

Joseph H.H. Weiler: Europa niechrześcijańska – czy jest możliwa?

Jest taki element kondycji współczesnego człowieka, który sprawia, że dzisiejsi wierni bywają wręcz zażenowani Ewangelią, przestrzenią sakramentalną, roszczeniami, językiem i praktykami wyrażającymi sakramentalne aspekty ich religii i wiary. Jawią się im one, o ironio nad ironiami, jako „nieracjonalne”. Spróbowalibyście powiedzieć to św. Tomaszowi z Akwinu albo św. Augustynowi – mówił Joseph Weiler w ubiegłorocznym „Wykładzie Janopawłowym” na rzymskim Angelicum.

**Fragment wykładu prof. Weilera, wygłoszonego w ramach *Wykładów Janopawłowych* na Angelicum.
Wesprzyj wydanie trzeciego tomu *Myśląc z Janem Pawłem II***

I

Chrześcijańska Europa: Kultura i kultura polityczna

Jeśli spojrzymy na szeroko rozumiany wpływ kulturowy chrześcijaństwa na Stary Kontynent, nie sposób wyobrazić sobie Europy niechrześcijańskiej. Czy to w literaturze, sztuce, muzyce, czy też do niedawna także w obszarze kultury politycznej, obecność chrześcijaństwa jest niezatarta i taką pozostanie, jak długo istnieć

będzie Europa. Jak podkreślał w swojej świetnej książce *Europa. Droga rzymska* Rémi Brague, a wybrzmiało to również w *Wykładach ratybońskich* papieża Benedykta, osobliwością kultury europejskiej jest harmonijna synteza między Jerozolimą a Atenami, niosąca za sobą unikalny kapitał cywilizacyjny. Trudno nie zgodzić się z tym twierdzeniem. Dlaczego więc nie mielibyśmy zakończyć naszych rozważań właśnie tu? Niechrześcijańska Europa nie jest możliwa.

Sprawa nie jest bowiem, niestety, tak prosta. W ostatniej dekadzie XX wieku powołano uroczystą Konwencję polityczną, której powierzono przygotowanie Konstytucji dla Europy. Konwent Konstytucyjny zgromadził świetne umysły i potężne postaci wywodzące się ze wszystkich państw członkowskich. Odwołując się do retoryki przyjętej w Konstytucji, została ona przygotowana „w imieniu obywateli i państw Europy”. Była to niezwykle uroczysta okoliczność, którą jeden z głównych autorów, Valéry Giscard d'Estaing, określił mianem „momentu filadelfijskiego Europy”.

Preambuła Konstytucji odnosiła się w szczególności do źródeł tego, co z dumą proklamowano jako cywilizację, która uczyniła Europę „szczególnym obszarem ludzkiej nadziei”.

Warto uważnie przyjrzeć się owej Preambule:

Nasz ustrój polityczny ... nazywa się ... demokracją, ponieważ opiera się na większości obywateli, a nie na mniejszości ...
Tukidydes II, 37[1]

Świadomi tego, że Europa jest kontynentem, który zrodził cywilizację, że jej mieszkańcy, którzy sukcesywnie napływali od początków dziejów ludzkości, rozwijali stopniowo wartości stojące u podstaw humanizmu, takie jak równość ludzi, wolność i poszanowanie dla rozumu,

Czerpiąc inspirację z dziedzictwa kulturowego, religijnego i humanistycznego Europy, której wartości zawsze obecne w jej dziedzictwie, ugrupowały w życiu społecznym uznanie nadrzędnej roli osoby ludzkiej, jej nienaruszalnych i niezbywalnych praw oraz poszanowania prawa,

Przeświadczeni o tym, że odtąd zjednoczona Europa zamierza podążać tą drogą cywilizacji, postępu i dobrobytu, dla dobra wszystkich jej mieszkańców, łącznie z najszlubszymi i najbardziej poszkodowanymi; że pragnie pozostać kontynentem otwartym na kulturę, wiedzę i postęp społeczny oraz pogłębiać charakter demokratyczny i jawność życia publicznego, jak również dąży do pokoju, sprawiedliwości i solidarności na całym świecie,

Przekonani o tym, że narody Europy, pozostając dumne ze swojej narodowej tożsamości i historii, zdecydowane są wznieść się ponad stare podziały i coraz bardziej zjednoczone, wykuwać wspólną przyszłość,

Przekonani o tym, że Europa „zjednoczona w swej różnorodności” daje im najlepszą szansę dalszego prowadzeniu, w poszanowaniu praw jednostki i ze świadomością swojej odpowiedzialności wobec przyszłych pokoleń i Ziemi, ogromnego przedsięwzięcia, które uczyni ją szczególnym obszarem ludzkiej nadziei,

Wdzięczni członkom Konwentu Europejskiego za przygotowanie niniejszej Konstytucji w imieniu obywateli i państw Europy[2].

