

KS. ANDRZEJ PERZYŃSKI
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

WIARA I NOWOCZESNY ŚWIAT*

NA MARGINESIE MYŚLI KARDYNAŁA JEANA-MARIE LUSTIGERA
(1926–2007)

WPROWADZENIE

Lektura pism kardynała J.M. Lustigera uczy, jak przezwycięzać lęki niektórych katolików przed współczesnym światem z jego liberalnym *credo*. Kardynał nie obraża się na współczesność, lecz próbuje ją współkształtować poprzez zmianę myślenia o chrześcijaństwie. Nie żyje on nostalgią ładu średniowiecza czy epoki trydenckiej, lecz jest głęboko świadomy wyzwań nowoczesności i ponowoczesności.

Wyjątkowa była droga życiowa syna żydowskich emigrantów z Polski, który stał się Kardynałem Arcybiskupem Paryża. Rodzina Lustigerów pochodziła z Będzina (w 1940 r. na 50 tys. mieszkańców 40 tys. stanowili Żydzi). Stosunek Kardynała do Polski nacechowany był serdecznością, uwagą i podziwem. W sierpniu 2005 r. był obecny w Łodzi na obchodach 61. Rocznicy Likwidacji Litzmannstadt Getto. W kościele Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny celebrował mszę św. Podczas II wojny światowej kościół ten znajdował się na terenie getta.

Indywidualna historia życiowa kard. Lustigera streszcza w sobie wielkie duchowe i intelektualne problemy XX-wiecznej Europy. Jego myśl stanowi cenny punkt odniesienia do refleksji nad polską świadomością religijną. Jest ona dla nas wielce pouczającą lekcją. Przekazywane przez kard. Lustigera przemyślenia wyłaniają się z wnętrza niezwykle dramatycznej historii Francji, a w jakiejś mierze również historii Europy. Wyrastają z pobjowiska. Nie tylko pobjowiska fizycz-

* Wykład ks. prof. UKSW dr. hab. Andrzeja Perzyńskiego podczas inauguracji roku akademickiego 2008/09 łódzkich uczelni katolickich w auli Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi, 11 października 2008 r.

nego, jakim była Wielka Rewolucja, wojny napoleońskie, Verdun, Kołyma czy Auschwitz, ale przede wszystkim pobojowiska duchowego, jakie powstawało w wyniku wzajemnej walki katolików z protestantami, a także deistów z fideistami, tradycjonalistów z burżuazją, ponowoczesności z nowoczesnością itp. Francja tym różni się od Polski, że od kilku wieków jest tygłem, w którym wypalają się idee, wedle których zmienia się świat. Francuzi są bardziej niż inne narody dziećmi Oświecenia. We Francji – patrząc po ludzku – trudniej człowiekowi zachować wiarę niż w Polsce. Trudniej też o niej mówić. Okoliczności te sprawiają, że słowom Arcybiskupa Paryża przyjrzeć się trzeba szczególnie uważnie.

Jak na tle francuskich rozterek wygląda Polska? Jakie pobojowiska tworzyły polską myśl narodową? Jakie jest miejsce „oświeconego rozumu” w naszym kraju? Co ma wspólnego nasza wiara z tamtą wiarą? Nasze warunki istnienia były inne. Nie żyjemy jednak na dwu odległych planetach, zawsze jakoś wpływalimy na siebie nawzajem. Faktem jest, że uniknęliśmy wielu bolesnych doświadczeń, jakie były udziałem katolików francuskich, co jednak nie znaczy, by inne bóle nas nie dopadły. Mamy i my swoje pobojowiska.

Mimo podobieństw różnice są niezaprzeczalne. Przejmowaliśmy z katolickiej Francji mistrzów życia duchowego – św. Teresę od Dzieciątka Jezus, św. Wincentego a Paulo, św. Jana Vianneya. W przypadku teologów, zwłaszcza teologów XX w., było z tym gorzej. Najpierw podejrzenia o „modernizm”, a potem o „nową teologię” nie sprzyjały wymianie myśli. W sferze kultury religijnej pewną rolę odegrał personalizm E. Mouniera i J. Maritaine’a. Niemniej wielkie spory ideowe, które rzeźbiły religijną samowiedzę Francuzów, szły obok nas. Polski katolicyzm starał się kształtować bezpośrednią wrażliwość człowieka na wszelkie odmiany ludzkiej biedy, ale na dalszym planie pozostawiał sprawę stosunku wierzącego do rozmaitych *-izmów*, które wiatr roznosił po Europie.

