

Zbigniew Mikołajko

NEOMESJANIZM WSPÓŁCZESNEGO KATOLICYZMU

Chciałbym ten tekst poświęcić zjawisku, które dopiero się pojawia na horyzoncie. Które – nadto – nie daje się ująć jeszcze w karby jakiegoś całościowego zarysu. Jednak – mam wrażenie – jest ono już mocno zakorzenione w katolicyzmie współczesnym, a wiele wskazuje na to, że w niedalekiej przyszłości stanie się tu elementem pierwszej wagi. Pod warunkiem, naturalnie, że kontekst tego katolicyzmu – struktura dzisiejszego świata – nie ulegnie zasadniczej przebudowie w duchu antyliberalnej i antykapitalistycznej restauracji, która sięgnie poza marzenia o idealnej utopii przeszłości i potrzebie ponownego jej ucieleśnienia.

Żywię równocześnie przekonanie, że zjawisko to – neomesjanistyczny motyw dzisiejszego katolicyzmu – nie jest elementem okazjonalnym ani przypadkowym, że zatem, przeciwnie, należy on do jego istotnych treści. I choć zapewne są to treści, które dopiero się rozwijają, zwiastują one pewien krytyczny stan dziejowy, w jakim znalazł się katolicyzm, jego duchowe rozdroże. Albo nawet – ośmielam się twierdzić – pewien koniec jego historii, w tym sensie, w jakim mesjanizm jest próbą jej przekroczenia czy unieważnienia. Nie jest to zatem koniec absolutny, lecz tylko szczególny stan świadomości religijnej, poprzez który wyraża ona swój krytyczny stosunek do nieodpowiednich jej zdaniem okoliczności dziejowych.

To katolickie doświadczenie poprzez swoją artykulację mesjanistyczną nie sięga jednak bezpośrednio – a przynajmniej nie wyraża – struktury dogmatu: z pewnych względów kieruje się raczej ku kerygmатовi oraz wydobywa w najgłębszy z dotychczasowych sposobów antynomię między prawdą wiary a jej przekazem. Napięcie to jednak ma naturę paradoksalną. Sama bowiem dogmatyka katolicka przeżywa przecież swoiste *dissipatio*. Ten rozległy kryzys dogmatu nie ustępuje zatem wcale – mimo oczywistego napięcia między oboma elementami – obecnemu kryzysowi kerygmatu. Z zupełnie innego więc powodu przypuszczam, że to ten drugi właśnie kryzys leży u podstaw katolickiej próby odnowy mesjanizmu. Nie dlatego, że dogmat pozostał nietknięty, lecz dlatego, że mentalność ortodoksyjna nie dopuszcza w ogóle tej możliwości, koncentrując się

przede wszystkim na czymś, co najchętniej nazwałaby krytycznym nadużywaniem pola napięć między dogmatem a kerygmatem lub nieadekwatnością nowych ujęć kerygmatacznych wobec struktury dogmatu. Nie przypadkiem zatem – jak napisał niedawno Gianni Baget Bozzo – „ostatnim dokumentem papieskim, który zgodnie z tradycyjną linią Kościoła traktuje o ortodoksji doktryny, była encyklika *Humani Generis* Piusa XII”. Nie przypadkiem też „konflikt wierzącego z hierarchią powstaje dzisiaj na gruncie moralności i dyscypliny, a nie na gruncie teologii i egzegezy” [Baget Bozzo, 1993, s. 9]. Chce powiedzieć tym samym, że najbardziej współczesny projekt mesjanistyczny katolicyzmu nie łączy się już tak ściśle, jak jeszcze do niedawna, ze światopoglądami heretyckimi czy krytycznymi, lecz że staje się on domeną myśli prawowiernej, że podstawowym projektem dzisiejszego mesjanizmu katolickiego zaczyna być projekt ortodoksyjny.

