

Joseph Kardynał Ratzinger, fragmenty książki: *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*. Kraków: wydawnictwo M, 2005, Magdalena Mijalska (przekład), s.16-53 oraz 136-150 i 159-162 (bez większości przypisów).

O terroryzmie jako chorobie Europy i o zadaniach Kościoła

Problem narkotyków.....	2
Terroryzm jako problem moralny.....	2
Elementy odpowiedzi.....	3
Istota moralności.....	3
Falsyfikacja scjentyzmu: likwidacja człowieka.....	5
Rozsądek moralności i rozsądek wiary.....	6
Zadanie religii wobec współczesnego kryzysu pokoju i sprawiedliwości.....	8
Zagrożenia dla pokoju – utrata miary prawa i bezprawia.....	9
Uzasadnienie i ukształtowanie prawa.....	11
a) <i>Authoritas – utilitas</i>	11
b) Triada praw podstawowych – ambiwalencja nauki o prawach człowieka.....	12
Co Kościół może i musi czynić – czego ani nie może, ani nie ma prawa.....	13
a) Przekaz i ochrona zasadniczych miar.....	13
b) Rezygnacja z bezpośredniej akcji politycznej.....	14
c) Świadectwo i służba miłości.....	15
Czas zmian dla Europy?.....	16
Diagnoza.....	16
a) Przykład Niemiec: tworzący się świat zachodnio-wschodni.....	16
b) „Trzeci Świat”.....	20
c) Świat islamu.....	22
Zadanie.....	22
a) Państwo i społeczeństwo.....	22
b) Kościół.....	23

Problem narkotyków

(...)

Cierpliwa i pokorna przygoda, ascezy, która wspinając się małymi krokami zbliża się do zstępującego Boga, zostaje zastąpiona magiczną siłą, magicznym kluczem narkotyku; droga moralna i religijna – technika. Narkotyk jest pseudo mistyką w świecie, który nie wierzy, ale mimo wszystko nie może zlikwidować dążenia duszy do raju. W ten sposób narkotyk jest znakiem ostrzegawczym prowadzącym bardzo głęboko: nie tylko odkrywa próżnię naszego społeczeństwa, której nie zarządzą jego instrumenty; wskazuje na wewnętrzne dążenie istoty ludzkiej, które dochodzi do głosu w wynaturzonej formie, jeśli nie znajdzie dobrej odpowiedzi.

Terroryzm jako problem moralny

Punkt wyjściowy terroryzmu bliski jest punktowi wyjścia narkotyków: także i tutaj na początku znajduje się protest przeciwko światu takiemu, jakim on jest, i pragnienie lepszego świata. Terroryzm u swoich korzeni jest moralizmem, jednak błędnie ukierunkowanym, który staje się okrutną parodią prawdziwych celów i dróg moralizmu. To nie przypadek, że terroryzm znalazł swój początek na uniwersytetach, tu zaś w środowisku nowoczesnej teologii, wśród młodych ludzi zaangażowanych religijnie. Terroryzm w swych początkach był religijnym entuzjazmem, któremu nadano nowy, ziemski kierunek, mesjańskim oczekiwaniem przekształconym w polityczny fanatyzm. Wiara w życie przyszłe załamała się albo utraciła znaczenie, jednak nie wyrzeczono się oczekiwań na jego miarę, lecz zastosowano je do obecnego świata. Bóg nie był już postrzegany jako rzeczywiście działający, ale nadal wymagano, i to z całą siłą, spełnienia danych przez Niego obietnic. „Bóg nie ma innych ramion niż nasze” – to oznacza, że o realizację tych obietnic możemy i musimy troszczyć się sami. Obrzydzenie duchową pustką naszego społeczeństwa, pragnienie tego, co całkowicie odmienne, wymaganie bezwarunkowego szczęścia bez zapór i granic – to jest, by tak rzec, religijny komponent zjawiska jakim jest terroryzm, składnik, który dał mu siłę rozpędu zdecydowanej na wszystko pasji, bezkompromisowość i idealistyczne żądania. Wszystko to staje się tak niebezpieczne z powodu mocnego osadzenia nadziei mesjańskiej w tym świecie: od tego, co ograniczone, wymaga się bezwarunkowości, od skończonego – tego, co nieskończone. W tej wewnętrznej sprzeczności uwidacznia się właściwy tragizm zjawiska, w którym wielkie powołanie człowieka staje się narzędziem wielkiego kłamstwa.

Jednak to, co w terroryzmie nieprawdziwe, jest dla przeciętnego uczestnika niewidoczne pod splotem religijnego oczekiwania i nowoczesnego intelektualizmu. Polega on przede wszystkim na

stawianiu wszystkich tradycyjnych norm moralnych przed trybunałem pozytywistycznego rozumu, kwestionowaniu i „odsłonięciu” niemożności ich udowodnienia. Moralność ma swoje miejsce nie w bycie, lecz w przyszłości. Człowiek sam musi ją projektować. Jedyną istniejącą wartością moralną jest przyszłe społeczeństwo, w którym spełni się to wszystko, czego teraz jeszcze nie ma. Dlatego moralność w chwili obecnej polega na pracy na jego rzecz. Nowa miara moralna głosi zatem: moralne jest to, co służy urzeczywistnieniu nowego społeczeństwa. To zaś można zbadać naukowymi metodami strategii politycznej, psychologii i socjologii. Moralność staje się „naukowa”: jej celem nie jest już „fantom” – niebo – ale dające się zrealizować zjawisko, nowe czasy. W ten sposób to, co moralne i religijne, stało się realistyczne i „naukowe”. Czego chcieć więcej? Czy należy się dziwić, że właśnie pełni idealizmu młodzi ludzie zareagowali na te obietnice?

Dopiero po dokładnym przyjrzeniu się widać w tym wszystkim diable kopyto, słychać chichot Mefistofelesa. „Moralne jest to, co tworzy przyszłość”: według tej miary także mord może być moralny; na drodze do człowieczeństwa trzeba się posłużyć także tym, co nieludzkie. W gruncie rzeczy to logika jednakowa z tą, która mówi, że dla „osiągnięć naukowych naprawdę wysokiej rangi” można poświęcić już embriony. I nie jest to inne pojęcie wolności niż to, które poucza nas, że usunięcie dziecka stojącego w poprzek samourzeczywistnieniu kobiety musi należeć do obszaru jej wolności. W ten sposób terroryzm posuwa się dziś bez przeszkód naprzód na nieco bardziej wysublimowanych polach, z pełnym błogosławieństwem nauki i oświeconego ducha. Naturalnie, „ciężki” terroryzm odmieniaczy społeczeństwa został w społeczeństwach zachodnich ograniczony: za bardzo zagrażał ich przyzwyczajeniom; zbyt rzucała się w oczy niemoralność jego moralności. Ale nie nastąpił jeszcze rzeczywisty odwrót od jego założeń, widać to w fakcie, iż bez skrupułów podsuwa mu się kraje Trzeciego Świata, leżące wystarczająco daleko od nas. Nadal zaś uznaje się za niemal niemoralnego kogoś, kto nie chwali kierowanych pod adresem Trzeciego Świata haseł, których nie chciałby stosować w swoim własnym otoczeniu. Ujmowanie się za militarnymi ideologiami wyzwolenческими jawi się jako rodzaj moralnej kompensaty własnego dobrobytu i niechęci do jakichś istotnych zmian tego stanu rzeczy. Dzięki Bogu, praktyka terroryzmu została w Europie ponownie zredukowana, ale nie zostały przewyżczone jego duchowe podstawy i dopóki to nie nastąpi, może on w każdej chwili wybuchnąć na nowo.

(...)

Elementy odpowiedzi

Istota moralności

Spróbujmy przyrzeć się temu stanowi rzeczy. Powiedziałem, że moralność utraciła swoją oczywistość. Już tylko niewielka część ludzi w nowoczesnym społeczeństwie wierzy w istnienie boskich przykazań, a jeszcze mniejsza część jest przekonana, że te przykazania – jeśli istnieją – mogą być bez błędu przekazane przez Kościół, przez wspólnotę religijną. Wyobrażenie, że inna wola, wola Stwórcy nas wzywa, i że nasza istota staje się sobą dopiero we współbrzmieniu naszej i Jego woli – stało się obce większości ludzi. Bogu pozostaje co najwyżej pozycja sprawy

prawybuchu; myśl, że żyje On między nami i działa, że człowiek podlega Jego woli, wydaje się większości naiwną antropomorfizacją, przez którą człowiek sam siebie przecenia. Wyobrażenie osobistej relacji między Bogiem-Stwórcą a pojedynczym człowiekiem nie znikło wprawdzie całkowicie z historii religii i obyczajowości ludzkiej, ale w swojej czystej postaci zostało ograniczone do kręgu religii biblijnej. Jednak to, co było wspólne niemal całej przednowoczesnej ludzkości, praktycznie leży na tej samej linii: przekonanie, że w ludzkim bycie tkwi powinność; przekonanie, że nie wy-najduje on moralności jedynie ze względu na rachuby dotyczące zamierzonych celów, lecz ją *od*-najduje w istocie rzeczy. Angielski pisarz i filozof C. S. Lewis, na długo przed wybuchem terroryzmu i wtargnięciem narkotyków, wskazał na śmiertelne niebezpieczeństwo likwidacji człowieka, tkwiące w załamaniu podstaw naszej moralności, a równocześnie zaakcentował oczywistość tego, co ludzkie, na której to oczywistości opiera się przetrwanie człowieka jako człowieka.

Ukazuje on jej istnienie, przeglądając wszystkie wielkie kultury. Wskazuje nie tylko na dziedzictwo moralne Greków, wyartykułowane zwłaszcza przez Platona, Arystotelesa i stoików, którzy chcieli doprowadzić człowieka do tego, by dostrzegł rozumność bytu i dlatego wymagali wychowania w „istotowym pokrewieństwie z rozumem”. Przypomina ideę *Rta* we wczesnym hinduizmie, która ma oznaczać harmonię kosmicznego porządku, cnót moralnych i ceremoniału świątynnego. Szczególnie podkreśla chińską naukę o Tao: „To natura, to droga, tor. To sposób, w jaki porusza się kosmos... to także droga, którą powinien kroczyć każdy człowiek, naśladując ten kosmiczny i ponad-kosmiczny ruch poprzez kierowanie całym swoim ruchem według tego wielkiego wzoru” (*The Abolition of Man*). Lewis wskazuje również na prawo Izraela, wiążące Kosmos i historię, chcące być wyrazem prawdy ludzi oraz prawdy świata w ogóle. W obrębie tej wiedzy wielkich kultur istnieją różnice w detalach, ale mocniejsze od różnic jest to, co wspólne, ukazujące się jako pra-oczywistość ludzkiego życia: nauka o obiektywnych wartościach, wypowiadających się w bycie świata; wiara, że istnieją postawy prawdziwie odpowiadające przesłaniu świata i dlatego dobre, oraz inne postawy, które, dlatego że zaprzeczają bytowi, są rzeczywistości i zawsze fałszywe.

