

Ks. Krzysztof Witko
Fontenay-aux-Roses

KRYTYKA MODERNIZMU I INTEGRYZMU W PERSONALIZMIE CHRZEŚCIJAŃSKIM¹

„Powrotem do racjonalistycznych złudzeń, ani chybi, nie uzdrowi się tego rozkładu, czy też tej kolektywnej neurozy [europejskich mas], ale na pewno też nie lekceważeniem zasad naukowej racjonalności”².

„Nauki – w pierw nauki przyrodnicze, a później nauki historyczne – zdołały narzucić wiarę, jakoby odkryto nareszcie ostateczne narzędzia zdolne osiągnąć i wyczerpać sens rzeczywistości poznawalnej rozumem. [W tej sytuacji], bez wymogu dokonywania istotnych zmian, nie pozostawało im nic więcej, jak tylko ciągle udoskonalanie swoich technik.

Z takiego punktu widzenia dla ludzi przełomu XIX i XX wieku myśl chrześcijańska była poniekąd dotknięta potrójną nieudolnością. Nadal wlekała w swych bagażach antropocentryczną i zastygłą koncepcję świata opartą na rzekomych, iście mityczno-magicznych faktach, nie do pogodzenia z wynikami badań i obecnym stanem wiedzy. Ponadto zuchwała i całkiem nowa [krytyczna] nauka historyczna podkopywała wiarygodność dokumentów i wydarzeń, na których opierało się chrześcijańskie nauczanie [...]. W końcu rozmaite filozofie racjonalistyczne [...] przeczyły, że rozum poddany objawionemu porządkowi nadprzyrodzonemu pozostaje wiarygodnym narzędziem poznawczym. Praktycznie każda nowa rzecz, każdy nowy wynalazek nowoczesnego świata wydawał się unieważniać – poprzez zastraszenie – nie tyle jakąś konkretną filozofię, co same podstawy wszelkiej idei chrześcijańskiej”³.

¹ Pisałem już na ten temat w książce: K. Witko, *Przejście. Śladami paschalnej wiary po krainie teologii*, „Religie świata – świat religii” 14, Lublin 2014, s. 153–175.

² Zob. E. Mounier, *Le Personalisme*, „Que sais-je?”, wyd. 17, Paris 2001, s. 41: *On ne guérira sûrement pas cette décomposition ou cette névrose collective par le retour aux illusions rationnelles. Mais sûrement pas non plus en déconsidérant les médiations rationnelles.*

³ Zob. tenże, *Feu la Chrétienté*, Paris 1950, s. 65–66.

W nowej, trudnej i niewygodnej dla siebie sytuacji chrześcijanie przyjmowali niekiedy dwie równie nieskuteczne postawy: liberalny modernizm i religijny integryzm. Idąc tropem Emmanuela Mouniera (1905–1950), rozważę najpierw „przeźrenie” modernizmu – sytuację chrześcijanina wydanego na pastwę „świata z zewnątrz”, ofiary domniemanej nowoczesności i racjonalizmu scjentystycznego. Następnie omówię integryzm religijny, który oznacza bezkrytyczne przyjmowanie doktryn i prawd wiary bez dowodu, na zasadzie ślepej wiary; akceptuje on w ten sposób zastany stan rzeczy i uważa go za nieodwracalny. W zakończeniu przypomnę z naciskiem, że obszarem autentycznie personalistycznego myślenia jest chrześcijaństwo zakorzenione w tajemnicy paschalnej Chrystusa i jednocześnie zaangażowane, mające udział w biegu ludzkich spraw, otwarte na zagadnienie sensu ludzkiej egzystencji.

