

SOBÓR WATYKAŃSKI II TRADYCJA I WSPÓŁCZESNOŚĆ

Jeśli uwzględnimy rzeczywiste bogactwo i złożoność rozwoju myśli współczesnej, zobaczymy, jak jednostronne jest redukowanie jej do ateizmu. Współczesność to nie czas odrzucenia chrześcijaństwa, lecz epoka, w której chrześcijaństwo podano radykalnie w wątpliwość, w której ateizm przeżywany jest jako realna możliwość, a wierzący zmuszeni są przedstawiać racje swojej wiary. Współczesność nie tyle przewyciężyła chrześcijaństwo, ile rzuciła mu wyzwanie.

HERMENEUTYKA SOBORU

Pięćdziesiąt lat po rozpoczęciu ekumenicznego Soboru Watykańskiego II nadszedł czas dokonywania podsumowań zarówno samego Soboru, jak i okresu posoborowego. Jedno jest pewne: Sobór pozostawił niezatarty ślad na historii Kościoła. Od naszego rozumienia tego wydarzenia zależy sposób, w jaki postrzegamy obecne dzisiaj w Kościele wyzwania.

Hermeneutyka pozostająca pod wpływem wiary, czy też hermeneutyka teologiczna, różni się od hermeneutyki politycznej. Z punktu widzenia hermeneutyki politycznej Sobór jest rezultatem historycznych sporów. Spory te rozpoczęły się przed Soborem, toczyły się w czasie jego obrad, a także po jego zakończeniu. Sobór był – w tym ujęciu – spotkaniem i walką dwóch różnych programów, dwóch wizji wiary. Jedna miała zwyciężyć, druga ponieść porażkę, i żadna mediacja między nimi nie była możliwa. Jeśli spojrzymy na Sobór z tej perspektywy, zobaczymy nie dwa różne doświadczenia tej samej wiary, lecz dwie różne wiary.

Politycznej interpretacji Soboru przeciwstawiamy jego interpretację teologiczną. Musimy dokonać przy tym pewnego uściślenia. Interpretacja teologiczna nie jest z konieczności związana z teologią chrześcijańską. Interpretacja ta zakłada po prostu przekonanie, że rzeczywistość jest bogatsza niż jej teoretyczne ujęcia. I właśnie dlatego przekracza je ona i wskazuje na Ducha większego niż duch człowieka¹.

¹ Zob. B e n e d y k t XVI, *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu* (Przemówienie podczas spotkania z kardynałami, biskupami i pracownikami Kurii Rzymskiej, Watykan, 22 XII 2005), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 27(2006) nr 2, s. 15-20.

CEL I SENS SOBORU

Poszukując adekwatnej hermeneutyki Vaticanum II, prawdopodobnie nie popełnimy błędu, jeśli zbadamy wypowiedzi Soboru o sobie samym. W przemówieniu na jego otwarcie 11 października 1962 roku Jan XXIII wyraźnie stwierdza, że wiara Kościoła nie zmienia się w czasie. Sobór nie został zwołany, aby zmienić wiarę Kościoła (co zresztą nie byłoby możliwe), ani też by dodać cokolwiek do depositum fidei, jak to czyniono na innych soborach, gdzie oficjalnie formułowano i uroczystie ogłaszano doktryny wcześniej faktycznie wyznawane.

Cel i sens tego Soboru był inny. Wiara jest niezmienna, zmienia się natomiast – czy też powinien się zmieniać – sposób przedstawiania jej ludziom². Postaramy się wyjaśnić, co to dokładnie oznacza. Każdy człowiek ma swój „Sitz im Leben”³, swoje miejsce w świecie, w którym żyje. Od tego umiejscowienia w „świecie życia” zależą podstawowe doświadczenia, głęboko zakorzenione przekonania, sposoby bycia i myślenia uważane za oczywiste i naturalne. Człowiek dwudziestego pierwszego wieku żyje w innym horyzoncie egzystencjalnym niż człowiek wieku dziewiętnastego czy średniowiecza. Jego droga do dojrzałej wiary jest z konieczności inna niż droga pokoleń, które go poprzedziły. Zatem również sposób towarzyszenia mu w procesie interioryzacji wiary musi być inny. Ekumeniczny Sobór Watykański II wyraził pragnienie Kościoła, by wyjść naprzeciw współczesnemu człowiekowi. Jak św. Paweł stał się Grekiem dla Greków i Żydem dla Żydów, tak Kościół chce mówić językiem człowieka cywilizacji przemysłowej i uczestniczyć w jego kulturze. Nie jest to więc nowa decyzja dla Kościoła, który w swoich dziejach zawsze prowadził misję i podejmował zadanie inkulturacji. Gdy ponad tysiąc lat temu św. Wojciech przybył na ziemię polskie, uczynił to nie tylko po to, by ich mieszkańców uczynić chrześcijanami, lecz także po to, by Kościół stał się słowiański, polski. Odtąd Kościół mówił w języku polskim i dzielił radości, oczekiwania i nadzieje narodu polskiego⁴. Decyzja podjęta na Soborze Watykańskim II miała jednak inny, bardzo szczególny charakter. Kulturą podlegającą ewangelizacji nie miała być bowiem kultura przedchrześcijańska, która po raz pierwszy zetknęła się z chrześcijańskim przepowiadaniem, lecz kultura wyrosła na ziemiach chrześcijańskich, pozbawiona jednak wiary lub

² Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1972, s. 15-20.

³ Wyrażeniem „Sitz im Leben” posługiwał się w egzegezie biblijnej Hermann Gunkel; następnie Rudolf Bultmann wprowadził je do teologii egzystencjalnej.

⁴ Zob. Jan Paweł II, *Tylko z Chrystusem można zbudować nowy dom dla Europy* (Homilia podczas Mszy św. z okazji 1000-lecia śmierci św. Wojciecha, Gniezno, 3 VI 1997), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 18(1997) numer specjalny, s. 37-40.

występująca przeciwko niej. Bardziej precyzyjnie można by powiedzieć, że była to kultura, w której wiara została radykalnie podana w wątpliwość.

Kościół zatem wychodzi naprzeciw człowiekowi, który albo już nie jest chrześcijaninem, albo sądzi, że nim nie jest. Kościół rozpoczyna w ten sposób drugą ewangelizację. Jan XXIII w swoim przemówieniu formułuje pytanie o dialog ze światem współczesnym i człowiekiem naszych czasów⁵. Sposób przedstawiania wiary musi się zmieniać, ilekroć wiara przepowiadana jest w nowym kontekście historycznym. Sposób jej prezentacji i realizacji musi się zmieniać również po to, by można było reagować na jej niezrozumienie, wyjaśniać nieporozumienia, odpychać zarzuty i sprzeciwy, z którymi wiara musi się mierzyć w każdej epoce historycznej. I chociaż Sobór Watykański II mógł bezpośrednio lub pośrednio wpływać na sformułowania dogmatyczne, cel jego był przede wszystkim duszpasterski – głoszenie wiary człowiekowi współczesnemu.

KIM JEST WSPÓŁCZESNY CZŁOWIEK?

Jeśli intencją Soboru było głoszenie wiary współczesnemu człowiekowi, sensowność takiego zamierzenia zależy istotnie od tego, czy człowiek dzisiaj może słuchać tego przesłania i czy chce to czynić.

„PROROCY NIEDOLI”

Niektórzy sądzą, że człowiek współczesny ze swojej istoty jest wrogo nastawiony do wiary. Jan XXIII poświęca im fragment swojej mowy inauguracyjnej, nazywając ich „prorokami niedoli”, którzy w świecie współczesnym dostrzegają wyłącznie zło oraz odejście od prawdziwych wartości i słuszych zasad – jak gdyby w przeszłości wszystko było doskonałe i zgodne z nauką wiary.

W ten sposób Papież przedstawia in nuce rozpowszechnioną wówczas wizję najnowszej historii, w ramach której radykalnie przeciwstawiano katolicyzm i świat współczesny, oddalający się stopniowo od chrześcijaństwa. Jan XXIII wyraźnie dystansuje się wobec tej wizji. Czy oznacza to, że jest zwolennikiem postawy „progresistycznej” i całkowicie potępia przeszłość, a zatem nawołuje do epokowego przełomu w historii Kościoła? Wyznaw-

⁵ Zob. Jan XXIII, Przemówienie na otwarcie Drugiego Powszechnego Soboru Watykańskiego. Fragmenty (Watykan, 11 X 1962), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/przemowienia/vatii_otw_11101962.html.

cy wizji modernistycznej chcieli, by Kościół przygarnął świat współczesny, a nawet się mu podporządkował – a to z pewnością nie było intencją Papieża. Zdaje się on raczej sądzić – podobnie jak Leopold von Ranke – że każda epoka historyczna jest równie daleka od Boga (a zatem i jednakowo Mu bliska⁶). Czy naprawdę sądzimy, że bliższe Boga są czasy, w których Niemcy i Włosi bez protestu pozwalali się rekrutować do wojska, aby zabijać innych i narzucać swoje rządy narodom, które niczym nie zawiniły – poza tym, że chciały być wolne? Albo czy bliższa Bogu może być epoka, w której większa część społeczeństwa pozbawiona jest jakichkolwiek praw politycznych i obywatelskich i skazana na życie w nieludzkich warunkach? W każdej epoce historycznej człowiek narażony jest na inne pokusy, inne też są specyficzne dla różnych epok cnoty. Nigdy nie jest łatwo być chrześcijaninem i w każdej epoce doświadcza się walki o wiarę i o prawdę. Uświadomienie sobie tego pozwala nam na bardziej wyważony osąd zarówno historii, jak i nowoczesności. Aby przybliżyć duchową postawę Jana XXIII, chciałbym – obok myśli von Rankego – przytoczyć stanowisko Arnolda Toynbee: Wielkie cywilizacje nieustannie stoją przed wyzwaniem, jakim jest zmiana, i mogą zachować swoją istotę tylko wtedy, gdy się odnawiają⁷. Jest jednak mało prawdopodobne, by von Ranke czy Toynbee zainspirowali Jana XXIII. W jego przypadku bardziej prawdopodobny jest wpływ Antonia Rosminiego, który we Włoszech głosił podobną wizję historii.