Współczesnemu człowiekowi wmówiono, że moralności oraz religie ludzkości zaprzeczają sobie wzajemnie w sposób radykalny. W obu wypadkach wyciągnięto stąd prosty wniosek, że wszystko to są ludzkie wymysły, których nieprzystawalność możemy wreszcie odkryć i zastąpić rozsądkowym poznaniem. Ale diagnoza ta jest krańcowo powierzchowna. Opiera się na zebranych bez żadnego porządku szczegółach; stąd bierze się jej banalne mędrkowanie. W rzeczywistości wszystkim wielkim kulturom wspólna jest zasadnicza intuicja dotycząca moralnego charakteru samego bytu i koniecznego współbrzmienia istoty ludzkiej z przesłaniem natury, a stąd wspólne są również wielkie imperatywy moralne. C. S. Lewis z naciskiem sformułował to w następujący sposób: „To, co ze względów praktycznych nazwałem Tao, co zaś inni zechcą nazwać prawem natury lub przekazaną moralnością czy pierwszą zasadą praktycznego rozumu albo prawdami podstawowymi, nie jest jakimś systemem wartości wewnątrz całego szeregu możliwych systemów wartości. Jest jedynym źródłem wszystkich osądów wartości. Jeśli się to odrzuci, odrzuci się wszelką wartość. Jeśli zatrzyma się jakąkolwiek wartość, zatrzyma się również i to. Próba zanegowania go i wstawienia czegoś innego na to miejsce jest sprzecznością samą w sobie...” (*The Abolition of Man*).

Falsyfikacja scjentyzmu: likwidacja człowieka

Problem współczesności, to znaczy moralny problem naszego czasu polega na tym, że oddzielił się on od owej pra-oczywistości. Aby rzeczywiście zrozumieć ten proces, musimy go nieco dokładniej opisać. Dla myślenia naznaczonego metodą przyjętą w naukach przyrodniczych charakterystyczne jest wytwarzanie przepaści między światem odczuć a światem faktów. Uczucia są subiektywne, fakty obiektywne. „Fakty”, to znaczy to, co w sposób możliwy do stwierdzenia istnieje poza nami samymi, są już tylko „faktami”, nagą faktycznością. Przypisywanie atomowi, ponad jego matematycznymi wyznacznikami, jakichkolwiek dalszych jakości moralnej czy estetycznej natury postrzega się jako czyste mrzonki. Redukcja natury do dających się przejrzeć, a przez to i opanować faktów ma jednak taki skutek, że spoza nas samych nie dociera już do nas żadne moralne przesłanie. W ten sposób zarówno moralność jak i religijność należą do obszaru subiektywności; nie ma dla nich miejsca w obszarze obiektywizmu. Skoro są subiektywne, są ustanowione przez człowieka. Nie poprzedzają nas, to my je wyprzedzamy i ustanawiamy. Ruch „obiektywizowania” „prześwieclający” i opanowujący rzeczy, ze swej natury nie zna granic. Już August Comte domagał się fizyki człowieka: stopniowo również i najtrudniejszy obiekt natury – człowiek – musi stać się naukowo uchwytne, to znaczy poddany naukowemu poznaniu. Będzie go wtedy można przejrzeć dokładnie tak samo, jak już można przejrzeć materię (H. Du Lubac; H. Urs von Balthasar).

Psychoanaliza i socjologia są podstawowymi sposobami realizacji tego postulatu. Oto można (jak się wydaje) wytłumaczyć mechanizmy, dzięki którym człowiek doszedł do przekonania, jakoby natura wyrażała prawo moralne. Oczywiście – przejrzany człowiek nie jest już człowiekiem, z istoty takiego poznania wynika, że może on być już tylko czystą faktycznością: „Kto wszystko przejrział, nic już nie widzi”, stwierdził Lewis (*The Abolition of Man*). Rozbudowane do uniwersalnego światopoglądu teorie ewolucji przypieczętowują tę optykę i próbują równocześnie ją kompensować. Oczywiście (mówią one) wszystko stało się takim, jakim jest, bez żadnej logiki, lub lepiej: dzięki czystej logice faktów. Ale ten czysto mechaniczny przebieg stawania się świata można zrekonstruować przez teorie przypadku i konieczności, w doskonałej nauce o ewolucji. Wnioski z „ewolucji”, imitowanie jej sukcesów byłyby wtedy nową moralnością: celem ewolucji jest przetrwanie i optymalizacja gatunków. Optymalne przetrwanie gatunku „człowiek” byłoby zatem podstawową wartością moralną; reguły, którymi należałoby się przy tym kierować, byłyby jedynymi moralnymi zaleceniami.

Tylko pozornie jest to powrót do wsłuchania się w moralne wskazania natury. W rzeczywistości panuje bóg bezsensu, bo ewolucja sama w sobie jest pozbawiona sensu. Panuje kalkulacja i siła. Moralność odeszła, człowiek jako człowiek odszedł. Nie sposób wyjaśnić, dlaczego należy się upierać przy tego typu przetrwaniu. Jeszcze raz chciałbym oddać głos C. S. Lewisowi, który już w 1943 roku opisał ten proces z zadziwiającą ostrością. Widzi on tu stary pakt z czarnoksiężnikiem: „Daj mi duszę, a otrzymasz w zamian moc. Ale jeśli raz oddaliśmy duszę, to znaczy samych siebie, moc otrzymana w zamian nie będzie należała do nas... Rozumienie siebie samego jako jedynie «naturalnego obiektu» leży w ludzkiej mocy ... Zasadnicza obiekcja polega na tym, że człowiek, który chce pojmować siebie jako surowiec, staje się nim...”. Lewis sformułował

te ostrzeżenia podczas drugiej wojny światowej, ponieważ w zniszczeniu moralności dostrzegaliśmy również zagrożenie zdolności obrony ojczyzny przed napadem barbarzyństwa. Ale był wystarczająco obiektywny, by dodać: „Nie myślę tu jedynie, może nawet nie przede wszystkim o tych, którzy są w tej chwili naszymi politycznymi wrogami. Proces, który zniszczy ludzi, jeśli nie położymy się mu kresu, rozgrywa się wśród komunistów i demokratów równie wyraziście, jak i wśród faszystów...”. Ta wskazówka wydaje mi się niezwykle ważna: przeciwległe nowoczesne światopoglądy mają jako wspólny punkt wyjściowy zaprzeczenie naturalnego prawa moralnego i redukcję świata do „czystych” faktów. Rozmiary tego, co wbrew logice zatrzymują ze starych wartości, są różne, ale w swoim rdzeniu zagrożone są tym samym.

Właściwe zafałszowanie charakterystyczne dla światopoglądu, którego narkotyki i terroryzm są jedynie symptomami, polega na redukcji świata do faktów i zawężeniu rozumu do postrzegania ilościowego. To, co jest istotą człowieka, zostaje zepchnięte w subiektywizm i w ten sposób pozbawione realności. „Likwidacja człowieka”, wynikająca z absolutyzacji jednego jedyne sposobu poznania, jest równocześnie wyraźną falsyfikacją tego poglądu. Człowiek istnieje, a ten, kto za pomocą swojej teorii musi go ściągnąć w obszar możliwego do przejrzenia i montowania aparatu, żyje w zawężeniu postrzegania, któremu umyka właśnie to, co istotne. Jeśli nauka zmierza do możliwie wyczerpującego i uczciwego poznania, to taka absolutyzowana forma danej metody jest czymś przeciwnym nauce. Innymi słowy: również praktyczny rozum, na którym opiera się właściwe poznanie moralne, jest rzeczywistym rozumem, a nie jedynie wyrazem subiektywnych odczuć pozbawionych wartości poznawczej. Musimy ponownie nauczyć się pojmować, że wielkie moralne rozpoznania ludzkości są równie rozsądne i równie prawdziwe, a nawet prawdziwsze niż eksperymentalne rozpoznania obszaru nauk przyrodniczych i techniki. Są prawdziwsze, gdyż sięgają głębiej w istotę bytu i są bardziej decydujące dla bycia człowiekiem.

Rozsądek moralności i rozsądek wiary

Wypływają stąd dwa wnioski. Jeden z nich głosi, że moralna powinność nie jest dla człowieka więzieniem, z którego musi się on uwolnić, by wreszcie czynić to, co chce. Moralna powinność tworzy jego godność, a jeśli się jej pozbędzie, to nie będzie bardziej wolny, lecz zsuwa się na poziom aparatu, czystej rzeczy. Gdy nie ma już żadnej powinności, na którą może i musi odpowiedzieć w wolności, to w ogóle nie ma już obszaru wolności. Rozpoznanie moralności jest właściwą treścią ludzkiej godności; ale nie można jej rozpoznać, nie doświadczając jej jako zobowiązania wolności. Moralność nie jest więzieniem człowieka, lecz boskim elementem w nim.

Aby przedstawić drugi wniosek, musimy jeszcze raz przypomnieć zasadnicze przekonanie, do którego wcześniej doszliśmy: praktyczny (czy też moralny) rozum jest rozumem w najwyższym znaczeniu, ponieważ głębiej wnika w zasadniczą tajemnicę rzeczywistości niż rozum eksperymentujący. To jednak oznacza, że wiara chrześcijańska nie jest ograniczeniem czy też paraliżem rozumu, lecz to właśnie ona uwalnia go, by mógł pracować tak, jak to jest dla niego właściwe. Bo również i rozum praktyczny potrzebuje poręczenia eksperymentu, ale większego, niż można by dokonać w laboratoriach: potrzebuje eksperymentu, jakim jest sprostanie bytowi ludzkiemu, które może pochodzić tylko ze sprostania historii. Dlatego rozum praktyczny był zawsze wpisany w wielki porządek doświadczenia i dowodzenia etyczno-religijnych wizji

całościowych. I tak jak nauki przyrodnicze czerpią życie z genialnych przełomów dokonywanych przez wielkie jednostki, tak i systematyzacje spojrzenia etycznego zależą z jednej strony od przeżywania wspólnoty, z drugiej jednak – od szczególnej zdolności widzenia pojedynczych osób, którym udało się wejrzeć w całość. Wypowiedzi wielkich etycznych postaci Grecji, Bliskiego i Dalekiego Wschodu, o których wyżej krótko wspomniałem, w swoim rdzeniu nie utraciły na aktualności, lecz możemy je dziś postrzegać jako dopływy, doprowadzające ostatecznie do głównego nurtu chrześcijańskiej interpretacji rzeczywistości.

W rzeczywistości etyczna wizja wiary chrześcijańskiej nie jest czymś partykularnie chrześcijańskim, lecz syntezą wielkich etycznych intuicji ludzkości, wypływającą z nowego, zespalającego je wszystkie centrum. To uzgodnienie etycznej mądrości jest dziś często przywoływane jako argument przeciwko wiążącej mocy głoszonych w Biblii Bożych przykazań. Widać w tym, tak się argumentuje, że Biblia nie zawiera żadnych wskazówek etycznych, lecz każdorazowo zawłaszcza moralne rozpoznania swego środowiska. A zatem w moralności obowiązywać ma tylko to, co każdorazowo w danym czasie zostaje rozpoznane jako rozsądne; i w ten sposób jesteśmy już w miejscu, gdzie moralność zostaje zepchnięta w czystą kalkulację, to znaczy w miejscu likwidacji tego, co we właściwym znaczeniu moralne. Słuszność leży po przeciwnej stronie: wewnętrzna harmonia podstawowego wskazania moralnego, które oczywiście krok po kroku było rozwijane i oczyszczane, jest najlepszym dowodem jego obowiązującej mocy – najlepszym dowodem na to, że nie zostało wynalezione, lecz odnalezione. Odnalezione – jak? Tutaj obszary objawienia i rozumu bardzo ściśle się na siebie nakładają. Z jednej strony rozpoznania te zostały odnalezione przez tych, którzy jak powiedzieliśmy, mogli spojrzeć głębiej. Takie spojrzenie, sięgające poza własne możliwości poznawcze, nazywamy objawieniem. Ale to, co się w taki sposób dostrzega, jest w obszarze etycznym w zasadzie przesłaniem moralnym, które tkwi w samym stworzeniu. Bo natura nie jest, jak utrzymuje scjentyzm o ambicjach totalnych, montażem zbudowanym przez przypadek i jego reguły gry, lecz jest stworzeniem. Wyraża się w niej *Creator Spiritus*, Duch Stwórcy. Dlatego istnieją nie tylko prawa natury w znaczeniu funkcji fizykalnych, lecz właściwe prawo natury jest prawem moralnym. Samo stworzenie uczy nas, jak w prawy sposób możemy być ludźmi. Wiara chrześcijańska, która pomaga nam rozpoznać stworzenie właśnie jako stworzenie, nie jest paraliżem umysłu; zapewnia rozumowi praktycznemu przestrzeń życiową, w której ten może się rozwijać. Moralność, której uczy Kościół, nie jest specjalnym obciążeniem dla chrześcijan, lecz obroną człowieka przed próbą jego zniszczenia. Jeśli moralność – jak widzieliśmy – nie jest niewolnictwem, lecz wyzwoleniem człowieka, to wiara chrześcijańska jest zapowiedzią ludzkiej wolności.