Struktura mesjanizmu: rys ogólny

Światopogląd mesjanistyczny – jak na to wskazuje rozległy materiał dowodowy z różnych obszarów kultury i epok – nie jest raczej immanentną i stałą własnością myślenia religijnego. Zależy on zatem od pewnych sytuacji zewnętrznych, od szczególnego kontekstu, w jakim znajduje się społeczność religijna. Mesjanizm pojawia się nadto w określonych religiach i określonych grupach ich wyznawców periodycznie: raz w nich obecny, nie staje się trwałym przymiotem wierzeń – może więc zanikać lub się odnawiać, zależnie od okoliczności. Elementem trwałym w tym wypadku staje się natomiast sama świadomość własnej tradycji mesjańskiej, zawierającej w sobie *in potentia* gotowe wzory i struktury przekonań mesjanistycznych, które mogą się aktualizować w odpowiednich warunkach (oczywiście, aktualizować na innym już poziomie i przy dopełnieniu nowymi już treściami).

To, że światopogląd mesjanistyczny nie stanowi immanentnej i trwałej tkanki wiary, zależąc głównie od kontekstu, od warunków, w jakich pozostają jej wyznawcy – naturalnie, w planie najbardziej ogólnym, w punkcie wyjścia, bo po uruchomieniu jego struktur pracuje nań już wiele elementów danego zespołu wierzeń (a niekiedy, bardzo rzadko, cały ich system) – wskazuje przede wszystkim na jego sens czy też wymiar ideologiczny.

Słowem, mesjanizm ujawnia się jako religijna w formie artykulacja rozmaitych problemów politycznych, społecznych czy kulturowych, w obliczu których staje grupa. Co więcej, kwestie te nie mogą być – z punktu widzenia tej grupy – rozwiązane inaczej, jak tylko w przestrzeni nadziei mesjańskiej. Oznacza to następnie, że zbiorowość utraciła już swoje pragmatyczne instrumentarium, albo też, że stało się ono nieskuteczne. Realizm, doświadczenie, zdrowy rozsądek, racjonalne reguły gry, dotychczasowe zwyczaje i tradycje – wszystko to, czym posługiwała się grupa w wypełnianiu swych celów – odmawiają więc poniekąd

posłuszeństwa, zaczynają mówić martwym językiem, ukazują swój kres. Empiryczna czy rozumowa skuteczność grupy usuwają się poza horyzont dostępnej jej *praxis*.

Na plan pierwszy wydobywa się tedy niemoc grupy, która zaczyna odwoływać się do eschatonu, ponieważ zawiodła doświadczana przez nią historia. Ponadto sama ta – zwodliwa i zła – historia ulega, aż po granice iluzji, swoistej redukcyjnej transformacji: przestaje mówić własnym głosem, a staje się dyskursem Transcendencji, jej medium, zbiorem znaków i symboli, poprzez które objawia ona wyższy, nadziemski, eschatologiczny sens dziejów, boski plan zbawienia. Niewolnicy historii powiadają tym samym, że to ona właśnie jest niewolnicą. Niewolnicą w służbie boskiego przeznaczenia.

Tak oto odsłania się zasadniczy kontekst światopoglądu mesjanistycznego. Kontekst, który w najogólniejszy sposób można scharakteryzować jako kryzys historycznej niemocy jakiejś społeczności, kryzys, któremu społeczność ta usiłuje przeciwdziałać – zatem nie tylko przeciwstawiać się – poprzez struktury mesjanicznej nadziei. Kryzys ów dowodzi bowiem, że – rozumując w kategoriach czysto ziemskiej dziejowości – wspólnota nim doświadczana nie może siebie postrzegać inaczej niż jako przedmiot historii, zależny od obcych jej potencji, które zyskują status podmiotu. Ten złowieszczy sens historii ziemskiej wyzuty zostaje natomiast ze swych treści wtedy, gdy przedmiot historii zdefiniuje siebie samego w kategoriach sakralnych – i zarazem etycznych – jako jej ofiarę.

Pojęcie ofiary – a tym bardziej ofiary z siebie – jest ośrodkiem historiozofii mesjanistycznej. Pojęcie to ma jednak paradoksalną naturę: wskazując bowiem na zło zawarte we wnętrzu historii ziemskiej – zło, które skazało grupę na doświadczony przez nią los przedmiotu dziejów – wyłącza ono jednocześnie z pola widzenia grupy absurdalność historii oraz irracjonalność immanentnego jej zła, czyni je na swój sposób czymś racjonalnym i dobrym. Racjonalnym i dobrym w planie ostatecznym, planie eschatonu. Paradoks nie objawia się tu przypadkiem: w istocie bowiem mesjanistyczne rozgrzeszenie historycznego zła jest teodyceą – nie odnosi się do samych dziejów, a do działającego za ich pośrednictwem Absolutu.

