

Polskie credo w kontekście wolności i nadziei

EDWARD SIENKIEWICZ

Uważna obserwacja obecnej rzeczywistości w Polsce skłania, niestety, do dość niepokojących refleksji. Otóż w polskim społeczeństwie i w polskim Kościele pojawiają się bardzo wyraźne znamiona kryzysu. Od dawna przewidywane (S. Kard. Wyszyński), a obecnie doświadczane rozchodzenie się deklarowanej przynależności do Kościoła katolickiego i życia Polaków, stało się faktem. Poprzez nową społeczno-gospodarczą sytuację kraju zostały uwolnione mechanizmy, które wraz ze swoimi dość złożonymi konsekwencjami spowodowały głębokie podziały. Bezradność całych środowisk wobec egzystencjalnych trudności, nowe problemy polskich rodzin, zbiegły się z utratą ideałów, które przez wiele dziesięcioleci wydawały się niewzruszone. Pluralizm, będący niewątpliwie oznaką zdrowego, gospodarczego i politycznego porządku, zaczął się bardzo szybko przekładać na sięgający do podstawowych norm etycznych relatywizm. Jak zwykle przy tego rodzaju procesach pojawiły się dość skrajne oceny sytuacji, od fundamentalizmu religijnego, po – nie zawsze liczący się z narodową tradycją i uwarunkowaniami – momentami bardzo skrajny liberalizm.

Tak mniej więcej, przy dużej ogólności, wygląda obecny kontekst naszej wiary w Boga, z którą musimy wychodzić na spotkanie najbardziej nurtujących nas problemów egzystencjalnych. Tego kontekstu nie wolno przeoczyć i nie wolno o nim nie wiedzieć jeśli spojrzenie na osobę ludzką – także w refleksji wiary – ma być wyczerpujące i realistyczne. Teologia, wychodząca poza spór wyłącznie akademicki i rzeczywiście korespondująca z żywotnymi problemami ludzkiemi, powinna być teologią konkretnego środowiska, uwzględniającą zakorzenienie osoby ludzkiej, które poniekąd o niej stanowi i ją określa. Stąd, w obliczu coraz wyraźniej rysującego się kryzysu warto przypomnieć, że w dziejach Polski, również tych najnowszych, obrona niezbywalnych wartości osobowych dokonywała się w kontekście wolnościowego sporu, w którym nadprzyrodzony wymiar odgrywał znaczącą rolę. Nasuwa się zatem pytanie o kształt specyficznej polskiej teologii oraz jej znaczenie w rozwiązywaniu zarysowanych powyżej problemów.

I. WYMIAR WOLNOŚCI I NADZIEI W TEOLOGII POLSKIEJ

Polska religijność i wiara Polaków kształtowała się w historii oraz tradycji narodu poprzez problemy, z jakimi Polacy musieli borykać się w przeszłości, także tej najnowszej. Trzeba w tym miejscu przynajmniej wspomnieć o specyfice kształtowania się tożsamości Słowian, którzy przyjmując chrzest wychodzili ze wspólnoty plemiennej i wchodzili do wielkiej rodziny narodów Europy. Otóż zamieszkałe przez nich tereny w przeważającej większości pokryte lasem, poprzez trud karczowania go, stawały się miejscem szczególnego przywiązania do ziemi¹ i co się z tym wiąże, szybkiego ukształtowania u pierwszych Polan głębokiego poczucia ojczyzny – *ojcowizny*², poczucia wspólnoty losu i tak charakterystycznego, będącego przez całe wieki motorem nieustannego przebijania się, oporu i walki z zaborczymi zapędami sąsiadów, poczucia wolności³. Zaowocowało ono z czasem tworzonymi przez całe stulecia i opartymi na wolnościowych zasadach urządzeniami społecznymi, które chroniły prawa obywatelskie oraz szanowały ludzką godność⁴.

Już od Pawła Włodkowica i Soboru w Konstancji (1414-1418), Polacy mieli bardzo wysoką świadomość podstawowych współzależności, jakie zachodzą w procesie realizowania wolności. Nie można być wolnym i uniknąć niebezpieczeństwa zależności bez zrozumienia, że nie ma wolności jednych przeciwko drugim. Nie ma prawdy i realizowania chrześcijańskich ideałów miłości oraz przebaczenia przy zasadzie: *plus vis quam ratio*⁵. Polska kultura zawsze odnosiła się z rezerwą i niechęcią do wszelkiego rodzaju determinizmów i ograniczeń. Władza na ziemiach polskich, od samego początku złączona z ludem, nie zmuszała władców do powoływania się na jej boskie pochodzenie, aby w ten sposób, jak to by-

¹ Egzystencja człowieka, związanego z ziemią i zmagającego się z przyrodą, który nieustannie musi liczyć się ze swoją zależnością od cyklu zjawisk, w odmienny sposób kształtuje mentalność niż egzystencja rzemieślnika, który w większym stopniu uważa się za autora swoich wytworów. W odmienny także sposób niż mentalność kupca. Lud związany z ziemią, rolniczy – jakbyśmy powiedzieli dzisiaj – jest ludem do ziemi *przywiązanym*. Ziemia rodzi, każdego roku, cyklicznie, zawsze tak samo. I chociaż wymaga to ciężkiej pracy, owo rodzenie odczytywane jest jako niezależne od człowieka, co pozwoliło niektórym autorom określić *czas rolnika* jako *ahistoryczny*.

² Początki państwa polskiego, poczucia tożsamości narodowej, a nawet to wszystko, co poprzedzało szybkie organizowanie się państwa Polan, wspólnoty plemienne, sprzyjały powstawaniu i rozwojowi szczególnego poczucia wolności. Wolnym można było się czuć w obrębie ludu, który nie zagrażał wolności innych. Ten wymiar wolności, jako czegoś niezwykłego i bardzo charakterystycznego, pozostanie dla Polski podstawowym, wyznaczającym nie tylko kierunek działania, postępowania, ale też najgłębszy sens – jakby powołanie, nierozzerwalnie związane z jego istnieniem. Por. G. L a b u d a, *Dzieje narodu i państwa*, t. I i II, Poznań 1988 s. 5; M. H. S e r e j s k i, *Naród a państwo*, Warszawa 1977, s. 17 i 31; K. G r z y b o w s k i, *Ojczyzna- naród-państwo*, Warszawa 1970, s. 10-11.

³ Por. G a l l, *Kronika Polska*, tłum. R. Grodecki, Kraków, s. 66, w: P. I l i Ń s k i, *Znaczenie chrztu Polski*, Londyn 1966, s. 20; Cz. S. B a r t n i k, *Walka o Kościół w Polsce*, Lublin 1995, s. 76.

⁴ Por. M. H. S e r e j s k i, *Naród a państwo*, Warszawa 1977, s. 17.

⁵ Por. T. S t y c z e Ń, *Solidarność wyzwala*, Lublin 1993, s. 223.

wało u narodów sąsiednich, usprawiedliwiać swoje rządy⁶. Tak zwana *wolność staropolska*, pochodząca od rozumienia stosunku polskiego szlachcica do króla, wyróżniała naród polski spośród innych narodów Europy, w których przyjął się i panował ustrój absolutystyczny. Dzięki tej wolności żaden król polski nie mógł powiedzieć tak jak choćby Ludwik XIV, że *państwo to ja*.

Kolejnym bardzo istotnym i charakterystycznym rysem polskiego dziedzictwa, wynikającym z rodzimego poszanowania własnej i cudzej wolności, jest brak wojen religijnych. Cokolwiek by nie mówić na temat zgubnej dla polskiej racji stanu wolności szlacheckiej, a zwłaszcza tragicznego w skutkach *liberum veto*, to w oczach szlachty właśnie wolność sumienia stanowiła swego rodzaju sanktuarium. Nie ma tam dostępu – jak sądzono – żadna władza, co znalazło najpełniejszy wyraz w Konfederacji Warszawskiej z 1573 roku. Wielu autorów załamaniem się tego elementu ludzkiej wolności w Polsce wiąże z załamaniem się poszanowania dla ludzkiej godności w Rzeczypospolitej, a tym samym utratą jej znaczenia na arenie międzynarodowej (postanowienie z 1658 roku o wygnaniu arian z Polski)⁷. Wolność nie jest bowiem wartością statyczną i przestaje być wolnością, kiedy staje się sposobem wynoszenia się jednych ponad drugich⁸.