BEZKRYTYCZNI PIEWCY WSPÓŁCZESNOŚCI

Przeciwny w stosunku do poglądu „proroków niedoli” jest osąd współczesności prezentowany przez bezkrytycznych zwolenników obecnych czasów. Moderniści przyjmują progresistyczną wizję współczesności i głoszą, że teraźniejszość jest zawsze czymś pozytywnym, a przeszłość należy potępić. W szczególności zaś należy potępić przeszłość Kościoła, przeszłość naznaczo-

⁶ W książce *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History* (University of Chicago Press, Chicago 1947) Karl Löwith twierdził, że chrześcijaństwo zakłada linearną wizję dziejów, w których występuje jedna wielka cezura: historia dzieli się na czasy przed Chrystusem i po Chrystusie. W tym sensie oczywiście czasy po Chrystusie są bliższe Boga niż epoka przed Chrystusem. Oscar Cullman uzmysłowił nam jednak, że czasy po Chrystusie zarazem już nadeszły i jeszcze nie nadeszły. Zbawienie jest już wśród nas obecne, lecz obecność ta pozostanie ukryta do ponownego przyjścia Chrystusa. Dlatego dzieje ludu chrześcijańskiego podobne są do dziejów starożytnego Izraela, żyjącego w ciągłym rozdarciu między wiernością przymierzu a jego zdradą. Zob. O. C u l l m a n n, *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1947.

⁷ Zob. A. T o y n b e e, *A Study of History*, t. 4., *The Breakdowns of Civilizations*, Oxford University Press, Oxford 1939.

na winą – niechęcią wobec współczesności. Według modernistów człowiek współczesny jest człowiekiem techniki, który nauczył się wiary we własne siły i który już nie stawia sobie problemu Boga. O rozwikłanie tajemnic, jakimi niegdyś zajmowała się metafizyka, zatroszczy się nauka, a technika rozwiąże problem, który uzasadniał istnienie religii – problem zbawienia. Człowiek współczesny jest człowiekiem immanencji. Nie można nawet powiedzieć, że jest ateistą w ścisłym sensie tego słowa – po prostu nie zadaje sobie pytania o Boga. Człowiek taki formułuje swoje problemy i porządkuje wiedzę w obrębie ściśle areligijnego „horyzontu transcendentального” i nie odczuwa już potrzeby Boga. Czy w horyzoncie takim możliwe jest głoszenie Ewangelii? – Zapewne tak, lecz z pewnością nowa ewangelia nie będzie przypominała dawnej⁸ – będzie bowiem ewangelia bez Boga i bez wieczności. Mówiąc ogólniej, chrześcijaństwo powinno zostać poddane radykalnej dehelenizacji. Związki między chrześcijańskim orędziem zbawienia a greckim (platońskim) ujęciem bytu powinny zostać zerwane. Orędzie zbawienia, pozbawione wymiaru bytu i wieczności, będzie musiało zostać skierowane ku temu światu i przekształcić się w doczesny mesjanizm. Taka sekularyzacja teologii jest powtórzeniem procesu radykalnej immanentyzacji chrześcijaństwa, dokonanej już przez Saint-Simona u początków dziewiętnastowiecznego pozytywizmu⁹. W tym kontekście idee tradycji i autorytetu przeszłości zostały zastąpione ideami postępu i wiary w przyszłość.

CZŁOWIEK WSPÓŁCZESNY I CZŁOWIEK PRZESZŁOŚCI

Przedstawione tu wizje człowieka współczesnego spotykają się w przekonaniu o radykalnej różnicy między człowiekiem dnia wczorajszego a człowiekiem dzisiejszym. Zmienia się tylko ocena tej różnicy, a w konsekwencji strategia proponowana Kościołowi. „Prorocy niedoli” bezapelacyjnie potępiają nowoczesność i wzywają Kościół, by się przed nią bronił. Moderniści zaś uważają, że nowoczesność musi zostać zaakceptowana, jeśli Kościół nie ma odejść wraz z dawnym światem i że w związku z tym dogmatyczną treść chrześcijaństwa należy dopasować do transcendentального horyzontu człowieka współczesnego. Horyzont ów działa jak swego rodzaju prokrustowe łoże: rozciąga się na nim tradycyjne chrześcijaństwo, aby pociąć je na kawałki, których znaczną część się w końcu odrzuci¹⁰. Interesujące jest, że każda z tych

⁸ Zob. J.A.T. Robinson, *Honest to God*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1963.

⁹ Zob. H. de Saint-Simon, *Nouveau christianisme*, Paris 1825.

¹⁰ Nieadekwatność obu tych wizji jako pierwszy dostrzegł Augusto Del Noce. Zob. A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1964.

koncepcji jest słuszna – jeśli przeciwstawimy ją drugiej. „Prorocy niedoli” mają rację, mówiąc, że przeznaczeniem chrześcijaństwa – gdyby poddało się nowoczesności – byłaby jego śmierć, czyli utrata własnej formy, nawet gdyby zachowało wiele ze swej treści. Nie ma chrześcijaństwa bez prawd wiecznych. Jednak moderniści również mają rację – gdy twierdzą, że chrześcijaństwo, które nie potrafi przemówić do współczesnego człowieka, zniknie z dziejów jak niektóre inne religie i cywilizacje. Chrześcijaństwo bowiem stoi przed taką właśnie alternatywą: wyrzec się swojej istoty albo odejść z historii.

SOBOROWA WIZJA DIALOGU ZE ŚWIATEM

Zgodnie z proponowaną przez Sobór wizją dialogu ze światem (i człowiekiem) współczesnym oba stanowiska są niesłuszne i zakładają niewłaściwe rozumienie żyjącego dziś człowieka. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* przedstawia inną wizję historii najnowszej oraz inną antropologię, inne rozumienie współczesnego człowieka; inne jest również wyrażone w niej rozumienie wiary. Zaczniemy właśnie od niego. Sobór akceptuje fakt, że człowiek – dawniej i dzisiaj – rozpoczyna dialog z wiarą, mając jakieś przedrozumienie rzeczywistości, *Sitz im Leben* czy też horyzont transcendentálny. Człowiek nie może żyć bez systemu przekonań zaczerpniętego z kultury, który pomaga mu „poruszać się” w świecie.

DROGA NA AREOPAG¹¹

Posłużmy się przykładem człowieka świata starożytnego i wraz ze św. Pawłem przejdźmy jeszcze raz drogę, która prowadzi na ateński Areopag. Św. Pawła, pobożnego Żyda, oburzał widok posążków bóstw – posążków stanowiących wyraz kultury, w której uważano, że boskość jest niejako rozproszona w naturze rzeczy i nie stanowi jedności, nie jest jak Bóg Izraela. Kiedy jednak Paweł przemawia, nie dopuszcza do głosu swojego oburzenia. Wyczuwa, że kulturę tę, na pozór tak monolityczną, przenikają głębokie sprzeczności, że brak jej wewnętrznej równowagi. Jakąś częścią swojego serca świat ów pragnie i wyczekuje zbawienia, którego nie potrafi nazwać. Kiedy Paweł zaczyna mówić, odpowiada właśnie na tę tęsknotę i nadaje nazwę bezimiennemu dotąd zbawieniu. Była to pierwsza próba inkulturacji wiary w środowisku hellenistycznym, która nie zakończyła się jednak wielkim sukcesem. Pawła wyśmiano, gdy zaczął mówić o zmartwychwstaniu. Początki takie nie zapowiadały wiel-

¹¹ Zob. Dz 17; zob. też: J a n P a w e ł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 24.

kiej przyszłości związku hellenizmu i chrześcijaństwa ani też głębokiej zmiany, jaka dokonała się w naszym postrzeganiu kultury greckiej. Trudno byłoby sobie wówczas wyobrazić, że za kilka stuleci teologowie chrześcijańscy będą uważali myśl grecką za własną do tego stopnia, że bez obaw będą czerpać z niej terminy i pojęcia, aby wyrazić (na tyle, na ile jest to w ogóle możliwe) tajemnicę wiary chrześcijańskiej. Należy również pamiętać, że byli i tacy, którzy uwierzyli dzięki spotkaniu na Areopagu. Przepowiadanie otrzymuje od Ducha moc pozwalającą zrywać więzy, którymi krępują człowieka jego przed-zrozumienia, i docierać do serca, do najgłębszego rdzenia osoby¹².

Założenia soborowej wizji dialogu ze światem są zatem następujące: Po pierwsze, historyczny horyzont transcendentálny¹³ istnieje i w przypadku każdego człowieka jest on inny. Horyzont ten jednak można przekroczyć; nie stanowi on nieprzeniknionej, zwartej całości, lecz działają w nim wewnętrzne napięcia i sprzeczności. Kultury żyją w dialogu i kontakcie z innymi kulturami, nieustannie ulegając wzajemnym wpływom, podają sobie w wątpliwość i stawiają sobie pytania. Każda wielka kultura jednoczy w sobie w ruchomej (i prowizorycznej) postaci nieskończoną wielość ludzkich doświadczeń, rodzi się jako synteza kultur mniejszych, które ją poprzedziły, i z konieczności jest otwarta na zmianę i możliwość upadku. Po drugie, wiara obdarzona jest pierwotną siłą „burzycielską”, która pozwala jej zarówno włączyć się w każdą kulturę, jak i spowodować w niej rozdarcie¹⁴. Wobec mocy wiary kultura ulega wewnętrznemu podziałowi: jedna jej część rozpoznaje w chrześcijaństwie spełnienie niejasno lecz głęboko odczuwanego pragnienia; druga natomiast odrzuca, a nawet prześladuje chrześcijaństwo, widząc w nim śmiertelne zagrożenie. Spotkanie z chrześcijaństwem nigdy nie pozostawia kultury niezmienionej.

