

OD REDAKCJI

ODCHODZENIE CHRZEŚCIJAŃSTWA?

W dyskusjach dotyczących kondycji kultury współczesnej często powraca stwierdzenie, że żyjemy dziś w świecie postchrześcijańskim¹. Jaka jest jednak rzeczywista treść tej konstatacji? Czy należy sądzić, że w skali globalnej doszło do przewyciężenia chrześcijaństwa jako religii, czy to przez światopogląd ateistyczny, czy to przez inne wiary? Czy też mamy raczej do czynienia z powszechnym odrzuceniem wartości, które chrześcijaństwo z sobą przyniosło, a także tych, które w swoich dziejach wypracowało? A może myślimy w tym kontekście o istotnym „kurczeniu się” obszaru publicznej obecności Kościoła rzymskokatolickiego, jak również instytucji reprezentujących inne wyznania chrześcijańskie bądź też o ewolucji charakteru tej obecności i jej roli w społeczeństwach Zachodu?

Wydaje się, że odpowiedzi na sformułowane tu pytania nie są jednoznaczne. Z jednej strony prawdą jest, że nieustannie rośnie dziś liczba wyznawców religii innych niż chrześcijaństwo, podczas gdy liczba chrześcijan systematycznie, choć nie gwałtownie maleje, a coraz większy napływ innowierców na obszary tradycyjnie chrześcijańskie prowadzi do zachwiania proporcji między liczbą żyjących na nich chrześcijan a liczbą przybyszy, którzy niosą ze sobą nie tylko inną wiarę, ale też inną kulturę. Z drugiej jednak strony dzieje chrześcijaństwa, przede wszystkim niezwykle szeroka i bogata tradycja intelektualna, która wokół niego narosła, tak myśl filozoficzno-teologiczna, jak i literatura piękna, potwierdzają, że dialog z kulturami i ruchami niechrześcijańskimi – często okazujący się trudnym zmaganiem intelektualnym – jest w tę religię tak głęboko wpisany, że w istocie dostarcza ożywiającej ją substancji.

¹ Zob. np. J.V. Langmead-Casselle, *The Church To-Day and To-Morrow. The Prospect for Post-Christianity*, SPCK, London 1965; É. Poulat, *L'Ère postchrétienne; un monde sorti de Dieu*, Flammarion, Paris 1994; V. Jr Baurham, *The Ever-Loving Truth: Can Faith Thrive in a Post-Christian Culture?*, Broadman and Holman Publishers, Nashville, Tennessee, 2004; R.T. Ptaszek, *Co dolega Europie?*, „Civitas Christiana”, <http://e-civitas.pl/co-dolega-europie/>; P. Kaznowski, *Christianitas a kultura postchrześcijańska*, „Christianitas” z 26 VI 2014, <http://christianitas.org/news/christianitas-kultura-postchrzescjanska/>.

W tym sensie historia chrześcijaństwa może jawić się jako dzieje intelektualnej obrony prawdy stanowiącej dla jego wyznawców wartość najwyższą – i to bez względu na to, czy bierzemy pod uwagę czas antyku, czy okresy bliższe nam dziejowo, kiedy chrześcijaństwo zmuszone było stawać do konfrontacji nie tylko z innymi wiarami, ale również z ideologiami ateistycznymi. Warto w tym kontekście odróżniać historię Kościoła (Kościołów), czyli historię religii instytucjonalnej, od historii chrześcijaństwa jako doświadczenia jego wyznawców. Historia chrześcijaństwa w tym drugim rozumieniu jawi się też jako historia męczeństwa chrześcijan w różnych obszarach świata, a jest to zarazem historia nam współczesna, która dzieje się dziś, choćby w krajach arabskich czy w Chinach.