W tym m.in. kontekście Joseph Ratzinger, dokonując krytyki tzw. wielkokościelnego chiliizmu starożytnego chrześcijaństwa – a w istocie chiliizmu „teologii wyzwolenia” – pisze o pozytywnej treści eschatologii: „Oznacza ona, mianowicie, wypełnialność historii, połączoną z jej niewypełnialnością wewnętrzną, a więc dokonującą się poza nią samą. Ale to wypełnianie się historii poza nią samą jest przecież faktycznym jej wypełnianiem. To, co dzieje się poza nią, stanowi w rzeczy samej jej wypełnienie. Logika tej myśli prowadzi do wniosku, że zrezygnowanie z dążeń chiliastycznych i przyjęcie eschatologii jako eschatologii stanowi jedyną możliwość potraktowania historii jako w pełni sensownej. Albowiem historia domaga się, z jednej strony, sensu, z drugiej zaś – nie jest w stanie odkryć tego sensu w sobie samej. I dlatego jest albo bezsensowna, albo

realizuje się jako taka poza sobą, otrzymując wówczas sens dzięki temu, że przekracza samą siebie. Następnym tego jest z kolei to, że eschatologia, właśnie dlatego, że sama jako taka nie stanowi żadnego celu politycznego, staje się gwarantem sensu w dziejach, a «utopia» umożliwia jej budowanie w idealnym wzorcu *maximum* sprawiedliwości, podnosząc ją zarazem do roli zadania rozumu politycznego” [Ratzinger, 1990, s. 280]. Ratzinger odrzuca więc chiliastyczne zlanie się historii i eschatologii w jedność, którą gdzie indziej nazywa „teopolityką” [Ratzinger, 1990, s. 274–275]. W istocie jednak on sam – próbując odbudować sensowność historii – sam ulega owej „teopolitycznej” strukturze: historia jest bowiem wyzuta z sensu, jeśli nie bierze pod uwagę eschatonu – sens zyskuje, jeśli uzna swe eschatologiczne przeznaczenie. Różnica objawia się tu natomiast na innym poziomie: według chiliastów historia wypełnia się przez eschatologię jakby we wnętrzu dni, według Ratzingera – poza ich biegiem, wtedy właśnie, kiedy historią być przestaje. Oba te stanowiska unieważniają więc jednako autonomiczny sens historii, tyle tylko, że za pomocą różnych mechanizmów funkcjonowania eschatonu. Nadto samo pojęcie „utopii” zostaje wyprowadzone przez Ratzingera z mesjanicznego *u-topos* Chrystusa: „Lisy mają nory i ptaki powietrzne – gniazda, lecz Syn Człowieczy nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł wesprzeć” (*Mt 8, 20*) [Ratzinger, 1990, s. 281].

Jednak – powracając do poprzedniego wątku – pojęcie ofiary ma także czysto ziemski sens. Odnosząca je do siebie wspólnota powiada o sobie – poprzez jego użycie – że uległa historycznemu podporządkowaniu, marginalizacji dziejowej. Wszystkie zatem wielkie tradycje mesjanistyczne – ludu izraelskiego po zburzeniu Pierwszej Świątyni i diaspory żydowskiej po roku 70 n.e., narodu polskiego pod zaborami, rosyjskich marzycieli ubiegłego stulecia, litewskich filozofów religijnych XIX i XX w., arabskich nacjonalistów, latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia itd. – zawierają w sobie takie przekonanie.