Chciałbym dodać jeszcze jedną, ostatnią refleksję. To, o co mi chodzi, sformułował rzymski poeta Juwenal z nieprześcignioną trafnością:

Summum crede nefas animam praeferre pudori et propter vitam vivendi perdere causas –

Uważam za największy błąd przedkładać własne przetrwanie nad cześć i w imię przeżycia roztrwonić podstawy życia. To znaczy: istnieją wartości, które są warte tego, że się dla nich umiera, bo życie okupione ich zdradą opiera się na zdradzie samych podstaw życia i stąd jest od wewnątrz zniszczone. Moglibyśmy wyrazić tę myśl jeszcze inaczej: tam, gdzie nie ma już nic, za co warto by było umrzeć, tam nie warto również i żyć; życie utraciło swoje „po co”. Dotyczy to nie tylko

jednostek; również i kraju, wspólna kultura posiada wartości, które uzasadniają angażowanie życia; gdy zabraknie takich wartości, znikają również podstawy i siły społecznej spójności, dzięki którym kraj trwa jako wspólnota życia.

W ten sposób ponownie dotarliśmy do refleksji poruszonych już przy dyskusji o narkotykach. Człowiek potrzebuje transcendencji. Sama immanencja jest dla niego zbyt ciasna. Jest stworzony do czegoś więcej. Zakwestionowanie tamtego świata doprowadziło początkowo do namiętnej gloryfikacji żyda, afirmacji życia za wszelką cenę. Człowiek musi wszystko osiągnąć w tym życiu, nie ma przecież innego. Żądza życia, żądza każdej formy spełnienia, ekstremalnie wzrosła. Ale prędko doprowadziło to do ogromnego spadku wartości życia: nie jest już ono objęte pieczęcią świętości; odrzuca się je, kiedy przestaje się podobać. Trzy wypaczenia: aborcja, eutanazja, samobójstwo są naturalnie pochodną tej podstawowej decyzji – wyrzeczenia się wiecznej odpowiedzialności i wiecznej nadziei. Żądza życia przekształca się w obrzydzenie życiem i w nicość jego spełnień. Także i tutaj konsekwencją jest unicestwienie człowieka.

Człowiek potrzebuje etosu, by być sobą. Ale etos wymaga wiary w stworzenie i nieśmiertelność, to znaczy wymaga obiektywizmu powinności i nieodwołalności odpowiedzialności i spełnienia. Niemożność istnienia bytu ludzkiego, który by się od tego odciął, jest pośrednim dowodem na prawdziwość wiary chrześcijańskiej i jej nadziei. Ta nadzieja jest ratunkiem dla ludzi, również – a raczej: właśnie dzisiaj. Chrześcijanin ma prawo być zadowolony ze swej wiary. Bez dobrej nowiny wiary byt ludzki na dłuższą metę nie może istnieć. Radość wiary jest jego odpowiedzialnością: w tym momencie naszej historii powinniśmy uchwycić ją z nową odwagą.

Zadanie religii wobec współczesnego kryzysu pokoju i sprawiedliwości

Pokój i sprawiedliwość urosły do rangi zasadniczych pytań naszych czasów. W poniższych rozważaniach chodzi o to, by najpierw krótko naszkicować problemy, z którymi konfrontowane są dziś wysiłki podejmowane w imię pokoju i sprawiedliwości, a następnie zapytać, jaki wkład może wnieść religia do uporania się z tymi problemami. Ponieważ religia nie istnieje jako abstrakt, ale jedynie w konkretnej historycznej postaci, wyjdę nie od jej ogólnego pojęcia, lecz skieruję pytanie konkretnie, pod adresem mojej własnej wiary jako chrześcijanina i katolika: co, dla uporania się z tym pytaniem, może uczynić nasza wiara, wychodząc od swej pierwotnej i prawdziwej istoty? Czego nie jest w stanie, a być może i nie ma prawa czynić, jeśli chce pozostać wierna swej istocie? Chciałbym nieco ściślej i precyzyjniej uchwycić również pierwszą część tematu, by określić go w możliwy do zrealizowania sposób: nie jest moim celem dostarczenie empirycznej analizy poszczególnych twarzy dzisiejszego kryzysu pokoju i sprawiedliwości, która – przy rozległości zjawiska – musiałaby wypełnić całą książkę, i być może w ogóle nie mogłaby zostać podjęta przez jedną osobę, nawet gdyby dysponowała ona większą znajomością rzeczy i możliwościami prowadzenia badań niż jest to w moim przypadku. Mój cel ma charakter nie de-skryptyczny, ale w szerokim znaczeniu normatywny. Chodzi o to, by wychodząc od zjawiska rozpoznać, czym jest pokój i sprawiedliwość i jaki jest ich związek, i na tej podstawie uchwycić nasze etyczne zadanie.

Ale taka analiza nie wydarza się „wewnątrz granic czystego rozumu” (by zacytować Kanta), lecz w świetle tego, co może nam o obu tematach powiedzieć wiara chrześcijańska, to znaczy w otwarciu rozumu na poznanie, do którego nie doszedł on sam, które jednakże – raz dane – jest prawdziwym poznaniem. O tyle zatem wiara ma swój udział zarówno w analizie samego zjawiska, jak i w rozjaśnieniu jego etycznych imperatywów.

Zagrożenia dla pokoju – utrata miary prawa i bezprawia

Nasz temat wiąże ze sobą pokój i sprawiedliwość. Kryzys jednego jest kryzysem drugiego. Tam, gdzie zachwianiu piega sprawiedliwość, chwieje się też pokój. Można wręcz powiedzieć, że wojny zaczynają się tam, gdzie miara sprawiedliwości traci wyrazistość albo siłę. Staje się to, jak sądzę, oczywiste, gdy obserwujemy konkretnie cztery zagrożenia pokoju, jakie możemy stwierdzić w dzisiejszym świecie:

Pierwsze zagrożenie pokoju, najmocniej obecne w powszechnej świadomości, polega na niebezpieczeństwie wojny ogólnoludzkiej, a zatem groźbie, że wielkie bloki, na jakie podzielił się świat, ruszą przeciwko sobie z niszczącą bronią, której użycie, wedle wszelkich wskazań, pociągnęłoby za sobą zagładę ludzkości.

Druga forma zagrożenia pokoju i jego zniszczenia to „klasyczne” wojny, które w niekończącym się łańcuchu toczyły się w ciągu ostatnich czterdziestu lat w różnych częściach świata: wojny na Bliskim Wschodzie, wojny w Afryce, w Azji Południowo-Wschodniej, wojna między Argentyną a Wielką Brytanią itd.

Trzecią formę można by określić jako utratę wewnętrznego pokoju państw, ukazującą się w dwóch możliwych do rozróżnienia, ale zarazem przechodzących w siebie formach:

Tak zwane ruchy wyzwolenia uciekają się do przemocy tam, gdzie postrzegają państwową moc prawa jako moc bezprawia i stąd uznają bunt przeciwko państwowemu porządkowi, który jako taki niszczy pokój, za obronę prawa i w ten sposób za jedyną formę ustanowienia pokoju, jako zobowiązanie wobec prawdziwego pokoju. Co ciekawe, ta często bardzo okrutna i krwawa forma walki jest dziś uznawana przez dużą część tych, którzy w pierwszym typie wojny postrzegają siebie jako pacyfistów, za wręcz świętą sprawę, za wyższą formę wojny sprawiedliwej (*bellum iustum*) – za aktywną formę pokoju. Równocześnie staje się tu bardziej wyraźny rdzeń nowoczesnego kryzysu, polegającego na utracie wspólnej miary sprawiedliwości. Pokój obejmujący duże obszary wykształcał się przecież w średniowieczu, po różnorodnych waśniach między rodami i miastami, po czasie daleko idącej samowoli w wymierzaniu sprawiedliwości, poprzez rezygnację z władzy poszczególnych podmiotów decydujących o prawie. Przeszli w obszar wspólnie uznanego prawa krajowego, przekazując jego obronę instancjom centralnym – „wymiarowi sprawiedliwości” i jego organom⁷. W ten sposób wykształcił się jasny rozdział dwóch zasadniczo różnych rodzajów mocy: państwowe organy prawa dysponują środkami do jego skutecznego, które w obrębie stworzonej w ten sposób przestrzeni pokoju są akceptowane jako siła prawa. Nie są już „przemocą”, poprzez którą ktoś próbuje bronić swoich praw, podczas gdy dla kogoś innego jest to akt bezprawia, przed którym należy się bronić. Raczej chronią prawo wszystkich i jako „siłę prawa” już u samych podstaw należy je odróżnić od łamiącej prawo przemocy. Dziś zapoczątkowany został proces,

mogący prowadzić ku wycofaniu tej rezygnacji z przemocy. Może on mieć różne przyczyny. Może opierać się na tym, że istotnie państwo nie chroni już prawa, lecz podaje za prawo to, co jest samowolą. Ale i na odwrót, może opierać się na tym, że ideologiczne ugrupowania tworzą sobie partyjną ideę prawa i w ten sposób wyłamują się ze wspólnoty prawa dla osiągnięcia własnych celów. W obu wypadkach u podstaw leży sięgający głęboko proces przemian etycznych i religijnych, w którym załamuje się porozumienie co do tego, czym jest prawo i bezprawie.

Powiedzieliśmy zatem, że wycofanie rezygnacji z przemocy może być zawinione przez państwo, które czyni bezprawie prawem; może jednak również wynikać z niszczącej prawo partyjności danej grupy, uznającej swoje własne prawa za jedyne i przez to zamierzającej ustanowić swoje bezprawie jako prawo. Zależnie od tego, czy mamy do czynienia z pierwszym, czy z drugim przypadkiem, mówi się o ruchu wyzwolenia lub o terroryzmie. Oczywiście każdy terroryzm podaje się za ruch wyzwolenia, i tam, gdzie zatarły się miary prawa, może tak postępować. Przypomnijmy sobie, że w pierwszej fazie niemieckiego terroryzmu, gdy to zjawisko jeszcze niemal nie dotknęło pozostałych państw zachodnich, Zachód skłaniał się ku postrzeganiu terrorystów jako prawdziwych bojowników o wolność i jako ofiary kształtującego się ponownie państwowego totalitaryzmu. Dopiero gdy zjawisko się umiędzynarodowiło i można było z bliska przyrzeć się „walce o wolność”, stało się bezspornie jasne, że chodzi o brutalną, pogardzającą ludźmi przemoc i że idealizowana anarchiczna wolność była pomyślana przede wszystkim jako wolność do przemocy i wolność od prawa. Z drugiej strony, w Europie jest się zawsze gotowym do pełnego zachwyty nad każdą formą terroryzmu w krajach Trzeciego Świata jako ruchu wyzwolenczego.