Inną charakterystyczną cechą polskiej religijności stała się obrona *nadziei*, zagrożonej rozpaczą. Intelktualny spór o wiarę, osłabianą przez agnostycyzm, materializm czy też permisywizm, pozwala rozwinąć zwarty system myślowy. Spór jednak o bytowe przetrwanie domaga się postawy oporu, wiary manifestującej się w czynie, przepojonym – często zbyt uczuciową i na potrzeby chwili – rozwijającą się religijnością. Zagrożenie wolności było zewnętrzne. Dotyczyło społeczeństwa, ale tym samym wpływało na wolność osobistą, a obca przemoc podcinała podmioty w ich odpowiedzialności za siebie i za wspólnotę⁹. Po klęsce rodziła się jednak refleksja. Przemoc jest złem i jest po stronie przeciwnika – wroga. Jeśli to on zwycięża, to może też on ma rację? Tego rodzaju wątplenie może prowadzić do załamania się postawy oporu, utraty motywacji obrony suwerenności oraz do zdrady, kolaboracji.

Sprawdzianem wolnościowego ideału Polaków był także realny socjalizm, który przez rozbicie, wznoszonych na wartościach narodowych i priorytecie rodziny, struktur społecznych, masowe migracje ludności, jak też próbę zanegowania ludzkiej podmiotowości, dokonał wielu spustoszeń. Ostatecznie jednak musiał się wycofać przed złożonym i wymagającym dziś jeszcze wielu analiz, powszechnym ruchem wolnościowym (*Solidarność*). Właśnie w takim kontekście dziejowym, wolność człowieka, a szczególnie jej obrona przed wszelkiego rodzaju zagrożeniami, musiała stać się jednym z podstawowych problemów polskiej refleksji wiary.

⁶ Por. K. G r z y b o w s k i, *Ojczyzna- naród- państwo...*, dz. cyt., s. 9.

⁷ Por. W. C z p l i ń s k i, *Wolność w oczach dawnych Polaków*, „Znak” 7 (1981), s. 895.

⁸ Por. Tamże, s. 898.

⁹ Por. J. T i s c h n e r, *Nadzieja szukająca prawdy*, w: *Człowiek w nauce współczesnej*, Paris 1988, s. 103.

II. NARÓD W PERSPEKTYWIE WIARY

Bez tego charakterystycznego umiłowania wolności raczej trudno byłoby Polakom ukształtować odrębną i potwierdzającą się w zbiorowości indywidualność oraz własną ideę narodową¹⁰. Do uwypuklenia wymiaru narodowego przyczyniły się również dzieje Polaków, na które naród nie przestawał patrzeć z perspektywy chrześcijańskiej wiary. Momentem szczególnym okazała się utrata państwowości. Jej odzyskanie, na krótki – poprzedzający drugą wojnę światową – okres, a następnie przywrócenie na mocy układów, wprost godzących w ludzką godność, skłaniało – na przestrzeni całych pokoleń – elity życia politycznego i kulturalnego do nadania Polakom charakteru przede wszystkim narodowego, nawet za cenę swoistych *przewartościowań* historycznych¹¹. Miało to prowadzić do pewnej apologii historii i poszukiwania w niej przede wszystkim wzoru, ideału, który mógłby nadal przyświecać narodowi oraz wzmacniać jego tożsamość, zachować wartości, które przez utratę suwerennego państwa, zostały poważnie zagrożone. Stąd też mówi się często o *pozateologicznym*, literackim wyrazie religijnych treści polskiego romantyzmu, do którego wielu polskich teologów nawiązywało i nawiązuje również dzisiaj.

Polski romantyzm i rozwijane w nim, przepojone treściami religijnymi ideały narodowe, zbiegły się w czasie z tworzoną właśnie w Europie, nowożytną państwowością, która od początku była postrzegana jako struktura wprost zagrażająca suwerenności porozbiorowej Polski. Stąd na Zachodzie idee narodowe przedstawiały być modne i obumierały. W Polsce zaś, w której *umarło państwo*, tylko przez silny i nie poddający się presji naród, w obowiązującym wówczas układzie sił, można było zachować tożsamość i kulturową niezależność¹², co wcale nie

¹⁰ Wpatrywanie się w naród miało w polskiej rzeczywistości specjalny charakter i stanowiło o zachowaniu własnej tożsamości oraz zagrożonej wolności. Dlatego właśnie Polacy, jako pierwsi w Europie (obok Włochów), dopracowali się skryzalizowanego pojęcia narodu, pozwalającego odróżnić go od plemienia, rasy, grupy językowej i państwa. Dzieło to należy przypisać przede wszystkim, nieodłącznej od narodu, polskiej myśli katolickiej, co w efekcie stało się podstawą przetrwania i pomogło sformułować wyczerpującą definicję ojczyzny, prowadząc w końcu do powstania odrębnej, oryginalnej teologii narodu. *Dzieje narodu są przede wszystkim dziejami ludzi. A dzieje każdego człowieka toczą się w Jezusie Chrystusie. W nim stają się dziejami zbawienia...* (Jan Paweł II, Gniezno 1979).

¹¹ Tego rodzaju *przewartościowania* należy jednak radykalnie odróżniać od pojawiających się w Polsce, zwłaszcza w okresie stalinizmu, wyraźnych tendencji *naginania* faktów historycznych na rzecz ideologicznych haseł. Tym bardziej, że i wówczas szafowano argumentami najwyższego dobra narodu, mającego nieco przysłonić forsowaną przez teoretyków leninizmu-marksizmu *konieczność dziejową*, co przetrwało właściwie aż do ostatnich dni ideologów reżimu. Por. A. Waliński, *Polskie zmagania z wolnością*, Kraków 2000, s. 12-13.

¹² W historii Polski utrwaliło się wyraźne rozróżnienie, a w pewnych okresach nawet antagonyzowanie rzeczywistości narodu i państwa. Podczas gdy na Zachodzie na ogół utożsamia się jedno z drugim, dostrzegając wzajemną komplementarność i nieodzowność. Por. M. H. Sereski,

znaczy, że tak było zawsze¹³. Odzyskanie przez naród państwowości w roku 1945, niestety przy ograniczonej suwerenności i podmiotowości obywateli, przyczyniło się do refleksji wiary, w której teologizowanie państwa było wprost nie do pomyślenia. Stąd teologia, między innymi Stefana Kard. Wyszyńskiego zwracała się zdecydowanie w stronę wartości narodowych.

Trzeba zatem stwierdzić, że naród polski, poszukujący możliwości przetrwania i przechowania tradycji, Kościoła oraz kultury, w niekorzystnym dla siebie układzie sił, stał się podstawą wyjątkowego w dziejach chrześcijaństwa związku patriotyzmu z religią¹⁴. Wielu teologów, zepchniętych wówczas przez teoretyczny materializm na margines życia akademickiego i kulturalnego było zmuszonych do tworzenia niejako *na gorąco*, z potrzeby chwili, gdzie przeważało nastawienie praktyczne, duszpasterskie i moralizatorskie, gdzie chodziło przede wszystkim o obronę fundamentalnych dla wiary prawd¹⁵. Trudno zatem się dziwić, że tego rodzaju intelektualna refleksja zmierzała w kierunku swoście rozumianego mesjanizmu¹⁶, tak w czasach romantyków, jak i w okresie realnego socjalizmu¹⁷.

III. MESJANIZM

Zjawisko polskiego mesjanizmu budziło i nadal budzi wiele kontrowersji. Niezadko też jest rozumiane pejoratywnie, jako wyływające wprost z *ciasnego* nacjonalizmu, zamiłowania do idealizmu i romantyzmu¹⁸. Mimo że polskiego mesjanizmu, w refleksji wiary, od romantyzmu całkowicie oderwać nie sposób, nie

Naród a Państwo, Warszawa 1977, s. 6. 181; Cz. S. Bartnik, *Idea Polskości*, Lublin 1990, s. 100 i 181.

¹³ Przy dokładnej analizie wcześniejszych dziejów Polski, a w nich rozwoju monarchii piastowskiej, historycy pozostają raczej zgodni, że decydujące znaczenie integracyjne i organizacyjne, zapewniające ład wewnętrzny oraz zewnętrzne bezpieczeństwo, jak też rolę narodotwórczą, odgrywał czynnik państwowy.

¹⁴ Por. E. O z o r o w s k i, *Teologia narodu (Na marginesie książki J. Lewandowskiego: Naród w nauczaniu kard. Stefana Wyszyńskiego)*, „Chrześcijańskie Wiadomości” 116 (1983), s. 1-8; X. Leon- Dufour, (red.), *Słownik Teologii Biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1985, s. 522; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, p. 56-57. 781.

¹⁵ Stąd różnice z teologią Zachodu były dość znaczące. Spekulatywne podejście do wielu problemów teologicznych, na takim poziomie i w takim wymiarze, jak na przykład w zachodnich ośrodkach, między innymi ze względu na zewnętrzne i od samej teologii niezależne warunki, w Polsce było po prostu niemożliwe.

