

Zemsta Papieża. Program religijnej rekonkwisty Europy

Paweł Rojek

W 1991 roku francuski socjolog religii Gilles Kepel opublikował książkę *Zemsta Boga* (Kepel 2010), w której opisywał nieoczekiwane ożywienie religijne, jakie rozpoczęło się w połowie lat siedemdziesiątych na całym świecie. Kepel porównywał działalność nowych ruchów muzulmańskich, chrześcijańskich i żydowskich, których celem jest przebudowa społeczeństwa według zasad religijnych. Wskazywał na uderzające podobieństwa między tymi ruchami i analizował przyjmowane przez nie strategie „religijnej rekonkwisty świata”. Jednym z bohaterów książki – obok egipskiego wizjonera Sajjida Kutby, amerykańskiego kaznodziei Jerry’ego Fallwella czy izraelskiego rabina Cwi Jehudy Kuka – był Jan Paweł II. To on, wraz ze zdolnymi współpracownikami, takimi jak Joseph Ratzinger czy Jean-Marie Lustiger, odpowiadał za sformułowanie i realizację strategii odrodzenia katolicyzmu w Europie.

W tym samym roku, w którym ukazała się książka Kepela, zebrał się pierwszy synod biskupów Europy, na którym dyskutowano strategię Kościoła w obliczu upadku żelaznej kurtyny. Nastroje były dobre, papież i biskupi mieli nadzieję, że żywa religijność

narodów Europy Wschodniej, która dopiero co pomogła zwalczyć komunizm, pomoże w walce z postępami sekularyzacji na Zachodzie. Gdy osiem lat później zebrał się drugi synod, atmosfera była o wiele gorsza. Stało się jasne, że nadzieje związane z Kościołami Europy Wschodniej, a zwłaszcza z Kościołem polskim, były płonne. Europejscy biskupi zaczęli mówić wprost o braku nadziei. Jan Paweł II w odpowiedzi na synod przygotował apokaliptyczną adhortację *Ecclesia in Europa* (2003), swój ostatni wielki dokument, w którym sformułował program działania Kościoła w sekularnym środowisku.

W tym tekście chciałbym przyjrzeć się zaproponowanemu przez Jana Pawła II programowi nawrócenia Europy przez pryzmat analiz socjologicznych Gillesa Kepela. Sądzę, że *Ecclesia in Europa* jest jednym z najważniejszych dokumentów ożywienia religijnego, które opisywał francuski socjolog. Najpierw – opierając się na obserwacjach Kepela – przedstawię krótko możliwe strategie „religijnej rekonkwisty”. Wydaje się, że kategorie pojęciowe zawarte w książce Kepela pozwalają na opis wszelkich ruchów społecznych zmierzających do zmiany kulturowej. Następnie spróbuję

pokazać, jaka strategia odpowiada ewangelicznemu rozumieniu stosunku Kościoła do świata. Jezus mówił, że Kościół ma być solą ziemi i światłością świata, co pierwsi chrześcijanie zrozumieli tak, że ma być duszą ludzkości. Wreszcie krótko przedstawię europejski program sformułowany przez

Nastroje były dobre, papież i biskupi mieli nadzieję

Papieża. Jan Paweł II postulował oddolne angażowanie się katolików w życie narodów i wspieranie wszelkich działań zmierzających do kształtowania świata zgodnego z chrześcijańską koncepcją człowieka. Ostatecznym celem tego zaangażowania miało być pełne nawrócenie Europy. Będę argumentował, że zarówno z socjologicznego, jak i teologicznego punktu widzenia jest to bardzo rozsądna strategia. Jeśli okaże się nieskuteczna, zaiste nic już nie będzie mogło uratować Europy.

Strategie religijnej rekonkwisty

Gilles Kepel porównywał odrodzenie religijne dokonujące się w czterech kręgach kulturowych: w arabskim islamie, europejskim katolicyzmie, amerykańskim protestantyzmie i w izraelskim judaizmie. Dzięki perspektywie porównawczej udało mu się odkryć zaskakujące podobieństwa między różnymi doktrynami i ruchami religijnymi. W swojej recenzji *Zemsty Boga*, opublikowanej niedawno w „Pressjach” (Rojek 2010: 311, 312), zaproponowałem prostą klasyfikację opisywanych przez Kepela strategii ruchów. Chciałbym tu nieco bardziej szczegółowo przedstawić ten pożyteczny podział.

Spółczesność – jak wskazuje Kepel (2010: 59) – można przekształcać od góry albo od dołu i od wewnątrz albo od zewnątrz. Strategia odgórna polega na udziale w wal-

ce politycznej i wykorzystaniu aparatu państwowego do realizacji swoich celów, strategia oddolna zakłada natomiast działalność kulturalną i społeczną niezwiązaną bezpośrednio z polityką. Strategia zewnętrzna polega na wycofaniu się z oficjalnego życia społecznego i budowaniu alternatywnych instytucji, natomiast strategia wewnętrzna – na udziale w świecie z zamiarem jego przekształcenia.

Połączenie tych dwóch wymiarów daje cztery możliwe strategie oddziaływania na społeczeństwo:

	ZEWNĘTRZNA	WEWNĘTRZNA
ODGÓRNA	rewolucja	polityka
ODDOLNA	równoległa <i>polis</i>	marsz przez instytucje

