

Juliusz Eska  
**Kościół otwarty**



Juliusz Eska

# Kościół otwarty

© Wydawnictwo Duszpasterstwa Rolników, Włocławek 2015

Redaktor:

Halina Krzysztoń, Tadeusz Mazowiecki

Korekta:

Krystyna Wieczorek, Iwona Tomczak

Skład:

Tomasz Wiśniewski

Wydanie II

ISBN 978-83-7401-489-2

Wydawnictwo Duszpasterstwa Rolników

ul. Modra 23, 87-807 Włocławek

Telefon: 54 235 52 61, fax: 54 235 59 65, tel. kom.: 518 014 584

e-mail: [wydawnictwo@wydawnictwodr.pl](mailto:wydawnictwo@wydawnictwodr.pl)

[www.wydawnictwodr.pl](http://www.wydawnictwodr.pl)



## Przedmowa

Po II wojnie światowej powstawała świadomość u ludzi Kościoła, duchownych i świeckich, że potrzebna jest reforma Kościoła. Przeżywał ją głęboko Ojciec Święty Jan XXIII, wybrany na głowę Kościoła po śmierci Piusa XII w trzecim dniu konklawe, które rozpoczęło się 25 października 1958 roku. Zwołanie soboru powszechnego oficjalnie zapowiedział w pierwszej swej encyklice *Ad Petri cathedram* ogłoszonej 29 czerwca 1959 roku. W encyklice tej skierował słowo także do innowierców i prosił ich, aby pozwolili mu nazywać ich „braćmi lub synami”. Dnia 22 lutego 1962 roku zapowiedział rozpoczęcie obrad Soboru Watykańskiego II 11 października 1962 roku.

W tym czasie Juliusz Eska (1927–1997) już od sześciu lat formował swoje poglądy w pracy redakcyjnej i publicystycznej w czasopiśmie „Więź”. Wyrazem ich stała się książka *Kościół otwarty* wydana w 1964 roku. Interesujące jest w niej wyrażanie poglądów, które w dużym stopniu odpowiadają dokumentom Soboru Watykańskiego II. Toteż z wielką radością przyjąłem informację, że Wydawnictwo Duszpasterstwa Rolników jest gotowe opublikować drugie wydanie tej ciekawej i ważnej książki. Aktualność tej książki podkreślił Konrad Sawicki, członek redakcji „Więzi” w artykule *Otwartość, którą się żyje* („Więź”, 56(2013), nr 1(651), s. 11–18).

Oto konkluzja tego artykułu: „Juliusz Eska nie kryje przekonania, że odpowiednio pojęta idea Kościoła otwartego jest dziś jedynym modelem, dzięki któremu katolicy mogą skutecznie pełnić swą misję w świecie i w nim egzystować. Choć

postawa otwarta jest nurtem, który w Kościele był od zawsze, II Sobór Watykański dowartościował ją i uczynił naczelnym zadaniem na nowe czasy. Autor przestrzega przy tym przed dwoma niebezpieczeństwami. Po pierwsze, by pojęcia Kościoła otwartego nie ograniczać nigdy do żadnego konkretnego środowiska, gdyż na otwartość monopolu nie posiada żadna organizacja, instytucja ani ruch. Po drugie, by za wszelką cenę wystrzegać się zbanalizowania treści tego określenia. Rzecz w tym, aby otwartość nie oznaczała schlebiana aktualnej modzie, lecz coś o wiele głębszego – wierność przesłaniu Ewangelii, którym się przede wszystkim żyje”.

Serdecznie dziękuję za decyzję wydania tej książki Wydawnictwu Duszpasterstwa Rolników, a zwłaszcza jego wicedyrektorowi ks. Radosławowi Nowackiemu.

Bronisław Dembowski  
Biskup Senior

## Od Autora

Autor niniejszej książki nie jest teologiem. Jest publicystą, którego interesują problemy Kościoła i religii. Stąd też i zaprezentowane tu szkice mają charakter zdecydowanie publicystyczny i korzystają z wszystkich praw i przywilejów tego gatunku. Obciążone są również wszystkimi jego wadami. Książka ta nie jest próbą ukazania pełnego obrazu przemian zachodzących obecnie w Kościele katolickim ani też problemów jego odnowy. Zawarte w niej oświetlenia i opinie zrodziły się z potrzeby wyrobienia sobie poglądu o tych wielkich wydarzeniach i zajęcia wobec nich stanowiska.

Pogląd ten formował się w ciągu sześcioletniej pracy redakcyjnej i publicystycznej „Więzi” i jego generalna linia pozostała przez cały ten czas niezmienną. Oczywiście nie jest to pogląd w pełni oryginalny. Przynajmniej w zasadzie. Niezależnie od mniej lub więcej subiektywnych form wyrazu jest on raczej wyborem własnego miejsca wśród prądów, które nadają ton wydarzeniom zachodzącym dziś w Kościele. W tej sytuacji powinno być zrozumiałe, iż autor nie ma ambicji służyć Czytelnikowi bezstronną informacją. Dokonał on wyboru i pragnie przedstawić Czytelnikowi pod rozwagę jego treść i motywy. Czyni to tym chętniej, że – jak sądzi – nie należy pozostawać tylko biernym świadkiem wydarzeń, decydujących o przyszłości chrześcijaństwa, ale powinno zajmować się wobec nich stanowisko. To prawo świeckich do posiadania i wyrażania własnej opinii Kościół uznał, wzywając ich do udziału w toczącej się wokół Soboru dyskusji. Tym samym uznał też, że udział ich w tej dyskusji jest potrzebny.

Przedstawiony tu pogląd na zachodzące w Kościele procesy znajdował początkowo swój wyraz w polemice ze sta-

nowiskami, które należało uznać za anachroniczne i po prostu błędne: z integryzmem, progresizmem i katolicyzmem narodowym. Poprzedzająca Sobór i towarzysząca mu dyskusja dała potem okazję do głębszego i bardziej dokładnego sformułowania pozytywnej strony własnego stanowiska, określanego w Kościele jako katolicyzm otwarty. Zdaje się on najlepiej wyrażać powszechność i uniwersalizm Kościoła w stosunku do wszystkich ludzi oraz każdej rzeczywistej prawdy i każdego rzeczywistego dobra, jakie gdziekolwiek istnieją lub mogą zaistnieć. Trzeci wreszcie kierunek zainteresowań dotyczył konfrontacji aktualnego stanu i perspektyw katolicyzmu polskiego z przemianami, jakie zachodzą w całym Kościele powszechnym.

Trójczłonowy podział na polemikę, pozytywne przedstawienie własnego stanowiska i jego perspektywę w polskiej rzeczywistości, znalazł swe odbicie w książce. Odpowiadają mu poszczególne jej części, poczynawszy od drugiej. Część pierwsza ma charakter bardziej ogólny. Mimo iż książka jest swego rodzaju podsumowaniem dotychczasowej pracy publicystycznej, nie jest ona po prostu zbiorem drukowanych już materiałów. W okresie, jaki upłynął od daty publikacji poszczególnych artykułów, omawiane sprawy szybko posuwały się naprzód. Poruszana w nich problematyka wymagała obecnie bardzo znacznego przepracowania i rozszerzenia, a w końcu również uporządkowania. Przy tym pewne zagadnienia, których uwzględnienie w książce wydawało się niezbędne, nie były przez autora poprzednio w ogóle omawiane. Ta ostatnia uwaga dotyczy zwłaszcza części trzeciej. Kilka szkiców stanowi niemal *in extenso* przedruk publikowanych już artykułów. Inne drukowane w „Więzi” artykuły – zostały po koniecznym przerobieniu niemal w całości lub w znacznych fragmentach włączone do niektórych szkiców książki jako ich integralna część.



I

# Zakręt dziejów Kościoła

## Wielka odnowa

Niełatwo jest odpowiedzieć na pytanie, czy odnowa Kościoła, w jakiej dziś uczestniczymy, stanowi w jego dotychczasowych dziejach zjawisko wyjątkowe, czy też mniej lub więcej częstotliwie, normalne prawo jego rozwoju. Nie ulega bowiem wątpliwości, iż rozwój Kościoła związany jest z ogólnym biegiem historii. To Kościół dostosowuje się w tym wszystkim, co jest w nim zmienne, do świata, czyli do formy, jaką przybiera życie społeczeństw, w których prowadzi swą misję. Dlatego też jest on, przynajmniej w zasadzie, *Ecclesia semper reformanda*. Co więcej, Kościół przez sam fakt swojego wcielenia obciążony jest wszelkimi cechami ludzkiej instytucji, a więc również pewną skłonnością do konserwatyizmu w zakresie na przykład stosowanych form czy raz przyjętych i utrwalonych schematów myślenia. Jest on przez to tym bardziej dystansowany przez życie i po upływie jakiegoś czasu ponownie wymaga zmian czy reform. Niejednokrotnie też w swej historii w różnym zakresie takie reformy przeprowadzał. Bywały one nieraz doniosłe, a nawet na miarę swego czasu – rewolucyjne, jak na przykład reformy kluniackie w X w. Jednak nie było z pewnością w dziejach Kościoła reformy sięgającej tak głęboko, dotykającej zagadnień tak fundamentalnych, a zarazem równie szerokiej i powszechnej w zakresie objętych nią spraw i problemów, jak obecnie. Określająca te jej cechy nazwa: Wielka Odnowa jest bez wątpienia jak najbardziej trafna. Za jej wyjątkowością przemawia również niemająca precedensu głębia historycznego rachunku sumienia, jaki Kościół obecnie przeprowadza w stosunku do swego stanu teraźniejszego i swych dziejów. Jesteśmy dziś świadkami konsekwentnego procesu rozdzielenia elementów, które w powszechnej świadomości łączone zostały w integralną całość. Procesu polegającego na wyodrębnieniu tego, co w chrześcijaństwie

istotne i niezmiennie, z historycznie uwarunkowanych form działania i instytucji, czy nawet tych, w których formułowana była i wyrażana sama objawiona prawda. Jednocześnie wyrażający prąd odnowy teologowie, historycy czy publicyści, szukając przyczyn tak wielkiego rozdźwięku, jaki zachodzi pomiędzy współczesną cywilizacją a Kościołem w jego obecnym kształcie, sięgnęli daleko w historię tropiąc źródła owych uwarunkowań, niekiedy zawinionych, niekiedy koniecznych, które jednak trwając w innych warunkach muszą być oceniane jako złe i szkodliwe.

Idąc za tokiem ich myśli możemy obserwować, jak owe związki i uwarunkowania, nieneutralizowane w porę, obciążały Kościół, czyniąc go w praktyce coraz mniej uniwersalnym, coraz mniej elastycznym, coraz mniej podatnym na zmienne wymogi szybszej od niego historii. I tak w poszukiwaniu genezy współczesnych trudności sięgnięto daleko w pierwsze tysiąclecie, formułując pojęcie Kościoła konstantyńskiego. Na pojęcie to składają się te jego cechy, które upodabniały Kościół w strukturze władzy, organizacji i działaniu do państwa świeckiego, czy też powodowały odwoływania się do wsparcia *brachium saeculare* i wiązały go ze świeckimi potęgami poprzez różnorakie wzajemne zależności i polityczne układy. Poświęcono też wiele uwagi epoce potrydenckiej, kiedy to Kościół nie tylko nie zdołał w dostatecznym stopniu wyzwolić się z obciążeń poprzednich wieków, ale powiększył je nowym błędem. Charakterystyczna dla tej epoki kontrowersyjność wobec dążeń Reformacji, obejmująca wiele z tego, co było w niej słuszną krytyką lub słuszną tendencją, zaciążyła na dalszym rozwoju Kościoła aż po czasy nam współczesne i pogłębiła proces rozchodzenia się Kościoła i historii. Pewne śmiałe próby, jakie potem pojawiły się w Kościele, okazały się w ówczesnej atmosferze przedwczesne, niemogące liczyć na poparcie i uznanie tych czynników, od których zależał ich los.

Fakt, iż tak głęboka odnowa odczuwana jest dziś w Kościele jako postulat najbardziej palący, może z pozoru dziwić, gdy pamięta się, że w naszych czasach odrodzenie Kościoła zostało zapoczątkowane już w XIX wieku. Czyżby wszystkie dotychczasowe wysiłki były chybione i poszły na marne? W rzeczywistości jednak przebieg całego tego procesu wydaje się prawidłowy i logiczny. W XIX w. rozdział między katolicyzmem a historią osiągnął swego rodzaju punkt szczytowy. Na tle tego, co było wówczas wyrazem postępu, Kościół wydawał się martwy i anachroniczny. Głęboki kryzys przebiegał w nim wówczas na wszystkich frontach. Katolicyzm nie był już siłą inspirującą rozwój społeczny i cywilizacyjny. Wielkie procesy dokonywały się poza nim i bez niego, gdzie indziej szukając dla siebie natchnienia. Postęp naukowy, kulturalny i społeczny dokonywał się w ogromnej mierze poza kręgami katolickimi. Jednocześnie w krajach przodujących cywilizacyjnie postępowało faktyczne poganieństwo społeczeństwa.

Aż do Leona XIII wszystkie inicjatywy zmierzające do przeciwdziałania tej sytuacji okazywały się mało skuteczne, bądź dlatego, że szły w niewłaściwym kierunku, bądź z uwagi na brak gruntu, zrozumienia i szerszego oddźwięku. Dopiero od pontyfikatu tego papieża datować można istotny zwrot, który przybrał kształt szeroko zakrojonej reformy zmierzającej do „wyjścia z zakrystii” i „odnowy Kościoła w głowie i członkach”. Nie wdając się w bardziej szczegółowe podziały można powiedzieć, iż reforma wówczas zapoczątkowana trwała aż do lat po II wojnie światowej, kiedy to Kościół wszedł w nowy, zwrotny etap swoich dziejów, którego już w żaden sposób nie można było traktować jako spokojną kontynuację poprzedniego okresu.

Niedocenywanie okresu poprzedzającego dzisiejszą odnowę byłoby wielkim błędem. W Kościele dokonano wówczas olbrzymiej pracy i osiągnięto rezultaty, które w porównaniu

ze stanem poprzednim musiały stwarzać wrażenie rozkwitu. Nastąpiło ożywienie różnych dziedzin teologii, w szczególności teologii dogmatycznej, co z kolei wywarło duży wpływ na rozwój różnych gałęzi kultu i w ogóle życia religijnego. Odżyła również i rozwinęła się filozofia chrześcijańska. Rozwój nauk biblijnych wyprowadził myśl chrześcijańską z kompleksu zacofania wobec ogólnego stanu nauk historycznych. Sytuacja, w której wierzącemu katolikowi pozostawała „ślepa wiara” lub też stan rozdarcia pomiędzy „wiarą a wiedzą”, została w rozwoju myśli chrześcijańskiej w zasadzie przezwyciężona. Wielkie zmiany nastąpiły również w zakresie wychowania i apostołatu. Ruch liturgiczny zmierzał do odrodzenia religijności opartej na dogmacie i kulcie publicznym, oczyszczonej z przesadnego indywidualizmu i sentymentalizmu. Różne gałęzie duszpašterstwa wyspecjalizowanego oraz bardzo bogaty wachlarz organizacji, stowarzyszeń i różnorodnych inicjatyw służyły wychowaniu katolika, którego miała charakteryzować żywa wiara, światopogląd chrześcijański i wykształcenie religijne na poziomie jego wykształcenia ogólnego oraz konsekwentna postawa apostołska. Wiele z tych stowarzyszeń i ośrodków z Akcją Katolicką na czele stawiało sobie działalność apostołską za cel główny lub przynajmniej mocno akcentowany. Liczne wypowiedzi urzędu nauczycielskiego za pontyfikatu Piusa XI, a przede wszystkim Piusa XII, poświęcone zastosowaniu etyki chrześcijańskiej do różnych dziedzin życia i kultury, miały być pomocą i pełnić rolę wytycznych w ich faktycznej chrystianizacji. Jednocześnie w Afryce i Azji Kościół rozwijał szeroką działalność misyjną. To właśnie wówczas dokonane otwarcie drzwi wyzwoliło masę problemów, których pierwotnie nawet się nie domyślano, nie tylko dlatego, że podówczas w ogóle jeszcze one nie istniały, ale i dlatego, że dopiero „wyjście z zakrytii” problemy te naprawdę ujawniło.

Co jednak było przyczyną, że sytuacja Kościoła i jego zbiorowa świadomość wymagały znowu – w tak stosunkowo krótkim czasie – zasadniczego zwrotu, przewartościowania szeregu pojęć i poglądów, które wydawały się niemal niewzruszone, gruntownego przemyślenia tyłu podstawowych problemów?

Trzeba najpierw wziąć pod uwagę, że owa zapoczątkowana przez Leona XIII reforma odbywała się w warunkach dla Kościoła bardzo specyficznych. Konieczność wyrównania ogromnych zaległości, postulat dorównania światu i pewien wobec niego kompleks niższości, wyczuwalny w wielu środowiskach katolickich jeszcze w okresie II wojny światowej, miały niewątpliwie wpływ bardzo duży. Zrozumiały w tych warunkach tendencje upodobniania się do świata w tym wszystkim, czym wówczas imponował i co w nim dominowało, a co nie wydawało się zarazem niechrześcijańskie, były niewątpliwie zbyt silne. Natomiast zbyt mało było zrozumienia jego rzeczywistych potrzeb i najgłębszych procesów, zbyt mało też poszukiwania prawdziwie chrześcijańskich form obecności i działania. Stąd nadmierna waga, jaką niejednokrotnie przywiązywano do bardzo po świecku pojętej siły, ekspansywności, sprawności organizacyjnej, zewnętrznego sukcesu, a nawet efektu. Jeśli chodzi o stosunek do własnych historycznych tradycji, w Kościele uczyniono bardzo wiele dla oczyszczenia się z niewątpliwie negatywnych obciążeń ostatnich wieków, a starano się czerpać z przeszłości to, co wydawało się najlepsze. O ile jednak wzorów religijno-etycznych chętnie szukano w tradycji pierwszych gmin, to w dziedzinie społecznej i kulturalnej zbyt często sięgano do średniowiecznego ideału społeczeństwa chrześcijańskiego, a w formowaniu apostołów i działaczy do żołniersko-rycerskiego modelu krzyżowca. Trudno się zresztą dziwić, że wydobywając się ze stanu stagnacji i defensywy sięgano w Kościele do znanych sobie tradycji jego chwały

i rzeczywistego wpływu i że czyniono to ze zbyt małym krytycyzmem. Atmosfera wewnątrz Kościoła i w otaczającym go świecie nie stwarzała wówczas dostatecznych warunków do takiego przewartościowania i tak głębokiego rachunku sumienia, jakich konieczność już wkrótce stała się widoczna.

W życiu Kościoła obowiązywał więc nadal wzór, zwany dziś konstantyńskim. W jego stosunku do świata dominowały tendencje integrystyczne, zaś próby podważania ich uchodziły za niebezpieczne nowatorstwo. Kościół czuł się nie tyle związany ze światem w jego dziejowej drodze, ile traktował go jako teren podboju.

Prowadziło to do takiej oceny zachodzących w świecie wydarzeń i zjawisk, w której bezpośredni interes Kościoła jako instytucji niejednokrotnie przeważał nad ich obiektywną wymową czy nawet naturalnym poczuciem sprawiedliwości.

Tymczasem przemiany w całym świecie po ostatniej wojnie światowej postawiły Kościół z wyjątkową gwałtownością wobec konieczności reform znacznie bardziej gruntownych. Złożyły się na to między innymi czynniki takie, jak powstanie państw socjalistycznych w krajach w całości lub częściowo tradycyjnie katolickich i ogromny wzrost znaczenia w ogólnej sytuacji światowej bloku socjalistycznego o programowo - laickim wzorze społeczno-ustrojowym; upadek kolonializmu i kolejne powstawanie suwerennych państw afrykańskich i azjatyckich, niechrześcijańskich i często niechętnych Kościołowi z powodu jego związków z Zachodem i poparcia udzielanego mu przez kolonialną administrację; wielki wzrost znaczenia tzw. „trzeciego świata”; rozwój świadomości społecznej mas w krajach zacofanych, obciążającej Kościół zarzutem solidarności z warstwami uprzywilejowanymi. Doszła do tego druga rewolucja przemysłowa związana z odkryciem energii atomowej i rozwojem automatyzacji, a z nią nowe problemy społeczne, polityczne i moralne

o wielkiej ostrości. Tym zewnętrznym zmianom towarzyszyły przekształcenia świadomości w szerokiej skali społecznej, przewartościowanie pojęć, kryzys tradycyjnych autorytetów, systemów filozoficznych i ideologii, postępująca laicyzacja i technizacja myślenia, kult empirii i konkretności.

Tak gruntownie zmieniony i w dalszym ciągu szybko zmieniający się obraz świata stworzył dla Kościoła w bardzo krótkim czasie sytuację zupełnie nową. Przekreślił on przydatność całego szeregu pojęć, form, utartych sposobów postępowania. Jednocześnie postawił postulat odwołania się do najbardziej elementarnych i podstawowych wartości chrześcijaństwa, jak jego uniwersalizm, braterstwo, równość i solidarność wszystkich ludzi, misja szerzenia pokoju, a wreszcie – i przede wszystkim – miłość jako zasada codziennego życia i prosta religijność maksymalnie oczyszczona z wszelkich przybudówek i przypadkowych powiązań. Można powiedzieć, że Kościół znalazł się nagle paradoksalnie w niezwykle szczęśliwej, a zarazem niezwykle trudnej sytuacji, w której wbrew utartym poglądom świat zaczął na swój sposób domagać się od niego dania świadectwa chrześcijaństwu czystszeemu i bardziej konsekwentnemu niż dotychczas.

Czy Kościół był przygotowany do sprostania nowej sytuacji? Zarazem tak i nie. Z pewnością nie był do niej przygotowany jako całość. Jednakże ostatnie dziesięciolecia przygotowały go w znacznej mierze do nowego zwrotu i stworzyły warunki do zrozumienia wymogów, jakie przed nim obecnie stawały. Uformowały też już w okresie międzywojennym i po wojnie ludzi oraz całe grupy i ośrodki, w których myślano bardziej samodzielnie, patrzono dalej i szerzej, niż to na ogół w Kościele miało wówczas miejsce. Rozumiano tam lepiej narastającą sytuację Kościoła i świata i miano odwagę wyciągać z niej wnioski teoretyczne, a o ile to możliwe i praktyczne, choć bywały one częstokroć niepopularne i na-



potykały na trudności i sprzeciw. Tak rodził się nowy otwarty stosunek do świata, nacechowany rzeczywistością i konsekwentną afirmacją wszystkiego, co jest w nim wartościowe i cenne, bez względu na pochodzenie, oraz teoretyczne podstawy nowego modelu stosunku Kościoła do społeczności świeckiej, oderwane od wzorów średniowiecznych. Szukano nowych, odpowiadających potrzebom współczesnego myślenia dróg w filozofii. W teologii próbowano podejmować aktualne zagadnienia, takie jak teologia rzeczywistości ziemskich, teologia pracy, zasady prawidłowej reformy w Kościele czy rola i miejsce laikatu. W zakresie praktyki szukano współczesnych form obecności katolików w świecie i ich za niego odpowiedzialności, dokonując przy tym wyborów, które choć konsekwentnie chrześcijańskie, szokowały swym nonkonformizmem. Budowano współpracę katolików z niekatolikami w rozwiązywaniu problemów społecznych i cywilizacyjnych, szukając płaszczyzn współdziałania. Powstał nowy styl apostołstwa, zwany apostołstwem obecności, oparty na pełnej życiowej solidarności, wspólnym życiu i wspólnej pracy. Szukano nowych form i nowego stylu w duszpasterstwie.

Przyjęta przez Kościół w latach międzywojennych „stawka na świeckich” odegrała tu bardzo ważną rolę. Ich udział początkowo pomocniczy i wykonawczy przybierał stopniowo, w miarę wewnętrznego dojrzewania świeckich środowisk katolickich, charakter współodpowiedzialności twórczej. Ludzie, którzy mieli być początkowo przedmiotem wychowania i wykonawcami dyrektyw, stawali się sami przedmiotem przemian. Sami zaczęli stawiać problemy i pracować nad ich rozwiązaniem. Wnieśli oni w szerokim zakresie do życia Kościoła specyficzny punkt widzenia człowieka świeckiego. Wpłynęli też niewątpliwie na pojawienie się nowego typu kapłana, który umie myśleć nie w sposób „zawodowy”, ale kategoriami i pojęciami człowieka rozumiejącego życie i głęboko w nie zaangażowanego.

Przedstawiciele tego kierunku – gdyż niewątpliwie mimo wielkiego zróżnicowania możemy mówić tu o jednym kierunku, który nazwiemy dziś prądem Wielkiej Odnowy – byli w zdecydowanej mniejszości. Ich dążenia były częstokroć nierozumiane, teorie i inicjatywy rodziły nieraz podejrzenia, a nawet sankcje. Historia tego okresu zna sytuacje wręcz dramatyczne, w jakich znajdowali się ludzie reformy. Niewątpliwie zdarzały się i autentyczne błędy i potknięcia, nieuniknione wówczas, gdy szuka się rozwiązań zupełnie nowych. Istotniejsze jest jednak to, że dla tych poszukiwań brakło dostatecznie przychylnego klimatu. Mimo wszystko społeczny wpływ kierunku reformy powiększał się w coraz szybszym tempie, przede wszystkim w związku z narastającą falą powojennych przemian. Potwierdziły one słuszność przynajmniej generalnego kierunku – tak w odniesieniu do diagnozy, jak i do wielu proponowanych rozwiązań, z wielką siłą narzucając przy tym widzenie problemów, które do niedawna były dostrzegalne tylko dla nielicznych. Niemniej trudności nie zmalały, a sukces wydawał się odległy.

Dopiero pontyfikat Jan XXIII przyniósł zasadniczy przełom. Ów niezwykły papież nie tylko ogłosił odnowę, określoną przez siebie jako *accomodata renovatio*, hasłem swego pontyfikatu, ale również całą swą osobowością, zwłaszcza nieustanną bezkompromisową otwartością, wyrażał to, co dla całego nurtu reformy było najważniejsze i najbardziej podstawowe. Dokonane przez niego oficjalne otwarcie drzwi Kościoła dla nowego myślenia, dla najbardziej śmiałej nowej koncepcji i surowej krytyki dotychczasowego stanu, przyniosło niezwykle szybkie rezultaty. Już przedsoborowa dyskusja, będąca swoistym sondażem opinii publicznej w Kościele, ujawniła w sposób dla wielu ludzi niespodziewany, jak szeroko odczuwana była w Kościele potrzeba przemian i jak zbieżny w gruncie rzeczy był kierunek wysuwanych postulatów. Od pierwszych zaś dni Soboru przedstawiciele nurtu

reformy wśród kardynałów i biskupów wystąpili jako potężne i licznie reprezentowane skrzydło.

W okresie intensywnych przygotowań soborowych nastąpiło też możliwie pełne i precyzyjne wytyczenie oraz uporządkowanie problematyki odnowy. Uporządkowanie takie jest zresztą kłopotliwe ze względu na wielostronne powiązania i wzajemne zależności między poszczególnymi problemami. Dostosowanie Kościoła do stanu współczesnego świata jest w obecnych warunkach zagadnieniem niezwykle wielowarstwowym, angażującym zarówno kwestie ściśle teologiczne, jak i sprawy o charakterze zdecydowanie praktycznym. Wymaga ono nowego sformułowania samych podstawowych zasad stosunku Kościoła do społeczności i świeckich, w ogromnej większości już pluralistycznych pod względem wyznaniowym, oraz do organizmów państwowych zróżnicowanych ustrojowo i w znacznej mierze laickich. Przede wszystkim zaś zasad stosunku do cywilizacji będącej produktem takiego właśnie świata, a więc na pewno już nawet nie z imienia jednolicie chrześcijańskiej. Fakt, iż postawa taka musi wyrażać się w dialogu ze światem, a nie w potępieniu go, wysuwa na plan pierwszy problem otwartości wobec dążeń, zdobyczy, rozwiązań i ideałów nielegitymujących się przymiotnikiem katolicki, oraz stawia w zupełnie nowym wymiarze sprawę uniwersalizmu Kościoła i przezwyciężenia jego jednostronnych relacji z Zachodem. Na innej płaszczyźnie leży ogromne zagadnienie zreformowania misji Kościoła i jego duszpasterstwa tak, aby ich treść – to jest sposób, w jaki mówią one o Bogu i religii oraz ich problematyka moralna – a także ich język i formy dostosowane były do mentalności i potrzeb dzisiejszych ludzi.

Zagadnieniem posiadającym własną, osobną wagę jest zjednoczenie chrześcijaństwa i zmierzający do niego ruch ekumeniczny. Uznanie się przez Kościół za partnera ekumenicznego dialogu nie tylko wymaga przyjęcia określo-

nej generalnej postawy, analogicznie jak w jego stosunku do współczesnego świata, i nie ogranicza się do praktycznych zagadnień współpracy i dyskusji z chrześcijanami innych wyznań. Postuluje ono również takie przepracowanie szeregu zagadnień teologicznych, które eliminowałoby rozbieżności pozorne, a pozwalało jak najlepiej uchwycić istotne. Rzutuje też – i to jest szczególnie ważne – na cały kierunek i atmosferę kościelnej reformy, która ma zjednoczenie przybliżyć, a nie utrudniać.

Oba te kompleksowe cele naczelne – dostosowanie do potrzeb świata i postępowanie w zjednoczeniu chrześcijaństwa – mają swe specyficzne własne problemy. Mogą być one jednak skutecznie realizowane tylko wówczas, gdy Kościół uporządkuje, w sposób tym celom odpowiadający, a zarazem zgodny z jego istotą, swoje najbardziej wewnętrzne sprawy. Dlatego właśnie one zajmują w obradach soborowych najwięcej miejsca. Aby tego dokonać, Kościół musi przeprowadzić konfrontację swej aktualnej rzeczywistości z ewangeliczną prawdą o sobie samym. Musi zdobyć świadomość samego siebie – jak powiedział Paweł VI. To spojrzenie na własną istotę będzie przy tym wyostrzone przez nowe doświadczenia i oczyszczającą atmosferę współczesności. Musi także zbadać liczne formy, w których żyje i działa, aby ustalić, co jest w nich już tylko historycznym obciążeniem, obecnie nieprzydatnym czy wręcz szkodliwym. W oparciu o te przesłanki musi on znaleźć dla siebie kształt, który lepiej wyrazi jego istotne cechy od poprzedniego, a jednocześnie będzie nowoczesny. Jest to więc zarazem powrót do źródeł, pogłębienie samowiedzy i dostosowanie. Dlatego tak ważna i bogata w konsekwencje jest dziś dyskusja teologiczna tocząca się w świetle aktualnych problemów praktycznych, a zmierzająca do pogłębienia naszej wiedzy o tym, czym jest Kościół, jak istnieje w świecie i w ludziach, i w jaki sposób uświęca. Wielką wagę mają też kwestie, które można by

nazwać strukturalnymi. A więc dokładniejsze sprecyzowanie uprawnień urzędu biskupiego, problemy struktury władzy w Kościele i sposób jej wykonywania oraz „dowartościanie” świeckich i określenie ich praw i obowiązków. Z tą ostatnią, niezwykle istotną dziś sprawą wiąże się postulat stałego funkcjonowania wewnątrz Kościoła opinii publicznej i prawa do krytyki. Bardzo wysoką rangę ma też wprowadzenie do Kościoła w znacznie większym niż dotychczas stopniu elementów pluralizmu, jego wewnętrzne zróżnicowanie. Dotyczyć może ono np. zarówno spraw kultu w zależności od tradycji kulturowych, jak i pełnej realizacji prawa do różnienia się w poglądach, wszędzie tam, gdzie jest to ze względów doktrynalnych dopuszczalne. Ów wewnętrzny pluralizm Kościoła jest niejako drugą stroną, a zarazem koniecznym warunkiem praktycznego funkcjonowania jego uniwersalizmu w aktualnym wymiarze.

Ta panorama problematyki Wielkiej Odnowy z pewnością nie daje obrazu kompletnego, daje jednak przybliżone pojęcie o jej wymiarach. Jest ona bez porównania szersza w swym zasięgu od zmian i reform, które ją poprzedzały. Przede wszystkim jednak jest od nich nierównie głębsza. Chcąc sprostać swemu wielkiemu zadaniu i okazać się go godnym, Kościół oficjalnie i publicznie rewiduje dziś zasady swej wielowiekowej praktyki w świetle Ewangelii. Chce lepiej i głębiej zrozumieć swą istotę, aby w bardziej z nią zgodny sposób być w świecie, nie odwracając się od niego, lecz afirmując i uświęcając rozwój historii. Ażeby wyrazić jak najbardziej zwięźle zasadę Wielkiej Odnowy, warto tu może w skrócie przytoczyć pogląd jednego z jej wybitnych prekursorów, arcybiskupa Paryża, kardynała Suharda. Warto tym bardziej, że był on formułowany tuż po II wojnie światowej, kiedy to tylko nieliczni rozumieli jego rzeczywisty sens i znaczenie: Chodzi dziś o chrześcijańskie rozwiązanie problemów nowej epoki i nowego człowieka, o ratowanie czło-

wieka w jego pełnej wartości, o nową syntezę chrześcijańską na miarę świata. To właśnie Kościół ma zgodnie ze swą misją ofiarować światu i to stanowi zarazem warunek jej w tym świecie skuteczności.

## Współczesność w Kościele

Stwierdzenie rozdzwienku między Kościołem a życiem, uświadomienie sobie, że rozdzwienek ten jest zasadniczym źródłem trudności i niepowodzeń misji chrystianizacyjnej, postawiło na porządku dziennym pytanie i naturę relacji zachodzącej między Kościołem a zmienną rzeczywistością świata, i dalej – pomiędzy tym, co zmienne i niezienne wewnątrz samego Kościoła. Uświadomiło też związek zachodzący między tymi dwiema relacjami, co miało zasadnicze znaczenie. Pytanie to – być może nienowe – postawione zostało dziś w zupełnie szczególnych warunkach. Złożyły się na nie przede wszystkim rozmiary i wielopłaszczyznowość kryzysu, a także właściwa ludziom naszych czasów cecha określona jako umiejętność myślenia kategoriami historycznymi.

Ów problem, który można by wyrazić w hasle „Kościół a współczesność”, nie tylko głęboko poruszył zaangażowanych w sprawy religii katolików, ale również stał się przedmiotem dużego zainteresowania wielu niewierzących. Jeśli chodzi o tych ostatnich, to mimo różnic w poglądzie na tę kwestię, wszyscy oni – co jest zrozumiałe – oceniają Kościół jako zjawisko czysto historyczne i związane z pewnym określonym etapem czy etapami rozwoju ludzkości. Dla wierzących sprawa wygląda oczywiście zupełnie inaczej i w zasadzie prosto: Kościół jest zawsze tyleż wieczny i niezmienny, ile współczesny i aktualny, a jak powie niejeden – dlatego zawsze współczesny i aktualny, że wieczny i niezmienny. Ale tu już zaczynają się znaki zapytania, problemy i dyskusje, a nieraz spory i wzajemne pretensje. Ahistoryczny w zasadzie pogląd, według którego cały rozwój myśli i form w życiu Kościoła jest problemem mało istotnym czy też całkowicie transcendentnym w stosunku do procesów historycznych, nie wymaga dziś już chyba polemiki. Gdy jednak staniemy na stanowisku, że w Kościele dokonuje się stały, choć nierównomierny

proces rozwoju i doskonalenia myśli i form – proces kierowany przez Opatrzność, ale będący również świadomym dziełem członków tego Kościoła, i że dialog między Kościołem a epoką jest istotnym elementem tego rozwoju – trudności i problemy mimo to nie znikną.

Postarajmy się dać chociażby odpowiedź na pytanie, jak dzisiaj ma wyglądać ta „współczesność” w życiu Kościoła? Czy „współczesność” to radiofonizowane świątynie, kaplice Corbusiera, księża z mandoliną i zakonnice na skuterach? Czy może Abbé Pierre, księża-robotnicy, Mali Bracia, La Pira i *communauté*? Socjologia i psychologia religii? A może katolicki egzystencjalizm w stylu Gabriela Marcela? A jeśli to jest właśnie współczesność, czy wobec tego barokowa świątynia – o zgrozo – niezradiofonizowana i księża maszerujący piechotą i bez mandoliny przestają być współcześni? Czy a priori „niewspółcześni” stają się benedyktyni i dominikanie, i św. Tomasz z całą swoją filozofią? Jak się ma jedno do drugiego? Pytania mogą być i bardziej skomplikowane: na przykład, czy różni współcześni katolicy opowiadają się za „katolicyzmem otwartym” dlatego, że wydaje się im słuszniejszą formą katolicyzmu w ogóle, czy przede wszystkim dlatego, że wydaje się bardziej współczesny? I co to właściwie znaczy „współczesny”? Takie pytania i mniej lub więcej udane odpowiedzi można mnożyć w nieskończoność. Wydaje się jednak, że kryje się za nimi „istota problemu” i nią przede wszystkim należy się zająć.

Można spotkać dwa skrajne stanowiska w kwestii „mechanizmu” zmian w Kościele. Niewierzący twierdzą najczęściej, że wszystkie zmiany dokonują się pod naciskiem sytuacji, w imię ratowania „strefy wpływów”. Część z nich to po prostu dokonywane z konieczności zapożyczenia z myśli chrześcijańskiej obcej. Tymi zapożyczeniami w myśli chrześcijańskiej byłyby między innymi: tolerancja, humanizm, szacunek dla nauki itd. Na przeciwległym biegunie znajdujemy pew-



ne stanowisko katolickie, które mimo zasadniczej różnicy zdradza jakieś podskórne pokrewieństwo z powyższą tezą akatolicką. To katolickie stanowisko kładzie nacisk na dwa zasadnicze elementy: niezmienną naukę i „transmisję”, czyli sposób przekazywania tej nauki ludziom. W takim ujęciu oczywiście nie ma dialogu Kościoła z epoką, tylko zewnętrzne dostosowanie się do niej. Jeśli chodzi o treść nauki, Kościół – według tego stanowiska – zawsze po prostu akcentuje ten aspekt swej prawdy, którego epoka i jej ludzie najbardziej potrzebują. Jeśli zaś chodzi o formy życia i działania Kościoła, stosuje się takie formy, jakie najskuteczniej do ludzi określonej epoki trafiają. Stanowisko to rozumiane dosłownie – co się niestety niejednokrotnie spotyka – jest wulgaryzacją prawdy o uniwersalizmie Kościoła. Jest ono też zdecydowanie nie do przyjęcia. Bo weźmy taki choćby problem: czy racja bytu i przyczyna powodzenia np. Małych Braci albo księży-robotników leży w tym, że nie budzą oni uprzedzeń w środowiskach, w których działają, a które budził tam „klasyczny” kapłan czy „klasyczny” zakonnik? Czy problem polega na tym, że umieją oni używać właściwego języka i postępować tak, iż trafia do przekonania ludziom, wśród których działa? Czy powodzenie pewnych współczesnych kierunków myślenia płynie stąd, że są one wyrażane zrozumiałym dzisiaj językiem, a nawet językiem sztuki, a nie scholastyczną terminologią i że są modne? Na każde z tych pytań możemy odpowiedzieć „tak” i będzie to odpowiedź zarazem prawdziwa i niepełna, bo tkwi tam coś więcej i właśnie w tym „czymś więcej” leży istota sprawy. Wszędzie widać tu chęć wczuwania się w problem współczesnego człowieka i współczesnego życia, szukanie klucza do tego problemu.

Prawda Kościoła jest w swym zasadniczym zrębie niezmienna i stała. Ale ludzi nie wystarczy nauczyć prawd wiary, aby umieli żyć po chrześcijańsku. Problem bowiem nie da się w żaden sposób sprowadzić do znalezienia właściwego ję-

zyka i wyszukania właściwej przypowieści. Ludzie w każdej epoce mają własne problemy. Jeśli życie indywidualne i zbiorowe tych ludzi ma być chrześcijańskie, jeśli chrześcijańska ma być ich kultura i cywilizacja, jeśli – inaczej mówiące – tych właśnie konkretnych ludzi i ich życie Kościół naprawdę ma uświęcać, to musi tych ludzi oraz ich indywidualne i społeczne życie naprawdę zrozumieć. Zrozumieć – to znaczy poznać człowieka, jego życie materialne i duchowe z całą komplikacją współzależności i uwarunkowań. Jego sposób myślenia i odczuwania, jego problemy, dążenia i tęsknoty, obawy i kompleksy. Poznać problemy i zjawiska cywilizacyjne i kulturowe epoki w ich całej złożoności i mechanizmie, ich uwarunkowania i tendencje rozwojowe. Potem można dopiero szukać właściwych i zgodnych z duchem chrześcijańskim sposobów rozwiązania tych problemów i właściwych dróg uświęcania człowieka oraz odpowiednich do tego właściwych form oddziaływania. Praca nad zrozumieniem i uświęceniem konkretnych ludzi i konkretnego życia, tkwiącego w określonej sytuacji i w określonym czasie, jest właśnie ową istotą i wewnętrzną treścią współczesności w życiu Kościoła, jest sensem dialogu Kościoła ze współczesnością. Wszelkie „nowości” w Kościele powinny być chyba przejawami tego procesu uwspółcześniania i przede wszystkim pod tym kątem widzenia należy je oceniać. Jeśli nie są jego ogniwami, może się okazać, że ich nowy i nowoczesny wyraz jest tylko formalny. Nie musi to przekreślać całkowicie ich wartości, ale na pewno wystarczy, aby imponowały tylko swą zewnętrzną „nowoczesnością” i śmiałością, z jaką zrywają z tradycją w tej czy innej dziedzinie. Sama forma nie decyduje jeszcze ani o przydatności, ani o prawdziwej, istotnej odpowiedzi na współczesne potrzeby człowieka.

Osobnym problemem jest związek, jaki zachodzi pomiędzy tym procesem uwspółcześniania a rozwojem myśli w Kościele. Związek ten na pewno w dużym stopniu istnieje

je, ale rozwój myśli w Kościele również do niego się nie sprowadza. Tam jednak, gdzie związek ten zachodzi, nie polega on – jak tego chcą niektórzy niekatolicy – na prostym przejmowaniu czy zapożyczaniu myśli świeckiej. Rzetelna znajomość myśli katolickiej w jej całym procesie rozwojowym byłaby tu najlepszym środkiem na uniknięcie pomyłek, nieporozumień i powierzchownych sądów. Rozwój ten jest zawsze organiczny w stosunku do podstaw doktryny chrześcijańskiej i nie wprowadza do niej niczego, na co nie byłoby w niej miejsca i co by się w niej organicznie nie zawierało, jakkolwiek problemy epoki wpływają na rozwój, uaktualnienie i oczyszczenie różnych prawd.

Niewątpliwie różne czynniki historyczne pełnią rolę zewnętrznych bodźców w rozwoju doktryny. Są to czynniki takie na przykład, jak zmienność wyrazu dążeń i potrzeb religijnych czy nowa problematyka moralna, wynikająca z przeobrażeń ogólnych warunków życia. Szukając odpowiedzi na te nowe sytuacje, Kościół pogłębia i rozszerza o nowe aspekty znajomość swej prawdy. Analogicznie działają związane z epoką zmiany sposobu myślenia i typu wrażliwości intelektualnej. W naszych czasach zwrócono również szczególną uwagę na oczyszczającą funkcję historii w stosunku do rozwoju myśli chrześcijańskiej. Przyczynia się do tego przede wszystkim wzrost doświadczenia historycznego. Pozwala ono uchwycić, w jaki sposób właściwe poszczególnym epokom ograniczenie intelektualne i moralne wpływało ograniczająco także na sposób rozumienia prawdy religijnej. Dzięki temu ów wpływ może być obecnie eliminowany tam, gdzie chodzi o czynniki historyczne i przynajmniej częściowo neutralizowany w stosunku do czynników działających aktualnie. Bardziej bezpośredni wpływ oczyszczający mają niektóre ze wspomnianych tu już sytuacji historycznych. Dzieje się to wówczas, gdy stawiają one Kościołowi większe wymagania moralne, niż to miało miejsce poprzednio, lub

gdy żądają ukazania prawdy religijnej w sposób właśnie bardziej czysty i konsekwentny niż dotychczas. Obecna Wielka Odnowa jest niewątpliwie najlepszym, choć nietypowym w swych wymiarach przykładem takiego właśnie procesu.

Odnosi się wrażenie, że niezrozumienie skomplikowanej mechaniki procesu współczesniania jest przyczyną wielu nieporozumień i sporów w świecie katolickim. Wspomniano tu już o stanowisku ahistorycznym, które cały ten problem sprowadza do wyboru form transmisji właściwych epoce. Trzeba jednak jeszcze zwrócić uwagę na istnienie w świecie katolickim pewnego „skrajnego historycyzmu”, który w swych krańcowych przejawach przekreśla właściwie zupełnie sens tradycji w dziedzinie form. Słyszymy na przykład głosy, że Kościół powinien jak najprędzej upodobnić wszystkie istniejące zakony do Małych Braci i Małych Sióstr, a wszystkich księży do księży-robotników, bo tylko to są formy właściwe dla naszej epoki. Skądinąd słyży się opinie, że wzorów należy szukać w pierwszych wiekach istnienia chrześcijaństwa, a to wszystko, co w formach życia Kościoła narastało w ciągu wieków późniejszych, jest tylko balastem i powinno być odrzucone. Nie zacierając różnic pomiędzy tymi dwoma stanowiskami i nie wdając się w dyskusję, co w nich wydaje się słuszne, można im chyba zarzucić pewien wspólny błąd.

U podłoża jednego i drugiego rozumowania leży założenie, skądinąd niewątpliwie słuszne, że w Kościele wyróżniamy elementy istotne i stałe, takie jak doktryna, sakramenty, podział na stan laicki i zakonny itd., oraz elementy formalne – zmienne i nieistotne. Błąd zaczyna się w chwili, kiedy zakłada się, że te wszystkie elementy formalne, jako zmienne i nieistotne, mogą być zmienione, wymienione czy częściowo usunięte. Nic tu nie wnosi ewentualne założenie, że tego rodzaju operacje powinny być przeprowadzane w sposób ostrożny ze względu na przywiązanie ludzi do tych czy in-

nych form. Wydaje się, że nie chodzi tu o przywiązanie czy też takie lub inne emocjonalne opory. Błąd polega na tym, że to, co nieistotne teologicznie, traktuje się jako nieistotne i z innego punktu widzenia. Kultura z jej wszystkimi formami jest czymś, co w zasadzie rozwija się i przekształca stopniowo i organicznie. Możliwość wymiany poszczególnych elementów kultury jest zawsze tylko częściowa i żadna nowa epoka nie przekreśla wszystkiego, co zbudowały poprzednie, a szereg elementów wniesionych przez poszczególne epoki staje się trwałym dorobkiem kultury i na tym między innymi polega jej rozwój. Współczesność charakteryzuje zawsze pewne połączenie tradycji z nowoczesnością, a harmonia tego połączenia jest bardzo istotnym, jeśli w ogóle nie decydującym elementem harmonii samego rozwoju kultury. Brak tej harmonii jest jedną z przyczyn tzw. chorób cywilizacji, wywierających destrukcyjny wpływ na życie społeczeństw i poszczególnych ludzi.

Kościół jako instytucja i społeczność podlega w swym rozwoju temu samemu prawu. Współczesność Kościoła, tak jak i współczesność w ogóle, musi być harmonią tradycji i nowoczesności. Proces „uwspółcześnienia” w Kościele jest procesem niekończącym się, który trwać będzie tak długo, jak długo będzie istniał sam Kościół i ludzkość. Nigdy też w żadnym momencie nie zostanie on uwieńczony osiągnięciem pełnego ideału tej harmonii, o której była mowa. Może się tylko do tego ideału mniej lub bardziej zbliżać. Sprzeczny z prawami tego procesu będzie upór w zachowywaniu tego, co kiedyś było dobre, ponieważ było dobre. Natomiast zgodne z jego prawami będzie zachowywanie tego wszystkiego, co było i jest dobre, choćby było „nienowoczesne”, a z punktu widzenia istoty Kościoła drugorzędne i niezależne od tego, czy stanowi to dorobek w jakimś sensie w ogóle trwałe, czy też przestanie być dobre w przyszłości, nawet niedalekiej.

Ten proces, niewątpliwie w jakimś sensie dialektyczny, na pewno nie jest łatwy. Świadomy udział w nim wymaga wielkiego poczucia odpowiedzialności, tyleż „trzymania ręki na pulsie epoki”, co głębokiej rozważliwości i dojrzałości. Wiele jest tu problemów merytorycznych, ale nie mniejsze od nich znaczenie ma też problem osobowy. Wszak cały proces dokonuje się wśród ludzi i poprzez nich.

Czynnym uczestnikiem tego procesu rozwoju Kościoła, procesu ciągłego uwspółcześniania, jest niewątpliwie cały Kościół jako społeczność, a nie tylko jako instytucja. I to przede wszystkim jako społeczność. Hierarchia powinna i może być czynnym uczestnikiem tego procesu, ale jej funkcja jest bardziej regulująca i nie popełnimy chyba wielkiej pomyłki twierdząc, że na pewno nie wykona ona tej pracy, która obciąża rzesze świeckich.

Zasadniczy ciężar tego procesu spoczywa – i musi z natury rzeczy spoczywać – na ludziach „zwykłych”, którzy w pełni uczestniczą w „zwykłym” życiu, niezależnie od tego, czy biorą oni w tym procesie udział świadomie, czy też nie, i niezależnie od tego, że rozwiązania każdego z nich będą zawsze bardzo fragmentaryczne. Każdy katolik rozwiązuje na własny użytek problem tej harmonii pierwiastków niezmiennych, zmiennych pierwiastków tradycyjnych – bardziej i mniej trwałych – i pierwiastków „nowoczesnych”. Niewątpliwie jednostce znacznie trudniej jest osiągnąć rzeczywistą harmonię, gdyż łatwiej może popaść w skrajność, niż całej społeczności Kościoła, gdzie doświadczenia się sumują. Niemniej dążenie do tej harmonii obowiązuje każdego, a w większym jeszcze stopniu tych, których rola społeczna predestynuje do świadomego współuczestnictwa w tym procesie. Oczywiście, aby to doświadczenie jednostkowe miało znaczenie szersze, mogło być twórczym elementem powszechnego procesu uwspółcześniania, muszą być spełnione pewne zasadnicze warunki. Trzeba w jakimś stopniu rozu-

mieć i to, co nowoczesne. Jednym słowem – trzeba żyć tymi elementami, uczynić z nich swą własność. Trzeba umieć wybierać z tradycji to, co żywe i trwałe, a z nowoczesności to, co wartościowe.

Oczywiście, zadanie, o którym mowa, nie jest i nie może być realizowane przez jednostki zatomizowane, ale przez chrześcijańskie społeczności. Muszą one być społecznościami zarazem w pełni chrześcijańskimi, jak i niewyzolowanymi częściami społeczności innego typu, w pełni uczestnicząc w ich życiu. Problem autentycznej więzi społecznej zarówno katolików między sobą, jak katolików i całych społeczności katolickich ze społecznościami niewyznaniowymi, w których uczestniczą, z całością społeczeństwa, ma tu pierwszorzędne znaczenie, decyduje o autentyzmie i organiczności ich związku ze współczesnością. Zadanie „uwspółcześnienia” mogą skutecznie realizować tylko ludzie naprawdę wrośnięci w kulturę i życie społeczne swego czasu. Inni mogą je rozwiązywać tylko na użytek własny.

## Współczesność i chrześcijańskie wychowanie

Centralnym zagadnieniem i ostatecznym celem odnowy Kościoła jest wychowanie współczesnego chrześcijanina, ukształtowanie jego osobowości. Warto więc zwrócić uwagę na kilka kwestii związanych już bardziej bezpośrednio z tym problemem.

Nie ma chyba potrzeby wdawać się w rozważania, czym jest chrześcijański ideał osoby w samej swej istocie, z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia. Należy jedynie przypomnieć, że pojęcie tego ideału nie ogranicza się do rozwoju samego tylko organizmu łaski w oderwaniu od rozwoju naturalnych władz człowieka. Nie wystarczy również, jeśli dodamy, iż człowiek ożywiony tym ideałem posługuje się katalogiem chrześcijańskich norm moralnych, które w swym zastosowaniu ulegają historycznej ewolucji. Abstrakcyjny ideał chrześcijanina realizuje się przecież w osobowości konkretnego człowieka. Jest ona naturalnym i pozytywnym podłożem dla łaski, która przenikając ją, nadaje jej chrześcijański charakter. Dopiera owa chrześcijańska osobowość wytycza ogólny i zasadniczy stosunek do świata. Z tej zasadniczej postawy wewnętrznej człowieka powinno płynąć w sposób organiczny jego postępowanie moralne, które skądinąd możemy ująć w „katalog norm”.

Ogólny ideał osobowości chrześcijańskiej, podobnie jak istota osobowości ludzkiej w ogóle i jej ogólne prawa rozwoju pozostają zasadniczo rzecz biorąc te same. Jednakże oblicza i treści ludzkich osobowości są różne i ta różnorodność posiada związek z biegiem historii.

Konkretne i niepowtarzalne osobowości ludzkie posiadają niektóre cechy wspólne, pozwalające – pod warunkiem zachowania rozsądnych granic – mówić o pewnych typach osobowości. Przyjęło się też porządkowanie tych typów we-



dług takich czy innych kryteriów psychologicznych, w zasadzie pozahistorycznych. Właściwy naszym czasom punkt widzenia wprowadza zupełnie innego rodzaju kryterium typu historycznego, mówi o pewnych cechach osobowości, wspólnych dla dużej części ludzi danej epoki, cechach szczególnie w epoce charakterystycznych.

