy, zrazu wyłącznie protestanci, obecnie również katolicy, po złożeniu ślubów zakonnych pozostają w pełni członkami Kościołów, które ich wychowały, bo Taizé też nie jest nowym quasi-Kościółem, lecz chce być pomo-

stem między istniejącymi Kościołami, tymczasowym prowizorium upragnionej przyszłej jedności. Bracia potrafią nie tylko razem modlić i wspólnie działać; łączy ich również sakramentalna komunія czyli eucharystia, którą jest, o dziwo, katolicka eucharystia (rzymski zakaz interkomunii zdaje się tu nie mieć zastosowania, za przynajmniej milczącą zgodą Rzymu). Znamienne jest, że Taizé cieszy się sympatią zarówno protestanckich jak i katolickich władz kościelnych (nawet Jan Paweł II był ostatnio oficjalnie w Taizé, a był już tam kilkakrotnie, zanim został papieżem). Nade wszystko zaś Taizé jest magnesem, który stale ściąga tysiące ludzi z całego świata do tej burgundzkiej wioski (mieszkają tam wtedy pod namiotami) albo też na tak zwane *rencontres européennes*, organizowane co roku w wielkich miastach Europy (np. w roku 1986 w Londynie, w 1987 w Rzymie, w 1988 w Paryżu, a tegoroczne spotkanie ma się odbyć we Wrocławiu w dniach od 29 grudnia do 2 stycznia 1990, pierwsze takie spotkanie w kraju bloku sowieckiego).

Zapewne są to przejawy tylko „częściowej komunii” (choć w Taizé także dla pielgrzymów przybiera ona formę sakramentalną, z tym że oczywiście udział w komunii eucharystycznej ma charakter całkowicie dobrowolny). Wspólną ich cechą jest ich spontaniczny, raczej nieoficjalny charakter. Występują one równolegle do oficjalnych rozmów teologicznych i kontaktów międzykościelnych wysokiego szczebla i stanowią niezmiernie istotne ich uzupełnienie. Na tym niższym szczeblu (powie-działbym „ludowym”, gdyby to bardzo potrzebne słowo nie było tak zdyskredytowane) różnice doktrynalne, przynależności wyznaniowej i struktur kościelnych tracą na ostrości i schodzą niejako na dalszy plan, a na pierwszy plan wysuwa się osobiste i zbiorowe zaangażowanie, prosta wierność Bogu. Przy pewnej mglistości i względnym braku artykulacji jest to jednak zaangażowanie chrześcijańskie, wierność Bogu objawionemu w Chrystusie. Ale może właśnie ten względny brak artykulacji sprawia, że jest to też zaangażowanie otwarte na inne religie i wartości nie specyficznie religijne. Z drugiej zaś strony trudno nie wyczuć zgoła religijnego zaangażowania w całkiem świeckiej, niewyznaniowej organizacji, jaką jest dajmy na to Amnesty International. Tu

jak gdyby ewangeliczny zaczyn rozchodzi się w całym cieście i przestaje być widoczny. Mamy po prostu dobry chleb.

W tym kontekście kwestia chrześcijańskiej jedności, pełnej komunii też staje się bardziej mglista, lecz równocześnie nabiera rumieńców konkretności i realnych kształtów. Trudniej sformułować, na czym miałyby ona polegać, lecz równocześnie już się ona w pewien sposób realizuje. I w tym kontekście także kwestia (dla przykładu) święceń kapłańskich dla kobiet zostaje sprowadzona do mniej dramatycznych rozmiarów. Bo czy naczelne chrześcijańskie przykazanie miłości jest nie do zrealizowania, czy nie można się razem modlić, czy nie może istnieć prawdziwa komunია, gdy jedni chrześcijanie modlą się pod przewodnictwem mężczyzny, a inni pod przewodnictwem kobiety? Utało się mówić (we wszystkich społecznościach), że pragniemy jedności, jakiej Bóg chce. Wydaje mi się, że coraz bardziej uświadamiamy sobie, że nasze koncepcje czy myślowe wzory jedności niekoniecznie są tymi, których Bóg chce. Taki wniosek nasuwa ćwierćwiecze ruchu ekumenicznego od II Soboru Watykańskiego. Zaiste, nie wolno nam przestać myśleć i myśleć ku przyszłej jedności wybiegać, ale nie wolno nam też myśleć w oderwaniu od konkretów życia, bo te konkrety mogą być językiem, w którym Bóg do nas przemawia.

Właśnie z szacunku do konkretów chciałbym zakończyć te rozważania małą osobistą obserwacją. Lubię chodzić czasem na nabożeństwa do innych chrześcijańskich kościołów. Ostatnio byłem znowu w kościele morawskim (Moravian Church) w moim bliskim sąsiedztwie. Jest to wyznanie protestanckie, wywodzące się bodaj od Braci Czeskich, ale (rzecz ciekawa) w tym kościele gromadzą się przeważnie moi czarni i kolorowi sąsiedzi. Ale czułem się tam dobrze, w społeczności autentycznie chrześcijańskiej. Homilię wygłosiła młoda Murzynka. Nie miała na sobie żadnej liturgicznej szaty, ot kobieta w zwykłej sukni (ciekawe, że chór, przebrany w komże, miał bardziej liturgiczny wygląd). Ale mówiła świetnie. Była to medytacja na temat zaledwie kilku słów Psalmu 46: „Zatrzymaj się — i wiedz, że ja jestem Bóg”.

„Kultura” 7-8 (1989)

Bunt integrystów — Marcel Lefèbvre

Chciałem zrazu napisać „bunt ortodoksów”, ale ortodoksja, prawomyślność ma swoje dostojne znaczenie, podobnie jak praworządność; natomiast integryzm, podobnie jak fundamentalizm, ma wydźwięk wyłącznie negatywny: oznacza umysłowy immobilizm, niezdolność do rozwoju. A to właśnie charakteryzuje schizmę zmarłego niedawno arcybiskupa Lefèbvre¹.

Drugi sobór watykański był wydarzeniem epokowym, na miarę soborów chrystologicznych z IV i V wieku, bez porównania bardziej doniosłym niż wszystkie następne sobory już tylko zachodniego chrześcijaństwa, z wyjątkiem może tylko soboru trydenckiego. Jak Nicea i Chalcedon stanowiły sformułowanie tajemnicy chrześcijaństwa w kategoriach myśli helleńskiej, tak II Vaticanum stworzyło możliwość życia i rozwoju chrześcijaństwa w klimacie tak bardzo różnej myśli nowożytnej. I już sam zakres i dogłębność tego zamierzenia sprawiły, że ten sobór, formalnie zgromadzenie jednego tylko, aczkolwiek najliczniejszego odłamu zachodniego chrześcijaństwa, zainicjował ferment duchowy wychodzący daleko poza jego formalne wyznaniowe ramy i stał się w tym sensie pierwszym od półtora tysiąca lat soborem znowu ekumenicznym, to znaczy (według greckiego źródłosłowa) dotyczącym całego zamieszkałego

¹ Data śmierci 25 marca 1991 r. Fakt, że było to święto Zwiastowania NMP i poniedziałek Wielkiego Tygodnia, niektórzy jego zwolennicy interpretują jako oznakę szczególnej łaski Bożej.

świata. Nie dziw, że rewolucja religijna tej miary nie mogła i nie może się odbyć bez wstrząsów i oporów.

Jednym z przejawów oporu, bynajmniej nie jedynym, choć jedynym, który przybrał formę schizmy, jest ruch zainicjowany przez arcybiskupa Lefèbvre. Z gruntu antysoborowy jest również powstały już wcześniej w Hiszpanii ruch Opus Dei, z tym że Opus realizuje swój opór w sposób bardziej perfidny i zawołowany. Poza tym ruch Lefèbvre'a, czy pewne elementy tego ruchu, cieszą się mniej lub bardziej zdecydowaną, często uświadomioną sympatią w szerokich rzeszach szeregowego duchowieństwa i wiernych. Odnosi się to szczególnie do tak zwanej mszy trydenckiej w języku łacińskim, która po ostatnim soborze została na jakiś czas radykalnie zakazana i zastąpiona nowym rytym w języku łacińskim lub w językach narodowych, i dopiero ostatnio bywa stopniowo i ostrożnie przywracana. Jest to całkowicie zrozumiałe: jeśli msza trydencka służyła dobrze Kościołowi przez 400 lat, to trudno ją teraz traktować jako niekatolicką. Dla Lefèbvre'a i jego przyjaciół sprawa tej mszy stała się sprawą sztandarową, ale ich opór przeciw reformom soborowym szedł głębiej i dalej, koncentrując się głównie na konstytucji o Kościele w świecie współczesnym oraz na dekretach o wolności religijnej i ekumenicznej. Dla Lefèbvre'a te dokumenty były zarażone niedopuszczalnym liberalizmem, negując tym samym wyłączność katolickiej prawdy i wyłączność posłannictwa katolickiego Kościoła. I w tym także nie sposób odmówić arcybiskupowi przynajmniej pewnej dozy słuszności. Zgoła literalny dogmatyzm, doktrynalny totalizm i aspiracje do wyłączności w sferze jurysdykcji nazbyt często charakteryzowały działalność historycznego Kościoła, chociaż nie to stanowi istotę jego misji. Nawet po soborze wiele się z tego ostało. I znowu trudno się temu dziwić. W sferze ducha niełatwo oddzielić istotę rzeczy od historycznych kulturowych przypadłości, które w dużej mierze służą jako litera dla ducha. Tym się tłumaczy ton wielu wypowiedzi podsumowujących działalność zmarłego arcybiskupa na łamach prasy katolickiej, skądinąd całkiem lojalnej wobec Watykanu, który obłożył jego i cały ruch ekskomuniką: szuka się okoliczności łagodzących, arcybiskup pobłdził — powiada

się — ale działał w dobrej wierze i w obronie istotnych katolickich wartości. Tym też się tłumaczy zupełnie nadzwyczajna wyrozumiałość Watykanu i trzeba kolejnych papieży (Pawła VI, podobno także Jana Pawła I, i Jana Pawła II) dla kościelnego rebelianta, zanim wreszcie został ekskomunikowany. Przypomnijmy pokrótce najważniejsze momenty tego dramatu. I przy okazji krótki życiorys.

Marcel Lefèbvre urodził się w roku 1905 w północnej Francji jako dziecko nader pobożnej katolickiej rodziny: na ośmiorgo dzieci aż pięciorgo wybrało powołanie kapłańskie albo zakonne. Już to samo wiele mówi o warunkach, które ukształtowały świat myśli przyszłego arcybiskupa, w tym jego specyficzne wyłączoneści. Formację kapłańską otrzymał w misjonarskim zgromadzeniu Ducha Świętego, najpierw we Francji i w Rzymie, potem kolejno w kilku krajach zachodniej Afryki. Już w stosunkowo młodym wieku 42 lat został wyświęcony na biskupa i wkrótce potem mianowany delegatem apostolskim na całą Afrykę Zachodnią z siedzibą w Dakarze, który w r. 1955 został podniesiony do godności arcybiskupstwa. Jest to bardzo potężne stanowisko. Niezależnie od tego arcybiskup Lefèbvre pełnił funkcję zaufanego doradcy papieża Piusa XII do spraw misji. W r. 1962 został wybrany przełożonym generalnym swojego zgromadzenia misyjnego i w związku z tym przekazał arcybiskupstwo w Dakarze w ręce następcy, którego sam sobie wychował.

Jest to pierwszy rok II Soboru Watykańskiego, a zatem także początek dramatu arcybiskupa Lefèbvre. Pius XII już nie żyje; inicjatorem soboru jest Jan XXIII. Arcybiskup jest od początku zaangażowany w prace przygotowawcze podjęte przez Kurie Rzymską dla zapewnienia sprawnego i niedramatycznego przebiegu śmiałego papieskiego przedsięwzięcia. Ale już pierwsza plenarna sesja soboru przynosi szok: pracownice przygotowane „schematy” zostają odrzucone i sobór postanawia zacząć praktycznie wszystko jeszcze raz od początku. (Jednym z inicjatorów tej manifestacji niezależności soboru jest sędziwy biskup Lille, kard. Liènard, który w r. 1929 wyświęcił młodego Marcela Lefèbvre na księdza). Lefèbre nie od razu dał się poznać jako przywódca opozycji;

prawdopodobnie wtedy nie wyobrażał sobie nawet możliwości i potrzeby opozycji w zgromadzeniu, któremu kościelna tradycja w ciągu dwóch tysięcy lat wydeptała nieomylnie ścieżki. W toku tej i następnych sesji przemawiał wielokrotnie w obronie autorytetu papieża przeciw koncepcji kolegialności biskupów, przeciw zgubnej jego zdaniem zasadzie wolności religijnej i wychodzeniu naprzeciw świeckiemu światu, ale ostatecznie (o ile wiadomo) podpisał wraz z innymi uczestnikami soboru wszystkie uchwalone przez sobór dokumenty. Przemogło widocznie poczucie, że ogólny consensus musi jakoś wyrażać autentyczną myśl Kościoła, którą należy lojalnie przyjąć.

Do czynnej opozycji i forsowania alternatywnych rozwiązań przyszedł dopiero w kilka lat po soborze. Była to w dużej mierze reakcja na posoborowy ferment w Kościele, który przejawiał się między innymi powszechną krytyką encykliki *Humanae Vitae* Pawła VI (zakazującej stosowania sztucznej antykoncepcji, 1968) i równie powszechnym spadkiem ilości powołań kapłańskich w świecie. W Szwajcarii znalazł Lefèbvre dogodne warunki kształtowania kapłanów na swoją ściśle przedsoborową modłę i, rzecz znamienna, nie zabrakło mu kandydatów do zakładanych przez niego seminariów, najpierw we Fryburgu, później w Ecône, które stało się głównym ośrodkiem ruchu. Wychowankowie po ukończeniu studiów pozostawali nadal pod wyłącznym jego wpływem jako członkowie Stowarzyszenia Kapłańskiego im. św. Piusa X. Papież Pius X (1903-1914) zapisał się w historii Kościoła głównie jako inicjator niesłychanie ostrej i nie przebierającej w środkach kampanii, jaką rozpętał na początku bieżącego stulecia przeciw tzw. modernizmowi. Modernizm był próbą przeprowadzenia w teologii katolickiej pewnego *aggiornamento* na długo zanim to hasło rzucił Jan XXIII, ale za Piusa X został on uznany za herezję. Wybór patrona ruchu i ataki arcybiskupa na współczesny „modernizm” świadczą, że w jego oczach reformy soborowe to nowa forma potępionej ongiś przez papieża herezji. A więc papież akceptujący te reformy, Paweł VI i Jan Paweł II, też muszą być winni herezji. Mniej więcej od początku lat siedemdziesiątych Marcel Lefèbvre zaczyna grać w coraz bardziej otwarte karty; natomiast Waty-

kan robi wszystko, by utrzymać choćby pozory i nie dopuścić do otwartej schizmy. Dopiero na wyświęcenie w Econe, wbrew zakazowi Rzymu, pierwszych księży w lipcu 1976 roku Watykan reaguje zawieszeniem arcybiskupa *a divinis*. Arcybiskup odpowiada otwarciem kilku placówek swojego ruchu we Francji i w Stanach Zjednoczonych, nawet w Brazylii i w Chile, i obsadza je wyświęconymi przez siebie księżmi. Mimo to najpierw Paweł VI, później Jan Paweł II udzielają mu audiencji, z których Lefèbvre skwapliwie korzysta, widocznie licząc na to, że to on raczej nawróci papieża niż na odwrót. Gdy wreszcie ogłasza zamiar wyświęcenia swoich własnych biskupów, Watykan w osobach kardynałów Ratzingera i Gagnona podejmuje jeszcze jedną próbę porozumienia z buntowniczym arcybiskupem. Powstaje możliwość zatwierdzenia przez papieża przynajmniej kilku z zaproponowanych przez Lefèbvre'a kandydatów na biskupów, jeśli Lefèbvre zaniecha publicznej kampanii przeciw soborowym reformom. Lefèbvre zrazu zgadza się na to rozwiązanie, lecz następnego dnia wycofuje się z ugody i 30 czerwca 1988 r. wyświęca bez zgody Rzymu czterech biskupów — Francuza, Anglika, Argentynczyka i Szwajcara. Arcybiskup rozpoczął tworzenie niezależnej od Rzymu hierarchii katolickiej. Rzym odpowiedział na to generalną ekskomuniką arcybiskupa i współników jego schizmy.

Jak ocenić znaczenie tych dramatycznych wydarzeń? Historyczne potknięcie, kościelna katastrofa? Myślę, że fakt iż wszystko to rozgrywa się przy akompaniamencie dostojnej mszy trydenckiej, w szatach pontyfikalnych, niejako w dymie kadzideł, skłania do przeceniania znaczenia i wymowy dramatu. Karambolów tego rodzaju — herezji, schizm, klątw i ekskomunik — w historii Kościoła było mnóstwo. Tu przede wszystkim skala wydarzeń jest stosunkowo niewielka: około 250 księży lefebrystów, działających w enklawach skrajnie konserwatywnego katolicyzmu rozsianych z rzadka po całym świecie, przeważnie skrajnie konserwatywnych również w sensie politycznym. We Francji mieszanica arystokratyczno-prawicowo-mieszczañska w stylu Action Française Charlesa Maurras, dziś głosząca na Jeana Le Pen, w Hiszpanii katolicycy frankiści,

Argentyna gen. Videli i Chile gen. Pinocheta. Takie w każdym razie były sympatie arcybiskupa Lefèbvre'a. Po drugie, cały ruch z natury rzeczy żyje w stanie intelektualnej izolacji, żadna myśl z zewnątrz ani żadna nowa myśl nie mają do niego dostępu. To charakterystyczna cecha kościelnego integryzmu. Lefèbvre sam był człowiekiem dość miernej inteligencji. („W niebie nie ma protestantów, są tylko katolicy”). Po trzecie, to co w ruchu można uznać za pozytywne, znajduje sobie także inne środki wyrazu i formy organizacyjne, które całkiem dobrze się mieszczą w posoborowym Kościele, nawet jeśli tym ludziom, jako lefebvrystom, nie wszystko w posoborowym Kościele odpowiada. Bo można uznać za pozytywne umiłowanie mszy trydenckiej czy inne formy tradycyjnej katolickiej religijności, które bynajmniej nie są zakazane, a nawet są nadal oficjalnie pielęgnowane. Należy podkreślić, że Lefèbvre został ekskomunikowany nie tyle za treść swojej nauki, co za jaskrawe naruszenie kościelnej dyscypliny. Od tego czasu pewna liczba jego zwolenników, w tym poważne zgromadzenie zakonne, zadeklarowała posłuszeństwo Rzymowi, z tym, że Rzym zezwolił im na dalsze praktykowanie trydenckiej liturgii. To jeden paradoks. Drugi paradoks polega na tym, że Lefèbvre, buntując się przeciw soborowi w imię katolickiej tradycji, której ostoją i ośrodkiem jest papież, czuł się zmuszony do wypowiedzenia posłuszeństwa papieżowi. Źródło konfliktu zatem leży nie w sferze doktryny, troski o katolicką prawdę i dusze ludzkie, lecz w sferze instytucjonalnej, troski o autorytet kościelnego aparatu. Stanowi to dziwne — i niebezpieczne — odwrócenie neutralnych priorytetów: to przecież instytucja ma służyć prawdzie i dobru dusz, a nie na odwrót. Można powiedzieć, że na tym polegał sens soboru. Ale w tym wypadku winne naruszenia właściwych priorytetów są obie strony, zarówno ta która atakowała jak i ta, która broniła soboru. Na szczęście to, że spór ten dotyczy sfery instytucjonalnej, która pełni rolę służebną w stosunku do spraw natury zasadniczej, doktrynalnych, z kolei w dalszym stopniu pomniejsza wagę całego incydentu. Stosunkowo mało istotne różnice doktrynalne między obu stronami w tym sporze to nic w porównaniu z wielkimi problemami teologicznymi i etycznymi chrześcijaństwa

u progu XXI wieku po Chrystusie (ekumenia, pokój religijny, prawa człowieka, wolność badań etc.). A debata nad tymi problemami nie prowadzi na ogół do nowych podziałów religijnych czy schizm: katolicy różnych poglądów pozostają katolikami, inni chrześcijanie pozostają sobą i wszyscy uznajemy, że niechrześcijanie i tak zwani niewierzący też mają w tych sprawach coś do powiedzenia. Także to, co mają do powiedzenia bardziej tradycyjni katolicy, ci ultrakonserwatywni spod znaku Lefèbvre'a czy bardziej umiarkowani spod znaku Watykanu, liczy się oczywiście w tej debacie nie mniej niż to, co mają do powiedzenia tak zwani postępowi katolicy. Zapewne żyjemy, jak mówi Pismo św. „w ostatnich dniach”, ale nie wiadomo, jak długo te ostatnie dni mogą potrwać. I wcale nie jest pewne, że tradycja katolicka w ciągu 2000 lat już powiedziała swoje ostatnie słowo. Sądząc po postępach chrześcijaństwa w świecie i w duszach ludzkich do tej pory, Kościół musi być wciąż jeszcze bardzo młody. I kto wie, co tradycja ma nam jeszcze do powiedzenia w ciągu następnych 2000 lat? Nawet i wtedy jeszcze nie wygaśnie aktualność słów psalmu, który już dziś liczy sobie 3000 lat (Psalm 119, przekład Miłozsa, ww. 26, 27, 29, 30). I psalmista wciąż jeszcze będzie się modlił: „daj mi zrozumieć”.

Drogi moje opowiedziałem i wysłuchałeś mnie,
naucz mnie ustaw Twoich.

Drogę przykazań Twoich daj mi zrozumieć,
a rozpamiętywać będę dziwy Twoje...

Drogę kłamstwa oddal ode mnie
i prawem Twoim obdaruj mnie.

Drogę prawdy wybrałem,
wyroki Twoje stawiam przed sobą.

„Kultura” 5 (1991)

Religijna zimna wojna

Trudno to inaczej nazwać. Blisko ćwierć wieku temu w Jerozolimie papież Paweł VI i patriarcha konstantynopoliński Atenagoras poprzyśięgli sobie i Bogu zakończyć trwający od dziewięciu stuleci rozłam między Kościołem zachodnim i wschodnim, ściślej między rzymskim katolicyzmem a prawosławiem. Ale stosunki religijne między Wschodem i Zachodem pozostały równie złe jak były zawsze w ciągu ubiegłego tysiąclecia, a ostatnio uległy nawet znacznemu pogorszeniu. Kościoły mają długą pamięć. Zimna wojna polityczna zakończyła się zaledwie po pięćdziesięciu latach (czy jak kto tam woli określać jej ramy czasowe) i może właśnie dlatego konflikt religijny wybuchł teraz z taką siłą. Tak samo jak europejskie nacjonalizmy, do tej pory przytłamszone komunistyczną niewolą czy w inny sposób podporządkowane nadrzędnym celom w światowym konflikcie ideologicznym. Teraz wybuchła wolność i w miejsce jednego konfliktu Wschód-Zachód mamy ich dziesiątki — przemieszane z sobą konflikty polityczne, narodowościowe i religijne (bo na przykład w wojnie domowej w Jugosławii też gra rolę konflikt religijny między katolickimi Chorwatami i Słowęciami a prawosławnymi Serbami). Przy tym anarchiczna postkomunistyczna wolność odstąpiła w całej nagości fakt, że instytucje religijne są tak samo zazdrosne o swoją tożsamość i swoje interesy i potrafią o nie walczyć równie zawzięcie, jak narody i państwa i partie. Kościoły i wyznania są także instytucjami politycznymi. Kościoły i wyznania, podobnie jak narody, państwa i partie, też lubią sobie samym oddawać bałwochwalczą cześć. Tylko że im to jeszcze mniej przystoi niż instytucjom świeckim, gdyż

bałwochwalstwo podkopuje ich rację bytu, którą jest służenie prawdziwemu Bogu. Dlatego tak ważne jest, by stale mieć przed oczyma różnicę między aspektem instytucjonalnym religii a jej wewnętrzną treścią.

Z chwilą upadku komunizmu wschodnioeuropejskie prawosławie uzyskało pełną wolność religijną, ale utraciło instytucjonalne oparcie, którym było dla niego tradycyjne państwo, najpierw carskie, a potem, przynajmniej od czasu wojny, państwo komunistyczne. To ono gwarantowało jego stan posiadania. Teraz patriarchat moskiewski musi się uporać z powstaniem konkurencyjnych ośrodków władzy kościelnej na Ukrainie i w innych republikach, zwłaszcza z żywiołowym odrodzeniem Kościoła greckokatolickiego czyli unitów. Nagłe odejście tysięcy i milionów wiernych, którzy zabierają ze sobą swoje świątynie, dotychczas uchodzące za prawosławne, stanowi dla Cerkwi olbrzymi upływ krwi. Własnej krwi, bo prawosławni oczywiście uważają zerwanie jedności z patriarchatem, zarówno to pierwotne w końcu XVI wieku jak i obecne, za odstępstwo — zupełnie tak samo jak odstępstwo całych nacji od jedności z Kościołem katolickim w dobie Reformacji w tymże XVI wieku. Zgniecenie unii z rozkazu Stalina w r. 1946, jakkolwiek przeprowadzone w sposób pożałowania godny, było jednak w oczach prawosławnych przywróceniem jedności, ongiś tak samo brutalnymi metodami zerwanej. Jest to punkt widzenia dla nas, katolików, a nade wszystko dla unitów, trudny do przyjęcia, ale warto sobie uprzytomnić, że dla prawosławnych nasz punkt widzenia, określany przez nich pejoratywnym mianem „uniatyzmu”, jest równie trudny do przyjęcia.

W posoborowym okresie ekumenicznych dialogów między Kościołami toczył się dotychczas również dialog między Kościołem katolickim a Cerkwią prawosławną. Wiadomo, że papież Jan Paweł II przywiązuje do tego dialogu ogromną wagę, bo stanowi on niejako kamień węgielny „polityki wschodniej” i jego wizji chrześcijańskiej Europy. Miarą szoku, jakim dla strony prawosławnej jest odrodzenie „uniatyzmu”, jest fakt, że ten dialog jest obecnie zagrożony. Ostatnia doroczna sesja ekspertów obu stron, która odbyła się w czerwcu tego roku w miejscowości Ariccia we Włoszech, z trudem została doprowadzona do jako tako harmonijnego

końca. Uzgodniono jednak termin i miejsce następnej sesji w przyszłym roku w Damaszku, choć wcale nie jest pewne, że do tej sesji dojdzie¹. To nie od ekspertów zależy; o polityce kościelnej decydują władze obu Kościołów. A tymczasem nastroje wszystkich bodaj autokefalicznych Kościołów prawosławnych wobec Kościoła katolickiego są wprost wrogie. W następstwie forsownego przyjęcia przez unitów dotychczasowej katedry prawosławnej w diecezji Bloj w Rumunii patriarcha Teoksyst, głowa rumuńskiej Cerkwi prawosławnej, zaapelował do wszystkich siostrzanych Kościołów o całkowite zerwanie wszelkich rozmów z Kościołem katolickim na czas trwania pontyfikatu Jana Pawła II. Apel ten uzyskał szerokie poparcie, w tym zwłaszcza ze strony patriarchy moskiewskiego Aleksieja, który nie może unitom wybaczyć równie forsownego przyjęcia licznych cerkwi w zachodniej Ukrainie, głównie we Lwowie². Papieżowi zarzuca się, że w swojej polityce praktycznie kwestionuje zasadność istnienia prawosławia jako osobnego wyznania i w odwet prawosławni proponują uznanie rzymskiego katolicyzmu za herezję.

To nie jest oczywiście język religijny. Jest to język polityczny instytucji publicznej, która czuje się przyparta do muru i walczy o swoją rację bytu. Ma to niewiele wspólnego z chrześcijaństwem, z ewangelią i z miłością bliźniego, nie mówiąc już o miłości nieprzyjaciół. Ale jako język polityczny nie jest on nieuzasadniony. Prawosławni mają swoje powody do obaw. Wskutek upadku komunizmu prawosławie znalazło się w tej części Europy, która przegrała. Zachód, cały Zachód wraz z Ameryką, występują w stosunku do wschodniej Europy w roli, jeśli

¹ Mówiąc o prawosławiu mamy zwykle na myśli Cerkiew rosyjską i Cerkwie krajów południowo-wschodniej Europy, ale historycznie głównym obszarem prawosławia jest oczywiście Bliski Wschód. Tytuł ekumenicznego patriarcha przysługiwał patriarsze Konstantynopola, Demetriosowi I, który ostatnio zmarł w Stambule. Znakomity i nacechowany głęboką troską reportaż o sesji ekumenicznej w Ariccia pióra ks. Wacława Hryniewicza OMI ukazał się w „Tygodniku Powszechnym” z 28 lipca 1991. Reportaż nosi alarmujący tytuł „Ocalić dialog”.

² Zob. mój artykuł „Katolicy, prawosławni, unicy” w „Kulturze” nr 10 (październik 1990) oraz artykuł Mirosława Czecha „Nie tylko Lwów i Przemysł” w nr 9 (wrzesień 1991).

nie zwycięzcy w długim idologicznym konflikcie, to w roli protektora czy nauczyciela, źródła wzorców do przejęcia w miejsce wzorców skompromitowanego komunizmu. Są to wzory ustrojowe, polityczne, ekonomiczne, technologiczne i kulturowe. Kościół katolicki ze swoją stolicą w Rzymie jest częścią tegoż Zachodu i wobec tego też proponuje wschodowi wypracowane przez siebie wzory, nazwijmy je kościelnymi, wzory katolickie. Oknem wystawowym tych wzorów dla Wschodu jest nade wszystko Polska. Z górą milionowy zlot młodzieży z całego świata w połowie sierpnia 1991 r. ściągnął do Częstochowy między innymi 100 tys. młodych ludzi z granic byłego Związku Sowieckiego, dowód że polski wzór katolicki jest dla tych młodych ludzi atrakcyjny. Bujnie rozwija się katolicyzm na Białorusi — w tej chwili jest tam czynnych 230 kościołów — a także na Ukrainie, całkiem niezależnie od ukraińskich unitów, nawet wbrew oporom z ich strony. Jest to katolicyzm rzymski, a także w dużej mierze polski, nie pozbawiony przy tym polskich akcentów narodowych³. Istnieje pokaźna mniejszość rzymskokatolicka w Kazachstanie, a także na Syberii i oba te obszary otrzymały ostatnio swoich biskupów. Nade wszystko zaś dotychczasowy administrator apostolski w Mińsku, biskup Tadeusz Kondrusiewicz (Polak, choć obywatel sowiecki), został niedawno mianowany arcybiskupem Moskwy, z tym że dawne jego miejsce w Mińsku objął nowy nominat, także Polak i także z tytułem arcybiskupa, Kazimierz Świątek. Terenem działalności tego ostatniego jest erygowana na nowo archidiecezja mińsko-mohylewska, zaś arcybiskupa Kondrusiewicza cała Rosja europejska do Uralu. Wprawdzie pod szumnym tytułem arcybiskupa diecezji moskiewskiej kryje się rzeczywistość kościelna dosyć skromna, trzydzieści kilka kościołów na ogromnym obszarze, ale do niedawna było ich nie więcej niż dwa, i dla prawosławnych ta skromna rzeczywistość wraz z tytułem eklezyjnym na wyrost jest całkiem wystarczająco przerażająca. Widzi się w niej bowiem zapowiedź programu „ewangelizacji” Rosji, a właściwie kato-

³ Jeśli chodzi o stosunki religijne polsko-ukraińskie zob. wspomniany w poprzednim przypisie artykuł Mirosława Czecha „Nie tylko Lwów i Przemyśl”.

licyzacji, bo z pominięciem Cerkwi prawosławnej. Jest to oczywiście całkiem nierealne, ale faktem jest, że w dwóch wywiadach z arcybiskupem Kondrusiewiczem, jakie czytałem (w „Słowie Powszechnym” i w paryskim „Figaro” z 28.08.1991) nie wspomina on ani słowem o jakiejś współpracy duszpasterskiej z duchownymi prawosławnymi. Celem arcybiskupa jest najwyraźniej odbudowanie wyłącznie katolickiej (i to nawet nie unickiej) struktury kościelnej w Rosji. Artykuł Zdzisława Szuby w „Słowie Powszechnym” nosi pyszałkowaty tytuł „Łaciński arcybiskup w «trzecim Rzymie»”.

Jest to sytuacja przerażająca nie tylko dla prawosławia, ale i dla katolicyzmu i dla całego chrześcijaństwa, tak jak je reprezentują dwa największe historyczne wyznania. Bo w świecie tej sytuacji — tym zastrzeżeniem próbuję ją wyizolować jako jeden aspekt współczesnego chrześcijaństwa, rzeczywistości bez porównania większej, bo ostatecznie Bożej — ważniejsze niż Ewangelia, oddawanie czci Bogu i cała Sprawa Boża w świecie jest to, by te wartości religijne były realizowane przez tę właśnie instytucję religijną a nie inną. O taką postawę prawosławie oskarża teraz (słusznie, jak mi się wydaje) rzymski katolicyzm. Co wcale nie znaczy, że prawosławie nie było winne takiej samej postawy, w przeszłości czy nawet teraz. Winna tego grzechu była i jest każda instytucja kościelna, każde wyznanie, które prowadziło lub w imieniu którego prowadzono jakąkolwiek wojnę religijną. Ale zdawałoby się, że od czasu wojen religijnych chrześcijańskie instytucje wyznaniowe zmadrzały, że nauczyły się z własnych źródeł znaczenia i wagi sumienia i tolerancji, których najwyższym wzorem, aż za cenę krzyża, był ich Pan, Jezus Chrystus. Takie rozumienie Ewangelii istotnie znalazło wyraz w wielu cennych dokumentach kościelnych naszej doby, nade wszystko w dokumentach II Soboru Watykańskiego. Szczytne zasady wolności religijnej, poszanowania ludzkich przekonań i lojalności, pokoju religijnego i ekumenicznej współpracy różnych wyznań znajdują wyraz także w przemówieniach najwyższych władz kościelnych, nade wszystko samego papieża. Skąd więc ta rozbieżność między zasadami a praktyką duszpasterską opisaną na tych kilku stronach? Czy są to nieświadome

potknięcia czy skrzywienia, dokonywane jednak z najlepszą w świecie wolą? Czy jest to może kwestia różnych interpretacji zasad jak i praktycznych postaw i czynów? Czy wreszcie jest to świadome gwałcenie głoszonych zasad w imię interesów instytucji kościelnej? O to właśnie wielu prawosławnych, w tym wysocy przedstawiciele prawosławnych Cerkwi, oskarżają katolickie władze kościelne, nie wyłączając samego papieża Jana Pawła II. I to jest najbardziej przerażające. Bo jeśli tego rodzaju oskarżenia mogą padać ze strony jednego chrześcijańskiego Kościoła pod adresem drugiego, to — niezależnie od tego, czy są one uzasadnione czy nieuzasadnione — cała praca ewangelizacyjna obu tych Kościołów w skali światowej jest skazana na to, że pójdzie na marne. Owszem, oba Kościoły mogą w ramach swoich diecezji i parafii wykonywać jako taką pracę duszpasterską i jako tako efektywnie kształtować postawy chrześcijańskie swoich wiernych. Jeśli jednak chodzi o niewierzących i agnostyków, którzy mają być przedmiotem ewangelizacji, oba Kościoły nie mają im nic do powiedzenia. Świecki świat nie ma żadnego powodu sądzić, by od tych kościołów mógł się czegokolwiek nauczyć, by chrześcijaństwo, które oba Kościoły w ten sposób reprezentują, miało jakąkolwiek receptę na zbawienie świata, w jakimkolwiek sensie.

Oczywiście chrześcijanin nie uwierzy w tak kasandryczną wizję. Nie wierzy, bo wierzy w Jezusa Chrystusa i opiekę Ducha Bożego nad jego Kościołem i światem. I są przecież drogi wyjścia z religijnej zimnej wojny, w którą diabeł oba Kościoły zaplątał. Bardzo jasną drogę ukazuje „dokument roboczy”, wydany przez Komitet Koordynacyjny Międzynarodowej Komisji Mieszanej ds. dialogu teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym, na zakończenie swych bolesnych obrad w Ariccia⁴. Nosi on tytuł „Uniatyzm, metoda unijna przeszłości a obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty”. Z tytułu wynika, że komisja uznała unię brzeską z r. 1596 i o sto lat późniejszą

⁴ Dokument ten, we własnym tłumaczeniu, zamieścił ks. Wacław Hryniewicz jako ilustrację do swojego reportażu o sesji w Ariccia w „Tygodniku Powszechnym” z 28 lipca 1991.

unię transylwańską za próby nieudane, których nie należy ponawiać, choć uznaje powstałe w wyniku tych prób Kościoły unickie za fakt dokonany, z którym prawosławie musi się pogodzić. Niemniej (tu cytuję tekst dokumentu):

„13. Kościół katolicki winien uczynić wszystko, co w jego mocy — i to na najwyższym szczeblu — aby pomóc wschodnim Kościołom katolickim oraz ich wspólnotom (czyli unitom — AP), żeby i one również mogły dać swój wkład w to, czego wymaga pełna współpraca obu Kościołów siostrzanych...”

I dalej:

„14. Kościół prawosławny powinien ze swej strony przyjąć zapewnienia udzielane przez Kościół Katolicki, że zajmując się losem tych wspólnot nie pragnie bynajmniej ekspansji kosztem prawosławnego Wschodu. Należy uznać, że zrywając z wszelkim prozelityzmem, odmawiając traktowania prawosławnych jako przedmiotu misji... Kościół katolicki pozostaje wierny swemu zadaniu pasterskiemu wobec tych, którzy do niego należą.”

Ostatni cytat:

„20. Etyka ewangeliczna domaga się szacunku dla liturgii innych Kościołów. Nie wystarczy, iż posługiwanie się przemocą celem zajęcia jakiegoś miejsca kultu jest przeciwne tej etyce; wymaga ona nawet, aby w pewnych okolicznościach ułatwić innym celebrację, oddając swój własny kościół do ich (czasowej — AP) dyspozycji...”

Zalecenia katolickich i prawosławnych ekspertów są jasne i proste. Myślę, że nieuprzedzony czytelnik uzna je też za mądre i ewangeliczne. Pytanie polega na tym, czy władze obu Kościołów są tego samego zdania, czy wykonawcy ich polityki w terenie znają te zalecenia oraz czy i w jakiej mierze są gotowi do nich się stosować.

„Kultura” 11 (1991)

Chryścianizacja Europy

Czy rechrystianizacja? Rechrystianizacja zakłada, że Europa była chrześcijańską i że pożądany jest powrót do tego stanu z przeszłości. Biskupi zebrani w Rzymie w pierwszej połowie grudnia na specjalnym zgromadzeniu synodalnym w sprawie Europy, stwierdzili, że o tym mowy być nie może. W uroczystej deklaracji uchwalonej w przeddzień zakończenia synodu 13 grudnia mówią, że ewangelizacja kontynentu nie oznacza programu odtwarzania Europy, jaka istniała w przeszłości, lecz nawiązanie do jej chrześcijańskich korzeni i zbudowanie cywilizacji, która byłaby „bardziej chrześcijańska i tym samym bardziej ludzka”.

Ważne stwierdzenie. Bo chrześcijańska przeszłość Europy była oczywiście daleka od ideału. W rzeczy samej, mówiąc o historycznym chrześcijaństwie mamy na myśli, choć często nie zdajemy sobie z tego sprawy, dwie różne rzeczy, choć częściowo pokrywające się ze sobą: treści ewangelicznego przesłania, jego esencjonalną „chrystusowość”, oraz konkretny kształt, kulturowy i instytucjonalny, w jaki się to posłanie w ciągu wieków wcielało. Ten kształt był moralnie dwuznaczny; mieścił się w nim św. Franciszek i Torquemada, św. Wojciech i krzyżacy, św. Jan od Krzyża i konkwistadorzy, Erazm z Rotterdamu i palenie czarownic, Meister Eckhardt i wojny religijne, wielkość i korupcja papieskiego Rzymu. Wszystko to legitymizowało się tą samą podwójną etykietą — chrześcijaństwo i Europa. Rezultatem jest potężne religijne zamieszanie.

Zadaniem synodu europejskiego było nadanie nowego impulsu chrześcijaństwu w pierwszym znaczeniu, co wymagało przede wszystkim usunięcia owej dwuznaczności, jakiej pojęcie europejskiego chrześcijań-

stwa w ciągu wieków nabrało. Świadomość tej potrzeby była niewątpliwie wśród biskupów uczestniczących w synodzie obecna, o czym świadczy kilka interesujących wystąpień na plenum i w komisjach, a zwłaszcza dokument ogłoszony na krótko przed otwarciem synodu przez Radę Konferencji Biskupów Europy. Ta instytucja, zwana krótko od swej łacińskiej nazwy CCEE, powstała w następstwie Soboru Watykańskiego w r. 1967 i obecnym jej przewodniczącym jest arcybiskup Mediolanu kard. Martini. Dokument CCEE stanowi znakomity *tour d'horizon*, który ukazuje zarówno światło jak i cienie historycznego europejskiego chrześcijaństwa i jest zatem zarówno modlitwą dziękczynną jak i wyrazem skruchy za winy tego chrześcijaństwa. Niestety, nie ten dokument stanowił podstawę obrad synodu. Dla tego celu sekretariat synodu opracował inny dokument, oparty jakoby na wypowiedziach poszczególnych krajowych konferencji biskupich, faktycznie jednak to tak zwane *Summarium* po prostu prezentuje poglądy jego kompilatorów z rektorem generalnym synodu kardynałem Ruini na czele. Ten dokument w dużej mierze przesądził przebieg obrad synodu i nie dziw, że w deklaracji uchwalonej na zakończenie synodu poglądy, które stanowiły treść wstępnego *Summarium*, ponownie znalazły wyraz. Wygląda zatem na to, że synod był nie tyle okazją do do wspólnej refleksji i debaty nad sposobami realizowania ewangelicznego postania na naszym kontynencie, ile zaplanowanym z góry kursem, jak ta realizacja ma wyglądać. Jest to całkowicie w stylu obecnego pontyfikatu, z jego nieufnością do głosu kościelnej opinii, nawet na szczeblu biskupów, i centralizacją rządów Kościołem. Jakby dla podkreślenia tej nieufności papież na zakończenie synodu zapowiedział utworzenie jeszcze jednego centralnego organu, którego zadaniem ma być ścisła kontrola i koordynacja wszelkich inicjatyw w dziele ewangelizacji Europy. Organem tym ma kierować tenże kardynał Ruini z pomocą trzech doradców, którymi będą arcybiskup Paryża kard. Lustiger, arcybiskup Pragi Vl'k i arcybiskup Moguncji Lehmann. Nie wygląda więc na to, by sam synod wydatnie popchnął naprzód sprawę nowej ewangelizacji Europy, choćby dlatego że nieufność urzędowych ewangelizatorów znajduje swój naturalny

odpowiednik w nieufności czy obojętności tych, którzy mają być ewangelizowani.