Wymienione tu przykłady dowodzą jednak i czegoś innego jeszcze: tego mianowicie, że marginalizacja w wewnętrznej przestrzeni tych wspólnot wyraża się poprzez radykalny kryzys – zupełny brak lub organiczny niedowład – sfery instytucjonalnej (państwa, systemu demokratycznego, produktywnej gospodarki, standardów cywilizacyjnych). W ten sposób nadzieja mesjanistyczna staje się duchowym surogatem widzialnych struktur. Co więcej, właściwe dla niej pojęcie ofiary jako pojęcie religijne inkorporuje z reguły marginalizację i kryzys instytucjonalny jako grzech obcy i – choć rozumienie własnej winy i odpowiedzialności jest tu akcentowane rozmaicie – w zasadniczy sposób przez wspólnotę nie zasłużony. „Chrystus narodów” – polska metafora tożsamości własnej – czy latynoamerykańskie określenie nędzy i wyzysku – „grzechu strukturalnego” – jako przejawu „kapitalizmu zależnego” pokazują wyraźnie, o co chodzi.

W tej perspektywie – nadto – zadanie wyzwolicielskie (choćby niewola historyczna albo kryzys instytucjonalny innego rodzaju były nawet rezultatem

zasłużonej winy i przejawem stosowanej za nią kary) ukazuje się właśnie poprzez sakralną ofiarę z siebie, rysuje się jako obowiązek martyrologiczny. Obowiązek martyrologiczny, który ma wyzuć, ma oczyścić świat z immanentnego mu zła historycznego. Bowiem, ostatecznie, światopogląd mesjanistyczny okazuje się radykalnym dualizmem o manichejskiej proveniencji, odsłaniając we własnej głębi domniemaną antynomię skażonego „miasta ziemskiego” i czystej rzeczywistości duchowej, teraźniejszości i przyszłego Królestwa.

Można przypuszczać również, że mesjaniczne pojęcie ofiary spełnia funkcje kompensacyjne. Jej ziemską, historyczną tragedię zostaje bowiem rozwiązana i wynagrodzona u kresu dni, w eschatonie. W ten sposób – poprzez swoje czasowe, sekularne poniżenie – ofiara zostaje wyróżniona w obrębie rzeczywistości sakralnej. Jako taka właśnie może przeciwstawiać swą jakość mizerii otaczającego świata, który – chociaż nad nią panuje, albo jej zagraża – jest istotowo gorszy. Ofiara – podmiot mesjaniczny – zyskuje tym samym we własnych oczach niezbywalne prawo do wartościowania świata, do jego moralnej oceny.

Katolicki neomesjanizm współczesny: projekt ortodoksyjny

W dziejach katolicyzmu mieliśmy do czynienia z kilkoma modelami czy też projektami mesjanizmu. We współczesnym katolicyzmie zatem należy mówić o strukturze neomesjanistycznej, o odnowieniu mesjanizmu. Mesjanizm nie pojawia się tu bowiem po raz pierwszy, lecz czerpie z wyrazistej tradycji własnej, asymiluje różne wątki przeszłych światopoglądów mesjanistycznych, tym bardziej, że niektóre z nich są całkiem świeżej daty, że same poniekąd należą – jak polska „teologia narodu” czy latynoamerykańska teologia wyzwolenia – do epoki współczesnej. Własnością immanentną tego neomesjanizmu katolickiego staje się siłą rzeczy oczywisty eklektyzm. Co więcej, nie może tu być najczęściej mowy o jakimś światopoglądzie całościowym, a jedynie o pewnym fragmentarycznym – nieraz na granicy mechaniczności – zestawieniu rozmaitych wątków, odległych czasami od siebie.

Jednak źródła współczesnego mesjanizmu katolickiego są dużo starsze, sięgają bowiem chrześcijaństwa pierwszych wieków – z jego oczekiwaniem na paruzję Chrystusa, z definiowaniem Chrystusowego ludu, chrześcijan, jako nowego narodu wybranego, z opozycyjnością wobec otaczającego świata pogańskiego, odczuwanego jako radykalnie zły i „czasowy”, z rozbudowaną ideologią martyrologiczną, z dualistycznym, najeżonym antynomiami myśleniem religijnym. Zarazem ten źródłowy, pierwotny mesjanizm wczesnego chrześcijaństwa charakteryzował inny kierunek: instytucjonalny kryzys wczesnochrześcijańskiej wspólnoty był kryzysem jej wzrostu, jej historyczna przedmiotowość i marginalizacja społeczna zostały zaś ostatecznie przełamane.