Każda epoka modeluje osobowość ludzi w niej żyjących. Z jednej strony kształtuje ją, wyposażając we właściwy sobie sposób, z drugiej stawia ją wobec właściwych sobie problemów i zadań. Ludzka osobowość jest przedmiotem wpływu epoki, ale może być zarazem i podmiotem, który sam ją kształtuje, choćby na najwęższym odcinku swego osobistego życia. Od tego, czy człowiek potrafi rozwijać harmonijnie i korzystnie tę nieuniknioną dialektykę, zależy umiejętność zachowania samej istoty osobowości ludzkiej, jej wewnętrznej i świadomej wolności. Problem tej dialektyki jest zasadniczy dla każdego indywidualnego człowieka. Tak samo w pewien szczególny sposób jest on zasadniczy dla każdego chrześcijanina z punktu widzenia rozwoju jego osobowości, jego indywidualnych i społecznych zadań. Obdarzając ludzi charakterystycznymi, wspólnymi cechami, sytuacja historyczna kształtuje pewien typ człowieka, nadaje ludziom właściwą sobie formację. Z chwilą jednak kiedy postulujemy wychowanie takiego człowieka, który byłby w szczególny sposób uzdolniony do przeprowadzenia osobistego dialogu z epoką, świadomie oddziałując na kształt oraz zachowując i rozwijając w jej warunkach swą wolność – wówczas szukamy odpowiednich wzorów wychowawczych.

Oczywiście, między formacją kształtowaną przez epokę a owymi wzorcami istnieje ścisła współzależność. Wzorce o charakterze ahistorycznym lub też historycznym pozornie, na przykład skonstruowane w oparciu o cechy będące pozytywnymi przeciwstawieniami moralnych czy wychowawczych niebezpieczeństw epoki, byłyby czymś sztucznym

i abstrakcyjnym. Byłyby one możliwe do zastosowania tylko na drodze wewnętrznego wyobcowania człowieka z czasów, w których żyje. Tym samym jako niespołeczne byłyby one z gruntu niechrześcijańskie. Wszelkie tego rodzaju próby (a spotyka się je niejednokrotnie w praktyce) muszą prowadzić do wewnętrznych sprzeczności i formować osobowości zdegenerowane. Podobnie jak gdybyśmy – przeprowadzając analogię z typami psychologicznymi – próbowali ustrzec sangwinika przed niebezpieczeństwami jego temperamentu, narzucając mu ideał oparty o cechy np. choleryka albo gdybyśmy człowiekowi o usposobieniu czynnego działacza sugerowali wzór skrajnie kontemplacyjny.

Muszą to być takie wzorce, które pozwolą ludziom przyjąć sposób myślenia swojej epoki i jej wartości, które nie każą tylko unikać jej niebezpieczeństw, a stworzą warunki do osobistego, wewnętrznego ich przewyciężenia; które nauczą widzieć jej wartości, uczynić z nich „siłę napędową” i rozwijać pozytywnie w duchu chrześcijańskim.

Chodzi o pełne autentyczne związanie człowieka z epoką, tak aby będąc jej częścią rozumiał należycie ją i ludzi, których formuje, i aby odkrywając właściwy epoce „kształt miłości” mógł uzyskać swój udział w misji Kościoła. Takie wychowanie nazwiemy „współczesnym” czy, jak kto woli, „nowoczesnym” i w takim chyba sensie możemy mówić o współczesnym wzorcu chrześcijańskiej osobowości, jeżeli wyrasta on z tego zrozumienia sytuacji historycznej.

Naturalnie zawsze może zachodzić obawa, czy takie postulaty wychowawcze nie zagubią tego, co istotne na korzyść tego, co nieistotne i zmienne. Niebezpieczeństwo takie istnieje, ale nie jest ono nie do uniknięcia. Na pewno są niebezpieczeństwa większe. Gorzej jest, gdy osobowość człowieka kształtuje się jako niekontrolowana wypadkowa różnych działających na nią sił, co na ogół ma miejsce, gdy kierunek wychowawczy jest anachroniczny i niezharmoni-

zowany z otaczającym człowieka życiem. Prawdy religii i jej najbardziej nawet podstawowe zasady moralne nigdy zresztą nie występują w ludzkiej świadomości i postawie w kształcie doskonale czystym i ponadczasowym. Zawsze są one związane z jakąś formacją historyczną. Nawet to, co dla chrześcijańskiej osobowości najistotniejsze – stosunek do Boga i świata oraz problem harmonii natury i nadnatury – zawsze przybiera jakąś historyczną formę. Także w zakresie myśli teologicznej i filozoficznej każda epoka ma swój własny punkt widzenia, właściwe sobie akcenty i zainteresowania, nie tracąc przez to ortodoksyjnego charakteru. W sprawach kultury i praktyki każdy okres historyczny zachowuje to, co konieczne, i wybierając spośród tego, co dowolne, tworzy rzeczy nowe. W życiu chrześcijańskim szuka właściwych sobie dróg i form, i tak każda historyczna formacja łączy w szczególny sposób to, co istotne i to, co zmienne. Z drugiej strony to, co przejmuje z poprzednich epok, z właściwych im treści i sposobów patrzenia, łączy z tym, co nowe i wyłącznie jej specyficzne. Tworzy jakąś nową całość.

Istotne jest, aby ta całość była świadoma siebie i uformowana na zasadzie kontrolowanego wyboru; aby nie była wewnętrznie sprzeczna, ale jednolita. Jeśli będzie ona mocno związana z tym, co ponadczasowe, a zarazem z tym, co jest aktualnym obliczem zmiennego czasu, wówczas będzie ona mogła stać się nowym wyrazem kultury chrześcijańskiej i krokiem naprzód w jej rozwoju.

Z faktu, iż chrześcijański wzorzec osobowy jest zawsze w praktyce realizowany i rozpowszechniany w specyficznym kształcie jakiejś określonej formacji, wynika nowe zagadnienie. Jest nim kwestia stosunku aktualnie słusznych i skutecznych wzorców wychowawczych do tych, które królowały w poprzednich dziesięcioleciach i były – przynajmniej częściowo – realizowane w wychowaniu katolickim. W świadomości ogromnej części społeczeństwa katolickiego

ta poprzednia formacja i związane z nią wzory wychowawcze bywają absolutyzowane jako coś stałego i niezmiennego, i niestety niejednokrotnie w takiej właśnie atmosferze są rozpowszechniane. Jeśli nawet założymy – co nie zawsze jest słuszne – iż ta poprzednia formacja rozwiązywała prawidłowo harmonię „ponadczasowego z czasowym” w pokoleniach bezpośrednio poprzednich, nie wynika z tego bynajmniej, iż będzie ona odpowiednia i dzisiaj.

Problem ten jest nie do wyminięcia i tym bardziej staje się on ostry w czasach takich jak nasze. Formacja ta, dziś już w dużym stopniu anachroniczna, ciągle jeszcze funkcjonuje i wywiera duży wpływ na aktualne oblicze kultury katolickiej. Według niej została uformowana część żyjących i działających pokoleń katolików, wielu duszpasterzy, a także intelektualistów i działaczy. Często też próbuje się ją narzucić – z miernym na ogół skutkiem – i tym młodym pokoleniom, które są już w znacznym stopniu „dziećmi swojej epoki”, tłumacząc im w dodatku, że jest to jedyna właściwa forma katolicyzmu.

W rzeczywistości wyrosła ona z atmosfery odrodzenia katolickiego drugiej połowy XIX w., rozwijanego i modyfikowanego w latach międzywojennych, i zmierzała do rozwiązywania problemów, na których – jak uważano – spoczywał punkt ciężkości tamtych czasów. Nie wchodząc w to, czy diagnoza była słuszna, a kierunek proponowanych rozwiązań prawidłowy, pozostaje faktem, iż lata powojenne przyniosły przeobrażenia świata i nową ludzką mentalność. Funkcja koncepcji światopoglądach, systemów filozoficznych i ideologii, które w warunkach przedwojennych zdawały się skutecznie porządkować rzeczywistość, uległa znacznemu ograniczeniu. Pokolenie dzisiejsze uznaje je często za nieprzydatne, ponieważ bądź w ogóle, bądź tylko w swojej dotychczasowej formie nie potrafiły udzielić zadowalającej odpowiedzi na pytania dotyczące ludzkiego losu i obrazu

świata, zmienionego i skomplikowanego przez nowe sytuacje i ogromne rozszerzenie horyzontów naukowych. W każdym razie wywołują one znacznie większy niż dawniej sceptycyzm, powiększony jeszcze przez rosnącą w skali społecznej przewagę sposobu myślenia typu technicznego, z jego skłonnością do pragmatyzmu i empirii, przeważającą nad intelektualną dyscypliną humanistyczną. Światopogląd religijny poniósł straty tam wszędzie, gdzie jego funkcjonowanie było związane z istnieniem tradycyjnych struktur kulturalno-obyczajowych rozbitych przez przemiany społeczno-ekonomiczne. Poczyniła natomiast postępy praktyczna laicyzacja wyrażająca się w ogólnym stosunku do życia i zmianie motywów postępowania. Szereg przyczyn powoduje też, że dążenia ludzi w dużym stopniu koncentrują się na ideałach zwanych „konsumpcyjnymi”, kosztem szerszych zainteresowań społecznych i poczucia współodpowiedzialności za sprawy ogólne. Nie oznacza to jednak, aby współczesnemu człowiekowi nieuchronnie groziło praktyczne zmaterializowanie, jak to niekiedy wieszczą ludzie, których Jan XXIII nazwał prorokami nieszczęścia, sugerującymi, że czasy i ludzie stają się coraz gorsi. Wydaje się, że istnieje stosunkowo duża wrażliwość na wartości znacznie przekraczające bezpośrednią korzyść osobistą, jednakże tylko wówczas, gdy wartości te są żywe, gdy dają się wyrazić w konkretach i w nich sprawdzić. Natomiast wszelka frazeologia, mająca do tych wartości przekonywać, a także niezmiernie rozbudowane formy, mające wyrażać dla nich szacunek, utrudniają raczej, a nie ułatwiają życie.

Nie ma sensu zastanawianie się, czy kapitał wartości moralnych współczesnego społeczeństwa jest większy czy mniejszy niż, powiedzmy, przedwojennego. Człowiek współczesny nie przestał pytać o sens swego życia i nie utracił moralnej wrażliwości. Pozostaje natomiast faktem, że jest on w znacznej mierze pozbawiony owych generalnych drogowskazów,

mających mu wyjaśniać sens świata i jego miejsce w nim oraz kierować jego postępowaniem.

Obiektywna sytuacja świata, w którym ten człowiek żyje, jest dziś skomplikowana bardziej niż kiedykolwiek dotąd. Stawia ona też wyjątkowo duże i trudne wymagania moralne. Skomplikowany obraz dzisiejszego świata i wynikające stąd nowe wielkie problemy moralne dotyczą nie tylko sprawy najbardziej podstawowej, jaką jest umiejętność zaprowadzenia trwałego pokoju w epoce atomowej. Nie ogranicza się on także do wielkich problemów politycznych Wschodu i Zachodu, dekolonizacji i rozwiązywania problemów społecznych w krajach głodujących i w krajach uprzemysłowionych. Dziś wszystkie społeczności od największych do najmniejszych, jak rodzina, przeżywają okres, jakiego dotąd nie było. Wszystkie ulegają przemianom i aby spełniać swe zadania, które też zresztą się modyfikują, muszą szukać nowych rozwiązań. Od prawidłowego znajdowania tych rozwiązań zależy, czy życie człowieka będzie rzeczywiście lepsze i czy znajdzie on bardziej korzystne warunki swego rozwoju, czy też przeciwnie, wielkie zdobycze dzisiejszej cywilizacji uczynią go swym niewolnikiem i pogłębią bardziej procesy alienacyjne. W tych przemianach liczy się udział każdego człowieka, ponieważ każdy dziś siłą rzeczy rozwiązuje zmienione sytuacje praktyczne i moralne na użytek własny i społeczności, do których należy. Wszelka pedagogika powinna więc w pełni uwzględniać zmienioną sytuację człowieka, zarówno zewnętrzną, jak i wewnętrzną, psychologiczną. Powinna ją też uwzględniać w wychowaniu młodzieży i duszpasterstwie dorosłych pedagogika chrześcijańska.

Dotychczasowa katolicka formacja wychowawcza na ogół rozmijała się z tymi potrzebami. W szczególności w krajach uważanych za katolickie wychowywała ona człowieka na członka ustabilizowanej społeczności chrześcijańskiej i takie warunki środowiskowe brała przede wszystkim pod uwagę. Z punktu widzenia obecnej sytuacji można tej formacji

postawić wiele zarzutów, przede wszystkim jednak ten, że nie kształtuje ona samodzielności, cechy, która wydaje się dziś niezbędna po to, aby móc odpowiedzieć w praktyce swemu chrześcijańskiemu powołaniu. Wielki nacisk kładziony na poszanowanie autorytetu i bardzo szeroko pojęte posłuszeństwo prowadziły raczej do bierności i rodziły lęk przed samodzielnymi decyzjami. Poza tym dotychczasowa formacja nie kształtuje umiejętności, na których człowiek mógłby się, postępując samodzielnie, oprzeć. Nowe warunki obyczajowe i zmienne sytuacje etyczne wymagają opartej o *sensus catholicus* umiejętności trafnego stosowania bardziej ogólnych norm moralnych, podczas gdy wychowanie dotychczasowe uczyło przede wszystkim konkretnych odpowiedzi na sytuacje ściśle określone. Życie w nowoczesnym społeczeństwie pluralistycznym wymaga umiejętności współżycia i współpracy z ludźmi innych przekonań, do czego bardzo słabo przygotowywał model wychowania ukształtowanego w warunkach społeczeństwa w zasadzie jednolicie katolickiego. Wszystko to nie są w wychowaniu problemy marginalne, które można uwzględnić dzięki niewielkim przesunięciom, ale sprawy zasadnicze i bardzo trudne. Skuteczne realizowanie takich postulatów możliwe jest tylko wówczas, gdy cały system wychowawczy zostanie zorientowany w kierunku ich podjęcia i rozwiązywania.

Jednakże nowe wychowanie katolickie musi się dziś liczyć nie tylko z postulatami wysuwanymi przez współczesne życie, ale w pewnym stopniu również z ciągle jeszcze działającym i żywym kształtem katolicyzmu należącym do epoki poprzedniej i związanym z nim wychowaniem. Problemu tego nie można rozwiązać poprzez negację. Współczesne wychowanie musi dbać o zachowanie ciągłości o tyle, o ile to tylko jest możliwe bez szkody dla współczesności. Musi to czynić z tego samego powodu, z jakiego w ogóle kształtowanie młodych pokoleń nie może abstrahować od oblicza lat poprzednich. A więc nie tylko przez zwykły realizm, ale też

ze względu na ciągłość kultury i z uwagi na niebezpieczeństwo wystąpienia poważnych zakłóceń w rozwoju życia społecznego.

Nowe wychowanie katolickie musi dokonać szczegółowego rozrachunku z formacją poprzednią; rozrachunku pozbawionego zarówno uprzedzeń, jak i przesadnego pietyzmu. Musi przy tym starać się zachować z niej to wszystko, co dziś jeszcze aktualne i w miarę możliwości do niej nawiązywać. W ten sposób będzie ono z jednej strony szukać nowego, właściwego epoce wyrazu dla harmonii „ponadczasowego z czasowym”, z drugiej zaś dla ciągłości pomiędzy tym, co jest dziś, a tym, co było przedtem.

Problemem, który sięga historycznie znacznie głębiej wstecz, niż sprawa relacji pomiędzy wychowaniem nowym a obowiązującym w poprzednich dziesięcioleciach, jest stosunek tego nowego wychowania do znanych dotychczas katolickich szkół życia wewnętrznego czy kierunków ascetycznych. Tym, co stanowi główną specyficzną cechę wychowania chrześcijańskiego, nie jest oczywiście ani jego intelektualna warstwa światopoglądowa, ani te czy inne normy moralne, ale generalna zasada, według której całe życie człowieka ma być praktyczną drogą do jego zjednoczenia z Bogiem. Stąd wynika ścisły związek pomiędzy wychowaniem kształtującym osobowość człowieka, przy uwzględnieniu jego określonych zadań i warunków życia, a chrześcijańskimi „drogami” dojścia, czyli szkołami życia wewnętrznego. Rzecz w tym, iż wszystkie te szkoły bywają traktowane jako coś w zasadzie ponadczasowego. Uważa się, że są one zawsze aktualne i stanowią bogaty wachlarz dróg i metod, z których każdy człowiek może wybrać taką, jaka jego typowi psychicznemu odpowiada najbardziej. Takie postawienie sprawy jest w dużym stopniu słuszne, ale wymaga też zasadniczej poprawki. Nie jest zapewne przypadkiem, iż poszczególne szkoły powstały (czy też rozwijały się) w określonych epokach histo-



rycznych i w ścisłym z nimi związku. Ich aktualny wybór przez człowieka nie jest więc sprawą całkowicie subiektywną, ale ma również swoją obiektywną stronę.

Każda z tych dróg realizuje pewien określony ideał duchowy. Wszystkie te ideały są niewątpliwie równowartościowe z punktu widzenia miary doskonałości pojętej abstrakcyjnie, z czego jednak nie wynika, że każdy z nich jednakowo pasuje do warunków, w jakich człowiek musi realizować swe życiowe zadania. Ich wartość realna jest więc względna. Ważniejsza jednak od typu ideału, który w zasadzie i tak nigdy nie bywa osiągany ostatecznie za życia człowieka, jest metoda właściwa każdej z dróg wewnętrznych, która do tego ideału prowadzi. Metoda ta musi być zharmonizowana nie tylko z typem psychicznym, co nie bywa kwestionowane, ale również z warunkami i stylem życia zewnętrznego. W przeciwnym wypadku będzie ona prowadzić do wewnętrznych konfliktów i pomniejszać wartość życiową człowieka. Stanie się więc tyleż szkodliwa, co nieskuteczna w świetle własnych założeń. Trzeba też wziąć pod uwagę, że każda metoda życia wewnętrznego, niezależnie od tego, wywiera również określony i istotny wpływ na całą osobowość człowieka, jego psychikę, wrażliwość, charakter. I te jej skutki również należy zasygnalizować. Dlatego też nowe postulaty wychowawcze wpływają na typ życia wewnętrznego i jego metodę, ponieważ muszą one tworzyć razem integralną i organiczną całość.

Trudno w tej chwili odpowiedzieć, czy nowe wychowanie oprze się w przeważającej mierze na jednej ze szkół „znanych i uznanych” ewentualnie w jakiś sposób ją modyfikując, czy też równouprawni kilka z nich, dostosowując je odpowiednio do swych potrzeb. Raczej można sądzić, że stworzy coś nowego, wykorzystując ze szkół dawnych tylko to, co mu będzie najbardziej odpowiadało. Narodzin tej nowej szkoły należy zapewne szukać w duchowości Małych Braci oraz nowoczesnych ekip i wspólnot świeckich, w indy-

widualnej pracy duszpasterzy, w niektórych wyraźnych tendencjach społeczności katolickich, w nowoczesnych pracach teologicznych, dotyczących chrześcijańskiego powołania świeckich. Można z pewnością powiedzieć, że będzie się ona odznaczać dużą prostotą, kładąc nacisk na rzeczy najistotniejsze, a ograniczając formy i praktyki. Oprze się na liturgii, życiu eucharystycznym i kontemplacji, jako koniecznej przeciwwadze ruchliwości współczesnego życia. Jej głównym założeniem będzie potraktowanie zwykłych zadań życiowych człowieka jako zasadniczej drogi doskonałości. Pozostawi też wiele miejsca indywidualnym różnicowaniom.

Czy po tych rozważaniach, noszących charakter raczej „metodologiczny”, można przynajmniej wstępnie odpowiedzieć na pytanie, jak powinny brzmieć nowe postulaty wychowania chrześcijańskiego? Niewątpliwie tak.

Świat, w którym żyjemy, jest światem „na zakręcie”, kwestionującym wartości, szukającym swego oblicza. Tacy są ludzie, których kształtuje, i taki w jakimś sensie musi być żyjący w nim katolik. Na pewno nie może być jego udziałem zwodnicze poczucie pewności i stabilizacji, które cechowało jego poprzedników, żyjących w świecie mieszczańskim. Tym mocniej musi on być zakorzeniony w tym, co dla niego pewne i niewątpliwe, a więc w nadprzyrodzoności, a w sensie intelektualnym – w zasadniczych zrębach chrześcijańskiego światopoglądu. W tym wszystkim jednak, co niepewne i niesprawdzone, musi być on człowiekiem szukającym – chcącym i umiejącym szukać. Szukającym, a więc krytycznym, samodzielnym i wolnym, rozumiejącym dobrze problem wolności w chrześcijaństwie, wolności, którą Bóg daje w płaszczyźnie intelektu i działania, i której przyjęcia – wraz z całą złączoną z tym odpowiedzialnością – wymaga. Szukającym, a więc otwartym na wszelką prawdę, skądkolwiek by ona pochodziła, i uważającym wszystkich innych uczciwie szukających ludzi za swych towarzyszy.

Ponieważ świat nasz zmierza ku jedności, katolik musi być w jakimś sensie „obywatelem świata”, a nie anachoretą zamkniętym w swej kapliczce i żyjącym swymi – ograniczonymi perspektywą kapliczki – problemami.

Świat nasz zmierza ku równości, ku powszechnej demokracji. Dlatego katolik musi dziś w szczególny sposób rozumieć chrześcijańską zasadę braterstwa wszystkich ludzi. Nie może on być „wieżycą doskonałości”, która poucza i „pełni dzieła miłosierdzia” z wyżyn swego piedestału. Musi natomiast solidarnie przyjmować wspólny los jako jeden z wielu jego uczestników i dzielić go z innymi bez względu na ich wyznanie i barwę poglądów. Mali Bracia czy księża-robotnicy są w tej mierze symbolem ducha czasów. Być razem, razem żyć, razem pracować, razem rozwiązywać problemy, razem budować nowy świat.

Dzisiejszy świat nie wierzy słowom. Człowiek współczesny w gruncie rzeczy tak samo nie ma zaufania do pięknie brzmiących idei, jak do teoretycznych dysput. Szuka prawdy sprawdzalnej w konkretności, prawdy, która wyzwala, a nie takiej, która pięknie brzmi lub daje się precyzyjnie dowieść. Ta sytuacja powinna tym bardziej zwrócić uwagę na formy apostołstwa, o których często zapominają zawodowi działacze, „głosiciele prawdy” i zaciętrzewieni polemisci: na apostołstwo modlitwy i ofiary oraz na apostołstwo obecności.

Ponieważ problemy dzisiejszego świata są wyjątkowo trudne i w szczególny sposób stawiają one przed człowiekiem wybory z gatunku „być albo nie być” – katolik, który chce autentycznie i serio w tym świecie uczestniczyć, musi wyciągnąć pełne i bezkompromisowe wnioski z posiadanej prawdy i jej zasad moralnych. Musi umieć rozwinąć i wykorzystać swe siły naturalne i te, które stawia mu do dyspozycji wiara. Tylko wówczas może on temu światu dopomóc i nie sprowadzi swego chrześcijańskiego zaangażowania do fikcji. Tylko wówczas może on również liczyć na swój rzeczywisty

udział w głęboko pojętej, a nie zewnętrznej chrystianizacji świata, ludzi i stosunków w nim panujących.

Świat współczesny niesie również niebezpieczeństwa, zagrażające osobowości. Najpoważniejszym z nich jest chyba jej zagubienie. Zagubienie w świecie wielkich mechanizmów społecznych, prowadzące – na pozór paradoksalnie – do zindywidualizowania, prywatności i utraty solidarności międzyludzkiej. Te niebezpieczeństwa katolik będzie musiał przezwyciężyć poprzez postawę świadomego zaangażowania osobistego.

Najważniejszym punktem jest tu osobisty stosunek współczesnego katolika do Boga. Stanowi on podstawę osobowości chrześcijanina i jej stosunku do całego otaczającego go świata. Tylko postawa ufności wobec Boga może być organicznym podłożem zaangażowania w świat szukający, zagubiony i zakwestionowany. To zaangażowanie wymaga również pełnego zrozumienia i przeżycia faktu, iż chrześcijaństwo to nie tylko przedmiot intelektualnej spekulacji i treść światopoglądu, ale przede wszystkim praktyka życia. Tylko pod tym warunkiem chrześcijaństwo będzie kształtowało intelekt człowieka, stanie się źródłem siły jego osobowości i tylko pod tym warunkiem będzie ono mogło być wcielone w życie zwykłe i codzienne, tak też – jako coś zwykłego i codziennego – musi być przeżywane.

Gdy spróbujemy przeanalizować tę problematykę wydobytą z niej te same zadania wychowawcze, które wydają się najbardziej podstawowe i zarazem najbardziej dziś charakterystyczne, wówczas zauważymy, że na czoło wysuwają się dwie kwestie już tu zaznaczone: wychowanie do wolności oraz wychowanie do odpowiedzialności społecznej. Ich ranga w hierarchii problemów wychowania chrześcijańskiego obecnej doby wypływa zarówno z realnej oceny sytuacji chrześcijanina w świecie współczesnym, jak z aktualnych przeobrażeń Kościoła, który inaczej niż dotychczas jest

skłonny pojmować rolę człowieka świeckiego w życiu katolickiej społeczności.

Wewnętrzna wolność czy – jak kto woli – samodzielność jest warunkiem koniecznym dla człowieka, który we współczesnym życiu społecznym nie chce być katolikiem tylko z tradycji. Środowisko społeczne, w którym człowiek ten żyje, jest już niemal wszędzie światopoglądowo zróżnicowane, kultura niejednolita. To środowisko społeczno-kulturalne proponuje mu bogaty wachlarz sprzecznych nieraz wartości, prawd i wzorów postępowania, których jakość jest bardzo różna. Wśród tych różnorodnych propozycji musi on wybierać stosując właściwe kryteria, bądź – tam, gdzie to jest potrzebne – specyficznie katolickie, bądź po prostu ogólnoludzkie kryteria prawdziwości i słuszności. Będzie on musiał szukać prawidłowych rozwiązań problemów i sytuacji posiadających również aspekt moralny. W tych wszystkich wyborach i rozwiązaniach współczesny katolik nie może być już prowadzony za rękę. Żaden autorytet nie potrafi wszystkich tych sytuacji i problemów z góry przewidzieć i rozwiązać. W dzisiejszym społeczeństwie, niejednorodnym i niestabilizowanym, zachodzi znacznie więcej sytuacji nietypowych, niedających się już uregulować ograniczoną ilością stereotypów. Nie jest to już społeczeństwo przynajmniej formalnie chrześcijańskie, które mogłoby wytworzyć własny chrześcijański obyczaj. Normy moralne i wskazania autorytetu mogą udzielać wytycznych, duszpasterstwo i środowisko katolickie może, każde z nich na swój sposób, służyć radą i pomocą. Jednak człowiek musi sam rozpoznawać konkretną sytuację i podjąć ostateczną decyzję.

W stopniu większym niż kiedykolwiek wolność nie jest dziś tylko abstrakcyjnym ideałem moralnym. Niewątpliwym w tym zakresie wzrost świadomości społecznej, który wyraża w jakiejś mierze na przykład zainteresowanie tezami egzystencjalizmu czy personalizmu, odpowiada obiektywnym warun-

kom. Rola gotowych wzorów postępowania i rozstrzygnięć podejmowanych przez wybitne nawet, ale odległe autorytety musi w pewnym stopniu maleć na rzecz tego autorytetu swoistego i niepowtarzalnego, jaki posiada świadek i uczestnik konkretnej sytuacji bezpośrednio w nią zaangażowany. Ciążący na nim a priori zarzut braku obiektywizmu nie może być dziś już powodem ubezwłasnowolnienia go. Należy natomiast starać się wszystkimi siłami o to, aby był on do tej roli możliwie najlepiej przygotowany. Zdaje się, że Kościół coraz lepiej rozumie tę obiektywną sytuację i płynące z niej wnioski odnosi w coraz większym stopniu nie tylko do reguł kierujących postępowaniem katolików „w świecie”, ale także do własnego życia instytucjonalnego i społecznego.

Pluralizm współczesnego społeczeństwa i jego kultury, ich zróżnicowanie, także światopoglądowe, powoduje, iż tylko otwarty do nich stosunek może być podstawą prawidłowości dokonywanych w tych warunkach ocen, wyborów i decyzji. Dlatego też wychowanie do otwartości jest koniecznym warunkiem naprawdę skutecznego w dzisiejszych warunkach wychowania do wolności. W pierwszym rzędzie oznacza ono umiejętność odnajdywania twierdzeń prawdziwych i wszelkiego rodzaju wartości, bez względu na wyznaniowe i światopoglądowe sztyldy, pod którymi występują, bądź na całkowity ich brak. Wymaga przy tym oderwania się od irracjonalnych uprzedzeń, a także skądinąd nawet słusznych zarzutów, jakie można z własnych pozycji tym sztyldom i ich wyznawcom postawić. Wymaga też umiejętności uczynienia tych prawd i wartości swoimi w sposób nieeklektyczny, ale zharmonizowany z własnym światopoglądem. Po wtóre oznacza ono umiejętność współpracy z ludźmi posiadającymi inne przekonania bez rezygnowania z własnych, odkrywania i neutralizowania różnic pozornych, znajdowania wspólnych płaszczyzn, jednym słowem – różnienia się w sposób twórczy.

Aby wolność człowieka nie stała się źródłem anarchii i samowoli, i aby mógł on rzeczywiście realizować swe życiowe zadania, wychowanie do wolności musi być uzupełnione i zespolone z wychowaniem do życia społecznego, do współodpowiedzialności w tym życiu. Warunkują się one zresztą wzajemnie, ponieważ skuteczne realizowanie wolności bez współodpowiedzialności jest dziś praktycznie niemożliwe. Tak jak z jednej strony człowiek, aby nie zagubić się w sytuacjach, wobec których stoi, musi posiadać wolność wyboru i decyzji i umieć z nich korzystać, tak z drugiej strony same te sytuacje domagają się rozwiązania jako obiektywne problemy życia. Mogą zaś być rozwiązane tylko dzięki ludzkiemu zaangażowaniu. Wychowanie do współodpowiedzialności jest właśnie tym, co decyduje o podjęciu zaangażowania i jego prawidłowości. Sprawa ta ma szczególną wagę, ponieważ wolność jest dziś na ogół chętniej widziana i znacznie bardziej pożądana niż współodpowiedzialność. Wspomniano już poprzednio, że całe życie społeczne ulega dziś przemianom i że od sposobu, w jaki wszyscy jego uczestnicy rozwiązują na własnych odcinkach nowe sytuacje z niego wypływające, zależy jego przyszły kształt, dodatni lub ujemny wyznacznik, jaki będzie można przy nim postawić. Jest oczywiste, że nie wystarczy współodpowiedzialność ograniczona do konkretnych szczegółowych problemów, które człowiek jakoś rozstrzygnąć musi, ponieważ dotyczą go one bezpośrednio. Konieczna jest współodpowiedzialność rozumiana jako postawa ogólna, odnosząca się do całokształtu życia społecznego i aktualizująca się w praktyce tam wszędzie, gdzie jest to potrzebne i uzasadnione obiektywną sytuacją. Znajomość mechanizmu życia społecznego, choćby i rola, jaką w nim spełnia opinia publiczna, dowodzi, że jest to konieczne dla jego prawidłowego rozwoju. Realizacja przez świeckich katolików ich chrześcijańskiej misji wobec świata jest dziś rozumiana przede wszystkim właśnie

jako ponoszenie współodpowiedzialności zarówno szczegółowej, jak i ogólnej, za rozwój społeczny. Również jednak sam Kościół, podobnie jak i inne społeczności, wymaga takiej współodpowiedzialności swych członków, aby jego rozwój mógł być prawidłowy. Rozumie się to dziś coraz lepiej. Rozumie się też, że współodpowiedzialność ta w żadnym razie nie może ograniczyć się do chęci wykonywania dyrektyw, gdyż nie na tym w gruncie rzeczy ona polega. Jest dziś jasne, że prawidłowe oceny i rozwiązania różnych konkretnych, a zarazem ważnych dla Kościoła problemów są niemożliwe bez udziału bezpośrednio w nich zaangażowanych zwykłych członków Kościoła. Coraz bardziej zaczyna być doceniane znaczenie ich specyficznego punktu widzenia i ich poglądów w sprawach natury ogólnej. Jesteśmy dziś świadkami odrodzenia w nowoczesnej formie opinii publicznej w Kościele. Jeśli Kościół jej potrzebuje – a tego dowiodła w wielkiej skali dyskusja soborowa – udział w niej jest obowiązkiem, jest wyrazem poczucia odpowiedzialności. Zapewne jest ona jeszcze niekiedy bardzo niedoskonała, czasem przekracza swe uprawnienia lub jeszcze częściej przeciwnie – jest zbyt nieśmiała i za mało aktywna. Nie zawsze też potrafi koncentrować się na tych zagadnieniach, w których jej udział jest z natury rzeczy najbardziej potrzebny. Nic w tym nie ma dziwnego, jeśli się weźmie pod uwagę, że dotychczasowe wychowanie katolickie zupełnie nie przygotowywało do pełnienia tej funkcji. Jego obecnym zadaniem, jednym z najpilniejszych, jest sytuację tę zmienić.



II

## Błędne skrajności

## Między integryzmem a progresizmem

Okresy wielkich przemian wpływają zawsze na polaryzację ludzkich postaw wobec tego wszystkiego, co się wokół dzieje. Gdy jedni uważają, że Kościół przeżywa niebezpieczny kryzys, inni są zdania, że żyjemy w epoce jego niezwykłego rozkwitu. Dla jednych dokonywane eksperymenty, szukanie nowych rozwiązań – często zaskakujących swą niezwykłością i nietypowością – i w ogóle wszelkie „nowości”, niebędące tylko prostą kontynuacją tego, co już było, są z natury rzeczy niebezpieczne i budzą przede wszystkim ostrożność. Inni mają dla nich tylko słowa entuzjazmu danego „na kredyt”, w nich tylko upatrują przedmiot godny zainteresowania, z nimi tylko wiążą swe nadzieje.

Teoretycznie wydawałoby się, że ocena wszystkich „nowości” i eksperymentów powinna mieć charakter rzeczowy: w odniesieniu do tego wszystkiego, co należy do zakresu myśli, należy stosować kryterium prawdziwości, a do rozwiązań praktycznych kryterium skuteczności pojętej w duchu chrześcijaństwa. W praktyce jednak rzecz wygląda nieco inaczej.

Rolę naczelnego drogowskazu, chroniącego przed dezorientacją wśród mnogości dokonujących się, przeprowadzanych i postulowanych przemian, powinno pełnić stwierdzenie ich jednorodności. Uświadomienie sobie, że mamy do czynienia z pewnym jednorodnym procesem, polegającym na realizacji nowego etapu wcielenia chrześcijaństwa w określoną nową formę świata, pomaga w prawidłowym widzeniu dokonywających się przemian, ich powiązań i wzajemnych zależności, często na pierwszy rzut oka niedostrzegalnych, pomaga uchwycić to, co wspólne i zasadnicze, a tym samym – co stanowi o ich istocie.

Negowanie tej jednorodności każe w praktyce traktować poszczególne dziedziny reformy czy nawet poszczególne ini-

cjatywy i eksperymenty nie jako elementy całości, ale jako pewne fakty czy dziedziny oderwane. Ustosunkowanie się do nich i ich ocena mogą być wówczas z łatwością pozbawione bardzo istotnego kryterium. Ten bowiem typ fragmentarycznej oceny niesłychanie utrudnia odróżnienie elementów istotnych od drugorzędnych i przypadkowych.

Na plan pierwszy wysuwają się wówczas kryteria bądź przypadkowe, bądź dyktowane przez jakąś zasadniczą postawę aprioryczną nieodpowiadającą sytuacji. Decydują często pewne postawy ogólne, które w bardzo znacznym stopniu ważą na ustosunkowaniu się i ocenie.

Jest rzeczą charakterystyczną, że często w epoce wielkich kryzysów i wielkich przemian ludzie szarpią się między sztywnym integryzmem a płytkim eklektyzmem, czasem wpadając w skrajność tych postaw, czasem ulegając im w sposób bardziej subtelny. Jest swoistym paradoksem, że jedna i druga postawa prowadzi czasem nawet do podobnych skutków.

Ze słowem „eklektyzm” w odniesieniu do postaw religijnych spotykamy się dziś dość rzadko. Częściej mówimy o progresizmie i przeciwstawiamy go drugiej skrajności – integryzmowi, nie zawsze zdając sobie sprawę, że porównujemy tu wielkości niewspółmierne. Integryzm i eklektyzm to pojęcia bardziej ogólne, obejmujące pewne generalne tendencje w chrześcijaństwie, skrajne i przeciwstawne, występujące właściwie przez cały czas jego istnienia. Progresizm natomiast jest pewną historyczną formą eklektyzmu, formą szczególnie właściwą czasom nam współczesnym.

W drugiej połowie XIX wieku dominującą formą eklektyzmu był modernizm. Wyrósł on na gruncie zafascynowania zdobyczami współczesnej nauki i nieumiejętności pogodzenia ich ze znaną sobie treścią chrześcijaństwa oraz na zafascynowaniu optymistyczną ideologią scjentyzmu, która z chrześcijaństwem w gruncie rzeczy w ogóle pogodzić się nie dawała... Podłożem tego zjawiska była głęboka dys-

proporcja, jaka wówczas rzeczywiście zachodziła pomiędzy rozwojem naukowym a zacofaniem i stagnacją myśli chrześcijańskiej. Nie umiając inaczej rozwiązać tego dylematu, modernizm chciał sprowadzić czynnik chrześcijański w życiu człowieka do roli irracjonalnego w zasadzie przeżycia religijnego, podczas gdy świecka nauka i kultura miały tworzyć „nowy wspaniały świat”. Pojęcie modernizmu nie jest i dziś jednakowo rozumiane. Narosło wokół niego wiele nieporozumień, które utrzymując się rzutują jeszcze na dzisiejsze dyskusje. Przypisuje się nieraz, zwłaszcza w kręgach niekatolickich, charakter modernistyczny wszystkim tym tendencjom, które bądź zmierzają do konsekwentnego uznania autonomii kultury i nauki, wyjęcia ich spod bezpośredniego wpływu Kościoła i teologii, bądź w ogóle chcą „dostosowywać” Kościół do świata. W ten sposób niekiedy cały ruch odnowy jest traktowany jako zjawisko w swojej genezie modernistyczne. Rozumowanie takie nie dostrzega zasadniczej różnicy. Modernizm był w gruncie rzeczy kapitulacją wobec, jak sądzono stwierdzonej, rozbieżności pomiędzy tym, co religijne, a tym, co racjonalne i „świeckie” w człowieku. Kapitulacją, powtórzmy jeszcze raz, zawinioną w ogromnej mierze przez stan myśli chrześcijańskiej i atmosferę niechętną śmielszym poszukiwaniom, niepomagającą zharmonizowaniu ich z doktryną Kościoła. Tymczasem odnowa przekracza dylemat między tym, co racjonalne, a tym, co religijne, i zmierza do lepszego, bardziej zgodnego z ich naturą połączenia w postawie chrześcijanina tych pierwiastków, połączenia myśli religijnej i dorobku myśli świeckiej. Odnowa zrodziła się już w innym klimacie, w dużej mierze wyzwolonym zarówno ze scjentyistycznej utopii, jak i z kompleksu niższości trawiącego myśl religijną.

Gdy przemijała wizja „nowego wspaniałego świata” w wydaniu scjentyzmu, na czoło problemów światowych wysunęła się – szczególnie w ostatnich trzydziestu latach –

idea sprawiedliwości społecznej realizowana poprzez walkę sił politycznych lewicy. Idea ta, jakkolwiek występująca często w kontekście materializmu i mniej lub bardziej wojującego ateizmu, fascynowała i fascynuje różne grupy i siły katolickie. Jest to zupełnie zrozumiałe. Nie zawsze jednak potrafią one utrzymać właściwą równowagę między treścią chrześcijaństwa a ideami społecznymi, przychodzącymi aktualnie z zewnątrz, i znaleźć właściwą formę swego społecznego zaangażowania. Rozwiązania z punktu widzenia chrześcijańskiego niewłaściwe zwykło się nazywać progresizmem, choć prawdę mówiąc nie zawsze dokładnie wiadomo, jakiego typu postawy ten termin ściśle obejmuje. Niejednoznaczność ta stwarza niebezpieczeństwo nieuzasadnionego rozszerzania pojęcia progresizmu i kwalifikowania w ten sposób wszelkich prób konfrontacji chrześcijaństwa z socjalizmem.

Progresizm nie zawsze przejawia się w sposób identyczny. Wydaje się jednak, że jego istotę da się chyba scharakteryzować w dwóch zasadniczych punktach. Po pierwsze – progresizm odmawia w praktyce Kościołowi prawa do inspirowania społecznych postaw katolików, uznając w tym zakresie wyłączny autorytet społecznych sił lewicy i ich doktryny. Rozważając ten problem należy odróżnić moralną ocenę życia społecznego i płynące z niej wymagania, jakie Kościół stawia, od programów czy wskazówek, mających już charakter społeczno-polityczny, choćby były one wyrażane przez przedstawicieli Kościoła. Błąd progresizmu odnosi się do tego pierwszego zakresu. Doprowadza on nie tyle do właściwego przestrzegania koniecznych rozróżnień między sferą religii i polityki, co do znieczulenia na ocenę moralną Kościoła odnośnie do zjawisk życia społecznego, a w konsekwencji do osłabienia chrześcijańskiej inspiracji społeczno-moralnej. Dokonuje on podziału, według którego chrześcijaństwu pozostaje troska o zbawienie dusz oraz o moralność indywidualną, a siłom rewolucji – społeczne kształtowanie

życia na ziemi w teorii i praktyce. Chrześcijańska inspiracja moralna w odniesieniu do życia społecznego ulega zagubieniu czy nic nieznaczącemu zawężeniu. Nieraz zresztą progresizm zbliża się w efekcie do błędu integryzmu, gdy rozwijanie tej moralno-społecznej inspiracji zastępuje nową odmianą politycznego katolicyzmu, stawiając znak równania między określonym stanowiskiem politycznym a katolicyzmem. W niektórych formach progresizm wyraża swoistą chrześcijańską utopię społeczną, głosząc, że dopiero na ziemi przekształconej przez socjalizm chrześcijaństwo uzyska optymalne warunki do pełnienia swej misji. Po drugie – z reguły upatruje on samą istotę chrześcijaństwa w bezpośrednim zaangażowaniu społecznym, płynącym z ducha miłości bliźniego. W ten sposób wypacza on istotę religii, wprowadzając na jej miejsce to, co jest jej konsekwencją.

Gdybyśmy w oparciu o te dwa przykłady eklektyzmu (tj. modernizm i progresizm) chcieli określić jego ogólną zasadę, powiemy, że polega ona zawsze na pewnym ograniczeniu chrześcijaństwa. Pragnie pozostawić nienaruszoną istotę religijną chrześcijaństwa, jego „ducha”, odmawiając mu za to prawa do określenia konsekwencji tej istoty. W jednym przypadku będą to konsekwencje intelektualno-światopoglądowe, w innym społeczno-moralne. W ten sposób odmawia on chrześcijaństwu prawa do posiadania własnego „ciała”, czym narusza już samą jego istotę, którą pragnie ocalić. Nie usiłuje on zresztą nigdy w praktyce pozbawić chrześcijaństwa jego ciała w całości. Przeprowadza amputację w pewnej określonej dziedzinie spraw, która w danej epoce wydaje mu się naczelnym problemem świata – i która zresztą bywa nim w jakiejś mierze. Eklektyzm płynie więc z wyczulenia na rzeczywiste aktualne wartości i potrzeby świata i samego chrześcijaństwa. Jednakże będąc zafascynowany rozwiązaniami, jakie przynosi tu nowoczesność, a zarazem nie dowierzając wewnętrznym siłom chrześcijaństwa, dokonuje

powierzchowej adaptacji, zamiast znacznie trudniejszej inkorporacji wartości. Błędem byłoby zresztą sądzić, że nie rozumiejąc chrześcijaństwa rozumie on nowoczesność. Jest on w nią zwykle tak silnie wpatrzony, że traci w stosunku do niej należy dystans, a w konsekwencji i obiektywny jej osąd.

Przy okazji tych rozważań o eklektyzmie nasuwa się uwaga, że współczesna sytuacja człowieka w świecie także i od tej strony stawia przed chrześcijaństwem nowe problemy. Czynniki takie, jak nowe horyzonty naukowej wizji świata i chaos panujący w tym zakresie w samej nauce, niebywałe perspektywy cywilizacji technicznej, przekształcanie się form kultury i życia społecznego, stwarzają sytuację, do której człowiek współczesny jest nieprzygotowany i w której czuje się zagubiony. Światopogląd przeciętnego katolika staje się zlepkiem różnorodnych poglądów, częstokroć sprzecznych, a z reguły nieuporządkowanych, które nie tworzą ani jasnej wizji świata, ani nie mogą stanowić pewnej dyrektywy postępowania. W ten sposób mamy dziś do czynienia z eklektyzmem, który nie przynosi co prawda żadnego programu, ale jest za to szerokim zjawiskiem społecznym. Skądinąd sytuacja ta, rodząc potrzebę uporządkowania problemu w filozofii i teologii, może powodować w tym zakresie próby przedwczesne czy niedostatecznie dojrzałe. Nie znaczy to oczywiście, aby należało wpadać w histeryczną czujność tropiącą wszędzie herezję i przekreślającą wszelką możliwość rozwoju.

Próbowi nowych poszukiwań trzeba stworzyć właściwą atmosferę, możliwie najdalszą od wszystkiego, co przypominałoby „polowanie na czarownice”. Trzeba pamiętać, że skrajność eklektyzmu jest zwykle w jakimś stopniu reakcją na skrajność integryzmu. Eklektyzm – pomijając sytuacje powstałe z mody czy po prostu z oportunistów – jest grzechem ludzi działających w życiu, grzechem „pionierów” usiłujących znaleźć zgodne z chrześcijaństwem rozwiązania autentycznych, nieraz naprawdę palących praktycznych czy

intelektualnych problemów życia. Wiemy dziś zresztą dobrze, jak często i łatwo – w bardzo niedawnym jeszcze czasie – zarzut eklektyzmu był nadużywany w stosunku do wielu przejawów choćby bardziej nowatorskiej myśli teologicznej, zarówno w odniesieniu do zjawisk już historycznych, jak też wobec prób aktualnie podejmowanych. A przecież tym mniej będzie tu wypadków rzeczywistego schodzenia na manowce, im rzadziej ci „pionierzy” będą się czuli w swej pracy osamotnieni, im częściej będą się spotykać z rzetelną pomocą i rzeczywistym zainteresowaniem obiektywnymi problemami, z którymi się borykają, a nie tylko z przestrogami połączonymi z gołosłownym zapewnieniem, że „rozumiemy dobrze sytuację, o której mówicie”.

Fakt, że eklektyzm rodzi się jako skutek źle przeprowadzonych konfrontacji religii z rzeczywistymi i aktualnymi problemami świata powoduje, że nie tworzy on w historii jednolitego kierunku. Jest on tendencją, która w różnych historycznych sytuacjach przybiera odmienne formy, tyle że wszystkie opierają się na tej samej błędnej zasadzie. W przeciwieństwie do niego integryzm jest znacznie mniej zmienny w swym historycznym wyrazie i łatwiejszy do uchwycenia. Jest to zrozumiałe, gdyż nie stanowi bezpośredniej reakcji na różnorakie problemy świata, ale pewien błędny sposób reprezentowania najistotniejszych interesów i celów Kościoła – i to w praktyce przede wszystkim Kościoła jako instytucji – celów i interesów z natury swej zasadniczo niezmiennych. Toteż koncepcje i zasady pozostają tu zawsze te same, mogą być one tylko modyfikowane, realizowane z większą lub mniejszą konsekwencją i zmieniać się może taktyka ich stosowania. Integryzm stanowi zwartą i skoncentrowaną siłę wewnątrz Kościoła. Walka z nim o tyle też jest trudna, że nie jest on – przynajmniej jak dotychczas – formalnie rzeczą biorącą herezję. Niewątpliwie stanowi on wypaczenie autentycznego ducha chrześcijaństwa, ale na ogół nigdy nie narusza



formalnie granic ortodoksji. Przeciwnie, można powiedzieć, że ortodoksja jest jego bożyszczem, że – trawstując znane powiedzenie – jest on bardziej ortodoksyjny niż sama ortodoksja, jest pewnym jej zacieśnieniem i usztywnieniem.

Integryzm przejawiać się może głównie w trzech płaszczyznach, tworząc trzy jak gdyby rodzaje. Pierwszy z nich to integryzm doktrynalny. W trosce o czystość wiary obawia się on wszystkiego, co nowe i niewypróbowane, a więc potencjalnie niebezpieczne. W związku z tym charakteryzuje go skostniałość form zarówno w myśleniu, jak i w życiu, postawa „zamknięta” w teorii i w praktyce. Drugi – taktyczny – charakteryzuje się zasadą: podbój świata jego środkami. Trzeci – integryzm moralny – kładzie nacisk na rozdział „tego świata” i Kościoła, który nie jest z tego świata. Należy ratować dusze, a „świat” pozostawić swemu losowi.

Choć pozornie mogłoby się wydawać, że są to właściwie trzy postawy różne i połączone wspólną nazwą w sposób nieco sztuczny, w istocie mają one ze sobą bardzo wiele wspólnego. Jest coś istotnie wspólnego w źródle, z którego czerpią natchnienie, i nie jest rzeczą przypadku, że często krzyżują się one ze sobą i nawzajem wspierają. Wydaje się, że ich wspólną podstawą jest niezwykle silne wyakcentowanie niezależności religii od przemian i losów świata. Odnosi się wrażenie, że transcendencja objawienia zostaje tu rozciągnięta na cały ziemski kształt Kościoła i religii. Zanegowane zostaje natomiast nie samo wcielenie oczywiście, ale ciągłość i dynamika procesu nieustannego wcielania religii w życie. Świat interesuje go tylko jako teren działalności Kościoła zmierzającej do zbawienia dusz. Optymalne warunki dla tej misji Kościoła widzi on w zapewnieniu mu możliwie jak największej strefy bezpośredniego czy wręcz instytucjonalnego wpływu. I tu dochodzimy do szczególnego paradoksu. Integryzm, mimo iż akcentuje niezależność religii od świata, musi w nim działać i wówczas niejednokrotnie angażuje się weń niezwykle głą-

boko. Nie interesując się jednak światem, czy może raczej interesując nim tylko z punktu widzenia bardzo bezpośrednio pojmowanych celów religii, nie uznaje jej natury i autonomii jego praw, których nie rozumie. Podobnie jak eklektyzm przekreśla on chrześcijańską inspirację w urzędzaniu świata, ale w przeciwieństwie do eklektyzmu wprowadza na jej miejsce coś, co można by nazwać zasadą bezpośredniej emanacji. „Ciało” chrześcijaństwa, które eklektyzm uszczupla, integryzm stara się rozszerzyć najbardziej, jak to tylko możliwe. Jest on wyrazem totalizmu światopoglądowego zniekształcającego prawdziwie chrześcijański stosunek do świata. Nie rozumiejąc natury procesów historycznych i nie licząc się z nią, a z drugiej strony ostrzegając, że tendencja historycznego rozwoju świata zmierza do ograniczenia instytucjonalnych wpływów Kościoła, jest on w swym działaniu polityczno-społecznym – które z reguły uwzględnia – konserwatywny.

W ten sposób Kościół i religia zostają umiejscowione nie tyle w rzeczywistym świecie, co jakby gdzieś „obok” niego czy „nad” nim i oddziaływają z tych właśnie zewnętrznych pozycji. Dlatego integryzm moralny może mówić, że ów odrębny świat nic nas nie obchodzi, rządzi się on swoimi prawami i nie jesteśmy za niego odpowiedzialni: interesują nas dusze „jako takie” i te chcemy zbawiać, niejako „wrywając ze świata”. Integryzm taktyczny może podbijać świat jego środkami, ponieważ traktuje go jako coś obcego, co należy sobie podporządkować, a nie organicznie przekształcać. Integryzm doktrynalny zaś może się nie interesować przemianami świata. W swym ahistorycznym myśleniu uważa on, że ani przemiany świata nie są istotne dla zbawienia dusz, ani też Kościół niczego od świata nie potrzebuje i świat nic – poza duszami – dać mu nie może.

Jeśli chodzi o faktyczny wpływ wymienionych tu typów integryzmu, wydaje się, że integryzm moralny jest współcześnie w myśli katolickiej najbardziej skompromitowany. In-

tegryzm taktyczny przejawia żywotność, ale zakres problemów, których dotyczy, jest dość ograniczony. Można uważać go za problem osobny, którego istota daje się ująć w pytanie: czy Kościół ma kierować się sprawami tego świata za pośrednictwem katolików, czy też budzić ich świadomą odpowiedzialność? Integryzm doktrynalny budzi największy niepokój, ponieważ jest on postawą najbardziej całościową i totalną, ciężącą generalnie nad całokształtem stosunku katolika do świata.

Jasne jest, że wszystkie typy integryzmu są niejako z góry uodpornione na możliwość zrozumienia istoty dokonującej się reformy i rozumienia jej punktu wyjściowego, którym są przemiany współczesne świata i człowieka, stanowiące organiczne podłoże nowego etapu wcielenia chrześcijaństwa. Ani samym głęboko pojętym procesem przemian, ani tak pojętym wcieleniem integryzm nie jest w ogóle zainteresowany.

