

EUROPA MIĘDZY RELATYWIZMEM I FUNDAMENTALIZMEM. NASZE FASCYNACJE, NASZE LĘKI, NASZA WOLNOŚĆ

Dr Marek Pieńkowski OP,
ESPACES Centrum, Kraków

(Problematyka niniejszego opracowania została po raz pierwszy przedstawiona na konferencji *Kryzys postindustrialny: interpretacje, prognozy. Perspektywa europejska*, na Uniwersytecie Warszawskim 28 listopada 2006 r. Szersze omówienie poruszanych tu zagadnień można znaleźć w materiałach konferencji, które będą opublikowane).

Amerykański socjolog Peter L. Berger, jeden z czołowych teoretyków modernizacji i jej wpływu na sytuację religii, stwierdza¹, że modernizacja życia, czyli to, co nazywamy nowoczesnością, choć nie pociąga za sobą nieuchronnej sekularyzacji, prowadzi do pluralizacji światopoglądów i postaw, a (...) *pluralizm relatywizuje, zarówno w sensie instytucjonalnym, jak i w świadomości jednostek*. Po drugie, przekonująco wykazuje, iż (...) *fundamentalizm, choćby posługiwał się tradycyjną retoryką, jest zjawiskiem ze swej istoty nowoczesnym. Nie jest tradycją*. Jest odwrotną reakcją na proces relatywizacji.

Pluralizm został przez niego określony jako *sytuacja, kiedy różne grupy etniczne i wyznaniowe pokojowo ze sobą współistnieją i utrzymują ze sobą stosunki społeczne*, a relatywizm jako *pogląd, zgodnie z którym nie istnieją żadne absoluty, a moralna i filozoficzna prawda jest niedostępna, jeśli nie złudna*. Problem relatywizmu dotyczy nie tylko popularnych, obiegowych sposobów myślenia – sięga aż do istoty naukowego poznania:

Istnieje relatywizm poznawczy, znajdujący najbardziej elokwentny wyraz w tak zwanych teoriach postmodernistycznych, który neguje samą możliwość ustalenia obiektywnych kryteriów prawdziwości sądów, a nawet danych empirycznych. (...) Na warunkach relatywizmu poznawczego uprawianie nauki staje się w ogóle

¹ Wszystkie zamieszczone w niniejszym tekście cytaty Petera L. Bergera pochodzą z jego artykułu pt. „Between Relativism and Fundamentalism” [w:] *American Interest*, Sept.-Oct. 2006, s. 9–17. Polskie tłumaczenie Tomasza Bieronia ukazało się (z niewielkimi skrótami) [w:] „Europa – Tygodnik Idei”, nr 38/2006 (129), 23 września 2006.

niemożliwe, ponieważ nie ma sposobu na odróżnienie akceptowalnych od nieakceptowalnych tez na temat świata empirycznego.

Dla zjawiska fundamentalizmu P.L. Berger przyjmuje następującą definicję:

Fundamentalizm jest próbą przywrócenia lub stworzenia od nowa systemu niemożliwych do zakwestionowania przekonań i wartości. Inaczej mówiąc, fundamentalizm zawsze jest reaktywny, a reaguje właśnie na wspomniany proces relatywizacji.

Jego zdaniem terminem tym

można się posługiwać w odniesieniu do ruchów nie tylko religijnych, ale i świeckich. Różne świeckie światopoglądy i systemy wartości mogą zrodzić ruchy fundamentalistyczne — nacjonalizm, ideologie polityczne, „scjentyzm”, a nawet „sekularyzm” jako pogląd, że religię należy rygorystycznie oddzielić od życia publicznego.

Z fundamentalizmem mamy do czynienia, gdy pojawia się siła, która *popycha nas w stronę wojującej i bezkompromisowej afirmacji tej czy innej (rzekomej) prawdy absolutnej.* W wersji maksymalistycznej fundamentalizmu *chodzi o to, żeby na nowo całe społeczeństwo uznało niemożliwy do zakwestionowania porządek poznawczy i normatywny. Do tego dążyły XX-wieczne totalitaryzmy.*

P.L. Berger wyciąga daleko idące wnioski, a zarazem ujawnia powody swego niepokoju:

Obie formuły uniemożliwiają publiczną debatę, ponieważ obie (aczkolwiek z przeciwnych pozycji) wykluczają wspólne i racjonalne dążenie do moralnego lub filozoficznego porozumienia. Relatywizm nie sprzyja cywilizowanemu dyskursowi, ponieważ w gruncie rzeczy wyklucza moralne potępienie czegokolwiek. Fundamentalizm nie sprzyja cywilizowanemu dyskursowi, ponieważ wywołuje nierozstrzygalny konflikt z tymi, którzy nie podzielają jego przekonań. Oba sposoby myślenia odbierają nadzieję na dojście do powszechnie uznawanych normatywnych wniosków drogą racjonalnej dyskusji – relatywizm dlatego, że nie chce takiej dyskusji, a fundamentalizm dlatego, że na jego warunkach nie jest ona możliwa.

Spróbuję pójść śladem wskazanym przez P.L. Bergera, opierając się nie tyle na danych socjologii, ale na doświadczeniu konkretnej społeczności — wspólnoty Kościoła katolickiego. Tekst jest świadomie pisany „z wnętrza” Kościoła i tak też trzeba odczytywać zawarte w nim oceny.

