

Lothar Roos, Aniela Dylus

Między sekularyzmem a nową religijnością? : Wokół stosunku między społeczeństwem, ethosem i religią we współczesnej sytuacji kulturowej

Studia Theologica Varsaviensia 28/1, 5-27

1990

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

LOTHAR ROOS

**MIEDZY SEKULARYZMEM A NOWĄ RELIGIJNOŚCIĄ?
WOKÓŁ STOSUNKU MIEDZY SPOŁECZEŃSTWEM,
ETHOSEM I RELIGIĄ WE WSPÓŁCZESNEJ SYTUACJI
KULTUROWEJ**

Treść: I. Wokół współczesnej sytuacji kulturowej; 1. Kryzys pozytywizmu; 2. Kryzys sekularyzmu; 3. Kryzys permissywistycznej wolności; II. Warunki nowej syntezy; 1. Integracja między rzeczą, wartością i sensem; 2. Ujawnienie iluzji norm; 3. Wskreszenie ciągłości etyczno-kulturowej; 4. Poszukiwanie nowej symbiozy między rodziną i światem pracy; 5. Funkcja katalizacyjna chrześcijańskiego obrazu człowieka i nauki społecznej Kościoła.

I. WOKÓŁ WSPÓŁCZESNEJ SYTUACJI KULTUROWEJ

Przed paroma dniami, 11 października 1988 r., Jan Paweł II w swym przemówieniu skierowanym do Parlamentu Europejskiego nazwał „znakiem czasu (...), że ta część Europy, która dotychczas tak dużo inwestowała w swą współpracę gospodarczą, ciągle intensywniej poszukuje swej duszy i takiego ducha, który byłby w stanie zabezpieczyć jej duchową spistość.” Papież nie pozostawia żadnej wątpliwości, że tego ducha można znaleźć jedynie „w kulturze ożywionej wiarą chrześcijańską”, która „wycisnęła głębokie piętno na historii wszystkich ludów naszej jedynej Europy”, „na historii Greków, Rzymian, Germanów i Słowian”. Uzasadził takie ujęcie m. in. stwierdzeniem: „Tam, gdzie człowiek nie opiera się już więcej na jakiejś wielkości, która go przerasta, powstaje niebezpieczeństwo całkowitego wydania się władzy, samowoli i niszczącej nauce zwodniczego absolutyzmu.” Papież nie pozostawia też żadnej wątpliwości co do tego, jak doszło do takiego „niebezpieczeństwa”, kiedy wskazuje na „duchowe nurty” roz-

winięte „na europejskim gruncie nowożytności”, które „stopniowo wyparły Boga z rozumienia świata i człowieka”.¹ — Jak można sobie wytłumaczyć, że w kraju Rewolucji Francuskiej takie stwierdzenia nie tylko nie zostały skwitowane protestem, ale zostały przyjęte długo trwającymi oklaskami? Jakie wnioski można stąd wyciągnąć dla współczesnej sytuacji kulturowej? Jakie doświadczenia i poglądy członków Parlamentu Europejskiego i ludów, które oni reprezentują, prawdopodobnie stoją za tymi oklaskami? Być może da się krótko tak odpowiedzieć: podczas gdy jeszcze w poprzednim pokoleniu raczej nie traktowano poważnie refleksji etycznych i religijnych, włączonych w kontekst problemów gospodarczych i politycznych, dziś, wstrząsany strachem i pesymizmem świat, który wydaje się już nie ufać więcej swym produktom, poszukuje oparcia etycznego i religijnego. Niewątpliwe osiągnięcia nauki, techniki, ekonomii i polityki tylko wtedy przyczynią się do „prawdziwie ludzkiego rozwoju”, gdy będą „kierowane zmysłem moralnym”, jak to już powiedział Papież przed paroma miesiącami w swej encyklice *Sollicitudo rei socialis* (SRS 28,1). Natomiast najbezpieczniejsze zakotwiczenie tego zmysłu widzi on w „woli Bożej ..., jedynej prawdziwej podstawie etyki bezwzględnie wiążącej” (SRS 38,1). Właśnie w tym sensie w Parlamencie Europejskim Papież zalecał wszystkim, aby przemyśleli, „do jakich ponurych perspektyw może doprowadzić wykluczenie Boga z życia publicznego, wykluczenie Boga jako ostatniej instancji etyki i najwyższej gwarancji przeciw jakiemukolwiek nadużyciu władzy człowieka nad człowiekiem.” To, że Papież mógł sobie pozwolić, aby z takimi stwierdzeniami wystąpić przed Parlamentem Europejskim wskazuje, że w naszej „nowożytnej świadomości” nastąpiła zasadnicza zmiana. Spróbujmy uświadomić sobie wymiary tej zmiany, a przez to — naszą współczesną sytuację kulturową.

1. KRYZYS POZYTYWIZMU

Nowożytność można opisać jako wspaniałą, a przede wszystkim nieoczekiwany rozwój możliwości rozumu ludzkiego w dziedzinie nauk pozytywnych oraz ich zastosowanie w technice i ekonomii. Wyzwolone spod kurateli uzasadnionego teologicznie obrazu człowieka, poszczególne dyscypliny nauk przy-

¹ „Frankfurter Allgemeine Zeitung” z 12 października 1988.

rodniczych i humanistycznych rozwijały się w trakcie nowożytnego procesu różnicowania i specjalizacji, uwzględniając coraz rzadziej przesłanki filozoficzno-etyczne lub teologiczne. Wierzono, że nowożytne rozumienie nauki samo w sobie zawiera własną racjonalność. Nie uważano za konieczne, aby trzeba się było upewniać co do moralnej dozwołoności swych przedsięwzięć lub tego, czy są one polecane. Polityka, gospodarka, technika, w swych najważniejszych tendencjach określających nowożytność, wyzwoliły się ze swego związku z etyką i rozwijały się według własnych praw. Dawano coraz więcej wiary pozytywistycznemu wyobrażeniu, że cnotę można zastąpić socjotechniką. Taka świadomość wycisnęła głębokie piętno na naszej współczesnej kulturze. Wyobrażenie, że bez moralnego wysiłku człowieka, z sumy egoizmów, poprzez interretowaną deistycznie „przebiegłość rozumu”, wyniknie automatycznie dobro wspólne, jest liberalistycznym wariantem iluzji społeczeństwa wolnego od wartości. Oczekiwanie, że — zgodnie z teorią materializmu historycznego — zmienione stosunki produkcji w sposób historycznie konieczny ukształtują „nowego człowieka” i „bezklasowe społeczeństwo”, jest jej wariantem marksiowsko-leninowskim. Antropologiczne pokrewieństwo obydwu systemów myślowych rozpoznał już Ketteler, kiedy nazwał socjalizm prawowitym, choć niewydarzonym dzieckiem liberalizmu. Mimo wielu wystarczająco wyraźnych negatywnych doświadczeń w przeszłości, dopiero w naszych czasach uświadomiono sobie w pełni kryzys pozytywizmu. W tej mierze, w jakiej możliwości otwarte przez naukę i technikę mogą przynieść człowiekowi już nie wyłącznie korzyści i dobra, ale także zagrożenia, nawet śmiertelne, rodzi się w nas przeświadczenie, że pytań o wartość i sens nie da się już usunąć poza nawias pojęcia powszechnego rozumu. A właśnie to sygnalizuje koniec pozytywistycznej koncepcji postępu. Nauka oraz wykorzystujące jej wyniki technika, ekonomia i polityka są znów zdane na etykę i niejako rzucone z powrotem do ich przednowożytnego punktu wyjścia. Bez opowiedzenia się za wartościami, niezależnie od sposobu ich uzasadnienia, nie ma wyjścia ze współczesnego kryzysu postępu, kiedy to trzeba przemyśleć i skorygować nie tyle całościowy nowożytny rozwój, ile przekroczenie jego granic. Ten konieczny zwrot ku etyce formalnie rozpoznała już teoria „Szkoły Frankfurckiej”, choć jednocześnie jej materialne wypowiedzi niewiele wniosły do rozwiązania narosłych problemów.