Ten motyw przed ponad dwudziestu laty przenikliwie ujął Helmut Kuhn: Jak porządek oddzielony od sprawiedliwości staje się straszny, tak i niesprawiedliwy dobrobyt, okupiony wyzyskiem i cierpieniem innych – wstrętny. Stąd wyrzuty sumienia, zatruwające radość powojennego dobrobytu świata atlantyckiego, nie dające się uspokoić myślą o podejmowanej pomocy rozwojowej”. Zresztą, jeśli chce się mimo wszystko przyznać początkom terroryzmu w Europie jeszcze pewien stopień idealizmu, przynajmniej jakąś ideę, to obecnie rozkład prawa, a przez to zerwanie hamulców przemocy posuwa się coraz dalej: światowa sieć handlu narkotykami, powiązana z prostytutką, handlem bronią i starymi syndykatami przestępców staje się stopniowo zagrożeniem dla ludzkości, w którym utrata prawa w większym stopniu od wewnątrz niszczy pokój, niż mogły to kiedykolwiek uczynić klasyczne wojny, i może nadać wojnie angażującej całą ludzkość nieoczekiwane aspekty i nieoczekiwaną postać.

Czwarta forma niszczenia pokoju została już przelotnie wspomniana; łączy się ona ściśle z poprzednimi. Może się zdarzyć, że państwo popadnie we władzę grup wynoszących bezprawie do rangi prawa, niszczących sprawiedliwość u samych podstaw i tworzących przy tym na swój sposób „pokój”, który w rzeczywistości jest panowaniem przemocy. Dzięki nowoczesnej manipulacji masami państwo także może osiągnąć całkowite podporządkowanie i w ten sposób pozór porządku i spokoju, podczas gdy ludzie niezłomnego sumienia zostają wtrąceni do więzienia albo zmuszeni do emigracji lub wymordowani. Państwo pozbawione sprawiedliwości jest wielką bandą zbójców, jak stwierdził Augustyn (De Civitate Dei IV,4 /CCL47 101/). Takim państwem zbójckim była hitlerowska Rzesza, ale także i rządy Stalina to panowanie bandy zbójców. Zewnętrznie panuje tu pokój, ale jest to pokój cmentarza. Tragiczne jest to, że w doskonałej tyranii niemożliwa jest wojna wyzwolenicza i panowanie przemocy może się spokojnie ułożyć jako zwycięstwo pokoju. W tym znaczeniu Nowy Testament przepowiada o Antychryście, że przedstawi się on jako zwiastun

„pokoju i bezpieczeństwa” (1 List do Tesaloniczan 5,3). Tu stoimy przed paradoksalną stroną naszego tematu: to, co się wydaje być ostatecznym pokojem, może być właśnie totalnym zniszczeniem pokoju.

Uzasadnienie i ukształtowanie prawa

Rdzeń naszych obecnych problemów uwidocznił się przy trzecim aspekcie kryzysu, tu ukazuje się również, jak ściśle łączą się ze sobą pokój i sprawiedliwość. Pokazaliśmy, że pokój wśród narodów zanika, bo rozpada się porozumienie co do tego, czym jest prawo, a czym bezprawie. To, że pokój między narodami ciągle na nowo łamany był przez wojnę, łączy się z brakiem skutecznego prawa międzynarodowego, które nie tylko porządkuje dane społeczeństwo wewnątrz, ale również zostaje wspólnotowo uznane wśród narodów za obowiązującą miarę, której się poddają, niezależnie od tego, czy oznacza to korzyść, czy nie. Ale gdy prawo nie zawiera już żadnych wspólnie uznanych treści, traci siłę, wtedy błędnie różnica między siłą prawa a siłą bezprawia; wtedy przedstawiciele siły prawa stają się „glinami”, a przedstawiciele siły bezprawia – reprezentantami wolności. Prawo, które nie może się samo udokumentować, ukazuje się jako samowola, a to, co zostaje, to przemoc: *Homo homini lupus* (człowiek człowiekowi wilkiem).

Dlatego pytanie o pokój jest praktycznie identyczne z pytaniem o prawo, a rzeczywista kwestia przeżycia ludzkości jest pytaniem o podstawy i istotne, nie poddające się manipulacji treści prawa. Ale gdzie i w jaki sposób można znaleźć odpowiedź? A może zapytajmy inaczej: dlaczego zagubiliśmy oczywistość różnicy między prawem a bezprawiem? Dlaczego stały się one niemożliwe do rozróżnienia? Te pytania zmuszają nas do postawienia kolejnych: o zasadnicze formy uzasadnienia prawa i jego kształtowania w świecie nowożytnym; oczywiście to również nie może być przeprowadzone w formie analizy historycznej, lecz jedynie poprzez podjęcie próby wydobycia na światło pewnych linii. Dostrzegam ich trzy.

a) *Authoritas – utilitas*

Po pierwsze będą to słynne słowa Thomasa Hobbesa: *Authoritas, non veritas facit legem* (autorytet a nie prawda stanowi prawo). Sokratejskie pytanie o to, czym miałyby być prawo lub bezprawie w rzeczywistości, samo w sobie i według wewnętrznej prawdy rzeczy, ponad wszystkimi tradycjami i ustaleniami prawnymi, zostaje usunięte na bok jako pozbawione zastosowania. Ustawa znajduje uzasadnienie już nie w możliwej do rozróżnienia rzeczywistości tego, co sprawiedliwe lub niesprawiedliwe, lecz w autorytecie tego, kto może ją ustanowić. Powstaje przez ustanowienie, nie inaczej. Jej wewnętrznym uzasadnieniem jest zatem siła przeprowadzenia, nie prawda bycia. Zdanie to mogło początkowo służyć autonomizacji władzy politycznej wobec rozmaitych sił porządków średniowiecznych. Mogło uzasadniać roszczenia monarchii absolutystycznych. Ale może ono również stać się podstawą prawnego pozytywizmu, jaki się w dużej mierze ustalił od XIX wieku. Skutki sięgają daleko: oto jeden rząd może ogłosić prawem to, co następny uczyni bezprawiem. Tymczasem w świadomości dużej części dzisiejszych parlamentarzystów, a zatem ustanawiającej prawo „*authoritas*” wykształciło się przekonanie, że prawo ma odbijać i przekształcać w normy faktycznie istniejące w społeczeństwie osądy dotyczące wartości. Jeśli w ten sposób opinia

większości stanie się zasadniczym źródłem prawa i wewnętrzną miarą „*authoritas*”, nie zmniejsza to paradoksu: dziś osądzony może uznać się za pioniera prawa jutra, i w związku z tym poczuć się uprawnionym do użycia wszelkich środków, by pomóc nadejściu przyszłości, której czuje się przedstawicielem. Jeśli prawda jest tak niedostępna, jak się w tym wypadku zakłada, nie istnieje w rzeczywistości różnica między prawem a bezprawiem, a zatem i między siłą prawa, i siłą bezprawia, tylko działanie silniejszej w danym momencie grupy, panowanie większości.

Temu pojęciu prawa odpowiada idea pokoju, którą można sprowadzić do formuły: *utilitas, non veritas facit pacem* (użyteczność, nie prawda, tworzy pokój). Taką myśl, której rozwinięcie można znaleźć zwłaszcza u Adama Smitha, zawarł też Immanuel Kant w swoim piśmie o wiecznym pokoju: „To duch handlu, który nie może współistnieć z wojną, i wcześniej czy później opanowuje każdy naród. Ponieważ zaś pomiędzy wszystkimi siłami (środkami) podporządkowanymi sile państwowej siła pieniądza pragnie być najpewniejsza, państwa uznają się zmuszone popierać szlachetny pokój i, gdzie tylko w świecie grozi wybuch wojny, odwracać go przez układy, tak jakby pozostawały w trwałym sojuszu” (*Do wiecznego pokoju*)¹. Zgodnie z tym sposobem myślenia należy uczynić egoizm, jako najsilniejszą i najpewniejszą siłę człowieka – siłę, z której wynikają konflikty, zasadniczym instrumentem pokoju, bo właśnie z punktu widzenia egoizmu pokój jest użyteczniejszy od wojny. Realistyczna polityka bez wątpienia musi użyć tego argumentu i odnaleźć w nim element tworzący pokój. Czas po Kancie w wystarczającym stopniu pokazał, że sam egoizm jednak nie wystarczy, by zbudować wieczny pokój.

b) Triada praw podstawowych – ambiwalencja nauki o prawach człowieka

Oba przywołane właśnie nurty: „*authoritas*” i „*utilitas*” ujawniają się w wieku post-metafizycznym; próbują uzasadnić prawo i pokój w sytuacji, w której niemożność rozpoznania prawdy i niezdolność człowieka do dobra zdają się być nieodwołalnym pewnikiem. Jednak obu tym po-metafizycznym ideom o widocznych skutkach politycznych, przeciwstawia się mocny prąd metafizyczny, który właśnie dziś ujawnia się ze szczególną siłą; mam na myśli uzasadnioną przez Johna Locke'a w jego *Second Treatise of Government* (1690) triadę praw podstawowych: życie, wolność, własność. W tle stoi Magna Charta, Bill of Rights i wreszcie tradycja prawa naturalnego. Całkowicie jednoznacznie obwołuje się tu pierwszeństwo praw osoby przed ustaleniami prawnymi państwa. U Locke'a sformułowanie nauki o prawach człowieka wyraźnie zwraca się przeciw państwu; ma ona rewolucyjne znaczenie. Stąd nie ma nic dziwnego w fakcie, że Oświecenie na długo przed Marksem również rozwinęło prąd rewolucyjny i przekształciło dawną naukę o wojnie sprawiedliwej w naukę o walce na rzecz wiecznego pokoju, którą należy prowadzić na sposób światowej wojny obywatelskiej. W ten sposób została zaznaczona ambiwalencja również teorii praw człowieka: tam, gdzie wyolbrzymia się pojęcie wolności, a państwo postrzega zasadniczo jako

¹ [Przypis Kant] Jest to duch handlu, który nie może współistnieć z wojną i wcześniej lub później zawładnie każdym narodem. Ponieważ ze wszystkich mocy (środków) podległych władzy państwowej, moc pieniądzy okazuje się najbardziej niezawodna, to państwa czują się zmuszone... popierać uczciwy pokój wszędzie w świecie, gdzie tylko zagrażałaby wojna, zapobiegać jej przez swe pośrednictwo, tak jak gdyby w tym celu znajdowały się w trwałym przymierzu". I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, w: tegoż, *O porzekadle: to może być słuszne w teorii, ale nie jest nic warte w praktyce*, Toruń 1995, tłum. Mirosław Żelazny.

wroga, zniszczona zostaje zdolność do wolności. Jednak w swoim zdrowym rdzeniu idea praw człowieka jest i pozostaje ścianą ochronną wobec pozytywizmu i przewodnikiem ku wolności: daje to, co jako takie jest słuszne, czego moc zobowiązania opiera się na pochodzeniu ze wspólnej nam wszystkim istoty.