W tym miejscu należy zapytać o źródło tego zjawiska, o to, do czego „przemawia” chrześcijańska nowina, kiedy przenika do kultury, która jest jej wroga.

STRUKTURA KULTURY

Sobór przedstawia również inne rozumienie kultury niż jej ujęcia proponowane przez „proroków niedoli” i bezkrytycznych zwolenników teraźniejszości. Człowiek żyje w kulturze i czerpiąc ze zgromadzonego w niej doświadczenia, uzyskuje kategorie, za pomocą których postrzega, porządkuje i rozumie rzeczy-

¹² Zob. H.U. von Balthasar, *Cordula albo o świadectwie chrześcijanina*, tłum. F. Wycisk, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002.

¹³ Do wyrażenia „horyzont transcendentálny” dodajemy przymiotnik „historyczny”, aby odróżnić nasze rozumienie tego pojęcia od jego rozumienia kantowskiego, gdzie horyzont transcendentálny nie jest zależny od konkretnej kultury, lecz jest immanentny strukturze ludzkiej świadomości.

¹⁴ Zob. J a n P a w e ł II, Encyklika *Redemptoris missio*, nr 37.

wistość. Bez nich nie moglibyśmy żyć, one właśnie stanowią nasz transcendentny horyzont. Program pozostawania w bezpośrednim kontakcie z rzeczywistością, jaki wyznaczyły sobie niektóre filozofie, jest niemożliwy do zrealizowania. Niezwykle trudno byłoby żyć, sprawdzając wciąż bezpośrednio każdy fragment wiedzy, z której korzystamy. A jeśli pospieszenie (i deprecjonującą) uznamy każdą przekazaną nam a bezpośrednio przez nas niesprawdzoną wiedzę za przesadę, będziemy również zmuszeni przyznać, że przesady ogromnie ułatwiają życie. Oświeceniowy projekt życia całkowicie wolnego od przesądów okazał się jednak niewykonalny. Nie oznacza to jednak, że systemu przesądów właściwych dla naszej kultury nie można przekroczyć. Człowiek „wyposażony” jest w pierwotne oczywistości i wymogi, które organizują jego doświadczenie. Są to oczywistości logiczne (jak zasada niesprzeczności) i wymogi moralne (jak podstawowe pragnienie życia i kochania)¹⁵. Wytwory kultury oparte są na tej podstawowej strukturze, stanowią jej rozwinięcie i interpretację. Może to znaleźć potwierdzenie lub zaprzeczenie w doświadczeniu, które z kolei można konfrontować z pierwotnymi oczywistościami i wymogami, z „rzeczami samymi w sobie”¹⁶.

Można powiedzieć, że Sobór spontanicznie przyjął fenomenologiczny punkt widzenia. Przedrozumienie siebie, jakie ma człowiek współczesny, może zostać podane w wątpliwość w obliczu wydarzenia, które przemawia do tego, co Biblia nazywa sercem człowieka, a co pozwala na poznać pierwotne oczywistości. Sobór stawia sobie zatem zadanie dotarcia do serca współczesnego człowieka poprzez siatkę przedrozumień i kategorii, którymi posługuje się on, by zrozumieć rzeczywistość, i które niekiedy przeszkadzają mu w widzeniu jej taką, jaka naprawdę jest.

Sposób, w jaki człowiek współczesny rozumie sam siebie, jest z pewnością punktem wyjścia, z którego Kościół rozpoczyna dialog zbawienia. Ten punkt wyjścia nie jest jednak również punktem dojścia. Prowadząc dialog zbawienia, Kościół w pewnym sensie się rozdwaja. Jest przy człowieku współczesnym na początku jego drogi, znajduje się więc wewnątrz nowoczesności. Z drugiej strony Kościół jest także na końcu drogi, zna prawdę wieczną, którą jest Chrystus. Właśnie dlatego Kościół jest w stanie towarzyszyć człowiekowi w wędrówce ku zbawieniu.

Należy również pamiętać, że stwierdzenie, iż Kościół znajduje się już na końcu drogi, nie jest ściśle. Cała prawda zawiera w sobie wszystkie drogi, które do niej prowadzą, a więc pozostaje w pewnym sensie niekompletna, dopóki one wszystkie (także droga człowieka współczesnego) nie zostaną przebyte. Kościół jednak poznał różne sposoby, w jakie prawda objawiała się w innych

¹⁵ Zob. L. G i u s s a n i, *Il senso religioso*, Jaca Book, Milano 1966.

¹⁶ Zob. J. S e i f e r t, *Back to Things in Themselves*, Routledge and Kegan Paul–Methuen, London–New York 1987.

kontekstach kulturowych, stopniowo zgromadził też dziedzictwo dogmatów, wytworów kultury i wyników teologii. Do dziedzictwa tego można wprowadzać innowacje poprzez jaśniejsze ukazywanie różnych wymiarów dogmatów; może się też pojawić konieczność uwydatnienia aspektów dogmatu, które pozostawały dotąd niewyartykułowane. Konieczność obrony prawdy wiary przed błędami pojawiającymi się w nowych, nieprzewidywanych dotąd kontekstach, prowadzi również do nowych sformułowań dogmatycznych. Innowacje nie mogą jednak oznaczać zaprzeczenia. Jedna wiara może być różnie wyrażana, a my szukamy takich jej sformułowań, które przyjęliby Ojcowie Kościoła, gdyby stanęli wobec wyzwań naszego czasu¹⁷.

ROLA FILOZOFII I TEOLOGII ŚW. TOMASZA

Szczególne miejsce wśród kontekstów filozoficznych i teologicznych, które wpływają na sposób formułowania dogmatów, zajmuje dzieło św. Tomasza z Akwinu. Magisterium przyznało mu pewien prymat, niejako rolę przewodnika dla tych, którzy chcą myśleć, pozostając w kontekście wiary. Jednak chociaż myśl św. Tomasza powinna ukierunkowywać poszukiwanie prawdy, nie może go zastąpić. Poszukiwanie to rozpoczyna się od zrozumienia egzystencjalnej kondycji dzisiejszego człowieka w jego historycznym horyzoncie transcendentalnym. Myśl św. Tomasza odgrywa rolę swego rodzaju busoli wskazującej kierunek, w którym należy dążyć, by dotrzeć do celu, nie zwalnia jednak z poszukiwania konkretnych szlaków, które do niego doprowadzą. Dlatego nowa teologia nie może nie być – w pewnym sensie – tomistyczna. W innym sensie – nie może ona być (wyłącznie) tomistyczna. Powinna wykorzystywać (a więc znać) tomizm i całą tradycję Kościoła. Nie może ograniczać się do powtarzania tradycji, lecz powinna ją ożywiać w dialogu z teraźniejszością. Od św. Tomasza powinniśmy przyjąć pomoc w odkrywaniu istoty wydarzenia chrześcijaństwa – czyli mądrości wiecznej – by w języku naszych czasów przekazać ją współczesnemu człowiekowi¹⁸.

ZARZUTY

W tym miejscu zarówno zwolennicy teraźniejszości, jak i „prorocy niedoli” mogliby postawić zarzut, że Sobór nie docenia jakościowej różnicy między

¹⁷ Zob. bl. J.H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J.W. Zielińska, Fronda, Warszawa b.r.w.

¹⁸ W tym właśnie sensie można powiedzieć, że myśl św. Tomasza jest zawsze aktualna. Zob. Jan Papeł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 43.

człowiekiem współczesnym a innymi „typami” człowieka, jakie Kościół napotykał w swoich długich dziejach.

Aby wyjaśnić stanowisko Soboru wobec współczesności, przypomnieliśmy wydarzenie opisane w *Dziejach Apostolskich*; staliśmy się towarzyszami św. Pawła udającymi się na Areopag. I jakkolwiek obce czy nawet wrogie chrześcijaństwu byłoby pogańskie przedrozumienie człowieka, wyrażało ono jednak kulturę przedchrześcijańską. W świecie współczesnym po raz pierwszy pojawia się kultura pochrześcijańska, która chrześcijaństwo poznała i, oceniwszy, odrzuciła. Co może powiedzieć chrześcijaństwo człowiekowi tej kultury? Czy nie należy potraktować go jako apostaty i odejść, otrząsnąwszy pył ze stóp? Czy też należy pozostać otwartym na dialog z nim i dostosować się, dokonując radykalnej zmiany? „Prorocy niedoli” proponują rozwiązać tę trudność ekskomuniką. Rozwiązaniem proponowanym przez progresistów jest odrzucenie tradycji, afirmacja początków chrześcijaństwa – chrześcijaństwa głoszonego przez apostołów, lecz zdradzonego przez Kościół instytucjonalny. Owo pierwotne chrześcijaństwo miałoby też być plastyczne, podatne na urabianie przez egzegetów i miałoby przyjąć zredukowaną postać metachrześcijaństwa, które łatwo byłoby wpisać w transcendentálny horyzont człowieka współczesnego.