I eklektyzm, i integryzm gubią coś z obu elementów konstrukcyjnych reformy, z których jednym jest autentyczne chrześcijaństwo, drugim nowa epoka i nowy człowiek. Gubią je w wyniku świadomego czy podświadomego przyjęcia organicznej antynomii między jednym i drugim. Eklektyzm gubi przede wszystkim istotę chrześcijaństwa – to, co tworzy czy usiłuje tworzyć, nie jest już często chrześcijańskie. Gubi też chyba przeważnie i samą epokę, ponieważ zafascynowanie i gorliwość w dostosowaniu się do poszczególnych elementów rzeczywistości nie pozwala mu widzieć całości. Integryzm gubi przede wszystkim epokę, bo jej nie dostrzega lub dostrzega ją tylko powierzchownie, a w najlepszym razie chce ją traktować raczej wycinkowo i fragmentarycznie. Ale gubi też chyba coś z istoty Kościoła, mieszając niezmiennie z czasowym lub negując jego wewnętrzne prawo rozwoju i niewłaściwie rozumiejąc naturę jego działania.

Pomijając fakt silnych w Kościele tradycji integryzmu (tendencje integrystyczne i otwarte ścierają się ze sobą

od pierwszych wieków chrześcijaństwa), trzeba zauważyć, że zarówno integryzm, jak eklektyzm opierają się na naturalnych ludzkich skłonnościach i nie trzeba aż Kościoła katolickiego na to, by je spotkać. Dlatego też zapewne nigdy nie zaginą one całkowicie, tym bardziej, że jako dwie przeciwstawne skrajności prowokują się one nawzajem i w ten sposób podtrzymują swoje istnienie. Nie przesądza to oczywiście rozmiarów roli, jaką mogą one odegrać. Na niebezpieczeństwo eklektyzmu Kościół katolicki był zawsze szczególnie wyczulony. Inaczej rzecz ma się z integryzmem. Bywały okresy, w których historia stwarzała szczególnie korzystne warunki dla jego rozwoju. Obecnie sytuacja jest inna. Ta sama sytuacja współczesnego świata, która jest szansą postawy zwanej otwartą, stwarza dla integryzmu niesprzyjające warunki rozwoju. Nie ustępuje on pola bez walki, niemniej jest dziś w szczególny sposób anachronizmem zwróconym „przeciw światu”. Wszelkie zaś duchowe i społeczne getta, do których integryzm z natury rzeczy nieuchronnie prowadzi, będą tym bardziej skazane na wegetację i postępujący zanik, im świat będzie znajdował pełniejsze rozwiązanie swej sytuacji.

## Integryzm intelektualny

Niebezpieczeństwo integryzmu nie sprowadza się do funkcjonowania integrystycznych koncepcji. Gdyby integryzm był tylko programem czy po prostu zespołem poglądów przyjętych na podstawie jakiegoś rozumowania lub skłonności zachowawczych, wówczas może dyskusja z nim byłaby bardziej owocna. Jednak główne jego niebezpieczeństwo leży w zjawisku, które można nazwać integrystyczną mentalnością. W niej właśnie tkwi jego siła i trwałość, upór, z jakim bywa zachowywany, wbrew wszelkim faktom i argumentom. Oczywiście, mentalność ta ma swoje źródła, wśród których da się na pewno odnaleźć i skłonności zachowawcze, i takie czy inne typy rozumowania, obok różnorodnych czynników i uwarunkowań. Nie są to jednak bezpośrednie źródła szczegółowych poglądów, ale podbudowa zwartej formacji intelektualnej, z której dopiero owe szczegółowe poglądy i rozstrzygnięcia wypływają jako konsekwentnie oczywiste i niepodlegające dyskusji. Trzeba także dodać, że jest to formacja dzięki swej wewnętrznej konstrukcji szczególnie nieprzenikliwa na jakąkolwiek kontrargumentację, ponieważ kształtuje ona umysłowości zamknięte, *a priori* nieufne wobec wszelkiej racji wysuwanej z innych pozycji, wyrażanej przez ludzi inaczej myślących. Dzieje się tak dlatego, że charakterystyczna dla niej ciasna ortodoksyjność – w przeciwieństwie do prawdziwej ortodoksyjności, która chce być tak szeroka, jak duch Ewangelii – utożsamiając własną postawę z prawowiernością, inne traktuje jako z natury rzeczy podejrzanе bądź w samej treści, bądź w intencjach, a tym samym wrogie czy przynajmniej niebezpieczne.

Integrystom stawia się często wiele konkretnych zarzutów. Wytyka się im przywiązanie do tradycyjnych form i metod połączone z nieufnością do wszystkiego, co nowe, a więc niewypróbowane i ryzykowne; niechęć do samodzielnych

poszukiwań prowadzonych przez ludzi świeckich w zakresie życia religijnego i katolickiego światopoglądu, a to ze względu na ich niekompetencje i brak dostatecznego *sensus catholicus*. Zarzuca się integrystom przesadną nieufność wobec człowieka i myśli ludzkiej, nieliczenie się z nową formą cywilizacji i jej pluralizmem, usuwanie na drugi plan autonomicznej wartości poszczególnych dziedzin kultury oraz gałęzi wiedzy i chęć bezpośredniego wprzęgnięcia ich w służbę religii i traktowania ich jako narzędzi apologetyki; wreszcie, w ostatecznym efekcie, krótkowzroczny „praktycyzm” zainteresowań i nieskuteczność metod nawet w stosunku do własnych celów.

Zarzuty te są z pewnością słuszne. Nawet wyrażone w tak ostrej i kategorycznej formie są one w każdym razie słuszne w stosunku do bardziej skrajnych i „czystych” form integryzmu. Nie wyjaśniają jednak istoty tego zjawiska. Chcąc bowiem uchwycić przyczyny takiego a nie innego ustosunkowania się integryzmu do poszczególnych problemów, które wydają się nam same przez się często niezrozumiałe, trzeba zrozumieć charakterystyczną dla niego ogólną postawę intelektualną. Przede wszystkim jego generalny stosunek do kultury i myśli ludzkiej poznającej prawdę i tworzącej wartości.

Do szczególnie znamienitych cech owej integrystycznej postawy intelektualnej należą apologetyzm i koncepcja zamkniętej kultury chrześcijańskiej.

Apologetyka ma być w swym założeniu intelektualnym „uzbrojeniem” myśli katolickiej i świadomości katolika wobec ataków na wiarę, które przychodzą bądź od jej przeciwników, bądź rodzą się czy mogłyby się rodzić w umyśle wierzącego. Nie ma potrzeby kwestionowania znaczenia apologetyki jako dyscypliny. Trudno jednak nie ocenić negatywnie takiej sytuacji, gdy apologetyka z dyscypliny staje się kierunkiem myślenia, gdy „apologetyczne” staje się całe nastawienie intelektualne człowieka, a co za tym idzie – jego

stosunek do kultury i świata wartości. A także, gdy apologetyczny staje się kierunek wychowawczy i w konsekwencji wychowawcza formacja. Jako uzasadnienie takiej tendencji „apologetycznej” wysuwa się tezę następującą: wykształcenie katolickie przeciętnego człowieka świeckiego nie jest najczęściej na tyle głębokie i wszechstronne, aby mógł on w sposób pewny obracać się wśród problemów katolickiego światopoglądu. W konsekwencji nie potrafi sam przeciwstawiać się zarzutom i polemikom, a w szczególności swobodnie poruszać się na wątpliwym gruncie spraw, w których prawda i fałsz są ze sobą niebezpiecznie pomieszane. Dlatego dając mu minimalne podstawy zasad wiary i życia chrześcijańskiego, ewentualnie pogłębione przez dalszą pracę duszpasterską, należy potem przede wszystkim z jednej strony ostrzec go, aby – o ile to możliwe – odcinał się w zakresie światopoglądu od wszystkiego, co niepewne, a z drugiej strony „uzbroić” w arsenał argumentów, którymi mógłby odeprzeć w dyskusji czy też we własnym umyśle konkretne zarzuty, z jakimi może się spotkać. Twierdzi się, że taka metoda jest bliższa „konkretu społecznego”, ponieważ liczy się z rzeczywistością i pozwala łatwo uchwycić aktualne niebezpieczeństwa, zagrażające katolickiej świadomości doktrynalnej i moralnej wiernych, i im zapobiegać.

Jakkolwiek takie stanowisko nie jest pozbawione pewnych elementów słusznych, można zarzucić mu co najmniej krótkowzroczność. Należy tu wytoczyć – jak się wydaje – dwa zasadnicze zarzuty: pierwszy dotyczy typu umysłowości, jaki ostatecznie kształtuje tendencja „apologetyczna”. Odnosi się wrażenie, że u źródeł tej tendencji leży nie tylko określona „ocena sytuacji”, ale również pewna ogólna nieufność wobec ludzkiego umysłu, nawet oświeconego wiarą, dysponującego pewną erudycją w zakresie chrześcijańskiego światopoglądu i wdrożonego do „porządnego myślenia”. Nieufność wobec zdolności umysłu do samodzielnej oceny i samodzielnego

zdobywania prawdy. Nieufność ta, nawet nie formułowana bezpośrednio, przenika „apologetyczną” formację wychowawczą. Dlatego umysłowość uformowana pod jej wpływem będzie statyczna, jednostronnie tradycyjna i bojaźliwa. Jednocześnie będzie ona w zasadniczy sposób nastawiona polemicznie i wrogo do wszelkich koncepcji obcych, nie tylko wobec tego, co jest w nich z katolicyzmem sprzeczne, ale i wobec tego, co jest w nich twórcze i prawdziwe. Umysłowość taka nie szuka samodzielnie nowych rozwiązań i nowych dróg, bo to jest niebezpieczne. W wyniku tego nie jest ona twórcza w żadnej dziedzinie, gdzie w grę wchodzi sprawy światopoglądowe, nie sprzyja rozwojowi myśli chrześcijańskiej. Zwłaszcza że trzeba tu nieraz angażować się w problemy jeszcze definitywnie nierozstrzygnięte. Umysłowość taka nie sprzyja rozwojowi kultury w ogóle, gdyż współczesna kultura jest pluralistyczna i nad rozwiązaniem jej problemów trzeba nie tylko polemizować z niekatolikami, ale także współpracować. Kultura świata niekatolickiego wnosi zbyt wiele ważkich i palących problemów, aby można było je pominąć czy traktować tylko jako przedmiot polemiki. Zresztą dla typowego „apologety” rozwój kultury nigdy nie jest problemem zasadniczym, gdyż nie ma on w zasadzie zrozumienia dla pozareligijnych wartości kulturalnych. Prawdziwe wartości pozareligijne jako wartości – właściwie dla niego nie istnieją. Dla typowego „apologety” rzeczą zasadniczą będzie odpowiedź na pytanie: czy Einstein był wierzący i czy jego teoria może wzmocnić światopogląd teistyczny. Natomiast nowe horyzonty, jakie Einstein otwiera swą teorią dla myśli ludzkiej, dla światopoglądu człowieka, będą dla niego sprawą drugorzędną.

Niewątpliwie człowiekowi wierzącemu nie wolno wystawiać wiary w sposób lekkomyślny na niebezpieczeństwo. Można się jednak zastanawiać, czy „apologetyczne” interpretowanie tej zasady nie jest przesadne, czy pewien stopień „niebezpieczeństwa” (jeśli to w ogóle jest już rzeczywiste nie-



bezpieczeństwo) nie jest w tym świecie naturalnym klimatem dla wiary? Czy takie przesadne odcinanie się od wszelkich możliwych i urojonych niebezpieczeństw nie mści się w końcu najbardziej na niej samej? A wreszcie, czy nastawienie „apologetyczne” nie prowadzi w konsekwencji do pewnego niezamierzonego odwrócenia wartości w samym katolickim światopoglądzie?

Co jest głównym zadaniem religii? Czy obrona samej siebie przed atakami przeciwników, czy też formowanie życia jednostek, a potem społeczeństw w sposób zgodny z wolą Bożą? I czy wobec tego zasadniczy wysiłek katolików ma być skierowany na walkę, czy też na budowanie chrześcijańskiego życia osobistego i chrześcijański wkład w życie społeczne, na udział, o ile możliwości twórczy, w rozwoju myśli chrześcijańskiej i rozwiązywaniu w duchu chrześcijańskim problemów życia społecznego i kulturalnego? Problemy te dziś są trudniejsze niż kiedykolwiek i w konfrontacji z nimi nie wystarczy obracać posiadanym już kapitałem, ale trzeba szukać w oparciu o zasady niezmiennie zupełnie nowych rozwiązań. Oczywiście, wykształcony katolik musi umieć bronić słuszności swych przekonań, nie wstydząc się słowa „Bóg” czy „religia”, ale to nie znaczy, żeby zasadniczy cel swej postawy religijnej sprowadzał jedynie do polemiki czy taniego moralizatorstwa.

Drugi zarzut, jaki tej mentalności trzeba postawić, odnosi się do skuteczności samej apologetyki w świetle celu, jaki sobie stawia. Gdy chodzi o przekonanie przeciwnika, nieskuteczność wszelkich polemik światopoglądowych i wyrwanych fragmentarycznych argumentacji jest rzeczą znaną. Odnosi się zresztą wrażenie, że człowiek współczesny uwrażliwiony jest głównie na przykłady wartości żywych. Jeśli chodzi o samych katolików, formacja apologetyczna wydaje się szczególnie nieprzydatna tam wszędzie, gdzie ogólny rozwój intelektualny, jego religijnego przygotowania. Gdy staje się on w pewnym momencie samodzielnie myślącym, wów-

czas jego z natury rzeczy niesamodzielna, „apologetyczna” świadomość religijna często nie dorasta do żądań sytuacji. Niejednokrotnie zresztą nie wytrzymuje ona nawet próby nowej antyreligijnej argumentacji, na którą nie była przygotowana. Zagadnienie można oczywiście odwrócić i powiedzieć, że gdy człowiek staje się „oświecony”, wówczas również otwiera się możliwość podniesienia na wyższy poziom jego świadomości katolickiej. Nie uczyni tego na pewno formacja „apologetyczna”, bo nie potrafiła ona przygotować go do tego procesu. Należy się więc raczej zastanawiać, czy w gruncie rzeczy nie tkwi w niej ukryta rezygnacja z podnoszenia poziomu katolickiego przygotowania przeciętnego człowieka wierzącego i czy wobec tego nie ona właśnie ponosi dużą odpowiedzialność za kryzys religijności.

Pytanie o skuteczność metody apologetycznej w szczególny sposób rysuje się na tle niektórych specyficznych cech charakteryzujących postawy dzisiejszych ludzi. I tak na przykład w młodym i średnim pokoleniu często można się spotkać z postawą, którą przyjęło się określać jako „poszukującą”. Charakteryzuje się ona autentycznymi nieraz zainteresowaniami intelektualnymi i poważnym stosunkiem do życia przy pewnym sceptycyzmie i nieufności wobec wszelkiej idei ogólnej, wobec społecznej, ideologicznej czy nawet filozoficznej teorii. Ma ona natomiast zdecydowany szacunek dla moralnych wartości. Wymaga od nich jednak, aby wyrażały się one nie w słowach, a w życiowym konkretnie, dawały się na tej drodze sprawdzić. Co może powiedzieć tym ludziom „katolicyzm apologetyczny”? Jakie wartości religii i chrześcijańskiego światopoglądu może ukazać ludziom uwrażliwionym przede wszystkim na żywy konkret? Nie ma do nich innej drogi niż stałe pokazywanie wartości religii wcielanej w codzienne życie, inspirującej życiową i społeczną postawę człowieka. Nie ma też do nich innej drogi niż pokazywanie, najbardziej praktyczne i realne, że chrześcijań-

stwo nie stanowi zapory przed uznawaniem rzeczywistych osiągnięć i wartości ogólnoludzkich, że uznaje za dobro to, co jest rzeczywiście dobre, bez względu na źródło jego pochodzenia. Tylko kierunek nastawiony nie na werbalną argumentację, ale na dawanie świadectwa żywej wierze, świadectwa, w którym często słowa „Bóg” i „religia” w ogóle nie padają, a tylko działają od wewnątrz, może mieć tu szanse powodzenia. W stosunku do „poszukujących” odgrywa swoją rolę również dyskusja. Właśnie dyskusja, a nie polemika. Dyskusja, która zakłada pragnienie zrozumienia dyskutanta i znalezienia z nim płaszczyzn wspólnych. Ale taką dyskusję trudno jest prowadzić z pozycji „apologetycznych”. Reguła zakonu Małych Braci od Jezusa, zrodzona z idei o. de Foucauld, która nakazuje im pracować razem z szarymi ludźmi i żyć ich życiem, a jednocześnie zabrania „głosić” i „nauczać”, jest już niewątpliwie znakiem czasu. Oczywiście, nie nakazuje im ona uchylać się od dyskusji i rozmów na temat religii, ale nie w nich widzi podstawy apostołstwa.

Postawa intelektualna, w której dominuje apologetyzm, jest najbardziej skrajnym wyrazem tendencji integrystycznych w jej stosunku do świata prawdy i wartości. Jest to integryzm umysłowy sprowadzony do ekstremum. Na jego gruncie przejawiają się też najłatwiej zjawiska określane jako „obskuranckie”. Tendencji integrystycznej nie można jednakże sprowadzić do obskurantyzmu. Byłoby to uroszczeniem. Przejawia się ona również inaczej. Charakteryzuje się mianowicie programem budowania chrześcijańskiej kultury, pojętej jako zjawisko w istocie samoistne i zamknięte. Pozornie wydaje się to zaprzeczeniem apologetyzmu. W rzeczywistości obie te postawy posiadają wspólne korzenie, które prowadzą też w konsekwencji do podobnych rezultatów.

W programie tym dominuje nieufność wobec myśli wyemancypowanych spod bezpośredniego wpływu wiary czy po prostu urzędu nauczycielskiego, a także założenie, że ży-

cie katolickie powinno upływać, o ile to możliwe, w jednorodnym klimacie myśli ortodoksyjnej, a więc w konsekwencji kontrolowanej. W takim ujęciu kultura jest zjawiskiem „wyznaniowym”. Jej poszczególne gałęzie, poszczególne dziedziny nauki – o tyle, o ile posiadają wyraźne znaczenie światopoglądowe – twórczość artystyczna, jak i przejawy życia społecznego są stale porównywane z żądaniami ciasno pojętego katolickiego światopoglądu. Troska o ich stałą zgodność z tak pojętym światopoglądem dominuje nad postulatem ich swobodnego rozwoju, zgodnego z ich wewnętrznymi prawami, choć formalnie postulat ten nie bywa raczej kwestionowany. W odpowiedzi na charakterystyczny dla XIX i XX wieku rozwój nauki i kultury poza orbitą wpływów Kościoła próbuje się tworzyć coś na kształt konkurencyjnej katolickiej strefy społeczno-kulturalnej, obejmującej nawet katolickie kluby, kina, stowarzyszenia i związki sportowe. Oczywiście poszczególne te formy muszą być różnie oceniane i same w sobie, i w zależności od sposobu, w jaki pełnią swe funkcje. Nie chodzi tu zresztą o to, ażeby je indywidualnie oceniać, ale o ogólną tendencję zmierzającą do objęcia w możliwie najszerszym zakresie życia katolika owym właśnie klimatem „wyznaniowym” stwarzanym w tych wypadkach przez katolickie środowisko, nad którym czuwają ludzie „odpowiedzialni i zaufani”, często duchowni. Owa „katolicka strefa społeczno-kulturowa” wytwarza swój własny specyficzny klimat intelektualny. Prądy i ruchy społeczne i kulturalne oceniane są przede wszystkim pod kątem ich ustosunkowania się do Kościoła i religii. W ocenach literatury, teatru, kina wprowadza się swoiste kryteria, w których dominuje ocena ortodoksyjności światopoglądowej i atmosfery moralnej, przeważnie sprowadzonej do VI przykazania. Sztuka i literatura nie są tu oceniane jako dobre lub złe, prawdziwe lub nieprawdziwe jako wyraz życia, humanistyczne lub niehumanistyczne. Na plan pierwszy natomiast

wysuwa się podział na literaturę i sztukę „zdrową” i „niebezpieczną”, a także „moralnie obojętną” – na oznaczenie tych utworów, które nie posiadają z punktu widzenia tak pojętego katolicyzmu szczególnych walorów wychowawczych, ale nie dają zarazem podstaw do potraktowania ich jako szkodliwych. Niezmiernie charakterystyczne jest to, że do kategorii tej bywają zaliczane zarówno utwory bardzo cenne, jak i bardzo szkodliwe z punktu widzenia po prostu humanistycznego. Dąży się też do tworzenia i popierania twórczości określanej potocznie jako „katolicka”, pod którym to pojęciem rozumie się w tym wypadku przede wszystkim utwory poruszające problematykę światopoglądową – również w jej aspekcie moralnym – i rozwiązujące ją w sposób zgodny z obowiązującymi wymaganiami. Literatura „katolicka” uzyskuje priorytet przed wszelką inną literaturą, choćby najbardziej wartościową, ale pozbawioną w swej treści stempla wyznaniowości.

Analogicznie przedstawia się stosunek do nauki. Nie chodzi tu już tylko o rozwój chrześcijańskiej filozofii i stosowanie tzw. teologicznego kryterium negatywnego w stosunku do nauk szczegółowych. Oczywiście, teoretycznie nie neguje się zasady, że mają się one swobodnie rozwijać. W praktyce jednak troska o ich zgodność ze światopoglądem katolickim, o to, aby ich tezy i tendencje nie naruszały zwartej budowli tego światopoglądu zajmuje tak nieproporcjonalnie wiele miejsca i angażuje tak nieproporcjonalnie wysiłki, że staje się w efekcie troską niemal naczelną. Troska ta przejawia się różnie, zależnie od światopoglądowej wagi przedmiotu. Poglądy naukowe uznane za sprzeczne z „doktryną”, zamiast rzetelnych, obustronnych konfrontacji rodzą przeważnie żarte polemiki – i kompromitacje, gdy trzeba się wycofywać, zwłaszcza wtedy, kiedy to, co brało się za „doktrynę”, przy bliższym poznaniu doktryną nie było. Przykładem może być tu nie tak dawny spór o stworzenie i rozwój świata oraz in-

terpretacja pierwszego rozdziału Księgi Genesis, czy jeszcze po II wojnie światowej mająca miejsce polemika z ewolucyjną teorią pochodzenia człowieka. Spośród kilku równocześnie występujących i dotyczących tej samej kwestii teorii wybiera się i popiera tezy, które wydają się nie grozić zamętem w „doktrynie”, zamiast tych, które są naukowo bardziej płodne. W stosunku do dyscyplin, które uważa się za szczególnie ważne światopoglądowo, przede wszystkim w stosunku do nauk społecznych i w ogóle humanistycznych, dąży się do tworzenia konkurencyjnych „katolickich” teorii i nawet całościowych ujęć poszczególnych dyscyplin. W ten sposób powstawały „katolickie” naświetlenia epok, zjawisk i prądów historycznych, „katolickie” teorie literatury, „katolickie” socjologie, psychologie i pedagogiki. I tu znów trzeba jeszcze raz powiedzieć, że problem jest złożony. Zdarza się, że i na takim gruncie powstają autentyczne zdobycze nauki. Oczywiście, ocena twierdzeń nauki z punktu widzenia objawienia nie jest dla wierzącego sprawą obojętną. Nie można też zapominać, że nauka bywa nadużywana czasem i dla celów antyreligijnych i że zjawiska takie wymagają obrony. Jednakże proporcje są tu wyraźne zachwiane, a przede wszystkim fałszywy jest sam punkt wyjścia.

Próby realizowania wizji, która może mieć zastosowanie w sytuacji „jednej owczarni”, w formie katolickiej enklawy społeczno-kulturowej mogą prowadzić do wyników groźnych lub żałosnych, ale nigdy pozytywnych. Prowadzą one do takiego skarykaturyzowania samej wiary, w którym pojęcie „katolicki” przestaje znaczyć „powszechny”, znaczy natomiast „wyznaniowy”. Z punktu widzenia społecznego natomiast prowadzą do tendencji tworzenia jakiejś kultury w kulturze i społeczeństwa w społeczeństwie. Podobnie jednak jak tendencje apologetyczne, również i ta katolicka ciepłarnia jest nieskuteczna i utopijna, ponieważ nie liczy się ani z jednością kultury, ani z jednością społeczeństwa

i rządzącymi nim prawami. Jeśli zaś osiąga wyniki, prowadzi wówczas do tworzenia katolickiego getta, które nastawione czujnie i polemicznie wobec „świata zewnętrznego” pozbawione jest ducha powszechności, staje się jego zaprzeczeniem.

Stwierdzając to wszystko nie ma potrzeby tracić z oczu faktu, że na umacnianie tendencji wyznaniowych wobec kultury i życia społecznego mają istotny wpływ również warunki zewnętrzne, w jakich rozwija się katolicyzm. Dotyczy to nie tylko stanu ostrych prześladowań, ale również atmosfery, w jakiej katolicy odczuwają, że wszystko co katolickie traktowane jest, mniej lub bardziej wyraźnie, jako przejaw obskurantyzmu. Atmosfera taka przyczynia się do powstawania w środowiskach katolickich poczucia odrębności społecznej. Wyraża się ono w tworzeniu własnego świata wartości, nastawionego negatywnie do życia społecznego i kulturalnego, które je otacza. Tendencja taka jest wówczas psychologicznie zrozumiała. Nie neutralizuje to jednak w niczym jej negatywnych skutków. Stykając się z taką atmosferą, katolicyzm musi ją przewycięzać, a nie ulegać jej. Zadaniem chrześcijan jest walczyć o wolności ogólne, a nie zamykać się – choćby psychicznie – w getcie.

W życiu jednostek spotkanie ze światem zewnętrznym jest nieuniknione i pomijając wyjątki dokonuje się stale. „Polemiczne i zamknięte” wychowanie, jakie daje formacja „apologetyczna”, nie jest zdolne do konfrontacji przygotowawczej. Granice getta muszą się więc nieuchronnie kurczyć. Ci natomiast, którzy w nim pozostają, nie są przystosowani do tego, aby być współtwórcami wspólnej kultury.

Ani wulgarnie apologetyczny, ani pozornie kulturotwórczy integryzm nie są zdolne do osiągnięcia żadnego ze swych ostatecznych celów. Nie potrafią ukazać współczesnemu światu Objawienia. W praktyce rezygnują zresztą z tego w znacznym stopniu za cenę ocalenia stanu posiadania Ko-

ścioła i wiary wyznawców. Jednak i tu okazują się one nieskuteczne. Nie można bowiem ratować ani wiary za cenę utraty ducha Ewangelii, ani Kościoła – za cenę zagubienia jego powszechności.



## Integryzm unowocześniony

Orientacja integrystyczna jest jeszcze ciągle w Kościele siłą bardzo poważną, reprezentowaną przez licznych zwolenników. Są też jeszcze w Kościele ośrodki i kręgi, w których posiadają oni przewagę lub przynajmniej bardzo znaczne wpływy. Nie da się zaprzeczyć, że w konfrontacji z szeroko dziś reprezentowanymi tendencjami „otwartymi”, przejawiającymi się bądź w generalnej postawie, bądź w rozstrzygnięciach szczegółowych, integryzm wytrwale się manifestuje. Następuje to czasem w wyniku niewątpliwie świadomego i przemyślanego wyboru, czasem po prostu wskutek głęboko zakorzenionego przyzwyczajenia do takiego właśnie sposobu myślenia i takiego właśnie sposobu widzenia oraz rozumienia spraw Kościoła. Trzeba pamiętać, że elementy mentalności integrystycznej – w formie niekoniecznie skrajnej – miały do ostatnich lat bardzo poważny wpływ na wychowanie świeckiego aktywu katolickiego i formację duchowieństwa, na politykę Kościoła i kierunek rozstrzygnięć urzędu nauczycielskiego. W wielu poważnych i zasadniczych sprawach rozstrzygnięcia płynące z ducha integryzmu uważane były za oczywiste i nie mogły być kwestionowane. Dla ogromnej większości ludzi wychowanych w takiej atmosferze było w ogóle nie do pomyślenia, że w ramach ortodoksji katolickiej możliwe jest inne widzenie tych spraw i inny kierunek ich rozstrzygnięcia.

Jednakże kryzys koncepcji integrystycznych niewątpliwie narastał, choć przeważnie nieświadomiony, niesformułowany i nienazwany. Były one dystansowane przez sytuację i często po prostu niezgodne z naturalnym wyczuciem słuszności, czy też z *sensus catholicus* wielu współczesnych. Dowodem tego jest ogromny rozwój pozycji zajmowanych przez orientację „otwartą”, tak w kręgach episkopatu światowego, jak wśród duchownych i świeckich katolików, dokonany w toku przygotowań do Soboru i na jego obradach,

kiedy to tendencja ta wystąpiła oficjalnie ze swoimi hasłami, uzyskując wyraźne poparcie Jana XXIII. Jest niewątpliwie faktem, iż w okresie tym orientację „otwartą” przyjęło również wielu z tych, którzy poprzednio nawet nie słyszeli, że katolicyzm i Kościół mogą być w takim duchu pojmowane. Ale faktem też jest, że integrizm broni nie złożył. Sprawa ta jest bardziej skomplikowana, niż mogłoby się wydawać. Wpływ rozwiniętego z tak wielkim rozmachem przez Jana XXIII ruchu odnowy na tych wyrazicieli integrizmu, którzy nie zmienili generalnie swych pozycji, jest niewątpliwie dwukierunkowy. Przeszarżałość licznych form zewnętrznych w Kościele oraz ujemne tego skutki przede wszystkim dla duszpasterstwa są dziś tak widoczne i zarazem na tyle już powszechnie w Kościele uznane, że także wielu integrystów fakt ten przyjmuje, głosząc w tym zakresie potrzebę reformy. Jednak odnowa to przecież nie tylko, a nawet nie przede wszystkim reformy zewnętrzne, ale również daleko idące przewartościowanie w pojmowaniu wielu ważkich spraw. Odnowa to zmiana stosunku do niewierzących i wierzących inaczej, głębokie zmiany w pojmowaniu misji, roli Kościoła w świecie i jego problemów wewnętrznych. I tu integrysta, jak długo nim pozostaje, musi odczuwać głęboki niepokój. Owa atmosfera coraz głębszego przewartościowania, połączonego z takimi zjawiskami, jak różne formy dialogu ze światem „zewnątrznym” i otwarcie się na „zewnątrzne” wpływy, czy dopuszczenie do głosu czynnika, zdaniem integrystów, tak niekompetentnego, jak opinia świeckich, rodzą niebezpieczeństwo chaosu, zamieszania, upadku autorytetu urzędów i duszpasterzy, a w konsekwencji obawę, że cały proces pójdzie zbyt daleko. To znaczy, że osłabi on Kościół zewnątrznie, a przede wszystkim zagrozi czystości wiary mas wyznawców, a nawet mniej odpornej części duchowieństwa.

Jeśli obawy te dotyczą zamętu doktrynalnego, nie są oczywiście całkiem bezpodstawne. Można tylko mieć uza-

sadnione wątpliwości, czy integryzm zdolny jest właściwie rozpoznać jego przyczynę i zaproponować właściwą terapię. Owe obawy dotyczące doraźnych niebezpieczeństw płynących z otwartości powiększają jeszcze opory, jakie odczuwać musi integrysta wobec orientacji, tak mu obcej, a co za tym idzie – wobec całej głębszej warstwy odnowy.

W wyniku tych sprzecznych ocen zrodziło się stanowisko, określane nieraz jako neointegryzm, częstsze dziś już w Kościele niż integryzm klasyczny. Neointegrysta dostrzega przemiany świata i przeciwnie niż klasyczny integrysta przywiązuje do nich dziś wagę. Natomiast negatywnie jest nastawiony wobec tego wszystkiego, co w odnowie przejawia się rzeczywiście jako nowe spojrzenie – wobec dialogu i szerokiej współpracy z niekatolikami, wobec rewolucyjnie śmiałych nowych tendencji w teologii, wobec nowego sposobu pojmowania stosunku Kościoła do świata i nowego widzenia szeregu podstawowych spraw wewnątrzkościelnych. Wykazuje wobec nich nieufność i stara się je, o ile to możliwe, neutralizować, opóźniać, ograniczać. W zakresie naczelnych zasad kierujących postępowaniem Kościoła pozostaje zwolennikiem starych, wypróbowanych schematów konstantyńskich i integrystycznych: silną władzę centralną uważa za najlepszą formę rządów w Kościele. Świat jest dla niego w dalszym ciągu terenem podboju, a świeccy posłusznym ramieniem hierarchii w realizowaniu tego celu. Dostrzegając jednak zachodzące przemiany uważa, że zasady te należy realizować przy pomocy nowych metod, bardziej skutecznych w obecnej sytuacji. Gotów jest wobec tego przyjąć z odnowy – sprzymierzając się z nią tam, gdzie to uważa za słuszne – szereg proponowanych przez jej rzczytników reform zewnętrznych. Dlatego jednak traktuje on reformę przede wszystkim jako „modernizację zewnętrzną”, pojmuje jej sens jako usprawnienie transmisji, jako znalezienie nowoczesnego „języka”, zrozumiałego dla współczesnego człowieka, jako

zewnątrzną akomodację służącą w gruncie rzeczy do przekazywania starych treści i starych wzorów. Neointegrysta usiłuje kryzys, będący przyczyną reformy, sprowadzić do kryzysu form i do odnowy form sprowadzić ją samą.

W związku ze sprawą neointegrysty należy wyjaśnić pewne nieporozumienie. Otóż zdarza się, że autorzy niekatoliccy, interesujący się problemami Kościoła, pewne formy organizacyjne działania katolików w życiu społecznym określali jako specyficznie neointegrystyczne. Na przykład w polskiej prasie ateistycznej do takich form zaliczano wszelkie inicjatywy o charakterze zawodowym i zarazem wyznaniowym, zarzucając im, że są one po prostu nowoczesną formą penetracji władz kościelnych w dziedzinie życia społecznego „wyłączonego” spod bezpośredniego wpływu Kościoła. Jednym słowem, że są to zmodernizowane formy sprawowania *sacrum imperium* za pośrednictwem katolików świeckich, ale w duchu starych teokratycznych wzorów, według których Kościół dąży do bezpośredniego kierowania różnymi dziedzinami życia społecznego. Ten punkt widzenia może być częściowo słuszny, ale należy stosować go bardzo ostrożnie, jeśli nie chce się zaciemnić obrazu. Nasi dyskutanci tworzą tu sytuację, powiedzmy, klasyczną dla czegoś, co można by określić jako schemat neointegrystycznego działania. Zamiast bezpośrednich rządów hierarchii lub „nienowoczesnej” organizacji świeckich działającej *ipso iure* pod ścisłym kierunkiem episkopatu – „nowoczesne” organizacje formalnie samodzielne, faktycznie ściśle wobec niego dyspozycyjne w stopniu charakterystycznym dla wzorów integrystycznych i działające w duchu starych pojęć. W rzeczywistości sprawa nie przedstawia się tak prosto. Przede wszystkim (poza nielicznymi wyjątkami jak hiszpańskie „Opus Dei”) trudno w tej chwili powiedzieć, czy istnieją i jakie mianowicie organizacyjne formy działania świeckich, które można by z całą pewnością określić jako specyficznie neointegrystycz-

ne. Niektóre z nich są tak dalece „otwarte” w swych założeniach i metodach, że są z natury rzeczy przeciwieństwem wszelkich treści integrystycznych, a tym samym nie mogą stanowić żadnego narzędzia dla neointegryzmu. Są oczywiście i inne, mniej pod tym względem zdeterminowane, które zależnie od postawy zajmowanej przez swych członków mogą działać w tym lub w innym duchu i mniej lub bardziej samodzielnie. Nie znaczy to jednak, że można je *a priori* uznać za neointegrystyczne. Nie chcemy, aby Kościół był organizacją, chcemy, aby był społecznością, ale elementy organizacji i instytucji pozostać w nim muszą. Tak samo duch apostołstwa nie jest zaprzeczeniem otwartości, chociaż są sposoby pojmowania apostołstwa z otwartości wypływające, i inne – z nią sprzeczne. Tak samo też różne mogą być rodzaje relacji między świeckimi a episkopatem, a w związku z tym różny stopień autonomii i inicjatywy pozostawiony świeckim, ale relacja ta sama w sobie jest konieczna. Chodzi o to, aby posiadała ona właściwe formy, a przede wszystkim właściwy zakres, nie przyjmując charakteru zależności typu politycznego czy doń zbliżonego. O ile istnieją niewątpliwie organizacyjne formy działania i typ relacji pomiędzy świeckimi i hierarchią, charakterystyczny dla integrizmu, to wówczas, gdy mamy do czynienia z neointegryzmem, decydujące są na ogół nie formy, ale treści, jakimi się je wypełni. Rzecz nie da się tu łatwo sprowadzić do żadnych schematów. Na przykład grupy świeckich, złożone z przedstawicieli jednego zawodu i zajmujące się problemami światopoglądowymi i etycznymi, związanymi z tym zawodem, mogą być równie dobrze „autonomiczne” i całkowicie „otwarte” w sposobie podchodzenia do rozpatrywania zagadnień oraz w swym działaniu, jak integrystyczne z ducha i tylko ściśle wykonawcze wobec dyrektyw władz kościelnych. Wydaje się, że decydujące znaczenie ma tu przede wszystkim sam sposób traktowania zawodu. Czy uważa się

go za autonomiczną w stosunku do religii i posiadającą własne cele dziedzinę życia, w której – jak wszędzie – stosuje się zgodnie z sumieniem, i tam, gdzie jest to potrzebne, zasady etyki chrześcijańskiej. Czy też uważa się go przede wszystkim za drogę i za środek do nawracania ludzi i do realizowania instytucjonalnych wpływów Kościoła podporządkowując tym zadaniom cele zawodu.

Zagadnienie to trzeba koniecznie postawić szerzej. Cały problem leży w tym, że wiele form związanych z odnową może właśnie służyć przekazywaniu zupełnie różnych treści, zależnie od tego, jak się te formy pojmuje i używa. Już nawet sam problem „dowartościowania” świeckich stwarza pole do dwojakiej interpretacji. I dlatego jedni, niezależnie od faktu formalnej emancypacji, akcentują tu przede wszystkim obowiązek posłuszeństwa i aktywności w ścisłym współdziałaniu z hierarchią, inni – obowiązek samodzielnej inicjatywy. Ruch ekumeniczny można także rozumieć jako dialog, coraz lepsze wzajemne poznawanie się, zbliżanie stanowisk i wymianę wartości; można go też ograniczać do zmiany tonu, wzajemnych ukłonów i modlitwy za „braci wierzących w Jezusa” przy zachowaniu dystansu i daleko posuniętej ostrożności w kontaktach i dyskusjach. Sięgając do przykładów najprostszych, można gruntownie zmienić styl duszpasterstwa i stosunek do świeckich po to, aby w tym nowym stylu wyraził się pełniej i czyściej ewangeliczny duch Kościoła, aby lepiej uczyć ludzi czystej religijności i tylko religijności. Można starać się poznać mentalność ludzi współczesnych, unowocześniać metody, zmienić język i formę kazań po to, aby bardziej „elegantko” i zarazem skuteczniej przekazywać ludziom pojęcia integrystyczne. Dlatego o rzeczywistej głębokości odnowy i jej kierunku nie zadecyduje największa choćby ilość szczegółowych reform zewnętrznych, ale przemiany o charakterze merytorycznym. Te zaś z kolei są uzależnione od wyników dyskusji teologicznej dotyczącej

pozornie problemów bardzo specjalistycznych i pozbawionych wpływu na życie praktyczne. Dyskusja nad problemami takimi, jak źródła objawienia, kolegalność episkopatu oraz teologia laikatu i w ogóle teologia Kościoła, czy tzw. teologia rzeczywistości ziemskich, ujawni korzenie poszczególnych zasadniczych orientacji, a jej wyniki będą miały zasadnicze znaczenie praktyczne, ograniczając w większym lub mniejszym stopniu możliwości interpretacji w duchu integryzmu. Od niej zależeć będzie duch, jaki zapanuje w Kościele i z jakim Kościół zwróci się do świata.

Neointegryzm, czyli integryzm przystosowany, posiada w poszczególnych społecznościach katolickich wpływ o różnej sile, gdziekolwiek znaczny. Siły i trwałości jego oddziaływania nie należy pomniejszać, ponieważ podobnie jak integryzm klasyczny stanowi on nie tyle postawę intelektualną, co pewną całościową mentalność. Nie należy go lekceważyć tym więcej, że mentalność ta występuje w zewnętrznej szacie przejęcia się współczesnymi formami życia, jest więc atrakcyjna i może skutecznie oddziaływać. Neointegryzm nie rodzi się z prostej chytrności, ale stanowi wyraz tej postawy integrystycznej, która pewne aspekty nowej sytuacji współczesnego świata uznaje. Natomiast chce go nie tyle zrozumieć i pomóc mu być lepszym dla niego samego i chrześcijaństwa z ducha, co bardziej skutecznie podbijać go dla siebie, dla instytucjonalnego rozwoju chrześcijaństwa. Jednakże w skali całego Kościoła – patrząc na niego zwłaszcza z perspektywy Soboru i jego konsekwencji – inicjatywa leży dziś w rękach rzeczników odnowy autentycznej, a nie formalnej. Oni stawiają problemy, domagają się ich rozwiązania i zarazem wskazują, w jakim kierunku to rozwiązanie powinno nastąpić. Oni są dziś w chrześcijaństwie wyrazicielami ducha czasu, historycznego czasu „świata”, jak i teologicznego czasu Kościoła. Nie oznacza to wcale, że neointegryści kapitulują lub rezygnują z własnych kontrinicjatyw.

Stwierdzenie, że przyjmują oni z odnowy tylko reformy zewnętrzne jest o tyle uproszczeniem, że wyraża ono raczej generalną postawę niż konkretną linię postępowania. Neointegrystyści mają dziś już świadomość, że odnowa z całą pewnością nie ograniczy się do samych tylko zewnętrznych modernizacji. Dlatego linia ich polityki musi być elastyczna. W konkretnych wypadkach linia ta może się wyrażać w działaniach opóźniających, w przeciwdziałaniu tendencjom radykalnym na rzecz bardziej umiarkowanych, w forsowaniu interpretacji ostrożniejszych, mniej otwartych czy nawet po prostu, o ile to możliwe, mniej jednoznacznych. Jest to jednak linia wewnętrze konsekwentna i świadoma swych celów.

Obok konsekwentnego neointegrysty, mentalność integrystyczna przejawia się dziś również – i to bardzo szerokim zakresie – inaczej, „częstkowo”, jako pewne obciążenie myślenia i działania, nieraz nieświadome. Oczywiście, można sobie wyobrazić ludzi, którzy typową linię modernizacji zewnętrznej przyjmują nie tyle w wyniku świadomego wyboru, co jakiejś spontanicznej, sobie właściwej reakcji. I zapewne ludzi takich można by znaleźć. Przeważnie jednak mamy do czynienia z ludźmi, których – zasadniczo rzecz biorąc – pozytywny, a nawet zdawałoby się pełen zrozumienia stosunek do odnowy krępowany jest w praktyce różnymi, niejednokrotnie bardzo daleko posuniętymi obawami i zastrzeżeniami, płynącymi bądź z przywiązania do pewnych form, bądź z różnych przyczyn taktycznych, takich np. jak trudna sytuacja Kościoła. Momentu tego bagatelizować nie można. Różne te opory niejednokrotnie mają swe uzasadnienie i powinny być uwzględniane. Jednakże problem polega na tym, w jakim wymiarze i w jaki sposób.

Gdy wymiar ten jest zbyt wielki, prowadzą one do przeświadczenia, że trudności sytuacji Kościoła usprawiedliwiają zaniechanie reformy czy sprowadzenie jej do nic nieznających zmian. Przykłady tego rodzaju uwikłanych ocen



i ustosunkowań można by mnożyć. Czasami prowadzą one do przedwczesnego odrzucenia pewnych rozwiązań, czasami wyrażają się zbytnią obawą przed filozoficzną myślą czy społeczną inicjatywą niekatolików, tylko dlatego, iż jest obcą, czasami polegają na apriorycznym wyjęciu spod reformy pewnych dziedzin życia Kościoła czy chrześcijaństwa. Pewna odmiana takich uwikłanych postaw operuje swoistym – i mniej lub bardziej apriorycznym – kryterium geograficznym („to jest dobre gdzie indziej, ale nie u nas”) zapominając, że procesy, które dziś działają w jednym miejscu, jutro będą zapewne – choć w nieco może zmodyfikowanej formie – działać w drugim, ponieważ świat stał się bardzo mały.

Wartość takich stanowisk może być dla odnowy różna i musi być widziana w perspektywie czasu. W praktyce bowiem stanowiska takie należy chyba traktować jako, zasadniczo rzecz biorąc, przejściowe. Jeśli zapłączem ich jest mentalność integrystyczna, wówczas będą one krystalizować się w kierunku dość konsekwentnego neointegryzmu. Rzecz ma się natomiast inaczej, jeśli są one wyrazem postawy w istocie otwartej, a tylko obciążonej integrystycznymi nawykami lub też postawy ewoluującej od integryzmu ku otwartości. Integryzm i otwartość bowiem to nie tylko dwa zupełnie różne programy, ale i dwie zupełnie różne mentalności. Integryzm w swych różnorodnych formach, jak np. apologetyzm, i w swych pochodnych, jak neointegryzm, a z drugiej strony postawa otwarta, niewątpliwie połączone są wspólną wiarą. Jednakże do tego stopnia inaczej pojmują one sposób, w jaki wiara ta ma przenikać świat, że ich konsekwentne pogodzenie w umysłowości jednego człowieka jest niemożliwe.



III

Postawa otwarta

## Dlaczego otwartość

Katolicyzm jest jeden i niezmienny, w tym sensie, że niezmienna jest jego istota wyrażona w podstawowym zasobie prawd, zasad moralnych i zasadniczych elementów struktury i środków Kościoła. Z drugiej strony nie jest dziś żadną rewelacją stwierdzenie zjawiska takiego, jak choćby na przykład rozwój dogmatu. Wiemy, że znajomość tych podstawowych prawd i zasad nieustannie rozwija się i pogłębia, wzbogaca o nowe aspekty, znajdując zarazem dla nich nowe środki życiowego wyrazu. W ten sposób rozwija się coś, co można by nazwać stanem samowiedzy Kościoła, zmierzającej do swej pełni – tak jak Kościół w ogóle zmierza do swej pełni, która zostanie przezeń osiągnięta dopiero na „końcu czasów”. Proces ten ma również swój drugi aspekt – rozwój niejako wszereż, polegający na tym, że owa samowiedza Kościoła staje się stopniowo w coraz większym stopniu udziałem coraz to szerszych kręgów społeczności chrześcijańskiej. Fakt wcielenia Kościoła w świat i jego historię sprawia, że cały ten proces związany jest z dziejami i losami świata.

Dlaczego więc właśnie nasza epoka postawiła przed Kościołem problem postawy otwartej? Zauważa się dziś, że dla rozwoju świadomości Kościoła szczególne znaczenie mają „zakręty historii” i związane z nimi stany ostrego kryzysu. Dwie, będące ich następstwem konfrontacje, jedna – z najczystszyim źródłem wiary, jakim jest Ewangelia i druga – ze współczesnym światem, mogą dać nieoczekiwane wyniki, wydobyć nowe aspekty i konsekwencje prawd wydawałoby się dobrze znanych, ukazać je w nowym świetle, rozszerzyć horyzonty. Wydaje się, że obecnie świat, a z nim Kościół przeżywają jeden z najostrejszych znanych nam zakrętów ich historii.

W rozumieniu, czym jest postawa otwarta i dlaczego jest ona potrzebna, odegrał zasadniczą rolę pluralizm współcze-

snego społeczeństwa i współczesnego świata. Nawet w krajach jeszcze do niedawna w zasadzie jednolicie katolickich owo zjawisko pluralizmu jest wyraźnie dostrzegalne niemal w samym wnętrzu parafialnego kościoła. Społeczność zamieszkująca teren parafii to grupa o bardzo zróżnicowanym stosunku do religii, niezależnie od tego, że w regionach tradycyjnie katolickich są to jeszcze ludzie z reguły należący do Kościoła przez chrzest – co już jednak nie wszędzie regułą pozostaje. Pośród nich możemy wyróżnić katolików gorliwych, katolików tradycyjnych – w zasadzie wierzących, ale już w bardzo znacznym stopniu wyemancypowanych spod wpływu religii w swym życiu codziennym, ludzi wątpiących, ale pragnących swą wiarę ocalić, ludzi szukających intensywnie prawdy i mających nadzieję – czy niewykluczających możliwości – że znajdą ją w chrześcijaństwie, ludzi biernie odchodzących od religii pod wpływem takich czy innych warunków, wreszcie zdeklarowanych niewierzących. Typowy dla współczesnego społeczeństwa jest bardzo bogaty wachlarz postaw światopoglądowych, w którym stanowiska wyraźnie zdeklarowane nie są wcale regułą. Przeciwnie nawet – różne odmiany sceptycyzmu, pozycje mniej lub więcej zbliżone do religijnych, a także wyraźnie nieortodoksyjne wśród ludzi w zasadzie wierzących spotkać można na każdym kroku.

Ta sytuacja znajduje swe odbicie w każdym człowieku, również w tym, którego światopogląd wydaje się wyraźnie określony. Nie jest on po prostu chrześcijaninem, sceptykiem czy ateistą, którego mogą konsekwentnie uformować podstawowe zasady jego religii, niewiary, czy też sceptycyzmu i wyznaczyć całe jego postępowanie. Jest on złożony, wewnątrznie zróżnicowany, niejednokrotnie niekonsekwentny. Drogi dzisiejszego człowieka do prawdy i dobra są tyleż powikłane, co zindywidualizowane i z całą pewnością nie określa ich bez reszty świadomie przyjęty światopo-

gład. Zapewne człowiek zawsze w gruncie rzeczy pozostawał właśnie taki, jednakże na szczególnie pełne uświadomienie sobie tego w naszej epoce wpłynął fakt – obok po prostu rozwoju wiedzy o człowieku – że jest on dzisiaj na pewno bardziej zróżnicowany niż członek społeczności plemiennej czy nawet dość stosunkowo jednolitego średniowiecznego społeczeństwa. Ulega on bowiem wpływom znacznie większej ilości czynników niejednorodnych, niespójnych, często ze sobą sprzecznych. Ów człowiek, często chrześcijanin nie tylko z imienia czy tradycji, jest zarazem po trosze ateistą, ponieważ żyje w świecie i jest formowany przez świat, który w swej cywilizacji i kulturze od dłuższego już czasu stał się w znacznym stopniu „ateistyczny”. I przeciwnie – zdeklarowany ateista w społeczeństwie o silnych tradycjach religijnych jest prawie zawsze po trosze chrześcijaninem.

Można by powiedzieć, że sytuacja dzisiejszego społeczeństwa jest w jakiś sposób analogiczna, przede wszystkim w sensie wewnętrznego zróżnicowania. Jednakże społeczeństwo dzisiejsze wyciąga konsekwencje ze swego zróżnicowania i dąży – choćby nieświadomie – do integracji swej osobowości. Społeczeństwo jest bardziej dialektyczne w swej strukturze. Obok koniecznego dążenia do integracji powinno ono zapewnić równe prawa i możliwości rozwoju bardzo różniącym się od siebie, i to pod wieloma względami, kręgom społecznym, w którym to zróżnicowaniu wielość postaw światopoglądowych i religijnych zajmuje jedno z miejsc naczelnych. Dlatego musi być ono pluralistyczne, aby mogło stanowić wspólne dobro obywateli bardzo nieraz różniących się od siebie również pod względem światopoglądowym.

Sytuacja katolicyzmu w skali całego globu jest dziś także już inna niż w czasach, gdy był on liczebnie najsilniejszym wyznaniem w tej części ludzkości, która posiadała druzgocącą przewagę cywilizacyjną i rządy nad światem. Laicyzacja, wielki wpływ prądów społecznych i światopoglądowych o in-

spiracji niereligijnej oraz wzrost znaczenia ludów niechrześcijańskich, których kultura tradycyjnie związana jest z innymi wielkimi religiami, zrodziły w tej światowej skali swoisty układ pluralistyczny. Układ ten ustawił katolicyzm w roli równorzędnego partnera innych religii i wiodących ludzkość idei, partnera, który nie może już liczyć na przywileje płynące z jakichkolwiek przyczyn ubocznych czy historycznych.

Czy ta nowa światowa i społeczna sytuacja ma stać się przyczyną zepchnięcia katolicyzmu na margines życia ludzkości na najbliższym etapie jej rozwoju, czy też ma być źródłem oczyszczenia świadomości Kościoła i pogłębienia jego działania? Wszystko zależy od tego, jak pojmuje się wcielenie Kościoła w świat. Jest to pytanie podstawowe, którego rozstrzygnięcie pociąga za sobą konsekwencje o zasadniczym znaczeniu praktycznym dla sposobu realizowania jego misji. Wyrazić je można następująco: czy wcielenie Kościoła w świat ma być tylko formalne, w jakimś sensie pozorne, czy też – nie negując nic ani z faktu transcendencji Kościoła, ani z konieczności zachowania zawsze własnego oblicza, wierności samemu sobie – ma być to wcielenie polegające na pełnym uczestnictwie w tym świecie poprzez świadomie afirmowany udział w jego losie i w walce o kształt tego losu? Oczywiście, uczestnictwo to winno mieć zawsze swój specyficzny, religijny charakter. Trudno oprzeć się wrażeniu, że przywykli do metafory przedstawiającej Kościół pielgrzymujący poprzez świat, co wyraża tylko pewien aspekt prawdy całkowitej, zapominamy o drugim, nie mniej ważnym jej aspekcie, a mianowicie, że Kościół pielgrzymuje również ze światem. Służy mu on siłą swej prawdy i łaski w jego drodze doczesnej ku szczęśliwszej i lepszej przyszłości, i w drodze nadprzyrodzonej – ku jego zbawieniu, czego zresztą nie potrafimy i nie chcemy dziś tak całkowicie rozdzielać. Nie potrafimy i nie chcemy rozdzielać, ponieważ stworzenie i odkupienie są dla nas prawdą łączną, a nie dwiema praw-

dami osobnymi, z których można by wyciągnąć niezależnie od siebie różne praktyczne konsekwencje.