Warto jednak mieć w pamięci, że odrzucanie wartości chrześcijańskich nie jest cechą wyłącznie naszego czasu, a instytucjonalna obecność Kościoła w życiu społecznym i w sferze publicznej przybierała w dziejach różne formy, od ukrytej po triumfalistyczną. Zjawiska, które bywają dziś opisywane jako postchrześcijańskie, nie są w swej istocie czymś w dotychczasowej historii nieznanym – przeciwnie, stanowią one powracający, a niekiedy nawet stały jej motyw. Z punktu widzenia historii kultury interesujące jest jednak to, że mimo ambiwalentnych postaw, jakie świat przybierał wobec religii chrześcijańskiej, w tym postaw wrogości, odrzucenia, dystansu czy nieufności, w dziejach dokonywał się jednocześnie proces absorpcji przez kulturę – przede wszystkim przez kulturę Zachodu – istotnych elementów ideowych tej religii, dziś często określanych właśnie jako jej wartości. Można powiedzieć, że w swoim rozwoju kultura Zachodu stopniowo nasyciała się treściami, których źródło tkwi w chrześcijaństwie. Wolność, równość i braterstwo, na długo zanim stały się hasłami rewolucji francuskiej, należały do orędzia chrześcijańskiego. Nie inaczej było z prawami człowieka: mimo że dopiero po drugiej wojnie światowej spisano je w odrębnej Deklaracji, ich załóżek tkwił już w nauczaniu Chrystusa o wyjątkowości i wartości każdego ludzkiego istnienia: o zbawieniu indywidualnym, nie zaś zbiorowym. Także postawa życzliwości wobec drugiego człowieka, pojmowana dziś jako zasada życia tak indywidualnego, jak i społecznego, wyrasta z przykazania miłości, które sformułował Jezus. W podobny sposób można by wskazać na genezę wielu innych wartości uznawanych dziś w kulturze Zachodu za niepodważalne. Wydaje się, że wraz z rozwojem historycznym tej kultury dokonywało się w niej coraz pełniejsze odczytywanie treści chrześcijańskiego orędzia, i to mimo ambiwalencji postaw społecznych wobec chrześcijaństwa jako religii. Można sądzić, że chrześcijańską antropologię cechuje swoisty uniwersalizm, który znajduje dobre streszczenie w określeniu „katolicki”, czyli „powszechny” – uniwersalizm ten pozwolił na powstanie wszędzie tam, gdzie docierała kultura Zachodu, nie tylko kanonu dzieł literackich, muzycznych, malarskich czy architektonicznych bezpośrednio inspiro-

wanych przesłaniem tej religii, ale również dzieł kultury, które nie nawiązując bezpośrednio do wartości religijnych, budowały jednak na gruncie, który przygotowało chrześcijaństwo, i rozwijały charakterystyczne dla światopoglądu chrześcijańskiego wątki, jak napięcie między miłością a sprawiedliwością, dylematy wolnej woli, ambiwalencja wolności czy problem zła. W procesie rozwoju kultury Zachodu chrześcijaństwo przestało być wyłącznie religią, jedną z wier ukazujących otwarcie bytu ludzkiego na transcendencję i jego potrzebę odnalezienia sensu rzeczywistości, który sięgałby poza doczesność, a stało się źródłem uniwersalnego ethosu tej kultury. Przykładów potwierdzających tę tezę można by wskazać wiele. Jednym z nich, bardzo wymownym, jest choćby lista pięćdziesięciu najlepszych filmów religijnych – w szczególności katolickich – sporządzona przez amerykański miesięcznik „Crisis” w roku 1997. Znalazły się na niej nie tylko obrazy podejmujące wprost tematykę religijną i nawiązujące do wydarzeń biblijnych, jak *Ben Hur* Williama Wylera, ale również filmy takie, jak *Aniołowie o brudnych twarzach* Michaela Curtiza, *Do zobaczenia, chłopcy* Louisa Malle’a, *Późna wiosna* Yasujirō Ozu, *Piętno śmierci* Akiro Kurosawy czy *Niebieski* Krzysztofa Kieślowskiego – w wielu wypadkach twórcy byliby (bądź byli) zapewne zaskoczeni taką właśnie kwalifikacją ich dzieł². Ideowa uniwersalność chrześcijaństwa, ujawniająca się nie tylko w obszarze etyki inspirowanej Dekalogiem poszerzonym o przykazanie miłości, ale przede wszystkim w szczególnym dowartościowaniu ludzkiego rozumu i jego aspiracji do poznania i wyrażenia rzeczywistości w swoim własnym języku, pozwala na umieszczenie i odczytywanie w jednej płaszczyźnie intelektualnej dzieł twórców tak odległych od siebie w sensie geograficznym, umysłowym i czasowym, jak Platon, Arystoteles, św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, Kartezjusz, Karol Marks, Ludwig Wittgenstein, Jean Baudrillard, Gerard Manley Hopkins, Tadeusz Różewicz, Graham Greene, Romain Rolland, Thomas Mann, Sándor Márai, Albert Camus, Emmanuel Carrère, Fra Angelico, Caravaggio, Rembrandt, Pablo Picasso, Francis Bacon, Johann S. Bach czy Arvo Pärt. Wydaje się, że ów chrześcijański trzon kultury Zachodu, o którym mówi się, że stworzył jedność z myślą grecką i prawem rzymskim, umożliwił zaistnienie swoistego umysłowego metafęzyka, pozwalającego na taki odbiór dzieł kultury, który pozostawia margines dla refleksji własnej, dla swoistej refleksji towarzyszącej ich poznaniu. To właśnie dzięki owej przestrzeni mentalnej odbiór dzieła nie oznacza utożsamienia się z nim, odbiorca kultury zawsze zachowuje wobec niej dystans. Ta właściwość kultury europejskiej jest tak specyficzna, a zarazem tak głęboko w niej zakorzeniona, że Leszek Kołakowski sądził, iż grozi ona pewnym niebezpieczeństwem: kultura Zachodu jako jedyna stara się

² Zob. W. Park, *The Fifty Best Catholic Films of All Time*, „Crisis” z 1 XI 1997, <http://www.crisismagazine.com/1997/the-fifty-best-catholic-films-of-all-time>.

spoglądać na siebie z zewnątrz, jako jedyna wytworzyła postawę umysłową pozwalającą jej zanegować samą siebie, podać siebie samą w wątpliwość³.