Aby dokładnie przedstawić soborowe rozwiązanie problemu współczesności, należy rozpocząć od zabiegu dekonstrukcji tezy podstawowej dla wizji zarówno „proroków niedoli”, jak i proroków nowoczesności. Czy rzeczywiście człowiek współczesny różni się radykalnie od człowieka przeszłości? Czy odrzucenie Boga naprawdę stanowi istotę nowoczesności?

Szukając odpowiedzi, spróbujmy postawić te pytania ludziom naszych czasów: Człowieku dnia dzisiejszego, co mówisz sam o sobie?

ODPOWIEDŹ SOCJOLOGICZNA

Podejmując ten problem wyłącznie z socjologicznego punktu widzenia, łatwo stwierdzić, że większość ludzi uważa się dzisiaj za wierzących, znacząca mniejszość określa siebie jako agnostyków, a tylko nieliczni uznają się za niewierzących. Podobne proporcje występują nawet w najbardziej zsekularyzowanych społeczeństwach. Niewielu deklaruje świadome odrzucenie chrześcijaństwa. Poziom wiedzy religijnej jest natomiast niski. Zjawisko to jest tym bardziej niepokojące, że towarzyszy mu rozpowszechnione przekonanie o znajomości chrześcijaństwa. Ponieważ trudno jest nauczyć się tego, co uważa się za znane, ignorancja religijna połączona z fałszywym przekonaniem o wiedzy stanowi poważną przeszkodę dla duszpasterstwa. Poza tym w krajach chrześcijańskich wiele osób deklarujących wiarę nie uczestniczy aktywnie

w życiu Kościoła i tak kształtuje swoją religijność, że często co najwyżej niewyraźnie przypomina ona religijność chrześcijańską. Jest to jednak problem duszpasterski, a nie zetknięcie się z nieprzeniknionym dla wiary horyzontem transcendentnym. Wielu ludzi naszych czasów nie mogło świadomie odrzucić chrześcijaństwa, bo nigdy go naprawdę nie poznało.

Druga konstatacja socjologiczna dotyczy roli religii w dzisiejszym świecie. W czasie Soboru, a jeszcze bardziej w latach następnych, rozpowszechnione było przekonanie, że wobec wzrostu sekularyzacji religia będzie miała w świecie coraz mniejsze znaczenie, aż w końcu przestanie istnieć. Zanikowi miała ulec zwłaszcza jej rola publiczna. Uważano, że człowiek dorosły nie będzie jej już potrzebował, by kierować swoim działaniem w świecie. Dzisiaj tego rodzaju stwierdzenia znacznie straciły na wiarygodności¹⁹. Na przykład, pod koniec lat siedemdziesiątych Iran dwudziestego wieku przeżył wielką falę ruchów rewolucyjnych o charakterze zasadniczo religijnym, zakończonych wprowadzeniem reżimu Chomeiniego. Był to początek szeregu ruchów o inspiracji religijnej, które miały zmienić – na lepsze i na gorsze – cały świat islamski. Inny przykład: oto po wyborze Polaka na papieża, wraz z powstaniem ruchu Solidarności, rozpoczyna się kryzys w krajach komunistycznych. Niewątpliwie ruchy o inspiracji religijnej odegrały podstawową rolę w kształtowaniu nowego oblicza narodów. Religia jawi się w tym kontekście nie jako element szczątkowy i bierny, lecz jako element czynny i twórczy, wywierający wpływ na historię. Obecnie w całej niemal Ameryce Łacińskiej, lecz także w wielu krajach Afryki i Azji (na przykład na Filipinach) ruchy broniące praw człowieka – z dużym udziałem Kościoła katolickiego – obalają autorytarne dyktatury i wspomagają proces tworzenia nowych demokracji. Warto zauważyć, że widoczne jest tutaj oddziaływanie nie religii jako takiej, lecz właśnie odnowionego przez Sobór Kościoła katolickiego. Żadne z tych wydarzeń o epokowym znaczeniu nie zostało zapowiedziane czy przygotowane ani przez „proroków niedoli”, ani przez teologów-progresistów. Taki stan rzeczy jest powodem do zmartwień zwłaszcza dla postępowych teologów, którzy przedstawiają siebie jako rzeczników współczesnego świata w Kościele i interpretatorów całego jego dynamizmu. Historia potoczyła się w kierunku, którego teologowie ci nie przewidzieli, a ruchy przez nich zainspirowane często stawały po niewłaściwej stronie.

Trzecie spostrzeżenie dotyczy pojawienia się w krajach najbardziej zsekularyzowanych masowych ruchów religijnych, takich jak Odnova w Duchu Świętym, zarówno w wersji protestanckiej, jak i katolickiej, Droga Neokatechumenalna, Komunia i Wyzwolenie, Focolari czy też Wspólnota św. Idziego. Ruchy te, czerpiące inspirację i energię z obszarów obcych tradycyjnej reli-

¹⁹ Zob. D. B e l l, *The Return of the Sacred*, „British Journal of Sociology” 28(1977) nr 4, s. 419-449.

gijności, są spontanicznie nowoczesne, lecz postrzegają współczesność nie jako rozwiązanie, lecz jako problem, chrześcijaństwo zaś – nie jako problem, lecz jako rozwiązanie. Przypominają ruchy odnowy typowe dla protestanckiej Ameryki, lecz nie odrzucają Kościoła jako instytucji, co więcej, odnajdują w nim swoje miejsce – na ogół za pośrednictwem szczególnej relacji z Papieżem, który gwarantuje im pewną autonomię²⁰.

ODPOWIEDŹ FILOZOFICZNA

Rozważania socjologiczne są ważne, lecz prawdopodobnie niedecydujące. Można wysunąć zarzut, że socjologia dostrzega tylko powierzchowne zmiany społeczne, natomiast uchwycenie ducha czasu przez odkrycie prawidłowości istotowych rządzących biegiem historii jest raczej zadaniem filozofii. Teologia posoborowa wybrała właśnie tę drugą drogę, nawiązując dialog z filozofiami współczesności. Z filozofii raczej niż z socjologii wywodzą się bowiem podstawowe kategorie dialogu ze światem współczesnym, jak na przykład pojęcia przedrozumienia czy horyzontu transcendentnego. Stawiając filozofii pytanie: „Człowieku dnia dzisiejszego, co mówisz o sobie samym?”, musimy jednak zdecydować, do którego nurtu myśli współczesnej je kierujemy. Istnieje bowiem więcej niż jedna filozofia współczesności, a samoświadomość współczesności przyjmuje różne i niekiedy sprzeczne postaci. Wydaje się jednak, że w znacznej części posoborowej refleksji teologicznej nie dostrzeżono złożoności filozoficznej kwestii interpretacji współczesnego świata. Pytanie o jej istotę zwrócono głównie do tej linii rozwojowej myśli współczesnej, która biegnie od Kartezjusza do Karola Marksa i którą będziemy tutaj nazywać racjonalizmem²¹. Racjonalizm charakteryzuje pewna koncepcja rozumu, która a priori i bez uzasadnienia wyklucza możliwość objawienia. Zgodnie z tą wizją rozum ludzki z konieczności zna odpowiedź na wszystkie pytania, a więc niemożliwe jest stawianie pytań, które mogłyby pozostać bez odpowiedzi. Tak dzieje się w przypadku metody kartezjańskiej, metody, która sama konstytuuje swoją przestrzeń epistemologiczną i ją kontroluje, wyprowadzając wnioski z przyjętych w punkcie wyjścia przesłanek. Tak właśnie powstają niemożliwe do przekroczenia teoretyczne horyzonty transcendentne. U źródeł współczesności znajdujemy jednak fakty pozwalające taki horyzont przekroczyć i znacznie osłabić ateizm zakładany w kartezjańskiej wizji.

²⁰ Zob. J a n P a w e ł II, *Jesteście bogactwem Kościoła* (Przesłanie do uczestników Światowego Kongresu Ruchów Kościelnych, Watykan, 27 V 1988), „L'Osservatore Romano” wyd. pol., 19(1998) nr 8-9, s. 34n.

²¹ Takie użycie terminu „racjonalizm” zaczerpnęliśmy od Augusta del Nocego, wielkiego włoskiego myśliciela, który poza Włochami jest niestety mało znany. Zob. D e l N o c e, dz. cyt.

Jeden z takich faktów należy do biografii Kartezjusza: jest nim niedokończony projekt zastosowania jego metody w etyce i w naukach humanistycznych²², projekt podjęty później przez Spinozę w jego propozycji etyki, która byłaby „ordine geometrico demonstrata”. Zamierzenie Kartezjusza poddaje krytyce Blaise Pascal, pokazując, dlaczego poznanie świata ludzkiego wymaga innej metody niż kartezjańska metoda naukowa. Filozofia współczesności ma zatem dwa nurty: jeden biegnie od Kartezjusza i Spinozy ku filozofii niemieckiej i znajduje kulminację w myśli Marksa, drugi – od refleksji Pascala ku filozofii włoskiej, a jego punktem dojścia jest dzieło Antonia Rosminiego²³.

Obok Kartezjusza u źródeł myśli współczesnej pojawiła się postać wielkiego formatu, Galileo Galilei, który dopełnia – lecz w pewnym sensie także burzy – metodologię kartezjańską przez uznanie doniosłej roli eksperymentu. Nauka współczesna jest nie tylko aksjomatyczna, lecz także eksperymentalna. Rzeczywistość bowiem jest bogatsza od teorii i każda teoria, poddana próbie rzeczywistości, okazuje się niewystarczająca. Innymi słowy, może się zdarzyć, że rozum sformułuje pytanie, na które nie będzie w stanie odpowiedzieć²⁴. Ten aspekt myśli współczesnej znalazł wyraz zwłaszcza w rozwoju brytyjskiego empiryzmu.

