

# Jerzy Lewandowski

---

## Teologia rzeczywistości ziemskich

---

Collectanea Theologica 69/3, 71-84

---

1999

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JERZY LEWANDOWSKI, WARSZAWA

## TEOLOGIA RZECZYWISTOŚCI ZIEMSKICH

Co najmniej od kilkunastu lat obserwuje się wzmożone zainteresowanie różnorodnymi aspektami życia religijnego. Zarówno na Zachodzie, jak i na Wschodzie kryzys cywilizacyjnych i politycznych standardów życia społecznego i indywidualnego przejawiał się zwrotem ku wartościom transcendentnym, bardziej humanistycznym, przez odbudowę zaniechanych wymiarów egzystencji ludzkiej, która nie chciała stać się pasywnym elementem anonimowych systemów. Zainteresowanie duchowością i ciągłą żywotnością życia religijnego jest więc z wielu względów zrozumiałe.

### W Duchu Świętym

Podjęcie tych szczególnych zjawisk współczesnego życia przez badaczy świeckich, ale związanych z instytucjami Kościoła, nie zawsze wiąże się z przekonaniem, że szczególność „tematu” powinna niejako wymuszać szczególność metod, że nie wystarczy przeniesienie schematów badawczych z takich dziedzin jak psychologia czy socjologia, traktowanych w dodatku na wzór scjentyście zorientowanych nauk. Wiele z tych wielce kompetentnych analiz określa i specyfikuje swój przedmiot, dokonując stosownych „operacjonalizacji”, zawężeń i uściśleń cennych z punktu widzenia logiki i metodyki badań akademickich, najzupełniej jednak nieadekwatnych w wyjaśnianiu zjawisk nie mieszczących się w tak skrojonych wymiarach i modelach, a stanowiących istotę doświadczeń religijnych, różniących je od innych zjawisk kulturowych i społecznych.

Nie oznacza to, że zjawiska i doświadczenia religijne ludzi nie są ściśle splecione z życiem społecznym, a nawet politycznym, że nie są często bardzo głęboko wtopione w swe korelaty kulturowe i narodowe, że nie organizują i nie wyrażają zjawisk psychologicznych. Nie trzeba jednak zbyt krytycznie usposobionego umysłu, aby dostrzec, jak niewiele

zrozumieć można z dynamiki życia religijnego, odwołując się do takich klasycznych zasad wielu naukowych teorii, ujmujących działania człowieka jedynie przez dążenie do zaspokojenia potrzeb, utrzymywanie stanu psychicznej i biologicznej równowagi, unikania cierpienia, postrzegano jedynie jako rodzaj antywartości, przez dążenie do adaptacji i maksymalizowania stanów przyjemnościowych. W ten właśnie sposób interpretować próbowano takie pojęcia jak sumienie, jedynie jako uwe wnętrzniony zakaz społeczny, którego złamanie groziło większą lub mniejszą karą. Odwoływanie się do sumienia nie byłoby tu niczym innym, jak tylko lękiem przed sankcją społeczną, nie pozytywną, ale wyłącznie negatywną kategorią moralną. Motywacja religijna wyrastałaby przede wszystkim z obawy przed karą za grzechy.

Konwersje religijne rozpatrywane w ten sposób, na podobnej zasadzie analizowały jedynie społeczną „mechanikę” wiary, ze względu na jej jednowymiarowe postrzegane funkcje stabilizujące, propagandowe i manipulacyjne. Zwrócił na to uwagę Gordon Allport poddając krytyce redukcjonalistyczne teorie i koncepcje religii i doświadczenia religijnego, które pod sztandarami nauki i obiektywizmu zatraciły z pola widzenia elementarne prawdy wiary. „Rzecz cała – pisze Allport – staje się oczywista, gdy mowa o sumieniu religijnym... Osoba religijna obiera drogę wymagającą dyscypliny, miłości bliźniego i czci, gdyż czuje się do tego wszystkiego zobowiązana.

Jeśli natkniemy się na osobowość, w której jedyną sankcją słusznego postępowania jest strach przed karą Bożą, możemy być pewni, że mamy do czynienia z sumieniem infantylnym, z przypadkiem zahamowanego rozwoju”<sup>1</sup>.

W innym miejscu Allport stwierdza inną bardzo ważną prawidłowość: „Dojrzałego uczucia religijnego nie da się więc opisać przez wskazanie jego nielicznych empirycznych źródeł. Nie jest ono wyłącznie kwestią zależności od układów rodzinnych czy kulturowych ani zwykłą profilaktyką przed strachem, ani często racjonalnym systemem przekonań. Każde z tych wyjaśnień jest samo w sobie niewystarczające. Dojrzałe uczucie religijne stanowi syntezę tych i wielu innych czynników współtworzących ogólną postawę, która służy temu, by jednostka potrafiła odnieść siebie do całości Bytu”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> G. Allport, *Osobowość i religia*, Warszawa 1988, s. 61.