Dziś ma to określone skutki. Nasza wiara sprawdza się pięknie w czasie zagrożenia, w walce, ale postawiona w dniu wyborów parlamentarnych w gąszczu *komunizmów, socjalizmów, liberalizmów, relatywizmów i subiektywizmów* nie wie, co robić. Ponieważ wszystkie „-izmy” są jej prześladowcami, na wszelki wypadek głosuje za ostatnim – tym, z którym zawarła już znajomość.

Przerabiamy w przyspieszonym tempie nauki, które francuscy katolicy przerabiali ponad wiek. Dojrzewanie wiary nad Sekwaną dokonywało się poprzez próbowanie jej najpierw w chłódzie liberalizmu, następnie w ogniu integryzmu. I tu nad Wisłą dopadają nas podobne pokusy i choroby. Czyż nie jest to jeszcze jeden powód szczególnego zainteresowania myślą kard. Lustigera?

Sytuacja Polski tym się charakteryzuje, że musi ona przeżywać wiele przeciwnych sobie idei naraz; idee, które choćby we Francji występowały jedne po drugich, u nas ulegają spiętrzeniu. Zanim jeszcze idea nowoczesności zdążyła przynieść tu swe owoce, już podcina ją idea przeciwna, która głosi koniec nowoczesności. Zanim idea postępu zdążyła przeobrazić naszą codzienność – choćby nasze rolnictwo – już godzi w nią odkrycie, że postęp jest pusty. Zanim demokra-

cja liberalna zdążyła powołać do życia państwo prawa, już głosi się, że „demokracja nie daje szczęścia”. Podobnie z katolicyzmem: zanim rozkwitła wiara uformowana przez Vaticanum II, już chce się ją zastąpić dawną wiarą Sarmatów. Polska dusza przypomina krajobraz, w którym zima i wiosna chcą wystąpić jednocześnie.

REWIZJA STOSUNKU DO OŚWIECENIA

Tytuły poszczególnych rozdziałów książki Kardynała *Bądźcie godni swego człowieczeństwa* (Warszawa 1998) oznaczają najbardziej zapalne miejsca styku wiary z nowoczesnością. W rozdziale pierwszym, zatytułowanym: *Czy czasy nowożytnie są naprawdę nowymi czasami?* – czytamy:

Spółeczeństwa uznające się za wysoko rozwinięte często padają ofiarą złudzenia: uznają prawo moralne i wiarę religijną za przeżytki minionej epoki. W rzeczywistości jednak zarówno ustawodawca, jak rządzący muszą ingerować w wiele problemów, których rozstrzygnięcie zależy od ocen moralnych. Problemy te nasuwają się dzisiaj z palącą nagłością, wymagają podejmowania nowych wysiłków, co świadczy o bezradności, jeśli nie wręcz o niepokoju społeczeństwa. [...]

Niepokój ten wzbudza w niektórych tęsknotę za poprzednim porządkiem, kiedy to moralność i religia były jakoby uznane normą życia społecznego... Tak jakby jedynym środkiem zaradczym na obecny zamęt było przywrócenie mechanizmów przymusu, od których uwolniły się społeczeństwa, budowane odtąd na wolności. Postawa ta występuje w niemal klinicznej postaci w niektórych krajach Europy Wschodniej. Zaledwie narody te wyzwoliły się spod jarzma komunistycznej dyktatury, a grozi im popadnięcie w anarchię, odrzucającą rozjemczą rolę instytucji politycznych. I szybko pojawia się tęsknota za dawnym ustrojem, za porządkiem komunistycznym [...] (s. 27–28).

Jesteśmy dziś świadkami kryzysu idei nowoczesności. Nasze czasy są czasami „postmodernizmu”. Rośnie świadomość, że ideologia oświeceniowa wyczerpała swój potencjał i swoje możliwości. Co miała do zaproponowania i zrobienia już zaproponowała i zrobiła. „Nowoczesność”, która doprowadziła do kryzysu religię, a zwłaszcza chrześcijaństwo, sama znalazła się w stanie kryzysu. Nastrój *fin de siècle* kazał u końca XX stulecia odejść w przeszłość oświeceniowej radości z wielkich projektów. Im bardziej postęp i ekonomia tracą blask, tym bardziej zainteresowania zwracają się ku wartościom duchowym – religii, kulturze, tożsamości.