¹⁶ Losy naszego narodu, szczególnie zaś zmaganie się o własną tożsamość, miejsce w europejskiej rodzinie narodów, łączenie tego zmagania z chrześcijańską wiarą i nadzieją, doprowadziło do teologicznej, pasyjno-rezurekcyjnej wizji rzeczywistości. Por. Cz. S. Bartnik, *Idea Polskości...*, dz. cyt., s.77; M. H. S e r e j s k i, *Naród a Państwo...*, dz. cyt., s. 5.

¹⁷ Por. J. M i s i u r e k, *W poszukiwaniu tożsamości polskiej teologii*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 2 (1987), s. 103-104

¹⁸ Por. H. S i e w i e r s k i, *Polska wolność romantyczna*, „Znak” 7 (1981), s. 923; J. A. K ł o c z o w s k i, *Mesjanizm, czyli teologia polityczna po polsku*, „W Drodze” 9 (1987), s. 46.

oznacza to jeszcze, że zasługuje on wyłącznie na negatywne oceny. Co więcej, stanowiąc nieodłączny element polskiej teologii narodu, mesjanizm, po dość dokładnym wyodrębnieniu go z literackich naleciałości, ostatecznego uwiarygodnienia i uprawomocnienia poszukuje w Objawieniu. Punktem wyjścia jest tu, znacząca także dla samej teologii narodu, sytuacja polityczna, świadomość klęski, utraty niepodległości i realnego zagrożenia rodzimej kultury oraz podstawowych wartości. Po klęsce, którą sankcjonowała sytuacja Europy *Świętego Przymierza*, bez miejsca w niej dla chrześcijańskiej, broniącej przez wieki Kościoła i jego dziedzictwa, niegdyś potężnej Rzeczypospolitej, pojawiło się pytanie: dlaczego? Jaka jest przyczyna porażki, potwierdzonej zwycięstwem racji, znajdujących się po stronie zaborców?

Polski mesjanizm, na tym tle, to idąca w wielu kierunkach próba odczytania sensu dziejowego dramatu i doświadczenia, jakie spotkało naród, co niekoniecznie musi się utożsamiać z wizją Polski – Mesjasza narodów. Nawet jeśli ten wątek jest obecny i zwykła rzetelność nie pozwala nam go pomijać ani pomniejszać, to z pewnością nie jest on w polskim mesjanizmie jedynym. Tym bardziej, że dokładna analiza, choćby dzieł C. K. Norwida, Z. Krasińskiego, J. Słowackiego i A. Mickiewicza, nie pozwala sprowadzać problemu do jakiejś *upersonifikowanej* zbiorowości. Pojawia się tam bowiem głęboka refleksja nad osobą i jej miejscem w świecie, co zostało w pismach romantyków znacznie uwyraźnione przez dziejowe doświadczenie zniewolenia konkretnego narodu i co nie obniża jeszcze wartości uniwersalistycznej ich pism¹⁹. Tym bardziej, że skuteczna obrona przed rozpaczą i poddaniem się, może się dokonać tylko w oparciu o trwałe fundamenty, dzięki możliwości odwołania się do wartości obiektywnych, będących owocem głębi ducha i obowiązujących w takim stopniu zwycięzców jak i zwyciężonych. Zachowanie nadziei staje się możliwe dzięki przywołaniu mocy, które pozostają niewzruszone, nawet w obliczu śmierci, także własnego państwa.

Stąd klęska polityczna zostaje wpisana w Krzyż, podjęty przez naród, w jego doświadczeniu zniewolenia, co nie pozwala całego dramatu postrzegać jedynie jako zwykłego nieszczęścia. W tej perspektywie uzyskuje ono bardzo głęboki sens, którego nie można osiągnąć przez odwet, uciekanie się do przemocy, ale jedynie przez rzetelny rozrachunek z przeszłością, dotyczącą także wewnętrznego świata osoby. Tak pojęta klęska staje się zapowiedzią zwycięstwa, konsekwentnie wpiswanego w paschalne misterium, potwierdzające zanurzenie Boga w historię i panowanie nad nią, przede wszystkim w Jęgo zmartwychwstaniu²⁰.

Rozpatrywany w takim kontekście polski mesjanizm, mimo że swoimi korzeniami sięga do epoki romantyzmu, w niej się nie zamyka, ani nie wyczerpuje²¹.

¹⁹ Por. Tamże, s. 47.

²⁰ Por. J. T i s c h n e r, *Na drogach krzyżowych historii (rekolacje 1982)*, Kraków 1982, s. 54.

²¹ Wyraz *specyfiki polskiej duszy*, w fenomenie polskiego mesjanizmu, odkrywa także Prymas Tysiąclecia, rozumiejący ten nurt, jako przez pokolenia idącą, świadomość wybraństwa narodu

Charakterystyczne dla pojałtańskiego układu sił w Europie polskie dowartościowanie narodu, ponowne odkrywanie w nim głębokiej pedagogii dziejów i poszukiwanie w niej potwierdzenia oraz umocnienia ideałów, postawiło w centrum zainteresowania problem *misteryjnego* związku Kościoła z narodem i zniewolonego przez system człowieka jako drogi Kościoła. Doświadczenie ograniczeń, wynikających także z grzechu członków narodu oraz nadzieja wyzwolenia, coraz wyraźniej były wpisywane w wymiar pasywno – rezurekcyjny. Coraz częściej też, w zupełnie innych uwarunkowaniach niż na Zachodzie Europy i w Południowej Ameryce, stawiano w Polsce pytania o rodzimą teologię polityczną i polską teologię wyzwolenia. Totalitarne, jak je określano, doświadczenie nie sprzyjało także rozwojowi teologii na wysokim, intelektualnym poziomie, przede wszystkim przez znaczne ograniczenie wymiaru religijnego i konsekwentne dążenie do całkowitego wyeliminowania go z życia społecznego. Stwarzało to dość specyficzne uwarunkowania, w których Kościół przez całe dziesięciolecia, urzeczywistniał się przez męczeństwo i świadectwo, co z czasem ukształtowało polską religijność²². Spór teologii z ideologią teoretycznego materializmu, przebiegający w perspektywie narodowej i wolnościowej, choć nie pozbawiony intelektualnego zaangażowania, przenosił się na wszystkie wymiary życia ludzkiego, gdzie zagrożona wolność sumienia postrzegana była jako zakotwiczenie wolności w ogóle.

IV. POLSKA TEOLOGIA POLITYCZNA

Problematyka polskiej teologii politycznej nie może być rozstrzygana w oparciu o kryteria właściwe, na przykład teologii J. B. Metza czy też J. Moltmana. W polskiej rzeczywistości kształtowała się ona w kontekście sporu o zachowanie i potwierdzenie ludzkiej podmiotowości, której nie można nawet sobie wyobrazić bez nie podlegającej żadnym kompromisom obiektywnej wartości prawdy i związanej z nią wolności.

Problem rozwijał się przede wszystkim w wymiarze duszpasterskim, początkowo nawet bez większych reperkusji w opracowaniach polskich teologów, którzy z rezerwą podchodzili do wszelkich kontekstów politycznych. Przede wszystkim z tego powodu, że tak zwana *teologia polityczna*, pojawiająca się w tym czasie i trafiająca na dobry klimat w wielu teologicznych ośrodkach na Zachodzie, nie mogła być przeniesiona na polski grunt. Problem władzy, bardzo ściśle

polskiego, które to wybraństwo nie jest powodem ani okazją do wywyższania się ponad inne narody. Jest natomiast – jak uważał Kardynał Wyszyński – szczególnym zrozumieniem konieczności świadectwa. Konieczności w znaczeniu dziejów narodu, które w perspektywie wiary, misterium zbawczego Chrystusa, stają się bardziej czytelne. Por. J. Lewandowski, *Naród w nauce kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa 1982, s. 182. 186 i 190.

²² Por. T. Urbaniak, *Polska wiara i polski patriotyzm*, „Wiara i Odpowiedzialność” 1 (1986), s. 65-73.

łączony ze strukturami instytucji państwowych, postrzegany był w polskiej, powojennej rzeczywistości, jako strona w konflikcie z Kościołem. Stąd teologizowanie tego problemu nie było możliwe. Podobnie jak niemożliwe było także zachowanie całkowitej neutralności od polityki i władzy. Na taką bowiem neutralność nie pozwalała polityka ateistycznego państwa i – co się z tym wiąże – niemożność pozostawienia przez Kościół za cenę sprzeniewierzenia się swojej misji, człowieka, którego system chciał sobie podporządkować, także w wymiarze sumienia.