Organizatorzy i reżyserowie synodu całą uwagę skupili na roli Kościoła katolickiego, praktycznie ignorując rolę innych kościołów chrześcijańskich w dziele ewangelizacji. Byli wprawdzie zaproszeni obserwatorzy z ramienia innych wyznań (określani nawet jako „bratnie delegacje”), ale nie odegrali oni w synodzie żadnej pozytywnej roli. Z miejsca zaciążył na synodzie fakt, że prawie wszystkie kościoły prawosławne odmówiły wysłania obserwatora na znak protestu przeciw prozelityzmowi uprawianemu (przynajmniej w ich mniemaniu) przez kościoły katolickie, w tym także przez odrodzone kościoły unickie, na tradycyjnie prawosławnych obszarach wschodniej Europy. Jedynym wyjątkiem był delegat nowo wybranego patriarchy Konstantynopola, Bartłomiej, który jednak swą obecność na synodzie wykorzystał do wyrażenia solidarności ekumenicznego patriarchatu ze stanowiskiem innych autokefalicznych kościołów w tej sprawie. Delegacje kościołów proreformacyjnych, w tym także kościoła anglikańskiego, dały wyraz swemu rozczarowaniu zignorowaniem przez synod ekumenicznego wymiaru problemu ewangelizacji. Wprawdzie sam papież w kazaniu wygłoszonym 7 grudnia ponownie mówił o „skandalu”, jakim jest rozbicie chrześcijaństwa, i w deklaracji wydanej na zakończenie synodu znalazło się miejsce dla wyrażenia podobnych sentymentów, ale te rutynowe zaklęcia to było wszystko, na co synod się zdobył. Dziwnym zbiegiem okoliczności właśnie w czasie trwania synodu Watykan ogłosił od dawna oczekiwaną ocenę wyników dialogu katolicko-anglikańskiego, określanego zwykle skrótem ARCIC. Dialog ten trwa już od z górą 20 lat, ale Watykan ponownie ocenił te wyniki, podobnie jak to już raz było w r. 1982, jako nie dość zadowalające. I ta reakcja Watykanu ponownie wywołała rozgoryczenie strony anglikańskiej.

Cała idea synodu europejskiego opierała się na założeniu, że oto po upadku komunizmu Europa ma szansę stać się ponownie kulturową i religijną, a w przyszłości także polityczną jednością. Fundamentem tej jedności i duchowym spoiwem miałyby być jej wspólne chrześcijańskie

dziedzictwo. Z perspektywy papieskiego Rzymu było przy tym oczywiste, że jej trzon powinien stanowić jeden, święty i apostołski Kościół katolicki. To założenie zostało przez cały czas trwania synodu konsekwentnie utrzymane. Tym się tłumaczy zarówno zaproszenie na synod niekatolickich delegacji ze wschodu i zachodu kontynentu jak i równoczesna katolicka ofensywa misyjna na wschodzie i praktycznie ignorowanie wszelkich wysiłków ekumenicznych, takich jak dialog ARCIC, na zachodzie. A jednak właśnie synod wykazał, jak bardzo sztuczne i nierealne jest to założenie. Europa jest religijnie tak samo zróżnicowana i podzielona, jak jest zróżnicowana narodowościowo, kulturalnie i politycznie. Kościół katolicki, jak stwierdza deklaracja końcowa synodu, uznaje i ceni różnice narodowościowe, gdyż są wyrazem kulturalnego bogactwa Europy, ostrzegając jedynie, że pozostają one bogactwem tylko, jeśli narody potrafią współżyć ze sobą w harmonii. Natomiast Kościół katolicki po dziś dzień nie jest w stanie pogodzić się ze zróżnicowaniem religijnym kontynentu — mimo ekumenicznych gestów, które pozostają tylko gestami, skoro jeszcze w żadnym wypadku nie doprowadziły nawet do interkomunii. Deklaracja synodalna mówi z uznaniem o cudownej więzi „katolickości” między narodami, *sub Petro et cum Petro*, pomijając oczywisty fakt, że ta katolickość jest motywowana najczęściej względami narodowościowymi czy kulturowymi raczej niż religijnymi i bywa źródłem zgoła nieuleczalnych napięć z niekatolickimi sąsiadami. Przykładem konflikt w Północnej Irlandii jak i konflikt serbsko-chorwacki, w którym sympatie katolickiego Rzymu są w sposób naturalny (choć niekoniecznie nadprzyrodzony) po stronie katolickich Chorwatów. Motywem utrzymywania w mocy różnic religijnych — w tym także, a może nawet nade wszystko „katolickości” — jest walka o prawdę i rzekoma niedopuszczalność kompromisów w sprawach doktrynalnych. To w imię tak pojętej czystości wiary sekretarz stanu, kardynał Sodano odpierał oskarżenia o uprawianie katolickiego prozelityzmu na terenie Rosji, argumentując, że jest obowiązkiem katolickich duszpasterzy dbanie o dobro duchowe katolickiej mniejszości w Rosji, na Syberii i w Kazachstanie. Czy rzeczywiście tylko katolickiej mniejszości? Czy obowiązkiem Ko-

ścioła Powszechnego nie jest roztoczenie opieki duszpasterskiej nad wszystkimi wierzącymi, także prawosławnymi? Czy nie jest oczywiste, że w warunkach religijnego spustoszenia, jakie pozostawił po sobie komunizm, różnice doktrynalne, obrzędu, dyscypliny i przynależności wyznaniowej powinny zejść na bardzo daleki plan?

Dodajmy od razu, że od tego czasu arcybiskup Kondrusiewicz, administrator apostolski na obszar europejskiej Rosji, miał zwrócić się do patriarchy Aleksija z propozycją nawiązania ścisłej apostolskiej współpracy. Należy mieć nadzieję, że patriarcha odpowie na ten apel bardziej pozytywnie niż odpowiedział na zaproszenie na synod. Były oczywiście na synodzie, i są poza synodem, liczne objawy twórczej chrześcijańskiej refleksji i polityczno-doktrynalnego „odszywnienia” (by się tak wyrazić), ale faktem pozostaje, że religia jest nader często sprawą grupowej lojalności, mającej wszelkie cechy nieuświadomionej idolatrii, nie różnej pod tym względem od całej gamy mniej lub bardziej fanatycznych świeckich patriotyzmów.

Swoisty religijny patriotyzm zabarwił również stanowisko synodu (powiedzmy, jego oficjalnej fasady) wobec świeckiego świata, zwłaszcza zachodniej Europy. Wschodnia Europa była prezentowana — i prezentowała się sama — jako wzór bohaterskiej, często męczeńskiej wiary w obliczu straszliwych przeciwności i prześladowań. Jest to oczywiście w dużej mierze prawda, ale ten obraz byłby bardziej przekonujący, gdyby był trochę bardziej zróżnicowany, uwzględniając między innymi fakt, że opór przeciw komunizmowi nie ograniczał się tylko do wierzących katolików. Gdyby nade wszystko nie był mu przeciwstawiony równie uproszczony obraz Zachodu, przeżartego jakoby grzechami głównymi materializmu i konsumpcjonizmu, a zwłaszcza niebezpiecznego liberalizmu i sekularyzmu. W tym kontekście pojawia się w dokumentach synodalnych gromkie ostrzeżenie, że Europa stoi w obliczu zasadniczej decyzji — z Chrystusem czy przeciw Chrystusowi. Cały ten passus, pojawiający się zarówno we wstępnym *Summarium* jak i w końcowej deklaracji, jest deprymująco naiwny. Mało kto w Europie byłby gotów się przyznać, że stoi przed taką decyzją; nieopowiedzenie się za Chrystusem niekoniecz-

nie oznacza opowiedzenie się przeciw Chrystusowi, a opowiedzenie się za Chrystusem wcale nie koniecznie oznacza zwycięstwo dobra nad złem — wiadomo, ile zbrodni popełniono z imieniem Boga czy Chrystusa na ustach. Jeśli na zachodzie Europy ludzi *explicite* religijnych jest mniej niż na wschodzie, to pryncypialnych ateistów (materialistów, konsumpcjonistów) jest jeszcze mniej. Zupełnym marginesem są pozostali jeszcze wyznawcy marksistowskiego materializmu, o którym dokumenty synodalne mówią, że przeżył swój własny upadek i nadal w myśli zachodnioeuropejskiej dominuje. Przeciętny mieszkaniec zachodniej Europy jest materialistą-konsumpcjonistą, dokładnie w takim samym stopniu, w jakim jest nim aspirujący do jakiegoś takiego dobrobytu mieszkaniec środkowej i wschodniej Europy. Jest rzeczą pożałowania godną, że odpowiednio koła kościelne powtarzają głupawe slogany komunistycznej propagandy o „zgniłym Zachodzie”.

Tak samo nie ma w zachodniej Europie — poza nielicznymi wyjątkami — nastrojów szczególnej wrogości wobec religii czy przejawów ideologicznego sekularyzmu na wzór programowego komunistycznego bezbożnictwa. Nie ma też żadnego szerokiego antykatolickiego spisku żydowsko-masońsko-marksistowskiego; jest to fikcja, którą pewne koła kościelne lubią się posługiwać dla pokrycia nią swoich własnych błędów i głupstewek. Rozdział Kościoła od państwa, przeważnie bardzo umiarkowany, istnieje dla zapewnienia pokoju religijnego i w interesie wolności religijnej wszystkich obywateli. W ogóle praktyczny sekularyzm (laickość, świeckość, w odróżnieniu od ideologicznego sekularyzmu) nie jest takim jednoznacznym złem, za jakie w tradycyjnej mentalności religijnej uchodzi. Zasadniczo świecki charakter ram ustrojowych i tkanki społecznej jest niezbędnym warunkiem autentyczności i czystości religijnego zaangażowania: jednostka czy grupa może być pewna bezinteresowności swojej wiary tylko wtedy, gdy nie jest ona wynikiem presji prawnej, presji opinii publicznej czy choćby społecznego konwensu. A wszelka autentyczna wiara, bezinteresowna służba prawdzie i dobru zawsze prędzej czy później znajdzie naśladowców. W dawnych ciemnych wiekach Kościoł (czy nawet już wtedy kościoły, bo nie tylko o zachodni

kościół łaciński tu chodzi) był jedynym źródłem inicjatyw tworzenia szkół, szpitali, opieki nad chorymi i ubogimi itd. czyli tego wszystkiego, co dzisiaj jest funkcją państwa opiekuńczego i, oprócz religijnych, także świeckich instytucji społecznych. Z rozwojem komunikacji i środków łączności ten historyczny efekt ewangelizacji rozszerzył się na cały świat i tu też formy działalności religijnej i świeckiej uzupełniają się wzajemnie. Nie jest żadną zarozumiałością wyznaniową twierdzić, że świecka działalność tego typu jest *implicite* chrześcijańska. Ale jest rzeczą uderzającą — i jest może znakiem czasu, wskazówką na temat charakteru i strategii przyszłej ewangelizacji — że nawet bardzo silne i efektywne zaangażowanie moralne tego typu jest często całkiem niezależne od jakiegokolwiek zaangażowania religijnego. I na odwrót, zaangażowanie religijne niekoniecznie owocuje w formach praktycznej działalności, którą nazwalibyśmy chrześcijańską. Innymi słowy, fakt że w zachodniej Europie mniej ludzi chodzi do kościoła niż we wschodniej Europie*) na dobrą sprawę wcale nie oznacza, że zachodnia Europa jest religijną czy moralną pustynią. A ta nuta pogardy dla moralnego ubóstwa Zachodu bardzo silnie pobrzmiwała na synodzie. I celowali w niej delegaci z Polski: biskup tarnowski Józef Życiński oskarżający zachodnich intelektualistów, że nadal hołdują marksizmowi, biskup Józef Michalik z Gorzowa mówiący o konieczności konfrontacji z ateizującym Zachodem czy świecki delegat 27-letni dr Jacek Gleba, stwierdzający z zadowoleniem, że milionowy zjazd częstochowski w sierpniu zeszłego roku uleczył młodzież zachodnią z jej nieuzasadnionego poczucia wyższości. Katolicka Polska była w ogóle ogromnie fetowana na synodzie, całkiem niezależnie od tego, że Prymas Polski kardynał Józef Glemp był jednym z przewodniczących synodu.

Była to niezdrowa konfrontacja, nowa forma nadmiernej wyznaniowej pewności siebie, która tyle szkód narobiła w stosunkach ekumenicznych i z góry skazuje wszelkie próby ewangelizacji na niepowodzenie.

* Na dobrą sprawę masowość praktyk religijnych jest wyłącznie polskim zjawiskiem. Węgry mają jeden z najniższych wskaźników praktyk religijnych w Europie.

To są postawy, które sprawiają, że w niektórych społecznościach nie-chrześcijańskich samo słowo „ewangelizacja” budzi popłoch, gdyż jest odczuwane jako zagrożenie stanu posiadania czy nawet tożsamości grupowej takiej społeczności. Szczególnie dobitnym przykładem jest reakcja Żydów, nawet nie-religijnych, na akcję ewangelizowania Żydów-chrześcijan działających pod hasłem Jezus-Mesjasz. Tak też reagują pewne ośrodki, często nominalni chrześcijanie, na akcje takich organizacji świeckich katolików jak *Communione e Liberazione* czy *Neo-katechumenat*, nie mówiąc już o na pewno podejrzanych metodach rekrutowania członków *Opus Dei*. Nie zauważyłem, by synod poświęcił dużo uwagi temu niezmiernie delikatnemu zagadnieniu. Sprawa jest trudna, bo z jednej strony w warunkach wolności słowa nie można odmówić gorliwym ewangelizatorom prawa propagowania swej wiary i swoich poglądów, lecz z drugiej strony wartość nawróceń osiągniętych metodami propagandowej presji i budzących niechęć otoczenia wydaje się wątpliwa. Idealem jest chyba akcja ewangelizacyjna, która od nikogo nie wymaga zerwania ze swoją dotychczasową tradycją religijną czy wyznaniową, lecz tylko ją uszlachetnia i intensyfikuje. Przykładem jest chyba działalność ekumenicznego ośrodka Taizè we Francji pod kierunkiem słynnego brata Rogera Schutza (notabene protestanta) albo — na szerszej arenie religijnej — *ashram* równie słynnego benedyktyna Dom Bede Griffitha w Indiach. Oczywiście, tak szeroki ekumenizm, konsekwentnie stosowany, nasuwa poważne problemy doktrynalne i tożsamości wyznaniowej (przykładowo: czy tak ekumenicznie nastawiony chrześcijanin jest nadal chrześcijaninem?). W Anglii niedawno pokaźna grupa księży anglikańskich podpisała się pod akcją protestacyjną przeciw ekumenicznemu nabożeństwu z okazji narodowych dziękczynień z udziałem wyznawców i tekstów modlitewnych innych religii, np. muzułmańskich. Ciekawa rzecz, że nieposzlakowanie ortodoksyjny nowy arcybiskup Canterbury dr George Carey bardzo ostro odciął się od tego protestu podległych mu księży.

Jeszcze ciekawszy jest fakt, że podobne akcenty szerokiego ekumenizmu odnajdujemy w wypowiedziach samego papieża Jana Pawła II,

tak często krytykowanego (również przez piszącego te słowa), za praktyczne zlekceważenie ekumenicznego otwarcia dokonanego przez II Sobór Watykański. Wszyscy pamiętamy zainicjowany przez niego dzień wspólnych modlitw o pokój z udziałem przywódców wszystkich religii świata i zrealizowany w Asyżu w roku 1986. To był wspaniały gest, który spotkał się z powszechnym uznaniem chrześcijan, niechrześcijan i niewierzących. Dotychczas można było uważać to tylko za gest, ale oto papież podjął ten temat na nowo w swym tegorocznym orędziu na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia. Na kilka punktów tego orędzia warto zwrócić szczególną uwagę. Papież stwierdza, że kontakty między religiami światowymi i dialog ekumeniczny stały się już „obowiązkową drogą” do zaleczenia ran, jakie ludzkość w ciągu wieków zadała sobie wzajemnie, i że podstawą pokojowego współistnienia jest absolutne poszanowanie wolności religijnej. Jan Paweł II ostrzega przed wszelkiego rodzaju religijnym fundamentalizmem i fanatyzmem, niedopuszczalne jest posługiwanie się argumentacją religijną w konfliktach międzyludzkich, zwłaszcza w konfliktach zbrojnych. Bo są wartości religijne i moralne, które są wszystkim ludziom wspólne, i do tych wartości należy pokój.

Teologiczne uzasadnienie szerokiego ekumenizmu stanowią cytowane przez papieża słowa soborowej deklaracji *Nostra Aetate* stwierdzające, że Kościół katolicki w swoich stosunkach z religiami niechrześcijańskimi „nie odrzuca nic, co w tych religiach jest prawdziwe i święte”. Przyjęcie tej deklaracji przez sobór stanowiło w swoim czasie nie lada przewrót, ale ta nowa postawa dojrzewała w Kościele długo i można ją uważać za element szerszej liberalizacji myśli teologicznej, datującej się z grubsza mówiąc od początku bieżącego stulecia. Był to okres gwałtownego fermentu w Kościele określanego mianem modernizmu. Modernizm został wówczas przez Stolicę Apostolską potępiony jako herezja, ale ewolucja modernistyczna bynajmniej się na tym nie zakończyła. Papież Jan Paweł II w kilku miejscach swego orędzia stwierdza z aprobatą fakt ewolucji poglądów nie tylko w Kościele katolickim, ale także w religiach niechrześcijańskich. Czy oznacza to możliwość długo-

falowej konwergencji myśli teologicznej różnych religii? Czy nie oznacza to zakwestionowania jedności i uniwersalizmu chrześcijańskiego objawienia w Jezusie Chrystusie? Czy nie grozi to rozmyciem chrześcijaństwa w jakimś szeroko rozlanym a płytkim synkretyzmie religijnym, w którym Jezus Chrystus będzie tylko jednym z religijnych mędrców ludzkości na równi z Buddą czy Mahometem? Tego właśnie obawiają się nie tylko integraliści katolicki ze szkoły arcybiskupa Lefèbvre, ale i owych 2000 księży anglikańskich podpisanych pod protestacyjnym listem otwartym.

Jet to, powiedzmy sobie szczerze, teren, po którym aniołowie boją się stąpać. Ale moje osobiste sympatie są tu wyraźnie po stronie odrzucającego protest arcybiskupa Canterbury i mojego, całkiem ekumenicznego w tym przypadku, papieża. Bo jeśli ich przyjazne otwarcie na innych ludzi, nawet na wierzenia innych ludzi, odczuwam jako dobre, to musi ono tym samym być Chrystusowe czyli chrześcijańskie. Nie jest zadaniem chrześcijanina liczenie kosztów dobrego uczynku wobec niewierzącego, nawet kosztów dla mojej czy naszej chrześcijańskiej tożsamości czy konstytucji. Tak postępuje na co dzień Matka Teresa i Dom Bede Griffith i Brat Roger. I nie jest zadaniem duszpasterzy planowanie perspektywicznej strategii, która by dała możliwie największe korzyści Kościołowi. Proste głoszenie i praktykowanie Ewangelii zawsze się na dłuższą metę opłaca. Innymi słowy, warto też być dobrym wobec rozważdzionych i homoseksualistów bez obawy, że czystość doktryny na tym ucierpi. Na takiej ortopraksji raczej niż na ortodoksji polega wierność Chrystusowi, a więc chrześcijaństwo. I jako prywatny chrześcijanin tak sobie z grubsza wyobrażam chrystianizację Europy.

„Kultura” 3(1992)

Czy potrzebni są księża–kobiety?

Ten tytuł jest trochę niegramatyczny. Ale nie wiadomo, jak tej niegramatyczności uniknąć. W ten sposób sam język stawia opór zbitce pojęciowej ksiądz-kobieta czy kapłan-kobieta. Jest to namacalny dowód, jak głęboko w naszej świadomości jest zakorzeniony prymat męczyzny, datujący się z czasów, zanim jeszcze nasz język powstał. Bo jest tak już w języku Biblii. (W języku polskim, nawiasem mówiąc, ten prymat znajduje szczególnie drastyczny wyraz: istnieje osobna odmiana przymiotnikowa liczby mnogiej dla osób płci męskiej i osobna dla kobiet, zwierząt i przedmiotów martwych; np. ci mężczyźni, ale te kobiety, te zwierzęta, te rzeczy.) Ten odwieczny prymat męczyzny jest zapewne powodem, dla którego tak trudno nam zaakceptować pojęcie kapłana-kobiety. Pogodziliśmy się już z tym, że kobiety sprawują dziś funkcje, które dawniej sprawowali tylko mężczyźni, i z czystym sumieniem zadajemy gwałt językowi mówiąc o pani profesor, pani doktor czy pani premier. O tyle przezwyciężyliśmy dyktat kulturowej tradycji. Zdecydowaliśmy na ogół zgodnie, że funkcje nauczania, leczenia i nawet rządzenia państwem nie są wyłącznie męskie, tak jak funkcja rodzenia dzieci jest z natury swej funkcją wyłącznie kobiecą. Nie zdecydowaliśmy zgodnie, że taką funkcją jest również kapłaństwo. W Kościele katolickim i prawosławnym kapłaństwo jest funkcją wyłącznie męską, tak jak macierzyństwo wyłącznie kobiecą.

Do niedawna tak samo było w Kościele Anglii. Ale nie w całej wspólnocie anglikańskiej, rozproszonej po wielu krajach świata, gdziekolwiek dotarła kultura anglosaska. Kościoły tej wspólnoty są luźno

z sobą związane; wszystkie wprawdzie uznają duchowy prymat każdorazowego arcybiskupa Canterbury, ale jest to prymat raczej historyczny i formalny, pozbawiony atrybutów władzy duchowej. Jest rzeczą znaną, że całkiem spontaniczna ewolucja kilku wielkich kościołów wspólnoty anglikańskiej doprowadziła do wyświęcenia tam, już wiele lat temu — kapłanów-kobiet. W Stanach Zjednoczonych (gdzie kościół anglikański nazywa się, podobnie jak w Szkocji, kościołem episkopalnym) istnieje już nawet biskup-kobieta. Odbyło się to bez oglądania się tych autonomicznych kościołów na macierzysty kościół Anglii i bez oglądania się na siebie nawzajem. Co więcej, odbyło się to bez szczególnych protestów i bez międzynarodowego rozgłosu, jaki wywołało teraz wprowadzenie święceń dla kobiet w Kościele Anglii. Po prostu pozaangielskie kościoły wspólnoty anglikańskiej zdecydowały kolejno, że ich sytuacja lokalna dojrzała do wprowadzenia tej zmiany. Ciekawe, że nie odbiło się to w sposób widoczny na stosunkach między Kościołem Anglii a Watykanem ani na obradach wspólnej komisji teologicznej anglikańsko-katolickiej, znanej skrótem literowym ARCIC, odbywających się od 1968 roku, w których strona anglikańska reprezentowała przeciwieństwo całej wspólnoty anglikańskiej, a nie tylko lokalny kościół angielski. ARCIC najwyraźniej unikała tego drażliwego tematu.

Tymczasem jednak sprawa kapłanów-kobiet poczęła również dojrzać w Anglii. Kolejni arcybiskupi Canterbury, świadomi wagi tego problemu dla spraw zbliżenia, jeśli nie aż zjednoczenia, z Kościołem katolickim (która właśnie dzięki ARCIC poczęła nabierać realnych kształtów) podjęli dialog z Rzymem na temat tych spraw. Ale już w połowie lat siedemdziesiątych papież Paweł VI oświadczył arcybiskupowi Cogganowi, że święcenia dla kobiet w Kościele Anglii stanowiąby nową walną przeszkodę na drodze do przyszłego zjednoczenia. W dziesięć lat później, między rokiem 1984 a 1986, następca Coggana na kanterburyjskiej stolicy, arcybiskup Runcie, prowadzi w tej sprawie obszerną korespondencję z Rzymem, w tym osobiście z papieżem Janem Pawłem II. Wymiana listów jest powolna, bo przedłużają ją miesiące studiów i wewnętrznych konsultacji po jednej i drugiej stronie, lecz

w końcu 1986 roku cała korespondencja zostaje ogłoszona w angielskiej prasie. Równocześnie toczy się publiczna debata w łonie samego Kościoła Anglii, w którym istnieje silna opozycja przeciw dopuszczeniu do pełnienia funkcji kapłańskich kobiet, pełniących już w tym kościele funkcje diakonów (czy diakonis). Jednak presja większości opinii kościelnej, jak o tym świadczą kolejne synody generalne Kościoła Anglii, jest coraz bardziej po stronie zwolenników kapłaństwa kobiet. Działają niewątpliwie te same motywy i tendencje rozwojowe, które doprowadziły do wyświęcenia kapłanów-kobiet w innych kościołach światowej wspólnoty anglikańskiej. Arcybiskup Runcie próbuje za wszelką cenę nie dopuścić do wewnętrznej schizmy w Kościele Anglii i do pogorszenia stosunków z papieństwem. Przecież nie tak dawno, w r. 1982, przyjmował Jana Pawła II w swej kanterburyjskiej katedrze, gdzie się razem modlili słowami nicejskiego Credo. Ale stanowisko Rzymu pozostaje nie zmienione. Chodzi nie o to, że Rzym w ogóle nie bierze pod uwagę możliwości wprowadzenia kapłaństwa kobiet w Kościele katolickim (bo waży się tylko przyszłość Kościoła Anglii), tylko o to że między obu kościołami wyrasta nowa bariera. A Kościół Anglii, wbrew Rzymowi i w odróżnieniu od innych wyznań ukształtowanych w okresie Reformacji, uważał się zawsze za zreformowaną, narodową kontynuację jednego światowego Kościoła katolickiego. Dlatego teraz oponenci przeciw kapłaństwu kobiet, głównie ze skrzydła tzw. anglokatolików, zaczęli się liczyć z możliwością przejścia na rzymski katolicyzm.

W tej sytuacji kadencja arcybiskupa Roberta Runcie dobiegła końca i jego następcą na stolicy w Canterbury został George Carey, zdecydowany zwolennik kapłaństwa kobiet. Nie to jednak lecz dalsza ewolucja anglikańskiej opinii sprawiła, że w listopadzie 1992 roku Synod Generalny uchwalił wymaganą większością dwóch trzecich głosów wprowadzenie kapłaństwa kobiet w Kościele Anglii. W niecałe półtora roku później, w marcu 1994 roku, pierwsze 32 diakonisy zostały wyświęcone na pełnoprawnych kapłanów. W ciągu następnego miesiąca około 1000 kandydatek ma otrzymać święcenia. Była to trudna decyzja, która groziła — i grozi nadal — nie tyle może schizmą co wewnętrznymi rozdźwiękami

mi, niepokojem i poczuciem goryczy wśród tych członków Kościoła, którym trudno jest te decyzje w sumieniu przyjąć. Synod Generalny i biskupi zrobili wszystko, by skrupuły tych członków Kościoła Anglii uwzględnić, między innymi wyświęcono dwóch nowych biskupów, spośród przeciwników święceń dla kobiet, których zadaniem będzie opieka nad tymi parafiami czy mniejszościami w parafiach, które nie są w stanie przyjąć posługi kapłańskiej z rąk kapłana-kobiety. Rozwiązanie bardzo nieporządne i zarówno z tego względu, jak i ze względu na swój pragmatyczny i demokratyczny charakter, rozwiązanie typowo angielskie. Po prostu innego wyjścia nie było, bo ogromna większość wiernych Kościoła Anglii kapłaństwo kobiet zaakceptowało — po części może dlatego, że w ciągu wielu lat publicznej debaty wierni zdołali się z tą myślą oswoić, ale w dużej mierze także z głębokiego przekonania, że tak być powinno.

Niemniej koszt tej innowacji dla Kościoła Anglii — duchowy, strukturalny i materialny — jest ogromny. Nade wszystko ta część zawiedziona mniejszości, która pozostaje w ramach Kościoła Anglii, jest duchowo zdezorientowana, a inna część, jakkolwiek drobna, opuszcza ten Kościół i, sądząc z kilku spektakularnych wypadków, przechodzi na rzymski katolicyzm. Mam na myśli przyjęcie na łono Kościoła katolickiego księżnej Kentu, mimo wszystko członka rodziny królewskiej, i dwojga ministrów obecnego rządu. Mówi się o możliwości przejścia na katolicyzm aż 700 anglikańskich księży, w tym 7 biskupów (choć nie ma wśród nich ani jednego biskupa-ordynariusza), ale nawet jeśli ta liczba nie jest przesadzona, mało jest prawdopodobne, by wielu ich ten zamiar zrealizowało. A liczebność anglikańskiego duchowieństwa w Anglii wynosi z górą dziesięć tysięcy.

Czy ten wstrząs był konieczny? Czy korzyści — mam na myśli oczywiście duchowe korzyści — rekompensują straty? By odpowiedzieć na te pytania, musimy spojrzeć na motywację, która wywołała ten przewrót.

Debata na ten temat trwa przynajmniej od połowy stulecia. Na dobrą sprawę jest ona częścią tego samego duchowego fermentu — nazwijmy

go fermentem nowoczesności — którego przejawem jest również powstanie w tym stuleciu Światowej Rady Kościołów, ruchu ekumenicznego, a także powołanie Soboru Watykańskiego. Pod pewnym względem jest on przedłużeniem historycznej Reformacji, okresu szczególnie gwałtownej ale i płodnej debaty — choć oczywiście debata nigdy nie była chrześcijaństwu obca, od samych jego początków. A podstawowym motywem debaty jest zawsze pogłębienie doktryny i przystosowanie jej do zmieniających się warunków, to co papież Jan XXIII określił mianem *aggiornamento*. Wśród elementów nowoczesności, które najpierw Jan XXIII w swych dwóch wielkich encyklikach, a następnie Sobór w konstytucji *Gaudium et Spes* uznali za pozytywne i zgodne z duchem Ewangelii, jest dokonujące się w naszych czasach równouprawnienie kobiet.

Idea ta ma głębsze uzasadnienie aniżeli tylko interes żeńskiej połowy ludzkości i uprzywilejowanie jej przywilejów, które tradycyjny prymat dawał dotychczas tylko mężczyźnie. Chodzi raczej o pełne wyzyskanie twórczego potencjału kobiety poza tradycyjnie jej przynależnymi dziedzinami, a więc dajmy na to, w nauce, szkolnictwie czy polityce i danie jej w tych dziedzinach możliwości osiągnięcia ludzkiego maksimum. Dlaczego nie miałyby to być możliwe w Kościele? Jest tak już od dłuższego czasu w wyznaniach protestanckich, z tym że w tych kościołach funkcje wyższego szczebla nie mają mistycznego charakteru kapłaństwa. I tu wchodzi w grę argumentacja Kościoła katolickiego (i prawosławnego). Według tej nauki kapłan nie jest wykonawcą praktycznych funkcji, choćby tak wzniosłych jak głoszenie Słowa Bożego i przewodniczenie w Eucharystii, ale ma powierzony sobie udział w kapłaństwie samego Chrystusa i jako jego przedstawiciel dokonuje ofiary Eucharystii. A Chrystus był mężczyzną i na apostołów, na których przeniósł swą władzę kapłańską, też wybrał tylko mężczyzn. Kobiety zatem z godności kapłańskiej są wyłączone. Taki jest mniej więcej rdzeń sprawy. Pełna argumentacja jest oczywiście bardziej rozbudowana. Autorytatywnym jej dokumentem jest deklaracja *Inter Insigniores* wydana w roku 1976 przez watykańską Kongregację dla Spraw Nauki i Wiary.

Kościół Anglii jak i cała Wspólnota Anglikańska uznają ten mistyczny, personalnie Chrystusowy, charakter katolickiego kapłaństwa. Tym się różni od innych poreformacyjnych wyznań chrześcijańskich, mimo że Kościół katolicki dekretem Leona XIII z r. 1898 uznał anglikańskie kapłaństwo za nieważne, a zatem nie istniejące. Anglikanie oczywiście nie uznają tego dekretu. Nie uważają przy tym, by Chrystusowy charakter kapłaństwa był dodatkowo zdeterminowany faktem, że Jezus był mężczyzną. Tajemnica wcielenia polega na tym, że Bóg stał się człowiekiem, a byłoby nonsensem twierdzić, że kobieta jest pod jakimkolwiek względem mniej człowiekiem niż mężczyzna. Tak z kolei wygląda rdzeń argumentacji anglikańskiej. Kapłaństwo kobiet jest naturalną, choć historycznie bardzo spóźnioną konsekwencją ortodoksyjnej chrystologii¹.

Teologowie muszą rozumować i argumentować kategoriami doktrynalnymi. Ale życie szeregowego chrześcijanina (i śmiem sądzić, niechrześcijan też) kształtuje raczej duszpasterska praktyka i instynktowne poczucie prawdy i moralnego dobra.

Nie sposób przewidzieć, jak się obecna sytuacja anglikańsko-katolicka rozwinie. Nie bardzo widzę jak anglikanie, którzy nie akceptują kapłaństwa kobiet, mogą tylko z tego powodu akceptować teraz katolicyzm, wraz (dajmy na to) z dekretem Leona XIII, negującym wartości ich dotychczasowego anglikanizmu. Jeśli tak, to powinni byli to zrobić sto lat temu. Nie bardzo też widzę, jak Kościół katolicki mógłby witać z otwartymi ramionami tego rodzaju koniunkturalnych konwertytów. Tym bardziej, że problem kapłaństwa kobiet daje o sobie znać również wśród wiernych Kościoła katolickiego i jest mało prawdopodobne, by dotychczasowa ewolucja poglądów stanęła nagle na tym punkcie, na którym w tej chwili stanęła. Jedno wydaje się pewne: że tej ewolucji

¹ W tym kontekście nie ma znaczenia fakt, że Jezus na apostołów wybrał samych mężczyzn. Jest to wynik historycznych okoliczności; wybrał również samych Żydów, ale z tego nie wynika, by kapłanami mogli być tylko Żydzi. Ale warto sobie uprzytomnić, że ten wzgląd grał rolę w najwcześniejszym, przed-Pawłowym kościele jerozolimskim, w którym tylko obrzezany Żyd mógł być chrześcijaninem.

nie da się już odwrócić. Niezależnie od tego, jak daleko zajdzie, trudno sobie wyobrazić, by kościoły wspólnoty anglikańskiej, raz przyjąwszy kapłaństwo kobiet, mogły kiedykolwiek się go wyrzec. Jest kwestią, czy przeciwnikom kapłaństwa kobiet wolno mieć tego rodzaju nadzieje. Taka nadzieja byłaby uzasadniona — i obowiązkowa — gdyby chodziło o prawdę albo zasadę istotną dla zbawienia ludzi i zbawienia świata. Ale kapłaństwo kobiet taką zasadą najoczywściej nie jest. Na pytanie postawione w tytule tego eseju, czy potrzebni są kapłani-kobiety, odpowiedziałbym: dla jednych ludzi nie, dla innych tak. Ci (i te), którzy tę zasadę przyjęli i przez wiele lat o nią wola i myślą walczyli, uczynili tak niewątpliwie z potrzeby serca, to jest z wiary. Ale jest to może jakiś duchowy luksus, bez którego inni mogą się obejść, bez którego innym jest lepiej. Oczywistym nakazem moralnym w takiej sytuacji jest wzajemna tolerancja. I to tolerancja czynna czyli dzielenie się między sobą swoimi darami duchowymi. Przy czym należy pamiętać, że chodzi nie tylko o dawanie, ale i o przyjmowanie, które bywa trudniejsze.

I ten tok myśli w sposób równie oczywisty prowadzi jeszcze dalej. Chodzi o tolerancję czynną nie tylko między kościołami chrześcijańskimi wraz z innymi religiami, ale także o tolerancję we wewnątrz każdej z tych wielkich społeczności religijnych. Żaden historyczny kościół nie jest dzisiaj doktrynalnym monolitem; wszystkie niejako przenikają się wzajemnie i w rezultacie granice między wyznaniem stają się coraz bardziej płynne i mniej istotne. Wbrew pozorom nie jest to żaden indyferentyzm; wprost przeciwnie, znaczy to, że ludzie traktują swoje poglądy religijne poważniej niżby to wynikało z samego faktu przynależności do określonego wyznania. I wbrew pozorom nie oznacza to wcale — w każdym razie nie musi oznaczać — cofania się chrześcijaństwa i postępów bezbożnej sekularyzacji. Bezbożny i bezmyślny sekularyzm istnieje, ale jest to cena religijnej wolności; że już nikt nikogo do wiary religijnej nie zmusza. Ale jest i dobry sekularyzm, który jest wynikiem powolnego, trwającego od wielu stuleci, przenikania wartości ewangelicznych do świeckiego świata, gdzie funkcjonują bez swojej chrześcijańskiej etykiety, ale dlatego może tym rzetelniej i sprawniej. Bo źródłem

wszystkich niedoskonałości historycznego chrześcijaństwa było współzawodnictwo o taką czy inną chrześcijańską etykietę, aż po wojny religijne. Kościoły, wyznania i obrządki są ważne jako nosiciele ewangelicznych wartości, ale są apostołsko sprawne tylko, gdy są pokorne.

Nie sposób tu nie pomyśleć o sytuacji na Bałkanach jako stosownej ilustracji. Ten zwrot ku lepszemu, ku pokojowi, który obserwujemy ostatnio (daj Boże, by się utrzymał, piszę pod koniec marca) nie jest oczywiście dziełem ani chorwackiego katolicyzmu, ani serbskiego prawosławia czy bośniackiego islamu, choć najlepsi przedstawiciele każdej z tych społeczności na pewno do tego się przyczynili. Jest nade wszystko dziełem tego tajemniczego zaczynu, który przenika wszystkie trzy społeczności, a także tych, bez widocznej religijnej etykiety, co z całego świata przybiegli — od Ameryki poprzez Europę i Egipt aż po Japonię — by żywić, leczyć, pielęgnować i nieść pokój. „Po owocach ich poznacie je” (Mat. 7,16).

„Kultura” 5 (1994)

Dwa pokłady polskiego chrześcijaństwa

Marek Żuławski opowiadał mi kiedyś o swej rozmowie ze spotkanym w Polsce działaczem zagranicznego towarzystwa biblijnego, szerzącego znajomość Pisma św. w świecie. Na pytanie jak mu robota idzie, zagranicznik, oczywiście protestant, odpowiedział: „Wie Pan, Polaków bardzo trudno nawrócić na chrześcijaństwo, bo Polacy są katolikami”. Wygląda to na złośliwy dowcip, ale nie wątpię, że poczciwy biblista powiedział po prostu to, co myślał. I jest w tym ziarno prawdy, które tylko ktoś jako tako obeznany z wielowyznaniowym zachodnim chrześcijaństwem potrafi docenić. Katolicyzm, będąc rdzeniem historycznego chrześcijaństwa, jednak ma w sobie coś, co go od całej reszty chrześcijaństwa oddziela. Słowo „katolicki” pojawiło się w świecie chrześcijańskim gdzieś na początku IV wieku, w reakcji na jego wewnętrzne doktrynalne różnicowanie, na określenie panującego od tej pory wyznania, to jest Kościoła mającego swe centrum w cesarskim Rzymie; wszystkie inne wersje doktryn zostały określone jako niedozwolone jej „odmiany” czyli herezje. Paradoksalnie, choć „katolicki” znaczy „powszechny”, w ciągu wieków, zwłaszcza od czasów Reformacji, i to słowo nabrało znaczenia odmiany, jednego z wielu chrześcijańskich wyznań, jakkolwiek najliczniejszego i o wielkiej historycznej doniosłości. Tymczasem w łonie katolicyzmu, w kolejnej reakcji na dokonaną w ten sposób dewaluację pojęcia „katolicki”, znaczenie tego słowa zostało praktycznie zrównane ze znaczeniem słowa „chrześcijański”. Dla katolików katolicyzm stał się chrześcijaństwem i chrześcijaństwo zostało ograniczone do katolicyzmu. Częściowe odstępstwo od tej postawy stanowił tylko nieco

bardziej zróżnicowany stosunek do niektórych odmian wschodniego chrześcijaństwa, zwłaszcza bizantyjskiego i rosyjskiego prawosławia. Poza tym to stanowisko przetrwało w zasadniczo nie zmienionej formie do II Soboru Watykańskiego. Sobór, jak wiadomo, zapoczątkował oficjalnie politykę stopniowego dążenia do zjednoczenia chrześcijaństwa i dzięki temu pojęcie chrześcijaństwa wróciło poniekąd do swego pierwotnego uniwersalnego znaczenia, a katolicyzm, nie rezygnując z aspiracji do powszechności, został zredukowany do roli nazwy jednego tylko wyznania, czy może ściślej (ze względu na ujawnione, również w wyniku Soboru, wewnętrzne zróżnicowanie samego katolicyzmu), od nazwy jednej z kilku wielkich struktur kościelnych. Ale zadekretowanie zmiany stanowiska nieprędko przenika w głąb społeczności i odpowiednia zmiana świadomości zbiorowej wymaga czasu. Po dziś dzień, w trzydzieści lat po soborze, w odczuciu większości zaangażowanych katolików, i chyba także większości katolickiej hierarchii, chrześcijański znaczy katolicki i na odwrót.