ŻYCIE SPOŁECZNE I ETYKA

Przez wszystkie rozdziały książki *Bądźcie godni swego człowieczeństwa* przebiega myśl o etyce i sumieniu ludzkim, wcześniejszym niż wszelkie ustawodawstwo. To punkt widzenia człowieka, który ma żywą świadomość europejskich pobożowisk. Z tragicznego widoku pobożowisk rosną sumienia. Autor wierzy w siłę

tych sumień. Wnioski z sumienia, są przede wszystkim wnioskami dla ustawodawców, którzy budują ład państwa. Prawo ustawowe musi pozostawać w zgodzie nie tylko z ustawami nadrzędnymi i ustawami równoległymi, ale musi również respektować świadomość moralną tych, którzy mają przestrzegać ustawy. Nie można za każdym paragrafem stawiać policji. Właściwym strażnikiem ustawy jest przekonanie, że ustawa jest słuszna. Życie społeczne opiera się na założonym pakcie zaufania między obywatelami a tymi, którzy nimi rządzą.

Oczywiście, pakt zaufania jest możliwy tylko w takiej wspólnotcie, w której życie społeczne osiągnęło odpowiedni poziom wzajemnego otwarcia. Chodzi głównie o przekonanie, że każde nadużycie zaufania jest nie tylko nieopłacalne, ale przede wszystkim kłóci się z poczuciem godności człowieka jako obywatela wolnego państwa. Fundamentem wspólnoty ma być szacunek dla prawa z tej racji, że jest dobrym prawem.

Aby tworzyć takie prawo i by prawu temu się poddać, trzeba mieć duszę otwartą na prawdę. Autor zdaje sobie sprawę z tego, że w świecie współczesnym „prawda” przestała być wartością samą przez się oczywistą. Zbyt często była nadużywana przez totalitarne ideologie. Mimo to nie można zrezygnować z wartości prawdy. Nie jest przypadkiem, że bodaj najczęściej cytowanym tekstem w pracy Kardynała jest Encyklika *Veritatis splendor* Jana Pawła II. Prawda jest jak ów ewangeliczny talent, który król oddał na przechowanie swym sługom. Czego dotyczy ta prawda? Chodzi przede wszystkim o prawdę moralną. Nie jest tak, by świat stał się nieczuły na prawdy dotyczące wartości moralnych. Wręcz przeciwnie, dzięki środkom masowego przekazu wrażliwość ta nie tylko się poszerzyła, ale pod niejednym względem pogłębiła. Dialog Kościoła ze światem współczesnym staje się coraz bardziej dialogiem na płaszczyźnie moralnej.

Jesteśmy dziś w Polsce świadkami tworzenia się zjednoczonej Europy. Pytamy: jaka ona jest? Z wielu stron słyszymy: jest pełna chorób. Po przeczytaniu książki Arcybiskupa Paryża możemy powiedzieć: Europa to także jasna świadomość własnej sytuacji kryzysu i godna podziwu umiejętność wyszukiwania środków jego przezwyciężenia. Dziś, u progu zjednoczonej Europy, pojawiają się u nas niekiedy dramatyczne opisy „upadku Zachodu”. Co o nich powiedzieć? Trzeba powiedzieć, że nie sięgają nawet do pięt wnikliwości tych opisów, których przykładem są analizy kard. Lustigera. Europejczycy bardziej niż inni potrafią patrzeć na siebie krytycznie i wyciągać nauki także z tego, co dzieje się u innych, między innymi w naszej części świata. Tekst Kardynała jest jednym z tych tekstów, w którym możemy dotknąć zarówno europejskiego samokrytycyzmu, jak europejskiego rozumienia innych. To bardzo pouczająca dla nas lekcja.

Aby dać przynajmniej przybliżony obraz myśli kard. Lustigera o miejscu wiary w nowoczesnym świecie, wypada zatrzymać się przy problemie:

- praw człowieka,
- liberalizmu,
- etycznych aspektów religii i potrzeb Europy.