* * *

W 40 lat po zakończeniu soboru Kościoł katolicki, inne Kościoły czy wspólnoty chrześcijańskie i cała Europa stają wobec bardzo poważnych i trudnych pytań, będących następstwem nie tylko przemian umysłowych w XX w., ale i procesu modernizacji. Pojawiły się dwie tendencje, skądinąd wzajemnie się warunkujące – daleko posunięty, relatywizujący sekularyzm, owocujący pogłębiającym się indyferentyzmem religijnym oraz fundamentalizm jako reakcja na postępujący relatywizm.

Indyferentyzm, czyli przekonanie, iż wszelkie poglądy w sferze religii są jednakowo uprawnione (i jednakowo bezwartościowe), stanowi skutek osłabienia religijności w jej wymiarze indywidualnym i wspólnotowym; jest przejawem braku wiary w istnienie sensu. W tego rodzaju sytuacji każdy próbuje stworzyć (z dostępnych na

„rynku” elementów) taką religię, jaka mu w danej chwili odpowiada. Może nawet uważać się za chrześcijanina, wybierając z doktryny chrześcijańskiej tylko te elementy, które mu odpowiadają. Jest to, niestety, rozpowszechniona w „szumie cywilizacyjnym” naszych czasów swoista „religijność supermarketu”.

Reakcją na zagrożenie relatywistycznym indyferentyzmem, a zwłaszcza sekularyzmem, jest fundamentalizm. Może się pojawić w obrębie każdej tradycji religijnej (żydowskiej, chrześcijańskiej czy muzułmańskiej) i ma charakter literalny (zwrot wyłącznie do przeszłości, np. do dosłownej interpretacji świętych tekstów) bądź utopijny (zwrot ku przyszłości; skoro koniec świata jest blisko, a tylko „szef” grupy wie, jak się do niego przygotować, liczy się posłuszeństwo). „Bóg fundamentalistów” nie tłumaczy sensu, domaga się tylko posłuszeństwa. Podobno w fundamentalistycznych wersjach islamu w ogóle nie pojawia się pytanie „dlaczego?”, gdyż jest uważane za pozbawione sensu.

P.L. Berger podkreśla: *Fundamentalizm świecki i religijny są do siebie zaskakująco podobne (...). Oba postrzegają społeczeństwo w kategoriach czarno-białych, oba demonizują swoich przeciwników i oba mają to samo przesłanie dla potencjalnych konwertytów: „Przylącz się do nas, a damy ci pewność, w co masz wierzyć, jak masz żyć i kim jesteś”.*

Jak to się stało, że po soborze watykańskim II obserwujemy w obrębie Kościołów i wspólnot chrześcijańskich tak rozbieżne tendencje? Jedną z przyczyn jest bez wątpienia niezajomość dorobku Soboru. Kiedy słuchamy krytyki Kościoła ze strony środowisk zlaicyzowanych, czasem odnosimy wrażenie, że jest ona formułowana tak, jakby tego soboru w ogóle nie było. Nawet wśród osób głęboko związanych z Kościołem (duchownych i świeckich) można zaobserwować niedostateczną znajomość nauczania soborowego. Nie mamy adekwatnego modelu katechezy, która formowałaby religijność młodzieży w duchu Vaticanum II. Ponadto w Polsce po dziś dzień powszechnie spotykamy osoby, u których – jak swego czasu oceniał o. prof. Jacek Woroniecki OP – rozum jest sceptyczny, a wiara nadmiernie sentymentalna.

Nasze fascynacje

Dlaczego ludzie tak łatwo ulegają pokusie relatywizmu bądź fundamentalizmu? Czym się kierują przy wyborze? Wiele czynników może skłaniać do wyboru opcji fundamentalistycznej; ja wymienię dwa.

Jednym jest historyczna pamięć o dawnej wielkości Kościoła. Jeszcze pomiędzy obydwojma soborami watykańskimi „rząd dusz” w dużej mierze sprawował Kościół. Dzisiaj w wielu wspólnotach kościelnych Europy obserwujemy nie tylko zmniejszanie się liczby uczestników nabożeństw, ale i dostrzegamy, że część podstawowych ról religii przejęły media – telewizja, radio, prasa. To one pomagają wielu osobom w wyjaśnianiu świata i budowaniu hierarchii wartości.

Kościół tradycyjny (zwłaszcza katolicki) to tak pożądanego poczucie pewności. Dziś niejeden z teźką w oku wspomina czasy, gdy obowiązywała zasada *Roma locuta, causa finita*. Dawniej w Kościele nie było aż tylu niejasnych debat i stanowisk, było więcej pewności, stanowiącej mocną stroną tradycyjnego, katolickiego światopoglądu. Tęsknota za pewnością to zarazem tęsknota za dawnymi czasami, ocenianymi jako lepsze nie tylko pod względem religijnym. Fundamentalizm to nie tylko protest przeciw liberalizacji religii; to specyficzny typ jej przeżywania. Przyczyną bywa pokusa redukcjonizmu, tęsknota za przeżywaniem świata i religii w sposób możliwie prosty, która może być reakcją obronną

wobec postmodernistycznego zagubienia w nieprzewidywalnym chaosie najróżniejszych opinii.

Taka reakcja nie może jednak iść zbyt daleko: o ile krytykowano pozytywizm za jego jednostronność, sprowadzanie światopoglądu do wymiaru ściśle naukowej racjonalności, o tyle można uznać fundamentalizm za pozytywizm *à rebours*. Niebezpieczną cechą fundamentalizmu jest zakwestionowanie roli **tradycji** i jej ewolucji w kulturze i religii. Żywa tradycja, niosąca istotne wartości, będzie torować sobie drogę wśród nowych sytuacji i wyzwań, tak jak swego czasu chrześcijaństwo znajdowało nowe formy wyrazu w różnych kulturach. Fundamentalizm przeciwnie – nie jest zdolny do asymilacji i w zmieniających się warunkach, wśród nowego rodzaju wyzwań będzie raczej prowadził do izolacjonizmu.