Strategia rewolucyjna polega na przekształcaniu społeczeństwa od góry i od zewnątrz. Ruch religijny przyjmujący taką strategię nie prowadzi oddolnej pracy organicznej, nie buduje instytucji, lecz stara się od razu opanować aparat państwa, używając do tego celu przemocy. Odgórne i wewnętrzne przekształcanie społeczeństwa jest celem religijnych partii i *lobbies*, działających zgodnie z obowiązującymi regułami życia politycznego. Strategia oddolna i zewnętrzna polega na tworzeniu kultury, instytucji i społeczności alternatywnej wobec *mainstreamu*. W skrajnych wypadkach strategia ta prowadzi do powstania izolowanej wspólnoty wiernych, żyjących we własnych

dzielnicach, korzystających z własnych mediów, posyłających dzieci do szkół religijnych itd. Korzystając z hasła czeskiego opozycjonisty Václava Bendy (2001), strategię taką można nazwać „równoległą *polis*”. Wreszcie strategia oddolna i wewnętrzna polega na angażowaniu się wiernych w istniejące już instytucje i podejmowanie prób wykorzystania ich dla promowania religijnego stylu życia. Rekonkwistatorzy tego typu nie tworzą osobnej społeczności, lecz przenikają całe społeczeństwo i jego instytucje – media, szkoły, biznes itd. Doskonałym przykładem organizacji postępującej się tą strategią jest pominięte przez Kepela Opus Dei. Korzystając z terminologii niemieckiego lewaka Rudiego Dutschkego (1980), strategię tę można nazwać „długim marszem przez instytucje”.

Podział ten wydaje mi się bardzo intuicyjny i może mieć wiele zastosowań. Na przykład grupa pasażerów podróżujących pociągiem ma dokładnie cztery sposoby, by skłonić pozostałych do zmiany celu podróży. Po pierwsze, może wtargnąć do lokomotywy i zmusić maszynistę do zmiany kursu (rewolucja). Po drugie, może zorganizować komitet podróżnych i w imieniu większości zażądać od maszynisty zmiany trasy (polityka). Po trzecie, może wysiąść z pociągu i samemu udać się we właściwym celu, licząc na to, że inni pójdą za nimi (równoległa *polis*). Wreszcie może rozproszyć się po przedziałach i namawiać pozostałych pasażerów, by przesiedli się z nimi do innego pociągu lub wymienili maszynistę (marsz przez instytucje).

Przedstawiona powyżej klasyfikacja nadaje się nie tylko do opisu strategii ruchów religijnych i pasażerskich, lecz wszelkich innych ruchów mających na celu zmianę kulturową. Widać to wyraźnie w wypadku ruchów socjalistycznych i komunistycznych. Najstarszą ich strategią było tworzenie oddzielonych od reszty społeczeństwa enklaw

nowego życia. Taki charakter miały na przykład falanstery projektowane w XIX wieku przez Charlesa Fouriera i hippisowskie komuny z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Ortodoksyjny marksizm zakładał natomiast konieczność rewolucji, czyli przejęcia kontroli nad państwem. Bolszewi-

Po pierwsze, może wtargnąć do lokomotywy i zmusić maszynistę do zmiany kursu

cy pod wodzą Włodzimierza Lenina zdobyli władzę właśnie na drodze zamachu stanu, a nie uprzedniej pracy u podstaw czy legalnej polityki. Inną strategię sformułował Eduard Bernstein, dzięki któremu zachodni socjaldemokraci weszli do oficjalnej polityki i próbowali wprowadzać stopniowe reformy. Niepowodzenia rewolucji i niezadowolenie z rezultatów polityki reformistycznej doprowadziło wreszcie Antonio Gramsciego do postulatu długofalowego oddziaływania na kulturę i instytucje społeczeństwa obywatelskiego. Tę samą strategię przyjęli później ideolodzy 1968 roku. Rudi Dutschke zawarł ją w hasle „marszu przez instytucje”. Dziś podobną strategią oddziaływania kulturalnego przyjmują działacze geowscy (Kirk, Pill 2007).

Co ciekawe, te same cztery strategie były dyskutowane wśród opozycji w państwach komunistycznych (Mazur, Rojek 2010: 56–58). Rewizjonizm, najstarsza strategia opozycji, miał charakter odgórny i wewnętrzny. Program Jacka Kuronia z końca lat siedemdziesiątych zakładał z kolei tworzenie niezależnych od państwa instytucji kulturalnych, społecznych i gospodarczych. Podobne idee pojawiały się w tym samym czasie w Czechach i doprowadziły do sformułowania idei „równoległej *polis*” (Benda 2001). Inny charakter miał projekt „nowego ewolucjonizmu” Adama Michnika, który

można określić jako oddolny i wewnętrzny. Wreszcie wizja Leszka Moczulskiego zawierała prócz elementów strategii równoległej *polis* także postulat tworzenia dwuwładzy i przejęcia aparatu państwowego PRL, co nadaje jej charakter odgórny i zewnętrzny.

Należy zwrócić uwagę, że wskazane różnice strategiczne dotyczą tylko środków, a nie celów zmiany kulturowej. Rezygnacja ze spektakularnych metod rewolucyjnych wcale nie musi oznaczać kompromisu ze światem. Jak wskazuje Kepel (2010: 90, 91), zwolennicy oddolnej strategii religijnej rekonkwity świata są zwykle nie mniej fundamentalistyczni niż terroryści. Podobnie rzecz ma się ze strategiami komunistycznymi. Na przykład, jak wskazywał Andrzej Walicki (1996: 406), cele politycznej rewolucji Lenina i kulturalnego oddziaływania Gramsciego były dokładnie takie same.

Sól czy światło?

Jaką strategią nawracania świata powinien posługiwać się Kościół? W Ewangelii św. Mateusza pojawiają się dwie wielkie metafory stosunku Kościoła do świata. Jezus mówi do uczniów: „Wy jesteście solą dla ziemi” (Mt 5:13), a zaraz potem dodaje: „Wy jesteście światłem świata (tamże: 14). Niewielka ilość soli może nadać smak sporiej ilości żywności; niewielkie źródło światła może oświetlać rozległą przestrzeń. W obu wypadkach chodzi więc o oddziaływanie względnie niewielkiej grupy uczniów na cały świat. Istnieje jednak pewna znacząca różnica między solą a światłem: sól przenika to, co posolone, a światło oddziałuje z zewnątrz. Sól przypomina więc wspomniany przez Jezusa w innych miejscach zaczyn, który zakwasza wielką ilość mąki (Mt 13: 33; Łk 13: 20, 21), a światło jest raczej „miastem położonym na górze” (Mt 5: 14), które ma pozostawać widoczne dla wszystkich, czy

„świecznikiem”, który „świeci wszystkim, którzy są w domu” (tamże: 15).