Tak jest w całym świecie katolickim, i tak jest nade wszystko w Polsce. Debatuje się wiele, często wprost obsesyjnie, na temat stanu i przyszłości polskiego katolicyzmu, bardzo mało na temat polskiego chrześcijaństwa. Jest to o tyle zrozumiałe, że inne wyznania chrześcijańskie stanowią w Polsce tak nieznaczną mniejszość. I przyznać trzeba, że stosunki z innymi wyznaniami od czasu załamania się komunizmu poprawiły się znacznie. Znikła nade wszystko obawa, zapewne nie bezpodstawna, że inne wyznania mogą być wyzyskane przez władze komunistyczne w walce z Kościołem katolickim, a nikt nie może zaprzeczyć, że Kościół katolicki odegrał kluczową rolę w walce społeczeństwa polskiego z komunizmem. Także stosunki z prawosławiem, po paru latach zadrażnień wywołanych nagłą ofensywą triumfującego katolicyzmu na dawne kresy wschodnie i na Rosję, ulegają ostatnio poprawie. Nagły zapal do nawracania Rosji został rozsądnie stonowany i jest nadzieja, że także rosyjska cerkiew, jak i konkurencyjne cerkwie ukraińskie uznają w polskim chrześcijaństwie raczej sprzymierzeńca niż konkurenta w długoplanowym dziele rechrystianizacji ziem dawnego Związku Sowieckiego.

Szczególne rola Kościoła katolickiego w czasach komunistycznego zniewolenia polegała na tym, że stanowił on alternatywny ośrodek społecznej lojalności, będący w opozycji do partii komunistycznej. Była to opozycja również polityczna i w tym kontekście ważny był instytucjonalny aspekt katolicyzmu, fakt, że posiada on zwartą strukturę organizacyjną. W dodatku instytucjonalne związanie z Watykanem i resztą katolickiego świata stanowiło cenny dla społeczeństwa polskiego element łączności ze światem niekomunistycznym. Z chwilą upadku komunizmu ta rola Kościoła katolickiego jako quasi-politycznego podmiotu wróciła do rąk właściwych organów niepodległego już państwa polskiego. Ale Kościół katolicki ze swą zwartą i zdyscyplinowaną organizacją zawsze był i jest niezależnym politycznym podmiotem, który jest w stanie negocjować i zawierać porozumienia z państwem, nieraz bardzo formalne jak np. konkordat. Historycznie ta instytucjonalna podmiotowość Kościoła katolickiego miała swoje uzasadnienie w tym, że gwarantowała ona możliwość swobodnego realizowania jego chrześcijańskiej misji. Ale sama w sobie ta podmiotowość nie ma nic wspólnego z chrześcijaństwem. Co więcej, jeżeli bywała użyteczna w stosunkach ze świeckim światem, to była to użyteczność obosieczna, przynosząc chrześcijaństwu jako całości przynajmniej tyle samo szkód co korzyści. Jeśli umożliwiała niezależność od świeckich presji, to umożliwiała również wojny religijne, zarówno zewnętrzne, jak krucjaty, jak i wojny wewnątrzchrześcijańskie. Także w sprawach wewnątrzkatolickich dyscyplina organizacyjna bywała instrumentem zniewalania sumień i wprost zbrodni, jak inkwizycja. W Polsce nigdy do tak straszliwych nadużyć władzy kościelnej nie doszło i o tyle w Polsce Kościół był bardziej chrześcijański niż w wielu innych krajach.

Ale negatywna rola Kościoła jako quasi-politycznej instytucji (w odróżnieniu od Kościoła jako wspólnoty wiernych, także wspólnoty misyjnej) nie skończyła się z przewyciężeniem inkwizycji i wojen religijnych. Niedawne studium katolickiego historyka Ernsta W. Böckenfördego odśloniło przyczyny zdumiewającego zafascynowania prawie całego niemieckiego Kościoła katolickiego ideologią hitlerowską, bezpośrednio po

dojściu Hitlera do władzy w r. 1933. Nie zmienia tego fakt, że w kilka lat później hierarchia niemiecka oprzytomniała, ale wtedy już było za późno: katolicyzm niemiecki był już moralnie załamany. Obszerne omówienie studiów Ernsta Böckenfördego dał w swoim czasie ks. Józef Tischner na łamach „Tygodnika Powszechnego”¹. Jest to wstrząsająca lektura. Katolicy niemieccy byli przez swój własny Kościół psychologicznie przygotowani na zaakceptowanie ojczyźnianej frazeologii Hitlera i uwielbienia narodowego autorytetu. Ten Kościół sam uwielbiał hierarchiczny autorytet i nigdy całkowicie nie zapomniał wielkich tradycji świętego cesarstwa narodu niemieckiego. Jego wrogość do demokracji i społeczeństwa obywatelskiego miała jeszcze głębsze korzenie w odrzuceniu, za wzorem papieskiego Rzymu, ideałów Oświecenia i postoświeceniowego liberalizmu. Konkordat z Hitlerem w 1933 roku był dziełem ówczesnego nuncjusza w Berlinie, kard. Pacelli, późniejszego Piusa XII.

Ks. Tischner zakończył swój sprawozdawczy artykuł uwagą, że „teksty Böckenfördego trafiają dziś w sedno naszych potrzeb”. I odważnie postawił kropkę nad i, pisząc: „wiele... wskazuje na to, że stajemy przed podobnymi kłopotami, przed jakimi stali kiedyś katolicy niemieccy, gdy demokracja ukazywała im swe wady, zanim jeszcze zdążyła odstąpić zalety. Jakie w tej sytuacji jest zadanie Kościoła? Jakie zadania katolików?”

Istotnie problemy, przed jakimi stoi Kościół i polscy katolicy, mogą być podobne, ale na pierwszy rzut oka bardziej uderzające są różnice. W odróżnieniu od niemieckich hierarchów, jak kard. Bertram i kard. Faulhaber, Kościół polski wyszedł moralnie bardzo dobrze ze śmiertelnych konfrontacji z totalitaryzmem, najpierw hitlerowskim, potem komunistycznym. W pierwszej pokusa paktowania z diabłem w ogóle nie zaistniała i Kościół mógł tylko stawiać moralny opór i cierpieć, jak cały naród. W drugiej konfrontacji pokusa mogła zaistnieć, jak zaistniała np.

¹ Ks. Józef Tischner: *Prawda i godność. Kościół wobec demokracji: lekcja niemiecka*, „Tygodnik Powszechny”, 17 kwietnia 1994.

na Węgrzech czy w Czechosłowacji (rozmaici „księża patrioci”), ale w Polsce, nawet uwzględniając dwuznaczną rolę PAX-u, nigdy nie stanowiła pożądanego zagrożenia. Wprost przeciwnie, tu quasi-polityczna tożsamość struktury kościelnej odegrała nadzwyczaj pozytywną rolę stanowiąc, jak już wspomnieliśmy, alternatywny w stosunku do wszechwładnej partii ośrodek lojalności, moralnie tak atrakcyjny, że przyciągał wszystkie co najlepsze siły w społeczeństwie, nie wyłączając ludzi pod wielu względami dalekich od katolicyzmu. Tym, co najbardziej przyciągało, było niewątpliwie rzetelne, autentyczne chrześcijaństwo.

Problem stosunku instytucji kościelnej do demokracji pojawił się dopiero z pojawieniem się prawdziwej demokracji, to jest po odzyskaniu przez kraj niepodległości. Teraz doszła znowu do głosu stara katolicko-konstantyńska tradycja. Na dobrą sprawę, nawet w ciągu komunistycznego półwiecza Kościół polski, według znakomitego określenia Bohdana Cywińskiego, uważał się za Kościół „juliański”, to jest czasowo tylko pozbawiony konstantyńskich przywilejów. Gdy tylko minęła komunistyczna zmora (jak w starożytnym Rzymie zadekretowany przez Juliana Apostatę nawrót do pogaństwa), biskupi zaczęli się domagać wszystkich przywilejów, jakie były udziałem polskiego Kościoła przed wojną — nie zawsze z poszanowaniem wymogów i procedury demokracji (jak w przypadku wprowadzenia powszechnej nauki w szkołach). Nie zawsze z poszanowaniem woli większości; w obawie, że większość społeczeństwa mogłaby się opowiedzieć za dopuszczalnością aborcji, choćby w ograniczonej mierze, episkopat sprzeciwił się idei ogólnonarodowego referendum. Tu bardzo jasno wystąpił fakt, że Kościół ma inne kryteria słuszności społeczno-politycznych rozwiązań niż te, które normalnie przyjmuje się w demokracji. Na tej podstawie hierarchia zawsze czuje się uprawniona do ingerowania w sprawy demokratycznej procedury, wpływania na nią, nawet do odrzucania jej wyników i narzucania swoich rozwiązań, zwykle w oparciu o kościelną interpretację prawa naturalnego. Dlatego jakieś zaangażowanie polityczne Kościoła — przynajmniej w niektórych sprawach, większe czy mniejsze — jest właściwie nieuniknione; z jednej strony Kościołowi nawet nie wypada deklarować

jakaś rzekomą pryncypialną apolityczność, a z drugiej strony społeczeństwo nie ma podstaw, by się od Kościoła takiej apolityczności spodziewać. Otwarte przyznanie tego faktu pozwoliłoby uniknąć wielu nieporozumień i dwuznaczności w stosunkach między państwem a Kościołem. I taka z grubsza miałyby być funkcja konkordatu.

A zatem, jeśli nawet istnieje problem Kościół a demokracja, to nie ten problem jest na osi Kościół-państwo najważniejszy. I lekcja niemiecka, którą nam ks. Tischner za prof. Böckenfördem zaprezentował, też nie na tym polega. Katolicyzm niemiecki lat trzydziestych zawiódł nie dlatego, że był za mało demokratyczny (ostatecznie Hitler doszedł do władzy drogą demokratycznych wyborów), ale dlatego, że miał swoiste polityczne ambicje i był w tym za mało chrześcijański. W ideologii Trzeciej Rzeszy biskupi, najpierw bawarscy, potem całych Niemiec, dostrzegli „wołę duchowej, moralnej i gospodarczej odnowy narodu”, a gdy w konkordacie Hitler obiecał wprowadzenie obowiązkowej nauki religii w szkołach, walkę z bezbożnictwem i obronę praw Kościoła do wypełnienia jego misji, biskupi nakazali wszystkim wiernym entuzjastyczne włączenie się do tej odnowy. A przecież jeszcze na krótko przed dojściem Hitlera do władzy piętnowali nazistowskie pogaństwo i członkom NSDAP grozili ekskomuniką; wiedzieli więc dobrze, z kim mają do czynienia. Niepodobna uniknąć konkluzji, że biskupom chodziło o uzyskanie za wszelką cenę udziału w nowej władzy.

Jest to bodaj najjaskrawszy w nowszej historii przykład, jak niebezpieczne może być przedkładanie interesu instytucji kościelnej ponad wymogi chrześcijańskiej misji, której Kościół ma służyć. Dla następnych pokoleń ważna jest również nauka, jak mylna może się okazać decyzja hierarchii kościelnej, oparta jedynie na własnej interpretacji prawa Bożego czy prawa naturalnego, bez udziału szerszej katolickiej czy jeszcze szerszej, chrześcijańskiej opinii. Element pewnej demokratyczności w procesie podejmowania decyzji zawsze stanowi jakieś zabezpieczenie przed większą pomyłką, nawet w rządach Kościołem. Choć nie jest to nigdy pełne zabezpieczenie. Jak wiadomo, wśród wszystkich wadliwych ustrojów demokracja wyróżnia się tylko tym, że jest najmniej wadliwa.

A jednak w dzisiejszym Kościele polskim, jak i w innych krajach katolickiego świata, ten pogląd z wielką trudnością toruje sobie drogę, mimo że przemawiają za nim niezwykle jasne i autorytatywne sformułowania dokumentów soboru watykańskiego, w tym zwłaszcza konstytucja *Lumen Gentium* (koncepcja Kościoła jako Ludu Bożego), konstytucja *Gaudium et Spes* (potrzeba wsłuchiwania się w pojawiające się w świeckim świecie „znaki czasu”) i deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis Humanae* (prymat indywidualnego sumienia i potrzeba poszanowania innych przekonań). Ciekawa rzecz, jak niewielką rolę te dokumenty odgrywają w toczących się na łamach prasy debatach na temat kształtu i potrzeb polskiego chrześcijaństwa, nawet w wypowiedziach rzeczników bardziej otwartego Kościoła nie bojących się posądzeń o bezbożny liberalizm. A są z drugiej strony rzecznicy tzw. katolickiego integralizmu, którzy pojąć nie mogą, że takie czy inne tradycyjne sformułowanie chrześcijańskiej prawdy może podlegać twórczej interpretacji i że odmienne zdania mają prawo do istnienia i nie są koniecznym dowodem złej woli zakamuflowanych wrogów Kościoła.

Przyczyną tego stanu rzeczy jest silniejsze poczucie lojalności wobec Kościoła jako instytucji, i to instytucji zasadniczo nieomyślnej, niż wobec Kościoła jako pielgrzymującego Ludu Bożego, który wraz z innymi ludźmi wciąż szuka i nieskory jest twierdzić, że już wszystko wie i więcej szukać nie potrzebuje. I tu znów warto wrócić do tragicznych doświadczeń niemieckiego katolicyzmu lat trzydziestych i lat wojny. Oczywiście Kościół niemiecki nie był takim monolitem, jakim się chciał widzieć w czasie zawierania konkordatu z Hitlerem. Bardzo szybko dało o sobie znać odmienne zdanie bohaterskiego biskupa Berlina von Preysinga i protesty biskupa Münsteru von Galena. Obok katolików (i niekatolików), którzy gotowi byli służyć w Auschwitz czy w Gestapo, byli w tym Kościele bohaterscy księża i świeccy, jak ten chłop Franz Jaegerstetter, który wolał dać sobie głowę uciąć byle nie włożyć diabelskiego hitlerowskiego munduru. Ale nie tylko katolicy byli prawdziwymi chrześcijanami, by tylko wspomnieć wielkiego luterkańskiego pastora Dietricha Bonhoeffera, zamordowanego w „koncentraku” dosłownie na kilka dni

przed końcem wojny. Linia podziału między wiernymi a niewiernymi chrześcijanami przebiegała inaczej niż linia podziału między katolicyzmem a protestantyzmem. I z tego ani Kościół niemiecki ani Kościół polski do tej pory nie wyciągają żadnych praktycznych konsekwencji (poza jakimś dorocznym ekumenicznym nabożeństwem z okazji styczniowej oktawy modlitw o jedność chrześcijaństwa). I tak po dawnemu Kościół katolicki czci tylko swoich własnych świętych, bo kanonizacja jest procedurą, która z zasady ignoruje wszelką świętość, jaka się objawia poza ramami jego struktury organizacyjnej. I Kościół nie ma żadnego innego sposobu wyrażania takiej świętości swej czci. Mógł więc kanonizować Maksymiliana Kolbe i beatyfikować Edytę Stein, ale już nie Dietricha Bonhoeffera, bo ten był protestantem. W Polsce dostaliśmy paru na ogół mało znanych świętych i możemy się spodziewać kanonizacji ks. Jerzego Popiełuszki, ale nie mamy w Kościele żadnej możliwości uznania oczywiście świętości doktora Janusza Korczaka. Co więcej, nie ma szans na kanonizację katolicki męczennik Franz Jaegerstetter, który nie usłuchał polecenia swego biskupa, by jednak włożył hitlerowski mundur i walczył za niemiecką ojczyznę. Tym bardziej nie ma mowy o uznaniu męczeństwa prof. Mariana Batki, człowieka o nieokreślonej lojalności wyznaniowej, który jednak w Oświęcimiu, podobnie jak o. Kolbe ale na trzy miesiące przed nim, oddał swoje życie za życie innego więźnia².

Wygląda na to, że ziemską instytucją kościelną, Kościół rzymskokatolicki, jest tak potężna, że decyduje o tym, kto w niebie po prawicy Syna Człowieczego zasiada, a kto nie zasiada. Albo też znaczy to, że instytucji nie bardzo zależy na tym, co sam Bóg o tym wszystkim myśli.

² Prawda, że sprawa Mariana Batki jest słabiej udokumentowana niż męczeństwo o. Kolbego. Ale sam fakt męczeństwa Batki nie ulega wątpliwości. Próbowałem zainteresować tą sprawą śp. biskupa Bednorza w Katowicach, jako że Batko był przed wojną nauczycielem fizyki w Chorzowie, ale bez skutku. Chyba dlatego, że nie wiadomo, czy Batko był człowiekiem wierzącym. Jedynym duchownym, o którym wiem, że próbował w tej sprawie coś zrobić, jest ks. Michał Czajkowski.

Jedna i druga alternatywa jest głęboko gorsząca, zwłaszcza w naszej ekumenicznej epoce, i obie są dalekie od wszystkiego, co w chrześcijaństwie może mieć swoją moc przekonującą dla świeckiego świata.

Wydaje mi się, że ta lekcja jest równie istotna dla przyszłości katolicyzmu i chrześcijaństwa jak lekcja niemiecka prof. Böckenfördego i ks. prof. Tischnera, która tyle miejsca zajęła w moich rozważaniach. Nie chcę być źle zrozumiany, więc jeszcze raz powtarzam zasadniczą tezę, od której zacząłem ten artykuł. Kościół katolicki jest historycznym rdzeniem chrześcijaństwa, ale nie jest całym chrześcijaństwem. Ponadto jest dziś w równej mierze instytucją polityczną, mającą swoje instytucjonalne interesy, co nosicielem wiecznego przekazu Ewangelii. Między jedną a drugą funkcją istnieje tylko luźny i kontrowersyjny związek, bo inne chrześcijańskie organizacje kościelne pełnią tę samą funkcję nosicieli chrześcijaństwa. Co więcej, Bóg nie jest zależny od żadnej instytucji i jest natchnieniem autentycznie chrześcijańskich wartości, miłości Boga i bliźniego, które kiełkują stale i żyją poza wszelką chrześcijańską instytucją.

Wszystko to stanowi potężny napęd do tego, co nazywamy zjednoczeniem chrześcijaństwa. Ale w obecnym stadium tego ruchu nikt nie jest w stanie powiedzieć, w jakiej mierze, w jakiej formie i czy w ogóle miałoby to być jednoczenie instytucji, czy też możliwe jest jakieś zjednoczenie poza- czy ponadinstytucjonalne. Sądzę, że tę drugą możliwość należy wziąć poważnie pod uwagę, choćby z tego względu, że granice międzyinstytucjonalne, jak widzieliśmy, wcale się nie pokrywają z zasięgiem całego autentycznego chrześcijaństwa. Na razie do wszelkiego „widzialnego” zjednoczenia chrześcijaństwa zdaje się być jeszcze dość daleko, ale w tej sytuacji ani nie ma potrzeby, ani nie wolno pozostawać bezczynnym.

I to mnie znowu doprowadza do sytuacji w Polsce. Obejmujący większość polskich chrześcijan Kościół katolicki jest równocześnie w dużej mierze polityczną, czy przynajmniej quasi-polityczną instytucją. Doświadczenia ostatnich lat niedwuznacznie wskazują, że im bardziej intensywne quasi-polityczne zaangażowanie Kościoła (poczynając od

najbardziej globalnej w tym względzie sprawy konkordatu), tym bardziej jego wpływ, liczebność i lojalność organizacyjna członków Kościoła maleją. Wykazują to wyraźnie kolejne badania opinii publicznej. A więc chyba nie tędy droga. Równocześnie, według tychże badań, poważne odsetki respondentów, porównywalne z tymi, które krytykują nadmierne zaangażowanie polityczne Kościoła, oceniają pozytywnie nauczanie przez Kościół moralnego postępowania, głoszenie chrześcijańskich wartości, także nabożeństwa i kościelną działalność charytatywną. To z kolei chyba wskazuje, kędy droga. Istotne jest, że o ile większość respondentów stanowią zapewne katolicy, przynajmniej nominalni katolicy, to pokażną ich część muszą stanowić respondenci stojący mniej lub więcej daleko od oficjalnego katolicyzmu, i zapewne też chrześcijaństwa. Ważne jest, by zdać sobie sprawę, że to są właśnie ludzie stanowiący obszar ewentualnej ewangelizacji. Nie ci, którzy i tak zwyczajowo do kościoła chodzą, ani ci, którzy twierdzą, że liberałów i ateistów trzymających się z dala od Kościoła należy piętnować zamiast zaszczycać ich rozmową.

W latach komuny Kościół polski, choć wcale nie nastawiony na łowienie dusz spoza rzesz swoich tradycyjnych wiernych, jednak przyciągał masy tak zwanych niewierzących. Myślę, że przyciągała ich raczej jego chrześcijańskość niż katolicyzm. Ciekawe, że zagraniczni rozmówcy Marka Żuławskiego tego nie zauważyli. Czyżby instytucjonalna powłoka tego chrześcijaństwa była aż tak nieprzejrzysta?

„Kultura” 4 (1995)

Encyklika *Ut unum sint*

I oto znów mamy nową encyklikę. Dużo ich jest ostatnio. Mieliśmy ich już kilkanaście za obecnego pontyfikatu, więcej niż za któregośkolwiek z poprzednich papieży. Wraz z innymi dokumentami nauczycielskimi, jak listy pasterskie, jest ich już dobrych kilkadziesiąt. Zastanawiam się, w jakiej mierze są one czytane, studiowane, jak trwały jest ich wpływ. Przyznaję, że niektórym z nich nie życzę trwałości. Dotyczy to zwłaszcza dwóch niedawnych encyklik, *Veritatis Splendor* i *Evangelium Vitae*, wobec których wielu komentatorów, także katolickich, wysunęło bardzo poważne zastrzeżenia¹. Natomiast teraz otrzymaliśmy encyklikę, która z kilku względów powinna być szeroko czytana i komentowana w całym świecie chrześcijańskim i której choćby z tego względu należy życzyć względnej trwałości. Bo jest to encyklika poświęcona zupełnie fundamentalnej sprawie zjednoczenia chrześcijaństwa, pierwszy dokument na ten temat tak wysokiego szczebla od czasu słynnego soborowego Dekretu o Ekumenizmie *Unitatis Reintegratio* („Przywrócenie jedności”) z roku 1964. Ten soborowy dokument położył podwaliny pod katolicki ekumenizm, po raz pierwszy uznając innych chrześcijan poza Kościołem katolickim za „odłączonych braci”, odłączonych ale już zjednoczonych wspólnym sakramentem chrztu i nie pozbawionych dostępu do Chrystu-

¹ Obie były omawiane na łamach „Kultury”, kolejno w nr 12/1993 i 6/1995. W pierwszym z tych numerów znajduje się też przedruk bardzo krytycznej oceny *Veritatis Splendor* pióra wybitnego teologa o. Bernharda Haeringa, która ukazała się pierwotnie na łamach katolickiego tygodnika „The Tablet”.

sowej prawdy i łaski. Ale obecna encyklika *Ut unum sint* („Aby byli jedno”) idzie dalej. Jest nacechowana całkiem nowym duchem pojednania, zrozumienia dla postaw kościołów i wspólnot chrześcijańskich oddzielonych od Rzymu, nawet pokory, a nade wszystko miłości dla myślących inaczej. Mówi o potrzebie „odmiany serca” czyli pokuty, także ze strony Kościoła katolickiego, i przeprasza za dawne przewinienia. (Zwróćmy uwagę, że ten motyw pojednania pojawił się ostatnio w wypowiedziach Jana Pawła II kilkakrotnie, między innymi w Ołomuńcu i Skoczowie z okazji, niezbyt fortunnej zresztą, kanonizacji Jana Sarkandra). Nade wszystko, we wstępnym rozdziale encykliki znajdujemy zdumiewające słowa o potrzebie „nawrócenia Piotra” czyli każdorazowego papieża (w nawiązaniu do słów Chrystusa Pana wypowiedzianych do Piotra w ewangelii św. Łukasza 23, 32). Papież zatem prosi wszystkich wiernych, katolików i innych chrześcijan, o modlitwę o to swoje nawrócenie. Na pewno są to szczerze słowa i jako takie zostały przyjęte przez „innych chrześcijan”. Cały ten pojednawczy nurt encykliki spotkał się w świecie niekatolickim z bardzo pozytywnym przyjęciem. Jest to wielki krok naprzód. Ale nie znaczy to jeszcze, by dzień formalnego pojednania i zjednoczenia wszystkich chrześcijan był bliski.

Bo jest w tej encyklice drugi nurt, który nie mógł być tak życzliwie przyjęty. Nie z powodu zatwardziałości serc jednej czy drugiej strony, ale dlatego że koncepcje jednego ogólnościowego chrześcijaństwa są po obu stronach bardzo różne. Papież Jan Paweł przy całym swoim serdecznym zaangażowaniu w sprawę jedności stoi twardo na gruncie tradycyjnej katolickiej eklezjologii, według której tylko Kościół rzymskokatolicki jest założonym przez Chrystusa Pana Kościołem, a wszystkie inne wyznania odpryskami od tego jednego trzonu, że zatem ten Kościół jest w posiadaniu pełni objawionej prawdy, a inne mają tylko pewne jej elementy, owszem, duchowo płodne, często nawet podziwu godne, ale w sumie ułomne, bo dalekie od katolickiej pełni. A zatem droga do jedności chrześcijaństwa jest tylko jedna: powrót „innych chrześcijan” do pełni katolickiej prawdy i widzialnej struktury jednego Chrystusowego Kościoła. Co więcej, do tej pełni katolickiej prawdy należy

również dogmat o centralnej i nadrzędnej w stosunku do całości Kościoła roli Biskupa Rzymu, z wszystkimi utwierdzonymi Tradycją atrybutami tego urzędu. A to jest dla wszystkich „innych chrześcijan”, niezależnie od różnic dzielących ich pomiędzy sobą, nie do przyjęcia.

Przyznaję, że w tym streszczeniu katolicki integrizm wygląda bardziej brutalnie niż się on przedstawia na stronkach encykliki — tu ten integrizm jest łagodzony przewijającymi się poprzez papieski tekst elementami owego pierwszego nurtu, który próbowałem naszkicować powyżej. Prawdą też jest, że bez mała każde „integrystyczne” twierdzenie encykliki poparte jest cytatami z soborowego Dekretu o Ekumenizmie sprzed 30 lat, który w swoim czasie cały świat powitał jako przełomowy dokument, otwierający drogę do przyszłego zjednoczenia.

Tu musimy się na chwilę cofnąć do pierwocin wielkiego ruchu ekumenicznego, który charakteryzuje nasze kończące się wkrótce stulecie. Początki tego ruchu leżały poza Kościołem katolickim, który bardzo długo nie chciał z nim mieć nic wspólnego. Inne wyznania chrześcijańskie były przezeń uważane nie tylko za ułomne odpryski, ale wprost perwersję prawdziwego chrześcijaństwa, herezję. To kościoły protestanckie odczuły na początku stulecia potrzebę ujednoczenia i skoordynowania swojego wysiłku misyjnego, czego wynikiem była pierwsza międzywyznaniowa konferencja ekumeniczna w Edynburgu w r. 1910. Jeszcze w r. 1948 gdy powstała na zjeździe w Amsterdamie Światowa Rada Kościołów, Rzym stanowczo odżegnał się od wszelkiego udziału w tym zgromadzeniu. Dziś pozostaje w bliskim kontakcie z centralą SRK w Genewie (co papież w encyklice z wdzięcznością stwierdza), choć na specjalnych warunkach. Ale dopiero Sobór Watykański i wspomniany Dekret o Ekumenizmie przyniósł radykalny zwrot w tej materii. Ten dekret ustanowił nowe zasady, na których miały się odtąd opierać stosunki Kościoła katolickiego z innymi wyznaniem chrześcijańskimi i dał impuls do licznych intensywnych kontaktów, dialogów i praktycznej międzywyznaniowej współpracy. To było 30 lat temu. Powstaje teraz pytanie, czy ustanowione wówczas zasady mają status prawd, które nie mogą ulegać żadnym zmianom, czy też dialog międzywyznaniowy może

doprowadzić do jakichś ich modyfikacji czy ewolucji. Wydaje się, że papież w encyklice traktuje je jako raczej niezmiennie i dlatego tak często powołuje się na nie, określając stanowisko katolickie. Ale jeśli tak, to do czego właściwie służy dialog? Papież cytuje pewną ilość porozumień, zwłaszcza z patriarchami kościołów wschodnich, które zdają się tych zasad nie naruszać, ale są to postępy właśnie z tej racji powierzchowne, jeśli nie wprost pozorne. Na ogół encyklika stwarza wrażenie, że większych postępów w ciągu 30 lat nie osiągnięto, zwłaszcza z protestanckimi kościołami Zachodu, i stąd właśnie potrzeba powtórzenia ustalonych w soborowym dokumencie zasad i ponownego określenia warunków, na których Kościół katolicki byłby gotów uznać odłączone kościoły za autentycznie przynależne do jednego Chrystusowego Kościoła. Te warunki, w tym zwłaszcza uznanie przez innych chrześcijan nadrzędnej roli Biskupa Rzymu, okazały się do tej pory nie do przyjęcia i w rezultacie w ciągu 30 lat nie doszło do ponownego zjednoczenia ani jednego z odłączonych kościołów z kościołem rzymskim. I nie widać ani w tekście encykliki ani też na szerokiej scenie ekumenicznej świata żadnych realnych szans na to, by nawet w dalszej przyszłości do choćby jednego takiego połączenia z kościołem rzymskim mogło dojść.

Natomiast rysuje się na światowej scenie ekumenicznej inna wizja zjednoczonego chrześcijaństwa czy jednego Kościoła Chrystusowego, wizja której elementy są również widoczne w tekście encykliki. Mianowicie w tym, co nazwałem jej pierwszym nurtem, w jej nurcie pojednawczym. Jest tam często mowa o skandalu, jakim jest chrześcijaństwo podzielone na różne konkurujące ze sobą, a do niedawna jeszcze aż zwalczające się wzajemnie kościoły. Podstawowym elementem tej alternatywnej wizji byłoby zatem stwierdzenie, że skandalem jest nie tyle sam podział chrześcijaństwa, istnienie wielu różniących się pomiędzy sobą wyznań czy kościołów, lecz fakt ich historycznego skłócenia i brak wzajemnego uznania. Teraz, mniej więcej od lat trzydziestu, to wzajemne uznanie staje się faktem. I encyklika także pojawienie się i stopniowy wzrost tego uznania stwierdza, w każdym razie w swym pierwszym nurcie. Sęk w tym, że encyklika w swym drugim nurcie dodaje, że

wyłaniająca się w ten sposób powszechna wspólnota chrześcijańska jest niepełna i ułomna, bo nadal daleka od realizacji wizji jednego powszechnego Kościoła Chrystusowego pojętego jako widzialna struktura, dostatecznie jednolita pod względem doktrynalnym i organizacyjnym, by zasługiwała na tę nazwę. Mówi się często, że celem ruchu ekumenicznego jest doprowadzenie do tej jedności, której Bóg chce. Encyklika najwyraźniej zakłada, że Boży plan to ten właśnie, który ona reprezentuje (zob. np. 94) i wzywa do realizacji tego planu przez modlitwę, dziękczynienie, nadzieję. Ale czy tak jest na pewno? Alternatywna wizja ma przynajmniej tę zaletę, że jest mniej konkretna, stawia mniej warunków zjednoczenia, a zatem jest bardziej otwarta na możliwość, że jedność, jakiej Bóg chce, jest mniej lub więcej różna od wszystkich naszych wyobrażeń i planów.

Znaczy to jednak, w praktyce naszych ludzkich poczyniń, że istnieje wiele dróg do jedności i wiele planów — albo żaden. Bo są też wspólnoty i kościoły, które czują się zagrożone w swej tożsamości i dla których wszelkie zjednoczenia są dlatego na bardzo dalekim planie. Są to w pierwszym rzędzie autokefaliczne kościoły (cerkwie) prawosławne, pilnie strzegące nie-tylko swej niezależności (autokefalii) pomiędzy sobą, lecz nade wszystko nastawione obronnie przeciw obecności na ich tradycyjnych obszarach wspólnot i kościołów zachodnich, w tym zwłaszcza Kościoła katolickiego. Należą tu również katolickie kościoły obrządku słowiańskiego (unickie), dopiero niedawno wyzwolone spod długotrwałego przymusowego zjednoczenia z prawosławiem. Kościoły unickie są poza tym trwałą kością niezgody między greckim prawosławiem jako całością a rzymskim katolicyzmem². W encyklice te napięcia są ledwo wzmiankowane, a stosunkowo szeroko relacjonowane kontakty papieża z przedstawicielami wschodnich kościołów, także niedawna wizyta patriarchy ekumenicznego (honorowy tytuł konstantynopolitański) Bartłomieja w Rzymie, mają bardzo niewielki wpływ na nastroje i poczynania niższego kleru i wiernych, tak po stronie prawosławnej jak i katolickiej. Po stronie prawosławnej uczestnicy trwającego od lat oficjalnego dialogu

² Zob. np. mój artykuł: *Religijna zimna wojna*, „Kultura”, listopad 1991.

prawosławno-katolickiego są wprost oskarżeni o zdradę interesów prawosławia i o herezję³.

Jest to tym dziwniejsze, że oba „siostrzane kościoły” (jak się teraz określają) są sobie doktrynalnie i strukturalnie bardzo bliskie i wzajemna ekskomunika, która przez przeszło 900 lat dzieliła Konstantynopol od Rzymu (od r. 1054), została już dawno obustronnie cofnięta (w r. 1964). A jednak wciąż jeszcze nie ma między obu kościołami wspólnej Eucharystii (z wyjątkiem specjalnych okoliczności) i duszpasterskiej współpracy. Wynika z tego, że dzielące je różnice są nadal, tak jak były od początku schizmy, natury prestiżowo-politycznej i kulturowej. Z encykliki wynika (60), że Rzym obstaje przy swym (jak to nazywa) prawie do prowadzenia osobnej katolickiej pracy duszpasterskiej i apostołskiej na terenach tradycyjnie prawosławnych. Odbywa się to głównie poprzez mające długą tradycję katolickie kościoły wschodnie, w tym także unickie, ale także przez tworzenie nowych katolickich diecezji i parafii obrządku łacińskiego (np. w Rosji i Kazachstanie). Tu dotykamy jednej z głównych przyczyn, dla której strategia ekumeniczna zarysowana na stronicach encykliki (w tym, co nazwaliśmy jej drugim nurtem) jest skazana na niepowodzenie. Bo jeśli „siostrzane kościoły” istotnie głoszą tę samą (albo prawie tę samą) Chrystusową prawdę i pełną to samo (albo prawie to samo) ewangeliczne posłannictwo — jak głosi encyklika w swym nurcie pojednawczym — to nie ma potrzeby istnienia na tym samym terenie dwóch konkurencyjnych organizacji kościelnych, jeśli zaś już istnieją — ze względów historycznych, etnicznych czy kulturowych — to powinny się wzajemnie wspierać, wzbogacać się wzajemnie, by ostatecznie zlać się w jedną organizację. *Ut unum sint.*

I to nas doprowadza do sytuacji ekumenicznej w reszcie świata, głównie na Zachodzie, gdzie od czasów Reformacji istnieje wiele różnych wyznań chrześcijańskich. Określa się je ogólnie jako protestanckie, choć anglikanizm uważa siebie za kontynuację przedreformacyjnego kościoła

³ Zob. W. Hryniewicz OMI: *Trudna droga pojednania*, „Tygodnik Powszechny”, 25 czerwca 1995.

katolickiego, tyle tylko że niezależnego od Rzymu. Encyklika przy całym szacunku dla tych „innych chrześcijan” (nurt pierwszy) uważa, że cierpliwy dialog ekumeniczny doprowadzi ich wreszcie do pełnej jedności z Rzymem (nurt drugi). Rzym przy tym zdaje się być gotów zaakceptować dalsze istnienie pewnych różnic (czy również doktrynalnych?), bo encyklika mówi o „jedności w różnorodności”. Z drugiej strony przynajmniej niektóre spośród proreformatorskich kościołów, zwłaszcza kościoły anglikańskie, są gotowe uznać jakąś formę prymatu biskupa Rzymu pod warunkiem, że nie oznaczałoby to przyjęcia dogmatu nieomyślności papieskiej i bezpośredniej jurysdykcji biskupa Rzymu. Bo istotą protestantyzmu jest pragnienie wierzenia w wolność od wszelkiego zewnętrznego przymusu, według własnego wewnętrznego przekonania. Nie jest przypadkiem, że to pragnienie doszło historycznie do głosu równocześnie z wynalazkiem druku i szerokim rozpowszechnieniem Biblii, do której do tej pory dostęp mieli tylko nieliczni ludzie piśmienni. Prawda, że kościoły protestanckie też nie uniknęły choroby instytucjonalnego przymusu (także grzech wojen religijnych nie tylko stronę katolicką obciąża), to jednak indywidualność wiary i wolność religijna po dzień pozostały zasadniczym motorem napędowym światowego protestantyzmu (angielskie i amerykańskie „wolne kościoły”). I jest rzeczą uderzającą, że mimo wielości protestanckich wyznań podstawowe dogmaty chrześcijańskiego *Credo* zostały w nich bez szwanku zachowane, bez kontroli ze strony centralnego urzędu nauczycielskiego. Kryterium przynależności wspólnoty religijnej do Światowej Rady Kościołów stanowi wiara w Jezusa Chrystusa, Syna Bożego i Zbawiciel. Mniej lub bardziej subtelne różnice doktrynalne są tu uważane nie za skazę, ale za przejaw wewnętrznego bogactwa chrześcijaństwa. To samo dotyczy mocno zróżnicowanych obrzędów i liturgii, których podwójnym filarem we wszystkich wyznaniach jest Biblia i Eucharystia. Jeżeli patrząc od strony Rzymu główną przeszkodą na drodze do zjednoczenia chrześcijaństwa jest odmowa odłączonych kościołów uznania centralnego magisterium i jurysdykcji papieża, to z punktu widzenia „innych chrześcijan” jest nią odmowa Rzymu uznania ich Eucharystii za ważny Sakrament i dopuszczenia ich do wspólnej komunii w kościołach katolickich.

W sumie więc przeszkody z jednej i drugiej strony są wyraźnie natury instytucjonalnej i wizja instytucjonalnego zjednoczenia chrześcijaństwa pozostaje bardzo daleka, jeśli nie wprost nierealna. Ale pozostaje alternatywna wizja: rzeczowego zbliżenia, może nawet jedności, podstawowych przekonań i wartości chrześcijańskich przy dalszym instytucjonalnym zróżnicowaniu kościołów. Pierwszy nurt encykliki świadczy, że takie zbliżenie, jeśli nie jedność, już w pewnej mierze istnieje. Ale to że ujawniło się ono na szczytach (o tyle nabierając już oficjalnego charakteru) jest wynikiem zbliżenia, które się już przedtem dokonało na dole, na różnych szczeblach, od międzywyznaniowych debat teologów aż po zwyczajne osobiste kontakty między ludźmi. Więcej tego oczywiście zawsze było i jest w społecznościach wielowyznaniowych, takich jak Anglia, niż w krajach wyznaniowo z grubsza jednolitych, jak katolicka Polska czy większość krajów tradycyjnie prawosławnych. To głównie te rozmowy i kontakty i dokonująca się w nich wymiana chrześcijańskich wartości są motorem ekumenizmu, za które władze kościelne odpowiednich wyznań podążają zwykle z pewnym opóźnieniem, udzielając (lub odmawiając) dokonanyemu zbliżeniu stempli oficjalnej aprobaty. Nawet praktyka interkomunii jest już bardziej rozpowszechniona niżby to wynikało z częstotliwości wymaganych zwykle indywidualnych zezwoleń. (Chodzi o interkomunię w kościołach katolickich lub z udziałem katolików; w innych kościołach jest ona traktowana jako rzecz zrozumiała sama przez się.)

Dodajmy, że wymiana i wspólnota chrześcijańskich wartości dokonuje się i istnieje nie tylko wśród wierzących i praktykujących chrześcijan. Nasza cywilizacja zwana „zachodnią” jest nadal często nazwana cywilizacją chrześcijańską i to określenie, mimo znacznie zmniejszonej roli kościołów, nadal ma swoje uzasadnienie, gdyż wiele jej cech nie tylko się z instytucjonalnego chrześcijaństwa wywodzi, ale ma autentycznie chrześcijański charakter. Prawda, że wiele też jest w naszej cywilizacji grzechów przeciw miłości bliźniego (a to wraz z miłością Boga jest największym chrześcijańskim przykazaniem), ale przynajmniej ludzie zdają sobie sprawę, że są to grzechy (nawet jeśli ich tak nie nazywają), i na krzywdę i nędzę ludzką jesteśmy dziś bardziej uwrażliwieni

niż w dawnych wiekach — choćby dzięki środkom masowego przekazu, które nam tą krzywdą w oczy kłują. I jakkolwiek nieudolnie, coś na tę krzywdę ludzką próbujemy zrobić — przez nasz ONZ i Czerwony Krzyż, konferencje międzynarodowe, pomoc zagraniczną, organizacje charytatywne, Amnesty International czy Médecins sans Frontières. Tego w dawnych wiekach nie było. Dawniej tylko Kościół próbował na to coś zrobić, głównie przez swoje zakony. Dziś oprócz Kościoła mamy jakieś chrześcijaństwo zsekularyzowane, laickie. Są ludzkie, którzy tę paradoksalną sytuację dostrzegają. Dostrzegają ją duchowni (mimo narzekania na sekularyzację) tacy jak zmarły niedawno wielki dominikanin o. Yves Congar, który miał odwagę powiedzieć, że żyjemy dziś w najbardziej ewangelicznym okresie historii⁴. A także ludzie świeccy, jak nasz Jacek Kuroń, który powiada, że „Ewangelia to fundament, na którym zbudowany jest świat i ludzkość. Ewangelia dotyczy wszystkich wierzących i niewierzących”⁵. Była to wypowiedź w ramach kampanii prezydenckiej, ale nie było to żadne przymilanie się pod adresem katolickiego elektoratu, bo Kuroń równocześnie określił się jako człowiek niewierzący (co mnie tak samo trudno zrozumieć jak jemu wiarę w osobowego Boga). Ale to jest właśnie charakterystyczne: że wartości Ewangelii przeniknęły do naszej cywilizacji niejako anonimowo, bez chrześcijańskiej etykiety. Wbrew powszechnym sądom o niebezpieczeństwach sekularyzacji można to uważać za swoisty triumf Kościoła, jego wiernego głoszenia Ewangelii poprzez dwadzieścia bardzo religijnych a równocześnie bardzo grzesznych stuleci. Chrystus w jednej ze swych przypowieści przyrównuje Królestwo Boże do kwasu, który przenika całe ciasto, ale sam staje się w nim niewidoczny (Łuk. 13, 20-21). Czy znaczy to, że przeniknięta anonimowymi wartościami Ewangelii nasza cywilizacja jest o tyle bliższa Królestwa Bożego? Może tak, ale w Kazaniu na Górze Jezus porównuje swych uczniów do soli ziemi i ostrzega: co będzie, jeśli sól zwietrzeje?