Próba odsłonięcia korzeni kryzysu sprawiedliwości i pokoju stała się w ten sposób zarazem wskazaniem na to, co może uzdrawiać. Prawo tylko wtedy może być skuteczną siłą pokoju, gdy jego miara nie spoczywa w naszych dłoniach. Prawo jest przez nas formowane, ale nie tworzone. Inaczej mówiąc: nie istnieje uzasadnienie prawa bez transcendencji. Gdzie Bóg i ustanowiona przezeń podstawowa forma ludzkiej egzystencji zostaje wyrugowana i odsunięta w obszar prywatny, czysto subiektywny, zanika pojęcie prawa, a wraz z nim również fundament pokoju.

Co Kościół może i musi czynić – czego ani nie może, ani nie ma prawa

W ten sposób dotarliśmy do trzeciej części naszego tematu, do wkładu, jaki do sprawy pokoju może i powinna wnieść religia. Dlaczego jako podmiot religii chcę tu wprowadzić właśnie Kościół, zaznaczyłem już wyżej. Sądzę, że należy rozróżnić między tym, co Kościół może i musi zdziałać dla pokoju, a tym, czego nie może ani nie ma prawa czynić.

a) Przekaz i ochrona zasadniczych miar

Pierwsze zadanie Kościoła w tym obszarze polega na tym, że na podstawie swego świętego przekazu utrzymuje żywotność zasadniczych miar sprawiedliwości i chroni ją przed samowolą władzy. Musi on to, co dostrzegali i wypowiadali wielcy założyciele – co widzieli i mówili Jezus i Jego świadkowie – nieść przez czas jako wielkie, dane ludziom światło. Musi odnosić to światło do pytań danej sobie współczesności i pozwolić, by ofiarowane mu Słowo mogło stać się odpowiedzią na problemy epoki. Musi tworzyć przekonanie i dopomagać ludziom do tego, by z Jezusem i przez Jezusa mogli dostrzec to, czego o własnych siłach dostrzec nie byliby w stanie. Musi dbać, by prawda nie zatoneła w sporze między *utilitas* a *veritas*, między „*authoritas*” a *veritas*. Człowiekowi został dany zmysł prawdy tak samo jak i zmysł użyteczności. Użyteczność nie jest niczym złym, ale jeśli uzna się ją za wartość absolutną, stanie się siłą złą, ponieważ użyteczność likwiduje samą siebie, jeśli przestaje zwracać uwagę naprawdę. To samo dotyczy „*authoritas*”. Ale zmysł użyteczności oraz zmysł władzy jest głośniejszy i bardziej bezpośredni w działaniu niż zmysł prawdy. Dlatego ten ostatki potrzebuje pomocy, potrzebuje wsparcia. To byłoby zadanie Kościoła – dać temu zazwyczaj zbyt łatwo deptyanemu organowi konieczną mu siłę.

W związku z tym zadaniem Kościoła jest przede wszystkim „wychowanie” – w całej powadze tego słowa, tak jak je rozumieli greccy myśliciele. Musi on rozbić więzienie pozytywizmu, obudzić wrażliwość człowieka na prawdę, na Boga, a przez to i siłę sumienia. Musi dawać odwagę do życia

według sumienia i w ten sposób utrzymać jako możliwą do przejścia grań między anarchią a tyranią, grań, która równocześnie jest wąską drogą pokoju. Musi stworzyć w społeczeństwie takie przekonanie, które będzie mogło unieść dobre prawo. Bo jeśli poprzednio wyraźnie odrzuciliśmy poglądy większości jako decydujące źródło prawa, to jednak wiadomo, że na dłuższą metę nie może pozostać skutecznym prawem coś, co nie posiada również pewnego rodzaju ogólnej oczywistości. W tej perspektywie musi się wydać w najwyższym stopniu zastanawiający fakt, iż współczesny wymiar sprawiedliwości w oczywisty sposób nie uznaje już wartości moralnych i religijnych za godne ochrony dobra prawne, ale zdaje się postrzegać jedynie emancypacyjną wolność jednostki oraz dobra materialne jako wymagające obrony. Również w Kościele mało kto postrzega wiarę jako dobro, które należy chronić, w każdym razie nie wtedy, gdy wchodzi ona w konflikt z indywidualną wolnością albo z opinią publiczną.

b) Rezygnacja z bezpośredniej akcji politycznej

Obok prymarnego gadania tworzenia przekonań, kształtowania sumień i formowania od wewnątrz wspólnoty, przestrzeni pokoju, stoi posłanie urzędu Kościoła także i do publicznego – uzasadnionego przekonaniem wierzących – zabierania głosu w związku z pytaniami czasu i bycia doradcą pokoju. Zadanie to podejmowane jest dziś z wielką pasją. Obok klasycznych instancji kościelnego przemawiania tworzą się wszelkiego rodzaju komisje i instytucje, które z pasją zajmują się problemem pokoju i próbują wypowiedzieć w tej sprawie słusze słowo. Nie wszystko, co w ten sposób wychodzi na światło dzienne, jest światłem. Ale sam wysiłek jako taki bez wątpienia odpowiada prawdziwemu zadaniu Kościoła. Jednak musi on stale utrzymywać świadomość tego, że jego opiece zostały powierzone źródła prawa, ale nie dysponuje on żadnym specjalnym objawieniem dotyczącym konkretnych pytań politycznych. Nie może zajmować pozycji jedyne go nosiciela politycznego rozsądku. Wskazuje on drogi rozsądkowi, ale nie znosi to jego własnej odpowiedzialności.

Elementem łączącym jest najgłębsze, a równocześnie najbardziej ludzkie zadanie Kościoła – zadanie czynienia, a nie tylko wypowiedziania, pokoju – dzieło miłości. Żaden państwowy system socjalny nie może zastąpić spontanicznych ani zorganizowanych form miłości chrześcijańskiej, a wręcz niszczy je od wewnątrz, jeśli nie otrzymuje inspiracji ze strony pochodzącej z wiary miłości. Wierność Kościoła swej własnej istocie uwidacznia się w zdolności podtrzymywania ludzi w ich powołaniu do miłości, prowadzenia tego powołania do dojrzałości i kształtowania go jako przeżywanego we wspólnocie. Siłą miłości Kościół ma służyć biednym, chorym, zagubionym, uciśnionym; musi być tak samo obecny zarówno w duchowym jak cielesnym cierpieniu, aż po mroczną drogę śmierci. Musi dawać siłę przeżycia w obszarach pozbawionych pokoju, jakie zawsze istniały w ludzkości i zawsze będą istnieć, i wraz ze zdolnością przebaczenia budzić zdolność rozpoczynania na nowo. Tylko ten, kto umie przebaczać, może budować i utrzymać pokój.

W tym wszystkim rysują się również granice zadania Kościoła i jego możliwości. Nie może on wymusić pokoju. Nie mógł tego w przeszłości i również w przyszłości nie będzie mógł. Nie może przekształcić się w rodzaj politycznego ruchu pokojowego, w którym osiągnięcie wiecznego światowego pokoju stałoby się zasadniczym celem jego istnienia. Dlatego planowany „sobór pokoju” religii jest z samej istoty Kościoła niemożliwy. Przedstawiciele Kościoła nie mają żadnego

uprawnienia do bezpośrednich działań politycznych; nie otrzymali żadnego zlecenia, ani od swoich wiaryzących, a juź na pewno nie od swego Pana. Raczej należałoby powiedzieć, że próba doprowadzenia do powstania światowego państwa pokoju poprzez światową unię religii prowadzi w zastanawiającą bliskość trzeciej pokusy Jezusa: dam ci wszystkie królestwa Ziemi, jeśli uklęknieš przede mną i oddasz mi cześć (por. Mt 4,9). Bowiemy w takiej koncepcji w niemal nieunikniony sposób światowy pokój jako taki staje się *summum bonum* (najwyższym dobrem), któremu wszyscy się podporządkowują, i dla którego osiągnięcia wszystkie pozostałe treści i akty religijne są juź tylko środkami. Jednak Bóg, który staje się środkiem do osiągnięcia rzekomo wyższych celów, nie jest juź Bogiem, w rzeczywistości oddał swoje bóstwo temu Wyższemu, którego realizacji musi służyć. Jak na dłoni widać, że w ten sposób stworzony pokój w zgodzie ze swoją istotą grozi przekształceniem się w totalitaryzm jedyne go dopuszczalnego sposobu myślenia lub przekształceniem w wojnę światową.

c) Świadećstwo i służba miłości

Dlatego teź Kościół nie czyni dla pokoju więcej, lecz mniej, gdy rezygnuje z wiary, wychowania, świadećstwa, rady, modlitwy i podejmującej służbę miłości, by przekształcić się w bezpośrednią, polityczną wspólnotę akcji. Odcina w ten sposób dostęp do źródeł, z których mogą wciąę na nowo płynąć siły dla pokoju i pojednania. Właśnie ponieważ dla pokoju należy podjąć maksymalne wysiłki, Kościół musi pozostać wierny swemu specyficznemu powołaniu. Tylko gdy szanuje on swoje granice, pozostaje bezgraniczny, i tylko wtedy jego służba miłości i świadećstwa może stać się wezwaniem skierowanym do wszystkich. To, co Kościół ostatecznie ma do dodania w sprawie pokoju, przekonująco sformułował metropolita Damaszku, pod którego słowami mogą się podpisać bez żadnych zastrzeżeń i którymi chciałbym zakończyć: „Według mojego skromnego zdania, wkład Kościoła prawosławnego w pokój, wolność, sprawiedliwość i braterstwo między narodami musi, ponad służbą socjalną, polegać na świadećstwie miłości... Rola Kościoła nie może być przy tym identyfikowana z żadnym typem strategii politycznej czy oportunistycznym autorytetów lub rządów, pod którymi żyją jego wiaryzący. W tym kontekście pole inicjatywy i działania Kościołów prawosławnych jest wąskie; jego świadećstwo i obecność niesie ze sobą niebezpieczeństwa, mogące doprowadzić jego przełożonych aż do męczeństwa... ale właśnie owa gotowość na męczeństwo miłość ostatecznie umocni wolę Kościołów prawosławnych, aby mogły dziś we współpracy z braćmi z innych Kościołów i wyznań chrześcijańskich dać świadećstwo – świadećstwo wiary i miłości, w świecie, który być może bardziej niż kiedykolwiek tego potrzebuje” (Metropolita Damaszku Papandreu).

Czas zmian dla Europy?

(...) Dlatego chciałbym najpierw przyjrzeć się krótko trzem polom sił dzisiejszej polityki i gospodarki światowej, ale też i duchowych starć: tak zwanemu światu zachodniemu, który coraz mocniej wiąże się i stapia z dotychczasowym wschodem Europy, odkąd ideologiczny dogmatyzm tego ostatniego zaczął słabnąć; następnie konieczne będzie spojrzenie na tak zwany Trzeci Świat, i wreszcie nie powinno zabraknąć również kilku myśli dotyczących coraz mocniej występującej trzeciej siły polityki światowej i moralno-religijnego dramatu naszego czasu, świata islamu.