<sup>2</sup> *Tamże*, s. 77.

Tą całością Bytu, o czym w interpretacji Allporta już brakuje, nie są jednak wyłącznie jego elementy immanentne, historyczno-moralne. Nie chodzi przecież o to, że należy uwzględnić jakieś inne czynniki tego samego rzędu. Gdyby na tym poprzestać, interpretacja Allporta niewiele różniłaby się od tych, które sam krytykuje. Doświadczenie religijne bez konstytutywnego *spiraculum vitae*, tchnienia życia, jakie pochodzi od Bytu metaegzystencjalnego, z mocy Ducha Świętego daje człowiekowi dary, których nie jest w stanie ani przewidzieć, ani ogarnąć racjonalnością swych systemów i modeli. Wielokrotnie nauczał o tym kardynał Stefan Wyszyński<sup>3</sup>. Scjentyistyczne analizy motywacji i doświadczeń religijnych usiłują sprowadzić ich całościowość do empirycznie uchwytnych czynników, pozbawiając się niejako z własnej woli znikomej choćby możliwości wejrzenia w to, co nie stanowi o logice działania skutku i przyczyny, bodźca i reakcji, czego nie daje się antycypować i ująć w regułę prawidłowości, co może być do pojęcia tylko jako osobowe. Działalność Ducha Świętego jako uosobienie miłości i relacji osobowych wymyka się funkcjonalnym analizom życia religijnego zarówno wtedy, gdy dotyczy pojedynczego człowieka, jak i wtedy, gdy go realizuje się we wspólnocie i życiu Kościoła, którego także bez Ducha pojąć nie sposób, popadając jedynie w wycinkowe i często wtórne problemy.

„Aktywności” Ducha Świętego, bez którego Kościół i religia stałyby się jedynie grą społeczną, przypisać należy niezwykle ożywienia w chwilach dla wiernych najcięższych, ubogacanie się w wartości przeczące namowom zmierzającym do najprzeróżniejszych degradacji i deprawacji, do cynizmu i niewiary, upadku elementarnych zasad moralnych i powszechnej apatii. Taką przecież sytuację przeżywał Kościół katolicki w Polsce lat osiemdziesiątych, jak też zawsze w chwilach próby i wyboru. Nie przez analizę „czynników” daje się zrozumieć przemiany moralne i często daleko idące transformacje wewnętrzne ludzi, którzy sami stwierdzają, że narodzili się na nowo, że dostrzegli źródła sensu tam, gdzie nawet nie starali się go szukać, w najprzeróżniejszych doświad-

<sup>3</sup> S. Wyszyński *Słodki Gościu duszy... Rekolekcje Instytutu Prymasowskiego. Konferencja IV*, Łaski 12 VIII 1959, s. 1 (maszynopis w Archiwum Instytutu Prymasowskiego w Warszawie). Por. również m.in. Cz. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987, s. 107, 147 nn.; L. Balter, *Pneumatyczny wymiar tajemnicy zbawienia*, Ateneum Kapłańskie 433(1981), s. 182-193; J. Lewandowski, *Weźmijcie Ducha Świętego*, Warszawa 1987; tenże, *Eucharystia. Sakrament osoby i wspólnoty w nauczaniu Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa 1988, s. 41-45; tenże, *Naród w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa 1989<sup>2</sup>, s. 93 nn.; A. Nossol, *Duch Święty a odnowienie świata*, *Collectanea Theologica* 2(1983), s. 5-14.

zeniach, które niekoniecznie sami nazywają religijnymi, choć taką uzyskali później świadomość i tak odnajdywali swą tożsamość.

Przewidywać chcemy tam, gdzie dążymy do panowania i kontroli, do zamknięcia rzeczywistości w obrębie akceptowanej i dostrzeganej przez nas rzeczywistości. Duch Święty jest natomiast działaniem i emanacją miłości oddającej Synowi całą naturę Bóstwa i biorącej całe dobro, które jest w Ojcu. Sposób bytowania Ducha Świętego w człowieku i człowieka w Duchu Świętym zależy od pojmowania i przeżywania miłości, daru, a nie wynagrodzenia, od zdolności odpowiedzi, a nie reakcji, otwarcia, a nie zamknięcia. Nie są to powszechne cnoty człowieka, jak i stworzonej przez niego nauki, która także potrzebuje daru technienia prawdy, daru, który stanie się udziałem wybranych, bez względu na ich zdolności panowania i kontroli, tytuły i ambicje.

