



# SYMPOZJUM

Materiały z sympozjum  
*Ewangelizować czy  
tolerować?*  
*Wartości ewangeliczne  
w kulturze  
postmodernistycznej*

# **SYMPOZJUM**

— Periodyk naukowy —



# SYMPOZJUM

— Periodeyk naukowy —

Materiały z sympozjum  
*Ewangelizować  
czy tolerować?  
Wartości ewangeliczne  
w kulturze  
postmodernistycznej*

WYŻSZE SEMINARIUM MISYJNE ZGROMADZENIA KSIĘŻY  
NAJŚWIĘTSZEGO SERCA JEZUSOWEGO

**SYMPOZJUM** – Periodyk naukowy

WYDAWCA: Wyższe Seminarium Misyjne  
Zgromadzenia Księża Najśw. Serca Jezusowego  
32-422 Stadniki 81  
*tel.* (012) 271-15-24  
*fax* (012) 271-15-45

REDAKCJA: ks. Zbigniew Morawiec SCJ  
ks. Józef Wróbel SCJ  
ks. Eugeniusz Ziemann SCJ (red. nacz.)

SKŁAD I ŁAMANIE: Wydawnictwo Księża Sercanów „SCJ”  
ul. Saska 2, 30-715 Kraków  
*tel./fax* (012) 656-20-42  
*e-mail:* [wydawscj@kr.onet.pl](mailto:wydawscj@kr.onet.pl)

## SZANOWNI PAŃSTWO

*Ewangelizować czy tolerować? Wartości ewangeliczne w kulturze postmodernistycznej.* To paradoksalne, a zarazem niepokojące pytanie, postawiono prelegentom kolejnego już Sympozjum, które zostało zorganizowane 28 kwietnia 1998 r. w Wyższym Seminarium Misyjnym Zgromadzenia Księża Najśw. Serca Jezusowego w Stadnikach.

Postmodernizm, postrzegany powszechnie jako modny a zarazem agresywny prąd kulturowy, pojawia się niemalże we wszystkich dziedzinach życia społecznego. Szczególnie jednak usiłuje opanować myśl filozoficzną oraz współczesną teologię w celu „rozmycia” znaczenia wartości chrześcijańskich, a także jednoznacznie obowiązujących kanonów. Wystarczy przytoczyć chociażby jedno ze sztandarowych haseł postmodernizmu: *ubi libertas ibi spiritus*, czy też: *każdy od urodzenia ma prawo do samostanowienia o sobie*, aby zauważyć, jak niebezpiecznie akcentuje on wolność, przed wartościami duchowymi, które nadają właściwy kierunek realizacji wolności. Promowanie bowiem w imię wolności zasady relatywizmu i subiektywizmu, którym podporządkowane są sprawdzone wartości etyczno-moralne, orzeczenia Magisterium Kościoła, a także zasady i normy życia społecznego, są nie do przyjęcia. Gdyż każda inspiracja rodząca się we wnętrzu osoby ludzkiej, staje się imperatywem, a zarazem obowiązującym kryterium, w podejmowaniu każdej decyzji.

Obecny numer „Sympozjum” jest pomyślany jako wkład w dyskusję nad skutkami negatywnego wpływu postmodernizmu na kształt myśli i kultury chrześcijańskiej, wiary i religijności. Zamieszczone w tym numerze referaty i prelekcje, z pewnością nie wyczerpały odpowiedzi na pytanie: *Ewangelizować czy tolerować? – wartości ewangeliczne w kulturze postmodernistycznej.* Niemniej jednak stały się „fermentem” dla intelektualnej refleksji nad tym jakże ważnym zagadnieniem. Zapraszam do lektury.

*Ks. Eugeniusz Ziemann SCJ*



opr. ks. Jacek Szczygieł SCJ

## WSPÓŁCZESNE KAFARNAUM

### *relacja z Sympozjum naukowego*

Znajomość współczesnej kultury, trendów w niej panujących, sposobów myślenia, wartościowania i postępowania jest niezwykle ważna dla każdego, kto pragnie w obecnej dobie realizować powołanie chrześcijańskie. Znajomość ta pozwala nie tylko uniknąć zagrożeń dla wiary ucznia Chrystusa, ale nade wszystko jest sposobem ewangelizacji, czyli przemieniania tego świata zgodnie z Chrystusową ewangelią.

Takiemu zaznajomieniu się ze współczesną kulturą, określaną mianem postmodernistycznej, służyła zorganizowana 28 kwietnia w Wyższym Seminarium Misyjnym Księża Sercanów w Stadnikach, sesja naukowa pod prowokująco sformułowanym tytułem „*Ewangelizować czy tolerować? Wartości ewangeliczne w kulturze postmodernistycznej*”. W sesji tej udział wzięli seminarzyści, niektórzy nauczyciele i katecheci oraz duszpasterze.

Swoistym wprowadzeniem w całodniowe rozważania nad postmodernizmem było słowo wprowadzające Księdza Rektora Wyższego Seminarium Misyjnego Księża Sercanów Eugeniusza Ziemanna SCJ. Dotyczyło ono modernizmu, czyli zjawiska kulturowego obecnego na przełomie XIX i XX wieku. Zasadniczymi wyznacznikami tego kierunku są: dążenie do gwałtownych zmian w religii, teologii, filozofii, czysto rozumowe albo demagogiczne pojmowanie świata oraz wszechobecna wolność będąca naczelnym prawem postępowania.

Część przedpołudniową rozpoczął swoim referatem wykładowca filozofii w Seminarium Księża Sercanów ks. Wiktor Kubina SCJ. Dokonał on ogólnej charakterystyki postmodernizmu, szczególnie w aspekcie filozoficznym. Punktem wyjścia w postmodernizmie, stwierdził prelegent, jest przekonanie, że dotychczasowa kultura już się wyczerpała



i trzeba budować nową. Zasadniczymi zaś cechami owej kultury jest totalna krytyka prawdy obiektywnej, relatywizm poznawczy, skrajny subiektywizm w pojmowaniu człowieka i świata, prowadzący nawet do negacji intelektualnego myślenia. Według prelegenta postmodernizm prowadzi do śmierci filozofii w jej ujęciu realistycznym i klasycznym, gdyż w swej warstwie epistemologicznej nie zajmuje się odpowiedziami na najważniejsze pytania człowieka, ale analizuje język. „Ewangelizować więc, ale nie tolerować” – skonkludował ks. prof. Kubina.

Pod innym kątem do współczesnej kultury postmodernistycznej podszedł ks. prof. dr hab. Jan Kowalski – profesor teologii moralnej. W swym wystąpieniu zajął się problemem moralności i wyzwaniem kierowanymi pod adresem Kościoła i teologii moralnej chrześcijańskiej. Postmodernistyczna moralność jest, ogólnie biorąc, moralnością bez Boga. Odrzuca bowiem wszelkie kodeksy etyczne, które według niej zagrażają wolności człowieka. W zamian postmoderniści akcentują odpowiedzialność jednostkową i opisują założenia „nowej” moralności na naturalnej człowiekowi życzliwości, altruizmie, międzyludzkiej solidarności. Takie jednak założenia niszczą życie moralne, przede wszystkim jego wymiar społeczny, ponieważ brak jednolitych zasad prowadzi do chaosu, i w ostateczności ugruntowuje konsumpcyjny styl życia. Postmodernistyczne myślenie wpływa także na kształt teologii moralnej. Ujawnia się to w odrzuceniu niektórych zasad czy próbie podporządkowania nauczania Magisterium Kościoła myśleniu wiernych. Jako odpowiedź na powyższe wyzwania ks. prof. Kowalski postuluje za biskupami francuskimi, aby akcentować w moralności chrześcijańskiej “nowe życie” w Chrystusie. Chrystus ma się stać normą konkretną i osobową. We współczesnym przepowiadaniu nie ma miejsca na moralność negatywną – podkreślił ks. prof. Kowalski. Jej treść winna być zdecydowanie pozytywna, czego wymownym przykładem jest nauczanie papieża Jana Pawła II.

Jako, że temat sesji dotyczył problemu tolerowania postmodernizmu, to wypadało zaznajomić się z zagadnieniem tolerancji, jej granicami. Zapoznania z tym zagadnieniem dokonał trzeci prelegent ks. dr hab. Władysław Majkowski SCJ – wykładowca socjologii i katolickiej nauki społecznej w ATK. W swym wystąpieniu podkreślił związek tolerancji z chrześcijańską wolnością i miłością. Ukazał także na przykładzie Stanów Zjednoczonych wielkie znaczenie tolerancji, która może być sposobem

rozwiązywania konfliktów społecznych oraz ochroną innych, ze mną żyjących, przed ewentualną krzywdą.

Część przedpołudniową zakończyła prelekcja ks. prof. dr hab. Stanisława Nagyego SCJ, na temat profetycznej roli Kościoła w dobie negacji prawdy oraz wzajemnej relacji pomiędzy Kościołem a Prawdą objawioną. Prawdą w całej swej istocie był Jezus Chrystus, odwieczny Syn Ojca. W tajemnicy Wcielenia, Odwieczne Słowo – Prawda weszło w przestrzeń świata, aby przemówić do człowieka. Przyjęło ludzką naturę, nic jednak nie tracąc ze swej boskiej godności. Od tego momentu funkcjonuje na świecie podwójny obraz prawdy – zaznaczył ks. prof. Nagy – prawda zdobywana przez naukę i Prawda – uosobiony Bóg. Jezus w czasie swego ziemskiego życia wybrał sobie uczniów, którzy w Jego zamierzeniach mieli mu towarzyszyć i pochłonąć jak najwięcej z Jego Osoby-Prawdy. Zwykli, prości ludzie, jakimi byli uczniowie stali się świadkami i depozytariuszami odwiecznej Prawdy. Przez nich ten zrab Prawdy jest w Kościele pełniącym misję Chrystusa. Świadomość tych podstawowych faktów winna być ciągle na nowo ożywiana, gdyż w ten sposób można z mocą i odwagą ukazywać Prawdę.

Część popołudniową rozpoczął ks. dr Stanisław Wszolek, wykładowca filozofii z WSD w Tarnowie. W swoim wystąpieniu dzielił się refleksjami dotyczącymi troski o kulturę w dobie ponowoczesnej. Zaznaczył, że postmoderna zrodziła się jako logiczna reakcja na pewne niepokonane przeszkody w myśli nowożytnej. Zasadniczą taką przeszkodą stanowił przede wszystkim natłok informacji naukowych, a nade wszystko niemożność ich uporządkowania według ścisłych zasad naukowego poznania. Postmodernizm zaproponował więc odejście do systematyzacji na rzecz ciągłego i cząstkowego tłumaczenia. Jest to więc w ostateczności pójście w bezrozumność. Dlatego zasadniczym zadaniem katolickiej nauki jest obrona rozumu wyrażająca się w rzetelności naukowej. Tę ostatnią prelegent skonkretyzował jako odejście od obecnego czasami przekonania, że w dziedzinie poznania naukowego tak samo posiadamy jedyną prawdę, jak w dziedzinie wiary, w której prawda jest jedna i jest nią Jezus Chrystus. Rzetelność naukowa powinna się także wyrazić w otwartości na nowe poglądy, teorie, sądy oraz w umiejętność ich ocenia.

Próba odpowiedzi na to czym jest współczesna teologia i jaka

jest obecnie jej rola była prelekcja wykładowcy dogmatyki, ks. lic. Zbigniewa Morawca SCJ z Lublina. Obecnie nie ma jednoznacznych sformułowań, czym jest teologia. Według ks. Morawca wielką rolę w odpowiedzi na to pytanie odgrywają święci, gdyż to przede wszystkim oni odkryli i zrealizowali w swoim życiu to, czym się teologia zajmuje – interwencją Boga w dzieje człowieka. Prelegent podkreślił, że we współczesnym teologicznym poznaniu zmieniły się formy głoszenia tej samej treści objawionej, grono adresatów teologii poszerzyło się o laikat oraz nastąpiło przepojenie tegoż teologicznego poznania kulturą. ks. Morawiec zaznaczył jednak, że teologia nigdy nie powinna zatracić tego, co stanowi jej duszę – Jezusa Chrystusa. Teologia rodzi się przede wszystkim z przeżycia wiary Kościoła, z próby odpowiedzi na to, czym jest wiara. Źródłem tak rozumianej teologii jest Pismo święte i Tradycja. Współczesna teologia domaga się, aby akcentować Pismo święte.

Odpowiedzią na ten postulat, w kontekście tematu sesji, było wystąpienie biblisty, ks. dr Stanisława Hałas SCJ. Przedstawił on zagadnienie tolerancji i wolności osobistej w Biblii, na przykładzie postawy Jezusa. W środowisku żydowskim postawa nietolerancji była dość mocno obecna. Jezus zachowywał się wbrew konwenansom ówczesnej kultury opartej na Prawie. Darzył wielką życzliwością cudzoziemców. Bardzo pochlebnie odnosił się do samarytan. Nie brzydził się kontaktu z grzesznikami. Jezus jednak nie był obojętny na zło moralne, o czym świadczy chociażby ostra krytyka faryzeuszy i uczonych w Piśmie. Można jednak zauważyć, że zawsze był tolerancyjny wobec osoby, a nie wobec jej czynów. Prawdziwa tolerancja nie może prowadzić do kompromisu wobec zła – podkreślił ks. Hałas.

Ostatnia prelekcja tego bogatego w treść symposium dotyczyła świata jako przedmiotu ewangelizacji i katechizacji. Prelegent, ks. lic. Marek Romańczyk SCJ – wykładowca katechetyki, określił na wstępie w jaki sposób do tej pory pojmowano świat i ewangelizację. Chociaż świat różnie traktowano, to nie zmienia to faktu, że zasadniczą troską Kościoła jest ewangelizować ten otaczający nas świat, w szerokim tego słowa rozumieniu. Ewangelizować zaś, to przemieniać od wewnątrz. Spośród różnych jej form i sposobów, ks. Romańczyk wskazał na dwa najważniejsze sposoby: posługę słowa i świadectwo życia.

Na zakończenie sesji wywiązała się dyskusja. Z wielu dopowiedzeń

czy sugestii jedna wydaje się ważna. Współczesną kulturę powinno się przede wszystkim ewangelizować i szanować, co postulowała Matka Teresa z Kalkuty. Bożym dopowiedzeniem do tych wszystkich prelekcji były słowa Ewangelii (J 6,30-35.) podczas Mszy świętej na zakończenie sesji. Mieszkańcy Kafarnaum, miasta-symbolu ówczesnej kultury, w której krzyżowały się różne wpływy i tradycje, a które to miasto Jezus zaakceptował jak „swoje miasto”, zadali Mu pytanie o znak, który by ich przekonał. Jezus mówiąc o chlebie dającym życie wskazał na Siebie. Czy obecna kultura – współczesne Kafarnaum nie potrzebuje takiego Znak? Warto dodać, że wszystkie teksty wystąpień ukazują się w kolejnym numerze periodyku naukowego „Sympozjum” wydawanego przez Wyższe Seminarium Misyjne Księża Sercanów w Stadnikach.



**Ks. Wiktor Kubina SCJ**

## **OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA POSTMODERNIZMU (aspekt filozoficzny)**

### **Wprowadzenie**

Czym jest postmodernizm? Zadrutowano wiele już o nim papieru, poświęcono też wiele czasu w dyskusjach na jego temat. Sam wyraz „postmodernizm” zrobił zawrotną karierę i na stałe zadomowił się w języku kulturowym na Zachodzie, w mniejszym stopniu na gruncie polskim. Najogólniej mówiąc, „postmodernizm” służy na oznaczenie popularnego, silnie oddziaływującego nurtu w zachodnioeuropejskiej kulturze.

Etymologicznie biorąc, nieprecyzyjne słowo „postmodernizm” składa się z przedrostka „post” oraz wyrazu „modernizm”, który w tym zestawieniu ma inną konotację od stosowanej w teologii. „Modernizm” w supozycji teologicznej dotyczy – jak wiadomo – kierunku, potępionego przez Kościół, z powodu błędnego tłumaczenia relacji: rozum-wiara. Natomiast w wyrażeniu „postmodernizm”, oznacza czasy nowożytne, nowożytność, ściślej – kulturę nowożytną, zapoczątkowaną w filozofii przez Kartezjusza, a w dziedzinie nauk przyrodniczych – przez Galileusza i Newtona. W spolszczeniu „postmodernizm” to tyle co „ponowoczesność”, „postmoderna”.

Rozpatrywany w polu semantycznym, „postmodernizm” jawi się jako ruch, którego „duszą” jest przemysłenie, a w ostateczności **totalna krytyka** ery nowożytnej, jak też w ogóle całej kulturowej tradycji filozoficznej, począwszy od Sokratesa aż po Hegla włącznie. Stał się modny i popularny w połowie lat 60. w środowisku akademickim angielskim, francuskim, dzięki awangardzie takich profesorów, jak: Lyotard, Habermans, Rabinow, Rorty, Ryle, Foucault, pisarzy: Woody Allen, Umberto Eco, a nade wszystko Jacques Derrida, uważany powszechnie za „papie-

za” postmodernizmu<sup>1</sup>. Próba precyzyjnego określenia omawianego kierunku z góry skazana jest na niepowodzenie; prawie niemożliwe jest zbudowanie spójnej definicji czy pokuszenie się o opis postmodernizmu. Postmodernistyczna krytyka dotyczy bowiem wszystkich niemal dziedzin kultury: religii, etyki, filozofii, nauki, socjologii, sztuki, a także literatury i językoznawstwa. Dlatego pytając o jego istotę, odpowiedź musi być z konieczności różna, w zależności od pytającego przedstawiciela danej dziedziny.

Punktem wyjścia postmodernizmu jest przekonanie, iż świadomość ludzka, w ogóle kultura, została wyczerpana; nastął czas przesilenia kultury europejskiej. Tradycyjne ujęcia i poglądy przestały pełnić funkcje kulturotwórcze, zatraciły moc generatywną, dlatego rodzi się zapotrzebowanie na tworzenie nowej kultury, rzecz jasna całkowicie odmiennej od tej, która była budowana od trzech tysięcy lat<sup>2</sup>.

Aktualność kulturowego wyczerpania zjawiała się sama, nikt jej – zdaniem ideologów omawianego nurtu – nie zaprogramował, dlatego postmodernizm trzeba uważać za adekwatny wyraz współczesnych czasów<sup>3</sup>. Podejmując trud przewycięzania modelu tradycyjnej kultury, postmodernizm dokonuje „bezkompromisowego obnażenia jej bezpodstawnych roszczeń i ośmieszania jej patosu kryjącego się w wielkich teoriach – filozoficznych, naukowych, artystycznych czy religijnych. Krótko mówiąc odyseja gatunku *homo sapiens* kończy się wielkim Krachem i dlatego z konieczności – mówią postmoderniści – musimy być «Anty». Innej drogi nie ma”<sup>4</sup>. „Wszystko już było – pozostała zatem zabawa” – ironicznie skwituje swoją postawę Derrida.

Precyzyjniej omawiany nurt określa A. Bronk: „Postmodernizm (...) jest nurtem negacji, podejrzania, demaskowania, demitologizowania, podważania, kwestionowania i destrukcji”<sup>5</sup>.

Popularny, dynamiczny, reklamowany przez mass media na Zachodzie postmodernizm w Polsce stopniowo zdobywa swoich sympatyków, zwłaszcza wśród epigonów marksizmu jak i lewicujących. Dobrze jest, że na jego temat ukazała się u nas dość już obszerna literatura, której oceny krytyczne stanowią ostrzeżenie przed jego ekspansją.

Swój wielki w krótkim czasie sukces postmodernizm zawdzięcza dwóm czynnikom. Pierwszy z nich to rzesza ojców, których poglądy skwapliwie zasymilowali postmoderniści. Za ojców uważa się Kierkegaarda, Heideggera, Satre’a, Marksa, a przede wszystkim Wittgensteina.

Drugim faktorem popularności postmodernizmu jest odpowiednia gleba kulturowa Zachodu. Zjawia się on i rozwija w kontekście epoki „widomego rozmycia kategorii filozoficznych, etycznych”, „rewolucji informacyjnej”, „kulturowej”<sup>6</sup>.

*Nihil sine causa.* Wydaje się, że w takim kontekście rewizja nowożytności musiała nastąpić, ale czy w stylu, jaki proponuje postmodernizm?

Tyle tytułem wprowadzenia, wszak trudno kusić się – jak już wspomniano – o całościowy portret przy trzydziestominutowym czasokresie wyznaczonym na odczyt.

### 1. Zagadnienie prawdy

Tematyczny podtytuł referatu wyznacza obszar, w którym podane będą poniższe informacje. Jest nim dziedzina filozofii. Uwaga zwrócona będzie na – wydaje się – newralgiczne kwestie każdej filozofii: zagadnienie prawdy, poznania oraz tzw. „postfilozofii” w postmodernizmie. Omówienia będą miały z konieczności charakter ogólnikowy, szczegółowe i fachowe opracowanie tych i innych kwestii związanych z postmoderną znaleźć można w 33 i 34 numerze KUL-owskiego „Ethosu” (1996 rok), jak też we wspomnianym eseju Ryszarda Legutki pt. *Postmodernizm* („Życie” 1-2 III 1997 rok).

Najpierw zagadnienie prawdy w postmodernizmie. Wśród ideologów postmoderny istnieją niuanse pogładowe, ale to, co ich wszystkich łączy i co stanowi dominantę, a zarazem punkt wyjścia w tworzeniu przez nich nowej mentalności, to **totalna krytyka prawdy**, zwłaszcza prawdy obiektywnej. Czas skończyć, ich zdaniem, z wartością, która stanowi wyróżnik w kulturze europejskiej, jako naczelną normy i celu poznania<sup>7</sup>.

Prawda, tak czy inaczej rozumiana, była naczelną wartością racjonalnego dyskursu całej filozoficznej tradycji. Od Parmenidesa począwszy aż po Husserla, mentalność urabiano w oparciu o analizę relacji: umysł-rzeczywistość. Zabiegom tym towarzyszyło przekonanie, iż zarówno działanie intelektualne jak i ich korelat-rzecz, opierają się na odpowiedniej racjonalności. Umysł ludzki z natury swojej zdolny jest poznać otaczające rzeczy, a z drugiej strony sama rzeczywistość mająca na sobie stygmat poznawalności i dorzecznosci stanowi adekwatny przedmiot dla intelektualnych ujęć. Rozpoznawanie, odczytywanie przez umysł ludzki prawdy



obiektywnej, a więc niezależnej od człowieka, z całą mocą podkreślane jest w realistycznej, klasycznie rozumianej filozofii.

Tę wielowiekową, epistemologiczną drogę zakwestionowali postmoderniści, odrzucając wszelki obiektywizm, tyczący istnienia autonomicznego podmiotu jak i obiektywnie istniejącego samego w sobie świata<sup>8</sup>. Ta negacja obejmuje swoim zakresem nie tylko prawdy obiektywne, o których mowa w filozofii, ale także prawdę obiektywną faktów, wykrywalną przez nauki pozytywne. Nie ma – zdaniem postmodernistów – faktów obiektywnych, sprawdzalnych przez jakieś obiektywne teorie, nie ma też niezależnych, obiektywnych struktur społecznych<sup>9</sup>.

W tłumaczeniu swojego stanowiska postmoderniści posługują się motywacją socjologiczno-polityczną. Prawda, normy miały w dotychczasowej kulturze charakter **opresywny**. Poszukiwano z uporem niewzruszonych, uniwersalnych zasad, które – ich zdaniem – miały pokierować poznaniem intelektualnym, moralnym jak też ludzką wytwórczością. Na nich budowano struktury kulturowe, które szybko stały się represyjne wobec człowieka<sup>10</sup>. Wniosek – stwierdzają postmoderniści – narzuca się sam: myśl ludzką trzeba uwolnić od opresywności norm i zasad. Każda bowiem próba orzekania o prawdzie absolutnej prowadzi prędzej czy później do posiadania władzy absolutnej. Wszelkie dążenie do wyłączności musi pociągnąć za sobą totalitaryzm, wszelka ogólność i abstrakcja zniewalają jednostkę ludzką<sup>11</sup>.

Zygmunt Bauman posuwa się tak daleko, iż zaistnienie *holocaustu* widzi w klasycznym pojmowaniu prawdy, w prawdzie o charakterze powszechnym, koniecznym, absolutnym, a więc także w „metafizycznych i poznawczych założeniach nowoczesności, która jest kontynuacją (...) poglądów filozofów od Platona do Kanta”<sup>12</sup>.

Ostrze swojej krytyki ideologowie postmodernizmu kierują przede wszystkim w stronę Kartezjusza, ojca nowoczesnej mentalności. To on – wiadomo – zabsolutyzował rozum, prawdę i pewność, w oparciu o nową metodę, której rezultatem jest osiągnięcie prawd niewątpliwych, koniecznych a zarazem uniwersalnych, mających zastosowanie do każdego przedmiotu badań. Miarą pewności jest u niego jasność i wyrażność; ideałem – szukanie twierdzenia, które oprze się wszelkim wątpliwościom<sup>13</sup>.

Tu leży początek nowożytnej kultury, będącej kontynuacją wielkich, tradycyjnych systemów filozoficznych, które doprowadziły – zdaniem

postmodernistów – do zgubnych konsekwencji, w niejednym wypadku do tyranii. Obowiązkiem postmodernistów jest znalezienie nowej drogi. Jakiej? – objaśni kolejny punkt.

## 2. Relatywizm poznawczy

W miejsce zanegowanej epistemologii kartezjańskiej, jak i w ogóle „mentalności ateńskiej”, szukającej uniwersalnych pierwszych zasad, postmodernizm proponuje własne rozwiązania.

Zasadniczym rysem postmodernistów, który towarzyszy wszystkim analizom, jest – zdaniem E. Gellera – **relatywizm poznawczy**, który, najogólniej mówiąc, odrzuca pogląd o istnieniu jedynej, wyłącznej, obiektywnej, zewnętrznej, transcendentalnej prawdy. Prawda – zdaniem ideologów nowej mentalności – jest nieuchwytna, wielopostaciowa, ukryta, subiektywna. Jeśli można coś o niej powiedzieć, to trzeba jej szukać przede wszystkim w **kontekście kulturowym**. Wszelkie poznanie, wiedza, religia i moralność poza kulturą to według nich czysta iluzja; każda kultura musi wykształcić swoją własną wiedzę i moralność. Wszelkie sensy i znaczenia są pochodnymi danej kultury, stąd wszystkie mają jednakową wartość<sup>14</sup>.

Pogląd nie nowy. Postmodernizm zapożycza tu opcję historyzmu heglowskiego, zwłaszcza relatywizmu marksistowskiego, według którego wszystko jest historycznie zmienne. Ten nowy typ „epistemologii” postmodernistycznej dosadnie scharakteryzuje krytyk postmodernizmu A. Szahaj: „(...) poznanie z punktu widzenia postmodernizmu ma charakter na wskroś kulturowy, kontekstowy, historyczny, konwencjonalistyczny i antyesencjalistyczny. W sumie jest to odrzucenie myślenia systemowego”<sup>15</sup>.

Innym rysem postmodernistycznego relatywizmu poznawczego jest skrajny **subiektywizm**; subiektywizm, gdzie podmiotowi przydziela się władzę kreatywną wszelkich wartości, na czele z prawdą i dobrem, a nawet kreacją ludzkiej natury. Liczenie się z prawdą obiektywną nie istnieje. Świat, jaki się jawi postmodernistom oglądany jest przez okulary swoich myśli, odczuć i doznań. „Myśl jest po prostu wyrażeniem tego, co ktoś czuje; nie musi się ona poddawać żadnej kontroli logiki i metody”<sup>16</sup>. W imię niczym nie ograniczonej tolerancji, pluralizmu i dialogu każdy ma prawo dawać upust swym ulubionym intuicjom i głosić dowolną

teorię filozoficzną. Każdy bowiem punkt widzenia jest – ich zdaniem – w pewnym sensie słuszny<sup>17</sup>.

Oto konsekwencja: jeśli odrzuci się prawdę, zwłaszcza w klasycznym rozumieniu, jeśli zaistnieje atak na intelekt lub na jego roszczenia do racjonalności, nie pozostanie nic, jak wyżej opisany festiwal dowolności, inności i dawanie upustu subiektywnym kaprysom i impulsom<sup>18</sup>.

Nie trzeba długiego namysłu, by dostrzec związek tej, w cudzysłowie, epistemologii ze współczesnymi kierunkami filozoficznymi, naznaczonymi skrajnym subiektywizmem i irracjonalizmem. To Kierkegaard, sprzeciwiając się zrationalizowanej, ogólnej filozofii Hegla, opowiada się za tym, co jednostkowe, subiektywne, rezygnując z pewności na korzyść samodzielnego tworzenia, aktywności i wyboru. Redukując poznanie intelektualne do minimum, akcentuje to, co odczuwalne, doświadczalne i przeżywane przez człowieka<sup>19</sup>.

Heidegger w subiektywizmie i relatywizmie poznawczym posunie się dalej. Zagrożający egzystencji ludzkiej świat pozbawiony jest wszelkiej prawdy, porządku i sensu. Istnienie człowieka jest zupełnie przypadkowe, co więcej – absurdatne. Człowiek jest „bytem ku śmierci”. Jeśli można mówić o jakimkolwiek sensie świata, to trzeba go odnieść do człowieka: on wszystko usensownia, jest twórcą sensu i prawdy<sup>20</sup>.

Sartre, kolejny prekursor postmodernizmu, dopowie, że wszystko jest absurdem: „*ens et absurdum convertuntur*”. Człowiekowi pozostała – jego zdaniem – wolność absolutna, wszechmocny atrybut tworzenia wszelkich wartości, łącznie z ludzką naturą. Jest to kontynuacja nietzscheańskiej idei nadczłowieka, ukazanego w mitycznej postaci Zaratustry. Nadczłowiek staje się celem historii. By mógł się zrealizować, Nietzsche ogłasza „śmierć Boga”, rozumianego jako rywala absolutnej wolności człowieka<sup>21</sup>.

Przypomnienie tego kontekstu filozoficznego jest potrzebne dla zrozumienia postmodernizmu. Analizy krytyczne różnych autorów jednoznacznie wskazują na to, iż w finalnym obrachunku ideologia postmodernistyczna jest wypadkową nowożytnej subiektywizacji świata, która dokonała głębokiej erozji w tradycji, odrzucając zewnętrzną i transcendencję<sup>22</sup>.

Zakończmy ten punkt pytaniem A. Bronka: „Czy po odrzuceniu epistemologicznego podmiotu i obiektywnego świata, prawdy i racjo-

nalności, filozofia ma jakieś funkcje do spełnienia w społeczeństwie postmodernistycznym?”<sup>23</sup>.

### 3. „Postfilozofia” w postmodernizmie

Czym ostatecznie jest w postmodernizmie tzw. „postfilozofia”? Jaki jest jej przedmiot, jaka metoda, w jakim klimacie tworzy nową wrażliwość, mentalność, kulturę intelektualną?

Wiadomo już, iż kierunek ten odrzucił zdecydowanie całą tradycję filozoficzną, w czym pomogły mu sugestie prekursora Ludwika Wittgensteina. To on pierwszy – zdaniem E. Gellera, oksfordzkiego profesora, który poddał ostrej krytyce ruch wittgensteinizmu – ogłasza intelektualnemu światu Europy **koniec** tradycyjnej filozofii, na czele z metafizyką i epistemologią<sup>24</sup>. Tak zwana „nowa filozofia” – zdaniem Wittgensteina – ma się odtąd zająć studium języka, analizą znaczeń, tekstem, hermeneutyką. U podstaw wszystkiego leży znaczenie, które należy rozszyfrować, a wszystkie problemy filozoficzne dawnej filozofii będą wyjaśnione. Na wszystko odtąd należy patrzeć przez pryzmat języka, jaki jawi się w naszej potocznej świadomości<sup>25</sup>. Zadaniem filozofii ma być opis tego, co mówimy na co dzień, czyli preferowanie i wynoszenie na piedestał obiegowych mniemań. Zgodnie z duchem omawianej filozofii analitycznej jedno jest pewne: „(...) nasz język to nie zbiór twierdzeń o rzeczywistości, ale system gier, różnych sposobów wyrażania się, nieporównywalnych, nieprzekładalnych (...), i to jest przyczyną, dla której różne języki nie mogą być oceniane w kategoriach „lepszy-gorszy”<sup>26</sup>.

Na dalszą charakterystykę „postfilozofii” złożą się cechy wspomniane już w poprzednich punktach. Wymieńmy je po krótko:

- detronizacja rozumu, odarcie myślenia z jakichkolwiek implikacji ontologicznych i logicznych konsekwencji;
- deprecjacja umysłu, nauki oraz – i przede wszystkim – wartości absolutnych, na czele z Prawdą i Dobrem;
- budowa świadomości o dowolne tzw. „gry językowe”, bez liczenia się z rygorami logicznego myślenia;
- kompilacja irracjonalnych i subiektywistycznych poglądów;
- apoteoza absolutnej, kreatywnej wolności człowieka;

A wszystko to wyrażone językiem niezrozumiałym, okraszonym paszkwilem i ironią.

Dyskurs filozoficzny nie może obejść się bez „izmów”. Posłużmy się nimi, by lapidarniej uwypuklić znamiona proponowanej, nowej mentalności. Otóż cechuje ją: pesymizm, agnostycyzm, antyracjonalizm, subiektywizm, relatywizm poznawczy...

Zaiste, jest to – jak niektórzy określają postfilozofię postmodernistyczną – prawdziwe kulturowe trzęsienie ziemi.

W oparciu o powyższe przesłanki nasuwa się jeden, jedyny wniosek: pakiet intelektualnych poglądów postmodernizmu jest zaprzeczeniem wszelkiej filozofii, to „śmierć filozofii”, bo śmierć prawdy, poznania, bo apoteoza non-sensu.

O likwidacji filozofii Jean-François Lyotard, czołowy awangardzista postmodernizmu, powiedział wprost: „Tym, czego się wymaga, jest zaprzestanie filozofowania”<sup>27</sup>.

Śmierć filozofii w kulturze europejskiej – to straszne, przerażające... W kulturę zachodnio-europejską wpisuje się w ten sposób trzeci zgon. Po nietzscheańskim apelu o „śmierć Boga”, potem – śmierci człowieka, postmodernizm teraz ogłasza śmierć myślenia, śmierć filozofii, śmierć intelektualnej kultury.

„Następstwem programowego odrzucenia wielkiej tradycji intelektualnej bywa – pisze abp J. Życiński – zjawisko nazywane przez G. Herlinga-Grudzińskiego «cyrklem cywilizacji», która utraciła wiarę w siebie i sprzedała się za małość (...)”<sup>28</sup>.

### **Końcowe refleksje**

Postmodernizm... Pobieżna diagnoza nasuwa pewne refleksje. Mamy do czynienia ze zjawiskiem kulturowym, którego istotą jest absurd, a ostatecznie demontaż wielkiego myślenia Zachodu. Tragiczny to prezent w „wigilię” mającego się rozpocząć nowego millenium. To nie tylko piłatowe wątpienie w prawdę, ale pogarda dla niej, dla wszelkiej racjonalności jak i wartości. Nie ma tu miejsca na jakikolwiek dyskurs, argumentację. Można by takie poglądy skwitować przysłowiowym wzruszeniem ramion, gdyby nie chwytność i propagandowa ekspansja nurtu, który będzie próbował terroryzować intelektualną polską kulturę. Jak w różnych postaciach zawitał do nas euro-fiskus, tak wdzierać się będzie i euro-absurd...

Mając na uwadze odrzucenie przez postmodernizm kultury grecko-chrześcijańskiej, przed filozofią jak i teologią, w której niemal wszystkie nowiny filozoficzne znajdowały swe natychmiastowe odbicie, jawi się po raz któryś w historii pytanie: „Która, jaka filozofia?” Która filozofia jest najlepsza dla formacji chrześcijańskiej? Jednoznacznej odpowiedzi dostarczyła encyklika *Veritatis splendor*, w której Jan Paweł II, eliminując współczesne kierunki niezgodne z kulturą chrześcijańską, kolejny raz podkreśla wartość realistycznej filozofii św. Tomasza z Akwinu, stanowiącej najlepszy racjonalny fundament personalizmu chrześcijańskiego. Prasa włoska informuje też, że jesienią zostanie ogłoszona nowa encyklika Jana Pawła II, odnosząca się do aktualnych problemów filozoficznych. Przewiduje się, że w dokumencie papieskim podkreślone zostanie odnowienie związków klasycznej filozofii z teologią. Ale prócz tego, już wiele na dziś otrzymaliśmy wskazówek papieskich, dotyczących odnowy europejskiej kultury, które, w streszczeniu, stanowią inspirację, by intelektualną kulturę jednoczącego się kontynentu europejskiego oraz jego reewangelizację budować w oparciu o cywilizację prawdy i miłości.

„Ewangelizować czy tolerować?” Ewangelizować – niewątpliwie! Z równoczesną jednak świadomością o istniejącej aktualnie ideologii, która, z racji negowania prawdy, a w konsekwencji opowiadania się za absurdem, wymyka się, przy całym szacunku dla autorów, spod zakresu tolerancji. Tak zresztą jak wszelki fałsz i wszelkie zło!

## Przypisy

- <sup>1</sup> Por. Andrzej Szahaj, *Co to jest postmodernizm*, [w:] „Ethos” 33-34 (1996), s. 77-78.
- <sup>2</sup> Henryk Kiereś, *Filozofia współczesna*, [w:] *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, Lublin 1994, s. 229.
- <sup>3</sup> Por. Ryszard Legutko, *Postmodernizm*, [w:] „Życie” 1-2 III 1997.
- <sup>4</sup> Henryk Kiereś, „*Anty*” – *nowy idol*, [w:] „Magazyn-Słowo. Dziennik Katolicki”, 27-29 V 1994.
- <sup>5</sup> Andrzej Bronk SVD, *Krajobraz postmodernistyczny*, [w:] „Ethos” 33-34 (1996), s. 89.
- <sup>6</sup> Por. Michał Okoński, *Stare wady i nowe nadzieje*, [w:] „Tygodnik Powszechny” 10 (1998).
- <sup>7</sup> Por. Józef Życiński bp, *Dyskretny urok postmodernizmu*, [w:] „Gość Niedzielny” 43(1995); por. Paweł Lisicki, *Błogosławiona wielość języków*, [w:] „Więź” 6(1995), s. 47.
- <sup>8</sup> Andrzej Bronk SVD, dz. cyt., s. 85.
- <sup>9</sup> Por. Ernest Geller, *Postmodernizm, rozum, religia*, PIW 1997, s. 39.
- <sup>10</sup> Por. Henryk Kiereś, *Postmodernizm*, [w:] *Filozofować dziś*, Lublin 1995, s. 266; por. Paweł Lisicki, dz. cyt., s. 44-47.
- <sup>11</sup> Por. Paweł Lisicki, dz. cyt., s. 44.
- <sup>12</sup> Ryszard Legutko, dz. cyt.
- <sup>13</sup> *Zarys dziejów* (praca zbiorowa), Warszawa, s. 84-89.
- <sup>14</sup> Ernest Geller, *Postmodernizm, rozum i religia*, Warszawa 1997, s. 37.
- <sup>15</sup> Andrzej Szahaj, dz. cyt., s. 96.
- <sup>16</sup> Anthony Quinton, *Zdarzenie symboli*, [w:] „Znak” 4777, s. 92.
- <sup>17</sup> Por. Ernest Geller, *Słowa i rzeczy*, Warszawa 1984, s. 226.
- <sup>18</sup> Anthony Quinton, dz. cyt., s. 94.
- <sup>19</sup> Por. Karol Toeplitz, *Dialektyka jakościowa S. Kierkegarda*, [w:] „Studia Filozoficzne” 2(1980), s. 70 i 74.
- <sup>20</sup> Por. *Zarys dziejów*, (praca zbiorowa), Warszawa 1989, s. 202-204.
- <sup>21</sup> Por. Alexandre Ganoczy, *Stwórczy człowiek i Bóg stwórca*, Warszawa 1982, s. 63 i 67.
- <sup>22</sup> Por. Marzena Guzowska, *W sztuce: nadzieja czy wyczerpanie*, [w:] „Więź” 6(1995), s. 67.
- <sup>23</sup> Andrzej Bronk SVD, dz. cyt., s. 99.
- <sup>24</sup> Por. Ernest Geller, *Słowa i rzeczy*, dz. cyt., s. 59.
- <sup>25</sup> Por. tamże, s. 59-67.
- <sup>26</sup> Paweł Lisicki, dz. cyt., s. 49.
- <sup>27</sup> Cyt. za Alfred Wierzbicki ks., *Postmodernizm czyli kłopoty z moderną*, [w:] „Ethos” 33-34(1996), s. 116.
- <sup>28</sup> Józef Życiński bp, *Misja Kościoła w kontekście współczesnych przemian kulturowych*, [w:] *Teologia, kultura, współczesność*, Tarnów 1995, s. 14.

ks. Jan Kowalski SCJ

## MORALNOŚĆ W POSTMODERNIZMIE I WYZWANIA KIEROWANE POD ADRESEM KOŚCIOŁA I MORALNEJ CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Obojętnie jaka będzie przyszłość zjawiska zwanego postmodernizmem, albo inaczej ponowoczesnością, nie można go nie dostrzegać. Wywarło ono i wywiera w dalszym ciągu widoczny wpływ na wiele dziedzin współczesnego życia. Także w Polsce. Andrzej Bronk ośmiela się nawet deklarować, że wszyscy obecnie są postmodernistami. Nawet ci, którzy się od ponowoczesnych poglądów odcinają. W gruncie rzeczy i oni również posługują się postmodernistycznymi pojęciami, będącego fragmentem języka obecnych czasów. Przy ich pomocy interpretują świat<sup>1</sup>.