Skąd jednak bierze się owa siła – a z punktu widzenia innych słabość – tej właśnie kultury? Wydaje się, że jej źródło sięga chrześcijańskiej kategorii sumienia, która każe patrzeć na człowieka jako na byt usytuowany w polu odpowiedzialności, z istoty dążący do odróżnienia prawdy od nieprawdy, słuszności od niesłuszności, dobra od zła, i czyniący nieustanny wysiłek rozeznawania między tymi rzeczywistościami, nie zawsze dlań oczywistymi. To właśnie sąd sumienia, zakotwiczony w rozeznaniu rzeczywistości przez podmiot w jego autonomicznym akcie poznania, z jednej strony stanowi o ludzkiej wolności, z drugiej zaś otwiera drzwi owemu niebezpieczeństwu, o którym pisze Kołakowski: wybór rozpoznanej prawdy, wybór dobra, opowiedzenie się po stronie tego, co słuszne i godziwe, nie musi okazać się wyborem bezpośrednio korzystnym dla podmiotu. Losy męczenników i więźniów sumienia stanowią konkretny, aczkolwiek tragiczny dowód prawdziwości tej tezy⁴.

Poszanowanie autonomii ludzkiego sumienia (nawiązując do myśli Kołakowskiego, można by tu mówić o sumieniu kultury), leżące u podstaw ładu aksjologicznego Zachodu, sprawia, że ład ten, sam w sobie uznawany za wartość, stał się swoistym *proprium* kultury tego obszaru. Uznanie sumienia za ostateczną dla człowieka normę moralności łączy się z nieobecnością w żadnej innej kulturze – ani w żadnej innej religii – szczególnym uszanowaniem ludzkiego rozumu, z afirmacją ludzkiego prawa do poznawania świata, uchwycenia jego sensu w sposób indywidualny i otwarty na prawdę. Sąd sumienia stoi ponad nakazem zewnętrznym wobec podmiotu nawet wówczas, gdy źródłem tego nakazu jest instytucja religijna. Otwartość wobec świata i przyzwolenie na jego poznawanie, jakiego poprzez tę właśnie postawę udziela człowiekowi chrześcijaństwo, sprawiły, że to właśnie kultura Zachodu, nie zaś żadna inna kultura, stała się kolebką nauki i techniki, w tym również najnowszych technologii stosowanych w najróżniejszych dziedzinach.

Z perspektywy filozofii kultury można zatem zaryzykować stwierdzenie, że miarą obecności chrześcijaństwa nie jest liczba jego praktykujących wyznawców ani duchownych, ani też liczba wznoszonych świątyń, lecz swoiste ideowe „podglebie”, którego w ciągu dziejów dostarczyło kulturze ideowe zaplecze tej religii – zaplecze, do którego należy choćby przekonanie, że dobro należy czynić, a zła unikać, że każdy człowiek jest bliźnim, że wobec wszystkich ludzi obowiązują nas te same zasady moralne, a słowa niosą w sobie sens

³ Zob. L. K o ł a k o w s k i, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego*, w: tenże, „Czy diabeł może być zbawiony” i 27 innych kazań, Aneks, Londyn 1984, s. 11-24.

⁴ Zob. T. S t y c z e Ń SDS, *Wolność w prawdzie*, w: tenże, *Dziela zebrane*, red. ks. A.M. Wierzbicki, t. 4, *Wolność w prawdzie*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2013, s. 17-32.

i odpowiadają prawdzie. Jak głęboko wartości, które przyniosła z sobą religia chrześcijańska, wniknęły w kulturę Zachodu, widoczne jest być może w wyjątkowo ostry sposób w tym, że należący do tej kultury człowiek odruchowo odrzuca dziś myśl, iż w imię jakiegokolwiek wartości można by drugiego z premedytacją skrzywdzić, a w szczególności okrutnie pozbawić życia, obcinając mu głowę czy podcinając gardło. Przekonanie to w innych kulturach nawet dziś nie jest wcale oczywiste.