Wydaje się, że te dwie metafory wskazują dwa sposoby realizacji tej samej misji wobec świata. Strategia salinarna polega na przenikaniu do świata, a strategia luminarna na oddzielaniu się od niego. Obie mają na celu przemianę rzeczywistości, jednak niekiedy lepiej to robić od wewnątrz, a niekiedy – z zewnątrz¹.

Sądzę, że to ewangeliczne odróżnienie odpowiada rozróżnieniu Gillesa Kepela na

Strategia salinarna polega na przenikaniu do świata, a strategia luminarna na oddzielaniu się od niego

strategie wewnętrzne i zewnętrzne. Chrześcijaństwo jako sól ziemi mają przenikać do społeczeństw i przekształcać je. Mają być obecni wszędzie, w różnych warstwach społecznych i w rozmaitych kategoriach zawodowych, oddziaływać na życie kulturalne, społeczne i polityczne tak, by społeczeństwo i państwo stawały się bardziej ludzkie i zarazem bardziej chrześcijańskie. Jest to więc chrześcijański długi marsz przez kulturę i instytucje, którego zwieńczeniem może być oczywiście wpływ na państwo.

Chrześcijaństwo jako światłość świata służyć mu w trochę inny sposób. Mają stanowić widoczną i rozpoznawalną mniejszość, żyjącą według innych zasad niż dominująca większość. W ten sposób tworzą chrześcijańską alternatywną *polis*. Dzięki temu mogą przyciągać do siebie tych, którzy rozczarowani są dominującym sposobem życia, powiększać swoje wpływy i w odpowiednim czasie zastąpić pogańskie struktury.

Warto zwrócić uwagę, że choć Kościół dopuszcza działanie luminarne, to jednak wyklucza strategie, które w ogóle rezygnowałyby

z oddziaływania na świat. Oddzielenie się jest zawsze środkiem, mającym na celu bardziej skuteczne oddziaływanie. Mnisi oddalający się na pustynię czy neoni tworzący spójne wspólnoty pozornie tylko oddalają się od świata. Alternatywna polis stanowi nie tyle arkę dla jej uczestników, ile przede wszystkim znak dla tych, którzy znajdują się poza nią. Światło, choć nie przenika świata tak jak sól, nie świeci samo dla siebie. Kościół nawet gdy odwraca się od świata, robi to, by go zbawić.

Dusza i garnizon świata

Pierwsi chrześcijanie stosowali obie wskazane strategie, które okazały się nad wyraz skuteczne. Wyrazem strategii salinarnej był aktywny udział chrześcijan w życiu Imperium Rzymskiego, wyrazem strategii luminarnej – męczeństwo. Nawet w czasach prześladowań chrześcijanie mieli jednak świadomość, że nie budują odrębnej społeczności, lecz mają przemienić całość.

Niezmiernie ciekawym dokumentem, wskazującym na stosunek pierwszych wspólnot do świata, jest anonimowy *List do Diogneta*, przypisywany św. Justynowi Męczennikowi (Starowieyski 1988: 359–375). Z jednej strony autor listu wskazywał, że chrześcijanie mają przenikać społeczeństwo pogańskie. „Chrześcijanie nie różnią się od innych ludzi ani miejscem zamieszkania, ani językiem, ani strojem. [...] Mieszkają w miastach helleńskich, jak komu wypadło, stosują się do miejscowych zwyczajów w ubraniu, jedzeniu, sposobie życia” (tamże: 364). Z drugiej jednak strony, chrześcijanie są czymś zewnętrznym wobec świata i pełnią wobec niego pewną misję. Jak pisał św. Justyn, „mieszkają każdy we własnej ojczyźnie, lecz niby obcy przybysze. [...] Są w ciele, lecz żyją nie według ciała. Przebywają na ziemi, lecz są obywatelami nieba.

Stuchają ustalonych praw, a własnym życiem zwyciężają prawa” (tamże: 364, 365). Misją chrześcijan jest przemienienie świata, więc muszą w nim żyć, lecz nie według jego praw. Muszą zarazem uczestniczyć w świecie, jak i dystansować się od niego.

W *Liście do Diogneta* pojawia się kolejna ważna dla zrozumienia stosunku Kościoła do świata metafora duszy. „Czym jest du-

Chrześcijanie w świecie są na posterunku, a nie w więzieniu

sza w ciele, tym są w świecie chrześcijanie. Dusze znajdujemy we wszystkich członkach ciała, a chrześcijan w miastach świata. Dusza mieszka w ciele, a jednak nie jest z ciała i chrześcijanie w świecie mieszkają, a jednak nie są ze świata. (tamże: 365). Porównanie to prowadzi do sformułowania zadania chrześcijan w świecie. „Dusza zamknięta jest w ciele, ale to ona właśnie stanowi o jedności ciała. I chrześcijanie zamknięci są w świecie jak w więzieniu, ale to oni właśnie stanowią o jedności świata” (tamże: 366).

Tu konieczna jest pewna uwaga językowa. Anna Świderkówna przetłumaczyła pojawiające się w tekście greckie słowo *froua* jako „więzienie”. Cały ten fragment bezpośrednio nawiązuje do platońskiego *Fedona* (62b), w którym Sokrates, rozważając dopuszczalność samobójstwa, stwierdza: „my, ludzie, jesteśmy niejako w więzieniu i nie wolno z niego siebie samego wyzwalać ani uciekać” (Platon 1999: 632). Jak wskazuje Ryszard Legutko (Platon 1995: 46–51), greckie *froua* jest jednak dwuznaczne i może oznaczać albo więzienie, albo garnizon (straż). Biorąc pod uwagę kontekst, Legutko przekłada ten fragment następująco: „my, ludzie, pełnimy służbę na posterunku i nie wolno człowiekowi ani zwolnić się od niego, ani go opuścić” (tamże: 32). Sądzę, że analogicznie należy zmodyfikować przekład

Listu do Diogneta. Chrześcijanie w świecie są na posterunku, a nie w więzieniu. Dobitnie potwierdza to jedno z kolejnych zdań *Listu*: „Tak zaszczytne stanowisko Bóg im wyznaczył, że nie godzi się go opuścić” (Starowieyski 1988: 366).