Nawet pobieżny czytelnik owego tekstu zauważy, już w motto, bezpośrednio odniesienie do ateńskich korzeni cywilizacji europejskiej, a także przewijające się w nim domniemane odniesienia do dziedzictwa oświecenia. Czytelnik uważniejszy dostrzeże, w jak ubolewania godny sposób humanistyczne dziedzictwo Europy zostaje przeciwstawione jej dziedzictwu religijnemu, jak gdyby to drugie nie miało, czy to w postaci Ewangelii, czy też najwybitniejszych proroków Biblii hebrajskiej, nic wspólnego z tym co nazywa się tu tradycją humanistyczną. Tak czy owak, tekst ogłuszającą ciszą pomija jakiegokolwiek odwołania do chrześcijaństwa. Podnoszonych przez szereg delegatów na Konwencję głosów, by uwzględnić – obok, nie zamiast Aten – odniesienie do chrześcijańskich korzeni europejskiej cywilizacji, nie wzięto pod uwagę. Przedstawiona powyżej jako rzecz nieulegająca dyskusji, synteza Aten i Jerozolimy została w Preambule nie tylko podważona, lecz wręcz odrzucona.

Francuzi, zazdrośnie strzegący swojego obywatelskiego wyznania wiary, swojej *laïcité*, bezwstydnie przy tym ignorując przyjęte w Preambule hasło Europy „zjednoczenia w różnorodności”, bez ogródek stwierdzili, że jakakolwiek bezpośrednia wzmianka o chrześcijaństwie będzie dla nich politycznie nie do przyjęcia. Jednakże ani jedno z pozostałych Państw Członkowskich, z których część miała wszak religię państwową, nie zagroziło, że nieuwzględnienie bezpośredniej wzmianki o chrześcijaństwie będzie z kolej dlań politycznie nie do przyjęcia. Gdyby pojawiło się choćby jedno takie świątobliwe państwo członkowskie, nawet gdyby miała to być maleńka, katolicka Malta, znaleziono by zapewne jakiś kompromis, coś w rodzaju użytej w Preambule do postkomunistycznej konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej kapitalnej formuły:

My, Naród Polski – wszyscy obywatele Rzeczypospolitej, zarówno wierzący w Boga będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, jak i nie podzielający tej wiary, a te uniwersalne wartości wywodzący z innych źródeł, równi w prawach i w powinnościach wobec dobra wspólnego...

Zważywszy na doniosłość owego wydarzenia oraz powszechny i oficjalny status [dokumentu], nie jest to okoliczność błaha. Żadnego pocieszenia nie może tu stanowić również ostateczna klęska proponowanej Konstytucji, przepadła ona bowiem z zupełnie innych powodów.

Rzecz jasna, fakt, że Konwent usunął chrześcijaństwo poza nawias, nijak nie wpływa na wszechobecność kultury chrześcijańskiej w sztuce, literaturze, architekturze, muzyce itd. Jest to jednak wskazanie znamienne w odniesieniu do powszechnej dziś wrażliwości społecznej i kultury politycznej wspólnoty europejskiej.

Istnieje zatem, jak sądzę, tylko jedno istotne znaczenie, w jakim Europa mogłaby być prawdziwie chrześcijańska: gdyby większość jej obywateli i mieszkańców, a przynajmniej pewną masę krytyczną, stanowili wierzący, praktykujący chrześcijanie głoszący panowanie Jezusa Chrystusa. Dziś sprawy mają się zupełnie inaczej. Jeśli przyjąć to jako kryterium rozstrzygające, jak niejednokrotnie twierdził Benedykt (będący dla Jana Pawła tym, kim Jozue był dla Mojżesza), praktykujący chrześcijanie stali się w Europie mniejszością; w części państw członkowskich, można by dodać, „mniejszością zagrożoną”. Chantal Delsol w jej autorytatywnym Wykładzie Jano-Pawłowym z typową dla siebie odwagą trafnie zdefiniowała dzisiejszą sytuację jako Europę pokonstantyńską. W tym sensie niechrześcijańska Europa to dziś nie tyle możliwość, co rzeczywistość.