Te trzy problemy są – jak się wydaje – podstawowymi zadaniami „do odrobienia” na naszych polskich „przyspieszonych kursach” nauki religii wedle odwiecznych potrzeb człowieka i aktualnych znaków czasu.

PRAWA CZŁOWIEKA

Kardynał przypomina, że idea praw człowieka ma dwie tradycje: oświeceniową i chrześcijańską. Tradycje te nie są sobie przeciwne, mimo że w pewnym okresie sposób realizacji jednej z nich stał się tragedią dla drugiej. Dziś trzeba przewyciężyć sprzeczności i spojrzeć na otwierające się perspektywy. Globalizacja jest formą, którą z natury rzeczy wypełni jakaś treść. Od nas zależy sens tej treści. Sensem uniwersalnym powinno być „prawo człowieka” – prawo wciąż na nowo interpretowane wedle potrzeb przewyciężania coraz to nowych odmian przemocy, jakie człowieka dopadają. Ale dla chrześcijan drogowskazem staje się również stare słowo: *oikoumene*.

Dla katolików francuskich problem należy do najbardziej bolesnych. Znaczenie, jakiego nabrało we Francji pojęcie praw człowieka, wywodziło się nie tylko z abstrakcyjnych tekstów filozofów i deklaracji prawników, ale również z wydarzeń Wielkiej Rewolucji. Rewolucyjny kontekst sprawił, że „prawa człowieka stanęły naprzeciw praw Boga”. Twierdzenie to wyznaczało w znacznej mierze kierunki działalności społecznej katolików aż do czasów Vaticanum II. Kardynał Lustiger nie powraca już jednak do tej historii. Wygląda na to, że dla katolików francuskich sprawa jest zamknięta. A dla nas? Na to pytanie wciąż nie ma jednoznacznej odpowiedzi.

Idąc tropem autora, trzeba uznać: ważniejsze okazuje się nie to, co za nami, ale to, co przed nami. A co jest przed nami? Czytamy: „Nasze czasy są epoką nowego uniwersalizmu, którego nie znała dotąd żadna ludzka cywilizacja. Używam słowa ‘uniwersalizm’ w sensie „globalizmu”, *oikoumene*” (s. 37) Znamienna jest ta zmiana słownictwa. Wiadomo że „globalizm” (czy „mondializm”, jak mówią Francuzi) budzi nie tylko dobre, ale i złe skojarzenia. Aby zneutralizować te skojarzenia i jednocześnie ukazać szansę, jaką niesie nowa sytuacja, Kardynał sięga do starych pojęć chrześcijańskich – do „uniwersalizmu” i do „ekumenii”. Nowe czasy są wyzwaniem dla chrześcijan. Domagają się poszerzenia horyzontów myślenia i miłości. Jest to tym bardziej potrzebne, że współczesny „uniwersalizm” jest jednostronny, nosi mianowicie na sobie piętno „matematyzacji”. Jest to uniwersalizm formy, która domaga się wypełnienia jakąś treścią.

LIBERALIZM I WOLNOŚĆ

Przez liberalizm rozumie się zazwyczaj doktrynę społeczną: polityczną, gospodarczą, ideologiczną – uznającą, że wolność jednostki jest podstawową wartością społeczną, ograniczaną wyłącznie przez wolność innych jednostek. Rodowód tak pojętego liberalizmu sięga Oświecenia. To właśnie wtedy intelektualiści europejscy, szczególnie francuscy, podjęli walkę przeciwko siłom krępującym od zewnątrz wolność człowieka. Za wroga wolności zostało uznane nie tylko ówczesne państwo, ale również religia i Kościół. Od czasów Oświecenia rozpowszechnił się i utrwalił pewien stereotyp myślenia o liberalizmie jako przeciwieństwie chrześcijaństwa.

Co ma dziś do powiedzenia o wolności Arcybiskup miasta, które uchodzi za kolebkę liberalizmu? Punkt wyjścia jest jasny i nie wymaga wielu słów: „Wy mówicie liberalizm. Ja mówię wolność, Liberalizm to »interpretacja wolności« (s. 93). Ta zwięzła wypowiedź ma istotne znaczenie. Zdajemy sobie sprawę z tego, jak różne mogą być interpretacje wolności. Interpretacje te z natury rzeczy niosą na sobie piętno czasów, w których powstawały. Kardynał sugeruje: nie traćmy duszy w sporach między różnymi liberalizmami, ale pojmując ich sens, starajmy się bronić wolności we wszystkich jej wymiarach.