### Od strony człowieka

Chociaż dary Ducha Świętego trudno jest przewidzieć, bo nie dają się „zaplanować”, wydaje się, że od „strony człowieka” istnieje pewien wymagany poziom życia wewnętrznego, gotowości wewnętrznej przysposabiającej na otwarcie działań Ducha Świętego. Jest to istotne nie tylko z teologicznego, ale także i psychologicznego i społecznego punktu widzenia. Wiąże się bowiem z poziomem dojrzałości i rozwoju religijnego, psychicznego i kulturowego jednostki oraz całych grup ludzkich. Bez odpowiedniego poziomu etyki i moralności społecznej, struktury życia zbiorowego są jedynie upokorzeniem tak prawd, jak i praw człowieka, są uwięzieniem i zamachem na wartości wspólnotowe, które z jednostek stwarzają świadome osoby, a ich godności i wolności nie traktują w kategoriach hedonistycznych potrzeb „nieuspołecznionej” w wystarczającym stopniu natury ludzkiej.

Teologia duchowości chrześcijańskiej, która mówi o podatności na przyjęcie Jego pouczeń i natchnień<sup>4</sup>, ale także o barierach tak pojętej wrażliwości, pokazuje jak dalece nieobojętne jest, jakiego rodzaju zadania będziemy realizować, na jakie odpowiadać wezwania, jakie odczytywać znaki i przeżywać wartości. Istnieje możliwość przysposobienia się od wewnątrz do poznania rzeczywistości Bożej, rzeczywistości w Duchu Świętym.

---

<sup>4</sup> Por. J. Majkowski, *W Duchu Świętym ku szczytom życia chrześcijańskiego*, Ateneum Kapłańskie 384(1973), s. 131-144.

„Z Duchem Świętym – pisał kardynał Stefan Wyszyński – w naszej duszy jest podobnie jak z krzemieniem. Kryje w sobie dużo ognia, ale ogień ten nie jest zawsze wykrzesany. Duch Święty jest siłą potencjalną, która działa w nas nieustannie. My jednak wiemy, że działanie może być spotęgowane, gdy wierzymy i gdy poruszamy siły ukryte w duszy. To poruszenie może być dokonane przez stałą łączność z Duchem Świętym”<sup>5</sup>.

Autonomizacji przez Ducha możemy jednak przyjść z pomocą rozumiejąc jej sens i odkrywając realne znaczenie w swoim życiu. Dlatego też nie wydaje się już dzisiaj stosowne izolowanie teologii od zdobyczy humanistycznie zorientowanej psychologii i innych nauk o człowieku. Nie wydaje się bowiem możliwe dojrzałe życie religijne bez dojrzałej psychiki, a prawa jej dojrzewania są emanacją sił trudnych do pojęcia jedynie przez wspomniane wcześniej kategorie. Stawanie się sobą, odkrywanie siebie i swego miejsca w świecie są wyzwaniem autonomicznych sił osoby ludzkiej przez rozwój wewnętrznych dyspozycji do autokreacji, hierarchizacji siebie w sobie, jak też treści otaczającego środowiska. Dokonujące się wówczas transformacje, zaprzeczenia i afilacja dokonują się przez komunikację i empatię, która odślania w równej mierze bogactwo życia psychicznego, jak też działalność i sprawczą siłę udzielanej nam łaski Ducha.

Tak rozwijana, integralna wizja człowieka jest z jednej strony pełniejszym oglądem rzeczywistości typowo ludzkiej ze wszystkimi jej szczytowymi i najwznioślejszymi przykładami, z drugiej jest ukazaniem antropologicznego wymiaru obecności Ducha Świętego.

Jego działanie, jak też przygotowanie na nie, jest wyłącznie atrybutem jednostki. Społeczeństwo pogrążone w chaosie wewnętrznych napięć, moralnego relatywizmu, konsumizmie postaw lub też zagrożone totalitaryzmem, niszczy komunikację nie tylko między osobami, ale także jakąkolwiek komunikację przez niezimmanentyzowane wartości. Albo więc nieograniczony hedonizm, albo lęk przed zbyt daleko posuniętą deprawacją i utratą elementarnych podstaw życia blokować może otwarcie na transcendencję, radość i prawdę odnajdywaną w syntonii i współistnieniu z innymi ludźmi, we wspólnocie intencji, intuicji i doświadczeń. Kultura, która redukuje i nie otacza opieką metafizycznych wartości życia poddając się materializacji w jakimkolwiek tego wariacie, nie

---

<sup>5</sup> S. Wyszyński, *Deus caritas est. Do ogólnopolskiego Porozumienia Zakonów Żeńskich*, Lublin 3 V 1947 (maszynopis w Archiwum Instytutu Prymasowskiego w Warszawie).

tylko odczuwa postrzegania, ale i gotowości odzewu i przyjęcia darów Ducha Świętego manifestowanych w życiu narodu lub innych mniejszych środowisk o wyodrębnionej tożsamości i etosie.