⁴ *Fifty Years of Catholic Theology. Conversations with Yves Congar*, str. 66 (SCM Press, London 1988).

⁵ W wywiadzie dla „Tygodnika Powszechnego”, 2 lipca 1995.

(Mat. 5, 13). Sekularyzacja może także oznaczać zwierzenie wartości ewangelicznych. Na pewno jest i taka sekularyzacja. Jeśli wartości ewangeliczne są w naszej cywilizacji obecne, to dlatego że Kościół przeniósł Ewangelię do naszych czasów w stanie nienaruszonym. Przeniósł ją Kościół w swej formie prawosławnej, w swej formie katolickiej, w swych formach protestanckich. Kościół w tej formie na pewno, wprost widzialnie, zjednoczony. Przeniósł ją mimo swych gorszących podziałów, załości, pretensji i innych zwyczajnych ludzkich grzechów. Dlatego świecki świat, także ten nader zsekularyzowany świecki świat, może słusznie tak zjednoczonemu Kościołowi powiedzieć: „Dobrze, że jesteś”.

Pozwoliłem sobie na to ćwiczenie wyobraźni, próbkę alternatywnej wizji zjednoczonego chrześcijaństwa, wizję bardzo szeroką, ale też bardzo niesprecyzowaną. Czy gdzieś w tej wizji jest miejsce na zjednoczenie Kościoła takie, jakiego Bóg chce? Myślę, że tak, właśnie dlatego że jest ona tak szeroka i niesprecyzowana. Ale chodziło mi przede wszystkim o to, by uświadomić sobie i innym potrzebę tak szerokiego kontekstu, nie tylko religijnego, ale i świeckiego. Bo zjednoczenie chrześcijaństwa w sensie zjednoczenia kościołów nie może być celem samym w sobie. Będzie najwyżej etapem do zbawienia ludzkości, do końca czasów. W tym sensie zjednoczenie ma swój wymiar eschatologiczny. Papież w którymś miejscu encykliki (77) mówi z utęsknieniem o dniu, w którym widzialna jedność Kościoła stanie się dokonany fakt. Trudno mi sobie wyobrazić ten dzień w oderwaniu od losów duchowych reszty ludzkości. Będziemy nadal potrzebowali — na użytek tej reszty świata — wszystkich ewangelicznych cnót i energii, które stanowią motor napędowy jednoczenia chrześcijan: zrozumienia dla innych, tolerancji, pokory, miłości — wszystkiego tego, co określiliśmy jako nurt pierwszy encykliki. I będzie nam w tym zawsze towarzyszył nurt drugi: twardych wymagań, pewności siebie, sztywnych planów, ambicji. Zapewne i ten nurt będzie mógł odegrać, tak jak odgrywa dzisiaj, swą pozytywną rolę, pod warunkiem jednak, że pozostanie służebny w stosunku do nurtu pierwszego.

„Kultura” 9 (1995)

CZEŚĆ III

BUNT TEOLOGÓW

Reformizm ks. Hansa Künga

1.

Nie dziwcie się tytułowi, który traci trochę ideologiczno-polityczną kontrowersją. Wspomnijmy natomiast, że *Ecclesia est semper reformanda*. Tytuł Kościoła dotyczy.

W posoborowym Kościele dialogu akcent spoczywa w tej chwili na roli świeckich w Kościele. To zagadnienie dominowało w czasie tegorocznej wizyty papieża w Stanach Zjednoczonych i jemu jest poświęcony synod biskupów zwołany na październik do Rzymu. Jest to sprawa, która nam przedstawia się jako dialog po linii pionowej, między „dołem” a „górami”, ale sądzę, że jest tak tylko pozornie. Równocześnie cały czas odbywa się dialog ekumeniczny, między Kościołem rzymskokatolickim i innymi Kościołami, jak i innych wyznań chrześcijańskich pomiędzy sobą. Ten zdaje się odbywać na płaszczyźnie poziomej, ale znowu raczej tylko pozornie. U sedna obu dialogów leży ten sam fundamentalny problem chrześcijańskiej prawdy, istoty Kościoła jako nosiciela tej prawdy i jego posłannictwa. Ten problem teologiczny i punkt przecięcia linii obu dialogów (jeśli mamy pozostać przy tej geometrycznej metaforze) leży na gruncie teologii.

Teologia sama w sobie też jest problemem. Nie tu miejsce, by wchodzić w to, czy teologia jest nauką. Jeśli nią jest, to na pewno w sensie bardzo różnym niż inne nauki, także humanistyczne. Jest raczej intelektualną refleksją nad życiem religijnym, esencjonalnym dialogiem między człowiekiem a Bogiem. Jest to dialog angażujący wszystkie władze ludzkie, nie tylko intelekt, także uczucia i wolę, i dlatego inte-

lektualna refleksja daleko nie jest wszystkim, nie wyczerpuje i nie może zastąpić życia religijnego. To stwierdzenie wydaje się truizmem, ale truizmem, właśnie dlatego że jest tak oczywisty, często zapoznanym. Dlatego teologowie grają w Kościele drugoplanową rolę, wyraźnie służebną. Dobry duszpasterz nie potrzebuje być dobrym teologiem i można być dobrym chrześcijaninem nie będąc wcale teologiem. Ale nie można być dobrym chrześcijaninem, tym bardziej duszpasterzem, bez refleksji nad treścią wiary. Rola teologii zatem i teologów, acz służebna, jest istotna.

2.

Ta krótka refleksja na temat miejsca teologii w Kościele wydała mi się potrzebna jako tło dla zarysowania sylwetki jednego z najwybitniejszych, najbardziej wpływowych i najbardziej kontrowersyjnych teologów katolickich naszych czasów. Nazwałem Hansa Künga teologiem katolickim, bo sam się za takiego uważa; jego refleksja wyrosła z tradycji katolickiej i ta tradycja jest naczelnym jej tematem. Küng jest katolickim księdzem i w czasie II Soboru Watykańskiego jako tak zwany *peritus* (czyli ekspert) odegrał zapewne istotną, choć zakulisową rolę w sformułowaniu soborowych dokumentów. Lecz w grudniu 1979 roku dekret watykańskiej Kongregacji Nauki Wiary wycofał nagle, choć nie całkiem niespodziewanie, jego tak zwaną *missio canonica*, czyli status oficjalnie unanego katolickiego teologa. Nie całkiem niespodziewanie, bo w latach posoborowych Küng był wielokrotnie krytykowany od strony oficjalnej jako śmiały myśliciel i zbyt radykalny innowator. Nieoficjalnie zarzucano mu nawet herezję. Okazją do napisania niniejszego szkicu jest niewielka książeczka Künga, która ukała się niedawno na rynku angielskim pod tytułem: „Why I am still a Christian?” (Dlaczego jestem nadal chrześcijaninem). Będę podawał tytuły książek Künga w języku angielskim, bo w tym języku docierają one do większości jego czytelników na całym świecie i w tym języku sam je czytałem, ale angielski tytuł tej książki jest bardzo niewłaściwy i mylący. Tytuł niemieckiego oryginału brzmi „Woran man sich halten kann” (Na czym można polegać). Wbrew po-

zorem zatem nie jest to osobista apologia człowieka, który, jak sugeruje angielski tytuł, jest, czy był, na drodze do wyrzeczenia się chrześcijaństwa, z tym że coś go jeszcze trzyma na dawnych pozycjach. Wprost przeciwnie, jest to, jak wszystkie książki Künga, jeszcze jedna apologia chrześcijaństwa, skierowana tym razem (jak autor mówi we wstępie) do tych wszystkich, którzy nie mieli czasu ani sił na przeczytanie jego pękatek i niezmiernie uczonych tomów. Faktem jest, że wśród czytelników tych pękatek i uczonych tomów jest wielu, którzy dzieł teologicznych innego autora nie wzięliby do ręki. Jeśli śmiałość i otwartość Künga, w gruncie rzeczy jego intelektualna uczciwość, rażą stróżów kościelnej ortodoksji, to te same cechy sprawiają, że ludzie stojący nieraz daleko od religii uznają, że Küng wart jest czytania, nawet kosztem znacznego intelektualnego wysiłku. W tym, moim zdaniem, leży jego wielka apostołska zasługa. Atmosfera skandalu, jaka powstała wokół niego po wycofaniu jego *missio canonica*, zapewne jeszcze zwiększyła jego poczytność. Wygląda na to, że pisząc omawianą książkę Küng sprytnie (i w stosunku do kościelnych krytyków trochę złośliwie) wyzyskał swoją reputację czarnej owcy — i może stąd ten zalatujący skandalem angielski tytuł. Jeśli tak, to się nie pomylił. Autor recenzji na łamach katolickiego „The Tablet”, prałat Bruce Kent, sam trochę na bakier z władzami kościelnymi z racji swego bardzo świeckiego zaangażowania w kampanię jednostronnego rozbrojenia nuklearnego, wyraził zdumienie, że czarna owca okazała się tak zaangażowanym „chrześcijańskim fundamentalistą”. Jak gdyby innych rzeczy Künga nie był czytał. Istotnie, krytyka Künga ze strony szeregowych obrońców katolickiej ortodoksji jest często krytyką z drugiej ręki. „Why I am still a Christian” jest nie do nabycia w księgarniach Catholic Truth Society w Londynie, choć leży na składzie w sąsiedniej księgarni przy katedrze westminsterskiej (katolickiej).

Adresatom książki, którymi są zasadniczo niechrześcijanie i byli chrześcijanie (te określenia pojawiają się w tekście kilkakrotnie) autor tłumaczy charakter i motywację swego niezmiennego chrześcijańskiego zaangażowania. Tłumaczy, że wiara w Boga jest rozsądną opcją, że lepiej

wierzyć w sens niż w bezsens istnienia i życia, że istnieją autentyczne i niezniszczalne wartości i że, umierając, nie umieramy w nicość, ale w wartość najwyższą, którą nazywamy Bogiem. A nie jest to abstrakcyjny Bóg filozofów, lecz Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, który objawił się w całej pełni w najdoskonalszym z ludzi, Jezusie z Nazaretu, w jego życiu, śmierci i zmartwychwstaniu, którego dlugo nazywamy Chrystusem, Synem Bożym. I którego, nadal działającego w naszym świecie, nazywamy Duchem Świętym.

Nieposzlakowana ortodoksja, jak widać. Küng staje się kontrowersyjny (i równocześnie niejako wychodzi naprzeciw niechrześcijanom i byłym chrześcijanom), gdy wprowadza rozróżnienie między chrześcijaństwem prawdziwym a nominalnym. Chodzi o to, że wiele z tego, co w Kościele i poza Kościołem określa się jako chrześcijańskie, nie ma nic wspólnego z chrześcijaństwem Ewangelii. I tak Küng nie wyobraża sobie, aby Jezus, który wolał towarzystwo grzeszników niż rzekomo sprawiedliwych, potępiał rodziców, którzy uciekają się do stosowania sztucznych środków antykoncepcyjnych, by odtrącał rozwiedzionych i powtórnie żonatych, którzy chcą do niego przystąpić w sakramencie eucharystii, by pochwalał system kapłaństwa, który sprawia, że tysiące ludzi miesiącami są pozbawione udziału we mszy św., by surowo oceniał każdy stosunek przedmałżeński, każdy związek homoseksualny i każde przerwanie ciąży. Akcent tu jest na słowie *każdy*. Küng daleki jest od beztroskiego libertynizmu i relatywizowania moralności. Chodzi tylko o to, by nie stawiać wymogów kościelnego prawa ponad wymogami miłosierdzia, by religii miłości nie zakuwać w okowy abstrakcyjnego przepisu. Uznaje zresztą, że ten postulat jest w praktyce stosowany w Kościele katolickim nie mniej niż w Kościołach innych wyznań chrześcijańskich. Jest w Kościele prawdziwe chrześcijaństwo, nie tylko nominalne. Dlatego autor, przy całej swojej opozycji wobec praktyki duszpasterskiej Rzymu w okresie posoborowym, pozostaje nie tylko chrześcijaninem, ale i członkiem swego rodzimego Kościoła. Wspomina z nostalgią okres soborowej odnowy i związane z nią wielkie nadzieje widzialnego zjednoczenia chrześcijaństwa. Wspomina, nie wymieniając

nazwisk, tych swoich konfratrów, którzy po Soborze, głęboko zawiedzeni połowicznością jego osiągnięć, od Kościoła rzymskokatolickiego odeszli. Przypomnijmy, że już rok po zakończeniu Soboru odszedł najwybitniejszy teolog angielski, X. Charles Davis. Ale przypomnijmy również, że wielu podobnie jak Küng nie odeszło i, trwając nadal, pełni w Kościele rolę lojalnej opozycji, by wymienić tylko głośne obecnie nazwiska Charles Currana w Stanach Zjednoczonych (charakterystyczny jest tytuł ostatniej książki Currana „Faithful Dissent”), Edwarda Schillebeeckxa w Belgii czy Williama O’Shea w Australii. Rolę lojalnej opozycji pełnią nie tylko teologowie, ale i biskupi (na przykład amerykańscy w czasie ostatniej wizyty Jana Pawła II w Stanach Zjednoczonych). Najbardziej znane jednak jest nazwisko Künga.

3.

W bogatej twórczości Künga przewijają się trzy nurty myśli, na tyle różne, że można je oddzielnie opisać, ale ściśle ze sobą związane i wzajemnie uwarunkowane. Tytuły poszczególnych dzieł sygnalizują tylko nurt dominujący w każdym z nich, z tym iż pozostałe dwa są w nich również obecne. Jeden to nurt dogmatyczny, który reprezentują głównie trzy książki: „On Being a Christian”, „Does God Exist?” i „Eternal Life?” Zwróćmy uwagę na zapytania w tytułach, które jaby sygnalizują, że autor nie jest dogmatyczny w pejoratywnym tego słowa znaczeniu, choć na te odwieczne pytania udziela odpowiedzi dogmatycznych w pozytywnym sensie, w postaci dogmatów chrześcijańskiego objawienia. Drugi dotyczy formy wyrazu tego objawienia w po-Chrystusowej historii, czyli Kościoła, nurt, który można by nazwać sakramentalnym albo eklezjalnym. Są to znowu trzy książki: „Structures of the Church”, najwcześniejsze z wielkich dzieł Künga, powstałe jeszcze przed Soborem, „The Church”, zupełnie nowe i rozszerzone opracowanie tego samego tematu, wydane bezpośrednio po Soborze, oraz „Infallible? — An Enquiry”, dociekliwa historyczna analiza dogmatu nieomylności, która bodaj przysporzyła Küngowi najwięcej wrogów. Trzeci nurt, ekumeniczny czyli dotyczący problemu jedności chrześcijaństwa, jest obecny

we wszystkich wymienionych książkach, ale może właśnie dlatego nie jest reprezentowany osobnym tytułem (jeśli nie liczyć wielu pomniejszych prac i rozpraw, wśród których jest nawet zbiór kazań dla młodzieży, dotyczących także ekumenicznego problemu). Daleko poza problem chrześcijańskiej ekumenii wychodzi najnowsze z wielkich dzieł Künga, „Christianity and the World Religions” (1985, wydanie angielskie 1989). Tu chrześcijaństwo występuje już jako jedna zwarta alternatywa wobec trzech innych wielkich religii: islamu, hinduizmu i buddyzmu. Judaizm został świadomie z tego przeglądu wyłączony jako religia zbyt blisko związana z chrześcijaństwem, co wymaga całkiem innego potraktowania problemu. Nie jest to zresztą dzieło wyłącznie Künga, choć wyszło pod jego nazwiskiem, gdyż on był jego inicjatorem. Składają się na nie obszernie opracowania różnych aspektów tych trzech religii, dokonane przez specjalistów od każdej z nich. Do każdego rozdziału tych opracowań Küng dodaje potem oceny opisanych zjawisk z chrześcijańskiego punktu widzenia, określone mianem *Christian Response*.

Dogmatyka jest oczywiście nurtem kluczowym. Zaznaczmy, że Küng, z pochodzenia Szwajcar, jest od wielu lat profesorem studiów dogmatycznych i ekumenicznych w Tybindze w Zachodnich Niemczech. Wiara religijna w pojęciu Künga to nie tyle intelektualna akceptacja określonych twierdzeń na temat Boga, człowieka i świata, lecz nade wszystko egzystencjalna postawa wobec życia i otaczającej nas rzeczywistości, postawa zasadniczego zaufania, które życiu i rzeczywistości odpowiada „tak”, *fides* raczej niż *credo*, jest zatem akceptacją określonych wartości*. Ta akceptacja jest wynikiem mniej lub bardziej świadomej, ale wolnej i racjonalnej decyzji. Dopiero ta decyzja pociąga za sobą również akceptację przez intelekt twierdzeń, które możemy nazywać światopoglądem czy treścią wiary religijnej. Gdy zatem Küng w „Does God Exist?” przedstawia na kilkuset stronach wszystkie pro i contra

* Warto zaznaczyć, że greckie słowo *pisteuein* na określenie tej postawy nie pojawia się w klasycznej grece nigdzie poza Nowym Testamentem. Jest to zatem postawa specyficznie chrześcijańska.

historycznej debaty między teizmem a ateizmem czy agnostycyzmem, to debata nie kończy się sytuacją, w której czytelnik jest intelektualnie zmuszony do opowiedzenia się po jednej czy drugiej stronie. Egzystencjalna opcja na rzecz wiary lub niewiary pozostaje przed nim nadal otwarta, tyle że sytuacja jest wzbogacona wynikami przemyśleń niezliczonej plejady myślicieli, filozofów, teologów, poetów i świętych.

Chrześcijańska opcja koncentruje się całkowicie i wyłącznie na układzie wartości, których wyrazem i ucieleśnieniem jest Jezus z Nazaretu. Choć Küng potrafi pisać z szacunkiem (w swym ostatnim dziele) o Mahomecie i Buddzie, to jednak miarą i sprawdzianem wartości reprezentowanych przez innych twórców wielkich religii pozostaje dla niego Jezus. Dla czytelnika nie ulega wątpliwości, że w przypadku Künga, podobnie jak większości chrześcijan, źródłem tej opcji jest fakt, że autor wzrósł i wychował się w chrześcijańskim środowisku i w wieku lat 27 został katolickim księdzem. Dla autora jednak to źródło nie jest decydujące. Decydująca dla niego jest postać wędrownego żydowskiego nauczyciela, jaka się wyłania z kart Nowego Testamentu. Küng jest wytrawnym egzegetą, znakomicie obznajomionym z techniką i wynikami nowoczesnej krytyki biblijnej, na tej podstawie przekonany — wbrew przekonaniu wcześniejszego pokolenia egzegetów, przeważnie protestanckich — że możliwe jest dotarcie tą drogą do historycznego Jezusa. Prawdą jest, że cztery Ewangelie i inne dokumenty Nowego Testamentu nie są beznamytnymi historycznymi zapisami, lecz proklamacjami wiary pierwszych chrześcijan, również Żydów przecie, że Jezus był obiecany Mesjaszem, po grecku Chrystusem. Właściwie krytyczna egzegeza pozwala wykryć w tych proklamacjach ich autentycznie historyczny rdzeń, historyczną prawdę o naukach, życiu i śmierci Jezusa, nawet o jego zmartwychwstaniu, choć samo zmartwychwstanie jako fakt kosmiczny wykracza już poza historię.

Dokumentacją tej egzegezy jest „On Being a Christian” (Być Chrześcijaninem), niewątpliwie najważniejsza książka Künga. Ale jak wynika z tytułu, dotarcie do historycznego Jezusa oznacza również dotarcie do Chrystusa i ten kontakt pociąga za sobą absolutne ludzkie zobowiązanie.

Jezus, jaki się wyłania z kart tej książki, jest człowiekiem z krwi i kości, wielkim i tragicznym, obdarzonym prawdziwie boską misją, ale równocześnie poddanym zwykłym ludzkim ograniczeniom, mocnym tylko siłą swej wiary, nawet omylnym. Zwiastując rychłe nadejście Królestwa Bożego, Jezus nie zamierzał wcale tworzyć nowej religii, która wobec przewidywanego bliskiego końca czasów nie była już potrzebna. Realizował to królestwo już tu i teraz, lecząc chorych, podnosząc upadłych, głosząc ubogim swą dobrą nowinę. Jednak w tym realizowaniu królestwa już tu i teraz poniósł całkowitą klęskę, skazany jako przestępca na śmierć. Dopiero ukrzyżowany i zmartwychwstały Jezus jest Chrystusem.

Nie dziw może, że ten obraz historycznego Jezusa wywołał protesty i stał się koronnym zarzutem przeciwko Küngowi, że zaprzecza boskości Chrystusa. Ale Küng odpowiada na to, że tylko naprawdę ludzki Jezus, nie wszechmocny i nie wszechwiedzący, mógł stać się pełnym objawieniem Boga w człowieku. Jezus jest paradygmatem pełnego człowieczeństwa w całym jego tragizmie i wielkości, i właśnie w tym doskonałym człowieczeństwie objawieniem prawdziwego Boga. Taki właśnie jest Bóg, a nie inny. Jakikolwiek inne doskonałe przymioty mogą Bogu przypisywać filozofowie, wszechmoc czy wszechwiedzę (które są tylko ekstrapolacją ludzkich przymiotów), prawdziwy Bóg jest przede wszystkim taki, jakim go widzimy w Chrystusie, absolutnie solidarny z cierpiącą ludzkością, współcierpiący, współcieszący się ludzkimi radościami (jak Jezus w Kanie Galilejskiej, jak Jezus cieszący się z każdego uzdrowienia), biorący na siebie ludzkie upadki (bo Jezus jest przecież barankiem, który wziął na siebie grzechy świata). Jezus jest żywym obrazem najgłębszych intuicji Boga w Starym Testamencie, do którego jako człowiek się modlił, nazywając go Ojcem. Filozoficzny absolut jest przede wszystkim absolutem miłości. Zmartwychwstanie, jakkolwiek będziemy interpretować nowotestamentowe relacje, które stanowiły podstawę wiary apostołów, że Jezus nadal żyje, w swej najgłębszej warstwie stanowi potwierdzenie, że ten obraz Boga jest prawdziwy.

Wiele stron „On Being a Christian” jest poświęconych zestawieniu tej radykalnej chrystologii Künga z tradycyjną chrystologią datującą się

z czasów pierwszych Soborów, głównie Nicei i Chalcedonu. Küng uznaje, że nie można przekreślić historycznego rozwoju myśli chrześcijańskiej, którą żyły całe pokolenia i którą żyje Kościół po dziś dzień. Ale nie sądzi, by transpozycje świadectw Nowego Testamentu w kategorii myśli greckiej owego czasu (dwie *natury* w jednej *osobie* Chrystusa, *współistotność* Ojca i Syna, przedwieczne istnienie osoby Jezusa w Bogu, a zatem nawet dogmat Trójcy św., jeden Bóg w trzech osobach) stanowiły rozdział raz na zawsze zamknięty i nie podlegający dalszej interpretacji. Są one dziś skostniałym intelektualnym wyrazem wiary, która powinna być wiarą żywą, dla współczesnego człowieka zaledwie sygnałem istnienia nieprzeniknionej tajemnicy, a poza tym nie mówiącym mu prawie nic. Także pojęcie Syna Bożego, w przeciwieństwie do zaznaczonych wyżej kursywą pojęć greckich określenie biblijne, pojawiające się jednak w różnych kontekstach w różnym sensie, wymaga dla potrzeb współczesnego człowieka interpretacji, jako że oczywiście nie może być traktowane dosłownie. W swej ostatniej książce, w części poświęconej dialogowi z islamem, Küng zwraca uwagę na zgoła nieprzezwyčajalną trudność, jaką dla wyznawców radykalnie monoteistycznego islamu, a także judaizmu, stanowi pojęcie Trójcy św., z którym świat chrześcijański zdołał się oswoić. Czy spetryfikowana przez wiele stuleci forma słowna tego dogmatu jest jednym możliwym wyrazem dla zawartej w nim tajemnicy? Küng sądzi, że nie. Czy jest możliwa interpretacja dogmatu, która umożliwiłaby chrześcijaństwu dotarcie do umysłów, które teraz są przed nim zamknięte? Küng sądzi, że tak.

„On Being a Christian” nie jest tylko uczoną rozprawą teologa. Jest książką w intencji pastoralną. Chodzi o umożliwienie zrozumienia istotnych treści chrześcijaństwa ludziom dobrej woli, dla których tradycyjne sformułowania dogmatyczne są hermetycznie zamknięte. Innym przykładem tego podejścia jest „Eternal Life?” (Życie wieczne?). Autor zaczyna od socjologicznego i antropologicznego przeglądu ludzkiego doświadczenia dotyczącego śmierci, wspólnego ludziom religijnym i niereligijnym, by dopiero na tym tle przejść do doświadczenia chrześcijańskiego, opartego na dogmacie zmartwychwstania Chrystusa i zmartwy-

chwstania ciała. Od egzegezy biblijnej przechodzi do interpretacji biblijnych przekazów w kategoriach myśli współczesnego człowieka. Życie wieczne jako bezkresne trwanie w czasie czy raczej dopełnienie człowieczeństwa w nieskończonym lecz ponadczasowym Bogu? Sąd Ostateczny w momencie śmierci czy dopiero po skończeniu czasów? Czy pojęcie wiecznej kary jest do pogodzenia z wiarą w nieskończenie miłosiernego Boga? Jak rzutuje na problem ludzkiej odpowiedzialności za swoje życie rozpowszechniona zwłaszcza w Kościołach Wschodnich idea *apokatastasis* czyli ostatecznego zbawienia wszystkich ludzi? W końcowej części książki autor znowu wraca na ziemię. Jakie są konsekwencje postawy chrześcijańskiej nadziei dla sztuki życia i sztuki umierania? Kwestie etyki lekarskiej, eutanazji, stosunku do umierających, umieranie z chrześcijańską godnością. Charakterystyczna dla Kunga jest nade wszystko nieufna postawa wobec metafizycznych struktur czy bytów odziedziczonych po dawnych wiekach, istniejących jakoby niezależnie od rzeczywistości ziemskiej, tajemniczych tylko dlatego, że oddzielonych od rzeczywistości ziemskiej barierą śmierci. Rzeczywistość wieczna dlatego jest tajemnicza, że jest już w każdym momencie przemijającego czasu. Przecież Jezus uczył, że Królestwo Boże jest tu i teraz, że „jest w was”. Kung, szukając, jak to określa, metafor-pojęć na wyrażenie rzeczywistości życia wiecznego, mówi (cytuje w wielkim skrócie), że jest to:

„życie, w które przechodzimy z całą naszą ludzką historią...
sprawiedliwość, o którą walczyliśmy już w tym społeczeństwie...
wolność, której zaznaliśmy już na ziemi...
miłość, którą się już tu dzielimy...
i zbawienie, którego przedsmak już tu mamy w zmartwychwstaniu ukrzyżowanego Chrystusa”.

4.

W tym nader pobieżnym przeglądzie nurtu dogmatycznego musiała czytelnika uderzyć pewna mglistość czy wieloznaczność teologii Kunga. Zamiast jasnych dogmatycznych sformułowań mamy dociekania inter-

pretacyjne. Natomiast nie można Küngowi zarzucić braku precyzji. Każdy pogląd jest dokumentowany cytatami z Pisma św. czy olbrzymiej literatury przedmiotu, nagromadzonej w ciągu 2000-letniej historii Kościoła. Na 700 stron „On Being a Christian” jest 100 stron przypisów. Jest to wynik świadomej postawy autora, wyostrego poczucia tajemnicy chrześcijaństwa. Jedno sformułowanie nie wystarcza, każde sformułowanie słowne jest tylko nieudolnym przybliżeniem do jądra tajemnicy, oglądem danej prawdy tylko z jednej strony. Szkolny katechizm z dokładnym wyliczeniem sakramentów, przykazań czy grzechów jest jasnym kompendium łatwym do nauczenia się, ale jest też tylko suchą destylacją niezgłębionego bogactwa Ewangelii. Pismo św. pełne jest życia, które nie da się zakuć w sztywne formuły. Küng stara się być wierny bogactwu i żywotności Biblii.

Ta sama postawa jest widoczna w tym, co nazwałem nurtem sakramentalnym (albo eklezjalnym). „The Church” jest dziełem fundamentalnym, które ukazało się już po zakończeniu Soboru i uwzględnia uchwaloną przez Sobór Konstytucję Dogmatyczną o Kościele (*Lumen Gentium*), dokument pod pewnymi względami rewolucyjny. Można przypuszczać, że w redakcji tego dokumentu *peritus* Küng odegrał pewną rolę, choćby jako autor wcześniejszych o parę lat „Structures of the Church”. Rewolucja polega na tym, że w konstytucji natychmiast po ogólnym rozdziale wstępnym następuje rozdział określający Kościół jako Lud Boży, a dopiero po nim rozdział poświęcony hierarchii i rozdział poświęcony świeckim. Ta zmiana w stosunku do pierwotnego rzutu, dokonana już w czasie debat soborowych, była niewątpliwie po myśli Künga, gdyż tonowała wytworzony w ciągu wieków, zwłaszcza od Soboru Trydenckiego i I Vaticanum, obraz Kościoła jako wyłącznie hierarchicznej struktury na rzecz obrazu Kościoła jako duchowej wspólnoty wszystkich pełnoprawnych jej członków. Ale także pojęcie Ludu Bożego samo w sobie nie wyczerpuje istoty Kościoła, który jest również mistycznym Ciałem Chrystusa, jest równocześnie powszechny i obecny w najmniejszej swojej komórce, święty i grzeszny, jeden i bardzo różnorodny w swych formach. Küng wykazuje, że Kościół w ciągu wieków

przybierał bardzo rozmaite formy, często równocześnie w różnych miejscach, poczynając od różnic między Kościołami Pawłowymi a Kościołem jerozolimskim. Także prymat biskupa Rzymu jest historycznie uwarunkowaną formą i nie należy go absolutyzować. Ale nie można też historycznych form Kościoła oddzielać od jego istoty i postulować niezależnego istnienia ezoterycznego, czysto duchowego Kościoła oddzielonego od jego form. Właśnie te różnorakie formy, mniej lub bardziej doskonałe lub niedoskonałe, są Kościołem Chrystusowym i poprzez te formy Kościół wypełnia swoją misję w świecie. Dlatego można i trzeba Kościół krytykować poprzez stałą konfrontację jego form z dobrą nowiną Ewangelii. I ten właśnie Kościół trzeba kochać, bo w nim jest Chrystus. Nie potrzeba, nawet nie wolno z niego występować. W tym jest cały Küng, również w swej obecnej sytuacji.

Szczególną pozycję w nurcie eklezjalnym twórczości Künga zajmuje „Infallible? — An Enquiry”, gdyż ta bolesna rozprawa z koncepcją kościelnej nieomylności, głównie z dogmatem o nieomylności papieża proklamowanym przez I Sobór Watykański w roku 1870, była niejako bezpośrednim rzuceniem rękawicy Rzymowi. W każdym razie tak została przyjęta. Inna rzecz, że wycofanie *missio canonica* nastąpiło dopiero dziesięć lat później, gdy na tronie papieskim zasiadł Jan Paweł II. Rozprawa została napisana pod wrażeniem szoku, jakim było ogłoszenie przez Pawła VI w roku 1968 encykliki *Humanae Vitae*, potwierdzającej zakaz stosowania sztucznych środków antykoncepcyjnych, obowiązujących katolików *explicite* od czasu encykliki Piusa XI *Casti Connubii* z roku 1930. Od tego czasu sprawa była przedmiotem debaty w świecie katolickim, która w sposób zrozumiały przybrała na sile w czasie II Soboru Watykańskiego. Jednak Paweł VI wycofał sprawę spod kompetencji Soboru, zastrzegając sobie wyłączne prawo wydawania autorytatywnej decyzji. Powołał reprezentatywną komisję złożoną z osób duchownych i świeckich dla przebadania sprawy i wypowiedzenia swojej opinii. Po paru latach komisja przedstawiła papieżowi dwa raporty. Raport znacznej większości, piętnując nieodpowiedzialną „mentalność antykoncepcyjną”, stwierdzał jednak, że absolutny zakaz stosowania sztucz-

nych środków antykoncepcyjnych jest moralnie nie do utrzymania. Raport mniejszości wypowiedział się za utrzymaniem zakazu w mocy. Papież po krótkim okresie widocznych wahań przychylił się do opinii mniejszości i wynikiem była encyklika *Humanae Vitae*. Küng relacjonując tę sprawę w swej książce dochodzi do wniosku, że Paweł VI, podejmując taką decyzję, kiewał się nie tyle względami merytorycznymi, ile troską o nienaruszalność autorytetu nauczycielskiego papieża. Przyjęcie bowiem raportu większości oznaczałoby uznanie, że jego poprzednik Pius XI popełnił błąd.

Książka Künga nie była jednak tylko publicystyczną rozprawą na aktualny w danej chwili temat. Jak wszystkie rzeczy Künga, „Infallible?” jest pogłębionym studium historycznym i teologicznym całego problemu, wspartym jak zwykle potężnym aparatem naukowym. Istotne jest, że nieomyłność papieska w formie zadeklarowanej sto lat wcześniej na I Vaticanum (zresztą w bardzo specyficznych warunkach i w obliczu silnej opozycji) jest tylko bardzo szczególnym wypadkiem ogólnej nieomyłności Kościoła i jest obwarowana pewnymi warunkami. Dogmat stwierdza mianowicie, że papież jest nieomylny tylko wtedy, gdy przemawia *ex cathedra* w sprawach wiary i moralności. Formą szerszej nieomyłności Kościoła jest zasada „niereformowalności” uroczystych orzeczeń Soborów Powszechnych. W praktyce jednak aspiracje do nieomyłności orzeczeń i decyzji kościelnych wysokiego szczebla, zwłaszcza papieskich, miały i mają po dziś dzień jeszcze szerszy zakres, obejmując całe tak zwane *magisterium ordinarium*, pod które podpadają w pierwszym rzędzie encykliki papieskie.

Równocześnie jednak nikt nie zaprzecza, że Kościół w swej długiej historii popełniał błędy, często tragiczne, często zbrodnicze: wyprawy krzyżowe, krwawa krucjata Innocentego III przeciw albigenom, inkwizycja, prześladowania Żydów. Przez wieki głoszono, że *extra Ecclesiam nulla salus* i że nieochrzczeni w Kościele katolickim są na wieki potępieni; jeszcze parę dziesiątków lat temu głoszono, że udział w niekatolickim nabożeństwie jest grzechem. Nie jest ważne, jaki status te orzeczenia miały w oficjalnej strukturze zasady nieomyłności; istotne jest,

że stanowiły elementy bieżącej nauki Kościoła. Oczywiście, te błędy zostały przewyżczone, ale czy nie czekają nas jeszcze inne? Zdumiewające jest, po ludzku niezrozumiałe, że obok tych błędów, w tym samym czasie, Kościół potrafił głosić autentyczną chrystusowość i że w licznych pokutnych nawrotach do prawdy Ewangelii potrafił tę chrystusowość wciąż na nowo odnajdywać. I tak ją doniósł aż do naszych czasów. Według Künga słowa Chrystusa „Oto ja jestem z wami aż do skończenia świata” nie są gwarancją kościelnej nieomyślności, są natomiast obietnicą nieustannej opieki Ducha św., która zawsze pozwala Kościołowi w gąszczu historii odnaleźć właściwą drogę. Tę zdolność określa Küng mianem „indefectibility” (niemieckie „Unzerrütlichkeit”), które jest pojęciem znacznie szerszym niż odnoszące się tylko do intelektu pojęcie nieomyślności („infallibility”). Nie bardzo wiem, jak to oddać po polsku: proponuję „niezniszczalność” albo „ostateczna niezawodność”.

Propozycja Künga spotkała się ze zdecydowanym oporem. Nawet tak świątły umysł jak nieżyjący już dziś Karl Rahner, sam twórczy kontestant wielkiej miary, toczył z Küngiem przyjazną lecz zdecydowaną polemikę, broniąc dogmatu nieomyślności. U podłoża leży oczywiście pojęcie autorytetu; autorytet implikuje przynajmniej jakiś stopień nieomyślności, bo posłuch i zaufanie do nauk Kościoła wymagają, by posiadały one tego rodzaju stempel. Dlatego o zmianach, jakie się dokonały w naukach Kościoła, mówi się niechętnie; dawne błędy tłumaczy się nieraz okolicznościami historii, ale na ogół błędne nauki zostają odłożone do lamusa i zapomniane. Ale o ile dyscyplina organizacyjna — także w Kościele — wymaga oficjalnego autorytetu, prawda — nie tylko intelektualna — wymaga autorytetu całkiem innego rodzaju. Jest nim po prostu przekonująca moc prawdy. Wierzmy w prawdę Ewangelii nie dlatego, że ją głosi Kościół; wierzmy dlatego, że głosi prawdę Ewangelii.

5.

Całe pisarstwo Künga jest przesycone duchem ekumenicznym. We wszystkich jego książkach słyszymy głosy chrześcijan wszystkich wy-

znań, dających świadectwo Chrystusowi i rozważających jego tajemnicę — jak gdyby nigdy nie było wśród nich podziałów i był tylko jeden Kościół. Swoje stanowisko w sprawie ówczesnego stanu procesu jednoczenia chrześcijaństwa Küng przedstawił w sposób zwarty i przejmująco dramatyczny w ostatnim rozdziale skromnej książeczki, która dała mi okazję do napisania tego artykułu. Zatem ten trzeci nurt jego myśli przedstawię, na ile ramy artykułu pozwalają, niejako jego własnym głosem.

Oto jak apostoł Paweł strofował chrześcijan w Koryncie:

„Bracia, doszły mnie głosy poprzez ludzi Chloe, że są spory pomiędzy wami; że jedni z was mówią «Ja się opowiadam za Pawłem», inni «Ja za Apollosem» albo «Ja za Kefasem» albo «Ja za Chrystusem». Czyż Chrystus jest podzielony? Czy to Paweł został za was ukrzyżowany? Czy w imię Pawła zostaliście ochrzczeni? Dziękuję Bogu, że nikogo z was sam nie ochrzciłem, z wyjątkiem Kryspusa i Gaiusa, więc nikt z was nie może powiedzieć, że został ochrzczony w moje imię. Owszem, ochrzciłem również rodzinę Stefana, ale poza tym, o ile pamiętam, nikogo więcej. Bo Chrystus posłał mnie nie abym chrzcił, ale bym głosił ewangelię, i to nie w sposób mądry, lecz mocą Chrystusa ukrzyżowanego”. (I Kor. 1, 11-17).

Te słowa z pierwszego Listu do Koryntian, najstarszego w ogóle dokumentu chrześcijaństwa, świadczą że już wtedy, zaledwie 25 lat po ukrzyżowaniu, były wśród chrześcijan różnice zdań. W interpretacji Künga wszystkie te ówczesne frakcje mają swoje odpowiedniki w dzisiejszym chrześcijaństwie. Zwolennicy Kefasa (Piotra) to katolicy, którzy powołują się na to, że Piotr przecież jest opoką; zwolennicy Apollosa to wschodni chrześcijanie, dla których opoką jest ich wielka grecka tradycja; zwolennicy Pawła to protestanci podkreślający nade wszystko wagę Pisma (*sola scriptura*); wreszcie są tak zwane wolne Kościoły, odrzucające wszelkie pośrednictwo instytucji, zwolennicy samego tylko Chrystusa. Paweł nie poparł żadnej z korynckich frakcji, nawet tych, którzy się na niego powoływali, wszystkich skarcił za to, że się nad innych wynoszą. Czy my dziś powinniśmy postąpić inaczej, skoro wszyscy zostaliśmy ochrzczeni w imię Ukrzyżowanego?

Küng nie ukrywa swego zniecierpliwienia rytualnymi ubolewaniami nad skandalem rozbicia chrześcijaństwa; deklaracjami ekumenicznej dobrej woli, z których nic nie wynika; rozmowami międzywyznaniowych komisji wysokiego szczebla, po których następują tylko nowe rozmowy. Dodałbym od siebie, że jest jakaś dziwna arogancja, acz nieświadomiona i na pewno dobromyślna, w przypuszczeniu, że eksperci poszczególnych wyznań zdołają kiedyś uzgodnić pomiędzy sobą, w co my, prosty Lud Boży, powinniśmy potem wierzyć. Küng wie lepiej niż wielu innych, że są między nami różnice, że mamy różne teologie, ale czy nie mamy tej samej wiary? Wiary nie tyle w sensie *credo* co w sensie *fides*, pokładania całego zaufania w Bogu ojawionym w Chrystusie. Nawet w ramach tego samego wyznania istnieją różne formy intelektualizacji wiary, różne teologie. A jednak potrafimy się wzajemnie rozumieć i razem się modlić, tak między sobą jak ostatnio także z chrześcijanami innych wyznań. Czy zrastanie się ludzkich społeczności nie odbywa się raczej drogą życzliwych kontaktów między ich szeregowymi członkami, niż drogą odgórnych dekretów?