Formuła pokonstantyńskości jest trafna nie tylko ze względu na swą celność w zakresie demografii. Jak przekonywałem w mojej niewielkiej książce zatytułowanej *Un'Europa Cristiana*[3], opublikowanej w burzliwym okresie Konwentu Konstytucyjnego, wspólnoty wiernych w Europie mierzą się z mieszanką apatycznej obojętności i podstępnej nieraz chrystofobii. Możemy być zapewne wdzięczni, że nikogo nie rzuca się na pożarcie lwom.

Nie jest moim zamiarem przedstawianie dowodów owej obojętności i chrystofobii, choć w ciągu dwóch dekad od publikacji *Chrześcijańskiej Europy* sytuacja tylko się pogarsza. Najbardziej paląca kwestia dotyczy roli i strategii, jakie chrześcijanie powinni odgrywać i obierać wobec takich realiów.

Z powodu mojego pochodzenia, często pytany jestem, czy istnieje nauka, którą należałoby wyciągnąć z żydowskiego milenium doświadczeń bycia mniejszością, niejednokrotnie w nieprzyjaznym środowisku, często prześladowaną, nierzadko przez chrześcijańskie większości. W pewnym sensie istotne w tym kontekście doświadczenie żydowskie jest nieco zbliżone do mocno promowanej Opcji Benedykta (nie mylić z papieżem Benedyktem XVI), zaproponowanej przez Roda Drehera – opcji nawołującej do skupienia się na wspólnotowości partykularnej, nastawionej na przetrwanie.

Gdybym mógł poczynić tu skromną sugestię, radziłbym, by wobec opcji tej zachować pewną dozę powściągliwości. W przeciwieństwie do judaizmu, stanowiącego trwałe wprowadzenie, ale bardzo partykularystyczne świadectwo w obrębie abrahamowego monoteizmu, chrześcijaństwo głosi uniwersalistyczne przesłanie ewangelizacyjne. Jest darem dla całej ludzkości. Z jeszcze większą pokorą przestrzegabym przed zlekceważeniem i ostatecznym porzuceniem tej misji.

To, co przedstawiam poniżej, jest nie tyle poradnikiem instruktażowym „zrób to sam”, ile raczej namysłem nad trzema kluczowymi zagadnieniami europejskiego dyskursu publicznego, istotnymi z

punktu widzenia sytuacji wspólnot mniejszości religijnych w świeckich państwach Europy.

II

Wolność czegoś i wolność od czegoś – religia w zeświecczonym świecie

W ten czy inny sposób wszyscy jesteśmy dziećmi rewolucji francuskiej i z wielu względów jest to dla nas okoliczność pomyślna. Są jednak pewne dogmaty świeckiego państwa liberalnego, scheda po rewolucji francuskiej, które byłbym skłonny uważać za błędne, zinternalizowano je jednak, niestety, również w wspólnotach religijnych.

Cóż jest więc ową powszechnie panującą „religią obywatelską”, którą wszyscy jako Europejczycy wyznajemy? To bez wątpienia nasza wiara, że liberalna demokracja jest niezastąpiona jako swoista rama, w której odbywać się ma nasze życie publiczne: wolne wybory wraz z powszechnym prawem wyborczym, ochrona podstawowych praw człowieka i rządy prawa stanowią, by tak rzec, „świętą trójcę” tego obywatelskiego wyznania.

Wolność *religii* odnaleźć można w konstytucji każdego z państw Europy. Przeważnie pojmuje się ją jednak, całkiem słusznie zresztą, jako obejmującą również wolność od religii.