Jeśli jednak wcielenie Kościoła ma być faktyczne i jeśli swą misję może on wypełnić tylko poprzez realne uczestnictwo w losach i drogach świata, wówczas musi on świat rozumieć i mieć swój udział we współodpowiedzialności za jego rozwój. Musi być więc wobec niego „otwarty”. Co to oznacza w konkretach i dlaczego otwartość staje się dziś wymogiem tak zasadniczym i pierwszoplanowym? Można to lepiej zrozumieć przyjrawszy się nieco bliżej zadaniom misji Kościoła, cały czas przy tym pamiętając, że realizowane są one warunkach pluralizmu.

Misja Kościoła wobec człowieka polega na zwróceniu go ku jego ostatecznemu celowi, na dopomaganiu mu w jego drodze do Boga, a więc na tym, aby jego życie było zgodne z wola Bożą, czyli chrześcijańskie. O ile aktualnie jest to dla człowieka z przyczyn subiektywnych nieosiągalne, misja polega na tym, aby życie jego było przynajmniej dobre, to jest naturalnie chrześcijańskie, choćby nawet miało być przy tym oparte na światopoglądzie niereligijnym. Nieco inaczej przedstawia się sprawa, gdy przełożymy to na kategorie społeczne. Ideałem chrześcijańskim jest oczywiście społeczeństwo, którego wszyscy członkowie wyznają prawdziwą wiarę i które funkcjonuje zgodnie z jej zasadami etycznymi. Nie oznacza to zresztą wcale, że miałyby ono być teokratyczne czy klerykalne. Jest to jednak ideał w gruncie rzeczy pozahistoryczny. W praktyce chodziłoby raczej o to, aby to społeczeństwo było „naturalnie chrześcijańskie”, a więc sprawiedliwe i takie, w którym ludzie mogliby być bezpieczni i szczęśliwi, w którym znaleźliby swobodne warunki i bodźce dla swego rozwoju osobowego, również w jego wymiarach religijnych. Jednakże misja ta nie jest czynnością abstrakcyjną. Dokonuje się ona wobec ludzi i społeczeństw określonych w czasie i przestrzeni. Prowadzenie ludzi do Boga czy do po Bożemu poję-



tego dobra nie jest przy tym jakąś przybudówką do normalnego życia, ale realizuje się w rozłożeniu na właśnie życiowe konkrety. Znaczna, zasadnicza jego część to pomoc ludziom i społeczeństwom w znajdowaniu właściwych, dobrych rozwiązań ich życiowych sytuacji, niezmiernie często trudnych i skomplikowanych. Aby ta pomoc mogła być skuteczna i adekwatna, wymaga ona znajomości tych właśnie konkretnych ludzi, tak a nie inaczej usytuowanych i odpowiednio do tego uwarunkowanych. Wymaga znajomości ich ideałów, dążeń, pragnień, sposobów myślenia i reagowania. Z drugiej strony wymaga znajomości obiektywnych warunków zewnętrznych, sytuacji, potrzeb i uwarunkowań społecznych, w których ci ludzie żyją i które muszą rozwiązywać. W tym celu trzeba tych ludzi, ich życie osobiste i społeczne, poznać i zrozumieć i – co jest już może swoistą tajemnicą chrześcijaństwa – również pokochać takimi, jakimi są.

Jeśli chodzi o sam sposób pełnienia misji, to całe współczesne doświadczenie chrześcijaństwa zdaje się wskazywać, że jedyną misją, jaką świat zdolny jest przyjąć, jest podzielenie z nim trudu jego sytuacji, warunków jego egzystencji, współudział w rozwiązywaniu problemów, które przed nim stoją i które on stawia przed indywidualnym człowiekiem. Nie pouczanie z zewnętrznych pozycji autorytetu, ale „pójście razem”, „apostolstwo obecności” jest jedyną drogą, na której Kościół może pokazać Boga i pomóc w znalezieniu Go. Nie racje i argumenty słowne, ale egzystencjalne świadectwo może dziś przemówić. Nowoczesne ruchy apostołskie częstokroć nie nauczają i nie mówią: „wierz, jak my wierzymy”, ale „spróbuj żyć, jak my żyjemy”. Jest jasne, że jedynie pełna otwartość może stanowić grunt dla takiej postawy.

Postulat otwartości nabiera zupełnie szczególnych wymiarów, gdy zostaje odniesiony do tej formy misji, jaką jest udział katolików w życiu społecznym. Trzeba zauważyć, że emancypacja w stosunku do religii różnych dziedzin kul-

tury i przejawów życia społecznego, zrozumiała sama przez się ze względów na różnorodność celów i odmiennosć zaspokajanych potrzeb, staje się w społeczeństwie pluralistycznym elementarną koniecznością. Społeczeństwo zróżnicowane światopoglądowo musi być z konieczności świeckie i świeckie, niezależnie od instytucji religijnych, musi być to wszystko, co ma stanowić jego wspólne dobro. Wkład Kościoła w tak uformowane życie społeczne jest z natury rzeczy zadaniem przede wszystkim katolików świeckich. Możliwy zaś będzie wówczas, jeśli potrafią oni dzięki swej otwartości zrozumieć, w jaki sposób współczesne społeczeństwo przeżywa swe problemy i jakie są warunki ich występowania, a także kiedy katolicy potrafią uznawane przez siebie dobra i wartości przełożyć na język potrzeb i warunków ogólnospołecznych. Potrafią osiągnąć to przede wszystkim wtedy, gdy Kościół jako całość w swej świadomości i w swym duszpasterstwie osiągnie to zrozumienie.

Udział Kościoła w życiu społecznym – oczywiście wyłącznie jako siły moralnej – może być i dziś w pewnym stopniu realizowany bezpośrednio i instytucjonalnie; wówczas udział ten musi uwzględniać specyficzne warunki pluralistycznego społeczeństwa. Przykładem mogą tu być encykliki *Mater et magistra*, *Pacem in terris* oraz szereg pokojowych wystąpień Jana XXIII, cała jego polityka tzw. aktywnego neutralizmu. Bardzo duże znaczenie ma jednak również ścisły związek, jaki zachodzi pomiędzy otwartością Kościoła jako instytucji a działaniem świeckich w życiu społecznym, prowadzonym na ich własny rachunek z pozycji obywatelskich. Przede wszystkim sam podstawowy stosunek do życia społecznego i elementy tego stosunku są w szerokiej społeczności wierzących w dużej mierze kształtowane przez linię wychowawczą i atmosferę duszpasterską Kościoła. Chodzi tu o alternatywy takie na przykład, jak stosunek aktywny lub obojętny wobec otaczającego życia społecznego, otwarty lub zamknię-

ty w odniesieniu do ludzi o innych przekonaniach, twórczy, poczuwający się do współodpowiedzialności laikatu za Kościół czy jedynie biernie dyspozycyjny wobec władzy kościelnej. Nie trzeba dowodzić, że aktualna atmosfera panująca w Kościele, problematyka katolickiego życia intelektualnego i kulturalnego, a przede wszystkim treść przekazu duszpasterskiego wpływają z kolei na treści wnoszone przez katolików w życie społeczne.

Kluczowym punktem jest tu chyba postulat kształtowania jedności społeczeństwa, jedności świadomie afirmowanej i wyrażającej się w rzeczywistej wspólnotcie. Dotyczy to zarówno społeczności w znaczeniu najszerszym, społeczności ogólnoludzkiej jak i społeczności mniejszej, między innymi narodowej czy państwowej.

Oczywiście można powiedzieć, że jedność społeczna realizuje się właśnie poprzez wspólnotę dążeń i wspólne podejmowanie problemów. Zagadnienie jednak do tego się nie sprowadza. Ogromną wagę ma sam stosunek katolików do jedności społeczeństwa, ich nastawienie i przekonanie, że społeczeństwo jest i powinno być jedno, mimo wszelkich różnicowań. To są zasadnicze pozycje wyjściowe, których przyjęcie stanowi warunek rzeczywiste skutecznego społecznego wkładu ludzi wierzących w społeczeństwa pluralistyczne. Alternatywa pomiędzy rzeczywistą jednością opartą na otwartości a „koegzystencją plecami” ma tu znaczenie zasadnicze. Niezależnie od trudności, jakich katolicyzm może doznawać, duszpasterstwo Kościoła odgrywa wielką rolę w rozstrzygnięciu tej alternatywy. Ponieważ zaś jedność społeczna jest w kategoriach chrześcijańskich jakimś dobrem moralnym, nie powinno być obojętne dla Kościoła i to, że jego oddziaływanie wychowawcze może się do niej przyczynić, wywołując podobne postawy również poza środowiskami katolickimi poprzez przykład czy eliminowanie uprzedzeń.

Charakterystycznych dla otwartości cech wymaga też nowa sytuacja katolicyzmu jako partnera innych wyznań, religii i idei związanych z faktem – a w coraz większym stopniu i świadomością – „wspólnej służby” wobec ogólnoludzkiej społeczności.

Jesteśmy przyzwyczajeni do tego, że Kościół przy okazji wszelkich kontaktów światopoglądowych z wyznawcami innych religii i wyznań, z agnostykami i zdeklarowanymi ateistami, nakazywał zwykle wielką ostrożność. Częstokroć wyrażano dotąd opinie, że kontakty takie są w ogóle niezbyt wskazane, chyba że są nieuniknione lub też jeśli ich bezpośrednim celem jest nawracanie, apostołstwo. Nie popełnimy chyba wielkiego błędu wyrażając obawę innego rodzaju, a mianowicie, czy nie grozi nam raczej sytuacja, w której ilość zainteresowanych takim kontaktem będzie maleć. Stwierdza się dziś wprawdzie pewien – czasem nawet dość duży – wzrost zainteresowań metafizyką, nie jako poddaną właściwym rygorom dyscypliną filozoficzną, ale w formie pytań o sens i porządek świata, sens istnienia i życia człowieka. Zainteresowaniu temu towarzyszy wzrost wrażliwości na problem „tajemnicy”, związany z rosnącą świadomością niewystarczalności nauki w zaspokojeniu tych podstawowych pytań. Wiemy jednak, że występuje również zjawisko zupełnie innego rodzaju. Proces praktycznego zmaterializowania, braku zainteresowań tym wszystkim, co nie łączy się z wymierną korzyścią, co bezinteresowne. Osłabiona wrażliwość na tzw. wartości wyższe, obojętne przy tym – religijne czy czysto naturalne, humanistyczne, o ile jednostka czy społeczność nie są jakichś względów bezpośrednio zainteresowane ich realizacją. Należy zresztą zapytać, czy to zainteresowanie „metafizyką” nie wynika głównie z potrzeby uporządkowania sobie obrazu świata i znalezienia w nim swego miejsca. A więc z potrzeby stabilizacji świadomości z pominięciem czy przynajmniej odsunięciem na drugi plan potrzeb

etycznych. Obok tego trzeba zauważyć, że w społecznościach religijnych, niezależnie od tendencji awangardowych i odrodzeńczych, działa stale tendencja ku konformizmowi religijnemu. Łączy się ona z procesami praktycznego zmateralizowania i nie omija nawet środowisk żyjących w bardziej już nowoczesnych formach religijnych i w towarzyszącym im klimacie odnowy. Istnieją również obawy oparte na konkretnych obserwacjach, że w pewnych środowiskach religijnych ruch odnowy może ulegać ogólnym tendencjom utylitarnym, zamiast je przewyżczać. Musi to prowadzić do zagrożenia autentycznego ducha religijnego, zagubienia autentycznego celu religii i sprowadzenia jej do roli organizatora pożytecznych nawet skądinąd środków psychologicznych i społecznych o naturalnym w gruncie rzeczy charakterze. Procesy te zwróciły uwagę na to, jak dalece zagrożona jest we współczesnej cywilizacji sama już autentyczna religijność w jej prawdziwym wyrazie etycznym i jak ważne jest budzenie w ludziach wrażliwości na religijność pojmowaną jako służba Bogu i dążenie do zjednoczenia z Nim. Należy raczej życzyć sobie, aby ludzie byli autentycznie religijni – choćby nawet poza wszelkimi zinstytucjonalizowanymi i konfesyjnymi formami religijności – niż żeby „porzucając błędy”, odrzucali wraz z nimi wrażliwość religijną w ogóle.

Świadomość tego oraz zdanie sobie sprawy ze zgorzenia, jakie budzi konkurencyjna walka, wrogość i wzajemne dyskredytowanie się wyznań i religii zrodziły poczucie łączącej je wspólnoty i pragnienie przewyżczenia obcości. Tendencja ta, programowo zresztą przeciwna wszelkiemu synkretyzmowi religijnemu, przejawiała się siłą rzeczy przede wszystkim wewnątrz samego chrześcijaństwa, jako ruch ekumeniczny dążący do jego zjednoczenia. Przekracza ona jednak dziś już jego granice i chociaż ściśle zjednoczenie jest tu niemożliwe, zmierza do wspólnoty „w imię Boga”, obejmującej wszystkich ludzi wierzących nie tylko różnych wyznań chrześci-

jańskich, ale i innych religii. Ów proces „wielkiej ekumenii” międzyreligijnej wyraża się w chęci wzajemnego zrozumienia i w odkrywaniu – pod zdawałoby się diametralnie różnymi formami przeżywania, pojęciowania i kulturowania religii – zasadniczych podobieństw w tym, co najbardziej istotne. I nie zawsze zresztą tylko w tym. Trzeba też zauważyć, że i na terenie innych religii, na przykład islamu, obserwujemy procesy zbliżone do katolickiej odnowy, a polegające na próbach ich oczyszczenia i inkorporowania w świat współczesny, w sposób odpowiadający jego potrzebom i sytuacji. Wydaje się zresztą, że odnowa Kościoła ma tu dwójne znaczenie. Z jednej strony otwiera ona katolicyzm wewnątrznie na wymagania i sam problem „wielkiej ekumenii”, co bywa już dziś przez przedstawicieli innych religii doceniane, z drugiej może pełnić rolę inspirującą dla analogicznych procesów wewnątrz nich.

Płaszczyzna wspólnych celów jest jeszcze szersza. Obejmuje już nie tylko ludzi wierzących, ale w ogóle wszystkich, którzy zachowali wiarę w istnienie wartości moralnych, jakim człowiek powinien służyć w swoim życiu osobistym i społecznym, choćby nie przynosiły one bezpośrednio wymiernych korzyści. Tym, co łączy, jest tu przeciwstawienie się praktycznemu zmaterializowaniu, walka o miejsce w życiu dla tych wszystkich wartości moralnych, których uznanie i którym służenie sprawia, że człowiek pozostaje naprawdę człowiekiem. Płaszczyzna ta obejmuje niewątpliwie nie tylko różnego rodzaju agnostyków i ludzi o nieokreślonych pozycjach światopoglądowych, ale również zdeklarowanych ateistów. I tu współpraca zakłada konieczność wzajemnego poznania, w szczególności zrozumienia, jak się do tych wartości podchodzi, jak się je pojmuje i jak wyobraża się sobie przełożenie ich na język praktyczny. Jest to, być może, najważniejszy powód, dla którego chrześcijaństwo musi dziś poznać, zrozumieć i niejednokrotnie docenić współczesnych ateistów.

Wobec pogłębiającego się pluralizmu całego dzisiejszego świata, postawa otwarta nie jest tylko zagadnieniem wewnątrzkatolickim, ale ogólnoludzkim. Występuje też ona na różnym gruncie, toruje sobie drogę wewnątrz różnych systemów myśli. Na żadnym zresztą gruncie jej zrozumienie i przyjęcie nie odbywa się bez przeszkód, ponieważ niechęć do wszystkiego, co odmienne, poczucie własnej wyższości i pragnienie narzucenia swego stanowiska przejawiają się nie tylko w Kościele. Drogę ułatwiły jej pewne charakterystyczne dla naszej epoki procesy intelektualne i pewna suma spostrzeżeń praktycznych.

W sferze przemian intelektualnych trzeba zwrócić uwagę przynajmniej na trzy zjawiska, które wydają się w tej mierze szczególnie istotne. Pierwszym było przeniesienie w sposobie myślenia akcentu z kategorii formalnych, dogmatycznych, prawniczych i spekulatywnych na kategorie egzystencjalne. Łączyło się to z pewną deprecjacją abstrakcyjnych teorii i idei, a wzrostem szacunku dla doświadczenia, fenomenu, konkretności. Drugim zjawiskiem była – połączona z dojrzałym myśleniem typu historycznego – umiejętność wydobywania istotnych treści spod historycznych nawarstwień i form kulturalnych. Oba przyczyniły się do uświadomienia sobie tego, że dążenia ludzi i ich problemy, między innymi stosunek do religii i pojmowanie jej w najgłębszej warstwie, jak również ich stosunek do świata wartości naturalnych wykazuje znacznie więcej podobieństw i punktów zbieżnych, niż to mogłoby się pozornie wydawać. Trzecie zjawisko – to stwierdzenie nierozdzielnej wspólnoty losu całej ludzkości i związanej z tym nieuniknionej współodpowiedzialności wszystkich ludzi. „Nie pytaj, komu bije dzwon. Bije on tobie” – stało się hasłem całego współczesnego humanizmu.

Tej intelektualnej refleksji towarzyszyło doświadczenie kilku praktycznych prawd, których prosta oczywistość nie ulega dziś już dla nas wątpliwości:

- że wzajemna otwartość jest warunkiem dialogu między ludźmi, ideologiami i systemami, a dialog warunkiem tak współpracy, jak i oddziaływania;

- że szczególnym warunkiem dialogu i współpracy jest wzajemne poznanie się i zrozumienie, które znów wymaga otwartości;

- że otwartość na krytykę oraz na dorobek i osiągnięcia innych jest koniecznym warunkiem własnego skutecznego postępu intelektualnego i praktycznego.

Świadomość tych prawd w połączeniu z doświadczeniem wspólnoty i współzależności ludzkiego losu przyczyniła się do zrozumienia, że otwartość jest jedynym modelem stosunków międzyludzkich i międzyspołecznych, który może odpowiedzieć potrzebom dzisiejszego świata. Posiada on zarazem ten walor, że może być przyjęty przez ludzi różnych światopoglądów, bądź w oparciu o płynące z tych światopoglądów zasady, bądź po prostu na drodze empirycznie stwierdzonej konieczności.

Oczywiście, ów model może powstać dopiero wówczas, gdy postawa taka zostaje odwzajemniona, gdy staje się „dwustronna”. Dopiero taki model stosunków społecznych i typ kultury jest zdolny przynieść nie tylko efekty indywidualne i moralne, ale naprawdę pomóc społeczności, aż do społeczności ogólnoludzkiej włącznie, w rozwiązaniu jej trudności oraz w jej rozwoju. Jednak i wówczas, gdy jest to tylko nieodwzajemniona postawa indywidualna, nie jest ona pozbawiona wartości, szczególnie poprzez nadzieję, że „otwartość rodzi otwartość”.

Niewątpliwie szeroki dziś w Kościele zasięg zrozumienia, iż otwartość jest jedynym modelem, dzięki któremu on i chrześcijaństwo mogą dziś skutecznie pełnić swą misję w świecie i w nim egzystować, ma związek z tym szerszym procesem. Jednakże na gruncie chrześcijańskim ma ono własne korzenie doktrynalne i własną tradycję. Otwartość jest nurtem, któ-



ry w Kościele istniał zawsze. W jego historii znaleźć można wiele przykładów postaw charakterystycznych dla pewnych ludzi czy też przykładów konkretnych rozstrzygnięć i stanowisk, które – chociaż tak nienazwane – wyraźnie do tego nurtu należą. Zapewne była to często otwartość w naszym dzisiejszym rozumieniu ograniczona i niepełna. Niemniej każdy z takich przejawów był jakimś krokiem naprzód i nowym wyłomem w przeważającej praktyce czy nawet stanie świadomości społeczności chrześcijańskiej. O ile jednak otwartość nie była dawniej w Kościele postawą dominującą czy w ogóle posiadającą znaczny zasięg, o tyle dziś zaczyna ona występować w szerokiej skali. Przejawia się w postawie i działalności szeregu organizacji i ruchów katolickich, nawet zakonów (Mali Bracia) lub poszczególnych inicjatyw zakonnych (benedyktyni w Indii), występuje w katolickiej teologii, filozofii i myśli społecznej, leży u podłoża nowoczesnego pojmowania apostołstwa. Obecny Sobór pozwolił zaliczyć do niej wielu biskupów i kardynałów, zwolenników ruchu odnowy.

Najwybitniejszym przedstawicielem nurtu otwartego był sam papież Jan XXIII, który całym swym pontyfikatem dał piękny przykład realizowania tej postawy i zarazem dowiódł, że jest ona płodna i odpowiada najgłębszym potrzebom współczesnego świata. Jego enuncjacje, w szczególności orędzie otwierające Sobór i encyklika *Pacem in terris*, mogą stanowić swego rodzaju manifest katolicyzmu otwartego.

Na potrzeby Kościoła nie potrafi dziś odpowiedzieć skutecznie ani integryzm, który nie chce dostrzegać sytuacji świata, ani neointegryzm, który dostrzegając ją nie chce jej z kolei afirmować. Jeśli *accomodata renovatio* nie ma być przypadkowym zlepkiem cząstkowych reform, ale rzeczywście całościową i głęboką odnową uzdalniającą Kościół do owocnego dialogu ze światem – wówczas naczelną ideą tej odnowy, przenikającą ją i wyznaczającą jej kierunek, musi być właśnie postawa otwarta.

Dlatego też nieprzypadkowy jest z pewnością fakt, że świadomość potrzeby radykalnych przemian i zarazem próby ich eksperymentowania – na długo przedtem nim zyskały one w Kościele „oficjalne” prawo obywatelstwa – związane były w znacznej mierze z tymi środowiskami, które reprezentowały postawę otwartą. W jej duchu próbuje się dziś odczytać na nowo i w sposób pogłębiony, czym powinna być misja Kościoła i jaki ma być kształt jego istnienia w świecie.

## Poszukiwanie samookreślenia

Terminem „postawa otwarta” posługujemy się może nawet przesadnie często. Mimo to jego treść pozostaje nieostra. Wyczuwamy jego znaczenie, wiemy w konkretnym wypadku, co jest, a co już nie jest z nim zgodne, jakie rozwiązanie odpowiada, a jakie przeczy kryterium otwartości. Postawa otwarta stała się również hasłem, którym zarówno katolicy, jak i niekatolicy, określają dziś jeden z głównych w tej chwili nurtów w Kościele, zbyt szeroki i wewnątrznie zróżnicowany, a zarazem zbyt żywy na to, aby móc go ściśle określić. Powoduje to szereg dodatkowych i istotnych nieporozumień. Dlatego też jej treść domaga się ściślejszego wyjaśnienia. Spróbujmy dać je w tym stopniu, w jakim wydaje się to obecnie możliwe, określając przynajmniej kierunek, w którym powinno się go szukać.

Najpierw należy zauważyć, że postawa otwarta nie utożsamia się z żadnym określonym kierunkiem ideologicznym czy też filozoficznym. Nie jest też szczegółową metodą poznawania prawdy ani rozwiązywania konkretnych problemów społecznych. Nie posiada na nią monopolu żadna organizacja czy instytucja ani nawet żaden ściśle określony ruch w Kościele czy poza Kościołem. O różnych kierunkach intelektualnych i ruchach społecznych można natomiast powiedzieć, czy są one, czy też nie są „otwarte” w swej najszerzej pojętej metodzie, czy kryterium otwartości odpowiadają głoszone przez nie zasady oraz praktyka ich postępowania.

Z punktu widzenia wymagań, jakie postawa ta wysuwa, nie wystarczają ani tolerancja, ani obojętna czy nawet życzliwa koegzystencja, choć umiejętność realizowania tolerancji i koegzystencji jest jej warunkiem.

Nie jest wreszcie – z drugiej strony – intelektualnym czy społecznym konformizmem. Nie zmierza ona ani do zamazywania czy bagatelizowania istotnych i rzeczywistych różnic, ani do jakiego bądź synkretyzmu.

Czym zatem jest ta postawa tak bardzo ogólna i tak wielorako konkretyzująca się? Nie siląc się na ustalanie definicji, spróbujmy się jej przyjrzeć i ustalić jej najbardziej charakterystyczne cechy.

Przede wszystkim trzeba stwierdzić, że postawę tę można zająć wobec każdej osoby i każdej wartości, a więc zarówno wobec poszczególnego człowieka, jak i społeczeństwa, a także wobec każdego przejawu prawdy, dobra i piękna. Jej cechą podstawową i konstytuującą jest uznanie i uszanowanie odrębności każdej ludzkiej osoby i każdej społeczności świeckiej czy religijnej oraz szacunek wobec wartości intelektualnych, moralnych, kulturalnych, społecznych przez nie stwarzanych lub osiągniętych. Odrębność ta dotyczy własnych, organicznych dróg rozwojowych, które muszą być uszanowane przy założeniu, że w każdej osobie i społeczności istnieje dążenie do prawdy i dobra, że w nich wszystkich one istnieją, choćby częściowo, a przy tym mogą istnieć tam w sposób, w jaki nie realizują się – przynajmniej aktualnie – gdzie indziej.

Cechą następną, będącą konsekwencją poprzedniej, jest dążenie do rozumienia owych odrębnych autonomicznych sfer, ich istotnych problemów, dobra, któremu służą i sposobu, w jaki to robią, prawd, które osiągają, i sposobu, w jaki je pojmują. To dążenie łączy się z tendencją do poszukiwania punktów stykowych z własnym stanowiskiem i poszerzania zakresu tych punktów w sposób niekonformistyczny, przy niezacieraniu swego własnego stanowiska. Owo poszukiwanie i poszerzenie zakresu punktów stykowych zakłada, że nikt nie jest bez reszty monopolistą pełnej i całkowitej prawdy, że natomiast spojrzenie na nią z różnych aspektów może do niej przybliżyć. Zakłada zatem twórczy dialog, zmierzający do wzajemnej wymiany rzeczywistych wartości w takim stopniu, w jakim to tylko jest możliwe. A więc do wzajemnego bogacenia się i rozwijania przy zachowaniu własnej odrębności i własnej drogi rozwoju.

Trzecią wreszcie cechą jest świadomość wspólnoty i współzależności ludzkiego losu i odpowiadającej jej współodpowiedzialności, która może być skutecznie realizowana tylko przez współpracę i wspólny wysiłek. Szansą tej współpracy jest stwierdzenie, iż mimo wszelkich różnicowań, a więc niezależnie od tego, co dzieli, istnieje sfera wspólnych dążeń, potrzeb i wartości, choćby była ona nieuświadomiona.

Tak scharakteryzowana postawa może występować w powiązaniu z różnymi stanowiskami światopoglądowymi, chociaż na pewno nie ze wszystkimi. (Trudno na przykład wyobrazić sobie „otwarty” faszyzm). Zależnie też od siły motywacyjnej, jakiej udziela jej ów światopogląd czy też doświadczenie życiowe człowieka, będzie ona realizowana w sposób bardziej lub mniej konsekwentny. Na gruncie katolickim, a tym rodzajem postawy otwartej zajmujemy się w tej pracy, otrzymuje ona szczególnie głęboką motywację typu religijnego.

Fakt, iż postawa otwarta rozwinęła się we współczesnym katolicyzmie jako konieczna odpowiedź na nową sytuację świata, jest jedną z przyczyn uważania jej niekiedy za zjawisko na tym terenie czysto pragmatyczne i niejako nieautentyczne. Niektórzy obserwatorzy przemian Kościoła traktują ją jako wielką „operację strategiczną” mającą służyć skuteczniejszemu tylko realizowaniu neointegrystycznego stosunku Kościoła do świata. Jednak jej związki z historycznym rachunkiem sumienia przeprowadzanym przez Kościół i z tendencjami głębokiej odnowy wskazują na to, że chodzi o coś więcej niż tylko o metodę. Znamienne jest przy tym wiązanie otwartości z tendencją powrotu do źródeł ewangelicznych i do postawy moralnej charakterystycznej dla chrześcijaństwa pierwszych wieków. Epoka ta daje szczególnie wiele przykładów otwartego stosunku do ludzi oraz do wartości intelektualnych i kulturalnych stwarzanych przez świat niechrześcijański.

Dla wierzącego chrześcijanina otwartość jest interpretacją zasad ewangelicznych, bardziej dosłowną i konsekwentną, a zarazem pełniejszą niż inne sposoby ich rozumienia i praktykowania.

Podstawowe znaczenie ma tu zasada miłości bliźniego. W zestawieniu z chrześcijańską religijną koncepcją człowieka nakazuje ona świadczyć innym dobro przy pełnym poszanowaniu ich wolności i odpowiedzialności. Tak rozumiana miłość bliźniego jest w swym społecznym wyrazie fundamentem religijnym charakterystycznego dla postawy otwartej poczucia współodpowiedzialności. Ponieważ zasada ta każe świadczyć ludziom dobro zarówno nadprzyrodzone, jak i doczesne, więc też i owa współodpowiedzialność odnosi się do obydwóch. W pojęciu chrześcijańskim zachodzi zresztą ścisły związek pomiędzy realizowaniem przez ludzkość jej celu doczesnego i nadprzyrodzonego. Jest to ten sam związek, jaki istnieje pomiędzy realizacją nakazu „czyńcie sobie ziemię poddaną” a ostatecznym powołaniem ludzkości – osiągnięciem zbawienia przez ludzi. Rośnie dziś świadomość, iż zbawienie, jakkolwiek jest kwestią najbardziej osobistą, jest zarazem sprawą społeczną. Wyrazem tego był zawsze w Kościele dogmat obcowania świętych. Przejawia się on nie tylko w modlitwach za dusze w czyśćcu czy w prośbie o orędownictwo, skierowane do dusz zmarłych, ale i w duchu apostołstwa czy znanym powiedzeniu, że proboszcz może być zbawiony tylko razem ze swymi parafianami. Poczucie współodpowiedzialności i związanej z nim pewnej wręcz „solidarności ludzi w obliczu Boga” jest dziś w świadomości społecznej odpowiednikiem tej prawdy. Choć owo poczucie współodpowiedzialności obejmuje wszystkich ludzi, świadomy udział w jego religijnym rozumieniu mogą mieć naturalnie tylko wierzący. Oczywiście nie tylko chrześcijanie, ale i wyznawcy innych religii, o ile tylko mogą one stanowić grunt do takiej postawy. Jednakże według pojęć

chrześcijańskich również ludzie niewierzący, jeśli w zgodzie ze swoim sumieniem dążą do prawdy i dobra, są – choć nieświadomie – członkami Kościoła powszechnego i uczestniczą czynnie i pozytywnie we wspólnej drodze ludzkości ku jej celowi nadprzyrodzonemu.

Na gruncie wartości doczesnych religijna motywacja otwartości implikuje współodpowiedzialność za ludzkie dobro, za rozwój stosunków społecznych w duchu sprawiedliwości i za prawdziwy postęp, służący ludziom. Mówimy bowiem o postawie, która wyraża otwartość na świat dzisiejszy, na jego cywilizacyjny rozwój oraz na jego niepokoje i bolesne problemy. Znaczna część ludzkości głośnie, możliwość kryzysu atomowego jest faktem realnym. Istnieją wielkie problemy współżycia różnych systemów społecznych, istnieją też wielkie problemy w skali naszego kraju, związane z jego socjalistycznym rozwojem, trudnościami i zagadnieniami tego rozwoju. Postawa otwarta, której aspekty rozważamy w tej pracy przede wszystkim w płaszczyźnie światopoglądowej, nie utożsamia się z określoną postawą polityczną, ale prowadzi do poczucia odpowiedzialności społecznej i rozumienia rytmu współczesnego rozwoju cywilizacji w skali globu i w skali kraju. Ułatwia ona zatem czy wręcz warunkuje rzetelne współuczestniczenie w tworzeniu postępu społecznego.

Dla chrześcijanina również szacunek dla wszelkiej prawdy i każdego przejawu dobra ma swe religijne podstawy. Istnieje jedna Prawda i jedno Dobro, które są odbiciem boskiej mądrości i dobroci. Naturalna zdolność do poznawania prawdy i czynienia dobra sprawia, że człowiek „jest stworzony na obraz i podobieństwo”. Każdy człowiek istnieje też po to, aby, zdobywając prawdę i czyniąc dobro, zbliżał się do swego ostatecznego celu, jakim jest jego zjednoczenie z Bogiem i aby dopomagał w tym innym. Wszelka prawda i dobro mają swój aspekt społeczny, którym jest ich udział we wspólnym reali-

zowaniu przez ludzkość jej doczesnego i nadprzyrodzonego celu. Zasługują więc one na szacunek niezależnie od tego, kto, jak i kiedy je poznaje i głosi lub czyni.

Jednakże ludzie mogą się mylić lub kłamać, mogą też czynić zło w sposób zamierzony lub nieświadomy. Dlatego postawa otwarta dokonuje rozróżnienia pomiędzy stosunkiem do człowieka a stosunkiem do tego, co głosi on lub czyni. Otwartość na człowieka czy otwartość na doktrynę? Pytanie to nieraz można słyszeć. A może jedno i drugie – tylko każde w innym zakresie. Niewątpliwie jednak rozróżnienie to jest szczególnie ważne na gruncie katolickim, gdzie obiektywne kryteria prawdy i dobra odgrywają tak wielką rolę. Na gruncie tym człowiek pozostaje zawsze wartością najwyższą w porządku naturalnym, bez względu na błędy i zło, jakie popełnia. Podstawą okazywanej mu otwartości jest jego człowieczeństwo, a nie walory osobiste. Jego postępowanie może tylko wpływać na sposób, w jaki jest ona okazywana, może ją też bardzo utrudniać lub podnosić do rangi heroizmu. Natomiast jego poglądy i postępowanie podlegają weryfikacji w świetle kryteriów własnej postawy oceniającego, które zgodnie z sumieniem uważa on za słuszne – i mogą zostać odrzucone. Ważne jest jednak, aby weryfikacja ta nie była pochopna, aby była wolna od uprzedzeń i nie kierowała się pozorami; aby nie odrzucała całości ze względu na błąd dotyczący części, ani też dobra cząstkowego ze względu na błędną całość. Jednym słowem, aby osąd negatywny był traktowany jako swego rodzaju ostateczność, a wydobywanie dobra i rzeczywistych wartości istniejących w obcych systemach i postawach – troską naczelną i pierwszorzędną.

Otwartość jest niewątpliwie bardzo trudna do konsekwentnej realizacji. Uważa się ją często za postawę wyłącznie elitarną, której rozpowszechnianie jest niemożliwe czy po prostu szkodliwe. Stoi to w wyraźnej sprzeczności z koniecznością oparcia na niej wzajemnych stosunków ludzi



w warunkach pluralizmu. Źródłem tego niebagatelnego nieporozumienia jest traktowanie otwartości jako postawy wyłącznie intelektualnej i odnoszenie jej tylko do intelektualnego dialogu. Na pewno posiada ona i ten aspekt, który ma dziś nie najmniejsze znaczenie i szczególnie silnie rzuca się w oczy. Nie należy jednak ulegać pozorom. Postawa otwarta wytycza przede wszystkim generalne zasady w stosunku do drugiego człowieka. Ma charakter głównie moralny i taka też jest natura trudności, wynikających ze zgodnego z nią postępowania. Wymaga ona przewyciężenia zadawionych schematów myślowych, czarno-białych podziałów, wymaga rozumienia i uszanowania odmienności w postępowaniu i myśleniu. Choć posługiwanie się nią jest trudne, nie jest ona dziś z pewnością moralnym luksusem. Znaczy to, że nie należy do kategorii tych postaw moralnych, które – uchodząc za doskonalsze od innych – mogą być praktykowane lub nie, zależnie od swobodnego wyboru człowieka. Jest ona najlepszą znaną odpowiedzią na określoną sytuację społeczną, przy tym jedyną, która tę sytuację zadowalająco rozwiązuje zarówno z punktu widzenia społeczeństwa, jak i żyjącego w nim człowieka. Jest zresztą godne uwagi, jak wielką aktualność zyskały w naszej trudnej epoce postawy, które do niedawna uchodziły za nierealne czy wręcz dziwaczne. Wymieńmy tu przykładowo ruch *non violence*, głoszący zasadę niestosowania przemocy, czy tendencje w Kościele katolickim zmierzające do uznania wszelkich wojen za niedopuszczalne z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej.

Postawa otwarta rozumiana jako szeroki postulat społeczny stoi dopiero na progu swego rozwoju. Dlatego też brak jest pełnej odpowiedzi na szereg pytań dotyczących zarówno tego, co można by nazwać jej teorią, jak i nasuwających się w związku z jej praktycznym stosowaniem. Jednak „otwartość” nie jest wyteoretyzowaną doktryną, ale postawą zrodzoną z potrzeb życia i rozwijającą się poprzez ekspery-

ment, a nie spekulację. Rzecz jasna, że pytania, które nasuwa praktyka jej stosowania i potrzeba obrony własnego stanowiska, domagają się odpowiedzi. Odpowiedzi rodzą się w miarę gromadzenia doświadczeń, czy to dotyczących współpracy z ludźmi innych przekonań we wspólnym rozwiązywaniu trudnych problemów rozwoju życia społecznego, czy w miarę pogłębiania studiów nad tradycjami postawy otwartej w myśli i praktyce katolickiej oraz nad jej motywacją teologiczną. Gromadzenie tych odpowiedzi staje się jednym z podstawowych zadań współczesnego katolicyzmu.

Nie można jednak żądać usunięcia wszelkich wieloznaczności, jakie się z terminem „otwartość” wiążą. Wieloznaczności te bynajmniej nie dyskwalifikują tej postawy, choć świadczą o tym, że jest ona trudna i nie wolna od niebezpieczeństw. To jednak, co się rodzi pod naporem życia, co nie łatwo toruje sobie drogę do umysłów, a wczoraj jeszcze walczyło o prawo obywatelstwa w Kościele, nie może być uformowane na wzór twierdzeń matematycznych. Co więcej, nawet i wtedy, kiedy nasze doświadczenia będą bardziej rozbudowane, a rozwój myśli intelektualnej posunie się dalej, nikt nigdy nie będzie mógł całkowicie wykluczyć wieloznaczności w odczytywaniu tej postawy. Odgraniczaliśmy ją już od tego, co jest z nią sprzeczne albo co tylko pozornie ją wyraża. Świadomość tych rozgraniczeń musi być żywa i wciąż pogłębiana w świetle gromadzonych doświadczeń i przemyśleń. Ale postawa ta może się weryfikować tylko w rozwoju żywym i wszechstronnym, a nie w wykuwaniu zabezpieczających formuł. Praca intelektualna musi raczej iść w kierunku ożywiania i inspirowania życia katolickiego tym wszystkim, co z praktykowania postawy otwartej płynie oraz co wynika dla niej z ogólnego rozwoju kulturalnego i społecznego. Bo też i z drugiej strony już dziś, choć postawa otwarta zaledwie zaczęła zaznaczać się jako prąd myśli i postawy katolickiej – zwłaszcza u nas – słychać już głosy

przestrzegające przed zbanalizowaniem tego terminu. Można by się nimi nie przejmować, gdyby pochodziły one jedynie od tych, którzy w ten sposób ukrywają swoją niechęć do dokonania koniecznych rewizji, jakie kierunek otwarty we współczesnym katolicyzmie postuluje. Nie można ich natomiast lekceważyć, gdy wyrażają one rzeczywistą troskę o to, aby „otwartość” – słowo ponętne brzmiące dla człowieka naszych czasów – nie oznaczała schlebiana modzie, ale coś dużo głębszego, czym się nie reklamuje samego siebie, ale czym się przede wszystkim żyje.

## Nowa wizja apostołatu

Misja Kościoła oraz sposób pełnienia apostołatu to teren, na którym rodziło się we współczesnym katolicyzmie zrozumienie i uznanie niezbędności postawy, nazwanej otwartą. Złożyło się na to wiele procesów dokonujących się w świadomości szerokich grup społecznych, procesów prowadzących do przyjmowania takich poglądów, które dawniej miawały – choć miawały zawsze – nielicznych tylko przedstawicieli. Jednocześnie zaś poszukiwanie przez apostołat katolicki dróg rozstrzygnięcia szeregu problemów związanych z aktualnymi zjawiskami społecznymi prowadziło do wniosków analogicznych. Owe procesy świadomości to na przykład zrozumienie szkód, jakie przyniosły Kościołowi akty gwałtu i przymusu stosowane w celu „nawracania” całych społeczności czy akty presji moralnej, a nawet fizycznej dokonywane w celu nawrócenia „zbląkanej owcy” z fałszywej drogi. Pozytywnym zaś wyrazem tego procesu był wzrost szacunku dla wolności człowieka, uznanie wartości wolnego aktu świadomej i autonomicznej woli, przede wszystkim w kwestiach światopoglądu i sumienia, uznanie religii za sprawę głęboko osobistego wyboru – obok jej niewątpliwego aspektu społecznego. Równolegle wysunięty został postulat oczyszczenia samej religii z tego wszystkiego, co z istoty niereligijne, co niewłaściwe w jej funkcjach i – może przede wszystkim – w metodach. Z interesującego nas punktu widzenia naczelnym zjawiskiem, towarzyszącym tym procesom świadomości, był głęboki kryzys form apostołatu, stwierdzenie bardzo ograniczonej skuteczności nauczania i nawracania słowem, od kazań począwszy na indywidualnym przekonaniu czy dyskusowaniu kończąc. Tak więc kierunek rozwoju prowadził od tolerancji (nie wolno zmuszać) i od apostołatu obecności w jego najbardziej elementarnej formie (nie należy kłaść nacisku na przekonywanie słowem) do pojęcia misji, opartej na możliwie pełnej realizacji postawy otwartej.

Otwarte rozumienie jest typowym przykładem głębokiego przewartościowania, bardzo charakterystycznego dla naszych czasów. Uwarunkowane historycznie refleksje prowadzą dziś do nowego odczytania – i to odczytania w jakiś sposób pogłębionego – samej istoty chrześcijańskiego stosunku do człowieka, do społeczeństwa, do ich dróg i osiągniętych przez nich zdobyczy materialnych i duchowych. A na tym tle – do nowego odczytania sposobu czy „stylu” głoszenia Dobrej Nowiny. Oczywiście, nie są to w istocie nowości, ponieważ humanizm Ewangelii nie wymaga uzupełnień i zawsze byli ludzie, którzy potrafili kierować się bardziej tym humanizmem niż ciężącymi na chrześcijańskiej rzeczywistości pojęciami epoki. Jednakże – powtórzmy to raz jeszcze – żyjemy w czasach, które wydobyły z całą ostrością postulat owego humanizmu, ukazując go właśnie jako warunek skuteczności misji. Dokonała tego sytuacja naszego świata i świadomość współczesnego człowieka, który postawiony wobec konieczności dokonywania wyborów ostatecznych, przesycony i ogołcony zarazem, nie jest zapewne zdolny przyjąć chrześcijaństwa w innej postaci niż w jego czystej formie ewangelicznej, mimo jej maksymalizmu. Te właśnie warunki historyczne wpłynęły na szersze społecznie, niż kiedykolwiek przedtem, wyczulenie na ów humanizm Ewangelii rozumiany możliwie konsekwentnie czy nawet bezkompromisowo. Wydobyły jego nowe aspekty i ukazały go zarazem w nowym świetle właściwym epoce i na pewno wzbogacającym proces rozwoju chrześcijańskiej świadomości.

Podstawą otwartego rozumienia misji Kościoła wobec człowieka i społeczeństwa – również wobec takich, jakimi są współcześnie – jest pewien optymizm, niewątpliwie trudny czy nawet może tragiczny. Oparciem dla niego jest przesądzenie, że człowiek nie jest przez grzech pierworodny odwrócony całkowicie od dobra, a tylko wewnętrznie skłócony, że naturalne dążenie do prawdy i dobra moralnego, ja-

kie człowiek posiada, bywa hamowane poprzez przeciwną mu skłonność do łatwizny. Niemniej to naturalne dążenie istnieje i może osiągać nawet poziom heroiczny poza kręgiem świadomego oddziaływania prawdy objawionej. Podobnie społeczeństwo, nawet najbardziej „ześwieczone”, ma swe naturalne cele zasługujące na najwyższy szacunek. Na drodze do tego celu, którym jest szczęście i dobro doczesne, osiąga ono i tworzy rzeczywiste wartości. Droga ludzi i społeczeństw ku dobru w jego najróżnorodniejszych postaciach bywa trudna i powikłana, są to też drogi bardzo indywidualne i różne. Niemniej ani poszczególni ludzie, ani kultury, cywilizacje czy ustroje społeczne nie są absolutnie złe czy dobre. Zadanie Kościoła nie polega na totalnym sądzeniu, na klasyfikowaniu ludzi i tworzonych przez społeczeństwo wartości, według wyznacznika plus i minus na podstawie kryterium dobry – zły, które niejednokrotnie zresztą utożsamiane było z kryterium katolicki – niekatolicki w wyznaniowym sensie tego słowa. Zadanie to polega na udzieleniu pomocy człowiekowi w jego rozwoju, aby mógł on przyjąć prawdę Ewangelii i konsekwentnie nią żyć. Polega też na pomocy społeczeństwu, aby mogło stać się jak najbardziej chrześcijańskie w sposób sobie właściwy, a więc naturalny, a przez to lepiej spełniało swe cele i stwarzało dogodne warunki dla wszechstronnego rozwoju osobowego swych członków.

Przy takim założeniu trudno uznać za słuszne stanowisko, które chciałoby burzyć, aby budować, które dążyłoby do rozkładu wszystkich „niechrześcijańskich” wartości w człowieku i społeczeństwie, aby dopiero na tak uzyskanym pustym polu formować katolickiego człowieka czy katolickie społeczeństwo. Trzeba konsekwentnie odwołać się do owego trudnego optymizmu, do tych wartości i tego dobra, choćby było ono najbardziej cząstkowe i formalnie „pозachrześcijańskie” i budować na nim. Skoro drogi ku dobru są zróżnicowane, ich odrębność powinna być przy takim za-

łożeniu uszanowana. Oczywiście, dzisiaj nikt nie proponuje, aby zmuszać siłą do przyjęcia wiary Kościoła, nie pali się już na stosie i nie urzęduje Święta Inkwizycja. Możemy spokojnie ominąć czyjeś indywidualne wzdychania do „dawnych, dobrych czasów”, kiedy nie słuchając, można by i dzisiaj gdzieśgdzie wzdychanie to usłyszeć. Możemy je pominąć, ponieważ nie mają żadnych szans realizacji. Nie możemy jednak przejść nad nimi do porządku tam, gdzie pozostały do dzisiaj relikty tego sposobu myślenia, który to w określonych warunkach doprowadził do drastycznych metod, a obecnie również się przejawia, tylko w bardziej „cywilizowany” i mniej wulgarny sposób. Dylemat: czy konsekwentnie uszanować organiczną i indywidualną drogę człowieka do Boga, czy też przyspieszać ją „sposobem” – pozostaje i dzisiaj w pełni aktualny. „Sposoby”, jakich można tu używać, reprezentują bogaty wachlarz, począwszy od takich, które budzą odruch oburzenia u tzw. „oświeconej” części społeczeństwa, skończywszy na innych, które nie są na ogół uważane za rażące.

Spotykamy się niejednokrotnie z próbami organizowania społecznej opinii parafii przeciw „jawnogrzesznikom” czy „bezbożnikom”, co ma w gruncie rzeczy prowadzić nie tyle do zreflektowania się, ile do moralnego załamania obiektu nagonki. Można mieć nadzieję, że takie i podobne sposoby umrą własną śmiercią. Są i inne: często sugeruje się dzieciom przy Pierwszej Komunii św., aby wpłynęły na rodziców i skłoniły ich do przystąpienia do sakramentów. Jest to szczególnie szkodliwe. Fakt niepraktykowania rodziców bywa sam w sobie dostatecznie poważnym źródłem komplikacji wychowawczych i duszpasterstwo powinno starać się pomóc w ich pomyślnym rozwiązaniu (pomyślnym – tzn. w tym wypadku najmniej szkodliwym dla dziecka), a nie przyczyniać się do ich pogłębiania przez wyjaskrawienie sytuacji konfliktowych. Zdarza się również, że duszpasterz

„kontroluje” praktykowanie rodziców, wypytując o to dzieci, co jest chyba wyjątkowo obrzydliwe. Metody te potrafią dziś już bardzo wielu oburzyć. Nadal jednak istnieje wiele takich metod, które nie tylko nie oburzają, ale uchodzą dziś powszechnie za dopuszczalne i zrozumiałe – jak chwyt erystyczne, *ad personam*, stosowane w dyskusji nadmierne odwoływanie się do czynnika emocjonalnego, wykorzystywanie „szczególnie sprzyjających momentów”, jak np. chwilowego osłabienia samokontroli.

Można się zastanawiać, na jakim podłożu, w oparciu o jakie pojęcia używa się takich metod czy do nich tęskni? W pewnych przypadkach to zjawisko, które wrogość wobec prawdziwej wiary czy po prostu niezgodny z nią pogląd oraz wszelkie odstępstwo od Bożego prawa moralnego, i to tak rozumianego, jak je interpretuje Kościół, traktuje w tych samych kategoriach, co wszelkie zło moralne szkodliwe społecznie. Uprawnia to tym samym nawet do użycia środków społecznej presji czy siły, choćby takich jak ostracyzm, śmierć cywilna czy bojkot towarzyski. Przy takim założeniu ateizm czy wolny związek dwojga ludzi mogą być traktowane na równi z morderstwem, kradzieżą, a w wypadku gdy popełnia te „przestępstwa” ochrzczony katolik – jak dezercja w obliczu wroga czy zaprzeczenie się obcemu wywiadowi. Na szczęście takie traktowanie spraw wiary i etyki jest dziś już coraz rzadsze. W innym wypadku – i taka postawa jest dziś częściej reprezentowana – będzie to przekonanie, że komplikacje światopoglądowe i etyczne znajdują swe źródło przede wszystkim w moralnej słabości człowieka. Najważniejszą wobec tego rzeczą jest doprowadzenie go do źródeł łaski sakramentalnej działającej właśnie w Kościele i to działającej *ex opera operato* (usuwa się przy tym na drugi plan sprawę usposobienia człowieka), poddanie go wpływom praktyki, liturgii i duszpasterstwa, nawet jeśli nie czyni on tego początkowo z pełnym przekonaniem. Działają tu motywy całkiem prozaiczne, jak chęć



wykazania się lepszą statystyką praktyk czy nawet nawróceń (jak to bywa w Stanach Zjednoczonych), a również rozumienie nawrócenia w kategoriach przede wszystkim instytucjonalno-organizacyjnych (chrzest, powrót do Kościoła, powrót do praktykowania), a nie wewnętrznomoralnych.

Postawa otwarta rezygnuje z wszelkich środków bogatych mogących ograniczyć wolność decyzji człowieka, nawet jeśli wydają się one pozornie najbardziej „ubogie” i najbardziej dyskretne. Co więcej, uznając szczególne niebezpieczeństwo dla osobowości ludzi w stosowaniu nowoczesnych technik kształtowania świadomości, widzi ona specjalną rolę Kościoła wobec współczesnego świata w ratowaniu wewnętrznej wolności człowieka przed wpływem owych technik, nie tylko w dziedzinie religijnej. Negatywne stanowisko wobec stosowania w sprawach religii „środków bogatych”, zarówno tych „klasycznych”, jak i bardziej nowoczesnych, tłumaczy ona nie tyle nawet brakiem wiary w ich długofalową skuteczność w tej dziedzinie, ile głębokim przekonaniem, że nie odpowiadają one godności człowieka, takiej jak widzi ją chrześcijaństwo, oraz naturze samej wiary, której wartość leży w świadomym i wolnym akcie niedającym się niczym zastąpić. Postawa otwarta kładzie zasadniczy nacisk na zgodność środków i celów. Sam sposób wykonywania misji, jeśli kto woli – sama jej metoda, powinny być zgodne z duchem Ewangelii, który jest duchem miłości i wolności, i powinny dążyć do tego, aby człowiek, o ile to możliwe, był już po ludzku wolny, nim zostanie chrześcijaninem. Inaczej mówiąc, aby przyjmował on w sposób wolny chrześcijaństwo. W ten sposób sama misja ma być częścią prawdy ewangelicznej, którą głosi, i jej świadectwem. Nie negując przy tym oczywiście niezbędności łaski dla aktu wiary, zwraca uwagę na jej pozasakramentalne źródła, odpowiadając w ten sposób tym, którzy chcieliby człowieka wierzącego poddać trochę „na siłę” działaniu udzielających jej *ex opera*

*operato* sakramentów. Dlatego też pojęciu misji widzącej swą główną funkcję w chrzczeniu, rozumianym nieomal dosłownie, przeciwstawia ona misję chrystianizacji, w której owo „chrzczenie” nie jest tak bezpośrednim i – chciałoby się powiedzieć – pośpiesznie realizowanym celem. Przeciwnie to prowadzi do daleko idących konsekwencji.