2. KRYZYS SEKULARYZMU

Jeszcze przed dwudziestu laty w świadomości powszechnej tkwiło przekonanie, że do bezkonfliktowego funkcjonowania nowoczesnego społeczeństwa wcale nie potrzeba sensu, fundowanego religijnie. Taką świadomość można określić jako sekularyzm. Sekularyzm pozwala się jasno odróżnić od sekularyzacji, jako zjawiska duchowo-historycznego i naukowo-teoretycznego. Z punktu widzenia naukowo-teoretycznego sekularyzacja jest poglądem o niezależności i wzajemnej niezastępowalności wiary i wiedzy, jak to już w późnym średniowieczu dostrzegli Albert Wielki i Tomasz z Akwinu. Jako zjawisko duchowo-historyczne rozumiemy przez sekularyzację budowę nowożytnej kultury, rozwijającej się na bazie wyżej omówionej naukowo-teoretycznej decyzji podstawowej. Sekularyzacja w tym sensie staje się następnie sekularyzmem jako ideologią wówczas, kiedy twierdzi się, że dla pojęcia powszechnego rozumu religia jest albo zbędna, albo zgoła szkodliwa. Teza o szkodliwości religii dla pojęcia powszechnego rozumu zbiega się z początkami nowoczesnej „socjologii”, a zwłaszcza z nauką o trzech stadiach Augusta Comte’a. W niej została jednocześnie sformułowana klasyczna socjologiczna teza sekularyzacyjna: w tej mierze, w jakiej wypełnia się historia nauki — w rozumieniu Comte’a — obumiera religia. Produktem ubocznym takiego myślenia jest identyfikacja pojęcia nauki z pozytywizmem, a więc wyłączenie etyki i teologii poza obręb nauki. Przeciwno temu, co samo z siebie obumiera, nie trzeba podejmować żadnych działań. Lewica heglowska nie jest jednak aż tak optymistyczna. Dla Feuerbacha, Marksa i Engelsa potrzebna jest tu aktywna walka przeciwko religijnie ukształtowanej świadomości tak, że można w tym przypadku mówić o wojującym sekularyzmie.² W przeciwieństwie do tego, dzisiejszy sekularyzm na Zachodzie jest stosunkowo tolerancyjny. Religię uznaje się jako „sprawę prywatną” i o ile tylko nietaktownie nie miesza się ona do spraw społeczeństwa, traktuje się ją jako nieszkodliwą i pozwala na jej istnienie. Dla życia publicznego jest ona jednak mało ważna, gdyż można wykonypować i urzeczywistnić społeczeństwo godne człowieka, rezygnując z jakiegokolwiek teologicznej fundacji sensu. Jeśli podejmuje się próbę weryfikacji religijno-socjologicznej tezy sekularyzacyjnej, szczególnie w jej dopiero co opisanym

² Por. dokładniej: Lothar Roos, *Humanität und Fortschritt am Ende der Neuzeit*, Köln 1984.

wariancie, uwzględniając rozwój „świadomości religijnej” ostatnich 20 lat, wówczas okazuje się, że każdorazowo można ją sfalsyfikować. Najpierw próbuje się różnorodnych form „wypraw do wnętrza”, następnie pojawiają się sekty młodzieżowe, a dziś wysoką koniunkturę notują astrologia i okultyzm. Przeświadczenie o naukowo-racjonalnej rozwiązywalności naszych problemów zostało zrównoważone irracjonalizmem, mającym charakter niemalże epidemii. Istnieje zapotrzebowanie, niekoniecznie od razu na wiarę chrześcijańską, ale jednak na „religię”, w jej różnorodnym kształcie. W chiliastycznym „New Age” współczesności nie wierzy się wprawdzie w Boga, ale w powtórne narodziny lub w wiek „Wodnika”. Gerhard Schmidten w swej książce *Was den Deutschen heilig ist (Co dla Niemców jest święte)*, próbuje rozjaśnić tło tego fenomenu. Formułuje przy tym tezę przeciwną do sekularyzmu, kiedy mówi o niezbywalności „duchowego aspektu organizacji społecznej”. Społeczeństwo, w którym nie znajduje się żadnej odpowiedzi na pytania o sens ani poszczególnego jednostkowego życia, ani „humanitarnej drogi” całej wspólnoty, nie jest w stanie egzystować na dłuższą metę. Człowiek nie jest w stanie żyć bez odpowiedzi na tak sformułowane pytanie o sens, a ponieważ dzisiaj bieg życia jednostkowego jest coraz bardziej nierozdzielnie związany ze społecznym zabezpieczeniem przyszłości, pytanie o sens znów uzyskuje wymiar publiczny³. Bezreligijne społeczeństwo okazuje się taką samą iluzją, jak społeczeństwo wolne od wartości. Należy jednak jeszcze raz podkreślić, że religijność rozumie się tutaj nie w znaczeniu teologiczno-chrześcijańskim, ale religijno-socjologicznym. Jak na razie, drogi tej nowej, „religijnej” świadomości nie prowadzą też do Kościoła, ale raczej do jego form zastępczych. Wyłania się jakiś wielorako synkretyczny konglomerat, składający się z religijnych, pseudo-religijnych i zabobonnych elementów. „Tęsknota za „religijnym obrazem świata” rozszerza się i wyraża w przeróżnych praktykach i teoriach, należących do takiego obszaru problemowego jak: łączność między człowiekiem a kosmosem, synteza ciała i duszy, osobowe sprawdzenie się i możliwe spełnienie w nauce o powtórnych narodzinach. Wszystko to pokazuje, jak szeroko można rozumieć pojęcie „duchowego wymiaru społecznej organizacji”. W każdym razie kryzys sekularyzmu staje się przez to oczywisty.

³ Por. Gerhard Schmidten, *Was den Deutschen heilig ist. Religiöse und politische Strömungen in der Bundesrepublik Deutschland*, München 1979, s. 188–204, szczególnie s. 197.

3. KRYZYS PERMISYWISTYCZNEJ WOLNOŚCI

Twierdzenie, że nowożytne społeczeństwo rozwinęło się z pominięciem wszelkich wartości byłoby fałszywe. Jeśli w ogóle można mówić o jakiejś podstawowej wartości nowożytności, to jest nią wolność. Jednak system wolnościowego społeczeństwa popada w sytuację krytyczną wówczas, gdy wolność jest rozumiana „permissywiście”, tj. bez związania członków społeczeństwa zgodą co do wartości podstawowych. Ta sytuacja długo była ukryta, np. przez ideologię demokracji politycznej, w ramach której określano takie społeczeństwo jako „wolne od władzy”. Bazowała ona na optymistycznym wyobrażeniu, że wolna dyskusja wszystkich zainteresowanych doprowadzi w końcu do jednomyślniej zgody, a przez to — do zniesienia władzy politycznej. Już dyktatura Robespierre’a, będąca konsekwencją Rewolucji Francuskiej, pokazała, jak dalece niezyciowa jest ta teza, w międzyczasie nauczyliśmy się, że w demokracji politycznej godność osoby może być zabezpieczona jedynie na bazie ponadpaństwowych praw człowieka i opartym na nich katalogu praw podstawowych. Także w demokracji nie każdy może robić, co mu się żywnie podoba. Dokąd może prowadzić taka samowola w obrębie gospodarki, widzieliśmy na przykładzie wczesnokapitalistycznego społeczeństwa klasowego. Niezbędne jest społeczne uporządkowanie wolności gospodarczej, gdyż ludzie tylko wtedy będą gotowi do podjęcia niezbędnej solidarności z tymi, którzy są na rynku słabi i pasywni. Wiemy, że w wielu społeczeństwach daleko jeszcze do realizacji tego. Wiemy też o pseudorozwiązaniach tego problemu, podejmowanych przy pomocy kolektywistycznych, polityczno-społecznych programów wolnościowych, które usiłują wmówić jednostce, że wolność jest identyczna z podporządkowaniem się: czy to mądrości „wielkiego przewodniczącego”, czy to partii, czy też kalkulacji „narodowego ruchu niepodległościowego” lub jak tam jeszcze inaczej mogłyby wyglądać kolektywne bożki. Społeczeństwom Pierwszego, Drugiego, a w dużym stopniu także Trzeciego Świata zagraża dziś jednak przede wszystkim wypranie rozumienia wolności z wszelkich treści tak, że każda norma moralna zostaje odrzucona jako „heteronomiczna”. W ten sposób wolność zostaje zredukowana do emancypacji, definiuje się ją wyłącznie negatywnie (wolność „od”), natomiast nie afirmuje się jej pozytywnie (wolność „do”). Ale takie permissywistyczne rozumienie wolności tym mniej da się wcielić w życie, im bardziej w wyniku