Refleksja nad liberalizmem biegnie po historii. „W XVII i XVIII wieku, najpierw w Anglii, a potem we Francji, usiłowano przełożyć na kategorie działalności społecznej i politycznej obiecanie i przyniesione przez biblijne Przymierze wyzwolenie. Czy jednak potrzeba było, by wyzwolenie społeczeństwa obywatelskiego stało się synonimem lub dodatkiem do Enlightenment? Z pewnością wyzwolenia wolności nie dokonują się bez rozjaśniającej myśli. Ale czy trzeba było z tej racji zapomnieć o Objawieniu, pogardzać wiarą, ubóstwić rozum, rozpętać rewolucję i terror? Wolność sama jest wolna. Ale czy potrzeba było – przyznając, że jest środkiem do niej samej – brać ją również jako jedyny cel i jako jedyne rzetelne dobro? Czy trzeba było, tak, czy potrzeba było tego, by wolność upiła się sobą? Czy rozwój myśli liberalnej, kult własności jako kryterium obywatelskości lub motoru postępu, władza wolnej wymiany dotrzymała obietnicy wolności?” (s. 94).

Pytania tną jak brzytwa. Z pewnością liberalizm społeczny i polityczny obiecywał więcej, niż zdołał wypełnić. Tak to już jest z ideologiami społecznymi i politycznymi, że obiecują więcej, niż dotrzymują. Czy jednak rzeczywiście procesy historyczne mogłyby przebiegać inaczej, niż przebiegały? Wielu będzie w to powątpiewać. A przecież samo przekonanie o tym, że człowiek jest wolny, daje nam prawo powiedzieć: „to wszystko można było rozwiązać bez przelewania morza krwi i łez”.

Czy oznacza to jednak, że *liberalizmy* niczego nie zmieniły? Wręcz przeciwnie.

Z pewnością musimy strzec jako nieocenione zdobycze habeas corpus, wolność polityczną, konstytucję państw prawa, podział władz. Rozdarcia Europy i tragedia totalitaryzmów nauczyły nas bardziej niż kiedykolwiek szacunku dla praw człowieka, z prawem do wolności re-

ligijnej włącznie. Teoria i praktyka liberalna chciały oddać hołd tym podstawowym prawom, tkwiącym w naturze i osobie ludzkiej. To były wielkie osiągnięcia Zachodu: zbudować państwo, gdzie wykonywanie władzy politycznej będzie regulowane przez prawo, gdzie równość obywateli wobec prawa będzie gwarantowana przez konstytucję i zakazane będzie pozbawienie praw obywatelskich (wyjąwszy przypadki przewidziane przez kodeks karny i orzeczone przez sądy niezawisłe od władz rządowych). Oto są poręczenia organizacji państwa, opartej bardziej na rozumie niż sile. Piękne dzieło rozumu politycznego (s. 94).

Spójrzmy jednak w przeszłość. Budując podwaliny pod nową Europę, warto być „mądrzejszym po szkodzie”. Cztery sprawy są szczególnie istotne:

- sprawa rozumienia liberalizmu i religii;
- liberalizmu i idei sprawiedliwości społecznej;
- sprawa liberalizmu i ludzkiej osoby;
- kwestia rozdziału między polityką a wiarą.

Przyznaje to nawet Hegel: źródłem idei wolności człowieka jest Biblia. Jakaś zdumiewająca przewrotność historii sprawiła, że walka o wolność skierowała się przeciw Kościołowi i religii. Faktem jest, że nie tylko ataki wrogów, ale również grzechy samego Kościoła zniszczyły kredyt zaufania, jakim kiedyś darzyli go ludzie. Nie wylewajmy dziś dziecka z kąpielą. Czy tradycyjne nauki Kościoła tracą dziś na ważności?