Chrześcijanie pełnią więc wobec świata misję. Przenikają świat, nadają mu jedność, ożywiają go i poruszają. Św. Justyn porównuje rezygnację z tej misji z samobójstwem. Samobójstwem Kościoła jest traktowanie świata jako więzienia, a nie posterunku, i tworzenie chrześcijańskiej więziennej subkultury. Jak pisał Hans Urs von Balthasar (2003: 39), „rolą Kościoła w ludzkości nie jest bycie drugą wspólnotą lub społecznością dla siebie, szczególnie i zamkniętą, duchową *societas perfecta* obok społeczności ziemskich”, lecz „pośredniczenie w przekazywaniu ludzkości dotyczącej wszystkich prawdy o wyzwoleniu i zbawieniu przez Boga”. Życiem Kościoła jest oddziaływanie na świat, bycie boskim posterunkiem, garnizonem czy awangardą. Warunkiem tego oddziaływania jest zdystansowane uczestnictwo, przy czym czasem bardziej wskazane jest akcentowanie uczestnictwa (strategia salinarna), a czasem dystansu (strategia luminarna). Zarówno współpraca, jak i męczeństwo jest w istocie wyrazem tego samego „tak” dla świata (Balthasar 2003: 95).

Co z tą Europą?

Przejdę teraz do analizy rekonkwistadorskiego programu Jana Pawła II. *Ecclesia in Europa* rozpoczyna się trzeźwą analizą duchowego stanu kontynentu. Jest źle, i to bardzo. O powadze sytuacji świadczy to, że najczęściej cytowaną księgą w papieskim dokumencie jest Apokalipsa.

Papież przedstawia cały katalog symptomów duchowego kryzysu Europy: „zagubienie”, „zdezorientowanie”, „niepewność”, „brak

nadziei”, „wewnętrzna pustka”, „utrata sensu życia”, „egzystencjalna udręka”, „dramatyczny spadek liczby urodzeń”, „zmniejszenie liczby powołań”, „trudności w podejmowaniu

Źródłem niechęci wobec religii jest perwersyjna miłość do człowieka

definitywnych wyborów życiowych”, „fragmentaryzacja egzystencji”, „poczucie osamotnienia”, „podziały”, „kryzysy rodzinne”, „egocentryzm” i „powszechna obojętność etyczna” (Jan Paweł II 2003: 7, 8).

Skąd wzięły się te wszystkie nieszczęścia? Odpowiedź jest prosta i nie powinna zaskakiwać w tekście przywódcy religijnego. Europejczycy – jak powiada Jan Paweł II (2003: 7) – są po prostu „obojętni religijnie”, „zapomnieli o Bogu”, „żyją tak, jakby Bóg nie istniał” i dążą do „narzucania antropologii bez Boga i bez Chrystusa” (tamże: 9). „Europejska kultura – pisze – sprawia wrażenie milczącej apostazji” (tamże).

Wydaje się, że problemem Europy nie jest tylko prosta utrata wiary, lecz przede wszystkim powszechna niechęć do wiary. Wynika ona z przekonania, że wiara jest sprzeczna z dążeniem do osiągnięcia pełni człowieczeństwa. Współczesnym Europejczykom wydaje się, że wiara stanowi zagrożenie dla ich wolności, wybierają więc wolność, a porzucają wiarę. To właśnie to przekonanie, a nie zwykły brak wiary, sprawia, że chrześcijaństwo jest w Europie uważane za niebezpieczne, a wzmianki o chrześcijańskich korzeniach Europy – szkodliwe. Źródłem niechęci wobec religii nie jest więc zwykła nienawiść do religii, lecz perwersyjna miłość do człowieka.

Problem fałszywego wyboru między Bogiem a człowiekiem został dostrzeżony już dawno. Być może jednym z jego źródeł jest rozpowszechniona w nowożytności błędna

doktryna łaski, wedle której cele człowieka dzielą się na naturalne i nadnaturalne, a osiągnięcie tych pierwszych wystarcza już do osiągnięcia szczęścia. W tej perspektywie cel nadprzyrodzony jest tylko dodatkiem, a nie wynika z naturalnego dążenia człowieka (Balthasar 2003: 71–76; Martínez 2011: 148–150).

Ten błąd wyczerpująco zdiagnozował Henri de Lubac, zarówno w swoich pracach o łasce (1986), jak i w *Dramacie humanizmu*

Kościół w Europie nie tylko przegrywa, lecz także godzi się z przegraną

ateistycznego (2004). To w dużej mierze dzięki niemu dwudziestowieczna teologia katolicka sformułowała kompleksową odpowiedź na humanistyczną krytykę religii. Kluczowe było dostrzeżenie, czy raczej przypomnienie, że zbawienie jest naturalnym celem człowieka, choć osiągnięte jest dzięki łasce. Człowiek nie może więc w pełni zrealizować siebie bez związku z Bogiem. Wybór między człowiekiem a Bogiem jest więc fałszywy. To właśnie przestanie niosą dwa najbardziej znane hasła dwudziestowiecznego katolicyzmu: soborowe „Chrystus objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi” i papieskie „Nie lękajcie się! Otwórzcie drzwi Chrystusowi!”. Bóg nie jest obcy człowieczeństwu, lecz stanowi jego naturalne spełnienie. Człowiek angażujący się w religię nie tylko nic nie traci, lecz wyłączenie dzięki niej może wszystko zyskać.