Postmodernizm, ponowoczesność nie jest pojęciem ostrym. Nie ma bowiem zgody, co do tego, jakie jego składowe idee należy uważać za istotne, ani też jakie zjawiska kwalifikować jako postmodernistyczne. Jako zjawisko kulturalne poznaje się go nie wprost, ale poprzez wielorakie, formalne i treściowe przejawy. Niektórzy nazywają je wskaźnikami. Niestety, nie są one łatwe do ustalenia. Dzieje się tak dlatego, że gdy wziąć je odrębnie, można je spotkać poza postmodernizmem. Co więcej, także w innych epokach historycznych<sup>2</sup>.

Wpływy ponowoczesności sięgają wielu dziedzin kultury, a zatem antropologii, filozofii, literatury, architektury, sztuki, polityki, pedagogiki, ekonomii, religii i etyki<sup>3</sup>. Trzeba by rozpatrywać każdą z osobna, aby uchwycić jej przejawy. Nawet wtedy w grę wchodzi subiektywny wybór cech uważanych za istotne w jakiejś epoce. Chociaż każdy z poszczególnych przejawów współczesnej kultury zachodniej uważany za element sytuacji postmodernistycznej daje się zakwestionować, to zarazem tworzą one pewien klimat, właśnie postmodernistyczny<sup>4</sup>.

Nie można nie podkreślić jeszcze innych trudności uzyskania spój-



nego obrazu ponowoczesności, postmodernistycznej kultury. Istnieją bowiem „różne wersje postmodernizmu”, w zależności zarówno od dziedziny, jak i kraju, w którym występuje. Nadto dostrzega się wielość i różnorodność podejść, poglądów i kierunków. Jawią się też paradoksy w mówieniu i w myśleniu ponowoczesnym. „Odrzucenie przez autorów postmodernistycznych tradycyjnych kategorii i klasyfikacji, przekraczanie granic między dziedzinami występowania zjawisk zwanych ponowożytnymi (m.in. między nauką i sztuką, filozofią i kulturą), efemeryczność zjawisk postmodernistycznych, nowy język (eseistyczny styl)”<sup>5</sup>.

Nic dziwnego, że wielu badaczy zarzuca postmodernizmowi całkowite pomieszanie. W dziedzinie społecznej m.in. destabilizację społeczeństwa i dryfowanie na prawo od centryzmu, w filozoficznej przyjmowanie amerykańizmu i lekceważenie kultury, w moralnej odrzucenie wszelkich wartości<sup>6</sup>. Zarzuty te stawia się przede wszystkim R. Rorty’emu najprawdopodobniej najbardziej charakterystycznemu myślicielowi o tendencji postmodernistycznej w Stanach Zjednoczonych<sup>7</sup> oraz J.-F. Lyotardowi<sup>8</sup>.

Toteż wraz z A. Bronkiem nie można zgodzić się z poglądem R.C. Newille’a, że „głównych idei postmodernizmu można się nauczyć w jedno popołudnie”<sup>9</sup> ani też z W. Chudym, który sądzi, że z taką samą łatwością może obejść intelektualnie idee ponowoczesności zarówno profesor, jak i licealista<sup>10</sup>. Za mało jest powiedzieć, że postmodernizm to abstrakcja pluralizmu we wszystkich dziedzinach kultury. W moralności zaś antynormatywizm aksjologiczny, w szczególności będący skrajnym relatywizmem moralnym<sup>11</sup>. Nie wystarczy też podkreślić, że dla ponowoczesności religia obejmuje obszary szersze niż Kościoły, że także w nowoczesności uznaje się permanencję religijności człowieka nie wykluczając oczywiście konieczności osądu w tym świecie obfitości, gdzie egzystuje jednocześnie to, co dobre i złe<sup>12</sup>, i że wreszcie jak to określa H. Cox, „bardziej niż epoka sekularyzacji charakteryzująca się upadkiem religii, postmodernizm będzie, a może już jest, erą nowej religii i powrotu do *sacrum*”<sup>13</sup> i że nie należy sądzić, jakoby religia była na drodze do zaniku w świecie współczesnym. Trzeba raczej podkreślać zmianę form wiary, niż jej śmierć lub zanik<sup>14</sup>.

Z drugiej strony różne wersje ponowoczesności sprawiają, że nie ma jakichś postmodernistycznych artykułów wiary, czegoś na wzór

wyznania wiary Pawła VI albo przynajmniej na wzór Składu Apostolskiego lub *Credo* nicejsko-konstantynopolińskiego, „ani nic na kształt postmodernistycznego manifestu, do którego można by zajrzeć, by mieć pewność, że właściwie rozumie się jego myśl i zasady”<sup>15</sup>. Nie ma zatem pewności, czy naprawdę istnieją podawane za zasadnicze założenia, choćby w postmodernistycznych poglądach na religię, na wiarę i na moralność. Ta ostatnia, to znaczy moralność, jest mimo wszystko moralnością bez Boga.

Postmodernistyczna filozofia moralności podważa globalnie całą etykę. Jej teoretycy nie zajmują się tworzeniem własnego systemu moralnego. Nie podważają zasadności poszczególnych rozwiązań problemów etycznych. Nie występują nawet przeciwko konkretnym systemom moralnym. Natomiast stawiają sobie za cel, pisze Z. Sareło, zniszczenie etyki w ogóle<sup>16</sup>. Stąd wszystko jest dozwolone, o ile jest efektem wolnego wyboru jednostki. Nie ma bowiem stałych zasad etycznych. Najwyżej te wypróbowane. Ale choćby się nawet przy nich trwało i przestrzegało je, uważa Z. Bauman, nie ma gwarancji, że uda się uniknąć katastrofalnych konsekwencji<sup>17</sup>. Bowiem kodeksy postępowania moralnego, będące zbiorem praktycznych reguł, nie są na miarę mocy będącej obecnie w ludzkiej dyspozycji. Pozostaje zatem postmodernistyczna niepewność etyczna. Zadaje ona delikatny cios, przyznaje Z. Bauman, nowoczesnym ambicjom ugruntowanego prawodawstwa etycznego o powszechnym znaczeniu<sup>18</sup>.

W każde niemal przedsięwzięcie, twierdzą teoretycy ponowoczesności, uwikłanych jest wielu ludzi. Toteż nikt rozsądny nie może sobie z przekonaniem przypisywać wyłącznej odpowiedzialności za produkt końcowy. Zatem odpowiedzialność jest „ruchoma”. Jako indywidualność, człowiek, jest nie do zastąpienia. Natomiast nie w momencie, gdy odgrywa jakąś rolę, w której występuje. W tym wypadku odpowiedzialność obciąża samą jego rolę, a nie osobę, która ją odgrywa. Roli jego nie sposób utożsamiać z „jaźnią”. Stąd ruchomość odpowiedzialności<sup>19</sup>.

Etyczne poglądy postmodernizmu tkwią oczywiście w błędnie ujmowanej antropologii. Jego filozofia negując możliwości poznania prawdy odbiera człowiekowi to, co w istotnej mierze stanowi o jego duchowej naturze. Zatem dokonuje zamachu na jego rozumność i godność. Jednym z jego aspektów (zamachu) jest też, podkreślona już, negacja powszechnie przyjmowanych zasad moralnych. Negacja ta głoszona jest

w imię wyzwolenia człowieka od przemocy elit społecznych. Moralność odzyska swą żywotność, twierdzą postmoderniści, i możliwość pełnienia sobie właściwej roli w życiu człowieka dopiero wtedy, gdy odrzuci on wszelkie kodeksy etyczne, przyswojone w procesie racjonalizacji. Tradycyjne wartości moralne i kodeksy mają charakter tylko obyczajowy i nie służą bezpośrednio niczyjemu dobru<sup>20</sup>. Zagrożają one wolności człowieka, uważanej za absolutną wartość nadrzędną, dehumanizując go i niewołąc system konwencjonalnych w gruncie rzeczy przepisów etycznych. Postmodernistyczna retoryka samorealizacji i samospelnienia głosi, że każdy decyduje o tym, co dla niego rzeczywiście wartościowe. Dąży się zatem do absolutnej autonomii w dziedzinie etycznej, którą wyraźnie głosi, m.in. Z. Bauman<sup>21</sup>. W związku z tym Z. Sareło pyta, o jaką autonomię chodzi postmodernistom. „Czy chodzi o autonomię człowieka w rozpoznawaniu powinności moralnych, czy też o autonomię w stanowieniu wartości etycznych konkretnych sytuacji?”. W pierwszym przypadku zakładałoby to istnienie obiektywnego porządku moralnego. Natomiast przyznanie autonomii osobie w stanowieniu o dobru jest równoznaczne z zanegowaniem takiego porządku<sup>22</sup>.

Niestety jednoznacznej odpowiedzi na te pytania postmoderniści nie dają. Twierdząc, że człowiek nie może dotrzeć do prawdy obiektywnej, wydaje się, że uznają ogólnie ważny porządek moralny, ale jego poznanie jest tylko subiektywne, bo nie ma żadnych kryteriów weryfikacji. Za takim ich rozumieniem autonomii przemawia fakt, że w ogóle zajmują się oni moralnością. A skoro snują refleksję nad nią, zakładają, że istnieją racje, które pozwalają ocenić ludzkie czyny. Można zatem z pewną ostrożnością przyjąć, że rozumieją oni autonomię człowieka jako całkowitą niezależność w odkrywaniu powinności moralnych<sup>23</sup>.

Negując potrzebę pomocy innych w rozpoznawaniu powinności moralnych, ponowoczesność neguje, a co najmniej osłabia społeczny wymiar ludzkiego bytu. Jednocześnie redukuje go do samodzielnej nomady, która osiąga doskonałość tylko wtedy, gdy izoluje się od innych. Inni bowiem, których postmodernizm rozumie jako tzw. elity panujące, są pojmowani jako zagrożenie, bo usiłują podporządkować innych<sup>24</sup>. Dla postmodernisty sposobem na zniewolenie innych jest narzucanie im kodeksu norm moralnych i obyczajowych<sup>25</sup>.

Ponowoczesność jednak protestuje przeciw oskarżeniom jej o nihilizm etyczny. Nie uważa ona, aby rozpowszechnienie się w społeczno-

ściach areligijnej postawy, pociągało za sobą powszechny amoralizm, rozerwanie się wszelkich więzi społecznych, zniszczenie życia moralnego właśnie dlatego, że moralności nie można utożsamiać z narzuconymi przemocą kodeksami norm. Toteż całkowite ich odrzucenie jest potrzebne do przywrócenia moralności właściwego jej miejsca i znaczenia w ludzkiej egzystencji. „Uwolnienie moralności z pancerza sztucznie stworzonych kodeksów etycznych – pisze Z. Bauman – oznacza powtórne jej uczłowieczenie, spersonalizowanie”<sup>26</sup>. I dodaje, że „być może (...) ludzie będą mogli, będą musieli, stanąć oko w oko z nie dającymi się już ukryć czy zamazać faktami ich moralnej autonomii, a i tym samym, że autonomia moralna oznacza moralną odpowiedzialność nieodbieralną, ale też i niezbywalną. Być może, w tym samym sensie w jakim nowoczesność zapisała się w historii jako wiek etyki, nadchodząca era ponowoczesna zapisze się jako wiek moralności”<sup>27</sup>.

A. Bronk przyznaje postmodernistom w jakimś sensie rację, gdy bronią się przed nihilizmem. Sprzeciwiają się wprawdzie tworzeniu uniwersalnych norm etycznych, ale przecież odwołują się do jednostkowej odpowiedzialności człowieka i wierzą w podstawową jego wrażliwość moralną. Choć nie przypisują wartościom charakteru absolutnego, jednak budują moralność na naturalnej człowiekowi życzliwości, współczuciu, altruizmie i na uniwersalnej międzyludzkiej solidarności<sup>28</sup>. „Postmodernizm jest wrażliwy na wartości moralne (oczywiście subiektywnie) – pisze A. Bronk – choć niekiedy na inne niż moderna lub inaczej rozumiane. Domaga się odpowiedzialności (kształtowanej autonomicznie) i sprawiedliwości, szacunku dla praw drugiego człowieka. Zna dylematy moralne”<sup>29</sup>. Przedstawia je m.in. R. Rorty.

Podobnie sądzi J. Verhaar, filozof holenderski zastanawiając się nad etyką postmodernisty Richarda Rorty’ego. Ten, który nazywa się ateistą – pisze Verhaar – jest bliski chrześcijanom w wysiłku solidarnościowym z ubogimi i uciskanymi. Nie krytykuje stałych przekonań, ale sądzi, że te, które są proponowane przez ekspertów i rządzących, jako doktryny wymagające wierności, a które wprowadzają podziały, powinny być sprawą „prywatną”. Powinno się je ukazywać w kontekście wspólnot respektujących inne wspólnoty. Ateizm R. Rorty’ego jest być może – kończy Verhaar – ateizmem, który nie jest zwykłym pasożytem wierzenia w Boga<sup>30</sup>. On sam zaś prawdziwie jest a-teistą (wyraz oddzielnie pisany), a nie antyteistą. Nie jest zatem ateistą we współczesnym znaczeniu tego słowa.

Skoro trzeba być przynajmniej ostrożnym w przypisywaniu postmodernizmowi nihilizmu moralnego, to czy słusznym jest sąd, że podważa on globalnie całą etykę i jest zniszczeniem życia moralnego<sup>31</sup>. Odpowiedź jest pozytywna, gdy się jest świadomym, że etyka głoszona przez ponowoczesność jest etyką subiektywną, opartą na antyteologicznej wizji świata, mającą wymiar liberalistyczny. Istnieje bowiem daleko idące podobieństwo między strategią postmodernizmu a polityką i etyką liberalizmu. „Liberalizm jest ogólnokulturowym paradygmatem obecnych czasów i stanowi szersze zjawisko, nie tylko rozumienie polityczne”<sup>32</sup>. Będąc teorią filozoficzną, sankcjonuje on i uprawomocnia porządek społeczny. Zaś jako zbiór wartości, praw i przekonań, uogólnia i reguluje formę działań w życiu publicznym<sup>33</sup>.

Liberalizm daje właściwe sobie rozumienie wolności, otwartości, równości, sprawiedliwości. Współdziałając z praktyką, kształtuje postrzeganie i odczuwanie. Rzutuje w ten sposób na sposób myślenia, widzenia i pojmowania całej rzeczywistości przede wszystkim społecznej. Przez to także indywidualnej. Jest on władny, by zniszczyć i te nurty, które deklarują się jako odmienne od filozofii liberalnej, a nawet obce. Wśród takich właśnie nurtów znajduje się także i postmodernizm<sup>34</sup>.

Mimo ostrożności w przypisywaniu postmodernizmowi nihilizmu moralnego, a może założenia z góry chęci zniszczenia etyki obiektywnej, jaką jest m.in. etyka chrześcijańska, z całą pewnością niesie on ze sobą dla cywilizacji współczesnej poważne szkody. Odrzucając tezę o uniwersalności rozumu ludzkiego, zaprzecza możliwości odnalezienia jedności, co ma także poważne konsekwencje moralne, bo rodzi tendencję do fragmentaryzowania rzeczywistości, a zatem prowadzi do chaosu i współczesnego kryzysu społecznego<sup>35</sup>. Przyjmując antyteologiczną wizję świata utwierdza w przekonaniu, że w każdej chwili można zmienić kierunek swego marszu (wczoraj sympatia z lewicą i mentorstwo moralizatorskie, dziś z prawicą i takie samo moralne mentorstwo, broniące w imię prawicy lewicę). Nie jest bowiem ważne ani jak ktoś pojmował siebie wczoraj, ani też co czynił w przeszłości. Obecne zaś samorozumienie nie ma znaczenia dla przyszłości<sup>36</sup>. Opowiedzenie się za pluralizmem zasad, jak czyni postmodernizm, uprawomocnionych na podstawie uznania zdolności i przez każdego człowieka do indywidualnego określenia dobra, niesie negację potrzeby poszukiwania intersubiektywnych wartości. A

ponieważ brak jest jednolitych zasad następuje rozpad i rozczłonkowanie życia społecznego<sup>37</sup>. Właśnie dlatego jawi się ono jako „Istnienie obok siebie suwerennych «całości», pomiędzy którymi brakuje porządku tak pionowego, jak i poziomego, obecnego lub przyszłego”<sup>38</sup>. Z tych też racji industrializacja i komercjalizacja struktur społecznych staje się źródłem upowszechniania się i pogłębiania konsumpcyjnego stylu życia. Zaś regułem zysku podlegają coraz to nowe dziedziny życia: nauka, oświata, sport, a nawet religia. (Kto nie zarabia na religii w Polsce – ci z lewa i ci z prawa; nawet duchowni zbijają na niej kapitał). Industrializacja to rozwój techniki. W nowożytności wiązano z nią nadzieję, że przy jej pomocy człowiek opanuje naturę i wykorzysta ją do zaspokojenia swych aspiracji<sup>39</sup>. Nadzieję tę odbiera mu postmodernizm, wskazując na bezsilność ludzkiego rozumu wobec tragedii i katastrof nie do przewidzenia i nie do opanowania<sup>40</sup>.

Nie można zapomnieć, że postmodernizm kształtuje nie tylko współczesną mentalność i postawy moralne, ale wpływa także na teologię<sup>41</sup>, a zwłaszcza, może nawet przede wszystkim, na teologię moralną.

Wielu wiernych, także teologów, oderwało się od wskazań moralnych Magisterium Kościoła, co nie trudno dostrzec także na ojczyściej ziemi i to nie tylko w płaszczyźnie praktyki, ale także przekonania. Już nie chodzi o stary problem „rozziwów” między teorią a praktyką, ale bardziej jeszcze radykalny, a mianowicie o odrzucenie zasad moralnej chrześcijańskiej, bądź w części, bądź też w całości<sup>42</sup>. W duszpasterstwie jawi się i to nierzadko, pewnego rodzaju rezygnacja. Niektóre problemy moralne nie są w ogóle poruszane. Na Zachodzie Europy i w Ameryce Północnej „pole” jest zupełnie inne, niż to ma miejsce w ojczyźnie. W Polsce polem tym jest między innymi sprawiedliwość, zwłaszcza sprawiedliwość społeczna.

Niektórzy moralisci, zwłaszcza Niemcy, choć nie tylko, nawołują do tolerowania powolnej „schizmy” w teologii moralnej. Proponują pozostawienie dziedziny moralnej wolnej interpretacji sumienia<sup>43</sup>. Aby rozwiązać napięcie między moralną uznawaną i przeżywaną a nauczaniem Magisterium, moralna, którą nazwać można „postępową” (być może „postmodernistyczną”) daje różne propozycje. Niektórzy z moralistów sugerują, aby *Magisterium Ecclesiae* przyjęło za swoją nową wrażliwość wiernych w dziedzinie moralnej, nawet jeśli to sprzeciwia się tradycji.

Powinno ono brać pod uwagę obecny sposób postrzegania moralnej przez chrześcijan i weryfikować swoje nauczanie, biorąc pod uwagę efektywne pojmowanie go przez lud Boży. Dla nich jest to nowe pojmowanie „*sensus fidelium*”<sup>44</sup>. Moralistom tym chodzi o to, aby metoda demokratyczna stała się zasadą nauczania moralnego Kościoła. Wynika to z tzw. Deklaracji Kolońskiej, podpisanej przez 163 profesorów teologii<sup>45</sup>.

Inni moralisci, jeszcze bardziej radykalni, proponują rozróżnienie między centrum i peryferiami w materii przyłgnięcia do Magisterium. Identyczność katolika byłaby gwarantowana przez przyjęcie *kerygmy* i przez publiczne świadectwo wiary. Natomiast moralna, przede wszystkim w sferze „prywatnej”, byłaby peryferyjną. Należałoby zostawić ją jednostce, przynajmniej w jej aspekcie normatywnym. Wybory moralne „kategorialne” konkretne nie miałyby w tym wypadku wartości zbawczej, ale tylko charakter porządkowy. Można by zatem uznać pluralizm moralny wewnątrz tego samego Kościoła<sup>46</sup>.

Rozmiary kryzysu moralnej chrześcijańskiej w społeczeństwie zsekularyzowanym, postmodernistycznym, charakteryzującym się obniżeniem się wpływu moralnej na życie zarówno prywatne, jak i publiczne są szerokie. Jest to kryzys treści, tzn. pewnego systemu wartości oraz kryzys formy moralnej. Cechą charakterystyczną tego ostatniego jest odrzucenie norm zewnętrznych, obiektywnych, stałych, na rzecz moralnej sumienia, całkowicie zależnej od człowieka. Jest to po prostu subiektywizacja moralności. Bowiem sumienie nie przyjmuje obecnie już żadnego magisterium zewnętrznego w dziedzinie moralnej, a nie tylko przestało być czułe na pewne wartości na rzecz innych<sup>47</sup>.

Tu rodzi się pytanie o możliwości przeciwstawienia się tej dramatycznej sytuacji. Oczywiście w dziedzinie moralnej. Diagnoza bowiem nie wystarcza. A czas nagli. Właściwie to już jest za późno. Problem jest bardzo szeroki. Wymaga głębokiego studium. Pod jakimś względem zrobił to Episkopat Francji. Trzeba zatem do tego dziedzictwa sięgnąć.

Dla biskupów francuskich chrześcijańskie życie moralne nie może odciąć się od korzeni teologalnych, jak to czynią postmoderniści, odrzucając zewnętrzne źródło norm moralnych. Jednak wymaganie to nie może czynić z wiary ani jakiegoś rodzaju super-moralnej, ani moralnej jakiegoś kodeksu. A pokusa taka istnieje, gdy interpretuje się m.in. błogosławieństwa jako program życia idealnego, zamiast widzieć w nich

naukę Chrystusa, który proponuje ludzkim pragnieniom wypełnienie powołania<sup>48</sup>.

Wiara każdego budzi jego ludzką wolność, wezwaną do odkrycia dróg konkretnych jej wierności w Duchu Świętym. Wobec tego moralna czy moralność chrześcijańska oparta o przykazanie miłości nie wyczerpuje się w wypełnianiu tylko przepisów Prawa. Chodzi o wejście w nowe życie w Chrystusie, co dokonuje się przez nawrócenie. Gdy Apostoł Narodów wzywa do wzajemnej miłości (por. Ga 5,13) nie wymaga czego innego, jak rozwoju nowego bytu wzbudzonego przez chrzest.

Życie chrześcijańskie, piszą biskupi francuscy, nie jest przede wszystkim konstytuowane poprzez zgodność z normami etycznymi, ale fundamentalnie przez dyspozycyjność i orientację wolności ludzkiej, która pozwala na przyjęcie zbawienia Bożego w Jezusie Chrystusie. Na doświadczenia nowych dojsć do wiary. Człowiekowi zrodzonemu przez Ducha Świętego wiara nie dyktuje jego postępowania od zewnątrz, według zasad matematycznych, które miałyby wpisać się w rzeczywistość. Wzbudza ona (wiara) wolność dynamiczną, twórczą, ożywioną przez miłość i doświadczenie. Duch Święty nie domaga się czego innego. Różnorodność charyzmatów i powołań są danymi istotnymi, nawet jeśli wszyscy są zapraszani do stosowania się do tego samego Ducha Chrystusa.

Nie chodzi zatem tylko o pytanie, co trzeba zrobić, żeby dobrze zrobić, ale kim powinno się być, kim powinno się stać, aby życie było rzeczywiście odpowiedzią na dar, który został dany. Chrystus staje się normą moralną konkretną, osobową, powszechną dla chrześcijanina, zgodnie z Jego deklaracją: „Dałem wam przykład, abyście i wy czynili tak, jak Ja wam uczyniłem” (J 13,15). To odniesienie do obecności Chrystusa jest wymaganiem, ale jest to wymaganie wyzwalające<sup>49</sup>. Jeżeli moralną chrześcijańską dotyka obecnie pewnego rodzaju zniechęcenie, tym bardziej koniecznym jest, specjalnie w tej dziedzinie, iść albo powracać do źródła, tzn. do „być w Chrystusie”, o czym pisze św. Paweł (por. Rz 8,1-2), a co jest korzeniem i normą ludzkiej wolności i ludzkiego działania, a to z racji ludzkiego powołania do świętości<sup>50</sup>.

To przez Chrystusa człowiek jest zbawiany. Wraz z Nim przeżywa on trudności niemocy. On bowiem był jakby bezsilny wobec grzechu świata i wobec śmierci na krzyżu. To On zmartwychwstał mocą Ojca.



Z kolei w Nim człowiek może zwrócić się ku Ojcu, gdy doświadcza swej niemocy wobec przemocy, kłamstwa, niesprawiedliwości i gdy mierzy swe trudności w praktykowaniu norm moralnych. Bowiem Chrystus otworzył człowiekowi drogę życia poprzez doświadczenie zła i przez walkę duchową.

Praktykując życie moralne pod tchnieniem Ducha Świętego człowiek odkrywa, że dobre życie w nim samym i z innymi jest możliwe, bo w Chrystusie Bóg pozwala mu wierzyć w siebie samego i czyni go zdolnym do przemiany tego świata, zgodnie ze swoim pragnieniem. Pozostaje jeszcze trudna kwestia ryzyka woli, jej słabości i nieśmiałości. Walka duchowa stanowi część życia moralnego. Pozwala na nauczenie się oczyszczania swoich intencji, na weryfikację tego, co ożywia i na nadanie działaniu charakteru prawdziwie moralnego<sup>51</sup>.

Wreszcie moralna związana z wiarą, której pozbawia postmodernizm, odnajduje wymiar wspólnotowy. Bowiem subiektywność moralna inspirowana przez Ducha Świętego, nawet w tym, co posiada ona najbardziej intymnego, odsyła do wspólnoty ożywianej także przez Ducha Świętego, do Kościoła. Człowiek przestaje być człowiekiem zamkniętym na sobie samym w ograniczonej autonomii, aby wejść w nowy podmiot, jakim jest Chrystus. „Być w Chrystusie zakłada zawsze bycie z braćmi w wierze”. Z Kościoła wierzący otrzymuje odwagę, formację, a nawet orientację własnego postępowania. Każda wspólnota, albo lepiej, cała wspólnota chrześcijańska jest miejscem osądu prawości chrześcijańskiej decyzji. Aby być pewnym, że swoim życiem dajemy odpowiedź na wezwania Ducha Chrystusa, wierzący potrzebuje weryfikacji we wspólnocie zamieszkałej przez Ducha Świętego; tak jawią się owoce Ducha Świętego: miłość, radość, pokój, łagodność, usłużność, dobroć, zaufanie do drugich, słodycz, panowanie nad sobą. Przeciw takim cnotom nie ma Prawa<sup>52</sup>. (por. Ga 5,22-23).

Z całą mocą trzeba podkreślić, że w dobie ponowoczesnej nie ma miejsca na moralność i moralną negatywną. Jej treść powinna mieć charakter zdecydowanie pozytywny. Przecież ma ona służyć zwiastowaniu życia radosnego. Stąd konieczność ukazywania przede wszystkim pozytywnego charakteru wartości życia, prawdy, daru z siebie. Nie unikając oczywiście ani nie przemilczając wyzwań cierpienia, samotności,

doświadczenia śmierci. Ale trzeba umieć o tym wszystkim uczyć jak Jan Paweł II, którego przesłanie rozbroiło krytykę we Francji (1996). Udaje mu się bowiem sytuować swe nauczanie ponad waśniami i oczekiwaniami zbyt ludzkimi. Głosi tylko wiarę Kościoła. Wyraża z prostotą, co oznacza miłować bliźniego, jak siebie samego<sup>53</sup>.

## Przypisy

- <sup>1</sup> Por. Andrzej Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 25; por. H. Cox, *Religion in the Secular City*, New York 1984.
- <sup>2</sup> Por. E. Gellner, *Postmodernizm. Rozum. Religia*, Warszawa 1997, s. 36-37.
- <sup>3</sup> Por. J. Verhaar, *Visées du postmodernisme*, [w:] „Etudes” 380 (1994) nr 3 (3803), s. 367.
- <sup>4</sup> Por. A. Bronk, dz. cyt., s. 26; H. Kiereś, *Postmodernizm*, [w:] *Filozofować dziś*, Lublin 1995, s. 263-273.
- <sup>5</sup> A. Bronk, dz. cyt., s. 27; J. Verhaar, art. cyt., s. 365.
- <sup>6</sup> Por. J. Ziemiński, *Postmodernizm a dylematy człowieka*, [w:] *Éthos*” 9(1996) nr 1-2 (33-34), s. 143; A. Jawłowska, *Sens i demokracja*, [w:] *Inspiracje postmodernistyczne w humanistyce*, red. A. Jamrozikowa, Warszawa-Poznań 1993, s. 52; J. Verhaar, art. cyt., s. 371.
- <sup>7</sup> Por. R. Rorty, *Conséquences du pragmatisme*, Paris 1993.
- <sup>8</sup> J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, Warszawa 1997.
- <sup>9</sup> R. C. Neville, *The Highroad Around Modernism*, albany 1992, s. 3.
- <sup>10</sup> Por. W. Chudy, *Moderniści, postmoderniści i inni*, [w:] „Éthos” 9(1996) nr 1-2 (33-34), s. 5; A. Bronk, dz. cyt., s. 27, przypis 9.
- <sup>11</sup> J. Van der Vloet, *Wiara wobec wyznań postmodernizmu*, [w:] „Communio” 14(1994) nr 6(84), s. 62-63.
- <sup>12</sup> Por. P. Lebeau, *Vers une théologie postmoderne? Un point de vie nordaméricain*, [w:] „Nouvelle Revue Théologique” 113(1991), s. 387.
- <sup>13</sup> H. Cox, dz. cyt., s. 20.
- <sup>14</sup> Por. H. Cox, *La fête de foux*, Paris 1971, s. 10; P. Lebeau, art. cyt., s. 387-388.
- <sup>15</sup> E. Gellner, dz. cyt., s. 36.
- <sup>16</sup> Por. Z. Sareło, *Postmodernistyczny styl myślenia i życia*, [w:] *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, Poznań 1995, s. 15.
- <sup>17</sup> Por. Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996, s. 28.
- <sup>18</sup> Por. tamże, s. 303.
- <sup>19</sup> Por. tamże, s. 29; por. S. Morawski, *W mrokach postmodernizmu. Rozmyślenia rekolekcyjne*, [w:] *Dokąd zmierza współczesna hermeneutyka*, Warszawa 1994, s. 35.
- <sup>20</sup> Por. B. Stanosz, *Liberalna a chrześcijańska filozofia wartości*, [w:] *Z punktu widzenia humanizmu*, Warszawa 1995, s. 105.
- <sup>21</sup> Por. Z. Baum, *Etyka ponowoczesna*, dz. cyt., s. 45.
- <sup>22</sup> Z. Sareło, art. cyt., s. 23.
- <sup>23</sup> Por. tamże, s. 23-24; E. Gellner, dz. cyt., s. 51.
- <sup>24</sup> Por. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 78-82.
- <sup>25</sup> Por. tenże, *Etyka ponowoczesna*, dz. cyt., s. 28.
- <sup>26</sup> Tamże, s. 47.
- <sup>27</sup> Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, dz. cyt., s. 75.
- <sup>28</sup> Por. A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, dz. cyt., s. 49; R. Rorty, dz. cyt., s. 89; J. Verhaar, art. cyt., s. 371-372.
- <sup>29</sup> A. Bronk, dz. cyt., s. 49.
- <sup>30</sup> J. Verhaar, art. cyt., s. 371-372.
- <sup>31</sup> Por. Z. Sareło, art. cyt., s. 15.
- <sup>32</sup> P. Bortkiewicz, *Postmodernistyczna destrukcja kultury moralnej*, [w:] *Postmodernizm. Wyzwania dla chrześcijaństwa*, Poznań 1995, s. 35.

- <sup>33</sup> Por. P. Przybysz, *Postmodernizm. Kultura utraconej szansy*, [w:] „Principia” 3(1991), s. 84.
- <sup>34</sup> Por. P. Bortkiewicz, art. cyt., s. 35.
- <sup>35</sup> Por. W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin 1994, s. 53; S. Morawski, art. cyt., s. 33.
- <sup>36</sup> Por. Z. Sareło, art. cyt., s. 14.
- <sup>37</sup> Por. J.J. Garvido, *Misja chrześcijańska w czasach kryzysu kultury*, [w:] „Communio” 19(1994) nr 6(84), s. 79-80.
- <sup>38</sup> Z. Sareło, art. cyt., s. 15.
- <sup>39</sup> D. Gries, *Przewyciężanie współczesności*, [w:] „Communio” 14(1994) nr 6(84), s. 33.
- <sup>40</sup> Por. B. Baran, *Postmodernizm*, Kraków 1992, s. 200; F. Fukuyama, *Ostatni człowiek*, Poznań 1997, s. 48-50.
- <sup>41</sup> Por. J. Van der Vloet, *Wiara wobec wyzwań postmodernizmu*, [w:] „Communio” 14(1994) nr 6(84), s. 61; J. Kowalski, *Obecny kryzys w teologii moralnej i sugestie jej odnowy*, [w:] „Polonia sacra” 1/19(1997) nr 1(45), s. 95; P. Lebean, art. cyt., s. 386-399.
- <sup>42</sup> Por. L. Melina, *La morale entre crise et renouveau*, Bruxelles 1995, s. 14.
- <sup>43</sup> Por. F. Boeckle, *Humanae vitae als Prüfstein des wahren Glaubens? Zur kirchenpolitischen Dimension moraltheologischer Fragen*, [w:] „Stimmen der Zeit” (1990) nr 115, s. 3-16.
- <sup>44</sup> Por. X. Thévenot, *Magister et discernement morale*, [w:] „Etudes” (1985) nr 2(362), s. 231-244; B. Häring, *La crise de la morale*, [w:] „La Documentation Catholique” 71. 86(1989), s. 243-245; b.a., *L'enseignement d'Humanae vitae et la contestation de théologiens*, [w:] „La Documentation Catholique” 71. 86(1989), s. 246-248.
- <sup>45</sup> *Contre la mise sous tutelle. Pour une catholicité ouverte. Declaration de Cologne*, [w:] „La Documentation Catholique” 71. 86(1989), s. 240-242.
- <sup>46</sup> Por. B. Fraling, *Hypertrophie lehrantlicher Autoritet in Dingen der Moral*, [w:] *Lehramt und Sexualmoral*, Düsseldorf 1990, s. 95-129; P. Hünermann, *Die Kompetenz der Lahramtes in Fragen der Sitte*, [w:] tamże, s. 130-156; J. Fuchs, *Verita morali, verita di salvezza*, [w:] *Etica cristiana in una società secolarizzata*, Monferato 1984, s. 59-78; Les évêques français, *Prosper la foi dans la société actuelle*, [w:] „La Documentation Catholique” 78. 93(1996), s. 1031.
- <sup>47</sup> Por. P. Poupard, *La morale chrétienne demain*, Paris 1985; G. Angelini, *La crisi della morale*, [w:] „Rivista del Clero Italiano” (1989) nr 10(76), s. 662-675.
- <sup>48</sup> Por. Les évêques français, dok. cyt., s. 1032.
- <sup>49</sup> Por. L. Melina, dz. cyt., s. 48; C. Caffarra, *Viventi in Cristo*, Milano 1981, s. 114.
- <sup>50</sup> Les évêques français, dok. cyt., s. 1033.
- <sup>51</sup> Por. tamże.
- <sup>52</sup> Por. Les évêques français, dok. cyt., s. 1033; G. Cottier, *L'avenir du christianisme en Europe*, [w:] „Nova et vetera” 69(1994), 252; H. Urs von Balthasar, *La vérité est symphonique. Aspects du pluralisme chrétien*, Paris 1984, s. 96; J. Kowalski, art. cyt., s. 104.
- <sup>53</sup> Por. J. Duval, *Discours d'introduction a la Conference des évêques de France*, [w:] „La Documentation Catholique” 76. 93(1996) 1006-1007.



**ks. Władysław Majkowski SCJ**

## **TOLERANCJA I JEJ GRANICE**

Aczkolwiek tolerancja jest dziś powszechnie uważana za pozytywną postawę jednostek i instytucji, a w szczególności państwa, to jednak stanowi ona ciągle skomplikowany problem. Wynika on z natury samej tolerancji, koniecznych ograniczeń, jakim poddane są jednostki, by społeczeństwo mogło przetrwać i względnie łagodnie funkcjonować. Stąd rodzi się bardzo ważne pytanie o granicę tolerancji: czy taka istnieje, a jeśli tak to kto lub co ją wyznacza.

### **1. Na linii: nietolerancja – tolerancja**

#### **a. Konflikt podstawowym procesem społecznym**

Analiza grup prowadzi do wniosku, że do podstawowych procesów grupowych należy konflikt<sup>1</sup>. Nie chodzi w tym wypadku o marksistowskie rozumienie konfliktu jako koniecznego następstwa klasowej struktury społecznej, stanowiącego sedno historii dotąd istniejących społeczeństw, ale o konflikt wyrastający z faktu ciągłego, niemożliwego do uniknięcia zderzania się konfliktujących interesów jednostek i grup na różnych poziomach: ideologicznym, aksjologicznym, ekonomicznym czy społecznym.

Zasadniczo konflikt oceniany jest jako zjawisko negatywne. Stąd istnieje potrzeba jego rozwiązywania albo ograniczania. Dzieje się to poprzez ugodę, która może przyjąć jedną z następujących form: pokój (zaprzestanie akcji zbrojnej na stałe), rozejm (strony w konflikcie zaprzestają akcji czasowo), kompromis (każda ze stron z czegoś rezygnuje, ale też coś zyskuje), narzucenie warunków (jedna ze stron w konflikcie uzyskuje tak znaczną przewagę nad drugą, że narzuca jej warunki zakończenia konfliktu). Niekiedy rozwiązanie konfliktu dokonuje się dzięki interwencji strony trzeciej. Interwencja ta może przyjąć następujące

formy: pojednanie (strona trzecia zachęca strony w konflikcie do jego rozwiązania), mediacji (trzecia strona sugeruje określone sposoby rozwiązania konfliktu) i wreszcie arbitraż (strony w konflikcie zgadzają się na rozwiązanie konfliktu między nimi przez interweniującą stronę trzecią).