Naczelnym zadaniem misji Kościoła jest głoszenie Ewangelii w całej prawdzie, jaką ona zawiera, oraz chrzczenie. Jednakże obie te funkcje nie mogą być traktowane abstrakcyjnie. Nabierają one właściwego sensu, jeśli mówimy, że celem misji jest prowadzenie ludzi do Boga, tak blisko, jak jest to możliwe. Ale w konkretnych wypadkach (konkretnych nie znaczy – wyjątkowych) to „tak blisko” może wcale nie być uhonorowane ani chrztem sakramentalnym, ani wyznaniem wiary, ani praktykowaniem – z czego wcale nie wynika, że misja była tu bezowocna. Sprowadzenie misji do wymierzonych efektów instytucjonalnych – wyrażających się przynależnością do ciała Kościoła i uczestnictwem w sakramentach – jest w praktyce często spotykane, choć doktrynalnie nie do obronienia. Jeśli jednak rzeczy tak się mają, jak to wyżej zostało przedstawione, wówczas w strefie zainteresowania misji Kościoła znajduje się nie tylko jakiś wyabstrahowany „człowiek religijny”, ale cały człowiek w pełnym aspekcie religijnym. To znaczy – w jego dążeniu do prawdy, której najwyższym przedmiotem jest poznanie Boga, oraz w jego dążeniu do dobra, którego źródłem jest Bóg jako cel zjednoczenia i stwórca porządku moralnego. Oczywiście to zainteresowanie wyrażać się musi w sposób zgodny z religijnym charakterem Kościoła. O ile w dziedzinie wiary Kościół głosi prawdy przedmiotowe, określa ich treść, o tyle w stosunku do innych dziedzin poznania głosi tylko sam postulat wierności prawdzie. Podobnie w dziedzinie dobra określa on je szczegółowo tylko w porządku moralnym. Tak ma się rzecz w odniesieniu do Kościoła jako instytucji, wolno jed-

nak chyba powiedzieć, że każdy człowiek wybierając w konkretnym wypadku prawdę przeciw fałszowi czy dobro przeciw złu uczestniczy w ten sposób w misji Kościoła szeroko pojętej. Do podobnie szerokiego traktowania misji dojdziemy też i wówczas, gdy weźmiemy pod uwagę, że zadaniem jej jest nie tylko głoszenie Ewangelii słowem, ale i świadczanie jej, a więc nie tylko troska o chwałę Bożą wyrażoną w kulcie, lecz również świadczenie miłości ludziom, troska o ich dobro i szczęście również doczesne.

Jak się ma wyrażać w praktyce ta tak szeroko rozumiana misja, misja nienaruszająca wolności świadomego wyboru i szanująca indywidualność drogi rozwoju? Przede wszystkim musi ona wyciągnąć pełne konsekwencje z podstawowej zasady moralności chrześcijańskiej, która mówi, iż każdy powinien być wierny swej prawdzie, póki jej z przekonaniem nie zrewiduje, i że powinien ją pogłębiać i rozwijać. Powinna więc skłaniać – i dopomagać – do powiększania tkwiących w człowieku wartości w sposób zgodny z jego osobistym rozwojem, z aktualnymi potrzebami jego obiektywnej sytuacji, a przede wszystkim z jego sumieniem. Tak musi wyglądać owo „towarzystwo” Kościoła i człowiekowi, i społeczeństwu, jeśli ma być ono rzeczywiście lojalne i jeśli nie ma być przy tym bierne. Formuła ta może mieć zastosowanie do misji wobec indywidualnego człowieka, jak i wobec każdej społeczności. W stosunku do wyznawcy innej religii może to być postulat, aby pozostawał on wierny jej wskazaniom, skoro w nią wierzy. W stosunku do niewierzącego, aby kierując się własną motywacją wydobywał z niej najgłębsze, najbardziej humanistyczne wartości. W stosunku do każdego społeczeństwa, aby dążyło do coraz lepszego rozwiązywania swych konkretnych problemów, w taki sposób, aby człowiek był w nim szczęśliwszy i znajdował coraz lepsze warunki dla swego rozwoju. Aby w społeczeństwie wzrastała stopniowo wolność i sprawiedliwość, rozwijały się wa-

runki materialne i kulturalne. Tak szeroko rozumiana misja jest zadaniem przede wszystkim katolików świeckich, Kościoła jako społeczności. Powinni oni realizować swe funkcje społeczne, zawodowe czy polityczne tak, aby społeczność świecka stawała się coraz lepsza, a więc jak mówimy, coraz bardziej naturalnie chrześcijańska. Szczególne znaczenie z punktu widzenia misji chrześcijańskiej ma wkład chrześcijan w takie zagadnienia, jak właściwy model stosunków międzyludzkich, prawdziwy szacunek dla człowieka i jego osobowości, obrona wartości humanistycznych wobec wy-mogów technizacji itd. Nie znaczy to, aby sprawy bardziej „przyziemne” miały uchodzić ich uwadze czy poczuciu odpowiedzialności.

Jednakże i rola Kościoła jako instytucji nie musi ograniczać się w tak pojętej misji tylko do spraw wewnątrz-religijnych i zagadnień moralności osobistej. Jesteśmy niewątpliwie świadkami narodzin „nowego stylu” misji w tym zakresie, stylu, którego doskonałym przykładem mogą być wypowiedzi, encykliki i cała postać Jana XXIII. Styl ten nie polega, jak to miało miejsce do niedawna, na osądzaniu istniejących rozwiązań ustrojowych według pewnych absolutnych wzorców i na próbach sugerowania określonych modeli rozwiązań, niedostatecznie przy tym liczących się z konkretnymi warunkami. Polega on natomiast na przypominaniu stałych, ogólnych zasad i ukazywaniu w ich świetle najbardziej newralgicznych pod względem społeczno-moralnym problemów, domagających się rozwiązania w pierwszej kolejności.

Nowy sposób rozumienia misji w duchu postawy otwartej narzuca zmianę stylu nie tylko Kościołowi jako instytucji, ale również indywidualnym katolikom świeckim. Wymaga on jasnego uświadomienia sobie i konsekwentnej realizacji zasady, iż apostołstwo człowieka świeckiego nie jest jakąś szczególną osobną funkcją, ale organicznym elementem chrześcijańskiego stosunku do człowieka czy ludzi.

Apostolstwo w ścisłym znaczeniu, a więc pomoc człowiekowi w jego otwarciu się na Boga, jest tylko aspektem ogólnej zasady ewangelicznej: „jeden drugiego brzemiona noście”. Realizacja tej zasady jest sama apostołstwem – ponieważ daje świadectwo wyznawanej wierze. Dzielać się z drugim człowiekiem dobrem, które się samemu posiada, dzieli się z nim również między innymi swą wiarą, jeśli jest on zdolny do jej przyjęcia, lub pomaga mu się do niej zbliżyć, choćby bardzo pośrednio. Tylko takie apostołstwo jest organicznym elementem postawy człowieka, tylko takie jest w pełni chrześcijańskie i wolne od jakiegś skazy zafałszowania czy przynajmniej nienaturalności. Pewne niebezpieczeństwo nienaturalności zawsze istniało u „zawodowych” apostołów – działaczy formowanych przez dawny styl wyrosły na wzorach Akcji Katolickiej i podobnych. Wydaje się, że źródło tej nienaturalności leżało w jakimś przeniesieniu na świeckich wzoru kapłana, którego apostołstwo posiada z natury rzeczy pewien element zawodowy, ale nie musi być przy tym nienaturalne w swym wyrazie.

Tak więc zamiast wzoru apostoła – działacza, szkolonego w „technikach apostołskich”, „łowcy dusz”, który drugiego człowieka traktował często w praktyce jako obiekt oddziaływania, a przykazanie miłości *de facto* bardziej jako metodę apostołstwa niż jako najwyższą wartość samą w sobie, mamy po prostu wzór chrześcijanina. Apostołstwo jest dla niego tylko pewnym aspektem jego chrześcijańskiej postawy życiowej. Wydaje się, iż to przełożenie akcentów ma bardzo wielkie znaczenie, nie tylko dlatego, że jest po prostu słuszniejsze, ale i ze względu na swe zasadnicze konsekwencje wychowawcze. Głównym zadaniem instytucji Kościoła wydaje się być dziś nie szczegółowe kierowanie tym apostołstwem, ale przede wszystkim kształtowanie katolików na prawdziwych chrześcijan, a tym samym prawdziwych apostołów.

## Kościół misji, Kościół diaspory

Obok współczesnych poglądów na sposób wykonywania misji występują dziś również bardzo radykalne tendencje dotyczące samego kształtu wcielonego Kościoła i sposobu, w jaki Kościół widzialny ma istnieć w świecie. Nie może być jednak inaczej, ponieważ zachodzą tu nieusuwalne uwarunkowania i współzależności: określony sposób wykonywania misji naprawdę możliwy jest tylko przy zharmonizowanym z nim kształcie istnienia Kościoła w świecie, kształcie takim, którego tak właśnie rozumiana misja może być naturalną emanacją. W przeciwnym wypadku przestaje być ona świadectwem ducha i postawy Kościoła, a widoczne rozbieżności pozwalają traktować ją jako sztuczną dobudowę czy niemal „chwyt taktyczny”. Trudno również wyobrazić sobie, aby taka rozbieżność w szerokiej skali społecznej była w ogóle możliwa, ponieważ określony kształt Kościoła w świecie formuje postawę jego wyznawców wobec świata. Tym samym wpływa na sposób rozumienia i wykonywania przez nich misji. Przedłużające się w czasie rozbieżności mogą wówczas dotyczyć pewnych kręgów awangardowych, a nie szerokiego społecznie ruchu wiernych. Najogólniej można powiedzieć, że otwarty kierunek odnowy w Kościele domaga się zarówno nowego kształtu misji, jak i nowego kształtu istnienia Kościoła w świecie, uważając je za jeden problem podlegający dwu zbieżnym czynnikom: współczesnym warunkom historycznym i na nowo odczytanym zasadom Ewangelii.

O Kościele dzisiejszym mówi się niekiedy, że jest on Kościołem diaspory. Aby zrozumieć sens tego określenia spróbujmy porównać warunki, w jakich działał Kościół przez długi okres czasu w tzw. krajach chrześcijańskich, oraz cechy, jakie te warunki w nim ukształtowały, z warunkami współczesnymi i cechami postulowanymi dziś wobec Kościoła. Mówiąc o warunkach historycznych mamy na myśli te, któ-

re ukształtowały tzw. Kościół epoki konstantyńskiej, kształt historycznie najlepiej nam znany i dominujący przez długie stulecia. Oczywiście warunki te nie wszędzie były dokładnie takie same i w niektórych krajach już od dłuższego czasu zaczęły one ulegać poważnym zmianom. Niemniej uformowany przez nie pogląd na sposób istnienia Kościoła w świecie trwał długo po tej zmianie i w znacznym stopniu trwa do dzisiaj. Bardzo wielu katolików również i same te warunki uważa nadal za „normalne” czy wręcz „idealne”. Charakterystyczne dla tego modelu cechy Kościoła, o których będziemy dalej mówić, nie były jego cechami jedynymi. Nie tworzyły one więc kompletnego obrazu Kościoła w określonej epoce historycznej, były jednak dostatecznie ważne, aby naznaczyć go swym silnym i wyraźnym piętnem.

Podstawową cechą warunków, które ukształtowały tzw. Kościół konstantyński, było jego oparcie o jednolite wyznaniowo społeczeństwo lub też przynajmniej jednolite wyznaniowo i dość zwarte grupy społeczne, wyróżnione bądź terytorialnie, bądź według przynależności społecznej (stanowo czy klasowo). Trwałość takiej sytuacji wyrażała się szeregiem konsekwencji w społecznym usytuowaniu Kościoła, z których szczególnie znaczenie miało utożsamienie grupy wyznaniowej z określoną społecznością świecką czy daleko posunięte utożsamienie religii z obyczajem tej grupy i jej kulturą. W tych warunkach wejście człowieka do Kościoła odbywało się w sposób naturalny, taki sam, jak jego wejście do społeczności narodowej czy lokalnej. Nie wymagało ono decyzji ani wyboru. Odwrotnie, decyzji lub wyboru wymagało jedynie wyjście z Kościoła, analogicznie – jak wyjście ze społeczności narodowej czy np. stanowej. Jeśli dodamy, że Kościół był na ogół powszechnie uznawanym i potężnym autorytetem społecznym, stanie się zrozumiałe, iż sytuacja taka pociągała za sobą przewagę socjologicznych, społecznych aspektów religii i automatycznie rzutowała na wybór metod stosowanych przez Ko-

ściół w jego misji chrystianizacji społeczeństwa. Wydaje się, że w działalności Kościoła odgrywały zasadniczą rolę „wielkie techniki społeczne”, przy pomocy których formował on przede wszystkim grupę społeczną jako całość. Przez nią oddziaływał on na jednostkę narzucając jej za pośrednictwem tej grupy określone stereotypy poglądów, postaw i zachowań. Musiało to prowadzić do formowania się religijności w znacznej mierze zewnętrznej, a przynajmniej takiej, w której cechy zewnętrzne, jako łatwiej dostrzegalne, były oceniane przede wszystkim; nie tylko przez Kościół, ale i przez grupę społeczną, która strzeże zachowania stereotypów i w której jednostka do takiej głównie religijności była siłą rzeczy skłaniana.

W tych warunkach Kościół mógł z dużą łatwością posługiwać się takimi środkami oddziaływania, jak przenikanie elementami religijnymi obyczaju i odwoływanie się do grupy społecznej jako jego strażnika, przenikanie całości kształtu życia społecznego i kulturalnego elementami religijnymi lub wyznaniowymi, czy wreszcie odwoływanie się do pomocy świeckiej organizacji państwowej jako strażnika praw Kościoła i chrześcijańskiego porządku moralnego. Towarzyszyło temu szerokie odwoływanie się w oddziaływaniu społecznym do motywów emocjonalnych i irracjonalnych oraz pewnych wartościujących stereotypów, funkcjonujących jako niekwestionowane pewniki. Przykładem takiego stereotypu może być teza, iż „to, co jest szkodliwe dla instytucji Kościoła, jest szkodliwe dla społeczeństwa” lub że „religijność jest równoznaczna z moralnością i zdrowiem społecznym”, i odwrotnie „niereligijność (a czasem nawet inna religijność) równoznaczna jest z niemoralnością i upadkiem zdrowia społecznego”, czy wreszcie – „pozostawanie w religii katolickiej jest stanem naturalnym człowieka, a poglądy niekatolickie mogą być co najwyżej tolerowane”.

To też trzeba powiedzieć, że Kościół konstantyński odznaczał się totalnością wpływu społecznego, przewagą czyn-



nika instytucjonalnego, kierującego ogólnie zorganizowaną społecznością, oraz szerokim zastosowaniem tzw. środków bogatych. Negatywnymi skutkami tych charakterystycznych cech były – i w określonych warunkach historycznych być musiały – tendencje integrystyczne i klerykalizm. Trzecią negatywną konsekwencją, zasługującą na szczególną uwagę i wymagającą może wyjaśnień, było pewne nadużycie religii. Polegało ono na częściowym utożsamieniu i zatarciu granicy pomiędzy tym, co religijne, i tym, co niereligijne, a także (co jest tu już raczej konsekwencją bardziej ogólnego pomieszania płaszczyzn) pomiędzy tym, co w religii istotne i obowiązujące a tym, co historycznie zmienne i nieobowiązujące. Ponieważ nie chodzi o toczenie „procesu intencji”, ale o zrozumienie faktów i ich negatywnych konsekwencji, pominiemy tu pytanie, w jakim stopniu to zatarcie granic było świadomie inspirowaną metodą, a w jakim tylko wykorzystaniem wytworzonego spontanicznie stanu świadomości społecznej. W każdym razie tego rodzaju tendencje łatwo jest zrozumieć biorąc pod uwagę warunki, w jakich znajdował się Kościół, i związaną z nimi przewagę aspektów społecznych w jego oddziaływaniu. Religia jako prawda i jako moralność zostaje tu wtopiona w znacznie szerszy zespół poglądów i wzorców zachowań, które będąc własnością społeczeństwa czy określonych grup społecznych mogą liczyć na ich obronę i sankcję w wypadku ich naruszenia. Z drugiej strony – autorytet religii i religijna sankcja stanowią w szerokiej opinii społecznej osłonę owego szerszego zespołu poglądów i wzorców. Zasadniczą cechą tak działającego mechanizmu jest tendencja tradycyjna, petryfikująca. Dąży ona do zachowania trwałości owego zespołu, traktowania go jako oczywisty i przeciwdziała wszelkim jego rewizjom, przynajmniej w tych punktach, które w świadomości społecznej uchodzą za istotne. Uważa się, że naruszenie w świadomości człowieka jednego kamienia owej budowy może pociągnąć

za sobą lawinowe skutki. Jest to oczywiście skrajny wyraz takiego utożsamienia. W każdym razie w praktyce Kościoła dość szeroko rozpowszechniona była opinia, iż zbytńia rewolucyjność poglądów może z wielką łatwością objąć religię, nawet jeśli początkowo do niej nie sięga. Nic też nie szkodzi, jeśli granice tego, co religijnie obowiązujące, są w opinii społecznej rozszerzone i w tym rozszerzonym kształcie strzeżone przez religijną czy może raczej jakąś *quasi*-religijną sankcję. Rolę takiego „przedpoła” dla moralności spełnia obyczaj, dla ortodoksji – pewne poglądy teologiczne, filozoficzne czy nawet naukowe (np. pogląd na kwestię pochodzenia człowieka), dla wpływów społecznych Kościoła – sankcjonowanie określonego historycznie porządku społecznego czy – w czasach współczesnych – popieranie wyznaniowej partii politycznej i wyznaniowego związku zawodowego traktowane jako obowiązek moralny.

Negatywne skutki takiego zatarcia granic religii są oczywiste. Prowadzą do utraty świadomości tego, co w religii naprawdę istotne, i koncentrowania się na tym, co wtórne czy zgoła przypadkowe. Wywołują niepotrzebne konflikty sumienia. Obciążają religię odpowiedzialnością za to, co do niej nie należy. Każą dzielić religii losy tych przemijających form historycznych, z którymi się mniej lub więcej wyraźnie utożsamiała i od których nie chciała czy nie potrafiła się oderwać. Negatywy te są dzisiaj przez nas na tyle poważnie przeżywane i obserwowane, że uzasadniają ujemną ocenę owych utożsamień, mimo pozornych czy nawet rzeczywistych korzyści, jakie przynosiły one Kościołowi w określonych okresach historycznych i społecznych formacjach. Trzeba też koniecznie zauważyć, że mechanizm takiego nadużycia religii wyzwala możliwość analogicznego jej nadużycia, ale dla świeckich już celów i niejednokrotnie przez świeckie siły. I tak sakralizacja porządku społecznego pozwala odwoływać się do religii zainteresowanym jego zachowaniem klasom społecznym.

Zwolennicy „uznanej” szkoły filozoficznej i teologicznej mogą usiłować kryć „ortodoksyjnością” braki intelektualne swych poglądów. Typowym, choć skrajnym przykładem będzie tu wyznaniowa partia polityczna. Z jednej strony określone siły Kościoła będą obciążać sumienia wiernych obowiązkiem jej popierania, widząc w tym oczywistą obronę interesów Kościoła, z drugiej strony to jego poparcie będzie wykorzystane przez partię wyznaniową w obronie jej grupowych czy klasowych interesów.

Charakterystyczne dla Kościoła konstantyńskiego jest traktowanie takich właśnie warunków, w których Kościół działa mocno ugruntowany w jednolitej wyznaniowo społeczności (co oczywiście nie musi oznaczać automatycznie akceptowania wszelkich nadużyć i błędów, do jakich takie warunki stwarzają okazję) jako normalnych i w jakimś sensie optymalnych. Stan taki uważany jest za właściwy, słuszny i pożądaný, i według tego poglądu stwarza on Kościołowi właściwe oraz – powtórzmy – naturalne na ziemi warunki działania. W przeciwieństwie do niego stan misyjny – więc taki, w którym Kościół znajduje się i działa w środowisku dla siebie obcym, gdzie swą pozycję musi dopiero zdobywać – jest traktowany jako w pewnym sensie nienormalny i przejściowy.

Gdy obserwujemy warunki, w jakich żyje i działa Kościół dzisiaj, musimy oczywiście stwierdzić, że uległy one daleko idącym zmianom. Zmiany te postępowyły stopniowo, obejmując różne dziedziny życia społecznego i kulturalnego. Przebiegały też w poszczególnych krajach w różnym tempie i w różny sposób. Przez dłuższy czas pozwalały jeszcze Kościołowi na działanie w ramach „starego modelu” przy różnorodnych jego modyfikacjach i dostosowaniach. W pewnym momencie – różnym w różnych krajach – pozwalały one już tylko na zachowanie złudzenia, iż stary model odpowiada społecznej rzeczywistości. Obecnie jednak sprawy

zaszły zbyt daleko, aby można było zachować choćby złudzenie. Przemiany cywilizacyjne, które obejmują w postępującym tempie całą kulę ziemską, wykazują, mimo wszelkich różnicowań, wiele podobieństw we wszystkich niemal krajach objętych działaniem Kościoła. Podobieństwa te, występujące zarówno w obiektywnych warunkach społecznych, jak i w ludzkiej świadomości, dotyczą między innymi również tych wszystkich dziedzin i spraw, które rzutują na sposób istnienia i działania Kościoła.

Mówi się, że Kościół dzisiejszy jest Kościołem diaspory i misji. Co się pod tymi terminami rozumie? Kościół dzisiejszy jest Kościołem diaspory, ponieważ przestaje on być gdziekolwiek na ziemi „u siebie”, w takim znaczeniu, w jakim był on niegdyś „u siebie” w chrześcijańskiej Europie. Mówi się dziś, że chrześcijańska cywilizacja i chrześcijańska państwowość (które zresztą zawsze były znacznie mniej chrześcijańskie, niż to sobie niejednokrotnie usiłowano wyobrazić) nie są normalnymi warunkami istnienia Kościoła, a tylko pewną sytuacją historycznie uwarunkowaną i przemijającą. Naturalnym stanem rzeczy Kościoła, o czym bylibyśmy skłonni pod wpływem historycznych okoliczności w praktyce zapomnieć, jest tu na ziemi „pielgrzymowanie”. Pielgrzymowanie w społeczeństwie, które nie jest jednolicie chrześcijańskie (i nie wiemy, czy będzie nim kiedykolwiek przed „końcem czasów”) i które żyje w niechrześcijańskim lub przynajmniej nie w pełni chrześcijańskim świecie oraz tworzy takąż właśnie kulturę. Jeden z naczelnych teologów odnowy, Karl Rahner, zwraca uwagę na fakt, że Kościół istniał zawsze w warunkach diaspory, ponieważ jest to przez Boga zamierzony stan naturalny. Kościół mógł istnieć w jednolicie chrześcijańskiej Europie, wówczas gdy stanowiła ona „chrześcijańska enklawę” w niechrześcijańskim świecie, do którego ogromnych połaci Kościół w ogóle nie docierał, a nawet nie wiedział o ich istnieniu. Gdy jednak roz-

przestrzenił się na cały świat, wówczas wszędzie znalazł się – zgodnie ze swym przeznaczeniem – w tych samych mniej więcej warunkach, w warunkach diaspory, rozproszenia. Pomijając dyskusję ściśle teologiczną wokół teorii Rahnera, nie można zaprzeczyć, iż opiera się ona na prawidłowej obserwacji faktów, co każe traktować poważnie wnioski, jaki dają się z tej sytuacji dla Kościoła wyciągnąć.

Naczelnym wnioskiem jest stwierdzenie, iż Kościół staje się dzisiaj wszędzie stopniowo Kościołem misji. W płaszczyźnie faktów stwierdzenie to jest zdeterminowane przez charakter – jeśli można się tak wyrazić – „odbiorców” jego duszpasterskiej działalności. W Kościele konstantyńskim podstawową bazą działalności duszpasterskiej była jednolita grupa wyznaniowa złożona z ludzi, których życie od narodzin aż do śmierci przebiegało w ramach społeczności parafialnej. Byli to ludzie w zasadzie wierzący oraz gotowi podporządkować się autorytetowi Kościoła i jego duszpasterzy, choć oczywiście grzeszni i niekiedy przeżywający takie lub inne wewnętrzne konflikty i trudności w wierze. Odchodzące od Kościoła jednostki, czy nawet niewierzące lub inaczej wierzące grupy, mogły być traktowane jako zjawiska mniejszościowe, niezmiennające zasadniczo ogólnego obrazu. Obecnie sytuacja uległa radykalnej zmianie. Rzucą się dziś w oczy wielka różnorodność postaw zajmowanych wobec Kościoła i religii przez ludzi będących formalnie członkami jednej społeczności parafialnej. Wszyscy oni przy tym, również ci, którzy praktykują lub tylko są wierzący – bywają wewnętrznie na ogół bardziej złożeni i niespójni, niż to miało miejsce dawniej. Kulturalne, środowiskowe czy obyczajowe czynniki wpływające na ich sposób myślenia i postępowania są bardzo zróżnicowane, a nawet wyraźnie ze sobą sprzeczne. Wielu z tych ludzi, a niejednokrotnie zdecydowana większość, nie przejawia skłonności do przyjmowania bezkrytycznie autorytetu Kościoła – ani tego, co

w nim widzą, ani tego, co słyszą. Często natomiast są gotowi przyjąć ten autorytet, jeśli zostanie on sprawdzony i potwierdzony świadectwem. Nie czekają oni autorytatywnych pouczeń, ale pomocy. Można powiedzieć, że gotowi są przyjmując tylko tę religię, która będzie dla nich drogą prawdy i życia w ich trudnościach i konfliktach. Do tych ludzi trzeba wyjść, wyjść w znaczeniu psychicznym – gdy przychodzą oni do Kościoła, ale już nie umieją znaleźć żywego związku pomiędzy religią i swym życiem – a często i w znaczeniu fizycznym, dosłownym, gdy do Kościoła już nie przychodzą. Taka sytuacja jest dniem powszednim parafii w krajach niegdyś lub dziś jeszcze katolickich. Trudno nie dostrzegać, że od poprzedniej sytuacji różni się ona nie tyle w istocie, co ilościowo, i że fakt ten stanowi rzeczywiste *novum* konstytuujące obecną sytuację istnienia Kościoła.

Jednakże wnioski, jakie z tego stanu rzeczy dziś się wyciąga, posiadają charakter nie tylko praktyczny. Analogicznie jak w przypadku rahnerowskiej teologii diaspory uświadomienie sobie misyjności współczesnego Kościoła i analiza przyczyn, które do takiego stanu doprowadziły, stały się źródłem głębszych refleksji. Kazały one przypomnieć sobie i na nowo zrozumieć dwie prawdy dotyczące jego istoty.

Pierwsza z nich mówi, iż Kościół nie jest dla siebie, ale dla ludzi.

Druga – że od Kościoła-instytucji ważniejsza jest dusza Kościoła, Kościół duchowy obejmujący wszystkich ludzi dobrej woli, a potencjalnie całą ludzkość i że misją Kościoła widzialnego jest troska o ów Kościół niewidzialny i służenie mu.

W oparciu o ową refleksję dotyczącą natury Kościoła wcielonego i o wnioski płynące z analizy jego aktualnej sytuacji we współczesnym społeczeństwie, otwarty kierunek odnowy formułuje szereg postulatów. Dotyczą one sposobu istnienia Kościoła w świecie i stylu jego życia. Chodzi

tu oczywiście o te historyczne cechy czy właściwości Kościoła, które powinny zostać zrewidowane i zmienione.

Najważniejsze i zarazem najbardziej ogólne spośród owych postulatów to: wewnętrzna otwartość Kościoła, jego wewnętrzne zróżnicowanie i faktyczna wolność jego członków.

Cechy te są swego rodzaju przeciwieństwem charakterystycznych znamion Kościoła konstantyńskiego. Przede wszystkim występujących w nim tendencji do ujednolicania, uniformizacji, do formowania społecznego i obawy przed tym wszystkim, co sprzeciwiało się uznanym i przyjętym wzorcom. Aby lepiej zrozumieć sens i treść tych postulatów, trzeba rozpatrzyć, jak wygląda ich zastosowanie do dwóch spośród zasadniczych płaszczyzn życia Kościoła, które można nazwać intelektualną i strukturalną. W stosunku do płaszczyzny intelektualnej wyrażą się one w hasle: katolicyzm nie jest ideologią. Wobec płaszczyzny strukturalnej – w hasle: Kościół nie jest instytucją ani organizacją.

Konieczność akcentowania, iż katolicyzm nie jest ideologią, a „tylko” religią sugeruje, że dotychczasowa sytuacja w tym zakresie rysowała się odmiennie. W Kościele ery konstantyńskiej istniała wyraźna tendencja do tworzenia nad ściśle obowiązującą objawioną doktryną religijną swego rodzaju nadbudowy obejmującej zarówno różnorodne treści intelektualne z zakresu teologii, filozofii i chrześcijańskiej myśli społecznej, jak i zasady postępowania dotyczące życia osobistego i społecznego. Treść owej nadbudowy jest zmienna w czasie i w przestrzeni. Granice jej są płynne, a stopień obowiązywalności przez poszczególnych jej członków i warstw różnie odczuwany i motywowany. Dzieje się tak dlatego, że nadbudowa ta nie jest konsekwentnym i świadomym tworem urzędu nauczycielskiego, a wynikiem określonych tendencji duszpasterskich, sposobów realizowania polityki Kościoła, wreszcie stanów świadomości tak wśród wiernych, jak wśród duchownych różnych szczebli.

Stąd różne przyczyny, dla których to czy tamto bywa uważane za obowiązujące: niejednoznaczne czy wręcz błędne sformułowania orzeczeń urzędu nauczycielskiego (nie wszystkim sformułowaniom urzędu nauczycielskiego przysługuje – jak wiadomo – *sensu stricte* walor nieomyślności), oficjalne, półoficjalne i nieoficjalne komentarze do tych orzeczeń, nauczanie katechizmowe i duszpasterskie, nierozgraniczające obowiązującej doktryny od nieobowiązujących interpretacji teologicznych, traktowanie przez duszpasterzy jako „niemoralnych” różnych naruszeń obyczaju i nieobowiązujących interpretacji zasad Dekalogu, traktowanie różnych założeń jako ściśle obowiązujących zasad, dopatrywanie się herezji we wszelkich poglądach ryzykownych, niejasnych czy po prostu nowatorskich, niezgodnych z tym, co powszechnie uznane, wreszcie ignorancja, której nie zawsze w sposób skuteczny usiłowano zapobiegać, a którą nieraz nawet świadomie podtrzymywano jako stan „bezpieczniejszy”.

Mają tu więc swój udział i nieporozumienia, każące traktować jako przynależne do doktryny te twierdzenia, które nigdy do niej nie należały i różnego rodzaju obowiązywalności „w sumieniu”, „na zasadzie posłuszeństwa” itp. Zasad, o których już wiadomo, że do doktryny w znaczeniu ścisłym nie należą.

Źródła tego zjawiska były z pewnością różnorodne. Po pierwsze, rzeczywiste chyba nieporozumienia płynęły stąd, że w toku rozwoju historycznego Kościoła uformował się przesadny pogląd na temat „rozmiarów” doktryny, któremu towarzyszyło niedostateczne zdawanie sobie sprawy z jej „szerokości”. Po drugie – przesadna obawa przed niebezpieczeństwem herezji, przejawiająca się w tropieniu jej przejawów, czasem przybierającym wręcz formę „polowania na czarownice” oraz w psychozie strachu, aby nie być same-mu o nią posądzonym. Po trzecie – występujący niejednokrotnie w duszpasterstwie pogląd, że dla dobra duszy czło-



wieka jest lepiej, gdy oprócz ściśle obowiązującej doktryny podsuwa mu się jeszcze jej na pewno poprawną interpretację i że nic nie szkodzi, jeśli uważa on ją za bardziej obowiązującą, niż jest ona w istocie. Strzeże go to przed intelektualnymi spekulacjami, które mogą się okazać niebezpieczne dla jego prawowierności. Analogicznie w dziedzinie obowiązków moralnych. W ten sposób, na zasadzie zabiegu psychologicznego, niebezpieczne granice znajdują się nieco dalej, a ich przekroczenie jest mniej realne. Po czwarte wreszcie – i to jest dla nas w tej chwili może najważniejsze – istnienia takiej *quasi*-ideologii domagała się sama właściwa epoka konstantyńskiej technika paternalistycznego oddziaływania społecznego.

Jest jasne, że sama doktryna religijna nie tworzy jeszcze pełnego światopoglądu, tym bardziej nie jest ona sama przez się zbiorem odpowiedzi na wszystkie szczegółowe pytania, które nasuwają się człowiekowi przy konfrontacji jego prawdy religijnej z otaczającym go światem problemów i sytuacji, ani też nie zawiera wzorów postępowania dla tych wszystkich sytuacji właściwych. Niemniej człowiek wierzący będzie dążył, choćby nieświadomie i spontanicznie, do sformułowania sobie jakiegoś mniej lub więcej kompletnego światopoglądu, który przecież powinien być spójny z jego wiarą i na niej się opierać. Powinien on również znajdować zgodną z wiarą odpowiedź na konkretne problemy życia i umieć się właściwie zachować w stwarzanych przez nie sytuacjach. Należy mu w tym pomóc. Od takiego niewątpliwie słusznego stwierdzenia jest już tylko krok do tezy, dość oczywistej przy założeniu paternalistycznym, że pracę tę należy właściwie wykonać za niego, podsuwając mu gotowe rozwiązania. Ponieważ zaś nie sposób wówczas brać pod uwagę wszystkich możliwych indywidualnych różnic, owe gotowe rozwiązania będą w danym miejscu i w czasie podobne. Nieraz niestety będą one brać pod uwagę nie tylko dobro duszy wierzącego, ale i tak czy inaczej

rozumiany interes Kościoła czy społeczności wierzących. Fakt, iż za odbiorcę działalności duszpasterskiej uważa się nie tyle indywidualium, co zwartą grupę społeczną, dodatkowo komplikuje sprawę. Przede wszystkim samo oddziaływanie na człowieka poprzez grupę i jej zbiorową świadomość z góry zakłada daleko idącą uniformizację przekazywanych poglądów. Przy tym społeczność wierzących jest nie tylko duchowa, ale i doczesna. Im bardziej chce się ją widzieć zwartą, tym silniej nasuwa się postulat jej jednolitości w poglądach, reakcjach, stanowiskach. Wymaga tego zarówno jej wewnętrzna spistość i skuteczność oddziaływania na własnych członków, jak i siła jej odporu na wpływy „zewnętrzne”, niechrześcijańskiego świata. Traktowanie Kościoła tak, „jak gdyby” jego główną cechą miała być siła i traktowanie chrześcijańskiej społeczności, „jak gdyby” była ona społecznością przede wszystkim świecką, nieuwzględnianie wszystkich konsekwencji ich religijnego charakteru, posługiwanie się w nadmiarze czysto świeckimi metodami – musi doprowadzić do konieczności posiadania owej *quasi*-ideologii – światopoglądu i programu. Stwarza też realne niebezpieczeństwo stosowania nacisków i innych środków mających spowodować ich rozpowszechnienie i przyjęcie. Nietrudno wówczas o pokusę nadużycia religijnego autorytetu, o rozpowszechnienie czy choćby tolerowanie atmosfery obowiązywalności, ortodoksyjności itp. wokół postulowanych poglądów i wzorców zachowań.

Trudno jest twierdzić, że istniała jakaś oficjalna doktryna czy przyjęta przez Kościół teoria teologiczna, która uzasadniałaby takie postępowanie. Istnieje naturalna różnica pomiędzy zalecaniem tomizmu a panującą w niektórych kołach atmosferą, iż jest to – i w dodatku zawsze będzie – jedyna filozofia w pełni ortodoksyjna. Czym innym jest uzasadniona obawa przed eklektyzmem, a czym innym fakt taki, jak aprioryczna nieufność wobec wszelkiej myśli niechrześcijańskiego pochodzenia. Tak samo trzeba odróżnić

postulat należnego szacunku dla encyklik papieskich od faktów podawania ich „do wierzenia”, tak niemal jakby były one dogmatem bez względu na rzeczywisty stopień doktrynalnej obowiązywalności ich poszczególnych twierdzeń i wskazań. Powaga słusznie przysługująca różnym teoriom i definicjom teologicznym to nie to samo, co fakty wcielenia ich do przeznaczonego dla dzieci i młodzieży programu nauczania religii, bez żadnego odróżnienia od prawd stanowiących niewątpliwy depozyt wiary. Ale o tę praktykę właśnie chodzi. Do niedawna była bardzo rozpowszechniona, a i dziś jeszcze się ją spotyka. Niezależnie od tego, czy odpowiedzialność za nią obciąża oficjalną naukę Kościoła, czy tylko jego poszczególne instytucje, poszczególnych biskupów i księży, jej skutki pozostają niemal takie same i tak samo poważne. Wywołują niepotrzebny i nieuzasadniony zamęt sumienia, prowadzący niejednokrotnie do bardzo poważnych konfliktów wewnętrznych. Wyobcowanie moralne i faktyczne – choć nie zawsze formalne – i potępienie ludzi, którzy właściwie w niczym nie przekroczyli dozwolonych granic. Ograniczenie i zacieśnienie w świadomości społecznej uniwersalizmu i bogactwa religii chrześcijańskiej, chrześcijańskiej myśli, chrześcijańskich postaw. W konsekwencji daje to ograniczenie samodzielności i utratę odwagi myślenia zarówno u duchownych, jak i przede wszystkim u świeckich członków Kościoła. Naraża prawdę religijną na odrzucenie przez związanie jej w społecznej świadomości z poglądami, które mogą być w ogóle niesłuszne lub mogą posiadać wartość tylko historyczną. Powoduje wreszcie usztywnienie myśli chrześcijańskiej i jej nienadążanie za spontanicznym rozwojem myśli laickiej i zmiennymi problemami życia.

Nic nie zmienia fakt, że owa, niedostatecznie odgraniczona od prawdy religijnej „nadbudowa” pełni swe funkcje ideologiczne w służbie Kościoła (choć jak stwierdziliśmy może być wówczas wykorzystywana i przez inne siły społecz-

ne), a nawet, że *hic et nunc* pełni je skutecznie. Doraźne pozytywy nie są w stanie zrównoważyć długofalowych i szerokich społecznie strat. Taki stan rzeczy jest przede wszystkim niezgodny z istotą samej religii. Pierwszorzędnym zadaniem prawdy religijnej jest prowadzenie ludzi do Boga, a nie organizowanie sił społecznych, nawet chrześcijańskich i – co może brzmi paradoksalnie – nawet w celach religijnych. Jeśli to prowadzenie do Boga, zgodne z etyką chrześcijańską urządzanie świata czy formowanie postawy chrześcijańskiej wiernych wymagają takiego organizowania, wówczas nie może się ono odbywać kosztem narażania czystości samej prawdy (chodzi tu o czystość podmiotową – obraz tej prawdy w świadomości poszczególnego człowieka) i jej uniwersalizmu. Czym innym jest przecież ściśle pojęta prawda objawiona i jej prawna wykładnia. Czym innym pozbawiony już waloru nadprzyrodzonej pewności wysiłek myśli ludzkiej, usiłującej ją możliwie najszerszej i najgłębiej poznać, a także budowane w oparciu o nią światopoglądy, powstałe w kręgu myśli chrześcijańskiej filozofie czy szukanie w niej wskazówek służących sprawiedliwemu rozwiązywaniu konkretnych problemów społecznych. Przypisywanie waloru doktrynalnego tezom nawet skądinąd słusznym, ale takim, którym on nie przysługuje, jest może silnym środkiem skłaniającym ludzi do ich przyjęcia, niemniej zawsze pozostaje gwałtem zadanym prawdzie i ograniczeniem wiary.

Dlatego główne zadanie, które kierunek odnowy widzi w tym względzie w zakresie atmosfery intelektualnej Kościoła, polega na sprowadzeniu obowiązującej doktryny do właściwych wymiarów w świadomości społecznej oraz na zaakcentowaniu, iż katolicyzm nie jest ciasnym, zamkniętym i spetryfikowanym wykładem. Kościół nauczający, duszpasterstwo, powinno dokonać dużego wysiłku, aby wierni – a może i sami księża, i ludzie zajmujący się zawodowo myślą chrześcijańską – mieli jasny obraz tego, co rzeczywiście

obejmuje obowiązująca doktryna, a co do niej już nie należy. Uniknięcie bardzo wielu indywidualnych konfliktów wiary i sumienia nie będzie jedynym skutkiem takiego zabiegu. Zrozumieliśmy dziś wyjątkowo dobrze, o ile w pewnym sensie szczuplejszy jest depozyt objawionej prawdy i to, co z niego w sposób absolutnie pewny wynika, od wielu społecznych przeświadczeń na ten temat. Zrozumieliśmy też, jakie ten fakt posiada znaczenie. Można się spodziewać, że wprowadzona do swych autentycznych wymiarów obowiązująca prawda dogmatyczna i moralna znacznie silniej przemówi do ludzi współczesnych niż wówczas, gdy była ona niejako rozwodniona w mnogości komentarzy, zastosowań i wyjaśnień, wśród których nie potrafili oni stosować koniecznych rozróżnień i niezbędnej hierarchii wartości. Wprowadzenie niezbędnych rozgraniczeń pomiędzy obowiązującą doktryną a całą resztą chrześcijańskiej myśli powinno też przyczynić się do oczyszczenia atmosfery, zlikwidowania psychozy herezji, do rzeczywistego poczucia swobody i wolności w tym wszystkim, co „wątpliwe”, a więc w czym wolno bez obawy się różnić. To oczyszczenie atmosfery może wpłynąć na wielki rozwój myśli chrześcijańskiej poprzez otwarcie pola dla jej wszystkich intelektualnych rezerw. Powiększy to szanse, że odpowie ona w pełni dzisiejszym potrzebom, wykorzystując zarazem całe bogactwo myśli ludzkiej, jakie właśnie nasze czasy zrodziły lub udostępniły. Nasza epoka, pionierski i niezwykle w swej problematyce zagmatwany zakręt dziejów ludzkości, stawia ogromną ilość pytań, nowych lub w nowy sposób postawionych, począwszy od szczegółowych kwestii aż po zgodny ze współczesnymi wymogami uporządkowany obraz świata. Jednocześnie zaś otwartość na cały dorobek dążeń i myśli ludzkich stwarza światu katolickiemu ogromne możliwości wzbogacenia, choćby poprzez ujrzanie znanych prawd w nowym aspekcie i nowym naświetleniu. Wydaje się, że przed filozofią i także przed teologią otwierają się, je-

śli nie dziś, to w przyszłości, nowe, nieoczekiwane i właściwi niewyobrażalne jeszcze teraz perspektywy.

Myśl katolicka, aby mogła sprostać tym potrzebom i zarazem wykorzystać wszystkie możliwości, musi być bogata, zróżnicowana i wielokierunkowa. Musi też rozwijać się nie tylko wśród nielicznych wybranych powag, ale i „oddolnie”, w atmosferze egzystencjalnego doświadczenia odpowiedzi na ten sam problem – nikogo to dziś nie zgorszy. I – o ile nie zachodzi ostateczna potrzeba autorytatywnego rozstrzygnięcia doktrynalnego – nie niszczy ich przed czasem apodyktycznym przydawaniem im etykiet w rodzaju: „pogląd ściśle rzecz biorąc nieheretycki, ale dość niebezpieczny, mętny, zbliżony do herezji” itp. Warto raczej pamiętać, iż zgodna z objawioną wiarą myśl ludzka ma bez porównania szersze granice, niż to sobie do niedawna powszechnie wyobrażano. Pozwólmy jej poddać się naturalnej selekcji, w której nawet to, co nie przetrzyma próby czasu, może – nim zginie – wzbogacić to, co okaże się bardziej trwałe.

Myśl chrześcijańska jest częścią wielkiego dorobku ludzkości. Nie powinna ona nosić na sobie jakiegokolwiek piętna getta. Znaczy to, że powinna być otwarta na wszelką prawdę, obojętne skąd by ona pochodziła, a także, że nie jest zadaniem myśli religijnej zastępowanie myśli świeckiej na właściwym jej terenie, ale jej – najogólniej mówiąc – uzupełnienie; tak też rolą urzędu nauczycielskiego nie jest zastępowanie swobodnie rozwijającej się myśli katolickiej, ani krępowanie jej atmosferą śledzenia herezji, ale troska o jej bogaty i prawidłowy rozwój – obok ścisłego przekazywania depozytu wiary. A więc ostateczne orzekanie, o ile zachodzi rzeczywistość tego rodzaju konieczność, a poza tym wskazywanie problemów i przypominanie zasad, jakimi należy się przy ich rozwiązywaniu kierować.

Odmiana, jaka się w Kościele dokonuje, dotyczy także elementów instytucjonalnych i organizacyjnych.

Zasadniczą cechą strukturalną Kościoła konstantyńskiego była bardzo silna tendencja do centralizacji i odgórnego kierowania zorganizowaną społecznością religijną. Wielką rolę odgrywa tu wspomniany już duch paternalizmu, który przejawia się w decydowaniu za podwładnych czy „podopiecznych” i wymaganiu od nich przede wszystkim posłuchu i posłuszeństwa. Centralizacja ogniskuje się wokół tych, którzy posiadają pełnię urzędu kapłańskiego i związanej z nim władzy oraz wokół ich dworów – kurii, wokół papieża i Kurii Rzymskiej, czyli tzw. „centrum” Kościoła, wokół biskupów i kurii diecezjalnych. Potrafi się jednak ogniskować i niżej, wokół proboszcza – absolutnego religijnego, a nieraz i świeckiego autorytetu parafii – szczególnie wiejskiej. Przedmiot władzy – „wiernych” – porównuje się czasem do „wiernej trzody”, czasem do „wojska uszykowanego porządnie”. Oba porównania mogą dziś nasuwać skojarzenia bardzo wątpliwej – z punktu widzenia religijnego – natury. Formy zorganizowania społeczności mogą być różne – parafie, bractwa religijne i trzecie zakony, sodaliczki, wreszcie Akcja Katolicka i organizacje do niej należące. Mogą być i formy bardziej jeszcze od tych ostatnich nowoczesne. Ich wspólną cechą jest całkowite, bezpośrednie podporządkowanie władzy kościelnej, która nawet jeśli nie zawsze w pełni wykorzystywana, jest tu wszędzie potencjalnie całkowita i bezwarunkowa. Zakres swobody, możliwości swobodnego decydowania na niższym szczeblu, jest delegowany i może być cofnięty, gdy ten, który ma władzę, uzna to za wskazane. Nie chodzi tu oczywiście o krytykę pełni władzy kapłańskiej biskupów. Chodzi o określoną sytuację społeczną: sposób, w jaki władza ta jest sprawowana, o system, jaki wykształca. Ów sposób, wytworzony przez warunki, pogłębiony i utrwalony w toku historii i żywy częstokroć do dziś – jest formowany przede wszystkim przez dwa czynniki, które przybierały różne w różnych czasach formy i nasilenia i różnie się ze sobą krzyżowały. Jed-

nym z nich jest system biurokratyczno-centralistyczny wzorowany na określonych historycznie modelach władzy świeckiej, wzmocniony jeszcze przez czynnik sakralny i autorytet religijny. Drugim jest treściowe rozszerzenie tej władzy poza przysługującą jej z istoty rzeczy zakres.

Ów brak naturalnej równowagi, właściwych proporcji w usytuowaniu w Kościele tych, którzy mają władzę i tych, którzy jej podlegają, jest pewnym skrajnym przejawem ogólnej tendencji do akcentowania podziałów, hierarchizowania, jakiejś szczególnej specjalizacji w zakresie tego, co powinno być – choć w różny sposób – udziałem wszystkich. Rozdziałem pomiędzy wyższym i niższym duchowieństwem, pomiędzy duchowieństwem kurialnym (urzędnikami) i parafialnym (duszpasterzami), pomiędzy duchowieństwem a wiernymi, pomiędzy stanem doskonałości (zakony, a w pewnej mierze duchowieństwo świeckie) a stanem grzeszników (wierni), pomiędzy specjalistami od spraw Boga (księża, zakonnicy, częściowo zawodowi świeccy działacze Kościoła) a szarymi zjadaczami chleba (cała reszta). Trzeba tu i można powtórzyć, że ów pożałowania godny stan rzeczy nie był i nie jest (o tyle, o ile jest on dziś aktualny) wynikiem jakiejś wyraźnej doktryny teologicznej. Wręcz przeciwnie – można powiedzieć, że był on wynikiem jej niedostatku, gdyż obok warunków obiektywnych, jakie niewątpliwie grały tu w swoim czasie rolę, zaważył też zasadniczo niedorozwój doktryny teologicznej, niepełny rozwój teologii Kościoła – sam z kolei spowodowany przez te obiektywne warunki.

Ten nierównomierny rozwój teologii Kościoła określał uprawnienia i prerogatywy jednych części jego organizmu z pominięciem samej jego podstawy, jaką stanowią wierni-świeccy, oraz określał cechy jego aspektu widzialnego. W połączeniu z tendencjami paternalistycznymi, centralistycznymi i biurokratycznymi prowadził też w konsekwencji



do przerostu i dominacji w Kościele elementu instytucjonalnego. I to do dominacji tak silnej, że w dość powszechnym odbiorze Kościół utożsamiał się z instytucją, stał się instytucją. „Kościołem” było to, co w pełni określone, uchwytnie, występujące w formie urzędu lub ostatecznie organizacji. A więc przede wszystkim biskupi i księża, kurie, urzędy, zakony i seminaria. Ostatecznym, najniższym szczeblem zhierarchizowanego Kościoła jest kościelny urząd parafialny. Parafianie nie czują się Kościołem, a tylko „należą do Kościoła”. Różnica pozornie subtelna, w istocie zasadnicza i pociągająca za sobą zasadnicze skutki.

W toku nowożytnych dziejów podstawowej organizacji świeckiej – państwa przyszedł moment, w którym instytucjom władzy przeciwstawiono naród, społeczeństwo złożone z obywateli, i w którym stało się jasne, że to nie społeczeństwo istnieje dla instytucji, ale instytucja dla społeczności. Analogiczny proces w Kościele (analogiczny nie znaczy oczywiście identyczny) spóźnił się o długie lata i zachodzi dopiero dzisiaj. Opóźnienie to nie jest pozbawione znaczenia, gdyż przerost elementu instytucji, jej działanie nie równoważone przez spontaniczny czynnik społeczny, ma swoje bardzo poważne negatywy. Niektóre z nich szczególnie niekorzystnie, jak się zdaje, zaważyły na sytuacji Kościoła w ostatnim okresie. Trzeba tu wymienić na przykład tendencję do ujmowania życia w formuły, do przerostu ducha litery, ducha prawniczego nad elastycznością wymogów życia. Zauważa się dziś, że czynnik ten miał w Kościele katolickim szczególnie sprzyjające warunki rozwoju poprzez przejęcie dziedzictwa prawniczego ducha rzymskiego. W podobnym kierunku jak czynnik poprzedni działała w instytucji tendencja do odgórnego rozstrzygania i decydowania. Instytucja, zawsze mniej lub bardziej oderwana od życiowego konkretnego, bardzo często uważa, że „wie lepiej”, niż bezpośrednio zainteresowani i zaangażowani w konkretną sytuację życiową.

Łączy się z tym skłonność do krępowania wszelkiej inicjatywy oddolnej, obawa przed każdą inicjatywą niekontrolowaną, chęć podporządkowania jej sobie i narzucenia jej własnego sposobu patrzenia. Skutki tej tendencji przejawiają się nie tylko u świeckich, ale u nich były szczególnie jaskrawe. Ocenia się, iż spowodowany tym brak samodzielności w kołach świeckich katolików był jedną z głównych przyczyn niepowodzeń Kościoła, szczególnie w XIX wieku.

Inną charakterystyczną cechą przerostu instytucjonalizacji jest tendencja do petryfikacji, tkwiący w niej z natury element konserwatyzmu i obawy przed zmianą, która może zagrozić jej racji bytu. Może uczynić ją nieprzydatną i nieadekwatną do warunków nowej sytuacji, nad którą instytucja w dotychczasowym kształcie będzie tracić kontrolę. Największym może niebezpieczeństwem i skrajnym już wypaczeniem jest utożsamianie dobra i interesu samej instytucji z dobrem i interesem Kościoła. Instytucja zostaje świadomie czy nieświadomie utożsamiana z Kościołem i zaczyna być traktowana jako cel sam w sobie.

Tendencje otwartego kierunku odnowy, które odpowiadają kierunkom rozwojowym współczesnej teologii Kościoła, zmierzają do przywrócenia Kościołowi widzialnemu pełnej wewnętrznej równowagi jego elementów poprzez wydobycie ich treści teologicznych oraz do umieszczenia go w perspektywie jego duchowej natury, jaką jest Ciało Mistyczne. Chodzi więc o przywrócenie Kościołowi jako całości – w jego praktyce i w świadomości jego członków – pełni religijnego charakteru i o usunięcie wszystkiego, co jest z tym charakterem niezgodne. W odniesieniu zaś do jego struktury – o zlikwidowanie wynaturzeń płynących z przerostu pewnych jej elementów, przerostów spowodowanych z kolei niedorozwojem elementów innych.

Tak widziany Kościół jest przede wszystkim społecznością religijną, Posiada ona oczywiście swą władzę i to władzę o zu-

pełnie szczególnym charakterze i prerogatywach oraz szczególnej godności, ale władza ta nie może być celem sama dla siebie i nie ona sama stanowi Kościół. Jej funkcja wobec społeczności jest przede wszystkim służebna, tak jak służebny jest Kościół widzialny wobec całego faktycznego i potencjalnego Kościoła mistycznego. Podobnie jak zgodnie z dogmatem o obcowaniu świętych linie życia nadprzyrodzonego przebiegają w tej społeczności nie tylko z góry do dołu, ale we wszystkich kierunkach, tak też we wszystkich kierunkach przebiegają w niej linie naturalnego życia społecznego. Wszystkie te elementy widzialnej społeczności Kościoła są sobie nawzajem potrzebne i nawzajem sobie służą. Ich wzajemne relacje, o ile są żywe i prawidłowe – to znaczy oparte na wzajemnym szacunku i uznaniu swych kompetencji i funkcji – decydują o życiu tej społeczności i jej rozwoju. W ten sposób jest ona otwarta nie tylko na zewnątrz, wobec świata, ale i wewnątrz, poprzez wzajemną otwartość na siebie jej części.