Küng kładzie szczególnie nacisk na wspólne celebrowanie Eucharystii i interkomunię. Powołuje się na tak zwaną Deklarację Zbliżenia (Declaration of Convergence) przyjętą na konferencji Komisji Wiary i Ładu (Faith and Order) Światowej Rady Kościołów w Limie w roku 1982, z udziałem również przedstawicieli Kościoła katolickiego. Deklaracja obejmuje także wspólną liturgię Eucharystii. A jednak, poza udziałem w tej Eucharystii entuzjastycznych grup zaangażowanych ekumenistów, niewiele z tego wynikło. Dlaczego? Küng z goryczą wylicza argumenty czynników decydujących, które twierdzą, że jest na to jeszcze za wcześnie, w tym oficjalne stanowisko katolickie stwierdzające, że interkomunia i wspólne celebrowanie Eucharystii, sakramentu jedności, będzie możliwe dopiero *po* osiągnięciu jedności we wszystkich innych sprawach. Sakrament zatem ma być dopiero przypieczętowaniem duchowego wzrostu, nie drogą do duchowego wzrostu.

W zakończeniu książki Küng uderza w ton zagniewanego proroka. Gniewa go samozadowolenie duchowych przywódców ze stanu Kościo-

łów, którym przewodzą; zasklepienie w tradycjach swoich wyznań; brak zaufania do innych, poczucie, że każdy krok na drodze do zjednoczenia jest kwestią ich osobistej odpowiedzialności; brak zaufania w moc Ducha Świętego. W pewnym momencie woła nawet „Precz, duchu nieświęty”. Tym mocniej, nawet rewelacyjnie brzmią potem frazy starego hymnu: *Veni Sancte Spiritus — riga quod est aridum — flecte quod est frigidum — fove quod est frigidum — rege quod est devium.*

6.

Kilkanaście lat temu (było to chyba wkrótce po pojawieniu się encykliki *Humanae Vitae*) byłem na odczycie Künga w wypełnionej po brzegi wielkiej auli Londyńskiej Szkoły Nauk Ekonomicznych. Drugim mówcą wieczoru był wybitny konserwatywny poseł do parlamentu i działacz katolicki Norman St. John-Stevas. Przewodniczący w zagajeniu powiedział żartobliwie, że ma zaszczyt przedstawić publiczności przyszłego premiera Wielkiej Brytanii i przyszłego papieża, co zostało powitane gromkim aplauzem. Oczywiście był to wybuch wesołości, ale zapewne było w tym i coś więcej. Na dobrą sprawę St. John-Stevas miał zapewne większe szanse zostania premierem niż Küng papieżem. Ale warto się zapytać, czy chciałbym, aby Küng został papieżem.

Chyba jednak nie — przy całej mojej sympatii dla jego poglądów, podziwu dla jego inteligencji, silnego charakteru, a nade wszystko jego wielkiej wiary. Może ten radykał na tak wysokim stanowisku byłby zbyt radykalny, zbyt bezwzględny w demaskowaniu naszych przesądów i burzeniu drogich nam idolków. Choć kto wie? Ludzie zmieniają się, gdy znajdą się na wysokim władczym stanowisku, a kto jak kto, ale Küng nie powinien być autokratycznym papieżem. Występuje przecież przeciw rzymskiemu centralizmowi, domaga się zwiększenia autonomii biskupów i krajowych konferencji biskupich, prawdziwej kolegialności, nashuchiwania głosu również ludzi świeckich w przekonaniu, że Duch Święty jest czynny w całym Kościele i udziela swoich natchnień nie tylko członkom hierarchii. Jest w tym, swoim zdaniem i zdaniem wielu, przeciwieństwem polityki pastoralnej Jana Pawła II. W swej krytyce

obecnego pontyfikatu jest bezwzględny, może nawet arogancki. Bo Hans Küng jest bardzo pewny swych racji, pewnej swojej wizji przyszłości Kościoła. A w tym jest bardzo podobny do obecnego papieża. Nade wszystko jednak obaj mężowie są do siebie podobni w swym umiłowaniu Kościoła, któremu obaj ze wszystkich sił, pod presją mocy przekonującej swoich wizji pragną służyć. Obaj mówią swojemu Panu na pewno szczerze, „śłudzcy nieużyteczni jesteśmy”. Obaj wiedzą, że są pielgrzymami, wraz z całym Ludem Bożym, i że właściwą drogę nie oni wybiorą i wyznaczą. Jan Paweł II mocą swego urzędu wyłączył Hansa Künga spośród godnych zaufania przewodników Ludu Bożego. Hans Küng w sumieniu swym wierzy, że przyszłość wykaże, iż papież jest w błędzie. Czy obaj nie są w błędzie sądząc, że ta ostatnia alternatywa wyczerpuje sprawę? Od czasu dramatycznej decyzji z grudnia 1979 r. nigdy się nie spotkali i nie rozmawiają ze sobą. W tym na pewno jest jakiś błąd. *Veni Sancte Spiritus!*

„Kultura” 1-2 (1988)

Bunt teologów

Niedawno redaktor „Kultury” przysłał mi komunikat prasowy rzymskiego Ośrodka Dokumentacji Pontyfikatu Jana Pawła II, dotyczący polskiej bibliografii pierwszego pięciolecia pontyfikatu (tylko pięciolecia!). Przysłał go jako jeszcze jedną ilustrację żenującego zgoła panegiryzmu uprawianego przez rodaków wobec polskiego papieża. „Nie sądzę, by to się mogło podobać Papieżowi — pisał redaktor. — Jeśli podziela Pan mój krytycyzm, to może zechciałby Pan na ten temat napisać?”

Podzielałam ten krytycyzm, ale nie napisałam. Napisałam natomiast redaktorowi, że mój krytycyzm idzie znacznie dalej i dotyczy całego szeregu aspektów posługi apostołskiej samego papieża i dlatego trudno mi o tym pisać. Taki artykuł — argumentowałam — wywoła tylko falę oburzenia wśród rodaków, a niczego nie zmieni; sam papież głosu podrzędnego dziennikarzyny nawet nie usłyszy. Oczywiście miałem rację, a jednak pozostało mi po tym coś jakby wyrzut sumienia. Położyłeś uszy po sobie, odważny katoliku, bo się boisz, czy nie tak? Jesteś sobie skromnym dziennikarzyną, a jednak widzisz coś, czego twoi rodacy widocznie nie widzą, albo widzieć nie chcą, choćby z nadmiaru miłości do „naszego” Ojca Świętego. Czy nie powinieneś napisać? Tym bardziej, że w prasie światowej, także w prasie katolickiej, głosów krytyki na temat obecnego pontyfikatu jest co niemiara, tylko w polskiej prasie katolickiej tego jakoś nie widać. Ostatecznie krytyka to rzecz całkiem normalna i zdrowa. Ojciec Święty, niezależnie od swego wysokiego urzędu, jest człowiekiem i chyba nie we wszystkim jest nieomylny. Jak każdy człowiek na wysokim szczycie jest samotny i tym bardziej

potrzebuje życzliwej krytyki. Tego właśnie wymaga miłość do Niego, a zwłaszcza miłość Kościoła.

Odstaniam czytelnikowi trochę tej mojej wewnętrznej rozterki, by nikt nie pomyślał, że to co poniżej napiszę, jest pisane z lekkim sercem; ot, wybryk „liberalnego” dziennikarza. Był oczywiście czas, że i ja byłem zachwycony, że oto mamy polskiego papieża i że został nim właśnie tak bliski ludziom arcybiskup krakowski Karol Wojtyła. Jak wszyscy, nie tylko Polacy, wiele sobie obiecywałem po tym pontyfikacie. Ale wkrótce przyszły pierwsze rozczarowania. Pierwszym większym szokiem było oficjalne zdezawuowanie wybitnego teologa ks. Hansa Künga, któremu wiele zawdzięczałem (choć nie jestem jego bezkrytycznym wielbicielem). Napisałem wtedy, w grudniu 1979, gorzki list do redakcji katolickiego „The Tablet” i w rezultacie kilku moich rodaków (nie Anglicy) odmówiło mi prawa do nazywania siebie katolikiem. Ale nie traciłem nadziei, bo przecież widziałem również wielkie zalety tego niezwykłego człowieka i jego niewątpliwie pozytywne posunięcia, jak choćby podróże do Polski. Ale dalsze rozczarowania nie dały na siebie czekać. Dawałem im wyraz oględnie, w odniesieniu do konkretnych posunięć, balansując je entuzjastyczną aprobatą dla wszystkiego, co wydało mi się dobre. Ale inni ludzie na Zachodzie (chyba żaden Polak), znacznie bardziej ode mnie kompetentni i mający więcej do stracenia, szli dalej. Narastało we mnie wrażenie, że jeśli chodzi o ten polski pontyfikat, to żyjemy w jakiejś wieży z kości słoniowej i z dyskusji na temat światowej roli tego pontyfikatu sami się wyłączamy.

Ostatecznie asumpt do sumarycznego przedstawienia moich wątpliwości co do pontyfikatu Jana Pawła II dała mi ogłoszona w końcu stycznia tak zwana Deklaracja Kościoła, dokument podpisany przez 163 katolickich teologów z Niemiec, Austrii, Szwajcarii i Holondii. Dokument ten, niedługi lecz bardzo treściwy, stawia Kurii Rzymskiej, a w jednym przypadku bezpośrednio papieżowi, trzy zarzuty: 1) że stolice biskupie na całym świecie są obsadzane arbitralnie, z pominięciem opinii i uprawnień lokalnych Kościołów; 2) że kwalifikowanym teologom odbiera się w trybie dyscyplinarnym oficjalne prawo nauczania; 3) że papież

„w sposób niedopuszczalny” przekracza swoje kompetencje zarówno w sferze nauczania, jak i jurysdykcji. W rozprawieniu pierwszego zarzutu dokument cytuje nominacje biskupów w Ameryce Łacińskiej, Sri Lance, Hiszpanii, Holandii, Austrii, Szwajcarii i ostatnio w Kolonii, w tym ostatnim wypadku podkreślając fakt przeprowadzenia przez Kurie zmiany zasad głosowania, gdy sprawa już była w toku. Autorzy przypominają uchwaloną na Soborze zasadę kolegialności, czyli współodpowiedzialności papieża i biskupów za Kościół, że biskupi są czymś więcej niż tylko wykonawcami poleceń papieskich i domagają się prawa konstruktywnej krytyki za wzorem apostoła Pawła, który w Antiochii „stanął do oczu” Piotrowi (List do Galatów 2:11). W uzasadnieniu drugiego zarzutu autorzy deklaracji podkreślają, że status katolickiego teologa również jest uzależniony od konsultacji z biskupami lokalnego Kościoła; przypominają także soborową zasadę „hierarchii prawd”, z której wynika, że nie każda niezgodność poglądów indywidualnego teologa z tym, co w danej chwili stanowi oficjalną naukę Kościoła, może być podstawą do usunięcia go z katedry; tego rodzaju dyscyplina jest zabójcza dla wszelkiej twórczej myśli. To nas doprowadza do trzeciego zarzutu, dotyczącego pewnych wypowiedzi doktrynalnych samego papieża. Zrównanie nauki encykliki *Humanae Vitae* w sprawie regulacji urodzin z podstawowymi prawdami wiary chrześcijańskiej, jak to papież wielokrotnie czyni, jest nadużyciem i pogwałceniem zarówno zasady „hierarchii prawd” mniej i bardziej pewnych, jak i wolności sumienia. Sumienie, powiadają autorzy, nie jest tylko narzędziem do wprowadzenia w czyn nauki papieskiej; to raczej sumienia wierzących chrześcijan powinny stanowić punkt odniesienia dla urzędu nauczycielskiego Kościoła.

Tyle streszczenia tego ponurego dokumentu chyba wystarczy. Dodajmy, że natychmiast po ogłoszeniu Deklaracji Kolońskiej przewodniczący konferencji biskupów niemieckich Karl Lehmann, ordynariusz moguncki, wydał oświadczenie stanowczo odrzucające „liczne insynuacje przeciwko Janowi Pawłowi II”. Tego się można było spodziewać. Jest to zrozumiała reakcja lojalnej struktury hierarchicznej przeciwko zagrożeniu tej struktury. Ale to nie zmienia faktu, że struktura jest zagrożona.

Nie ludźmy się ograniczonym geograficznym zapleczem tego protestu, które obejmuje zaledwie kilka krajów zachodniej Europy, jakkolwiek znamienna jest liczba sygnatariuszy protestu. Od tego czasu podobne protesty podpisało 157 kolegów z krajów francuskojęzycznych i niezależnie od tego 52 wykładowców katolickiego uniwersytetu w Louvain. A są to ludzie najbardziej wykwalifikowani do wypowiedzania się na temat sytuacji w Kościele, choćby tylko w tych krajach. Wiemy skądinąd, że zasięg tego fermentu jest daleko szerszy. Od kilku lat narasta konflikt między Stolicą Apostolską a episkopatem amerykańskim — choć, miejmy nadzieję, jego punktem szczytowym było pozbawienie istotnych funkcji arcybiskupa Seattle Hunthausena, teraz znów przywróconego do pełni swych praw, bo marcowa wizyta kilkudziesięcioosobowej delegacji biskupów amerykańskich w Watykanie, która zapowiadała się burzliwie, zaowocowała pierwszym zbliżeniem stanowisk obu stron. Znane są napięcia między Watykanem, a poważną częścią episkopatów Ameryki Łacińskiej na tle teologii wyzwolenia (pisał o tym w „Kulturze” Maciej Feldhuzen), częściowo tylko załagodzone drugą Instrukcją na temat tej teologii po pierwszej, która wykazała całkowite niezrozumienie Rzymu dla panującej tam sytuacji. Harmonijny i zgoła imponujący liczebnie rozwój Kościoła katolickiego w Afryce został ostatnio ponownie zakłócony zaostreniem „klauzury” wobec byłego prymasa Zambii, arcybiskupa Emanuela Millingo, usuniętego w 1982 roku z urzędu i osadzonego pod czujną kuratelą w Rzymie za rzekome stosowanie afrykańskiej magii. Millingo, który ma podobno tajemniczy dar uzdrawiania i jest uwielbiany przez swoich współziomków, znosi to wszystko pokornie i nie zaprotestował też przeciw odebraniu mu prawa do jednej mszy w miesiącu w Bazylice Laterańskiej, co było do niedawna jednym z nielicznych jego przywilejów. W Afryce głównym problemem jest sprawa tak zwanej „inkulturacji”, czyli przystosowania europejskich form religijności do wymagań kultur miejscowych. Papież zapowiedział ostatnio zwołanie do Rzymu specjalnego synodu Kościoła afrykańskiego.

Wszystko to razem stanowi bardzo niepokojący obraz. Instynktowna reakcja przeciętnego lokalnego katolika, zwłaszcza może Polaka, będzie

taka, że oto papież jest zmuszony walczyć nie tylko z niewiarą i zmateralizowaniem współczesnego świata, ale nawet z załamaniem się dyscypliny w łonie Kościoła i nieposłuszeństwem tych, którzy w tej walce powinni mu być pomocą i podporą. Ale taka reakcja nie da się długo utrzymać. Ci sami przeciętni katolicy są także tego nieposłuszeństwa winni, skoro nie ulega wątpliwości, że ogromna większość rodziców katolickich, przynajmniej w zaawansowanych krajach Europy i Ameryki, odmawia w praktyce stosowania się do papieskiej nauki o kontroli urodzin. Gdyby tak nie było, liczebność rodzin katolickich musiałaby być bez porównania większa niż jest faktycznie. Bo niepodobna przypuścić, by ich regulacja urodzin, skuteczna, była osiągana tylko tzw. metodą naturalną, to jest z wykluczeniem sztucznych środków antykoncepcyjnych, jedyną która według nauki papieskiej jest moralnie dozwolona. Papież co do tego nie pozostawia żadnej wątpliwości, przypominając to przy każdej okazji. Na jednej ze swych środowych audiencji zbiorowych na Placu św. Piotra poszedł nawet tak daleko, że odmowę zastosowania się do tej nauki zakwalifikował jako bunt przeciwko Bogu i odmowę wiary w Boga. To tę wypowiedź zapewne mają na myśli autorzy Deklaracji Kolońskiej, gdy zarzucają papieżowi, że szczegółowe i sporne zalecenia moralne podnosi do godności fundamentalnych prawd wiary. Rażący pryncypialny rozdźwięk między katolicką teorią a praktyką w tej sprawie, powszechnie widoczny, a jednak w wypowiedziach oficjalnych pomijany taktycznym milczeniem, wprowadza do społeczności katolickiej nutę świadomego fałszu. Jeśli co, to to właśnie — nie zaś merytoryczna waga nauki encykliki *Humanae Vitae* — uzasadnia obsesyjne wprost zainteresowanie zarówno jej obrońców jak i krytyków sprawą tej encykliki i zagadnieniami moralności seksualnej w ogóle, z odsunieniem na dalszy plan w świadomości Kościoła innych, niemniej ważnych a równie trudnych czy spornych zagadnień moralności społecznej. Papież niewątpliwie zdaje sobie z tego sprawę, a jednak w tym sporze pozostaje stroną, twardo obstającą przy swoim, pogłębiając tym samym faktyczny rozłam w Kościele, zamiast stać się czynnikiem pojednania i spokojnej a sumiennej refleksji.

Dlaczego tak jest? Nie tu miejsce, by wchodzić w długie a skomplikowane perypetie, które doprowadziły z górą dwadzieścia lat temu do wydania encykliki *Humanae Vitae* przez Pawła VI i zaadoptowania jej przez obecnego papieża. *Humanae Vitae* stanowi tylko symptom głębszych postaw i uwarunkowań, które mają daleko szersze konsekwencje. Tymi postawami i uwarunkowaniami chciałbym się bliżej zająć.

Obecnemu papieżowi zarzuca się często nadmierny „konserwatyzm”. Jest to bardzo nieściśle określenie. Obowiązkiem Kościoła jest niewątpliwie konserwatyzm w szerokim a fundamentalnym tego słowa znaczeniu, to jest zachowanie w stanie nienaruszonym depozytu wiary. Ale w potocznym użyciu słowa nie o to chodzi. Chodzi raczej o tendencje do konserwowania tego, co było wczoraj, a więc sformułowań i struktur, które narosły w Kościele w ciągu jego długich dziejów, także w stosunkowo niedawnych czasach. Są w tej tradycji rzeczy niezmiernie cenne, ale są i mniej cenne. Na przykład zakaz stosowania sztucznych środków antykoncepcyjnych mógł oczywiście pojawić się dopiero, gdy pojawiły się nowoczesne środki antykoncepcyjne i status tego zakazu jest oczywiście zupełnie inny, niż np. kilku ogólnych zaleceń, jakie apostołowie zebrani w Jerozolimie przekazali w swoim czasie kościołowi w Antiochii (Dzieje Ap. 15, 23-29). Tak samo papieństwo jest nie tylko kontynuacją misji powierzonej przez Chrystusa Pana Piotrowi, ale także wynikiem długiej ewolucji, w której ogromną rolę odegrały tradycje cesarstwa rzymskiego. Dogmat o nieomyślności papieża został proklamowany dopiero na I Soborze Watykańskim w roku 1870 i uzupełniony zasadą współodpowiedzialności kolegium biskupów na II Soborze Watykańskim ćwierć wieku temu. Interpretacja tych zasad ma kluczowe znaczenie dla zrozumienia charakteru pontyfikatu Jana Pawła II i jego oceny. Zdaniem wielu teologów — znalazło to wyraz w omawianej Deklaracji Kolońskiej — obecny papież skłania się do interpretacji idącej bardziej po linii Pierwszego Vaticanum niż Drugiego i także w tym sensie jest „konserwatywny”. Wynikiem jest daleko posunięty centralizm, nadmierne skupienie w swoim ręku i organach Kurii Rzymskiej prawa decyzji w dziedzinie jurysdykcji (przysługująca mu w ramach prawa kanonicznego „jurysdykcja bezpośrednia”, której przykładem są wymienione

w deklaracji teologów ingerencje w normalne uprawnienia Kościołów lokalnych) jak i w sprawach doktrynalnych. Tu należy zjawisko, które krytycy tego centralizmu określają mianem „pełzającej nieomyślności”, to jest tendencja do postulowania przywileju nieomyślności nie tylko dla specjalnych orzeczeń *ex cathedra* (obwarowanych jeszcze przez I Vaticanum w miarę ścisłymi przepisami), ale i dla elementów normalnego nauczania Kościoła, tak zwanego magisterium ordinarium. Zrozumiałe poruszenie wywołał fakt, że papież ostatnio otwarcie sformułował to rozszerzone pojęcie nieomyślności w przemówieniu do grupy amerykańskich biskupów, odbywających w październiku zeszłego roku swą wizytę *ad limina*. Charakterystyczną cechą centralizmu w sprawach doktrynalnych jest nadmierna gotowość Rzymu do ferowania ostatecznych orzeczeń natury moralnej w trudnych nieraz zagadnieniach, jakie nasuwa rozwój techniki, zwłaszcza medycznej, a więc w zagadnieniach tak zwanej bioetyki, często bez konsultacji i wyczerpującej dyskusji ze światem naukowym i zasięgania opinii wiernych. A tego rodzaju dyskusja jest oczywiście najlepszym sposobem uczulenia zarówno ludzi nauki jak i opinii laickiej na moralną wagę tych zagadnień i ewentualnych rozstrzygnięć.

Nie ulega wątpliwości, że właśnie ten centralizm jest źródłem wspomnianych napięć pomiędzy Stolicą Apostolską a Kościołami lokalnymi. Nie bez znaczenia jest również negatywny wpływ centralizmu na stosunki z innymi wyznaniem chrześcijańskimi i ruch ekumeniczny na rzecz zjednoczenia chrześcijaństwa. Od czasu papieża Jana XXIII i zainicjowanego przez niego „otwarcia” Kościoła istnieje, przynajmniej w świecie protestanckim, silna tendencja do uznania udokumentowanego przez historię prymatu biskupa Rzymu, jego roli zwornika i rzecznika fundamentalnej jedności całego chrześcijaństwa. Znalazło to bardzo dobitny wyraz w dokumentach Anglikańsko-Rzymsko-Katolickiej Międzynarodowej Komisji Teologicznej (ARCIC). Jednak ważną przeszkodą na tej drodze jest właśnie zasada nieomyślności i bezpośredniej jurysdykcji papieskiej. O to w rzeczy samej rozbijają się wszelkie ekumeniczne wysiłki.

Nie ulega także wątpliwości, że Jan Paweł II zdaje sobie z tego sprawę i że boleje nad tym, jak bolał jego poprzednik Paweł VI. W moim osobistym odczuciu różnica pomiędzy obu tymi papieżami

polega na tym, że bezpośredni następca Jana XXIII podlegał pewnym wahaniom i bardzo z tego powodu cierpiał (świadczą o tym długie jego zachody, zanim obdarzył Kościół nieszczęsną encykliką *Humanae Vitae*), natomiast Jan Paweł II, osobowość znacznie mocniejsza, nie ma żadnych wątpliwości, że jego linia postępowania jest właściwa i jest pod tym względem podobny do Piusa XII. Myślę, że można to plastycznie ująć mówiąc, że Jan Paweł II nie jest właściwie ani Pawłem, ani tym bardziej Janem, ale raczej Piušem. I na tym polega tragedia. Karol Wojtyła jest bezsprzecznie człowiekiem wielkiej wiary, silnego charakteru i niepospolitych zdolności, nie mówiąc już nawet o jego zgoła męczeńskiej pracowitości, człowiekiem który wszystkie te zalety postawił na usługi umiłowanego Kościoła (i Polski). Konflikty wewnętrzkościelne i wewnątrzchrześcijańskie, w które obfituje jego pontyfikat, muszą być dla niego prawdziwą udręką i ostatni „bunt teologów” też na pewno bardzo boleśnie odczuwa. Ale jest przy tym przekonany, że Bóg postawił go, właśnie jego, Polaka, na szczycie Kościoła w kluczowym historycznym momencie i że przyszły kształt Kościoła od niego przede wszystkim, od przepracowania jego wizji Kościoła zależy. Dobrze, że jest charakterem tak mocnym, bo jest to straszliwe brzemie odpowiedzialności.

Jest to wizja Kościoła zwartej, zdyscyplinowanej, pewnego swych prawd wielkich i małych, który byłby jasną latarnią dla błąkającej się, zdezorientowanej ludności. Ma to być Kościół o wyraźnych granicach doktrynalnych i kryteriach przynależności. To jeszcze jest katolickie, a to już nie jest; chrzest jest warunkiem koniecznym przynależności, ale nie wystarczającym. Taki Kościół ma być ośrodkiem i zaczątkiem ewangelizacji — i reewangelizacji tych, którzy od niego odeszli. Jest oczywiście w tej wizji wiele z tradycyjnej, ortodoksyjnej myśli Kościoła, koncepcji „światta na górze wysokiej”. Ale nie jest to jedyna możliwa wizja. Są w niej elementy fortecy obronnej, zamknięcia w sobie, podkreślone równie silnie jak elementy ewangelizacji, wychodzenia na zewnątrz. Kto wchodzi do fortecy z zewnątrz, powinien się czuć radykalnie odmieniony i oddzielony od tych, którzy nie weszli. Pod tym względem jest to wersja bardzo różna od tej, którą świat odczuł jako świeży powiew, gdy Jan XXIII otworzył okna Watykanu, wizji Kościoła otwartego, który,

jakkolwiek sam jest *Mater et Magistra*, gotów jest również od świata się uczyć, wierząc że Duch Święty nie jest zmuszony działać tylko w ramach instytucjonalnego Kościoła, ale wieje kędy chce i nieraz objawia swoje tchnienie w miejscach i w ludziach najbardziej niespodziewanych, w synu jakiegoś kupca z Asyżu, w jakiejś dziewczynie z Domrémy, w jakimś Janie Husie, Gandhim, Januszu Korczaku czy Bracie Rogerze z Taizé. Ten nurt znalazł swój wyraz w najbardziej dojrzałych dokumentach Soboru, w konstytucji o Kościele w świecie współczesnym, dekreście o wolności religijnej i dekreście o ekumenizmie. A jego początkiem był zaledwie kilkuletni pontyfikat Jana XXIII, okres największego chyba autorytetu papiestwa w naszym stuleciu.

Kontynuacja tego nurtu myśli jest również (między innymi), cokolwiek o niej powiemy, kontrowersyjna deklaracja 163 teologów. Cokolwiek o niej powiemy, bo jest rzeczą ubolewania godną, że przybrała ona tak wyzywająco kontestacyjną formę (główny zarzut biskupa Lehmana). Czy musiała przybrać? Myślę, że można było tego uniknąć, gdyby autorzy deklaracji poszli jeszcze o krok dalej i wiedzieli *explicite*, co jest w niej *implicite* zawarte. Mianowicie, że głęboka przyczyna kontrowersji leży nie w takich czy innych błędach Kurii Rzymskiej czy samego papieża, lecz w zasadniczej nieprzystawalności tradycyjnej koncepcji papiestwa do realiów i potrzeb współczesnego świata. Ta koncepcja, jak powiedziałem, nakłada zgoła brzemień odpowiedzialności na barki jednego człowieka. Chodzi nie tyle o to, że papiestwo jest jedyną pozostałą w zaawansowanym świecie monarchią dożywotnią i bez mała absolutną, choć to też nie jest bez znaczenia. Rzecz w tym, że jeden człowiek nie jest w stanie sprawować rządów nad miliardową społecznością, rozlaną po całym świecie, bez popełniania błędów. Wiadomo, jak bardzo pod tym brzemieniem cierpiał Paweł VI. Jego bezpośredni następca Jan Paweł I miał być przerażony wyrokiem, jaki na niego wydało konklawe i jak gdyby umknął przed nim w przedwczesną śmierć. Jan Paweł II zaś jest tytanem pracy, tym bardziej że cały świat traktuje dosłownie jako swoją parafię. Uczy się coraz nowych języków, przed każdą podróżą studiuje dokładnie miejscową sytuację, ale oczywiście nie może rozumieć problemów dalekich krajów tak jak rozumie problemy Polski i jak dalekie

kraje rozumieją ich miejscowe episkopaty. Najmądrzejsze rozwiązanie dylematu, w sensie praktycznym a zarazem bardzo głębokim, znalazł Jan XXIII — zwołał Sobór, tym samym inicjując w sposób spektakularny zasadę rządów kolegialnych. Bo tradycyjna koncepcja władzy i odpowiedzialności papieskiej przed Bogiem jest nieludzka. Jest również nieboska. W sytuacji, w której nosiciel odpowiedzialności musi być wyposażony w zgoła nadludzkie atrybuty, nie dziw, że urasta on w oczach wiernych do rozmiarów bożyszcza. Obrazek z podobizną papieża i *fac-simile* jego podpisu urasta do roli amuletu. I to też tłumaczy nasze polskie bałwochwalstwo.

Szeroko pojęta kolegialność — i poczucie chrześcijańskiej wolności — znaczy, że wszyscy jesteśmy za Kościół odpowiedzialni. Każdy z nas ma jakieś swoje przez Boga wyznaczone zadanie, w kategoriach ziemskich większe lub mniejsze, jak to sam Ojciec Święty w swej niedawnej posynodalnej ekshortacji *Christifideles Laici* raz jeszcze podkreślił. Ale nadmierna troska o adekwatność naszych osobistych poczynań też wydaje mi się jakoś niechrześcijańska; bo właśnie nie wszystko ode mnie zależy. Dotyczy to papieża nie mniej niż każdego szeregowego chrześcijanina. W częstych jeremiadach na temat grzeszności świata, jego spoganienia, sekularyzacji i materializmu wyczuwam jakiś brak zaufania w moc Ducha Świętego, jego opiekę nad Kościołem i nad światem, w niezbadaność jego dróg. Czy świat XX wieku jest naprawdę gorszy od tego jakim był, gdy ludzie nie wiedzieli nawet, że inni ludzie w dalekich krajach giną z głodu czy od klęsk żywiołowych i nie troszczyli się o to? W fakcie, że dziś się troszczymy, widzę rezultat dwutysiącletniej pracy wychowawczej chrześcijaństwa, nawet jeśli ci, co się troszczą, nie są ani katolikami, ani chrześcijanami.

Zastanawiam się tylko, czy ten mój artykuł też nie jest wyrazem nadmiernej, może niepowołanej troski. Cóż, zdało mi się, że Ktoś (nie redaktor „Kultury”) kazał mi ten artykuł napisać. Lecz myślę, że okaże się on tylko jednym małym głosem w wielkim chrześcijańskim chórze.

„Kultura” 5 (1989)

CZEŚĆ IV

„SZEMRANIA W KATEDRZE”

Będziecie jako bogowie

Ten tytuł nie wyda się przesadną oceną ambicji autora książki, jeśli zważyć, że autor przedmowy pisze o niej:

„Jest to również książka o Bogu... czy też o nieobecności Boga. Słowo «Bóg» pojawia się w niej co chwila. Hawking mianowicie szuka odpowiedzi na stawne pytanie Einsteina, czy Bóg miał cokolwiek do powiedzenia w stworzeniu świata (whether God had any choice the universe). Hawking, jak sam wyraźnie stwierdza, próbuje zrozumieć myśl Boga (to understand the mind of God). Tym bardziej zaskakujący jest rezultat tej próby, przynajmniej do tej pory: wszechświat bez granicy przestrzennej, bez początku i końca w czasie, w którym Stwórca nie ma nic do roboty”.

Autorem przedmowy jest Carl Sagan z Cornell University w stanie New York. Stephen Hawking z uniwersytetu Cambridge (tego w Anglii) istotnie kończy swą książkę takimi słowami:

„...jeśli odkryjemy kompletną teorię (całego fizycznego świata — AP), to powinna ona z biegiem czasu stać się zrozumiała, przynajmniej w ogólnych zarysach, dla wszystkich, nie tylko dla nielicznych uczonych. I wtedy wszyscy — filozofowie, uczeni i całkiem zwyczajni ludzie — będziemy mogli wziąć udział w dyskusji nad pytaniem, dlaczego istniemy i dlaczego wszechświat istnieje. Znalezienie odpowiedzi na to pytanie byłoby ostatecznym triumfem ludzkiego rozumu — bo poznalibyśmy wtedy myśl Boga (we would know the mind of God)”.

Oba cytaty wydają mi się więcej niż trochę żenujące — tym bardziej że pochodzą od tak wybitnych ludzi. Carl Sagan, to prawda, jest właściwie tylko niezmiernie poczytnym popularyzatorem, ale Stephen Hawking jest jednym z najwybitniejszych fizyków teoretycznych współczesnej doby. Obwoluta książki informuje (i on sam w tekście o tym wspomina), że urodził się dokładnie w trzechsetną rocznicę śmierci Galileusza (1642-1942) i jest *Lucasian Professor of Mathematics* w Cambridge czyli na katedrze, którą przed nim piastował Izaak Newton i Paul Dirac, odkrywca równania elektronu. Naprawdę nie byle co. Uwielbiający go uczniowie lubią go porównywać z Einsteinem. Równocześnie Stephen Hawking jest totalnym kaleką. Od młodości cierpi na chorobę neuronów ruchowych, która powoduje powolny ale nieubłagany zanik wszystkich mięśni; poruszać się może tylko na wózku; zawsze mówi z największą trudnością i tak niewyraźnie, że tylko najbliżsi współpracownicy mogli go rozumieć, a od dwóch lat, na skutek zaniku mięśni krtani, mówi tylko za pomocą elektronicznego aparatu podarowanego mu, wraz z innym niezmiernie zaawansowanym sprzętem, przez Amerykanów. Ale ze zdjęcia na obwolucie książki patrzy na nas uśmiechnięta i zdumiewająco młodzieńcza twarz człowieka, który najwyraźniej potrafi cieszyć się życiem, nade wszystko chyba swą nauką, która mu życie wypełniła. Widać to również na kartach książki, która przy całej precyzji, jakiej wymaga temat, bucha entuzjazmem i swobodnym humorem. Dociępy jest nawet tytuł książki. Brzmi on „Zwięzła historia czasu”¹.

Jest to pierwsza książka Hawkinga napisana dla niespecjalistów. Nie ma w niej ani jednego równania, z wyjątkiem znanego powszechnie wzoru Einsteina, stwierdzającego równoważność energii i materii, $E = mc^2$. Rzeczy proste i trudne są wyłożone równie jasno, z tym że pojawiające się w ostatnich rozdziałach najnowsze koncepcje kosmolo-

¹ Stephen Hawking, *A Brief History of Time. From the Big Bang to Black Holes*, Introduction by Carl Sagan. Bantam Press. London, New York, Toronto, Sydney, Auckland, 1988. Str. X, 198 i 2 nlb. Wydanie polskie: *Krótką historia czasu*, Warszawa 1990, tłum. Piotr Amsterdamski.

giczne jak *supergravity* i *strings* (nie wiem, czy istnieją już polskie odpowiedniki tych pojęć) zapewne i dla specjalistów nie są jeszcze całkiem zrozumiałe. Talent popularyzatorski Hawkinga jest szczególnego rodzaju: to nie jest tyle upraszczanie co docieranie do rzeczy fundamentalnych, poparte przekonaniem (które leży u podstaw nauki), że na dostatecznie fundamentalnym poziomie wszystko staje się proste.

Skąd zatem u takiego koryfeusza ten naiwny antropoteologiczny optymizm, widoczny w wypowiedziach zacytowanych na początku tego artykułu? Hawking (i Sagan też) zdają się mieć pojęcie Boga właściwe dla małego dziecka, które jeszcze nie liźnęło katechizmu i jeszcze nie zaczęło myśleć. W pewnej mierze jest to ekstrapolacja wspomnianego założenia wszelkiej nauki, że przyroda w swej najgłębszej istocie musi być bardzo prosta; a jeśli przyroda, to Pan Bóg też. Fizycy od czasów Arystotelesa sprowadzają pojęcie Boga do roli *spiritus movens* przyrody. W miarę jak fizyka odkrywała prawa przyrody, ten specjalny *spiritus movens* był z nauki stopniowo eliminowany. Laplace miał kiedyś powiedzieć Napoleonowi, że nie potrzebuje tej hipotezy. W czasach panowania mechaniki Newtona hipoteza — w ramach tej mechaniki — istotnie nie była potrzebna. Tylko teologowie, tacy co to szli o lepsze z nauką, upierali się, że przecież Ktoś musiał ten świat stworzyć i że w pewnym momencie Pan Bóg musiał w ten świat ponownie wkroczyć, żeby stworzyć życie, że po stworzeniu człowieka też musiał w jego życie raz po raz wkraczać, bo jakże inaczej wytłumaczyć cuda. W ten sposób teologowie walnie wspierali uproszczone, jeśli nie prostackie, pojęcie Boga fizyków.

Sytuacja uległa pewnej zmianie z pojawieniem się teorii względności i mechaniki kwantowej, a zwłaszcza na skutek odkrycia faktu rozszerzenia się wszechświata i związanej z tym zasady antropizmu². Jeśli wszechświat się rozszerza, to kiedyś musiał być skupiony w jednym

² O zasadzie antropizmu pisałem kiedyś w „Kulturze” nr 12/1982 pt. „Człowiek w centrum wszechświata?” (przedruk w mojej książce: „Wiara szukająca zrozumienia”).

punkcie o nieskończonej gęstości i nieskończonej energii, a zatem musiał istnieć jakiś moment zerowy, który był również początkiem czasu. Uderzające jest, że w tym momencie zerowym albo wkrótce po nim zasadnicze stałe fizyczne przybrały akurat takie wartości (spośród nieskończonej liczby możliwych wartości), które umożliwiły powstanie stabilnych słońc i planet i życia na przynajmniej jednej planecie, a w końcu także człowieka, który może ten zdumiewający wszechświat obserwować. To jest właśnie zasada antropizmu.

Hawking był przez wiele lat zdecydowanym zwolennikiem postulowania u początku czasu (jakieś 15 miliardów lat temu) tak zwanej osobliwości (singularity), od której się wszystko zaczęło, w której jednak wszystkie znane nam prawa fizyki załamują się ostatecznie, tak że absolutnie nie możemy tej osobliwości opisać. Utwierdzały go w tym przekonaniu jego studia nad czarnymi dziurami (black holes), przedziwnymi pozostałościami po bardzo masywnych gwiazdach (o masie przynajmniej półtora razy większej od masy Słońca), które zapadły się pod swoim własnym ciężarem, tworząc skupiska o nieskończonej gęstości, podobne do początkowej osobliwości. Również w tych lokalnych osobliwościach przestrzeń i czas przestają istnieć. Jest to konsekwencja ogólnej teorii względności, według której grawitacja jest wynikiem zakrzywienia czasoprzestrzeni powodowanego obecnością materii. I czas i przestrzeń pozostają sobą o tyle tylko, o ile są w miarę płaskie. Ale wszelkie nieskończoności i osobliwości są bardzo kłopotliwe dla nauki, gdyż nie można o nich nic powiedzieć poza tym, że są nieskończonościami czy osobliwościami. W tej sytuacji znowu powstaje pole dla hipotezy Boga jako przyczyny sprawczej, odrzuconej przez Laplace'a. Na to pole wchodzi teologowie, twierdząc, że osobliwość początkowa, moment zero u początku ekspansji wszechświata był momentem, w którym Bóg świat stworzył, dbając przy tym, by stałe fizyczne obowiązujące w tym świecie były dokładnie takie, by możliwe w nim było powstanie stabilnych słońc i planet, i życia, i ludzi, zdolnych do obserwowania tego świata i przy okazji do oddawania Mu czci (zasada antropizmu). W stosunku do lokalnych osobliwości, jakimi są czarne dziury, kosmologicznie nastawieni

teologowie nie wysuwają żadnych roszczeń, bo nie wiadomo, jakie by to miały być roszczenia. Najwyżej mogłyby one posłużyć jako naukowe prototypy końca wszechświata, gdyby się miało okazać (choć trzeba by na to poczekać dobrych parę miliardów lat), że siła grawitacji jednak przeważa nad siłą kosmicznej ekspansji, wszechświat zacznie się znowu kurczyć i z czasem zapadnie się pod własnym ciężarem w jedną kosmiczną czarną dziurę. To byłaby nowa osobliwość, tego samego rzędu co osobliwość początkowa. Wszechświat miałby wyraźny początek i wyraźny koniec.

Nauka, jak się rzekło, z natury swej takiej sytuacji nie lubi. I Hawking jako rasowy uczony też jej nie lubił. Na szczęście znalazła się droga wyjścia. Nadarzyła się ona w toku poszukiwań tak zwanej Wielkiej Całościowej Teorii (Grand United Theory, GUT), która mieściłaby w sobie wszystkie cząstkowe teorie fizyki, chemii i kosmologii. Bo wszystkie dotychczasowe teorie formułują prawa mniej lub bardziej cząstkowe, które pozwalają na sprawdzalne doświadczalnie przewidywania tylko w określonym zakresie zjawisk. I tak cała współczesna kosmologia — z Big Bangiem, rozszerzaniem się wszechświata itd. — opiera się na ogólnej teorii względności (która mieści w sobie dawną mechanikę Newtona). Ale rozwój kosmologii wymaga uwzględniania w coraz większej mierze tego, co się dzieje wewnątrz gwiazd i galaktyk, ściślej wewnątrz składających się na nie atomów. Tu miarodajna jest mechanika kwantowa wraz z kluczową dla tej teorii zasadą nieoznaczoności Heisenberga. Otóż przewidywania teorii względności i mechaniki kwantowej są w wielu punktach między sobą sprzeczne i te sprzeczności stają się tym bardziej dotkliwe, im bardziej zbliżamy się do wspomnianych osobliwości, nawet lokalnych osobliwości, jakimi są czarne dziury, nie mówiąc już o pierwotnej zasadniczej osobliwości, z której miał się wyłonić nasz wszechświat. O ile w teorii względności, w makroskali kosmicznej zasadniczą rolę odgrywa siła grawitacji i oddziaływanie elektromagnetyczne, o tyle w mikroskali podatomowej górę biorą dwa dalsze oddziaływania zwane silnym i słabym, działające tylko wewnątrz jądra atomowego. Uczeni od dawna podejrzewali, że te cztery siły to właściwie tylko cztery różne

aspekty jednej pierwotnej siły, która dopiero w toku ekspansji wszechświata uległa zróżnicowaniu. Ale nade wszystko w mikroskali kluczową rolę odgrywa kwantowa zasada nieoznaczoności. Zadaniem Wielkiej Całościowej Teorii jest pełne uwzględnienie zjawisk zarówno makro- jak i mikroświata i umożliwienie precyzyjnych przewidywań zgodnych z obserwacją i doświadczeniem. Droga do teorii GUT jest jeszcze najezona wieloma trudnościami, ile Hawking jest dobrej myśli; jest praktycznie przekonany, że uda się ją uczynić wypracować jeszcze przed końcem stulecia.