Trzeba pamiętać, że jedną z głównych inspiracji soboru watykańskiego II było przekonanie, że oparty na scholastycznym systemie pojęć i niemal niezmienny od soboru trydenckiego paradygmat katolickiego myślenia już nie wystarcza. Od czasów oświecenia stopniowo posługiwano się innym rodzajem języka, bardziej odpowiednim do omawiania kwestii nauk przyrodniczych. Nowe prądy, jakie w XIX i XX w. pojawiły się w literaturze i w filozofii (fenomenologia czy filozofia analityczna), uprzytomniły nam, że do opisu bogactwa doświadczeń ludzkich nieodzowne jest wykorzystanie wszelkich możliwych form wyrazu. W 1925 r. anglo-amerykański filozof Alfred North Whitehead pisał: *Idee dziedziczymy, tworzą one tradycję naszej cywilizacji. Owe tradycyjne idee nie są nigdy statyczne (...), nie mogą stać w bezruchu. Żadne pokolenie nie może bezkrytycznie naśladować swych przodków. Można zachować życie w zmiennym przepływie form, można zachować formę, gdy życie zamiera, nie można jednak na stałe zamknąć tego samego życia w tę samą formę.*²

P.L. Berger zwraca uwagę, iż *modernizacja podważa przekonania i wartości dawniej uznawane za oczywiste*. Aby współczesny człowiek mógł zrozumieć podstawowe zagadnienia teologii i praktyki życia Kościoła, nieodzowna stała się *accomodata renovatio*, będąca jedną z myśli przewodnich Vaticanum II. „Przystosowana odnowa” to rzecz nieobca tradycji chrześcijańskiej. Podejmowano ją wielokrotnie ze świadomością, iż kryzys określonej formacji kulturowej może być nie tylko zagrożeniem, ale i szansą rozwoju i pogłębienia tradycji. Przykładem jest działalność św. Pawła z Tarsu, który podejmuje ryzyko odejścia od rygorów tradycyjnego judaizmu, aby sformułować przekaz chrześcijańskiej wiary w języku helleńskiego monoteizmu filozoficznego. Warto też wspomnieć reformę z Cluny, która wyemancypowała średniowieczny Kościół spod władzy cesarskiej, oraz nowe wówczas zjawisko pierwszych uniwersytetów jako „trzeciej siły”, zdolnej do arbitrażu w sporach między władcami a biskupami. Były wreszcie – niestety nie do końca zrozumiane w Watykanie – podejmowane zwłaszcza przez jezuitów próby „inkulturacji” chrześcijaństwa na Dalekim Wschodzie.

Co powinno być miarą „przystosowanej odnowy”? Potrzebna jest taka prezentacja Dobrej Nowiny, aby była ona dostępna, a więc rozumiała dla jak największej liczby ludzi, którzy we współczesnym pluralistycznym świecie nie tylko mówią różnymi językami, ale rozumują w ramach różnych systemów pojęć, odwołujących się do bardzo zróżnicowanych typów doświadczenia. Sam depozyt wiary musi pozostać nienaruszony. Dzisiejsza sytuacja kulturowa, w której niepokojąco często ludzie bezkrytycznie akceptują najdziwniejsze pomysły i poglądy, to droga nieuchronnego „ześlizgiwania się” w stronę relatywizmu, indyferentyzmu czy wręcz sekularyzmu. P.L. Berger podkreśla: *Pluralizm ma (...) głębokie*

² Whitehead, A.N., *Nauka i świat nowożytny*, przekład i słowo wstępne Kozłowski, M., i Pieńkowski, M., Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1987, s. 253.

konsekwencje dla życia jednostki. Ponieważ coraz szersze obszary życia tracą swoje dawniej niekwestionowane normy, jednostka musi się zastanowić nad alternatywnymi normami, które stały się dostępne i dokonać spośród nich wyboru. Modernizację można wręcz określić mianem gigantycznego *przejścia od kondycji losu do kondycji wyboru* (podkreślenie moje – M.P.).

Gdy mowa o **sekularyzmie**, nie chodzi tylko o uznanie świeckości świata i jego spraw; raczej o pewien rodzaj ideologii, która postuluje ograniczenie religii do sfery poglądów wyłącznie prywatnych oraz usunięcie jej ze sfery publicznej. Warto zauważyć, że sam **proces sekularyzacji** jest w jakimś sensie konsekwencją rozwoju doktryny biblijnej. Prawda o stworzeniu świata z niczego przez Boga (całkowicie obca tradycji greckiej) przyniosła w efekcie desakralizację świata przyrody, a tradycja upominania władców przez proroków (Mojżesz wobec faraona, opozycja papieża wobec cesarza w średniowieczu) – desakralizację polityki: władza państwowa straciła atrybuty boskie, mimo różnego rodzaju ciągów bizantynizmu została zredukowana do roli świeckiej, wręcz służebnej.

W tej sytuacji można rzec: „nic nowego pod słońcem”. Od samego początku myśl europejska rozwijała się pomiędzy dwoma biegunami, tradycyjnie wiązano je z następstwem poglądów z jednej strony Heraklita, z drugiej – Parmenidesa. Zapewne jesteśmy definitywnie skazani na lawirowanie między Scyllą ujęć spójnych, jasnych i niesprzecznych, ale zbyt ubogich i jednostronnych, a Charybdą opisów tak bogatych, iż nie sposób zorientować się, gdzie prawda, a gdzie fałsz, gdzie dobro, a gdzie zło, gdzie piękno, a gdzie brzydota. Tęsknota za spójnością i pewnością poznania i działania może jednak niepostrzeżenie zamknąć nas w okowach fundamentalizmu, natomiast nierozważna, wybiórcza i bezrefleksyjna akceptacja najrozmaitszych opinii to nieunikniona droga do relatywizmu i indyferentyzmu.