wzrastającej złożoności i współzależności zarówno poszczególne społeczeństwa, jak i cała wspólnota ludzkości dają się pojąć, kształtować i organizować przy uwzględnieniu godności ludzkiej wyłącznie w oparciu o solidarność podziału pracy. Stwierdza się tutaj dziwne rozszczepienie naszej świadomości: z jednej strony coraz częściej dostrzega się, iż polityka i gospodarka nie są w stanie „funkcjonować” w sposób wolny od wartości, a z drugiej strony — tym bardziej próbuje się ratować permissywiścianą formę wolności dla obszaru prywatności. Dziedzina seksu ma być „ostatnim miejscem”, gdzie każdy może robić, na co tylko ma ochotę. Ludzie wierzą, że jeszcze w tej dziedzinie da się realizować zasadę „przyjemność bez zobowiązań”. Całkowity przełom w tej dziedzinie spowodował rewolucję seksualną ostatnich 20 lat. Wielu wierzyło, że w końcu ostatecznie i nieodwołalnie, dzięki technice, wszelka cnota stanie się zbędna. Aż do momentu, kiedy pojawił się problem AIDS! Sposób, w jaki reaguje się na ten problem pokazuje, jak słuszną jest dopiero co sformułowana teza. Niemal szantażem wymusza się, aby zostały zmobilizowane środki finansowe do możliwie szybkiego wykrycia niezbędnych „technik”. Chodzi o to, aby — broń Boże — nie musieć ustosunkować się do problemu moralności własnego postępowania. Ponieważ tym razem nie da się tak łatwo ani szybko technicznie rozwiązać tego problemu, a niewykluczone, że w ogóle się nie da, można uznać AIDS jako „zmiernik” permissywiścianej wolności. Na tym przykładzie wyraźnie widać kryzys permissywiścianej wolności, kiedy to postępuje się zgodnie z hasłem: niech technika to załatwi, a państwo zapłaci: ja nie muszę zmieniać swego postępowania. Tak wyglądałoby etyczne „rozwiązanie zerowe” wszystkich problemów. Jeszcze ważniejszy, niż problem AIDS (przecież niewykluczone, że w niedalekiej przyszłości znajdzie się na to jakieś „techniczne rozwiązanie”) jest inny obszar, który w sposób o wiele bardziej podstawowy stanowi o przyszłości każdego społeczeństwa: jak dotąd, spośród wszystkich instytucji społecznych rodzina okazywała się najbardziej odporna na procesy erozji wartości. Ale teraz nawet ona wydaje się zagrożona. Rozszerzenie się permissywiścianego rozumienia wolności coraz częściej przybiera formy, które zagrażają podstawom małżeństwa i rodziny. Tutaj zbiegają się różne nurty: z jednej strony zakwestionowanie małżeństwa jako instytucji, na rzecz „niemażeńskich wspólnot względnie związków życiowych”, z drugiej strony — zdobywające przewagę w drugiej fazie emancypacji kobiet ich permissywiściane rozsz-

czenia, które obciążają małżeństwo, a przede wszystkim rodzinę. W końcu także konflikt między tym, na co w oparciu o możliwości gospodarcze rzeczywiście można sobie pozwolić, a „ograniczeniami” tych możliwości, związanymi z przekazywaniem życia. Gerhard Schmidtchen w jednej ze swych prac wykazał, że niemieckie społeczeństwo jest wprawdzie „w przeważającej mierze pozytywnie ustosunkowane do potomstwa”, gdyż 60% ankietowanych kobiet opowiedziało się nawet za „posiadaniem trojga dzieci”. Jednak na pytanie, co przeszkadza, aby młode pary „realizowały swoje ideały” znajdujemy w tej pracy taką odpowiedź: „Niechęć, aby dać życie dzieciom jest przede wszystkim motywowana ekonomicznie”. Ludzie obawiają się istotnego naruszenia standardu życiowego i możliwości finansowania określonych form spędzania czasu wolnego i aktywności w czasie urlopu. Sądzi się, nawet w przypadku relatywnie dobrej sytuacji finansowej, że nie można będzie zagwarantować dzieciom odpowiednio wysokiej stopy życiowej. Spośród dalszych przyczyn kryzysu rodziny trzeba wymienić konflikt ról między zawodem a rodziną, jaki przeżywa kobieta. Jest on jednak, przynajmniej częściowo, również uwarunkowany ekonomicznie. Dopiero w następnej kolejności odgrywają pewną rolę także przyczyny dodatkowe, niematerialne, jak dzisiejszy „klimat wychowawczy” odczuwany jako niekorzystny oraz zmniejszone zaufanie do stabilności małżeństwa.⁴ Nie można jeszcze przewidzieć, jak to wszystko wpłynie na przyszłość rodziny, a tym samym — na przyszłość społeczeństwa. Papież uważa w każdym razie za stosowne, aby w swej encyklice *Sollicitudo rei socialis* wskazać na „spadek przyrostu urodzeń i związane z tym starzenie się ludności” w krajach strefy Północy. Stają się one nawet „niezdolne do biologicznej odnowy” (SRS 25, 2). Zwraca przez to uwagę na rzadko jeszcze dziś uwzględniane fatalne skutki rezygnacji z przekazywania życia dla przyszłości tych społeczeństw; skutki, których przyczyny tkwią w permissywnym rozumieniu wolności.

II. WARUNKI NOWEJ SYNTEZY

Wykazany wyżej kryzys pozytywizmu, sekularyzmu i permissywnie rozumianej wolności zawiera nie tylko negatywną ocenę współczesnej sytuacji kulturowej. W o wiele więk-

⁴ Por. tenże, *Die Situation der Frau. Trendbeobachtungen über Rollen- und Bewußtseinsänderungen in der Bundesrepublik Deutschland*

szym stopniu mieści on w sobie pozytywną szansę takiej refleksji wartości i sensu, której będzie towarzyszyło przynajmniej przeczcucie warunków nowej syntezy kulturowej. Jakie warunki muszą zostać spełnione, aby widoczne dziś konflikty i napięcia między społeczeństwem, ethosem i religią zostały skierowane na pozytywne tory? Jakich przesłanek wymaga postęp w dziedzinie humanizmu, jak należałoby je sformułować w sposób dostosowany do współczesnej sytuacji kulturowej? Niech próbą odpowiedzi na te pytania będą tezy ujęte w pięciu punktach.