Społeczność ta jest również wewnątrz bogata i zróżnicowana. Zróżnicowanie takie jest zgodne z prawami naturalnego rozwoju żywej społeczności. Jest ono też realnym wyrazem uniwersalizmu Kościoła, który ograniczając identyczność do tego, co jej z natury rzeczy wymaga, daje we wszystkim pozostałym prawo do rozumnej swobody. Ta „jedność w wielości” przejawia się w faktycznym równouprawnieniu i poszanowaniu różnorodnych rytów, w prawie do rozwijania takich form religijności i takich struktur życia kościelnego i katolickiego, które najlepiej odpowiadają potrzebom lokalnych społeczności wierzących i ich kulturze, w różnorodności form i sposobów realizowania potrzeb katolickiego życia społecznego. Jeśli w tak rozwijającym się Kościele ma być zachowany związek pomiędzy władzą a społecznością, struktura władzy musi oczywiście w znacznie mierze zdecentralizować się stosunku do tego, co mogliśmy obserwować w Kościele konstantyńskim.

Najważniejszymi cechami Kościoła pojętego przede wszystkim jako „otwarta” społeczność religijna, a odróżniającymi go od Kościoła konstantyńskiego, są więc: równowaga i równomierny rozwój jego strukturalnych elementów wewnętrznych, wewnętrzne zróżnicowanie, decentralizacja oraz wolność i pole dla „inicjatywy społecznej” oraz odpowiadające im wychowanie w duchu samodzielności i świadomej odpowiedzialności. Celem, do którego zmierza oczyszczenie Kościoła z przerostu uniformizmu i instytucjonalizmu, nie jest indywidualizm, grożący anarchią poglądów i zanikiem poczucia wspólnoty. Chodzi o stworzenie warunków dla rozwoju odnowionej wspólnoty chrześcijańskiej, szerszej i bardziej organicznie spójnej niż dotychczas.

Można mieć nadzieję, że taki Kościół będzie lepiej niż konstantyński odpowiadać sytuacji diaspory i wymogom misji, będzie ściślej związany z życiem i będzie organicznie je przenikał oraz skuteczniej prowadził do Boga zarówno swych członków, jak i całą ludzką społeczność.

Tendencje, jakimi otwarty kierunek odnowy odpowiada na nową sytuację Kościoła i świata, są radykalne. Ale wydaje się, że tylko bardzo gruntowny i głęboki rachunek katolickiego sumienia i naprawę bezkompromisowe uwzględnienie wniosków, płynących z owego rachunku i z dzisiejszej sytuacji, może umożliwić Kościołowi podjęcie jego zadań w sposób zakrojony na miarę potrzeb obecnego czasu.

## Świeccy

Problemy, jakie wysuwa dziś dyskusja tocząca się wokół sposobu rozumienia i wykonywania przez Kościół jego misji oraz wokół jego wewnętrznej struktury, podnoszą do niezwykłej rangi rolę i miejsce świeckich w Kościele. Dla rzeźników postawy otwartej sprawa laikatu jest nie tylko jednym z obiektywnie naczelnych procesów wyznaczających punkt zwrotny w dziejach współczesnego Kościoła. Jest ona również kamieniem probierczym i w zasadniczej mierze warunkiem reformy, jednym z jej najbardziej węzłowych problemów. Dlatego też, choć jest to skądinąd problem szczegółowy, należy potraktować go ze specjalną uwagą.

Problem laikatu należy do tych zagadnień współczesnego Kościoła, których obecne natężenie spowodowane jest nie tylko gwałtownymi przemianami świata, ale również wielkim zaniedbaniem w wiekach ubiegłych. Zaniedbanie to było tak duże i przybrało takie formy, że ośmielamy się je określać jako „zafałszowanie” problemu laikatu. Mówiąc o „zafałszowaniu”, mamy na myśli sytuację, w której braki czy jednostronności w rozwoju teorii oraz niewłaściwa, choć historycznie uwarunkowana, praktyka prowadzą do wytworzenia się stanu świadomości i sposobu postępowania uchodzących za słuszne czy nawet oczywiste, a przy tym fałszywych z punktu widzenia teologicznej prawdy o strukturze Kościoła. Dlatego też, jeśli chce się dokonać nawet najbardziej pobieżnej próby wyjaśnienia, czym jest dzisiaj problem laikatu i dlaczego tak właśnie, a nie inaczej obecnie się przedstawia, choćby najkrótsze odwołanie się do historii staje się niezbędnym.

Wydaje się, że początków ewolucji, która prowadziła od żywej świadomości, że *laos* to „lud święty uczestniczący w Ofierze”, do tego funkcjonowania terminu „laikat”, które widziało w nim chrześcijan niepełnowartościowych – szukać

należy w bardzo dawnych czasach. Chociaż dalecy dziś jesteśmy od bezkrytycznego idealizowania gmin pierwotnego Kościoła, to jednak chyba tam tylko można się dopatrywać prawidłowego w zasadzie rozumienia i realizowania miejsca i roli świeckich. Oczywiście, praktycznie realizowany wówczas model był wynikiem określonych warunków i nie mógł być kontynuowany w ten sam sposób w czasach późniejszych. Jednakże charakterystyczne jest, że był on wówczas – jak się zdaje – prawidłowy w skali ogólnospołecznej ówczesnego Kościoła. Na czym prawidłowość ta polegała? Najkrócej rzecz ujmując, świeccy byli chyba po prostu świadomymi swych społecznych praw i obowiązków w Kościele i starali się je realizować. Wpływała na to świadomość najbardziej elementarnych, ale głęboko przeżytych prawd religijnych – w tym prawd dotyczących godności ich samych jako członków Kościoła (nauka św. Pawła). Dalej wpływało na to poczucie żywej więzi, przynajmniej w ramach gminy, poczucie współodpowiedzialności, wreszcie brak sztucznych z punktu widzenia struktury Kościoła form przedziału i przeciwstawienia pomiędzy kapłaństwem a laikatem.

Sytuacja ta zaczęła się zmieniać dość wcześnie, już wtedy, gdy Kościół rozszerzając się, tracił stopniowo dotychczasowy charakter. Niski poziom wiernych, ale przede wszystkim niski poziom świadomości religijnej, musi zawsze odbijać się niekorzystnie na równowadze stosunku kler – świeccy. Ten stan rzeczy pogłębił się jeszcze wówczas, gdy po Konstantynie na przynależność do Kościoła zaczęły wpływać względy pozareligijne, a szczególnie później, w okresie masowego wzrostu Kościoła we wczesnym średniowieczu. Nie w tym należy jednak szukać przyczyn najważniejszych. Poziom świadomości świeckich w interesującej nas tu kwestii mogłby rozwijać się, gdyby zaistniały sprzyjające warunki. Niestety warunki – i to warunki różnorodne – działały silnie w kierunku przeciwnym. Ważną rolę odegrało tu wejście Kościoła na arenę życia

społeczno-politycznego jeszcze w starożytności, a ponadto pełnienie przez Kościół funkcji kulturalnych w średniowieczu. Ten pozareligijny kierunek rozwoju form aktywności Kościoła i związane z nim pomieszanie płaszczyzn: religijnej i świeckiej – niezależnie od tego, jak dalece było to uzasadnione – musiały wpływać na tworzenie się pozareligijnego autorytetu duchowieństwa oraz uniemożliwiały wyraźne rozgraniczenie ról i terenu działania duchowieństwa i świeckich. Szczególną jednakże rolę odegrał nowożytny okres dziejów Kościoła, począwszy od Reformacji, którego skutki działają do dzisiaj. Kościół walcząc z Reformacją przyjął postawę obronną i w dużej mierze dał sobie narzucić płaszczyznę działania, akcentując w praktyce i rozwijając w teologii te elementy, które Reformacja atakowała. Tendencja ta realizowała się jednak kosztem innych elementów, co musiało prowadzić do jednostronności. Reformacja atakowała istotę sakramentalną kapłaństwa, ustrój hierarchiczny oraz jednolite i autorytatywne magisterium. W odpowiedzi Kościół położył nacisk na znaczenie oraz teologiczne uzasadnienie i rozwijanie roli tych właśnie elementów swej struktury. Natomiast praktyczna koncepcja roli świeckich pozostała niewykrystalizowana, a teologia laikatu nierozwinięta. Można by powiedzieć, że ten brak wytwarzał próżnię, która przy silnym rozwoju innych czynników musiała prowadzić do zachwiania równowagi elementów struktury Kościoła.

Sytuacja ta została w szczególności sposób pogłębiona i jeszcze bardziej niekorzystnie zmodyfikowana przez to, co publicystyka katolicka nazywa „kompleksem obłożonej twierdzy” czy „atmosferą getta”. Atmosfera ta czy wręcz – trzeba powiedzieć – koncepcja zaciążyła na linii rozwojowej Kościoła od Reformacji aż po wiek XX i w pewnym stopniu trwa jeszcze do dzisiaj. Jej cechy charakterystyczne; ostrożność, dominacja troski o czystość doktryny, obawa przed samodzielnością w myśli i działaniu, tendencje centralistyczne,

wpłynęły na to, iż praktyka duszpasterska za najważniejszą cnotę świeckich uważała posłuszeństwo, a dobrym katolikiem był ten, o kim można było powiedzieć, że jest posłusznym synem Kościoła (analogicznie – za najcięższy grzech uważała nieczystość, tak dalece, że do niej sprowadziła się potoczna treść słowa „niemoralność”). Przez cały ten okres działały czy próbowały działać w Kościele inne nurty i tendencje, ale nie one nadawały ton.

Cała ta złożona sytuacja poreformacyjna pociągnęła za sobą szereg poważnych skutków w zakresie uformowania postawy świeckich. Przynajmniej na dwa takie skutki – na pewno nie jedyne, ale o szczególnym znaczeniu – należy tu zwrócić uwagę. Pierwszym była bierność, grzech pierwotny całych pokoleń świeckich katolików, nieunikniony skutek długotrwałego i jednostronnego akcentowania cnoty posłuszeństwa. Bierność ta przejawiała się w różnorodny sposób: zupełnym brakiem poczucia współodpowiedzialności za Kościół w masach wiernych – a nawet brakiem świadomości, że jest ona w ogóle potrzebna – potem niechęcią wielu jednostek aktywnych do praktycznego podejmowania tej współodpowiedzialności z uwagi na warunki, jakie temu towarzyszyły. Przejawiała się również tak częstym do niedawna, a i dziś jeszcze nierzadkim klerykałizmem. Owa bierność była na pewno nie najbardziej błahym z czynników, formujących te pobożne dziwolągi, o których w tak bezlitosnych słowach pisał Mounier w swym *Spotkaniu z chrześcijaństwem*. Na pewno prawdziwe i dające dużo do myślenia jest spostrzeżenie, że bardzo wiele „dziejowych zapóźnień” Kościoła w naszych czasach dotyczy dziedzin i terenów, które uważamy dziś za domenę z natury rzeczy należącą do aktywności świeckich i im tylko właściwą. I słuszna jest opinia, która właśnie w bierności laikatu widzi źródło wielu klęsk i strat Kościoła w ostatnich wiekach. Bierność w swych przeróżnych odmianach i przejawach jest i dzisiaj jeszcze zjawiskiem częstym



u katolików. Nie przestaje ona być chorobą społeczną Kościoła i na pewno nieprędko się jej pozbędziemy.

Drugi bardzo poważny skutek braku pozytywnie określonej specyfiki świeckich w Kościele jest może nie tak bezpośrednio związany z okresem nowożytnym, jakkolwiek atmosferą tego okresu został na pewno utwierdzony. Dotyczy on tego, co w Kościele najistotniejsze, bo życia wewnętrznego i dróg duchowego rozwoju. Duszpasterstwo traktowało często świeckość jako swego rodzaju koncesję na rzecz słabości, jako stan z natury rzeczy „bardziej grzeszny” i właściwie na grzech skazany. Charakterystyczne wyrażenie, że można być świętym, mimo że „pozostaje się w świecie”, najlepiej – choć nie całkiem otwarcie – wyraża ten pogląd. U świeckich traktujących poważnie swą przynależność do Kościoła atmosfera taka powodowała swoisty kompleks niższości wobec kapłana i zakonnika oraz jakiś niezdecydowany, połowiczny czy wręcz negatywny stosunek do „świata”. Katolik, który całkiem serio angażował się w doczesność, żył pod wrażeniem, że nie jest dobrym chrześcijaninem. Nie dostrzegano, że świeckość jest najbardziej normalną drogą osiągnięcia świętości i że droga ta posiada swą własną specyfikę, odróżniając ją od kapłańskiej czy zakonnej. W konsekwencji duszpasterstwo nie rozumiało, że droga rozwoju duchowego świeckich nie może być jakąś rozwodnioną i ułatwioną namiastką poszczególnych dróg zakonnych – ale musi to być droga własna, uwzględniająca specyficzne warunki świeckiego życia. Bóg jeden wie, ile szkody przyniosła przez wieki i przynosi do dziś ta sytuacja, ilu ludzi świeckich odstręczyły nieodpasowane zupełnie do potrzeb i warunków ich bytowania metody duchowego rozwoju, które im zaproponowano, i ilu, utożsamiając te jedyne znane im praktyki ze świętością, uznało ją za niedostępną dla siebie.

„Zafałszowanie” pozycji świeckich występuje w Kościele do dzisiaj. Przede wszystkim właśnie w skutkach formacyj-

nych i wychowawczych, które nie od razu dadzą się wypełnić. Czasem przejawia się ono także i w poglądach, chociaż na ogół nie w skrajnej formie. Nie ono jednak decyduje dziś o rozwoju sytuacji. Nie oznacza to oczywiście, iż wszystko jest już rozwiązane. Od przyjęcia ogólnych zasad – nawet jeśli założylibyśmy, że rzeczywiście zostały one już powszechnie przyjęte – do uświadomienia sobie wszystkich, ich praktycznych konsekwencji oraz do rozstrzygnięcia różnorodnych problemów z tymi konsekwencjami związanych, problemów rządu, duszpasterstwa czy innych, jest często daleka droga. Jak zresztą wiadomo, nieraz łatwiej zgodzić się na ogólną zasadę niż właśnie na praktyczne jej konsekwencje, gdy każą one zrezygnować z ustalonej rutyny postępowania. Uwaga ta dotyczy zarówno duchownych, jak i świeckich. Wszystkie te zastrzeżenia nie umniejszają jednak faktu, że – jak już zostało powiedziane – rozwiązanie problemu laikatu uzyskało nowy kierunek. Trudno tu analizować szczegóły przyczyny tej zmiany i nie to jest najważniejsze. Najogólniej mówiąc, kierunek rozwiązania problemu laikatu jest istotną i organiczną częścią Wielkiej Odnowy, którą Kościół obecnie przeżywa, i płynie z tych samych co ona źródeł. Natomiast szukając bardziej już bezpośrednich przyczyn, które zmusiły do postawienia go na „porządku dziennym” żywotnych spraw Kościoła, domagających się rozwiązania, trzeba wskazać chyba na dwie. Po pierwsze, obecny rozwój cywilizacyjny świata i w związku z tym sytuacji Kościoła ujawnił istnienie rozległych terenów i dziedzin życia społecznego, na których chrystianizacyjna misja Kościoła może być realizowana w sposób naturalny tylko czy przede wszystkim przez świeckich. Po drugie – procesowi temu towarzyszyło zjawisko określane jako osiągnięcie dojrzałości przez świeckich w Kościele. Nie znaczy to, że są oni dziś moralnie doskonalsi niż dawniej, znaczy natomiast, że są świadomi swoich obowiązków i praw, i w praktyce je realizują. Zjawisko

to nie obejmuje na pewno wszystkich ani nawet większości katolików, jest jednak na tyle silne i powszechne, że stwarza w społeczności katolickiej zupełnie nową sytuację.

Znamienny dla nowej sytuacji jest stopień zainteresowania okazywany problemowi laikatu przez współczesną teologię. Jednakże, aby to zrozumieć, trzeba uwzględnić, że zagadnienia takie, jak: istota laikatu, jego miejsce i rola w Kościele, stopień i sposób uczestniczenia laikatu w nadprzyrodzonej misji Kościoła – są w istocie zagadnieniami teologicznymi, chociaż część z nich ma swój aspekt historyczny.

Aktualny stan problemu roli świeckich w Kościele przedstawia się dla kogoś patrzącego „z zewnątrz” wyłącznie jako naturalny proces społeczno-historyczny. Dla katolików jest to przede wszystkim osiągnięcie przez ogromną część Kościoła, jaką stanowią świeccy, tego miejsca i tej roli, które zostały jej wyznaczone w idealnej strukturze Kościoła, realizowanej przez niego w sposób pełny stopniowo, w jego historycznym rozwoju. Teologia laikatu, podobnie jak na przykład cała teologia Kościoła, należą do tych dotychczas zaniedbanych gałęzi teologicznych, które są obecnie intensywnie rozwijane. Właśnie ze względu na dotychczasowe zapóźnienia teologia laikatu znajduje się w tej chwili w stadium dyskusji i trudno może jeszcze mówić o ostatecznych wnioskach. W każdym razie kierunek tej dyskusji jest niewątpliwy i nic nie wskazuje na to, aby miała ona przynieść rozczarowanie. Już w tej chwili jej tezy mogą stanowić na pewno poważne oparcie w polemice z tymi wszystkimi, którzy chcieliby widzieć rolę świeckich wyłącznie w kategoriach posłusznego wykonawstwa.

Warto tu zacytować jedną z prób ustalenia teologicznej definicji laikatu, pamiętając o tym, że do niedawna laikat definiowano przede wszystkim negatywnie – jako tych członków Kościoła, którzy nie pełnią w nim funkcji hierarchicznych. Brzmi on następująco: ludzie należący do wybranego ludu Bożego, niepełniący funkcji hierarchicznych, któ-

rych przeznaczeniem jest przemieniać świat przez pozostanie w świecie i afirmację wszystkich jego obiektywnych wartości. Najbardziej „awangardowemu” katolickiemu publicyście trudno byłoby sformułować to inaczej. Definicja ta jest oczywiście bardzo ogólna. Spróbujmy nieco bliżej wyjaśnić jej treść. Przemienianie świata, to inaczej *consecratio mundi* – uświęcanie świata. Znaczy to, że przeznaczeniem czy zadaniem świeckich jest czynić świat dobrym i coraz lepszym, czyli formować go tak, aby najlepiej odpowiadał on potrzebom i celom człowieka zarówno doczesnym, jak i związanym z jego nadprzyrodzonym powołaniem. W jaki sposób natomiast ma się realizować owo pozostanie w świecie i afirmowanie jego wszystkich obiektywnych wartości, uzmysławia bardzo trafnie wyrażenie, iż człowiek świecki to taki człowiek, który doczesność bierze na serio. „Branie doczesności na serio” jest tu przeciwieństwem postawy „przychodzącego z zewnątrz”, postawy traktującej świat jako „teren” działalności apostołskiej, nie liczącej się z jego prawami i naturą. Wyraża się ono właśnie w poszanowaniu praw i celów poszczególnych dziedzin życia, a czynienie ich dobrymi to nic innego, jak rozwijanie ich w sposób maksymalnie zgodny z ich naturą i celami zarówno w życiu osobistym, jak we wszystkich formach życia społecznego, w których konkretny człowiek uczestniczy. W takim rozumieniu przeznaczenia laikatu znajduje swą podstawę apostołstwo obecności, wysuwane dziś jako najbardziej naturalna forma apostołstwa świeckich, a zarazem konieczna podstawa i punkt wyjścia innych właściwych im form apostołstwa.

Jednakże przeznaczenie w pojęciu chrześcijańskim to nie tylko misja. Podjęcie swego przeznaczenia, czyli w tym wypadku inaczej powołania, i dążenie do jego należytego wypełnienia, powinno stać się zasadniczym celem wewnętrznego rozwoju chrześcijanina, zasadniczym sposobem jego współpracy z łaską – krótko mówiąc – jego drogą do świę-

tości. Toteż spotykamy dziś sformułowanie, które mówi, że asceza człowieka świeckiego polega na zaangażowaniu w doczesność, na pojmowaniu roli chrześcijanina świeckiego jako powołania i na podjęciu odpowiedzialności za chryścianizację (czynienie świata dobrym).

Tak więc wszystkie te sformułowania wyrażają zasadniczy przewrót w stosunku do występujących w Kościele w ubiegłych wiekach, a nawet w niedawnym jeszcze czasie, obiegowych poglądów i związanej z nimi praktyki dotyczącej świeckich. Przewrót ten polega przede wszystkim na pozytywnym, a nie tylko negatywnym („niepełniący funkcji hierarchicznych”) określeniu miejsca świeckich w Kościele, na uznaniu ich za pełnowartościową część Kościoła o własnych specyficznych prawach i zadaniach; ponadto – na uznaniu świeckości za pełnowartościową drogę doskonałości chrześcijańskiej, realizowanej w tym wypadku właśnie poprzez życie w świecie (a nie „mimo” życia w świecie czy poprzez unikanie świata); a wreszcie – na uznaniu w ramach ogólnej chrystianizacyjnej misji Kościoła specyficznej i odrębnej misji świeckich, polegającej na chrześcijańskim doskonaleniu pozareligijnych dziedzin rzeczywistości.

Wiemy dziś, że właściwe, nieintegrystyczne – a więc uznające autonomiczność dziedzin świeckich – rozumienie misji Kościoła wymaga odpowiedzialności i inicjatywy laikatu. I Kościół, który niedawno jeszcze główny nacisk w wychowaniu świeckich kładł na posłuszeństwo, dzisiaj tej odpowiedzialności i inicjatywy od świeckich wymaga. Wymaga – ponieważ rozumie obecnie, że istnieją całe niezmiernie rozległe dziedziny życia, w których jego misja może być pełniona z natury rzeczy tylko poprzez działalność świeckich. W dziedzinach tych działalność i inicjatywę świeckich Kościół może tylko regulować, nie może natomiast – jeśli nie chce naruszać swej religijnej natury – wkraczać tam bezpośrednio. W ten sposób rozumiemy dziś, że dla pełnego reali-

zowania misji Kościoła świeccy są niezastąpieni. Oczywiście, tego ich udziału w misji Kościoła nie należy pojmować tak, jak gdyby byli oni jego przedłużeniem. Świeccy – jak to sformułował Pius XII – sami są Kościołem; i właśnie uświadomienie tego faktu jest podstawą, z której wynika ich udział w misji chrystianizacji.

Wynika z niego zresztą coś więcej. Świeccy nie tylko szukają form obecności katolików w świecie i tę obecność realizują, ale również uczestniczą dziś aktywnie w rozwiązywaniu wewnętrznych problemów Kościoła, które uważają za własne. Eksperymentują w zakresie nowych form życia parafialnego oraz innych form życia społecznego w Kościele, zabierają głos w sprawach liturgii, wychowania kleru, sposobu sprawowania władzy w Kościele, w zawiłych problemach teologicznych, biorą udział w pracach związanych z zagadnieniami niezwyklej wagi i o ogromnym zasięgu – jak obecność Kościoła w życiu kultur Afryki i Azji czy jedność chrześcijaństwa. Świeccy w Kościele – i to w szerokiej skali społecznej – przestali być tylko słuchaczami i przedmiotem wychowania; stali się uczestnikami – i to ich uznane dziś już uczestnictwo w dalszym ciągu rośnie ilościowo i jakościowo. Nie znaczy to oczywiście, aby świeccy mieli pełnić w Kościele władzę, jednakże ich opinie są w coraz większym stopniu brane pod uwagę, a teren ich działania stale się zwiększa.

Jednakże, aby udział świeckich w misji Kościoła i jego życiu wewnętrznym realizował się prawidłowo, muszą być zachowane pewne warunki. Ta najbardziej ogólna „kompetencja” świeckiego człowieka ujmowana bywa następująco: zasadniczym warunkiem jest „oczyszczenie wewnętrzne”, płynące z życia łaski i życia modlitwy. To oczyszczenie jest podstawą właściwego chrześcijańskiego rozeznania i uwrażliwienia na oświecające działanie Ducha Świętego, który kieruje nie tylko Kościołem, ale i każdym poszczególnym członkiem Kościoła, jeśli ten tylko chce Go słuchać. Dalszym warun-

kiem jest wyjście poza osobisty, indywidualny punkt widzenia, związek z życiem Kościoła i społeczeństwa oraz wyzuczenie na ich problemy. Trzecim wreszcie warunkiem jest związek z hierarchią.

Dwa pierwsze warunki nie budzą żadnych wątpliwości i posiadają charakter osobisty. Trzeci warunek związany jest ze strukturą społeczno-organizacyjną Kościoła i sposobem realizowania tej struktury, inaczej mówiąc – z problemem sprawowania władzy w Kościele. Ten warunek, a raczej sposób jego praktycznego realizowania, budzi zwykle najczęściej niepokoju i obaw, zastrzeżeń teoretycznych i rzeczywistych konfliktów. Oczywiście, nikt nie kwestionuje władzy hierarchii w Kościele. Problem polega na tym, jakie są jej granice, czego ona dotyczy, jak powinna być i jak jest wykonywana. W chwili obecnej dają się zauważyć obiektywne podstawy istnienia tego problemu w teorii i praktyce – i to z dwóch powodów. Po pierwsze, prawo i przepisy zmieniają się zawsze wolniej niż życie, a ponieważ życie zmienia się szybko, więc musi to prowadzić do konfliktów, po wtóre – problem świeckich w Kościele jest w swej obecnej formie nowy i ciągle jeszcze płynny. Toteż trudno się dziwić, że chociaż ogólny kierunek jego rozwoju wydaje się definitywnie przesądzony, nie przez wszystkich jest on jednakowo i w jednakowym zakresie przyjmowany. Trzeba też zauważyć, że – jak to zostało już powiedziane – łatwiej jest teoretycznie przyjąć nową zasadę, niż wyzbyć się starych sposobów postępowania i znaleźć nową formułę wzajemnych stosunków, którą trzeba dopiero wypracować w codziennej praktyce i doświadczeniach.

Jednak, aby zagadnienie to nieco wyjaśnić, warto tu powołać się na pewne podstawowe rozróżnienie, dotyczące sprawowania przez hierarchię władzy nad działalnością katolików.

W stosunku do całej działalności chrystianizacyjnej świeckich, czyli – inaczej mówiąc – ich apostołstwa, używa

się obecnie rozróżnienia, które dzieli je na Akcję Katolicką i akcję katolików.

Akcja Katolicka, która obejmuje „oficjalne” apostołstwo świeckich, jest przedłużeniem apostołstwa hierarchicznego. Jest to więc apostołstwo „delegowane”, wyraźnie pomocnicze w stosunku do hierarchii oraz wprost i bezpośrednio od niej zależne. Dotyczy więc ono, a w każdym razie, jak dziś uważamy, powinno dotyczyć – bezpośrednio dziedziny religijnej.

Akcja katolików to specyficzne apostołstwo świeckich, które jest podejmowane przez nich samodzielnie i na własną odpowiedzialność. Wpływ hierarchii na tę formę działalności winien mieć charakter tylko regulujący.

Tak więc dwóm rodzajom działalności apostołskiej świeckich odpowiadają dwie różne formy zależności od hierarchii. W pierwszym wypadku jest to działalność bezpośrednio kierowana. Inicjatywa należy tu do hierarchii. Wyznacza też ona każdorazowo i zależnie od swego uznania granice inicjatywy świeckich, tak że w praktyce może ją ograniczyć do „inteligentnego wykonawstwa”. W drugim wypadku działalność płynąca z własnej inicjatywy świeckich jest przez hierarchię tylko oceniana i regulowana z pozycji religijno-moralnych. Gdy działalność ta będzie dotyczyć najbardziej właściwych laikatowi świeckich dziedzin życia, wówczas nakazania i oceny hierarchii ograniczą się tylko do jej aspektu doktrynalnego i moralnego. Poza tym powinna ona pozostawić świeckim całkowitą swobodę wyboru rozwiązań i dróg realizacji. Dlatego wskazania te będą bardzo często posiadać charakter „negatywny”. Będą one określać nie to, „jak trzeba”, ale „jak nie należy” robić, ewentualnie, „czego w tej pracy brakuje”. Niejednokrotnie jednak katolicy świeccy wykazują własną inicjatywę w sprawach wewnątrzkościelnych czy religijnych, czy w zakresie organizowania forma życia religijnego. Oczywiście w tych wypadkach oceny hierarchii mogą być całościowe i dotyczyć samej istoty inicjatywy.



Postępują więc niesłusznie ci świeccy, którzy pod wpływem starych obciążeń wychowawczych oczekują inicjatywy od swego biskupa i nie uczynią niczego, jeśli z góry nie wiedzą na pewno, że zyska to jego aprobatę. W ten sposób nie tylko rezygnują oni ze swego prawa, ale nie wypełniają swego obowiązku. Nie mają również racji, jeśli pod wpływem jakichś negatywnych uwag hierarchii dotyczących ich działalności rezygnują z podjętego zadania. Z samej oceny, że coś zrobiono źle, nie wynika, że to, co było przedtem, było dobre. Nie znaczy też, że problem nie istniał, a tylko – że proponowane rozwiązanie jest niewłaściwe i powinno zostać zmodyfikowane lub zmienione.

To rozróżnienie pomiędzy rodzajami zależności od hierarchii Akcji Katolickiej i akcji katolików nabiera szczególnego znaczenia wobec faktu, że właśnie ta ostatnia jest najbardziej naturalną i powszechną formą działalności świeckich, że ona najbardziej się rozwija i wyznacza kierunek ich aktywności. Być może zresztą, że wielki rozwój Akcji Katolickiej związany był z tym przejściowym okresem, w którym rozumiano już niezbędność udziału świeckich w działalności Kościoła, ale nie wykształcił się jeszcze pogląd na właściwą specyfikę tego udziału i łączący się z nią stopień samodzielności.

Przedstawione tu schematy oczywiście nie rozwiązują całkowicie problemu. Zagadnienia stosunku hierarchia – świeccy nie da się rozstrzygnąć w sposób ostateczny przy pomocy formuł. Nie sprowadza się ono do takich czy innych przepisów prawnych – chociaż nie są one bez znaczenia – i dlatego należy cieszyć się ze słów papieża Jana XXIII, który wyraził życzenie, aby Sobór stał się okazją do przystosowania karności chrześcijańskiej do nowych czasów. Nie można też wulgaryzować tego zagadnienia przez sprowadzenie go do problemu prestiżu, chociaż nie można zamykać oczu na fakt, że szczególnie w konkretnych wypadkach i on odgrywa tu rolę.

Zdrowy rozsądek i poczucie wyższej racji będą decydowały o tym, jak w konkretnych wypadkach, w zależności od rodzaju sprawy i okoliczności, współpraca ta – bo ostatecznie przecież właśnie o współpracę chodzi – ma być kształtowana. Zasadniczy jest tu problem wzajemnego zaufania, na którym oprzeć się musi i ogólna formuła, i sposób, w jaki będzie ona stosowana w konkretnych wypadkach. I jeśli chcemy, aby Kościół w swej doczesnej postaci był społecznością w pełni żywą i mogącą wnieść swe wartości do nowego świata – problem ten musi znaleźć rozwiązanie.

IV  
Perspektywa polska

## W nowej sytuacji

Rozważania dotyczące postawy otwartej i jej praktycznego zastosowania w życiu współczesnego Kościoła pozostałyby dla nas w gruncie rzeczy czystą teorią, gdybyśmy nie dokonali próby skonfrontowania ich z polską sytuacją, naszymi potrzebami i warunkami. O sytuacji Kościoła w Polsce dość szeroko funkcjonuje w kołach katolickich pogląd, że jest ona całkowicie specyficzna i różna od sytuacji w krajach zachodnich ulegających dechrystianizacji. Według tego poglądu warstwę robotniczą, a przede wszystkim chłopską, cechuje żywa religijność oraz bardzo silne przywiązanie do Kościoła w jego obecnej postaci. Najślabszą grupą społeczności katolickiej jest inteligencja. Ona też głównie – czy to pod wpływem właściwego jej zafascynowania Zachodem, a zwłaszcza, jak się niekiedy ironicznie mówi „francuszczyzną”, czy też w wyniku przeżywania własnych kryzysów religijnych – głosi, albo też nawet rzeczywiście odczuwa potrzebę reformy, a w jej ramach również tego wszystkiego, co wiąże się z tzw. postawą otwartą. Jedynym realnym niebezpieczeństwem dla Kościoła i religijności w Polsce jest według tej opinii ofensywa ateistyczna. Wyraża się ona w intensywnej propagandzie i oddziaływaniu wychowawczym, a także w ograniczaniu możliwości działania Kościoła – a przez to i jego wpływu na społeczeństwo – przez „zamykanie go w zakrystii”.

Pogląd taki prowadzi do wniosku, że wszelkie poważniejsze zmiany w katolicyzmie polskim są bądź całkowicie niepotrzebne, bądź też powinny być wprowadzane bardzo ostrożnie i w małych dawkach. Co więcej, nieraz idzie się nawet dalej, uważając, że lansowanie postawy otwartej w polskiej społeczności katolickiej jest zasadniczo niebezpieczne i szkodliwe.

Czy zarysowany wyżej pogląd jest słuszny? Można mu z całym przekonaniem przeciwstawić tezę, że sytuacja Kościoła w Polsce jest inna i nowa: działa u nas w tej chwili sze-

reg czynników, występujących i gdzie indziej, i są to czynniki z wielką siłą stawiające postulat reform, w których postawa otwarta odgrywałaby rolę zasadniczą. Dla przejrzystości obrazu czynniki te spróbujemy uporządkować w kilka podstawowych faktów, z których – jak się zdaje – wiele wynika.

Fakt pierwszy: Polska z kraju katolickiego zmienia się w kraj laicki i pluralistyczny. Zostawmy na boku powszechnie znane uproszczenia, związane z określeniem „kraj katolicki”. Oczywiście jest również, że sformułowanie „laicki i pluralistyczny” nie wyklucza poważnej roli katolicyzmu. Jednakże dokonuje się tu stopniowo – i to dość szybko – zmiana o charakterze jakościowym. W Polsce jeszcze do niedawna społecznie obowiązujące, choć nie zawsze zachowywane, normy obyczajowe starały się żyć w zgodzie z etyką chrześcijańską. Przypadkiem spotkany człowiek mógł być niejako *a priori* uznany za katolika. Wyjątkowo mało miało się do czynienia z członkiem innego wyznania, zaś zadeklarowana wolnomyślność uchodziła za rzecz niemal podejrzaną. Państwo przyjmowało fakt ten do wiadomości niejako oficjalnie. W miejscach publicznych wisiały krzyże, a uroczystości o charakterze państwowym łączone były z obrzędami religijnymi. Wszystko to uległo lub ulega zmianie. W obyczaju zdobywają „równouprawienie” normy wyraźnie kontrowersyjnie w stosunku do katolickich. Rośnie stale ilość faktycznych niekatolików, począwszy od zdecydowanych ateistów, skończywszy na ludziach, u których trudno nieraz określić, czy poszukiwanie autentyczności własnej postawy dokonuje się jeszcze wewnątrz czy już na zewnątrz katolicyzmu.

W bardzo licznych kręgach społecznych te wszystkie postawy mniej lub bardziej niekatolickie są traktowane jako naturalne i nikogo już nie szokują. Jednocześnie religia została w Polsce uznana za sprawę prywatną; rubryka wyznaniowa znikła z papierów państwowych, podobnie jak krzyże z lokali o charakterze urzędowym lub społecznym. Religia staje

się również coraz bardziej sprawą prywatną w odczuciu społecznym. Stopniowo przestaje funkcjonować model, w którym „katolicki” i „narodowy” były niemal synonimami. Wszystkie te przemiany można chyba sprowadzić do trzech podstawowych punktów: po pierwsze, zanika wpływ społeczny działający na rzecz oficjalnej choćby przynależności do Kościoła i kierowania się w życiu moralnością chrześcijańską. Po drugie, religia staje się w coraz mniejszym stopniu sprawą tradycji, a w coraz większym – osobistego wyboru. Po trzecie, wyraźnie wzrasta ilość ludzi, którzy się za katolików nie uważają, lub też traktują przynależność do Kościoła czysto formalnie, wyznając w gruncie rzeczy inne zasady światopoglądowe.

Istota problemu, jaki w związku z tą nową sytuacją staje przed katolicyzmem polskim, daje się wyrazić w pytaniu, czy będzie on tę sytuację afirmować i wyciągać z niej wniosek – i to jest właśnie *accomodata renovatio* – czy przeciwnie, będzie się koncentrować na próbach galwanizowania tych form i zasad, które się często uważa za najistotniejsze, a które posiadają w rzeczywistości charakter czysto historyczny. Co więcej, w procesie laicyzacji występują nie tylko zjawiska „zeświecczenia”, ale również manifestują się akcenty wyraźnie antyreligijne. Co wobec tego ma być dominantą ustosunkowania się społeczności katolickiej do całokształtu tych procesów? Czy akcja na „nie” w stosunku do akcentów antyreligijnych, czy też afirmacja świeckości form społecznych i pluralizmu, która sama w sobie jest sytuacją naturalną i w której społeczność religijna musi znaleźć sobie swoje nowe miejsce? Alternatywą takiej afirmacji zdaje się być tylko katolickie ghetto lub jakieś mniej czy więcej nieokreślone postawy kompromisowe.

Nowy stan rzeczy narzuca też pewne bezpośrednie wnioski. Duszpasterstwo musi zrezygnować z założenia, że ludzie, do których jest skierowane, są w zasadzie religijnie

przekonani, i musi przyjąć, że są to w najlepszym razie ludzie, których myśli chodzą bardzo własnymi drogami. Można się spierać, czy Polskę należy już w tej chwili nazwać „krajem misyjnym”, ale w każdym razie działalność duszpasterska typu „misyjnego” staje się sprawą wielkiej wagi. Wychowanie religijne zarówno świeckich, jak i kapłanów musi uwzględnić fakt, że będą oni żyli i działali w środowisku światopoglądowo niejednolitym. Będą oni więc zmuszeni do stałej konfrontacji swych zasad z odmiennymi poglądami, a nawet mogą znajdować się pod środowiskową presją oddziaływania „innych prawd” i „innych norm”. Co więcej, zarówno pochodzenie samej misji chrześcijaństwa, jak i elementarne dobro społeczne będzie zależało w ogromnej mierze od posiadania przez nich już nie tylko ducha tolerancji, ale i umiejętności współżycia i współpracy z ludźmi innych przekonań, wzajemnego szacunku, poszukiwania punktów stycznych i twórczej konfrontacji poglądów.

Fakt drugi: Polska jest krajem budującym socjalizm. Oznacza to nie tylko, że katolicy w Polsce żyją w określonym ustroju. Oznacza przede wszystkim, że uczestniczą oni w tworzeniu nowego kształtu państwowego i społecznego. Uczestnictwo to jest przy tym dwojaki: i tak stanowisko zawodowe czy pełniona funkcja społeczna wyznaczają sferę, w której działanie człowieka bywa tak ściśle określone, że swoboda praktycznie ogranicza się do lepszego lub gorszego wykonywania pracy. Istnieją jednak sytuacje, w których działanie zależne jest od woli i osobistego nastawienia, a przy tym posiada duże nieraz społeczne znaczenie. Oba te plany często nakładają się na siebie. W tej samej sprawie pracownik działający w ramach struktury socjalistycznej, dla jej celów i w sposób przez nią określony, może, lecz nie musi, wykazać własną inicjatywę lub głębsze zainteresowanie ludzkimi sprawami, z którymi się styka w swej pracy. Rozwój treści humanistycznych w strukturze socjalistycznej i życiu socjalistycznego

społeczeństwa zależny jest w ogromnym stopniu od postawy ludzi. Z faktu, iż Kościół w Polsce działa w społeczeństwie budującym socjalizm, płynie szereg wniosków. Biorąc rzecz generalnie, kierunek oddziaływania duszpasterskiego nie powinien ugruntowywać postawy emigracji wewnętrznej, rodzącej obojętny lub negatywny stosunek do własnej pracy, co czyni ją w skutkach często społecznie nieużyteczną. Z podobnych przyczyn nie powinno ono wpłynąć na rodzenie się postawy obojętności wobec przemian, które się w Polsce dokonują. Powinno ono natomiast oddziaływać w kierunku aktywnego wnoszenia w życie zawodowe i społeczne chrześcijańskich wartości humanistycznych posiadających wagę ogólnozyciową i ogólnospołeczną oraz mogących przyczynić się do ugruntowania i wzrostu elementów humanistycznych i naturalno-chrześcijańskich w socjalistycznej strukturze społecznej. Powinno ono też specjalnie uwzględniać, że struktury socjalistyczne posiadają w skali społecznej własne – często – kroć inne niż struktury prywatno-kapitalistyczne – odcinki szczególnego zagrożenia etycznego, oraz takie, na których w szczególny sposób ujawnia się społeczna potrzeba osobistej postawy humanistycznej. Na te odcinki powinno ono w oparciu o analizę socjologiczną zwrócić szczególną uwagę.

Fakt, iż Polska jest krajem budującym socjalizm i że jest ona rządzona przez marksistów, którzy odgrywają zasadniczą rolę kierowniczą w jej życiu społecznym, uzasadnia celowość i konieczność prowadzenia dialogu między marksistami i katolikami w płaszczyźnie społecznej. Za koniecznością nawiązania i kontynuowania takiego dialogu przemawia względ na obiektywne społeczne potrzeby. Moment ten powinien być w równej mierze interesujący dla obydwóch stron: katolickiej i marksistowskiej. Dialog z całą pewnością nie jest i nie będzie łatwy. Na ułatwienie go nie wpłynie fakt, że marksści są w Polsce partią rządzącą ani właściwa im formacja intelektualno-ideologiczna, ich pryncypialnie areligijna postawa



światopoglądowa i program wychowania społecznego o założeniach materialistycznych. Dialog ten jest i będzie komplikowany w konkretnych sytuacjach przez fakt krzyżowania się w nim elementów światopoglądowych i względu na interes społeczny z przesłankami racji politycznej. Z drugiej strony na bardziej pozytywny stosunek marksistów do dialogu z katolikami wpływać może rewizja hipotezy zakładającej szybką eliminację religijności jako poważnego zjawiska społecznego. Przyjmowany na jej miejsce pogląd oparty jest na bardziej realnych przesłankach socjologicznych i przewiduje względną trwałość szerokiej społeczności katolickiej w Polsce. Oczywiście – trzeba tu zaznaczyć – rewizja tej hipotezy sama przez się jeszcze nie przesądza stosunku do dialogu, ponieważ i w tym wypadku możliwy jest wybór innej drogi postępowania.

Obok społecznego dialogu między katolikami i marksistami istnieje poważny problem właściwego ułożenia stosunków pomiędzy Kościołem a Państwem. Niewątpliwie obydwu stronom powinno zależeć na sformułowaniu takiego *modus vivendi*, które zapewniałoby krajowi „pokój społeczny”. Powinno ono, honorując wzajemnie prawa obydwu stron, stwarzać warunki pozwalające pełniej włączyć wartości reprezentowane w Polsce przez katolików w budowę nowego społeczeństwa. Wzajemne zadawnione uprzedzenia, duża ilość obiektywnych kontrowersji, a także dynamika wzajemnych stosunków przebiegających w atmosferze ofensywy laicyzacyjnej powodują, że doprowadzenie do owego *modus vivendi* i następnie utrzymanie go, wymagać będzie z pewnością dużego wysiłku i dobrej woli z obu stron. Trudności na tym odcinku są bardzo duże, choć można mieć nadzieję, że pozytywną rolę odegra tu „otwarcie na Wschód” Stolicy Apostolskiej i nowy styl całej polityki Kościoła.

Fakt trzeci: Polska staje się krajem cywilizacji technicznej. Jej narastanie w warunkach polskich niesie wiele niewiadomych. Powoduje ona przemiany świadomości, wzor-

ców społecznych i modeli stosunków międzyludzkich, tym trudniejsze do uchwycenia, że ciągle płynne i nieustabilizowane. Jest też ona chyba zagadnieniem w gruncie rzeczy najszerszym z interesującego nas tu punktu widzenia. Występowanie w naszym społeczeństwie związanych z nią przemian nie może być przez duszpasterstwo ani niezauważane, ani też traktowane po prostu negatywnie. To prawda, że niosą one ze sobą szereg nowych niebezpieczeństw dla postawy religijnej człowieka, ale niosą także cenne dla niej wartości. W każdym razie duszpasterstwo musi wziąć pod uwagę, że człowiek, do którego się zwraca, jest dziś dość zasadniczo inny niż dwadzieścia lat temu. Przede wszystkim u człowieka „ery technicznej” obserwujemy odchodzenie od myślenia abstrakcyjnego ku myśleniu konkretami, od wiary w idee ku wartościom empirycznie sprawdzalnym. W dziedzinie religijnej będzie to odchodzenie od religii traktowanej jako idea – na rzecz traktowania jej jako postawy konkretnej i wyrażającej się w konkretności. Religia sprawdza się w konkretności i w nich powinna być wyrażana. Może to oznaczać zwrot ku postawie czynnej miłości bliźniego. Może też zawierać niebezpieczeństwo traktowania religii przede wszystkim instrumentalnie i pragmatycznie jako antidotum na zło społeczne i osobiste, przy praktycznym zagubieniu jej transcendentnego celu. Po wtóre, człowieka tego charakteryzuje zamęt intelektualny w dziedzinie światopoglądowej, obawa i nieufność wobec wszelkich systemów i syntez, a więc również wobec systemu światopoglądowego opartego na religii. Jest on wreszcie narażony na wpływ szerokiej fali skłonności do „życia ułatwionego”. Ulega łatwo postawie konsumpcyjnej, niebezpiecznej dla wszelkich wartości moralnych niedających się uzasadnić uchwytą korzyścią jednostki czy małej grupy społecznej, z którą jest ona związana.

Nie można zamykać oczu na fakty. Niedostrzeganie ich, obojętnie z jak szlachetnych pobudek, do niczego nie pro-

wadzi i nie stanowi ani nie może dać żadnego rozwiązania. Uznanie ich nie jest oczywiście jeszcze rozwiązaniem, ale stwarza szansę dokładniejszego ich zbadania i wyciągnięcia wniosków.

Jeśli kierunek dokonujących się w Polsce procesów został tu zarysowany mniej więcej prawidłowo, postawa otwarta zyskuje w nim zasadniczy argument. Przyjęcie przez katolików polskich postawy otwartej, a przez katolicyzm polski modelu otwartego w jego stosunkach wewnętrznych i w jego stosunku do całego społeczeństwa i rzeczywistości społecznej, w którą jest wcielony, staje się – na tym tle – podstawowym elementem szansy jego pozytywnej roli społecznej i misji. Problem ten związany jest ściśle z odnową Kościoła w Polsce, jego udziałem i współuczestnictwem w *accommodata renovatio* Kościoła powszechnego.

Głoszenie postulatów postawy otwartej wśród polskich katolików nie jest na pewno wyważaniem otwartych drzwi. Fakt przyjęcia tego postulatów przez pewne koła „awangardowe” czy „elitarne”, albo wreszcie przez kręgi „intelektualistów”, nie jest oczywiście pozbawiony społecznego znaczenia. Posiada je jednak przede wszystkim o tyle, o ile hasła przez te kręgi głoszone mają szansę i warunki powolnego choćby przenikania do szerokich kręgów społecznych ludzi wierzących i przekształcania ich postawy. Postawa otwarta nie jest bowiem postulatem przede wszystkim intelektualnym. Jej punkt ciężkości natomiast leży w praktyce życia codziennego.

W kołach marksistowskich funkcjonowała przez pewien czas teza, iż w wyniku pogłębiającego się procesu laicyzacji katolicyzm jako szerokie zjawisko społeczne przestanie w Polsce egzystować w czasie stosunkowo krótkim. Procesowi temu miały oprzeć się w zasadzie tylko wąskie kręgi elitarne, których wiara pochodziłaby w pełni ze świadomego wyboru. Dziś coraz bardziej nie ulega wątpliwości, że tak zarysowana perspektywa jest wyraźnie uproszczona; i coraz

częściej się to mówi. Oczywiście, oba elementy uproszczonej perspektywy są prawdziwe. Nieuchronne zdaje się być ponoszenie przez Kościół w Polsce strat ilościowych w wyniku samego procesu laicyzacji i to niezależne od stopnia nasilenia propagandy antyreligijnej. Na pewno też „wiarą z wyboru” będzie wśród wierzących zjawiskiem coraz częściej spotykanym. Jednakże oba te zjawiska nie wyczerpują treści procesu, jaki tu zachodzi, i dlatego jego efekt w dostępnej racjonalnym przewidywaniom perspektywie czasu musi być skorygowany. Tak długo mianowicie, jak daleko sięga ta perspektywa, będziemy zapewne obserwować nie tylko wąskie kręgi elit katolickich, ale zróżnicowaną, poważną liczebnie katolicką społeczność. Należy być ostrożnym w używaniu w stosunku do niej terminów takich jak „masowa” czy „tradycyjna”, ponieważ terminy te mają bardzo określoną treść i mogą okazać się, częściowo przynajmniej, nieprzydatne dla określenia charakteru tej społeczności. W stosunku do masowej społeczności katolickiej w Polsce dzisiejszej będzie ona zapewne mniej liczna i trudno już dziś powiedzieć coś pewnego o jej składzie społecznym, chociaż można snuć już przewidywania na ten temat. Co świadczy o trwałości takiej poważnej liczebnie społeczności katolickiej?

Publicysta marksistowski Tadeusz Mrówczyński w swym artykule „Kredowe koła i laicyzacja” („Argumenty” nr 30 (216) z r. 1962) wskazuje na trzy momenty, które przemawiają za wniesieniem poprawki do „hipotezy laicyzacyjnej”, stawiającej niemal znak równania pomiędzy industrializacją i urbanizacją a dechrystianizacją społeczeństwa. Pierwszy z nich – to nasza niewiedza na temat wpływu, jaki wywrze cywilizacja techniczna w swym dalszym rozwoju na zjawisko religijności. Drugi – to oczywista nieznamość przebiegu tego procesu w Polsce, ze względu na jej specyfikę zarówno historyczną, jak i aktualną, związaną z realizacją socjalizmu. Trzeci – to procesy adaptacyjne w samym katolicyzmie.

Wszystkie te trzy momenty zostały na pewno słusznie podniesione. Wpływ dalszego rozwoju cywilizacji technicznej na zjawisko religijności zawiera stosunkowo największy procent niewiadomych. Przykład wzrastającej żywotności katolicyzmu w kraju tak uprzemysłowionym jak Stany Zjednoczone daje wiele do myślenia. Co prawda o czym innym zdaje się świadczyć przykład krajów skandynawskich. Zapewne można by przy bliższej analizie znaleźć częściowe przynajmniej wytłumaczenie tych różnic. W każdym razie zdaje się, że kraje skandynawskie są ze względu na swą specyfikę przykładem bardziej „nietypowym” i można chyba co najmniej powiedzieć, że problem pozostaje otwarty. Pytanie o konkretny przebieg tego procesu w Polsce nasuwa więcej konkretnych refleksji jako nam bliższy i podlegający bezpośredniej obserwacji. Występuje tu wiele czynników, które osłabiając skuteczność zarówno obiektywnych procesów laicyzacyjnych, jak i ateistycznej propagandy każą przewidywać znaczną trwałość katolicyzmu jako zjawiska o szerokim zasięgu społecznym. Trzeba zauważyć, że związki polskość z katolicyzmem są w tradycji narodowej bardzo silnie utrwalone. Nie są one pozbawione znaczenia, ponieważ obserwuje się, że rola tradycji nie maleje tak, jak by się można było spodziewać. Zjawisko to może być związane również z pewnym wzrostem skłonności zachowawczych, będących reakcją – obserwowaną chociażby na Zachodzie – na zbyt gwałtowne i męczące tempo przemian, charakterystyczne dla cywilizacji technicznej. Trzeba też wziąć pod uwagę, że zarówno skutki sprawowania w Polsce władzy przez partię legitymującą się światopoglądem materialistycznym, jak i sama propaganda ateistyczna dają efekt złożony. U jednych powodują one zdecydowaną zmianę stanowiska światopoglądowego, u innych, nie mniej licznych, prawem reakcji – wzrost świadomości religijnej czy przynajmniej zewnętrznego przywiązania do Kościoła. Jak będziemy oceniać skutki tych zjawisk

z punktu widzenia samego katolicyzmu, z uwagi na jego typ, jaki utrwalają, to już inna sprawa. W każdym razie działające na rzecz zachowania szerokiego zasięgu jego społecznego wpływu.

Procesy adaptacyjne w Kościele do niedawna były chyba niedoceniane również w świecie katolickim, Chodzi tu o tempo adaptacji katolicyzmu do nowych warunków cywilizacyjnych. Postulaty, które nie tak dawno jeszcze zdawały się być wyłączną własnością awangardowych elit, są wprowadzane w życie w coraz większym zakresie i coraz szerszym kręgu społecznym. Proces ten nie musi być wcale równoznaczny koniecznie z pogłębieniem. Na Zachodzie obserwujemy już w tej chwili powstawanie „nowoczesnego” konformizmu religijnego, który jest równie daleki, choć pod innym względem, od najgłębszych postulatów elit, jak od dawnego konformizmu typu tradycyjnego. Jednakże pozostaje faktem, że współczesny człowiek przestaje ostro odczuwać przepaść między wyznawaną religią a otaczającym go światem i że reformy, które w skali całego Kościoła przynosi Sobór, jeszcze się do tego przyczynią. Przemiany te nie ominą i Kościoła w Polsce, zwłaszcza że czynniki opóźniające skuteczność procesów laicyzacyjnych wpłyną na zachowanie bardzo jeszcze znacznego ilościowo zasięgu jego społecznego wpływu.