Wolność słowa nie może oznaczać obojętności na prawdę. Nie, wolność sumienia nie może prowadzić do równowagi dobra i zła. Nie, wolność religijna nie może zaciemniać wiary Kościoła w Objawienie Boże. Tak, to racja, dynamika liberalna była nosicielką obietnicy, pod warunkiem, że nie zwalniała rozumu od prawdy. Tak, filozofia sukcesu mogła umacniać społeczeństwo, pod warunkiem, że nie zapoznawała dobra wspólnego i szacunku dla sprawiedliwości. Tak, tolerancja religijna mogła być ceną zgody politycznej, gdy obywatelskie prawo do wolności religijnej zostało publicznie zagwarantowane (s. 96–97).

Drugą sprawą jest sprawa sprawiedliwości społecznej. „Filozofia liberalna nie jest ani systematyczna, ani totalitarna. Niekiedy nietolerancyjna w swych negacjach, pozostaje jednak otwarta na różnorodność poglądów. W ciągu XIX i XX wieku ucieleśniła się w tym, co nazywamy państwem liberalnym. Polityczne powiązanie wolności-autonomii i wolności-uczestnictwa doprowadziło do powstania systemów, które – jak mniemano – dawały głos rozumowi i woli powszechnej. Obywatelowi przysługiwały wolności polityczne i uznanie ich za formalne wcale nie wystarczyło do tego, by pozbawić je smaku i zaprzepaścić ich wartość” (s. 98). Jednym słowem: liberalne państwo wraz z jego rozlicznymi instytucjami pozostaje nadal istotną wartością społeczną. Czy oznacza to, że nie wymaga reform?

Liberalizm podporządkował państwo społeczeństwu. To daje się obronić. Ale podporządkował także politykę ekonomii: wybór ten zaciemnił niejednokrotnie godność ludzi. Podporządkował wykonywanie władzy politycznej wzbogacaniu się na tym świecie: to było dewiacją. Podporządkował wzbogacanie się jednych pracą wszystkich: to było zbrodnią i ciężkim grzechem. Wolność obywatela i wolność przedsięwzięcia, wolność zawierania kontraktów i wolność pracy nie narzucały tych perwersji i niegodnych praktyk, jakie wzniciły (s. 99–100).

Refleksja postępuje krok dalej. Co znaczy „osoba ludzka”? Znow pojawiają się pytania i wskazówki. „Dlaczego mamy sprowadzać wolność do władzy wybierania lub nie wybierania, przedkładania lub porzucania? Osoba ludzka jest kimś więcej niż tylko jednostką, której wolność kończy się tam, gdzie zaczyna się wolność innego. Osoba ludzka jest szczególnym bytem, zdolnym do obdarowywania i przyjmowania. Człowiek jest przeznaczony do komunii. Bliźni pozostaje dla każdego rękojmią tej przyjaźni, którą już Arystoteles uczynił najdoskonalszym dobrem społecznym” (s. 102).

Kwestia rozdziału między polityką a wiarą. W książce *Wybór Boga* (Kraków 1992) Kardynał komentuje znaną ewangeliczną przypowieść o płaceniu podatku Cezarowi. „Przypowieść – czytamy – jest skierowana przeciw roszczeniu Cezara do umieszczania się na miejscu Boga, jak również przeciw zdarzającemu się czasem roszczeniu przedstawicieli Boga do umieszczania się na miejscu Cezara. Właściwie jest to polemiczna odpowiedź Chrystusa, [rozmówcom, którzy chcieli zastawić na Niego zasadzkę].

Potrzebne jest tu pewne minimum wyjaśnień. Żydzi, płacąc podatek na Świątynię, musieli zmieniać swoje rzymskie pieniądze na pieniądze świątynne.

Jezus, każąc sobie podać monetę z wizerunkiem Cezara, przypomina swoim rozmówcom, że, wolni przed Bogiem, podlegają innej władzy aniżeli cesarska. Władza Cezara nad Izraelem, rzeczywista i ciężąca, nie jest władzą Bożą. Jezus nie stawia więc Boga i Cezara na tym samym poziomie, jako równorzędnych odpowiedników, na wzór kapłaństwa i cesarstwa w dawnym sporze pogańskim. Nie dzieli świata pomiędzy Boga i Cezara. Stwierdza, że wszystko należy do Boga i że Jemu wszystko trzeba oddawać. Cezarowi należy oddać to, co mu się należy, ale nic ponadto; a Bogu należy oddać to, co Jemu należy, czyli wszystko.

