

Roman Kuligowski

Niewiara jako wyzwanie dla nowej ewangelizacji

Studia Theologica Varsaviensia 50/1, 51-59

2012

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.

KS. ROMAN KULIGOWSKI, UKSW

NIEWIARA JAKO WYZWANIE DLA NOWEJ EWANGELIZACJI

W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie, jakie wyzwania lub jakie konkretne zadania stają przed Kościołem obecnym w świecie, który zamieszkuje nie tylko wierzący w Chrystusa, ale także ludzie odrzucający wiarę w Boga, można pójść ścieżkami wyznaczonymi przez najnowsze dzieje dialogu chrześcijan z ateistami.

Niewiara występująca w skali masowej pojawiła się na terenach wcześniej schryścianizowanych – chodzi głównie o Europę – i jako taka przejawia się w postawach ludzi, którzy żyją tak, jakby Boga nie było. A zatem ateizm masowy jest problemem związanym z wiarą chrześcijan. W braku dojrzałego świadectwa wiary chrześcijan ma on swoje źródło. Nic jedyne, to prawda. Ale nas interesuje niewiara w kontekście wysiłku Kościoła na rzecz ożywienia wiary tam, gdzie ona wygasła, bądź straciła swoją energię, blask. Nowa ewangelizacja może być rozumiana jako reakcja Kościoła na fakt wypłukania z myślenia współczesnego człowieka pytania o Boga, o Jego istnienie.

Przynajmniej od czasu Soboru Watykańskiego II w Kościele katolickim podkreśla się znaczenie dialogu chrześcijan z ludźmi, którzy nie wierzą w Boga. W Konstytucji pastoralnej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* znajduje się ważny passus, poświęcony ateizmowi i dialogowi chrześcijan z niewierzącymi (nr 19-21).

Poprawne odczytanie myśli o dialogu z niewierzącymi, zawartej w KDK, nie jest sprawą prostą. Niewątpliwie interpretatorem *Gaudium et spes*, zasługującym na uwagę, jest soborowy doradca kard. Fringsa,

Joseph Ratzinger. Dla przyszłego papieża Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym jest swego rodzaju *zapisem rozmowy* chrześcijanina z człowiekiem niewierzącym, *zapisem*, do którego Ratzinger ma swoje uwagi.

Ale... zacznijmy od Karla Rahnera. W 1979 roku tenże teolog na konferencji w Cambridge wskazał na pewną analogię, jaka istnieje pomiędzy wspólnotą chrześcijan przed tzw. Soborem Jerozolimskim i po nim, a katolicyzmem przed i po Vaticanum II. W obydwu wydarzeniach dostrzega się *decydujące zerwanie*. To *zerwanie*, jakiego doświadczył Kościół po Soborze Watykańskim II, można przyrównać do przejścia od judeochrześcijaństwa do chrześcijaństwa. Po Soborze Jerozolimskim chrześcijanie nawróceni z pogaństwa zaczęli odgrywać w Kościele rolę pierwszorzędną. Takie wydarzenia dokonują się – według Rahnera – nieświadomie; ludzie tego nie planują. Inaczej niż Rahner interpretują to, co dokonało się na Soborze Watykańskim II, tradycjonałści. Twierdzą oni, że Vaticanum II wręcz prowokuje „przejście” od wiary do niewiary. Ratzinger różni się w swoim spojrzeniu na Sobór zarówno od Rahnera, jak i od tradycjonałistów. Podkreśla, że „punktem odniesienia (odnowy soborowej – RK) jest współczesny człowiek w swojej rzeczywistości i świecie, takim jaki jest. Jednak miarą dla jego odnowy jest Chrystus, taki jak zaświadcza o nim Pismo”¹.

Dla Ratzingera ważne jest chrystocentryczne odczytanie Soboru. Zostało ono docenione dopiero dwadzieścia lat po Soborze (1985). Wcześniej dominowała Rahnerowska, antropologiczna interpretacja Vaticanum II. Wezwanie soborowe, by rozumieć znaki czasu, odbierano jako wezwanie, by je przyjąć i zasymilować. Dokumentem, w którym niejako uobecnia się wizja akomodacji chrześcijaństwa do świata, jest właśnie – wg Rahnera – konstytucja *Gaudium et spes*. Dla Ratzingera klucz hermeneutyczny, pozwalający właściwie interpretować całą konstytucję, znajduje się w punkcie 22 KDK. „Jest to najbardziej chrystocentryczny artykuł w całym dokumencie i – jak zauważył angielski teolog Paul McPartlan – wydaje się, że został przejęty słowo w słowo z książ-