Diagnoza

a) Przykład Niemiec: tworzący się świat zachodnio-wschodni

Zacznijmy od samych siebie. Na jakie siły polityczne możemy liczyć; przed jakimi stoimy zadaniami, na jakie niebezpieczeństwa należy zwrócić uwagę? Najkonkretniej i najdobitniej wspólne zadanie europejskie ukazuje się na przykładzie Niemiec: w naszym kraju muszą zrosnąć się w jedną wspólną przestrzeń życiową państwo byłego bloku wschodniego oraz powstała po wojnie demokracja o cechach zachodnich. To zrastanie się musi być zarazem wrastaniem w europejską wspólnotę, w której narody nie są już autonomicznymi wielkościami dążącymi do hegemonii nad innymi, lecz elementami większej, wielokształtnej wspólnoty, której członkowie, dając i przyjmując, są sobie wzajemnie przyporządkowani. Trzeba zatem przewyciężyć dwie dziedziczne skłonności: nacjonalizm i podział ideologiczny. Pojawiające się przy spajaniu dwu tak odmiennie rozwiniętych przestrzeni problemy gospodarcze i polityczne można będzie pokonać wtedy, gdy działanie będzie niesione przez wspólną wolę. Ta wspólna wola stawi czoło wyzwaniom, jeśli będzie podtrzymywana przez wspólne przekonania. W tym więc znaczeniu pytanie o podstawy duchowe jest dziś również zasadniczym pytaniem politycznym, które przed nami stoi.

Czy istnieją takie podstawy? Bez wątplenia, konstytucja Republiki Niemieckiej jest ich wyrazem; na nich mógł, mimo wszelkich napięć, wzrosnąć i dojść do sił ten nieco sztuczny twór powojennej historii. Warto byłoby zbadać kiedyś bliżej filozofię, która tkwi za tą konstytucją. Zmierza ona do uporządkowanej prawnie wolności; wie, że wolność i prawo nie są przeciwieństwami, lecz warunkują się wzajemnie. Wie, że prawodawca nie może ogłosić prawem czegokolwiek dowolnego i że prawa nie można po prostu wyprowadzać ze statystyk. Właśnie po niesłychanym nadużyciu pozytywizmu prawnego w prawie Trzeciej Rzeszy – w której prawidłem stało się bezprawie, a państwo uległo degradacji do bandy zbrojczyków – uświadomiono sobie, że każde stanowienie prawa musi opierać się na wartościach, które wymykają się naszej manipulacji. Dopiero ich bezwarunkowe poszanowanie nadaje godność i siłę nośną wolności decyzji. Dlatego też ustawa zasadnicza jest świadoma granic zasady większościowej. I jest również świadoma, że nietykalność wartości, która jako jedyna stanowi ochronę nietykalności człowieka, opiera się na tym, że wartości te rzeczywiście istnieją i że ponosimy wobec nich odpowiedzialność. Znajduje to dobitny wyraz w preambule ustawy zasadniczej, w której czytamy: „Będąc świadomym swojej odpowiedzialności przed Bogiem i ludźmi... naród niemiecki postanowił niniejszą ustawę

zasadniczą Niemieckiej Republiki Demokratycznej”². Wszystko to oczywiście uwzględnia fakt, że ustawa zasadnicza zbudowana jest na egzystencji poglądów i przekonań, które nie należą do prawa i jako takie nie mogą zostać wyniesione do rangi ustawy, lecz w ogóle umożliwiają ustawy. Konstytucja spoczywa na podstawach, których nie może sama napisać, lecz które musi traktować jako założenie.

W ten sposób dotknęliśmy krytycznego punktu naszego dzisiejszego położenia. W jakim stopniu podstawy te nadal istnieją? E.-W. Böckenförde wskazał kiedyś na to, iż rzeczywista świadomość społeczna w pewnym stopniu oddaliła się od tych podstaw. Nowa debata konstytucyjna, której w każdym razie nie należałoby sobie teraz życzyć, prawdopodobnie bez ceregieli wydobyłaby na światło to stopniowe obumieranie podstaw. Również i tak to, co wyrosło na bazie ustawy zasadniczej, jest ciągle jeszcze wyraziste i mocne. Nasza konstytucja zapewnia kształt życia, którego nie można zaszeregować pod werdyktem kapitalizmu, bo stworzyła ona porządek socjalny, w którym mocniejsi niosą słabych; w którym wysiłek ma swoją zapłatę, ale również i swoją odpowiedzialność. Wedle tego nasz porządek gospodarczy preferuje konkurs, ale nie zapomina również o tym, który bez swojej winy z tym sobie nie radzi. Wraz z naszym porządkiem prawnym i socjalnym możemy zaproponować wschodniej części Niemiec również porządek wartości, w którym każdy pojedynczy człowiek ma swoją godność, bo odpowiedzialność przed Bogiem i ludźmi jest nadającą kształt podstawą.

Ale, jak już zostało powiedziane, nie możemy przed sobą zatajać, że podstawy – ostatecznie chodzi o akceptację odpowiedzialności przed Bogiem i ludźmi – zagrożone są skradającym się wycieńczeniem i w ten sposób mogą stopniowo utracić swoją siłę nośną. A. de Tocqueville w swoich studiach o demokracji w Ameryce zwrócił uwagę na to, iż formy prawne tej demokracji działały na podstawie niepisanego konsensusu, który do niej doprowadził, to znaczy na podstawie chrześcijańskiego, o cechach protestanckich, obrazu człowieka i świata, który mimo – a raczej właśnie w ścisłym prawnym rozdzieleniu państwa i Kościoła odciskał się na całej strukturze życia. Pokazał on, że niepisane podstawy są dla trwania demokracji daleko istotniejsze niż całe pisane prawo. Nie inaczej jest również i u nas. Przekonania dźwigające całość nie pokrywają się z naukami konkretnego chrześcijańskiego Kościoła i również dziś wykraczają daleko poza krąg wyznaniowej przynależności do Kościołów. O tyle zatem można mieć nadzieję, że ze względu na swoją ludzką oczywistość będą mogły zostać przekazane wielkiej także i na wschodzie Niemiec liczbie obywateli, których nie porusza już tradycja chrześcijańska.

Mimo to jednak wygaśnięcie Kościołów oznaczałoby duchowe obsunięcie się ziemi, którego rozmiarów jeszcze nie jesteśmy w stanie sobie wyobrazić. Kierunek, w jakim może to prowadzić, ukazał się według mnie w wydarzeniach roku 1968 i rozwoju, który po nich nastąpił. Bo paryska

2 Por. E.L. Behrent, *Gott im Grundgesetz. Der vergessene Grundwert „Verantwortung vor Gott“*, Monachium 1980. Ta warta zauważenia praca zasługiwałaby na więcej uwagi, niż znalazła jej do tej pory. Kilka cytatów pozwoli zasugerować jej kierunek: „Z historii, wyobrażeń ostatniego dawcy konstytucji, ... z pojęcia odpowiedzialności..., przede wszystkim jednak z samej materialnej struktury norm ustawy zasadniczej należy wnioskować, że to sam Bóg Starego i Nowego Testamentu jest tym, kogo nasza ustawa zasadnicza przywołuje jako adresata odpowiedzialności. Chrześcijański Bóg i tylko On umożliwia tolerancję, a nawet jej wymaga..” (s. 318). „Chrześcijaństwo będzie musiało pewnego dnia; może już wkrótce, odważnie bronić siebie i swoich duchowych podstaw... Gdy ginie określenie „chrześcijański”, ginie też Bóg, przez którego odpowiedzialność człowieka została uzasadniona i również dziś jest uzasadnialna. Oferuje się nam następnie niekonkretnego, niezobowiązującego Boga... podstawa odpowiedzialności jest wówczas pustym pojęciem...” (s. 322).

rewolucja studentów, która wprawiła w ruch fenomen roku '68 nie spadła na Kościół z zewnątrz, lecz wybuchła z posoborowych fermentacji katolicyzmu i poprzedzających je prądów rewolucyjnej amerykańskiej teologii protestanckiej. Fakt, iż na barykadach w Paryżu święcona była Eucharystia jako zbratanie bojowników o anarchistyczną wolność i jako znak pokoju mesjanizmu politycznego, pokazuje religijny, czy też lepiej: pseudo religijny w swym rdzeniu charakter wydarzeń. Tej teologicznej implikacji nie da się nie dostrzec również w niemieckim i włoskim terroryzmie lat siedemdziesiątych. Nie da się zrozumieć ukształtowania terroryzmu włoskiego we wczesnych latach siedemdziesiątych bez wewnętrznych kryzysów i fermentacji posoborowego katolicyzmu a; w Niemczech znalazł on pożywny grunt zwłaszcza w grupach studenckich, o zabarwieniu bardziej amerykańskim i protestanckim.

Tymczasem mesjanizm polityczny i towarzysząca mu gorliwa brutalność przemijają. Stracił on swoją wiarygodność jeszcze przed klęską realnego socjalizmu. W przebiegu jego akcji wyraźnie było widać, że nie mogło to być ani aktualizacją chrześcijaństwa, ani wstępem do lepszego świata; stało się jasne, że przesłanie Jezusa nie daje tym zastosowaniom żadnego punktu oparcia. Ale zranienia pozostały; ukazują się one w różnych formach. Rosnąca siła narkotyków jest znakiem duchowej pustki, której nic nie zostało po utracie obietnic ideologicznych. Życie stało się nudne i błahe. Rząd włoski rozpoczął zeszłej jesieni akcję reklamową przeciwko szerzeniu się narkotyków, w której zaprezentowane zostały obrazy pogodnego życia młodych ludzi, którym towarzyszyło hasło: „Takie jest życie. Nie niszczy go narkotyki”. Ale czy te obrazy, na których młodzi ludzie śmieją się i żartują, mogą rzeczywiście przekonywać? Czy życie jest takie? Czy filmy, które po nich następują, z obrazami pełnymi okrucieństwa, nienawiści, gniewu i rozczarowań nie pokazują, że życie wygląda zupełnie inaczej? Czy nie to jest prawdziwym życiem? Wyperswadowano nam gruntownie pogodne życie, a współcześni twórcy filmów wydają się uważać za szczerą tylko pokazywanie człowieka jako małego i podłego. Ale obydwie są karykaturami życia. Życie nie jest tylko radością i zabawą, jest bólem, pokusą, zawodem, a jednak w tym wszystkim jest piękne, jeśli opiera się na miłości i gdy przynależy do niego wykraczająca poza dany moment nadzieja. Jeśli nie możemy pokazać takiego obrazu życia, w którym również ból, wysiłek, śmierć są sensowne i należą do większej całości, to nie możemy zrehabilitować bytu ludzkiego. To jest właśnie zasadnicze pytanie, na które musimy dziś odpowiedzieć: czy to właściwie dobrze, żyć i być człowiekiem? Nie możemy odpowiedzieć na to pytanie, jeśli nie istnieje dobro, które zwraca się ku każdemu i jest mocniejsze od naszej zawodności.

Ideologiczny terroryzm lat siedemdziesiątych rozpadł się dziś na dwa kierunki: po jednej stronie stoją „objawy abstynencji”, które przyniosła ze sobą utrata ideologii; pustynia nihilizmu, w której pocieszeniem mają być narkotyki. Z drugiej strony można obserwować przejście przemocy w organizacje kryminalne nie potrzebujące już ideologii. Kartel narkotykowy w Brazylii rekrutuje się częściowo z byłych bojowników ideologicznych. Ale musimy też pytać: jak wygląda sytuacja religii? Czy się zregenerowała? Dokąd prowadzi droga?