Dzisiejszy neomesjanizm katolicki wypływa natomiast z doświadczenia pogłębiającej się marginalizacji – czy też „peryferyzacji” – religii instytucjonalnej. Co nie oznacza jednak wyciszenia „głodu *sacrum*”, a jedynie jego przemieszczenie się w obszar jednostkowego życia wewnętrznego mieszkańców *Secular City* lub w sfery „nowej wspólnotowości” religijnej, która niekoniecznie daje się zidentyfikować z tzw. nowymi religiami, lecz przybiera formy od nich bardziej rozległe i bardziej zróżnicowane.

Oprócz asymilacji pierwotnego mesjanizmu chrześcijańskiego, katolicyzm współczesny dokonuje – z rozmaitych powodów – asymilacji innych tradycji mesjańskich. Są to – przynajmniej na pierwszy rzut oka – przede wszystkim dwie wizje religijne, znamienne dla dwu odrębnych społeczności peryferyjnych Zachodu: Ameryki Łacińskiej i Polski. W pierwszym wypadku chodzi o wybiórczo potraktowane wątki „teologii wyzwolenia” (co ujawniają przede wszystkim tzw. druga instrukcja Ratzingera i późne nauczanie społeczne Jana Pawła II) oraz o dziedzictwo polskiego mesjanizmu narodowego doby romantyzmu, w tej jednak jego ortodoksyjnej reinterpretacji, której dokonała „teologia narodu” Stefana Wyszyńskiego i Karola Wojtyły (przemieniona ostatecznie w uniwersalistyczną, papieską „teologię narodów”, z Polską jako ich „archetypem” [Baget Bozzo, 1981, s. 127; Mikolejko, 1982, s. 230–233]).

Asymilacje owe określają horyzont czasowy katolickiego neomesjanizmu doby współczesnej, który daje związać się z obecnym pontyfikatem, a ściślej – z coraz szerzej otwierającą się w jego obrębie perspektywą profetyczną. Perspektywą, która – poczynając od encykliki Jana Pawła II z 1988 r. *Sollicitudo rei socialis* (a być może nawet od pierwszych encyklik społecznych tego papieża *Redemptor hominis* z 1979 r. i *Laborem exercens* z 1981 r.) aż po metaforę „dzikiego kapitalizmu” z wywiadu dla „La Stampa” (1993) – przeciwstawia się redukcijnym sensom idei kapitalistycznych, usiłującym ujrzeć oraz urządzić świat wedle regulacji pragmatycznych. Jednakże neomesjanizm, o jakim mowa, podjął również próbę wskazania swego dłuższego rodowodu, utożsamiając się także z wybranymi i swoiście odczytanymi motywami Soboru Watykańskiego II, zawartymi przede wszystkim w Konstytucji Soborowej *Gaudium et Spes*. Joseph Ratzinger podkreśla np., „że ta Konstytucja mówi także o *luctus* i *angor*, żałobie i lęku”, nie tylko o radości i nadziei świata. Podkreśla on tym samym raczej dualistyczną strukturę rzeczywistości ziemskiej, widząc w jej wydobyciu istotne znamię obecnego pontyfikatu. „Tak więc osoby, takie jak Papież, ponoszą odpowiedzialność za rozwój Historii, niepokoją się tym, jaki przybierze ona obrót, muszą zwracać uwagę na budzące obawy czynniki, które mogą spowodować zmylenie drogi, jaką powinna kroczyć ludzkość. Z tego względu osoba odpowiedzialna musi stawiać na elementy pozytywne, w przeciwnym bowiem razie nie mogłaby pracować. Musi ona jednak dostrzegać też niebezpieczeństwa, które mogą zniszczyć prostą drogę. Sądzę, że w czasach, w jakich żyjemy, w okresie przyspieszenia Historii, tworzenia się nowych wizji, coraz widoczniej-

szego zrywania z tradycyjnymi wartościami, kształtowanie sumienia i świadomości jest sprawą bardzo ważną”. I dalej: „Dzisiaj, wraz z wielkimi odkryciami technicznymi i naukowymi, wzrasta również groźba nadużywania nowych możliwości człowieka. Dzisiaj można zniszczyć cały świat, jak nigdy w przeszłości. Można manipulować ludzkim życiem, począwszy od sztucznego zapłodnienia anonimowym nasieniem do tzw. samobójstwa wspomaganego. Największe odkrycia ludzkości mogą stać się również największymi zagrożeniami. W tych czasach nowych nadziei, lecz także nowych głębokich zagrożeń, Papież właśnie dzięki swej pozycji pasterza Kościoła powszechnego, musi przemawiać mocnym głosem, musi być głosem tych, którzy nie mają głosu i musi jako człowiek angażować się na rzecz człowieka i jego praw” [Ratzinger, 1993, s. 9].