Ale Bóg nie zachowuje się tak jak Cezar i trzeba, żeby Cezar nie próbował się zachowywać jak Bóg, bo stanie się tyranem i bożkiem. W rzeczywistości jest tu przeciwstawienie zasady wolności wszystkim totalitaryzmom i wszystkim imperializmem w najmocniejszym znaczeniu [...]. Jest tu zatem jednocześnie zapewnienie autonomii porządku politycznego i jego względność; stwierdzenie, że poddani wszelkich cesarzy nigdy nie są ich niewolnikami ani ich własnością. Posiadają prawa, które nie mogą być zniesione”(s. 216–217).

Pytania „dają do myślenia”. Często ważniejsze jest celne sformułowanie pytania niż natrętne dyktowanie odpowiedzi. Tym bardziej że pytania Kardynała nie są wyrazem jego „urzędowej” nadwrażliwości. One wiszą w powietrzu, także w powietrzu, w którym do dziś pulsuje życiem wielka apoteoza wolności. Zadaniem paryskiego duszpasterza było: zamienić w słowa te wszystkie podskórne niepokoje.

POSTULATY

Lektura pism Kardynała uczy, jak przewyżczać lęki niektórych katolików przed współczesnym światem z jego liberalnym *credo*. Trzeba pamiętać, że Kardynał nie był bezkrytycznym apologetą wolności, nie zamykał oczu na liczne negatywne zjawiska towarzyszące liberalnej demokracji czy wolnościowej kulturze. Był jednakże przekonany, że chrześcijaństwo powinno towarzyszyć przemianom kultury i odpowiadać na pytania nurtujące współczesnego człowieka. Ten duch apostoelskiej otwartości wyrastał u niego z założenia, że człowiek to *anima naturaliter christiana*, że w przestrzeniach duchowych na pozór odległych od chrześcijaństwa istnieje wiele wartości zbieżnych z etosem Ewangelii. Dlatego postawą, która winna charakteryzować chrześcijan, jest nie uciekać, lecz odsłonić, oczyścić, ukazać w pełnym blasku.

Doświadczenie i myśl Kardynała pozwala dostrzec w jaśniejszym świetle i nazwać pewne słabości polskiego katolicyzmu po transformacji ustrojowej. Są to: lęk przed światem, zaplątanie w sieć anachronicznych kategorii intelektualnych, sentymentalizm i cierpiętnictwo, moralistyczne wywyższanie się i triumfalizm, ucieczka od wolności, sięganie po środki polityczne w imię krzewienia wiary.

Na marginesie myśli Kardynała narzucają się krytyczne pytania oraz postulaty.

Być Polakiem? Tak, ale przede wszystkim człowiekiem. Wszak człowiek jest drogą Kościoła.

Polskość? Tak, ale jako droga do człowieczeństwa, nie odwrotnie.

Polskość to nie jest pewien typ więzi etnicznej, ale więzi kulturowej. Przesadne akcentowanie więzi etnicznej przeistacza się w prymitywny populizm. To owocuje polskim zamknięciem, chwaleniem własnego podwórka, krzywym zwierciadłem „Polaka-katolika”, który tak naprawdę z katolicyzmem ma niewiele wspólnego, bo katolicyzm to przede wszystkim uniwersalizm. Papież Jan Paweł II często to powtarzał.

Naród? Tak, ale jako „moralne zjednoczenie”.

Państwo? Tak, ale jako demokratyczne dobro wspólne.

Sobór rezygnuje z idei państwa katolickiego i w zasadzie przystaje na demokrację liberalną. Papieże powtarzają: „Kościół nie żąda dla siebie przywilejów, wystarczy mu sama wolność”.

Kościół i państwo? Tak, ale zawsze według praw człowieka: Ani katolik, ani Polak, ani nikt inny, nie mogą mieć w państwie większych praw, niż ma człowiek.