1. INTEGRACJA MIĘDZY RZECZĄ, WARTOŚCIĄ I SENSEM

Aby rozwinąć kulturę godną człowieka, trzeba odpowiedzieć na trzy pytania: co to jest rzecz?, co to jest wartość?, co to jest sens? Metodycznie można wprowadzić te trzy pytania odzielić od siebie, ale egzystencjalnie — nie można. Wyjaśnijmy to na prostym przykładzie: To, że jako ludzie musimy pracować, aby przeżyć, wynika z „natury rzeczy”, a raczej z natury człowieka. To, ile czasu i siły życiowej przeznaczymy na uzyskanie „dóbr gospodarczych” w porównaniu z innymi wartościami życiowymi — jest problemem rachunku dóbr, nie odbywa się zatem z pominięciem decyzji co do wartości. Natomiast jak ten proces rachunku dóbr konkretnie wypadnie, zależy również od tego, czy widzimy nasze życie w religijnie uzasadnionym kontekście sensu, czy też nie. Benedyktyńskie „ora et labora” jest wyrażeniem, które jednocześnie wskazuje na sens wartości pracy i na jego ograniczenie. Takie ujęcie jednoznacznie wynika z religijnego wymiaru naszego życia. — Współczesna sytuacja kulturowa, charakteryzująca się opisany wyżej kryzysem, jest następstwem takiego rozumienia kultury, w którym techniczne, etyczne i religijne wymiary ludzkiego bytu pozostają za bardzo od siebie odizolowane. Poszczególne dyscypliny nauk przyrodniczych i humanistycznych, rozwijając się w trakcie nowożytnego procesu różnicowania i specjalizacji, coraz rzadziej brały pod uwagę przesłanki filozoficzno-etyczne lub teologiczne, czego efektem jest nowoczesna cywilizacja „pozytywistyczna” i „sekularystyczna”. To oddzielenie doprowadziło nas, jak zauważył Aleksander Sołżenicyn, do „ślepej uliczki”⁵. Dostrzeżenie tego jest podstawowym wa-

(Seria: *Soziale Orientierung*, pod red. Anton Rauscher, t. 3) Berlin 1984, s. 23—40.

⁵ Aleksander Sołżenicyn: *Offener Brief an die sowjetische Führung*, Darmstadt 1971, s. 21.

runkiem nowej syntezy. Tymczasem właśnie taki pogląd wydaje się rozprzestrzeniać. Poszukiwanie na nowo wartości i sensu jest wyrazem, często bezsilnym, przekonania o nieadekwatności pozytywistycznego ideału. Dziś już przestał wystarczać „instrumentalny rozum”. Nasz nowoczesny świat stoi przed koniecznością odpowiedzi na podstawowe pytanie moralne: co spośród możliwości dostępnych człowiekowi powinniśmy realizować i co wolno nam czynić? Przez to pytanie nauka, a także ekonomia i polityka znów zdane są na etykę. W tej mierze zaś, w jakiej ostatecznie rozstrzygnięcia etyczne można uzasadnić jedynie przy uwzględnieniu transcendentnego wymiaru człowieka — na teologię. Bóg znów dosięgnął ludzi uciekających od Niego w okresie nowożytnym. Właśnie to stanowi podstawową tezę cytowanej już encykliki *Sollicitudo rei socialis*. W tym kontekście wyraźnego znaczenia nabiera to, na co już dziesięć lat temu zwrócił uwagę Bernhard Welte — filozof religii z Freiburga.⁶ W dezintegracji religii i społeczeństwa, charakterystycznej dla nowożytności, widzi on, z punktu widzenia historii ludzkości, „wielki wyjątek”, który przedtem w takim stopniu jeszcze nigdy się nie zdarzył. Wszystkie kultury przed-nowożytne, zarówno archaiczne kultury plemienne, jak i wielkie kultury klasycznej starożytności czy średniowieczne społeczeństwa Europy, były kulturami zintegrowanymi religijnie. Rzecz, wartość i sens były w nich wzajemnie do siebie odniesione i wzajemnie zapośredniczone. Ostateczną podstawę trwałości tych kultur widzi Welte w religijnym sankcjonowaniu trzech sfer życiowych człowieka, które są obecne w każdej kulturze. Chodzi o: stosunek do natury, wzajemne odniesienia między mężczyzną i kobietą oraz międzypokoleniowe, a wreszcie przekonania ludzi o powiązaniu między życiem i śmiercią. W przed-nowożytnych kulturach wszystko to było duchowo zintegrowane, i to dzięki temu, że ważne życiowo struktury, sposoby postępowania oraz przekonania były ostatecznie sankcjonowane religijnie. Już biblijna historia budowy wieży Babel pokazuje, jakie skutki pociąga za sobą brak w świadomości człowieka wyżej opisanych współzależności i próba budowy „miasta bez Boga”. A właśnie taką próbę podejmuje się w nowożytności. Dlaczego jednak kultura nowożytna przetrwała aż dotąd, mimo stale postępującego procesu niszczenia jej potencjału integracyjnego? Odpowiedź brzmi

⁶ Bernhard Welte, *Die Würde des Menschen und die Religion*, Frankfurt 1977.

następująco: ponieważ aż do dziś przetrwała substancja wartości tradycji zachodniochrześcijańskiej. Wprawdzie w obszarze wielkich „systemów wtórnych”, tj. polityki i gospodarki doznała ona już poważnych szkód, ale — jak dotąd — ethos osobowy jednostki, przekazywany przez rodzinę, do reszty nie został jeszcze zachwiany. Owa reszta, tj. instytucja małżeństwa i rodziny oraz związane z nią podstawowe nastawienie moralne, teraz wydają się jednak już być zagrożone w swych fundamentach. Dodać należy, że po raz pierwszy w historii ludzkości osiągnęliśmy zdolność, aby przy pomocy stworzonych przez nas produktów zniszczyć samych siebie, nasze środowisko, a nawet całą ludzkość. W tej mierze, w jakiej to jest możliwe, nie obejdziemy się już bez decyzji co do wartości. Właśnie taka sytuacja jest przyczyną, dlaczego dziś wszędzie woła się o „etykę”. To wołanie jest wielkim wyzwaniem, a jednocześnie jedyną w swoim rodzaju szansą współczesności. Formuła „integralnego humanizmu”⁷ Jacque’a Maritain, którą podjął już Paweł VI w *Populorum progressio*, znajduje dziś swe świeckie potwierdzenie. Nie chodzi przy tym o jakieś niedowartościowanie niewątpliwych osiągnięć nauki i jej technicznych zastosowań, które są i pozostaną nieodzowne dla kultury humanistycznej, a przede wszystkim dla uporania się ze skutkami błędnego rozwoju. Osiągnięcia nauki tylko wtedy można będzie wintegrować w humanistyczną koncepcję społeczeństwa, kiedy jednocześnie rozważymy wymiar wartości i sensu. Nową syntezę znajdzie się jedynie wówczas, gdy nauka i mądrość (ta ostatnia — podejmowana przez filozofię i teologię) wspólnie wniosą swój wkład do skarbcza wiedzy.⁸ Właśnie tak wygląda sytuacja, którą Romano Guardini określił jako „koniec czasów nowożytnych”⁹.

2. UJAWNIE NIE ILUZJI NORM

Wiele mówi się dziś o zmianie w dziedzinie wartości. Trzeba jednak dokładnie zbadać problem, czy zmieniają się dane „wartości”, czy tylko „normy”. Jeśli np. zmniejszy się szacunek

⁷ Jacque Maritain, *Humanisme intégral*, Paris 21947 (tłum. niem.: *Christlicher Humanismus — Politische und geistige Fragen einer neuen Christenheit*, Heidelberg 1950; tłum. polskie: *Humanizm integralny*, Londyn 1960).

⁸ Por. dokładniej: Lothar Roos, *Das christlichen Menschenbild als Grundlage einer Theologie der Arbeit und der Technik*, w: *Dein Reich komme*, 89. *Deutscher Katholikentag Aachen 10—14 września 1986*, Dokumentation, cz. II, Paderborn 1987, s. 1126—1146.

⁹ Romano Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, Basel 1950 (tłum. pol-

dla ludzkiego życia, oznacza to negatywną zmianę w dziedzinie wartości. Znacznie bardziej niebezpieczna, gdyż trudniejsza do rozpoznania, jest taka zmiana wartości, która dokonuje się poniekąd w sposób niezamierzony, kiedy to człowiek ulega pewnego rodzaju iluzji, dotyczącej powiązania między celem i środkiem. Etyka celów (wartości) i etyka środków (norm) znajdują się w pewnej niezamierzonej, ale rzeczywistej sprzeczności. Przykład: także dziś znaczna większość młodych ludzi uznaje wyłączną i trwającą całe życie wspólnotę miłości między mężczyzną i kobietą jako wysoką wartość. Jednak wielu popada w iluzje co do tego, jak należy instytucjonalnie i habitualnie służyć tej wartości. Uważają oni, że mogą obowiązujące w tym obszarze określone normy, wykształcone w trakcie długiego procesu kulturowego, po prostu odrzucić, bez naruszenia przez to celu — wartości. Pod tym względem rewolucja seksualna ostatnich 20 lat posiada wręcz tragiczny charakter. Tak więc faktycznie nastąpił tutaj rozkład wartości, chociaż wcale nie zamierzony. Człowiek uległ iluzji norm.