Tradycyjnie od czasów krwawych wojen okresu reformacji w praktyce życia Kościoła próbowano stosować zasadę *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas* – „Jedność poglądów tam, gdzie to konieczne, wolność opinii w sprawach niewyjaśnionych, miłość we wszelkich relacjach”.³ Widzimy, że w wielokulturowym świecie, jakim dziś jest sama Europa, ani problem jedności, ani wolności nie jest rzeczą łatwą, nie mówiąc o miłości. Papież Benedykt XVI w swej pierwszej encyklice *Deus caritas est* pokazał bardzo poważne problemy, z którymi musi się zmierzyć nasza cywilizacja, aby można ją było nazwać cywilizacją miłości.

Nasze lęki

*Gdzie wzmógł się grzech, tam jeszcze obficie rozlała się łaska...*⁴ Niestety, bywa i odwrotnie: tam, gdzie w szczególnie sposób jesteśmy wezwani do wiary, nadziei i miłości – a więc w Kościele – pojawiają się poważne pokusy nieufności, wrogości i lęku. W pierwszych rozdziałach adhortacji *Ecclesia in Europa* papieża Jana Pawła II (28 czerwca 2003 r.) można znaleźć realistyczny opis duchowej sytuacji Europy.⁵ Papież zwrócił uwagę na niepokojące oznaki, takie jak: praktyczny agnostycyzm, obojętność religijna, zanik poczucia solidarności, a zarazem lęk przed przyszłością. Podsumowaniem

³ Zob.: np. Jana XXIII, encyklika *Ad Petri cathedram*, p. 72.

⁴ Rz 5,20.

⁵ *Ecclesia in Europa*, nr 7–9.

tych procesów, których moralne konsekwencje mogą sięgać daleko, jest użyte w adhortacji określenie „kultura śmierci”.⁶

Współczesna Europa nie jawiłaby się zapewne jako „kultura śmierci”, gdyby nie była **cywilizacją lęku**. W tej kwestii jeszcze trudniej o jasność: uświadamiamy sobie źródła naszych fascynacji, ale też wiemy, że mogą występować **lęki nieuświadomione**, które mają głęboki wpływ na sposób naszego myślenia i działania. Klimat współczesnej kultury europejskiej sprzyja lękowi. Gdy sami nie potrafimy należycie ocenić rzeczywistej wartości poszczególnych sądów czy zachowań, lęk przed odrzuceniem czy ośmieszeniem wobec własnej „grupy odniesienia” może skłonić do „ochronnego” przejmowania postaw indyferentnych, czasem nawet do akceptacji poglądów wzajemnie sprzecznych.

Co więcej, nie tylko w sprawach życia codziennego, ale nawet w środowisku osób związanych z nauką można napotkać poglądy wewnętrznie sprzeczne, wynikające ze zderzenia postulatu naukowego postępu z ideologią „politycznej poprawności”. Przykładem może być często podejmowane ostatnio pytanie, w jakim stopniu umysł człowieka jest genetycznie „zaprogramowany” (z czego wynikałyby specyficzne, dziedziczone zdolności i tendencje), a w jakim stanowi początkowo *tabula rasa*, której zapisanie jest wyłącznie kwestią wychowania i doświadczenia. W tej kwestii w ostatnich dziesięcioleciach dochodziło do paradoksalnego wręcz zderzenia opinii:

*Te same środowiska lewicowo-feministyczne, które z pełnym przekonaniem głoszą tezy o braku genetycznych różnic między kobietami i mężczyznami — o tym, że różnice zainteresowań, osobowości, upodobań kobiet i mężczyzn są wynikiem odmiennego wychowania — dokonują radykalnego zwrotu, gdy przychodzi im tłumaczyć źródła homoseksualizmu. W tej kwestii lewica opowiada się za determinizmem genetycznym, bo potwierdzenie istnienia genu homoseksualizmu uwolniłoby gejów od odpowiedzialności moralnej i od społecznego piętna. Homoseksualizm stałby się czymś niezawinionym... cechą, na którą człowiek nie ma wpływu.*⁷

Innego rodzaju sytuacje lękowe związane są ze współczesnym kryzysem demokracji – w sytuacji globalistycznej podległości polityki wobec ekonomii coraz większą rolę odgrywają wielkie międzynarodowe korporacje finansowo-przemysłowe, które funkcjonują w sposób zgoła niedemokratyczny. Źródłem lęku może być wreszcie współczesna sytuacja rodziców, którzy w pluralistycznym świecie stają wobec podstawowego dylematu: jak wychowywać dzieci – na „ludzi wartości” czy „ludzi sukcesu”?

Efektom lęku, zwłaszcza nieuświadomionego, będzie w pierwszym rzędzie postawa nieufności, a następnie ucieczka bądź agresja. Nie mogą zatem dziwić często dziś spotykane, w nieuzasadnionym stopniu agresywne zachowania.⁸ Agresja, podobnie jak ucieczka, może być wyrazem postawy indyferentyzmu (lęk przed narzucaniem nam jakiegoś autorytetu, którego nie potrafimy uznać za swój) lub fundamentalizmu (lęk, iż akceptowany przez mnie autorytet zostanie odrzucony przez innych). Te skrajne postawy są przejawem **ucieczki od odpowiedzialności**, a więc także **od wolności**, nawet gdy wypiszemy hasło wolności na wszystkich sztandarach.