Jeśli uwzględnimy rzeczywiste bogactwo i złożoność rozwoju myśli współczesnej, zobaczymy, jak jednostronne jest redukcjonowanie jej do ateizmu. Współczesność to nie czas odrzucenia chrześcijaństwa, lecz epoka, w której chrześcijaństwo podano radykalnie w wątpliwość, w której ateizm przeżywany jest jako realna możliwość, a wierzący zmuszeni są przedstawiać racje swojej wiary. Wbrew powierzchownemu heglizmowi²⁵, wydaje się, że współczesność nie tyle przewyciężyła chrześcijaństwo, ile rzuciła mu wyzwanie.

W tym kontekście możliwa jest inna postawa wobec współczesności niż te, które proponują zarówno „prorocy niedoli”, jak i teologowie-progresiści. Jest to droga chrześcijaństwa, które ani nie podporządkowuje się współczesności, ani jej nie potępia, lecz odpowiada jej również wyzwaniem i zadaje pytania, przekonuje, by nie absolutyzowała samej siebie i nie przyjmowała roli bożka. Chrześcijaństwo uznaje rozwój nauki, jaki stał się udziałem współczesności, lecz go nie absolutyzuje. Świat człowieka nie może być wyjaśniany za pomocą

²² Zob. t e n ż e, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, t. 1, Cartesio, Il Mulino, Bologna 1965.

²³ Zob. t e n ż e, *Da Cartesio a Rosmini*, Giuffrè, Milano 1992. Oczywiście dokonujemy tutaj znacznego uproszczenia, ponieważ każda z przedstawionych opcji pozostaje obecna na terenie właściwym dla drugiej (przykładem tego może być późna filozofia Schellinga a także filozofia Husserla, która jednak znalazła większy oddźwięk w autonomicznej filozofii austriackiej niż w filozofii niemieckiej).

²⁴ Zob. L. O l s c h k i, *Galileo und seine Zeit*, M. Niemeyer, Halle 1927.

²⁵ Istnieją jednak ujęcia inne, głębsze niż heglowskie (zob. np. G. R o h r m o s e r, *Religion und Politik in der Krise der Moderne*, Styria, Graz 1989).

tej samej metody, co świat rzeczy, bo człowiek nie jest rzeczą – oto droga Soboru (warto zauważyć, że główny nurt współczesnej epistemologii, poczynsz od Karla Poppera, zmierzał w kierunku ponownego odkrycia omylności wiedzy naukowej i samokrytyki racjonalizmu²⁶).

W obrębie współczesności wyróżniliśmy dwie jej odmiany: jedna z nich wyklucza możliwość objawienia, druga tego nie czyni. Należy dodać, że racjonalizm może ulec radykalnemu odwróceniu i w dziejach filozofii niejednokrotnie tak się działo. Odpowiedź, jakiej na wszystkie pytania udziela rozum, może bowiem brutalnie zaprzeczać pragnieniom serca. Jeśli wbrew sprzeciwom serca nie porzucimy metody kartezjańskiej, nie uzyskamy też właściwej odpowiedzi i ostatecznie wpadniemy w rozpacz. Wpływ Giacomina Leopardiego i Arthura Schopenhauera widoczny jest w myśli współczesnej, tak jak wpływ Hegla czy Marksa. Czy można nawiązać dialog z człowiekiem współczesnym, pomijając świadectwo właśnie Leopardiego i Schopenhauera? Friedrich Nietzsche nosił w sobie wszystkie wewnętrzne sprzeczności racjonalizmu i wyrażał je w sposób niezrównany, pozostawił je jednak bez rozwiązania. W jego wyrotowej wizji racjonalizm jawi się raczej jako pytanie niż jako rozwiązanie problemu człowieka²⁷.

Analiza filozoficzna – tak jak socjologiczna – prowadzi do... zdziwienia jednostronnością obiegowego progresizmu, który zdominował teologię posoborową. Racjonalizm wybrano w niej jako stanowisko reprezentatywne dla człowieka współczesnego i postawiono sobie niewykonalne zadanie przeformułowania chrześcijaństwa w tym duchu. Gdy Sobór otworzył dla Kościoła wiele nowych horyzontów ewangelizacji, teologia przyjęła ograniczony, eurocentryczny punkt widzenia, który nie tylko nie pozwalał oddać złożoności sytuacji w Europie Zachodniej, lecz prowadził do całkowitego pominięcia kultur współczesnej Azji, Afryki i obu Ameryk. Tymczasem po Soborze tam właśnie nastąpił żywiołowy rozwój ewangelizacji.

PRZYPADEK AMERYKI ŁACIŃSKIEJ

Wyjątek w obrębie teologii progresistycznej – skupionej głównie na kulturze europejskiej – stanowiła teologia wyzwolenia. Teologia ta jest wyjątkiem – jak zobaczymy – tylko częściowo, zasługuje jednak na szczególną uwagę.

Początki teologii wyzwolenia sięgają końca lat sześćdziesiątych i publikacji książki Gustava Gutiérreza *Teologia wyzwolenia*²⁸ – krótko po za-

²⁶ Zob. K. R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.

²⁷ Zob. G. Leopardi, *Cara beltà... Poesie*, Rizzoli, Milano 1996.

²⁸ Zob. G. Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia: historia, polityka i zbawienie*, tłum. J. Szewczyk, Pax, Warszawa 1976.

kończeniu Soboru, a także Konferencji Episkopatu Ameryki Łacińskiej w Medellin. Źródłem proponowanej w teologii wyzwolenia drogi ewangelizacji jest naznaczona doświadczeniem marginalizacji i niesprawiedliwości społecznej sytuacja egzystencjalna mieszkańców tej części świata. Sytuację tę teologowie wyzwolenia zinterpretowali w kategoriach teorii niedorozwoju gospodarczego i socjologicznego pojęcia buntu. W takim ujęciu kapitalistyczny rozwój i niedorozwój stanowią dwie strony tego samego medalu. Oznacza to, że kraje nierozwinięte nie rozwijają się po prostu wolniej, z opóźnieniem, a ich przeznaczeniem nie jest wzrost – który może przebiegać w różnym tempie – i osiągnięcie poziomu krajów rozwiniętych. Przeciwnie, według teoretyków niedorozwoju, skutkiem działania rynku jest międzynarodowy podział pracy, który pozbawia kraje ubogie znacznej części ich bogactwa oraz możliwości rozwoju. W konsekwencji, w obszarze działania rynku bogaci muszą stawać się coraz bogatsi, a ubodzy – coraz ubożsi. Jedyną zaś drogą ku lepszej przyszłości, która pozwoliłaby ubogim korzystać z dobrodziejstw nowoczesnej nauki i techniki, a przede wszystkim wyjść z piekła głodu, ma być zniszczenie rynku działaniami rewolucyjnymi i zbudowanie socjalizmu. Wydawało się zatem, że aby głosić Ewangelię w sytuacji niesprawiedliwości i marginalizacji, trzeba przyjąć marksizm jako narzędzie analizy społecznej i uzgodnić chrześcijańskie przesłanie o wyzwoleniu z koncepcją wyzwolenia społecznego²⁹. Takie właśnie stanowisko zajęła teologia wyzwolenia wobec sytuacji w Ameryce Łacińskiej podzielonej między dyktatury wojskowe a ruchy partyzanckie.

Krótko po wyborze na Stolicę Piotrową Jan Paweł II udał się do Puebla de Los Angeles, by uczestniczyć w trzeciej konferencji Episkopatu Ameryki Łacińskiej, zwołanej dziesięć lat po konferencji w Medellin. Podjął się wówczas trudnego zadania duchowego rozeznania. Nie potępił teologii wyzwolenia, lecz ją zreinterpretował i nadał jej nowy kierunek. Co więcej, zachęcał do uprawiania teologii, która za swój początek bierze egzystencjalną kondycję człowieka – właśnie ubogiego mieszkańca Ameryki Łacińskiej. Przypominał, że człowiek ten nie jest wyzuty z kultury, nie można go – jak Marksowskiego proletariusza – zredukować do potrzeb materialnych. W określony sposób bowiem rozumie on siebie, swoją godność i prawa, sprawiedliwość i solidarność. Jego samorozumienie rodzi się ze spotkania z chrześcijaństwem poprzez świadectwo Bartolome de las Casas, Turybiusza z Mongrovejo czy Róży z Limy. Źródłem walki o wyzwolenie jest taka właśnie wizja człowieka, a nie analiza marksistowska, a od wizji tej zależą postaci, jakie przyjmuje walka³⁰.

²⁹ Zob. Ch. Bettelheim, *Calcul économique et formes de la propriété*, Maspero, Paris 1971.