### **„Otwieranie egzystencji”**

Stwierdzenie o zależności pomiędzy poziomem dojrzałości życia duchowego i społecznego, a gotowością przyjęcia darów Ducha Świętego nie może prowadzić do wniosku, że gotowość ta jest statycznie określonym „stanem” o stabilnie określonych cechach. Wydaje się, że istnieje wiele argumentów uzasadniających konieczność rozwojowego ujęcia problemu. Podatność do swoistego dialogu duchowego jest raczej procesem z możliwością, a nawet koniecznością ciągłego doskonalenia w odczytywaniu i rozumieniu sensu pouczeń, natchnień i iluminacji komunikowanych nam na różne, czasem trudne do rozszyfrowania, sposoby. Takie dynamiczne i dialogowe ujęcie życia duchowego człowieka wynika także z wielkiej zmienności formalnych cech „przysposobienia wewnętrznego”, które w konkretnych warunkach życiowych zmieniać może faktyczny charakter tego, co stanowić ma autentyczne, osobowe zadanie, a nie tylko reprodukowaną, „zautomatyzowaną” umiejętność. Nie ma w tym nic dziwnego, że doświadczenie, które stało się kiedyś znaczącym faktem rozwoju, staje się z czasem rutynowym nawykiem, dalekim od rangi spełnianej kiedyś na drodze wewnętrznego ubogacania.

Należy zerwać z mitem postawy oczekującej, jako najbardziej adekwatnej w oczekiwaniu na niezасłużone dary Ducha, a więc takiego nastawienia i takiego z Nim współdziałania, które opierać się ma na biernej receptywności łaski Pocieszyciela przynoszącego oświecenie umysłu, umocnienie woli, uciszenie wewnętrzne i oczyszczenie z grzechu. Terapia Ducha Świętego jest terapią człowieka obdarowanego wolną wolą, wybierającego i powołanego do wypełniania treścią swego ludzkiego powołania. Wszelkie interpretacje przeciwstawiające chrześcijańskie wizje człowieka koncepcjom humanistycznym są całkowitym nieporozumieniem i błędnym odczytaniem podstawowych prawd wiary. Nie jest bowiem tak, że pasywność i drugorzędność w traktowaniu życia ludzkiego, co charakteryzować ponoć miało chrześcijaństwo, przeciwstawione jest wyzwalamu do postaw twórczych humanizmowi, który właśnie człowieka stawia na pierwszym, sprawczym miejscu.

To właśnie na drodze zbawienia człowiek wezwany zostaje do szczególnie trudnej i ciągłej aktywności. Aktywność ta nie zostaje postawio-

na jako cel sam dla siebie. Z tego też względu musi on oceniać i hierarchizować jej cele i sposoby realizacji. Nie może przesuwac odpowiedzialności na innych, rezygnować z ustawicznej samooceny pod pretekstem tkwienia „w szeregu” i odpersonalizowanych, zinstytucjonalizowanych uzasadnień swych działań i istnienia.

Etyka chrześcijańska daje człowiekowi takie wymiary jego godności, jakie wynikają z nieprzebranego bogactwa relacji do Ojca, Syna i Ducha Świętego, jakich nie może go pozbawić żadna, najbardziej nawet totalitarna władza, jak też żadna wymuszona sytuacja.

Relacja do Ducha Świętego jest otwartym faktem ludzkiej egzystencji, „znoszeniem” i potwierdzeniem nie tylko siebie, ale w równej mierze kanonów rzeczywistości społecznej, rodzaju związków z kulturą. Dary Ducha stają się wówczas nie tylko przypadkowym znaleziskiem, które spotyka nas w sposób wewnętrznie nieuzasadniony, ale treścią w konkretnych zmaganiach, sensotwórczą siłą wyłaniającą się czasami nie tylko z sukcesów, ale i porażek rezygnacji i cierpień. Są one w tym znaczeniu w pełni zasłużone, przeżyte. Oznaczają one aksjologiczny rozwój osoby i osobowości, nabierają znaczenia przez trud zmagania, historię intencji i przewartościowań.

W tym sensie chrześcijańska ocena rozwoju osobowego nie zawsze pokrywa się z wysoką psychologiczną sprawnością kierowania sobą, samoafirmacji i układowego współżycia z otoczeniem. W tym właśnie zawiera się odmienny od ateistycznego, chrześcijański model humanizmu. Nie można bowiem adaptować się do wartości i działań nie pytając o ich rzeczywisty charakter i miejsce w całokształcie procesów życiowych. Jak często wysoką aktywność, a nawet przemyślność wykazują jednostki pod wieloma względami psychopatyczne, wykazujące nie tylko niezrozumienie, ale i otwartą niechęć, a nawet wrogość w stosunku do innych ludzi, cynizm i wyrafinowanie. Mówiąc o samopotwierdzeniu nie wiemy jeszcze, co ma być w istocie potwierdzone, przewaga i panowanie, czy też miłość, empatia, otwarcie ku wartościom transcendentnym, które prowadzą do skruchy, zdolności do wewnętrznej krytyki i dystansu, przemiany, a nawet odrodzenia. Akcentując harmonijne współżycie z otoczeniem, także nie wiemy, o jakim „otoczeniu” jest mowa, jakie charakteryzują go relacje.