¹ J. Ratzinger, *Theological Highlights of Vatican II*, New York 1966, s. 2.

ki de Lubaca *Katolicyzm*, której egzemplarz młody Ratzinger otrzymał od Alfreda Läßle w roku 1949. Zasadnicza myśl artykułu przekonuje, że osoba ludzka może zrozumieć siebie na tyle, na ile jest otwarta na relację z Chrystusem. Chrystologia postrzegana jest jako niezbędny fundament poprawnej antropologii². Przypisując KDK 22 znaczenie hermeneutyczne, Ratzinger chce osłabić rozpowszechnioną interpretację sekularyzacyjną *Gaudium et spes*. Antropologia potrzebuje chrystologii. Świecki humanizm pozostaje zawsze błędny. Taką tezę postawił de Lubac w swojej książce *Dramat humanizmu ateistycznego*. Intencją KDK nie jest adaptacja chrześcijaństwa do kultury współczesnej, ale afirmacja niektórych ludzkich aspiracji, takich np. jak pragnienie wolności i samospełnienia, przy założeniu, że tylko chrystocentryczna antropologia daje nadzieję na spełnienie tychże dążeń. Uczestnik Soboru, Karol Wojtyła, aktywnie uczestniczący w pracach nad KDK, gdy został papieżem, napisał encyklikę *Redemptor hominis*, którą uważa się za chrystologiczne arcydzieło³. Ten dokument stanowi swego rodzaju dopełnienie *Gaudium et spes*.

KDK jest jakby zapisem „rozmowy między chrześcijaninem a niewierzącym na temat tego, kim i czym jest w rzeczywistości człowiek”⁴. Wiara daje człowiekowi klucz do rozumienia znaczenia ludzkich doświadczeń. „Dopiero jeśli wiara rzuci światło na doświadczenie i dowiedzie, że jest odpowiedzią na nasze doświadczenia, rozmowa o ludzkim człowieczeństwie może doprowadzić do rozmowy o Bogu i z Bogiem”⁵.

Dla zrozumienia sensu sporu o interpretację wypowiedzi soborowych trzeba uwzględnić jeszcze jeden wątek, związany z relacją wiary do rozumu, i odwrotnie, rozumu do wiary. Ratzinger jest zdecydowanym przeciwnikiem stanowiska Kanta odnośnie do jego koncepcji *czystego*

² T. Rowland, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, Kraków 2010, s. 63-64.

³ Por. tamże, s. 64.

⁴ J. Ratzinger, *The Dignity of the Human Person*, w: *Commentary on the Documents of Vatican II*, t. 3, red. Vorgrimler, New York 1969, s. 118.

⁵ Tamże, s. 126.

rozumu. Bawarski teolog twierdzi, że „w wierze jest i musi zawierać się ludzki rozum; ale i odwrotnie, każdy ludzki rozum jest uwarunkowany swoim umiejscowieniem w historii, tak więc czysty i prosty rozum po prostu nie istnieje”⁶. Jest to ważne stwierdzenie, dlatego że myśl ludzka, a szczególnie ta, która przekazywana jest w dialogu pomiędzy wierzącym a niewierzącym, zawsze musi być *jakoś* otwarta na Objawienie. „Nie ma takiej wielkiej filozofii, która nie żywiłaby się słuchaniem i przejmowaniem tradycji religijnej. Tam, gdzie takiego odniesienia brakuje, myślenie filozoficzne zamiera i staje się zwyczajną grą pojęć”⁷.

Bodaj najczęściej krytykowanym przez Josepha Ratzingera fragmentem KDK jest punkt 36, w którym znajduje się zapis o *autonomii rzeczywistości ziemskich*: „Jeżeli przez autonomię w sprawach ziemskich rozumiemy to, że rzeczy stworzone i społeczności ludzkie cieszą się własnymi prawami i wartościami, które człowiek ma stopniowo poznawać, przyjmować i porządkować, to tak rozumianej autonomii należy się domagać; nie tylko bowiem domagają się jej ludzie naszych czasów, ale odpowiada ona także woli Stwórcy. Wszystkie rzeczy bowiem z samego faktu, że są stworzone, mają własną trwałość, prawdziwość, dobroć i równocześnie własne prawa i porządek”. Ostatnia myśl jest wprost zaczerpnięta od św. Tomasza z Akwinu. Ale... zawsze ważny jest kontekst wypowiedzi. Akwinata z pewnością nie myślał o radykalnym oddzieleniu Kościoła od świata. Ani Tomasz, ani wcześniej Augustyn, nie mówią nic o oddzieleniu łaski od natury, czyli tego, co święte, od tego, co świeckie.