Nierzadko jednak zdarza się, że rozwiązanie konfliktu jest niemożliwe, czy to ze względu na fakt, że żadna z form ugody jest niemożliwa, czy też z powodu niemożliwości zaakceptowania środków prowadzących do rozwiązania konfliktu. W takiej sytuacji rodzi się potrzeba tolerancji rozumianej jako: „zdolność do znoszenia tego, czego się nie aprobeuje, co uważa się za błędne, antypatyczne, moralnie niesłuszne”<sup>22</sup>. Tak rozumiana tolerancja wyrasta na bazie nie tego, co ludzi łączy, niezależnie od faktu jak wiele mają wspólnego, ale na kanwie tego, co ich dzieli. Można wręcz powiedzieć, że tym większa jest potrzeba tolerancji, im szerszy jest zakres dzielących ludzi spraw i im dalej idąca jest dezaprobatą innych wobec czegoś. Tolerancja domaga się też rezygnacji z poczucia wyższości wobec osoby czy opinii tolerowanej. Prowadzi to do swobodnego paradoksu: godzenie rzeczy ze sobą sprzecznych – dezaprobatę czegoś, a jednocześnie odnoszenie się do tego z szacunkiem. Ponadto, zważywszy ciągle poszerzający się zakres tolerowanych zjawisk: religijnych, obyczajowych, politycznych..., deklaracja tolerancji jest odczytywana jako nie aksjologiczne traktowanie rzeczywistości zakrawające w pewnym sensie o bezmyślność. Kryteria zaś ograniczające tego rodzaju dezaprobatę nie są wystarczająco wyraziste. W konsekwencji „stajemy się skłonni do tolerowania rzeczy oburzających, bo dostrzegamy w nich ukryty szacunek (na przykład trudno odmówić moralnych przesłanek niektórym działaniom terrorystycznym), a także potępiamy inne, pozornie niewinne, bo znajdujemy w nich ukryty brak szacunku (na przykład zbyt silna retoryka wspólnotowa może być odczytana jako przejaw słownej nietolerancji wobec innych, a umieszczenie symboliki religijnej w szkołach bywa traktowane jako chęć zdominowania innowierców lub ateistów)<sup>3</sup>.

## **b. Nietolerancja**

Z definicji tolerancji wynika, że jej potrzeba rodzi się w momencie, gdy rodzi się pluralizm: idei, wartości, postaw, przekonań politycznych... Nie ma takiej potrzeby we wszelkiego rodzaju systemach monistycznych. Brak wyartykułowanych różnic wśród ludzi i grup społecznych przesądza

o tym, że problem tolerancji nie istnieje.

Przestrzenią, na której tolerancja jest najbardziej zagrożona, jest religia. Do natury religii należy bowiem przekonanie jej wyznawców w wyłączne posiadanie przez nich prawdy. Przekonanie we własny monopol prawdy połączony z przesadnym prozelityzmem rodzi postawy nietolerancyjne. Można to zauważyć na przykładzie samego chrześcijaństwa. Niezależnie od faktu, że Pismo święte zawiera wiele passusów<sup>4</sup>, które jednoznacznie wskazują na „tolerancję” Boga w stosunku do człowieka grzesznego, a istotą Bożego objawienia jest nieskończona miłość Boża do każdego z ludzi, łącznie z grzesznikami, a może do nich w sposób szczególny, to określona interpretacja niektórych fragmentów Ewangelii leżała u podstaw nietolerancji w Kościele. Chodzi konkretnie o przypowieść o zaproszonych na gody zapisaną w Ewangelii św. Łukasza (por. 14,15-24). Gdy zaproszeni na ucztę nie chcieli przyjść wymawiając się kolejno innymi pracami, pan najpierw nakazał słudze, by wyszedł na ulicę i zaprosił spotkanych. Gdy sługa to zrobił, a miejsce jeszcze było, otrzymał polecenie, by wyszedłszy na opłotki nie tylko zapraszał, ale nawet przymuszał do wejścia: *compelle intrare*.

Święty Augustyn posłużył się argumentacją wspomnianej przypowieści w religijnych polemikach z donatystami. Tłumaczył, że Pan widział potrzebę przymusu w odniesieniu do ludzi, będąc przekonany, że „lepiej jest kochać z surowością niż oszukiwać pobłażając”<sup>5</sup>. Poza tym w miarę jak Kościół przejmował pewne role polityczne wkraczając w okres tryumfu chrześcijaństwa, miał prawo nie tylko zapraszać, ale i „przymuszać do wejścia”. Z tej racji św. Augustyn jest uważany za ojca nietolerancji, a nawet prekursora inkwizycji. Również św. Tomasz z Akwinu był przekonany, że skoro za wiele zbrodni, a nawet mniejsze przestępstwa, na przykład fałszowanie pieniędzy, władcy świeccy karzą śmiercią, to tym bardziej można heretyków nie tylko wykluczać ze społeczności, ale i sprawiedliwie skazywać ich na śmierć.

Niezachwiane przekonanie w posiadanie prawdy, poza którą nie ma zbawienia oraz przesadny prozelityzm połączone z supernaturalizmem<sup>6</sup> stają się prostą drogą do religijnej nietolerancji i tendencji władzy kościelnej do ingerencji w sprawy świeckie łącznie z podporządkowaniem sobie władzy świeckiej<sup>7</sup>. Parawan religii bowiem, a zwłaszcza „troska” o religijną ortodoksję, jest wygodnym i funkcjonalnym ukrywaniem



prawdziwych motywów działania nietolerancyjnej jednostki: pychy, samolubstwa żądzę władzy. Jednostka taka oskarża innych o nieortodoksyjność, brak subordynacji, nowinkarstwo czy współpracę z anonimowymi ośrodkami władzy. Siebie zaś stawia w fikcyjnej roli obrońcy prawdy, moralności, integralności instytucji... Dosłowna zaś interpretacja niektórych sformułowań biblijnych doprowadziła do całkowicie błędnego widzenia świata i kosmosu. Uczeni, odkrywający prawdziwe prawa przyrody poddani byli szykanom, prześladowaniom, a nawet byli skazywani na śmierć. Postacie Galileusza i Giordana Bruna są dobrymi przykładami ofiar takiej nietolerancji. Pierwszy uniknął śmierci odwołując swoją teorię; drugi stracił życie spalony na stosie.

Kwestia tolerancji religijnej nabrała nowych wymiarów z nastaniem reformacji. Reformacja nie tylko podzieliła Kościół i wewnątrz go osłabiła, ale stworzyła całkowicie nową sytuację. „Heretycy” czy „innowiercy” tego okresu to nie pojedynczy nieortodoksyjni wyznawcy, wykluczeni z Kościoła, często prześladowani, ale wielkie grupy, a nawet całe państwa. Traktowanie ich w sposób podobny jak przed Reformacją było rzeczą niemożliwą. Nawet świeccy władcy katolickich państw nie byli już w stanie powstrzymać Reformacji. Wyrazem tego były wojny religijne XVI wieku, zakończone pokojem w Augsburgu ze słynną formułą: *cuius regio eius religio*. Tym sposobem został uruchomiony proces tolerancji pomiędzy grupami religijnymi, kończący wieloletni spór pomiędzy wyznawcami różnych denominacji religijnych.

Jednak powyższa formuła nie tylko nic nie zmieniła w kwestii nietolerancji religijnej wewnątrz kościołów, lecz wręcz doprowadziła do sytuacji absurda: odtąd należało wyznawać religię swego monarchy. Gdy więc na tronie zasiadał władca katolicki wszyscy obywatele państwa mieli obowiązek wyznawania wiary katolickiej; gdy zaś po nim rządy przejmował protestant – obowiązującą religią stawała się religia protestancka. Mogło się więc zdarzyć, że wierny musiał zmieniać swoją religię wiele razy w ciągu swego życia i to nie z własnego wyboru, a z nakazu prawa<sup>8</sup>. Justus Lipsius holenderski autor, znany przeciwnik tolerancji religijnej dawał radę panującemu jak ma postępować wobec gwałcicieli obowiązującej religii: „(...) wypalaj, wycinaj, bo lepiej, żeby usunąć jeden członek, niż żeby całe ciało miało ulec zniszczeniu. Bo gdy jakąś niegodziwość wyrządza się świętej religii, wszyscy na

tym cierpią<sup>99</sup>. Podobny pogląd głosił Samuel Parker. W swoim dziele zatytułowanym: *Discourse of Ecclesiastical Policy* pisał: „Dzikie i fanatyczne sumienie jest rzeczą zbyt mocną, by dało się okiełznać zwykłą surowością, i dlatego narzucone mu ograniczenia muszą być proporcjonalne do jego niezdiscyplinowania (...)”<sup>10</sup>. Ingerencja władcy w życie poddanych jest tym bardziej uzasadniona, że ludzie często są gnuśni, beztroscy i nieodpowiedzialni; „w takiej sytuacji każdy człowiek nie będąc poddany żadnej kontroli albo nie dbałby wcale o swoją duszę, albo dbając szedłby za głosem nieuzasadnionych przesądów, kapryśnego humoru lub jakiegoś sprytnego omamiacza, którego uznalby za stosowne wziąć za przewodnika”<sup>11</sup>.

## 2. Tolerancja i jej granice

### a. Zwolennicy tolerancji

Tolerancja jako sposób na wielorakie konflikty niełatwo znajdowała akceptację społeczną. Wynikało to tak z jej niepraktyczności, jak i możliwych negatywnych konsekwencji. Na przykład, domagający się dla siebie tolerancji protestanci, sami okazywali się nietolerancyjni. Moralіści, a takich było najwięcej, przestrzegali przed zgubnymi skutkami wolności nieodpowiedzialnych ludzi tak dla społeczeństwa, jak i dla nich samych. Teoretycy zajmujący się zagadnieniem tolerancji mieli niebawem trudność w ustaleniu jej granic.

Postulatem, który budził najmniej kontrowersji to pomysł oddzielenia Kościoła od państwa, czyli oddzielenia władzy religijnej od politycznej. „Jeśli takiego rozdziału się nie dokona – pisał John Locke – żadnym sporom nigdy nie będzie można położyć kresu, sporom pomiędzy tymi, którym dobro dusz albo państwa bądź rzeczywiście leży na sercu, bądź też udają, że leży”<sup>12</sup>. Mariaż tych dwóch instytucji jest niebezpieczny szczególnie wtedy, gdy w Kościele znaczne wpływy uzyskują zeloci, religijni fanatycy. To zaś jest realnym niebezpieczeństwem. Zelotyzm pozbawia ludzi zdrowego rozsądku, racjonalnego myślenia i czyni ich nieczułymi na potrzebę umiaru i wymóg powszechnych norm moralnych. „Kto jest dumny i zarozumiały w kwestii religii – twierdził S. Parker – w sposób naturalny popada w najdzikszą bezczelność i niczemność natury, i jest całkowicie niezdolny do tego, by być dobrym poddanym i dobrym bliźnim”<sup>13</sup>. Rozdzielając te instytucje stają się możliwe do osiągnięcia dwa

skutki: „aby jedni prześladowania i okrucieństwa, sprzeczne z duchem chrześcijańskim nie stroili w barwę troski o państwo i poszanowanie dla prawa i na odwrót, by inni za parawanem religii nie szukali dla siebie swawoli obyczajów i bezkarności występków”<sup>14</sup>.

Uczonym, który postulaty dotyczące wolności posunął najdalej był John Stuart Mill. On też jest powszechnie uważany za prekursora idei państwa liberalnego i samego liberalizmu.

## **b. Granice tolerancji**

Każdy, kto podejmuje problematykę tolerancji musi z konieczności postawić sobie pytanie o jej granice: czy istnieją granice tolerancji, kto lub co je wyznacza, czy granice tolerancji ulegają przesunięciom. Dowodem na to jak trudne jest to zagadnienie są różnicowane odpowiedzi, jakie w tej materii są dawane.

### (1) Prawo naturalne wyznacznikiem granicy tolerancji – John Locke

Prawo naturalne definiowane jako zbiór norm tworzących boski porządek rzeczy zdaje się być dobrym wyznacznikiem granic tolerancji. Dotyczy to tak zasad pierwszych (*principia per se nota*), jak zasad dalszych (*secunda principia*) będących wnioskami wyprowadzonymi z zasad pierwszych. Jedne i drugie są odbiciem odwiecznego prawa Bożego i dlatego mają powszechną co do zakresu, przestrzeni i czasu moc obowiązującą według powiedzenia: *obligatio legis naturae perpetua et universalis est*. „Te nakazy prawa natury – podkreślał Locke – które są absolutne i które dotyczą kradzieży, rozwiązłości i oszczerstw, a z drugiej strony religijności, altruizmu, wierności i tym podobnych, są wiążące dla wszystkich ludzi na świecie w stopniu równym, dla królów i poddanych, szlachty i pospólstwa, barbarzyńców i Greków”<sup>15</sup>. Tak rozumiane prawo naturalne ma charakter powszechny, bezwzględny i w żaden sposób niepodważalny. Zważywszy jednak fakt, że człowiek jest wolny może być przez niego zlekceważone; może też być przez niego pominięte z powodu ignorancji. W pierwszym przypadku rodzi się potrzeba przymusu politycznego; w drugim – wysiłek poznawczy. W obydwu przypadkach polityczne działanie jest uzasadnione i moralne, ponieważ prawo naturalne posiada gwarancję prawdy i pewności. Wobec człowieka wyłamującego się spod takiego prawa można użyć wszelkiego

rodzaju przymusu. „Tacy ludzie – twierdzi Locke – nie są (...) związani powszechnym prawem rozumu, nie mają żadnych innych zasad prócz siły i gwałtu, mogą więc być traktowani jak drapieżne zwierzęta, niebezpieczne i szkodliwe bestie (...)”<sup>16</sup>.

## (2) Chrześcijańska miłość a tolerancja – Wolter

Może dla kogoś być zaskakującym, że wróg Kościoła jakim był Wolter uczynił z miłości chrześcijańskiej kategorię tolerancji. Faktycznie tak było. Gwoli jasności należy jednak wyartykułować, że nie było to wynikiem jego przekonań religijnych. Wolter usilnie wskazywał na sprzeczność w chrześcijaństwie pomiędzy głoszoną nauką a praktyką wymuszanych nawróceń w Kościele. „To my, chrześcijanie – pisał – to my byliśmy prześladowcami, katami, mordercami. (...) To my zburzyliśmy sto miast trzymając krucyfiks lub Pismo święte w rękę (...)”<sup>17</sup>. Wysuwając powyższe oskarżenia pod adresem chrześcijaństwa Wolter świadomie posługuje się uogólnieniami oskarżając o nietolerancję chrześcijaństwo jako całość. Nietolerancyjne postawy przypisuje doktrynie i praktykom religijnym, władcom, konwertytom, a nawet męczennikom, którzy umierali za wiarę odrzucając inne religie. Jego nienawiść do Kościoła katolickiego zaszła tak daleko, że nie był w stanie dostrzec w Kościele żadnej pozytywnej cechy. Nawet przy całej swojej wrogości do Żydów oceniał ich bardziej pozytywnie niż chrześcijaństwo. Wolter pisał: „W całej historii tego ludu nie znajdujemy ani jednego rysu szlachetności, wielkoduszności, dobroczynności, ale spośród chmur tak długiego i ohydneho barbarzyństwa wyrrywają się promienie powszechnej tolerancji”<sup>18</sup>. Tego o chrześcijaństwie Wolter powiedzieć nie mógł. Podczas gdy chrześcijaństwo głosiło naukę o miłosiernym Bogu, sami chrześcijanie „obciążyli ten czysty i święty zakon sofizmatami i niezrozumiałymi rozprawami (...), wzniecali niezgodę, dziś z powodu jakiegoś nowego terminu, jutro z powodu jednej jedynej litery alfabetu (...) grozili karami wiekuistymi za opuszczenie kilku słów, za uchybienie kilku obrzędów, których inne ludy znać nie mogły”<sup>19</sup>.

Chrześcijańska etyka miłości miała posłużyć Wolterowi do wypracowania niechrześcijańskiej etyki tolerancji. Włącza on do niej również wszystkie inne elementy, które w jego ocenie pozwalają ludziom

na harmonijne współżycie: sprawiedliwość, altruizm, poczucie taktu, roztropność, obyczaje, idee, a nawet instynkty i ludzkie wady, jak na przykład hipokryzję. Tę ostatnią zilustrował następującą anegdotą o jezuitcie i dominikaninie, który kłócąc się dali publicznie zgorszenie za co zostali uwięzieni przez mandaryna. Inny pomandaryn zapytał sędziego: „Jak długo ekscelencja życzy sobie trzymać ich w areszcie? Dopóki się nie pogodzą – odpowiedział sędzia. O! – rzekł pomandaryn – to posiadzą do końca życia. No, może – padły słowa sędziego – dopóki sobie nie wybaczą. Na to tamten: Nie wybaczą sobie nigdy, ja ich znam. Na to – odparł sędzia – może tak długo, dopóki nie stworzą pozorów, że sobie wybaczyli”<sup>20</sup>.

### (3) John Stuart Mill i postmoderniści

Natchnienie do napisania rozprawy *O wolności* przyszło autorowi podczas zwiedzania Kapitolu w Waszyngtonie. Symbolika tego faktu jest znacząca. Stany Zjednoczone były pierwszym nowoczesnym, demokratycznym państwem ucieleśniającym idee wolności, tolerancji i pluralizmu. Tematykę pracy autor przedstawia lakonicznie: „wolność obywatelska lub społeczna” oraz „charakter i granice władzy, której społeczeństwo ma prawo podporządkować jednostkę”<sup>21</sup>. Sformułowana zaś przez autora zasada wolności brzmi: „(...) jedynym celem usprawiedliwiającym ograniczenie przez ludzkość, indywidualnie lub zbiorowo, swobody działania jakiegokolwiek człowieka jest samoobrona (...). Jego własne dobro, fizyczne lub moralne, nie jest wystarczającym usprawiedliwieniem. Nie można go zmusić do uczynienia lub zaniechania czegoś, ponieważ tak będzie dla niego lepiej, ponieważ to go uszczęśliwi, ponieważ zdaniem innych osób będzie to mądrym lub nawet słusznym postępkim. Są to poważne powody, by go napominać, przemawiać mu do rozumu, przekonywać go lub prosić, lecz nie, by go zmuszać lub karać w razie, gdyby nas nie słuchał. Aby to ostatnie było usprawiedliwione, postępowanie, od którego chcemy go odwieść, musi zmierzać do wyrządzenia krzywdy komuś innemu. Każdy jest odpowiedzialny przed społeczeństwem jedynie za tę część swego postępowania, która dotyczy innych. W tej części, która dotyczy wyłącznie jego samego, jest absolutnie niezależny; ma suwerenną władzę nad sobą, nad swoim ciałem i umysłem”<sup>22</sup>.

Przesłanie zawarte w tym urywku jest jasne: jednostka jest suwerenna w sprawowaniu władzy nad swoim ciałem i umysłem i jest odpowiedzialna tylko za tę część swego postępowania, która ma swoje odniesienie do innych, stąd jedyną racją, dla której ingerencja społeczeństwa w ten świat wolności jednostki jest uzasadniona to ochrona innych przed ewentualną krzywdą. „Żadne społeczeństwo – nalega J.S. Mill – w którym swobody te nie są, na ogół biorąc, szanowane, nie jest wolne, bez względu na formę jego rządu; i żadne społeczeństwo nie jest całkowicie wolne, jeśli nie są one w nim uznawane bez żadnych absolutnie zastrzeżeń”<sup>23</sup>.

Konsekwencją głoszonej tezy o wolności jest niewątpliwie swoisty antagonizm pomiędzy jednostką a społeczeństwem. Jednostce przysługują wszystkie prawa; społeczeństwu rola negatywna: kontrola, przymus, ograniczanie, a nawet tyrania... Ale jest w tym coś jeszcze. Nawet w tym jedynym przypadku, w którym dopuszczalna jest ingerencja społeczeństwa, jej racja jest *par excellence* negatywna – zapobieżenie ewentualnej krzywdzie innych.

Mill uważał również, że proponowana przez niego wolność jest warunkiem dotarcia do prawdy. Uzależniając w ten sposób prawdę od wolności, która to wolność w równym stopniu prowadzi do prawdy jak i do błędu, zrelatywizował prawdę. Na szerokim rynku idei prawda i fałsz mają równe szanse; są na równi godne rozpowszechniania. Wprawdzie „sam Mill – jak zauważa G. Himmelfarb – chciał jedynie podkreślić, że społeczeństwo nie ma prawa rozstrzygać o prawdzie i o fałszu ani nawet popierać prawdy, gdy ta już została odnaleziona. Lecz późniejsze pokolenie – pozbawione autorytetu społeczeństwa, znajdujące się pod wrażeniem uznania i tolerancji dla błędu – może tak zrelatywizować i «sproblematyzować» prawdę, iż tym samym zaprzeczy jej istnienia”<sup>24</sup>.

Podobny los spotkał również moralność, chociaż sam Mill daleki był od tego będąc przekonanym o istnieniu wartości takich jak: wstrzemięźliwość, trzeźwość, uczciwość, altruizm. Będąc święcie przekonanym, że podobnie jak prawda rodzi się ze swobody dyskusji, tak i moralność wypływa z indywidualistycznej wolności. Podobnie jak społeczeństwo nie powinno się angażować po stronie prawdy eliminując fałsz, również nie powinno się promować przy pomocy sankcji moralności, czy zniechęcać do niemoralności, ponieważ „sankcje społeczne i moralne są takim

samym naruszeniem wolności jak sankcje prawne czy fizyczne”<sup>25</sup>.

W kwestii religii Mill wyróżniał jej sferę prywatną i publiczną. Szacunkiem i wolnością jednak objęta jest tylko sfera prywatna, ponieważ wkraczając na arenę publiczną religia automatycznie staje się zagrożeniem dla wolności. W rzeczy samej bowiem „jednym z zadań indywidualizmu jest przyzwolenie do ataku na religijne establishmenty i dogmaty, do kwestionowania konwencjonalnych poglądów i praktyk moralnych”<sup>26</sup>. Nawet samo odrodzenie religii może być niebezpieczne, a takie jest w „ciasnych i niewykształconych umysłach”. Tam bowiem, „gdzie w uczuciach ludu istnieje silny i trwały ferment nietolerancji, a tkwi on zawsze w klasie średniej naszego kraju, niewiele potrzeba, by wywołać czynne prześladowanie tych, których ta klasa nigdy nie przestała uważać za właściwy przedmiot prześladowania”<sup>27</sup>.

Trudno do końca powiedzieć, jaki wpływ na bieg historii miała teoria wolności i super tolerancji J.S. Milla. Jedno jest pewne, że żadne państwo nie posunęło się tak daleko w przyznawanych wolnościach jednostki, czyli nie rozszerzyło na proponowane przez niego sfery granicy tolerancji. Samolubne cele jednostek zdeorganizowałyby państwo od wewnątrz i osłabiły tak, że nie starczyłoby mu energii do walki z naturalnymi źródłami zła albo najeżdżcą z zewnątrz. „Państwo radykalnie liberalne – mówi Leszek Kołakowski – to utopia, która obraca się przeciw sobie. Państwo liberalne nie jest zdolne do przetrwania w wyniku samej bezwładności systemu nieinterwencji państwa neutralnego”<sup>28</sup>. W państwie opartym na takiej teorii obywatela można by dość łatwo ukarać, gdy narusza prywatną własność drugiego; trudniej, gdy kradnie własność wspólną, wcale, gdy uchyla się od płacenia podatków albo nie broni własnej ojczyzny przed najeżdżcą.

Idea wolności absolutnej podważa też samą wolność, ponieważ pozbawia najistotniejsze wartości bezpiecznej podstawy. „Wolność oderwana od tradycji i zwyczaju, od moralności i religii, która czyni z jednostki jedyne go depozytariusza i arbitra wszelkich wartości i przeciwstawia go społeczeństwu oraz państwu – taka wolność to wielkie zagrożenie dla liberalizmu. Bo kiedy ta właśnie wolność dowodzi swej nieprzydatności – kiedy narusza intuicje moralne wspólnoty albo okazuje się sprzeczna z prawomocnymi oczekiwaniami społeczności – wtedy nie możemy się odwołać do jakiegś zasady pośredniczącej, która powściągnęłaby te ocze-

kiwania lub uzgodniłaby te intuicje; nie istnieje sfera pośrednia między szaloną karuzelą libertarianizmu i paternalizmu<sup>29</sup>.

### c. Kościół wobec liberalizmu

Z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej liberalizm jest doktryną co najmniej niebezpieczną. Z tego powodu Kościół podchodzi do niego z wielką rezerwą. Otwarcie odżegnuje się od niego lub go potępia, gdy jest rozumiany jako: „wolność od” autorytetów, wartości, zobowiązań...; gdy „liberalny” oznacza indywidualistyczny, subiektywny i niczym nie skrepowany styl życia; gdy oznacza egoistyczny, czyli obniżający wartość moralną wyznającej go osoby, a w konsekwencji niszczący rodzinę, wspólnoty, a nawet społeczeństwa oraz gdy liberalizm jako doktryna ekonomiczna staje w sprzeczności z nauką Kościoła o społecznym przeznaczeniu dóbr. Z tego powodu – jak zauważa M. Nowak – „papieże skłaniali się ku twierdzeniu, że nie kontrolowana wolność wyrządza często szkodę moralności publicznej, przeto państwo powinno ją czasami ograniczać”<sup>30</sup>.

Stąd Papież Jan Paweł II w swojej encyklice *Sollicitudo rei socialis* (1987) odniósł się krytycznie tak do kapitalizmu jak i do komunizmu. Każdy z nich – według papieża – ma swoje specyficzne mankamenty. Wynika to tak z ich teoretycznych założeń, jak i doświadczeń życia w systemach bazujących na tych ideologiach. Pierwszy czyni z wolności bożka, drugi ograbia człowieka z niezbywalnych praw, które mu przysługują jako osobie ludzkiej. Najnowsza historia zdyskredytowała jednoznacznie ten ostatni. Z dwojga zła Kościół wybrał to mniejsze. Przez swego najwyższego pasterza w encyklice *Centesimus annus* (1991), „mówi (...) społeczeństwu liberalnemu kilkakrotnie «tak» i owe tak są ściśle odmierzone; są wszelako prawie zawsze opatrzone jakimś «ale», i owe «ale» czasem są poważniejsze niż owe «tak»<sup>31</sup>. Kiedy jednak przed przeszło 30. laty (7 XII 1967 r.) II Sobór Watykański ogłosił dekret o wolności religijnej, wyrażając problem wolności religijnej nie w kategoriach praw prawdziwej religii, lecz praw osoby ludzkiej, „odtąd małżeństwo Kościoła i wolności w społeczeństwie stało się małżeństwem z miłości, po okresie, kiedy zbyt długo było małżeństwem z rozsądku”<sup>32</sup>. Bo na dobrą sprawę „to despotyzm może się obejść bez wiary, ale nie wolność. Religia jest o wiele bardziej niezbędna w republice niż w monarchii, w republice demokratycznej bardziej niż niż we wszystkich innych. Jak



społeczeństwo mogłoby uniknąć zagłady, jeśli wtedy, gdy rozluźniają się więzi polityczne, nie zacieśniałyby się więzi moralne? I jak uczynić panem samego siebie naród, który nie jest poddany Bogu”<sup>33</sup>.

## Przypisy

- <sup>1</sup> Konflikt jest „procesem, w którym jednostka lub grupa dążą do osiągnięcia własnych celów (zaspokojenia potrzeb, realizacji interesów) przez wyeliminowanie, podporządkowanie sobie lub zniszczenie jednostki lub grupy dążącej do celów podobnych lub identycznych”. J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1970, s. 484.
- <sup>2</sup> R. Legutko, *Tolerancja. Rzecz o surowym państwie, prawie natury, miłości i sumieniu*, Kraków 1997, s. 212.
- <sup>3</sup> Tamże, s. 215.
- <sup>4</sup> Na przykład: „(...) On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych” (Mt 5,45); w przypowieści zaś o chwaście, który został zasiany w zbożu pan żniwa pozwala mu rosnąć aż do żniw: „Pozwólcie obojgu rósć aż do żniwa (...)” (Mt 13,30).
- <sup>5</sup> M. Goldie, *Theory of Religious Intolerance in Restoration England*, [w:] *From Ersecution to Toleration; The Glorious Revolution and Religion in England*, pod red. Grell, J.I. Israel, N. Tyacke, Oxford 1991, s. 334.
- <sup>6</sup> Supernaturalizm akcentując wartości religijne deprecjonował wartości świeckie ograbiając je z ich autonomiczności i podporządkowując kompletnie tym pierwszym. Rola wartości świeckich polega na tym, by być „środkami do rozwoju wartości religijnych”. M. Radwan, *Rodowód sekularyzacji*, [w:] *Socjologia religii*, pod red. F. Adamski, Kraków 1983, s. 424.
- <sup>7</sup> Aktem, który symbolizował autonomię władzy świeckiej i jej uwolnienie się spod dominacji władzy religijnej było nałożenie sobie przez Napoleona I korony cesarskiej w czasie koronacji w 1804 r.
- <sup>8</sup> Przykładem takiej sytuacji była Anglia. Po śmierci Henryka VIII rządy w kraju przejął Edward VI, a właściwie Rada Regencyjna, która kontynuowała politykę religijną Henryka VIII. Jednak w 1553 r. na nowo przywrócono katolicyzm za panowania Marii I (1553-1558); ale już w 1559 r. na życzenie Elżbiety I przywrócono Act of Supremacy co równało się z wprowadzeniem obowiązku przyjęcia anglikanizmu.
- <sup>9</sup> J. Lipsius, *Six Bookes of Politikes or Civil Doctrine*, London 1994, s. 63.
- <sup>10</sup> S. Parker, *Discourse of Ecclesiastical Polity*, London 1669, s. 21.
- <sup>11</sup> J. Proast, *The Argument of the Letter Concerning Toleration*, Oxford 1690, s. 27.
- <sup>12</sup> J. Locke, *List o tolerancji*, Warszawa 1963, s. 7.
- <sup>13</sup> S. Parker, dz. cyt., s. VIII.
- <sup>14</sup> J. Locke, dz. cyt., s. 6-7.
- <sup>15</sup> J. Locke, *Essays on the Law of Nature*, Oxford 1988, s. 197. Jednocześnie Locke odrzucał utylitarystyczno-relatywistyczne rozumienie prawa wywodzące się od sofistów jakoby „opierając się na użyteczności ludzie ustalili dla siebie reguły prawne odpowiednie dla swoich zachowań i obyczajów, zmieniające się wraz ze zmiennością czasów w obrębie tej samej wspólnoty; nie ma zatem żadnego prawa natury, ponieważ wszyscy ludzie, a także wszystkie inne istoty motywowane są wrodzonymi impulsami dążenia do własnych interesów (...)”. Tamże, s. 205.
- <sup>16</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992, s. 174.
- <sup>17</sup> Wolter, *Traktat o tolerancji*, Warszawa 1988, s. 50.
- <sup>18</sup> Tamże, s. 62.
- <sup>19</sup> Tamże, s. 94.
- <sup>20</sup> Tamże, s. 88.
- <sup>21</sup> J.S. Mill, *O wolności*, Warszawa 1959, s. 117.

<sup>22</sup> Tamże, s. 129-130.

<sup>23</sup> Tamże, s. 133.

<sup>24</sup> G. Himmelfarb, *Granice liberalizmu*, [w:] *Spoleczeństwo liberalne*, pod red. K. Michalski, Kraków 1996, s. 120.

<sup>25</sup> Tamże, s. 121.

<sup>26</sup> Tamże, s. 124.

<sup>27</sup> J.S. Mill, dz. cyt., s. 160.

<sup>28</sup> L. Kołakowski, *Gdzie jest miejsce dzieci e filozofii liberalnej*, [w:] *Spoleczeństwo liberalne*, pod red. K. Michalski, Kraków 1996, s. 148.

<sup>29</sup> G. Himmelfarb, dz. cyt., s. 137.

<sup>30</sup> M. Nowak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, Poznań 1991, s. 57.

<sup>31</sup> Kard. R. Etchegary, *Liberalne społeczeństwo i Kościół Katolicki*, [w:] *Spoleczeństwo liberalne*, pod red. K. Michalski, Kraków 1996, s. 169.

<sup>32</sup> Tamże, s. 170.

<sup>33</sup> Tocqueville, *On Democracy in America*, vol. II, lib. II, ch. 2.

**ks. prof. Stanisław Nagy SCJ**

## **PROFETYCZNA ROLA KOŚCIOŁA – KOŚCIÓŁ A PRAWDA OBJAWIONA**

Dodaję ten podtytuł, żeby zawężając, paradoksalnie poszerzyć i pogłębić powierzone mi zadanie. Nie będę więc mówił o stosunku Kościoła do prawdy, nazwijmy ją filozoficzną, bo i taki stosunek istnieje, będę mówił natomiast o roli Kościoła wobec prawdy religijno-chrześcijańskiej, po prostu prawdy objawionej, z jednym jednak „ale”. Stanowi go podtekst, albo może klimat jaki panuje we współczesnym, tym najmodniejszym dzisiaj myśleniu filozoficznym, który – przyznaję się, że nie bardzo wiem dlaczego – nazywa się postmodernistycznym. Wiem na razie tylko tyle, że to tak nazywane myślenie filozoficzne jest myśleniem, którego istotnym elementem składowym jest totalna negacja prawdy. Bo istnieje na pewno myślenie filozoficzne, które jest ciągle autentyczną wiarą w prawdę i autentyczną refleksją nad prawdą. Co więcej, jak stwierdzają filozofowie katolicycy w wydanym ostatnio we Francji dokumencie pt. *Filozofia w Kościele*, istnieje „filozofia w Kościele, tak jak teologia, egzegeza, historia i prawo kanoniczne” (Doc. Catch. nr 2179, s. 341). Słowem, jest pełnoprawnym przedmiotem urzędowego wykształcenia teologicznego.

Tym podtekstem mojego wystąpienia jest, jak mi się zdaje krach współczesnego myślenia filozoficznego, jakim jest niewiara w istnienie prawdy, krach, którym ostatecznie jest myślenie postmodernistyczne. W jakimś sensie będzie tym podtekstem filozofia funkcjonująca w wykazie dyscyplin, stanowiących rejestr katolickiego nauczania. Nie myślę się jednak tak rozumianą filozofią zajmować wprost, poza drobnymi odniesieniami w ostatniej części mojego przedłożenia.

Będzie ono natomiast próbą analizy trzech tekstów ewangelicznych powszechnie znanych zwłaszcza w kontekście liturgii Wielkoctygodniowej.

„Ja jestem drogą i prawdą i życiem” (J 14,6).

„A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1,14).

„Kto was słucha, Mnie słucha, a kto wami gardzi, Mną gardzi; lecz kto Mną gardzi, gardzi Tym, który Mnie posłał” (Łk 10,16).

### 1. „Ja jestem prawdą”

Rozpoczynając mój wywód chciałbym zaznaczyć, że prowadzony on będzie wyłącznie w polu metodologicznym nadprzyrodzonej wiary, a więc ściśle rozumianej teologii, operującej wyłącznie przesłankami czerpanymi z objawienia.

Pierwszym tego przykładem jest mieszczący się w tej wprowadzającej części tytuł zaczerpnięty z Ewangelii św. Jana, wkładającego w usta Chrystusa to jedyne w swoim rodzaju słowo: „Ja jestem drogą i prawdą i życiem” (J 14,6). Gdy do tych słów doda się, owo do Piłata skierowane: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie” (J 18,37) i to do Filipa „kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 10,9), a dalej „Czy nie wierzysz, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie”? (J 14,10) – to otrzyma się zaskakujący, zbijający z nóg myślącego człowieka wniosek, że idzie tu o niesłychany stosunek człowieka do prawdy. Rewelacyjność tego wniosku polega na tym, że poza Chrystusem nikt tak nie określił swojej tożsamości z Bogiem („ja i Ojciec jedno jesteśmy”), nikt zdrowo myślący nie ujął w ten sposób swojej relacji do prawdy, kategorią identyczności.

Ludzie zajmujący się prawdą mówili: „znam, albo nie znam prawdy”, „moja albo nie moja prawda”, „trudna czy oczywista prawda”, ale nigdy do głowy im nie przyszło, zwłaszcza tym, którzy z tej głowy robili właściwy użytek, że z prawdą się utożsamiają w sensie bytowym. Chrystus jest jedynym, który to powiedział z całym przekonaniem, który nią żył od początku do końca i za którą również ostatecznie to życie oddał.

Cóż to znaczyło? Miał pełnię wiedzy, znał wszystkie jej odmiany i zakamarki zaprzeczeń i wypaczeń? Wiedział w całej pełni, jak w świecie przebiega i realizuje się we wszystkich jej wymiarach owa po ludzku określona *adequatio intellectus et rei*? To też, ale równocześnie coś daleko, niepojęcie więcej. Był prawdą, prawdą w całej swojej istocie. A i wszelka prawda posiadała w Nim swoje spełnienie. I to jeszcze nie wszystko. Chrystus bowiem był uosobioną prawdą, jak Duch Święty jest

uosobioną miłością. Oznacza to, że jest prawdą do głębi swojego osobowego bytu, implikującego samoistność, wolność i samoświadomość.

Ale objawienie idzie jeszcze dalej z ukazywaniem tych niepojętych powiązań Chrystusa z prawdą. Stwarza mianowicie dostęp do genezy Jego związków z najpełniejszą prawdą, jaką jest Bóg. Zawierają to słowa Janowego prologu, a w nim owo: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga” (J 1,1-2). „A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1,14).

Te nieporównywalne z niczym w swojej kondensacji słowa są godne uwagi z dwóch podstawowych powodów: Bożego pochodzenia Słowa, oraz przyjęcia przez to Słowo postaci prawdziwego człowieka związanego z ziemską egzystencją.

Sprawa pochodzenia Słowa od Boga Ojca, staje się bliską procesowi poznania ludzkiego prawdy w oparciu o arystotelesowsko-tomistyczną teorię poznania, z pojęciem słowa stanowiącego kres złożonego procesu poznania. Jest ono owocem końcowym tego procesu, wyrażającym się pojęciem „prawda”.

Proces ten przeniesiony na płaszczyznę życia trynitarno-Bożego polega na misterium samopoznawania się Ojca – Zasady tajemnicy Bóstwa, którego rezultatem jest zrodzenie Syna, stanowiącego pełny obraz Ojca, obraz nazywany przez tomistów Słowem odzwierciedlającym w pełni istotę Ojca. Istotą więc tak przebiegającego odwiecznego procesu rodzenia, jest osoba Syna-Słowa, a więc prawda o Ojcu i wszystkim, co w Nim jest prawdą.

Czuje się niedosyt w tym tak prostym prezentowaniu genezy Syna-Słowa, które „zawsze było u Boga” w wyniku odwiecznego rodzenia na łonie Ojca. Doświadczając całej nieporadności, chciałoby się powiedzieć w tej pierwszej fazie egzystencji Słowa na łonie Ojca, że Słowo było obrazem Ojca, samym Słowem Ojca o sobie, w Jego poznawczej aktywności.

Jakżeż inaczej wyglądają początki przygody z prawdą stworzonego człowieka. Zrodzony z człowieka, przy czynnym zaangażowaniu Boga, rodzi się jednak nie w łonie procesu immanentnego poznania, a w konsekwencji fizycznego zjednoczenia, stanowiącego owoc dwuosobowej miłości, rodzi się dla poznawania prawdy w oparciu o otrzymany w wyniku zrodzenia intelekt i do czynienia dobra na gruncie danej mu woli. Ale ta

prawda, którą on może poznać i poznaje, nie jest tak wtopiona w proces zrodzenia, jak w wypadku trynitarnego zrodzenia Słowa. Jest więc raczej rodzeniem dla prawdy, aniżeli Prawdą, którą jest przedwieczne Słowo.

Nie próbujemy już głębiej drążyć tej odmienności prawdy, stanowiącej przedmiot ludzkiej, stworzonej przygodnej refleksji – której niczego nie zamierzam odbierać z wielkości, a tylko obserwować, jaki jest stosunek do ludzkiej bytowości – w stosunku do Prawdy, którą jest odwieczny Syn Boży, Słowo samopoznającego się Ojca w procesie trynitarnego rodzenia.