Wolność *od religii* stanowi jednak dla teorii liberalnej pewne wyzwanie. Nie posiadamy analogicznej koncepcji wolności od, dajmy na to, socjalizmu. Albo wolności od neoliberalizmu. Jeśli w demokratycznych wyborach wybrany zostanie rząd socjalistyczny, spodziewamy się po nim legislacji opartej na światopoglądzie socjalistycznym i światopogląd ów wdrażającej. Od nas zaś oczekuje się, że – chcąc nie chcąc – będziemy się do niej stosować. Sprawy miałyby się tak samo w przypadku rządów, powiedzmy, neoliberalnych. Jeśli jednak wybrano by rząd chrześcijański i gdybyśmy poważnie traktowali wolność *od religii* wedle litery prawa, rząd ów przy próbach ustanawiania norm wywiedzionych ze swojego światopoglądu religijnego miałby związane ręce.

I rzeczywiście, jeden z najwybitniejszych politologów XX wieku, John Rawls, twierdził, że nasz demokratyczny dyskurs *sui generis*, wykraczający poza podział na prawicę i lewicę, musi być zawsze opierany na argumentach wynikających z ludzkiego rozumu, którego kryteria podzielać mogą wszyscy, niezależnie od zaangażowania ideologicznego, musi zatem pozostawać otwartym na środki perswazji i możliwość zmiany poglądu. Religia, twierdził dalej Rawls (nie lekceważąc jej bynajmniej), oparta jest na nieproporcjonalnej wagi, ostatecznych i autoreferencyjnych prawdach transcendentálnych. Czyli prawdach z przestrzenią demokratyczną niekompatybilnych.

W punkcie styczonym u samego rdzenia naszego wielokulturowego społeczeństwa, obejmującego wszak elektoraty świeckie i religijne, stajemy więc wobec dwóch wyzwań.

Po pierwsze, w jaki sposób teoria liberalna wyjaśnić i uzasadnić może wolność *od religii*. Podjęto, oczywiście, szereg prób racjonalizowania jej w ramach liberalizmu. Żadna z nich nie wydaje mi się szczególnie przekonująca. Ostatecznie, jeśli socjalista uprawniony jest do narzucania swojego światopoglądu społeczeństwu, dlaczego tego samego prawa pozbawia się chrześcijan?

Po drugie, jaką podstawę do uczestnictwa w życiu demokracji ma elektorat religijny – jako ludzie wierzący – jeśli światopogląd religijny faktycznie wiąże się (a jest tak) z ostatecznymi, autoreferencyjnymi prawdami transcendentnymi?

Idąc w ślady św. Jana Pawła, papież Benedykt XVI w swoich wykładach w Ratyźbonie, Monachium i w Bundestagu udzielił, jak sądzę, najbardziej przekonujących odpowiedzi na te dwa wyzwania.

Benedykta ukształtował II sobór watykański, ale i on miał wpływ na sobór. Podobnie jak Jan Paweł II, Benedykt zwykł powoływać się na wolność wyznania jako najbardziej podstawową ze wszystkich swobód. W naszej świeckiej kulturze popularnej przeważnie kwitowano to pobłażliwym uśmieszkiem: „A jaka inna swoboda miałby być najważniejsza dla papieża?” – rozumiejąc jego deklarację jako wyraz korporacjonizmu, jak gdyby papież był kimś w rodzaju lidera związku zawodowego, zabiegającego o korzyści dla członków tegoż. Rzecz jasna, ten aspekt wolności religijnej istnieje i nie ma nic zdrożnego w tym, że pasterz troszczy się o swoją trzodę.

O wiele za mało uwagi we wrzawie wynikłej z poczynionych przez papieża w Ratyzbonie uwag (dotyczących islamu) poświęcono jednak faktowi, że wolność religijna, o którą mu chodziło, obejmuje również wolność *od religii*: wolność wyznawania religii wedle własnego wyboru *lub niewyznawania żadnej religii*. Benedykt dobitnie wyraził coś, co było częścią przyjętej podczas II soboru watykańskiego deklaracji *Dignitatis Humanae*, na co nacisk kładł Jan Paweł II i co dziś stanowi część magisterium papieża Franciszka.

Nota bene, jego uzasadnienie i obrona wolności *od religii* nie były wyrazem, ani ustępstwem na rzecz liberalnych koncepcji tolerancji i wolności. Były wyrazem założenia o charakterze głęboko *religijnym*. „Nie narzucamy naszej wiary nikomu. Prozelityzm taki jest sprzeczny z chrześcijaństwem. Wiara może się rozwijać wyłącznie w warunkach wolności” – nauczał papież w Ratyzbonie zgromadzonych tam wiernych i cały świat. U rdzenia wolności religijnej tkwi zatem wolność powiedzenia Bogu „nie”!