Teologiczne ustalenia dotyczące natury i łaski mają bardzo konkretne konsekwencje kulturalne, społeczne i polityczne. Jak wskazuje George Weigel, współczesny kryzys Europy jest właśnie rezultatem przekonania o sprzeczności religii i wolności. „Europejczyk przekonał samego siebie, że aby mógł być nowoczesny i wolny, musi być

radykalnie świecki. To przekonanie musiało mieć rozstrzygające i w rzeczywistości zgubne konsekwencje dla życia społecznego i kulturalnego Europy, i właśnie to przekonanie oraz jego społeczny rezonans stoją u korzeni współczesnego kryzysu cywilizacyjnego morale Europy” (Weigel 2005: 60). Skutkiem tego błędu jest niechęć wobec religii w sferze publicznej, kryzys fundamentów moralnych demokracji i zapaść demograficzna, będąca społecznym wskaźnikiem braku nadziei, o którym tak sugestywnie pisał Jan Paweł II.

Więcej religii w religii

Recepta Jana Pawła II dla Europy jest bardzo prosta i ewangeliczna: „jeśli się nie nawrócicie, wszyscy zginiecie” (Łk 13: 3). Papież nie nawiązuje akurat do tego fragmentu Pisma, przywołuje za to nie mniej poruszające wezwanie z Apokalipsy skierowane pierwotnie do Kościoła w Efezie: „nawróć się [...]! Jeśli zaś nie – przyjdę do ciebie i ruszę świecznik twój z jego miejsca” (Ap 2: 5).

Jan Paweł II formułuje swoje wezwanie do nawrócenia Europy na dwa sposoby. Po pierwsze, wzywa Kościół w Europie, by był tym, czym powinien być, po drugie – wzywa Europę, by stała się sobą. To pierwsze wezwanie skierowane jest do hierarchów i wiernych, to drugie – do wszystkich Europejczyków, spodziewany rezultat obu wezwań jest jednak ten sam – rechrystianizacja Europy.

Zbawienie Europy zależy przede wszystkim od Kościoła w Europie. Papież powiada (2003: 20), że europejskie kościoły są wielkim darem Boga dla Europy, tylko one bowiem niosą jej nadzieję i mogą doprowadzić do jej rzeczywistego odrodzenia. Mogą, o ile zastosują się do wezwania z Apokalipsy: „opamiętaj się, umocnij resztę, która

miała umrzeć” (Ap 3: 2). Odnowa Europy musi się więc zacząć od odnowy Kościoła w Europie. Losy tej części świata zależą więc od garstki wiernych i ich pasterzy.

Papież bardzo krytycznie i surowo ocenia kondycję Kościoła w Europie. Przede wszystkim „stan ducha wielu chrześcijan jest podobny” do stanu ducha pozostałych Euro-

Kultura europejska istnieje tyśiąc lat, a utraciła wiarę niespełna sto lat temu

pejczyków (tamże: 7). Prócz tego wiernych dotykają liczne plagi: „nieumiejętność łączenia ewangelicznego przestania z codziennym doświadczeniem”, „trudność przeżywania wiary w kontekście społecznym i kulturowym” (tamże), „zeświecczenie”, „utrata pierwotnej wiary”, „kompromisy z logiką tego świata” (tamże: 23), „życie tak, jakby Chrystus nie istniał”, „niejasne i mało zobowiązujące uczucia religijne” „różne formy agnostycyzmu i praktycznego ateizmu”, „rozdźwięk między wiarą a życiem”, „uleganie duchowi immanentystycznego humanizmu” i „sekularystyczna interpretacja wiary chrześcijańskiej” (tamże: 47).

Problemem nie jest już tylko postępująca marginalizacja wartości chrześcijańskich, katolików i instytucjonalnego Kościoła w życiu kulturalnym, społecznym i politycznym narodów europejskich, lecz przede wszystkim wynikająca z tego procesu demobilizacja samych chrześcijan. Kościół w Europie nie tylko przegrywa, lecz także godzi się z przegraną. Dlatego właśnie cały tekst Papieża poświęcony jest nadziei.

Kościół musi się po prostu nawrócić, to znaczy na powrót stać się tym, czym powinien być, czyli przedłużeniem działania Chrystusa w świecie. Treść programu odnowy nie jest czymś zaskakującym, chodzi bowiem ostatecznie o powrót do Chrystusa. Kaptani i wierni powinni się częściej modlić,

a nie tylko działać (tamże: 27), księża powinni bardziej skupiać się na udzielaniu sakramentów i nauczaniu niż na działalności charytatywnej (tamże: 29), w centrum liturgii ma stać Chrystus, a nie wspólnota (tamże: 69), w nauczaniu należy w pełni ukazywać Chrystusa jako Syna Bożego, a nie tylko jako wzorzec etyczny (tamże: 48). Jak widać, Papież formułuje dość konkretne wskazania, które dobrze trafiają w słabości zachodniego Kościoła.

Więcej Europy w Europie

Papież wzywa do opamiętania się także Europejczyków w ogóle, a nie tylko europejskich katolików. W *Ecclesia in Europa* wielokrotnie zachęca, by Europa odkryła swoje korzenie. „Nowa Europa musi odnaleźć swe najgłębsze korzenie” (Jan Paweł II 2003: 21); „Europa powołana jest przede wszystkim do tego, by odnalazła swą prawdziwą tożsamość” (tamże: 109); „Bądź na powrót sobą! Bądź sama sobą! Odkryj na nowo swe źródła. Ożyw swoje korzenie!” (tamże: 120).

Nacisk Papieża na zachowanie tożsamości Europy nie wynika oczywiście z jakiegoś kulturowego sentymentalizmu. Papież nie jest konserwatystą w tym sensie, że zależy mu zawsze na powrocie do korzeni i utrzymaniu starych tożsamości. Żadna tożsamość kulturowa nie jest warta utrzymania, jeśli stanowi przeszkodę dla przyjęcia wiary. Tożsamość europejska nie tylko jednak nie jest przeszkodą dla wiary, lecz może wspierać chrześcijaństwo, które stanowi jeden z jej komponentów.