Jest oczywiste, że nie sama tylko postawa awangardowa elit, ale otwartość tej właśnie szerokiej społeczności katolików zadecyduje ostatecznie o tym, czy jej członkowie właśnie jako katolicy będą siłą społecznie konstruktywną i elementem społecznej integracji. Nieprzypadkowo mówimy tu „jako katolicy”. Dla ludzi naprawdę wierzących ich wiara nie będzie nigdy sferą ściśle wyizolowaną, a przeciwnie, zawsze będzie w mniejszym lub większym stopniu wpływać na ich ogólną postawę życiową. Im wiara ta będzie bardziej świadoma, tym bardziej świadomy i kontrolowany będzie jej wpływ

na życie. Jednakże przez dłuższy czas zapewne – jak to już zostało powiedziane – będziemy mieli do czynienia również z postawami o znacznym udziale elementów tradycyjnych, dla których charakterystyczne są raczej reakcje niekontrolowane i spontaniczne. Wszystko to powoduje, że w polskich warunkach, z uwagi na specyficzne komplikacje, perspektywa szerokiej społeczności katolickiej jest tylko dwojaka: otwartość lub mimo wszelkich przemian wewnątrzkatolickich atmosfera gettowości i izolacji. Tak więc zarówno wierzący, jak i niewierzący powinni sobie życzyć z ogólnospołecznego punktu widzenia: aby wiara katolików stawała się coraz bardziej świadoma, a dzięki temu również otwarta.

Katolicyzm polski, widziany w szerokiej skali społecznej, przeszedł w ostatnich kilkunastu latach dużą ewolucję. Zmiany, jakie w nim nastąpiły, nie rzucają się może w oczy, dają się jednak uchwycić choćby poprzez porównanie z obrazem sprzed lat osiemnastu. Postawy tzw. „awangardy” i te, które dają się zaobserwować w tzw. „katolicyzmie powiatowym” pozostają ze sobą w niewątpliwej relacji, chociaż „w powiecie” ewolucja przebiega wolniej i nieco inaczej. Rozpatrując perspektywę rozwoju postawy otwartej trzeba jednak koniecznie odnotować co najmniej dwie takie zmiany. Pierwsza – to wyraźny w skali społecznej i w kołach duchowieństwa proces rozdziału religii od polityki. Druga – to wzrost atmosfery tolerancji i szeroko dziś już wysuwany postulat życzliwości wobec niewierzących i wierzących inaczej. Widzimy tu procesy o wyraźnym kierunku rozwoju, jakkolwiek trzeba zaznaczyć, że są one niezakończone i występują siły im przeciwdziałające. Trudno tu jednak jeszcze mówić o postawie otwartej w pełnym znaczeniu tego słowa. Mamy raczej do czynienia dopiero z dużym krokiem w jej stronę, ale nie z nią samą: z życzliwą tolerancją, ale nie z dialogiem czy nawet zrozumieniem; z traktowaniem współpracy w płaszczyznach bezkonfliktowanych jako oczywistej,

ale zarazem z niewiarą w możliwość wspólnego rozwiązywania problemów spornych. Jest tu pewien próg, który trzeba dopiero przekroczyć w dalszym toku przemian.



## Polak-katolik

Jedną z najbardziej charakterystycznych cech polskiego katolicyzmu jest jego specyficzny i niewątpliwy związek z polską tradycją i kulturą narodową – z tym wszystkim, co nazywamy polskością. Związek ten, sam w sobie zupełnie naturalny, przybiera niejednokrotnie w świadomości wierzącego Polaka skrajną formę utożsamiania polskość z katolicyzmem (katolicyzm jest istotnie koniecznym bądź nawet podstawowym konstruktywnym elementem polskiej kultury, *ergo*: wszystko, co obce katolicyzmowi, musi być obce polskości). Wiąże się z tym utożsamienie pojęcia Polaka z pojęciem katolika (*ergo*: niekatolik nie jest Polakiem w pełnym sensie tego słowa). W konsekwencji fakt odejścia od wiary bywa traktowany jako zdrada narodowa. W związku z tym zjawiskiem cytowana bywa opinia pewnej Polki, która wywieziona w czasie wojny na roboty do Bawarii, opowiadała po powrocie, że mieszkają tam Polacy (bo są katolikami), tylko mówią po niemiecku. Oczywiście, mamy tu przykład wyjątkowej ignorancji, niemniej wyraża on dość trafnie istotę problemu. Utożsamienie leżące u źródeł tego nieporozumienia jest zjawiskiem znacznie szerszym społecznie, niż ów przykład ze względu na swą skrajność mógłby wskazywać. Można się z nim spotkać we wszelkich warstwach społecznych, również wśród inteligencji, bądź w formie bezpośredniej i wyraźnej, bądź też jako na wprost uświadomioną tendencję.

Związek katolicyzmu z polskością, w takiej formie, w jakiej występuje on dziś niejednokrotnie w psychice wierzącego Polaka, jest faktem o doniosłych konsekwencjach zarówno dla naszego życia narodowego, jak i religijnego. I dlatego musi on podlegać ocenie – zapewne bardzo złożonej – niezależnie od tego, jak byśmy osądzali jego historyczne przyczyny i niezależnie od namiętności, jakie niewątpliwie problem ten wyzwała.

Sam fakt powiązania religii z kulturą narodową jest, jak powiedzieliśmy wyżej, całkowicie naturalny. Jest on konieczny i w pełni uzasadniony. Tak jak z jednej strony religia ma na pewno wiele do powiedzenia kulturze (nie trzeba być koniecznie wierzącym, by się z tym zgodzić), tak z drugiej strony zakorzenienie religii w określonej kulturze narodowej jest koniecznie dla samej religii, o ile nie ma pozostać abstrakcją, czymś zewnętrznym i sztucznie doczepionym do życia społeczeństwa. Możemy powiedzieć, że ten sam katolicyzm wyznawany przez różne narody przybiera w każdym wypadku kształt inny, wymodelowany przez psychikę i kulturę tego narodu, związek z jego tradycją i historią. W tym sensie katolicyzm polski musi być właśnie „polski”, a nie włoski, francuski, amerykański czy hiszpański, co oczywiście nie znaczy, że nie należy korzystać z cudzych przemyśleń i doświadczeń. Wszelkie skrajne choćby oczyszczenia katolicyzmu z „regionalnych naleciałości” muszą się skończyć zdegradowaniem go w świadomości społecznej do czegoś w rodzaju filozoficznego systemu.

Niemniej każda forma zakorzenienia może zawierać elementy zdrowe i niezdrowe. Te ostatnie muszą być traktowane w różny sposób, zależnie od tego, czy ich wpływ na całość kształtu narodowego oblicza religijności jest drugorzędny, czy też istotny. Zakorzenienie to może wyrażać się w przywiązaniu do świąt, obchodów i obrzędów o charakterze regionalnym, w szczególnym kulcie narodowych świętych, w zgodnym z mentalnością narodu i jego szczególnymi potrzebami akcentowaniu i przeżywaniu określonych wartości religii, określonych jej elementów i tradycji, określonych elementów kultu powszechnego, a także w pewnej grupowej religijnej ambicji czy w poczuciu pewnej narodowej misji religijnej. Zakorzenienie to jest prawidłowe wówczas, gdy powszechna religia katolicka znajduje swój autentyczny, a zarazem konkretny i określony wyraz zgodny z obiektyw-

nymi, religijnymi i duchowymi potrzebami danego narodu. Na obiektywizm tych potrzeb jako na konieczne kryterium trzeba tu położyć szczególny nacisk. Trudno nazwać prawidłowym zakorzenienie, które odpowiadając narodowym tradycjom, upodobaniom czy przyzwyczajeniom, nawet słusznym i szlachetnym, nie będzie zarazem jednoznaczne ze stałym procesem przekształcania tych skłonności przez podporządkowanie ich i niejako wprzęgnięcie w służbę wartościom istotniejszym z punktu widzenia religijnych i duchowych potrzeb narodu.

Odwracając problem i patrząc nań z punktu widzenia samej powszechnej religii powiemy, że zakorzenienie jest nieprawidłowe, gdy narodowe oblicze religijne zaczyna naruszać któryś z istotnych elementów jej treści. Może to nastąpić wówczas, gdy określone skłonności narodowe, niepożądane z punktu widzenia religijnego, przesiąkają trwale do religijnego przeżycia i zajmują w nim miejsce pewnych niepopularnych w danym społeczeństwie religijnych wartości; wówczas również, gdy skłonności narodowe wypaczają przeżycie religijne przez zbytne podkreślenie jednych elementów religijnych na niekorzyść innych; wówczas wreszcie, gdy skutek niestosowania koniecznych rozgraniczeń następuje w świadomości człowieka wierzącego trwale i istotne pomieszczenie płaszczyzn i pojęć, grożące podporządkowaniem wartości religijnych interesom doczesnym.

Związek religii z kulturą narodową nie musi dawać takiego pomieszczenia płaszczyzn. Natomiast łączenie religii z ideologią narodową stwarza niebezpieczeństwo takiego pomieszczenia w bardzo wysokim stopniu, a utożsamienie pojęć polski – katolicki i Polak – katolik jest tego charakterystycznym przykładem.

Utożsamienie takie może być prawdziwe, o ile jest ono tylko stwierdzeniem określonego w czasie społecznego faktu i do tego stwierdzenia się ogranicza. W momencie gdy doty-

czy istoty rzeczy bądź staje się kategorycznym żądaniem, jest po prostu nieprawdziwe i niesłuszne. Kosmopolityzm i zdrada interesów narodowych, a nawet brak narodowej solidarności są na pewno niezgodne ze społecznym duchem chrześcijaństwa. Nie wynika z tego jednak, że chrześcijanie czy w szczególności katolicy posiadają monopol na patriotyzm, a „innowiercy” i ateści są niejako z natury rzeczy gorszymi Polakami od nich. Oczywiście, jako katolicy mamy prawo sobie życzyć, aby najwyższej ceniona przez nas wartość – prawdziwa wiara – stała się udziałem wszystkich naszych rodaków. Pragniemy tego tym bardziej, iż zdajemy sobie sprawę z wartości, jakie wnosi w życie zbiorowości narodowej chrześcijaństwo. Jednakże właśnie jako wyznawcy religii, w której miłość i poszanowanie człowieka są jednym z najważniejszych przykazań, nie możemy ani nikomu tej wiary narzucać, ani też stosować wobec nikogo pośredniej czy bezpośredniej presji, odmawiając mu miana pełnowartościowego Polaka, dlatego że nie jest katolikiem.

Postępowanie takie niezgodne jest z chrześcijańską miłością i chrześcijańską tolerancją. Niezależnie od tego wydaje się ono płynąć z ducha integralizmu i posiadać charakter swościę pojętego *brachium saeculare*, w którym władza świecka została zastąpiona presją społecznej opinii. Nie jest to chyba pokrewieństwo godne chluby. Z drugiej strony, jeżeli rozumowanie odmawiające prawa do polskości wszystkiemu, co niekatolickie chce szukać swego uzasadnienia na terenie religijnym, może się ono odwołać tylko do jakiegoś utożsamienia Królestwa Bożego z ojczyzną ziemską, co jest po prostu teologicznym błędem.

Tak wyglądałby problem ujęty w swej istocie, a więc w zasadzie pozahistoryczni. Jednakże takie ujęcie jest niewystarczające, tak jak dla uchwycenia społecznych i religijnych skutków wyznaniowego fanatyzmu nie wystarcza samo pojęcie ekscesów nietolerancji. Konieczne wydaje się spoj-

rzenie na problem z punktu widzenia określonej sytuacji historycznej, z punktu widzenia zarówno rozwoju Kościoła i społeczności katolickiej oraz świadomości religijnej, jak i rozwoju społeczności narodowej i narodowej świadomości. W tej dynamicznej perspektywie można lepiej i bardziej konkretnie ocenić skutki zjawisk, a pewne pozornie niewinne błędy w rozłożeniu akcentów nabierają niespodziewanej wymowy. Dopiero wówczas występuje również z całą ostrością problem, który przy rozpatrywaniu statycznym jest właściwie nie do uchwycenia. Mianowicie problem petryfikacji narodowej formy katolicyzmu i jej odpowiednika w świadomości religijnej, spowodowany ich ścisłym związkiem z tradycją, która będąc pozytywną siłą, może też niekiedy pełnić funkcję przysłowiowej kuli u nogi.

Można chyba zaryzykować twierdzenie, że na pewnych etapach rozwoju świadomości religijnej i narodowej w okresie charakterystycznym dla tzw. społeczności zamkniętych, pewne, nawet dość daleko posunięte pomieszanie płaszczyzny religijnej i płaszczyzny narodowej jest zjawiskiem nie tylko historycznie uzasadnionym, ale i nieuniknionym. I chociaż sytuacji takiej wiele nieraz trzeba zarzucić, nie może być ona traktowana inaczej niż pewien nieuchronny etap rozwoju społecznej świadomości religijnej i formy życia społecznego. Społeczność narodowa na zamkniętym, egocentrycznym etapie swego rozwoju zapewne zawsze ma skłonność do traktowania silnie związanej z nią religii jako bardziej narodowej niż powszechnej.

Związek katolicyzmu z polskością ma za sobą bogatą tradycję, która tłumaczy tak jego istnienie, jak i specyficzny charakter. Stoi za nim określony nurt faktów, sytuacji, idei, pojęć, ciągnący się poprzez całą historię Polski. Otwiera go niejako oficjalne wejście Polski do wielkiej rodziny narodów europejskich poprzez chrzest. Nie może być również kwestionowany religijny charakter średniowiecznej kultury europejskiej, któ-

ra Polska przyjęła w następstwie tego faktu, ani też funkcja Kościoła i katolicyzmu w całym tym procesie. Dalej mamy ideę „przedmurza chrześcijaństwa” i walki z Tatarami, wojny z protestanckimi Szwedami i prawosławną Moskwą. Związek szerokich warstw narodu z katolicyzmem pogłębiany był niewątpliwie przez to, iż Kościół w Polsce nie był związany z władzą zaborczą w okresie niewoli. Bywały w hierarchii wypadki jaskrawego legitymizmu, ale nie brakło i faktów przeciwnych. Natomiast katolicyzm odegrał w tym okresie niezaprzeczaną rolę ostoju polskości na terenach objętych szczególnie ostrą akcją wynaradawiania prowadzoną przez protestanckie Prusy i prawosławną Rosję. Oba państwa zaborcze zdawały sobie zresztą sprawę z tej roli katolicyzmu i odpowiednio do tego go traktowały. Katolicyzm był również jednym z najbardziej zasadniczych elementów jedności narodu rozdzielonego granicami i rozszarpanego na emigracji. Związek religii z polsnością znalazł swoisty wyraz w polskiej filozofii narodowej (mesjanizm polski), znajdował go również w ideologii politycznej i programach kulturalnych. Z drugiej strony i katolicyzm nie gardził odwoływaniem się do motywacji narodowej w sprawach religijnych. Wszystko to zaś gruntowało z kolei ów związek coraz głębiej w umysłach.

Specyficzne zatarcie granic pomiędzy katolicyzmem a polsnością, które stało się z biegiem czasu charakterystyczną cechą tego związku, umocnione było w okresie niewoli również przez brak polskich instytucji państwowych i niewystarczającą ilość kulturalnych. Powodowało to, iż Kościół siłą rzeczy pełnił niejednokrotnie szereg funkcji, przede wszystkim w dziedzinie pielęgnowania świadomości narodowej, podejmując działalność nienależącą do jego istoty. W efekcie Kościół, a raczej jego przedstawiciele stawali się niejednokrotnie autorytetami w sprawach pozareligijnych, służąc w ówczesnych warunkach historycznych życiu narodowemu, co z drugiej strony – niezależnie od szlachetności

intencji – umacniało skłonności do pewnego rodzaju klerikalizmu. Zjawisko to występowało tym wyraźniej, że nie było w Polsce tych procesów o szerokim zasięgu społecznym, które w innych krajach niosło mieszczaństwo, a które wiodły do autonomizacji kultury narodowej wobec religii i organizacji państwowej wobec Kościoła.

Zrozumiały więc jest do pewnego stopnia na tle rozwoju historycznego Polski zarówno brak koniecznego rozgraniczenia elementów religijnych oraz narodowych w społecznej świadomości, jak i stałe wzajemne odwoływanie się w motywacji oraz w argumentacji.

Petryfikowanie historycznych anachronizmów może jednakże okazać się tragedią. Żyjemy w okresie przekształcania społeczności zamkniętych w społeczności typu otwartego, co więcej – w okresie, w którym to przekształcenie jest wyjściem koniecznym i nieuniknionym, jeśli nie ma nastąpić powszechna katastrofa. Uniwersalizm staje się cechą charakterystyczną naszej cywilizacji i życia międzynarodowego. Jest on dzisiaj również szczególnym i zasadniczym problemem powszechnego ze swej istoty Kościoła. Jak z punktu widzenia tego historycznego etapu przedstawiają się skutki interesującego nas tu pomieszczenia płaszczyzn i utożsamiania pojęć?

Przede wszystkim trzeba stwierdzić, iż zrozumienie ducha uniwersalizmu zakłada w sposób konieczny zrozumienie ducha pluralizmu, gdyż są one dwiema stronami tego samego zagadnienia. Uniwersalizm zakłada wewnętrzne zróżnicowanie. Warunkiem jego realności jest szacunek dla odrębności, a zarazem świadomość przewagi tego, co łączy, nad tym, co dzieli, oraz umiejętność współdziałania. Szacunek dla wewnętrznych odrębności religijnych i światopoglądowych przy jednoczesnym uznaniu nadrzędności – w płaszczyźnie doczesnej – celów narodowych nad tymi różnicami jest warunkiem spistości nowoczesnego, wewnętrznie zróżnicowanego narodu. Podobnie szacunek dla odrębno-

ści narodowych jest warunkiem skuteczności międzynarodowej współpracy. Analogicznie Kościół, jako społeczność ponadnarodowa typu religijnego, musi zdobyć się na pełne zrozumienie bogactwa różnorodnych regionalnych i kulturowych, a przede wszystkim narodowych typów religijności, które – o ile nie naruszają ortodoksji – są po prostu różnymi mieszkaniami w domu Jednego Ojca.

To zrozumienie uniwersalizmu i pluralizmu i ich wzajemnego powiązania – na to, aby posiadało społeczną wagę, musi wystąpić w świadomości przeważającej części społeczeństwa.

Otóż należy się obawiać, że utożsamienie pojęć polski-katolicki i Polak-katolik stwarzać będzie w umysłowościach, w których występuje, szczególnie niekorzystne warunki dla tego zrozumienia. Świadomość narodowa – która powinna stanąć ponad różnicami światopoglądowymi – i świadomość religijna – która powinna stanąć ponad odrębnościami narodowymi – w tej sytuacji blokują się nawzajem, hamując swój rozwój w pożądanym i koniecznym kierunku. W ten sposób świadomość, zamiast się rozwijać, pozostaje na etapie charakterystycznym dla społeczności zamkniętej niejako podwójnie – narodowo i religijnie. Ponieważ jednak faktyczny rozwój społeczności narodowej idzie w kierunku nowoczesnego pluralizmu, tak zablokowane w swym rozwoju świadomości muszą tu działać negatywnie. Katolikom o takiej mentalności trudno współpracować z ludźmi innych światopoglądów przy rozwiązywaniu w duchu potrzeb społeczeństwa pluralistycznego. Nadając różnicom światopoglądowym rangę granic nieprzekraczalnych, w życiu społecznym stają się czynnikiem nieufności i rozbicia, a na dłuższą metę działają hamująco na proces narodowej integracji i rozwój narodowej świadomości. W ten sposób tragicznie uwikłani w pojęcia, które każą im kwestionować narodową pełnowartościowość innych, stawiają pod znakiem zapytania pełnowartościowość własną.



Świadomość religijna pozostaje natomiast na etapie partykularystycznym, z którym łączy się nieraz pewnego rodzaju narodowo-religijna megalomania. Poczucie więzi z całością Kościoła jest oczywiście teoretycznie niekwestionowane, ale znajduje minimalne odbicie w praktyce. Odpowiedzialność za całość Kościoła i obowiązek wzajemnej wymiany wartości w płaszczyźnie naturalnej i nadprzyrodzonej z tą całością, są albo w ogóle nieuświadomiane, albo uznawane również tylko teoretycznie i zapewne nie w kategoriach osobistych, religijnych potrzeb. Rozwój życia religijnego w innych krajach i kierunek tego rozwoju nie budzą głębszego zainteresowania. U źródeł tego braku zainteresowania leży często przekonanie, że nasz polski katolicyzm, jeśli nie jest lepszy (choć i takie zdania się słyszy), to już na pewno pod żadnym względem nie jest gorszy od innych i wobec tego od obcych nie mamy się czego uczyć.

Jak należy oceniać wpływ ludzi o takiej mentalności, jeśli okażą się oni liczni, na rozwój narodowej społeczności religijnej, w sytuacji, w której cały Kościół stoi wobec zasadniczych problemów niedających się rozwiązać inaczej, jak wspólnym wysiłkiem całego Kościoła? Problemów, które jeśli dzisiaj nie występują z jednakowym nasileniem we wszystkich społecznościach religijnych, to osiągną takie samo lub podobne nasilenie jutro? Problemów, których szczęśliwe rozwiązanie w naszym kręgu cywilizacyjnym jest warunkiem nie tylko utrzymania stanu posiadania Kościoła na dotychczasowych terenach, ale i warunkiem jego rozwoju na terenach nowych? Z tego punktu widzenia to, co dzieje się w katolicyzmie francuskim czy amerykańskim, może być ważne dla katolicyzmu polskiego, a to, co dzieje się w katolicyzmie polskim – dla katolicyzmu na przykład w Indiach.

Jak z drugiej strony ocenić możliwość wkładu tego typu spetryfikowanych i anachronicznych świadomości religijnych w rozwiązywanie w duchu chrześcijańskim aktual-

nych problemów życia społecznego, problemów nowej cywilizacji i nowej kultury? Świadomość ta nie gwarantuje ani pełnego zrozumienia uniwersalistycznego i otwartego chrześcijaństwa, ani też pełnego zrozumienia tych problemów i właściwego do nich podejścia. A przecież jako katolicy, przekonani o słuszności i społecznej wadze wyznawanych przez nas prawd, uważamy, że od stopnia i jakości naszego wkładu w rozwiązanie tych problemów zależy zarówno prawidłowy kierunek samych rozwiązań, jak i miejsce Kościoła i religii w nowej cywilizacji.

Gdy stwierdzamy, że polskie oblicze katolicyzmu posiada obok swoich zalet również nieprzypadkowe, istotne wady i to wady przybierające nieraz postać anachronizmów, wówczas otwieramy problem. Wiemy, że jego rozwiązanie leży jakby na przecięciu dwóch płaszczyzn: poziomej płaszczyzny współczesnego uniwersalistycznego katolicyzmu nowej epoki i pionowej płaszczyzny polskiej katolickiej tradycji. Wiemy, że katolicyzm polski musi być uniwersalistyczny i nowoczesny. Wiemy również, że bezwzględnie musi on być zakorzeniony w polskim konkretnym i polskiej tradycji. Takie postawienie sprawy nie jest oczywiście rozwiązaniem problemu, a tylko ogólnym określeniem wymogów, których prawidłowe wypełnienie zadecyduje o przyszłości Kościoła w naszym kraju.

## Polska maryjność a „nowa fala”

Stefan Wilkanowicz w swej interesującej próbie typologii katolicyzmu polskiego („Znak” nr 90) stwierdza, iż tzw. „nowa fala” stanowi właściwie jedyną, czy niemal jedyną, grupę katolików, w której nie występuje „silny i żywy kult maryjny”. Terminem „nowa fala” określa się dziś często bardzo różnorodną i dość nieokreśloną grupę, obejmującą zarówno katolicką awangardę, silnie związaną z Kościołem, jak i różne postawy graniczne, często może bardziej sympatyzujące z katolicyzmem niż w pełni katolickie. Jeśli mimo tak istotnych różnic mówimy o jednej grupie, to dlatego, że występuje tu pewna wspólna tendencja wyrażająca się w szeregu wspólnych cech takich, jak antydogmatyzm, katolicki „rewizjonizm”, daleko posunięta rezerwa wobec wielu form religijności masowej itd. To, że „nowa fala” jest „niemaryjna”, może nie dziwić choćby z tego względu, iż jest ona w ogóle w niezgodzie z wieloma elementami, które przywykliśmy uważać za tradycyjne przejawy katolicyzmu polskiego. Jednakże zjawisku temu warto poświęcić nieco uwagi. Na pewno trudno jest uważać „niemaryjność” za zjawisko z katolickiego punktu widzenia pozytywne, wszystko zaś, co dotyczy „nowej fali”, jest ważne, gdyż – co również słusznie zauważa Wilkanowicz – tylko ona ilościowo się rozwija, podczas gdy stan posiadania pozostałych grup szybciej lub wolniej się kurczy.

Przeprowadzając daleko posunięte uogólnienie można chyba wskazać na dwa główne źródła braku maryjności w „nowej fali”. Pierwsze z nich płynie z jej własnego typu religijności, drugie – z charakteru polskiej maryjności masowej. Chcąc mówić o typie religijności „nowej fali” w sposób bardziej szczegółowy, trzeba by przeprowadzić szereg rozróżnień, choćby ze względu na wielość postaw obejmowanych tym wspólnym terminem. Ogólnie rzecz biorąc, jest tu wyraźna tendencja do bezpośredniego chwywania „istoty rzeczy”

nawet za cenę daleko posuniętych uproszczeń. Jest jakiś bezpośredni „zwrot ku Bogu” z pominięciem wszelkiego pośrednictwa i tego wszystkiego, co wydaje się zbyteczną i niezrozumiałą komplikacją na tej drodze, a co zarazem zdaje się odwracać uwagę od tego, co najistotniejsze. Jednocześnie ten Bóg jest jak najbardziej „boski”, potężny i odległy. Jest przede wszystkim Absolutem, jakimś „Bogiem kosmogonicznym”. Nieufność budzi to, co może się wydawać Jego pomniejszeniem, antropomorfizowaniem, jakąś ludzką wobec Niego familiarnością. Stąd częsty brak zrozumienia dla samej nawet postaci Boga wcielonego i objawionego, brak zrozumienia dla Kościoła i jego pośredniczej misji, dla kultów i nabożeństw, dla różnych „dziwnych dróg bożych”, które wydają się zbyt ludzkie. Słusznie powiedziano, że tendencja „nowej fali” bywa deistyczna i że łatwiej jej uwierzyć w Boga niż w Chrystusa, a łatwiej w Chrystusa niż w Kościół. Tradycyjnie polski antydogmatyzm fideistyczny mógł „bronić imienia Marii”, niewiele co wiedząc o dogmatycznych podstawach Kościoła. Dla antydogmatyzmu „nowej fali” postawa taka będzie co najmniej nietypowa. Maryjność nie może tu liczyć na łatwe zrozumienie ani jako jedna z podstawowych prawd o drogach bożych w świecie, ani jako zjawisko kultowe. Oczywiście w tej warstwie „nowej fali”, która żyje, o ile to możliwe, w pełni życiem Kościoła, sprawy te przedstawiają się nieco inaczej. I tu szuka się dróg najprostszych i kładzie nacisk na to, co najistotniejsze, ale nie zubaża się przy tym religii. Maryjność będzie tu prosta i bez ostentacji, ale właśnie przez oparcie jej o prawdę teologiczną najbardziej może pełna i na swoim miejscu. Jednakże trzeba pamiętać, że ta – chciałoby się rzec – w pełni „ortodoksyjna” warstwa „nowej fali” stanowi w niej wyraźną mniejszość.

Na tle tej krótkiej charakterystyki tendencji „nowej fali” powinno być jasne, dlaczego typ i charakter polskiej maryjności masowej nie tylko nie może jej przybliżyć zrozu-

mieniu, czym jest i powinna być maryjność, ale przeciwnie – musi oddziaływać negatywnie. Uczuciowość, ostentacja, przerost form zewnętrznych, tradycyjnych i często anachronicznych – wszystko to nie tylko razi potrzebę prostoty i dyskrecji, ale także zdaje się nieproporcjonalnie przerośnięte, przesłaniające Boga.

„Niemaryjność” czy czasem wręcz „antymaryjność” „nowej fali” to zjawisko, wobec którego trudno zachować obojętność, ponieważ dotyczy ono zarówno tych jej przedstawicieli, którzy są bardziej deistami niż katolikami, jak również i bardzo wielu tych, którzy są mocno w katolicyzm zaangażowani, choć nie zawsze go dobrze rozumieją. Oczywiście, trzeba wziąć pod uwagę, że „nowa fala” znajduje się w dynamicznym rozwoju i dopiero szuka pełnego wyrazu swej religijności. Można mieć nadzieję, że dojrzeje ona stopniowo do zrozumienia pełni religijności katolickiej, dla której znajdzie właściwą sobie formę wyrazu, być może szczególnie wartościową i autentyczną oraz mocno wcieloną w codzienne życie. Nie ulega też wątpliwości, że jej „niemaryjność” jest zjawiskiem wtórnym.

Niemniej zjawisko to wydaje się szczególnie ważne, specjalnie w naszych polskich warunkach. Radykalny brak zrozumienia okazywany maryjności przez „nową falę” powiększa zarazem trudność w zrozumieniu przez nią Kościoła, powiększa rozdziewiek między nią a Kościołem i jego życiem. Po wtóre – maryjność w samej swej istocie zawiera elementy, przysłonięte nieraz tradycyjnymi formami wyrazu, bardzo bliskie nowoczesnej religijności i bardzo dla niej cenne. A wreszcie, generalny odwrót od maryjności stanowi zerwanie związków z polską tradycją religijną w jej bardzo istotnym punkcie. Wiadomo, że zachowanie takich związków jest dla rozwoju każdej społeczności sprawą ważną, a zerwanie ich nie dokonuje się bezkarnie. W naszych warunkach zerwanie tych związków może też przyczynić się do powiększenia strat

ilościowych katolicyzmu polskiego. Część społeczeństwa katolickiego, której dawne formy religijności obiektywnie już nie wystarczają, ale do których jest ona przywiązana, może nie potrafi nawiązać kontaktu z katolicyzmem młodym i nowoczesnym, nie znajdując w religijności jego przedstawicieli tych elementów, które choćby uczuciowo uważa za istotne i konieczne.

Postawiono tezę, że aktualna forma i treść polskiej maryjności masowej są dla „nowej fali” obce, jeśli nie rażące, i że nie znajduje tu ona tego, co jest jej bliskie i czego szuka. Można na to odpowiedzieć, że dla większości „odbiorców” działalności duszpasterskiej ta tradycyjna maryjność jest bliska i żywa, więc zrezygnować z niej nie można; że przecież zawiera ona w sobie, w swych tradycyjnych formach, wszystkie wartości jak najbardziej autentyczne i że każdy, kto tego chce, może je tam znaleźć. Argumentacja taka czy podobna jest chyba zbyt optymistyczna. Prawidłowo daje się ona zastosować tylko do ludzi religijnie wyrobionych, chcących i umiejących szukać, i wiedzących, czego chcą szukać. Takich ludzi jest jednak niewiele. „Nowa fala” składa się w ogromnej większości z ludzi właśnie religijnie niewyrobionych, teologicznie nieprzygotowanych, a przy tym nie zawsze umiejących ściśle powiedzieć, czego właśnie szukają. Jednocześnie raczej skłonnych do przesady w reakcjach na to, co ich razi niż do wyrozumiałości i przełamywania w sobie oporów, by pod niemiłą pokrywką doszukiwać się bliskich sobie wartości. Prawidłowa polityka duszpasterska wymagałaby jakiegoś wyjścia naprzeciw, wymagałaby po prostu dużego wysiłku w celu przybliżenia „nowej fali” tego, co ona chce i może przyjąć, a co jest przecież wartościowe i autentycznie chrześcijańskie.

Wydaje się, że wysiłek ten musiałby iść daleko w kierunku pewnego przegrupowania elementów polskiej maryjności, co najmniej innego rozłożenia akcentów treści i poważ-

nego stonowania form kultowych. Na pewno nie wystarczy samo tylko uboczne niejako czy marginalne podkreślenie tych akcentów, które „nowej fali” mogą być bliskie przy zachowaniu w zasadzie niezmienionej „linii generalnej”. Oczywiście, nie chodzi tu też o jakąś natychmiastową rewolucję, która jest zresztą niemożliwa. Trzeba jednak wziąć pod uwagę, że panująca forma religijności i odpowiadające jej duszpasterstwo oddziałują na ludzi – poza wyjątkami – niejako globalnie tym, co przeważa, czego jest najwięcej, co się akcentuje najczęściej i najsilniej i co tym samym nadaje charakter. Chyba nawet najbardziej osobistych i w swym założeniu samodzielnych wyborów dokonuje się w większości wypadków, mając na uwadze nie religię jako taką, a właśnie aktualnie panujący jej charakter, za którego najbardziej miarodajny wykładnik uważa się duszpasterstwo. Jednocześnie ten panujący charakter religii i duszpasterstwa – czy to wtedy, gdy się je biernie przyjmuje, czy również wtedy, gdy się je ocenia i sądzi – są odbierane w dużej mierze na wprost tylko świadomie, i na zasadzie skojarzeń.

Nie można więc liczyć na to, że wystarczy jedna czy druga myśl, czy nawet całe kazanie mające na uwadze potrzeby i problemy nowoczesnego katolika, wówczas gdy dominujący charakter tego, co widzi on i słyszy w kościele, będzie najczęściej budził w nim skojarzenia negatywne, co może w tym wypadku znaczyć po prostu – mylnie.

Aby wyjaśnić to bliżej, spróbujmy odwołać się do przykładu. Przy całym szacunku dla każdej wartościowej i pięknej tradycji, której zawsze warto bronić, jeśli tylko nie staje się czynnikiem hamującym – należy mieć duże wątpliwości, jakiego rodzaju skojarzenia religijne budzi u młodych ludzi współczesnych akcentowanie, iż Maria jest Królową. Bo przecież nie jest obojętne, co się przede wszystkim akcentuje – czy macierzyństwo, czy wszechpośrednictwo, czy właśnie królewskość. Dla człowieka o rozwiniętej świadomości

religijnej może to być, choć też zwykle niezupełnie, w gruncie rzeczy obojętne. Dla przeciętnego katolika obojętne to nie jest, bo działają tu właśnie skojarzenia i całość atmosfery, a nie treści teologiczne. Oczywiście Maria jako Królowa kojarzyć się może z wszechpośrednictwem i jej opieką nad nami. Uznanie w niej Królowej może oznaczać, że chcemy jej służyć, być posłusznymi jej woli, a więc woli Chrystusa i duchowi Ewangelii.

To wszystko można jednak wyrazić bardziej prosto i bezpośrednio i doprawdy należy wątpić, czy w młodym pokoleniu skojarzenia te – w skali masowej – są właśnie takie. Szczególnie dla młodych tytuł ten bądź nie zawiera w sobie konkretnych treści religijnych, jest pod tym względem dość pusty, bądź też rodzi przede wszystkim pewne poczucie dystansu, nieprzekraczalnej „inności” Marii w stosunku do „zwykłych ludzi”. Wywołuje przy tym, przez swe całkowicie świeckie skojarzenia, poczucie czegoś historycznie anachronicznego, odległego i tradycyjnego. Nasuwa się tu dość zresztą luźne porównanie ze stylem „Złotej Legendy”, gdzie średniowieczna tradycja, akcentując w postaciach świętych przede wszystkim ich niezwykłość, daleko wyrastającą ponad ludzką miarę, wywoływała co prawda uczucie czci i nabożeństwa, ale zarazem przekreślała wszelką szansę naśladowania. Twierdzi się wprawdzie, że swoista romantyka tytułu królowej ma swą wartość wychowawczą, wywołując skojarzenie z postawą wiernej służby, trochę w stylu feudalno-rycerskim. Nie wydaje się jednak, aby ta właśnie romantyka odpowiadała „nowej fali”. Jej rzeczywista wartość wychowawcza jest dziś zresztą bardzo wątpliwa.

Nie chodzi specjalnie o „królewskość”. Przykłady takie można mnożyć. Z romantyką postawy wiernej służby dla Królowej łączy się swoisty militarizm polskiej kultury maryjnej, jej „żołnierskość”. Nawiązuje on chętnie do określonych tradycji historycznych, takich jak obrona Częstoch-



wy, konfederaci barscy czy rycerze z ryngrafami na piersiach, walczący z pogaństwem. Znajduje on nieraz odbicie w duszpasterstwie i ciąży na sposobie, w jaki ludzie tak uformowani pojmują i wyrażają swe nabożeństwo do Marii. A przecież ideał taki jest dziś nie tylko anachroniczny, ale przede wszystkim religijnie powierzchowny i rażący w porównaniu z sylwetką Marii przekazaną przez Ewangelię. Niejednokrotnie zwracano uwagę i na inne cechy: barokowość nabożeństw, atmosferę nadmiernej uczuciowości, nieraz świadomie czy podświadomie podtrzymywanej przez styl duszpasterski przy mocno niedostatecznym równoważeniu jej treścią teologiczną. Cały ten styl ma swoje korzenie historyczne i niegdyś – co zresztą i wówczas nie przekreślało całkowicie jego negatywów – odpowiadał on w większym niż dzisiaj stopniu ogólnemu duchowi czasów, barokowi czy epoce romantycznej. Jednakże czasy się zmieniają. Oparcie perspektywy szans katolicyzmu masowego na jego związkach z określonymi elementami tradycji narodowej staje się mało skuteczne w tym pokoleniu, w którym sam stosunek do tej tradycji – w każdym razie do pewnych jej form – jest przedmiotem dyskusji.

Maryjność może mieć jednak wiele do powiedzenia „nowej fali”. W tym celu trzeba wydobyć i akcentować te jej treści, które mogą do „nowej fali” przemówić. Nie wiemy, czy biorąc pod uwagę antydogmatyzm „nowej fali” wiele może tu zdziałać akcentowanie prawd ściśle teologicznych. Oczywiście nie można ich pomijać, chociaż nie one chyba będą tu głównym punktem zahaczenia. Rola ich jest tym większa, im większa jest świadomość religijna, zrozumienie Kościoła, teologii odkupienia i łaski. Rolę główną natomiast należy, być może, przypisać treściom „egzystencjalnym”, samej osobie Marii, jej osobowości i wzorowi jej życia, takim, jakimi ukazuje je nam tradycja chrześcijańska, osobowość Marii, sposób, w jaki wykonywała ona swą rolę w dziele odkupienia, cały „styl” jej życia w szczególny sposób odpowiadają

naszym współczesnym pojęciom o tym, jaki powinien być „styl” życia chrześcijańskiego i chrześcijańskiego apostołatu, a jednocześnie ukazując go w sposób najbardziej głęboki i autentyczny.

Dyskrecja i brak wszelkiej ostentacji przy stałej gotowości odpowiedzenia powołaniu, odpowiedzenia z prostotą, choć by było ono zaskakujące i niezwykle. Spokojna wierność w sytuacjach najbardziej dramatycznych. Cała ta zewnętrzna zwyczajność jej życia. Charakter jej apostołatu, który jest bardziej apostołatem obecności i świadectwa, w najpełniejszym jego znaczeniu, niż jakimkolwiek innym. I wreszcie jej cały stosunek do osoby i misji Chrystusa nienarzucający się, pomocniczy i dyskretny, który tak bardzo odpowiada naszym pojęciom o roli człowieka na drogach działania łaski.

Nie znaczy to, że nie mamy czcić w Matce Boga władczyni, Królowej nieba i ziemi, wyniesionej przez Niego ponad cały świat istot stworzonych. Chyba jednak elementy „egzystencjalne” należy akcentować szczególnie silnie, bo one w specjalny sposób czynią Marię patronką współczesnego laikatu, tak bliską mu w jego ideałach i dążeniach. Może na nich właśnie będzie można oprzeć najbardziej autentyczny, osobisty i życiowo skuteczny kult Marii, który by łączył w sobie cześć dla jej osoby z chęcią i możliwością naśladownictwa, a nie tylko z prośbą o orędownictwo, co jest ważne, ale niewystarczające.

Takim treściom maryjności odpowiadać powinny charakterem i nastrojem formy kultu, co z drugiej strony odpowiadałoby potrzebom i – powiedzmy – gustom ludzi współczesnych, szczególnie młodych. I tu powinna dominować prostota, dyskrecja i oszczędność, przewaga treści nad formą. Nie trzeba w tym celu rezygnować z nabożeństw maryjnych powstałych w epokach, których smak dzisiaj już nam nie odpowiada. Wystarczy je odpowiednio stonować. Na szczęście Kościół, również polski, nie musi trzymać się niewolniczo

tradycji baroku i romantyzmu, ponieważ jest żywy i zdolny do wyrażania we współczesnych formach wszystkiego, co tamte epoki trwale wartościowego stworzyły. Jeśli zaś chce szukać wzorów, może na pewno w swej dwutysiącletniej tradycji znaleźć niejednego, który by i dzisiaj odpowiadał nam swym stylem.

## Postawa współżycia. Niepokoje i nieporozumienia

Szeroki zasięg pluralizmu światopoglądowego w naszym kraju stwarza konieczność upowszechnienia w nim postawy otwartej jako podstawowego modelu współżycia społecznego. Jest faktem wyraźnie już dostrzeżanym, że procesy różnicujące sięgają obecnie również wsi, która jeszcze do niedawna uchodziła za najbardziej zwartą i pod względem światopoglądowym jednorodną. Ponieważ procesy te, w tych kręgach, w których jeszcze wczoraj nie występowały wyraźnie, wykazują obecnie tendencję do pogłębiania się, nie może budzić już wątpliwości pluralistyczny charakter całego w zasadzie społeczeństwa. Trudno jest dziś przewidzieć dalszy przebieg procesów różnicujących. W chwili obecnej wielu ludzi cechuje indyferentyzm, ich światopogląd jest w istocie niezdeklarowany. Nie wiadomo, w jakim stopniu stan ten będzie trwał, w jakim zaś grupa ta będzie maleć na rzecz zwiększania się ilości ludzi o postawach światopoglądowych określonych wyraźniej. W każdym razie pluralizm jest nieodłączną cechą współczesnej cywilizacji i nie istnieje żaden rozsądny powód pozwalający przypuszczać, że nasze społeczeństwo będzie stanowiło wyjątek od tej zasady. Niesłuszny wydaje się również pogląd, według którego postępująca uniformizacja kultury miałaby być równoznaczna z ujednoczeniem światopoglądowym. Doświadczenia społeczeństwa o nowoczesnej strukturze wykazują raczej, że problem ten jest bardziej skomplikowany. Może się on wyrazić poprzez ilościowy wzrost jednych postaw, a spadek innych, poprzez szczegółowe przemiany wewnątrz poszczególnych określonych postaw światopoglądowych, może dawać znać o sobie w zwiększonym eklektyzmie i wewnętrznym niekonsekwencjach, w pewnych wypadkach w rosnącym wpływie indyferentyzmu. Nie zmieni on jednak w zasadzie pluralistycznej struktury społecznej.

Otwartość – i to wzajemna – nie jest jednak łatwa tam, gdzie potrzeba taka jest nowa i gdzie warunki historyczne nie wytworzyły odpowiedniej tradycji w skali społecznej. Praktyczne jej stosowanie wymaga pewnej umiejętności, pewnej dyspozycji w myśleniu oraz określonego typu wyobraźni, co czasem musi przejawiać się jako cecha intelektualna. Praktykowanie postawy otwartej wymaga mianowicie zrozumienia – w pewnym przynajmniej stopniu – względności czy niepełności własnego sposobu myślenia i postępowania. Wiąże się z tym także zagadnienie typu wyobraźni pozwalającej choćby częściowo zrozumieć sposób myślenia i postępowania inny niż własny, czasem bardzo od niego odległy. Trzeba uwzględnić, że cechy te nie są w naszym społeczeństwie często spotykane. Dotychczasowe warunki społeczne naszego kraju, jego historia, nie wpłynęły na ich ukształtowanie. Częsty w Polsce sposób myślenia absolutyzujący własne poglądy, a potępiający w czambuł i *a priori* poglądy odmienne, nie spotykał się też niestety z dostatecznym oporem w wychowaniu społecznym.

Istniejący w Polsce układ sił społecznych powoduje, że rozpowszechnienie i utrwalenie się u nas postawy otwartej zależy w ogromnej mierze od tego, w jakim stopniu będzie ona reprezentowana przez marksistów i katolików, choć bynajmniej zróżnicowania filozoficzno-światopoglądowe do tych kategorii się nie sprowadzają. Jednakże ich przede wszystkim postawa będzie miała zasadniczy wpływ na stopień rzeczywistej i organicznej jedności społeczeństwa. Z pewnością nie wystarczy zwykła tolerancja, która może przeciwdziałać ekscesom, ale nie tworzy jeszcze jedności. Nie chodzi oczywiście o jakąś jedność pojętą abstrakcyjnie, ale o zdolność do wspólnego – w możliwie najszerszym zakresie – budowania nowego społeczeństwa.

Jeżeli chcemy mówić o znaczeniu, jakie ma dla sytuacji ogólnospołecznej rozpowszechnienie postawy otwartej

w środowiskach katolickich i marksistowskich, musimy bardzo poważnie brać pod uwagę wzajemny wpływ, jaki wywierają one na siebie w tym zakresie. Oceniając perspektywy postawy otwartej w społeczności katolickiej trzeba bowiem uwzględnić, że rozwój jej zależy nie tylko od tendencji działających wewnątrz katolicyzmu, ale i od warunków zewnętrznych. Obok intensywności oddziaływania własnych elit, bardzo wiele zależy wówczas od ogólnej społecznej atmosfery i od postawy niekatolików, których stanowisko może oddziaływać bądź na wzrost otwartości, bądź rodzić nastroje izolacjonistyczne. W Polsce jest to jeszcze szczególnie skomplikowane przez problemy społeczno-polityczne i oddziaływania laicyzacyjne. Jest oczywiste, że tak jak postawa otwarta działa na rzecz łagodzenia zdrażeń w stosunkach między Kościołem a Państwem, tak z drugiej strony wszelkie takie zdrażenia utrudniają szerzenie się postawy otwartej wśród katolików, szczególnie w okresie, gdy nie jest ona jeszcze ugruntowana, a wielu nie zna jej ani z praktyki, ani nawet ze słyszenia. Bardzo duże znaczenie ma też charakter światopoglądowego oddziaływania laicyzacyjnego. Atmosfera, w jakiej to oddziaływanie się odbywa, może wpływać na pogłębienie się ostrego sporu światopoglądowego, który będzie dzielić społeczeństwo, lub na nawiązanie światopoglądowej dyskusji, która będzie społeczeństwo mimo wszelkich różnic integrować. Znaczenie ma zresztą nie sama tylko atmosfera, ale również, a może przede wszystkim, kierunek tego oddziaływania, bezpośredni cel, jaki sobie ono stawia. Może on być formułowany negatywnie, jako osłabianie związków ludzi z religią, działanie w kierunku porzucenia przez nich światopoglądu spirytualistycznego. Może też być formułowany pozytywnie jako stwarzanie racjonalnych przesłanek do światowego wyboru światopoglądowego. Bezpośrednie skutki społeczne wyboru każdej z tych dwu dróg będą zupełnie różne. W pierwszym wypadku efekt samego oddziaływania jest

wątpliwy. Dla pewnej ilości katolików z imienia takie oddziaływanie laicyzacyjne może być bodźcem do ostatecznego zerwania z wiarą, innych, na drodze reakcji, może w niej utwierdzać. W najlepszym razie liczby te będą się nawzajem znosić. Natomiast na pewno oddziaływanie takie nie będzie przeciwdziałać bezideowości, a może pogłębiać atmosferę konformizmu z jej wszelkimi społecznymi negatywami, takimi jak brak społecznego zaangażowania lub przynajmniej jego ograniczenie i postawa konsumpcyjna. W drugim wypadku światopoglądowe oddziaływanie izolacyjne nie może liczyć na łatwe efekty, ale przynosi pozytywne skutki społeczne. Rodzi rzeczową otwartą dyskusję światopoglądową, wpływając w ten sposób na pogłębienie się postawy otwartej również po stronie katolickiej i przeciwdziałając tendencjom gettowym. Wpływa także na wzrost odpowiedzialnego traktowania problemów światopoglądowych w społeczeństwie.

Otwartość liczy dziś w Polsce, wśród ludzi zaangażowanych w życie społeczne, sporo zwolenników, a jeszcze więcej zapewne życzliwych obserwatorów. Jednocześnie tak wśród marksistów, jak i wśród katolików, którzy – jedni i drudzy – mogliby odegrać istotną rolę w jej rozpowszechnianiu, funkcjonują wobec niej różnorakie opory i zarzuty. Przede wszystkim po obydwu stronach działają negatywne doświadczenia, których źródeł dopatruje się na ogół wzajemnie zarówno w doktrynie wyznawanej przez partnera i w formowanej przez nią mentalności, jak i w aktualnej praktyce jego postępowania. Występują tu z pewnością rzeczywiste problemy, których lekceważyć nie należy. Trzeba jednak wziąć pod uwagę, że skuteczność otwartości nie może być mierzona tymi samymi kryteriami, które przykłada się do doraźnej taktyki politycznej. Jeśli uważa się ją za metodę, to w sensie zbliżonym do tego, jaki posiada moralność społeczna będąca racjonalnie uzasadnioną normą współżycia ludzi i społeczeństw. Może ona liczyć na sukces w perspektywie,

a nie na sukces doraźny. W sytuacjach konkretnych w ogóle trudno jest o gwarancję, że otwartość zostanie odpłaconą tym samym. Postawa otwarta musi zakładać pewnego rodzaju bezinteresowność, musi być ona ugruntowana na racjach wyższych niż wzgląd na bezpośrednie odwzajemnienie, na przeświadczeniu, że jest ona społecznie niezbędna. W sytuacjach konkretnych element doraźnego ryzyka nie da się wyeliminować i nieuwzględnianie go byłoby prostą naiwnością. Natomiast przyjęcie postawy otwartej przy świadomym uwzględnieniu tego elementu możliwe jest wówczas, gdy się rzeczywiście pragnie osiągnięcia tych skutków społecznych, które stawia sobie ona za cel, a zarazem uważa się ją za metodę lepszą dla osiągnięcia tych skutków od jakiegokolwiek innej. I tu już trzeba przyjrzeć się konkretnym zarzutom, jakie wobec postawy otwartej w katolicyzmie, bo ta nas przede wszystkim interesuje, wysuwają z jednej strony niektórzy marksiści i z drugiej – niektórzy katolicy.

Wśród zarzutów formułowanych przez marksistów zdarzają się takie, które trzeba traktować jako zupełne nieporozumienie. Przykładem może być stanowisko, które swoiście demonizując Kościół i katolicyzm widzi w nim tylko potężny, jednolity i z doskonałą precyzją kierowany organizm czy raczej organizację, zaś w otwartości, jak i w całej *accomodata renovatio* upatruje wielki kamuflaż integrystyczny, jakąś strategię *monstre*, zamierzoną w skali historycznej. Zarzut ten jest nie tylko prymitywny, ale i całkowicie źle postawiony, ponieważ opiera się na fałszywym rozeznaniu Kościoła i jego sytuacji. Ów Kościół „zdemonizowany” nie istnieje i żaden manewr strategiczny w tej skali nie jest w nim w ogóle możliwy. Rozumowanie takie pomija zupełnie fakt, że prawo moralne Ewangelii bywa jednak bądź co bądź w Kościele – nie tylko wśród „maluczkich”, ale i wśród nauczających – autentycznie przeżywaną prawdą, a nie dymną zasłoną. Co zaś bardziej przekonujące dla ludzi odległych od Kościoła – rozumo-



wanie to pomija fakt, iż możliwość sztucznego wymyślenia dla celów propagandowych takiej idei, jak postawa otwarta, jest w ogóle bardzo wątpliwa, a już zupełnie nieprawdopodobna w świetle faktu, że ruch ten w swej obecnej historycznej postaci zrodził się w Kościele właśnie „oddolnie”, a do dzisiejszych pozycji torował sobie drogę długotrwałą i żmudną walką. Pomija wreszcie elementarne prawa rozwoju idei. Chodzi tu przecież o ruch zrodzony spontanicznie i odpowiadający – ponad wszelką wątpliwość – zarówno świadomości potrzeb jak i rozumieniu istoty idei chrześcijańskiej przez szerokie kręgi ludzi wierzących. Trzeba więc wziąć pod uwagę, że głoszenie idei otwartości, czy choćby danie jej „zielonego światła” w Kościele, niezależnie nawet od intencji, w jakich jest to czynione, musi pogłębiać ten proces w świadomości katolików w coraz szerszej skali społecznej.

Są jednak i inne zarzuty, które zasługują na poważne potraktowanie, tym bardziej że są one niejednokrotnie wysuwane przez ludzi, którzy dawali dowody rzetelnego zainteresowania przemianami Kościoła i postawą otwartą wśród katolików. Zarzuty te, jakkolwiek bardzo różnie sformułowane, dają się w zasadzie ująć w dwa pytania: czy postawa otwarta w katolicyzmie jest tym, za co chce uchodzić, a jeśli jest przez pewnych ludzi naprawdę rozumiana tak, jak się ją przedstawia – jakie są rzeczywiste intencje władz Kościoła pozwalających ją głosić.

Wątpliwość wyrażona w pierwszym pytaniu bywa sformułowana ściślej jako obawa albo powątpiewanie, czy konsekwentna i pełna otwartość jest w katolicyzmie w ogóle możliwa przede wszystkim ze względu na jego misję apostołską. I tu mamy więc do czynienia z obawą przed „wielkim bluffem”, chociaż jego mechanizm byłby tu zgoła inny i bez porównania mniej prymitywny. Dotyczyłby on tu istoty katolickiej otwartości czy może raczej tego, czym ma być istotnie otwartość w misji apostołskiej Kościoła. Czy posta-

wa otwarta jest rzeczywiście głęboką postawą moralną, czy też w gruncie rzeczy tylko sposobem – nawet uczciwie traktowanym, ale sposobem – dotarcia do człowieka, który apostołstwa czy oddziaływania duszpasterskiego w innym duchu nie przyjmie? Mielibyśmy tu więc otwartość traktowaną jako transmisję pomiędzy prawdą katolicką albo – jak kto woli – pomiędzy katolickimi „rządcami dusz” a człowiekiem i społeczeństwem. Rola jej w takim rozumieniu byłaby czysto funkcjonalna, a przedstawianie jej jako wysokiej zasady etycznej musiałoby wówczas oceniać rolę, jaką może ona odegrać w Kościele dla rozwoju jego stosunków wewnętrznych i treści jego zewnętrznego oddziaływania.