Niech mi będzie jednak wolno wyrazić sugestię pod adresem zajmujących się prawdą filozofów, żeby bacznie zwracali uwagę na te odrębności funkcjonowania prawdy w płaszczyźnie racjonalnej refleksji od tej, która w odniesieniu do Jednorodzonego Syna Bożego wchodzi w grę w teologicznej refleksji.

Przejdźmy jednak do drugiego członu zawartej w prologu konstatacji doktryny o przedwiecznym Słowie zrodzonym przez samopoznanie Ojca. Wyrażają go słowa:

## **2. „A Słowo stało się Ciałem i zamieszkało wśród nas”**

Bliskie jest pokrewieństwo tych słów z owymi powiedzianymi do Piłata: „Jam na to przyszedł na świat, aby dać świadectwo prawdzie”, a i tych, którymi zaczyna się List do Hebrajczyków: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (1,1-2). Łączy te teksty jeden centralny motyw prawdy o tym, że trynitarne misterium zrodzenia na łonie Ojca Jednorodzonego Syna i przedwiecznego Słowa – Prawdy, przekroczyło granice świata Trójjedynego Boga, przyjęło postać człowieka, i weszło w przestrzeń stworzonego świata, ażeby przemówić do spotkanego na nim śmiertelnego człowieka. A z kolei ta złota nić wiążąca zacytowane teksty, rozszczepia się na dwa wyraźne wątki.

Pierwszym, który mimo wszystko najdobitniej wyraża tę zaskakującą prawdę, zawarty jest w Janowym prologu: „Na początku było Słowo, (...) i Bogiem było Słowo (...). Wszystko przez Nie się stało”(J 1,1.3). „Na początku”, czyli w odwiecznych mrokach bytowania Boga, w orbicie tętniącego niepojętym rytmem trynitarnego życia – to „stamtąd”, z tego odwiecznego trwania w obrębie Bożego i trynitarnego świata, Przedwieczny Syn żyjący dotąd w postaci czystego Słowa, naprzód jeszcze

z tej „wysokości” bycia tylko zrodzonym Słowem-Synem, zaangażowany jest w stworzenie immanentnego świata. Ale w pewnym momencie historii, nie opuszczając tamtego Bożego świata i życia, a przyjmując postać człowieka, jednoczy się z naturą ludzką, z zachowaniem Osoby przedwiecznego Słowa i oczywiście Boskiej natury, wchodzi w krąg tego naszego stworzonego świata.

Zachodzą więc w czasie dwa kapitalne fakty-wydarzenia: Słowo Przedwiecznie uosobiona Prawda wiąże się w tajemnicy wcielenia z ludzką naturą, po prostu z pełnym człowieczeństwem „prócz grzechu” tak, że jak powie List do Hebrajczyków „nie wstydzi się nazwać ich [ludzi] braćmi swymi” (2,11). Ale stając się człowiekiem nic nie stracił ze swojego „Bożego uposażenia”, a więc z godności Syna Bożego i Osoby Słowa Przedwiecznego. Jego człowieczeństwo zjednoczone zostało i z naturą boską i z Osobą Słowa, uosobioną Prawdą. Stając się w pełni człowiekiem, różnił się nie tylko bezgrzesznością, ale i tym posiadaniem Bóstwa i Osoby Syna.

Pociąga to za sobą drugi wymiar tajemnicy wcielenia, o jakim mówi św. Jan w prologu w słowach „i zamieszkało między nami” i w owych skierowanych do Piłata „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie” (J 18,37). Zawartość treściowa tego aspektu zawiera nie tylko fakt wkroczenia Przedwiecznego Słowa w obręb stworzonego świata, ale i to, że odtąd na tym świecie będzie funkcjonować podwójny rodzaj prawdy. Tej Sokratesa, Platona, Arystotelesa, Augustyna i Tomasza, a więc prawdy zdobywanej krok po kroku, albo i w taki sposób fałszowanej i tej, która istnieje, żeby tak powiedzieć, w postaci czystej, będącej uosobioną Prawdą Boga i o Bogu. „Ja na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie” powiedział Chrystus do Piłata, wyrażając w tym: „aby dać świadectwo prawdzie” daleko więcej aniżeli tylko uczyć prawdy, uczyć o prawdzie, analizować prawdę. To znaczy być prawdą, uosobioną prawdą na tym świecie, a przez to i ukazywać prawdę, uczyć prawdy i ukazywać fragmentarycznie prawdę. „Dać świadectwo prawdzie” sprzed trybunału Piłata, oznaczało dać światu całym sobą prawdę w życiu, działaniu, słowie, cierpieniu i śmierci. Wszystko to było prawdą, zbawczą prawdą, bo było częścią Wcielonego Słowa. Chrystus jest więc jedynym człowiekiem w historii,



który głosił prawdę sobą, swoim ludzkim, a przecież nie tylko ludzkim bo Boskim, Słowa Wcielonego Boga, życiem. Głosił ją też słowem, ale i każdym fragmentem życia, jakie przeżył na ziemi.

Pomijam płynące z tego liczne konsekwencje, by skupić się tylko na dwu. Pierwszą jest skorygowana przez II Sobór Watykański koncepcja objawienia. To już nie jest tylko *locutio Dei attestans per illuminatio mentes* ale „Ten, którego gdy ktoś widzi, widzi też i Ojca (por. J 14,9) przez całą swoją obecność i ukazuje się przez słowa i czyny, przez znaki i cuda, zwłaszcza przez śmierć i swoje pełne chwały zmartwychwstanie, a wreszcie przez zesłanie Ducha prawdy, objawienie doprowadził do końca” (*Dei verbum* nr 4).

Drugą natomiast konsekwencją Chrystusa widzianego jako uosobioną prawdę, jest godność i rola apostołów. Nie mają być oni tylko prorokami, dzielącymi się z ludźmi różnymi fragmentami prawdy o Bogu, ale „świadkami”, którym było dane patrzeć własnymi oczyma na to, co się działo „kiedy Pan Jezus przebywał z nami, poczynawszy od chrztu Janowego aż do dnia, w którym został wzięty od nas do nieba” (Dz 1,21-22). „Patrzeć własnymi oczyma” znaczy tu nie tylko oglądać, ale żyć obok, „być z Nim”, jak powie św. Marek (3,14), albo jak mówi polskie tłumaczenie „aby Mu towarzyszyli”. A szło o jedno: wchłonąć jak najwięcej z tego życia, które całe było życiem uosobionej Prawdy, Wcielonego Słowa. To było powołanie i godność apostołów, to był fundament misji Dwunastu.

I w ten sposób doszliśmy do trzeciej części rozważań, które zatytułowaliśmy we wstępie słowami Chrystusa skierowanymi do apostołów:

### **3. „Kto was słucha, Mnie słucha, kto wami gardzi, Mną gardzi; lecz kto Mną gardzi, gardzi Tym, który mnie posłał” (Łk 10,16)**

Zanim poddamy analizie te nabrzmiałe treścią słowa Chrystusa, wróćmy na moment jeszcze do pretorium Piłata i wsłuchajmy się w równie dramatyczne Jezusa słowa skierowane do protagonisty dzisiejszego postmodernizmu, rzymskiego sceptyka Piłata. Oto one: „Ja na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie”. Ich uzupełnieniem i dramatycznym komentarzem, są „wykrzyczane” przez Niego słowa w równie dramatycznym sporze z faryzeuszami. „Kimże ty jesteś”? z gniewem zapytali ci ostatni. Pomijając wzmiankę o ich zaciekłym oporze wobec

Jego nauki, wyłożył sens swojego pobytu na ziemi: „Ten, który mnie posłał, jest prawdziwy, a Ja mówię wobec świata to, co usłyszałem od Niego (...) A Ten, który Mnie posłał, jest ze Mną: nie pozostawił Mnie samego, bo Ja zawsze czynię to, co się Jemu podoba” (J 8,26.29). Tym, co te dwa teksty ze sobą wiąże jest problem życiowego zadania Chrystusa, otrzymanego od Ojca, ażeby głosić prawdę, która od tegoż Ojca pochodzi, a której On sam jest najwierniejszym obrazem. A więc, misja z góry, od Ojca, ażeby „dać świadectwo prawdzie”.

I jedno – misja, i drugie – głoszenie swoiście pojmowanej prawdy jest tu ważne. O tej swoistej prawdzie Chrystusa, wypowiedzianej swoją Bosko-ludzką, a równocześnie ziemską egzystencją i słowami wypowiedzianymi „z mocą” „jak nikt dotąd nie mówił” i dodajmy od razu „to wszystko” dopełnione przez posłanego po zmartwychwstaniu, Ducha Świętego.

Przyjrzyć się trzeba jeszcze temu drugiemu misterium, mianowicie misji, jaką Chrystus otrzymał od Ojca, by tę prawdę ogłosić, także tę o krzyżu i z krzyża, i tę o pustym grobie, i tajemnicy paschalnej już egzystencji.

Czy trzeba dodawać, że była to wielka, ogromna misja? O jej wyjątkowości będzie mówił sam Chrystus, stwierdzając, że była misją „od Ojca” („jak Mnie posłał Ojciec”), mówili apostołowie, mówiło Pismo święte. Zacytujmy tu jedno z najbardziej oczywistych i lapidarnych w tej materii wypowiedzi z Listu do Hebrajczyków: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna. Jego to ustanowił dziedzicem wszystkich rzeczy, przez Niego też stworzył wszechświat” (1,1-2). Jak nie podsumować tego uroczystego tekstu samego Chrystusa „jeden jest wasz Nauczyciel” (Mt 23,8), ażeby uzupełnić to nieco dalej „jeden jest tylko wasz Mistrz, Chrystus” (Mt 23,10). Z rzeczy samej, z treści tych tekstów wynika absolutna jedyność nauczyciela i proroka prawdy o Bożym zbawieniu, jak jedyna jest ta właśnie prawda. Nie uchyla się od takich funkcji, ale z całą mocą podkreśla swoją z nimi nieporównywalność i jedyność. On głosi Ojca, On naucza z nakazu Ojca, On widział i zna Ojca. Prorocy Starego Testamentu byli tylko wieszczami Jego i dokonanego przez Niego dzieła zbawczego. On głosi je sam stwierdzając, że zapowiadane królestwo Boże już nadeszło (por.

Mt 4,17; Mk 1,15). „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże”, a Konstytucja o Kościele powie wprost: „przede wszystkim królestwo Boże ujawnia się w samej osobie Jezusa Chrystusa” (KK I, 5). Teologia posoborowa podsumuje to stwierdzeniem o zasadniczej różnicy między misją prorocką Chrystusa a innych proroków w jej stosunku do głoszonej prawdy o zbawieniu. Chrystus głosząc zbawienie, głosi siebie i całą nieskończoną treść z tym faktem związaną. Jest więc prorokiem i nauczycielem nieporównywalnym, ale posiada misję nauczania adekwatną do głoszonego przesłania, które jest przesłaniem o Nim samym.

W sumie oznacza to, że z tajemnicą ziemskiego życia Chrystusa związana jest zbawcza obecność misterium zrodzonego przez Ojca Syna. Słowo przedwieczne razem z tajemnicą Jego wcielenia i zrealizowanego przez Niego zbawienia są na ziemi obecne z całą dosłownością. A jej heroldem jest posłany przez Ojca, Jego własny Syn. Idzie więc o tożsamość prawdy i Jej głosiciela.

To jest pierwsze ze świętych i niepojętych rewelacji „dobrej nowiny” Nowego Testamentu. Ale jest jeszcze następna, związana z faktem prostych Dwunastu ludzi, których Chrystus „wybrał”, „powołał”, „ustanowił Dwunastu”, „aby byli z Nim”. Nie trudno się domyśleć, że idzie tu o wyraźny tekst św. Marka mający kapitalne znaczenie dla sprawy „profetycznej roli Kościoła”. Okazuje się bowiem, że Chrystus zamierza ten cały zrąb prawdy zawartej w Jego czynach i słowach o zbawieniu, który wniknął w świadomość Dwunastu, zostawić na ziemi jako depozyt objawienia. Depozyt ten zostanie dopełniony przez Ducha Świętego po zmartwychwstaniu, kiedy im Go ześle. „On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem” (J 14,26) powie w ostatni wieczór swojego życia ziemskiego. W momencie zaś definitywnego odejścia każe im nieść ten tak powstały zrąb prawdy objawionej „po wszystkie dni aż do skończenia świata”. Przekaze im to w tych doniosłych słowach: „(...) Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody (...). Uczyć je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,19.20).

Apostołowie zatem, przechowując całość prawdy o Chrystusie Odkupicielu, dopełnioną przez Ducha Świętego, mają zarazem pełnić to samo posłannictwo profetyczne, które On pełnił z woli Ojca na ziemi, z Jego gwarancją bycia przy nich w tej misji aż do skończenia świata.

Święty Łukasz w *Dziejach Apostolskich*, opisując moment wniebowstąpienia, włożył w usta Chrystusa słowa: „będziecie moimi świadkami w Jerozolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi” (1,8). Idzie tu o wyraźne nawiązanie do tej specyficznej roli, do jakiej przygotowywał Chrystus od początku ich powołania do roli świadków tego, co On mówił i tego, co czynił, by mogli oni i ich następcy przechowywać niezawodnie i głosić autentycznie prawdę o Chrystusie, Wcielonym Słowie i Zbawicielu, i prawdy tej być urzędowymi głosicielami. I tak ma być po „wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,21). I tak jest w Kościele zbudowanym na „fundamencie apostołów i proroków, gdzie kamieniem węgielnym jest sam Chrystus” (por. Ef 2,20). To w nim jest i stanowi go dziwna prawda o Chrystusie, Wcielonym Słowie Bożym, to w nim również istnieje w biskupach z papieżem na czele Chrystusowe posłannictwo profetyczne z wszystkimi jego konsekwencjami, związanymi z prorocką godnością Chrystusa prerogatywami, jakimi są pewność, niezmiennność i niezawodna autentyczność zagwarantowana owym sławnym zapewnieniem „kto was słucha, Mnie słucha”.

I to stanowi rdzeń prawdy o profetycznej roli Kościoła. Jest On nie tylko przybytkiem jedynej w swoim rodzaju prawdy, bo uosobionej prawdy Odwiecznego Słowa, ale i otrzymanej od Ojca misji, by tę prawdę przekazać ludzkości, dla której istnieje w Kościele.

Czy i jak Kościół wywiązuje się z tego zadania stróża wyjątkowej prawdy i jej przekazywania, to już inne zagadnienie.

Na dzisiaj, na ten zaiste eschatologiczny czas śmierci zadanej prawdzie przez filozofię, ta nasza katolicka świadomość, że żyjemy w orbicie uosobionej prawdy jaką jest Wcielone Słowo, stanowi źródło nadziei i ratunku dla zagubionej ludzkości.



ks. Stanisław Wszolek SCJ

## WPŁYW WARTOŚCI EWANGELICZNYCH NA WSPÓŁCZESNĄ KULTURĘ

Jeśli prawdą jest, że żyjemy w czasie ponowożytnym, dającym się odpowiednio określić i wyraźnie oddzielić od czasu nowożytnego, trzeba dopuścić myśl, że podstawowe trendy postmodernistycznego myślenia są w jakiś sposób obecne w myśli chrześcijańskiej i katolickiej. Wychodząc z tego założenia spróbujemy poszukać śladów myślenia postmodernistycznego w katolickich ośrodkach pracy twórczej, takich jak uniwersytety i seminaria duchowne. Jasne uświadomienie sobie zagrożeń jest zawsze pierwszym warunkiem obrania właściwej terapii. Mam nadzieję, że wyrażony tu pogląd zostanie przyjęty jako głos w dyskusji w sprawie seminaryjnego *ratio studiorum*.

### 1. „Niedbałe myślenie” postmodernistów

W październiku 1997 roku ukazała się we Francji książka pt.: *Impostures intellectuelles (Intelektualne szalbierstwa)*, której powstaniu towarzyszyła atmosfera skandalu i sensacji<sup>1</sup>. Sensacyjną historię rozpoczął jeden z autorów wymienionej książki, Alan Sokal, profesor fizyki w New York University, który w 1996 roku, w wiosennym numerze głośnego pisma postmodernistycznego „Social Text” opublikował artykuł *Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity (Przekraczając granice: W kierunku transformatywnej hermeneutyki kwantowej grawitacji)*<sup>2</sup>. W artykule tym Sokal przeprowadził zdecydowaną krytykę tzw. nauki oświeceniowej i, powołując się na osiągnięcia współczesnej fizyki, opowiedział się za modelem nauki postmodernistycznej. Sokal już we wstępie wyraził cel swej publikacji, gdy skrytykował stanowisko zajmowane przez swoich kolegów-fizyków. Sprzeciwiając się myśli, iż *Cultural Studies* mają istotny wpływ na kształt

nauki, fizycy ci hamują jedynie rozwój nauki. Tymczasem właśnie *Cultural Studies* jasno pokazują, że podstawy naszego obrazu świata winny zostać na nowo przemyślane, a kartezjańsko-newtonowska metafizyka definitywnie odrzucona. W szczególności należy odrzucić oświeceniowe dogmaty, jak np. to, że istnieje świat niezależny od poznającego podmiotu, że prawa fizyki są systemem dekodującym własności świata, że ludzie mogą w ogóle poznać takie prawa stosując procedury naukowe itp. Sokal uzasadniał wszystkie wspomniane tezy odwołując się do współczesnej fizyki. „Autor – pisze ks. Michał Heller, od którego zaczerpnąłem informację o tekście Sokala – umiejętnie posługiwał się postmodernistyczną frazeologią i udokumentował swoje wywody bogatym «aparatem krytycznym», w którym celowo mieszał cytaty najwybitniejszych fizyków z pseudointerpretacjami ignorantów w ten sposób, że całość sprawiała wrażenie głębokich przemyśleń. Jedynie w kilku miejscach bardziej wnikliwy czytelnik mógł nabrać podejrzeń, że autor nie głosi swoich przekonań, lecz że «coś kombinuje» (np. wtedy, gdy Sokal pisze, że «niektórzy myśliciele feministyczni podkreślali konieczność bardziej adekwatnej analizy aspektu cieczowego [de la fluidité], w szczególności przepływów turbulentnych»)<sup>3</sup>. Morał wynikający z treści artykułu był więc następujący: nie ma żadnej obiektywnej prawdy nie tylko w naukach społecznych, lecz także w naukach przyrodniczych. Prawdziwość dowolnego stwierdzenia zależy bowiem od wypowiadającej je osoby, bądź grupy społecznej, do której dana osoba należy.

Publikacji wypowiadających podobne tezy jest dziś dużo; wszelako artykuł Sokala znalazł uznanie w oczach redaktorów pisma „Social Text”, S. Aronowitza i A. Rossa, którzy umieścili go w specjalnym numerze poświęconym rozprawie z niektórymi przedstawicielami „nauki oświeceniowej”. Głos Sokala na rzecz demistyfikacji nauki nie wzbudziłby zapewne sensacji, gdyby nie fakt, że ten sam autor wkrótce po jego opublikowaniu ogłosił drugi artykuł pt.: *A Physicist Experiments with Cultural Studies (Eksperymenty fizyka ze studiami nad kulturą)*,<sup>4</sup> w którym stwierdził, że pierwszy artykuł był prowokacją – zbiorem umiejętnie zestawionych nonsensów, mających skompromitować postmodernizm, a zwłaszcza posmodernistyczne traktowanie nauki. Sprawa odbiła się głośnym echem. Nic więc dziwnego, że Alan Sokal postanowił uczynić ją przedmiotem większej rozprawy. Wraz z Jeanem Bricmontem,

profesorem fizyki teoretycznej w Université Catholique de Louvain, napisali przytoczoną na początku książkę pt.: *Szalbielstwa intelektualne*, poświęconą analizie stosunku postmodernizmu do fizyki i matematyki. Wynik tej analizy był jednoznaczny: postmoderniści, ale także społeczni konstruktywiści i relatywiści poznawczy grzeszą „niedbałym myśleniem”. Ilekroć piszą na tematy dotyczące fizyki i matematyki zawsze dają dowód nie tylko ignorancji, lecz także bardziej lub mniej świadomego oszustwa polegającego na manipulowaniu niewiedzą niezorientowanych czytelników. Omawiani przez Sokala i Bricmonta postmodernistyczni autorzy (a są wśród nich m.in: Jacques Lacan, Bruno Latour, Gilles Deleuze) wypowiadają się na temat nauki w sposób urągający elementarnym zasadom filozoficznej dyskusji i argumentacji.

## 2. Postmodernizm jako reakcja na modernizm

Morał przytoczonej historii jest dość jasny. Dodatkowe światło rzuca nań wyznanie Sokala, że potrzebował on trzech miesięcy, żeby przygotować się do napisania artykułu-pułapki, podczas gdy zdolny student fizyki potrzebuje kilku lat intensywnej pracy, aby móc napisać artykuł rokujący nadzieje na publikację w średnio renomowanym piśmie fizycznym. Wydaje się, że przytoczone rewelacje wystarczają do wyciągnięcia wniosku, że przynajmniej w przypadku filozofii (a zwłaszcza filozofii nauki) postmodernizm jest synonimem nierzetelności, ignorancji i pazerstwa, a przekonanie o wyzwalającym charakterze tej myśli jest *de facto* zgodą na myślowy bałagan.

W tym punkcie musimy zrobić małe zastrzeżenie. Przytoczony wyżej sąd nie rości sobie pretensji do wyczerpującej charakterystyki tego kierunku, a zaprezentowana w ostatnim akapicie krytyka postmodernizmu jest sumaryczna i agresywna. Przedstawiona opinia, nawet jeśli wyraża ona trafnie pewną cechę myśli ponowoczesnej, nie powinna przesłonić nam możliwości zrozumienia genezy postmodernizmu. Na przekór powierzchownym skojarzeniom myśl ponowoczesna wpisuje się dobrze w historię rozwoju idei. Żeby to dostrzec, wystarczy sobie uświadomić, że postmodernizm jest dzieckiem modernizmu. Myśl ponowoczesna jest reakcją na myśl nowocześniejszą. Chodzi tu o podobną reakcję, aczkolwiek o znacznie większych rozmiarach, jaką zaprezentował romantyzm na „zmechanizowanie” kartezjańsko-newtonowskiego obrazu świata<sup>5</sup>. Tym razem jednak powodem reakcji nie była bezduszość świata mechani-



stycznego, ale nieumiejętność uporządkowania, czy nawet przyswojenia sobie informacji, których dostarczyły czasy nowożytne.

Spróbujmy zilustrować wysuniętą tezę kilkoma przykładami, rozpoczynając od współczesnej sztuki. W sztuce i w literaturze postmodernizm zdaje się być tak dobrze zdomowiony, że trudno przypuścić, aby to była jedynie chwilowa moda. Przykładem jest tzw. pop-art, reprezentowana przez takie postaci jak Richard Hamilton, Roy Lichtenstein czy Andy Warhol. Pop-art była – wedle określenia Cleasa Oldenburga – głosem protestu przeciwko elitarności sztuki. Zrodziła się w okresie zmęczenia sztuką abstrakcyjną w malarstwie, modernizmem w rzeźbie i architekturze, oraz „czystą” estetyką w muzyce. W tym sensie nie była wybrykiem kilku ekscentryków, ale ruchem społeczno-kulturowym, którego podstawy rodziły się w wielu dziedzinach naraz. Istnieje uzasadnione przypuszczenie, że zjawisko pop-artu było inspirowane nie tyle przez samych artystów, ile przez potrzeby ludzi, zauważone przez dealerów kupujących za duże nieraz pieniądze w latach 50. prace Warhola i innych<sup>6</sup>. Dlaczego twórczość, którą niektórzy nazywają kiczem, będąca kuriozalnym połączeniem technik nowoczesnych z czymś tak banalnym, jak puszka Coca-coli w twórczości Warhola, znalazła się nieoczekiwanie w centrum zainteresowania? Przypuszczalnie dlatego, że taka sztuka łatwo nawiązywała kontakt z szeroką publicznością. Nieumiejętność dotarcia do mas, cechująca lwią część tzw. sztuki abstrakcyjnej, groziła zerwaniem ciągłości z przeszłością. Stąd przypuszczenie, że postmodernizm w sztuce jest remedium na chorobę, wydaje się nie tylko rozsądne, ale dobrze uzasadnione.

Podobny proces *mutatis mutandis* obserwujemy w innych dziedzinach, z tym że w dziedzinie myśli rezultaty nie są tak „neutralne” jak w sztuce, gdyż mogą prowadzić do groźnych konsekwencji<sup>7</sup>. Filozofia przynosi doskonałą ilustrację wspomnianej tendencji. Mówi się dość często, że filozofia współczesna jest eklektyczna, zdominowana przez konwersację, której nie ma końca. Zjawisko to można niewątpliwie traktować jako reakcję na wyostrome kryteria epistemologiczne, które myśl nowożytna postawiła przed poznaniem. Nie chodzi tu tylko o to, że we współczesnej filozofii nie ma widoków na porozumienie między systemami; chodzi raczej o to, że z pewnego punktu widzenia można stwierdzić, jak w różnych systemach myśl spekulatywna dochodzi do

tych samych niemożliwych do sforsowania przeszkód. Studia porównawcze zdają się wskazywać na podobne tendencje zachodzące w obszarze różnych kierunków myślowych. Rezultatem podejmowanych wysiłków jest zbieżność perspektyw wyłaniających się z rozmaitych tradycji filozoficznych. Nie jest przypadkiem, że spadkobiercy Heidegera dochodzą do podobnych wniosków, co filozofowie pozostający pod wpływem Wittgensteina, a obydwie grupy znajdują wspólny język z neopragmatystami. Zbieżność ta ujawnia się w niewralgicznym punkcie: unieważnieniu pytania metafizycznego i epistemologicznego. Nie jest to, rzecz jasna, koniec filozofii (Rezygnacja z nadziei ostatecznego wytłumaczenia świata i miejsca, które zajmuje w nim człowiek, nie przekreśla motywów skłaniających do proponowania ułomnych i cząstkowych tłumaczeń!). Jest to jednak potężny czynnik formujący kształt filozofii współczesnej.

W filozofii nauki ta tendencja jest jeszcze bardziej widoczna. Wszyscy widzą, choćby z ilości publikacji, jak silną jeszcze w latach czterdziestych i pięćdziesiątych logikę nauki zastępuje powoli socjologia wiedzy. Istnieją przesłanki, by sądzić, że proces ten jest reakcją na filozofię uprawianą przez takich klasyków filozofii nauki jak Carnap, Popper, Lakatos czy Kuhn. Jednakże i tym razem musimy zrobić podobne zastrzeżenie, jak w przypadku filozofii w ogóle. Analizowana tendencja ujawnia się nie tyle w tym, że podkreślenie relatywizmu badań naukowych przyczyniło się do zdegradowania obrazu nauki, ile raczej w tym, że samo podkreślenie relatywizmu było wynikiem nieudanych prób rekonstrukcji logiki uzasadnienia i odkrycia naukowego.

Pozostając w obrębie dyscyplin filozoficznych weźmy jeszcze pod uwagę przykład lansowanego obecnie modelu etyki narratywnej. Czy historia etyki przynosi jakieś uzasadnienie tej tendencji? Nie trudno zgadnąć, że podobnie jak w przypadku filozofii w ogóle, etyka narratywna jest rezultatem impasu spowodowanego jałową konfrontacją wielu teorii moralnych. W sytuacji, w której każdą teorię można bronić praktycznie w nieskończoność, bo zaproponowano tyle argumentów, meta-argumentów i meta-meta-argumentów, że definitywne ustalenie czegokolwiek staje się praktycznie niemożliwe, opowieść będąca nośnikiem wartości moralnych, których odczytanie i przyjęcie zależy od odbiorcy, jawi się jako rozsądne wyjście z impasu. W obliczu współzawodnictwa wielu teorii moralnych, a jeszcze bardziej w obliczu mnogości informacji,

które z trudem dają się wkomponować w spójny system wyjaśniający, narratywna koncepcja etyki stanowi racjonalną odpowiedź na trudności związane etyką systemów<sup>8</sup>.

### 3. Trudne zadanie środowisk chrześcijańskich

Czy możemy zrobić jeszcze jeden krok i scharakteryzować zarysowane tendencje jako proces w kierunku abdykacji rozumu? Charakterystyka ta byłaby tylko częściowo usprawiedliwiona. Nawet powierzchowne przyglądnięcie się współczesnym trendom postmodernistycznym pozwoliło nam dostrzec w nich rozumną odpowiedź na przyczyny tkwiące swymi korzeniami w modernizmie. Z drugiej strony – doceniwszy te przyczyny – nie sposób nie widzieć całego procesu jako postępującej rezygnacji z rozumu.

W tej sytuacji jedno z zadań stojących przed ludźmi bliżej związanymi z Kościołem winno polegać na obronie *ratio* i tego wszystkiego, co jest z tym słowem związane. Obowiązek zajęcia się tymi sprawami spoczywa w pierwszym rzędzie na katolickich uniwersytetach i szkołach. Na samym początku trzeba powiedzieć, że ośrodki te nigdy nie rezygnowały z wypełnienia tego zadania. Wszelako w trakcie realizacji tego szczytnego zadania nie obeszło się bez pewnych trudności, które najlepiej wyjaśnią przykłady.

Ojciec J.M. Bocheński opowiada, z charakterystycznym poczuciem humoru, jak to w *Angelicum*, w latach 40. nie mógł podjąć pracy badawczej w dziedzinie logiki formalnej. „Okazało się rychło, że zadanie przekracza moje siły. Nie tylko z punktu widzenia czysto naukowego jego rozmiar był ogromny, ale znalazłem się także prawie sam w obliczu zwartego frontu wszystkich empirystów starej daty, kantystów, pragmatystów i naturalnie neotomistów. A ci ostatni mogli być dla mnie egzystencjalnie groźni. (...) Zorientowałem się szybko, że jeśli będę się upierał przy spełnianiu mojego zadania, skończę niebawem jako misjonarz w Patagonii, albo w innym równie pięknym i intelektualnie pociągającym kraju”<sup>9</sup>. Inny współczesny filozof, Anthony Kenny z Oxfordu, w autobiografii intelektualnej wspomina, że podczas studiów w Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie nie był w stanie dostrzec wielkości św. Tomasza z Akwinu, mimo że tomizm był główną doktryną wykładaną w tym uniwersytecie. „Wygląda na ironię – dodaje – to, że zacząłem doceniać filozoficzny

geniusz i trwałą wartość Akwinaty, Szkota i innych średniowiecznych uczonych dopiero po przejściu do Oxfordu<sup>10</sup>.

Przytoczone świadectwa, nawet jeśli uwzględnimy związane z nimi ograniczenia, są dość wymowne. Katolickie ośrodki uniwersyteckie – mimo generalnie właściwej orientacji – nie są wzorem rzetelności i pracy twórczej. Przyczyn tego stanu rzeczy jest zapewne wiele. Jedna z nich – paradoksalnie – może się łączyć z tendencjami, które w naturalny sposób kłócą się z postmodernizmem. W katolickich ośrodkach zawsze bowiem wyznawano umiarkowaną, czyli zdrową wiarę w rozum, prawie zawsze na przestrzeni dziejów były one też krzewicielami postawy intelektualnej, którą przyjęło się określać mianem „realizmu poznawczego”. Ale właśnie (o ironio!) z taką postawą może się łączyć inercja i niechęć do twórczej pracy. Przekonanie, że skoro jesteśmy w posiadaniu prawdy, to nie musimy być dociekliwi, zdaje się być dość głęboko zakorzenione. Warto więc w tym miejscu uświadomić sobie, że słowa Jezusa z Ewangelii św. Jana: „Ja jestem (...) prawdą” (J 14,6) i „A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy” (J 1,14) – nie charakteryzują prawdy w znaczeniu *adaequatio* sądu, bądź zbioru sądów ze światem. Jeśli więc jesteśmy w posiadaniu prawdy – jak wierzymy – to musimy pamiętać, że Prawda, której jesteśmy świadkami, jest Osobą. Oznacza to, że nasze posiadanie prawdy związane jest z ciągłym jej szukaniem, które nie jest pozbawione elementu niepewności i niewiedzy. Przekształcając nieco Galileuszowskie rozróżnienie, myśl tę możemy wyrazić w następujący sposób: wiara daje pewność związaną z kwestiami odpowiadającymi na pytanie *come si vadia in Cielo* (jak iść do nieba), ale nie daje jednoznacznych odpowiedzi (jeśli w ogóle daje jakieś odpowiedzi!) na pytanie *come vadia il cielo* (jak nieba chodzą). W tym fakcie znajduje głębokie uzasadnienie postawa szacunku wobec tych, którzy myślą inaczej oraz postawa nieustannego szukania odpowiedzi na najbardziej podstawowe pytania dręczące człowieka.

Innym źródłem przeciętności katolickich środowisk edukacyjno-formacyjnych jest, zdaje się, lęk przed otwarciem intelektualnym. Lęk ten wynika ze zrozumiałych pobudek. Chrześcijanie dość wcześnie zdali sobie sprawę z niebezpieczeństwa skażenia wiedzy Boskiej naukami świeckimi. Równocześnie jednak ustami swoich wybitnych przedstawi-

cieli wcześniej wyznali, że nie można się odizolować od świeckich źródeł wiedzy. Prawda musi być uznawana – stwierdził św. Augustyn – bez względu na jej pochodzenie i błędem byłoby „stawianie autorytetu Pisma świętego przeciw jasnym i oczywistym dowodom”<sup>11</sup>. Nawiązując do tej i innych wypowiedzi biskupa z Hippony, św. Tomasz z Akwinu napisał: „Gdy bowiem ktoś przytacza dla udowodnienia wiary argumenty nieścisłe, naraża się na pośmiewisko niewiernych; przypuszczają bowiem, że posługujemy się tego rodzaju argumentami i dla nich wierzymy”<sup>12</sup>. Siłą tych słów dostrzeże ten, kto się zapozna choćby pobieżnie z wyśiłkami Akwinaty zmierzającymi do osiągnięcia harmonijnej syntezy rozumu i wiary w XIII wieku. „Całą mocą swego wewnętrznego życia Tomasz ukształtował syntezę dwóch postaw: świeckiej, ale opartej na teologicznych podstawach, i teologicznej, ale otwartej na świat. Jasno i precyzyjnie przedstawił nam koncepcję, do której zdążyła myśl chrześcijańska od Justyna poprzez Augustyna, Boecjusza i Anzelma, której poszukiwała cała epoka chrześcijańska w dążeniu do *coniunctio rationis et fidei* – do połączenia tego, co się wie, z tym, w co się wierzy. Była to koncepcja bardzo złożona, zewsząd zagrożona i łatwa do podważenia. Zaledwie Tomasz ją sformułował i przedstawił, natychmiast zaczęły ją drażnić siły rozkładowe”<sup>13</sup>.

Autor tych słów, znawca i miłośnik myśli Tomasza, z zalem stwierdza, że podobna synteza już się nie powtórzyła. Otóż, nie powtórzyła się, bo się powtórzyć nie mogła. Przecież nawet w myśli Tomasza – nie wolno nam tego zapomnieć – zaistniała w pełni tylko jako ideał, choć Tomasz mógł jeszcze ogarnąć całość ówczesnej wiedzy. Odtąd przed każdym pokoleniem myślicieli chrześcijańskich ideał ten staje jako wyzwanie. Sam ten fakt wystarcza do stwierdzenia, że zarówno opieszałość intelektualna, jak i brak otwartości są poważnym zaniedbaniem. W doniosłym, aczkolwiek mało znanym liście Jana Pawła II czytamy: „Sprawa jest paląca. Współczesny rozwój nauki rzuca teologii wyzwanie sięgające o wiele dalej, niż uczyniła to recepcja Arystotelesa w trzynastowiecznej Europie Zachodniej. Wszelako rozwój ten oferuje teologii także potencjalnie ważne środki. Jak przez posługę wielkich scholastyków w postaci św. Tomasza z Akwinu, filozofia arystotelesowska otrzymała postać głębokiego wyrazu doktryny teologicznej, tak samo czy nie możemy mieć nadziei, że nauki dnia dzisiejszego wraz z wszystkimi formami ludzkiego

poznania, mogą umacniać i dostarczać informacji tym sektorom działalności teologicznej, które dotyczą relacji zachodzących między przyrodą, ludzkością i Bogiem? (...) Nauka może oczyścić religię z błędów i przesądów; religia może oczyścić naukę z idolatrii i fałszywych absolutów. Każda z nich może wprowadzić drugą w szerszy świat, w którym obie mogą się rozwijać<sup>14</sup>. Świadomi swego zadania chrześcijanie powinni podjąć zadanie twórczego dialogu jako swoją misję.

#### 4. Kryczne uwagi o *ratio studiorum*

Jest to tym bardziej naglące, im wyraźniej uświadamiamy sobie zagrożenia opatrywane ogólnie hasłem „postmodernizmu”. Jeśli cechą myśli modernistycznej rzeczywiście jest abdykacja rozumu, to każda, nawet wypływająca z inspiracji wrogich postmodernizmowi, próba przedstawiania i wykładania prawdy, oparta na niedopowiedzeniach, strzępach informacji, myślach wyrwanych z kontekstu jest wodą na młyn postmodernizmu. Obawiam się, że projektowane nowe *ratio studiorum* jest krokiem w tym właśnie kierunku.

Chciałbym być dobrze zrozumiany. Nowe *ratio studiorum* nie musi prowadzić we wskazanym kierunku. Kierunek będzie, rzecz jasna, zależec od ludzi wprowadzających go w życie. Biorąc jednak pod uwagę zwyczajną tendencję do minimalizmu, planowany rozkład zajęć przyczyni się do ugruntowania tendencji, na które narzekamy. Prognozę tę opieram na prostym spostrzeżeniu. W proponowanej reformie studiów seminaryjnych przewiduje się dalsze pomnożenie drobnych przedmiotów, ze szczególnym uwzględnieniem tzw. przedmiotów pastoralnych. Konsekwencje takiego stanu rzeczy nie są trudne do przewidzenia. Wedle optymistycznego scenariusza przyszli głosiciele ewangelii będą znali wiele metod i technik oddziaływania i przekazywania dobrej nowiny, tylko nie będą wiedzieć, co mają przekazywać. Co więcej, ten ponury scenariusz może się okazać „optymistyczny”, gdy się uwzględni powszechną praktykę nauczania „pastoralnych” przedmiotów w sposób nie-pastoralny, tzn. od katedry. Może bowiem być i tak, że wyuczone techniki, z trudem doniesione na egzamin, ulecą zaraz po skończeniu studiów. Reforma rozkładu edukacji seminaryjnej, powstałego w czasie ograniczonego dostępu do podręczników i znikomego wpływu telewizji

na potencjalnych studentów, nie może się ograniczyć do „kosmetycznych” i kontrowersyjnych poprawek.

Jest w nas potrzeba rozumienia siebie i świata, w którym żyjemy. Postmodernizm jest również jej wyrazem – choć karykaturalnym. Dlatego nie zdoła on zniszczyć autentycznego pragnienia sensu i zrozumienia. Spadkobiercy tradycji Tomasza z Akwinu nie powinni o tym zapominać.