Hawking-kosmolog jest dobrej myśli również dlatego, że teoria GUT obiecuje uczynić pozbycie się dokuczliwych osobliwości, zwłaszcza owego niepojętego momentu zero u początku wszechświata. W teorii GUT wszechświat nie miałby ani początku ani końca, byłby światem skończonym, ale bez żadnych granic, tak jak powierzchnia kuli jest wielkością, ale żadnych granic nie ma. Moment zero w tej kosmologii miałby z grubsza taki sam status, jaki ma biegun, dajmy na to północny, na kuli ziemskiej. Przechodząc przez biegun, w pewnym momencie zamiast iść dalej na północ zaczynamy iść na południe — zmiana bardzo zasadnicza — ale nic dramatycznego się nie dzieje. Prawa rządzące tym przechodzeniem są takie same jak przy przechodzeniu jakiegokolwiek innego punktu na globie w jakiegokolwiek szerokości geograficznej. Tak samo wszechświat, przechodząc przez moment, powiedzmy zerowy. Tyle że do tego momentu się kurczył, a od tego momentu zaczyna się rozszerzać, ale wszystko odbywa się gładko, prawie niepostrzeżenie. Jak kosmologowie wyobrażają sobie tę możliwość, jest sprawą wysoce skomplikowaną, ale warto i temu poświęcić chwilę uwagi. Zabieg polega, z grubsza mówiąc, na tym, że czas mierzy się nie w liczbach rzeczywistych, lecz urojonych. Liczby urojone oznaczane literą i (i pomnożone przez i daje minus 1, $2i$ pomnożone przez $2i$ daje minus 4, itd.) są szeroko stosowanym, bardzo użytecznym zabiegiem matematycznym, mimo że takich liczb w rzeczywistości nie ma (bo każda liczba rzeczywista, nawet ujemna, pomnożona przez siebie samą daje zawsze liczbę dodatnią). Zaletą zabiegu jest to, że czas mierzony liczbami urojonymi

staje się wymiarem zupełnie takim samym jak trzy wymiary przestrzenne, a określona tymi wymiarami przestrzeń (o tyle urojona) przestrzenią płaską (nie zakrzywioną w jeszcze inny wymiar), podobną pod tym względem do dwuwymiarowej przestrzeni euklidesowej z tym tylko, że zamiast dwóch wymiarów mamy teraz cztery. Właśnie płaskość tej czterowymiarowej przestrzeni (właściwie czasoprzestrzeni) pozwala uniknąć owych zakrzywień wynikających z ogólnej teorii względności, w których i czas i przestrzeń ostatecznie przestają istnieć, bo czas kurczy się do momentu zero, a przestrzeń do rozmiarów punktu, w którym gęstość materii staje się nieskończona. (Przypuszczalnie dotyczy to również zakrzywień charakteryzujących Hawkingowskie czarne dziury.) A zatem nie ma już osobowości, wszechświat jest we wszystkich swoich wymiarach, łącznie z czasem, skończony, a jednak nie ma żadnych granic i nie ma też ani początku ani końca. I żaden moment stworzenia nie jest potrzebny. A zatem, hurra, Bóg-Stwórca też nie jest już potrzebny.

Nie jest rzeczą niespecjalisty orzekać, w jakim stopniu ta koncepcja jest naukowo uzasadniona. Sam Hawking zresztą kwalifikuje ją tylko jako „propozycję”. Warto jednak zwrócić uwagę, że wprowadzenie do niej liczb urojonych nie jest całkiem arbitralnym zabiegiem, lecz zdaje się być związane z charakterystyką funkcji falowej w teorii kwantów, według której każda cząstka elementarna ma przynajmniej dwie „historie”, jedną ukrytą w funkcji falowej określającej prawdopodobieństwo pewnego jej stanu w danej chwili, drugą otwartą, która staje się jednoznacznym faktem z chwilą dokonania pomiaru. Widzę jakąś analogię między tymi dwoma rodzajami „realności” cząstki elementarnej a czasem „urojonym” i „rzeczywistym”. Daje to jakiś głęboki filozoficzny wgląd w tajemnicę „istnienia”. Niemniej, jeśli naszkicowana przez Hawkinga koncepcja kosmologiczna jest tylko „propozycją”, to ta moja jej interpretacja jest nie więcej niż supozycją.

Znacznie ważniejsze dla mnie — i tu czuję się bardziej kompetentny — są *quasi*-teologiczne konsekwencje naukowej kosmologii Hawkinga: że Bóg w tej kosmologii nie jest już potrzebny. Mam ochotę odpowiedzieć na to: I co z tego? Ten Bóg fizyków, dotychczas podobno potrzebny

do zatkania dziury naukowej w kosmologii, jest najwyżej filozoficznym, jeśli nie naukowym, postulatem i niczym więcej. Nie ma on w każdym razie nic wspólnego z Bogiem objawionym w Jezusie Chrystusie ani też z Bogiem jakiegokolwiek wielkiej religii. Jeśli chrześcijaństwo czci Boga również (a nie tylko i może nawet nie przede wszystkim) jako Stwórcę wszechrzeczy, to na pewno nie w sensie i nie w funkcji, w jakiej filozoficznie nastawieni kosmologowie wprowadzają Go do swoich teorii. Chrześcijaństwo czci Boga nade wszystko dlatego, że jest On Miłością i źródłem wszelkiej miłości. Nawet biblijny mit Księgi Genesis o stworzeniu świata (mit w pozytywnym sensie opowieści wyrażającej jakąś głęboką prawdę) koncentruje uwagę nie tyle na tym, że Bóg świat stworzył, ale na tym, że uznał swoje stworzenie za dobre. Jezus w relacjach ewangelicznych nigdy nie mówi o fakcie stworzenia, mówi natomiast wiele o Ojcu, który kocha wszelkie stworzenie, który nawet ptaki niebieskie karmi i lilie polne odziewa. Jest to ogromnie odległe od Boga filozofów, a zwłaszcza od Boga fizyków. Prawdziwy Bóg religii (tylko Bóg religii, a nie żadnej innej dyscypliny, może być prawdziwy) nie stworzył świata w jakimś momencie zero, ani nie stworzył niczego innego w innym określonym momencie, lecz stwarza go stale, jest jego racją bytu i jego sensem. Jest także sensem ludzkiego życia, każdego człowieka i wszystkiego co człowiek czyni, myśli czy czuje, by tak powiedzieć, sensownie. Jest także sensem nauki, a w kosmologii (Hawkinga czy kogokolwiek innego) jest obecny nie w postaci kosmologicznego postulatu, lecz w postaci uczciwego poszukiwania, logicznej myśli, zgodności z doświadczeniem, tego wszystkiego co zwykliśmy nazywać naukową prawdą. Ale nie staje się przez to abstrakcją. Bóg chrześcijaństwa, będąc tym wszystkim, pozostaje jednak żywą Osobą, do której możemy mówić per „Ty”. Na dobrą sprawę tylko mówiąc „Ty” możemy go choć trochę poznać i pokochać. Znowu jest to bardzo odległe od Boga fizyków, którzy nawet nie mówią o nim „On”, tylko „to” („ten postulat”, „ta hipoteza”). Przy tej postawie nieuniknione jest rozminięcie się z Nim i trudno powiedzieć o Nim cokolwiek sensownego.

Jakkolwiek chrześcijańska praktyka polega głównie na rozmowie z osobowym Bogiem, teologia mówi o Nim przeważnie w trzeciej osobie i wtedy łatwo wkrada się na jego miejsce bóg filozofów i fizyków (sądzę, że tego bożka należy pisać małą literą). Jest to pozostałość z okresu przednaukowego, kiedy nauka była jeszcze pomieszana z religią, nie miała swej autonomii i nie będąc sobą nie mogła być autentycznie religijna (w sensie naszkicowanym powyżej). I tak Hawking wspomina o konferencji na temat kosmologii, jaka się odbyła w Watykanie w roku 1981. Na zakończenie konferencji papież miał powiedzieć zebranym uczonym, wśród których był też Hawking, że wolno im studiować ewolucję wszechświata od momentu zero, ale nie sam moment zero, bo to był moment Stworzenia. Wydaje mi się, że jest to fałszywy sposób oddzielania nauki od religii, zagrażający właśnie autonomii nauki. Do myśli papieża zakradł się bóg fizyków i Hawking, znalazłszy się na swoim terytorium, pomyślał sobie złośliwie: jak to dobrze że papież nie wiedział o jego wykładzie, wygłoszonym na konferencji, o wszechświecie w którym nie ma momentu zero, bo w przeciwnym razie mógłby go spotkać los Galileusza. Nie bardzo to ładne, ale Hawking nie zawsze okazuje się religijnym analfabetą (mam na myśli nie tę złośliwą uwagę, ale zakończenie jego książki zacytowane na początku artykułu). Mam w swoich papierach protokół międzynarodowego seminarium w roku 1980, na którym Hawking wygłosił (chyba przez kogoś) referat o wynikach swych badań w zakresie ogólnej teorii względności. W dyskusji nad referatem pewien izraelski profesor zakwestionował wysunięty przez Hawkinga postulat, który oznaczałby pogwałcenie zasady zachowania liczby baryonów (baryony są to cięższe cząstki elementarne, jak proton i neutron). Hawking odpowiedział na to, że jeśli niektórym ludziom tak bardzo zależy na zachowaniu liczby baryonów, to chyba dlatego, że nie wierzą w życie wieczne i chcą, by przynajmniej ich baryony przetrwały. Przyznam się, że w tym przypadku dowcip Hawkinga zabrzmiał mi sympatycznie.

Hawking na pewno nie jest konwencjonalnie religijny — w przeciwieństwie do swojej żony Jane, pobożnej anglikanki, która towarzy-

szyla mu wiernie w drodze do slawy. Dziwna rzecz, ale ten fizycznie tak upośledzony człowiek ma czworo dzieci. Jane dbała o to, by życie rodzinne było jak najnormalniejsze. Kiedyś powiedziała, że martwi się nie tyle chorobą męża, co tym, że nie potrafi zrozumieć jego matematycznych wzorów. Natomiast w niedawnym wywiadzie skarżyła się, że tak trudno Stephenowi wyperswadować, że nie jest Bogiem. Istotnie, jego zaangażowanie w sprawy nauki odznacza się zgoła religijnym nateżeniem. Ale na pewno nie brak mu też prawdziwie religijnych cnót: odwagi, samozaparcia, wierności, jakiejś fundamentalnej ufności, także humoru. I nie wiem, czy naprawdę brak mu pokory. Tylko o tym wszystkim Stephen nie pisze, może nawet nie myśli. Wartości religijne nie wchodzi w zakres jego refleksji. Jest człowiekiem jednokierunkowym. To ma swoje dobre strony, ale ma i złe. Jest to chyba skrajny przypadek rozvodu dwóch kultur, który polega na tym, że przyrodnicy nie mają pojęcia o Szekspirze, a humaniści chwala się, że są jełopami w matematyce. A w każdym razie przydałoby się, by teologowie znali się trochę na fizyce, a fizycy na teologii.

„Kultura” 10 (1988)

Jezuici

Jakiś czas temu zabrałem się do czytania, nawet praktykowania „Ćwiczeń duchowych” św. Ignacego Loyoli. Niedługo w tym wytrwałem. Zgoła kłiwa miłość Jezusa, praktykowana w sposób systematyczny z precyzją regulaminu wojskowego okazała się ponad moje siły. A jednak jest to przecież swego rodzaju klasyk i całe pokolenia jezuitów wychowywały się na tym tekście. Ale ilu członków innych zgromadzeń zakonnych wychowało się na innych tekstach, regulaminach czy regułach. Benedyktyni, cystersi, karmelici, franciszkanie, dominikanie, salezianie, pasjoniści i Bóg wie, jakie jeszcze zakony czy zgromadzenia, męskie i żeńskie. A są tych ludzi, nawet w naszym zeświecczonym świecie, tysiące i setki tysięcy. Wybór drogi życiowej, szczególnie służenia Bogu, musi być rzeczą bardzo trudną. Często o tym chyba decydują po prostu okoliczności, innymi słowy przypadek, jako że zasadnicza decyzja jest przecież zawsze z grubsza ta sama. Czy to dobrze czy źle? Bo na przykład w prawosławiu istnieje właściwie tylko jeden zakon — bazylianie. Może to rozdrobnienie, ta specyfikacja powołań zakonnych w kościele zachodnim jest trochę bezładna, ale skłonny jestem sądzić, że jest to przejaw pewnego dynamizmu i indywidualizacji w zachodnim chrześcijaństwie.

Mało się o tym na ogół myśli i pisze, nawet chyba w fachowej prasie, ale ten problem narzuca się z całą siłą w kontekście przypadającego w tym roku 450-lecia zakonu jezuitów. Gdy Ignacy Loyola z grupą zaledwie dziesięciu zwolenników, w tym tylko jeden kapłan, zgłosił się w Rzymie z projektem utworzenia nowego zgromadzenia *ad maiorem Dei gloriam*, papież Paweł III długo się wahał, bo kardynałowie nie bez

racji perswadowali mu, że zgromadzeń już jest za dużo, i dopiero po sześciu latach zdecydował się na wydanie bulli erekcyjnej 27 września 1540 roku. Ignacy miał wówczas 49 lat; urodził się w roku 1491 (na rok przed odkryciem Ameryki), w przyszłym roku zatem przypada dokładnie pięćsetna rocznica jego urodzin, 31 lipca. Cały ten okres jest obchodzony jako rok ignacjański i prasa światowa pełna jest artykułów o czterowiekowej z górą historii zakonu. Zjawisko dość niezwykle. Dlaczego właśnie jezuita doczekali się takiego wyróżnienia? Ignacy chyba miał rację, że się upierał, i papież miał rację, że przystał na jego nalegania, bo nie tylko dzisiejsza prasa światowa, ale cała historia tego prawie półtysiąclecia pełna jest jezuitów. Bo gdzież tych jezuitów nie było: od Rzymu po Indie, Chiny i Japonię (dotarł tam już jeden z pierwotnej dziesiątki Ignacego, św. Franciszek Ksawery) i od Polski i Litwy po Paragwaj. Byli na dworach królewskich i wśród nędzarzy (także czerwonoskórych), robili wielką politykę i uczyli dzieci, byli czczeni i znienawidzeni i mordowani (jak owych sześciu jezuitskich profesorów zamordowanych zaledwie w zeszłym roku w Salwadorze). Był krótki czas, że ich nie było zupełnie — od 1773, gdy papież Klemens XIV skasował zakon, do r. 1814 — ale dziś jest ich znowu blisko 25 000 i stanowią najliczniejszy zakon na świecie. I znowu są wszędzie. Obecny generał zakonu, Holender Peter-Hans Kolvenbach, większość swego czynnego życia spędził w Libanie, a jego poprzednik, Baskijczyk (jak Ignacy Loyola) Pedro Arrupe — w Japonii. Widocznie założony przez św. Ignacego zakon miał jakieś szczególne zadanie do spełnienia. Jakie to zadanie?

Dokumenty zakonne — rota ślubowania, statuty, nawet „Ćwiczenia duchowe” — nie dadzą nam na to pytanie odpowiedzi, bo są one w zarysach podobne do tysięcy tekstów tego rodzaju innych zgromadzeń zakonnych. Wszystko jest nastawione na szczególną służbę Bogu w Chrystusie. Trzeba raczej popatrzeć na to, co jezuita robili, ale to jest gęstwina, bo robili tak wiele różnych rzeczy. W oparciu o ścisłą dyscyplinę duchową — formacja duchowa wraz z nowicjatem trwa do 13 lat — organizacja wewnętrzna zakonu jest dosyć luźna, jak gdyby każdy w ramach ogólnego powołania zakonnego spełniał swoje własne osobiste

powołanie. Źródła tego stanu rzeczy można się dopatrywać w chwili powstania zakonu. Był to moment załamania się, a równocześnie odrodzenia i ekspansji, starych struktur średniowiecznej Europy, wiek wielkich odkryć geograficznych, renesansu i humanizmu, afirmacji wartości i uroków świeckiego świata, a w dziedzinie religijnej okres Reformacji. Wygląda na to, że jezuita powstał po to, by Kościół do tych wszystkich przemian ustosunkować i by go do nich włączyć. Czy Ignacy Loyola zdawał sobie sprawę z wielkości tego zadania, to inna sprawa. Raczej wyczuł tę potrzebę instynktownie w chwili swego nawrócenia w roku 1521, gdy leżąc ciężko ranny w szpitalu po bitwie pod Pamploną przemienił się z romantycznego rycerza w apostoła, towarzysza Jezusa. Swoje zgromadzenie nazwał Towarzystwem Jezusowym, *Societas Jesu*, albo z francuska — pierwsze śluby bracia złożyli w Paryżu na odludnym wówczas Montmartre — Kompanią Jezusową. Jest to coś więcej niż pobożna nazwa „pod wezwaniem”: Jak wówczas, tak i po dziś dzień jezuita uważają się dosłownie za kompanów Jezusa, którzy swoimi rękami i swoją głową wykonują Jego robotę, robią to, co On by robił w tym nowym świecie. Ignacy dość wcześnie wypracował sobie ideę „konwersacji”, także w etymologicznym znaczeniu konwersacji czyli zwrócenia się ku innej osobie, jakbyśmy dziś powiedzieli — ideę dialogu. A w tym znaczeniu dialog zawsze implikuje również konwersację do głównego uczestnika dialogu, Jezusa. I prowadzili jezuita ten dialog z całym światem, na całym świecie. Znakomitą jego ilustracją jest działalność św. Franciszka Ksawerego na Malajach, w Indonezji i Japonii, a zwłaszcza może działalność Roberta de Nobili w Indiach i Mateusza Rizzi, wybitnego matematyka i astronoma, w Chinach. De Nobili i Rizzi byli przekonani, że do głoszenia Ewangelii Hindusom i Chińczykom nie wystarczą pojęcia i język teologii grecko-łacińskiej, że ten dialog trzeba prowadzić również w języku tamtejszych azjatyckich kultur. Stali się w ten sposób pionierami *avant le jour* aktualnego dzisiaj pojęcia inkulturacji, to jest wyrażania treści chrześcijaństwa w języku kultur pozaeuropejskich. Niestety, ten wielki eksperyment został już w r. 1582 przerwany interwencją Rzymu, któremu azjatyckie formy

chrześcijaństwa obu tych kompanów zalatywały herezją. Nie dziw może, skoro i dziś jeszcze praktyka inkulturacji, jeśli nie sama zasada, z trudem toruje sobie drogę w myśleniu centralnych władz Kościoła katolickiego. Europejczykom bardzo trudno zrozumieć, że Jezus nie był Europejczykiem. A działo się to w zaledwie 42 lata od czasu założenia *Societatis Jesu*. Ignacy już nie żył, ale zakon liczył już wtedy około tysiąca członków. Wspaniały dowód prężności nowego zgromadzenia, odwagi intelektualnej pierwszych jezuitów i płodności ignacjańskich idei dialogu z nowo odkrytym światem. Kto wie, gdyby eksperyment Roberta de Nobili i Mateusza Rizzi nie został w zarodku zduszony, może Indie i Chiny byłyby dziś chrześcijańskie przynajmniej w tym stopniu, w jakim chrześcijańska jest Europa i Ameryka.

Innym historycznym eksperymentem było stworzenie w XVIII wieku na drugim krańcu świata, w Paragwaju, zgola utopijnej socjalistycznej społeczności tamtejszych Indian, czegoś w rodzaju zespołu wspólnot podstawowych, *comunidades di base*, istniejących dzisiaj w krajach Ameryki Łacińskiej, a powstałych z natchnień współczesnej teologii wyzwolenia (z dużym udziałem dzisiejszych jezuitów). Idee społeczno-polityczne jezuitów sprzed dwustu lat musiały nieuchronnie wywołać podobne reakcje, jakie dziś wywołuje teologia wyzwolenia, w tym wypadku jednak nie tyle ze strony władz kościelnych, co kolonialnych władz hiszpańskich. Eksperyment paragwajski został również brutalnie zduszony.

W Europie jezuici prowadzili nade wszystko działalność oświatową, słynne jezuickie kolegia. W XVII i XVIII wieku stanowiły one główny nurt Kontreformacji i były przeto nastawione głównie na kształcenie młodych arystokratów i szlachty. Jednym z rezultatów były rozległe wpływy na dworach katolickich domów panujących, a w ślad za tym rozległe wpływy polityczne i udział w politycznych intrygach epoki. W dawnej Rzeczypospolitej na przykład jezuici byli awangardą w walce nie tylko z protestantami, ale i prawosławiem. Dalekie to od mądrej tolerancji Rizzich i Nobilich. Czyżby załamanie się ignacjańskiej idei konwersacji, dialogu ze światem w imię Jezusa, nade wszystko ignacjańskiej służby ubogim? W pewnej mierze zapewne tak, ale pamiętajmy,

że siedemnastowieczni jezuita też byli dziećmi swoich czasów. Wtedy to rodzi się stereotyp jezuita-intryganta, człowieka o podwójnej „jezuickiej” moralności, ale ten obraz był chyba w dużej mierze reakcją religijnych i politycznych przeciwników na sztukę perswazji i dyplomacji mężów w czarnych habitach, należących do najinteligentniejszych ludzi epoki. Inna rzecz, że do najzaciętszych ich krytyków należał Pascal. Szkoły jezuickie były znakomite i są takimi po dziś dzień. Imponująca jest lista wybitnych wychowanków tych szkół, choć wynik wychowania nie był zawsze taki, jaki zamierzali preceptorzy. Jest wśród nich Molier i Larmartine, Charles de Gaulle i Alfred Hitchcock, ale także Fidel Castro¹.

Towarzystwo Jezusowe nazywa się również Kompanią Jezusową, a o przełożonym generalnym mówi się zwykle „generał jezuitów” — albo też „czarny papież”. Towarzystwo ma reputację szczególnej milicji papieskiej. Dużo w tym prawdy, ale to wcale nie znaczy, by zakon był ślepym narzędziem w rękach kolejnych papieży. Już Ignacy Loyola sprzeciwił się uszczuplaniu swego niewielkiego jeszcze grona przez wyławianie z niego kandydatów na biskupów (później zdarzało się to nieraz). Prawda, że oprócz zwykłych ślubów zakonnych — czystości, ubóstwa i posłuszeństwa — jezuita składał specjalny ślub posłuszeństwa papieżowi (ciekawa rzecz, opatrzony kwalifikacją „w sprawach misji”), ale ten dodatkowy ślub tłumaczy okoliczności powstania zakonu w momencie, gdy papieństwo było zagrożone przez Reformację.

I później zdarzało się nieraz, że „czarny papież” był podporą białego papieża. Warto tu przypomnieć *pro domo sua* rolę, jaką w czasie bismarckowskiego Kulturkampf u odegrał ówczesny Superior Generalny O. Ledóchowski. W XIX wieku, pod presją prądów liberalnych i republikańskich, zwłaszcza we Francji, jezuita istotnie mieli opinię zajadłych „ultramontanów”; być może, że już w poprzednim stuleciu, w wieku Oświecenia,

¹ Pisma zachodnie wśród wychowanków jezuitów często wymieniają gen. Jaruzelskiego. To pomyłka. Jaruzelski był uczniem oo. Marianów na Bielanych. Wśród wybitnych Polaków — wychowanków szkół jezuickich jest natomiast min. Eugeniusz Kwiatkowski (twórca Gdyni), a z obecnej ekipy rządzącej min. Ambroziak i amb. Dziewanowski.

zatracili poniekąd ignacjańską sztukę „konwersacji” ze zmieniającym się światem. Na ogół jednak zawsze mieli tę niesamowitą zdolność godzenia ze sobą ścisłej kościelnej dyscypliny z wiernością dla ich szczególnej misji służenia równocześnie Kościołowi i światu — światu poprzez Kościół, a Kościołowi poprzez świat. Nie brakło też konfliktów między (figuratywnie mówiąc) białym i czarnym papieżem. Jezuita zawsze byli posłuszni i gdy trzeba było, potrafili zamilknąć — do czasu.

Tu leży konflikt, który rozegrał się zaledwie kilka lat temu, za obecnego pontyfikatu, choć jego początki sięgają pontyfikatu Pawła VI. W 1975 roku 32. kongregacja generalna Towarzystwa Jezusowego przyjęła deklarację stwierdzającą, że nieodłącznym elementem wiary jest sprawiedliwość. Ta niewinnie brzmiąca formuła wywołała falę niepokoju w dykasteriach Kurii Rzymskiej, również samego papieża Pawła VI, bo sprawiedliwość oznaczała sprawiedliwość społeczną i deklaracja była wyrazem sympatii dla latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia, w którą było i jest zaangażowanych wielu jezuitów na tym kontynencie. A to w oczach Kurii Rzymskiej oznaczało również sympatię dla marksizmu. Dla zaangażowanych jezuitów ich flirt z marksizmem, jeśli to tak można nazwać, był tylko jeszcze jedną formą ignacjańskiej „konwersacji” z rzeczywistym światem; istotnym problemem był problem chronicznej nędzy mas południowoamerykańskich, największego skupiska ludności katolickiej na świecie, za które zatem Kościół katolicki musi być w jakiejś mierze odpowiedzialny. Faktycznie, w tej swej „opcji na rzecz ubogich” (którą dzieli z całą szkołą teologii wyzwolenia, a dziś już formalnie z Kościołem katolickim) już wtedy mieli za sobą mandat historycznej konferencji biskupów Ameryki Łacińskiej w Medellin w roku 1968. Nie mówiąc już o tym, że była to jedna z głównych „opcji” św. Ignacego.

Głównym problemem nowego nurtu w zakonie był ówczesny Superior Generalny, O. Pedro Arrupe. W roku 1980 Ojciec Arrupe został dotknięty ciężkim paralizem, co uniemożliwiło mu dalsze sprawowanie urzędu. Wkrótce potem dyskretny do tej pory konflikt przybrał dramatyczne rozmiary. Nowy papież Jan Paweł II postanowił wziąć sprawę w swoje własne energiczne ręce, odroczył zwołanie nowej kongregacji

generalnej, która miała wybrać następcę Ojca Arrupe, i wyznaczył dwóch swoich pełnomocników, Paolo Dezza i Józefa Pittau, do uporządkowania spraw zakonu. Zakonnicy oczywiście podporządkowali się papieskiemu rozporządzeniu bez sprzeciwu. Może właśnie dlatego kryzys miał nieoczekiwanie łagodny przebieg. Pełnomocnicy widocznie sami się przekonali i zdołali przekonać papieża, że w zakonie nie knuje się marksistowska rewolucja. Już w 1993 roku papież zezwolił na odbycie normalnej kongregacji, na której Superiorem Generalnym został wybrany Holender Peter-Hans Kolvenbach. Wybór, jak się wydaje, odbył się całkiem swobodnie; typowany przez papieża na ten urząd O. Pittau został dyskretnie pominięty. Ale O. Kolvenbach natychmiast zaadoptował byłego pełnomocnika do swego ścisłego personelu jako doradcę. Mądre posunięcie; można by powiedzieć, typowo jezuickie. Nowy superior ma również znakomite stosunki z watykańskim cerberem kardynałem Ratzingerem. Ratzinger miał mu kiedyś wspomnieć o dziesięciu jezuitach, których postawa budzi jego niepokój. „Tylko dziesięciu na tyle tysięcy? — miał odpowiedzieć Kolvenbach — toż to wspaniale”.

Nie ulega wątpliwości, że sympatie dla teologii wyzwolenia w Towarzystwie Jezusowym, w kontekście całego kościelnego nurtu „opcji na rzecz ubogich”, są nadal bardzo silne. Nie jest to zresztą tylko tradycja Ojca Arrupe, który przed swoim wyniesieniem działał przeważnie w Japonii i nie miał z teologią wyzwolenia bezpośredniego kontaktu. Ten nurt datuje się przynajmniej od Drugiego Vaticanum. Dziś jednak zaczyna on iść o lepsze z inną wielką jezuicką tradycją, ich sławnych szkół i uniwersytetów, głównie w Stanach Zjednoczonych i w Indiach, ale także w wielu innych krajach, między innymi i w Polsce (Chyrów). Jezuita wydali wiele znakomych uczonych, od Mateusza Rizzi po Teilharda de Chardin, Fryderyka Copplestone'a i Karla Rahnera. Dziś, pod presją nowych priorytetów, zamykają niektóre swoje wyższe uczelnie (w Salwadorze i Meksyku, w ślad za tym może pójść Bombaj), ale stosunkowo niedawno powstał też nowy uniwersytet jezuicki w Seulu. Już po rzymskim kryzysie zjazd prowincjałów zajął się w szczególności sprawą odbudowania szkolnictwa jezuickiego w krajach wyzwolonej Wschodniej Europy, głównie w Polsce, w Czechosłowacji i na

Węgrzech. W Polsce jest około 700 jezuitów, w pozostałych krajach tego obszaru mniej więcej drugie tyle (w tym także w Czechosłowacji, gdzie zakon był zakazany), ale w skali światowej na ogólną liczbę 24420 stanowi to dość małą proporcję. Wynika z tego, że jeden nurt nie wyklucza drugiego; wprost przeciwnie, oczywiste jest, że efektywna służba na rzecz ubogich wymaga nade wszystko potężnego intelektualnego wysiłku.

Do tego dochodzi jeszcze trzecie zadanie, na które wielki nacisk kładł Ojciec Arrupe, a które nawiązuje do samych początków istnienia Towarzystwa Jezusowego: zadanie chrześcijańskiej inkulturacji albo też, co na to samo wychodzi, chrystianizacji kultur. To, co w XVI wieku robili Nobili i Rizzi, a co potem zostało w niezrozumiały sposób zaniebane i zapomniane. Chrześcijaństwo w ciągu wieków uległo przemożnej europeizacji, idiom grecko-łacińskim przytłumił nawet w pewnej mierze źródłowy dlań element hebrajski i dziś ledwo się domyślamy, jakie skarby może kryć w sobie chrześcijaństwo wzbogacone intuicjami innych kultur i jak chrześcijaństwo może wzbogacić i ożywić tamte stare kultury. Może na tym zyskać również nasza zsekularyzowana kultura europejska, nie jako kultura dominująca, ale jako element składowy zintegrowanej płodnej kultury światowej. Wielonarodowa i wielokulturowa mozaika Towarzystwa Jezusowego zdaje się być historycznie predysponowana do odegrania zgoła kluczowej roli w tym procesie.

O zakonie jezuitów z ich „czarnym papieżem”, dużą autonomią i światowymi wpływami mówi się czasem, że jest Kościołem w Kościele. Dużo w tym zazdrosnej przesady, ale można chyba o nim powiedzieć, że jest miniaturą Kościoła. Znajdziemy w nim wszystkie glorie i śmieszno-tragiczne słabostki tej bosko-ludzkiej instytucji. Ale nade wszystko Towarzystwo Jezusowe jest laboratorium doświadczalnym Kościoła. Jezuiti, w odróżnieniu od innych zakonów, są zwolnieni od codziennego odmawiania *Officium Divinum*, ale pozostają w codziennym kontakcie z Jezusem. Są jego nieodstępными towarzyszami. Ich zadaniem jest modlić się i myśleć. Myśleć, co by Jezus z tym naszym dzisiejszym światem począł. A na to potrzeba odwagi i świeżości spojrzenia Jezusa.

„Kultura” 12 (1990)

Jedna ludzkość wystarczy

1.

Amerykańska agencja badania przestrzeni kosmicznej NASA ma podjąć niebawem gigantyczny wysiłek celem stwierdzenia, czy istnieją we wszechświecie inne inteligentne istoty poza mieszkańcami planety Ziemi. Wiadomo na pewno, że nie ma ich na żadnej innej planecie naszego systemu słonecznego. Ale ilość słońc, podobnych do naszego Słońca, w samej tylko naszej galaktyce czyli na przestrzeni około 100 000 lat świetlnych, idzie w wiele miliardów i przynajmniej niektóre z nich muszą mieć systemy planetarne podobne do naszego, a wśród tej istnej kurzawy planet przynajmniej niektóre muszą być zdolne do utrzymania życia, w tym również istot inteligentnych jak człowiek. Od kilku dziesięcioleci trwają próby stwierdzenia, czy tak jest istotnie, i ewentualnego nawiązania kontaktu z tymi pozaziemskimi inteligentnymi istotami. Dotychczas próby dały wynik negatywny, ale uczeni wzbraniają się przed wyciągnięciem z tego wniosku, że jesteśmy we wszechświecie sami. Stąd ten nowy program badawczy, zakrojony podobno na tak ogromną skalę i tak technicznie sprawny, że w ciągu kilku minut przekroczy wszystko, co dotychczas w tej dziedzinie zrobiono. Program nazywa się w skrócie SETI (Search for Extra-Terrestrial Intelligence).

Godna zastanowienia jest motywacja tego przedsięwzięcia. Nie chodzi o to, że jego wartość praktyczna jest równa zeru — nawet gdyby poszukiwania dały jakiś pozytywny efekt. Sama intelektualna ciekawość jest dostatecznym jego usprawiedliwieniem. Rzecz w tym, że także zaspokojenie ciekawości jest bardzo problematyczne. Bo jaki wynik można

uznać za pozytywny, za dowód, że istnieje gdzieś w głębi naszej galaktyki myśląca quasi-ludzka istota?¹. Oczywiście znalezienie sygnału radiowego, który byłby na tyle artykułowany, że na pewno nie mógłby być wynikiem samorzutnego naturalnego procesu, lecz świadomą konstrukcją myślącego podmiotu. Sygnał mógłby na przykład mieć cechy matematycznego zapisu i w takim przypadku ziemscy uczeni mogliby go nawet odczytać. Mogłoby to znaczyć, że owa pozaziemska istota wysłała ten zapis w przestrzeń w nadziei właśnie, że inna inteligentna istota zdoła go odczytać i może zechce nań w podobny sposób odpowiedzieć. (W r. 1974 ziemscy uczeni wysłali tego rodzaju zapisy w przestrzeń na pokładzie sondy kosmicznej). Do tej pory żadnej odpowiedzi na tę aktywną próbę nawiązania kosmicznego kontaktu nie ma; obecny program SETI ma charakter tylko biernego nasłuchiwania). Ale te dość znikome nadzieje dodatkowo obciąża fakt, że wszelka kosmiczna „korespondencja” (zakładając, że w ogóle o korespondencji można mówić) byłaby tak powolna, że ziemski korespondent nie miałby żadnej szansy (w wyjątkowym przypadku minimalną szansę) dożycia momentu, w którym jego sygnał dotrze do adresata (zakładając, że adresat istnieje i że sygnał w ogóle gdzieś dotrze). I na odwrót. Bo odległości intragalaktyczne — nie mówiąc już o pozagalaktycznych — są tak olbrzymie, że nawet poczta biegnąca z szybkością światła potrzebowałaby na każdy przebieg w jedną czy w drugą stronę setek i tysięcy lat.

Intelektualna motywacja poszukiwaczy pozaziemskich inteligencji jest zatem zgoła heroiczna. Co jest jej sprężyną? Oczywiście przekonanie, że pozaziemskie inteligencje muszą istnieć. Jest to statystyczna konieczność. Skoro ilość słońc w naszej galaktyce wyposażonych w systemy planetarne jest tak zawrotnie wysoka, a planet zdolnych do utrzymania życia, w tym też inteligentnego życia, zapewne niewiele mniejsza, jest wysoce nieprawdopodobne, by sprawny i długotrwały program SETI nie

¹ Program SETI ogranicza się do naszej galaktyki (czyli systemu Drogi Mlecznej). Wychodzenie dalej na odległość milionów lat świetlnych nie miałoby żadnego sensu.

znalazł, prędzej czy później, żadnych śladów pozaziemskich inteligencji. Astronomiczne odległości i astronomiczne czasookresy istnienia systemów są argumentem na rzecz możliwości odnalezienia takich śladów, bo poszukiwanie ich nie ogranicza się do tego, co tam istnieje teraz (o ile „teraz” ma sens w kontekście, w którym znaczącą rolę gra szybkość światła), ale sonduje również głęboką astronomiczną przeszłość. Nasi potencjalni kosmiczni korespondenci mogą być dziećmi cywilizacji znacznie starszych i bardziej zaawansowanych niż nasza. Dokładnym korelatem wysokiego prawdopodobieństwa istnienia pozaziemskich inteligencji jest takie samo *nie*-prawdopodobieństwo, by jedynymi inteligentnymi istotami w nie mającym granic wszechświecie byli mieszkańcy podrzędnej planety krążącej wokół bardzo przeciętnego słońca na skraju jednej z wielu miliardów galaktyk — czyli my, ludzie. To się w głowie nie mieści. Trudności trudnościami, ale myślące pozaziemskie istoty muszą istnieć.

Czy naprawdę muszą?

2.

U podstaw całego tego rozumowania zdają się leżeć dwa założenia, które niekoniecznie i nie zawsze są prawdziwe. Są one przyjmowane milcząco, często nawet nieświadomie i dlatego może lepiej je określić jako predyspozycje uczonych. Jedna, ubrana w słowa, powiada, że co jest statystycznie prawdopodobne, można przyjąć jako (statystycznie) prawdziwe. A jednak są przecież konkretne sytuacje, np. w ruletce, w których faktem staje się układ wysoce nieprawdopodobny. Do roli tego założenia w odniesieniu do konkretnych sytuacji przyjdzie mi jeszcze powrócić. Drugie założenie ma swe źródło w przekonaniu, że wzorem ścisłości i poprawności naukowej są zmatematyzowane nauki o przyrodzie martwej, głównie fizyka, i stąd tendencja do podciągania wszelkiego rodzaju zjawisk pod regularności praw przyrody. Przy tym założeniu nie widać żadnego powodu, dla którego zjawiska i inteligencji nie miałyby występować w kosmosie równie regularnie — choć, ze

względu na złożoność tych zjawisk, z mniejszą częstotliwością — jak zjawiska, dajmy na to, grawitacji czy elektromagnetyzmu. Ale regularność i przewidywalność funkcjonowania praw przyrody staje się zawodna na gruncie nauk o przyrodzie żywej, w tym także w teorii ewolucji, a już zwłaszcza na gruncie nauk humanistycznych, notabene w historii. Tu do głosu dochodzą zjawiska jednostkowe (indywidualne wydarzenia), wobec których fizyk czuje się bezsilny.

A jednak w ciągu ostatnich kilku dziesiątków lat także fizyka była zmuszona porać się ze zjawiskiem jednostkowym na swym własnym gruncie, ściślej mówiąc, w kosmologii (która jest przecież nauką *par excellence* fizykalną). Kłopotliwy z punktu widzenia fizyki status tych zjawisk znajduje wyraz w określeniu ich mianem osobliwości (ang. singularity). Klasycznym przypadkiem jest tu oczywiście tzw. *Big Bang*, moment zero, od którego miał się rozpocząć, przyjmowany dziś za fakt, proces kosmicznej ekspansji wszechświata. Za osobliwości uchodzą także tzw. „czarne dziury” (black holes), pozostałości po masywnych gwiazdach, które zapadły się pod własnym ciężarem, jako że są to punkty w przestrzeni kosmicznej, w których normalne prawa przyrody przestają obowiązywać. W tym kontekście można by się zapytać, czy pojawienie się życia na ziemi nie jest także osobliwością, która wydarzyła się w historii Ziemi jeden jedyny raz — i to przypadkiem. Tak twierdził w swej słynnej książce „*Le Hasard et la nécessité*” laureat Nobla Jacques Monod. Był to według Monoda przypadek skrajnie nieprawdopodobny, z tym jednak że dalsza ewolucja życia była już wynikającą z generalnych praw przyrody koniecznością. Aż do obdarzonego inteligencją człowieka. *Homo sapiens* zatem też jest kombinacją przypadku i konieczności. Ale jeśli ten niesamowicie płodny przypadek, który zdarzył się na naszej Ziemi, był też tak bardzo nieprawdopodobny, to nie ma żadnych podstaw do twierdzenia, że taki sam nieprawdopodobny przypadek musiał się również zdarzyć gdzie indziej w kosmosie. To nieprawdopodobieństwo idzie w zawody z takim samym z grubsza prawdopodobieństwem na którym poszukiwacze pozaziemskiej inteligencji opierają swoje nadzieje (jak o tym była mowa w pierwszej części niniejszego artykułu). Jest

zatem równie prawdopodobne, że zjawisko życia, w tym nade wszystko świadomego, inteligentnego życia, jest ograniczone do tego pyłka na skraju jednej z miliardów galaktyk, jakim jest nasza Ziemia, i że poza tym nigdzie w kosmosie żadnego życia, nie mówiąc już o inteligentnym życiu, nie ma. Życie na Ziemi, a zatem i wszelkie inteligentne życie, jest kosmiczną osobliwością. W takim razie program SETI byłby skazany na wieczne niepowodzenie.

Ale tu muszę przypomnieć pierwsze założenie, o którym powiedziałem, że w sposób nie całkiem uświadomiony kształtuje myślenie uczonych rzeczników programu SETI: że wysokie statystycznie prawdopodobieństwo pewnego stanu rzeczy pozwala ten stan rzeczy przyjąć jako udowodniony fakt. Jeżeli krytyka tego założenia podważa zasadność programu SETI, to podważa również zasadność mojego twierdzenia, że program SETI jest skazany na wieczne niepowodzenie. Bo i tu i tam koronnym argumentem jest statystyczne prawdopodobieństwo. Doprowadza nas to do stanu równowagi między argumentacją za i przeciw: żadne stanowisko nie jest w pełni przekonujące. Ale o to mi tylko w mojej argumentacji chodziło. Program SETI ma tylko tę praktyczną przewagę nad stanowiskiem krytyków, że nawet wieczne niepowodzenie nie przekreśla jego zasadności w sposób definitywny: rzecznicy SETI zawsze mogą twierdzić, że *jeszcze* kontaktu z pozaziemską inteligencją nie nawiązano (ale jutro to może nastąpić). Natomiast krytycy SETI całkiem wyraźnie nadstawiają karku: z chwilą, gdy otrzymany zostanie z przestrzeni kosmicznej zapis, który niewątpliwie jest dziełem myślącego podmiotu, ich sprawa będzie przegrana. Będą musieli się zgodzić, że istnieją w kosmosie istoty inteligentne inne niż człowiek.