Władza polityczna przez bardzo długi okres była dla Polski władzą okupacyjną, zaborczą²³ i występującą przeciw wartościom narodowym, które tak bardzo przenikały się z wartościami religijnymi. Poza tym katolicyzm polski nie będąc nigdy ideologią państwowo-polityczną i stanowiąc jedynie wiarę ludu, wzmacniał też narodową tożsamość, prowadząc tym samym do głębszej religijności. Wielu wybitnych przedstawicieli Kościoła w Polsce było również wybitnymi patriotami (Piotr Skarga, Stanisław Staszic, Hugo Kołłątaj, Piotr Ściegienny, Piotr Wawrzyniak i Stefan kard. Wyszyński)²⁴. Stąd zmasowany atak państw zaborczych na wartości narodowe i historyczną tradycję oraz kulturę doprowadził już w czasach rozbiorów do swoistego rozdziału Kościoła i państwa. Broniąc zasad chrześcijańskich, Kościół w Polsce, także w erze realnego socjalizmu, bronił narodu i poszczególnych osób ludzkich oraz ich niezbywalnych praw, którym zagrażało ateistyczne państwo. *Wyczulenie* zaś, na problematykę narodową, pozwalało polskim teologom poszukiwać wyraźnych analogii do narodu wybranego i osadzać swoje refleksje w biblijnej historii zbawienia. W takiej też perspektywie należy interpretować, pojawiające się w teologicznej literaturze, określenie: *katolicyzm narodowy*, które należy radykalnie oddzielać od jakichkolwiek związków z określonymi strukturami państwowymi lub instytucjami²⁵, jako nie mające z nimi nic wspólnego. Człowiek mógł się czuć wolny tylko w Kościele, poniekąd niezależnie od swoich najgłębszych przekonań religijnych, ponieważ w Kościele odnajdywał swoją tożsamość narodową, która w takiej sytuacji dawała jakby dodatkową legitymację niechęci i oporu wobec władzy państwowej²⁶.

Teoretycznie więc zaistniały okoliczności sprzyjające jakiejś recepcji polskiego mesjanizmu, czy też rozwinięcia się w polskiej teologii neomesjanizmu. Jak się jednak okazało, tylko teoretycznie. Pomimo obecności w pracach wielu teologów wątków mesjanistycznych, ideologia, przekładająca się na ściśle określone i kontrolowane przez system sposoby zachowań oraz styl życia, zrobiła swoje. Podobnie jak w przeszłości i w tym okresie istniała w Polsce elita zdolna do czynnego i zdecydowanego oporu wobec komunistycznej dyktatury. Niestety, w swoim po-

²³ Por. J. T i s c h n e r, *Wiara w mrocznych czasach*, „Znak” 4 (1992), s. 14.

²⁴ Por. T. U r b a n i a k, *Polska wiara i polski patriotyzm...*, dz. cyt., s. 65-66.

²⁵ Por. J. M a j k a, *Czy sekularyzacja omija Polskę?*, „Colloquium Salutis” 18-19 (1986-1987), s. 38.

²⁶ Por. A. P r z y b e c k i, *Kościół w Polsce dzisiaj*, „Przegląd Powszechny” 1 (1991), s. 83.

strzeganiu sensu dziejów narodu nie była ona już jednolita. Innymi słowy jakiś *neomesjanizm*, choć może w niektórych aspektach dający się nawet udowodnić w polskim, współczesnym sporze o człowieka, nie spotkał się z powszechną recepcją²⁷. Okazało się, że mimo na pozór korzystnej sytuacji, jaka pojawiła się w rządzonej przez komunistów Polsce, jeśli chodzi o powstanie i rozwój teologii politycznej, dostrzegamy pewną lukę. Starał się ją wypełnić, szczególnie w porównaniu z rozwijającą się w Ameryce Południowej teologią wyzwolenia, Franciszek Blachnicki, który był autorem terminu: *polska teologia wyzwolenia*²⁸.

Wprowadzony w Polsce po drugiej wojnie światowej porządek społeczno-gospodarczy pozostawił ogromne spustoszenie, dokonane w ludzkich sumieniach. Miniony okres tylko pozornie utrwalił tak charakterystyczną, tradycyjną polską religijność, nacechowaną przeszłością, przywiązaniem do wiary ojców, jakimś romantyzmem, zabarwieniem emocjonalnym i uczuciowym z przeważającym w niej aspektem narodowym²⁹. W rzeczywistości uwarunkowania społeczne realnego socjalizmu prowadziły do rozluźnienia się więzi rodzinnych i podważania autorytetu rodziców. Poza tym wszelka kariera społeczna i polityczna wiązała się z deklarowanym wystąpieniem z Kościoła, co nie do końca pokrywało się z własnym sumieniem i przekonaniem, panującym w domu rodzinnym. Wynikiem rozbieżności prawd wiary i stylu życia była słabość postaw moralnych, nieufność i – charakterystyczna również dzisiaj – nielojalność wobec państwa, społeczności, zakładu pracy. Słowem jakiś syndrom podzielonego, ludzkiego *ja*. Przy czym podtrzymywane przez kaznodziejów przez całe dziesięciolecia i wprost nawiązujące do okresu zaborów rozumienie patriotyzmu jako jednorazowej ofiary i antyinstytucjonalnego nastawienia, choć wówczas spełniające swoją rolę, dziś nie ułatwiają trwałości oraz skuteczności, wynikających z przekonań religijnych, postaw³⁰.

²⁷ Por. A. Przybecki, *Kościół w Polsce dzisiaj...*, art. cyt., s. 80.

²⁸ Krytyczne oceny podnoszono pod adresem polskiej teologii najpierw w latach osiemdziesiątych, a więc po ukazaniu się dwóch watykańskich instrukcji próbujących ocenić i ukierunkować zjawisko południowoamerykańskiej teologii wyzwolenia i po roku 1989, kiedy to Polska wchodziła w okres transformacji społeczno-gospodarczej. Jednak tego rodzaju odniesienia mogą być złudne. Wykształceni na Zachodzie Europy teologowie południowoamerykańscy przenieśli na swój rodzimy grunt tezy, które w polskiej rzeczywistości były nie do pomyślenia. Polska refleksja, przede wszystkim w wydaniu polskich hierarchów i kaznodziejów, zmierzała w stronę rzeczywistości narodu, którego wiara i kultura zagrożona była przez politykę ateistycznego państwa. Porównanie polskiej i latynoamerykańskiej sytuacji, przy jednoczesnym uwzględnieniu wielkich różnic, okazuje się możliwe w kwestii duszpasterskiej. Chodzi naturalnie o tworzenie w polskiej, *sojalistycznej* rzeczywistości, wspólnot (ruch oazowy), które dają się jako porównać ze *wspólnotami podstawowymi* w Ameryce Południowej. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o niektórych aspektach teologii wyzwolenia*, Rzym 1984 i *Instrukcja o wolności chrześcijańskiej i wyzwoleniu*, Rzym 1986.

²⁹ Por. T. Urbaniak, *Polska wiara i polski patriotyzm...*, dz. cyt., s. 66.

³⁰ Por. W. Piwo w a r s k i, *Przemiany religijności polskiej – stan obecny i perspektywy*, „Więź” 7 (1992), s. 33.

Pewne zatem widmo spadku religijności Polaków, braku nadziei na przezwyciężenie przez nich rozłamu między osobistymi przekonaniem a postawami społecznymi, tudzież szerzenia się ateizmu czy też nihilizmu stanowi niewątpliwie poważne wyzwanie dla polskiej teologii. Mniej ważne są w tym miejscu jej określenia, czy będzie to teologia polityczna, czy też wyzwolenia. Najważniejsza jest bowiem umiejętność ukazania zakorzenienia misterium paschalnego w konkretnej historii narodu, zmagającego się z pokusą nadużycia, a przez to i wypaczenia swojej wolności³¹. Pojawia się zatem paląca potrzeba własnej, wschodnioeuropejskiej teologii, która pozwalałaby lepiej zrozumieć związek między wiecznym zbawieniem a doczesnością, także w kontekście polskiej transformacji systemowej³². Poza tym, taka właśnie, dobrze opracowana refleksja wiary, mogłaby pomóc rozwikłać ów historyczny spór między indywidualizmem a kolektywizmem, który w Zachodniej teologii nie znajduje – jak dotąd – zadawalających rozstrzygnięć³³. Niewątpliwą pomocą w tym przedsięwzięciu może być personalistyczny charakter polskiej filozofii i teologii, jaki przybiera ona w sporze o kształt społeczeństwa, najpierw z totalitaryzmem, a później także z liberalizmem³⁴.