## Przypisy

- <sup>1</sup> Editions Odile Jacobs, Paris 1997.
- <sup>2</sup> „Social Text”, nr 46-47 (wiosna/lato 1996), s. 217-252.
- <sup>3</sup> M. Heller, *Przypadek Sokala. Postmodernizm i współczesna fizyka*, [w:] „Tygodnik Powszechny”, nr 19, 1998, s. 8.
- <sup>4</sup> „Lingua Franca”, nr 6/4 (May/June 1996), s. 62-64.
- <sup>5</sup> M. Heller, *Przypadek Sokala*, art. cyt., s. 8.
- <sup>6</sup> Zob. D. Folga-Januszewska, *Pop-art*, [w:] „Wiedza i Życie”, nr 5, 1998, s. 45.
- <sup>7</sup> Wspomniana „neutralność” nie jest oceną wartości sztuki ponowoczesnej. W tej sprawie warto posłuchać surowego osądu specjalistów. Zob. np. S. Rodziński, *Sztuka w czasach zamętu*, [w:] „Tygodnik Powszechny”, nr 17, 1998, s. 6.
- <sup>8</sup> Kto zdaje sobie sprawę z tych ogólnych tendencji, ten nie rezygnując z możliwości uzasadnień skorzysta z takiej formy przekazu etycznego, który byłby czytelny dla człowieka doby postmodernistycznej. Chrześcijaństwo dysponuje takim środkiem, który zdaje się być obecnie mało doceniany. Są nim „żywoty” świętych. Człowiekowi, którego urzekną wartości „niesione” przez opowieść, łatwiej będzie zdobyć się na wysiłek przyswojenia sobie teorii uzasadniającej wybór dostrzeżonych wartości.
- <sup>9</sup> J. Bocheński, *Wspomnienia*, Kraków 1993, s. 94.
- <sup>10</sup> A. Kenny, *A Path from Rome*, Oxford 1985, s. 51.
- <sup>11</sup> Augustinus, *Epistola 7 ad Marc.*, PL 33, s. 588. Por. tenże, *De Genesi ad litteram*, I, 19-20; PL 34, s. 260n.
- <sup>12</sup> STh 1, q. 32, a. 1.
- <sup>13</sup> J. Pieper, *Tomasz z Akwinu*, Kraków 1966, s. 104.
- <sup>14</sup> *Message of His Holiness Pope John Paul II*, [w:] R.J. Russell, W.R. Stoeger, G.V. Coyne (eds), *Physics, Philosophy and Theology. A Common Quest for Understanding*, „Vatican Observatory”, Vatican City State 1988, s. M13.





**ks. Zbigniew Morawiec**

## **REFLEKSJA TEOLOGICZNA W SŁUŻBIE EWANGELIZACJI**

### **Zamiast wstępu**

Niemiecki filozof M. Heidegger uważał, że w odróżnieniu od starożytności, świat współczesny, charakteryzuje się zdolnością uwolnienia się od obligatoryjności prawdy chrześcijańskiego objawienia i doktryny Kościoła, mając w perspektywie tworzenie praw autonomicznych i samowystarczalnych<sup>1</sup>. Wyzwolony z „pewności zbawienia opierającego się na objawieniu”, człowiek upewnia się o prawdzie pojmując ją jako pewność swojego poznania. To otwiera drogę dla dominacji techniki. W tym kontekście interesująca jest wypowiedź Heideggera jakiej udzielił niemieckiemu dziennikowi „Der Spiegel”. Wydaje się, że filozof zaniepokojony był dominacją techniki nad człowiekiem. „Spiegel” starał się rozwiązać jego wątpliwości: „Wszystko wydaje się dobrze funkcjonować. Buduje się coraz więcej elektrowni. Coraz lepiej się produkuje. W wysoko rozwiniętych technicznie częściach świata ludzie są dobrze rządzeni. Żyjemy w dobrobycie. Czego właściwie brakuje?” Heidegger odpowiada: „Wszystko funkcjonuje. Właśnie to jest niepokojące, że funkcjonuje i że zmusza to do dążenia, żeby jeszcze lepiej funkcjonowało i że w końcu technika coraz bardziej wykorzenia człowieka z ziemi. Nie wiem czy pana to przeraziło, mnie owszem, kiedy zobaczyłem zdjęcie ziemi wykonane z księżyca. Nie trzeba bomby atomowej. Człowiek już został wykorzeniony. Człowiek nie żyje już więcej na ziemi”. Swoją wypowiedź kończy słowami: „Teraz zbawić nas może już tylko Bóg. Jedyne co nam pozostaje to przygotować się w myśleniu i poezji na ukazanie się Boga albo na to, że wobec Boga nieobecnego zmarniejemy. Nie możemy się do Niego zbliżyć. Możemy co najwyżej ożywić naszą gotowość oczekiwania”<sup>2</sup>.

Zacznijmy nasze rozważania od postawienia pytania: „co to jest teologia”? Dla niektórych może się ono wydawać problemem nieco anachronicznym, inni mają natychmiast gotową odpowiedź, dla innych jeszcze będzie to okazja do historycznego przeglądu odpowiedzi, które już zostały udzielone.

Jednakże również dzisiaj, po 2000 lat historii teologii, to podstawowe pytanie nie znalazło wyczerpującej odpowiedzi. Nie została sformułowana w pełni wyczerpująca i jednoznaczna definicja teologii<sup>3</sup>.

Pobieżny przegląd odnośnych sformułowań pojawiających się w teologii w latach bezpośrednio poprzedzających Sobór i w okresie posoborowym, pokazuje, że problem przedstawiany był w coraz to nowym języku zmieniającym się w zależności od panującego klimatu myślowego.

Przeglądając liczne „wprowadzenia do teologii” dostrzegamy różnorodność ujęć. Wystarczy podać kilka przykładów sformułowań, które stały się już klasycznymi: Kolping rozróżnia znaczenie etymologiczne, naukowe i pojęcie nadprzyrodzone w teologii<sup>4</sup>. Congar definiuje teologię jako „dyscyplinę, która wychodząc od objawienia i w jego świetle wyjaśnia, wypracowuje i porządkuje w sposób poznawczy prawdy religii chrześcijańskiej”<sup>5</sup>. Karl Barth mówi o teologii w potrójnym aspekcie „świadcstwa”, „kultu” i „wiedzy” i widzi ją jako „funkcję Kościoła”<sup>6</sup>. Lattourelle określa ją jako „naukę o zbawieniu”, gdyż „Bóg poznawany w teologii jest Tym, który interweniuje w historii ludzkości i powołuje do zbawienia każdego człowieka, który na ten świat przychodzi”<sup>7</sup>. Flick i Alszeghy, w ich metodologii, mówią o teologii jako o „aktywności wiary”, która w swej trynitarniej strukturze poddaje się intelektualnemu osądowi wierzącego i prowadzi go do przyjęcia prawdziwie chrześcijańskich postaw życiowych<sup>8</sup>. Według H.U. von Balthasara to święci tworzą prawdziwą teologię, która „w posłuszeństwie wiary i miłosnej czci dążąc zawsze do centrum objawienia”, znajduje typowe dla aktywności intelektualnej narzędzia dla wyrażenia i uczynienia zrozumiałym sam rdzeń objawienia<sup>9</sup>. Dla Rahnera teologia jest „inteligencją wiary wyjaśnianej na drodze naukowej (metodycznej)”<sup>10</sup>.

## 1. Główne elementy charakteryzujące teologiczne poszukiwania

Przeglądając rozległą literaturę poświęconą zagadnieniu „wprowadzenia do teologii” zauważyć można, że teologia jest dyscypliną niezmiennie otwartą na nowości. Z jednej strony otwartość ta zakorzenia ją coraz mocniej w wydarzeniu, z którego bierze początek i które stanowi o jej

istnieniu – historii Jezusa z Nazaretu, z drugiej zaś, uwierzytelnia ją i czyni aktualną w oczach współczesnego człowieka. Trzeba więc zwrócić uwagę na zasadnicze składowe poszukiwania teologicznego: specyficzną treść refleksji teologicznej, jej odbiorcę i jej historyczność.

### **a. Zawartość treściowa**

Jesteśmy świadkami coraz dalej postępujących podziałów wewnątrz samej teologii. Powstają nowe dyscypliny, które stosują sobie właściwe metody badawcze (wystarczy pomyśleć o egzegezie, dogmatyce, historii Kościoła). Nie istnieją już wspólne punkty odniesienia, które zbiegałyby się w jednej filozofii. Raczej obserwujemy istnienie różnych filozofii, które niejednokrotnie prezentują odmienną wizję świata. Na dodatek powstanie i działalność nowych ruchów i wspólnot w Kościele, dało początek pojawieniu się różnorodnych duchowości i konkretnych stylów życia mocno między sobą zróżnicowanych.

Konieczne jest więc podjęcie wysiłku na rzecz osiągnięcia jedności w zakresie przedmiotu teologicznego. To zaś umożliwi podkreślenie wymiaru „katolickości” teologii, pomimo różnorodności doświadczeń i stosowanych metod<sup>11</sup>.

### **b. Odbiorca**

Do czasów II Soboru Watykańskiego istniał jeden, ściśle określony odbiorca studium teologicznego. Był nim kandydat przygotowujący się do otrzymania święceń kapłańskich. Po Soborze sytuacja wygląda już nieco inaczej. Teologię studiuje również osoby świeckie. Interesują się nią różne grupy ludzi, również niewierzący, którzy poszukują głębszego uzasadnienia swoich życiowych postaw i wyborów. Teologia wyszła z seminaryjnej i uniwersyteckiej auli i zajęła miejsce obok ludu Bożego tam, gdzie on żyje. Powstało wiele „szkół teologicznych dla świeckich”. Organizowane są kursy teologiczne dla katechetów, na uniwersytetach papieskich obok tradycyjnych fakultetów teologicznych działają instytuty teologiczne. Wszystko to wskazuje na rosnące zainteresowanie ze strony wierzących głębszym poznaniem depozytu wiary i prowadzi do odrobienia strat na tym polu<sup>12</sup>.

Można z satysfakcją powiedzieć, że zaktualizowały się życzenia wyrażone w dokumentach soborowych aby świeccy łączyli „znajomość nowych nauk i doktryn oraz najnowszych wynalazków z obyczajami chrześcijańskimi i z wykształceniem w doktrynie chrześcijańskiej, tak

żeby kultura religijna i prawość ducha szły u nich w parze ze znajomością nauk i rozwijających się z każdym dniem umiejętności technicznych” (KDK 62)<sup>13</sup>.

### c. Historyczność

Teologia zanurzona jest w historii, ponieważ jest owocem refleksji wierzącego, która zawsze jest historyczna. Z tego wynika, że poddana jest ona prawom, które rządzą poznaniem historycznym. Historyczność teologii powoduje z kolei, że skazana jest ona na konfrontację z innymi naukami i że poddana jest dynamice ciągłego odkrywania nowych kryteriów i formułowania nowych sądów.

Konfrontacja jest niewątpliwie koniecznym elementem składowym każdego poznania w ogólności. Dzisiaj jesteśmy na ten aspekt szczególnie uwrażliwieni, gdyż wraz z postępem technicznym, zniesione zostały granice, które do niedawna wydawały się nienaruszalne. Poprzez konfrontację różne dyscypliny prowadzą ze sobą dialog, wymieniając informacje konieczne do sformułowania twierdzeń, w konfrontacji dokonuje się ocena założeń poszczególnych stanowisk i krytyka osiągniętych rezultatów<sup>14</sup>.

Można więc powiedzieć, że w naszych czasach żadna dyscyplina nie może sobie już rościć prawa do normatywności i uniwersalności, a taką właśnie rolę w przeszłości odgrywała *theologia*. Konfrontacja ma szczególne znaczenie dla poznania teologicznego. Pozwala teologii lepiej określić przedmiot swoich dociekań; następnie ułatwia weryfikację własnych twierdzeń i wreszcie umożliwia wyjście z izolacji, w której często grzęzła. Pożytecznym będzie tutaj przypomnienie na czym polega wzajemna użyteczność relacji pomiędzy nauką i teologią: nauka faworyzuje dzisiaj model antropologiczny typu funkcjonalistycznego i redukcjonistycznego, wyakcentowała pojęcie panowania nad naturą kosztem rozważań o charakterze bardziej egzystencjalnym, które sytuują się w centrum życia współczesnego człowieka. Jaką odpowiedź może dać nauka na pytanie o cierpienie, ból, radość, miłość?<sup>15</sup>

Teologia ma o wiele szerszy horyzont niż nauka, gdyż widzi ona człowieka i jego świat jako uprzywilejowanego partnera w dialogu z Absolutem. Nie zgadza się na uznanie za coś ostatecznego jakiegokolwiek zdobyczy i kieruje swoje spojrzenie ponad fragmentaryczność osiągniętych rezultatów, chcąc ogarnąć wszystko w bardziej ludzkiej

i jednoczącej wizji. W konfrontacji z innymi naukami jest ostatnim wiernym strażnikiem tajemnicy<sup>16</sup>.

Kolejnym składnikiem, który wiąże się z historycznością teologii jest ciągła dynamika w dążeniu do odkrycia nowych kryteriów i elementów pozwalających na dokonanie osądu osiągniętych rezultatów. Jest to problem dotyczący pojmowania konkretnych stwierdzeń w poszczególnych epokach historycznych. Jesteśmy tutaj świadkami podwójnego ruchu, któremu poddana jest również teologia. Z jednej strony mamy do czynienia z poszerzaniem przestrzeni wiedzy, która projektuje poznanie człowieka ku coraz nowym horyzontom; z drugiej strony istnieją różne cechy charakteryzujące daną epokę, które określają sposób prezentacji osiągniętych wyników<sup>17</sup>.

Pomiędzy teologią i kulturą nawiązuje się rodzaj relacji, który pozwala nam dostrzec, że już w pismach Nowego Testamentu język teologiczny w dużej mierze zależał od sytuacji kulturalnej. Wystarczy pomyśleć o tym, w jaki sposób ojcowie Kościoła posługują się grecką filozofią; przypomnijmy przejście przez różne sobory kategorii filozoficznych. Podobnie i dzisiaj zaobserwować możemy przyswojenia twierdzeń filozoficznych przez różne nurty teologiczne. Poza wszelką wątpliwością można mówić o istnieniu „marksistowskiej” lektury przesłania ewangelicznego. Freudowskie kategorie leżą u podstaw wielu twierdzeń teologii moralnej. Niektórzy autorzy częściej cytują Hegla niż Pismo święte... Trudno jest znaleźć słuszną równowagę. Pewnym jest natomiast, że byliśmy świadkami długotrwałego rozchodzenia się teologii i kultury. Paweł VI przypominał, że „rozłam pomiędzy Ewangelią a kulturą jest bez wątpienia wielkim dramatem naszych czasów”<sup>18</sup>. Podobnie zresztą było w czasach Kartezjusza, Kanta, w idealistycznej myśli niemieckiej, marksizmie, krytyce chrześcijaństwa przeprowadzonej przez Nietzschego, egzystencjalizmie. Czy wszystkie te kierunki nie wywarły wpływu na teologię? Zerwanie dialogu pomiędzy tymi wizjami i refleksją teologiczną uniemożliwiło teologii zrozumienie „ducha”, który ożywiał tamte czasy, nie bez szkody również dla wypracowania bardziej kompletnej wizji człowieka<sup>19</sup>.

Zadaniem teologii jest więc ponowne nawiązanie tego dialogu, gdyż odnowienie jedności pomiędzy kulturą i teologią może przynieść korzyści zarówno jednej jak i drugiej. Nie może to być oczywiście jakiś

chaotyczny ruch, który nie uwzględniałby chrześcijańskiej interpretacji danej problematyki, ulegając jedynie panującym kulturalnym modom. Punktem wyjścia dla jedności pomiędzy teologią i kulturą winno być uznanie wolności działania obydwu, która uznaje ich autonomię i rzeczywistą przestrzeń współzależności.

Mówienie więc o historyczności teologii oznacza nieustanne budowanie łączności pomiędzy przeszłością, teraźniejszością i przyszłością. Refleksja teologiczna nie może zatracić z pola widzenia fundamentalnego wydarzenia, które jest samą duszą teologii: Jezusa z Nazaretu. To wydarzenie historyczne i metahistoryczne zarazem, jest zasadą istnienia samej teologii i jest równocześnie poddane nieustannym reinterpretacjom, choć samo pozostaje identyczne i niezmiennie na przestrzeni wieków.

Udziałem teologii jest ponadto napięcie istniejące w samej wspólnotce Kościoła wynikające ze stopniowego i coraz pełniejszego rozumienia i uhistorycznienia, pod wpływem Ducha Świętego, „całej prawdy” (J 16, 13), jaką dane jest jej poznawanie w różnych epokach historycznych. Winna więc być zarówno „wierna jak i postępująca naprzód”<sup>20</sup>, otwarta na przyszłość człowieka i zdolna w adekwatny sposób przekazywać mu niewyczerpane skarby objawienia.

## 2. Kiedy powstaje teologia

Dochodzimy do momentu, w którym trzeba postawić pytanie: kiedy pojawia się teologia? Jaki jest konieczny punkt wyjścia, aby mógł mieć początek dyskurs teologiczny? Teologowie zajmują różne stanowiska w odpowiedzi na to pytanie<sup>21</sup>. Aczkolwiek różne między sobą, wszystkie odpowiedzi podkreślają, że punktem wyjścia dla teologii jest „życie wiary Kościoła”.

### a. Uświadomione zadziwienie

Uznając trafność ujęcia, które podkreśla znaczenie wiary wspólnoty i poszczególnych jednostek dla zapoczątkowania refleksji teologicznej, należałoby zwrócić uwagę na jeszcze jeden element. Akt wiary powoduje pojawienie się w człowieku postawy świadomego zdumienia z faktu bycia partnerem w dialogu z Bogiem.

Tak więc miejscem pierwotnym teologii jest zdumienie wierzącego, który reflektując nad swoim włączeniem we wspólnotę i nad treścią normatywizującą zarówno jego życie jak i życie Kościoła zadaje sobie

pytanie „dlaczego wierzę?”. Pytanie to daje początek teologii i równocześnie z niej się rodzi, gdyż nawet przez moment nie może ona znaleźć się poza horyzontem wiary.

Powstanie pytania: „dlaczego wierzę” od samego początku wiąże się z podstawowym aktem poprzedzającym świadome poznanie podmiotu. Jest to akt, w którym w sposób darmowy jestem powołany do wiary. Interweniuje w nim sam Bóg, który powołuje do wspólnoty życia z sobą. Zanim więc „poznam” Boga, sam jestem przez Niego poznany. W byciu poznany i przyjęty przez Boga, człowiek staje się nowym stworzeniem, gdyż „ani z krwi, ani z żądy ciała, ani z woli męża, ale z Boga się narodzili” (J 1,13). To doświadczenie, dające pewność stającego się zbawienia, jest również podstawowym elementem konstruowania refleksji teologicznej. O tym mówi Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym *Dei Verbum*:

„Bogu objawiającemu należy okazać «posłuszeństwo wiary», przez które człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu, okazując «pełną uległość rozumu i woli wobec Boga objawiającego» i dobrowolnie uznając objawienie przez Niego dane. By móc okazać taką wiarę, trzeba mieć łaskę Bożą uprzedzającą i wspomagającą oraz pomoce wewnętrzne Ducha Świętego, który by poruszał serca i do Boga zwracał, otwierał oczy rozumu i udzielał wszystkim słodyczy w uznawaniu i dawaniu wiary prawdzie. Aby zaś coraz głębsze było zrozumienie objawienia, tenże Duch Święty darami swymi wiarę stale udoskonala” (KO 5).

Egzystencjalna pewność stającego się zbawienia i zdumienie z faktu bycia podmiotem w dialogu z Bogiem stanowią punkt wyjścia dla refleksji teologicznej, która dąży do w pełni ludzkiej odpowiedzi – intelektem i wolą – na wezwanie Ojca.

## **b. Źródło**

Źródłem teologii jest Pismo święte i Tradycja, które „stanowią jeden święty depozyt słowa Bożego powierzonego Kościołowi” (KO 10).

Jest niezaprzeczalnym faktem, że po Soborze Trydenckim badania teologiczne prowadziły do powstania coraz większej przepaści pomiędzy teologiem i tekstem biblijnym. Oczywiście teologowie zakładali istnienie przesłanki skrypturystycznej, ale główny wysiłek skupiony był na precyzowaniu pojęć i terminologii wyrażanych w języku teologicz-



nym. Chętnie skupiano się na rozważaniach na temat bytu, uznając je za istotnie ważne dla wierzącego, nie dostrzegając biblijnej odpowiedzi na dany problem. Stopniowo ukształtowała się tzw. „teologia podręcznikowa”, usankcjonowana przez Leona XIII w encyklice *Aeterni Patris* (4.08.1879). Taka teologia panowała na uniwersytetach przynajmniej do czasów II Soboru Watykańskiego. Jej głównym zadaniem było wykazanie, że autorytet myśli tomistycznej jest źródłem pewności dla teologii przeciw wszelkiej krytyce. W pewnym sensie autorytet Pisma świętego został przysłonięty autorytetem magisterium, które gwarantowało poprawną interpretację twierdzenia wiary dokonaną przez *ratio philosophica*.

Teologia podręcznikowa miała przede wszystkim charakter apologetyczny. „Grała w obronie” – prezentując niezmienną daną, ponad wszelkim ruchem filozoficznym, gdyż osiągniętą za pośrednictwa *philosophia perennis*, która pozwalała nadać charakter ostateczny osiągniętemu twierdzeniu teologicznemu. Metoda teologii podręcznikowej doprowadziła do powstania rozdziewu pomiędzy *fides i ratio*, ze szkodą zarówno dla rozumu jak i dla wiary. *Auctoritatis Dei revelantis* stało się czymś zewnętrznym w odniesieniu do rozumu, a przez to autorytatywnym, niezdolnym do skłonienia do odpowiedzi godnej ludzkiego rozumu i wolności<sup>22</sup>.

Tekst *Dei Verbum* jawi się w tym kontekście jako bodziec, który spowodował zasadniczy zwrot w badaniach teologicznych: „Teologia święta opiera się, jako na trwałym fundamencie, na pisanim słowie Bożym łącznie z Tradycją świętą. W nim znajduje swe najgruntowniejsze umocnienie i stale się odmładza, badając w świetle wiary wszelką prawdę ukrytą w misterium Chrystusa. Pisma zaś święte zawierają słowo Boże, a ponieważ są natchnione, są one naprawdę słowem Bożym. Niech przeto studium Pisma świętego będzie jakby duszą teologii świętej”. (KO 24)<sup>23</sup>.

Ta wypowiedź Soboru pozwoliła teologii odkryć nowe odniesienie do Pisma świętego. Nie może ono być używane dla potwierdzenia rezultatów osiągniętych na drodze spekulacji filozoficznej, lecz musi się stać punktem wyjścia i duchem ożywczym całej refleksji teologicznej. Pierwotnym źródłem teologii jest słowo Boże, które pozostaje niezmiennie na wieki, żywe i wzywające do odpowiedzi. W jego świetle formułowane są

wnioski mówiące o relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem w różnych epokach historycznych.

Ten powrót do źródeł pozwala teologii najgruntowniej się umocnić (*firmissime roboratur*, KO 24) zakorzeniając ją jeszcze bardziej w misterium Chrystusa. Jednakże powrót do źródeł nie jest zwykłym powrotem do przeszłości. Odkrywając płodność swojego źródła, teologia chce móc lepiej komunikować się ze współczesnością.

Interlokutorem dzisiejszej teologii nie jest człowiek antyczny. Człowiek, który staje jej naprzeciw niejednokrotnie zde gustowany jest roszczeniem teologii do dania ostatecznego sądu na temat relacji człowiek-Bóg. W ten sposób wezwana jest ona do odnowienia swoich odniesień do egzegezy i do innych dyscyplin naukowych, aby zrozumienie twierdzenia biblijnego było w korespondencji do problemów dzisiejszego człowieka<sup>24</sup>. Zachowuje więc w całej rozciągłości ważność anzelmiański aksjomat *fides quaerens intellectum*, gdyż czymś istotowo ważnym dla wiary jest *quaero ut intellegam*.

W momencie zaniechania owego poszukiwania na śmierć skazana jest sama wiara. Wystarczy przypomnieć znaczące wyrażenia przekazane nam przez tradycję patrystyczną: „*Fides si non cogitetur nulla est*”, „*Ignoratio enim Scripturam ignoratio Christi est*”. Tak więc wiara ze swej natury popycha do poszukiwania i każde osiągnięte rozstrzygnięcie jest początkiem nowego poszukiwania. Być może teologia powinna w tym względzie powrócić na nowo do wielkiej intuicji augustiańskiej. Rzeczywiście bowiem refleksja teologiczna przez długi czas obracała się wokół osi „*credo ut intellegam et intellego ut credam*”: należałoby jednak dostrzec dalszą część tego wyrażenia: „*ut inventus quaeratur; immensus est*”<sup>25</sup>. Odnajdujemy tutaj wewnętrzną dynamikę wiary, która popycha zawsze w kierunku ostatecznego horyzontu. Odsłania się tutaj autentyczna przestrzeń teologii, która ukierunkowuje się na samą nieskończoność tajemnicy i czuje się zmuszona uklęknąć w milczącej adoracji czekając na objawienie się Niepojmowalnego.

Każda refleksja nad tajemnicą Boga musi być ciągle podejmowana od początku. Zawsze jest ona w jakiś sposób uwarunkowana, zwłaszcza jeśli ma charakter „naukowy”, gdyż kształtowana jest przez życie, modelitwę, miłość, a nie tylko przez aktywność intelektualną. Nieskończono-

ność misterium, nawet historycznie uokretnionego, nigdy nie może być wyczerpana przez teologię. Ta świadomość przynagła Kościół, na przestrzeni wieków, do samooceny, uaktualniania form i języka w przepowiadaniu zbawczego przesłania Chrystusa<sup>26</sup>.

## Przypisy

- <sup>1</sup> Por. M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, [w:] *Sentieri interrotti*, Firenze 1968, s. 94.
- <sup>2</sup> Wywiad został przeprowadzony 23 września 1966. Jednakże zgodnie z wolą filozofa opublikowany został dopiero po jego śmierci, 31 maja 1976. Tekst znajduje się [w:] M. Heidegger, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, Parma 1976, ss. 133-134.
- <sup>3</sup> C. Roccheta, R. Fisichella, G. Pozzo, *La teologia tra rivelazione e storia*, Bologne 1985, s.165.
- <sup>4</sup> A. Kolping, *Einführung in die katholische Theologie*, Münster 1960, ss. 15-20.
- <sup>5</sup> Y. Congar, *Théologie*, w DThC, XV, s. 341.
- <sup>6</sup> K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik I,1: Die Lehre vom Wort Gottes*, München 1935, ss. 1-10.
- <sup>7</sup> R. Latourelle, *Teologia scienza della salvezza*, Assisi 1970, s. 7.
- <sup>8</sup> Z. Alszegey, M. Flick, *Come si fa la teologia*, Roma 1974, ss. 15-18.
- <sup>9</sup> H.U. von Balthasar, *Teologia e santità*, [w:] *Verbum Caro*, Brescia 1970, s. 216.
- <sup>10</sup> K. Rahner, *La riforma degli studi teologici*, Brescia 1970, s. 31.
- <sup>11</sup> Mowa tu o „katolickości” w znaczeniu semantycznym, jako o uniwersalności, która nie sprzeciwia się pluralizmowi, co więcej określa go i jest warunkiem jego istnienia. Każda prawda „katolicka” zmierza do skupienia w sobie ostatecznej prawdy i jednoczesnego otwarcia się na nią. Zgodnie z typową dla wiary dialektyką, która dąży do odkrycia całej prawdy, pod działaniem Ducha Świętego (por. J 16,13); por. H.U. von Balthasar, *La sede della teologia*, [w:] *Verbum Caro I*, Brescia 1970, ss. 170-171.
- <sup>12</sup> Znacząca w tym względzie jest wypowiedź K. Rahnera: „Jeszcze trzydzieści czy czterdzieści lat temu, kiedy sam studiowałem teologię, teolog był osobą, dla której chrześcijaństwo, wiara, religijna egzystencja, modlitwa i mocne postanowienie pełnienia zwykłej służby kapłańskiej były rzeczą samo przez siebie zrozumiałą. Być może w czasie studiów teolog miał pewne problemy teologiczne; rzetelnie i dogłębnie zastanawiał się nad poszczególnymi kwestiami teologicznymi, ale działo się to na gruncie chrześcijaństwa uznawanego za rzecz oczywistą, przyswojonego w ramach wychowania religijnego uznawanego za rzecz oczywistą i w chrześcijańskim środowisku uznawanym za rzecz oczywistą. Nasza wiara była zasadniczo uwarunkowana określoną sytuacją społeczną, która wtedy nas podtrzymywała, ale obecnie już nie istnieje”. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary* Warszawa, 1987, s. 12.
- <sup>13</sup> Por. dalej: „Dociekanie teologiczne niech zarazem zmierza do głębokiego poznania prawdy objawionej i nie zaniedbuje kontaktowania jej ze współczesnością, żeby mogło ono pomóc ludziom wykształconym w różnych dziedzinach nauki do pełniejszej znajomości wiary. Ta wspólna praca będzie bardzo pomocna przy kształceniu kapłanów, którzy będą mogli naukę Kościoła o Bogu, człowieku i świecie należycie podawać naszym współczesnym, tak żeby oni chętniej to słowo przyjmowali. Co więcej, pożądane jest, żeby wielu świeckich katolików zyskiwało odpowiednie wykształcenie w naukach teologicznych i żeby duża część spośród nich studia te gorliwie uprawiała i pogłębiała”. (KDK 62).
- <sup>14</sup> W konfrontacji aspektem dominującym jest oczywiście wymiana informacji. Kiedy jednak mamy do czynienia z dyscyplinami sąsiadującymi ze sobą (jak w przypadku filozofii i teologii) wzajemnie oddziaływanie na polu oceny założeń i krytyki rezultatów jest o wiele mocniejsze.
- <sup>15</sup> Sobór w tym względzie wykazał się wyjątkowym realizmem i wrażliwością. „Niektórzy oczekują prawdziwego i pełnego wyzwolenia rodu ludzkiego od samego wysiłku człowieka i są przekonani, że przyszłe panowanie człowieka nad ziemią zadowoli wszystkie pragnienia jego serca. (...) Mimo to wobec dzisiejszej ewolucji świata z każdym dniem coraz liczniejsi stają się ci, którzy bądź stawiają zagadnienia jak najbardziej podstawowe, bądź to z nową wnikliwością rozważają: czym jest człowiek, jaki jest sens cierpienia, zła, śmierci, które istnieją nadal, choć dokonał się tak wielki postęp? Na cóż te zwycięstwa tak wielką okupione ceną; co może człowiek dać społeczeństwu, a czego się od niego spodziewać; co nastąpi po tym życiu ziemskim?” (KDK 10).

- <sup>16</sup> Jeszcze dziś można wyróżnić podwójną postawę dyscyplin „naukowych” wobec teologii: 1. Odmowa przyznania teologii charakteru naukowego, co prowadzi do nie brania pod uwagę teologii w jakiegokolwiek formie konfrontacji między dyscyplinarnej. Postawa taka ma swoje źródło w apriorystycznym pojęciu nauki, wynikiem tego jest dyskryminacja innych dyscyplin. 2. Pewien rodzaj „podejrzliwości” wobec teologii, przede wszystkim z powodu jej dążności do powiedzenia ostatniego słowa wobec każdego dyskursu, który dotyczy człowieka. Postawa ta, trzeba to uczciwie przyznać, spowodowana została przez niektóre sformułowania teologiczne, które chciały pełnić rolę „wiedzy uniwersalnej” przyznając innym naukom jedynie rolę *ancillae*.
- <sup>17</sup> Warto w tym miejscu przytoczyć słowa papieża Jana XXIII z przemówienia wygłoszonego 11 października 1962 roku, z okazji rozpoczęcia obrad II Soboru Watykańskiego: „*Est enim aliud ipsum depositum fidei, seu veritates, que veneranda doctrina nostra continentur, aliud modus, quo eadem enuntiantur, eodem tamen sensu eademque sententia* (czyli innym jest bowiem sam depozyt wiary, to znaczy prawdy zawarte w naszej doktrynie, czym innym zaś jest forma, w jakiej zostają one ogłoszone, przy zachowaniu tego samego znaczenia i tej samej doniosłości), *Enchiridion Vaticanum*, I, n. 55; por. także wypowiedzi Soboru: „Czym innym jest sam depozyt wiary, czyli jej prawdy, a czym innym sposób ich wyrażania przy zachowaniu jednak tego samego sensu i znaczenia” (KDK 62; por. KDK 42 i DE 4, 6).
- <sup>18</sup> *Evangelii nuntiandi* 20, [w:] *Enchiridion Vaticanum*, V, n. 1612,
- <sup>19</sup> Por. G. Angelini, *Ifattori socio-culturali nell'evoluzione recente della teologia in Italia*, [w:] AA. VV., *La teologia italiana oggi*, Brescia 1979, ss. 101-125.
- <sup>20</sup> C. Colombo, *Il compito della teologia*, Milano 1983, s. 72.
- <sup>21</sup> Krótki przegląd najbardziej znaczących odpowiedzi: Alszegeh, Flick, *Come si fa la teologia*, Roma 1974, s. 35: „Pytanie, które jest punktem wyjścia dociekania teologicznego brzmi: co oznacza życie Kościoła? Jak może być zinterpretowane, uczynione czytelnym?”; C. Molari, *La fede e il suo linguaggio*, Assisi 1972, s. 116: „Jedynym punktem wyjścia dla refleksji teologicznej jest doświadczenie przez wspólnotę kościelną naszego czasu, przyjętego w wierze, zbawczego działania Boga”; W. Kasper, *Per un rinnovamento del metodo teologico*, Brescia 1969, s. 42: „Punktem wyjścia teologii jest wiara Kościoła, która, z definicji, jest ukształtowana przez odniesienie do normatywnego świadectwa Pisma św. i która musi być głoszona w odpowiedzi na różne sytuacje historyczne”; C. Vagaggini, *Teologia*, w NDT, Roma 1979, kol. 1599: „Wiara jako akt i postawa wierzącego, która jest punktem wyjścia teologii, jest wiarą żywą pełniącą uczynki miłości, nie jest to wiara martwa kogoś, kto znajduje się w stanie grzechu śmiertelnego”. (Brakuje w tej definicji wspólnotowego wymiaru refleksji teologicznej, chyba żeby uznać, że wiara martwa jest wyłączeniem z życia wspólnoty); R. Latourelle, *Teologia scienza della salvezza*, Assisi 1971, s. 15: „Punktem wyjścia teologii jest żyjący Bóg w swoim wolnym świadectwie o sobie”. Dla E. Schillebeeckxa, *Rivelazione e teologia*, Roma 1966, ss. 105-112, punktem wyjścia i niezmiennym fundamentem teologii jest wiara w Boga, który objawia się w historii.
- <sup>22</sup> Por. G. Colombo, *La teologia manualistica*, w AAVV., *La teologia italiana oggi*, Milano 1979, ss. 25-56.
- <sup>23</sup> Por. także OT 16: „Ze szczególną starannością należy kształcić alumnów w zakresie Pisma świętego, które winno być duszą całej teologii”.
- <sup>24</sup> C.M. Martini, *La Sacra Scrittura nella vita della Chiesa, w La costituzione dogmatica sulla divina rivelazione*, Torino 1967, ss. 417-465.
- <sup>25</sup> Augustyn, *In Johannem Evangelium*, LXIII, l. PL. 35,1805: „*Quaeramus inveniendum, quaeramus inventum. Ut inveniendus quaeratur, occultus est; ut inventus quaeratur, immensus est*”.
- <sup>26</sup> K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, dz. cyt., s. 10: „I właśnie ta stała i nieusuwalna różnica między pierwotną chrześcijańską realizacją egzystencji a refleksją nad nią będzie przedmiotem niniejszych rozważań. Wgląd w tę różnicę ma podstawowe znaczenie poznawcze i stanowi niezbędną przesłankę dla wprowadzenia do chrześcijaństwa”.

**ks. Stanisław Hałas SCJ**

## **ZAGADNIENIE TOLERANCJI W BIBLIJ. ANALIZA EWANGELICZNYCH TEKSTÓW DOTYCZĄCYCH POSTAWY JEZUSA WZGLĘDEM NIETOLEROWANYCH**

### **1. Określenie tolerancji**

Łatwo sprawdzić, że w całym tekście polskiej Biblii nie ma wyrazu „tolerancja” czy też „tolerować”<sup>1</sup>. Nie znaczy to jednak, że Pismo święte nic na ten temat nie mówi. To, że nie było nazwy i to w dodatku takiej jakiej dzisiaj używamy, wcale nie oznacza, że problem nie istniał. Rozwój języka i kultury polega bowiem na tym, że wciąż powstają nowe wyrazy na określenie zjawisk, które szczególnie nas dotyczą. Zaś język biblijny, czy to hebrajski, czy też biblijny grecki znane są z tego, że nie tworzą pojęć abstrakcyjnych, a raczej posługują się konkretnymi obrazami wziętymi z życia dla wyrażenia subtelniejszych zjawisk z życia duchowego, psychicznego czy też społecznego. Tak na przykład pustynia jest dla ludzi Biblii obrazem zniszczenia i kary Bożej (por. Jr 22,6; So 2,13; Ps 107, 33n). Czysta biała szata wskazuje na zbawienie (por. Ap 7,9-14). Baranek natomiast stał się obrazem Chrystusa, który złożył ofiarę za grzechy ludzi (por. J 1,29.36; Ap 5,6.8.12.13)<sup>2</sup>. Trzeba więc doszukać się tematu tolerancji w odpowiednich obrazach, modelach zachowań czy też konkretnych pouczeniach.

O tolerancji zaczęło się na dobre mówić w Europie Zachodniej zwłaszcza od czasów reformacji, w II połowie XVI w. i określało ono wtedy zostawienie swobody wyznania dla poddanych, którzy byli innego wyznania niż ich książę<sup>3</sup>. Zjawisko to jednak istnieje, jak słusznie sądzi ks. prof. Rusecki, od samego początku ludzkości. Od początku bowiem istniały różnice między poszczególnymi ludźmi i grupami ludzkimi, rodami czy też plemionami, gdy chodzi o rozumienie człowieka, zapa-

trywanie na sens życia czy też przyjmowaną hierarchię wartości. Wzajemne tolerowanie tych różnic było przecież warunkiem zgody wewnątrz danego rodu czy plemienia i zapobiegało niepotrzebnym konfliktom, które zawsze pociągały za sobą zniszczenia i cierpienie<sup>4</sup>.

Tolerancję można określić jako świadomą postawę człowieka, który nie narusza i nie chce ograniczać wolności osobistej drugiego człowieka. Jest poszanowaniem dla jego przekonań i postaw, nawet jeżeli się wewnątrznie z nimi nie zgadzamy. Polega na przyznaniu każdemu człowiekowi prawa do wyrażania swych opinii nawet jeżeli powszechnie się ich nie podziela. Tolerancja polega przede wszystkim na powstrzymaniu się od wszelkich środków przemocy, a także i słownej agresji w stosunku do osób, które nie podzielają naszych przekonań<sup>5</sup>.

W dobie współczesnej nie wyobrażamy sobie inaczej życia społecznego, jak tylko opartego na zasadach wzajemnej tolerancji. Po przykrych i bolesnych doświadczeniach totalitaryzmu w różnej odmianie wysoko cenimy sobie wolność osobistą i w żadnym wypadku nie zgodzilibyśmy się na jej ograniczanie przez innych. Zdajemy sobie coraz lepiej sprawę, że gwarancją tej wolności musi być właśnie dobrze rozumiana postawa tolerancji jednych w stosunku do drugich.

## **2. Obowiązek ewangelizacji a tolerancja**

Czasami spotykamy się z zarzutem kierowanym przeciw Kościołowi, że nauczając jednoznacznie określonego światopoglądu i związanych z nim postaw moralnych sprzeciwia się zasadzie tolerancji. Ewangelizacja rzeczywiście polega na propagowaniu wiary chrześcijańskiej i postaw moralnych, które z niej wynikają. Implikuje również używanie wszelkich możliwych środków przekazu, aby ludzie obojętnych czy też inaczej myślących przekonać do przyjęcia światopoglądu i postawy chrześcijańskiej. Ewangelizacja jest więc zupełną odwrotnością do postawy obojętności na to, co inny człowiek myśli i jak postępuje. A trzeba przyznać, że tolerancję często rozumie się właśnie jako pewnego rodzaju indyferentyzm. Stąd też rodzi się pozorny dylemat: ewangelizować czy tolerować, który stał się tematem naszego sympozjum.