Kultury można podzielić na trzy grupy w zależności od tego, czy mogą przyjąć i czy przyjęły już chrześcijaństwo. Niewątpliwie w niektórych rzadkich wypadkach poziom kulturalny społeczeństwa może po prostu uniemożliwiać chrystianizację. Tak było na przykład w wypadku opisywanych przez

Martę Kwaśnicką (2010: 31) zdeintegrowanych plemion południowoamerykańskich, które misjonarze najpierw musieli ucywilizować, aby potem móc je nawrócić. Drugą grupę stanowią kultury, które mogą przyjąć chrześcijaństwo, ale jeszcze go nie przyjęły. To w stosunku do nich pojawia się problem inkulturacji, czyli znalezienia w nich elementów, które mogą ułatwić przyjęcie treści chrześcijańskich. Wreszcie trzecią grupę tworzą kultury, które przyjęły kiedyś chrześcijaństwo i zostały przez nie ukształtowane. Tylko w ich wypadku ma sens nawoływanie do powrotu do swoich korzeni czy bycia sobą, u ich korzeni i w ich istocie tkwi bowiem chrześcijaństwo. Kultura europejska jest jeszcze na razie – według Papieża – kulturą trzeciego typu, choć na niektórych obszarach potrzebna jest już pierwsza, a nie nowa ewangelizacja (Jan Paweł II 2003: 46).

O chrześcijańskich korzeniach kultury europejskiej świadczą oczywiście jej zabytki. Nie da się zrozumieć dziedzictwa sztuki, literatury i myśli narodów europejskich bez kontekstu religijnego (tamże: 120). Treść pomników historii kultury nie przesądza jednak o aktualności dziedzictwa chrześcijańskiego.

Dlatego Papież wskazuje na to, co wie każdy historyk idei, że wartości, z których słynie dzisiejsza Europa, ukształtowane zostały przez chrześcijaństwo. Prawa człowieka, godność osoby (tamże: 24), wolność, demokracja, rozum, państwo prawa, a nawet rozdział polityki i religii (tamże: 109) – wszystko to stanowi w Europie dziedzictwo chrześcijańskie. Wartości te, choć najczęściej pozbawione związku z religią, wciąż jeszcze są obecne w europejskim życiu publicznym. Świadczy o tym według Papieża na przykład promowanie przez instytucje europejskie solidarności wobec wyzwania globalizacji, angażowanie się w procesy pokojowe itd. Te wspólne wartości mogą sta-

nowić punkt wyjścia dla nawiązania dialogu między chrześcijaństwem a współczesną kulturą europejską. Gdyby jeszcze Europa znana i akceptowała źródło swoich wyjątkowych wartości, mogłaby znaleźć się na drodze do nawrócenia.

Papież mówi przede wszystkim o zagadnieniach społecznych i politycznych, warto jednak zwrócić uwagę, że chrześcijaństwo może ukrywać się nie tylko w europejskich muzeach i instytucjach politycznych, lecz także w przekonaniach, ocenach i zachowaniach zwykłych Europejczyków. Kultura europejska istnieje tysiąc lat, a utraciła wiarę niespełna sto lat temu. To zbyt krótko, by *habitus* współczesnych mieszkańców Europy nie zawierał wielkich kłastrów dawnej kultury. Jak wskazują teoretycy modernizacji, procesy społeczne zachowują pamięć o poprzednich stadiach, przeszłość społeczeństwa wywiera przemożny wpływ na jego teraźniejszość. Dlatego właśnie na przykład społeczeństwa protestanckie różnią się od społeczeństw katolickich, nawet jeśli nie są już religijne. Dlatego też w Rosji mogło po osiemdziesięciu latach prześladowań i sekularyzacji odrodzić się prawostawie, choć praktycznie zerwana została ciągłość instytucjonalna i sakramentalna Cerkwi. Niedawno Tadeusz Szawiel (2008: 88) pisał: „jeżeli Europa ma chrześcijańskie korzenie, to chrześcijańskość nadal jest w niej obecna i to w sposób [...] nie powierzchowny czy przypadkowy, ale mocno i trwale określający tożsamość Europejczyków. Można powiedzieć, że istnieje w Europie pewien, co najmniej kulturowy, potencjał, który może sprzyjać religijnie uwarunkowanej odnowie europejskiej tożsamości”.

Istnieją więc podstawy, by sądzić, że europejska tożsamość kulturowa, zarówno w sferze publicznej, jak i prywatnej, zawiera więcej dziedzictwa chrześcijańskiego, niż skłonni są przyznać sami Europejczycy.

Dziedzictwo to stanowi potencjał kulturowy, który może zostać zaktualizowany i wzmocniony w procesie rechrystianizacji. Jeśli chrześcijaństwo jest źródłem wartości europejskich, Europa nie musi się go obawiać. Powrót chrześcijaństwa jest powrotem do tożsamości europejskiej, a nie zerwaniem z nią. Inaczej jest z innymi religiami, na przykład islamem, które muszą dokonać procesu inkulturacji i niosą ze sobą wartości, normy i symbole obce europejskiej kulturze. Dlatego Papież może powiedzieć do Europy: „Nie lękaj się! Ewangelia nie jest ci przeciwna, ale jest po twojej stronie” (2003: 121).

Należy z naciskiem zwrócić uwagę, że powoływanie się na przeszłość Europy nie stanowi istoty przestania Jana Pawła II. Powrót do tradycji jest tylko środkiem rechrystianizacji i jeśli okaże się nieskuteczny, można z niego zrezygnować. Można sobie wyobrazić misję wśród Europejczyków, która będzie abstrahować od ich wielkiej historii, lecz skupi się na zagadnieniach czysto egzystencjalnych. Zarazem jednak podkreślanie związku chrześcijaństwa z przeszłością Europy jest bardzo ważne, religia bowiem tworzy nie tylko synchroniczną, lecz także diachroniczną wspólnotę wiernych (Hervieu-Léger 1999). Na razie jednak w Europie pamięć wspiera jeszcze chrześcijaństwo.