V. PERSONALIZM

Obrona godności ludzkiej, jakiej w *trudnych czasach* podjął się Kościół, w polskiej rzeczywistości została wsparta pogłębianą refleksją nad strukturą bytu osobowego. Pochodzenie polskiego terminu osoba wskazuje na wymiar podmiotowy; nawiązując do własnego fenomenu rzeczywistości, do *siebie*, czyli do własnego ja, do jaźni. Indoeuropejski zaimek *se*, a konkretnie polskie *się*, *sobie*, *siebie* – po prostu *o sobie*, ukazuje raczej przeżyciową stronę, podkreśla tajemnicę bytu w znaczeniu naturalnym i zarazem chrześcijańskim – zawsze pojmowaną jako odwzorowanie Jezusa Chrystusa, Człowieka i Boga. W tak rozumianym per-

³¹ Do dziś, znaczna część społeczeństwa polskiego, przeżywa coś w rodzaju *szoku pluralistycznego*, przy nieumiejętności postrzegania innej rzeczywistości jak ta, sprowadzona do przeciwstawnych sobie obozów, z wyraźnym podziałem na *białe* i *czarne*. Pluralizm społeczno-kulturowy, który wcześniej nie mógł się ujawnić z powodu braku instytucjonalnych możliwości, jak też istniejącej presji *monowładzy*, której nie można było się przeciwstawić inaczej, jak tylko w sposób zorganizowany, nawet kosztem *światopoglądowych kompromisów*, zaowocował postępującą, po okresie *posierpniowym*, sekularyzacją. Pojawia się zatem pytanie: Czy Kościół, który okazał się jedynie skutecznym obrońcą zagrożonej, ludzkiej wolności, przed totalitaryzmem, zostanie za taki uznany również przy zagrożeniu wolności nie mniej niebezpiecznym dla niej – wbrew samej nazwie – liberalizmem? Por. W. P i o w a r s k i, *Przemiany religijności polskiej – stan obecny i perspektywy*, „Więź” 7 (1992), s. 30-31; A. P r z y b e c k i, *Kościół w Polsce dzisiaj...*, dz. cyt., s. 85.

³² Por. Z. N o s o w s k i, *Teologia po Gulagu. (Wokół Kongresu Teologów Europy Środkowo-wschodniej)*, „Więź” 11-12 (1991), s. 195.

³³ Por. Cz. S. B a r t n i k, *Kościół polski po erze totalitarnej – konferencja do księży dziekańów*, Lublin 1991, s. 8.

³⁴ Por. T. S t y c z e ń, *Solidarność wyzwala*, Lublin 1993, s. 10.

sonalizmie dochodzą do głosu typowe polskie cechy, które przez długie wieki stanowiły swoisty konglomerat przekonań o – z niczym nie porównywalnej – wartości człowieka, jego poczuciu godności, mocno zarysowanej indywidualności, wysokim ładunku emocji oraz wyczuleniu na wolność osobistą i społeczną³⁵. Temu personalistycznemu zorientowaniu polskich teologów, w ostatnich czasach, towarzyszy coraz częstsze sięganie do rozpowszechnionych kierunków filozoficznych na Wschodzie i Zachodzie. W związku z tym coraz częściej pojawiają się metodyczne i wyczerpujące opracowywania tego zagadnienia, znacznie wzbogacające dotychczasowe, polskie zainteresowanie osobą, czerpiące głównie ze spuścizny tomizmu i augustynizmu. Niezmiernie ważne jest w tej perspektywie również wyrażenie i intelektualne dopracowanie, tak charakterystycznego w polskim personalizmie, spontanicznego nastawienia na zachowanie wolności myśli, swobody wyrazu swojej osobowości i świadomości narodowej. Poza tym obok zainteresowania prawdą, wolnością, etyką, wspólnotą, relacyjnością i pewną *mysteryjnością*, stałego nawiązywania do aktualnego kontekstu społeczno-kulturowego³⁶.

Osoba jawi się nam jako rzeczywistość przekształcająca naturę, ekstazyjnie uwalniająca ją z materialnych rygorów, w coś transcendentnego i nieskończonego zarazem. Zakłada to znajomość kultury i historii – nie w ogóle – ale tej konkretnej, przez którą się wyraża naród i w której osoba powinna się zrealizować oraz wypełnić swoje powołanie. Stawia to przed polską teologią bardzo ambitne zadanie ukazania dziedzictwa kulturalnego, stanowiącego swoiste *wkorzenie* religii i zarazem jej środek wyrazu, przez co musi być ono docenione i rozwijane przez każdą refleksję wiary³⁷. Relacje między religią i kulturą, zwłaszcza dziś, kiedy tak zwana kultura laicka, w imię domniemanego dowartościowania człowieka, świadomie eliminuje religię, stanowią problem niezwykle aktualny. W ten spór religii z kulturą, który w gruncie rzeczy okazuje się sporem o człowieka, angażuje się również teologia. Zagadnienia te coraz częściej będą przenikać także do dzieł

³⁵ Por. Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 69 i 149-150.

³⁶ Także i ono będzie musiało sięgać do uniwersalistycznych rozstrzygnięć w docieraniu do rzeczywistości osoby i tajemnicy bytu ludzkiego, a więc różnorodnych stanowisk, na które składają się zespoły koncepcji: człowieka, przedmiotu filozofii, metodologicznej struktury antropologii filozoficznej oraz ukazywanie związków zachodzących między tymi koncepcjami. Stąd ważne jest podkreślenie dominujących *sposobów filozofowania*, do których należy zaliczyć: teilhardyzm, egzystencjalizm, strukturalizm, marksizm, fenomenologię i tomizm. Por. H. Seweryniak, *W stronę personalistycznej teologii fundamentalnej*, w: K. Macheta, K. Góźdz, M. Kowalczyk, (red), *Historia i logos*, Lublin 1991; M. Kowalczyk, *Personalizm*, w: jak wyżej, s. 169-170; Cz. S. Bartnik, *Personalizm...*, dz. cyt., s. 151-155.

³⁷ Śmierć Boga w kulturze, która niesie za sobą – jak pokazuje doświadczenie – dekadencję, a nie wyzwolenie człowieka, przenika również do Polski. Tym razem jednak już nie w imię zasad dialektycznego materializmu, podporządkowującego kulturę ideologii, odbierając jej tym samym wolność w dążeniu do prawdy, ale właśnie w imię wolności. Tyle, że wyzutej z pełnej prawdy o człowieku, przez co coraz bardziej antyhumanistycznej. Por. Z. Zdybicka, (red), *Wprowadzenie*, w: *Religia a sens bycia człowiekiem*, Lublin 1994, s. 5.

polskich teologów, ponieważ jest to problem całego naszego kręgu kulturowego. Przy czym spustoszenie, jakiego w dziedzinie kultury, w imię marksistowskich *idealów*, dokonał realny socjalizm, może mieć tu niebagatelne znaczenie; nie uławniając bynajmniej zapobiegania rozchodzeniu się w polskiej rzeczywistości religii z kulturą i w konsekwencji antagonizowaniu ich.

Stąd kultura, będąca zjawiskiem istotnie ludzkim i mającym na celu humanizację natury, gdzie człowiek jest jedynym ontycznym jej podmiotem, znajduje w polskim personalizmie wiernego sprzymierzeńca. Dlatego też u podejmujących to zagadnienie autorów przybiera *koncepcję personalistyczną*³⁸. Nie mniej istotne są w tym względzie związki, jakie zachodzą między kulturą narodową i ludową, a chrześcijaństwem oraz ich wzajemne przenikanie się. Zwłaszcza, że wytwory kultury polskiej przez całe wieki były nośnikami wartości religijnych³⁹, szczególnie w okolicznościach niesprzyjających rozwojowi teologii systematycznej, do jakich należy zaliczyć okres zaborów czy też realnego socjalizmu. Na to wzajemne przenikanie się religii i kultury w dziejach narodu trzeba spojrzeć też z innej strony. Zarówno w okresie rozbiorów, jak też w totalitaryzmie, właśnie uniwersalne wartości religijne, wyrażające pełną prawdę o człowieku, stawały się niejednokrotnie jedynym potwierdzeniem niezależności kultury, która przez to samo zachowywała dystans do zagrażającej jej ideologizacji. Rzeczywistością, w której schodzi się wymiar kultury, religii i narodu jest osoba ludzka, nie jako byt pierwotny czy też autonomiczny i niezależny, ale jako osoba pośród osób, które stanowią jej naturalny kontekst, czyli wspólnotę. Wobec tego, w zorientowanej personalistycznie polskiej teologii nie może zabraknąć wysiłku zmierzającego do ukazania głębokich związków kultury i religii, tym bardziej, że wskutek dochodzącej również Polskę sekularyzacji, będzie ona musiała tychże związków usilnie bronić. W czym narodowe dziedzictwo i religijne doświadczenie – jeśli tylko zostanie docenione – może okazać się dużą pomocą.