Wolność ta musi oczywiście posiadać wymiar zewnętrzny: państwo musi prawnie zagwarantować ją wszystkim obywatelom. Jednak, jak sądzę, nie mniej istotna dla papieża była wolność wewnętrzna. My, Żydzi, mawiamy: „Wszystko w rękach Boga z wyjątkiem bojaźni Bożej”. Tego właśnie chciał Bóg – pozostawiając nam wybór. Prawdziwa religijność, prawdziwe „tak” powiedziane Bogu, może wyjść wyłącznie od istoty, która posiada nie tylko warunki zewnętrzne, materialne, ale także wewnętrzną, duchową zdolność rozumienia, że wybór i odpowiedzialność są po naszej stronie, w tym także wybór odrzucenia

Bożej obietnicy i powiedzenie „nie”. W encyklice *Redemptoris Missio* Jan Paweł wyraża się równie bezpośrednio. Kościół proponuje, ale nigdy nie narzuca.

Tym samym Benedykt nadał wolności *od religii* charakter twierdzenia religijnego, a jest to moim zdaniem, jeśli nie jedyny, to najbardziej przekonujący argument za wolnością od religii.

To, z kolei, ma ogromne znaczenie antropologiczne. Wolność religijna sięga najgłębszego rozumienia istoty ludzkiej jako niezależnego podmiotu moralnego, dysponującego zdolnością dokonywania wyboru nawet w obliczu swego Stwórcy. Kiedy judaizm i chrześcijaństwo formułują relację między Bogiem a człowiekiem w kategoriach testamentu – tak „starego”, jak „nowego” – oddają cześć owej podwójnej suwerenności: suwerenności Boskiej propozycji oraz suwerenności jednostki, do której propozycja ta jest skierowana.

Uważam, że wszyscy, zarówno wierzący, jak i niewierzący, są w stanie pojąć, że jeśli przyjmie się istnienie wszechmocnego Stwórcy, to obstawanie przy wolności powiedzenia Stwórcy „nie” jako pryncypium źródłowo religijnym staje się podstawą samego rozumienia naszej kondycji jako podmiotów moralnych – mających wybór i ponoszących za ów wybór odpowiedzialność.

To w tym właśnie pierwotnym sensie Jan Paweł II i Benedykt przekonywali o pierwszeństwie swobody wyznania religijnego przed wszelkimi innymi swobodami: reprezentuje ona samo sedno ontologii kondycji ludzkiej. Tego, co znaczy być człowiekiem.

Można zapewne pójść jeszcze krok dalej. Powołując się na Jakuba, Benedykt w kazaniach ratyżbońskich (którym poświęcono o wiele za mało uwagi) wyjaśnia, że „królewskie prawo” Boskiego panowania jest jednocześnie „prawem wolności”. Wydaje się to zagadkowe: Kiedy, korzystając z owej wolności, ktoś przyjmuje transcendentálne prawo Królestwa, w jaki sposób miałyby to stanowić o zwiększeniu jego wolności? Czyż prawo ze swej natury nie oznacza godzenia się na pewne ograniczenie naszej wolności?

Benedykt – jak interpretuję jego wypowiedź – twierdzi, że kiedy działam poza granicami prawa Bożego, moja wolność jest iluzją, ponieważ staję się niewolnikiem mojej kondycji jako człowieka, moich ludzkich pragnień. Przyjęcie prawa Bożego jako *jedyne* „królewskiego prawa”, prawa Tego, który przewyższa ten świat, oznacza uznanie mojej wewnętrznej wolności wobec każdego, kto pochodzi z tego świata. Słowa św. Ambrożego: *Quam multos dominos habet qui unum refugerit!* Nie ma na tym świecie lepszego antidotum na totalitaryzm.

Co zatem z wyzwaniem postawionym przez Rawlsa? Wedle mojego rozumienia mowy wygłoszonej przez Benedykta w Bundestagu, nie odrzucił on Rawlowskiej przesłanki: dyskurs demokratyczny, owo ciągle przeciąganie liny, jakim jest nasze życie publiczne, musi opierać się na wspólnej koncepcji rozumu, który wykracza poza ideologiczne podziały, np. na lewicę i prawicę, w dokładnie taki sam sposób, w jaki wszyscy rozumieją, że dwa i dwa to cztery. Dyskurs taki nie może odbywać się z rozmówcą, którego przekonania oparte są na niepodlegających dyskusji, autoreferencyjnych prawdach transcendentalnych.