Należy zwrócić uwagę na bardzo kategorycznie sformułowany w Piśmie świętym obowiązek ewangelizacji. W Ewangelii według św. Marka tak został on wyrażony: „idźcie na cały świat i głosście Ewangelię wszel-

kiemu stworzeniu! Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony” (Mk 16,15n). Apostołowie więc, a później ich następcy mają iść na cały świat i nauczać wszystkich ludzi bez żadnego wyjątku. Taki sens ma użyte tutaj określenie *pa,sa kti,sij*. Nie chodzi oczywiście o bezwzględnie każde stworzenie, wśród których są przecież i byty nierozumne, ale określenie to wskazuje na każdego człowieka bez żadnego wyjątku<sup>6</sup>.

Kategoryczny charakter tego sformułowania, które zresztą znajduje dokładne potwierdzenie w postawie samego Jezusa jak i Jego apostołów, nawiązuje do prorockiego stylu nauczania i jest jego kontynuacją. Najbardziej zaś chyba charakterystyczną cechą proroków była ich zdecydowanie krytyczna i bezkompromisowa postawa wobec grzechu i zła w każdej jego postaci. Surowo krytykowali zarówno przechodzenie na pogaństwo pod wpływem nacisków politycznych (Eliasz) czy też ekonomicznych, nieuczciwość i bogacenie się kosztem ubogich (zwłaszcza Amos – por. Am 2,6-8; 4,1), przekupstwo i łapownictwo w sądach (por. Am 5,10nn), zbytek i zamiłowanie do luksusu (por. Am 6,4; Iz 3,16-24), zaniedbania w rządzeniu krajem (por. Am 6,6). To zło publicznie krytykowali i napiętnowali nie przebierając w słowach. W Księdze Izajasza znajdujemy na przykład bardzo obraźliwe epitety pod adresem ówczesnych mieszkańców Jerozolimy i Judei: „Biada ci, narodzie grzeszny, ludu obciążony nienawiścią, plemie zbójckie, dzieci wyrodne” (1, 4).

W swoich surowych i nieprzejednanych krytykach prorocy nie oszczędzali nikogo: ani zwierzchników, ani króla, ani nawet kapłanów<sup>7</sup>. Otwarcie demaskowali ich grzechy. Ostra krytyka zła we wszelkich jego przejawach stanowi główny motyw nauczania proroków, zwłaszcza tych wcześniejszych, którzy nauczali przed niewolą babilońską. Właśnie ta bezkompromisowa postawa wobec zła wyróżniała ich spośród innych ludzi i była ich cechą charakterystyczną. Za to też narażali się niejednokrotnie na szykany i prześladowania. Takim prorokiem, który szczególnie dużo wycierpiał ze względu na głoszoną przez siebie naukę był Jeremiasz. Przez całe życie miał wielu osobistych wrogów, którzy czyhali na jego życie. Zakazano mu nauczania na terenie świątyni jerozolimskiej, następnie niszczone to, co napisał przy pomocy swego skryby Barucha, w końcu niesłusznie oskarżono o zdradę na rzecz wrogów i aresztowano (por. Jr 36,1nn). Wymownym odbiciem jego cierpień jest



skarga: „Biada mi, matko moja, żeś mnie porodziła” (Jr 15,10). Podobnie bezkompromisową postawą cechował się na przykład św. Jan Chrzciciel, który bardzo się naraził krytykując publicznie niemoralne życie króla Heroda. Toteż dosięgła go zemsta Herodiady i swoją publiczną odwagę musiał przypłacić życiem (por. Mk 6,17-29 i paral.).

W rozumieniu więc chrześcijańskim, które sięga korzeniami nauczania prorockiego, tolerancja nie może w żadnym wypadku być obojętnością na zło, bez względu na to u kogo i w jakiej postaci by się pojawiło. Tolerowanie zła jest całkowicie niezgodne zarówno z duchem Ewangelii jak i całym nauczaniem Pisma świętego. Nie można też iść na jakiegokolwiek kompromisy ze złem. Nie można bowiem, pod pozorem tolerancji, umniejszać czy uszczuplać orędzia ewangelicznego<sup>8</sup>. Podobnie jak Bóg nie pozostaje obojętny wobec grzechu i nie toleruje zła, również i chrześcijanin nie może pozostać obojętnym na zło. Święty Paweł z naciskiem poleca Tymoteuszowi, swojemu następcy w Efezie: „głoś naukę, nastawaj w porę, nie w porę, wykaż błąd, poucz” (2 Tm 4,2).

W chrześcijańskim rozumieniu nie można więc w ogóle mówić o tolerancji dotyczącej zła. Chrześcijanin, który jest wyznawcą Chrystusa, nie może tolerować zła i nie może być wobec niego obojętny. Zło pozostaje zawsze złem i musi być takim nazwane. Nie można też iść na kompromis czy ugodę ze złem<sup>9</sup>. Tolerancja natomiast dotyczy i ukierunkowuje się na człowieka, na konkretną osobę ludzką. Osoby tej nie wolno bowiem niszczyć, działać na jej szkodę, poniżać w sensie fizycznym czy też moralnym nawet wtedy, gdy uległa złu. Dlatego też prawdą jest, że zarówno prorocy, jak i ich następcy apostołowie, nigdy nie uciekali się do stosowania przemocy w propagowaniu orędzia Bożego. Jediną metodą było w tym względzie nauczanie, uświadamianie, perswazja, nawet jeżeli niekiedy uciekali się do bardzo surowych słów krytyki. Nie trzeba tu oczywiście mylić działalności ludzi wyraźnie posłanych przez Boga (a więc przede wszystkim proroków) z opisanymi w Starym Testamencie wojnami prowadzonymi przez wojsko izraelskie i królów. Nie stanowią one i nigdy nie stanowiły modelu dla apostołów mających propagować ewangelię Chrystusową. Były zwyczajnym faktem historycznym, należącym do dziedziny ówczesnej polityki, która, jak widać, nieodłącznie towarzyszy człowiekowi na różnych etapach jego historii, a nie do religii.

Nie przeszkodziło to jednak dopatrywać się w nich działania opatrności Bożej, podobnie jak to ma miejsce również i w dobie dzisiejszej.

### 3. Jezus jako wzór tolerancji względem pogan, Samarytan i notorycznych grzeszników

Aby wyjaśnić, na czym ma polegać tolerancja w rozumieniu chrześcijańskim, proponuję metodę przeanalizowania ewangelicznych tekstów o odnoszeniu się Jezusa do ludzi, którzy z różnych względów nie byli akceptowani przez swoje środowisko, byli traktowani jako inni, obcy. Chodzi więc o obcokrajowców – pogan, Samarytan, a także i notorycznych grzeszników, do których zaliczano zwłaszcza celników i nierządnicę (por. Mt 21,31). Wiadomo, że ówczesne żydowsko-faryzejskie środowisko Palestyny znane było z braku tolerancji dla wszystkich, którzy inaczej myśleli i postępowali. Ewangelie i Dzieje Apostolskie dostarczają nam na to wielu przykładów (np. Mk 7,1nn; Dz 21,30n). Postawa nietolerancji wynikała zarówno z uwarunkowań historycznych, jak i zagrożeń płynących ze świata pogańskiego, reprezentowanego wówczas przez potężne Imperium Rzymskie. Faryzeusze zaś tworzyli bardzo gorliwy ruch religijno-patriotyczny, który w drobiazgowym przestrzeganiu Prawa widział remedium na zagrożenia płynące zarówno ze strony wszechwładnego pogaństwa jak i obojętności współwyznawców. Cieszyli się wielkim poparciem ze strony prostego ludu i wywierali wielki wpływ na masy<sup>10</sup>. W takim środowisku przyszło żyć i nauczać Jezusowi. Na tle tego właśnie, nietolerancyjnego środowiska, bardzo kontrastowo zarysowuje się postawa Jezusa w stosunku do tych, których owo środowisko nie akceptowało.

Rzeczywiście, widzimy, że Jezus darzył wielką życzliwością  **cudzoziemców i pogan**. Przykładem jest tu najpierw postać  **setnika z Kafarnaum**, któremu Jezus uzdrowił sługę (por. Mt 8,5nn; por. Łk 7,1nn). Setnik (*ev'kato,ntarcoj-* czyli dowódca oddziału liczącego około stu żołnierzy) był oficerem rzymskim, najprawdopodobniej dowódcą garnizonu wojskowego w miasteczku. Choć, jak podaje Łukasz, osobiście okazywał życzliwość dla Żydów budując im synagogę (por. Łk 7, 4), to jednak był przecież poganinem, a nadto jeszcze oficerem wojsk okupacyjnych w Palestynie. Pomimo zdecydowanie wrogiego nastawienia Żydów do okupantów, co wydaje się zresztą zupełnie zrozumiałe, Jezus chętnie spełnił prośbę, a jego postawę wiary ocenił nawet wyżej niż

u rodowitych Żydów: „U nikogo w Izraelu nie znalazłem tak wielkiej wiary” (Mt 8,10. Zaznaczmy, że wiara setnika niekoniecznie oznaczała przyjęcie całej nauki Chrystusa i nawrócenie na chrześcijaństwo, bo o tym przecież ewangeliści nic nie wspominają.

Cudzoziemką była również i **niewiasta z Fenicji**, która błagała Jezusa o uzdrowienie córeczki (por. Mk 7,25nn; por. Mt 15,22nn). Również i jej prośbę spełnił Jezus, i publicznie pochwalił jej wiarę<sup>11</sup>. Uczynił to pomimo, że przecież była poganą, o czym wyraźnie wspomina Marek (por. 7,26). Mateusz zaznacza, że uczniowie Jezusa wcale za nią nie orędownali, a tylko żądali, aby ją jak najprędzej odprawił, gdyż po prostu nie mogli znieść jej głośnego lamentowania (por. 15,23). Jezus uzdrowił również i **opętanego w kraju Gerazeńczyków**, których miasteczko leżało po drugiej stronie Jeziora Galilejskiego. Oni również byli poganami, jak o tym wymownie świadczy stado hodowanych świń (por. Mk 5,11nn; por. Łk 8,32n; por. Mt 8,28nn)<sup>12</sup>. O życzliwym i pozbawionym uprzedzeń odnoszeniu się do pogan może świadczyć także i to, że niejednokrotnie wędrował po terenach przez nich zamieszkałych. Odnosi się to również i do **pogańskich miast Dekapolu** (por. Mk 7,31)<sup>13</sup>. A pamiętamy przecież, że środowisko Jezusa uważało pogan za nieczystych. Nie wstępowano do ich mieszkań (por. J 18,28), a po powrocie z miasta obmywano się uważając, że kontakt z poganami czyni człowieka nieczystym (por. Mk 7,4).

To samo odnosi się do relacji Jezusa z **Samarytanami**. Byli oni najbliższymi sąsiadami Żydów, a także najbliższymi, gdy chodzi o pochodzenie. Wywodzili się zasadniczo od północnych pokoleń izraelskich, choć Żydzi zarzucali im pomieszanie rasowe z poganami (por. 2 Krl 17,24nn). Nie różnili się wiarą w jedyne Boga, uznawali Prawo Mojżeszowe, a różnili się właściwie jedynie miejscem sprawowanego kultu. Jednak na skutek uwarunkowań historycznych obydwie grupy odnosiły się do siebie bardzo nieżyczliwie, a czasami nawet i wrogo<sup>14</sup>. W Ewangeliach niejednokrotnie znajdujemy echa uprzedzeń kierowanych pod adresem Samarytan, które przeradzały się niekiedy w jawną wrogość (por. np. Łk 9,52nn; J 4,9). Już samo określenie „Samarytanin” było traktowane przez Żydów jako obelżywe (por. J 8,48)<sup>15</sup>. Pan Jezus jednak stanowczo zabronił apostołom jakiegokolwiek zemsty na Samarytanach za to, że ich nie ugościli (por. Łk 9,55). Sam zaś nie unikał samarytańskich

miasteczek (por. Łk 17,1) i nawet wdał się w długą i pełną życzliwości **rozmowę z kobietą samarytańską**. Wzbudził jej niekryte zdziwienie, a także zaskoczył uczniów (por. J 4,9nn;27)<sup>16</sup>.

Znamienne jest, że Jezus nie poczynił żadnych krytycznych uwag dotyczących jej postępowania moralnego (stwierdził tylko spokojnie, że powiedziała prawdę o swej sytuacji małżeńskiej – w. 18) czy różnic w kulcie. Samarytanie bowiem składali Bogu ofiary na górze Garizim, a Żydzi w świątyni jerozolimskiej, którą uważali – i Jezus również – za mieszkanie Boga. Nawet zapytany przez Samarytankę w sprawie oceny jednego i drugiego kultu, wcale nie próbuje jej przekonać o jakiejś wyższości kultu żydowskiego, a tylko stwierdza przejściowy charakter tak jednego jak i drugiego (w. 21nn).

Co więcej, w swoich naukach wyrażał się pochlebnie na ich temat i właśnie z Samarytanina uczynił najbardziej pozytywny przykład odnoszenia się do drugiego człowieka, który znajduje się w potrzebie (**przypowieść o miłosiernym Samarytaninie** – por. Łk 10,30nn). W przypowieści tej chodzi właśnie o gotowość udzielenia pomocy każdemu bez wyjątku człowiekowi, niezależnie od jego pochodzenia czy przekonań. Znamienne jest, że właśnie Samarytanin jest postacią w pełni pozytywną i stanowi jaskrawe przeciwieństwo do ludzi najbardziej szanowanych w społeczeństwie żydowskim: kapłana i lewity. Dla Żydów, którzy uważali się za lepszych i doskonalszych od Samarytan, Jezus daje za wzór postępowania właśnie Samarytanina (por. Łk 10,37).

W przedstawionych powyżej przykładach widać, że Jezus jest całkowicie tolerancyjny, gdy chodzi o inne pochodzenie człowieka, inną religię, a także kulturę. Ludzi różniących się od Niego pod tym względem wcale nie traktuje gorzej niż swoich rodaków. Owszem, okazuje im nawet jeszcze więcej życzliwości niż swoim, aby zrekompensować niejako uprzedzenia żydowskiej społeczności.

Tolerancyjną postawę Jezusa widać jeszcze wyraźniej na przykładzie odnoszenia się do ludzi najbardziej napiętnowanych przez ówczesne społeczeństwo żydowskie, a chodzi o celników i kobiety cudzołożne. Celnicy byli urzędnikami na usługach władz rzymskich i dorabiali się na ściąganiu podatków na rzecz okupanta. Dlatego traktowano ich jako zdrajców narodu i kolaborantów, toteż zrozumiałe jest, że byli przedmiotem największej nienawiści<sup>17</sup>. Nienawiścią otaczano również i publiczne

grzesznice, które według Mojżeszowego Prawa zasługiwały na karę śmierci przez ukamienowanie (por. Kpł 20,10; por. Pwt 22,22nn).

Jezus jednak nie tylko, że nie podzielał powszechnych opinii na ich temat, ale traktował ich zupełnie po przyjacielsku, czego wymownym wyrazem było zasiadanie do wspólnego stołu. Ewangelie podają dwa takie przykłady, a mianowicie **gościnę u celnika** Lewiego (por. Mk 2,15nn i paral.) i u zwierchnika celników Zacheusza (*avrcitelw,nhj* – Łk 19,1nn). Jezus nie przekreślił ich z góry, tak jak to czyniło ich własne środowisko. W obydwu przypadkach sam wychodzi z inicjatywą nawiązania przyjaźni, a Lewiego czyni nawet swoim uczniem, a później apostołem. Na przyjęcie zostało zaproszonych, jak wyraźnie mówią ewangeliści, „wielu celników i grzeszników i siedzieli przy stole wraz z Jezusem i Jego uczniami”. Budziło to zrozumiałe w tamtych warunkach zdziwienie a nawet oburzenie: „Dlaczego wasz Nauczyciel jada wspólnie z celnikami i grzesznikami” (Mt 9,10n)? Chociaż Lewi – późniejszy Mateusz – po spotkaniu z Jezusem zupełnie zmienił swoje życie, Zacheusz zaś stał się niezwykle hojny dla ubogich, to zapewne wielu innych, którzy zasiadali z Jezusem do stołu, pozostało w dalszym ciągu takimi samymi celnikami, bo Ewangelie nie mówią nic o ich nawróceniu. Zmiana życia nie była dla nich łatwa, gdyż uprawiany zawód przynosił przecież duże korzyści materialne.

Znamienne jest, że Jezus nie stawiał żadnych warunków wstępnych tym notorycznym grzesznikom, z którymi miał zasiąść do wspólnego stołu. Nie robił im nawet żadnych cierpkich wymówek z powodu ich postępowania, co było by zresztą nie do pogodzenia ze wspólnym posiłkiem, który zawsze był wyrazem życzliwości i przyjaźni. Toteż obserwatorzy z zewnątrz tak właśnie rozumieli wymowę wspólnego posiłku: jako wyrazu przyjaźni i życzliwości Jezusa dla celników i grzeszników. Jezus zaś cierpliwie czekał na reakcję współbiesiadnika, na jego przełamanie się wewnętrzne. A kiedy ono następowało publicznie wyrażał radość i satysfakcję: „dzisiaj zbawienie stało się udziałem tego domu, gdyż i on jest synem Abrahama” (Łk 19,9).

Na tym przykładzie widać więc bardzo wyraźnie, że przyjazna postawa Jezusa nie równała się wcale z obojętnością na zło moralne. Miała ona jakoś na celu pociągnięcie człowieka do tego, aby zerwał ze złem, aby się zbawił. Nie cechowała się jednak natręctwem i nie uciekała do żadnych

środków nacisku na osobę, aby poszła w pożądanym kierunku. Na tym właśnie polegała tolerancyjna postawa Jezusa wobec osoby uwikłanej w zło i grzech.

Podobnie również w żaden sposób nie potępił Jezus **niewiasty pochwyconej na cudzołóstwie**, którą przyprowadzono do Niego (J 8,1-11)<sup>18</sup>. Na przykładzie Janowego opowiadania widać wyraźnie wielki kontrast między łagodnością i spokojem Mistrza a agresywną i nietolerancyjną postawą skrybów i faryzeuszy, którzy, oczywiście przy użyciu siły, przyprowadzili niewiastę (*a;gousin*), przyłapaną wcześniej na gorącym uczynku (*evpi. moicei,a| kateilhmme,nhn*) i także przy użyciu siły postawili (*sth,santej*) ją w środku zbiegowiska, aby dokonać na niej sądu (por. w. 3n). W reakcji tłumu nie widać żadnego odruchu jakiegos ludzkiego współczucia ani chęci pomocy dla kobiety. W gwałtownym żądaniu uwidacznia się żądza krwi i zemsty, którą uzasadniają powołując się na Prawo: „w Prawie Mojżesz nakazał nam takie kamienować” (w. 5)! Przy okazji chcieliby znaleźć powód do oskarżenia również i Jezusa.

Jezus nie może jej bronić przed nietolerancyjnym tłumem wprost ponieważ naraziłby się na poważny zarzut nieprzestrzegania Prawa, co i tak wielu już Mu zarzucało. Dlatego broni kobiety pośrednio wskazując na to, że również i sami oskarżyciele nie są bez grzechu. Sposób obrony niewiasty przed tłumem powiódł się i oskarżyciele odeszli. Kiedy Jezus już pozostał sam na sam z niewiastą, nie robił jej żadnych wyrzutów i otwarcie zadeklarował, że nie potępią człowieka (por. w. 10). Całe zajście kończy się tylko delikatną zachętą, pełną respektu dla osoby grzesznicy, aby zerwała z grzesznym życiem.

Podobnie wziął w obronę również i inną niewiastę, znaną w mieście z grzesznego życia (por. Łk 7,37-50). Jezus dostrzegł w niej wartości osoby ludzkiej, a przede wszystkim wielką miłość i wiarę (por. Łk 7,47-50: „ponieważ bardzo umiłowała”) i ocenił ją, wbrew nietolerancyjnemu nastawieniu otoczenia, wyżej od faryzeusza, który takiej kobiety nie tolerował.

Można by te ostatnie przykłady skomentować, mówiąc, że nie tyle świadczą o tolerancji, co raczej o umiejętnej taktyce przekonywania i nawracania ludzi. Jest to jednak kwestia interpretacji intencji człowieka, który wyświadcza dobro. W ten sposób każdego człowieka można by nieustannie podejrzewać, że dobro, które czyni nie pochodzi z życzliwo-

ści i miłości do drugiego, lecz tylko z wyrachowania. W postępowaniu Jezusa niewątpliwie przebija cel nawrócenia i sprowokowania głębokiej zmiany życia. Jest to przecież motywacja, którą zwykliśmy nazywać apostołską lub ewangeliczną. Jednak motywacja ta ma na uwadze przede wszystkim dobro drugiego człowieka i jego zbawienie, a nie własny sukces apostołski. Dlatego toleruje ona, czyli cierpliwie znosi wszystkie ograniczenia, słabość, lęklność, złe przyzwyczajenia, a nawet uzależnienia, aby pomóc drugiemu człowiekowi i w sposób delikatny, respektując jego wolność, doprowadzić do zrozumienia własnego zła i podjęcia dobrowolnej decyzji zerwania z nim.

Surowe słowa natomiast kierował Jezus niekiedy pod adresem swoich rodaków. Chodziło przede wszystkim o **moralne autorytety narodu**, a więc wywierające ogromny wpływ na masy ludu stronnictwo faryzejskie wraz z ówczesną żydowską „inteligencją”, czyli uczonymi w Piśmie<sup>19</sup>. Znana jest surowa krytyka skierowana pod ich adresem, zapisana w najbardziej radykalnej formie w Ewangelii według św. Mateusza (por. 23,1nn, por. Łk 11,42nn). Nie unika ona nawet bardzo obraźliwych epitetów: „obłudnicy, ślepi przewodnicy”, podobni do „grobow pobielaných”, potomkowie tych, którzy mordowali proroków, „plemień żmijowe” (23,13nn). Trudno dostrzec względem tych ludzi Jezusową życzliwość i dobroć, którą tak hojnie darzył obcokrajowców i jawnych grzeszników, a także i wszystkich ludzi biednych i chorych. Można by zapytać: dlaczego?

Poruszając się i nauczając w środowisku ludowym, które było pod wpływem faryzeuszy, niejednokrotnie musiał Jezus z nimi polemizować, o czym wiele razy opowiadają Ewangelie. Polemikę tę rozpoczęli zresztą oni sami wysuwając różne zastrzeżenia pod adresem nauki i postawy Jezusa (por. np. Mk 2,16-28). Nie mógł się On zgodzić z ich zbyt ciasnym i legalistycznym podejściem do spraw Bożych. Polemika ta, jak można wywnioskować z opisów ewangelicznych i co wydaje się zresztą zupełnie zrozumiałe z psychologicznego punktu widzenia, przybierała stopniowo na sile. Najpierw Jezus spokojnie wyjaśniał ich zastrzeżenia i wątpliwości co do różnych szczegółowych kwestii przestrzegania Prawa (por. Mk 2,16-28). Jego nauki jednak przyjąć nie chcieli, a w polemice nie umieli sprostać bardzo przekonującej i trafiającej do serca argumentacji (np. Mk 3,1-5). Toteż weszli w porozumienie przede wszystkim

z saducejską arystokracją (por. J 11,47), której – jak wiadomo – wcale nie darzyli sympatią (por. Dz 23,6n), a także z herodianami, czyli świeckim stronnictwem politycznym kolaborującym z okupacyjną władzą rzymską (por. Mk 3,6, por. także Mk 8,15)<sup>20</sup>. We współpracy usiłowali najpierw pochwycić Jezusa na błędach w mowie, aby mieć argument do oskarżenia (por. Mt 22,15; por. Łk 11,53), a następnie Go zaaresztować (por. J 7, 32. 45; 18, 3). Janowa Ewangelia wyraźnie mówi o ich udziale w obradach Sanhedrynu w sprawie śmierci Jezusa (por. J 11,47nn) i wydaniu polecenia, aby Go pojmać (por. J 11,56n). Nawet po śmierci Jezusa na krzyżu widzimy faryzeuszy wspólnie z saduceuszami, występujących jako przedstawiciele Sanhedrynu u Piłata, aby prosić o postawienie zbrojnej straży przy Jego grobie (por. Mt 27,62)<sup>21</sup>.

Tak więc dialog z ugrupowaniem faryzejskim i środowiskiem uczonych skrybów okazał się dla Jezusa bardzo trudny. Jak się łatwo można domyślić, grupy te były nastawione przede wszystkim na utrzymanie własnych wpływów i przywilejów. Tak właśnie prezentuje ich Ewangelia według św. Marka: „z upodobaniem chodzą oni w powłóczystych szatach, lubią pozdrowienia na rynku, pierwsze krzesła w synagogach i zaszczytne miejsca na ucztach” (12,38n). Łukasz ukazuje ich jako chciwych na pieniądze (por. Łk 16,14). Stąd właśnie brała się ich przesadna troska o zachowanie dobrych pozorów przy równoczesnych poważnych zaniedbaniach moralnych (por. Mt 23,27n). Toteż celem ich rozmów i dysput z Jezusem było jedynie zdyskredytowanie Go w oczach słuchaczy i pozbawienie wpływów na lud (por. np. Mk 8,11). Oby osiągnąć swój cel nie zawahali się nawet oskarżyć Go o współpracę z mocami nieczystymi (Mt 9,34; 12,24 i paral.). Wcale nie wykazywali woli szczerego dialogu z Jezusem. W Jego nauczaniu widzieli przede wszystkim zagrożenie zdemaskowania ich fałszywych postaw i ujawnienia prawdy o sobie, co naraziłoby ich na utratę uprzywilejowanej pozycji w społeczeństwie.

Trzeba jednak przyznać, że zarzut ten nie odnosi się to do wszystkich faryzeuszy czy też skrybów. Niektórzy z nich byli pozytywnie nastawieni do Jezusa. Zdarzało się, że zapraszali Go na posiłek (por. Łk 7,36nn; 11,37; 14,1). Niekiedy stawali się nawet Jego uczniami jak Nikodem (por. J 3,1nn, por. Mt 13,52). Do nich Jezus odnosił się życzliwie i udzielał im odpowiedzi na postawione pytania (por. Mt 8,19n; por. Mk 12,28nn). Niektórzy z faryzeuszy staną się później chrześcijanami (por. Dz 15,5) i



z nich będzie się rekrutował również późniejszy Apostoł Narodów – św. Paweł (por. Flp 3,5).

Ewangelie odnotowują również i to, że jeden raz Jezus uciekł się do zastosowania siły fizycznej wobec przekupniów handlujących na placu świątynnym (*i'ero,n* – Mk 11,15 i paral.). Według tego, co mówią Ewangelie, Jezus wcale nie dyskutował z nimi i nie próbował żadnej ustnej perswazji. Zaczął po prostu wyrzucać (*evkba,llein*) zarówno sprzedających jak i kupujących ze świętego terenu. O gwałtowności Jezusowej reakcji świadczy wymownie wywracanie stołów i ław, na których siedzieli. Janowa Ewangelia dodaje nawet, że Jezus użył do tego celu bicia (por. J 2,15), co jeszcze bardziej uwidacznia gwałtowny charakter reakcji Jezusa.

Również i w tym wypadku możemy postawić pytanie, dlaczego tak łagodny zazwyczaj Jezus, tym razem uciekł się do użycia siły, a więc przemocy fizycznej? Świadczy ona niewątpliwie o wielkim oburzeniu Jezusa na tych, którzy nie uszanowali miejsca świętego, czego potwierdzeniem jest przytoczony przez wszystkich synoptyków cytat prorocki: „mój dom ma być domem modlitwy dla wszystkich narodów” (Iz 56,7). Z drugiej strony handlowanie w miejscu świętym było nie tylko wyrazem braku wiary, lecz również i braku poszanowania dla tych, którzy wierzą i rzeczywiście chcą wykorzystać miejsce święte zgodnie ze swym przeznaczeniem – do modlitwy. W handlu na terenie świątyni jerozolimskiej można więc dostrzec przejaw nietolerancji kapitału wobec uczuć religijnych ludzi wierzących. W dzisiejszych czasach coraz lepiej rozumiemy bezwzględną i zupełnie nietolerancyjną postawę panoszącego się kapitału, który nie liczy się z jakimikolwiek innymi wartościami osoby ludzkiej. Rozumiemy również, jak trudno z takim kapitałem dialogować!

W Piśmie świętym można znaleźć jeszcze wiele innych przykładów czy też pouczeń na temat postawy, którą określamy jako tolerancyjną. Odnosi się to zarówno do pouczenia Jezusa o miłości nieprzyjaciół (którą można określić właśnie jako najwyższy przejaw tolerancji), a która jest uzasadniona dobrocią Boga: „On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych” (Mt 5,45)<sup>22</sup>, jak i przypowieści o pszenicy i kąkolu (por. Mt 13,24-30). Również u św. Pawła znajdujemy wskazówki, dotyczące postawy tych, którzy głoszą słowo Boże. Zwraca on również uwagę, że

upominając złych ludzi należy to czynić zawsze z wielką cierpliwością i łagodnością. Dotyczy to także i takiego chrześcijanina, którego by przyłapano na grzechu. Oczywiście, należy go sprowadzić na właściwą drogę, odnosząc się jednak do niego łagodnie i grzecznie (por. Ga 6,1). W ten sposób chrześcijanie powinni sobie nawzajem pomagać w przewyciężaniu zła<sup>23</sup>. Co więcej, należy przede wszystkim zachęcać i podnosić na duchu (por. 2 Tm 4,2). I w tym względzie św. Paweł może być doskonałym przykładem dobroci i troski duszpasterskiej o tych, którym przekazywał słowo Ewangelii. O jego serdecznej trosce świadczy choćby tekst Pierwszego Listu do Tesaloniczan, gdzie porównuje się on do matki, która z całą delikatnością i miłością opiekuje się swoimi dziećmi czy też do ojca, który z życzliwością poucza swego syna (por. 1 Tes 2,7.11n)<sup>24</sup>. Bardzo pouczający odnośnie tolerowania różnych wad i braków osobistych u własnych współbraci w wierze jest Pawłowy hymn o miłości z Pierwszego Listu do Koryntian. Chodzi zwłaszcza o takie jego sformułowania na temat „tolerancyjnej” miłości: „cierpliwa jest, łaskawa jest (...) wszystko znosi” (1 Kor 13,4.7)<sup>25</sup>.

Przeanalizowane teksty biblijne, a zwłaszcza te dotyczące tolerancyjnej postawy Jezusa wobec nieakceptowanych przez własne otoczenie, uczą nas, że tolerancja winna **dotyczyć konkretnej osoby ludzkiej** i mieć na uwadze jej dobro, a nie podstawowych zasad postępowania, co w praktyce prowadziłoby do relatywizmu wyznaniowego, kulturowego i obojętności na zło. Wynika ona przede wszystkim z poszanowania dla godności osobistej drugiego człowieka, stworzonego na obraz Boży (por. Rdz 1,26n) i odkupionego przez Chrystusa. Wypływa więc ona wprost z chrześcijańskiego personalizmu i dlatego możemy mówić o personalistycznej koncepcji tolerancji<sup>26</sup>.

Oznacza ona w praktyce postawę wielkiej życzliwości i poszanowania dla każdego człowieka jako indywidualnej osoby: niezależnie od jej pochodzenia, światopoglądu, indywidualnych cech osobistych. Przejawia się ona szczerą gotowością do pomocy w potrzebie, kierując się jedynie względem na jej osobiste dobro. Życzliwość ta nie może być uwarunkowana przyjęciem przez drugiego człowieka naszych zapatrywań, sądów i postaw. Nie wolno używać siły ani nawet presji moralnej, aby drugiego człowieka do tego zmuszać. Dlatego też tolerancja pociąga za sobą konieczność poznania i zrozumienia drugiego człowieka w sytuacji,

jakiej się znalazł, w różnych uwarunkowaniach osobistych i społecznych. Wymaga od nas akceptacji u drugiego tego, co nie jest złe, a tylko jest inne niż to, do czego się przyzwyczailiśmy. Czasami wymaga po prostu cierpliwości (taki jest przecież odcień znaczeniowy słowa *tollerare*) w przyjmowaniu u innych tego, czego sami nie podzielimy. Trzeba nieraz wielkiej cierpliwości, aby bliźni sam doszedł do zrozumienia prawdy i zerwał ze złem. Powinna jednak to być jego własna, autonomiczna decyzja. Ona dopiero jest pełnowartościową decyzją wolnego człowieka, czynem w pełni ludzkim.

Może być również i tak, że drugi człowiek z różnych przyczyn nigdy nie zaakceptuje prawdziwej wartości moralnej. Również i wtedy nie wolno go do tego zmuszać, jeżeli tylko jego postawa nie stanowi zagrożenia dla innych ludzi. Przecież nawet sam Pan Bóg nie zmusza człowieka do zbawienia!

W żadnym jednak wypadku tolerancja nie może przerodzić się w obojętność dotyczącą moralnej postawy drugiego człowieka. Nie może prowadzić do kompromisu czy ustępstwa na rzecz zła, zwłaszcza moralnego, ponieważ ono właśnie najbardziej godzi i zagraża człowiekowi. A trzeba przyznać, że, psychologicznie rzecz biorąc, istnieje takie niebezpieczeństwo. Często faktycznie się tak dzieje, że ludzie myślą wyrozumiałość względem drugiego człowieka z wyrozumiałością względem samego zła. A obojętność na zło byłaby całkowitym zaprzeczeniem ewangelicznego ducha apostołskiego, który powinien przecież cechować każdego chrześcijanina.

## Przypisy

- <sup>1</sup> Można to sprawdzić posługując się na przykład polską konkordancją do Biblii (np. J. Flis, *Konkordancja Starego i Nowego Testamentu do Biblii Tysiąclecia*, Warszawa 1991). Trudno też znaleźć w oryginalnym tekście Biblii pojęcia hebrajskie czy greckie, które byłyby dokładnym odpowiednikiem naszego pojęcia tolerancji. Niemniej jednak niektóre tłumaczenia Biblii używają niekiedy tego słowa na przetłumaczenie różnych określeń wskazujących na cierpliwość lub jej brak, np. włoskie tłumaczenie Wydawnictwa Świętego Pawła z roku 1995 w Dz 4,2; 14,16; 2 Tm 2,24.
- <sup>2</sup> Por. S. Hałas, *Chrystus jako Baranek w 1 P.*, [w:] T. Dąbek – T. Jelonek, *Agnus et Sponsa. Prace ofiarowane O. Prof. Augustynowi Jankowskiemu OSB*, s. 124 nn.
- <sup>3</sup> Por. np. H. de Riedmatten, J. Feiner, *Toleranz*, [w:] M. Buchberger (red.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1965, t. X, kol. 239.
- <sup>4</sup> M. Rusecki, *Czy tolerancja jest tolerancyjna?*, w pracy zbiorowej pod red. tegoż autora pt. *Problemy współczesnego Kościoła*, Lublin 1997, s. 160.
- <sup>5</sup> Rusecki, art. cyt. 163; por. *Nowa Encyklopedia Powszechna*, PWN, Warszawa 1996, pod hasłem.
- <sup>6</sup> Mamy tu do czynienia z przykładem semickiej hiperboli (literackiej przesady), która podkreśla konieczność głoszenia Ewangelii każdemu człowiekowi bez wyjątku (E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 204).
- <sup>7</sup> Por. T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, Kraków 1993, s. 32.
- <sup>8</sup> Por. G. Dalcourt, *Tolerance*, [w:] *New Catholic Encyclopedia*, Waszyngton 1967, t. XIV, s. 192 n.; A. Grabner-Haider, *Tolerancja*, [w:] tenże, *Praktyczny słownik biblijny*, Warszawa 1994, s. 1321.
- <sup>9</sup> Tolerowanie, czyli zgadzanie się na zło może być również określone jako tolerancja dogmatyczna. Dotyczy ona bowiem samych zasad moralności. Tego typu tolerancja jest nie do zaakceptowania dla ludzi wierzących – por. Dalcourt, art. cyt., s. 192.
- <sup>10</sup> Por. S. Tanzer, *Judaizmy w I w. po Chrystusie*, [w:] B. Metzger – M. Coogan (red.), *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1997, s. 276; F. Manns, *Il giudaismo. Ambiente e memoria del Nuovo Testamento*, Bolonia 1995, s. 152.
- <sup>11</sup> Uwaga Jezusa o tym, że nie powinno się zabierać chleba dzieciom i wyrzucać psom, która zresztą nosi cechy obiegowego przysłowia (por. Mt 15,26), nie powinna być rozumiana jako poniżenie dla poganki, a jedynie stwierdzenie, że posłannictwo Jezusa było skierowane w pierwszej kolejności do Żydów, por. złagodzoną wersję u Łukasza: „pozволь najpierw nasycić się dzieciom (...)” (Łk 7,27) – J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1979 (PŚNT III, 1), s. 241.
- <sup>12</sup> W różnych wersjach synoptycznych mamy do czynienia z różnymi określeniami mieszkańców miasteczka: Gadareńczyków (Mt 8,28) i Gerazeńczyków (Mk 5,1 i Łk 8,26). Mateuszowa wersja różni od pozostałych również ilością opętanych: według niego było ich dwóch, według zaś Marka i Łukasza tylko jeden.
- <sup>13</sup> Miasta tzw. Dekapolu, położone w bogatej dolinie Bet Szean i na wschód od niej (tzn. na południe od Jeziora Galilejskiego) były zamieszkałe przede wszystkim przez ludność pogańską, choć istniały w tym rejonie zapewne również i wspólnoty żydowskie – por. Y. Aharoni – M. Avi – Jonah, *Atlante della Bibbia*, Casale Monferrato 1987, s. 149.
- <sup>14</sup> Por. R. Coggins, *Samarytanie*, [w:] B. Metzger – M. Coogan, dz. cyt. 700 n. W czasach Nowego Testamentu wrogość ta wynikała głównie z pamięci o zniszczeniu ich świątyni na Górze Garizim przez Jana Hirkana w r. 108 przed Chr.
- <sup>15</sup> Por. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań – Warszawa 1975 (PŚNT IV), s. 176.
- <sup>16</sup> Por. W. Beilner, *Von Jesus lernen*, Salzburg 1994, s. 60.
- <sup>17</sup> Por. E. Badian, “Celniczy” w: B. Metzger – M. Coogan, dz. cyt., s. 76 n.

<sup>18</sup> Janowa perykopa o cudzołożnej niewieście nie należała początkowo do tekstu Ewangelii, choć jej starożytny charakter nie ulega wątpliwości. Pojawiła się w II w. i została przez Kościół przyjęta jako tekst kanoniczny – por. L. Stachowiak, dz. cyt., s. 235.

<sup>19</sup> Tzw. uczeni w Piśmie czyli skrybowie (gr. *grammatei/j* czy też *no, mikoi albo nomodida, skaloi*) nie stanowili zorganizowanej grupy społecznej, jak faryzeusze czy też saduceusze. Reprezentowali raczej wysoko cenioną profesję a zarazem klasę ludzi wykształconych, którzy przynależeli do różnych partii politycznych (por. np. *grammatei/j tou/ me,rouj tw/n Farisai,wn* – Dż 23,9) – por. S. Tanzer, *Judaizmy w I w. po Chrystusie*, w: B. Metzger, M. Coogan, dz. cyt., s. 278.

<sup>20</sup> Wielu autorów uważa sojusz faryzeuszów z herodianami za mało prawdopodobny historycznie ze względu na to, że wzmianka o nim znajduje się tylko u Marka, któremu mogło chodzić o zdyskredytowanie w ten sposób stronnictwa faryzejskiego – por. M. Czajkowski, *Galilejskie spory Jezusa*, Warszawa 1997, s. 147.

<sup>21</sup> Pomijam tu niektóre kwestie analizy historyczno-krytycznej, która niekiedy stawia pod znakiem zapytania historyczność pewnych szczegółów opisanych w ewangeliach. Niemniej jednak sam konflikt Jezusa z faryzeuszami jest z pewnością faktem historycznym, wielokrotnie w Ewangelich wzmiankowanym, por. np. M. Czajkowski, dz. cyt. 155.