⁶ Tamże, nr 95.

⁷ Kastory, B., „Uczeni pod presją”, [w:] *Newsweek*, wyd. polskie, nr 40/2006.

⁸ Zob.: Miłoszewski, Z., „Wściekłość polska”, [w:] *Newsweek*, wyd. polskie, nr 43/2006.

Postawa fundamentalistyczna to odmowa podjęcia powołania do wolności, tak wyraźnie akcentowanego przez św. Pawła.⁹ Wobec lęku przed wolnością, która jawi się jako niebezpieczna, lęku przed niepewnością poszukiwań, przed podejmowaniem trudnych pytań dotyczących osobistej wiary i moralności, wydaje się, iż lepiej zdać się na ugruntowany autorytet, który zapewni bezpieczne schronienie w poczuciu niekwestionowanej pewności. Za cenę raz podjętej decyzji uznania autorytetu czeka nas upragniona „nagroda” – uwolnienie od brzemienia wolności, od odpowiedzialności, od konieczności nieustannych wyborów.

Ceną, jaką musi ponieść fundamentalista za swe pozorne poczucie bezpieczeństwa, jest ztracenie niezwykle istotnej cechy religii, jaką jest jej **symboliczność**. Odejście od ryzyka hermeneutyki na rzecz jednostronności, pozornej jednoznaczności, nieuchronnie prowadzi do błędnej koncepcji religii: gdzie brak myślenia symbolicznego, nieuchronnie zacznie się wkładać myślenie diaboliczne...¹⁰ P.L. Berger pisze, że

każdy wybór generalnie można zrewidować, co sprawia, że projekt fundamentalistyczny jest chwiejny i z tego powodu skłonny do nietolerancji. W autentycznie tradycyjnej wspólnotcie ci, którzy nie podzielają dominującego światopoglądu, nie muszą stanowić zagrożenia – są ciekawostką, czasem nawet zabawną. Dla poglądu fundamentalistycznego niewierzący jest zagrożeniem. Trzeba go nawrócić, unikać albo wyeliminować metodą wypędzenia lub fizycznej likwidacji.

Relatywizująca postawa indyferentyzmu też jest ucieczką w sferę wolności pozornej, czysto negatywnej. P.L. Berger zwraca uwagę na związane z nią ryzyko: *Subiektywizacja oznacza proces, w wyniku którego instytucje tracą swój obiektywny status, toteż jednostka jest teraz zdana na siebie w konstruowaniu swojej „siatki” znaczeń i norm.* Taka ucieczka bywa też podyktowana iluzoryczną pewnością, że dokonując wyboru, nie mogą popełnić rażących błędów, gdyż nie ma wyborów obiektywnie lepszych lub gorszych, są tylko **moje własne** wybory, a autonomia aktu wyboru nadaje mu odpowiednią wartość. Nieuchronnie pojawia się tu niebezpieczeństwo, iż zamiast szukać najlepszych rozwiązań naszych problemów, zaczniemy lekkomyślnie akceptować błędne lub zbyt uproszczone odpowiedzi na trudne, złożone pytania; że zadowolimy się pseudorozwiązaniami. Przykładów nie brakuje, choćby z życia rodzinnego czy wychowania młodzieży. W rezultacie wielu ludziom coraz trudniej odnaleźć sens życia. Co więcej, pozorna wolność ujawnia istnienie „drugiego dna” sekularyzmu wszędzie tam, gdzie zdesakralizowane państwo próbuje tworzyć własną „antyreligię”, która będzie sankcjonować władzę państwową i jej niekwestionowany autorytet. Ideologia świeckości państwa łatwo ulega zwyrodnieniu: w miejsce świętości religijnej, nadanej przez Boga, pojawia się „pseudoświętość”, którą władza państwowa nadaje sama sobie. Przykładem jest głośny spór o noszenie chust lub innych symboli religijnych we francuskich szkołach.

Takie sytuacje nie mogą dziwić w czasach, gdy człowiek coraz więcej wie, ale faktycznie coraz mniej rozumie. W odniesieniu do Kościoła niektórzy filozofowie sugerują zatem, by chrześcijańska katecheza była głoszeniem nie tyle „Boga wyjaśniania”, ile „Boga sensu”. Sens jest czymś, co trzeba odnaleźć, nie można go sobie wymyślić. Nie można odnaleźć sensu tam, gdzie Bóg zostaje sprowadzony do jednego z przedmiotów w „supermarkecie”. Niemniej, odnalezienie sensu wydaje się ważniejsze wobec zagrożeń ze strony fundamentalizmów niż indyferentyzmu. W postawie indyferentyzmu może

⁹ Ga 4,13.

¹⁰ Zob.: Halík, T., „Víra, rozum a hledání evropské identity”, [w:] *Universum (Revue České Křesťanské Akademie)*, nr 1/2007, s. 18–22.

w człowieku pozostać głęboko ukryta tęsknota za sensem, natomiast fundamentalizm programowo usuwa samo pytanie o sens. Pytania tego nie zdołamy podjąć, jeśli nie przemyślimy gruntownie samego pojęcia wolności.