Powiedziałbym, że z pewnością istnieją zjawiska regeneracji pozwalające żywić nadzieję – młode ruchy, w których działa wielka siła wiary, przekonująca powaga moralna i godna podziwu gotowość zaangażowania własnego życia. Takie ruchy mogą stać się zarysem, który da nową siłę życiową i wiarygodność wartościom humanistycznym Ewangelii, odciskającym się w naszej konstytucji. Ale nie możemy się też oszukiwać co do tego, że dalej trwa opuszczanie Kościołów i że są one nadal wstrząsane wewnętrznymi kryzysami. Generalnie można w naszym społeczeństwie

obserwować przybierające na sile zanikanie religii w dwóch kierunkach. Pierwszy kierunek napotkaliśmy już przy spojrzeniu na skutki roku 1968: polityka staje się religią, a religia przekształca się w polityczną pasję. Rozsypuje się wiara w transcendencję i przeznaczenie człowieka do wieczności, wydaje się ona niemożliwa do racjonalnego uzasadnienia i bezwartościowa dla ukształtowania życia w tym świecie. Ale pozostaje ona oczekiwaniem koniecznego zbawienia. Wzmaga się doświadczenie niemożności wyzwolenia, doświadczenie wyobcowania, a wypełnienie, które nie może istnieć po drugiej stronie ani zostać dane przez łaskę, trzeba osiągnąć w tym świecie poprzez własne działanie. W ten sposób jednak wiąże się z polityką oczekiwania, na które ta nie może odpowiedzieć. Religia, która stała się polityką, wymaga od niej zbyt wiele i w ten sposób staje się źródłem dezintegracji człowieka i społeczeństwa.

Inna forma zanikania religii prowadzi do obszaru, który w kategoriach historii religii można określić hasłem gnostycyzm, a który dziś chętnie podsumowuje się pod etykietką ezoteryzmu. Ukrywają się za nią liczne formy religijnych postaci zastępczych, o często zadziwiającej mieszaninie racjonalnego z irracjonalnym. Okultyzm i magia stają się atrakcyjne; zawsze chodzi o religię, która nie wymaga wiary, lecz drogą rytów i praktyk psychologicznych prowadzi w głębsze warstwy bytu, przekazuje uczucie pozbycia się granic i uwolnienia a z ukrytych pokładów daje siłę przeciwko mocom, zagrażającym naszemu życiu. W poszukiwaniu technik wyzwolenia sięga się do pozaeuropejskich form religijnych, które nie utrzymują człowieka w męczącym zawieszeniu wiary, lecz oferują mu możliwe do praktycznego zastosowania formy samowyzwolenia. Dużo się dziś mówi o sekularyzacji naszego społeczeństwa. Jest to słuszne w tym znaczeniu, że religia wycofuje się w obszar prywatności. Ale ona nie zanika, zmienia tylko swój kształt i przez to oczywiście swoją wewnętrzną istotę. Ten, kto przygląda się funkcjonującemu dziś u nas rynkowi religii, może wyraźnie zaobserwować zarówno jej obecność w przemianie kształtów, jak i zmianę istoty zjawiska religijnego. Z perspektywy fenomenologii religii istota wiary chrześcijańskiej polega na tym, że utrzymuje ona prainstynkt religijny człowieka w subtelnej syntezie z racjonalnie ukształtowanym zwrotem do jednego Boga, postrzeganego jako rozum pierwszej przyczyny i stwórcza miłość. Z tego wypływa etos, posłuszny rozumowi stworzenia i znajdujący w nim oddźwięk rozumu Stwórcy. Ta synteza rozumu, woli i uczuć nie jest łatwa; jest zawsze zagrożona przeważeniem ku jednej lub drugiej skonie. To samo napięcie określa również, poza ramami chrześcijaństwa, dramat historii religii. Wszystkie religie mają świadomość istnienia Boga poza boskimi siłami tego świata, nadającego sens początku świata. Również i politeizm ma na ogół świadomość, że bogowie nie są liczbą mnogą od Boga, ponieważ nie ma Boga w liczbie mnogiej. On jest jedyny. Bogowie – mimo iż nazwani tym samym imieniem— są mocami niższego stopnia. Ale w historii religii ów jeden Bóg wymyka się kultowi i konkretnemu postępowaniu religijnemu. Jest za bardzo oddalony od wszystkiego: nie jest niebezpieczny albo dlatego, że jest tylko dobry, jest samą dobrocią i dlatego nie czyni nikomu nic złego, albo też dlatego, że się sądzi, iż on nie troszczy się o losy ludzi, którzy są dla niego zbyt mali. W ten sposób kult nie zwraca się ku dobru z którego Strony i tak nie ma się czego obawiać, lecz ku wielu drugorzędnym mocom, które konkretnie otaczają nasze życie i z którymi trzeba się jakoś ułożyć. Ten chroniczny w historii religii upadek od dobra do wielu wieloznacznych mocy określiłbym jako pogaństwo w jakościowym znaczeniu tego słowa. W tym znaczeniu w oświeconym zachodnim świecie, ale przez to również i we wszystkich pozostałych kulturach, jesteśmy zagrożeni nowym pogaństwem. Człowiek, który wyklucza jedną dobrą podstawę wszystkich rzeczy jako zbyt odległą, zbyt niepewną i nieważną, by zamiast tego zwrócić

się do bliższych mocy, poniżej sam siebie. Dekompozycja syntezy chrześcijańskiej, przed którą stoimy, musi ostatecznie prowadzić również do dezintegracji samego człowieka.

b) „Trzeci Świat”

Zanim wyciągniemy końcowe wnioski z tej próby diagnozy dzisiejszego wschodnio-zachodniego świata, musimy spojrzeć jeszcze na dwie inne sfery, które odciskają się obecnie na historii świata; tak zwany Trzeci Świat i świat islamu. Co się tyczy Trzeciego Świata, to upadek niewidzialnego, a czasem też widzialnego muru, który wszędzie rozdzielał świat, jest bez wątpienia dużym postępem. Bowiem antagonizm Wschodu i Zachodu przenosił się na całą resztę świata. Zaopatrywano ją w wyrafinowaną broń tam, gdzie brakowało tego, co konieczne do życia i ustanawiano widownią przedstawicielskich wojen, w których obie grupy władzy walczą o swoją przewagę. Uczono mesjanizmu politycznego, który rozdzierał kraje od wewnątrz we wrogich pozycjach; gdzie nie spojrzeć, pozbawiano przemoc hamulców, nie mniej wśród obrońców konserwatywnych ideologii niż u ugrupowań lewicowo-rewolucyjnych. Te zjawiska nie znikły po prostu pod znakiem rosnącego pojednania Wschodu i Zachodu na skutek rozkładu ideologii marksistowskiej, zwłaszcza że nadal istnieją jej społeczne podstawy, ale grunt zdobywają też sobie możliwości racjonalnych rozwiązań politycznych. To jest w najwyższym stopniu pozytywny proces; polityka wolna od ideologii musi się tu okazać odpowiedzialna moralnie i pokazać, że brak uformowanej ideologii nie oznacza nieobecności wartości moralnych, z których pochodzi siła pojednania i pokojowego zwalczania struktur bezprawia.

Szansa, przed którą dzięki temu stoimy, wymaga naszej moralnej i religijnej siły. Czy jej sprostamy, zależeć będzie od tego, czy nowy zachodnio-wschodni świat rozwiąże problemy swoich podstaw. Praktykowany do tej pory na Zachodzie model rozwoju jest dla tego celu niewystarczający³. Był on niewystarczający również i bez hipotezy konfliktu między Wschodem a Zachodem. Z pewnością odpowiedzialnością za to, że w ostatnich latach dystans gospodarczy między Północą a Południem nie zmalał, lecz wzrósł, nie można obarczać jedynie Zachodu. W samym Trzecim Świecie istnieją również wewnętrzne przyczyny, szczególnie często panowanie korupcji, w wielu miejscach również brak etosu pracy. Ale w ten sposób dotykamy również ciemnego punktu zachodniej formy pomocy. Wierzyła ona, że jest w stanie zupełnie nie brać pod uwagę problemów etycznych i zorganizować tworzenie nowoczesnych gospodarek w zupełnie mechaniczny sposób, pomijając istniejące systemy moralne i etyczne. Nawet Kościoły, które właściwie powinny wiedzieć lepiej, ulegały często tej materialistycznej iluzji Wielu z ich posłańców było zdania, że należy najpierw rozszerzyć błogosławieństwa dobrobytu, a następnie można będzie już mówić o Bogu. Ale takie zastosowanie aksjomatu *primum vivere, deinde philosophari* (najpierw żyć, a potem filozofować) jest z gruntu fałszywe. Rdzeniem wiary w Boga i jej moralnej siły nie jest bowiem filozofia, na którą może sobie pozwolić tylko ten, kto ma

3 Instruktywny, jeśli chodzi o obecny stan debaty dotyczącej rozwoju, jest wywiad udzielony Herder - Korrespondenz 44 (1990) s. 519-526 przez P. Merza. Przy wszystkich przedstawionych tam ważnych rozpoznaniach dziwi jednak daleko posunięta, niemal całkowita abstynencja moralno-światopoglądowa. Gdy na przykład dla obrony podjętych dotąd wysiłków i sukcesów wskazuje się tam na wzrost długości życia z 46 na 62 lata i alfabetyzacji z 43 na 60 procent, to należy zadać pytanie, co znaczy wzrost długości życia przy utracie jego treści i alfabetyzacja przy utracie sensu.

wystarczające środki do życia, lecz wiara jest warunkiem życia, jest życiem. Młodzi intelektualści afrykańscy, którzy studiowali na uniwersytetach europejskich, na ogół poznawali jedynie naukę absolutnie pozbawioną etyki i religijności. Pozostał im jedynie wybór między marksizmem a pozytywizmem, ale żadna z tych filozofii nie jest w stanie zbudować społeczeństwa, w którym w sposób sensowny łączą się ze sobą wolność i prawo. Tu tkwią najgłębsze korzenie gniewu wobec Europy i Ameryki, który coraz bardziej szerzy się dziś w Trzecim Świecie. Oczywiście, wpływa on przede wszystkim z różnicy poziomów dobrobytu między obiema częściami ziemi. Ale w pełnym pasji powrocie do kultury i religii afrykańskiej, do latynoamerykańskiej czy azjatyckiej tożsamości, jaki dziś obserwujemy, gra rolę także głębsze zranienie: świadomość zdeptania duszy, zranienia w samym wnętrzu, i że przy wszystkich otrzymanych darach zostało odebrane to, co tworzyło własną godność i dlatego pozwalało na głębię życia. W tym kontekście interesujący jest fakt, iż obecnie w Ameryce Łacińskiej, po wygaśnięciu modelu marksistowskiego, bunt przeciwko kulturze i tradycji europejskiej łączy się z dwoma nowymi motywami. Pamięć pięćuset lat od czasu wtargnięcia Europy do Ameryki powinna prowadzić do przypomnienia ucisku kultur indiańskich, które pragnie się ponownie odnaleźć jako prawdziwą duszę Ameryki Południowej. Obok mamy gorący zwrot ku przyciągniętym do Ameryki Murzynom i lament nad utratą ich kulturowej i religijnej tożsamości. Oba ruchy identyfikują Europę z chrześcijaństwem; w tym znaczeniu są też powstaniem przeciw chrześcijaństwu jako religii panowania i jako sile wyobcowania – bunt, który, paradoksalnie, swoich najgorętszych orędowników ma wśród teologów, którzy w ten sposób próbują nadać nowy kształt tematyce wyzwolenia. Ale również w Afryce zwalczą się bardzo mocno nie tylko chrześcijaństwo, lecz także szczególnie inkulturację wiary chrześcijańskiej w kulturę afrykańską jako formę wyobcowania, i szuka się na nowo własnej tradycji religijnej, która jednak utraciła swoje korzenie i tylko wtedy może być nadal owocna, gdy zmartwychwstanie w chrześcijaństwie.