Martyrologia i apokalipsa

W obrębie papieskiego nauczania zaangażowanie to rozwijało się m.in. poprzez ewolucję pojęcia ofiary i związanego z nią rozumienia martyrologii. Pojęcie to Jan Paweł II wiązał najpierw z Kościołami Europy Wschodniej, orzekając, że są one „martyrogenne” [Frankiewicz, 1993, s. 5], że cierpią – jest tu figura i ewidentny przejaw myślenia mesjańskiego – w imię Kościoła powszechnego i jakby „przeciw” Kościołom i społecznościom Zachodu. „Kościół naszych czasów również pisze swoje martyrologium, jego coraz dalsze, jego współczesne rozdziały. Nie można o tym zapominać. Nie można odwracać oczu od tej rzeczywistości, która jest podstawowym wymiarem Kościoła naszych czasów... Nie mogą ludzie żyjący w warunkach wolności i dobrobytu odwracać oczu od tego krzyża i pokrywać milczeniem świadectwa tych, których przywykło się czasem nazywać Kościołem milczenia. Zmuszony do milczenia, Kościół w warunkach przymusowej ateizacji rośnie nadal z Chrystusowego Krzyża, a swym milczeniem głosi prawdę największą” (z przemówienia na Anioł Pański, 30 marca 1980 r.). Stopniowo takie rozumienie martyrologii ulegało przebudowie: z teopolitycznej stała się ośrodkiem przebudowy człowieka: „Człowiek w cierpieniu staje się całkowicie nowym człowiekiem. Znajduje jakby nową miarę całego swojego życia i powołania” (z listu apostolskiego *Salvifici doloris*, 1984).

Kolejną, odmienną już wizję martyrologii otwiera natomiast encyklika – *Veritatis splendor* (1993) odwołująca się w swoim obrazie współczesności do apokaliptyki – nie tylko zresztą apokaliptyki moralnej – i operująca dychotomią, dualizmem Kościoła i świata. Nie bez powodu bowiem centralny, drugi rozdział encykliki wypowiada w swym tytule zalecenie św. Pawła: „Nie bierzcie więc wzoru z tego świata” (Rz 12. 2). Encyklika – jak żaden inny dokument współczesnego Kościoła – powraca w swoim opisie rzeczywistości do najdawniejszych jej wizji chrześcijańskich, do przekonania pierwszych pokoleń „plemienia Chrystusa”, że „królestwo ziemskie” – porażone od zarania grzechem

Adama i Ewy – skażone jest złem. Że zawsze zatem jest w swym biegu – choć nie zwalnia to przecież człowieka od nakazu czynienia dobra – czymś w rodzaju moralnej apokalipsy. Człowiek w swoim życiu doczesnym jest „zraniony” przez grzech pierworodny – ułomny jest też cały świat człowieka, wszystkie jego czyny, myśli i dzieła; grzech poraził naturę ludzką, stał się częścią ludzkiego „ja”, ale też wewnętrzną cechą historii. Cechą, która nabrała właśnie teraz, u progu kolejnego tysiąclecia, znamion szczególnie złowieszczych, świadczących o duchowym upadku, o etycznej ruinie epoki tak bardzo oddalonej od przykazań Dekalogu i nauczania Chrystusa [Mikołajko, 1993].