VI. TEOLOGIA POLSKA WOBEC PROBLEMU SEKULARYZACJI

Religijny charakter zaczęła tracić nie tylko kultura. W zasadzie od rewolucji francuskiej, w całej Europie, szerzy się swoistego rodzaju *moda na świeckość*, obojętność religijną, a z czasem ateizm. Swoją sakralny charakter utraciły nie tylko instytucje, publiczna działalność, ale również normy i wzory zachowań. Prądy te

³⁸ Por. J. M a j k a, *Wpływ chrześcijaństwa na kulturę etyczną Europy – perspektywy personalizmu*, „Colloquium Salutis” 17 (1985), s. 99-108; Cz. S. Bartnik, *Z teologii kultury*, „Ateneum Kapański” 3 (1989), s. 354-366; A. R o d z i ń s k i, *Osoba i byt*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973.

³⁹ Por. J. M a j k a, *Czy sekularyzacja omija Polskę?*, „Colloquium Salutis” 18-19 (1986-1987), s. 41.

przenikały także do osiemnastowiecznej Polski, z tym że z powodu wspomnianych już związków religii z narodem, pozbawionym własnej państwowości i tym samym niechętnie oraz z wielką rezerwą nastawionym do wszelkich, nie odzwierciedlających tego związku i nie wypływających z niego instytucji, w dość ograniczonym wymiarze⁴⁰. Nie można jednak ulegać złudzeniu i nie widzieć, że treści religijne, zachowywane i przekazywane w polskiej kulturze, nie uodparniały i nie zabezpieczały skutecznie przed siłą skierowanych przeciw chrześcijańskiej wierze i religii argumentów. Problemu sekularyzacji, która nie chce ominąć także Polski, nie należy bez reszty ograniczać do zjawisk związanych, z mocno uwidaczniającym się u nas ostatnio, pluralizmem społeczno- kulturowym. Choć polskie *społeczeństwo otwarte* zaczyna powoli wychodzić z okresu wyraźnej dezorientacji, a nawet pewnego rodzaju *szoku*, spowodowanego *nagłym* pojawieniem się zupełnie nowej, w płaszczyźnie światopoglądowej, sytuacji, do której było słabo przygotowane⁴¹.

Tak często krytykowana emocjonalna, tradycjonalistyczna i powierzchowna pobożność Polaków, ma swoje bardzo głębokie przyczyny. Świadczy o tym choćby spustoszenie, jakiego dokonał, wbrew obiegowym i nieco na wyraz wygłaszanym deklaracjom, teoretyczny materializm, trafiający generalnie na niezbyt odporne, całe obszary życia publicznego i prywatnego. W sukurs zaplanowanej i z żelazną konsekwencją przeprowadzanej ateizacji, ubezwłasnowolnienia oraz osłabiania podmiotowości, szło równie konsekwentne podcinanie przez konstruktorów nowego porządku, więzi rodzinnej. Wyjątkowo mocno sprzyjały temu liczne migracje i deportacje ludności, oderwanej od własnych korzeni i środowiska. Wskutek zachodzących zmian i uwarunkowań dla wielu indoktrynowanych jednostek rodzina przestawała być autorytatywnym odniesieniem. Do tego trzeba jeszcze dodać pozbawione przez usunięcie religii ze szkół, systematycznej katechizacji, przynajmniej dwa pokolenia Polaków. Wszystko to musiało przynieść określone skutki. W związku z tym pytanie o wyjście Kościoła w Polsce z totalitarnego doświadczenia jako umocnionego, czy też osłabionego, pozostaje ciągle otwarte, również dla polskiej teologii⁴².

⁴⁰ Por. Tamże, s. 24.

⁴¹ O ile należałoby zgodzić się ze słabym przygotowaniem, szczególnie ludzi świeckich, ale i wielu duszpasterzy, do głoszenia Ewangelii i dawania świadectwa wierze w nowych uwarunkowaniach, to dość często pojawiający się, w licznych już dziś analizach na ten temat, termin „nagle” wymaga pewnej korekty. Zanim jednak do tego przejdziemy wypada zauważyć, że sposób, a niejednokrotnie także styl, wyrażania tak zwanej niezależności, często roszczącej sobie pretensje do nowoczesności i uniwersalności, znacznie odbiegał nie tylko od nowoczesnych, dobrze już okrzepłych w Europie zachodniej obyczajów, ale wręcz od przyzwoitości. Nie należy to być może do istoty poruszanego problemu, niemniej pokazuje, na ile wyobrażenia niektórych, „oświeconych” ideologów, odpowiadają ich rzeczywistej zdolności i umiejętności podejmowania sporu z myślą chrześcijańską.

⁴² Przy tej okazji należy wziąć pod uwagę wszystko to, co może uchronić nas przed zbyt powierzchownym ujęciem problemu. A o tego rodzaju uogólnienia – jak się okazuje – jest bardzo łatwo. Stąd też biorą początek liczne fobie, dotyczące na przykład uprzedzeń wobec integracji

Religijna sytuacja polskiej rzeczywistości charakteryzuje się dziś dość częstym podkreśleniem obecności Kościoła w życiu społecznym i publicznym. Towarzyszy temu również pewna rezerwa, a nawet niechęć, wielu, obawiających się wprost sklerykalizowania życia publicznego, środowisk. Zaangażowanie, zwłaszcza duchownych, w różnego rodzaju, czasem spektakularne gesty, można tłumaczyć jakąś potrzebą odreagowania po całych dziesięcioleciach odmawiania Kościołowi osobowości prawnej i obecności w państwie. Nie może się to jednak ograniczać tylko do zewnętrznej, aczkolwiek bardzo potrzebnej, działalności. Stąd szczególne zadania stają przed polską teologią, ponieważ nawet największe zdobycze zachodniej teologii mogą się okazać niewystarczające. Dlatego też pogłębienie świadomości religijnej wiernych, podkreślenie priorytetu wartości moralnych i przewyższenie syndromu getta, szczególnie poprzez większe zaangażowanie laikatu, jawią się jako podstawowe zadania Kościoła, tak w teoretycznym, jak i praktycznym sporze z sekularyzacją. Wszystko to zakłada kerygmaticzny charakter polskiej refleksji wiary, zdolnej skutecznie zagospodarować przestrzeń po doświadczeniach związanych z totalitaryzmem i ostatnio z dążącą do uwolnienia się od zobowiązującego dziedzictwa, liberalistyczną koncepcją rzeczywistości⁴³. W takich warunkach, wbrew temu, co mogłoby sugerować sformułowanie *materializm teoretyczny*, intelektualna jedynie – choć niezbędna – obrona wiary, okazywała się niewystarczająca. Tak zwana *teologia stosowana* musiała schodzić bardzo głęboko, do podstawowych wymiarów ludzkiej egzystencji, gdzie chrześcijańskie świadectwo pociągało za sobą gotowość na cierpienie. Niejednokrotnie dokonywało się to za cenę systematycznego opracowania, a nawet przygotowania, nie zapobiegając ostatecznie słabej wiedzy religijnej polskiego społeczeństwa i dość powierzchownemu katolicyzmowi w warunkach wolności słowa i – jak się często podkreśla – przekonań, gdzie dość zaskakująco osłabło świadectwo, szczególnie w tych, nie łączonych zwykle z religią, dziedzinach życia.

Wielkim wyzwaniem jest również pewna dziś już zaszłość, tak zwanego duszpasterstwa anonimowego i Kościoła masowego. Jak zgodnie twierdzi wielu teologów, Zachód nie do końca wyciągnął wnioski ze swojego przeintelektualizowania wiary. Kościołowi w Europie środkowej nie wolno zaniedbać *wspólnot*, które sta-

europejskiej lub wielu wartościowych zdobyczy Zachodu. Równie niebezpieczne staje się, podnoszone ostatnio, podważanie ideowego wymiaru, wydarzenia „Solidarności”, dążące do jej zdyskredytowania, między innymi poprzez wysuwany przeciwko niej zarzut „hodowania” w swoim łonie starego, porewolucyjnego dziedzictwa, wyrażającego się w „powszechnym braterstwie bez Boga”.

⁴³ Zgłoszony jednak w 1936 r. postulat J. Jungmanna wobec zachodniej teologii (był to szczególnie wyraz tęsknoty za bardziej praktycznym i przemawiającym nie tylko do intelektu, ale do całego człowieka, dowartościowaniem), aby mógł być zastosowany również w polskiej rzeczywistości, wymaga pewnych modyfikacji. Zwłaszcza, że kerygmaticzne przepowiadanie Ewangelii realizowane było w Polsce niemal do ostatnich lat. Głównie z powodu nietolerancji, która miejscami przeobrażała się w otwarte prześladowanie Kościoła. Por. J. A. Jungmann, *Katechetik. Aufgabe und Methode der religiösen Unterweisung*, Wien 1952, s. 300-308.

nowią gwarancję zakorzenienia duszpasterstwa. Nie wolno też zrezygnować z wysiłku zmierzającego do odpowiedzi na trudne pytania, aby jak najbardziej zbliżając się z orędziem zbawienia do życia, umożliwić jego adresatom jak najpełniejsze przyjęcie⁴⁴.