Chcąc prawidłowo uchwycić ten zarzut i wyodrębnić z niego to, co może być dla nas autentycznym materiałem do rozważań, trzeba dokonać pewnego rozróżnienia. Otóż dla części naszych polemistów „otwartość” zdaje się wykluczać wszelkie oddziaływanie na człowieka ze strony Kościoła. Wszelkie dążenia apostołskie czy chrystianizacyjne są tu właściwie traktowane jako niedopuszczalne. Jak się zdaje również wszelkie wskazywanie ludziom ich obowiązków etycznych poza sferą ściśle religijną, w szczególności implikacji społecznych chrześcijaństwa, wszelkie egzekwowanie kościelnej dyscypliny wobec członków Kościoła (np. odmowa udzielenia sakramentu wynikająca z przepisów prawa kanonicznego), wszelka próba mająca na celu przekonanie niewierzących o prawdziwości religii – są już traktowane jako zaprzeczenie postawy otwartej. Być może mamy tu do czynienia z jakimś nieporozumieniem, takie jednak odnosi się wrażenie. Oczywiście takie rozumienie otwartości, które każałoby wykluczyć wszelkie sposoby szerzenia idei chrześcijańskiej z jej pełnymi konsekwencjami, jest nie do przyjęcia i musi być traktowane jako nielogiczne w swej skrajności.

W innym rozumieniu tego zarzutu może tu jednak chodzić o coś znacznie głębszego. O ile zarzut „transmisyjności”

nie łączy się z potępieniem wszelkich form apostołskiego oddziaływania, wówczas sprowadza się on do pytania, czy wyznający otwartość katolicy potrafią być jej wierni w praktyce? Jak zachowują się w konkretnych wypadkach, w których możliwy będzie wybór pomiędzy doraźną skutecznością nie całkiem „otwartego” oddziaływania a uszanowaniem głoszonej przez siebie wartości wolnej decyzji człowieka? Zdarza się, że jako przesłanka dla tak formułowanej wątpliwości podkreślany bywa fakt, iż – jak wiadomo – na rzecz otwartości działa w Kościele nie tylko widzenie w niej czystszej formy postawy chrześcijańskiej, ale zarazem tej jedynej formy, którą świat może przyjąć. Nie wydaje się jednak, aby mogło to być samo przez się uzasadnionym źródłem niepokoju. Z faktu, iż otwartość posiada walor funkcjonalny, można by wobec katolicyzmu czynić zarzut, gdyby walor ten był podniesiony do rangi wyłącznego czy też ostatecznie decydującego kryterium, bez oglądania się na to, czy reprezentuje on wartości rzeczywiście religijne, czy też z punktu widzenia samej religii zmistyfikowane.

Nawiasem mówiąc, podobny zarzut czystego „funkcjonalizmu” podnosimy sami wobec neointegryzmu, ale tym właśnie odróżnia się on od postawy, którą uważamy za otwartą. Powracając do właściwego toku myśli trzeba stwierdzić, że zarzut ten wydaje się bezprzedmiotowy tam, gdzie chodzi o autentycznie religijną odpowiedź na autentycznie religijne pytania i potrzeby. W odniesieniu do takiej sytuacji, w religii, która nie jest abstrakcyjną prawdą, ale prawdziwą drogą przeznaczoną dla ludzi, nie musi zachodzić sprzeczność pomiędzy funkcjonalnością a czystością idei. Kryterium funkcjonalności może wówczas – pod warunkiem zachowania całkowicie religijnej płaszczyzny – pełnić w pewnym stopniu rolę sprawdzianu i czynnika oczyszczającego. Z faktu, że pewne idee, autentyczne na gruncie określonej religii, odpowiadają potrzebom ludzi, nie wynika, że są one

głoszone po to, aby tych ludzi poddać wpływom Kościoła, a nie dlatego, że się je uważa za prawdziwe. Nie jest również ujmą moralną dla idei religijnej, gdy określona sytuacja i ujawnione potrzeby społeczne przyczyniają się do uświadomienia, że może i powinna ona być wyrażana w bardziej konsekwentnej i pełniejszej formie, niż to aktualnie – przynajmniej na ogół – ma miejsce.

Jednak i wówczas wątpliwość pozostaje, właśnie jako czyste już pytanie o praktyczną wierność głoszonej idei. I nie ma na nie innej, naprawdę przekonującej odpowiedzi, niż empiryczny dowód poprzez przyjęcie w praktyce wszelkich ostatecznych, nawet najbardziej niewygodnych konsekwencji, jakie uznanie otwartości za zasadę moralną pociąga za sobą dla sposobu rozumienia i pełnienia przez Kościół i katolików ich misji apostołskiej w świecie. Jest to więc problem jak najbardziej żywy i autentyczny na gruncie samej postawy otwartej w katolicyzmie.

Wątpliwość wyrażona w drugim pytaniu dotyczy szans postawy otwartej w Kościele ze względu na panujący w nim „układ sił”. W swym pełnym brzmieniu bierze ona pod uwagę z jednej strony rzeczywiste intencje sfer kierowniczych Kościoła, z drugiej strony rzeczywiste możliwości utrzymania się aktywnych kół świeckich na autentycznie „otwartych” pozycjach. Chodzi przy tym o możliwość zarówno w sensie psychologicznym, jak i sytuacyjnym – właśnie ze względu na nacisk owych „sfer kierowniczych”. W końcu wreszcie wątpliwość ta dotyczy możliwości przekształcenia w kierunku otwartym katolicyzmu masowego w określonych warunkach historycznych.

Oczywiście, katolicy widzą szanse otwartości inaczej. Dla marksistów przemiany w Kościele, to zawsze jednak historia ludzkiej idei i instytucji, zmuszonej do przekształcania się i dostosowywania pod wpływem ogólnego procesu humanizacji. Dla katolików proces ten, w związku z nadprzyrodzo-

nym charakterem Kościoła oraz naturą depozytu wiary i jego rozwojem w historycznej świadomości Kościoła, kształtuje się odmiennie. Rzutuje to – łącznie z inną oceną natury „kół kierowniczych” Kościoła, które są dla katolików władzą o charakterze religijnym, a nie politycznym – na ocenę szans otwartości i jej dalsze losy w katolickiej społeczności.

Wątpliwość marksistów bywa konkretnie formułowana w pytaniu, czy autentyczna otwartość pewnych kół katolików, która może wzbudzić u niekatolików nadzieję na rzeczywiste i głębokie przemiany w Kościele, nie zostanie w odpowiednim momencie zdyskontowana przez kierownicze koła Kościoła w duchu zgoła „nie otwartym”. Inaczej mówiąc, czy otwartość ta nie jest świadomie tolerowana w Kościele po to, aby użyć jej jako pewnego rodzaju „konia trojańskiego”. Mamy więc tu do czynienia z ową obawą przed ryzykiem, na którą wskazywaliśmy poprzednio. Powiedzmy od razu, że nie istnieje żadna gwarancja, a w szczególności żaden intersubiektywny dowód, iż postawa otwarta musi zwyciężyć. Natomiast zwyciężyć może, jeśli działać się będzie na jej rzecz i stwarzać sprzyjające warunki. Otwartość ma już w Kościele uznane prawo obywatelstwa i poważne zaplecze, ale nie może być przecież wprowadzona jakimś „odgórnym zarządzeniem” jako obowiązująca dla całego Kościoła. Przejawia się ona w praktyce jako pewien styl postępowania. Chodzi o to, aby był on jak najszerszej przyjęty. „Sfery kierownicze” Kościoła, o których postawę pytają polemici, to nie tylko papież, kuria rzymska, ich polityka i styl rządzenia, ale to również wszyscy biskupi. „Katolicyzm masowy”, społeczność katolicka – to znów osobne zagadnienie i to osobne właściwie w każdym kraju. Oczywiście, dla rozpowszechnienia postawy otwartej w społecznościach wiernych bardzo wiele znaczy stanowisko „sfer kierowniczych”, a w nich z kolei – stanowisko Stolicy Apostolskiej. Ale nie można zapominać, że zachodzą tu wpływy wzajem-

ne i że cała dialektyka tego procesu ma zasadnicze znaczenie. Na poprzednich stronach zostały zaznaczone niektóre warunki, jakie mogą wpływać na rozszerzanie się postawy otwartej w katolicyzmie polskim, oraz została podkreślona rola, jaką mogą odegrać w tym procesie – jeśli zechcą – marksiści. W każdym razie trzeba powiedzieć, że pontyfikat Jana XXIII, Sobór, a także pontyfikat Pawła VI wskazują na kierunek zachodzącego procesu. Kierunek nieodwracalny i uniwersalny w całym Kościele. Może on natrafiać na opory, może być przyhamowywany, ale o cofnięciu go nie może być już mowy. Dotyczy to również i Polski.

Obawy i wątpliwości wobec postawy otwartej wysuwają nie tylko marksiści. Istnieją one również w niektórych środowiskach katolickich. Porównanie tych obaw ze sobą jest na pewno interesujące. O ile marksiści obawiają się tego, czy otwartość w katolicyzmie będzie rzeczywiście sobą, o tyle niechętni jej katolicy uważają, że – przeciwnie – może ona doprowadzić zbyt daleko. Najcięższy chyba z zarzutów głosi, iż otwartość grozi konformizmem światopoglądowym i relatywizmem, zawiera w sobie już z natury niebezpieczeństwo „rozwodnienia doktryny” zarówno w jej warstwie dogmatycznej, jak i etycznej. Zarzut ten z pewnością nie jest pozorny. Trzeba jednak wziąć pod uwagę, że niebezpieczeństwo to w nierównie większym stopniu niż z otwartości płynie przede wszystkim z faktu stałej konfrontacji własnych poglądów z odmiennymi przekonaniem i odmiennym postępowaniem otoczenia. A więc przede wszystkim z pluralizmu, który jest wynikiem obiektywnych warunków społecznych. Rozwiązania należy szukać w odpowiednim wychowaniu katolickim liczącym się z rzeczywistą sytuacją i trudnościami, jakie ona stwarza, zaś otwartość wydaje się być najlepszą znaną podstawą dla takiego wychowania w warunkach pluralistycznych. Nie istnieją nigdy rozwiązania całkowicie „bezpieczne”. Największym rzeczywistym niebezpieczeń-

stwem jest brak przygotowania, powierzchowność i ignorancja, które – z otwartością czy bez niej – będą pociągać za sobą jednakowo złe skutki.

Zarzuca się też otwartości, że prowadzi ona do osłabienia ducha apostołskiego, a nawet jego zaniku, do rezygnacji z wszelkiego oddziaływania na postawy i stanowiska odmienne. Zarzut ten płynie z poglądu uważającego w gruncie rzeczy za apostołstwo tylko bezpośrednie oddziaływanie, mające na celu jak najszybsze „nawrócenie” niewierzącego, zaś wszelkie apostołstwo obecności czy świadectwa traktuje jako niepełne, a w każdym razie zasadniczo niewystarczające. Oczywiście z poglądem takim przy dzisiejszym rozumieniu misji Kościoła zgodzić się nie można. Otwartość zresztą nie wyklucza i bezpośredniego oddziaływania tam wszędzie, gdzie jest ono słuszne i uzasadnione, chociaż obwarowuje je surowymi warunkami etycznymi. Niezależnie od tego istnieje jednak rzeczywiście niebezpieczeństwo, iż kształtowanie w duchu otwartości może w pewnych przypadkach osłabiać zdolność do takiego oddziaływania. Niebezpieczeństwo nie wynika jednak z jej istoty i można mu z pewnością przeciwdziałać. Szczególnie wówczas, gdy za główną formę misji świeckich uważa się apostołstwo obecności, niebezpieczeństwo to jest zupełnie nieproporcjonalne do walorów postawy otwartej.

Niezależnie od argumentów, jakie byśmy mogli wysunąć przeciw występującym po obu stronach zarzutom, trzeba się liczyć z faktem, że funkcjonują one i że jedynym naprawdę skutecznym sposobem wykazania, iż są one niesłuszne, jest dowód nie słowny, a praktyczny. O perspektywach postawy otwartej zadecydują oczywiście ludzie. Chodzi tu w pierwszym rzędzie o tych ludzi – zarówno po stronie katolickiej, jak i wśród niewierzących, a w szczególności marksistów – którzy mają większą lub mniejszą możliwość wpływania na postawę szerszych kół społeczeństwa głównie dwiema

drogami. Poprzez propagowanie w różny sposób otwartości w społeczeństwie i poprzez stwarzanie odpowiadających jej faktów, przede wszystkim obustronnych, wspólnych. O ile postawa taka będzie dostatecznie szeroko i wytrwale reprezentowana, i realizowana, choćby w ograniczonej skali, odpowiadający jej model wzajemnych stosunków, można mieć nadzieję, że zyska ona w społeczeństwie prawo obywatelstwa i dokona zasadniczego wyłomu w dotychczasowym sposobie myślenia. Przeszkody obiektywne mogą wówczas opóźnić jej rozwój, ale nie zdołają zapobiec jej rozszerzaniu się w takim stopniu, który by rzutował na układ stosunków społecznych w sposób istotny.



## Szanse i kierunki polskiej reformy

Ustosunkowanie się katolików polskich do postawy otwartej występuje na tle problemu odnowy Kościoła jako pewien sposób jej rozumienia. Wiadomo, iż proces głębokich przemian wewnętrznych katolicyzmu, połączony ze zmianą form zewnętrznych będącą funkcją tych przemian, usiłuje się niejednokrotnie zastąpić powierzchowną tylko adaptacją. Nie ulega wątpliwości, że owa zewnętrzna adaptacja jest łatwiejsza i że jej właśnie konieczność bardziej się narzuca. Jest też ona praktycznie nieuchronna w masowej skali całego Kościoła, również polskiego. Natomiast stopień związania z nią owych głębokich przemian wewnętrznych, do których należy właśnie postaw otwarta, może być w praktyce różny, ponieważ są one trudniejsze i wolniej zyskują sobie prawo obywatelstwa. Z drugiej strony wiadomo również, że te kręgi katolickie, które głoszą potrzebę głębokiej reformy i łączą ją z postawą otwartą, mają dziś w Kościele niewątpliwie uznaną pozycję i ich oddziaływanie w tym duchu na szeroką społeczność katolicką nie może być – mimo wszelkich oporów – kwestionowane.

Kluczowym zagadnieniem dla odnowy w Polsce będzie wprowadzenie u nas w życie uchwał soborowych i sposób, w jaki ludzie formalnie i faktycznie odpowiedzialni za Kościół polski – episkopat, duchowieństwo i aktywni katolicy świeccy – ustosunkują się do tej kwestii.

Teoretycznie można sobie wyobrazić próby niejako mechanicznego i literalnego przenoszenia uchwał soborowych, bez oglądania się na warunki miejscowe. Sposób ten, najbardziej minimalistyczny, wydaje się najlepszą drogą do pograżenia i skompromitowania przedsięwziętych reform. Zapewne zresztą sam Sobór ograniczy możliwość takiej „reformy”, zalecając w wielu wypadkach uwzględnienie miejscowych warunków i potrzeb. Najwięcej też zwolenników – co jest

oczywiste – znajdują zapewne próby znalezienia własnego polskiego wyrazu dla realizacji uchwał Soboru.

Trzeba tu wziąć pod uwagę, że ustosunkowanie się katolików polskich do odnowy podlega prawom szczególnej specyfiki warunków, w jakich żyje i działa Kościół w Polsce. Na specyfikę tę składają się zwłaszcza trzy czynniki, przy czym wszystkie one działają z dużą siłą – choć w bardzo różny sposób – zarówno wśród świeckich, jak i wśród duchownych.

Przede wszystkim gra tu wielką rolę dotychczasowy kształt katolicyzmu polskiego uformowany przez długi ciąg warunków historycznych i wyrażający się bardzo silnie w formacji psychicznej polskich katolików. Kościół polski był typowym przykładem ścisłego powiązania i utożsamienia społeczności wyznaniowej z narodową. Owo silne powiązanie polskości z katolicyzmem wyrażało się w specyficznym sposobie myślenia i sposobie traktowania chrystianizmu. Nie trzeba dodawać, że ten sposób myślenia, którego bardzo poważne relikty do dziś obserwujemy, nie sprzyja rozumieniu otwartości. W pewnych przypadkach, bardziej skrajnych, dominował on nawet wyraźnie nad tradycjami tolerancji, którymi polski katolicyzm skądinąd się szczyci. Poza tym ów sposób myślenia, dziś już zupełnie anachroniczny, działa tradycyjnie i wyraźnie nie sprzyja wczuciu się w nową sytuację i związane z nią zmiany. Nie sprzyjają mu również niektóre inne tradycyjne właściwości polskiego katolicyzmu, takiego jak jego irracjonalizm, uczuciowość, płytkość i pomieszanie właściwej katolicyzmowi hierarchii wartości. Trzeba pamiętać, że warunkiem dla wszelkiej odnowy jest zdolność do refleksji i umiejętność odróżniania tego, co istotne, od elementów zmiennych i mniej lub bardziej przypadkowych. Tam, gdzie obu tych cech brak i gdzie trzeba ich się dopiero uczyć, warunki dla odnowy są siłą rzeczy nie najlepsze. Obiektywnie natomiast fakt znacznego obciążenia katolicyzmu relikdami „starego modelu” jest wobec radykalnej zmia-

ny społecznej sytuacji silnym argumentem właśnie na rzecz jego głębokiego odnowienia.

Po drugie, ruch odnowy Kościoła zastał katolicyzm polski w znacznie lepszej sytuacji w porównaniu z warunkami, w jakich znajduje się obecnie katolicyzm w innych krajach nazywanych z mniejszą lub większą słusznością katolickimi. Kiedy na przykład we Francji spostrzeżono, że jest ona już krajem misyjnym, proces dechrystianizacji zaszedł bardzo daleko, a wpływ Kościoła na znacznych obszarach kraju i w licznych grupach społecznych zbliżony był do zera. Rzecznicy wyciągnięcia konsekwentnych wniosków, jakie z tego stanu rzeczy płynęły dla Kościoła, duszpasterstwa i kulturalno-społecznego życia katolicyzmu byli samotnymi pionierami, zmuszonymi do bardzo nieraz trudnej walki o prawo dla swych poglądów. Nasza sytuacja jest inna i bez porównania korzystniejsza. Zmiany społeczności katolickiej nie są jeszcze tak daleko posunięte, przynajmniej w tym sensie, że więź z Kościołem w znacznej mierze nie została jeszcze zerwana. Zmiany te są też przez wielu ludzi dostrzegane i są oni gotowi wyciągnąć z nich wnioski. Nasza sytuacja rozwija się też w innej już epoce, nie tylko świata, ale i Kościoła. Odnowa, *accomodata renovatio* Jana XXIII, jest rzeczą przesądzoną, jak również jest przesądzony jej zasadniczy kierunek, mimo różnorodnych oporów, na jakie napotykała i z pewnością jeszcze napotka. Sytuacja ta daje katolicyzmowi polskiemu wielką szansę, ponieważ może on zostać objęty odnową, posiadając bardzo wiele atutów, których Kościół gdzie indziej został już pozbawiony i musi się dopiero starać o ich odzyskanie. Możemy podchodzić z lepszą znajomością i przygotowaniem do procesów, które gdzie indziej są już zakończone lub bardzo daleko posunięte, a u nas dopiero zaczynają się rozwijać. Fakt, iż przebiegają one w Polsce w nieco innej formie, nie przekreśla możliwości korzystania z cudzych doświadczeń. Odnowa w różnych częściach

Kościół jest już daleko zaawansowana. Wyszła z fazy pierwszych eksperymentów i posiada bogate doświadczenie. Dlatego też możemy – odpowiednio rozważnie postępując – z tego bogatego dorobku odnowy korzystać nawet w szeregu rozwiązań szczegółowych, traktując je przynajmniej jako hipotezę roboczą. Bez zastrzeżeń zaś możemy i powinniśmy przyswoić sobie ich ogólny kierunek.

Jednakże to samo, co stanowi szansę polskiego katolicyzmu, obraca się zarazem przeciw odnowie. Mniej zaawansowane procesy słabiej rzucają się w oczy, są trudniej dostrzegalne i nieoczywiste, zwłaszcza dla tych, którzy nie chcą lub nie potrafią ich dostrzec. Stąd też wielu katolików, również duchownych, twierdzi, że wewnętrzna sytuacja Kościoła w Polsce jest dobra, związek społeczeństwa z Kościołem bardzo silny i niezagrożony, wiara, szczególnie poza wielkimi miastami, żywa. Jest paradoksalne, że ludzie zajmujący takie stanowisko potrafią również posługiwać się analizami stanu katolicyzmu na Zachodzie. Ale jedynie po to, żeby w swoim mniemaniu udowodnić, że stan katolicyzmu w Polsce jest wyjątkowo dobry. W konkluzji uważają oni, że odnowa jest w Polsce niepotrzebna, a nawet szkodliwa, gdyż naruszy ona ten tradycyjny kształt Kościoła, do którego społeczeństwo jest żywo przywiązane.

Trzecim wreszcie zasadniczym czynnikiem jest stan zagrożenia, w jakim znajduje się Kościół w Polsce ze względu na ofensywę laicyzacyjną. Ów stan zagrożenia traktowany jest niejednokrotnie jako zasadnicze przeciwwskazanie dla wszelkich zmian i reform, które osłabiają związki z tradycją, szczególnie ważnym elementem w zachowaniu „wiary przodków”. W szczególności jest on traktowany jako przeciwwskazanie dla wszelkiej „otwartości” i wszelkiego dialogu z przeciwnikami światopoglądowymi.

Tak zarysowana specyfika sytuacji polskiego katolicyzmu wywołuje częstokroć psychologiczne opory wobec od-

nowy, a w szczególności wobec otwartego sposobu jej rozumienia. Ścieranie się takich poglądów z innym, przeciwnym sposobem myślenia, mającym swe źródło tak w odmiennych wnioskach wyciąganych z warunków polskich, jak i w soborowym nurcie *accomodata renovatio*, sprawia, że występuje w Polsce bardzo znaczne zróżnicowanie postaw wobec haseł „otwartych” i w ogóle całego ruchu odnowy. Zróżnicowanie to jest charakterystyczne dla studium przejściowego pomiędzy starym modelem stosunków, których wyrazem był Kościół konstantyński, a znalezieniem pełnej odpowiedzi na nową sytuację.

W szczególności należy się liczyć bardzo poważnie z możliwością występowania dwóch typów stanowisk, z których pierwszy trzeba ocenić jako wyraźnie niepożądany, drugi – jako co najmniej niedostateczny. Tak więc z pewnością będziemy w dalszym ciągu słyszeć opinie, że reformy Kościoła są dobre gdzie indziej, natomiast u nas niebezpieczne i z tego względu niemożliwe do zastosowania. Specyficzna sytuacja katolicyzmu polskiego, zagrożonego ostrą ofensywą laicyzacyjną, wymaga – zdaniem rzeczników tego poglądu – zwarcia „szeregów”, a wszelka reforma, osłabiając działanie czynnika wtórnego, ale niezmiernie ważnego, jakim jest tradycja, te szeregi rozluźnia. Szczególnie wszelka reforma w duchu „otwartości” połączona jest z wielkim ryzykiem. Stanowisko takie będzie zapewne często pretekstem dla zachowania orientacji integrystycznej i dyskusja z nim powinna mieć charakter generalnej polemiki z integryzmem, który czasem nawet słusznie dostrzegając niebezpieczeństwa pojawiające się przy przeprowadzaniu reform, nie chce zauważyć, że z drugiej strony tylko głębokie reformy mogą zachować żywotność katolicyzmu.

Na skrajnym skrzydle tej orientacji trzeba umieścić postawy klasycznie „obronne”, prezentujące zamknięty model jakiejś odrębnej społeczności katolickiej, na zewnątrz której

ma się znaleźć cała reszta społeczeństwa i cała „zlaicyzowana i zmaterializowana” współczesna cywilizacja. Tam, gdzie Kościół był dotychczas oparty o jednolite wyznaniowo społeczeństwo i gdzie obecnie sytuacja jego zmienia się w ślad za przemianami społecznymi, rodzi się w stadiach przejściowych pokusa niegodzenia się z nowym stanem rzeczy i ratowania, jak się da i co się da z dawnego wzoru i dawnego modelu wpływu. Jest to pokusa ratowania stanu posiadania i walki z nową rzeczywistością społeczną w imię dawnego modelu, który ulega w znacznym stopniu absolutyzowaniu. Ponieważ ów dawny model nie może oddziaływać na całe społeczeństwo, musi on być społecznie ograniczony. Jest to więc model diaspory, ale już nie otwartej, a gettowej, w którym wierzący, społeczność katolicka, są wyobcowani z reszty społeczeństwa i jej przeciwstawieni.

Używa się – w tym rozumowaniu – często argumentu, nieraz może z autentycznym przekonaniem, że chodzi o ratowanie mas wiernych przed zgubnymi wpływami, przez stworzenie im jakiegoś *quasi*-społeczeństwa katolickiego wewnątrz społeczeństwa pluralistycznego. W stosunku do ogółu wiernych głównym zadaniem tej „zamkniętej diaspory” miałyby być ograniczenie ich kontaktów z niechrześcijańskimi, szkodliwymi dla ich wiary i moralności przejawami aktualnie panującej w społeczeństwie cywilizacji i kultury, i poddanie ich w maksymalnym stopniu własnym wpływom wychowawczym. Oczywiście ta tendencja do ograniczenia kontaktu musi w konsekwencji oznaczać rezygnację z roli misyjnej ogółu wiernych – i jest to świadomie zakładane. Jednakże nie oznacza to zrezygnowania z pełnienia misji w ogóle. Nie zapominajmy, że stary model traktuje apostołstwo raczej jako szczególny typ działalności i w nim przede wszystkim widzi realizowanie misji. Tak przynajmniej wygląda przeważająca praktyka. Otóż takie apostołstwo mogłoby być pełnione przez ludzi specjalnie wybranych i przygotowa-

nych, a przez to przygotowanie skutecznie „uodpornionych” na wpływy rzeczywistości, z którą przyjdzie im się spotykać.

Modelowi temu postawić można szereg zarzutów, przede wszystkim ten, iż jest on praktycznie nierealny, ponieważ w społeczeństwie współczesnym nie istnieje sposób, pozwalający na tak konsekwentne odcięcie wierzących od całokształtu otaczającego ich życia społecznego, w którym siłą rzeczy uczestniczą. Gdyby zaś zrealizowanie go było nawet możliwe, trudno wyobrazić sobie, jak mianowicie atmosfera getta zdolna byłaby wychować owych apostołów, chyba że pojmiemy działalność apostołską na wzór akcji oddziałów operacyjnych wysyłanych na wrogie terytorium. Apostolstwo takie musiałyby być zresztą nieskuteczne i skazane na niepowodzenie.

Trudno sobie wyobrazić, aby model taki miał jakiegokolwiek szanse realizacji. Z tego, iż jest on praktycznie nierealny, nie wynika jednak, aby nie był on już niebezpieczny. Same próby lansowania go w społeczności katolickiej, o ile są odpowiednio szerokie i intensywne, muszą rzutować negatywnie na atmosferę i sytuację w Kościele. Zawsze niestety istnieje możliwość oddziaływania choćby poprzez duszpasterstwo we właściwym takiemu modelowi duchu na postawę katolików, możliwość kształtowania w nich totalnie negatywnego stosunku do otaczającej ich współczesnej cywilizacji, warunków życia społecznego, formowania w nich postawy zamkniętej i negatywnej wobec wszystkiego, co nie odpowiada pewnemu określone mu rozumieniu słowa katolicyzm. Oczywiście, jest to model skrajny i nie należy obawiać się, aby ilość jego zwolenników miała rosnąć. Zapewne będą oni coraz większą rzadkością również wśród księży.

Liczej już będzie reprezentowany drugi typ stanowiska, który może wyrazić się dużą skłonnością do reform, nawet pewnym gorliwym pośpiechem w ich realizowaniu, jednakże w sposób z punktu widzenia postulatów postawy otwar-

tej niewystarczający. Przede wszystkim trzeba tu wymienić stanowisko neointegrystyczne, które zgadza się na zmiany zewnętrzne, traktując je jako modernizację metod mających służyć jednak celom rozumianym w zasadzie zgodnie z integrystycznym modelem stosunku Kościoła do świata. Niewątpliwie specyficzne warunki polskiej sytuacji mogą wpływać na szeroki zasięg i względną trwałość tego rodzaju stanowisk, które akceptując modernizację odrzucają kategorycznie wszelką otwartość.

Nie byłoby jednak słuszne przejść nad faktem, że mogą one odegrać pewną rolę w dynamice ewolucji katolicyzmu. Dla wielu ludzi nieufnych i ostrożnych wobec wszelkich zmian, w tym, co przywykli uważać za niezmiennie, akceptacja tych tylko zewnętrznych przemian połączona jest z wielkim przełamaniem wewnętrznym. Z przełamaniem samej zasady, przyjmowanej często jako fakt oczywisty, że w Kościele nic się nie potrzebuje zmieniać i że to świat powinien dostosowywać się do Kościoła, a nie odwrotnie. Taka też musi być funkcja tych przemian w miarę wprowadzania ich w skali masowej dla całej społeczności katolickiej. Przez sam fakt przełamania stagnacji i rutyny mogą one być pomocne w dokonywaniu się przemian głębszych.

Bardzo licznie – jak można się spodziewać – będą występować również postawy szczerze nacechowane odnową, ale nierozumiejące w pełni jej ducha i jej złożonej problematyki. Dlatego też będą one w różny sposób niekonsekwentne. Jest to tendencja niewystarczająca, ale na pewno niepozbawiona wartości, ponieważ stanowi płaszczyznę do dalszego pogłębiania rozumienia ducha reformy. W przeciwieństwie do stanowiska neointegrystycznego otwartość ma tu duże szanse, choć również może się spotkać z brakiem zrozumienia i oporami.

Wszystkie przedstawione wyżej postawy, z wyjątkiem tylko wyraźnie integrystycznych, zmieszczą się jakoś zapew-



ne – z mniejszą lub większą trudnością – w ramach realizacji uchwał soborowych. Najbardziej nawet postępowe uchwały, wzięte formalnie, nie zadecydują o sposobie wprowadzenia ich w życie. Ściślej mówiąc, o duchu, w jakim będą realizowane. Niektóre sformułowania uchwał Soboru mogą też zapewne w mniejszym lub większym stopniu nosić cechy kompromisu, co jeszcze zwiększy możliwość ich różnorodnego interpretowania w toku realizacji. Trzeba zdawać sobie sprawę, że Sobór nie może być traktowany w oderwaniu, że nie mogą być traktowane w oderwaniu jego uchwały i – co się z tym ściśle wiąże – że same w sobie nie załatwią one wszystkiego i załatwić nie mogą. W szczególności nie załatwią one tego wszystkiego, co wynika ze specyfiki warunków miejscowych określonych społeczności katolickich. Co więcej, uchwały Soboru mogą być skutecznie realizowane tylko w ścisłym związku z rozstrzygnięciem problemów, wynikłych ze specyfiki lokalnej.

Odnowa katolicyzmu polskiego musi być traktowana jako zjawisko całościowe i specyficzne, zapewne bardziej nawet specyficzne niż analogiczne procesy w innych społecznościach katolickich. Uchwały Soboru powinny zaś być realizowane jako integralna i organiczna część tego całościowego i specyficznego procesu odnowy.

Ów dostosowany do warunków, a nie czysto mechaniczny sposób wprowadzania odnowy w życie katolicyzmu polskiego wymaga posiadania jakiejś wizji tego katolicyzmu, jego sytuacji, jego roli i perspektywy. Sprawą zasadniczą jest wybór generalnego kierunku, któremu wizja ta będzie podporządkowana. Czy będzie to kierunek otwarty, czy taki, którego podstawową zasadą stanie się obrona stanu posiadania?

Nie można zapominać, że stosunek Kościoła do otaczającego go świata wpływa bardzo istotnie na wewnętrzną treść katolickiej społeczności. Postawa obrony stanu posiadania chrześcijańskiej społeczności będzie w polskich warunkach stawać się postawą getta i walki z tym wszystkim, co w mnie-

manii jej przedstawicielej temu stanowi posiadania zagraża. W dziedzinie teorii nastawienie takie prowadzi do wyostrenia różnic, do zajmowania stanowiska zawsze odwrotnego niż przeciwnik, a przez to z kolei do swoistego zniekształcenia doktryny, która staje się wówczas automatycznie narzędziem walki, choć może to być niezamierzone. Jedne elementy doktryny są wówczas stale wysuwane na plan pierwszy, inne stale spychane na drugi. W dziedzinie metod następuje stopniowe zniekształcenie polegające na upodobnianiu się do przeciwnika i to w tym właśnie, w czym w gruncie rzeczy najbardziej należałoby się od niego różnić. Cała ta sytuacja prowadzi wówczas do swoistej laicyzacji Kościoła wyrażającej się w tym, że obrona doczesnego dobra społeczności katolickiej staje się w praktyce główną wartością.

Nie należy przez to rozumieć, że problem obrony religijnego stanu posiadania Kościoła nie istnieje. W kraju rządonym przez ludzi niewierzących i zakładających programowo laicyzację społeczeństwa problem ten istnieć musi. Powstają niejednokrotnie sytuacje trudne, bolesne, a nieraz wręcz dramatyczne dla katolików, niezależnie od tego, czy w pełni podzielają oni wszystkie pociągnięcia władz kościelnych. Ale kiedy krytykujemy pozycje obronne, mówimy nie o tej koniecznej trosce i obronie religijnego stanu posiadania Kościoła, zwłaszcza że tak bardzo odczuwamy potrzebę jego stabilizacji w warunkach ustroju socjalistycznego. Mówimy natomiast o pewnej mentalności, o postawie często upowszechnionej w duszpasterstwie i wychowaniu katolickim. Postawie, która wysuwając na plan pierwszy „zwarcie szeregów”, z reformy bierze tylko to, co temu zwarceniu szeregów służy, odkładając jako u nas nieaktualne to wszystko, co łączy się z głębokim przewartościowaniem ducha i metod apostołatu katolickiego. O postawie i mentalności, która prowadzi do związania rąk katolicyzmowi walką z przeciwnikiem, widzi w nim samo zło i nie jest zdolna ukazać, że chrześci-

jaństwo znajduje się w stosunku do swoich przeciwników na zgoła innej płaszczyźnie, jak to uczynił Jan XXIII mówiąc, że komunizm jest wrogiem Kościoła, ale Kościół nie jest wrogiem nikogo.

Gdyby taki „obronny” kierunek miał w polskim katolicyzmie zapanować, będzie on również prowadził w szerokim zakresie do konformizmu. Będzie on groził tym wszystkim, którzy nie mogą pogodzić się z taką wizją religii – a ludzi takich jest coraz więcej – nie znajdują wokół siebie innej wizji, którą byliby gotowi przyjąć. Złudzeniem jest wyobrażać sobie, iż mogą tu istnieć inne konsekwentne kierunki rozwiązań poza obronnym i otwartym. Niewątpliwie w polskich warunkach pluralizmu i konfliktu światopoglądowego każde rozwiązanie nienacechowane otwartością musi w praktyce prowadzić do getta lub do konformizmu.

Dlatego jedynie słuszną i skuteczną formą przenoszenia Soboru na grunt polski, jest intensywna praca nad głębo-ko i konsekwentnie przeprowadzoną *accomodata renovatio* w Kościele polskim i polskiej społeczności katolickiej, dokonana w duchu otwartym. Niektóre wypowiedzi Jana XXIII nie pozwalają wątpić, że w takim właśnie duchu widział on *accomodata renovatio* w Kościele i to tak dalece, że kierunek ten można dziś chyba bez obawy nadużycia nazywać jego imieniem.

Dopiero tak generalne spojrzenie i sformułowanie odpowiadających mu głębokich treści religijno-wychowawczych stworzy właściwy układ odniesienia, pozwalający właściwie rozwiązywać wszystkie problemy szczegółowe.

Odnowa katolicyzmu polskiego jest na pewno problemem długofalowym. Nadanie mu kształtu, który, wyrażając najlepiej istotę chrześcijaństwa, odpowiadałby jednocześnie maksymalnie potrzebom czasu, specyfice obecnych polskich warunków i żywym tradycjom polskiej kultury, nie jest proste ani bezdyskusyjne. Wiadomo też, że w szerokiej

skali społecznej niełatwo będzie zmienić te negatywne elementy wizji katolicyzmu i katolickiego życia, na które złożyły się nawyki całych pokoleń, co najmniej od XVII w. Tym ważniejsze jest więc uświadomienie sobie co, jako bezsporne, można i należy robić już teraz.

Najważniejszą sprawą jest chyba to, aby w całym oddziaływaniu duszpasterskim, od katechizacji dzieci począwszy, w coraz większym stopniu dominowała wizja katolicyzmu „odnowionego”. Nie istnieje żadna rozsądna przyczyna, dla której owa wizja katolicyzmu „odnowionego” miałaby ciągle być tylko tematem intelektualnych dyskusji i ewentualnie sztabowych narad. Wbrew niektórym twierdzeniom nie należy się obawiać, aby ukazanie jej „ludowi”, nieprzygotowanemu jakoby do jej przyjęcia, miało wywoływać szok groźny dla autorytetu Kościoła, a nawet samej wiary. Trudno pogodzić się z poglądem, że rozumienie jej wymaga rzeczywiście jakiegoś specjalnego przygotowania. Wolno też przypuszczać, że wbrew obawom zwolenników tradycyjnego duszpasterstwa paternalistycznego natrafi ona w bardzo znacznej mierze na podatny grunt, a w najlepszym razie nie będzie z pewnością szokować bardziej, niż dzisiaj szokuje wielu tradycyjna wizja katolicyzmu, przekazywana im często przez duszpasterstwo. Również podstawowe wychowanie katolickie może być realizowane bądź w duchu postawy otwartej, bądź zamkniętej. Nie trzeba chyba podkreślać, jakie ma to potem konsekwencje.

Katolicyzm ukazany społeczeństwu polskiemu powinien być więc wolny zarówno od naleciałości i przybudówek „ery konstantyńskiej”, jak od obciążeń tradycji lokalnych czy interpretacji szkół teologicznych i filozoficznych, ciężących nad nim nieraz w taki sposób, że utożsamiają się one z jego istotą, z samymi podstawowymi elementami jego doktryny. Ukazana powinna być natomiast cała jego istotna treść religijna, indywidualna i społeczna, uniwersalna i

„otwarta”. Być może to usunięcie z dziejowego obrazu katolicyzmu elementów ideologicznych i programowych, „redukowanie” go do pierwiastka czysto religijnego, wyda się komuś jego zubożeniem. Chyba jednak zubożenia takiego nie należy się obawiać, gdyż jest to ubóstwo ewangeliczne. Oczywiście, należy zdawać sobie sprawę, że dużo jeszcze wody upłynie, nim taki właśnie „odnowiony” i „oczyszczony” katolicyzm głoszony będzie z wszystkich ambon, ale jest to chyba sprawa najważniejsza. Ważniejsza od wszelkiego unowocześniania form i metod i – co więcej – jedynie ona nadaje im prawdziwy sens.

Ważne jest przy tym, aby katolicy polscy byli zaznajomieni z najciekawszymi przejawami i osiągnięciami nurtu odnowy Kościoła, zarówno z nowymi formami i prądami o charakterze praktycznym, jak też – a może przede wszystkim – z nową teologią, przede wszystkim nową teologią Kościoła. Specjalne znaczenie posiada jak najszersza informacja soborowa, konieczna po to, aby Sobór stał się sprawą żywo obchodzącą i niejako osobistą najszerszych kręgów katolickich. Jednocześnie wychowanie katolickie dzieci i młodzieży oraz duszpasterstwo dorosłych powinno w szczególności sposób uwzględnić przygotowanie do praktycznego realizowania otwartego modelu w życiu osobistym katolika i w samym Kościele. Chodzi tu zarówno o pozytywne kształtowanie w tym kierunku świadomości i cech charakteru, jak też o uwzględnienie tych niebezpieczeństw i trudności, jakie są z tą postawą związane.

Zadaniem najzupełniej podstawowym jest nowy model stosunków między hierarchią i duchowieństwem a świeckimi, którego zapowiedź niesie ze sobą Sobór. W Polsce problem ten ma szczególne znaczenie, gdyż tradycje historyczne przydają hierarchii i duchowieństwu funkcje pozareligijne, a także złożona rzeczywistość współżycia światopoglądowego w ciągu ostatniego dwudziestolecia – wpływała niejed-

nokrotnie silnie na ugruntowanie się klerykalnego modelu stosunków. Z drugiej strony łatwo przypomina się jako ostrzeżenie przykłady o przeciwnej wymowie. Problem ten, na pewno złożony, dojrzał do spojrzenia nań na nowo.

Ludziom świeckim do rzeczywistego poczucia współodpowiedzialności za Kościół nie jest potrzebne łatwe kokietowanie ich przyznawaniem się do antyklerykalizmu, nawet przez wysokich duchownych, tak jak młodzieży nie przekonuje zmiana języka teologicznego na potoczny żargon. Nie na tym polega nowoczesność i zwrot ku świeckim. Musi on – niezależnie od ryzyka, jakie by odczuwano – polegać przede wszystkim na zaufaniu. A więc na traktowaniu świeckich jako ludzi dojrzałych i myślących, jako podmiotu w Kościele, na głębokim i bezwzględym szanowaniu wolności w Kościele i stworzeniu atmosfery, w której nie dominują zakazy, przestrogi i nieufność. Nie jest to żadna reforma instytucjonalna, ale jedynie zmiana klimatu, zmiana, która tylko wtedy da prawdziwy rezultat, jeżeli będzie dokonana szczerze, prosto i dogłębnie.

W pewnym sensie wiąże się z tym również zagadnienie stosunku do ruchu ekumenicznego. W Polsce stosunek do chrześcijan innych wyznań nie jest szerokim problemem społecznym. Jakościowo ma on jednak znaczenie ogromne. Problem ten może bowiem odegrać w naszych warunkach bardzo istotną rolę wychowawczą zarówno w zakresie otwartego stosunku do inaczej myślących i niewierzących, jak i w zakresie rozumienia samej postawy Kościoła i nowego, otwartego sposobu rozumienia jego misji. Z tego względu ekumenizm, przede wszystkim jako praktyczne przejawy, wymaga dużej uwagi. Miałoby również wielkie znaczenie nawiązanie dialogu i współpracy z niekatolikami i niewierzącymi, tam wszędzie, gdzie to jest tylko możliwe i zarazem celowe, oczywiście z własnych, jasno określonych pozycji światopoglądowych. Ma to zarówno znaczenie wychowaw-

cze, jak też jest stwarzaniem faktów na rzecz kształtowania się nowego modelu stosunków społecznych w Polsce, a zarazem argumentem świadczącym o możliwości takich właśnie stosunków.

Tak można chyba sformułować najbardziej ogólnie zadania stojące przed duszpasterstwem i wychowaniem katolickim. Jeśli jednak odnowa polskiego katolicyzmu ma być przeprowadzana konsekwentnie i w sposób odpowiadający rzeczywistym potrzebom, wymaga ona również zaplecza intelektualnego, prac przygotowawczych i badawczych. W pierwszym rzędzie chodzi o dokonanie rozumnego i przemyślanego wyboru tych konkretnych dziedzin naszego życia religijnego, które ze względu na swą wagę lub kluczową pozycję i związane z tym bogactwo odniesień predestynowane są jako pierwsze w kolejności problemy odnowy. Jest zrozumiałe, iż nie można na raz robić wszystkiego. Nie wyprzedzając dyskusji, która powinna się na ten temat wywiązać, trzeba zauważyć, że jednym z najważniejszych takich problemów – jeśli w ogóle nie najważniejszym – jest w Polsce sprawa formacji duchowieństwa, szczególnie młodego, i związana z tym kwestia wychowania i wykształcenia seminarnego. Pomijając wszystkie inne względy, szczupłość zorganizowanych form życia laikatu w Polsce powoduje, że rola kapłana pozostaje u nas wciąż szczególna. Jest ona nierównie większa niż w krajach Zachodu i nierównie więcej, jeśli chodzi o całokształt oblicza naszego katolicyzmu, od niej zależy.

Z pracą nad szczegółowymi problemami odnowy wiąże się ściśle konieczność poszerzania, a także upowszechniania wiedzy o aktualnym stanie polskiego katolicyzmu, zachodzących w nim przemianach, kierunkach procesów oraz wiedzy o jego historii, genezie jego obecnego kształtu. Nie wystarczą tu różnego rodzaju sondáže i ankiety prasowe. Niezbędne jest zbieranie wyników badań socjologicznych i psychologicznych, gdziekolwiek są one prowadzone,

oraz ich inspirowanie. Niezbędne są również rzetelne badania historyczne. Łączy się z tym konieczność popularyzowania w Polsce socjologii religii i psychologii religii oraz wyników badań osiągniętych przez te nauki w innych krajach.

Istotnym warunkiem powodzenia tych prac w Polsce jest przewycięzanie oporów przed poddawaniem zjawiska religijności badaniom naukowym. Jest to zresztą problem bardziej ogólny i rozciągający się szerzej, również na religioznawstwo ogólne i porównawczą historię religii. Nieumiejętność poradzenia sobie z problematyką, jaką się te dyscypliny zajmują, przy jednoczesnym pozostawieniu na nie monopolu marksistom, musi prowadzić z jednej strony do ostrego kryzysu w dyskusji światopoglądowej, z drugiej strony uniemożliwia pełne rozeznanie w aktualnych procesach, jakie w zjawisku religijności zachodzą.

Szerzenie w Polsce katolicyzmu otwartego wymaga pogłębiania teoretycznych podstaw otwartości w teologii i filozofii. Bardzo duże znaczenie ma również opracowanie tradycji postawy otwartej w historii myśli chrześcijańskiej i praktyki życia chrześcijańskiego. Przede wszystkim jednak podjęcie systematycznej pracy nad badaniem warunków, trudności i możliwości, jakie dla podstawy otwartej stwarza rzeczywistość życia społecznego w Polsce.

Trzeba jednak zwrócić uwagę na pewne specjalne zagadnienie: na zadania, jakie w związku z działaniem na rzecz otwartego nurtu odnowy stoją przed tymi kręgami katolików świeckich w Polsce, które już obecnie opowiadają się za katolicyzmem otwartym. Terenem oddziaływania tych kręgów powinny być środowiska katolickiej inteligencji, jak również duchowieństwo, ze względu na szczególną rolę, jaką będzie ono musiało odegrać, aby ruch odnowy był w Polsce w ogóle możliwy w szerokim zasięgu społecznym. Specjalnym zadaniem tych kręgów jest szczery i głęboki dialog z ludźmi niewierzącymi, utrwalający jedność społeczeństwa



i kultury polskiej, i przeciwstawiający się wszelkiemu izolacjonizmowi. Jednakże sprawą o szczególnym zupełnie znaczeniu jest przerzucenie między kręgami intelektualnymi a katolicyzmem parafialnym pomostu, który by umożliwił upowszechnianie postawy otwartej w szerokich kręgach społecznych.

Katolicyzm otwarty – powtórzmy to jeszcze raz – nie jest prototypem katolicyzmu elitarnego. Tak ze względów katolickich, jak i ogólnospołecznych, im szybciej jego oddziaływanie dotrze do szerokich kręgów społecznych, tym lepiej. Dla katolicyzmu bowiem jest to konieczne wyjście naprzeciw procesom zmian w mentalności, jakie się pod wpływem przeobrażeń cywilizacyjnych już dokonują i będą dokonywać. Jest to ponadto okazja do płodnej konfrontacji różnych doświadczeń i sposobów myślenia, okazja, która może dać wiele nowych i cennych wniosków dla rozwoju postawy otwartej. W zakresie zaś ogólnospołecznym wszystko, co wpływa na rozwój społeczny kraju, na rozszerzanie się w nim klimatu nie tylko tolerancji, ale także zrozumienia i współpracy.

Trzeba sobie jednak zdawać sprawę, że zadanie to – zarówno ze względu na trudności obiektywne jak i subiektywne – nie jest łatwe. Ale mówimy o nim, choćby wstępnie, gdyż kreśli ono kierunek procesu, który musi się dokonać i który na przekór wszelkim trudnościom będzie torował sobie drogę, ponieważ problemy ośrodków intelektualnych i szerokich kręgów społecznych będą się upodabniać, zwłaszcza że potrzeby społeczne już torują drogę zrozumieniu konieczności tego procesu.

Najważniejsze jednak jest uświadomienie sobie, że odnowa życia katolickiego w Polsce to nie tylko sprawa niezmiernie ważna, ale i pilna. Mamy niestety tendencję do przenoszenia ponadczasowej trwałości Kościoła na jego konkretne problemy historyczne. Za te niedozwoloną manipulację in-

telektualną dokonywaną przez członków Kościoła i za ich jakże częste przywiązanie do „tego, co wypróbowane”, płacił on nieraz w historii wysoką cenę. Tymczasem katolicyzm polski jest w swym własnym procesie odnowy zapóźniony w stosunku do szeregu krajów Zachodu, chociaż zaszły u nas ogromne zmiany społeczne. Nie powinno to być jednak zachętą do gorączkowego i nieprzemyślanego pośpiechu, ale do wzmożonego wysiłku, aby nie tylko nie powiększać spóźnienia, lecz o ile to możliwe, nadrobić czas stracony. I chociaż wielkie zmiany w Kościele nigdy nie były rzeczą łatwą i przebiegały wolniej niż w wielu innych dziedzinach życia, może chyba zachodzić jakaś proporcja pomiędzy tempem przemian współczesnego świata a tempem przemian Kościoła. Sytuacja Kościoła wymaga zresztą zachowania tej proporcji, a niezwykle tempo procesów, jakie obserwowaliśmy w Kościele w ostatnich kilku latach, potwierdza w pełni, że jest ona możliwa.

Niewątpliwie, jak to już nieraz tu podkreślaliśmy, w Polsce działają czynniki, które i obiektywnie, i psychologicznie reformę utrudniają. Wydaje się jednak, że w tym zakresie Sobór stwarza w Polsce wielką szansę, która działa w pewnym stopniu niezależnie nawet od jego ostatecznych uchwał. Problem reformy postawił on jako naczelne zadanie współczesnego Kościoła i ukazał po raz pierwszy kierunek reformy rozumianej w duchu katolicyzmu otwartego jako silne i oficjalne skrzydło w Kościele. Wydaje się, że wywołało to skutek psychologiczny o bardzo poważnym znaczeniu – i to zarówno wśród katolików, jak w ogóle chrześcijan, a również wśród niewierzących. Pokazało mianowicie, że może istnieć katolicyzm inny niż ten, z którym częstokroć stykano się poprzednio na co dzień, a który budził uzasadnione nieraz opory. Pokazało jednym, że katolicyzm otwarty nie jest tylko wymysłem grupki intelektualistów czy nielicznych zapaleńców w rodzaju Małych Braci. Innym – być

może po raz pierwszy – uświadomiło, że tak właśnie można katolicyzm rozumieć. Pokazało również, że na rzecz takiego właśnie rozumienia katolicyzmu i jego praktycznej realizacji można działać, bo w Kościele są różne stanowiska i jest miejsce na ścieranie się poglądów we wszystkich kwestiach, które nie są ostatecznie rozstrzygnięte – i że to działanie ma realne możliwości powodzenia. Istnieje więc szansa, że to, co dzieje się na Soborze i w związku z Soborem, będzie źródłem liczebnego powiększenia sił odnowy przez tych wszystkich, którzy bądź poczują się ośmieleni, bądź też znajdą w katolicyzmie otwartym oczekiwaną czy przeczuwaną wersję religii. Jeśli chodzi zaś o niekatolików, można przypuszczać, że zwiększy się liczba tych, którzy uważają, iż katolicyzm może być cennym i wartościowym, choć w wielu punktach kontrowersyjnym partnerem.

Szansę tę możemy jednak łatwo utracić. Utracilibyśmy ją, gdyby po „soborowej rewelacji” w katolicyzmie polskim nadal dominowały tendencje do pozostawienia wszystkiego, jak było, lub ograniczenia reformy do efektywnych może, ale niesięgających w głąb przemian zewnętrznych. Podchwycimy ją natomiast tylko wówczas, jeśli potrafimy pokazać, że o katolicyzmie otwartym i o odnowie nie tylko mówi się na Soborze, ale że można im nadawać – i nadaje się, także w Polsce – nasz własny i praktyczny kształt odpowiadający współczesnym potrzebom szerokiej społeczności katolickiej, będącej integralną częścią narodu, który stał się pluralistyczny.

## **Spis treści**

Przedmowa . . . . .	5
Od Autora. . . . .	7

### **I Zakręt dziejów Kościoła . . . . . 9**

Wielka odnowa . . . . .	10
Współczesność w Kościele . . . . .	23
Współczesność i chrześcijańskie wychowanie . . . . .	32

### **II Błędne skrajności . . . . . 49**

Między integryzmem a progresizmem . . . . .	50
Integryzm intelektualny. . . . .	61
Integryzm unowocześniony . . . . .	73

### **III Postawa otwarta . . . . . 83**

Dlaczego otwartość . . . . .	84
Poszukiwanie samookreślenia . . . . .	99
Nowa wizja apostołatu . . . . .	108
Kościół misji, Kościół diaspory . . . . .	118
Świeccy . . . . .	141

### **IV Perspektywa polska . . . . . 155**

W nowej sytuacji. . . . .	156
Polak-katolik . . . . .	169
Polska maryjność a „nowa fala” . . . . .	179
Postawa współzycia.	
Niepokoje i nieporozumienia . . . . .	188
Szanse i kierunki polskiej reformy . . . . .	201