3. WSKRZESZENIE CIĄGŁOŚCI ETYCZNO-KULTUROWEJ

Fundamentalnym błędem myślowym naszej świadomości etyczno-kulturowej było przeniesienie sposobów postępowania właściwych w dziedzinie postępu technicznego na główne instytucje i cnoty współżycia społecznego. W technologii obowiązuje zasada: to, co nowsze — jest też efektywniejsze, to, co dzisiejsze — jutro staje się już przestarzałe. Kto tę technologicznie słuszną zasadę w całości przenosi do dziedziny kultury ludzkiej, ten zapomina, że istotne poglądy antropologiczne o warunkach życia godnego człowieka i o związanych z tym instytucjach społecznych zostały ukształtowane w trakcie liczącej już ponad 3000 lat historii Zachodu. Wskazał na to kiedyś Karl Jaspers. Rewolucja kulturalna 68-roku powoływała się na pewną, oddziałującą aż do dziś, chybioną teorię kulturową, która odcięła człowieka od jego historii. Charakterystyki jej pedagogicznych następstw dokonał kiedyś filozof monachijski Robert Spaemann, określając ją jako „szkołę podejrziowości”. Stwierdził on: „Jeszcze zanim pozna się istotę czegoś, już się wie, że to coś winno być i n n e, niż jest.”¹⁰ „Po-

skie: *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, taska, los*, Kraków 1969).

¹⁰ Robert Spaemann, *Emanzipation — ein Bildungsziel?*, w: *Tendenzwende? Zur geistigen Situation der Bundesrepublik*, pod red. v. Clemens Graf Podewils, Stuttgart 1975, s. 37.

step w sposób istotny zależy od tego, by po prostu nie zapomnieć o dotychczasowej wiedzy”¹¹. Nasz współczesny kryzys kulturowy może zostać przezwyciężony jedynie wówczas, kiedy nie będą nam obojętne niezbywalne fundamenty naszej kultury w sensie etyki ciągłości (Ethik der Bewahrung), tzn. kiedy wskrzesimy w naszym myśleniu ciągłość etyczno-kulturową. Oto streszczenie wszystkiego, co stanowiło postęp i regres w dziedzinie humanizmu. Stąd wypływają antropologicznie wiążące doświadczenia historii, z których nie możemy zrezygnować, a które wskazują zarówno na określone instytucje społeczne, jak i na te postawy (cnoty), które są niedozwolne dla życia odpowiadającego godności człowieka. Właśnie tym antropologicznie wiążącym doświadczeniom historii zawdzięcza cywilizacja chrześcijańsko-zachodnia swą wielkość i światową rangę. Na owe doświadczenia historii składają się:

— uzasadnienie godności i niepowtarzalności człowieka przy pomocy wiary w Boga osobowego, działającego w historii ludzkości, a którego obrazem i podobieństwem jest człowiek;

— przystające do takiego rozumienia osoby i wypływające z niego zasady solidarności, pomocniczości i dobra wspólnego;

— rozróżnienie między transcendentnym zbawieniem a immanentnym dobrem człowieka i wynikające stąd znaczenie dziedziny politycznej i ekonomicznej, co wyklucza zarówno totalizację sfery społeczno-politycznej, jak i polityzację wiary;

— rodzina, jako trwająca całe życie i opierająca się na monogamicznym małżeństwie wspólnota życiowa mężczyzny i kobiety, a jednocześnie wiążąca poszczególne pokolenia pierwotna komórka życia społecznego i spełnionej egzystencji;

— demokratyczne państwo konstytucyjne wraz z jego opowiedzeniem się za przed-państwowymi, niezbywalnymi prawami człowieka oraz przeświadczenie o konieczności reprezentatywnego charakteru nowoczesnej demokracji;

— prawo do własności jednostkowej i nierozdzielenie z tym związane „prawo do inicjatywy gospodarczej” (SRS 15,2; 42,5) oraz powiązanie tego prawa z zaopatrzeniem wszystkich ludzi w dobra niezbędne do życia;

— społeczna gospodarka rynkowa jako integralna część składowa takiego porządku społecznego, który z wolności i sprawiedliwości społecznej w równej mierze czyni filary nośne każdej aktywności gospodarczej i który przez to nie dopuszcza do wkroczenia na błędne drogi ani mechanistyczno-rynkowego

¹¹ Tamże, s. 93.

indywidualizmu, ani biurokratyczno-państwowego kolektywizmu.

Podsumowując ten punkt należy stwierdzić: zawsze, kiedy stoi się na gruzach minionej kultury, należy sobie postawić pytanie: o czym zapomnieli ludzie tej kultury, zanim nastąpił jej upadek? Oczywiście, nie jesteśmy jeszcze tak daleko! Dwadzieścia lat (w odniesieniu do roku 1968) i 70 lat (w odniesieniu do roku 1917) szybko mogą się stać epizodami w historii ludzkości. Z zachodniej kultury na Wschodzie i na Zachodzie nie da się tak szybko wymazać ciągłości myślenia. Kto jeszcze przed paroma laty pomyślałby, że na ustach nowego przywódcy ideologicznego KPZR, w kontekście niezbędnych reform, pojawią się słowa „rynek” i „własność”? A jak wielu młodych w Niemczech, albo gdzie indziej na Zachodzie wie jeszcze, że określenia Estonia, Łotwa lub Litwa odnoszą się nie tylko do okręgów administracyjnych, ale do rzeczywiście istniejących narodów? Wydaje się, że rządzący na całym świecie nie są już w stanie odrzucić podstawowych warunków demokratycznego państwa konstytucyjnego. Chodzi tu mianowicie o odróżnienie państwa i społeczeństwa, o zasadnicze ograniczenie władzy państwa oraz o zabezpieczenie niezbywalnych praw osoby i utworzonych przez nią w sposób wolny wspólnot.

4. POSZUKIWANIE NOWEJ SYMBIOZY MIĘDZY RODZINĄ I ŚWIATEM PRACY

Przewyciężenie współczesnego kryzysu kulturowego nie może się jednak dokonać wyłącznie dzięki etyce ciągłości. Wymaga to także etyki zmiany. Ujasnijmy tę tezę na przykładzie centralnego punktu zachodnich, ale także wschodnich społeczeństw przemysłowych: potrzebujemy nowej symbiozy między rodziną i światem pracy! Od dawna już socjologia społeczeństwa przemysłowego stoi na stanowisku, że osiągnięcia tego społeczeństwa, które obdarowały nas nieznanym dotąd dobrobytem, w znacznej części zostały okupione ofiarami, poniesionymi przez rodzinę. Jak dotąd, członkowie rodziny byli gotowi ponosić owe ciężary, ale od ponad dziesięciu lat, ze zrozumiałych względów, zawodzi ta gotowość. Jest to związane przede wszystkim ze zmienioną świadomością kobiet co do ich ról społecznych. W drugiej fazie ruchu emancypacyjnego stawiają one pod znakiem zapytania prawie oczywisty dotąd „podział pracy” między mężczyzną i kobietą. Nicmniej dokonująca się już i jeszcze oczekiwana zmiana świa-