Istnieje wiele dowodów potwierdzających, że otwarcie na doświadczenia przemieniające i wprowadzające w świat wartości afirmujących, motywacje odpowiedzialności, współodczuwania i rozumiejącego uczestniczenia w rzeczywistości wspólnotowej, a więc podatność na oddziały-



wanie Ducha Świętego wiązać się może z osłabieniem utylitarnie pojmowanej sprawności psychicznej, wydajności i zewnętrznie ocenianego aktywizmu. W tym samym czasie dokonywać się może wielka wewnętrzna praca osobowości człowieka, w myślący sposób oceniana jako „nie-wydolność”, zaburzenie, a czasami wręcz jako choroba.

Powstaje więc konieczność nie tyle zewnętrznej, ale wewnętrznej perspektywy w ocenie rodzaju duchowego i psychologicznego, szczególnie z punktu widzenia teologii życia wewnętrznego, która spleta się z pogłębioną analizą osobowości, procesów jej zahamowań, regresu z jednej strony, a rozwoju i ubogacenia z drugiej. W istocie prawie wszystkie wybitne postacie kultury, nauki, przewodnicy życia duchowego wykazywali jakiś szczególny rodzaj odmienności w stosunku do tego, co powszechnie uważano za normę i co w związku z tym szokowało, wzbudzało zachwyt, ale i niezrozumienie, uznanie, ale i drwiny, a co ukazywało swe prawdziwe znaczenie po długim często okresie istnienia w powszechnej pogardzie i poniżeniu.

Chrześcijańska ocena humanizmu odwołuje się więc nie do prakseologicznych, socjo- i psychotechnicznych wskaźników „funkcjonowania” tak jednostki jak i grupy.

„Kościół – pisze Jan Paweł II – czci i dzień po dniu przeżywa na nawo wielkie wydarzenie odkupienia. Kościół od samego początku przepowiada i głosi we wszystkich środowiskach etnicznych (...) że Jezus z Nazaretu (...), Chrystus jest Odkupicielem człowieka każdego człowieka i całego człowieka. Człowieka, który szuka szczęścia, radości, prawdy, dobra, miłości, sprawiedliwości, pokoju, piękna, a który często odczuwa zawód, frustrację i wyalienowanie w swych najgłębszych oczekiwaniach i nadziejach, dochodząc nawet do stanu rozdarcia wewnętrznego, jeśli nie rozpaczy z powodu stałej sprzeczności pomiędzy tym, czego chce i pragnie, a tym, co rzeczywiście udaje mu się osiągnąć”<sup>6</sup>.

Jednakże tylko człowiek może „pozwolić sobie” na tego typu rozdarcie. Powstaje ono zresztą przy udziale nie jego naturalnych biologicznych dyspozycji. Nie byłoby ono możliwe, gdybyśmy jako ludzie nie odróżniali tego, czym i kim jesteśmy, a tym czym i kim moglibyśmy być, a jeszcze bardziej – powinniśmy być. Wizje te są darem olśnień i błysków świadomości i wrażliwości, technieniem dotykanej za ledwie, ale darowanej nam wizji Prawdy w różnych jej wymiarach i odniesieniach. Choć nie możemy

<sup>6</sup> Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym-Lublin 1988, s. 222

jej przewidzieć, możemy jej oczekiwać przygotowując się i wychodząc z wiarą na jej spełnienie. Duch Święty nie likwiduje naszych ludzkich, życiowych uwikłań, nie pomniejsza trosk, a także nie likwiduje wewnętrznych potknięć, czyniąc je przymiotem jedynie ludzi dostrzegających więcej niż codzienną potoczność, rutynową ocenę samych siebie. Tylko człowiek obdarowany ingerencją Ducha, człowiek w sytuacji „wewnętrznego rozjaśnienia” doznaje frustracji i zawodu lub zaczyna projektować innego siebie samego. Daje tym samym świadectwo człowieczeństwa, które nie mieści się w formule ożywionej przyrody.