A rozdzielenie, o którym mowa, ma swoje praktyczne konsekwencje. Dla pastoralistów oznacza to potrzebę dostosowania się Kościoła do kultury nowoczesności, a dzisiaj nawet ponowoczesności. Dla Ratzingera jest to droga donikąd. A dla dialogu Kościoła ze światem radykalna autonomia świata oznacza, że każda ze stron mówi do siebie. Zamiast dialogu pojawiają się dwa równoległe monologi.

⁶ Tamże, s. 120.

⁷ J. Ratzinger, *Wiara, prawda, tolerancja. Chryścijaństwo a religie świata*, Kielce 2005, s. 200.

Błędne rozumienie autonomii, o której mowa w KDK 36, prowadzi do błędnego rozumienia wolności. Wg Ratzingera wolność rozumie się poprawnie, gdy nie pomija się jej wymiaru chrystologicznego. Ponadto trzeba pamiętać, że wolność człowieka odsłania swoją naturę w walce, jaka dokonuje się w człowieku, w walce dobra ze złem. Chrześcijanin przeżywa tę walkę jako doświadczenie Krzyża. W związku z *Gaudium et spes*, a dokładniej w związku z zastrzeżeniami, jakie teolog z Bawarii ma do tej konstytucji i koncepcji autonomii w niej zawartej, napisał: „Jeśli Kościół miałby dostosować się do świata w taki sposób, który pociągałby za sobą odwrócenie się od Krzyża, prowadziłoby to nie do odnowy Kościoła, lecz do jego śmierci”⁸.

W *Gaudium et spes* ojcowie soborowi nawiązują do encykliki Pawła VI *Ecclesiam suam*. Trzecią część tego dokumentu papież poświęcił dialogowi, omówieniu jego istoty, warunków prowadzenia go i pastoralnego znaczenia dialogu z wszystkimi ludźmi dobrej woli, nie wyłączając niewierzących. Paweł VI powołał do istnienia Sekretariat ds. Dialogu z Niewierzącymi, instytucję, której zadaniem było opracowanie szczegółowych zasad prowadzenia dialogu z niewierzącymi, inicjowania go w różnych środowiskach, tak aby dialog ów okazał się owocny.

W czasie pontyfikatu bł. Jana Pawła II Sekretariat, o którym mowa, został włączony do Papieskiej Rady Kultury. Nie oznacza to, że Jan Paweł II przywiązywał mniejszą wagę do znaczenia dialogu wierzących z ludźmi przeczącymi istnieniu Boga. Wręcz przeciwnie, Papieska Rada Kultury jest instytucją o większej sile oddziaływania apostolskiego niż Sekretariat. Ponadto papież wskazał na przestrzeń, w ramach której spotkanie i dialog ludzi różniących się ideologicznie nabierają konkretnych kształtów. Tę przestrzeń wyznacza kultura. Nie do przecenienia – w kontekście tego dialogu – jest encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio*.

Kolejny etap dialogu wierzących z niewierzącymi wyznacza obecny papież. 21 grudnia 2009 Benedykt XVI powiedział pracownikom Kurii Rzymskiej, że „Kościół powinien także dziś otworzyć jakiś rodzaj *dzieżnińca pogan*, gdzie ludzie mogliby w jakiś sposób *uczepić* się Boga,

⁸ Tenze, *Das neue Volk Gottes: Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, s. 146.

nie znając Go i zanim odnajdą dostęp do Jego tajemnicy, której służy życie wewnętrzne Kościoła. Do dialogu z innymi religiami powinno się dziś dołączyć szczególnie dialog z tymi, dla których religia jest czymś obcym, którzy nie znają Boga, a którzy mimo wszystko nie chcieliby zostać po prostu bez Boga, lecz pragnęliby się do Niego przybliżyć, choćby jako do Nieznanego”.