Bardzo długi marsz katolików

Jan Paweł II niewątpliwie należy do ścisłej czołówki opisywanych przez Gillesa Kepela „Bożych mścicieli”. Jego diagnoza i zalecenia są takie same jak wszystkich innych religijnych rekonkwistatorów. Świat odpadł od Boga i należy go do niego z powrotem doprowadzić. Jak wskazywałem, można to jednak robić na różne sposoby. Jaką strategię proponuje Papież?

Po pierwsze, Jan Paweł II skupia się niemal wyłącznie na kulturze i instytucjach spo-

łecznych, a nie na polityce i państwie. Strategia papieża jest wyraźnie oddolna. Papież nie spodziewa się szczególnego wsparcia ze strony państw i instytucji europejskich. Akceptuje pluralizm wartości istniejących we współczesnych państwach (Jan Paweł II 2003: 20) i wyraźnie stwierdza, że „Kościół nie domaga się powrotu do form państwa wyznaniowego” (tamże: 117). Papież nie zabiera też głosu na temat szczegółowych roz-

Katolicy w Europie nie powinni jeszcze schodzić do katakumb, lecz próbować przekształcać całą kulturę

wiązań instytucjonalnych i konstytucyjnych dla UE, należą one bowiem do względnie autonomicznej sfery porządku politycznego (tamże: 19). Oczekiwania wobec państwa i instytucji europejskich są bardzo skromne – mają one tylko nie zwalczać Kościoła i w miarę możliwości z nim współpracować. Papież piętnuje więc „wszelkiego rodzaju instytucjami świeckimi a wyznaniem religijnymi” (tamże: 117) i postuluje, by UE uznawała specyfikę instytucji kościelnych w swoim prawodawstwie (tamże: 114, 115). Choć byłoby dobrze, gdyby UE nie milczała o dziedzictwie europejskim, to najważniejsze jest to, by opierała się na uniwersalnych wartościach etycznych wpisanych w ludzkie serca, a niekoniecznie wywodzonych z religii (tamże).

Nie oznacza to jednak, że polityka traktowana jest jako bezpowrotnie utracona sfera wpływów. Przeciwnie, Papież zachęca do aktywności politycznej i wzywa katolików do uczestnictwa w budowaniu europejskich instytucji. „Konieczna jest – powiada – obecność chrześcijan, odpowiednio uformowanych i kompetentnych w różnych instancjach

i instytucjach europejskich” (2003: 117). Nie mają oni za zadanie jednak odgórnego promowania wartości religijnych, lecz powinni z poszanowaniem zasad demokracji wspólnie z niewierzącymi przyczyniać się do tworzenia instytucji odpowiadających godności człowieka. Nie ulega jednak wątpliwości, że według Papieża walka w dużym stopniu przestała już się toczyć na gruncie polityki. Państwo i instytucje europejskie są w dużym mierze w rękach przeciwników i teraz losy Europy rozstrzygają się raczej na polu kultury i życia społecznego.

Po drugie, Papież wzywa do aktywnego uczestnictwa w życiu społecznym, a nie do tworzenia alternatywnego chrześcijańskiego społeczeństwa. Jego strategia jest więc wyraźnie wewnętrzna. Chrześcijanie powinni przede wszystkim przejawiać „mentalność chrześcijańską w zwyczajnym życiu: w rodzinie, w szkole, pracy i ekonomii, w polityce, w wykorzystaniu wolnego czasu, w zdrowiu i w chorobie” (tamże: 58). Następnie „konieczna jest obecność świeckich chrześcijan, którzy, pełniąc różne odpowiedzialne funkcje w życiu społecznym, gospodarce, kulturze, służbie zdrowia, oświacie i polityce, postępowaliby tak, by móc zaszczerpieć w nim wartości Królestwa” (tamże: 99). Celem tej działalności ma być „skuteczne oddziaływanie na środowiska kulturalne, gospodarcze, społeczne i polityczne [...] budowanie kultury chrześcijańskiej, zdolnej ewangelizować najszerzej pojętą kulturę, w której żyjemy” (tamże: 50). Papież zachęca więc do odważnego wejścia w istniejące instytucje, a nie do tworzenia nowych. Z tego też względu katolicy – jak pisał Papież w głośnym liście do kard. Mirosława Vłka – powinni włączyć się w proces jednoczenia Europy „Chrześcijanie nie tylko mogą przyłączać się do wszystkich ludzi dobrej woli, aby uczestniczyć w realizacji tego wielkiego projektu, ale powinni stawać się

niejako jego duszą, wskazując innym właściwy sposób organizacji ziemskiego społeczeństwa” (Jan Paweł II 2003: 116). Bodaj tylko w wypadku szkół i mediów mówi się o instytucjach w ścisłym sensie katolickich (tamże: 59, 63). Wygląda więc na to, że katolicy w Europie nie powinni jeszcze schodzić do katakumb, lecz próbować przekształcać całą kulturę i życie społeczne.

Proponowana przez Jana Pawła II strategia rechrystianizacji Europy to długi – a raczej bardzo długi – marsz przez instytucje. Papież bliiski jest raczej Gramsciemu, Dutschkemu i Michnikowi niż Leninowi, Bernsteinowi czy Kuroniowi. Papież nawołuje do szczerzej rozmowy z pasażerami pociągu, a nie do zajmowania siłą lokomotywy czy opuszczenia pojazdu. Drogą do zbawienia Europy jest kultura, a nie polityka, choć niewątpliwie zmiana kulturalna może doprowadzić w niedającej się przewidzieć przyszłości do zmiany politycznej.

Europa dwóch strategii?