<sup>22</sup> Sformułowanie to jest zbudowane na zasadzie pięknego paralelizmu między dwoma sformułowaniami dotyczącymi Bożych darów słońca z jednej i deszczu z drugiej strony (A i B):

A - *to.n h[lion auvtou/ avnate,llei*

A<sup>1</sup> *evpi. ponhrou,j*

A<sup>2</sup> *kai. avgaqou,j*

B - *kai. bre,cei*

B<sup>2</sup> *evpi. dikai,ouj*

B<sup>1</sup> *kai. avdi,kouj.*

Warto też zauważyć, że deszcz jest wymieniony w drugim, ważniejszym zdaniu (B). Rzeczywiście, jest on w suchym klimacie Palestyny bardziej ceniony niż słońce, bo wody stałe brakuje. Natomiast adresaci tych Bożych są rozmieszczeni koncentrycznie: na początku i na końcu żli i niesprawiedliwi (A<sup>1</sup> i B<sup>1</sup>), natomiast w środku całej symetrii, jako ważniejsi, dobrzy i sprawiedliwi (A<sup>2</sup> i B<sup>2</sup>).

<sup>23</sup> Tak bowiem należy w tym kontekście rozumieć zachętę św. Pawła zawartą w Ga 6,2. Wcale nie chodzi o tolerowanie grzechów u innych chrześcijan, a *noszenie ciężaru innych* jest właśnie obrazem braterskiej pomocy w podźwignięciu się z upadku.

Podobnie ma się sprawa z innym fragmentem, cytowanym niekiedy jako zachęta do tolerancji wobec inaczej myślących wewnątrz Kościoła: „jeśli odczuwacie coś inaczej” (*e'te,rw,j fronei/te* - Flp 3,15n). Ściśle rzecz biorąc Pawłowi nie chodzi o tolerowanie ludzi inaczej rozumiejących wiarę, a tylko jest wyrazem cierpliwości wobec swoich podopiecznych w oczekiwaniu na to, że Bóg pomoże im zrozumieć własne braki w doskonałości chrześcijańskiej. Sens następnego zdania, które jest lapidarne jak komenda wojskowa, polega właśnie na wezwaniu do jedności. Skoro nie mogą osiągnąć wymaganego poziomu wiary i życia duchowego, to powinni przynajmniej się trzymać wytyczonego kierunku (por. A. Jankowski, *List do Filipian*, [w:] A. Jankowski, K. Romaniuk, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Poznań 1975, s. 877).

<sup>24</sup> Zupełnie podobny sens zawiera się w stwierdzeniu Chrystusa podanym przez Mateusza: „(...) Ile razy chciałem zgromadzić twoje dzieci, jak ptak swe pisklęta zbiera pod skrzydła, a nie chcieliście” (Mt 23,37), choć sam obraz jest inny.

<sup>25</sup> Por. Rusecki, art. cyt., s. 169 n.

<sup>26</sup> Por. Rusecki, art. cyt., s. 164 nn.

**ks. Marek Romańczyk SCJ**

## **ŚWIAT PRZEDMIOTEM EWANGELIZACJI (KATECHIZACJI)**

### **Wprowadzenie**

Głoszenie ewangelii należało do istoty posłannictwa Jezusa Chrystusa. On sam dał temu wyraz, gdy stwierdził: „Muszę głosić Dobrą Nowinę (...), bo na to zostałem posłany” (Łk 4,43). Paweł VI stwierdza, że: „Słowa te nabierają swego pełnego znaczenia, gdy porówna się je z wcześniejszymi tekstami ewangelicznymi, w których Chrystus stosuje do siebie zapowiedź Izajasza proroka: «Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę» (Łk 4,18; por. Iz 61,1)”<sup>1</sup>.

Jezus wyznaje, że właściwym zadaniem jakie zlecił Mu Ojciec, jest „nieść dobrą nowinę” całemu światu. Posłannictwo to wypełnia w sposób doskonały poprzez wcielenie, cuda, nauczanie, powołanie uczniów, posłanie dwunastu apostołów, krzyż i zmartwychwstanie oraz nieustanną obecność wśród ludzi. Te wielorakie elementy Chrystusowej tajemnicy, należały do Jego czynności ewangelizacyjnej<sup>2</sup>.

Po swoim zmartwychwstaniu, odchodząc do Ojca, Chrystus przekazuje swe posłannictwo apostołom, mówiąc do nich: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu” (Mk 16,15). W ten sposób, rodzi się i rozwija Kościół, będący jakby naturalnym owocem ewangelizacji Jezusa<sup>3</sup> i dwunastu apostołów. Z kolei tenże Kościół, zostaje posłany przez Jezusa do dalszego ewangelizowania całego świata.

Ewangelizacja świata wiąże się z najgłębszą istotą Kościoła<sup>4</sup>, dlatego też obowiązek ten należy uważać za łaskę i właściwe powołanie Kościoła<sup>5</sup>.

## 1. Próba rozumienia świata

Zanim powiemy o świecie jako przedmiocie ewangelizacji, postaramy się zdefiniować samo pojęcie „świat”. Określenie to ma bowiem wiele znaczeń tak w języku świeckim, jak i w Piśmie świętym.

W Biblii, a następnie w sformułowaniach podawanych przez Konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, II Soboru Watykańskiego, wyróżnić można trzy główne znaczenia terminu „świat”<sup>6</sup>:

- Świat jako całość stworzenia;
- Świat jako ludzkość trwająca w grzechu;
- Świat jako historia ludzka w kosmosie.

Biorąc pod uwagę powyższe znaczenia, *Gaudium et spes* daje próbę syntetycznego określenia świata dla potrzeb orędzia soborowego: „Ma więc Sobór przed oczyma świat ludzi, czyli całą rodzinę ludzką wraz z tym wszystkim, wśród czego ona żyje; świat będący widownią historii rodzaju ludzkiego, naznaczony pomnikami jego wysiłków, klęsk i zwycięstw; świat, który – jak wierzą chrześcijanie – z miłości Stwórcy powołany do bytu i zachowywany, popadł wprawdzie w niewolę grzechu, lecz został wyzwolony przez Chrystusa ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego, po złamaniu potęgi Złego, by wedle zamysłu Bożego doznał przemiany i doszedł do pełni doskonałości”<sup>7</sup>.

W soborowym określeniu, świat jest rozumiany antropologicznie – jako ludzkość (w aspekcie społecznym – „cała społeczność ludzka wraz z tym wszystkim, wśród czego ona żyje”; w aspekcie dziejowym – „świat będący widownią historii rodzaju ludzkiego, naznaczony pomnikami wysiłków, klęsk i zwycięstw”; w aspekcie zbawczym – „świat z miłości Stwórcy powołany do bytu (...) i zachowywany (...). który popadł wprawdzie w niewolę grzechu, lecz został wyzwolony (...) po złamaniu potęgi Złego (...), by wedle zamysłu Bożego doznał przemiany i doszedł do pełni doskonałości”<sup>8</sup>). Nie jest tu wykluczony kosmos i całe materialne tło egzystencji człowieka, ale rzeczywistość ludzka jest szczytem, z którego patrzy się na wszystko<sup>9</sup>.

Światem – w ujęciu soborowym – jest więc przede wszystkim ludzkość jako jedyna, organiczna całość.

Z kolei Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam*, odwołując się do Ewangelii, pod pojęciem „świat” rozumie:

- społeczeństwo obce światłu wiary i darowi łaski;
- chełpiące się ze świetnego położenia, w którym się znajduje, w mniemaniu, że jego własne siły wystarczą do osiągnięcia zupełnej, długotrwałej i niosącej dobrobyt pomyślności;
- lub wreszcie ludzi, którzy upadają na duchu sądząc, że warunki ich życia są złe i nie chcą tego zmienić, a swoje wady, słabości i choroby duchowe uważają nie tylko za konieczne i nieuleczalne, ale nawet pożądane, jako najpewniejsze przejawy wolności i autentyczności<sup>10</sup>.

Wypada tutaj zauważyć, że soborowe i posoborowe rozumienie świata, jest pewną nowością w postawie Kościoła. Nowość ta staje się wyraźniejsza, gdy uwzględnimy wzajemne relacje między Kościołem a światem występujące w ubiegłym stuleciu. Można to zilustrować takim oto porównaniem: Kościół to obronna twierdza, otoczona grubymi murami. Gdy ktoś strzelał do tych murów, atakował je – odpowiadano mu tym samym. Pociskami były argumenty, słowa potępienia, a nawet kary kościelne.

Postawa obronna znamionowała duszpasterską działalność Kościoła zagrożonego przez zlaicyzowany świat. Zwracano się ku tym, którzy pozostali wierni Kościołowi. Proponowana postawa w stosunku do świata była ucieczką. Świat jawił się jako miejsce kuszenia, stąd troska duszpasterzy stawiała na pierwszym miejscu osłanianie wiernych od wpływu świata.

Spojrzenie na świat było wyraźnie jednostronne. Kierując się przesadną ostrożnością zapominano, że Kościół jest posłany do tego świata po to, by prowadzić go ku zbawieniu. Stąd też dzisiaj Kościół przyrównać można do łodzi, która wypływa na morze ludzkości, aby wszędzie rozdawać powierzone mu dary Boże. Świat jest przecież terenem, na którym Kościół realizuje swe posłannictwo i do niego odnosi się Chrystusowy nakaz ewangelizacji: „Głoszenie zaś Ewangelii jest koniecznym warunkiem życia Kościoła”<sup>11</sup>.

## 2. Pojęcie ewangelizacji

Nie ma zgodności w rozumieniu tego terminu. Powszechnie rozróżnia się szersze i węższe pojęcie ewangelizacji<sup>12</sup>. Paweł VI w swej adhortacji apostoelskiej *Evangelii nuntiandi* – o ewangelizacji w świecie współczesnym, określa ewangelizację jako „pokazywanie Chrystusa Pana tym,



k którzy Go nie znają (...)”<sup>13</sup>. Nie sposób jednak zawrzeć całej bogatej i dynamicznej rzeczywistości, jaką jest ewangelizacja, w tak wąskiej definicji. Można co najwyżej wskazać na wielość różnych elementów i aspektów występujących w działalności ewangelizacyjnej Kościoła.

Ewangelizacja jest zanoszeniem dobrej nowiny do wszelkich kręgów rodzaju ludzkiego, aby przenikając je, tworzyła z nich nową ludzkość<sup>14</sup>. Owo czynienie „nowej ludzkości” warunkowane jest przyjęciem chrztu i życiem według Ewangelii. Celem tak pojętej ewangelizacji jest więc wewnętrzna przemiana świata.

Ewangelizacja jest wejściem w nurt posłannictwa samego Jezusa Chrystusa, który przyszedł na świat, „aby dać świadectwo prawdzie” (J 18, 37). Zatem ma ona na uwadze już u swych korzeni ukazanie człowiekowi prawdy o nim samym, o jego godności, o powołaniu jakie w swym zamyśle przeznaczył mu Stwórca<sup>15</sup>.

W myśl Chrystusowego nakazu misyjnego, ewangelizacja obejmuje różne aspekty: głoszenie, świadectwo, nauczanie, sakramenty, miłość bliźniego, czynienie uczniami. Wszystkie te aspekty składają się na ewangelizację i są jej elementami<sup>16</sup>.

Ewangelizację należy więc rozumieć jako proces, przez który Kościół, poruszony przez Ducha Świętego, głosi i rozpowszechnia ewangelię na całym świecie<sup>17</sup>. Proces ten jest wielowarstwowy i składa się z wielu, wzajemnie uzupełniających się elementów: „odnowa ludzkości, dawanie świadectwa, otwarte przepowiadanie, przyłgnięcie duchowe, wejście we wspólnotę, przyjęcie znaków, dzieła apostołskie”<sup>18</sup>. Ewangelizacja zatem jest rzeczywistością bardzo bogatą, złożoną i dynamiczną<sup>19</sup>, „podzieloną na etapy lub momenty istotne”<sup>20</sup>. Etapy te obejmują: „działanie dla niewierzących i dla żyjących w obojętności religijnej; działanie katechetyczno-wtajemniczające dla tych, którzy wybierają Ewangelię i dla tych, którzy czują potrzebę uzupełnienia lub odnowienia swego wtajemniczenia; działanie duszpasterskie dla już dojrzałych wiernych chrześcijan w łonie wspólnoty chrześcijańskiej”<sup>21</sup>. Wymienione etapy nie są zakończone i mogą być powtarzane<sup>22</sup>.

Obok „klasycznego” ujęcia ewangelizacji (w ścisłym sensie misja *ad gentes*), „istnieje także sytuacja pośrednia, zwłaszcza w krajach o chrześcijaństwie dawnej daty, ale czasem również w kościołach młodych, gdzie całe grupy ochrzczonych utraciły żywy sens wiary albo wprost

nie uważają się już za członków Kościoła, prowadząc życie dalekie od Chrystusa i Jego Ewangelii. W tym wypadku zachodzi potrzeba «nowej ewangelizacji» albo «re-ewangelizacji»<sup>23</sup>. Jej celem jest uzdolnienie ludzi do tego, by mogli na nowo opowiedzieć się za Bogiem<sup>24</sup>.

### 3. Sposoby i formy ewangelizacji

„Podstawowym elementem ewangelizacji jest posługa słowa”<sup>25</sup>, która przekazuje za pośrednictwem Kościoła objawienie Boże, posługując się słowami ludzkimi. „To ludzkie słowo Kościoła jest środkiem, którym posługuje się Duch Święty, by kontynuować dialog z ludzkością”<sup>26</sup>.

Przepowiadanie słowa Bożego jest konieczne do przyjęcia wiary<sup>27</sup>, gdyż „wiarą rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10,17). Jednak obok słowa, „do głoszenia ewangelii trzeba stosować takie świeże środki, jakimi dysponuje współczesna cywilizacja”<sup>28</sup>(cywilizacja obrazu, komputerów, techniki ...).

Doceniając rangę słowa w procesie ewangelizacji i duże znaczenie posługiwania się metodami wypracowanymi przez współczesną cywilizację, „w Kościele za pierwszy środek ewangelizowania należy uważać świadectwo życia prawdziwie i ściśle chrześcijańskiego”<sup>29</sup>, ponieważ „człowiek naszych czasów chętniej słucha świadków aniżeli nauczycieli; a jeśli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami”<sup>30</sup>.

Jeśli chodzi o formy ewangelizacji, to jest ich wiele<sup>31</sup>. Na wiele bowiem sposobów można głosić orędzie ewangelii. Papież Paweł VI wymienił następujące formy ewangelizowania:

– Homilia jest „ważnym i sprawnym narzędziem w prowadzeniu ewangelizacji. (...) spełnia bez wątpienia pierwszorzędne zadanie ewangelizacyjne, o ile ujawnia głęboką wiarę przepowiadającego i przepojone jest miłością”. Najczęściej jest ona włączona w celebrę eucharystyczną, ale ma także swoje miejsce w obrzędach wszystkich sakramentów<sup>32</sup>.

– Nauczanie katechetyczne jest „środkiem, jakiego ewangelizacja żadną miarą nie powinna zaniechać”. Trzeba, aby katechizacja obejmowała wszystkie grupy wiekowe (dzieci, młodzież, dorosłych), dostosowując do nich metody nauczania<sup>33</sup>.

– Społeczne środki przekazu „środki te, wprzęgnięte w służbę Ewangelii, niezmiernie poszerzają zakres słuchania Słowa Bożego”. Stanowią „współczesną ambonę” i są niejako głoszeniem ewangelii „na dachach”<sup>34</sup>.

– Przekaz prywatny ewangelii (od osoby do osoby), „używał go bardzo często sam Jezus, jak świadczą rozmowy z Nikodemem, Zacheuszem, Samarytanką, Szymonem faryzeuszem. To samo czynili apostołowie”. Nie można więc „na skutek konieczności niesienia dobrej nowiny do licznych rzesz ludzi zapominać o tej formie, która dosięga osobistego sumienia człowieka (...)”. Przekaz ten może dokonywać się m.in. w sakramencie pokuty, kierownictwie duchowym lub rozmowach duszpasterskich<sup>35</sup>.

Ponieważ jednak „ewangelizacja nie wyczerpuje się ani w przepowiadaniu, ani w nauczaniu” (...), dlatego właściwym zadaniem ewangelizującego jest tak wykształcić w wierze, aby doprowadziła ona do sakramentów<sup>36</sup>. Wtedy dopiero ewangelizacja „roztacza swe pełne bogactwo” i jest owocnie prowadzona, gdy „doprowadza do wzajemnej wymiany między Słowem i sakramentami”<sup>37</sup>. Innym „aspektem ewangelizacji”, wspomnianym przez *Evangelii nuntiandii*, jest tzw. „religijność ludowa”. Religijność tę można wykorzystać do podprowadzania „ludowych rzesz” do „spotkania z Bogiem w Jezusie Chrystusie”<sup>38</sup>.

Szczególną „formą”<sup>39</sup> a zarazem „etapem”<sup>40</sup>, „częścią lub aspektem”<sup>41</sup> ewangelizacji, jest wspomniana wcześniej katecheza. Stanowi ona „całość wysiłków podejmowanych w Kościele dla powoływania uczniów i dla pomagania ludziom w uwierzeniu, że Jezus Chrystus jest Synem Bożym, aby przez wiarę mieli życie w imię Jego, aby ich wychowywać i uczyć tego życia, budując w ten sposób Ciało Chrystusa”<sup>42</sup>. Kościół zawsze przywiązywał dużą wagę do należycie prowadzonej katechezy, „od niej bowiem w największej mierze zależy nie tylko rozprzestrzenianie się Kościoła w świecie i jego wzrost liczebny, ale jeszcze bardziej jego rozwój wewnętrzny i jego zgodność z planem Bożym”<sup>43</sup>.

„Katecheza (w ujęciu adhortacji *Catechesi tradendae*) jest wychowywaniem w wierze (...), obejmującym nauczanie doktryny chrześcijańskiej, przekazywane na ogół w sposób systematyczny i całościowy, dla wprowadzenia wierzących w pełnię życia chrześcijańskiego”<sup>44</sup>.

W praktyce duszpasterskiej trudno jest określić granice między katechezą a ewangelizacją. Działania te łączą się za sobą i wzajemnie uzupełniają<sup>45</sup>. Katecheza ma bowiem za zadanie „doprowadzić do dojrzałości wiarę już zrodzoną w duszy (przez pierwsze głoszenie Ewangelii) i ukształtować prawdziwego ucznia Chrystusa przez pogłębione i bardziej uporządkowane poznanie Osoby i nauki Chrystusa”<sup>46</sup>.

#### 4. Treści ewangelizacji

Treścią ewangelizacji ma być „przede wszystkim świadczenie zwyciężające i wprost o Bogu”<sup>47</sup>. Fundamentem, centrum i szczytem ewangelizacji będzie nauka o zbawieniu wiecznym ofiarowanym nam w Jezusie Chrystusie, Synu Bożym, który stał się człowiekiem<sup>48</sup>. Z tego wynika, że ewangelizacja powinna poruszać kwestię najwyższego i wiecznego powołania ludzi oraz głoszenie nadziei na spełnienie się obietnic danych od Boga przez Jezusa Chrystusa<sup>49</sup>. Treść winna uwzględniać także „głoszenie miłości Boga i miłości braterskiej”; „głoszenie tajemnicy nieprawości” oraz „czynnego starania się o szlachetność”; „potrzebę modlitwy”; „potrzebę życia sakramentalnego”<sup>50</sup>. Winno to być przepowiadanie jasne, dostosowane do różnych warunków życia, do praw i obowiązków każdego człowieka<sup>51</sup>.

Ewangelizacja, w myśl wytycznych *Evangelii nuntiandi*, powinna uwzględniać tak problemy jednostkowe jak i całych społeczeństw. Nie obce jej winny być zwłaszcza problemy tzw. Trzeciego Świata, które spychają całe narody na margines życia. Trzeba, aby przepowiadanie dobrej nowiny przyczyniało się także do wyzwolenia od wszelkich zniewoleń; moralnych, gospodarczych, doktrynalnych i politycznych, pomagając ludziom w tworzeniu godziwych warunków życia.

Bardzo ważne jest, aby w ewangelizacji współczesnego świata zauważyć problemy, które niosą za sobą różnorodne przemiany społeczno-kulturowe i dążyć do udzielenia człowiekowi odpowiedzi na nie. Trzeba zająć się także formacją sumienia, co tak mocno zaznaczył Jan Paweł II w Skoczowie w odniesieniu do naszego narodu<sup>52</sup>.

Nie można zapomnieć, że ewangelia przekazuje konkretną naukę o miłości względem bliźniego, cierpiącego i potrzebującego. Jest to nauka Jezusa Chrystusa, który własnym działaniem, nacechowanym miłością posuniętą aż do oddania życia za „swoich przyjaciół”, najpełniej przyczynił się do wyzwolenia człowieka od wszelkich zniewalających go okowów zła<sup>53</sup>. Trzeba więc, by głoszący ewangelię byli otwarci na problemy nękające współczesnego człowieka, z drugiej zaś strony, trzeba „położyć nacisk na konieczność ściśle religijnego celu ewangelizacji, bo straciłaby ona wszelką rację bytu, a zadania Kościoła sprowadzono by wtedy jedynie do granic ziemskiego przedsięwzięcia”<sup>54</sup>.

Proces ewangelizacji powinien „z nowym zapałem i sposobami dostosowanymi do mentalności zdechrystianizowanego świata przekazać ewangelię Chrystusa o wielkiej miłości Boga do człowieka celem wzbudzenia wiary, której fundamentem jest zjednoczenie z Bogiem w Kościele”<sup>55</sup>.

Ponieważ zadaniem ewangelizacji jest obwieszczenie ewangelii, a ewangelia to Chrystus obecny w swoim słowie, dlatego też ostatecznie treścią ewangelizacji jest On sam – nasz Pan Jezus Chrystus (chrystopocentryzm orędzia ewangelicznego)<sup>56</sup>.

Z kolei należałoby wskazać na treść, którą powinna przekazywać katecheza. Otóż, jak stwierdzono w poprzednim paragrafie, katecheza jest częścią ewangelizacji, dlatego też mówiąc ogólnie, powinna w swym posługiwaniu przekazywać to wszystko, co wchodzi w zakres ewangelizacji. Ważne jest jednak to, aby w przekazie katechetycznym uwzględnić całość depozytu wiary<sup>57</sup>. „Do istoty katechezy należy też odkrywanie i rozwiązywanie problemów egzystencjalnych człowieka, a zasadniczą jej treścią ma być życie ludzkie interpretowane i formowane w duchu Ewangelii”<sup>58</sup>. Zasadą naczelną katechezy, tak co do treści jak i metody winna więc być wierność Bogu i człowiekowi<sup>59</sup>. Nie powinno w katechezie zabraknąć także wymiaru ekumenicznego<sup>60</sup>, który będzie uwrażliwiał katechizowanych na potrzebę wspólnej troski o jedność Chrystusowej owczarni.

### 5. Adresaci ewangelizacji

Z Jezusowych słów: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu” (Mk 16,15) wynika, że wolą Chrystusa jest powszechność ewangelizacji<sup>61</sup>. Tak zresztą odczytali wolę swego Mistrza Apostołowie, którzy poszli na „krańce całego świata”, by wszędzie głosić dobrą nowinę.

Historia Kościoła ukazuje przepowiadanie ewangelii w różnych środowiskach, do różnych grup narodowościowych, społecznych i politycznych – często pośród prześladowań a nawet męczeństwa. Zatem ewangelizacja powinna obejmować cały świat i wszystkich bez wyjątku ludzi<sup>62</sup>.

Encyklika Jana Pawła II *Redemptoris missio*, powołując się na soborowy Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes*, wyróżnia „trzy sytuacje”, trzy kręgi adresatów ewangelizacji we współczesnym świecie.

– „Narody, grupy ludzi, środowiska społeczno-kulturowe, w których Chrystus i Jego ewangelia nie są znane, albo w których brak wspólnot chrześcijańskich wystarczająco dojrzałych, by mogły wcielać wiarę we własne środowisko i głosić ją innym grupom ludzi. To jest w ścisłym sensie misja *ad gentes*”<sup>63</sup>.

– Wspólnoty chrześcijańskie (w których prowadzona jest działalność duszpasterska), które posiadają odpowiednie i solidne struktury kościelne, mają żarliwość wiary i życia, promieniują świadectwem dawanym ewangelii w swym środowisku i czują się zobowiązane do misji powszechnej<sup>64</sup>.

– Sytuacja pośrednia, „gdzie całe grupy ochrzczonych utraciły żywy sens wiary albo wprost nie uważają się już za członków Kościoła, prowadząc życie dalekie od Chrystusa i od Jego Ewangelii”<sup>65</sup>.

Z powyższego wynika, że oprócz ścisłej działalności misyjnej, która ma na celu przepowiadanie ewangelii na terenach, na których jeszcze nie słyszano o Chrystusie, trzeba także nieustannie ewangelizować środowiska żyjące już ewangelią, aby pogłębiać w ten sposób ich wiarę, która powinna coraz mocniej zakorzeniać się w sercach chrześcijan i mieć odzwierciedlenie w ich codziennym życiu, nacechowanym miłością, której przykład pozostawił nam Jezus Chrystus. Wiara jest bowiem „wystawiona na próby i zagrożenia, co więcej, jest osaczona i otwarcie zwalczana (...). Tak więc ewangelizacja bardzo często wymaga, żeby dostarczać wiernym (...) koniecznego pokarmu i umocnienia, zwłaszcza za pomocą katechezy nasyconej sokiem ewangelicznym i sporządzonej w języku przystosowanym do czasu i osób”<sup>66</sup>.

Równocześnie jednak jawi się nagląca potrzeba „nowej ewangelizacji”<sup>67</sup>, która swym zasięgiem objęłaby kraje od dawna chrześcijańskie, które jednak na skutek różnych (czasem bardzo złożonych) przyczyn, takich jak urbanizacja, migracje ludności, dobrobyt materialny, system polityczny, rozwój cywilizacyjny itd., uległy dechrystianizacji i laicyzacji. W krajach tych niejednokrotnie mocno zakorzeniają się sekty religijne, które stwarzają dodatkowe zagrożenie zwłaszcza dla dzieci i młodzieży oraz słabnących w wierze dorosłych.

Dziś niejednokrotnie trzeba nawracać ochrzczonych, wewnętrznie ewangelizować Kościół, by mógł stać się dobrą nowiną dla współczesnego świata<sup>68</sup>.

W świecie mocno zsekularyzowanym, dość powszechne się staje zjawisko niewiary czy wręcz ateizmu, który „provokacyjnie zwalcza ewangelizację”<sup>69</sup>. Jednocześnie zaś w tym samym świecie rodzi się „gwałtowne i tragiczne wołanie o ewangelizację”<sup>70</sup>, dlatego też „akcja ewangelizacyjna nie może pomijać tych dwu światów (ateiści i niewierzący oraz niepraktykujący) ani pozostać obojętna wobec nich”<sup>71</sup>.

Ewangelizacja powinna objąć swym zasięgiem, także „olbrzymią liczbę ludzi, którzy wyznają religie niechrześcijańskie”<sup>72</sup>. Nie można bowiem przed nikim zakrywać orędzia Jezusa Chrystusa, nawet mając wielki szacunek dla innych religii. To samo dotyczy wyznawców religii naturalnych<sup>73</sup>.

Synod Biskupów z 1974 roku, którego owocem pracy jest adhortacja apostołska *Evangelii nuntiandi*, wskazał także na tzw. „małe wspólnoty”, które powinny podlegać ewangelizacji. Wspólnoty te rozwijają się w Kościele i uczestniczą w jego życiu. Jeśli zostaną dobrze uformowane przez właściwą ewangelizację, staną się z kolei „seminarium ewangelizacji”, promieniując życiem ewangelicznym na inne grupy społeczne<sup>74</sup>.

Wymienione powyżej sytuacje wymagające działań ewangelizacyjnych, często występują jednocześnie na tym samym terytorium. W wielu miastach istnieje sytuacja postulująca „misję *ad gentes*” i sytuacja wymagająca „nowej ewangelizacji”, podczas gdy obok są obecne chrześcijańskie wspólnoty misyjne ożywiane odpowiednią „działalnością duszpasterską”<sup>75</sup>. Dlatego też potrzeba, aby poszczególne działania ewangelizacyjne wzajemnie się ubogacały i wspomagały<sup>76</sup>.

Reasumując trzeba stwierdzić, że Kościół we współczesnym świecie wymaga ewangelizacji *ad intra* i *ad extra*.

## 6. Odpowiedzialność Kościoła za ewangelizację

Chrystusowy nakaz „Idźcie na cały świat i nauczajcie wszystkie narody (...)” niewątpliwie odnosi się do całego Kościoła, jako stróża depozytu wiary<sup>77</sup>. Nakaz ten jest najgłębszym źródłem odpowiedzialności Kościoła za dzieło ewangelizacji. Kościół ma świadomość tego, że cały jest misyjny i dzieło ewangelizacji jest jego podstawowym zadaniem<sup>78</sup>. Odpowiedzialność za ewangelizację, a w jej ramach także za katechizację<sup>79</sup> obejmuje wszystkich członków Kościoła<sup>80</sup>. Jest to jednak odpowiedzialność zróżnicowana.

Historia Kościoła dostarcza bardzo wielu świadectw żywego poczucia odpowiedzialności za katechizację. „Apostołowie dobierają sobie w dziele nauczania «wielu innych» (Dz 15,35) uczniów”<sup>81</sup>. Pierwsi chrześcijanie czują się głęboko odpowiedzialni za ewangelizację, skoro nawet wśród prześladowań “przechodzili z miejsca na miejsce głosząc słowo dobrej nowiny” (por. Dz 8,4).

Adhortacja *Catechesi tradendae*, jako wzór, ukazuje św. Pawła, który „głosił królestwo Boże i nauczał o Panu Jezusie Chrystusie” (Dz 28,31). Wspomina, że listy apostołskie są świadectwem tego, jaka była katecheza doby apostołskiej<sup>82</sup>. „Cała działalność apostołów i pierwszych chrześcijan jest wyrazem wyjątkowo głębokiego poczucia odpowiedzialności za katechizację, związanego z obrazem Chrystusa Nauczyciela”<sup>83</sup>.

*Catechesi tradendae* ukazuje też świadectwa odpowiedzialności za katechezę w działalności Ojców Kościoła; wspomina, iż „biskupi i wybitni pasterze, zwłaszcza III i IV wieku uważali za szczególnie ważny dział swego biskupiego posługiwania ustne nauczanie lub pisanie traktatów katechetycznych”<sup>84</sup>. W myśl adhortacji należy patrzeć na Cyryła Jerozolimskiego, Jana Chryzostoma, Ambrożego, Augustyna i innych jako na wzory troski o katechizację.

Również sobory inspirowały pracę katechetyczną. Szczególny wyraz odpowiedzialności Kościoła za katechezę dał Sobór Trydencki, dzięki któremu, „zorganizowano znakomicie w Kościele całą dziedzinę katechezy, a duchowni zostali pobudzeni do wykonywania obowiązku katechizacji”<sup>85</sup>.

Próbując ustawić hierarchię odpowiedzialności za ewangelizację, na pierwszym miejscu wymienić należy Papieża, który „z woli Chrystusa został w szczególny sposób wyposażony w urząd nauczania prawdy objawionej”<sup>86</sup>. Następnie zaś Chrystusowe polecenie głoszenia Dobrej Nowiny zobowiązuje wszystkich biskupów<sup>87</sup>, którzy są w sensie ścisłym następcami Apostołów, do których Jezus powiedział: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię” (Mk 16,15).

Z kolei kapłani, jako „reprezentanci Chrystusa” i „Pasterze” mają uświadamiać sobie obowiązek ewangelizacji, gdyż zostali wybrani wolą Najwyższego Pasterza do autorytatywnego głoszenia słowa Bożego. Do ich pomocy w tym dziele powołani są diakoni<sup>88</sup>.



Osoby zakonne, przez swój sposób życia, mają szczególne znaczenie w dziele ewangelizacji. Wiele z nich wprost poświęca się głoszeniu Chrystusa w działalności misyjnej. Umożliwia im to konsekracja zakonna, dzięki której mogą opuścić wszystko i iść aż „na krańce świata”<sup>89</sup>.

Ludzie świeccy także „winni wykonywać swoisty rodzaj ewangelizacji (...), przez uaktywnianie wszystkich chrześcijańskich i ewangelicznych sił i mocy, ukrytych, ale już obecnych i czynnych w tym świecie”. Ich zadaniem w dziele ewangelizacji jest przepajanie duchem ewangelicznym polityki, życia społecznego, gospodarki, kultury, nauki i sztuki, stosunków międzynarodowych, środków społecznego przekazu a także całej dziedziny stosunków międzyludzkich, rodzinnych i zawodowych<sup>90</sup>.

Wśród odpowiedzialnych za ewangelizację wymienić też trzeba rodzinę, którą „należy uważać za pole, na które przynosi się ewangelię i z którego ona się rozkrzewia”. Wszyscy członkowie rodziny mają ewangelizować, a także podlegać ewangelizacji. Przez swoje życie mają z kolei stawać się głosicielami ewangelii dla innych rodzin i dla otoczenia w którym żyją<sup>91</sup>.

Ponieważ wszyscy członkowie Kościoła, na mocy sakramentu chrztu świętego, powołani są do ewangelizacji świata, potrzeba, aby czuli się odpowiedzialni za to Chrystusowe dzieło i starali się po tej linii układać swoje życie. To zaś zobowiązuje ich do nieustannej troski o ewangelizowanie samych siebie, przez poznawanie dobrej nowiny i umacnianie się łaską sakramentalną, by móc z kolei świadczyć swym życiem o Chrystusie i w ten sposób ewangelizować świat.

Wszyscy zaś, uczestniczący w kapłaństwie hierarchicznym, oraz katecheci świeccy, którzy niejako *ex professo* wybrani zostali do prowadzenia ewangelizacji, powinni starać się o „pieczołowite przygotowanie”<sup>92</sup> do spełniania tej posługi, nie tylko przez tzw. „formację podstawową”, lecz również przez dbałość o „formację stałą”<sup>93</sup>.

### Wnioski

Ewangelizacja świata, która bierze swój początek z działalności Jezusa Chrystusa, została przez Niego przekazana apostołom a poprzez nich także całemu Kościołowi. Wszyscy zatem w Kościele odpowiedzialni są za ewangelizację, a w jej ramach także za katechizację. Jest to odpowiedzialność zróżnicowana, dostosowana do własnego powołania każdego z członków Kościoła.

Dzieło głoszenia dobrej nowiny ma być kontynuowane na wszystkich kontynentach świata, aż do powtórnego przyjścia Jezusa Chrystusa. Trzeba do tego dzieła zaangażować wszystkie możliwe siły i środki<sup>94</sup>, by w ten sposób wypełnić jak najlepiej wolę naszego Pana.

Odrzucić należy bezpodstawne obawy, jakoby Chrystus zagrażał człowiekowi, czy też błędne myślenie, że religia jest „opium dla ludu”. Bóg bowiem nie niszczy człowieka, ale chce jego rozwoju, dobra i szczęścia. W tym sensie ewangelizacja współczesnego świata (człowieka), nie ma ograniczeń.

Ewangelia nie stoi w sprzeczności także z wypracowaną przez całe pokolenia kulturą człowieka, ale ją ubogaca przepajając wartościami duchowymi i ponadczasowymi. „Dobra nowina Chrystusowa odnawia ustawicznie życie i kulturę upadłego człowieka oraz zwalcza i usuwa błędy i zło”<sup>95</sup>. Dlatego „Kościół nie tylko ma głosić ewangelię w coraz odleglejszych zakątkach ziemi i coraz większym rzeszom ludzi, ale także mocą ewangelii ma osiągać i burzyć kryteria oceny, hierarchię dóbr, postawy i nawyki myślowe, bodźce postępowania i modele życiowe rodzaju ludzkiego, które stoją w sprzeczności ze słowem Bożym i planem zbawczym. (...) Należy ewangelizować czyli przepajać Ewangelią kultury, a także kulturę człowieka”<sup>96</sup>.

„Katecheza i ewangelizacja w ogóle, ma za zadanie wszczępienie siły Ewangelii w samą istotę kultury i jej formy, (...) dlatego orędzie ewangelii nie może być odłączone od kultury, w której się od początku zakorzeniło. (...) Z drugiej strony, moc ewangelii (...), przenikając jakąś kulturę wzbogaca ją i przekształca w niej wiele elementów. Pomaga zarazem przezwyciężyć to, co w niej niedoskonałe lub nawet nieludzkie”<sup>97</sup>.

W świetle powyższego, należy stwierdzić, że ewangelizacja winna być prowadzona nie tylko ze względu na nakaz naszego Pana – Jezusa Chrystusa. Świat bowiem potrzebuje ewangelizacji po to, aby mógł stać się bardziej ludzki, a człowiek – w oparciu o przesłanie ewangelii, by mógł coraz lepiej rozumieć samego siebie; to „kim jest, jaka jest jego godność, powołanie i ostateczne przeznaczenie”<sup>98</sup>.

## Przypisy

- <sup>1</sup> Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, (EN) 6.
- <sup>2</sup> Tamże.
- <sup>3</sup> Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, (KK) 5.
- <sup>4</sup> EN 15.
- <sup>5</sup> Tamże, 14.
- <sup>6</sup> J. Zabłocki. *Kościół i świat współczesny - Wprowadzenie do soborowej konstytucji pastoralnej „Gaudium et spes”*. Warszawa 1986. s. 208-211.
- <sup>7</sup> Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, (KDK) 2.
- <sup>8</sup> L. Szafranski, *Kairologia - zarys nauki o Kościele w świecie współczesnym*, Lublin 1990, s. 30-37.
- <sup>9</sup> Tamże, s. 30.
- <sup>10</sup> Paweł VI, enc. *Ecclesiam suam*, (EC) 59.
- <sup>11</sup> Por. KK 20.
- <sup>12</sup> J. Charytański, *Katecheza jako forma ewangelizacji*, Katecheta 19(1975), 148.
- <sup>13</sup> EN 17.
- <sup>14</sup> Por. EN 18.
- <sup>15</sup> Por. Jan Paweł II, enc. *Redemptor hominis*, (RH) 19.
- <sup>16</sup> Por. *Dyrektorium ogólne o katechizacji z 15 sierpnia 1997*, {DCG (1997)} 46.
- <sup>17</sup> Por. tamże, 48.
- <sup>18</sup> EN 24.
- <sup>19</sup> Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae*, (CT) 18.
- <sup>20</sup> DCG (1997)49.
- <sup>21</sup> Tamże.
- <sup>22</sup> Por. tamże.
- <sup>23</sup> Jan Paweł II, enc. *Redemptoris missio*, (RM) 33.
- <sup>24</sup> M. Figura, *Nowa ewangelizacja jako centralne zadanie Kościoła*, *Communio* 8(1993).
- <sup>25</sup> DCG (1997)50.
- <sup>26</sup> Por. tamże.
- <sup>27</sup> Por. EN 42.
- <sup>28</sup> Tamże.
- <sup>29</sup> Tamże, 41.
- <sup>30</sup> Przemówienie Papieża Pawła VI do członków Consilium de Laicis (2.X.1974); AAS 66 (1974), s. 568.
- <sup>31</sup> Por. EN 43.
- <sup>32</sup> Por. tamże.
- <sup>33</sup> Por. tamże, 44, Zob. także CT 18.
- <sup>34</sup> Por. EN 45.
- <sup>35</sup> Por. tamże, 46.
- <sup>36</sup> Por. tamże, 47.
- <sup>37</sup> Tamże.
- <sup>38</sup> Por. tamże, 48.
- <sup>39</sup> Tamże, 43.
- <sup>40</sup> Zob. CT 18.