Nasza wolność

Przemiany, jakie ostatnio dokonały się w naszej części Europy, przyniosły „zachłyśnięcie się” wolnością. Niekiedy traktujemy sam proces integracji europejskiej jako „rozszerzanie obszaru wolności” (np. Timothy Garton Ash). Niestety, radość z odzyskanej wolności oraz perspektywy jej poszerzania coraz bardziej zakłóca fakt, iż w większości podjęliśmy – mniej lub bardziej nieświadomie – **zafałszowane rozumienie pojęcia wolności**. To, iż podzielamy owe błędy ze znaczną częścią państw Europy Zachodniej, nie stanowi żadnej pociechy, przeciwnie – dodatkowo wzmacnia propagandowy wpływ tak rozpowszechnionych przekonań.

Istotą zafałszowania jest pojmowanie wolności w sensie „negatywnym” jako **wolności od ograniczeń**. Im mniej czynników, które mnie ograniczają – bez względu na to, czy są prawne czy nieformalne, wewnętrzne czy zewnętrzne – tym bardziej jestem wolny. Wydaje się to oczywiste i obawiam się, że niewiele osób zadaje sobie trudu, aby przemyśleć sprawę. Arcybiskup poznański, Stanisław Gądecki mówił do młodzieży:

Pierwszym z typowych błędów jest utożsamianie wolności zewnętrznej z wolnością wewnętrzną. Wielu jest przekonanych, że wystarczy zagwarantować sobie wolność zewnętrzną, aby automatycznie żyć w wolności wewnętrznej. Tymczasem (...) paradoksalnie, w systemach totalitarnych wiele osób potrafiło ochronić wolność wewnętrzną mimo braku wolności zewnętrznej, natomiast w liberalnych demokracjach wielu ludzi popada w uzależnienia i zniewolenia.

Drugim błędem jest absolutyzowanie wolności wewnętrznej, czyli traktowanie jej jako najwyższej wartości. (...) W praktyce prowadzi to do wybierania tego, co łatwiejsze, a nie do tego, co wartościowsze. Za mitem łatwej wolności kryje się zwykłe tchórzostwo wobec prawdy o człowieku, a także lenistwo w obliczu wymagań płynących z korzystania z wolności w sposób odpowiedzialny.

Trzecią wypaczoną formą wolności jest przekonanie, że człowiek wolny to ktoś, kto powstrzymuje się od odpowiedzialności.¹¹

Zdaniem prof. Servais Pinckaersa OP (cytowanego przez George'a Weigela), zaczątków negatywnej koncepcji wolności trzeba szukać w myśli nominalistycznej, wywodzącej się od Williama Ockhama, angielskiego franciszkanina z przełomu XIII i XIV w., a potem rozpowszechnionej w czasach nowożytnych:

(...) nominaliści utrzymują, że nie istnieje nic takiego jak „ludzka natura”. „Natura ludzka” jest po prostu opisem, nazwą (stąd „nominalizm” – od łacińskiego nomen), którą nadajemy naszemu doświadczeniu wspólnych cech istot ludzkich. Istnieją wyłącznie byty indywidualne. (...) Jeśli nie istnieje nic takiego jak ludzka natura, to nie ma też uniwersalnych zasad etycznych, które mogą być wyprowadzone z ludzkiej natury. Oznacza to, że moralność jest to po prostu prawo i obowiązek, prawo zaś jest zawsze gdzieś na zewnątrz mnie. Innymi słowy, prawo – zarówno boskie, jak

¹¹ Przemówienie do młodzieży, Lednica, 4 czerwca 2005 r.

i ludzkie, jest przymusem, Bożym przymusem względem nas i naszym własnym przymusem wywieranym na nas samych. (...)

*U Ockhama spotykamy się z tym, co Pinckaers nazywa **wolnością indyferentną**. Wolność taka jest po prostu neutralną możliwością wyboru. A wybór jest wszystkim, wybór jest kwestią apodyktyczności, dziedziną siły. (...) Wolność dla Ockhama, podobnie jak dla wielu współczesnych europejskich i amerykańskich intelektualistów, nie ma charakteru duchowego. W rzeczywistości istnieje człowiek autonomiczny, nie człowiek cnotliwy, a wolność nie ma nic wspólnego z dobrocią, szczęściem czy prawdą. Wolność jest po prostu wolnością wyboru...*¹²

Takie wyłącznie „negatywne”, indyferentne pojmowanie wolności okazuje się nie tylko całkowicie bezowocne, ale wręcz szkodliwe, zarówno dla jednostki, jak i dla relacji społecznych. Po pierwsze, **utrudnia wychowanie** młodzieży, gdyż wychowanie musi obejmować nakładanie ograniczeń. (umiejętna prezentacja ułatwi młodym ich akceptację, ale nie zmieni faktu, iż będą one postrzegane jako ograniczenia). Konieczność ta wynika z faktu, iż w codziennym życiu napotykamy **potrzeby i pokusy**. Każdy musi się nauczyć, jak realizować potrzeby oraz jak omijać pokusy. Podstawową trudność stanowi natomiast rozeznanie, gdzie znajduje się granica. W przypadku czysto „indyferentnego”, negatywnego pojmowania wolności takiej granicy wyznaczyć nie sposób, gdyż to nie rozeznanie dobra określa moją wolność, lecz odwrotnie – w akcie wolnego wyboru sam określam, co jest dla mnie dobre. Dobro, które sam dla siebie określiłem, nie może wzbudzać mojego szacunku, zatem trudno oczekiwać jakiegokolwiek konsekwencji w wyborach i w działaniu. Szacunek może budzić tylko dobro (prawda czy piękno), które odkrywam jako nadrzędne, niezależne ode mnie i które stopniowo staram się zrozumieć, uznawać za własne. Jeśli sam chcę określać, co dla mnie dobre, wówczas zamiast upragnionej wolności (kiedy robię to, czego **ja chcę**) pojawia się **samowola** (jestem zdolny robić tylko to, co **mnie się chce**). Widać to w przypadku tych, niestety wielu, młodych ludzi, którzy mniej więcej wiedzą, czego nie chcą, ale nie wiedzą, czego naprawdę chcą.