Nie wspominając go z nazwiska, Ratzinger podważył nie przesłankę Rawlsa, ale jego nietrafne i błędne rozumienie chrześcijaństwa.

Jak przekonywał Benedykt, kiedy chrześcijanin wkracza w przestrzeń publiczną, by zgłaszać roszczenia dotyczące publicznej normatywności, która może być egzekwowana prawnie, owe roszczenia zgłaszane są nie w oparciu o Objawienie i nie bazują na wierze czy religii, choć bywają zbieżne z postulatami o takim charakterze. Częścią chrześcijańskiej antropologii jest, jak już widzieliśmy, fakt, że ludzie obdarzeni są (przez Stwórcę) władzą rozumu, wspólnego całej ludzkości, stanowiącego w istocie prawomocny język ogólnej publicznej normatywności. Treść chrześcijańskiego roszczenia w sferze publicznej będzie zatem w domenie rozumu praktycznego – moralności i etyki, często wyrażanych za pomocą prawa naturalnego. Pozwolę sobie użyć przykładu: kiedy Kain zabił Abła, nie odwrócił się ku Panu i nie powiedział: „Nigdy mi nie mówiłeś, że nie wolno zabijać”. Czytelnik Pisma również nie formułuje tego rodzaju sprzeciwu. Jest czymś zrozumiałym, że dzięki stworzeniu (dla osób religijnych – na obraz Boga), wszyscy mamy zdolność rozróżniania między dobrem a złem i nie trzeba nam do tego Boskiego Objawienia.

To również nie jest ustępstwem na rzecz sekularyzmu. To nieunikniony wynik religijnych założeń, stojących za wykładem ratyzbońskim. Przyjęcie publicznie wiążącej normy opartej wyłącznie na wierze religijnej i objawieniu stanowiłoby naruszenie właśnie owego głębokiego, wpływającego z wiary, zaangażowania na rzecz wolności religijnej, wedle której wiara wymuszona jest czymś wewnętrznym sprzecznym i niezgodnym z wolą Bożą.

Jest to również twierdzenie odważne. Z jednej strony, stanowi paszport umożliwiający chrześcijaninowi wstąpienie na równych zasadach na normatywną agorę. Ale jednocześnie narzuca chrześcijańskiej wspólnocie wiary poważną i surową dyscyplinę. Zastrzeżenia rozumu mogą zmuszać ją do rewizji stanowisk moralnych i zmiany zastanych norm. Z jej talii znika dzoker: „Bo Bóg tak nakazał”. Nie jest to bowiem część wspólnego dla wszystkich rozumu. Dorzeczne jest, że spór zakorzeniony w rozumie można przegrać. Jeśli przyjmuje się dany język, należy używać go poprawnie, by zostać właściwie zrozumianym, należy stosować zasady jego wewnętrznej struktury, gramatyki, jeśli chce się mówić zrozumiale i przekonująco. Jest to prawdą także w przypadku języka rozumu.

Ratyzbona i Berlin leżą więc na tej samej trasie, zbudowane są na tej samej logice. Stanowią dwie strony jednego medalu.

Przejdę teraz do czegoś, co w moim mniemaniu jest nauczaniem zupełnie niesłychanym, skierowanym w szczególności do wspólnoty wiernych, a przedstawionym, a jakże, w kazaniach raty zbońskich.

Ścisłe powiązanie ogólnej normatywności i rozumu jest kuszące i na szereg sposobów konstytutywne dla tożsamości chrześcijańskiej. Na homo religiosus czyha tu jednak nieoczekiwane zagrożenie. Chodzi o ryzyko zredukowania religijności do etyki, jakkolwiek ważna byłaby ta druga. Ryzyka tego, jak będę przekonywał, unikać należy zwłaszcza w przypadku bycia mniejszością.

„Kwestie społeczne są nierozzerwalnie powiązane z Ewangelią” – takie było centralne przesłanie kazań ratyzbońskich. Już sama ta fraza jest uderzająca, mnie zaś najbardziej intryguje pytanie, dlaczego papież odczuwał konieczność przypomnienia owczarni, że zagadnień społecznych nie można oddzielić od Ewangelii.