³⁰ Zob. Jan Paweł II, *Mieć odwagę proroków i ewangeliczną roztropność pasterzy* (Przemówienie inauguracyjne III Konferencji Generalnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej, Puebla de Los

Począwszy od spotkania w Puebla, rozwinął się w Ameryce Łacińskiej prężny ruch obrony praw człowieka, który stopniowo stał się alternatywą zarówno dla reżimów wojskowych, jak i dla partyzantki. Na takich podstawach wyrosły w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku ustroje demokratyczne niemal we wszystkich krajach kontynentu. Okazało się też, że wiele założeń teorii niedorozwoju to założenia fałszywe. Kraje, które zrezygnowały z wolnego rynku i dokonały rewolucji, zaznały głodu, chorób i opresji politycznych dyktatur. Te, którym udało się pozostać w zasięgu wolnego rynku, zaczęły się rozwijać: najpierw w Azji, następnie w Ameryce Łacińskiej, a od niedawna także w Afryce. Bieda pozostaje ogromna, nierówności i niesprawiedliwość społeczna wciąż są wielkie, lecz widoczny jest także rozwój ekonomiczny oraz... nadzieja. Impuls nadany przez Jana Pawła II w Puebla został dopełniony przez kard. Josepha Ratzingera w dwóch instrukcjach Kongregacji Nauki Wiary dotyczących teologii wyzwolenia³¹. Dokonano w nich rozróżnienia pozytywnych i negatywnych aspektów teologii wyzwolenia, wewnątrz której również pojawiły się różne tendencje. Ogólnie można powiedzieć, że słuszny jest zamiar uprawiania teologii w oparciu o kondycję egzystencjalną konkretnego człowieka – człowieka ubogiego – błędne jest natomiast przyjęcie marksizmu jako narzędzia analizy społecznej. Niektórzy teologowie uznali filozofię marksistowską za nieprzekraczalny horyzont i w jego obrębie dokonali przeformułowania chrześcijaństwa, przekształcając je w całkowicie immanentystyczny, doczesny mesjanizm³². Inni jednak motywowali walkę o wyzwolenie tradycją walki o prawa człowieka i prawa Indian, która towarzyszy ewangelizacji Ameryki Łacińskiej. Teologowie ci ujmują kondycję ubogich konkretnie i historycznie, a jednak inaczej, niż czyniono to w marksistowskiej koncepcji proletariatu. Proletariat według Marksa nie należy do żadnego narodu ani nie ma żadnej kultury, ponieważ rozwój kapitalizmu pozbawił go tych determinant. Dialektyczna (rewolucyjna) zmiana nieludzkiej sytuacji proletariatu miałyby nadać człowieczeństwu nowy wymiar³³. Są również teologowie, którzy przyjęli analizę marksistowską, nie tracąc jednak przekonania, że wiara zdolna jest przekroczyć wszelkie doczesne horyzonty. W tym przypadku zarówno refleksja nad konkretną sytuacją historyczną, jak i dialog z Magisterium przyczyniły się do niezwykle owocnej ewolucji. Twór-

Ángeles, 28 I 1979), w: *Nauczanie papieskie*, red. E. Weron SAC, A. Jarocho SAC, t. 2 (1979), cz. 2, Pallottinum, Poznań 1990, s. 83-95.

³¹ Zob. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia” *Libertatis nuntius* (1984); Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia” *Libertatis conscientia* (1986). Zob. też: Jan Paweł II, *Lettera alla Conferenza Episcopale Braisliana* (9 IV 1986), http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/1986/documents/hf_jp-ii_jet_19860409_conf-episcopale-brasile_it.html.

³² Zob. H. A s s m a n n, *Teología desde la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1973.

³³ Zob. P. M o r a n d e C o u r t, *Cultura y modernización en America Latina*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 1984.

ca teologii wyzwolenia Gustavo Gutiérrez miał kiedyś powiedzieć do swoich europejskich przyjaciół, że wszystko w jego teologii, czego źródłem była egzystencjalna sytuacja ubogich mieszkańców Ameryki Łacińskiej, było słuszne; błędne było to, co zapożyczył z Europy: transcendentálny horyzont człowieka współczesnego i marksizm jako narzędzie analizy³⁴. Jeśli nawet historia ta nie jest prawdziwa, to z pewnością została dobrze wymyślona, i lepiej wyraża istotę problematyki teologicznej niż opasty traktat. Teologia wyzwolenia znajduje się w połowie drogi między dwudziestowiecznymi ujęciami teologicznymi, opartymi prawie wyłącznie na myśli europejskiej, a ujęciami powstałymi już w dwudziestym pierwszym wieku, w których silnie brzmi głos innych tradycji kulturowych – w Kościele, w którym coraz większa liczba wiernych wywodzi się z kultur Azji, Afryki i Ameryki Południowej.

Wielkie znaczenie dla tych przemian miał z pewnością pontyfikat Jana Pawła II, tak uniwersalny i jednocześnie (co nie zaprzeczało uniwersalności) tak silnie naznaczony przynależnością Papieża do kultury polskiej – kultury z pewnością europejskiej, lecz niezwiązanej jednostronnie z tendencją spinozańską (wyraźnie obecną w rozwoju filozofii od Kartezjusza do Hegla i Marksa), kultury katolickiej i jednocześnie słowiańskiej.

TEOLOGIE SOBÓRU

Omówiliśmy temat Soboru i jego odniesienia do współczesności – temat dla Soboru kluczowy, co jasno wyraża Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*: Kościół podziela radość i nadzieję (lecz oczywiście również smutek i lęk) człowieka dnia dzisiejszego (por. *Gaudium et spes*, nr 1). Już sam tytuł dokumentu wskazuje, że Kościół nie stawia siebie przed światem współczesnym ani nie występuje przeciwko niemu. Inna wielka konstytucja soborowa, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* jest wielkim potwierdzeniem prawdy, którą Kościół otrzymał od swojego Założyciela i którą wyznaje. Powtarzanie tej prawdy i coraz głębsze jej zrozumienie jest konieczne, by na nowo odkrywać i wyjaśniać ją w horyzoncie człowieka współczesnego. Ks. Luigi Giussani powiedział kiedyś, że prawdę można skutecznie przekazać tylko wtedy, gdy odkrywa się ją w chwili, w której się ją wyjaśnia. Właśnie tak postępuje Sobór: wyjaśnia wiarę raczej metodą indukcyjną niż dedukcyjną. Jeśli taki właśnie jest zamysł Soboru, zrozumiałe staje się dostrzegalne napięcie między pewnym rodzajem teologii rzymskiej a teologią uprawianą w Europie Środkowej.

³⁴ Punkt dojścia swojej teologii przedstawił Gutiérrez w książce *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de las Casas* (CEP, Lima 1992).

TEOLOGIA RZYMSKA I JEJ RACJE

W dziewiętnastym wieku Kościół doznał głębokiej traumy i znalazł się o krok od rozpadu. Nacjonalizm, nowa świecka religia, podporządkował sobie wiele krajów i starał się uczynić to również z Kościołem, zmieniając go w Kościół państwowy albo całkowicie niszcząc. Wojny w Europie doprowadziły ją na skraj samodestrukcji. Jeśli państwu narodowemu nada się wartość absolutną, wojna totalna, mająca na celu utwierdzenie panowania własnego państwa narodowego, staje się koniecznością³⁵.

Kościół się jednak nie poddał, zwiernając szyki wokół papieżstwa. Ekumeniczny Sobór Watykański I stał się bastionem teologii rzymskiej, która położyła wówczas niezwykle zasługi. Gdyby zwyciężyło przekonanie, że wiara powinna ugiąć się przed współczesnością, katolicyzm zostałby rozproszony, przyjmując postać wielu Kościołów narodowych, a po upadku nacjonalizmu i wobec postępów komunizmu nie pozostałby żaden duchowy punkt orientacyjny, do którego mogłaby się odnieść odradzająca się Europa. Uznając wszystkie wielkie zasługi teologii rzymskiej, musimy jednak wskazać również jej ograniczenia³⁶. Broniąc się przed „światowym skażeniem”, Kościół oddalił się od świata, przyjmując wobec współczesności postawę bardziej defensywną niż misyjną. Często też potępiał, zanim naprawdę zrozumiał. Nie dostrzegał, że błąd bywa zniekształconą, skrajną postacią prawdy wyrwanej z jej właściwego kontekstu i związku z innymi prawdami. Dlatego też błąd można skutecznie przezwyciężyć jedynie przez przywrócenie właściwych proporcji i kontekstu prawdzie, której jest on zniekształceniem. Nie bez racji zatem czyniono teologii rzymskiej zarzut, że ograniczyła się do komentowania dokumentów *Magisterium* i straciła łączność z egzystencjalną sytuacją współczesnego człowieka.

PROBLEM DEMOKRACJI

Po drugiej wojnie światowej zarysowuje się nowa sytuacja historyczna, wobec której Kościół musi zająć stanowisko. Inaczej formułowany jest też problem demokracji. Kościół katolicki wielokrotnie potępiał demokrację³⁷. Korzenie tego potępienia sięgają klasycznej teorii politycznej. Platon i Arystoteles potępiali demokrację jako ustrój polityczny odrzucający zasadę autorytetu władzy, bez której nie może istnieć żadna wspólnota polityczna. W teologii

³⁵ Zob. J. Maritain, *Man and the State*, University of Chicago Press, Chicago 1951.

³⁶ Zob. K.H. Neufeld, *La scuola romana*, w: *Storia della teologia*, t. 3, *Da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, red. R. Fisichella, Edizioni Dehoniane, Bologna 1996, s. 267-283.

³⁷ Zob. Grzegorz XVI, *Mirari vos*; tenże, *Singulari nos.*; zob. też: Pius IX, Encyklika *Quanta cura*.

rzymskiej łączono pojęcie demokracji z wyobrażeniem żądnego krwi tłumu z czasów rewolucji francuskiej, gdy zgromadzony na placach lud ustanawiał prawo, wydawał wyroki i je wykonywał. Czy zatem potępienie demokracji było błędem? Zanim odpowiemy na to pytanie, należy przypomnieć, że ustrój ten potępiali również najlepsi przedstawiciele myśli liberalnej³⁸. Warto również pamiętać, że Stalin nawiązywał właśnie do tradycji demokratycznej, nazywając demokracją ludową komunistyczne reżimy totalitarne, które Armia Czerwona narzuciła w państwach satelickich Związku Radzieckiego. Za tą koncepcją polityczną stoi określona ontologia, według której człowiek nie ma podmiotowości ontycznej pozwalającej mu podjąć dialog z Bogiem-Zbawicielem. Człowiek jest tylko przedstawicielem gatunku bądź „wiązką” społecznych relacji, atomem tworzącym rzeczywistość wyższego rzędu: lud, klasę czy rasę, i właśnie dla tego kolektywnego bytu poświęca się jednostkę i jej prawa. Demokracja, jaką potępia Grzegorz XVI, zawiera załączki dwojakiego zła: dwudziestowiecznych reżimów totalitarnych i liberalizmu. Gdy czytamy encykliki, w których papież potępia demokracje, natychmiast staje się dla nas jasne, że przewidzieli oni totalitarne wypaczenie demokracji, którego przykład znajdujemy już u Platona³⁹. Prognoza nieuniknionego kryzysu demokracji występowała zresztą w większej części kultury pierwszej połowy dwudziestego wieku. Już w okresie międzywojennym rozpowszechnione było przekonanie, że demokracje – padając ofiarą korupcji, braku właściwej zasady władzy i braku konkurencji w systemach totalitarnych – są skazane na upadek. Także druga wojna światowa była odbierana przez większość jej uczestników jako wojna totalitaryzmów, wojna faszyzmu i komunizmu, a sztywną postawę neutralności przyjętą przez Kościół katolicki można wytłumaczyć tym, że nie mógł on faworyzować żadnej z walczących stron.