Gilles Kepel wskazywał na charakterystyczne przemiany strategii przyjmowanych przez ruchy religijnej odnowy świata. Przede wszystkim zwracał uwagę na nieskuteczność strategii rewolucyjnej w dzisiejszym świecie. Rewolucja religijna udała się tylko w Iranie, a wszędzie indziej użycie siły najczęściej szkodzi sprawie. W Izraelu na przykład wykrycie przygotowań do wysadzenia meczetu Al-Aksa doprowadziło do marginalizacji ruchu Gusz Emunim. Dlatego – jak wskazuje Kepel – w potowie lat osiemdziesiątych można było zaobserwować globalny odwrót od strategii rewolucyjnej.

Prócz tego Kepel wskazywał na interesującą oscylację ruchów religijnych między strategiami oddolnymi i odgórnymi. Początkowo ruchy rekonkwistadorskie przyjmują zazwyczaj strategię oddolną, skupiając się

na pracy ze studentami, ubogimi i wyzrzonionymi migrantami do miast (często zresztą charakterystyki te pokrywają się). W ten sposób działała na przykład potężna islamska organizacja Tabligh, katolicki ruch Komunia i Wyzwolenie czy żydowska wspólnota Gusz Emunim. Jak wskazuje Kepel, w miarę rozwoju ambicje tych ruchów stają się coraz większe, co nieraz prowadzi do prób wejścia na arenę polityczną. Odgórną działalność niesie jednak ze sobą znaczne niebezpieczeństwa, udział w polityce bowiem bardzo często po prostu kompromituje działaczy religijnych. Na przykład w wypadku ruchów ewangelikalnych chrześcijan „nadmierne angażowanie się w grę polityczną [...] sprawiło, że ruchy te powszedniały i traciły swą specyfikę, przechodząc haniebne upokorzenie dostosowywania się do reguł «rozpolitykowanej polityki»” (Kepel 2010: 192). Niepowodzenie strategii odgórnej często prowadzi do powrotu do strategii oddolnej. Cały tego rodzaju cykl przeszedł na przykład ruch Komunia i Wyzwolenie, który zaczął od pracy z ubogimi, następnie wszedł do polityki i wycofał się z niej, wracając do swoich poprzednich zajęć.

Wydaje się, że podobne wahanie można zaobserwować między strategią zewnętrzną a wewnętrzną. Często ruchy zmiany kulturowej zaczynały jako alternatywne formy uspołecznienia, a w miarę swojego rozwoju zmieniały strategię na wewnętrzną. Widać to na przykład w wypadku dawnych islamskich organizacji terrorystycznych, które wchodziły do legalnej polityki, czy środowisk gejowskich, które opuszczają swoje kulturowe i społeczne getto i starają się oddziaływać na całe społeczeństwo. W wypadku oporu czy prześladowań ze strony otoczenia ruchy wewnętrzne mogą się zwinąć i wrócić do formuły alternatywnej społeczności. Wyraźnym przykładem takiego przejścia są niektóre polskie środowiska prawicowe.

Stanowisko Jana Pawła II wydaje się więc dość umiarkowane i rozsądne. Z jednej strony rezygnuje on ze strategii odgórnej, zarazem jednak utrzymuje strategię wewnętrzną. Rezygnując z polityki, unika możliwej kompromitacji, a nie rezygnując

Powinniśmy poczekać na sygnał kierownika naszej grupy

z bezpośredniego oddziaływania na społeczeństwo, może osiągnąć większe wpływy. Można się spodziewać, że w wypadku powodzenia strategii długiego marszu odzyskane zostaną odgórne pozycje polityczne, a w razie jego porażki chrześcijanie wycofają się do zewnętrznej alternatywnej polis. Papież roztropnie nie grał o wszystko, ale nie krył się też zbyt szybko w Okopach św. Trójcy.

Być może zresztą w różnych częściach Europy należy stosować odmienne strategie. Na przykład wydaje się, że w Polsce wciąż jeszcze szanse ma odgórną polityka rechrystianizacyjna. Wystarczy wspomnieć, że zaledwie kilka lat temu mogła się u nas udać próba konstytucyjnego zagwarantowania prawa do ochrony życia od poczęcia. Z kolei w krajach zachodnich być może przyszedł już czas na wycofanie się do alternatywnej społeczności. Taki właśnie program sformułował niedawno wpływowy arcybiskup Grenady Javier Martínez (2011: 172): „nasz świat jest jak pociąg, którego lokomotywa to kultura nihilistyczna. Ten pociąg pędzi prosto w przepaść, pędzi ku samozniszczeniu. [...] Dobrze więc, jeśli niektóre osoby wysiądą z pociągu nad przepaścią, rozpalą ogniska, zaczną śpiewać i tańczyć wokół ognia. Może ktoś z pociągu zobaczy ich i też zechce wysiąść przed zagładą. [...] Pociągu nie uratujemy, ale przynajmniej ocalimy niektórych, a wokół ognisk zbudujemy nową społeczność”.

Wydaje się, że zarówno z punktu widzenia teologii, jak i socjologii, tam, gdzie tylko

to możliwe, należy do końca starać się rozmawiać z pasażerami i namawiać ich do zmiany trasy. Dzięki temu bowiem mamy radę utrzymać wspólny pociąg, którym można zajechać o wiele dalej i szybciej niż dojść piechotą. Natychmiastowe opuszczenie pojazdu i rozpalenie ognisk może wydawać

się kuszące ze względu na swój radykalizm, w niektórych okolicznościach jest jednak objawem braku odpowiedzialności za resztę pasażerów i maszynę. Na pewno musimy być przygotowani do opuszczenia pociągu, sądzę jednak, że powinniśmy poczekać na sygnał kierownika naszej grupy.

Przypisy:

1. W wspomnianej wyżej recenzji książki Kepela (*Rojek 2010: 312*) sugerowałem, że chrześcijanie właściwie nie mogą budować równoległej polis. Korespondencja z Arturem Mrówczyńskim-Van Allenem skłoniła mnie do rewizji mojego stanowiska.

Co dalej?

[Zobacz, jak nawrócenie Europy modeluje w teorii gier Grzegorz Lewicki.](#)

PRESSJE