Odpowiedź na to pytanie zacznę od przyznania się do oczywistej powściągliwości i nieśmiałości wynikających z faktu, że jako outsider wkraczam we wspólnotę wiary, do której sam nie należę. Jeśli jestem w błędzie, chętnie przyjmę wszelkie uwagi korygujące moje stanowisko.

Papież ostrzegał nas, ludzi religijnych w ogóle, szczególnie zaś społeczność katolicką, przed niebezpieczeństwem uznania, że chrześcijańskie roszczenia w stosunku do normatywności publicznej wyrażane w języku rozumu powszechnego, stosujące się do ludzkości jako takiej, wyczerpują sens życia religijnego, czy nawet norm chrześcijańskich.

„Kwestie społeczne” jako wyraz moralności i etyki znajdują się w centrum religii abrahamowych, ale w oderwaniu nie określają ani religijnej wrażliwości, ani impulsu religijnego, ani też uczuć religijnych. Religia nie dysponuje wszak monopolem na moralność czy etykę. Ateista może żyć w zgodzie z etyką, może też przejawiać troskę o kwestie społeczne nie mniej szlachetną od osób religijnych.

Kluczowe kategorie religijne, które nie mają swoich odpowiedników w świecie świeckim, to świętość osobowa i sacrum. Zredukowanie religii do zagadnień etyki społecznej, choć jest ona niewątpliwie istotna, fatalnie umniejsza znaczenie osobowej świętości i sacrum. Co jasne, świętość i sacrum nie są bynajmniej od moralności i etyki oderwane. Nie wyczerpują się one jednak w obszarze etyki i moralności. Oznaczają bowiem coś więcej: intymną relację umiłowania tego, co Boskie; Jego obecności we wszystkich naszych działaniach.

Pozwolę sobie powrócić do passusu, który odnaleźć można zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie: Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego. Pierwszy raz pojawia się on w niezwykle istotnym fragmencie Księgi Kapłańskiej, w którym mowa jest wprost o świętości:

Dalej mówił Pan do Mojżesza: „Przemów do całej społeczności Izraelitów i powiedz im: Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz!” (Kpł 19,1–2)[4]

Kiedy papież ciska homiletyczne gromy, że „kwestie społeczne są nierozzerwalnie powiązane z Ewangelią”, jest to bezpośrednio odzwierciedlenie języka Księgi Kapłańskiej. Ów arcyistotny nakaz, zawarty zresztą w tym samym rozdziale Księgi Kapłańskiej, nie brzmi bowiem: „Będziesz miłował bliźniego jak siebie samego” *simpliciter*, ale: „Będziesz miłował bliźniego jak siebie samego, *Ja jestem Pan*” – kwestie społeczne i Ewangelia – nieoddzielne.

Dodanie „Ja jestem Pan” wskazuje, że dla osoby religijnej przestrzeń etyki posiada dodatkowy wymiar: jest to jednocześnie sposób miłowania Boga i przybliżania się do rzeczywistości, świętości, która wykracza poza wspólną nam wszystkim, ludzką ontologię.

Uzupełniłbym w tym miejscu i obstawał przy tym, że owa „wartość dodana”, osobowa świętość i *sacrum*, nie czynią nas, wspólnoty wiary, lepszymi od innych. Ale nas od nich *odróżniają*.

Pragnę pójść jeszcze dalej: jest rzeczą jasną, że przykazanie miłości jest normą wykraczającą poza prawo naturalne. Nikomu nie śniłoby się nawet prawne uregulowanie jej. To dyscyplina serca, dalece przekraczająca „normalną” etykę, doskonale uchwycona w Ewangelii wg św. Mateusza: „Zmusza cię ktoś, żeby iść z nim tysiąc kroków, idź dwa tysiące” (Mt 5,41).

Znaczące jest także, jak sądzę, dlaczego lekcja owa została przez papieża udzielona w homilii podczas Mszy Św. Rozumiem to tak, że sakramenty, Msza Św. wraz z samą Eucharystią, modlitwa i inne praktyki tego rodzaju, to jeden ze sposobów, w jaki Kościół wyznaje Panu swą miłość, oddanie i bliskość, te zaś ubogacają bliskość uzyskaną w drodze określonego w Biblii postępowania etycznego. Obie są częściami ontologii *homo religiosus*.