VII. SPECYFIKA POLSKIEJ MARIOLOGII

Zamknięcie problemu przewodnich idei w polskiej teologii, bez polskiej mariologii, byłoby niepełne. Tym bardziej, że mariologię polską charakteryzują te same problemy, które odnoszą się również do całej polskiej teologii. W tym także dystans polskich teologów do rozważań spekulatywnych. Stąd nastawienie polskiej teologii, a w tym także mariologii, na konkret i przeżycie, spowodowało rozwój tak zwanej *mariologii stosowanej*, obecnej w wielu hymnach, pieśniach, listach pasterskich, kazaniach, panegirykach i dziełach dewocyjnych, będących wyrazem, a także swoistym *stymulatorem* rozwijającego się w Polsce kultu maryjnego, podczas gdy na Zachodzie, w tym samym czasie, kult ten został znacznie osłabiony⁴⁵.

Na Soborze Watykańskim II, podczas którego nakreślono ramy i główne kierunki w rozwoju mariologii (VIII rozdział Konstytucji Dogmatycznej o Kościele), biskupi polscy przedłożyli Pawłowi VI memoriał z prośbą o ogłoszenie Maryi Matką Kościoła i oddanie jej uroczystym aktem całej ludzkości. Dziesięć lat później (2 II 1974) Paweł VI ogłosił adhortację apostolską *Marialis cultus*, w całości poświęconą kultowi maryjnemu. Wszystko to miało na celu przezwycięzenie kryzysu mariologii oraz kryzysu kultu maryjnego, zwłaszcza na zachodzie Europy. Przynajmniej w Polsce ten ostatni nie występował. W konsekwencji, co z nieco innej perspektywy mogłoby się wydawać nawet paradoksalne, taki stan rzeczy nie *wymuszał* powstawania w Polsce głębokich prac teologicznych. Te bowiem – jak pokazuje doświadczenie – rodzą się najczęściej w atmosferze gorących sporów i poważnych zagrożeń doktrynalnych. O tych, w polskiej rzeczywistości, zwłaszcza w kontekście Wielkiej Nowenny i milenijnego aktu oddania (Jasna Góra – 3

⁴⁴ Podejmowane dziś przez wielu autorów, próby usystematyzowania polskiej teologii, które mogą stanowić dobrą podbudowę do gruntownej teologii historii, nie koniecznie uchylającą się przed spekulatywnym rozstrzygnięciem. Chodzi przecież o tak bardzo istotne i od dłuższego czasu oczekiwane „zabudowanie przestrzeni” między teologicznymi rozprawami, a rzeczywistymi problemami, borykających się z trudnościami w swojej wierze, chrześcijan. Właśnie teologia kerygmatyczna, która postulując nowy sposób uprawiania teologii, proponuje tym samym nową koncepcję chrześcijaństwa, zorientowaną bardziej personalistycznie⁴⁴, co w zestawieniu z polską tradycją, stanowi nie tylko dobrze charakteryzujące współczesność wyzwanie, ale też znaczący kapitał. Por. C. Colombo, *Il significativo teologico dell'enciclica „Humani generis”*, „La Scuola Cattolica”, 78 (1950), s. 403-407.

⁴⁵ Por. A. Skowronek, *Mariologia między kryzysem a odnową*, „Chrześcijanin a Współczesność”, 2 (1986), s. 4-16; J. Wojtkowski, *Współczesna mariologia polska*, w: S. C. Napierkowski, (red.), *Szkice o teologii polskiej*, Poznań 1988, s. 28.

V 1966) przez Prymasa Wyszyńskiego, nie mogło być mowy⁴⁶. Do tych wydarzeń należy jeszcze dodać akt oddania całej rodziny ludzkiej Maryi, Matce Kościoła dokonany przez biskupów polskich (5 IX 1971). Podczas nauczania, zapowiadającego i przygotowującego te wielkie *akcje* maryjne, biskupi powoływali się na naukę Vaticanum II⁴⁷, co niestety rzadko było podejmowane i należycie uwypuklane w pracach polskich teologów⁴⁸.

Nie znaczy to bynajmniej, że w polskiej literaturze teologicznej nie było zasługujących na uwagę prób pogłębienia i rozwinięcia kultu maryjnego, zwłaszcza w tych wymiarach, które pozwalały rozświetlać i rozwiązywać w kontekście wiary problemy, z jakimi borykał się w tym czasie naród⁴⁹. Na uwagę zasługują między innymi, szczególnie w związku z Jubileuszem 600-lecia Jasnej Góry, wydawane przez OO Paulinów „Studia Claromontana”, w których pojawia się wiele artykułów historyczno-teologicznych i pastoralnych, poświęconych ośrodkowi jasno-górskiemu i problematyce Maryi jako Matki Narodu Polskiego⁵⁰.

⁴⁶ Por. D. Białic, *Specyfika polskiego kultu maryjnego*, „Kronika Diecezji Przemyskiej” 58 (1972), s. 77.

⁴⁷ Por. *Wezwanie Episkopatu Polski do wiernych. Oddanie Matce Kościoła całej rodziny ludzkiej*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974*, Paryż 1975, s. 652-656.

⁴⁸ Merytoryczną recepcję przez polskich teologów takich dokumentów jak *Lumen gentium* i *Marialis cultus*, dwadzieścia lat po soborze, skrytykowali między innymi, S. Rumiński, C. Napiórkowski oraz A. Skowronek. Nie przeszkadza im to jednak wyrażać swojego uznania, a nawet podziwu, wobec rozwoju żywego i tradycyjnego kultu maryjnego w religijności polskiej, który nie znalazł wiele miejsca w pojawiających się w tym czasie artykułach teologicznych. Polscy teologowie najczęściej pozostawali w nich na stwierdzeniu, że „kult Najświętszej Maryi Pannie po prostu się należy, ponieważ takowy zawsze istniał w Kościele i stanowi istotny element religii chrześcijańskiej” (Adhortacja *Marialis cultus* w masowym nakładzie, ze wstępem S. C. Napiórkowskiego ukazała się w Polsce dopiero 12 lat po jej promulgacji). Por. W. Miziołek, *Teologia a duszpasterstwo maryjne*, „Ateneum Kapłańskie” 69 (1966) z 1, s. 57-62; S. Rumiński, *Znaczenie mariologii w kształceniu teologicznym*, „Poznańskie Studia Teologiczne” t. III (1981) s. 106; S. C. Napiórkowski, *Matka mojego Pana*, (problemy- poszukiwania- perspektywy), Opole 1988, s. 23. Por. A. Skowronek, *Mariologia między kryzysem a odnową*, w: „Chrześcijanin a Współczesność” 2 (1986), s. 12; W. Beinert, *Pobożność maryjna jako szansa pastoralna*, „Communio” 5 (1983) s. 107; T. Sikorski, *Teologiczna i duszpasterska problematyka adhortacji „Marialis cultus*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 12 (1974) s. 273 – 276; S. Nowak, *Modlitwa różańcowa w adhortacji Pawła VI „Mariafis cultus*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 4-5 (1974), s. 271-275; S. C. Napiórkowski, *O wznowieniach starej literatury pobożnościowej; pytania do wydawców i cenzorów kościelnych*, „Collectanea Theologica” 55 (1985) t. IV, s. 56-57.

⁴⁹ Por. S. C. Napiórkowski, *O wznowieniach starej literatury pobożnościowej; pytania do wydawców i cenzorów kościelnych...*, art. cyt., s. 62.