Równocześnie z tymi procesami można obserwować wzmocnioną tendencję do rozpuszczania się wielkiego Kościoła w sektach. Przy tym obok sekt o zasadniczo chrześcijańskim zabarwieniu coraz częściej pojawiają się synkretyczne twory, które stapiają elementy o najróżniejszym pochodzeniu w nowe kształty. Szczególnie wyraźne jest rozszerzanie się sekt pochodzenia północnoamerykańskiego na całą Amerykę Łacińską, której tradycyjnie katolicki charakter zostaje w wielu miejscach zastąpiony nowym religijnym pluralizmem. Powody tych przemian nie są jeszcze w wystarczającym stopniu wyjaśnione. Współdziała tu wiele elementów: większa ruchliwość i dynamika nowych ugrupowań religijnych; aktywne i częściowo agresywne metody misyjne, związane z zaletami społecznymi i gospodarczymi; niewystarczająca ewangelizacja po stronie katolickiej. Ponadto przywoływane są ciągle dwie przyczyny, których aktualność wymagałaby dokładniejszego zbadania.

Po pierwsze, w wielu miejscach jednostronnie polityczne duszpasterstwo stworzyło religijną próżnię, którą wypełniły sekty, odpowiadające na niezaspokojony głód religijny właśnie biedniejszej ludności. Nie przekonywała ich ideologia lepszego przyszłego świata, najmocniej cierpieli na skutek przemocy w imię jego ustanowienia. Obok tego przedstawia się tezę o wspieraniu propagandy sekt przez Stany Zjednoczone, które spodziewają się – jak się wydaje – doprowadzić w ten sposób do strukturalnego zbliżenia południowej części Ameryki do swej własnej mentalności, a przez to korzystnego oddziaływania na struktury polityczne i gospodarcze. Tego typu oczekiwania mogą się oczywiście okazać złudne, bo równocześnie budzi się opór wobec tego,

co obce, wobec nowych form teraz również i religijnej zależności, i nie sposób przewidzieć wewnętrznego rozwoju świadomości religijnej po fragmentyzacji chrześcijaństwa. Zresztą obraz byłby niepełny, gdyby nie wskazać na wywierający duże wrażenie renesans katolicyzmu, który wobec wyzwań współczesności właśnie w Ameryce Łacińskiej odkrywa na nowo swoją głębię religijną i swoją odpowiedzialność społeczną i w ten sposób jest również w stanie zachwycać i formować ludzi.

c) Świat islamu

Na koniec musimy rzucić okiem na świat islamu, którego wielokształtnego oblicza nie da się tu opisać choćby w przybliżeniu.

(...)

Zadanie

a) Państwo i społeczeństwo

Co z tego wszystkiego wynika dla społeczeństwa i Kościoła u nas? Co musimy zrobić? Co się tyczy społeczeństwa, to musimy na podstawie doświadczeń, zwłaszcza dwóch ostatnich dziesięcioleci, mocniej niż do tej pory przyjąć do wiadomości to, co Horkheimer i Adorno nazwali dialektyką oświecenia. Chodzi o „niestrudzone samozniszczenie oświecenia”, wydarzające się tam, gdzie oświecenie się absolutyzuje i chce akceptować tylko to, co obliczalne, możliwe do wyjaśnienia, a tego, czym nie da się dysponować, wypiera się i spycha w prywatność. Inaczej mówiąc: społeczeństwo w swojej publicznej strukturze agnostyczne i materialistyczne, chcące by wszystko pozostałe istniało poniżej jej progu, w dłuższej perspektywie nie przeżyje. Jeśli chcemy sprowadzić problem współczesności i jej wyzwań do jednego wspólnego mianownika, to rzekłbym, że polega on na podwójnym zaniku moralności, który wydaje się szerzyć u nas jak dotąd niepowstrzymanie: z jednej strony w prywatyzacji moralności, z drugiej strony jej redukcji do kalkulacji sukcesu, tego, co obiecuje lepsze szanse przeżycia. W ten sposób społeczeństwo w swoim publicznym i wspólnotowym bycie staje się społeczeństwem pozbawionym moralności albo, inaczej mówiąc, społeczeństwem, w którym nie liczy się to, co daje człowiekowi godność i konstytuuje go jako człowieka.

Zatem pierwszym i najpilniejszym imperatywem wydaje mi się ponowne rozpoznanie rangi moralności w jej nienaruszalności i godności. To, co wyróżnia człowieka, polega na tym, że nie tylko rozpoznaje on fizyczną niemożność jako swoją granicę, lecz w wolności respektuje moralne „nie można” jako granicę w równym stopniu wiążącą i realną. Jest wolny i jest człowiekiem nie tylko wtedy, gdy nie poddaje się prawom konieczności, lecz gdy przyjmuje prawo wolności za swoją, kształtującą go sferę; wtedy może przełamać lub przesunąć granice konieczności fizycznej, nie szkodząc ani sobie, ani stworzeniu. Wewnętrzny poziom rangi danego społeczeństwa uwidacznia się w tym, jakie wartości uznaje ono za godne ochrony. Dla naszego społeczeństwa charakterystyczna jest troska o integralność fizyczną, sprawiająca czasem wrażenie niemal

patologii. Przy czym może nawet wchodzić tu w grę coś rzeczywistego, ale paniczny lęk i zniekształcenie perspektyw, które dają się tu zaobserwować, wskazują przecież na „radikalny strach mityczny”, przedstawiony przez Horkheimera jako charakterystyczna cecha przechodzącego w pozytywizm oświecenia. Tej patologicznej trosce o ochronę naszej integralności fizycznej odpowiada daleko posunięty brak wrażliwości na moralną integralność człowieka, która wydaje się nic niewarta, przeciwnie, jest wyszydzana jako obłuda lub brednia przez oświeconych, którzy stali się pozytywistami. Ale w gruncie rzeczy jest to negacja człowieka jako człowieka, negacja wolności i godności ludzkiej. W ten sposób nie przetrwamy na dłuższą metę, a już zupełnie nie będziemy w stanie skutecznie pomóc innym.

Oczywiście, istnieją rozsądne powody zepchnięcia moralności w prywatność: lęk przed przymusem moralnym, przed prowadzeniem za rękę przez państwo, przed nietolerancją światopoglądową. Ale te obawy tylko dlatego są istotnymi zasadami dla prawodawcy, gdyż w nich samych tkwi pozytywna wartość moralna: akceptacja sumienia i jego własnego prawa, akceptacja granic państwowej mocy rozporządzania itd. W tym zatem znaczeniu jakaś część moralności stała się tu już porządkiem publicznym i przełamane zostało moralno-religijne zdystansowanie państwa. Ale właściwie dlaczego ogólną moc obowiązywania możemy przypisywać jedynie takiemu określeniu granic? Jest ono ważne, ale nie jest całością tego, czego potrzebuje społeczeństwo po to, by przetrwać. Przy całej chrześcijańskiej samokrytyce, coraz bardziej palącej i radykalnej od czasu oświecenia, powinniśmy też powrócić do świadomości wielkiej moralnej tradycji chrześcijaństwa, by tak rzec, poważić się znów na akceptację przed- czy też metadogmatycznego rdzenia jego konstant moralnych jako naszej tożsamości duchowej, na której podstawie możemy żyć – co było założeniem jeszcze konstytucji z 1949 roku. Nie będziemy mogli sprostać wyzwaniom obecnej chwili, jeśli nie odnajdziemy ponownie części naszej chrześcijańskiej tożsamości.

b) Kościół

Ale co w tym kontekście ma czynić Kościół czy też Kościoły? Odpowiedziałbym: przede wszystkim powinny być naprawdę sobą. Nie mają prawa pozwalać się degradować do pozycji jedynie środka umoralniania społeczeństwa, jak by sobie tego życzyło państwo liberalne; ani też chcieć się usprawiedliwiać użytecznością swoich dzieł społecznych. Im bardziej Kościół uznaje za swój cel tylko to, co powinno być w nim „samorzutnym dodatkiem”, tym bardziej będzie ponosić klęskę również i w tym punkcie. Charakterystyczne jest, że w dzisiejszym Kościele, im bardziej uznaje się on za instytucję postępu społecznego, tym bardziej wysychają powołania socjalne, służby dla starszych, chorych, dzieci itp., będące w rozkwicie wtedy, gdy spojrzenia zwracało się jeszcze zasadniczo na Boga. Słowa Jezusa „szukajcie najpierw królestwa Bożego, a wszystko inne będzie wam dodane” (por. Mt 6,33), sprawdzają się tu, by tak powiedzieć, czysto empirycznie. Horkheimer i Adorno z ostrością patrzących z zewnątrz napiętnowali próbę teologów, by przekraść się obok istoty wiary, pozbawić siły oddziaływania zarówno Trójcę Świętą, tamten świat jak i opowieści Biblii poprzez zepchnięcie ich w symbolizm. Gdy teologowie – mówią – ujmują dogmat w nawias, ich słowa stają się błahe, uginają się przed tym „strachem przed prawdą”, w którym zakorzenione jest duchowe spłylenie teraźniejszości. Nie, w ten sposób nie da się uratować Kościoła. Musi on najpierw zdecydowanie robić to, co do niego należy; uczynić zadość zadaniu, które jest podstawą jego tożsamości: szerzyć poznanie Boga i głosić królestwo Boże. Właśnie w ten sposób i tylko tak

powstaje przestrzeń duszy, w której moralność odzyskuje swoją egzystencję, sięgającą daleko poza krąg wierzących.

Nie bacząc na to, Kościół musi postrzegać odpowiedzialność za społeczeństwo na różne sposoby, nie najmniej istotna będzie próba stania się zrozumiałym; ukazania boskości i płynącej z niej moralności jako rozumnych. Musi przekonywać, bo tylko tworząc przekonanie, otwiera przestrzeń dla tego, co zostało jej przekazane i może stać się dostępne tylko na drodze wolności, to znaczy przez rozum, wolę i uczucie. Kościół musi być gotowy na cierpienie, przygotowywać miejsce dla boskości nie poprzez moc, lecz przez ducha, nie przez siłę instytucjonalną, lecz przez świadectwo, przez miłość, życie i cierpienie, i w ten sposób pomagać społeczeństwu odnaleźć jego moralną tożsamość.

Goethe określił kiedyś walkę między wiarą a niewiarą jako wielki temat historii świata. Nawiązał w ten sposób do filozofii historii Augustyna, który oczywiście wyraził tę myśl inaczej, Augustyn dostrzega w historii świata walkę dwóch rodzajów miłości, miłości siebie samego aż do wzgardzenia Bogiem i miłości Boga aż do wzgardzenia sobą. Możemy sformułować to dziś ponownie, jeszcze inaczej: historia naznaczona jest sporem między miłością i niezdolnością do miłości, tą samotnością dusz, pojawiającą się, gdy człowiek może akceptować jako wartości i jako rzeczywistości już tylko wartości kwantyfikowalne. Zdolność do miłości, to znaczy zdolność cierpliwego oczekiwania na to, czym nie da się rozporządzać, zgody na bycie obdarowanym, zostaje zduszona przez szybkie spełnienia, w których nie jestem zdany na nikogo, ale również nie muszę wykraczać poza siebie, a przez to nigdy nie znajdę siebie. Zniszczenie zdolności do miłości rodzi śmiertelną nudę. Jest ona otruciem człowieka. Gdyby postawiła na swoim, człowiek, a wraz z nim cały świat, zostaliby zniszczeni. W tym dramacie nie powinniśmy zwlekać z oparciem się wszechmocy kwantytatywności i stanąć po stronie miłości. To decyzja, jakiej domaga się od nas obecna chwila.