ta pracy stwarza szansę redukcji konfliktów między rodziną i pracą, a nawet osiągnięcia nowej i lepszej symbiozy między otwartym na rodzinę światem pracy a nastawioną bardziej na wymogi pracy rodziną. Do tej symbiozy może dojść jedynie wówczas, kiedy od nowa przemyśli się wzajemne odniesienia między rodziną i światem pracy, szczególnie uwzględniając role społeczne i oczekiwania kobiety oraz jeśli będzie się żyło inaczej, niż dotąd. Całe nasze efektywne i bogate przemysłowe społeczeństwo usługowe żyje z tych humanistycznych zasobów, których dotąd dostarczała rodzina, a których stan wydaje się jednak dziś zagrożony. Rodzina jest miejscem regeneracji obciążeń psychicznych i fizycznych, powstałych w trakcie pracy zarobkowej. W coraz większej mierze musi ona stwarzać warunki powodzenia dalszej pracy kształceniowej. W niej i przez nią dokonuje się praca w gospodarstwie domowym. Rodzina mobilizuje siły dla wolnej pracy społecznej. Za pojęciem „praca w gospodarstwie domowym” kryje się przede wszystkim fundamentalne dokonanie wychowania dzieci oraz opieki nad ciężko- i najczęściej upośledzonymi członkami rodziny (90%), co stanowi rdzeń egzystencji biologicznej naszego społeczeństwa i humanistycznej jakości życia. Ale właśnie te dokonania są w Republice Federalnej Niemiec od ponad dziesięciu lat zagrożone. Podobne trendy obserwuje się też w innych społeczeństwach przemysłowych. Droga do bezdziejnego społeczeństwa i do stanu zagrożenia w dziedzinie opieki jest już zaprogramowana. Ta, którą się dziś kroczy, tzn. odmowa dalszego przekazywania życia i ucieczka kobiet do pracy zarobkowej poza domem, stanowi wprawdzie określoną reakcję, którą można zrozumieć, na dalszą metę prowadzi jednak do nie dających się przewidzieć, fatalnych konsekwencji. Jan Paweł II pisze w *Laborem exercens*, że „prawdziwy awans społeczny kobiety” wymaga „takiej struktury pracy, aby kobieta nie musiała zań płacić rezygnacją ze swojej specyficznej odrębności ze szkodą dla rodziny, w której jako matka posiada rolę niezastąpioną” (LE 19). Aby nie być źle zrozumianym: papieżowi nie chodzi ani o to, aby ograniczyć zadania kobiety do roli gospodyni domowej i matki, ani o to, aby pełniła ona te role całe życie. Chodzi mu zasadniczo o problem, czy ów nieodzowny dla jakości naszego życia i dla przyszłości naszego społeczeństwa „zawód” i związana z nim „praca w rodzinie” nie są deprecjonowane w porównaniu z pracą zarobkową poza domem. Ten „zawód” nie przynosi ani uznania, ani dochodu. I to jest centralny problem. Może on zostać rozwiąza-

ny jedynie poprzez zmianę naszej świadomości. Do tej sprawy każdy pojedynczy człowiek, cała gospodarka i odpowiedzialni za politykę mogą wnieść swój wkład. Dobrze byłoby przy tym wziąć pod uwagę następujące przemyślenia: jasne jest, że mężczyzna i kobieta muszą w sposób wolny i równoprawny rozstrzygnąć, jak chcą powiązać pracę w rodzinie z pracą zarobkową. Podobnie trzeba założyć, że chłopcy i dziewczyny otrzymują równe szanse wykształcenia zawodowego i że przed zawarciem małżeństwa także wykonują pracę zawodową w tej mierze, w jakiej sobie tego życzą. Przy urzeczywistnieniu tego programu należy jednak postawić sobie pytanie, czy nie ulega się znowu jakiejś iluzji co do wartości i czy przypadkiem poprzez nieszczęśliwe decyzje w obszarze „środków” nie sprostawa się niechcący niebezpieczeństwa na pożądaną cel (wartość). Przy wszystkich tego typu pytaniach etycznych rachunek dóbr bynajmniej nie jest prosty. Występujące tutaj konflikty wartości można jednak złagodzić przy pomocy środków podejmowanych w następujących obszarach:

— Cały system pracy zarobkowej musi stać się elastyczniejszy, aby bardziej przystawał do potrzeb rodziny. Można przy tym wyjść od pewnego modelu myślowego, według którego mężczyzna i kobieta w trakcie swego życia zawodowego zajmują wspólnie 1,5 miejsca pracy. Oznacza to głównie większą podaż miejsc pracy o niepełnym wymiarze godzin (w Niemczech 40% bezrobotnych kobiet i 10% mężczyzn poszukuje właśnie takich miejsc pracy). Potrzeba następnie więcej „suwerenności czasowej” przy podziale pracy w ciągu dnia, tygodnia, roku i całego życia. Kolejna propozycja polega na tym, aby popierać wszystkie te możliwości produkcyjne, tzn. miejsca pracy, które częściowo lub w całości można przesunąć do rodziny. Chodzi przede wszystkim o to, aby poszerzyć pole wolności kobiet oraz w sposób bardziej zadowalający, niż ma to miejsce współcześnie, powiązać gospodarstwo domowe z pozostałą aktywnością gospodarczą.

— Drugim ważnym elementem nowej symbiozy między rodziną i światem pracy jest częściowe włączenie pracy wychowawczej i opiekuńczej, wykonywanej w rodzinie, do obszaru profesjonalnej gospodarki. Chodzi przy tym nie tylko o bieżące wyrównanie ciężarów ponoszonych przez rodziny, ale o zdobycie odpowiednich uprawnień do udziału w systemie ubezpieczeń społecznych. W tym kontekście trzeba też przebadać dzisiejszy system finansowania emerytur. Nasza formuła emerytalna opiera się na trójpokoleniowej umowie, przy czym

oczywiście pierwotnie zakładano, że para małżeńska z reguły posiada też dzieci. W tej mierze, w jakiej założenie to nie jest już spełnione, ów system finansowania emerytur prowadzi do poważnych niesprawiedliwości. W związku z tym samotni, względnie bezdzietne pary małżeńskie, albo z jednym tylko dzieckiem, musiałyby wносить odpowiednio wyższe wkłady do kas emerytalnych.

Koniecznien trzeba poszukiwać nowej symbiozy między rodziną i światem pracy, gdyż jest ona warunkiem możliwości faktycznego urzeczywistnienia naszych priorytetów w dziedzinie wartości. Ogólnie można powiedzieć: jeśli nie uda się ustabilizować rodziny przy pomocy nowego rozłożenia akcentów w systemie naszego rachunku dóbr, droga do upadku, a długofalowo — nawet do zagłady takiego społeczeństwa staje otworem. Nie trzeba chyba nadmieniać, że przy udaremnieniu takiego rozwoju oraz przy budowie nowego ethosu, Kościół ma niezastąpioną rolę do spełnienia. Podobną rolę może też pełnić jakieś inne religijne nadanie sensu ludzkiemu życiu. Właśnie na tym polegałaby też nowa szansa dla Kościoła: okazać się pomocnym przy realizacji tych wartości, których ludzie właściwie pragną, nawet jeśli jednocześnie sami stoją im w drodze poprzez swe aktualne, praktyczne zachowanie. Inny mi słowy, niezbędne jest uświadomienie ludziom iluzji w dziedzinie wartości. Mogłoby to na nowo ukazać społeczną wagę wiary chrześcijańskiej.