Później sprawy potoczyły się inaczej. Na kontynencie europejskim nie doceniono trzech decydujących czynników. Pierwszy z nich to niezwykle potencjał ekonomiczny, kulturowy i polityczny, a także militarny Stanów Zjednoczonych Ameryki. Zwycięstwo w drugiej wojnie światowej było zwycięstwem demokracji głównie dlatego, że było zwycięstwem Stanów Zjednoczonych. Drugim ważnym czynnikiem było skonstruowanie bomby atomowej, co jeszcze wzmocniło ich ogromny potencjał. Trzeci czynnik to stopniowa zmiana – także pod wpływem tradycji angloamerykańskiej – rozumienia demokracji. Ewolucja systemów konstytucyjnych oraz instytucji w naszych krajach w dwudziestym i dwudziestym wieku zmierzała do wytworzenia mechanizmów kontroli funkcjonowania „czystej” demokracji i odbudowania na fundamencie demokracji autentycznej zasady władzy. Nie żyjemy obecnie w ustrojach

³⁸ Zob. J.L. Talmont, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Secker & Warburg, London 1960.

³⁹ Por. Platon, *Państwo*, ks. VIII-IX, tłum. W. Witwicki.

czysto demokratycznych, lecz liberalno-demokratycznych⁴⁰ – co oznacza, że przyswoiliśmy sobie nauki Monteskiusza o podziale władzy⁴¹ i Locke’a o naturalnych prawach człowieka, których nie wolno naruszać demokratycznej większości⁴². Lud ma władzę, nie jest to jednak władza absolutna, gdyż lud uznaje pewne ograniczenia i sam je na nią nakłada. Nasza demokracja jest demokracją przedstawicielską. Lud nie decyduje sam pod wpływem chwilowych emocji, lecz powierza decyzję zgromadzeniu wybranych przedstawicieli, którzy starają się rozwiązywać problemy poważnie i kompetentnie (taką mamy nadzieję). Modelem naszych systemów instytucjonalnych nie jest demokracja w wydaniu Jean-Jacques’a Rousseau, lecz rzymski porządek polityczny w ujęciu Polibiusza, zgodnie z którym udało się dziś połączyć (czasową) władzę monarchiczną (prezydenta), arystokrację (sąd najwyższy i organy prawodawcze) i demokrację przedstawicielską (organy wybieralne). Tworzymy systemy instytucjonalne, które powinny umożliwić mówienie prawdy ludowi, aby następnie lud mógł im powierzyć podejmowanie racjonalnych decyzji.

Takiej przemianie rozumienia demokracji towarzyszy powojenne doświadczenie europejskich demokracji chrześcijańskich. Po upadku totalitaryzmu faszystowskiego i nazistowskiego Włosi i Niemcy powierzyli odbudowę swoich krajów siłom demokracji chrześcijańskiej. To samo – chociaż w nieco innej formie – miało miejsce we Francji. Platon był przekonany, że demokracja jest skazana na klęskę wskutek korupcji zrodzonej z relatywizmu moralnego. Idea demokracji chrześcijańskiej zawiera przekonanie, że procesy korupcyjne w demokracji można powstrzymać przez głębokie zaangażowanie polityczne inspirowane wartościami chrześcijańskimi, a więc postawę antyrelatywistyczną⁴³.

Sobór wezwał Kościół do rozważenia możliwości zajęcia nowego stanowiska wobec demokracji. Kwestia ta była bardzo delikatna, bo dotyczyła stanowisk wielokrotnie potwierdzanych przez Magisterium; niektóre z nich były nawet gwarantowane nieomylnością Papieża. Czy zatem Grzegorz XVI się mylił? Czy mylił się Pius IX? Czy potępienie demokracji było błędem? I czy to potępienie wykluczało jakiegokolwiek inne nastawienie do ustrojów demokratycznych? Być może jednak tak nie było. Jeśli potępienia umieścimy w kontekście ich czasów, zachowują one ważność – właśnie w odniesieniu

⁴⁰ Zob. np. artykuł pierwszy Konstytucji Republiki Włoskiej: „Władza należy do ludu, który sprawuje ją w formach i w granicach określonych przez Konstytucję”. Władza ludu nie jest więc władzą absolutną.

⁴¹ Zob. C.L. de Secodati Montesquieu, *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1997.

⁴² Zob. J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.

⁴³ Zob. K.E. Lönné, *Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.

do ówczesnych doktryn demokratycznych. My jednak żyjemy w innej epoce historycznej i demokracje, z którymi się stykamy, również są inne niż te, które zostały potępione.

W rzeczywistości zmiana postawy Kościoła wobec demokracji ma długą historię, sięgającą pontyfikatu Leona XIII⁴⁴. Momentem zwrotnym w tym procesie był pontyfikat Piusa XII. W orędziu radiowym na Boże Narodzenie 1944 roku Papież ujawnił głęboką świadomość tego, że Duch Boży chce otwarcia demokratycznego etapu w rozwoju narodów. Pius XII zdawał sobie zatem również sprawę z konieczności fundamentalnej zmiany postawy Kościoła. W przeszłości Kościół uczył poddanych cnót poddanych, a władców – cnót władców. Dzisiaj, jeśli lud ma rządzić, trzeba uczyć ludy cnót królów. Taka właśnie była intencja Soboru, który podkreślał królewską misję (łac. *munus regale*) chrześcijanin (por. *Lumen gentium*, nr 36; *Gaudium et spes*, nr 43).

DEKLARACJA „DIGNITATIS HUMANAЕ”

Kwestia demokracji jest z konieczności związana z kwestią wolności sumienia i wyznania – i oczywiście z tradycją potępiającego je nauczania. Tradycji tej jednak nie należy oceniać negatywnie, lecz trzeba odczytać ją na nowo, odnosząc do właściwego kontekstu historycznego. Potwierdzano w niej fakt, którego Sobór nie mógł poddać pod dyskusję: że sumienie związane jest z prawdą i pozostaje wolne tylko wtedy, gdy ten związek uznaje⁴⁵. Nie można mówić o wolności sumienia od prawdy, nie niszcząc samego sumienia. Współcześnie stanowisko takie nie jest powszechne. U Rousseau woła ogółu raczej ustanawia prawdę, niż ją uznaje⁴⁶, a w dużej części filozofii idealistycznej świadomość konstytuuje rzeczywistość – a wraz z nią prawdę. Sumienie ustanawiające prawdę można rozumieć jako zbiorową świadomość narodu, rasy czy klasy – i wówczas zerwanie związku sumienia i prawdy prowadzi w kierunku systemów totalitarnych. Sumienie ustanawiające prawdę można też rozumieć jako świadomość jednostki – wtedy każdy człowiek tworzy własny świat wartości, niezależny od światów innych osób i niemożliwy do zakomunikowania. W ten sposób rodzi się społeczeństwo, w którym jedyne możliwe relacje między ludźmi to obcość i konflikt.

⁴⁴ Zob. A. A c e r b i, *Cristianesimo e democrazia: Da Leone XIII al Vaticano II*, Vita e Pensiero, Milano 1991.

⁴⁵ Zob. L e o n XIII, Encyklika *Libertas praestissimum*.

⁴⁶ Por. J.J. R o u s s e a u, *Umowa społeczna*, ks. 2, rozdz. 3, tłum. A. Peretiatkowicz, w: tenże, *Umowa społeczna. Uwagi O rządzie polskim. Przedmowa do „Narcyza”. List o widowiskach. List o Opatrzności. Listy moralne. List do arcybiskupa de Beaumont. Listy do Malesherbesa*, tłum. B. Baczkowski, PWN, Warszawa 1966, s. 35-37.

Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* nie podaje w wątpliwość tego, że sumienie musi pozostawać przy prawdzie. Bóg chce, aby prawda stała się formą sumienia każdego poszczególnego człowieka, a to możliwe jest jedynie przez wolny akt jego woli. Jeśli ktoś trzeci wkroczy między sumienie a Boga i próbuje wymusić zgodę sumienia na prawdę, sprawia, że to, co chciał uzyskać, staje się faktycznie niemożliwe. Prawda i wolność są połączone w taki sposób, że jedna nie może istnieć bez drugiej⁴⁷. Wolność jest zdolnością zdystansowania się od popędów, by zaafirmować prawdę. Bez prawdy człowiek uzależnia się od instynktu – i w zasadzie nie potrzebuje już sumienia. Jednakże prawda narzucona wbrew wolności zmienia się w hipokryzję, a w każdym razie pozostaje prawdą nie dla człowieka.