24 i 25 marca 2011 spełniło się pragnienie Benedykta XVI. W Paryżu został otwarty *Dziedziniec Pogan*. Rozpoczął się nowy etap dialogu z niewierzącymi. Paryż to miasto oświecenia, a Francja uchodzi za symbol świeckości. W ojczyźnie laickości, czasem przybierającej postać laickiego integryzmu, zapoczątkowano drogę powrotu kwestii Boga do człowieka, który podejmując istotne pytania egzystencjalne, dotyczące sensu życia, ostatecznego przeznaczenia człowieka itp., ma szansę stać się bardziej człowiekiem. Siedziba UNESCO, Sorbona, Instytut Katolicki i katedra Notre Dame – to miejsca, w których doszło do spotkań w ramach *Dziedzińca Pogan*. W Notre Dame i na placu przed katedrą uczestnicy spotkania wysłuchali orędzia papieskiego, specjalnie na tę okazję przygotowanego i wyemitowanego na zakończenie pierwszego z serii *Dziedzińca Pogan*. Benedykt XVI powiedział do zgromadzonych m.in.: „Pytanie o Boga nie może być nieobecne między wielkimi pytaniami naszych czasów. (...) Wierzący i niewierzący, obecni na tym dziedzińcu Nieznanego Boga jesteście zaproszeni, by przeniknąć także do przestrzeni miejsca świętego, by przekroczyć wspaniały portal Notre-Dame i wejść do katedry na modlitwę. Dla niektórych z was modlitwa ta będzie modlitwą do Boga, jakiego poznajecie w wierze, ale może też ona być dla innych modlitwą do Nieznanego Boga. Łącząc się z tymi, którzy modlą się w Notre-Dame w tym dniu Zwiastowania Pańskiego, drodzy młodzi niewierzący, otwórzcie wasze serca na teksty święte, pozwólcie, aby piękno śpiewów otworzyło was na pytania, a jeśli chcecie, pozwólcie, aby ku Nieznanemu Bogu wzniosły się drążące was uczucia”.

Dzieje dialogu z ateistami pozwalają zrozumieć, że Kościół wkłada wiele wysiłku w odnowę *życia z wiary*, rozpoczynając tę odnowę od namysłu, dlatego w skali masowej „modny” jest dzisiaj ateizm. Dlatego *blask Prawdy* obecnej w Objawieniu nie znajduje odbicia w życiu tak

wielu mieszkańców Europy i świata? Co się stało, że chrześcijaństwo w spotkaniu z kulturą współczesną traci siłę oddziaływania i przekonywania do Ewangelii? Te i podobne pytania wywołane niewiarą skłaniają Kościół do dzieła *nowej ewangelizacji*.

Jakie konkretne zadania wyłaniają się z refleksji nad współczesną niewiarą, postrzeganą w horyzoncie *nowej ewangelizacji*?

1. Dialog z niewierzącymi nie może być rozumiany ani jako hobby nielicznego grona zapaleńców, ani jako zadanie pozostające gdzieś na marginesie pastoralnej działalności Kościoła, ani wreszcie jako działalność pozostająca w wyłącznej gestii wysoko kwalifikowanych specjalistów od dialogu. Jest on – dialog z ateistami – istotnym komponentem *nowej ewangelizacji*. *Dziedziniec pogan*, inicjatywa Benedykta XVI, powinien stać się „miejscem” spotkań i dialogu we wszystkich Kościołach partykularnych. Sądzę, że miejscem odpowiednim dla realizacji *Dziedzińca pogan* mogą być uniwersytety, wydziały teologiczne i różne instytucje kościelne, otwarte na duchową, intelektualną czy wychowawczą pomoc świadczoną współczesnemu człowiekowi.

2. Skoro nasza wiara sąsiaduje z niewiarą, to niewątpliwie wzajemnie się przenikają. Zadaniem *nowej ewangelizacji* jest, by chrześcijanie i niewierzący pozostawali we wzajemnej wymianie swoich doświadczeń, ucząc się nawzajem siebie i otwierając się na inność drugiego. To zakłada potrzebę pokory po obydwu stronach. Wiara przekazywana bez pokory przeradza się w taki rodzaj pewności, który z racji psychologicznych raczej odpycha od religii niż ku niej skłania. Dla Ratzingera twierdzenie o status quo chrześcijaństwa w świecie współczesnym, a szczególnie w Europie Zachodniej, stanowi okazję, by przestrzegać przed arogancją pewności siebie, jaka bywa czasem udziałem wierzących. Benedykt XVI przekonuje, że wyznawcy Chrystusa są takimi samymi ludźmi jak ci, którzy nie są chrześcijanami. „Bowiem wcale nie jest tak, że jedni *posiadają* Boga, drudzy zaś nie – wiara nie jest przecież czymś, *co można sobie schować jak monetę*”⁹. J. Ratzinger pisze