Nie jest to jednak sytuacja łatwych przystosowań i potwierdzeń, sprawności w zewnętrznie postrzeganym działaniu. Dostrzeżenie tej, wydawałoby się oczywistej prawdy, jest jednak wielkim wyzwaniem dla scjentyistycznie i funkcjonalnie zorientowanych nauk, eliminujących dynamikę życia duchowego czasami pod pozorem swoiście rozumianego humanizmu. Jest to wyzwanie dla mądrej oceny postaw wielu ludzi, młodzieży i dzieci w imię nie tylko wyabstrahowanej duchowości i prawdy wiary, ale właśnie głębiej, bo znacznie pełniej czynionych kategoryzacji i rozwiązań dotyczących realnego, codziennego życia. Stoi to jeszcze przed pedagogiką i ludźmi podejmującymi pracę wychowawczą, przed naukami humanistycznymi odwołującymi się do zredukowanych modeli człowieczeństwa, przed politykami i organizatorami życia społecznego, które nie może naruszać i niszczyć wielu wyższych wartości życia zbiorowego, które wcześniej czy później upomną się o ich respektowanie, tak jak obserwowaliśmy to w wielu okresach naszej narodowej historii.

### **Przeciw rozbiciu i osamotnieniu**

Teologia duchowości chrześcijańskiej nie musi wchodzić w konflikt ze społecznymi i psychologicznymi naukami o człowieku, jeżeli tylko wyjdziemy poza schematyczne łączenie poszczególnych cnót z konkretnymi darami Ducha Świętego, jeżeli obecność Ducha dostrzeżemy w realnych procesach rozwojowych, a nauki humanistyczne wyzwolimy spod materialistycznego paradygmatu zasadniczych założeń i stwierdzeń.

Ten kluczowy moment, swoisty punkt zwrotny, przed jakim stoją różne dziedziny refleksji i kultury współczesnej, szczególnie w krajach, które zakładają nowe uniwersytety i organizują świat nauki, podkreślał Jan Paweł II w homilii do studentów i intelektualistów nigeryjskiego miasta Abadan, ale słowa te odnoszą się w równym stopniu do wszystkich środowisk akademickich i kulturotwórczych: „Odczuwam (...) potrzebę

powtórzenia Wam stwierdzenia Soboru Watykańskiego II o prawdziwej mądrości (...). Epoka nasza bardziej niż czasy ubiegłe potrzebuje takiej mądrości, która by wszelkie rzeczy nowe, jakie człowiek odkrywa, czyniła bardziej ludzkimi. Przyszłym losom świata grozi bowiem niebezpieczeństwo, jeśli ludzie nie staną się mądrzejsi. (...) Uniwersytet, gdzie spotykają się różne prawdy myślowe (...), potrzebuje religii jako środka dialogu, wzajemnego zrozumienia i konieczności poszukiwania podstawowej prawdy o człowieku. Wykształcenie bez religii jest niepełne i grozi mu niebezpieczeństwo deformacji, przekształca się w instrument szkodliwy dla człowieka”<sup>7</sup>.

Wcześniej natomiast podkreśla papież, że: „Kościół służy człowiekowi poprzez przepowiadanie Ewangelii oraz wyzwalające i podnoszące działanie. Nauka i religia nie tylko nie są sobie przeciwstawne, lecz rozumieją się nawzajem, razem pracują i obie służą człowiekowi i prawdzie”<sup>8</sup>.

Dla przykładu wskazać można co najmniej kilka obszarów rzeczywistości, których analiza ujawnić może promocję lub też destrukcję podatności na działalność Ducha Świętego w realnym, społeczno-kulturowym jego ubogaceniu.

Problematyce stylów życia poświęcono wiele uwagi i badań socjologicznych, analizując standardy wyborów konsumpcyjnych, czasu wolnego, stosunków wewnątrzrodzinnych i ich cywilizacyjnych uwarunkowań. Analizy te realizując wzorzec obiektywizującego opisu i stojąc na gruncie koncepcji relatywizmu kulturowego, intencjonalnie eliminowały jednak refleksję aksjologiczną, sporadycznie podnosiły jedynie zagadnienia kształtowania osobowości dostrzegając tylko takie jej zagrożenia, które wiązały się z formalnie kategoryzowanymi zjawiskami patologii społecznej, jak alkoholizm, narkomania, subkultury przestępcze i równie formalne naruszenia prawa. Stawiano więc problem konsumpcji, ale nie dostrzegano konsumizmu postaw, mówiono o stylach procesów socjalizacji i najrozmaitszych ich zaburzeniach, ale w mniejszym stopniu rozpatrywano konsekwencje upadku autorytetów moralnych, opisywano zmieniający się charakter więzi społecznych ku postępującej anonimowości i „urzeczowieniu”, ale pomijano konsekwencje. Wymuszone formy adaptacji i bynajmniej nie noszące śladów przemocy zniewolenia

<sup>7</sup> *Tamże*, s. 115-116.