Nacisk kładziony w wypowiedzi biskupa Rzymu na owo ściśle powiązanie kryje w sobie niezwykłą ironię historii. W czasach kiedy swoje przesłanie głosili prorocy tacy jak Amos i Izajasz, a także kiedy

czynił to Jezus, wiernych trzeba było nawoływać i upominać, by nie próbowali osiągnąć wiary i świętości – ani że te nie spełniają się – poprzez same tylko rytuały i sakramenty, choć są one niewątpliwie ważne. Dziś sytuacja się odwróciła i wierzącym przypominać trzeba, że bogactwo doświadczenia religijnego nie wyczerpuje się w życiu, które jest po prostu etyczne i wypełnione troską [o innych]. Postępowanie w zgodzie z etyką stanowi warunek konieczny, ale bynajmniej nie wystarczający. Ewidentnie nie wyczerpuje to sensu bycia chrześcijaninem. Konieczne jest dopełnienie w postaci relacji ze sferą boskości przez modlitwę, sakramenty, przez dostrzeganie ręki Stwórcy w świecie przezeń uczynionym. To właśnie poszukiwania świętości na ów podwójny sposób dopatruję się w papieskiej homilii.

Jest taki element kondycji współczesnego człowieka, który sprawia, że dzisiejsi wierni bywają wręcz zażenowani Ewangelią, przestrzenią sakramentalną, roszczeniami, językiem i praktykami wyrażającymi sakramentalne aspekty ich religii i wiary. Jawią się im one, o ironio nad ironiami, jako „nieracjonalne”. Spróbowalibyście powiedzieć to św. Tomaszowi z Akwinu albo św. Augustynowi. Zjawisko to jest powszechne wśród wszystkich dzieci Jakuba/Izraela.

Prorok Micheasz głosił: „Powiedziano ci, człowiecze, co jest dobre. I czegoż żąda Pan od ciebie, jeśli nie pełnienia sprawiedliwości, umiłowania życzliwości i pokornego obcowania z Bogiem twoim?” (Mi 6,8). Obcowania pokornego, ale nie sekretnego.

Ma zatem więcej niż tylko symboliczne znaczenie, że ta część „trylogii ratyzbońskiej” była, w kontekście katolicyzmu, obrzędem Mszy Świętej, i że właśnie podkreślając znaczenie solidarności międzyludzkiej, papież

kładzie nacisk na Ewangelię w kontekście sakramentalnym, którym owa troska o sprawy społeczne musi być objęta. Mimo wagi prawa naturalnego, istnieje ogromna strefa miłosierdzia, troski, miłości, wywiedziona ze specyficznie chrześcijańskiej narracji, a stanowiąca część normy chrześcijańskiej – tego, co znaczy być chrześcijaninem – ale nie byłoby właściwe uczynienie z niej normatywności powszechnej, egzekwowanej przymusem.

Sygnalizowałem już, że uważam owo nauczanie za szczególnie istotne w sytuacji bycia mniejszością. Dlaczego? Jeśli dobrze rozumiem etos Jana Pawła, Benedykta i Franciszka (bo w tej kwestii stanowią oni monolit), to właśnie w sytuacji bycia mniejszością chrześcijanin służy za przykład, daje świadectwo. A świadectwo musi obejmować oba wymiary wiary: etyczny i sakramentalny – Będziesz miłował bliźniego swego, Ja jestem Pan.

**Fragment wykładu prof. Weilera, wygłoszonego w ramach *Wykładów Janopawłowych* na Angelicum.
Wesprzyj wydanie trzeciego tomu *Myśląc z Janem Pawłem II***

Joseph H.H. Weiler

Przypisy:

[1] Tukidydes, *Wojna peloponeska*, przeł. K. Kumaniecki, Warszawa 1988, s. 107.

[2] *Projekt traktatu ustanawiającego Konstytucję dla Europy*, przeł. H. Klugiel-Królikowska, A. Pol, „Przekłady aktów prawnych. Biuletyn”, 2 (24) 2003, s. 9–10.

[3] J.H.H. Weiler, *Un’Europa Cristiana*, Milano 2003; wyd. pol. tenże, *Chrześcijańska Europa*, przeł. W. Michera, Poznań 2003.

[4] Wszystkie cytaty Biblijne wg Biblii Tysiąclecia, wyd. V, różne wydania (przyp. tłum.).