Skąd jednak wzięła się kulturowa siła chrześcijaństwa? Oczywiście można by tu mówić o interwencji nadprzyrodzonej, o działaniu Opatrzności czy też wprost Ducha Świętego, pozostając jednak na poziomie filozofii kultury, w kręgu rozważań wobec religii zewnętrznych. Trudno rolę tę przypisać wyłącznie dominującej przez wiele stuleci społecznej i politycznej pozycji Kościoła. Wydaje się, że siła chrześcijaństwa budowała się nie dzięki jego strukturze instytucjonalnej, ale dzięki przestrzeni, którą pozostawiało ono twórczości, studiom i temu typowi poznania, który dziś określamy mianem humanistyki. Można powiedzieć, że już od czasów Ojców Kościoła i późniejszej filozofii średniowiecznej wielką rolę w kulturze Zachodu odgrywali chrześcijańscy intelektualiści – ludzie postrzegający swoje zadanie jako rozumienie świata poszukujące uniesprzecznienia właśnie w chrześcijaństwie, a następnie jako przekazywanie tego rozumienia innym. To właśnie ten przekaz przez wieki budował podglebie dzisiejszej kultury Zachodu, tak tej o jednoznacznie chrześcijańskim obliczu, jak i tej jedynie inspirowanej intelektualnym zapleczem chrześcijaństwa, jaką w dwudziestym stuleciu były choćby próby budowy laickiego humanizmu czy materialistycznych filozofii dziejów.

Chociaż negatywne ani ambiwalentne postawy społeczne wobec chrześcijaństwa nie są w stanie podważyć jego kulturowej doniosłości, to jednak sprzyja temu dające się dziś zaobserwować w jego obszarze zjawisko pewnej deprecjacji treści intelektualnych na rzecz oddziaływania emocjonalnego i sprowadzania chrześcijańskiego orędzia do kategorii, którymi posługuje się dziś świat. Amerykanie toczą obecnie debatę pod hasłem: „Gdzie jest nasz Reinhold Niebuhr?”⁵, w której powraca opinia, że chrześcijańscy intelektualiści utracili dziś kontakt z otaczającą ich kulturą, ponieważ nie potrafią mówić jej językiem. Z bliższej nam, choćby polskiej perspektywy niepokoić może natomiast to, że zabiegi mające na celu przyciąganie ludzi do religii chrześcijańskiej często sytuowane są właśnie w przestrzeni kultury popularnej i korzystają wyłącznie z jej instrumentów. Pojawiają się pytania: Dlaczego

⁵ Zob. A. Jacobs, *The Watchmen: What Became of the Christian Intellectuals*, „Harper’s Magazine” z 2 IX 2016, <http://harpers.org/archive/2016/09/the-watchmen/?single=1>; O. Strachan, *Where’s Niebuhr? On Alan Jacobs’s Essay on Christian Intellectuals*, <http://cpt.mbts.edu/2016/08/17/wheres-niebuhr-on-alan-jacobss-essay-on-christian-intellectuals/>.

w kościołach nie brzmi dziś muzyka Bacha? Dlaczego zanikła tradycja chóru gregoriańskiego? Dlaczego homilie nie przybliżają myśli wielkich teologów? Dlaczego nie toczą się dziś debaty teologiczne wykraczające poza bieżące kwestie społeczne i prawne? Dlaczego katecheza nie kształci, a jedynie formuje? Dlaczego stała się ona po prostu lekcją w szkole, usytuowaną między przysłowiową chemią a wychowaniem fizycznym? Dlaczego książka religijna to często dziś po prostu książka kucharska napisana przez osobę konsekrowaną? Wydaje się, że ambicja masowości niszczy coś, co w chrześcijaństwie z punktu widzenia kultury jest niezwykle cenne i życiodajne: jego głęboka treść intelektualna. Warto przywołać w tym miejscu słowa Jana Pawła II, który rozpoczynając encyklikę *Fides et ratio*, pisał, że „wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”.

Wbrew dzisiejszym tendencjom już w roku 1969, w czasach gdy również wieszczono odwrót chrześcijaństwa, kard. Joseph Ratzinger mówił: „Z dzisiejszego kryzysu [...] wyłoni się jutro Kościół, który wiele stracił. Będzie mały, w dużym stopniu zaczynać będzie musiał zupełnie od nowa. [...] Wraz ze zmniejszeniem liczby członków straci wiele przywilejów w społeczeństwie. W o wiele większym niż dotychczas stopniu stanie się zbiorowością, do której wstęp będzie jedynie wynikiem decyzji zainteresowanego. [...] Będzie to Kościół skierowany do wewnątrz [...] Nigdy już pewnie nie będzie on taką panującą nad społeczeństwem siłą, jaką był do niedawna. Rozkwitnie jednak na nowo i ukaże się ludziom jako ojczyzna, która daje im życie i nadzieję poza śmierć”⁶.

D.Ch.

⁶ J. R a t z i n g e r, *Jaki będzie Kościół w roku 2000?*, w: tenże, *Wiara i przyszłość*, tłum. P. Waszczenko, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1973, s. 77n.