<sup>8</sup> S. Wyszynski, *Kimże jest człowiek*, Warszawa 1987, s. 140.

logiką małych, prywatnych światów, bezpiecznej egzystencji i dotrzymania wymogów mody uzyskiwały swą świadomość jedynie wśród kręgów autonomizujących się politycznie intelektualistów, dalekich jednak od traktowania tych zjawisk w kategoriach godności człowieka czy też upadku wartości transcendentnych, zgodnie z chrześcijańską wizją życia, społeczeństwa i kultury

Protest przeciwko sytuacji „robota”, jako skrajny przykład urzeczowienia już nie tylko sensu pracy, ale całego podporządkowanego jej życia, jaki zrodził się na początku lat osiemdziesiątych w Polsce, wśród olbrzymich rzesz ludzi pracy był wyrazem nie tylko kryzysu ekonomicznego, ale w równym stopniu naruszenia podstawowej ludzkiej godności, spatologizowanego stylu życia. Protest ten trudno jednak zrozumieć poza kardynalnymi cnotami i emanacją wartości duchowych, które z racji swego poniżenia i zaniedbania zabyły w świadomości i emocjach setek tysięcy ludzi odczuwających swe więzi z racji ponadinstrumentalnej, ponadnaturalnej wspólnoty obdarowanej inspiracją i obroną najwyższych mocy Ducha. Jest to jednocześnie przykład niereceptywnego, ale czynnego, idącego naprzeciw wezwaniu czegoś lepszego i mądrzejszego, i choć do końca jeszcze nie znanego, ale przeczuwanego i pewnego, które pociąga i mobilizuje, które czyni współodpowiedzialnym.

Rzeczywistość autentycznych doświadczeń i przeżyć wyprzedziła więc kanony naukowych analiz i objaśnień. Społeczeństwo zamknięte w codzienności gonitwy wśród tzw. świadomości zatomizowanej, nastawionej na siebie, społecznie „wycofanej”, a nawet antyspołecznej pomimo prognoz, stało się prospołeczne, polityczne, a przede wszystkim duchowo nad wyraz aktywne. Jak to być może? Cóż je tak bardzo odmieniło w ciągu kilku zaledwie miesięcy? W jaki sposób zmieniło swe podstawowe orientacje i kategorie samoocen, wiodące wartości stylu życia? Czy można to wszystko pojąć w ciasnej mechanice procesów adaptacji, ewolucji, formalnych dostosowań czy nawet kryzysu? Pod wieloma szczególnie osobowościowymi względami, nie był to przecież kryzys, wprost przeciwnie, przebudzenie i jasne widzenie sytuacji.

Ponownie dotykamy zagadnień specyfiki ludzkiego sposobu bytowania, nieprzewidywanego w swych przemianach i zwrotach, w dynamice natchnień i ich realnych konsekwencji, wiążących przy tym życie jednostki z „osobowością społeczną” swych środowisk tworzących wartości ponadindywidualne, obiektywizujące się w doświadczeniach, zrywach i przełamaniach całych grup ludzkich. Opisując charakter stylu życia, obecnym w nim kumulacji i nawarstwien, nie możemy postrzegać jedy-

nie tego, co leży na powierzchni. W okresach, które trudno jest zaplanować, powierzchowne warstwy niczym krępujące skorupy, pękają i odsłaniają treści ukryte, spoczywające gdzieś głębiej i wypiętrzające się w momentach, gdy zostają wezwane, w dziwny sposób poruszone i do wartościowane.

Refleksja teologiczna wchodzi w ten sposób w związku z dynamicznie i nieredukująco nastawioną myślą społeczną i psychologiczną; tworzy bardziej integralny, wielostronny obraz tego, co i tak istnieje, bez względu jak chcielibyśmy to analizować, co wyraża niezgłębione tajemnice życia, łaski i niełaski, choć często jest przedmiotem zwątpienia i nie mieści się w regułach scjentyistycznie pojmowanych zasad weryfikacji.

Inną dziedziną, która domaga się przełamania jednostronności spojrzenia, są motywacje postaw religijnych. Nie ulega wątpliwości, że są one związane ze społecznymi technikami uczenia ról w życiu zbiorowym, że są istotnym elementem procesów socjalizacji. Życie religijne stanowi także istotny element procesów psychicznych człowieka, jest wyrazem jego sposobu postrzegania i ekspresji, współżycia z innymi ludźmi, choć jest także czymś znacznie więcej.

Wszystkie te wymiary motywacji religijnych są jednak dalekie od istoty relacji Bożych, są jedynie ich ukonkretyzowaniem i osadzeniem w realnych faktach i zdarzeniach. One jednak nie stanowią ich źródła, przekazują co najwyżej lub wyzwalają osobowe doświadczenie uczestniczenia w rzeczywistości innego, przekraczającego dotychczasowe schematy gatunku. Ono sprawia, że doświadczenie religijne wyczerpuje się w dynamice rzeczywistości społecznej, kulturowej i psychicznej. Takie rozpatrywanie motywacji religijnych byłoby opisywaniem ich korelat, ale nie istoty. Gdyby natomiast motywacje dały się zlokalizować w tej sferze działania człowieka, jako sferze dominującej, oznaczałoby to wyalienowanie i utratę ich rzeczywistego sensu i powołania. Stałyby się wówczas atrapą, etykietą zastępczą duchowości religijnej, zimmanentyzowanej i przywiązanej do swych funkcji „pochodnych”.