Chrześcijanin i Kościół? Tak, ale bez szukania chrześcijańskiej tożsamości w podkreślaniu różnic i przeciwieństw. Trzeba oduczać się podejrzliwości w stosunku do każdego dobra, jakie dzieje się poza widzialnym Kościołem. Reakcja defensywna ma zawsze jeden i ten sam skutek: mnożenie liczby wrogów. Psychologia obrony wywiera wpływ na sposób rozumienia doktryny wiary. Zasada „poza Kościołem nie ma zbawienia” uzyskuje nową interpretację: „poza

Kościółem nie ma ani prawdy, ani dobra”. Nikt stojący poza Kościołem nie ma możliwości wypowiadania prawdziwych sądów o Kościele, ponieważ z miejsca, na których stoi, nie widać prawdy. Poza Kościołem nie może być również autentycznego dobra. Jeśli poza Kościołem dzieje się jakieś dobro, jest to dobro pozorne; wiadomo że demon przybiera czasem pozory dobra, aby łatwiej uwodzić serca dobrodusznych.

Duchowa władza Kościoła? Tak, jednak bez zapominania, że ludzie Kościoła mają nad człowiekiem tylko jedną władzę – tę, która wyrasta z naturalnego pragnienia Boga. Jeżeli będą sięgać po inną władzę, ludzką, to mogą pozbawić Kościół tej duchowej władzy, którą on rzeczywiście ma z woli Boga.

Z tym łączy się pytanie praktyczne: w jaki sposób chrześcijanin może i powinien ewangelizować dzisiejszy świat? Katolik lęka się, by jego wiary nie zamknąć w sferze prywatności. Ale nie wie, jakimi drogami wchodzi się dziś w sferę tego, co publiczne. Wielu próbuje tradycyjnych ścieżek: próbuje „uświęcać” państwo, aby były czymś więcej niż państwem. Nie zauważają, że w ten sposób wchodzi w stary kanał: za każdym razem, im bardziej „uświęca” się państwo, tym bardziej „upaństwowia” się świętość.

Kardynał nie obraża się na współczesność, lecz próbuje ją współkształtować poprzez zmianę myślenia o chrześcijaństwie. Nie żyje on nostalgią ładu średniowiecza czy epoki trydenckiej, lecz jest głęboko świadomy wyzwań nowoczesności i ponowoczesności. A to oznacza, że aby odpowiedzieć na nowe wyzwania kulturowe, nie wystarczy ani ubrać się w tradycyjny kostium chrześcijański, ani gromko pokrzykiwać na realnych i wyimaginowanych wrogów chrześcijaństwa. Aby chrześcijaństwo mogło żyć, chrześcijanie muszą ciągle pytać o sens swej wiary i dawać świadectwo autentyczności poszukiwań intelektualnych. Nakłada to konieczność tworzenia i mówienia językiem, który zachowuje tożsamość z językiem przeszłości, ale nie pozostaje archaiczny, lecz rozwija się i przeobraża wraz z nowymi doświadczeniami dziejowymi. Abstrakcyjne idee chodzą po bruku i na bruku odsłaniają swą wartość. Dla katolicyzmu oznacza to, że idee sprawdzają się w duszpasterstwie.

BIBLIOGRAFIA

- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Znak, Kraków 2005.
Lustiger J.-M., *Kazania paryskiego proboszcza*, Znak, Kraków 1985.
Lustiger J.-M., *Wybór Boga*, Znak, Kraków 1992.
Lustiger J.-M., *Bądźcie godni swego człowieczeństwa*, Verbinum, Warszawa 1998.
Stępiak M., *Religia w państwie laickim. Negacja. Tolerancja. Dialog*, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2009.
Zięba M., *Kościół wobec liberalnej demokracji*, w: *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*, red. M. Novak, A. Raucher, M. Zięba, Poznań 1993, s. 113–153.
Żywczyński M., *Kościół i rewolucja francuska*, Kraków 1995.

FAITH AND THE MODERN WORLD
AROUND THE THOUGHT OF CARDINAL JEAN-MARIE LUSTIGER
(1926–2007)

Summary

The author describes how the thought of Card. Lustiger arose from the midst of the dramatic history of France as well as Europe. A question is posed about the similarities and differences between the French and the Polish religious thought. The article contains following sections: reconsideration of the attitude towards the Enlightenment, universality of human rights, various forms of liberalism, the issue of separation between faith and politics, morality and law in the new Europe. The thought of Cardinal Lustiger helps us better understand the current situation of the Polish Church after the political transformation and provides a valuable point of reference for a reflection on the religious awareness in Poland.

Słowa kluczowe: Lustiger, moralność i prawo, demokracja liberalna, wiara, polityka, świadomość religijna