3.

Przyznaję, że nie chciałbym, aby do tego doszło. Jakkolwiek otworzyłyby to zupełnie zawrotne perspektywy intelektualne, odczułbym to jako dewaluację naszej dostojnej rodziny ludzkiej, sprowadzonej w ten sposób do roli masowego produktu w skali kosmicznej. Tym trudniej byłoby uwierzyć, że pojedynczy ludzie i ludzkość (ta ziemską) mają do

spełnienia jakąś rolę moralną (w najszerszym tego słowa znaczeniu), innymi słowy, że chodzi o coś więcej niż indywidualne i zbiorowe przeżycie, o służenie wartościom przerastającym nas, wartościom transcendentálnym. Nauki przyrodnicze ostatnich kilku stuleci świadomie wyrzekały się wszelkiego moralnego wartościowania w obawie (poniekąd uzasadnionej), by preferencje moralne, zwłaszcza zbyt łatwe powoływanie się na Boga, nie wykrzywiły obiektywnego obrazu rzeczywistości. Poszukiwanie innych ludzkości poza ziemską też idzie po tej linii. Bo dlaczego nasza ludzkość miałaby być uprzywilejowana? Wartościami niech się zajmą nauki humanistyczne; obiektywnej nauce od tego wara.

Ale absolutnej separacji od świata wartości nie da się utrzymać i nadmierny purytanizm w tym względzie prowadzi do swoistych zwyczajów naukowego obiektywizmu. Szczególnego pola do opisu dostarczają tu wspomniane wyżej „osobliwości”. Żenujące zgoła są wysiłki niektórych kosmologów (np. Hawkinga), by pojęcie *creation* (stworzenie), które w debatach na temat *Big Bang* jest nie do uniknięcia, wyprać z wszelkich metafizycznych asocjacji, by przypadkiem od „stworzenia” nie ześliznąć się do zakazanego pojęcia Stwórcy. (Co z drugiej strony nie znaczy oczywiście, by należało kosmiczny moment zero lekko myślnie identyfikować w czasie z Bożym aktem stworzenia.) Te metafizyczno-religijne asocjacje są tylko szczegółowym przypadkiem podziwu i czci wobec cudów fizycznego świata, które żadnemu twórczemu uczonemu nie są obce. Nie są obce takiemu Jacquesowi Monodowi, gdy w „*Le Hasard et la nécessité*” zgłębia niezrozumiałą ostatecznie tajemnicę życia, jakkolwiek wielki uczony usiłuje je maskować. W ostatnim rozdziale swej książki Monod przyznaje, że nie ma logicznego wyjaśnienia ze starej zasady witalistów *omne vivum ex ovo*, ale nie wyciąga z tego żadnego nieprawomyślnego wniosku, dając się zamiast tego ponieść medytacji na temat potrzeby socjalizmu (książka ukazała się z górą 20 lat temu). Monod byłby dzisiaj prawdopodobnie zwolennikiem tzw. AI (Artificial Intelligence), tezy że wyprodukowanie w laboratorium inteligentnego robota, który będzie w stanie nie tylko grać w szachy, ale też pobierać własne decyzje i pisać poezje, jest tylko kwestią czasu. (Wizja

jeszcze jednej alternatywnej „ludzkości”?). Zwolenników AI jakoś nie przeraża fakt, że projekt zredukowania inteligencji do roli przemysłanego lecz ostatecznie mechanicznego fabrykatu nie tylko niszczy wszystko, co człowiekowi jest drogie, ale zagraża również ich własnej racji istnienia. Jeżeli nie ma żadnych specyficznie ludzkich wartości, otwartych na transcendencję, to i poezja robota może być tylko poezją absurdu, ale absurdu pozbawionego „dreszczu metafizycznego” Witkacego czy Samuela Becketta. Grozę tych ambicji trafnie wyczuł już wiele lat temu C. S. Lewis w swym klasycznym eseju „The Abolition of Man”. Ale C. S. Lewis był wrażliwym humanistą. Natomiast Roger Penrose jest fizykiem kosmologiem i matematykiem, jednym z wybitniejszych obecnego pokolenia. Penrose ma odwagę powiedzieć inżynierom sztucznej inteligencji, że ich wymarzony cesarz jest nagi. Stąd subtelnie aluzyjny tytuł jego najnowszej książki (jedynej chyba czytelnej również dla niefachowców) „The Emperor’s New Mind” (Oxford University Press, 1991). Choć jest to nowość chyba tylko dla fanatycznych rzeczników radykalnego sformalizowania matematyki (zmechanizowania, pièce de résistance tych wysiłków stanowią „maszyny” Turinga); od czasów klasycznego już twierdzenia Kurta Goedla (1931) wiadomo, że nawet twórczość matematyczna nie jest możliwa bez specyficznie ludzkiego skoku wyobraźni, do którego właśnie tylko człowiek jest zdolny.

Swoistą osobliwością kosmologiczną jest tak zwana zasada antropizmu (the anthropic principle). Pisałem o tym niespełna dziesięć lat temu pod wrażeniem pierwszego zetknięcia się z tą rewelacyjną „zasadą” w literaturze popularno-naukowej². Od tego czasu śledzę nieustającą debatę na temat i próby wyegzorcyzmowania czy unieszkodliwienia tej mocno nienaturalnej i w tym sensie „nienaukowej” zasady. Bo mówi ona ni mniej ni więcej, że nasz wszechświat od samego początku tak się ukształtował (czy został ukształtowany?), by po miliardach lat w jednym przynajmniej jego punkcie (tylko jednym? tylko na Ziemi?)

² *Człowiek w centrum wszechświata?*, „Kultura” Nr 12/423, grudzień 1982.

mogło w nim powstać życie i mógł powstać człowiek. Stąd nazwa „antropizm”, niby „człowieczość” naszego Universum. Nie tu miejsce, by wytuszczać, jakimi sposobami uczeni kosmologowie usiłują zapobiec, by „antropizm” nie przerodził się w „teizm”. Mam zresztą nadzieję, że nie grozi nam naukowy teizm, bo taki teizm z jednej strony sprowadziłby Boga do roli elementu naturalnego świata, a z drugiej położyłby kres ludzkiej wolności, w tym i zdolności kochania, pozbawiając także nasz stosunek do Boga wszelkiej spontaniczności. Ale w ramach takiej spontaniczności doskonale się mieści podziw i cześć dla cudownego nieprawdopodobieństwa fizycznej konstrukcji wszechświata, o której mówi zasada antropizmu, jak i cudu ludzkiej świadomości, która potrafi wszechświat obserwować. Prawda, że skoro ta relacja: wszechświat-ludzkość-wszechświat jest tak piękna, to może należałoby sobie życzyć, by ludzkości we wszechświecie było więcej niż jedna. Ale o to właśnie chodzi, że mnogość nieprawdopodobieństwa czyni bardziej prawdopodobnym — i o tyle mniej cennym. To takie kosmiczne prawo podaży i popytu. Mnie w każdym razie jedna ludzkość wystarczy.

„Kultura” 4 (1992)

„Szemrania w katedrze” czyli gdzie się podziała dusza?

1.

Pierwszy z dwóch tytułów zapożyczyłem z recenzji, która ukazała się już pięć lat temu w bardzo szacownym londyńskim tygodniku „Times Literary Supplement”. Odgrzebałem go z niepamięci, w jaką z natury rzeczy popada każda bieżąca recenzja, gdyż oddaje ona bardzo dobrze atmosferę i sens wielkiej debaty, której ta recenzja była częścią i która do dziś nadal jest nie mniej aktualna niż była wtedy¹. Jest to batalia, w której stają naprzeciw siebie dwie koncepcje inteligencji: normalna ludzka inteligencja, której wyłącznym dysponentem jest człowiek i tzw. sztuczna inteligencja (ang. Artificial Intelligence, w skrócie AI), która jest udziałem nowoczesnych komputerów. Zwolennicy AI utrzymują całkiem serio, że na dobrą sprawę nie ma między nimi większej różnicy, poza tym że w przypadku komputera miejsce mózgu i tkanki nerwowej zajmuje tzw. hardware czyli skomplikowany zespół krzemów i tranzystorów. Z tym że zaawansowany komputer jest bez porównania bardziej sprawny niż człowiek. Niewielu ludzi potrafi wygrać partię szachów z odpowiednio zaprogramowanym komputerem. Zachęteni takimi sukcesami radykalni rzecznicy AI twierdzą ni mniej ni więcej, że prędzej czy później da się skonstruować superinteligentnego robota, który będzie nie tylko myślał, ale również czuł i działał jak człowiek. Ścisłe mówiąc z tym czuciem i działaniem sprawa nie jest całkiem jasna i nawet według

¹ Daniel C. Dennett: *Murmurs in the Cathedral*, „Times Literary Supplement” Sept. 28-Oct. 5, 1989.

najbardziej zagorzałych radykałów nie grozi jeszcze wyparcie prawdziwej ludzkości przez wyprodukowanych przez nas samych robotów. Ale też nie o to batalia się toczy. Istotne jest, że korelatem radykalnego programu AI jest zredukowanie człowieka do statusu jako tako sprawnego komputera. Jeśli komputer może być naprawdę inteligentnym mechanizmem, to także człowiek może być tylko inteligentnym mechanizmem. W tym kierunku idzie też myśl tak wybitnych uczonych jak słynny neurolog Gerald Edelman i współodkrywca struktury DNA Francis Crick, obaj laureaci Nobla. Obaj stwierdzają, z mieszaniną entuzjazmu i rezygnacji, że na terenie nauki nie ma już obrony przed atakami radykałów AI i że trzeba się pożegnać z myślą o istnieniu niezależnej od materii ludzkiej psyche, której system nerwowy jest tylko służką, a więc także pojęciem niematerialnej ludzkiej duszy. Ale nie wszyscy są o tym całkiem przekonani. Na przeciwnym szanću stoją równie wybitni ludzie, jak amerykański filozof John Searle, a zwłaszcza może brytyjski matematyk i fizyk Roger Penrose, autor niezwyklego bestsellera „The Emperor’s New Mind”². Ironiczny tytuł sugeruje, że komputerowy umysł (Mind), który lansują zwolennicy AI, jest również nierealny jak nowe szaty cesarza i autor, jak owo dziecko z bajki, ma odwagę powiedzieć, że cesarz jest nagi.

To tę książkę omawia Daniel Dennett we wspomnianej recenzji. Ale myliliby się, kto by przypuszczał, że Dennetta tytułowe „szemrania w katedrze” oznaczają pomruki bezbożnych likwidatorów ludzkiej duszy. Wprost przeciwnie, Dennett jest bezkompromisowym rzecznikiem sztucznej inteligencji i piętnuje heretyckie knowania Rogera Penrose, usiłującego jakoby podważyć materialistyczną ortodoksję obowiązującą w Katedrze Nauki. Zacząłem od tego, by uwypuklić fakt, że to właśnie rzecznik AI głosi swoją ortodoksję ze zgoła religijnym ferworem, podczas gdy Penrose robi wrażenie sceptyka, który chciałby dać się przekonać, ale nie waha się dawać wyraz swym wątpliwościom. Dennett

² Roger Penrose: *The Emperor’s New Mind, Concerning Computers, Minds and the Laws of Physics*, Oxford University Press, 1989, s. 466.

od czasu ukazania się książki Penrose'a (i swojej recenzji) napisał własny bestseller pod obiecującym tytułem „Consciousness Explained”³. Jak wynika z tytułu, Dennett jest przekonany, że materialistyczna ortodoksja (notabene określenie Dennetta) zgłębiła do reszty tajemnice ludzkiej świadomości i umysłu ludzkiego (jak i umysłów komputerów), i tajemnica tym samym przestała istnieć. Mamy więc dwóch autorów reprezentujących dwie skrajnie przeciwstawne tezy. Argumentacji obu protagonistów warto się bliżej przyjrzeć.

2.

Dennett, jak się rzekło, jest bezkompromisowym materialistą (choć jego materializm nie ma nic wspólnego z marksizmem). Głównym nurtem jego książki jest systematyczne demolowanie kartezyjańskiego dualizmu czyli podziału człowieka na materialne ciało i niematerialną duszę, w terminologii Kartezjusza *res extensa* i *res cogitans*. Ten dualizm ma oczywiście za sobą znacznie starszą tradycję, wywodząc się głównie z Platona i w zasadniczo platońskiej formie ugruntowaną w chrześcijaństwie. Kartezjusz niejako nobilitował tę doktrynę na gruncie rodzącej się w jego czasach nowoczesnej nauki, która się z nią od tego czasu w jej kartezyjańskiej formie boryka. Królową nauk od tego czasu jest fizyka, która ma bardzo dużo do powiedzenia o materii, ale duszę oczywiście z natury swej ignoruje. Sukcesy fizyki zrodziły naturalną tendencję do naśladowania jej metod na terenie innych nauk, głównie w biologii i psychologii, ale również, dajmy na to, w ekonomii, nie bez powodzenia, ale zwykle ze szkodą dla specyfiki tych nauk. Dennett jest skrajnym przykładem tego tak zwanego redukcjonizmu czy (to chyba ściślej określenie) fizykalizmu. I tu — właśnie w dziedzinie AI — sukcesy fizykalizmu są oczywiste, choć równie oczywiste są jego niepowodzenia. I tak Dennett jest zmuszony negować realność cech wtórnych przedmiotów, takich jak na przykład tylko subiektywnie postrze-

³ Daniel C. Dennett: *Consciousness Explained*. Allen Lane. The Penguin Press. London-New York 1992, s. 511.

gane kolory (co w żargonie naukowym przyjęło się określać mianem jakości — *qualia*). Dla konsekwentnie materialistycznej nauki *qualia* są nierealne, gdyż nie pozostawiają żadnego śladu w fizycznej rzeczywistości i nie są mierzalne. Ale tym samym świadomość, którą Dennett obiecał nam wytłumaczyć, zostaje radykalnie okaleczona. Nie istnieją w niej ludzkie przyjemności i nie istnieje także ból i cierpienie⁴. Nie ma zatem w tej świadomości miejsca na sztukę, moralność, odpowiedzialność, religię itd. Dennett mimochodem porusza te sprawy w kilku zdaniach, ale jest wobec nich oczywiście bezradny.

W odróżnieniu od nader pewnego siebie Dennetta, Roger Penrose jest bardzo ostrożny. Nie feruje prawd oczywistych i niepodważalnych lecz wyraża tylko swoje opinie. Istotne jest, że swą opozycję przeciw rzecznikom sztucznej inteligencji rzuca na niezwykle szerokie tło stanu współczesnej nauki: matematyki, fizyki mikro i makro, łącznie z mechaniką kwantową oraz kosmologii i neurologii. We wszystkich tych dziedzinach (z wyjątkiem neurologii) Penrose jest uznanym ekspertem⁵. Dennett w swej recenzji kwestionuje zasadność tak szerokiego tła, zapewne nie bez pewnej racji, bo główne obiekcje Rogera Penrose przeciw tezom rzeczników AI sprowadzają się do dwóch, obu z dziedziny matematyki. Ale tym samym Penrose uderza w najczulszy ich punkt, bo inteligencja komputerów (jeśli można ją tak nazwać) koncentruje się prawie wyłącznie w sferze szeroko pojętej matematyki. Pierwszy zarzut opiera się na twierdzeniu Goedla, niemieckiego matematyka, który w roku 1931 wykazał zasadniczą niemożność istnienia formalnego systemu dedukacji matematycznej, który byłby równocześnie kompletny i niesprzeczny w sobie. A funkcjonowanie komputerów właśnie na takich systemach formalnych się opiera. Jeśli jednak istnieją prawdziwe twier-

⁴ Rewelacyjny pod tym względem jest tytuł eseju Dennetta: *Why Can't You Make a Computer that Feels Pain* w tomie „Brainstorms” (1978), s. 190.

⁵ Oficjalnie Penrose jest profesorem matematyki w Oxfordzie, ale jest autorem szeregu prac we wszystkich tych dziedzinach. Między innymi, wraz ze swoim kolegą z Cambridge Stephenem Hawkingiem, położył podwaliny pod fizykę tzw. czarnych dziur (black holes).

dzenia arytmetyczne (Goedel ograniczył swój wywód do arytmetyki), które nie dadzą się w ramach określonego systemu formalnie (czyli mechanicznie) udowodnić, to komputer nigdy nie będzie w stanie tej przeszkody przeskoczyć. Natomiast umysł ludzki może ją pokonać drogą intuicyjnego rozumowania. Przykładem takiego rozumowania jest choćby właśnie dowód twierdzenia Goedla, którego od z górą sześćdziesięciu lat nikt nie zdołał obalić.

Z tym wiąże się druga opcja. Czy matematyka jest kwestią twórczej ludzkiej manipulacji (mechanicznej albo niemechanicznej), czy odkrywaniem prawd czy relacji istniejących niezależnie od człowieka? Penrose skłania się do tej drugiej alternatywy. Jest to alternatywa, którą prawie dwa i pół tysiąca lat temu wybrał Platon i Penrose zatem deklaruje się jako platonista. Znaczy to, że akceptuje on istnienie rzeczywistości zasadniczo różnej od rzeczywistości fizycznej, ale tak samo jak świat fizyczny obiektywnej czyli istniejącej niezależnie od świadomości ludzkiej. Rzeczywistość matematyczna zdaje się być niezależna także od rzeczywistości fizycznej, bo istnieją obszary matematyki, które nie mają żadnego zastosowania w fizyce. Dlatego Penrose uważa za rzecz zdumiewającą, że matematyka jest tak doskonałym narzędziem do porządkowania rzeczywistości fizycznej, jako że prawa fizyki znajdują swój najdoskonalszy wyraz właśnie w języku matematyki. Istnieją też obszary matematyki, których istnienia do niedawna nikt nawet nie podejrzewał, jak na przykład cała matematyka chaosu, a które właśnie dzięki istnieniu komputerów zostały ostatnio odkryte. Wygląda to na paradoks. Ale nie komputery je odkryły, lecz człowiek, który tylko wyzyskał nadzwyczajną szybkość działania komputerów do wykonywania obliczeń (potencjalnie nieskończonych ciągów tych samych algorytmów), do których bez komputerów życia by mu nie starczyło. Do tej tajemniczej rzeczywistości matematycznej należy także kwantowa funkcja falowa, w której różne stany fizyczne mogą ze sobą w różnych stopniach prawdopodobieństwa harmonijnie współistnieć, dopóki brutalna ingerencja makrofizycznego przyrządu pomiarowego nie zredukuje jej do tylko jednego stanu, unicestwiając wszystkie inne. O ile mi wiadomo, rzeczywistość pakietu

falowego przed redukcją jest dla komputera tak samo niedostępna jak dla każdego elementu makroświata, łącznie ze świadomością ludzkiego obserwatora. Ale Penrose najwyraźniej liczy na dalszy rozwój mechaniki kwantowej jako drogi do rozwiązania zagadki ludzkiej świadomości.

I to jest charakterystyczne. Penrose, podobnie jak inni uczeni i filozofowie (z wyjątkiem może Johna Searle'a?) też nie wyklucza możliwości znalezienia zadowalającego rozwiązania tajemnicy świadomości na gruncie nauki (i to w zawężonym znaczeniu *science*). Jego niecierpliwy krytyk, Daniel Dennett poczytuje mu za zasługę, że uniknął pułapki kartezjańskiego dualizmu i nie posunął się w swym szemraniu w Katedrze Nauki do ostatecznego bluźnierstwa. Ale nie wygląda mi na to, by Penrose na tę szczególną pochwałę zasłużył. Jego platońska interpretacja rzeczywistości matematycznej ma posmak wyraźnie niematerialistyczny. Poza tym w sprawie kartezjańskiego dualizmu Penrose postanowił się nie wypowiadać. Natomiast zwraca uwagę, że radykalni rzecznicy AI sami są w niebezpieczeństwie popadnięcia w dualistyczną herezję, którą tak namiętnie zwalczają. Twierdzą bowiem, że sztuczna inteligencja jest niezależna od materiału, w którym funkcjonuje: może to równie dobrze być krzemowo-tranzystorowy hardware, jak i żywa tkanka nerwowa. Bo istotą jej jest całkowicie abstrakcyjny system formalnej dedukcji, istniejący niezależnie od materii. Ale to jest przecież forma dualizmu. Wynika z tego przynajmniej, że sprawa kartezjańskiego czy postkartezjańskiego dualizmu nie jest taka prosta; istnieją różne jego odmiany, a przynajmniej możliwe są takie czy inne jego modyfikacje. Do sprawy dualizmu powrócę jeszcze w następnej części artykułu.

Wspomniany Gerald Edelman też jest przeciwnikiem mechanicznego równania naturalnej ludzkiej inteligencji z komputerem i argumentacja jego idzie z grubsza po tej samej linii co argumentacja Penrose'a. Edelman, jeden z najwybitniejszych dzisiaj przedstawicieli neurobiologii, zbyt jest świadom zgoła niewyobrażalnej subtelności mózgu i systemu nerwowego, by mógł uznać problem świadomości za tak łatwo rozwiązalny i bez mała oczywisty, jak to czyni Dennett. A świadomość to coś więcej niż matematyczna inteligencja. Niemniej Edelman nie wyklucza możli-

wości, że uda się nam kiedyś skonstruować sztuczną inteligencję — przypuszczalnie z miękkiego materiału tkanki nerwowej — choć jest to jego zdaniem kwestia dalekiej przyszłości. Edelman też jest materialistą, ale bardziej subtelny niż Dennett, też hołduje redukcjonizmowi, choć według niego nie każdy redukcjonizm jest naukowo uzasadniony. Jego świat materialny to nie tylko fizyka, ale także biologia, zwłaszcza neurobiologia, i ewolucja, zwłaszcza jego własna wersja neodarwinizmu, którą określa mianem darwinizmu neuronowego (neural Darwinism). Materializm jest dla niego w gruncie rzeczy synonimem naukowości, oczywiście w sensie *science*. Ale w tym materializmie jest miejsce na jakąś autonomię człowieka, na życie wewnętrzne (choćby w sensie *qualiów*), na wartości życia społecznego i na moralność. Powiedziałbym, bez obawy popadnięcia w dualizm, że jest w nim miejsce na sprawy ducha. Wiadomo, że uczeni też potrafią kochać, odczuwać cześć i zachwyty dla cudów, które im ich nauka odkrywa. Główne dzieło Edelmana bardzo czytelne ale nie nader popularne, nosi tytuł „Bright Air, Splendid Fire” (motto pochodzące ponoć od Empedoklesa, nie bardzo wiem, jak to przetłumaczyć)⁶. A jednak jest to przesycony duchem pewnej rezygnacji materializm. Dla Edelmana głównym problemem ludzkości w obliczu nieodwracalnego triumfu nauki-*science* (znacznie ważniejszym niż wyprodukowanie sztucznej inteligencji) jest kwestia, jak jest możliwa moralność w warunkach nie osłodzonej żadną nadzieją śmiertelności człowieka. Czyli wobec faktu nieistnienia duszy. Ale Edelman poprzestaje na sformułowaniu problemu i nie zajmuje się nim, bo to oznaczałoby wyjście poza ramy nauki. A w katedrze nauki żadne duchowe szemrania nie są dozwolone.

3.

Wobec tego musimy szemrać nienaukowo. Nie chciałbym w tym iść w ślady Wiliama Blake’a czy Swedenborga, ani w ślady Miłosza

⁶ Gerald Edelman: *Bright Air, Splendid Fire*, Allen Lane. The Penguin Press, London-New York 1992.

z „Ziemi Ulro”. W odróżnieniu od Miłosza i jego duchowych protoplastów nie uważam, by rewolucja naukowa XVII wieku i wszystko, co potem nastąpiło, było katastrofą dla świata ducha. Nie należy z jednej skrajności popadać w drugą. Dlatego w moim szemraniu przeciw materializmowi Dennettów i Edelmanów chciałbym jednak pozostać z nimi w kontakcie. Nie tylko dlatego, że z tą ich nauką musimy żyć na co dzień i żyjemy z nią na co dzień od blisko czterystu lat. Także dlatego, że ta nauka jest także, wbrew jej ciasnym ortodoksom, wielkim triumfem świata ducha. Moim zdaniem zarówno naukowci ortodoksi jak i masy postronnych konsumentów nauki za mało doceniają fakt, że od czasów Newtona tamten jego bezduszny świat, z którego człowiek był absolutnie wyobcowany, stał się (by tak powiedzieć) bez porównania bardziej ciekoprzyjazny, zwłaszcza na obu krańcach jego fizycznej skali, w kosmologii i mikrofizyce cząstek elementarnych. Ale także w samym środku tej skali, w biologii i neurobiologii. A więc nie bójmy się ani skrajnych ortodoksów naukowych ani proroków antynaukowej duchowości. Świat jest jeden i istnieją ciągle łagodne przejścia od materii do ducha i na powrót.

A więc dualizm jest nam niepotrzebny. Oczywiście, jeśli ducha czy duszę ludzką identyfikujemy ze świadomością człowieka, to śmierć ciała musi również być śmiercią duszy. Bo mózg nie ma świadomości. Ale to nic nowego, o tym zawsze wiedzieliśmy, na długo przed Kartezjuszem i nawet przed Platonem. I jeśli Platon mimo to wierzył w nieśmiertelność duszy, to widocznie coś innego miał na myśli, nie pozagrobowe trwanie naszej ziemskiej świadomości. To raczej Kartezjusz tak myślał i stąd specyficzna forma kartezjańskiego dualizmu. A jeśli chrześcijaństwo potocznie mówi o nieśmiertelności duszy, to raczej pod wpływem filozofów niż z objawienia Bożego. Bo w Biblii o nieśmiertelności duszy *sensu stricto* nie ma właściwie mowy. Biblia mówi natomiast o nieśmiertelności całego człowieka, o zmartwychwstaniu ciała i życiu wiecznym. A to całkiem co innego. Tu nie ma żadnego dualizmu, bo też nie ma żadnej filozofii i naukowości. Jest tak chyba dlatego, że funkcją religii nie jest opis otaczającej nas rzeczywistości (co jest funkcją nauki), ale przewy-

ciężenie tej rzeczywistości. Inaczej mówiąc, treścią religii są nie fakty, lecz wartości. Wiara religijna w istocie swej nie jest afirmacją takiej czy innej doktryny, czyli intelektualnych twierdzeń, równoległych czy konkurencyjnych z bieżącymi twierdzeniami nauki i filozofii. Istotą wiary jest afirmacja wartości, i to wartości maksymalnych, wychodzących poza wartości odziedziczone z ewolucji gatunku ludzkiego, którymi żyjemy na co dzień, bo kierują one naszą walką o byt. (Tymi wartościami zajmuje się *explicite* Edelman.) O tyle religia jest dalszym ciągiem naturalnej ewolucji, innymi „nadanaturalnymi środkami”. Tak jak i kultura jest kontynuacją ewolucji innymi środkami. Tylko w religii nie nazywamy już tego ewolucją, bo jest ona świadomym dążeniem. W chrześcijaństwie to dążenie nazywa się miłością Boga, bo Bóg jest wartością wszystkich wartości.

Ale jak to się ma do życia wiecznego (całego człowieka, nie tylko „duszy”)? I do zmartwychwstania ciała? Chrześcijaństwo, jak każda religia, posługuje się do wyrażenia swej wiary (czyli systemu wartości) kategoriami ontologicznymi czyli pewną metafizyką, zaczerpniętą z przednaukowego czy nawet też naukowego widzenia świata. Ale w gruncie rzeczy są to tylko środki wyrazu i nie należy ich rozumieć dosłownie. Każda taka kategoria jest w chrześcijaństwie zawsze opatrzona pieczęcią tajemnicy, która służy jako pewnego rodzaju tablica ostrzegawcza. Życie wieczne w każdym razie nie znaczy nieograniczonego trwania w czasie i zmartwychwstanie ciała też nie jest kategorią mieszczącą się w naszym pojęciu czasoprzestrzeni. O tym, jaka jest ontologiczna sytuacja człowieka po śmierci nie wiemy nic, absolutnie nic. Jest to swoisty chrześcijański agnostycyzm. *Ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani w serce ludzkie nie wstąpiło, co Bóg zgotował tym, którzy go miłują.* Obie kategorie służą tylko jako afirmacja wartości, absolutnej wartości i godności każdego pojedynczego człowieka. Na tym polega wiara, na absolutnym zaufaniu Bogu.

Odbiegliśmy daleko od sztucznej inteligencji, od naturalnej inteligencji, od fizycznego mózgu i systemu nerwowego, od naukowej neurologii i neurodarwinizmu. A jednak mówimy o tym samym człowieku,

czy takich samych ludziach. Z tym że neurologia mówi o ludzkich faktach (o pewnych ludzkich faktach), a religia o ludzkich wartościach (tych najważniejszych). Widzieliśmy, że religia, mówiąc o wartościach, zdaje się jednak czasami mówić językiem faktów, że pewne rzeczy mają się tak a tak, nawet jeśli kwalifikuje te „fakty”, opatrując je mianem tajemnicy. W poprzednich częściach tego artykułu widzieliśmy też, że uczeni, relacjonując swoje naukowe fakty, mówią czasami językiem wartości. Nic dziwnego. Mówią przecież o człowieku i mówią jako ludzie. Wprawdzie nauka na ogół wystrzega się sądów wartościujących (słusznie), ale nie jest to zawsze możliwe, zwłaszcza w nauce o człowieku. Religia zaś powinna się wystrzegać ferowania orzeczeń, że rzeczy mają się tak a tak, bo to jest rzeczą nauki, ale też nie może tego całkiem uniknąć.

Stop. Wprowadziłem tu nowy dualizm — faktów i wartości — ale okazuje się, że nie da się go konsekwentnie stosować. Chyba z każdym dualizmem jest kłopot. Bo dualizmy nagminnie się mnożą w ludzkim myśleniu i jest ich wiele: materia i duch, ciało i dusza, prawda i fałsz, religia i nauka, prawica i lewica. Z każdym z tych dualizmów trzeba być ostrożnym. Uczeni, zwłaszcza co bardziej redukcjonistycznego chowu, bardzo lubią operować dualizmem: nauka — nienauka, relegując wszystko co nienaukowe do sfery mitów i przesądów. Należy do nich Dennett, a także poniekąd Edelman; nie należy do nich, jak mi się wydaje, Penrose. Z tym też trzeba być ostrożnym, bo prowadzi to do pewnego bałwochwalstwa nauki-*science*. W każdym razie zdemolowanie kartezjańskiego dualizmu na pewno nie oznacza, by na placu została tylko sama materia.

„Kultura” 7-8 (1994)

POLEMIKI

O „SZEMRANIU W KATEDRZE” INACZEJ

MACIEJ LIPOWSKI

W artykule p. Antoniego Pospieszalskiego „«Szemrania w katedrze» czyli gdzie się podziała dusza?” („Kultura” nr 7-8, 1994) brakowało mi zdroworozsądkowych obiekcji wobec zrównywania inteligencji ludzkiej z „inteligencją” komputerów.

Zdrowy rozsądek mówi mi, że rzeczywistości doznają pięcioma kanałami moich poszczególnych zmysłów, podczas gdy komputerowi wiedza dostarczana jest jednym kanałem elektrycznych impulsów. I jeśli zwolennik zrównywania będzie mnie pouczał, że w końcu to wszystko sprowadza się do elektrycznych impulsów — między neuronami czy między mikroobwodami — to ja i tak wiem swoje. Wiem, że moje wrażenia zmysłowe, poza jednym punktem styczonym — ich koincydencją w czasie i przestrzeni — są inkompatybilne. Nie można ślepemu od urodzenia wytłumaczyć kolorów, ani człowiekowi upośledzonemu organoleptycznie uzmysłować zapachu róży czy smaku wina.

Dla świadomości jednozmysłowej, jaką jest komputer, byt „koń” istnieje tylko jako element systemu, w którym komputer dokonuje operacji logicznych. Dla świadomości wielozmysłowej jak moja byt „koń” istnieje jako element języka, którego używam, ale także jako zwierzę będące elementem doznawanej zmysłami rzeczywistości. „Inteligencja” komputerów jest współczesnym zastosowaniem maksymy *esse est percipi*. Dr Samuel Johnson, zapytany jak obali twierdzenie biskupa Berkeleyya, odpowiedział: kopnę kamień. Ten zdroworozsądkowy sposób da się zastosować i dzisiaj.

Sygnalizowane przez p. Pospieszalskiego kłopoty z duszą wydają się ze zdroworozsądkowego punktu widzenia jedynie kwestią definicji.

Rozwój nauki wymusza stale zmiany definicji. Ostatnio np. zmianę definicji śmierci serca na definicję śmierci mózgu. Jeśli nawet zmienimy definicję naszego umysłu, to i tak nie musimy stawiać pytania, które p. Pospieszalski umieścił w tytule.

Göteborg, 13 sierpnia 1994

Maciej Lipowski

ADAM NASIELSKI

Esej Antoniego Pospieszalskiego w lipcowej „Kulturze” (nr 7-8, 562/3) wprost zmusza do intensywnego myślenia. Jednak można zastanowić się czy, wśród stojących na wysokim poziomie intelektualnym miłośników autora, każdy zrozumiał już „w pierwszym czytaniu” takie na przykład zdanie: „O ile mi wiadomo, rzeczywistość pakietu falowego przed redukcją jest dla komputera tak samo niedostępna jak dla każdego elementu makroświata, łącznie ze świadomością ludzkiego obserwatora”.

Takich bodźców do gimnastyki umysłowej jest w artykule więcej i one — obok ciekawej i autorytatywnie opracowanej treści — są dominującym walorem „Szemrań w katedrze...”, tytułu, który — znając *penchant* autora do tematyki chrystologicznej — nie jest niespodziewany.

Natomiast nieoczekiwane są w tym kontekście religijne konkluzje z wywodów nie związanych bezpośrednio (ani może pośrednio) z filozoficzno-matematycznym rdzeniem eseju.

Refleksje o „przednaukowych” poglądach chrześcijaństwa na świat niezręcznie kolidują z precyzją osnowy artykułu. Argumenty kojarzące się z żebrem Adama po omówieniu neuronowego darwinizmu mogą być rażące dla naukowo rozumującego czytelnika; robić wrażenie religijnej przyczepki nie uwypuklającej sedna artykułu; wydać się ukłonem w stronę katedry i duszy podwójnego tytułu.

Cooma, 13 sierpnia 1994

Adam Nowosielski

ZYGMUNT STANKIEWICZ

Spór wokół sztucznej inteligencji (A. Pospieszalski, „Kultura” nr 562/563, 1994) jest przykładem nie tyle podziału na zwolenników przewagi materii nad duchem, i jego obrońców, lecz raczej ilustracją dość naiwnych zmagania entuzjastów rozwiązań elektronicznej repliki mózgu ludzkiego. W opinii rzeczników sztucznej inteligencji (AI) osiągnięcie to zredukowałoby człowieka do roli „inteligentnego mechanizmu”. Jednakże zagadnienia AI jest w rzeczywistości nie do rozwiązania z powodu zasadniczych różnic leżących u podstaw działania komputera i ludzkiego mózgu. Komputery bowiem funkcjonują według znacznie prymitywniejszych i odmiennych zasad, aniżeli ludzki mózg, o którym wizjonerzy AI piszą z odcieniem lekceważenia — z niezrozumiałych zresztą powodów — ponieważ wiadomo, że naturalna inteligencja ludzka nie ogranicza się do funkcji obliczeniowo-logicznych.

Główną podstawą działania komputerów jest proste zjawisko przepływu prądu elektrycznego, lub jego brak, co z kolei określa binarny (1-0) język tych urządzeń, mających w założeniu być nośnikiem AI. Na marginesie warto przypomnieć, że nawet język kodu genetycznego operujący czterema znakami, a zwłaszcza pełne finexji spektrum myślenia abstrakcyjnego i języka intelektualnego są systemami bez porównania bogatszymi od dwójkowego kodu komputerowego. Streszczając zatem, domeną komputerów jest tradycyjna elektromechanika, wzbogacona nowoczesną elektroniką i programami typu hardware.

Natomiast wysublimowane funkcje ludzkiego mózgu, takie jak intelekt i świadomość, twórcza intuicja i wyższe uczucia, w ogóle nie mieszczą się w zakresie zwykłej fizyki i jej tradycyjnych mechanizmów. Według obecnych poglądów na teorię kwantową i najnowszych danych neurofizjologicznych, naturalna inteligencja ludzka rządzona jest prawami, lub zasadami, mechaniki kwantowej. Umysł ludzki w swoim działaniu korzysta z nieomal wszystkich właściwości i sił kwantowych. W odnośnym piśmiennictwie wskazuje się na takie elementy teorii jak kwantowe oddziaływanie na odległość (nonlocality), komunikację ponad-

światłą (faster-than-light quantum communication) czy alternatywne historie kwantowe w einsteinowskim modelu czasoprzestrzeni (super-space alternative paths), ażeby wspomnieć niektóre spośród tych poza- czy ponadfizycznych zjawisk. Coraz szerszy jest pogląd, że świadomość, a także intelekt i inne wyższe funkcje mózgowe, prócz wzorcowej linearnej fali kwantowej, dodatkowo wykorzystują również wyższe, bardziej skomplikowane formy mechaniki kwantowej. Szczególnie wymienia się nieliniową funkcję fali kwantowej, która w istocie jest ukrytą zmienną standardowej fali linearnej. Ta nieliniowa, pętlowa funkcja fali kwantowej ma prawdopodobnie swój wybiórczy, anatomiczny odbiornik w neuronowej sieci korowo-siateczkowej mózgu. Powyższa, specyficzna dla ludzkiego mózgu, neurofizjologiczna sieć — z jej niedawno odkrytą fotonową (a więc światłą!) komunikacją międzyneuronową — jest także siedliskiem tzw. wertykalnych sprzężeń zwrotnych (top-down feed backs), które z kolei są nieomal dokładnym funkcjonalnym odbiciem modelu nieliniowej fali kwantowej. Właśnie tej neuronowej sieci i jej skomplikowanym funkcjom, przypisuje się bardzo ważną, jeśli nie zasadniczą rolę w kreowaniu zjawisk intelektu i ludzkiej świadomości. Obecnie wielu badaczy sądzi, że główna różnica jakościowa między martwą i żywą materią polega na tym, że żywa materia (mózg) jest zdolna przekształcić linearną falę kwantową w jej zaawansowaną postać, czy funkcję nieliniową (zgodnie z modelem Weinberga-Peresa). Na podstawie powyższych poglądów i danych wyraźnie widać, że podstawowa odmiennosc zasad i mechanizmów działania komputera i mózgu — tym samym różnica między hipotetyczną AI a naturalną inteligencją ludzką — jest zbieżna z granicą oddzielającą obszar fizyki klasycznej od kwantowej. Ta granica jest nieprzekraczalna dla fizyki tradycyjnej, zatem także nieprzenikalna dla funkcji komputerowej. Ponieważ w naszej ziemskiej cywilizacji budowa komputerów kwantowego jest nadal nieosiągalna, oznacza to, że nawet najsprawniejszemu komputerowi tradycyjnego typu jest i pozostanie niedostępny pełny zespół właściwości mózgu czy intelektu ludzkiego.

Inżynieryjne próby podniesienia zwykłej elektromechaniki i elektroniki do poziomu kwantowej funkcji falowej są zatem z góry skazane na niepowodzenie i pozostaną jedynie kolejnym przykładem utopijnego myślenia. Żadna elektroniczna maszyna nie wymyśli wzoru $E = mc^2$, ale — co komputerowi odznaczającemu się szybkością wykonywania obliczeń i prawie doskonałą pamięcią należy uczciwie przyznać — urządzenie to może być niezwykle sprawnym i cennym narzędziem w rękach przyszłego Einsteina.

Stockholm, 5 sierpnia 1994

Zygmunt Stankiewicz

ANTONI POSPIESZALSKI odpowiada:

Wszystkie wypowiedzi na temat mego artykułu są bardzo ciekawe. Nie pretendując do roli autorytetu, odpowiadam bardzo krótko.

Obaj korespondenci ze Szwecji, jeśli nie p. Nasielski, zdają się podzielać mój punkt widzenia, odrzucając wygórowane, a w gruncie rzeczy naiwne, aspiracje czysto materialistycznej nauki, zwane zwykle scjentyzmem, jakie w moim artykule reprezentuje głównie Daniel Dennett. Obaj mają przy tym swoje własne interesujące przemyślenia na temat świadomości ludzkiej i inteligencji. Jakkolwiek tzw. zdrowy rozsądek nieraz już okazał się bardzo zwodniczym kryterium prawdy naukowej, to jednak zgadzam się, że w kwestii świadomości ludzkiej ma on swą rolę do odegrania, może nawet kluczową. Brzydki anglicyzm w liście p. Lipowskiego („inkompatybilne”; „koincydencję” mogę mu jeszcze wybaczyć) zdaje się znaczyć, że dane poszczególnych zmysłów są jakościowo całkiem różne i niezależne od siebie wzajemnie, co jest bardzo istotnym spostrzeżeniem. To właśnie owe *qualia*, które zwolennikom AI przysparzają tyle kłopotów.