Czysto „negatywne” pojmowanie wolności bywa wręcz absurdalne, ponieważ może zaowocować **niezdolnością do podejmowania decyzji**. Każda decyzja życiowa pociąga w konsekwencji równie poważne ograniczenia, zatem lęk przed tymi ograniczeniami (jako poważnie zagrażającymi wolności) może sparaliżować sam proces decyzyjny. Wyraźnie to widać w odniesieniu do rozpoznania osobistego powołania życiowego: niejednokrotnie trudności są następstwem braku wiary w to, że człowiek jest zdolny podjąć decyzję, której skutki będą go zobowiązywać do końca życia.

Najbardziej obiecującym rozwiązaniem tego dylematu wydaje się uznanie, że istota wolności leży gdzie indziej. Wolność trzeba pojmować przede wszystkim na sposób **pozytywny**: jako **wolność do czynienia dobra**. Jestem tym bardziej wolny, im więcej dobrego mogę uczynić. Perspektywa ulega wówczas odwróceniu: z doświadczenia wiemy, jak bardzo np. udane małżeństwo pomnaża możliwości świadczenia dobra innym.

Podejście „pozytywne” reprezentował m.in. św. Tomasz z Akwinu. George Weigel, idąc za myślą Servaisa Pinckaersa, pisze¹³:

*(...) subtelna, złożona myśl Akwinaty na temat wolności jest najlepiej uchwycona w formule **wolność ku doskonałości**. Dla Akwinaty wolność jest środkiem do*

¹² Weigel, G., *Katedra i szescian*, w tłumaczeniu Izabeli i Piotra Zarębskich, Wyd. FRONDA, Warszawa 2005, s. 91–93.

¹³ Tamże, s. 88–89.

osiągnięcia doskonałości i szczęścia człowieka. (...) Wolność w tym rozumieniu jest zdolnością, dzięki której działamy, przez którą nasz intelekt i wola w sposób naturalny dążą do prawdy, dobra i szczęścia, których pragnienie jest wpisane w nas jako istoty ludzkie. (...) Innymi słowy, wolność jest kwestią stopniowego przyswajania sobie zdolności wyboru dobra i dokonywania doskonałych wyborów. Tak więc prawo i wolność nie przeciwstawiają się sobie. Prawo może nas wychowywać w wolności. Prawo nie jest czymś narzuconym z zewnątrz, jest raczej dziełem mądrości.

Ukazując dobro, prawo budzi szacunek i to powinno być normalną drogą wychowania człowieka.

Pozytywne pojmowanie wolności też nie jest proste. Przede wszystkim zmusza do odpowiedzi na pytanie, w jakim sensie ludzka wrażliwość, zdolność do rozpoznania dobra ma charakter obiektywny (czy intersubiektywny). Inaczej mówiąc, w jakim stopniu możemy dojść do porozumienia w kwestii, co jest dobre, a co złe? Tradycyjnie, aby osiągnąć takie porozumienie, odwoływano się przeważnie do natury człowieka, którą próbowano w jakiś sposób definiować.

W naszym współczesnym, wyraźnie wielokulturowym świecie debata o wartościach, a zwłaszcza odwoływanie się do natury człowieka wydają się znacznie bardziej złożone. Jednak rzeczowa debata jest nieunikniona, jeśli nie chcemy pogubić się w meandrach czysto „negatywnej” wizji wolności, dodatkowo zaciemnianej możliwością odwoływania się (kiedy to wygodne) do mętnych i niejednokrotnie wewnętrznie sprzecznych standardów tzw. politycznej poprawności. Wymaga ona intelektualnej uczciwości zarówno ludzi wierzących, jak i niewierzących. Pierwszym zawsze groziła pokusa intelektualnej „drogi na skróty” („Jeśli Bóg nam się objawił, to człowiek uznający Jego objawienie zawsze w końcu ma rację”), drugim może grozić pewien stopień moralnego indyferentyzmu („Jeśli Bóg, rozumiany jako ostateczna Zasada prawdy i dobra, jest niepoznawalny, to każdy człowiek skazany jest na osobiste rozeznanie moralne, a więc o tym, co dobre, a co złe, możemy rozstrzygać w ramach procedur naszej demokracji”).

Obie postawy wymagają ostrożności – pierwsza sprowadza nie tylko ryzyko nietolerancji, ale też zbyt powierzchownego traktowania pytań bardzo trudnych; druga może doprowadzić do niemniej groźnego dla naszej demokracji przekonania, iż skoro wszyscy ludzie są równi, to wszelkie poglądy i opinie są jednakowo wartościowe. Istnieją pewne przesłanki, które pozwalają przypuszczać, że istnieje realna (co nie znaczy łatwa!) perspektywa porozumienia. P.L. Berger pisze:

Wydaje mi się, że zachodzi istotna różnica między relatywizmem moralnym i relatywizmem poznawczym. Nauka nigdy nie daje pewności, a tylko pewne prawdopodobieństwo i zawsze musi dopuszczać możliwość, że jej hipotezy zostaną sfalsyfikowane. Z drugiej strony istnieją oceny moralne, które osiągają wysoki stopień pewności, nawet jeżeli uznamy je za zależne od umiejscowienia podmiotu w czasie i przestrzeni. Dobrymi tego przykładami są niewolnictwo i tortury.