Encyklika przynosi zatem obraz świata w kryzysie, pesymistyczną wizję cywilizacji i tworzącego ją człowieka, wyrastającą z przekonania, że upadek marksizmu i budowanych na jego podstawie systemów totalnych nie zakończył wcale historii zła w polityce, ideologii czy kulturze. Że narasta – aż do „rozkładu” egzystencji zbiorowej i zaprzeczenia praw osoby ludzkiej – groźba inna: „groźba sprzymierzenia się demokracji z relatywizmem etycznym, który pozbawia życie społeczności cywilnej trwałego moralnego punktu odniesienia, odbierając mu, w sposób radykalny, zdolność rozpoznawania prawdy”. „Jednakże moment historyczny, który przeżywamy, a w każdym razie przeżywają go liczne narody, stanowi wielkie wezwanie do »nowej ewangelizacji«, to znaczy do głoszenia Ewangelii zawsze nowej i zawsze niosącej nowość; do ewangelizacji, która musi być prowadzona »z nową gorliwością, nowymi metodami i zastosowaniem nowych środków wyrazu«. Dechrystianizacja dotykająca boleśnie całe narody i społeczności, w których niegdyś kwitła wiara i życie chrześcijańskie, nie tylko powoduje utratę wiary, lub w jakiś sposób pozbawia ją znaczenia w życiu, ale nieuchronnie prowadzi też do rozkładu i zaniku zmysłu moralnego: do zatarcia się świadomości niepowtarzalnego charakteru moralności ewangelicznej, jak i usunięcia w cień fundamentalnych zasad i wartości etycznych. Rozpowszechnione dzisiaj szeroko tendencje subiektywistyczne, utylitarystyczne i relatywistyczne przedstawiane są nie tylko jako postawy pragmatyczne czy elementy obyczaju, ale jako postawy teoretycznie ugruntowane domagające się pełnego uznania kulturowego i społecznego”.

Jako narzędzia „nowej ewangelizacji” Jan Paweł II – tak negatywna, tak pesymistyczna jest jego ocena współczesnej cywilizacji – proponuje zatem nie tylko „dar słowa głoszonego”, ale także „dar słowa przeżywanego”, tzn. „świadectwo życia”. A zwłaszcza świętość i męczeństwo. Powraca zatem w encyklice doświadczenie najtrudniejszej epoki chrześcijaństwa – tej z pierwszych wieków, z jej grozą i wrogością otoczenia, ale także z jej czystym, nieskażonym blaskiem dobrowolnego wydania siebie na prześladowania i śmierć. Jak powiada papież, przywołując słowa męczeńskiego heretyka z III w., Nowacjana – na więzienie i kajdany, „moce i udręki tego świata”.

Taka perspektywa nowej misji katolicyzmu i taka ocena świata współczesnego – z silnym podkreśleniem chrześcijańskiego w nim męczeństwa – wypływają

z głębokiego pesymizmu papieża. Pesymizmu, który ma wprawdzie swe optymistyczne przeciwstawienie w wierze w transcendentne przeznaczenie człowieka, jednak w ziemskim, doczesnym wymiarze ludzkiego bytu konstatuje z bólem przemijanie pewnej epoki kultury, schyłek cywilizacji, rozpadającej się w duchowym zamęciu i pracy zła. I próbuje znaleźć ocalenie przed moralnym złem cywilizacji zarówno w powrocie ku surowym normom i wzorom przeszłości, w jej utopii, jak i w planie eschatologicznym. Oba te odniesienia spaja obraz – przeciwstawianego światu i gotowego do cierpienia za jego grzechy, martyrologicznego i mesjańskiego na poły – Kościoła, „hierarchicznej struktury Ludu Bożego”. Jego zawarta w *Veritatis splendor* wizja bowiem – w obliczu materialistycznego i skażonego złem świata – zdaje się *par excellence* pneumatologiczna.