⁹ Tamże, s. 12.

o „dręczącej mocy niewiary w głębi własnej wiary”¹⁰. Inaczej mówiąc, nie ma podstaw, by ktokolwiek mógł w sposób uprawniony być pewny swojej przewagi nad drugim. Wiara i niewiara to jakby dwa oblicza tej samej rzeczywistości. I dla wiary, i dla niewiary istotnym pytaniem pozostaje: czy Bóg istnieje? A jeśli tak, to jakie płyną z tego wnioski dla człowieka? W podobnym duchu sytuację człowieka współczesnego opisuje T. Halik w swojej książce *Co nie jest chwiejne, jest nietrwale*¹¹. A nieprzypadkowo przywołuję tu T. Halika, Czecha, intelektualistę dobrze rozumiejącego dzisiejszą kulturę, zafascynowanego postacią – jakże bliską Benedyktowi XVI – mianowicie św. Augustyna. Pisze Halik tak: „Już samo pojawienie się pytania o Boga sprawia, że nasza zwykła pewność siebie ulega zachwianiu. Kiedy zaczynam rzeczywistość Boga przynajmniej dopuszczać jako realną możliwość, narusza to moje naiwne przekonanie o równości z Bogiem. Staję się sam dla siebie pytaniem: to właśnie jest punktem wyjścia nawrócenia Augustyna, jego drogi do Boga”¹².

3. Ważnym zadaniem, jakie staje przed *nową ewangelizacją*, jest studium nad przyczynami niewiary dzisiaj. To z kolei zakłada potrzebę właściwego rozeznania współczesnej kultury, wartości, jakie ona promuje. Wiara i niewiara przybierają konkretny kształt w dużym stopniu dzięki kulturze.

4. Idąc dalej, właściwe odnalezienie się *nowego ewangelizatora* w dzisiejszym świecie niejako domaga się, by posługiwał się on językiem zrozumiałym dla współczesnego człowieka, językiem, który budzi fascynację Chrystusem, Jego Ewangelią. Joseph Ratzinger jest przekonany, że chrześcijanie wydają się być dzisiaj obcy w świecie¹³. Teolodzy i duszpasterze nie zawsze potrafią w sposób przekonujący przekazać

¹⁰ Tamże, s. 12.

¹¹ Książka ukazała się w Wydawnictwie WAM w Krakowie w 2004 r.

¹² T. Halik, *Co nie jest chwiejne, jest nietrwale. Labiryntem świata z wiarą i wątpliwościami*, Kraków 2004, s. 23.

¹³ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 2006, s. 35-36; St. von Kempis, *Benedykt XVI. Podstawy nauczania*, Poznań 2006, s. 11.

współczesnemu człowiekowi prawdy o wierze. Język przekazu religijnego wydaje się być obcy mentalności ludzi zanurzonych w kulturze dzisiejszej. „Według diagnozy Benedykta XVI [chrześcijanie] sprawiają często wrażenie błaznów *w stroju ze średniowiecza czy z innej minionej epoki* [...]; po prostu nie można ich brać poważnie”¹⁴. I jeszcze jedno. Być może, jednym z błędów, jaki tkwi w naszym sposobie nauczania, jest to, że dzisiaj wielu postrzega chrześcijaństwo raczej jako swego rodzaju system nakazów i zakazów etycznych, a nie jako wielkie zaproszenie, z jakim Kościół w imię Chrystusa zwraca się do człowieka, ukazując mu horyzonty życia pięknego, porywającego, doskonałego.

5. Wreszcie trzeba podkreślić, że cała głębia dialogu wierzącego z niewierzącym odbywa się przede wszystkim w przestrzeni duchowej, w której najbardziej przekonującym słowem pozostaje świadectwo, świadectwo osobistego życia, świadectwo *życia z wiary*. Potrzeba dawania takiego świadectwa jawi się w sumieniu człowieka jako głos – wierzymy – samego Boga, który przynagła nas, byśmy poszli za Jego głosem i przekonywali świat o *Prawdzie, która wyzwala* (por. J 8,32) człowieka.

¹⁴ St. von Kempis, *dz. cyt.*, s. 11.