NOWA TEOLOGIA

Nowa teologia, w ramach której potwierdzono konieczność zwrócenia się w punkcie wyjścia ku człowiekowi i dzielenia egzystencjalnej sytuacji człowieka współczesnego, rozwijała się w Europie Środkowej i Zachodniej, w ośrodkach położonych wzdłuż biegu Renu. Przez cały czas trwania Soboru teologia rzymska i nowa teologia zajmowały w dyskusji przeciwstawne stanowiska. Teologia rzymska broniła konieczności zachowania w całości depozytu wiary, nowa teologia zaś podkreślała konieczność wyjścia od doświadczenia współcześnie żyjących ludzi. Sobór połączył oba te momenty, dokonał syntezy, i to właśnie jest istotą jego przesłania.

Wspólne wypaczeniom, które pojawiły się w teologii po Soborze, jest odzucenie soborowej syntezy. Część teologów chciała Kościoła, który nie bierze pod uwagę kondycji egzystencjalnej człowieka współczesnego i – jeśli chce on zostać chrześcijaninem – każe mu stać się w pewnym sensie człowiekiem średniowiecza. Sprzeciwia się to radykalnie logice Wcielenia i inkulturacji. Chrystus przecież przyjął ciało człowieka, egzystencjalną sytuację człowieka. Z pewnością w każdej sytuacji egzystencjalnej potrzeba nawrócenia, jednak również w każdej sytuacji egzystencjalnej nawrócenie jest możliwe. Inni teologowie chcieli Kościoła, który zamyka się w więzieniu samoświadomości (rzeczywistej lub wyobrażonej) człowieka współczesnego i zniekształca treść wiary tak, by jej odpowiadały. Nie przyjmowali, że wiara może zarazem przenikać egzystencjalną sytuację każdego człowieka i ją przekraczać, a ich ujęcie współczesności i typowej dla niej kondycji egzystencjalnej było bardzo ograniczone.

Zwolennicy pierwszego stanowiska chcieliby w zasadzie unieważnić Sobór. Zwolennicy drugiego przeciwstawiają natomiast „literę” Soboru jego

⁴⁷ Zob. B e n e d y k t XVI, Encyklika *Caritas in veritate*.

rzekomemu „duchowi”. Chcieliby oni nowego Soboru, który zastąpiłby zasadę wcielania wiary w każdy kontekst ludzkiego życia zasadą kształtowania treści wiary pod wpływem zmieniających się okoliczności⁴⁸.

„RZECZY NOWE”

Teologia Soboru podejmuje jednocześnie oba zadania: zadanie zachowania depozytu wiary oraz zadanie głoszenia wiary w konkretnym kontekście naszych czasów. Od zwołania Soboru upłynęło pięćdziesiąt lat; w tym czasie wiele się wydarzyło, zmieniło się również rozumienie współczesności. Ostatnim słowem filozofii w latach poprzedzających Sobór był egzystencjalizm. Filozofowie, którzy opisywali samotność człowieka w świecie, jego bycie „rzuczone” w świat, konieczność poszukiwania prawdy o sobie samym, byli wyrazicielami sytuacji kryzysowej. Żywiono wówczas uzasadnioną nadzieję, że wiara znajdzie w tych poszukiwaniach oparcie. Istnieli ważni filozofowie, którzy głosili egzystencjalizm religijny⁴⁹, i nawet Martin Heidegger pozostawił po sobie swoiście enigmatyczne, lecz mocne wyznanie wiary, mówiąc w wywiadzie prasowym, że „tylko Bóg może nas zbawić”⁵⁰.

Krótko po zakończeniu Soboru nastąpiła jednak zmiana intelektualnego klimatu. Dialog ze współczesnością stał się przede wszystkim dialogiem z marksizmem, a zwłaszcza z nową jego wersją – marksizmem „humanistycznym”, którego zwolennicy nie identyfikowali się ze Związkiem Radzieckim, lecz oczekiwali drugiej fazy rewolucji, fazy odpowiedniej dla krajów o wyższej kulturze. Za dzieło przełomowe należy w tym kontekście uznać Jean-Paula Sartre’a *Critique de la raison dialectique*⁵¹ [„Krytykę rozumu dialektycznego”]. O ile w pierwszym swoim dziele *Byt i nicność*⁵² Sartre dopuszcza możliwość sformułowania racjonalnej hipotezy ewolucji egzystencjalizmu w kierunku religijnym, o tyle w *Critique...* taką możliwość wyklucza. Stwierdza tam, że stanowisko „czystego” egzystencjalizmu jest niemożliwe do utrzymania i że egzystencjalizm potrzebuje oparcia w innej filozofii – w marksizmie⁵³. Cho-

⁴⁸ Nowa teologia posoborowa była początkowo prezentowana w czasopiśmie „Concilium”. W roku 1972 powstało czasopismo „Communio” interpretujące Sobór w duchu hermeneutyki ciągłości.

⁴⁹ Zob. G. M a r c e l, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Pax, Warszawa 1986.

⁵⁰ „Nur noch ein Gott kann uns retten”, „Der Spiegel” z 31 V 1976, s. 193-219, <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-9273095.html>.

⁵¹ Gallimard, Paris 1960.

⁵² Zob. J.P. S a r t r e, *Byt i nicność. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kielbasa, Zielona Sowa, Kraków 2007.

⁵³ Nie dziwi więc, że wraz z nadchodzącym upadkiem Związku Radzieckiego i końcem marksizmu Sartre powraca do rozważenia możliwości perspektywy religijnej. Zob. J.P. S a r t r e, B. L é v y, *Czas nadziei. Rozmowy z roku 1980*, tłum. H. Puszek, Spacja, Warszawa 1996.

dziło w zasadzie o powrót do filozofii immanentystycznej, w której historia przedstawiana jest jako nieskończony postęp, odrzuca się transcendentnego Boga, a jego rolę przypisuje się samej historii. Królestwo Boże ma zrealizować się w historii i na ziemi poprzez aktywność praktyczną bądź polityczną człowieka, a nie z inicjatywy Boga. Myśl Marksa słusznie uznano za punkt dojścia filozoficznej linii rozwojowej łączącej Kartezjusza, Spinozę i Hegla⁵⁴. Ten zreformowany marksizm oraz sowiecka wersja marksizmu mają jednak z konieczności pewien punkt wspólny: głoszą, że historia rozwija się w jednym kierunku i ma jeden sens, a jej kulminacją jest rewolucja komunistyczna. Oczekiwanie drugiej, „lepszego” fazy rewolucji komunistycznej na Zachodzie zakładało pozytywny rezultat i historyczną nieodwracalność fazy pierwszej. Przejście intelektualistów europejskich od egzystencjalizmu do marksizmu wywołało zmianę również w historii posoborowego Kościoła. Zmieniły się warunki dialogu, a jego partner bardziej nieustępliwie trwał przy swoim stanowisku. W kościele posoborowym wybuchł kryzys. W takiej właśnie scenerii należy umieszczać pontyfikat bł. Jana Pawła II – pontyfikat naznaczony wydarzeniem Solidarności i upadkiem komunizmu – oraz reinterpretację Soboru dokonaną przez tego Papieża.

*

Doświadczamy więc – wbrew prognozom obecnym w dominującej kulturze – żywotności fenomenu religijnego i jego zdolności do wywierania wpływu na dzieje. Z drugiej strony jednak wyczerpuje się tradycja filozoficzna Spinozy i Marksa. Nie znalazła ona potwierdzenia w historii ani nie zaproponowała żadnego „nieba” prawd wiecznych, w którym można by się schronić. Dla tych, którzy utożsamiają współczesność z ową tradycją, współczesność jest martwa. Postmodernizm, który po niej nadszedł, nie buduje przecież dróg ku prawdzie, lecz dekonstruuje nawet twierdzenie – czy też złudzenie – że drogi takie istnieją⁵⁵.

W tej sytuacji bł. Jan Paweł II, a po nim Benedykt XVI, podejmują stanowczą obronę współczesności. Jeśli mamy uchronić współczesność przed samozniszczeniem, musimy ponownie odkryć tradycję biegnącą od Pascala do Rosminiego i Johna Henry’ego Newmana⁵⁶. W tradycji tej współczesność nie jest czasem przezwyciężenia i zaniku chrześcijaństwa, lecz radykalnego podania chrześcijaństwa w wątpliwość, czasem, w którym Kościół wezwany został

⁵⁴ Zob. np. E. Bloch, *Das Prinzip der Hoffnung*, t. 1-2, Aufbau-Verlag, Berlin 1954-1955.

⁵⁵ Zob. Z. Bauman, *Intimations of Modernity*, Routledge, London 1992.

⁵⁶ Znaczące wydaje się, że właśnie w ostatnich latach zakończone zostały procesy beatyfikacyjne Rosminiego (18 listopada 2007 roku) i Newmana (19 września 2010 roku).

do dawania świadectwa Bogu i zdania sprawy ze swojej misji. Współczesność nie jest rozwiązaniem problemu człowieka, lecz innym sposobem sformułowania tego problemu: Czy możliwe jest dostrzeżenie w porządku stworzenia, którego centrum jest Bóg, roli ludzkiej podmiotowości i twórczości? Czy to prawda, że to, co dawane jest człowiekowi, odbierane jest Bogu – i odwrotnie? Czy nie jest raczej prawdą – wydaje się tego dowodzić bieg dziejów – że jeśli człowiek nie prowadzi dialogu z Bogiem, jego podmiotowość ulega rozpadowi? W encyklice *Redemptor hominis* Jan Paweł II w sposób prosty i wielki przeformułował odpowiedź Soboru na te pytania: „Odkupiciel człowieka Jezus Chrystus jest ośrodkiem wszechświata i historii” (nr 1).

Tłum. z języka włoskiego *Patrycja Mikulska*