Zdaniem Bergera wyznawcy religii stają przed poważnymi zadaniami:

Monoteizm niełatwo wykształca etos tolerancji, zwłaszcza jeśli jest zinstytucjonalizowany i wsparty zbrojnym ramieniem państwa. W każdej spośród wielkich tradycji religijnych jest jednak z czego zbudować taki etos. Co więcej, nowożytny ideały praw człowieka, łącznie z wolnością religijną, są historycznie zakorzenione w koncepcjach antropologicznych tych tradycji i w nowszych czasach

zostały explicite wzmocnione tymi koncepcjami (na przykład w katolickiej doktrynie społecznej po Soborze Watykańskim II).

W tej złożonej sytuacji papież Benedykt XVI przypominał ostatnio, iż wprawdzie nauka społeczna Kościoła argumentuje, wychodząc od rozumu i prawa naturalnego, a więc od tego, co jest wspólne naturze każdej istoty ludzkiej¹⁴, ale jeśli nauczymy się czerpać z bogatej tradycji duchowości i teologii chrześcijańskiej, możemy iść znacznie dalej:

Historia miłości między Bogiem a człowiekiem polega właśnie na fakcie, że ta wspólnota woli wzrasta w jedności myśli i uczuć, i w ten sposób nasza wola i wola Boga stają się coraz bardziej zbieżne: wola Boża przestaje być dla mnie obcą wolą, którą narzucają mi z zewnątrz przykazania, ale staje się moją własną wolą, która wychodzi z fundamentalnego doświadczenia tego, że w rzeczywistości Bóg jest mi bardziej bliski niż ja sam. (...) Tak więc nie chodzi tu już o „przykazanie” z zewnątrz, które narzuca nam coś niemożliwego, lecz o doświadczenie miłości darowanej z wewnątrz, i tą miłością, zgodnie ze swoją naturą, należy się dzielić z innymi.¹⁵

W perspektywie teologicznej mamy zatem odmienny, znacznie szerszy horyzont i dopiero tu można starać się rozumieć pozornie paradoksalną opinię św. Piotra: „*Jak ludzie wolni [postępujcie], nie jak ci, dla których wolność jest usprawiedliwieniem zła, ale jak niewolnicy Boga*”¹⁶

Dziedzina ludzkiej moralności to materia złożona, która wymaga wielkiej delikatności. Warto przypomnieć, że według myślicieli starożytnych i średniowiecznych pierwszym i podstawowym pytaniem analizy moralnej w odniesieniu do wszystkich ludzkich spraw i do każdego człowieka jest pytanie: Jak być szczęśliwym? Pragnienie szczęścia jest nieusuwalnym elementem ludzkiej natury oraz istotnym punktem odniesienia dla właściwego „zagospodarowania” przestrzeni ludzkiej wolności. A to, czy człowiek potrafi być szczęśliwy, zależy w dużej mierze od niego, zwłaszcza od sposobu pojmowania idei dobra oraz wolności.

¹⁴ *Deus caritas est*, 28, a.

¹⁵ Tamże, 17 i 18.

¹⁶ 1 P 2,16.

Dodatek:

Stefan Wilkanowicz, ZNAK, Kraków

MAŁY KATECHIZM EUROPEJSKI

Napisany w 2000 r., w odpowiedzi na pytanie francuskiego pisma La Vie. Tekst prosty, a zarazem wart głębokiej refleksji, bo dla wielu może być bodźcem do pierwszego kroku na rzecz twórczego, europejskiego dialogu:

Pytanie: *Od czego zależy przyszłość Europy?*

Odpowiedź: *Przede wszystkim od jakości samych Europejczyków.*

P.: *Jakich Europejczyków potrzebuje Europa?*

O.: *Aktywnych i twórczych, nastawionych na dobro wspólne, solidarnych, odpowiedzialnych, zdolnych do empatii i współpracy.*

P.: *A jacy oni są?*

O.: *Na Wschodzie naznaczeni sowieckim neomanicheizmem (czarno-biały obraz świata, potrzeba wroga), na Zachodzie – kultem pieniądza i rozrywki.*

P.: *Co nam grozi, jeśli będą formowani odwrotnie w stosunku do potrzeb Europy?*

O.: *Poważny kryzys – regres moralny i polityczny, marginalizacja Europy.*

P.: *Kto może ich dobrze formować?*

O.: *Wszyscy ci, którzy rozumieją istotne potrzeby Europy.*

P.: *Jakich chrześcijan potrzebuje Europa?*

O.: *Głęboko związanych z Chrystusem, a zatem ekumenicznych.*

P.: *Jakich wyznawców judaizmu potrzebuje Europa?*

O.: *Kładących nacisk na uniwersalizm Biblii.*

P.: *Jakich wyznawców islamu potrzebuje Europa?*

O.: *Kładących nacisk na jego religijną istotę, nawiązujących do jego mistycznych nurtów.*

P.: *Jakich buddystów potrzebuje Europa?*

O.: *Rozumiejących współczucie w sposób czynny.*

P.: *Jakich ludzi niereligijnych potrzebuje Europa?*

O.: *Uznających godność człowieka i wierzących w wartość bezinteresownej troski o niego.*

P.: *Jakich Polaków potrzebuje Europa?*

O.: *Oddychających obydwojma płucami Europy, aktywnych i solidarnych.*

P.: *Czego brakuje europejskiej kulturze?*

O.: *Kontemplacji i solidarności.*

P.: *Do jakich tradycji powinniśmy nawiązywać?*

O.: *Do zachodniej aktywności i racjonalności, do wschodniej kontemplacji i mistyki.*

P.: *Co jest naszym najpilniejszym i najtrudniejszym zadaniem?*

O.: *Nauczyć się współpracować.*