5. FUNKCJA KATALIZACYJNA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO OBRAZU CZŁOWIEKA I NAUKI SPOŁECZNEJ KOŚCIOŁA

Ostatnia uwaga doprowadziła nas już do tego punktu, który ma zamknąć nasze przemyślenia: przewyciężenie wczesnokapitalistycznego społeczeństwa klasowego w krajach Europy nastąpiło w trakcie długiej, interesującej, ale w końcu owocnej walki między socjaldemokracją, która w 1917 r. w Niemczech zasadniczo zerwała z marksizmem, liberalizmem, otwierającym się stopniowo na idee społeczne, co po II wojnie światowej znalazło swój szczególny wyraz w teorii „społecznej gospodarki rynkowej”, a teorią i ruchem chrześcijańsko-społecznym. Przy czym chrześcijański obraz człowieka, a zwłaszcza wpływające z niego nauczanie społeczne Kościołów chrześcijańskich, działa katalizacyjnie nie tylko na tę ostatnią teorię i ruch, ale także na dwa pierwsze.¹² W jeszcze bardziej fundamentalny sposób

¹² Dla dokładniejszego uzasadnienia tej tezy por. Lothar Roos. Ka-

mogłoby się to dokonać w przypadku zaistnienia nowego stosunku między społeczeństwem, ethosem i religią, a czego można się spodziewać w obszarze między sekularyzmem a nową religijnością. Na ten raczej negatywny punkt wyjścia niniejszych przemyśleń wskazał już jedno pokolenie wcześniej Romano Guardini. Zastanawiał się nad ostatecznymi przyczynami absolutyzacji i totalizacji sfery politycznej, co przeżywalismy w historii nowożytnej od absolutyzmu aż do ideologii i społeczeństw totalitarnych XX wieku. Jego analiza przyczyn zawiera się w zdaniu: „Bóg zagubił swoje miejsce, a wraz z Nim zagubił je człowiek”. Godność człowieka jest zakotwiczona w jego pozycji stworzenia i obrazu Bożego. Zmiany, jakie zawierał w sobie nowożytny obraz świata, „stawiają tę pozycję pod znakiem zapytania: człowiek coraz bardziej popada w to, co przypadkowe, co pozbawione stałego miejsca”¹³. Wydaje się, że dziś właśnie to wytrącenie człowieka z jego dawnej pozycji bywa coraz lepiej rozpoznane, odczuwane i przeczuwane. Jak inaczej należałoby interpretować różnorodne objawy nowej religijności, albo oklaski, które — jak zaznaczono na początku — otrzymał Jan Paweł II w Parlamencie Europejskim za prawie dosłowne powtórzenie tezy Romano Guardiniego? Oczywiście, nie znaczy to jeszcze, że rozumie się i dostrzega te możliwości, które tkwią w chrześcijaństwie i Kościele i rzeczywiście wykorzystuje się je i to nie dla materialistycznej, ale duchowej przyszłości Europy. Jakie zagrożenia należy przy tym przewyciężyć i jakie zadania stoją przed nami? Oto parę uwag końcowych dotyczących tej kwestii.

a. Terapeutyczny charakter głoszenia chrześcijańskiego

Można sobie wyobrazić, jak ciężko „przedstawicielom humanizmu agnostycznego, a czasem nawet ateistycznego”, wyrażnie wymienionym przez Papieża w Parlamencie Europejskim, zaakceptować granice pozytywizmu i sekularyzmu. Nauczanie chrześcijańskie musi więc postępować tutaj z dużym wyczuciem i ostrożnie. Eugen Biser, który szczegółowo zajmował się tym problemem, zwrócił uwagę na sformułowanie Wittgensteina, mówiące o „terapeutycznym charakterze analiz

pitalismus, Sozialreform, Sozialpolitik, w: *Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803—1963*, pod red. Anton Rauscher, t. 2, München 1982, s. 52—158.

¹³ Romano Guardini, dz. cyt., s. 52.

filozoficznych". Tego typu „terapeutyczny” charakter wiary chrześcijańskiej realizowałby się najlepiej za pośrednictwem osoby Jezusa jako Chrystusa i jego uzdrawiającego działania. Objawiająca się prawda Boża ukazuje się w „totalności” „przebiegu życia” Chrystusa, w jego mowach i milczeniu, w jego działaniu i cierpieniu. Nigdzie „prawda Boga, którą przekazywał, nie promieniuje doskonałej, niż na obliczu Zmarwychwstałego; nie była ona bowiem w swej istocie systemem znaczeń, ale ukazującym się na Jego obliczu odsłonięciem sensu”.¹⁴ — Do owego „terapeutycznego charakteru” głoszenia chrześcijańskiego należy dziś także przyznanie się Kościoła (względnie historii chrześcijańskiej) do własnych błędów. Papież przed Parlamentem Europejskim pokazał to na pewnym przykładzie: „Chrześcijaństwo łacińskie nie uchroniło się od integralistycznej pokusy, aby wykluczać ze świeckiego społeczeństwa tych, którzy nie wyznawali prawdziwej wiary. Integralizm religijny, nie rozróżniający między sferą wiary a sferą życia świeckiego, praktykowany gdzieś jeszcze dziś, wydaje się być nie do pogodzenia z duchem Europy, ukształtowanym przez orędzie chrześcijańskie”.

b. Punkty styczne i rozbieżne na „ryнку religijnym”

To, co dzieje się współcześnie na „ryнку religijnym” jest wprawdzie znakiem końca sekularyzmu, ale jedynie w bardzo ograniczony sposób okazuje się pomocne dla rozwiązania naszych problemów. Oto co już dziesięć lat temu sądził Gerhard Schmidtchen o niebezpieczeństwach religijności zdeorganizowanej i sekciarskiej: „jej niepewny, niższy status w porównaniu do wielkich religii charakteryzuje się niezdolnością do sformułowania uogólnionej nauki, obejmującej także problematykę całej organizacji społecznej, brakuje jej także racjonalnej kontroli ze strony opinii publicznej. Tak więc przybiera ona zwykle formy dziwaczne, a niekiedy koszmarnie. Wiara kultury racjonalistycznej, że problemów religijnych można się po prostu pozbyć, obdarowała nas religiami, posiadają-

¹⁴ Eugen Biser, *Das Profil des Glaubens angesichts seiner Herausforderung durch Säkularismus und Atheismus*, w: Günther Baadte /Anton Rauscher (red.), *Glaube und Weltverantwortung* (z artykułami: Eugen Biser, Hans Peter Heinz, Lothar Roos, Leo Scheffczyk, Gerhard Schmidtchen, Alexander Schwan), Graz/Wien/Köln 1988, s. 115.

cymi formy tragiczne w skutkach, nie-racjonalne i nie-humanistyczne. Czy taka jest przyszłość Oświecenia?"¹⁵ — Tylko dzięki kompetentnemu „rozdzieleniu duchów” chrześcijańskie głoszenie, względnie praktyka, jest w stanie, nawiązując do jednych, a sprzeciwiając się innym, odróżnić pozytywne elementy nowego „ruchu religijnego” od negatywnych oraz poprzez ofensywną pracę pastoralną zdecydowanie odciąć się od tych ostatnich. Eugen Biser podziela tę ocenę, sądzi jednak, że mimo istnienia tych wszystkich „błędnych religijności” zasadniczo otwiera się tutaj pewien religijny „potencjał nadziei”.¹⁶

c. Głębokie zakorzenienie permissywistycznej wolności

Według wszystkich dotychczasowych, w tym także najnowszych badań, najtrudniejsze zadanie kulturowe polega na zmianie „permissywistycznego” rozumienia wolności, niezwykle głęboko zakorzenionego w przeróżnych nowożytnych procesach wyzwoleniczych, zwłaszcza w ich najnowszych odmianach. Gerhard Schmidtchen, analizując najprzeróżniejsze nowsze badania, doszedł do następującego, ważnego tużaj wniosku, który określił jako „szczególny trend ... w ustosunkowaniu się ludzi do instytucji”: Rozczarowanie co do oczekiwanego postępu społecznego, który jednak nie nastąpił, prowadzi do ambiwalentnej reakcji. Człowiek wznaga nacisk na instytucje społeczne, aby w końcu wypełniły wymarzone oczekiwania, a jednocześnie w coraz mniejszym stopniu jest gotowy popierać je poprzez osobiste zaangażowanie. W dziedzinie gospodarki i polityki znaczy to: „Samemu chciałoby się w obszarze życia osobistego doznawać jak najwięcej wolności, chciałoby się uzyskiwać optimum świadczeń publicznych, usług ze strony instytucji, jednak bez obowiązku osobistego poparcia dla tych instytucji, a nawet bez zamiaru ich ochrony.”¹⁷ W odniesieniu do Kościoła wniosek ten brzmi: „Kościół powinien opowiadać się za biednymi, bezrobotnymi, bezsilnymi — być może dlatego, aby wszyscy inni mieli przez to więcej spokoju? W każdym razie Kościołowi stawia się wymagania. Przypisuje się

¹⁵ Gerhard Schmidtchen, dz. cyt., s. 194.

¹⁶ Eugen Biser, dz. cyt., s. 121.