Nie oznacza to jednak, że łaska Ducha Świętego, jaką daje dar pobożności, nie ma być „wintegrowana” w pozostałe wymiary świata ludzkiego, dopełniać i wzbogacać, przepajać treścią dla człowieka najistotniejszą, harmonizującą różne elementy jego życia od biologicznych zaczynając, przez społeczne, kulturowe, psychiczne, na specyficznie duchowych kończąc, choć stany takiej integracji są raczej rzadkością. Częściej stajemy natomiast przed koniecznościami wyborów i hierarchizacji. To, czy jesteśmy na nie przygotowani, świadczy o kształcie naszej

osobowości, zdrowiu moralnym i dojrzałości religijnej. Nie jest bowiem tak, że wyższe piętra osobowości mogą być realizowane dopiero po zaspokojeniu niższych potrzeb stanowiących ich „warunek”. Gdyby tak było motywacje religijne w najpełniejszej postaci byłyby przedmiotem ludzi wszechstronnie zaspokojonych, nie dokonujących w istocie żadnych wyborów, nie przeżywających dylematów, oczekujących na dopełnienie ich sytego życia ostatnim „komponentem”, który być może służyć im się należy, podobnie jak wszystkie pozostałe.

Ta „groteskowa” sytuacja uświadamia nam, przez prosty logiczny eksperyment, absurdalność takiego sposobu myślenia i pokazuje istotne cechy autentycznego rozwoju religijnego, który w logice tego typu nie mieści się nawet w części, a często stanowi o jej zaprzeczeniu. Krzyż i Osoba Chrystusowa jest najpełniejszą odpowiedzią na tak budowaną filozofię człowieka; jest pokazaniem jej zdehumanizowanego i bezdusznego charakteru. Czy możliwy jest człowiek bez ofiary, bez łaski, miłości i dramatu każdego życia z osobną, dramatu, który pomimo swego indywidualnego, niepowtarzalnego charakteru jest jednak uniwersalnym, powszechnym dramatem człowieka, dramatem komunikowanym w języku wyrastającym ponad kulturowe relatywizmy i uwarunkowania? Język ten jest tyleż faktem antropologicznym, ile teologicznym, jest językiem najgłębszej ludzkiej prawdy, która jest także Objawioną Prawdą w Ojcu, Synu i Duchu Świętym.

Obrona tej prawdy jest obroną człowieka integralnego, „człowieka wewnętrznego”, zagrożonego dezintegracją i rozbiciem na sprzeczne często role społeczne, rozbitego pomiędzy formalne prawa i anonimowe autorytety.

Motywacja religijna nie jest nastawiona na jakkolwiek pojętą część człowieka, jego działań i pragnień. Ale ogarnięcie swej własnej integralności, szczególnie w podzielonym świecie intuicji, zawodów, kodyfikacji i kontraktów, nie jest zadaniem prostym. Jest próbą odnalezienia sensu całości, którego nie można odnaleźć we fragmentach. Jest to wielki dar, tchnienie lub też uwieńczona długą pracą zdolność ogarnięcia bytu niepodzielonego.

Dominujący typ świadomości społecznej, standardy kulturowe cywilizacji przemysłowej nie sprzyjają kształceniu gotowości do doświadczeń o charakterze metafizycznym, które sprzeczne są z jej instrumentalnym i utylitarnym nastawieniem nie tylko do przyrody, ale także do poszczególnych dyspozycji człowieka. Od strony człowieka i kultury „masowego” typu społeczeństw przygotowanie do komunii duchowej jest wielkim zadaniem przeszłości.

„Bóg nie powtarza się w świętych swoich. Stać Boga na to, aby każdego z nas zbudować według myśli i koncepcji nowej, choć zawsze na obraz i podobieństwo swoje. Bóg ma tyle koncepcji, ile ma dzieci na świecie.

A ma ich miliardy”<sup>9</sup>.

Nie jesteśmy więc ani pierwszymi, ani ostatnimi, którzy stają przed wezwaniami swego czasu. Tak jak wszyscy, sami musimy dojść do celu; być przysposobieni, podatni i otwarci na to, co zostanie nam zadane, z wiarą, że także do nas skierowane będą moce Ducha Świętego: natchnienie, odwaga i miłość.

*ks. Jerzy LEWANDOWSKI*

---

<sup>9</sup> *Tamże*, s. 115-116.