⁵⁰ Por. S. Grzybek, (red.), *Maryja Matka Narodu Polskiego*, Częstochowa 1983, s. 27; S. Rumiński, *Kult maryjny w Kościele*, „Homo Dei”, 3 (1966), s. 137; A. Krupa, *Kult Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 2 (1971), s. 100; W. Granat, *Dogmatyka katolicka. Synteza*, Lublin 1967, s. 347-349; A. Skowronek, *Ekumeniczny profil rozdziału VIII Konstytucji „Lumen Gentium”*, „Collectanea Theologica”, 37 (1967), s. 24; A. Zuberbier, *Maryja – Kościół – Chrystus*, „Tygodnik Powszechny”, 20 (1966), s. 5; A. Zu-

Nie można również pominąć milczeniem posoborowej mariologii Karola Wojtyły, szczególnie w aspekcie postulowanej wraz z Bardeckim i uzupełniającej do dotychczasowej (*per Mariam ad Iesum*) zasady: *per Iesum ad Mariam*, gdzie lepsze poznanie Jezusa i Jego dzieła zbawczego pozwala na głębsze poznanie Matki Zbawiciela⁵¹. Dopiero oba powyższe, schodzące się ujęcia dają – w myśl autorów – pełny obraz Najświętszej Maryi Panny i jej miejsca w historii zbawienia⁵². W osobistym doświadczeniu Karola Wojtyły i doświadczeniu polskiego Kościoła, odnajduje swoje korzenie oraz inspirację koncepcja *zawierzenia NMP*, która jest oryginalną myślą Jana Pawła II. Jako człowiek zawierzenia Papież od początku swojego pontyfikatu oddaje Bogurodzicy powierzony sobie Kościół i poszczególne narody⁵³.

Na formy kultu maryjnego ogromny wpływ wywierała także pobożność ludowa, która odzwierciedlała charakterystyczny *charyzmat* Polski, należącej do kulturowego kręgu matriarchalnego, gdzie pierwszą osobą w rodzinie jest matka. Na przestrzeni wieków pierwszeństwo to zaczęło oddziaływać w kontekście bardzo bliskiej i łagodnej Matki, Maryi, na coraz bardziej *odległy* i *groźny* obraz Boga. Z czasem powodowało to także, zwłaszcza w pobożności ludowej i kaznodziejstwie, przypisywanie Maryi funkcji, pojęć i nazw odnoszących się zwykle do Boga Ojca⁵⁴.

ber bier, *Wierzę. Dogmatyka w zarysie*, Katowice 1969, s. 171-174 i A. Zuber bier, *Teologia dzisiaj (O kulcie Najświętszej Maryi Panny)*, Katowice 1975, s. 178-179.

⁵¹ Por. H. Wollny, *Najnowsze dzieje rodzimej czci Matki naszego Zbawiciela*, Opole 1995, s. 62.

⁵² Wojtyła należy również oddać i to, że bezpośrednio po soborze, zawarł tam naukę – w sposób bardzo syntetyczny i wyczerpujący – przedstawiał w swoich pismach, gdzie często postrzegał Matkę Boga i Człowieka jako idącą w pielgrzymce wiary wraz z całym Ludem Bożym, poprzez wszystkie etapy ekonomii zbawienia. Poza tym Wojtyła wielokrotnie zgłaszał postulaty o *bezpośrednie* dowartościowanie kultu maryjnego. Por. K. Wojtyła, *Inspiracja Maryjna Vaticanium II*, w: B. Bejze, (red.), *W kierunku prawdy*, Warszawa 1976, s. 119.

⁵³ Zawierzenie w jego rozumieniu oznacza wejście w krąg macierzyńskiej miłości Maryi, aby jej słowa: *Zróbcie wszystko cokolwiek wam powie* stały się treścią codziennego życia. W związku z tym zawierzenie nie jest celem samym w sobie, ale swój początek i ostateczne wypełnienie znajduje w Chrystusie. Por. Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*, p. 46; J. Bajda, *Papież zawierzenia*, „Studia Theologica Varsoviensia”, 1 (1990), s. 194-195; J. Abramek, „Jasnogórska” mariologia Kardynała Karola Wojtyły, „Studia Claromontana” 1 (1981), s. 23-24.

⁵⁴ W ślad za licznymi pielgrzymkami wiernych do sanktuariów maryjnych, dokonującymi się koronacjami i peregrynacją Cudownego Obrazu Jasnogórskiego, pojawiały się opracowania teologiczne. Nawiązywały one wprost do teologii ikony, która opiera się na głębokim przeświadczeniu, że wizerunek jest uobecnieniem mocy Bożej i trudnej do sprecyzowania obecności osoby, reprezentowanej przez sam obraz. Według tych ujęć ikona jest jakby środkiem promieniowania nadprzyrodzonej rzeczywistości, co z kolei umożliwia wewnętrzne doświadczenie bliskości osoby, przez co jest ona *teofanią* Boga. Por. J. Wojtkowski, *Współczesna mariologia polska*, w: S. C. Napiórkowski, (red.), *Szkice o teologii polskiej*, Poznań 1988, s. 30; P. Anzulewicz, (red.), *Z dawna Polski Tyś Królową*, Szymanów 1986, s. 592-595; B. Pylak, *Teologiczno-duszpasterskie założenia peregrynacji obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej*, „Homo Dei” 1 (1972) s. 13-14; L. Balter, *Podstawy teologiczno-duszpasterskie maryjnego nawiedzenia*, „Collectanea Theologica” 52 (1982), s. 19.

Obrazu polskiej mariologii nie można sobie nawet wyobrazić bez osoby Kardynała S. Wyszyńskiego, zwłaszcza po Soborze Watykańskim II. To właśnie on był inicjatorem uroczystości milenijnych i wielu posoborowych akcji maryjnych, które zadecydowały ostatecznie o *chrystotypicznym* charakterze polskiej mariologii (w odróżnieniu od proponowanej na soborze i przez Pawła VI *eklezjotypicznej*). Szkoda tylko, że w tym czasie, poza aktem oddania Matce Bożej (3 V 1966), większość podobnych nie doczekała się głębszego, teologicznego uzasadnienia⁵⁵.

Tak rozumiane doświadczenie i częste odnoszenie się do praktyki, tudzież pamięci historycznej narodu, nie mogło być domeną teologów dążących w swoim warsztacie do ujęć spekulatywnych⁵⁶. Jak się jednak okazało skutecznie sprzyjało wierności dogmatom i niespotykanej w całej chrześcijańskiej Europie pobożności maryjnej. Stąd coraz częściej zaczęto powtarzać, że w Polsce teologię – a więc i mariologię – tworzą duszpasterze⁵⁷. Ci z kolei nie stronili od wartości uczuciowych i niejednokrotnie wkraczali w dziedzinę ludzkich przeżyć, co powodowało, że w polskiej pobożności maryjnej dość częstym zjawiskiem był subiektywizm oraz duże, emocjonalne zaangażowanie wiernych. Na tym samym podłożu emocjonalnym, mającym duże znaczenie dla kształtu polskiej pobożności zawierzenia Maryi, wyrastał polski patriotyzm. Przy czym miłość do Ojczyzny jest tu przeżywana i widziana jako miłość do większej rodziny. Przyczyn tego stanu rzeczy należy szukać już w początkach historii narodu, gdzie Maryja odgrywała istotną rolę, a w trudnych czasach ucisku i braku suwerenności, przez kaznodziejów oraz pasterzy, ukazywana była jako doświadczana rzeczywistość ratunku w zachowaniu samodzielności, integracji i wolności. Dlatego też w polskiej religijności, a zupełnie nie sporadycznie, także w polskiej teologii, stała się Maryja, przede wszystkim w Obrazie z Jasnej Góry, symbolem polskiego narodu, a Jasna Góra narodowym sanktuarium i *duchową stolicą Polski*. *Tu zawsze byliśmy wolni...* – powie wreszcie papież Polak.

⁵⁵ Por. S. W y s z y ń s k i, *Wszystko postawiłem na Maryję*, Paryż 1980, s. 328. Por. H. W o l l n y, *Najnowsze dzieje...*, dz. cyt., s. 178.

⁵⁶ Sięganie do źródeł historycznego doświadczenia osób i wspólnot chrześcijańskich nie jest ściśle teologicznym wyjaśnieniem praktyki oddawania siebie Maryi i motywem obecnym w aktach zawierzenia. Owo doświadczenie nie może być jednak pominięte przez teologa i każe mu stanąć w jakimś zadziwieniu nad tym zjawiskiem, pojawiającym się w kulcie chrześcijańskim. Niegdyś uczynił to już w swej pobożności maryjnej i refleksji mariologicznej de Montfort. Dzisiaj rozwija ten motyw w konkretny sposób Jan Paweł II. Chociaż Papież wielokrotnie nawiązuje do kategorii doświadczenia Kościoła, oficjalnie jednak na ten temat mówi dopiero w encyklice *Redemptoris Mater* (p. 79). Fakt ten powinien zachęcić do pogłębionej refleksji teologicznej na temat doświadczenia osób i wspólnot w Kościele, w tym doświadczenia *maryjnego niewolnictwa*. Zarówno duchowość maryjna, jak i odpowiadająca jej pobożność, wynajdują przebogate źródła w historycznym doświadczeniu osób i wspólnot chrześcijańskich, żyjących pośród różnych ludów i narodów na całym globie.

⁵⁷ Por. L. B a l t e r, *Specyfika kultu Maryi w Polsce*, „Communio” 3 (1983), s. 121.