- <sup>41</sup> Tamże, 26.  
<sup>42</sup> Tamże, 1.  
<sup>43</sup> Tamże, 13.  
<sup>44</sup> Tamże, 18.  
<sup>45</sup> Por. DCG (1997)62, CT 18.  
<sup>46</sup> CT 19.  
<sup>47</sup> EN 26.  
<sup>48</sup> Por. tamże, 27.  
<sup>49</sup> Por. tamże, 28.  
<sup>50</sup> Por. tamże.  
<sup>51</sup> Por. tamże, 29.  
<sup>52</sup> Jan Paweł II, *Homilia w Skoczowie*, Osservatore Romano (wyd. polskie), 16(1995) nr 7, s. 26-28.  
<sup>53</sup> Por. EN 30-31.  
<sup>54</sup> Por. tamże, 32.  
<sup>55</sup> A. Lewek, *Nowa ewangelizacja w duchu soboru watykańskiego II*, t. 1, Katowice 1995, s. 115.  
<sup>56</sup> Por. DCG (1997)98.  
<sup>57</sup> Por. CT 21, 30.  
<sup>58</sup> M. Majewski, *Tożsamość katechezy integralnej*, Kraków 1995, s. 116.  
<sup>59</sup> Por. DCG (1997)145.  
<sup>60</sup> Por. CT 32.  
<sup>61</sup> Por. EN 49.  
<sup>62</sup> Por. tamże, 50.  
<sup>63</sup> RM 33.  
<sup>64</sup> Por. tamże.  
<sup>65</sup> Tamże.  
<sup>66</sup> EN 54.  
<sup>67</sup> RM 33.  
<sup>68</sup> Por. J.H. Prado Flores, *Jak ewangelizować ochrzczonych*, Łódź 1993, s. 5.  
<sup>69</sup> EN 55.  
<sup>70</sup> Tamże.  
<sup>71</sup> Tamże, 56.  
<sup>72</sup> Tamże, 53.  
<sup>73</sup> Por. tamże.  
<sup>74</sup> Por. tamże, 58.  
<sup>75</sup> Por. DCG (1997)59.  
<sup>76</sup> Por. RM 33, 59.  
<sup>77</sup> Por. DM 1, KK 5.  
<sup>78</sup> Por. DM 35.  
<sup>79</sup> Por. CT 14.  
<sup>80</sup> Por. tamże rozdz. IX.  
<sup>81</sup> Tamże 11.  
<sup>82</sup> Tamże, 11.  
<sup>83</sup> E. Materski, *Odpowiedzialność Kościoła za katechezę*, Radom 1993, s. 64.

<sup>84</sup> CT 12.

<sup>85</sup> Tamże, 13.

<sup>86</sup> EN 67.

<sup>87</sup> Por. Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła, *Ad gentes*, (DM) 38.

<sup>88</sup> Por. EN 68.

<sup>89</sup> Por. tamże, 69.

<sup>90</sup> Por. tamże, 70.

<sup>91</sup> Por. tamże, 71.

<sup>92</sup> Por. tamże, 73.

<sup>93</sup> Por. *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, 69.

<sup>94</sup> Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, (ChL) 44.

<sup>95</sup> KDK 58.

<sup>96</sup> EN 19-20, Por. także ChL 44.

<sup>97</sup> CT 53.

<sup>98</sup> Jan Paweł II, *Homilia na Placu Zwycięstwa w Warszawie*, 2.06.1979 r.

ks. Janusz Królikowski SCJ

## JAKA PRAWDA? JAKA WOLNOŚĆ?

### Propozycje do dyskusji z kulturą współczesną

*Wy zatem, bracia,  
powołani zostaliście do wolności (Ga 5,13)*

#### 1. Egzystencjalne pojęcie prawdy

Są ludzie, którzy prezentują w swoim życiu przede wszystkim postawę kontemplacyjną, to znaczy tacy, którzy szukają prawdy formalnej – abstrakcyjnej. W znacznej mierze odzwierciedleniem takiej postawy są *Sumy*, jakie otrzymaliśmy w spadku po średniowieczu. Święty Tomasz z Akwinu w *De Veritate* i w *Summa Theologiae* przytacza niektóre podstawowe definicje prawdy: św. Augustyna, św. Hilarego, św. Anzelma, Awicenny<sup>1</sup>. W tych definicjach odzwierciedla się wielki wysiłek ludzkiego rozumu dążącego do znalezienia i zrozumienia reguły prawdy, by w ten sposób dać człowiekowi do dyspozycji miarę i pewność, że rzeczywiście w swoich pojęciach wyraża on obecność rzeczywistości oraz zachodzącą między nim i rzeczywistością odpowiedniość, czyli *adaequatio rei et intellectus*. Można powiedzieć, że jest to prawda kontemplacyjna, ale nie jest to jeszcze prawda na miarę człowieka.

Są – z kolei – ludzie czynu, którzy są zdominowani instynktami. Tacy byli ludzie pierwotni i ludzie wszystkich okresów barbarzyńskich. Dla tego typu ludzi prawda nie jest czymś, co człowiek powinien oglądać czy kontemplować, ale czymś, do czego powinien się konkretnie dostosowywać. Dla ludzi aktywnych i pragmatycznych prawda jest przedmiotem konstruowania i tworzenia. Człowiek chwyta prawdę odsłaniając swoje przeznaczenie, tocząc spory, prowadząc wojny, ścierając się z ludźmi,

instytucjami i rzeczywistością. Właśnie w takim ogólnym klimacie dzisiaj żyjemy, z czego chyba dobrze zdajemy sobie sprawę. Istnieje w dzisiejszych czasach szerokie zrozumienie prawdy jako aktywności i jako praktyki, przez które człowiek jakby odkrywa wnętrze świata, który go otacza. Można powiedzieć, że współczesne rozumienie prawdy ma charakter aktualistyczny. Jest więc prawda, którą się kontempluje i prawda, którą się tworzy.

Czy te dwa ujęcia wyczerpują problem prawdy? Istnieje także ujęcie, według którego prawdy nie da się do końca zdefiniować. Tym, co się definiuje jest „przestrzeń” naszego odniesienia do rzeczywistości: do świata, do rzeczy, do ludzi – także przestrzeń naszego odniesienia do tych rzeczywistości, które są reprezentowane przez instytucje duchowe i instytucje kościelne. To, co możemy powiedzieć o prawdzie ma zawsze charakter statyczny, abstrakcyjny i powierzchowny, gdy tymczasem autentyczna prawda wypływa ze źródeł wolności, a więc jest dynamiczna, konkretna i – przede wszystkim – osobowa.

Istnieje więc trzecia grupa ludzi, która reprezentuje taki właśnie pogląd na prawdę. Według tego poglądu prawda nie jest statyczna i nie jest osiągnięta na drodze cichej kontemplacji. Taka prawda nie satysfakcjonuje żywego człowieka. Człowieka nie zadowala również „tworzenie” prawdy w wirze mijających epok i pośród konfliktów społecznych, politycznych i religijnych. Taka prawda ulega ciąglemu rozkładowi wraz z przemijaniem pokoleń i epok, wraz z pojawianiem się nowych błędów i ciągle nowego budzenia się pasji w ludziach.

Człowiek jest powołany do szukania prawdy i jest go w stanie zadowolić tylko prawda egzystencjalna, która jest osiągnięta właśnie na drodze poszukiwania. Taka prawda ma swoje źródło w Absolutcie i dąży do Absolutu jako swojego celu. Wyraża ona wypisane w ludzkim duchu dążenie za Nieskończonym. Wyraża ona to, co powinno być dla człowieka nieustannym zadaniem i to, co powinno budzić jego radykalne niezadowolenie, a nawet pewne zniecierpliwienie. Taki niepokój egzystencjalny jest znakiem pełni, gdyż wyzwala on przechodzenie w miłości do dobra, które jako jedyne może człowieka nasycić szczęściem. Pojęcie prawdy jako prawdy egzystencjalnej zostało zaproponowane człowiekowi przez chrześcijaństwo.

Dla filozofów starożytnych: Sokratesa, Platona, Arystotelesa, prawda miała charakter immanentny w stosunku do człowieka. Ich zdaniem rozum zawiera w sobie *logos*, czyli miarę rzeczywistości. Sokrates stwierdził bardzo jasno, że prawda mieszka w człowieku. Jest ona samym człowiekiem, o ile słucha on rzeczywistości, jak Sokrates słuchał „ducha”, który mieszkał w jego sumieniu. Dla Platona prawda była „wyrwaniem się” z rzeczywistości materialnej oraz zwróceniem się i dążeniem do prawdy idealnej – wiecznej, czyli do zrozumienia, które nie przemija i nie zmienia się, które nie rodzi się i nie umiera, ponieważ opiera się na absolutnej niezmienności. Starożytny świat grecki był zdominowany takim dążeniem do *logosu*. Koncepcja grecka przeszła potem także do myśli chrześcijańskiej, ale dokonano w niej wielu modyfikacji i przewartościowań. Dla chrześcijaństwa prawdą jest sam Bóg, który jest Stwórcą świata widzialnego. To On jest „przewodnikiem” do każdej prawdy dzięki swojej oświecającej obecności we wszystkich istotach i we wszystkich inteligencjach.

Mówi się, że św. Augustyn wprowadził do myśli chrześcijańskiej platonizm. Jest to jednak prawdą tylko do pewnego stopnia, gdyż jego dzieło idzie o wiele dalej. Nie chodzi o powierzchowne zastąpienie platońskiego świata idei myślą Bożą, ale o przewrót dokonany w samym pojęciu prawdy. Jeśli Bóg jest prawdą pierwotną, jeśli On jest absolutnie czynny i takież charakter mają Jego prawdy, to są one zasadami czynnymi w taki sposób, że sam człowiek posiada w swojej myśli czynne „zarodki” i za ich pośrednictwem może uczestniczyć w rozumie Bożym<sup>2</sup>. Także rozum praktyczny posiada czynne zasady dane przez Boga, które są uaktywniane, niepokozone i przyciągane delikatnym i wiążącym instynktem miłości Bożej. W tym przewrocie dokonanym przez św. Augustyna w ramach myśli platońskiej zostało zastosowane to, co stanowi podstawowy element egzystencjalnego pojęcia prawdy<sup>3</sup>.

## **2. Prawda dla wolności**

Na czym polega ten element egzystencjalny w pojęciu prawdy? Prawda w sensie klasycznym ma charakter kontemplacyjno-statyczny, a prawda pragmatyczna jest prawdą dynamiczno-czynną. Prawda egzystencjalna jest oparta na czynnym Absolutie i zwraca się do człowieka z wewnętrznym roszczeniem urzeczywistniania się w prawdzie. Tylko



taka prawda jest w pełni autentyczna i prowadzi do zbawienia. Taka prawda ściśle łączy się z wolnością, wymagając jej zaangażowania – jest to prawda dla człowieka i prawda dla wolności.

Prawda egzystencjalna jest prawdą dla wolności. Nie jest to prawda przeznaczona tylko dla uczonej i oświeconej kontemplacji i dla subtelnych rozważań, ale jest to prawda dla człowieka – jest to prawda dla mnie! Cechą charakterystyczną prawdy egzystencjalnej jest właśnie to, że jest ona dla człowieka – dla nas. Wobec tej prawdy staje nasze ja i poprzez to stanięcie wobec prawdy rzeczy, świata i wydarzeń wymaga podjęcia decyzji za Absolutem – za Bogiem<sup>4</sup>.

Ujmując w taki sposób prawdę, możemy powiedzieć, że ma ona zarówno charakter obiektywny jak i subiektywny – co więcej, na tyle ma charakter obiektywny, na ile jest on subiektywny. Ma ona charakter obiektywny, ponieważ zakłada określoną naturę ludzką w dwóch wymiarach: jej zmysłowości i inteligencji, a więc w jej wolności; zakłada rzeczywistość świata, w którym człowiek pielgrzymuje i realizuje swoje przeznaczenie, ponieważ zakłada istnienie Zasady absolutnej, która decyduje o wartości i sensie świata oraz człowieka, który wobec Boga podejmuje decyzję o sobie i swojej egzystencji.

W sposób niewyraźalny w pojęciu prawdy egzystencjalnej współdziałają i przenikają się prawda i wolność. Nie jest to prawda, która zostaje zapisana w książkach, ale zapisuje się ją w swojej osobowości i w swoim życiu poprzez swoje wybory. To egzystencjalne pojęcie prawdy jest świadectwem ludzkiej wolności wobec Boga.

### 3. Wolność bez prawdy

Filozofia nowożytna greckiemu pojęciu prawdy przeciwstawiła i nadal przeciwstawia pojęcie prawdy ujmowanej jako wolność absolutna. Począwszy od Kartezjusza – który swoim *cogito ergo sum* zainaugurował pierwszeństwo aktu myślenia przed bytem. Akt myślenia jest dla niego przede wszystkim aktem woli; jest decyzją autonomiczną, abstrahującą od tego, co rzeczywiste, opierającą się jednostronnie na woli. Kartezjusz stwierdza: „Nie mogę się też uskarżać, że otrzymałem od Boga wolę, czyli wolność decyzji o niedostatecznym zasięgu i doskonałość, bo wiem z doświadczenia, że rzeczywiście nie posiada ona żadnych granic. I wydaje mi się rzeczą ze wszech miar godną uwagi, że wszystko inne,

co jest we mnie, nie jest ani tak wielkie, ani tak doskonałe, bym nie mógł pomyśleć, że mogłoby być większe czy doskonalsze”<sup>5</sup>.

Z biegiem czasu pogląd Kartezjusza rozwinął się i pogłębił. Spinoza dokonał bezpośredniego i całkowitego utożsamienia poznania i chcenia. Bezpośredniemu utożsamieniu *Deus sive natura* odpowiada utożsamienie poznania i chcenia, tak że najwyższą formą poznania jest *amor Dei intellectualis*, to znaczy taka miłość, przez którą tylko nieliczni ludzie – ci najbardziej świadomi – wchodzą w Całość w pełnej zgodności ze swymi poruszeniami, także dla nich narodziny i śmierć nie są niczym innym, jak tylko służbą na rzecz wiecznej Całości, czyli jednej i niezmiennej Substancji<sup>6</sup>.

Na tym początkowym etapie myśli nowożytnej mamy do czynienia z zaakcentowaniem prawdy obiektywno-subiektywnej, ale chodzi w niej przede wszystkim o prawdę abstrakcyjną, która zapomina o żywym i osobowym „ja” oraz o jego oparciu w Bogu, jako Bycie i Źródle bytu, w wyniku czego człowiek zostaje sam w świecie, zanurzony w cierpieniu i beznadziejności. I rzeczywiście myślenie post-nowożytne jest naznaczone dogłębnie beznadziejnością.

Wraz z idealizmem. Całość Spinozy została wprowadzona w ruch. Ta Całość metafizyczna, nie podlegająca zmienności egzystencji, została połączona z Kantowską zasadą myślę w ogólności (*Ich denke überhaupt*), która upodabnia zasadę manifestowania się rzeczywistości do podmiotowości ludzkiej. Chociaż Kant był daleki od idealizmu psychologicznego, to jednak w jego filozofii jest obecna zasada, która stwierdza, że to wszystko, co może wiedzieć człowiek ma swoje źródło w autonomicznym rozwoju jego spontaniczności transcendentalnej. Oznacza to, że świat, którym mówi nauka, polityka, religia..., jest światem wydobytym z człowieka, jest światem naznaczonym człowiekiem, który ostatecznie znaczy tyle, ile znaczą zdolności człowieka. Tu właśnie sytuuje się początek współczesnej zasady antropologii radykalnej. Zasada ta rodzi się ostatecznie z dwóch zasad, które zostały połączone na gruncie metafizycznym: Ja myślę i Ty powinieneś<sup>7</sup>.

Idealizm niemiecki zapoczątkował całkowity rozkład wolności, uznając ją za zasadę całościową, czyli taką, która obejmuje i konstytuuje całą rzeczywistość. Fichte stwierdził to bezpośrednio, przyjmując, że „być jest wolnością”. Ten sam pogląd przyjął Schelling, co wyraził w liście

napisanym w 1794 r. do Hegla: „Dokonałem wielkiego odkrycia, że byt jest wolnością”<sup>8</sup>.

Jest to odkrycie spójne i logiczne w ramach myśli nowożytnej, ponieważ ta myśl ujmuje wolę jako autonomiczną spontaniczność podmiotu, czyli ludzką zdolność do poruszania się w świecie, w społeczeństwie i w historii, za pośrednictwem zasady posiadanej w swoim wnętrzu. Myślenie i chcenie utożsamiają się, o ile myślenie oznacza wychodzenie od autonomii zasady. Ja myślę, a chcenie jest tą autonomią zastosowaną do rzeczywistości. Wolność zatem, z drugiego obok myślenia, istotnego wymiaru ducha, staje się jego jedynym wymiarem. Wniosek narzuca się sam – prawdę osiąga się tylko przez bycie wolnym w sposób absolutny, a jest się wolnym, jeśli się myśli. Wniosek drugorzędny mówi, że prawdziwie wolni są tylko filozofowie.

#### 4. Tylko nihilizm

W oparciu o ten „przełom” filozoficzny rozumiemy, dlaczego całe późniejsze myślenie wychodzące z tych zasad skończyło w nihilizmie – i to w sposób konieczny – i wciąż zagłębia się w nim w sposób niepoahamowany. Z tego zagłębiania się w nihilizmie narodził się marksizm, wolontaryzm Schopenhauera, egzystencjalizm (z wyjątkiem egzystencjalizmu Kierkegaarda). We wszystkich filozofiach post-heglowskich przyjmuje się, że prawda nie oznacza już niczego i jest pozbawiona sensu, gdyż tym, co ma jeszcze jakieś znaczenie jest tylko wariacja kulturowa na temat człowieka. Nie dyskutuje się więc o pojęciu prawdy, ale jedynie o człowieku, przy czym wychodzi się w tej dyskusji od pewnego jednostronnego prązrozumienia człowieka, a więc człowiek jako *homo faber*, jako *homo oeconomicus*... Człowiek staje się jednowymiarowy i coraz bardziej zagłębia się w tej jednowymiarowej strukturze doprowadzając do absurdu swoje myślenie przez pozbawienie go zasad i treści.

Z tego punktu widzenia myśl nowożytna ma charakter negatywy, a jego skutkiem jest redukcja nihilistyczna wszystkich form myślenia filozoficznego – z wyjątkiem marksizmu, chociaż tylko do pewnego stopnia. Marksiści, począwszy od Marksa, Engelsa i Feuerbacha, dążą do opracowania pozytywnej wizji człowieka i słusznie krytykują egzystencjalizm, fenomenologię i filozofię analityczną, które prezentują raczej wizję negatywną. Człowiek jest przecież istotą żywą, ma potrzeby,

wymagania, i właśnie dlatego człowiek, który myśli, musi pracować, angażować się, troszczyć. Punkt wyjścia marksizmu jest jednak taki sam, jak punkt wyjścia egzystencjalizmu, to znaczy jest nim człowiek w sytuacji. Jest to człowiek w sytuacji historycznej, w której liczą się tylko jego wymiary horyzontalne, i zostaje on niejako skazany na te wymiary w sposób arbitralny na podstawie wyboru, którego marksiści dokonują w relacji do ekonomii, stwierdzając, że jest ona podstawowym wymiarem egzystencji człowieka. Człowiek zatem to *homo oeconomicus*. Zdają sobie oni jednak sprawę, że *homo oeconomicus* żyje w rodzinie, że musi troszczyć się o swoje potrzeby, że musi wybierać między prawdą i fałszem oraz między dobrem i złem, dlatego dzisiaj także wśród zwolenników marksizmu urzeczonych mirażem postępu pojawia się coś w rodzaju melancholii transcendentalnej.

### 5. Przedstawiciele prawdy egzystencjalnej

Odpowiedź na tę melancholię znajduje się właśnie w prawdzie egzystencjalnej. Przedstawicielami tej prawdy nie są filozofowie, teologowie i uczeni, ci, którzy potrafią prowadzić dyskurs oparty na zasadach formalnych, ale przede wszystkim świadkowie, męczennicy, święci i mistycy. Prawda egzystencjalna jest urzeczywistnianiem się człowieka w prawdzie fundamentalnej, czyli aktualizowaniem się człowieka w jego relacji do Absolutu, a dla chrześcijanina jest aktualizowaniem się w jego relacji do Chrystusa. Kierkegaard utożsamiał bezpośrednio prawdę aktualizowaną przez chrześcijanina z „naśladowaniem Chrystusa”. Właśnie dlatego u mistyków mamy pojęcie prawdy, która jest bezpośrednia, która wciąga, upomina, uświęca i uszczęśliwia.

Święty Augustyn, na przykład, często rozważa fakt, że prawda nie tylko jest osiągnięciem rozumu, lecz także osiągnięciem wynikającym z oczyszczenia duszy. Tylko wtedy, gdy dusza wyzwala się z dominacji pasji, tylko wtedy, gdy staje się przejrzysta, osiąga stan komunii z Bogiem i jednoczy się z Prawdą wieczną<sup>9</sup>. Komentując Ewangelię św. Jana, św. Augustyn dochodzi do jeszcze bardziej egzystencjalnego pojęcia prawdy. Pyta się, czym jest prawda i jak się do niej dochodzi? Wychodząc od słów Chrystusa: „Nikt nie przychodzi do Mnie, jeśli go nie pociągnie Ojciec” (J 6,44), dopowiada, że duch ludzki w drodze do prawdy jest „pociągany miłością”, która uzdalnia do zrozumienia: *Da*

*amantem, et sentit quod dico*<sup>10</sup>. Miłość jest siłą, która przyciąga duszę: *trahitur animus et amore*<sup>11</sup>. Człowiek nie może o własnych siłach dojść do prawdy – dochodzi do niej tylko o tyle, o ile jej przedmiot go przyciąga, porusza, zapala, pobudza, uspokaja, pociesza... i tą prawdą jest Chrystus – Prawda żywa. Mówi św. Augustyn, komentując zadanie z Ewangelii św. Mateusza: „Błogosławiony jesteś, Szymonie, synu Jony. Albowiem nie objawiły ci tego ciało i krew, lecz Ojciec mój, który jest w niebie” (Mt 16, 17): „To objawienie jest pociąganiem. Pokazujesz owcy zieloną gałązkę i ją pociągasz. Pokazujesz dziecku orzechy i jest pociągane; biegnie ono do tego, czym jest pociągane; jest pociągane przez to, co kocha, nie doznając żadnego przymusu; jest przyciągane więzami serca. Jeśli więc to, co należy do uciech i przyjemności ziemskich, wywierając takie przyciąganie na tych, którzy to kochają, skoro tylko zostaje im pokazane – ponieważ rzeczywiście każdy jest przyciągany przez to, co mu sprawia przyjemność – to czyż nie miałby przyciągać Chrystus objawiony przez Ojca? Czego bowiem goręcej pragnie dusza niż prawdy? Czego bowiem powinny bardziej pożądać usta, czego pragnąć, niż zdrowego podniebienia wewnętrznego do prawdziwego osądzania, móc jeść i pić mądrość, sprawiedliwość, prawdę, wieczność?”<sup>12</sup>.

Augustynicy z XVI i XVII wieku – Bossuet, Nicole, Pascal – stwierdzają wprawdzie, że człowiek nie chce prawdy i unika jej, co więcej, nienawidzi jej do tego stopnia, że niszczy sam siebie; człowiek nie chce słuchać tych, którzy mówią prawdę, ale wybiera tych, którzy prawią komplementy. Dzieje się tak dlatego, że prawda napawa strachem i niepokoi. Nie mają jednak wątpliwości co do zasady, że prawda jest podstawą wszystkiego. Pascal stwierdza: „Prawda jest tedy pierwszą zasadą i ostatecznym celem”.<sup>13</sup> Zaznacza również, o jaką prawdę mu chodzi: „Największa z prawd chrześcijańskich, miłość prawdy”.<sup>14</sup> A dochodzi się do tej prawdy przede wszystkim sercem: „Poznajemy prawdę nie tylko rozumem, ale i sercem, w ten sposób znamy pierwsze zasady i na próżno rozumowanie”<sup>15</sup>.

Wspaniały „traktat” poświęcony prawdzie egzystencjalnej znajdujemy w *Dialogu o Bożej Opatrzności* św. Katarzyny ze Sieny w rozdziale *Nauka o prawdzie*<sup>16</sup>. Ukazuje w nim związki prawdy z objawieniem Bożym, z łaską, uświęceniem, oczyszczeniem z grzechu, pokutą, pokorą, miłością. Święta Katarzyna streszcza swoją wizję prawdy w swojej

modlitwie z lata 1379 roku: „Prawdo. Prawdo, kimże jestem, że dajesz mi swą prawdę? Ja jestem ta, która nie-jest. Prawda Twoja działa, mówi i dokonuje wszystkiego, bo mnie przecież nie ma. Prawda Twoja daje prawdę. Dzięki Twojej prawdzie mogę głosić prawdę. Twoja Przedwieczna Prawda daje prawdę w różny sposób różnym stworzeniom. Nie jest ona od Ciebie, Boże, oddzielona, bo ty sam jesteś prawdą. Ty, Wiekuisty Boże, Synu Boga, przyszedłeś na świat, aby spełniła się Prawda Ojca. Odtąd nikt nie może otrzymać prawdy inaczej, jak tylko od Ciebie. Ktokolwiek chce posiadać Twoją prawdę, winien się starać, aby mu jej nigdy nie zabrakło. Prawda ta bowiem nie może cierpieć żadnego braku ani uszczerbku. W ten doskonały sposób posiadają prawdę święci, którzy widzą ją bez żadnego cienia, albowiem mają udział w Twoim widzeniu i mogą widzieć tak, jak ty sam siebie widzisz. Ty jesteś tym światłem, w którym siebie oglądasz i w którym jesteś oglądany przez stworzenia. Nie ma zatem żadnego pośrednictwa między Tobą a tymi, którzy Cię oglądają. Święci korzystają z tego samego świata co i Ty, bowiem zostali dopuszczeni do wiecznego oglądania Ciebie. Ty, Boże, jesteś światłem, pośrednikiem i przedmiotem. Twoje widzenie i oglądanie Ciebie przez stworzenia staje się jednym, chociaż Ty widzisz w sposób doskonalszy niż stworzenia. Ty, Boże, jesteś zawsze ten sam, ale różni są ci, którzy otrzymują światło, przeto różnie widzą. Dusza w stanie łaski otrzymuje Twą prawdę, dzięki światłu wiary. W świetle tym widzi, że nauka głoszona przez Kościół jest prawdą. Każda dusza otrzymuje tę prawdę w inny sposób, mniej lub bardziej doskonale ją widzi, ale wiara jest zawsze ta sama. Tak więc święci w niebie cieszą się tym samym widzeniem, jakie mają inne stworzenia, mniej lub bardziej doskonałe. Amen”<sup>17</sup>.

## **6. Być w prawdzie**

Rozważając współczesny kontekst człowieka i prawdy, myślę, że warto zwrócić uwagę na refleksje o prawdzie, jakie znajdujemy u Kierkegaarda. Nie ulega wątpliwości, że miał on pesymistyczną wizję ludzkości, chociaż nie był to pesymizm luterkański, ale egzystencjalny. Przyjmuje on radykalną wolność człowieka – tak jak stwierdzali ją na przykład św. Augustyn, św. Tomasz czy Pascal – przy czym z takim samym radykalizmem podkreśla, że ta wolność służy ludzkiemu ja, które składa się z pasji, i które może nawet stać się bożkiem. Kierkegaard

zauważa więc, że zasadniczy błąd czasów nowożytnych polega na tym, że wolność człowieka nie jest widziana jako zadanie i jako powołanie. Ludzkie ja pozbawione perspektywy zadania – mówiąc paradoksalnie – przechodzi obok człowieka w sposób obojętny i sprawia, że prawda zostaje zepchnięta w najciemniejszy kąt życia ludzkiego i samej ludzkiej osobowości. Tylko jeśli otrzymalibyśmy jakieś niezwykle oświecenie i jeśli zdalibyśmy sobie sprawę z nicości naszych subiektywnych planów..., zobaczylibyśmy niezwykle znaczenie prawdy dla wolności i być może wtedy dostrzeglibyśmy ten wewnętrzny ośrodek ducha, wokół którego powinno rozwijać się całe nasze życie. Tym ośrodkiem jest Zasada absolutna oparta na prawdzie i dobru oraz na Odkupicielu, który udziela nam łaski. W oparciu o taką wizję ludzkiego ja Kierkegaard stwierdza, że tylko prawda egzystencjalna buduje, gdyż taka prawda pozostaje w relacji z jednostką i aktualizuje się w relacji do *ty* – ale nie do *ty* innych ludzi, ale *Ty* absolutnego. Jest to prawda dla człowieka – przed Bogiem.

Kierkegaard zauważa zatem, że tylko mniejszość może być w prawdzie i prawda nigdy nie zwyciężyła na tym świecie. Dla chrześcijanina prawdą jest Chrystus. Dla niego prawda nie znajduje się w podmiocie – jak chciał Sokrates – chociaż jest podmiotowa, zakładając wolność człowieka, ale jest także obiektywna jako objawiona przez Boga w Chrystusie. Duński egzystencjalista pisze więc w *Ewangelii cierpień*: „(...) nigdy nie było człowieka, żadnej osoby kochanej, żadnego nauczyciela, żadnego przyjaciela, który robiłby miejsce temu, który idzie za nim. Jak Imię Chrystusa jest jedyne w niebie i na ziemi, tak również Chrystus jest jedynym Nauczycielem, który uczynił w ten sposób. Między niebem i ziemią jest tylko jedyna droga: iść za Chrystusem. Między czasem i wiecznością jest tylko jeden wybór, jeden jedyny: wybrać tę drogę. Na ziemi jest tylko jedna wieczna nadzieja: iść za Chrystusem aż do nieba. W życiu jest tylko jedna radość: iść za Chrystusem. A w śmierci ostatnia szczęśliwa radość: iść za Chrystusem aż do życia”<sup>18</sup>. I Chrystus nauczył, że poświęcić się prawdzie oznacza cierpieć i dawać świadectwo wbrew wszystkim i wbrew wszystkiemu. Kierkegaard przypomina Nikodema, który w nocy przychodzi do Chrystusa. Wielu chrześcijan w podobny sposób ukrywa się pod płaszczem nocy, gdyż boi się stanąć w świetle. Prawda egzystencjalna – podkreśla Kierkegaard –wymaga, aby stanąć w świetle z całym swoim życiem. Nie jest prawdą to, co człowiek

tworzy swoją myślą lub co osiąga za pomocą działania zdobywczego, politycznego, prawniczego... To wszystko jest kłamstwem, ponieważ jest niesprawiedliwością w stosunku do innych. Prawda jest całościowym zwróceniem się do Absolutu, by całościowo upodobnić się do daru, jakiego Bóg udzielił nam w Chrystusie. Dlatego przeznaczeniem prawdy nie jest zwycięstwo w tym świecie, ale upadek, co potwierdza Chrystus oraz apostołowie i wszyscy świadkowie Prawdy<sup>19</sup>.

Całościową, i w pewnym sensie ostateczną, analizę tego problemu znajdujemy w dziele-testamencie Kierkegaarda, jakim jest *Praktyka chrześcijaństwa*: „Dlatego, z chrześcijańskiego punktu widzenia, prawda naturalnie nie polega na znajomości prawdy, ale na byciu prawdą. Przeciw całej filozofii współczesnej, zachodzi odnośnie do tego punktu nieskończona różnica, jak to bardzo dobrze widać w postawie Chrystusa u Piłata. Ponieważ nie mógł On odpowiedzieć na pytanie: «Co to jest prawda?», nie odchodził od prawdy, właśnie dlatego, że nie był Tym, który wiedziałby, co to jest prawda, ale On był prawdą. Nie, żeby On nie wiedział, co to jest prawda – gdy jednak jest się prawdą i wymaga się bycia prawdą, jest nie-prawdą znać prawdę (...). Istnieje więc różnica między prawdą i prawdami. Dlatego jest napisane: «To jest życie wieczne, aby znali Ciebie jedynego prawdziwego Boga, i Tego, którego posłałeś» (J 17,3), prawdę. To znaczy, ja nie znam rzeczywiście prawdy, jak tylko wtedy, gdy staje się ona we mnie życiem. Dlatego Chrystus porównuje prawdę do pokarmu, a jej przyjęcie do posiłku; jak bowiem pokarm, który został przyjęty, podtrzymuje życie ciała, tak również prawda daje i podtrzymuje zarazem życie ducha – jest życiem”.<sup>20</sup>

## 7. Tylko w prawdzie

Prawda jest punktem wyjścia bytu i życia człowieka, jest jego drogą i jego celem: prawda jest dynamizmem duchowym człowieka, by aktualizować wolność w prawdzie. I to jest prawda egzystencjalna, prawda człowieka i o człowieku, jest to prawda, która przekształca człowieka od wewnątrz i staje się w nim świadectwem.

Współczesny człowiek przeżywa bolesne i niepokojące sytuacje. Na pewno nie jest to sytuacja nieodwracalna. Jest to chwila „rozbitcia” i „przejścia” także w rozmaitych sferach życia duchowego człowieka, gdyż zostały zachwiane jego fundamenty. Nie ma autorytetu, który byłby



w stanie wziąć na siebie rolę fundamentu, gdyż autorytet został odrzucony w pierwszym rzędzie. Ludzie, którzy zajmują pierwsze miejsca w literaturze, filozofii, a nawet teologii i kulturze religijnej, zbyt dużo czasu poświęcają hałaśliwym dyskusjom, przystosowaniom, okrągłym stołom, zamiast skupić się nad głębokim medytowaniem zasad ducha, czyli zasad prawdy, i wprowadzaniem ich w życie. Myślę, że w świetle niniejszych refleksji nie będzie tylko „kaznodziejstwem”, jeśli zakończę je słowami Chrystusa: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli”.

## Przypisy

- <sup>1</sup> Por. św. Tomasz z Akwinu *De veritate*, q. I, a. 1; *Summa Theologiae* I, q. 16 a. 1-8.
- <sup>2</sup> Św. Tomasz z Akwinu mówi w podobnym kontekście o „zasadach rozumu”.
- <sup>3</sup> Por. E. Przywara, *Das Gnoseologisch-Religiöse bei St. Augustin*, *Augustinus* 3 (1958) s. 269-280.
- <sup>4</sup> Ja rozumiemy tu w znaczeniu ontologicznym, a nie tylko psychologicznym.
- <sup>5</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, *Medytacja IV*, s. 77.
- <sup>6</sup> Por. B. de Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myślicki, Warszawa 1954, s. 20-21 i 364-365.
- <sup>7</sup> Por. np. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1971<sup>2</sup>.
- <sup>8</sup> O pojęciu wolności w idealizmie niemieckim por. C. Fabro, *Dialettica della liberta e autonomia della ragione in Fichte*, w: tenże, *Riflessioni sulla liberta*, Rimini 1983, s. 133-159.
- <sup>9</sup> *De div. quaestionibus* 83, 43 (*De ideis*).
- <sup>10</sup> Św. Augustyn, *In Iohannis Evangelium Tractatus* 26, 4.
- <sup>11</sup> Tamże.
- <sup>12</sup> Tamże 26, 5.
- <sup>13</sup> Pascal, *Myśli* (nr 822), Warszawa 1983, s. 330.
- <sup>14</sup> Tamże (nr 823).
- <sup>15</sup> Tamże (nr 479).
- <sup>16</sup> Por. św. Katarzyna ze Sieny, *Dialog o Bożej Opatrzności czyli księga Boskiej nauki*, tłum. L. Staff, Poznań 1987, s. 173-192.
- <sup>17</sup> Św. Katarzyna ze Sieny, *Modlitwy*, tłum. L. Grygiel, Poznań 1990, s. 65.
- <sup>18</sup> S. Kierkegaard, *Vangelo delle sofferenze*, tłum. wł. C. Fabro, Fossano 1971, s. 101-102.
- <sup>19</sup> Jeśli chodzi o wymiar teologiczny tego zagadnienia por. E. Peterson, *I testimoni della verita*, tłum. z niem., Milano 1954 (tytuł niemiecki: *Zeuge der Wahrheit*).
- <sup>20</sup> S. Kierkegaard, *Esercizio del Cristianesimo*, tłum. wł. C. Fabro, Roma 1971, s. 262-263.



## SPIS TREŚCI

OPR. KS. JACEK SZCZYGIEŁ SCJ	
WSPÓŁCZESNE KAFARNAUM. RELACJA Z SYMPOZJUM NAUKOWEGO .....	7
KS. WIKTOR KUBINA SCJ	
OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA POSTMODERNIZMU (ASPEKT FILOZOFICZNY) .....	13
Wprowadzenie.....	13
1. Zagadnienie prawdy .....	15
2. Relatywizm poznawczy .....	17
3. „Postfilozofia” w postmodernizmie.....	19
Końcowe refleksje.....	20
Przypisy.....	22
KS. JAN KOWALSKI SCJ	
MORALNOŚĆ W POSTMODERNIZMIE I WYZWANIA	
KIEROWANE POD ADRESEM KOŚCIOŁA I MORALNEJ CHRZEŚCIJAŃSKIEJ .....	23
Przypisy.....	34
KS. WŁADYSŁAW MAJKOWSKI SCJ	
TOLERANCJA I JEJ GRANICE .....	37
1. Na linii: nietolerancja – tolerancja .....	37
2. Tolerancja i jej granice .....	41
Przypisy.....	49
KS. PROF. STANISŁAW NAGY SCJ	
PROFETYCZNA ROLA KOŚCIOŁA – KOŚCIÓŁ A PRAWDA OBJAWIONA.....	51
1. „Ja jestem prawdą” .....	52
2. „A Słowo stało się Ciałem i zamieszkało wśród nas” .....	54
3. „Kto was słucha, Mnie słucha, kto wami gardzi, Mną gardzi; lecz kto Mną gardzi, gardzi Tym, który mnie posłał” (Łk 10,16).....	56
KS. STANISŁAW WSZÓLEK SCJ	
WPLYW WARTOŚCI EWANGELICZNYCH NA WSPÓŁCZESNĄ KULTURĘ.....	61
1. „Niedbałe myślenie” postmodernistów .....	61
2. Postmodernizm jako reakcja na modernizm .....	63
3. Trudne zadanie środowisk chrześcijańskich .....	66
4. Kryczne uwagi o <i>ratio studiorum</i> .....	69
Przypisy.....	71

<b>KS. ZBIGNIEW MORAWIEC</b>	
REFLEKSJA TEOLOGICZNA W SŁUŻBIE EWANGELIZACJI.....	73
Zamiast wstępu.....	73
1. Główne elementy charakteryzujące teologiczne poszukiwania.....	74
2. Kiedy powstaje teologia.....	78
Przypisy.....	83
<b>KS. STANISŁAW HAŁAS SCJ</b>	
ZAGADNIENIE TOLERANCJI W BIBLIJ. ANALIZA EWANGELICZNYCH TEKSTÓW DOTYCZĄCYCH POSTAWY JEZUSA WZGLĘDEM NIETOLEROWANYCH .....	85
1. Określenie tolerancji .....	85
2. Obowiązek ewangelizacji a tolerancja .....	86
3. Jezus jako wzór tolerancji względem pogan, Samarytan i notorycznych grzeszników.....	89
Przypisy.....	99
<b>KS. MAREK ROMAŃCZYK SCJ</b>	
ŚWIAT PRZEDMIOTEM EWANGELIZACJI (KATECHIZACJI).....	101
Wprowadzenie.....	101
1. Próba rozumienia świata .....	102
2. Pojęcie ewangelizacji .....	103
3. Sposoby i formy ewangelizacji .....	105
4. Treści ewangelizacji .....	107
5. Adresaci ewangelizacji.....	108
6. Odpowiedzialność Kościoła za ewangelizację.....	110
Wnioski .....	112
Przypisy.....	114
<b>KS. JANUSZ KRÓLIKOWSKI SCJ</b>	
JAKA PRAWDA? JAKA WOLNOŚĆ?	
PROPOZYCJE DO DYSKUSJI Z KULTURĄ WSPÓŁCZESNĄ .....	117
1. Egzystencjalne pojęcie prawdy .....	117
2. Prawda dla wolności .....	119
3. Wolność bez prawdy .....	120
4. Tylko nihilizm .....	122
5. Przedstawiciele prawdy egzystencjalnej .....	123
6. Być w prawdzie.....	125
7. Tylko w prawdzie.....	127
Przypisy.....	129