P. Stankiewicz, podobnie jak wspomniany przeze mnie Roger Penrose, skłonny jest widzieć możliwość rozwiązania problemu świadomości

w sferze kwantowej i podaje na poparcie tego poglądu szereg bardzo sugestywnych argumentów. Zakłada przy tym, że te argumenty, z natury rzeczy tylko krótko zasygnalizowane i dlatego nie dla wszystkich zrozumiałe, zostaną jednak przynajmniej przez niektórych czytelników zrozumiane. I tu w szranki wstępuje autor trzeciego listu p. Nasielski, cytując (zresztą w intencji raczej życzliwej) istotnie trudne zdanie z mojego artykułu. Pisząc to zdanie, wychodziłem z tego samego założenia co p. Stankiewicz: co bardziej kompetentny czytelnik zrozumie, a to że nie każdy czytelnik zrozumie, nie jest powodem, by istotny element mojego rozumowania miał być w tekście pominięty. Sam przy tym nie jestem fizykiem i być może, że p. Stankiewicz też nie jest fizykiem. Ale mechanika kwantowa jest już dziś trwałym elementem naszej kultury. Można więc w tej dziedzinie mieć swoje zdanie, tak jak można mieć swoje zdanie o ekonomii nie będąc ekonomistą, albo o Szekspirze nie będąc szekspirologiem.

P. Nasielskiego razi niespodziewane dla niego przejście od naukowego „rdzenia” mojego eseju do rozważań natury religijnej, nie gardzących przednaukowymi intuicjami ludzkości, także judeochryścijaństwa. Przepraszam, ale to przejście właśnie stanowi rdzeń eseju. Starłem się wykazać, że komputer i cała technika AI nie jest możliwym modelem ludzkiej inteligencji i że ciasno pojmowana materialistyczna nauka nie jest w stanie uporać się ze zjawiskiem ludzkiej świadomości. A o to kruszą kopie Dennett & Co. Nowa książka Francisa Cricka nosi sensacyjny tytuł „The Astonishing Hypothesis. The scientific search for the soul” (Simon and Schuster, 1994). (Nie dziw, że książka rozeszła się momentalnie i wielu ciekawych, ze mną włącznie, musiało długo czekać na drugą transzę pierwszego wydania). I zaraz we „Wstępie” laureat Nobla oświadcza czytelnikowi, że „You, your joys and your sorrows, your memories and your ambitions, your sense of personal identity and free will, are in fact no more than the behaviour of a vast assembly of nerve cells and their associated molecules”. Po czym następuje kilka stron ubolewań, że ludzkość tak długo dawała się uwodzić ułudom religii.

Mam ogromny szacunek dla Dr. Cricka jako odkrywcy struktury DNA, a także jako neurologa. Natomiast nie mam ani krzty szacunku dla jego poglądów na religię oraz moje i innych ludzi „radości i smutki, wspomnienia i mścicje, na nasze poczucie osobowości i wolnej woli”. Bo nałożył sobie na nos naukowo-końskie okulary i świata poza swoimi molekułami nie widzi. Ja natomiast uważam — skoro kartezjuszowski dualizm materii i ducha istotnie dziś już nie ma sensu — że między światem materii a światem ducha musi istnieć jakieś łagodne przejście, aż po najbardziej intymny i najbardziej górny świat religii. Nikt nie wie, na czym to przejście polega i jak ono wygląda; nawet cudowny pod wielu względami świat kwantów nie daje nam co do tego żadnej pewnej wskazówki. Ale to nie powód, by tego przejścia nie dokonać, bo my ludzie, od pierwszego bodaj z hominidów („zebro Adama”) zawsze żyliśmy i żyjemy w tym jednym świecie i materii i ducha. (P. Lipowski ma chyba rację, gdy twierdzi że tego rodzaju pojęcia są w dużej mierze kwestią definicji). Tak więc w moim eseju dokonałem tego przejścia naprawdę bez żenady, tak jak mi je serce dyktuje, choć może nie bardzo zręcznie. Bo prawdą jest, że już ciężko mi się pisze. W moim z górą 80-letnim mózgu bardzo wiele neuronów musiało już szczeznąć bez śladu. Co wcale nie znaczy, by dusza mi się pomniejszała.

Jeszcze jeden drobiazg. P. Nasielski chyba nie dostrzegł ironicznego wydźwięku tytułu „Szemrania w katedrze”. To Daniel Dennett tymi słowami („Murmurs in the cathedral”) piętnuje śmiałków, którzy śmiało szemrać w jego ubóstwianej Katedrze Nauki (przez duże K i duże N).

Antoni Pospieszalski

Kilka myśli o przyszłości chrześcijaństwa

Pisząc w marcowej „Kulturze” o „Kościele żywym” naszych czasów, nie ukrywałem przekonania, że współczesne chrześcijaństwo przeżywa głęboki kryzys, jakiego nie zaznało przynajmniej od czasów wielkiego wstrząsu, jakim była Reformacja w XVI wieku, a może nawet od czasu swego wyjścia z katakumb w wieku III i IV. Jestem jednak równie mocno przekonany, że jest to kryzys wzrostu i dojrzewania, a nie upadku. Już nieraz zwracałem uwagę na fakt, moim zdaniem oczywisty, ale niedoceniony, że Kościół chrześcijański u progu swego trzeciego tysiąclecia jest instytucją w historycznej skali ludzkości wciąż jeszcze bardzo młodą, że zatem rzeczą naturalną jest oczekiwanie dalszego jej wzrostu i rozwoju w ciągu następnych stuleci. Jest to wizja płynąca nie tylko z historycznej refleksji, ale po prostu z wiary w niezniszczalność Objawienia, jakie chrześcijaństwo ludzkości przyniosło i przynosi. Te wiary dzielę oczywiście z całym instytucjonalnym Kościołem, z tą tylko różnicą, że kościelne centrum z Janem Pawłem II na czele, jest skłonne dopatrywać się źródeł kryzysu raczej w karygodnym odwróceniu się bieżących pokoleń od Boga niż w tajemniczych natchnieniach Ducha św., które kazałyby znamiona kryzysu traktować jako zbawienne „znaki czasu” i zapowiedź przyszłego rozwoju. Wydaje mi się, że taka interpretacja kryzysu jest (paradoksalnie) bliższa wielu ludziom słabo lub wcale nie związanym z instytucjonalnym Kościołem, którzy jednak rozumieją i cenią znaczenie i wagę chrześcijańskiego przesłania, ludziom takim jak Kołakowski, Giedroyc, Kuroń, Michnik, Koraszewscy. Według tej interpretacji kryzys dotyczy raczej tylko instytucjonalnych form chrze-

ścijaństwa, jego kościelnego szkieletu (by tak powiedzieć) nie zaś jego istoty. Rzecz jasna, że w Kościele jest mocno zakorzenione przekonanie, że skoro jest on historyczną kontynuacją tajemnicy Wcielenia, musi też być gotów w każdej chwili umierać, aby tym silniej manifestować światu tajemnicę Zmartwychwstania.

Przejawy tego instytucjonalnego „umierania” Kościoła są dla wszystkich widoczne: stopniowe wykruszanie się kadr duchowieństwa przy zmniejszającym się napływie nowych powołań, idące w parze kurczenie się społecznego zasięgu praktyk i sekularyzacja instytucji publicznych, ruchy dysydenckie wewnątrz Kościoła (zarówno wśród duchownych jak i świeckich) i osłabienie dyscypliny kościelnej (wobec całkowitego zaniku fizycznego przymusu oznacza to nieskuteczność sankcji duchownych, jak ekskomunika czy mniej formalna odmowa posługi sakramentalnej). Ale czytelnik bez trudu zauważy, że prawie każdemu z tych dekretów towarzyszą niejako równoległe zjawiska pozytywne. I tak nie tylko względny brak powołań kapłańskich jest przyczyną, że coraz więcej funkcji duszpasterskich, nawet posługi sakramentalne, przechodzi w ręce zaangażowanych świeckich wiernych; jest to w całkowitej zgodzie z zainicjowanym przez ostatni sobór przesunięciem akcentu w rozumieniu istoty Kościoła od wyłącznie duchowej hierarchii w stronę szeroko pojętego Ludu Bożego.

Znaczy to również, że miejsce masowego chrześcijaństwa, tłumów wypełniających kościoły w niedziele i święta, zajmuje chrześcijaństwo bardziej elitarne (nie w sensie klasowego czy grupowego przywileju, lecz raczej rzetelnego duchowego zaangażowania). To z kolei niekoniecznie oznacza demograficzne zawężenie apostołskiej myśli Kościoła, bo wpływy chrześcijańskich elit mogą sięgać daleko poza ramy instytucjonalnego Kościoła i mogą być nawet bardziej efektywne niż formalna tylko przynależność do określonego chrześcijańskiego wyznania¹. Nawiasem mówiąc, jest to podejście bardziej ewangeliczne: Jezus naj-

¹ Wszystkie te zjawiska występują znacznie silniej na zachodzie Europy niż w Polsce.

wyraźniej nie był zainteresowany w formalnym poszerzaniu grona swoich uczniów; nauczał tysięczne rzesze, po czym kazał im z zasłyszonym Słowem wracać do domów, do ich normalnych zajęć. Jest w tym powiew jakiejś naturalnej sekularyzacji. Faktycznie istnieje dziś nurt teologicznej refleksji, który każe się dopatrywać w Jezusie radykalnego sekularyzatora. Będąc wiernym Żydem swoich czasów, Jezus nie pozwalał sobie jednak siebie i innych przepisami swojej religii krępować, i Samarytanka czy Syrofenicjanka, rzymscy oficerowie czy celnik Zachariasz byli mu równie bliscy jak wierni Izraela. Niedoceniony wciąż jeszcze gest ewangeliczny na rzecz nie tylko ekumenizmu ale i sekularyzmu naszych czasów.

Nie znaczy to oczywiście, by sekularyzm był samoistną wartością ewangeliczną czy chrześcijańską. Jest tylko formą wolności religijnej, tak jak demokracja jest formą wolności politycznej. Podobnie jak demokracja, sekularyzacja jest pojęciem aksjologicznie obojętnym, a stanowi tylko pustą przestrzeń, w której autentyczne wartości mogą żyć i rozkwiatać. Ale tym samym jest warunkiem istnienia autentycznych wartości i świeckich i religijnych. Także antywartości. Jak demokracja umożliwiła taką antywartość, jaką było na przykład dojście Hitlera do władzy, tak samo sekularyzacja otwiera drzwi złu jak i dobru. To samo zresztą można powiedzieć i o religii, bo istnieją także specyficznie religijne grzechy, jak fundamentalizm, fanatyzm, nietolerancja, religijna pycha. Wiemy, że nie brak było tego wszystkiego w historii chrześcijaństwa. Obecny kryzys zatem stwarza szansę wyzbycia się tych grzechów, czemu zresztą dał wyraz nawet sam papież w swym sławnym, lecz za mało dyskutowanym Liście Apostolskim *Tertio Millenio Adveniente*². Sekularyzacja tak często

² Niemniej ten List był pod wieloma względami bardzo niezadowolający. Zob. mój artykuł „Rachunek sumienia Kościoła?” w „Kulturze” nr 3, 1995. Dla równowagi warto również przypomnieć artykuł Jerzego Turowicza pt. „Odważa Jana Pawła II” w „Tygodniku Powszechnym” z grudnia 1994. Turowicz pisze tam o konsystorzu papieskim w czerwcu tego roku, który poprzedził wydanie Listu Apostolskiego. Z tej relacji zdaje się wynikać, że papież sam zamierzał pójść znacznie dalej w krytyce przeszłości Kościoła, lecz że jego odwaga spotkała się z dość chłodnym przyjęciem ze strony zebranych na konsystorzu kardynałów.

i tak bardzo jednostronnie piętnowana jako odejście od Boga, może się właśnie stać, jak dalej zobaczymy, żyznym terenem szerokiej (tym szerszej, że całkowicie wolnej) akceptacji istotnych, ewangelicznych, wartości chrześcijaństwa. Dziwić nas powinno, w jak wielkim stopniu te istotne wartości zostały w historycznym obrazie chrześcijaństwa i w bieżącym społecznym odbiorze przestłonięte przez wspomniane religijne antywartości. I że pojawiają się one we współczesnym świecie przybrane w świeckie szaty, jako zdobycze historycznej emancypacji zaawansowanych społeczeństw spod religijnej dominacji. Ulegli temu złudzeniu w dużej mierze nawet ojcowie soborowi, gdy uchwalali swą wspaniałą zresztą konstytucję *Gaudium et Spes* o Kościele w świecie współczesnym. Bo przecież tak szeroko dziś akceptowane świeckie wartości takie jak poszanowanie jednostki ludzkiej, wolność sumienia, wolność słowa, jak humanizm, demokracja i rządy prawa to tylko różne formy starego chrześcijańskiego przykazania miłości bliźniego. To samo dotyczy zdobyczy społecznych, oświaty, lecznictwa, troski o ludzi i społeczności upośledzone, troski o pokój międzynarodowy — rzeczy, które przecież Kościół europejski kiedyś zainicjował i które dopiero w ciągu wielu wieków przeszły w ręce instytucji świeckich. To samo dotyczy poszukiwania prawdy w nauce i poszukiwania piękna w rzetelnej sztuce, które są ostatecznymi formami chrześcijańskiej miłości Boga.

W pewnym sensie sekularyzacja tych wartości jest wielkim sukcesem chrześcijaństwa, w tym sensie mianowicie, że nie odczuwa się ich dzisiaj w najmniejszym stopniu jako wyuczone i narzucone przez autorytet, jakim przez wieki był Kościół, lecz jako wartości, które same w sobie znajdują uzasadnienie. Nie jest to bynajmniej tak oczywiste, jakby się to dziś wydawać mogło, wystarczy wspomnieć te wartości humanitarne i humanistyczne większości kultur przedchrześcijańskich i nawet współczesnych poza- i antychrześcijańskich, jak faszystowsko-nacjonalistyczne lub komunistyczne totalitaryzmy. Nie tylko w Starym Testamencie wycinanie w pień pokonanych nieprzyjaciół czy kamienowanie grzeszników uchodziło jeszcze za rzeczy tak samo zrozumiałe jak nasza dzisiejsza awersja wobec takich czynów. Nawet w Nowym Testa-

mencie niewolnictwo jest jeszcze akceptowane jako oczywista ustrojowa konieczność i tylko od środka niejako w pewnej mierze humanizowane (np. w Pawłowym Liście do Filemona). Nawet w historycznym chrześcijaństwie terror fizyczny i moralny, deptanie godności ludzkiej istniały nadal jako instytucjonalne grzechy, wbrew równocześnie głoszonym nakazom Ewangelii. Dopiero ucząc tych nakazów i narzucając je królom i książętom, i świeckim społecznościom, kościelna instytucja zaczęła je sobie również przyswajać. Błogosławiony owoc ewangelicznej sekularyzacji.

Ale za ten triumf moralny Kościół zapłacił gorzką doczesną cenę. Dorosłe dzieci przyswoiwszy sobie matczyne nauki, przestały się na Matkę Kościół oglądać. Bonhoeffer nazwał to dojściem nowoczesnego człowieka do pełnoletności i zaczął się nawet w hitlerowskim więzieniu zastanawiać, jaka rola w tym pełnoletnim świecie przypadnie chrześcijaństwu. Bonhoeffer widział, że życie starej matki dobiega końca, choć nie tak to wyrażał, mówiąc raczej o końcu „religii” i wieszcząc nadejście „bezreligijnego chrześcijaństwa”. Nie zamierzam tu roztrząsać tych terminologicznych powikłań. Przypomnę tylko, że pastor Bonhoeffer był jednak sam głęboko religijny i potrafił za swe przekonania cierpieć i śmierć ponieść. Prawdziwie chrześcijański męczennik, gorzki wyrzut dla „religii”, która wciąż jeszcze nie jest w stanie uznać oczywistej świętości poza ramami własnej instytucji kościelnej. Jasne jest, że taka instytucja musi umrzeć, by mogło żyć chrześcijaństwo.

Przychodzi na myśl ewangeliczna przypowieść o ziarnie, które musi obumrzeć, aby mogło przynieść plon. Ale nawet najlepsze ziarno, po to aby wydać plon, potrzebuje dobrej gleby. I tu trzeba nam wprowadzić istotną korektę do tego, co mówiliśmy o wartościach, jakie Kościół przez wieki głosił; przed i obok i poza chrześcijaństwem była zawsze i jest światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka, który na świat przychodzi (Jan 1,9), to co teologowie nazywają objawieniem pierwotnym albo prawem naturalnym (nazwa nie robi większej różnicy), to co Bóg od początku w naturze ludzkiej złożył. Jest oczywiście miłość Boga w Starym Testamencie, jest już także miłość bliźniego i jego odwieczne

słowo, i światłość życia i prawdy w religiach orientalnych³. Jest starogrecka *arete* (cnota) Homera, jest myśl sokratejska i platońska, jest Kohelet i Marek Aurelisz, i długi rząd genialnych poszukiwaczy naukowej prawdy od Galileusza poprzez Newtona do Plancka i Einsteina, i rząd wielkich architektów ładu społecznego od Peryklesa poprzez Jeffersona i Staszica do Hammarskjölda i Sacharowa. To wszystko stanowiło glebę, na której ziarno Ewangelii mogło rosnąć i wydać także swój sekularny plon.

Istotne jest, by uprzytomnić sobie, że chrześcijaństwo nigdy nie żyło w izolacji i nie tylko własnymi żywiło się sokami. Nawet jeśli instytucjonalny Kościół aspirował nieraz do wyłączności swoich prawd, do statusu „doskonałego społeczeństwa” (złudzenie, którym żyli jeszcze Pius XII i kardynał Ottaviani) i do roli oblężonej twierdzy w opanowanym przez szatana niechrześcijańskim świecie. Zaczęto się to zmieniać od czasu II Vaticanum, ale wciąż jeszcze tylko na papierze. Mamy wewnątrzchrześcijański ekumenizm, ale nadal mamy też wewnątrzchrześcijańskie podziały i ostracyzmy. Mamy dialog czy dialogi z innymi religiami i z niewierzącymi, mamy nawet kurialne instytucje zwane Radami, które jakoby tym celom mają służyć, ale są one jak dotychczas deprymująco bezużyteczne (nawet gdy na ich czele stoją ludzie tak mądrzy i szlachetni, jak kard. König) poprzez kontakty międzyludzkie, przez turystykę i masowe migracje (bo żyją dziś wśród nas zwarte społeczności np. islamskie) a nade wszystko przez związane z tym szukanie, często ledwo uświadomione, wspólnego ludzkiego dobra i wspólnej prawdy.

I tu dochodzimy do sedna problemu przyszłości chrześcijaństwa. Czy to dziś poszukiwane i jutro znalezione wspólne dobro będzie jeszcze

³ Miłość bliźniego w Starym Testamencie: zob. w „Księdze Kapłańskiej” 19:34-35. A oto dwa cytaty z hinduskich „Upaniszadów” zaczerpnięte z wyboru J. Mascaro „Himalayas of the Soul” (dlatego cytuję po angielsku): *OM. This eternal Word is all: what was what is and what shall be, and what beyond is in eternity. All is OM. (Mandukya Upanishad str. 85). There is a Spirit that is mind and life, light and truth and vast spaces... He enfolds the whole universe, and in silence is loving to all. (Chandogya Upanishad, str. 93).*

chrześcijaństwem? Czy wspólna prawda będzie chrześcijańską prawdą? Szczerze mówiąc, ani dobro ani prawda nie powinny być kwalifikowane żadnym przymiotnikiem. Chrześcijańska prawda, jeśli jest prawdą, nie różni się niczym od żadnej innej prawdy⁴. Jeśli nawet weźmiemy pod uwagę, że umysł ludzki nigdy nie będzie w stanie poznać pełni prawdy, to i cząstkowa prawda, na *ile* jest prawdą, nie będzie ani chrześcijańska ani żadna inna. Będzie tylko prawdą. Ale czy wobec wielości religii nie grozi nam tu jakiś relatywizm poznawczy, indyferentyzm religijny lub w najlepszym przypadku synkretyczny zlepek kawałków różnych religii? Oczywiście problem stosunku chrześcijaństwa do innych religii istniał od samych jego początków. Ale w tych początkach przedstawiał się dużo prościej. Chrześcijaństwo pierwszych wieków mogło bez żenady odrzucać zwiędłe przeżytki grecko-rzymskiego pogaństwa jako religie całkowicie fałszywe; gest św. Pawła na ateńskim Aeropagu akceptujący „nieznanego Boga” był tylko zabiegiem misyjnym, odrzucającym jednak wszystkich innych bogów. Co gorsza, nawet judaizm, z którego chrześcijaństwo wyrosło, to młode chrześcijaństwo odrzucało jako zgoła szatański przeżytek (zob. kazania św. Jana Chryzostoma). Innych religii na obszarze chrześcijańskiej *oikumene* nie było, najwyżej chrześcijańskie herezje. Sytuacja zmieniła się radykalnie, gdy na początku VII wieku na wschodnim obrzeżu chrześcijaństwa wyłoniła się całkiem nowa religia — islam, a następnie jeszcze bardziej na skutek wielkich odkryć geograficznych XV i XVI wieku. Okazało się, że na nieznanych dotychczas lądach istnieją stare i wysoce artykułowane religie, których nie można po prostu zignorować jako pogan albo niewiernych. Reakcją europejskiego chrześcijaństwa (już tym czasem mocno zróżnicowanego na skutek Reformacji) było podjęcie w ciągu kilku wieków wysiłku misyjnego, który trwa po dziś dzień. Jeśli były w tym wysiłku rozległe i straszne zgoła akcje nawracania siłą (m.in. Ameryka hiszpańska i portugalska) i mało chwalebne epizody religijnego kolonializmu, to jednak był w nim

⁴ Pamiętajmy, jaką parodią demokracji była tak zwana socjalistyczna demokracja.

rzetelny, acz może naiwny nurt „ratowania dusz ludzkich”, a wraz z nim nurt rosnącej sympatii i zrozumienia dla zastanych tam wielkich religii, głównie hinduizmu i buddyzmu.

I tak sprawy przedstawiają się dzisiaj. Papież modli się wraz z przedstawicielami innych religii w Asyżu (pamiętamy: 1986), Hans Küng pisze masywne tomy na temat innych religii i wzywa do międzyreligijnego pokoju, ale każda z tych religii pielęgnuje swoje aspiracje do wyłączności i nikt nie ma pojęcia, jak z perspektywy tej sytuacji miałyby wyglądać przyszłość chrześcijaństwa. Byłoby arogancją bawić się w prorocтва lub snuć wielkie plany, ale może już dają się wyczuć jakieś kierunki przyszłego rozwoju. Od stosunkowo niedawna istnieje w myśli chrześcijańskiej pojęcie inkulturacji. Zawsze rozumieliśmy, że wiara religijna to nie tylko sprawa doktryny, przyjmowanie za prawdę pewnej liczby twierdzeń katechizmowych, że rzeczy między ziemią a niebem mają się tak a tak, ale nade wszystko sprawa kultu, osobistego i zbiorowego stosunku do Boga i łączności z Bogiem w modlitwie, a więc sprawa nie tylko intelektu, ale też uczucia i woli. A w tej sferze, bardziej niż w sferze czysto intelektualnej, środkami wyrazu są nie tylko słowa, ale i inne elementy kultury (stąd słowo „kult”): zwyczaje, symbole, sztuka, obrzędy. A zatem chrześcijaństwo w swej akcji pozyskiwania umysłów i serc dla Chrystusa musi do nich językiem ich kultur przemawiać. Czyli musi oprócz swej szaty europejskiej (powiedzmy, dla przykładu rzymskiej czy polskiej) umieć przywdziać zależnie od potrzeby szatę indyjską czy hinduską, malajską czy buddyjską, chińską, japońską, afrykańską, arabską. To jest właśnie inkulturacja. Ale jest ona jak dotychczas nader wybiórcza i bojaźliwie stosowana. Oczywistym hamulcem jest obawa przed utratą własnej, specyficznie chrześcijańskiej tożsamości, zrozumiałe ostatecznie choć mylne poczucie, że w sutannie i koloratce chrześcijaństwo jest bardziej sobą aniżeli w żółtej buddyjskiej todze lub z turbanem na głowie. Ale wydaje się, że poczucie tożsamości samo w sobie jest niebezpieczną pokusą. Bo przecież nie chodzi o to, by ludziom przynosić siebie, nową dla nich chrześcijańską tożsamość, lecz Boga objawionego w Chrystusie, który żadnego przywdziania nowej

tożsamości nie wymaga. Na pewno można być chrześcijaninem i pozostać szintoistą? Albo być chrześcijaninem i buddystą? Nie wiem, ale też nikt nie wie, jak Bóg patrzy na chrześcijan i buddystów⁵. Chrześcijaństwo ze swym przykazaniem miłości Boga i bliźniego mogłoby się w ten sposób stać wspólnym mianownikiem dla wielu religii i przez Chrystusa, i przez autentyczną chrystusowość stanąć ponad wszelką historyczną religią, tak jak Jezus, niczego nie odrzucając, stanął jednak ponad religią możeszową i innymi religiami swoich czasów. Pewną analogię do tak postulowanego stanu rzeczy, pozornie odległą a jednak istotną, zdaje się stanowić rola, jaką sekularyzm odgrywa w globalnej kulturze naszych czasów. Przy wszystkich kulturowych różnicach tworzy on coś w rodzaju wspólnego mianownika, który się przejawia w przyjętym ogólnie stroju (jakby nie było, europejskim), w świeckiej kulturze artystycznej, w przyjętych powszechnie procedurach dyplomatycznych, administracyjnych, handlowych itp.

I oto znowu powołałem się na sekularyzm, jak gdyby był on odtrutką na wszystkie niedoskonałości kultury religijnej naszych czasów. Tak oczywiście nie jest. Jak już raz powiedziałem, sekularyzm sam w sobie jest zjawiskiem aksjologicznie obojętnym, co znaczy że obok swej strony pozytywnej ma też swą stronę negatywną: owo zagrożenie dla kultury religijnej, które rzecznicy tej kultury stale sekularyzmowi zarzucają. Zarzucają słusznie. Sekularyzm zdaje się prowadzić do jakiegoś spłylenia życia duchowego, do zatrąty pionowego wymiaru życia, stanowiącego o jego głębiach i szczytach. Jest to o tyle zrozumiałe, że sekularyzm z natury rzeczy ogranicza swe pole widzenia do spraw tego świata — *saeculum* znaczy ten świat, doczesność — i nie aspiruje do żadnych

⁵ W interesującym dialogu amerykańskiego fizyka, autora *The physics of Tao*, Fritjofa Capra z dwoma benedyktynami znajduje się taki *passus*:

Fritjof: Bracie Dawidzie, powiedziałeś mi, że właśnie udzieliłeś chrztu, który był na pół katolicki i na pół buddyjski.

David Stiendl-Rast: Tak naprawdę, to był on w pełni katolicki i w pełni buddyjski. (Fritjof Capra: *Należać do wszechświata*, Wyd. Znak, Kraków, 1995, s. 26).

rzeczy pozaziemskich i wiecznych. W rezultacie ludzie nagminnie przestają wierzyć w Boga. Na tym przede wszystkim polega współczesny kryzys chrześcijaństwa. Dlaczego tak jest? Czy i tu potrafimy się doszukać pozytywnych znaków czasu i źródeł nadziei na przyszłość?

W latach sześćdziesiątych ogromne poruszenie w Wielkiej Brytanii i daleko poza nią wywołała niewielka książka ówczesnego biskupa diecezji Woolwich, anglikanina oczywiście, Johna Robinsona pt. „Honest to God” (po polsku chyba „Uczciwie wobec Boga”, a może lepiej „Bogiem a prawdą”). Biskup Robinson dosyć bezceremonialnie rozprawił się nie tylko z prymitywnym obrazem Boga jako starca siedzącego na chmurach, ale i z całą tradycyjną koncepcją Boga istniejącego „*out there*”, poza światem i spoglądającego z góry na borykających się ze swym losem ludzi, a przy tym sędziego, który za dobre wynagradza, a za złe karze. Biskup uznał za Bonhoefferem, którego „Listy z więzienia” właśnie wtedy zaczęły do szerszej świadomości publicznej docierać, że czas już, by nowoczesny człowiek wyrósł z tak naiwnej wiary, a odnalazł Boga w „człowieku, który innym służy” (*the man for others*), którego doskonałym wzorem jest oczywiście ewangeliczny Jezus. Wiele lat później, bardzo niedawno, inny anglikański duchowny ks. Anthony Freeman doszedł do podobnego wniosku, że nie wierzy w żadnego *God out there*, natomiast nadal wierzy i pragnie nadal służyć najwyższym ludzkim wartościom, które są „Bogiem w nas”. Bardzo uczciwie powiedział to swoim parafianom i napisał książkę pod tytułem „*God in us*”, która zyskała rozgłos prawie taki sam jak w swoim czasie książka biskupa Robinsona. Ale w tym przypadku władze kościoła anglikańskiego czuły się zmuszone księdza Freemana zdymisjonować.

Takie uporanie się myślących ludzi z problemem Boga nie jest oczywiście w historii chrześcijaństwa żadną nowością. Nawet na zwyczajnej płaszczyźnie katechizmowej Bóg jest określany jako niepojęty, nieograniczony, transcendentny i immanentny zarazem, a nade wszystko „całkiem inny” niż cokolwiek umysł ludzki potrafi sobie wyobrazić. Dla samego intelektu w każdym razie problem Boga jest i musi pozostać na zawsze problemem nie rozwiązany. I o tyle trudno się dziwić ks.

Freemanowi i uczciwym myślącym agnostykom. Ale równocześnie ludzkość nie potrafi też tego problemu się pozbyć. Nauka, nawet ta najbardziej świecka, najbardziej materialistyczna i redukcyjna, też co chwila do problemu Boga nawraca, choćby po to, by jeszcze raz się upewnić, że „hipoteza Boga” jest jej niepotrzebna⁶. Myślę, że może to znaczyć, że świadomość Boga jest istotnym elementem ludzkiego umysłu i w ogóle człowieczeństwa. Ale znaczy to również, że intelekt nie jest właściwym narzędziem poznania Boga. Nie jest nim chyba dlatego, że Bóg nie może nigdy być pojmowany jako przedmiot, jeszcze jeden przedmiot poza wszystkimi przedmiotami istniejącej rzeczywistości, nawet jako przedmiot myśli. Bóg jest Stwórcą, więc — w kategoriach ludzkiej semantyki i składni — może być tylko podmiotem. O tyle może mieć rację ks. Freeman, że Bóg jest nade wszystko w nas, bo każdy z nas też jest podmiotem.

Wynikają z tego bardzo ważne wnioski praktyczne. Przede wszystkim ten, że intelektualny sąd „Wierzę w Boga” niekoniecznie oddaje poprawnie charakter relacji między mną a Bogiem. Tak samo sąd „Nie wierzę w Boga” niekoniecznie znaczy, że takiej relacji nie ma. Znam ludzi, którzy określają się jako niewierzący, a jednak obecność Boga w ich życiu bije w oczy jasnym płomieniem. Test jest prosty, bo Bóg jest miłością — i to taką, jaka się objawia nieomylnie w stosunku do innych ludzi (*Znowu the man for others*). Ci „niewierzący” kochający innych ludzi, tym samym dają świadectwo, że kochają Boga, w rzeczy samej jedyne wiarygodne świadectwo, bo jak powiada św. Jan, kto mówi, że kocha Boga, którego nikt nigdy nie widział, a nie kocha bliźniego,

⁶ Oto kilka tytułów bieżącego angielskiego piśmiennictwa naukowego (głównie z dziedziny fizyki i kosmologii): Paul Davis, *God and the New Physics* i *The Mind of God*; James Trefil, *Reading the Mind of God*; Robert Matthews, *Guessing the Mind of God*; Ian Stewart, *Does God Cast Dice?*; Leon Ledreman, *Patricle God*; Stanley L. Jaki: *The Road of Science and the Ways of God*. Ten ostatni autor, rzecz znamienna, jest historykiem nauki i zakonnikiem, benedyktynem. Także słynna (przereklamowana) książka Stephena Hawkinga, zdeklarowanego ateisty, roi się od sentencji na temat Boga.

ten jest kłamcą (I List św. Jana, roz. 4, w. 19). A więc i wiara w Boga, zadeklarowana lecz nie poświadczona miłością bliźniego, jest wiarą tylko werbalną, a tym samym nie istniejącą. Prawda, że akty miłości bliźniego też mogą być robione na pokaz i o tyle wyzute z istotnej Bożej treści, ale to już inna sprawa. Ważne jest, by zdać sobie sprawę, że granica między „wierzącymi” a „niewierzącymi” niekoniecznie przebiega zgodnie z ich deklaracjami i że w społecznym życiu religijnym nie tylko na werbalnych deklaracjach należy polegać. Komplikuje to ogromnie wszelkie statystyki życia religijnego, ale na to już nie ma rady. Zawsze wiedzieliśmy, że Bóg lubi działać cicho i w ukryciu.

Rzecz jasna, że poza tymi cicho wierzącymi i ludźmi publicznie lecz równie autentycznie wierzącymi są także ludzie otwarci i całkiem uczciwie niewierzący. Ale są i tacy, którzy korzystają z charakterystycznej dla naszych czasów nieoczywistości wiary dla nadania szacownego pozoru prawdziwej motywacji ich niewiary. Chodzi o ludzi, którzy mówią sobie, parafrazując Dostojewskiego, że skoro Boga nie ma, to wszystko wolno. I neutralny aksjologicznie sekularyzm daje pełną swobodę działania także ich antywartościom. To jest ta naprawdę negatywna strona współczesnego sekularyzmu. Ale ta jego negatywna strona jest też najbardziej walnym argumentem, dla którego chrześcijaństwo nie powinno i nie może umrzeć, tak jak umierają kolejno jego paradygmatyczne historyczne wcielenia. Bo jest światu potrzebne. A chrześcijaninowi nie wypada wątpić, że Bóg, który jest w nas, jest też Panem historii.

„Kultura” 4 (1996)

ZAKŁAD WYDAWNICZY

Andrzej Sadowski	<i>Narody wielkie i małe. Białorusini w Polsce</i>
Halina	
Grzymała-Moszczyńska	<i>Psychologia religii</i>
Paweł Socha	<i>Religijność osób autonomicznych i nieautonomicznych</i>
Henryk Hoffmann	<i>Astralistyka</i>
Krzysztof Mazur	<i>Mariawityzm w Polsce</i>
Tadeusz Doktór	<i>Ruchy kultowe</i>
Irena Borowik	<i>Charyzma a codzienność</i>
Janusz Mariański	<i>Kondycja religijna i moralna młodych Polaków</i>
Piotr Sadowski	<i>Hamlet mityczny</i>
Ewa Nowicka (red.)	<i>Religia a obcość</i>
Andrzej Szyjewski	<i>Symbolika kruka</i>
Wiesław Bator	<i>Myśl starożytnego Egiptu</i>
Zbigniew Pasek	<i>Ruch zielonościwkowy</i>
Jan Drabina	<i>Kontakty papieżstwa z Polską</i>
Jacek Kurczewski, Wojciech Pawlik (red.)	<i>Bóg, szatan, grzech t. II</i>
Ludmiła Łapińska	<i>Religia Bahai</i>
John Huddleston	<i>Ziemia jest jednym krajem</i>
Bogumił Grott	<i>Religia. Kościół. Etyka</i>
Paweł Macura (tłum.)	<i>New Age</i>
Irena Borowik, Andrzej Szyjewski (red.)	<i>Religie i Kościoły w społeczeństwach postkomunistycznych</i>
Elena Nowik	<i>Szamanizm syberyjski</i>
Kazimierz Urban	<i>Mniejszości religijne w Polsce 1945-1991</i>
Edward Szymański	<i>Tradycje i legendy ludów Afryki Północnej</i>
Adam Walaszek	<i>Światy imigrantów</i>
Fritjof Capra	<i>Tao fizyki</i>
Andrzej Wierciński	<i>Magia i religia</i>
Anna Szaleńcowa	<i>Przewodnik po Egipcie</i>
Włodzimierz Pawluczuk	<i>Potoczność i transcendencja</i>
Zbigniew Wojewoda	<i>Zarys historii Kościoła greckokatolickiego w Polsce</i>
Janusz Piegza	<i>Świadkowie Jehowy</i>
Mariusz Maszkiewicz	<i>Mistyka i rewolucja</i>
Hans Küng	<i>Nieomylny?</i>
Wiesław Bator	<i>Dziewo sięgające nieba (Szamanizm i dyfuzjonizm w węgierskiej baśni magicznej)</i>
Kurt Rudolph	<i>Gnoza</i>

»NOMOS« PROPONUJE:

- Ewa Michna *Łemkowie. Grupa etniczna czy naród?*
- Grzegorz Babiński,
Władysław Miodunka *Europa państw, Europa narodów*
- Irena Borowik,
Przemysław Jabłoński (red.) *The Future of Religion. East and West*
- Krzysztof Kiciński, Krzysztof
Koseła, Wojciech Pawlik (red.) *Szkola czy parafia? Nauka religii w świetle badań
socjologicznych*
- Sławomir Kaprański *Wartości a poznanie socjologiczne*
- Irena Borowik
Witold Zdaniewicz (red.) *Od Kościoła Ludu do Kościoła Wyboru*
- Maria Bał-Nowak *Mit jako forma symboliczna w ujęciu Ernsta A. Cassirera*
- Krzysztof Pawłowski *Wąska ścieżka prawdy. Rozważania na podstawie filozofii
jogi klasycznej oraz nauk św. Jana od Krzyża*
- Andrzej Wierciński *Przez wodę i ogień. Biblia i Kabała*
- Eugen Drewermann *Chrześcijaństwo i przemoc*
- Kazimierz Urban *Kościół Prawosławny w Polsce 1945-1970*
- Fryderyk Nietzsche *Antychrześcijanin*
- Tadeusz Czekalski *Zarys dziejów chrześcijaństwa albańskiego w latach 1912-1993*
- Günter Kehrler *Wprowadzenie do socjologii religii*
- Thomas Luckmann *Niewidzialna religia*
- Zygmunt Łukawski *Dzieje Azji Środkowej*
- Bożena Domagała *Polski Narodowy Kościół Katolicki — herezja, ruch narodowy czy ruch
społeczny?*
- Tadeusz Paleczny *Kontestacja. Formy buntu we współczesnym społeczeństwie*
- Paweł Załęcki *Wspólnota religijna jako grupa pierwotna*
- Elżbieta Wnuk-Lisowska *Irański mit kosmologiczny*
- Anna Reczyńska *Piętno wojny. Polonia kanadyjska wobec polskich problemów lat 1939-45*
- Halina Florkowska-Frančić *Między Lozanną, Fryburgiem i Vevey. Z dziejów polskich organizacji w
Szwajcarii w latach 1914-1917*

KWARTALNIK RELIGIOZNAWCZY NOMOS nr 1, 2, 3/4, 5/6, 7/8, 9, 10, 11, 12/13, 14, 15, 16

PRZEGLĄD POLONIJNY 3/94, 4/94, 1/95, 2/95, 3/95, 4/95, 1/96, 2/96, 3/96, 4/96, 1/97, 2/97

Zamówienia telefoniczne bądź listowne prosimy kierować bezpośrednio
na adres:



Zakład Wydawniczy »NOMOS«

ul. Tkacka 5/4, 30-050 Kraków, tel. (012) 33 00 74

Nr konta: 10601406-83377-27000-420101 Bank Przemysłowo-Handlowy
VI O/Kraków

W przygotowaniu

Peter Berger

Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii

Peter Berger jest jednym z najwybitniejszych współczesnych socjologów religii. Już od czasu wydania wspólnie z Thomasem Luckmannem książki *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, której tłumaczenie odbiło się szerokim echem wśród polskich przedstawicieli nauk społecznych, pozostaje w ścisłej czołówce twórców socjologicznych analiz koncepcji roli religii we współczesnych społeczeństwach.

W *Świątym baldachinie* Peter Berger prezentuje w sposób systematyczny powiązanie religii z instytucjami społecznymi oraz analizuje fenomen sekularyzacji nowoczesnych społeczeństw. Słusznym wydaje się stwierdzenie, że od czasu pu-blikacji *Etyki protestanckiej* Maxa Webera jest to jedna z najsmielszych i zarazem najbardziej wnikliwych analiz procesów przemian, którym religia podlega w warunkach modernizacji.

Włodzimierz Pawluczuk

Ukraina. Polityka i mistyka

Książka o współczesnej Ukrainie, omawiająca zawartość i mistyczne źródła idei narodowych. Rozkład wewnętrzny prawosławia na Ukrainie związany jest z szerzeniem się różnych kultów o proveniencji pogańskiej, teozoficznej, paranaukowej. Szerzą się nastroje milenarystyczne. Analiza prowadzona jest w perspektywie współczesnych procesów ogólnocywilizacyjnych: procesy rozkładowe cywilizacji Zachodu, formowanie się idei Eurazji w oparciu o prawosławie, poszukiwanie legitymizacji idei narodu ukraińskiego.

Ks. prof. Władysław Piwowarski
(red.)

Socjologia religii. Wybór tekstów

Proponowany przez ks. prof. Piwowarskiego wybór tłumaczeń obejmuje nie tylko klasyków socjologii religii (Wach, Weber) lecz sięga do nowszych koncepcji (Luckmann, Berger, Yinger, Le Bras, Wilson, Turner). Nauki społeczne rozwijają się niezwykle dynamicznie. W polu badawczym socjologów religii znalazły się zjawiska i procesy społeczne dotychczas zmarginalizowane – spontaniczne procesy sekularyzacji, poszukiwanie alternatywnych form religijności. Książka ks. prof. Władysława Piwowarskiego stanowi niezwykle cenny wkład w popularyzację najnowszych koncepcji socjologicznych, szczególnie istotną, wobec braku wydań dzieł w/w autorów.

Bardzo specyficzne warunki, w jakich kształtował się polski Kościół w ostatnim stuleciu, spowodowały, że powstał w nim kompleks „obłężonej twierdzy”, dążenie do utrzymania dominującej roli w państwie, kształtowanie się postawy ortodoksyjnej, fundamentalizmu.

Nastąpiło znaczne oderwanie się od przemian zachodzących w świecie, od dążeń włączenia się do nich Kościoła Powszechnego, zapoczątkowane przez pontyfikat Jana XXIII i II Sobór Watykański.

Z satysfakcją można odnotować początki ewolucji w naszym Kościele. Szkice Antoniego Pospieszalskiego, który od lat odnotowuje i komentuje zachodzące przemiany w Kościele zachodnim niewątpliwie ten proces przyspieszą i pogłębia.

Jerzy Giedroyc



NOMOS

ISBN 83-85527-47-8