¹⁷ Gerhard Schmidtchen, *Religiös—emotionale Bewegungen in der Informationsgesellschaft. Trans- und Interpretationen aus religionssoziologischer Sicht*, w: Günther Baadte/Anton Rauscher (red.), *Glaube und Weltverantwortung*, dz. cyt., s. 131.

mu kompetencje. Wszystko bardzo pozytywnie. Ale czy samemu chodzi się do kościoła, czy osobiście aktywnie popiera się go? Właśnie tego brakuje.”¹⁸ Schmidtchen sprowadza to do wspólnego mianownika: „Stawiać żądania, ale bez chęci przyjmowania na siebie obowiązków, chcieć odciążenia od konkurencji, a jednocześnie udziału w wynikach społeczeństwa sukcesu, wzbraniać się udzielania poparcia dla instytucji, ale szukać w niej oparcia, dowartościować jednostkę, ale przeakcentować zwątpienie w siebie samego”¹⁹. — Nikt nie potrafi dziś odpowiedzieć na pytanie, czy i w jaki sposób uda się wyjaśnić te wewnętrzne sprzeczności i doprowadzić do odbudowy odpowiednio wysokiego ethosu.

d. Adekwatny kształt kościelnego nauczania społecznego

Właśnie w sytuacji, kiedy nauczanie społeczne Kościoła mogłoby znowu uzyskać zupełnie nowe znaczenie, kiedy ponownie w sposób widoczny także poza murami Kościoła ludzie są bardziej gotowi, aby zajmować się problematyką i wskazaniami etycznymi, proponuje się społeczeństwu obraz pewnego sprzecznego w sobie pluralizmu. Jest on wynikiem oparcia analiz sytuacji społecznej na pewnych wewnętrzkościelnych wzorach interpretacyjnych. Nie czas, aby w tym miejscu podejmować szczegółoly tej kwestii.²⁰ Aby znaleźć tutaj właściwą drogę, wystarczy podążać w kierunku wskazanym przez Sobór Watykański II i przez obecnego papieża, którzy jasno pokazali swoistość nauczania społecznego Kościoła. W pełni rozwinęli oni teologiczny wymiar katolickiej nauki społecznej, bez jednoczesnego zapoznawania komponentów filozoficznych i naukowych. Chrześcijańskie nauczanie o człowieku i społeczno-etyczne konsekwencje tego nauczania mogą zostać zaprezentowane jedynie na gruncie „integralnego humanizmu”. Dlatego każda etyka, która nie uwzględniałaby Ewangelii, nie byłaby w stanie wykorzystać swoich własnych możliwości. Oczywiście, podobnie niebezpieczne byłoby wyobrażenie, że

¹⁸ Tamże, s. 130.

¹⁹ Tamże, s. 135.

²⁰ Por. Lothar Roos, *Die theologische Anthropologie als Grundlage der Christlichen Soziallehre*, w: Joseph Thesing/Klaus Weigelt (red.), *Entwicklung und Subsidiarität. Deutsch-polnisches Gespräch über Wirtschaft und Gesellschaft im Licht der Christlichen Sozialethik*, St. Augustin 1986, s. 20—36; 32—36.

można pokusić się, aby wyłącznie przy pomocy Ewangelii rządzić światem i „porządkować” gospodarkę. Kościół jest wprawdzie przekonany, że „tajemnica człowieka” może zostać w pełni wyjaśniona jedynie „w świetle Chrystusa” (KDK 10, 3; 22, 1), jednak z drugiej strony uznaje on tak samo dobitnie „sprawiedliwą autonomię” (KDK 41, 2) kultury. Sobór nie proponuje więc bynajmniej jakiegś pseudo-„zamiany” dotychczasowej etyki społecznej przez czystą teologię społeczną. Nauczania społecznego Kościoła w żaden sposób nie da się zredukować do jakiegś „ewangelijnej wizji” nowego człowieka i lepszego świata. Właśnie w tym sensie obecny papież w swej encyklice *Sollicitudo rei socialis* podkreśla, że Kościół poprzez swe nauczanie społeczne stara się „tak prowadzić ludzi, aby — także z pomocą refleksji rozumowej oraz nauk o człowieku — mogli realizować swoje powołanie odpowiedzialnych budowniczych ziemskiej społeczności” (SRS 1, 2). Antropologicznie wiążące doświadczenia historii odnośnie do społeczeństwa godnego człowieka są zawarte w nauczaniu społecznym Kościoła. Nauczanie to, charakteryzujące się „ciągłością” i „stałą odnową” (por. SRS 3, 2; 8, 33; 41, 6) wynika ze swego rodzaju połączenia analiz naukowych, filozoficznej refleksji wartości i teologicznej refleksji sensu. Kościół może dziś zaproponować dialog „wszystkim ludziom dobrej woli” jedynie wówczas, gdy będzie wierny właśnie tej metodzie swego nauczania społecznego. Wymaga ona doprowadzenia do nowej syntezy między rzeczą, wartością i sensem. Wilhelm Weber w swej ostatniej książce *Wenn aber das Salz schal wird... (Kiedy sól zwietrzeje...)*²¹ z naciskiem wskazał, że wkład Kościoła do rozwiązania powstałych problemów musi być zapośredniczony teologicznie. Już sam chrześcijański obraz człowieka w całej swej szerokości i głębi wystarcza do uzdrowienia sytuacji. Zasadniczym nieporozumieniem byłoby jednak przypisanie mu poglądu, jakoby właśnie dlatego chciał on zredukować naukę społeczną Kościoła do teologii. Taka redukcja hamowałaby dialog z licznymi dziś zastępami ludzi, którzy poszukują odpowiedzialnych etycznie rozwiązań. Warto zauważyć, że Jan Paweł II właśnie w tym sensie w swej nowej encyklice apeluje nie tylko do „religijnego” sumienia ludzkości, ale stanowczo chce przerzucić mosty w kierunku tych wszystkich, „którzy nie posiadają wyraźnej wiary” jednak „są przekonani o tym, że prze-

²¹ Wilhelm Weber, *Wenn aber das Salz schal wird ... Der Einfluß sozialwissenschaftlicher Weltbilder auf theologisches und kirchliches Sprechen und Handeln*, Würzburg 1984.

szkody stojące na drodze pełnego rozwoju nie są przeszkodami jedynie porządku ekonomicznego, lecz zależą od najgłębszych postaw, które dla ludzkiej osoby przedstawiają wartość absolutną” (SRS 38, 2). Nauki szczegółowe, etyka filozoficzna i antropologia teologiczna powinny nie w izolacji, ale w rzeczywistym dialogu poszukiwać warunków nowej syntezy, aby w ten sposób pomóc dziś ludzkości znaleźć najwłaściwsze drogi do przyszłości, która wbrew wszystkim negatywnym doświadczeniom, nie jest zupełnie beznadziejna.²²

tłum. Aniela Dylus

Zwischen Säkularismus und neuer Religiosität? Zum Verhältnis von Gesellschaft, Ethos und Religion in der gegenwärtigen Situation

Zusammenfassung

Der Beitrag beinhaltet folgende Thesen: I. Zur gegenwärtigen kulturellen Situation; 1. Die Krise der Positivismus; 2. Die Krise des Säkularismus; 3. Die Krise der permissiven Freiheit; II. Bedingungen einer neuen Synthese; 1. Die Integration von Sache, Wert und Sinn; 2. Das Aufdecken von Normen-Illusionen; 3. Die Reaktivierung unseres kulturethischen Langzeitgedächtnisses; 4. Die katalysatorische Funktion des christlichen Menschenbildes und der Soziallehre der Kirche; a. Der therapeutische Charakter christlicher Verkündigung; b. Angknüpfung und Widerspruch auf dem „religiösen Markt“; c. Die tiefe Verwurzelung der „permissiven Freiheit“; d. Die adäquate Gestalt der kirchlichen Sozialverkündigung.

Lothar Roos

²² Por. także: Eugen Kleindienst, *Wege aus dem Säkularismus. Versuche zur Bestimmung des Weges der Kirche in säkularisierter Gesellschaft*, Donauwörth 1988.