Z drugiej strony, pojawiają się w nauczaniu papieskim – choć ma ono charakter globalny czy „planetarny” [Frankiewicz, 1993, *passim*] – pewne wyróżnione obszary rzeczywistości społecznej czy cywilizacyjnej, którym przysługuje swoista misja sakralna. Wydaje się, że dawniej Jan Paweł II wiązał tu nadzieje z Europą chrześcijańską, zwłaszcza z „martyrogennymi” Kościołami Europy Wschodniej – tymi (biorąc za punkt wyjścia ich „krzyż”) mesjańskimi „Chrystusami Kościoła powszechnego”. Stopniowo i tutaj nastąpiła transformacja czy – raczej – translokacja. Najpełniej ukazuje to, być może, encyklika *Sollicitudo rei socialis*, wydana w dwudziestolecie encykliki Pawła VI *Populorum progressio*, lecz odmiennie niż ona – pesymistycznie – oceniająca koncepcję rozwoju i ukształtowany wedle niej świat. Rozwój w świetle jej stwierdzeń okazuje się producentem nowych nierówności i konfliktów, trwałych i dramatycznych, nowych zagrożeń świata globalnego i jednostkowego. Oznacza to szereg „grzechów społecznych” – analfabetyzm i gigantyczne zadłużenie krajów ubogich, bezrobocie i brak mieszkań, „niezdolność do budowania własnego narodu” i rozmaite formy totalitaryzmu, skrajną nędzę, przemoc i rozgałęzione formy ucisku ekonomicznego, politycznego, kulturalnego, religijnego, rasowego [Mikolejko, 1988, s. 9].

Swoistym centrum takiego świata stają się dla Jana Pawła II jego peryferie – świat „niedorozwoju” cierpiący za świat rozwoju. Trzeci i Czwarty Świat, który nie ma jednak charakteru wyłącznie geopolitycznego, a jest także częścią społeczeństw rozwiniętych. Z tego względu już w encyklice *Sollicitudo rei socialis* eksponuje Jan Paweł II pojęcie „ubóstwa” i „człowieka ubogiego”, powiada w ślad za „teologami wyzwolenia” o „grzechu zinstytucjonalizowanym” i o „potrzebie wyzwolenia”, wprowadza rozmaite rozumienia kategorii „zależność” [Mikolejko, 1988, s. 9]. O ile jednak – w odróżnieniu od „teologów wyzwolenia” – nie uważa wówczas, by jakieś struktury czy instytucje były złe, godne potępienia, naznaczone grzechem niejako z siebie (ich grzeszność wynika bowiem z grzeszności osobowej, grzeszności tworzących je ludzi), o tyle obecnie rozpoznaje grzech w formach „dzikiego kapitalizmu”, któremu przeciwstawia

wyraźnie lewicową etykę społeczną. Uniwersalna misja katolicyzmu – w jego działaniu społecznym – zostaje tak oto zośrodkowana na szczególnym, wybranym podmiocie Historii: człowieku ubogim, z racji swego cierpienia ujawniającym się przede wszystkim jako przedmiot jej złowieszczego nieetycznych operacji, jej niemal sakralna ofiara.

Bibliografia

- Baget Bozzo G., 1981 *Ortodossia e liberazione. Un'interpretazione di Papa Wojtyła*, Milano.
- Baget Bozzo G., 1993 *Odwrót od teologii?*, „Forum”, nr 47, s. 9–10 [przedr. z „La Repubblica” z 4 listopada 1993 r.].
- Frankiewicz S., 1993 *Planetarna misja Papieża trwa*, „Więź” 1993, nr 10, s. 3–20.
- Mikołajko Z., 1983 *Jan Paweł II o kulturze*, w: *Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II*, Warszawa, s. 215–246.
- Mikołajko Z., 1988 *Teologia solidarności*, „Konfrontacje”, nr 5, s. 9.
- Mikołajko Z., 1993 *Pokusa pasterskiej czujności*, „Gazeta Wyborcza”, nr 11, s. 1, 12–13.
- Ratzinger J., 1990 *Kościół – ekumenizm – polityka*, Poznań.
- Ratzinger J., 1993 *Papież musi przemawiać mocnym głosem*. Wywiad z kard. J. Ratzingerem przepr. D. del Rio, „Forum”, nr 47, s. 8–9 [przedr. z „La Stampa” z 17 października 1993 r.].

NEOMESSIANISM OF THE MODERN CATHOLICISM

The author characterizes and explains a phenomenon of neomessianism in catholic moral teaching of John Paul II and cardinal Ratzinger. According to these Christian moralists, the modern world is being destroyed by antichristian liberalism, „wild capitalism” and ethical relativism and that is why it need a new evangelisation. It is also a church which suffers from secularization and therefore the mission, the revived idea of Christ and moral examples should begin.