1. PRZECIWKO MODERNIZMOWI

Zdaniem Mouniera modernizm jest odpowiedzią na „dogmatyczną przesadę”⁴ przeciwników wiary chrześcijańskiej. Przestając ufać światłu Ewangelii, uwiedziony przez racjonalistyczny i scjentystyczny przesąd, który sprowadził go na złe ścieżki, jest on nie tyle złudzeniem naukowego umysłu, ile zdradą istoty chrześcijaństwa. Mounier pisze: „oślepieni przez przeciwnika, godząc się na wyznaczony przez niego obszar działania i jego warunki, [niektórzy chrześcijanie] uwierzyli, że uda im się tam zaszczerpić całkowicie chrześcijańską koncepcję świata. Niektóre metody badań czy klasyfikacji, będące domeną nauk fizyczno-matematycznych, i krytyka źródeł hipostazująca obiektywizującą syntezę rościły sobie pretensje do monopolu na wydawanie uwierzytelniającego świadectwa wszelkiemu możliwemu poznaniu. Modernizm godził się na dostosowywanie chrześcijańskiej prawdy do ciasnoty tego [intelektualistycznego] dogmatyzmu, przyjmował bez zgorznięcia, że nieokreślony świat symbolu zastępował realną ciągłość historycznego wydarzenia i autentycznej tradycji; pozwalał wodzić za nos prawdy odwieczne ostatniemu krzykowi teorii naukowej, pod pozorem wybawienia ich z tak samo pośpiesznego i nieprzemyślanego związku z będącą w odwrocie nauką wywodzącą się z zamierzchłych czasów, ewentualnie chronił je w lukach aktualnego stanu wiedzy, skąd nazajutrz byle jaki uczyony wyrzucał je ze wstydem, owe prawdy o d w i e c z n e, dla których nawet wszechświat cały stanowi zbyt małe mieszkanie. Oznaczało to pogodzenie się z myślą, że wobec nowoczesnej wiedzy nie było już żadnego miejsca dla chrześcijańskiej filozofii usiłującej pozostać filozofią ani dla chrześcijańskiej nauki, którą za powszechną zgodą uczonych uznano by za naukę. Tak więc moderniści wyrzekali się wiedzy bez wyrzekania się jeszcze wiary,

⁴ Tamże, s. 67.

a przynajmniej pragnienia, aby wierzyć: tymczasem wiara opróżniona w głębi serca z żywej relacji z rozumem nie jest już wiarą chrześcijańską, a w każdym razie nie jest już wiarą katolicką⁵.

Jak widać z powyższego, nie proponując gotowych odpowiedzi, Mounier stawia tu raczej problem i zaostża sprzeczności. Chodzi mu bowiem nie o to, by wszechstronnie objaśnić zagadnienie modernizmu, zamykając refleksję nad nim raz na zawsze, ale o to, by uchwycić permanentne i zbawienne napięcie między wiarą a rozumem, władnymi otworzyć się nawzajem na siebie w obopólnym dialogu, bez zacierania różnic i pomieszania porządków. Unikając sztucznego przeciwstawienia domen wiary i rozumu, przestrzega jednocześnie przed ambiwalentnym racjonalizmem naukowym, usiłującym ujednoczyć różne plany i konteksty w uproszczonej syntezie występującej pod szyldem uniwersalistycznych i obiektywizujących nauk. Poddając surowej krytyce skrajną racjonalizację „chrześcijańskiej prawdy”, ostrzega wierzącego przed tym, by nie zagubił refleksyjnej postawy wobec historycznego wydarzenia chrześcijańskiego i autentycznie chrześcijańskiej tradycji.

Ponadto można dostrzec u Mouniera pewien sceptycyzm względem nowoczesności zaślepionej optymizmem wciąż „postępującego postępu” – postępu naukowego, ale i opartego na wynikach wiedzy naukowej postępu moralnego. Nie idzie mu bynajmniej o fideistyczną postawę relatywizującą zdolność ludzkiego rozumu, która to postawa ignoruje wszelkie wątpliwości, znaki zapytania i krytyczną funkcję rozumu naukowego, tak dobrze przecież współbrzmiającą z ewangelicznym orędziem nawołującym do nawrócenia całego człowieka jako istoty cielesno-duchowej. W swym sporze z nowoczesnością Mounier odsłania także niebezpieczeństwo swoistej „deifikacji rozumu” na modłę heglowskiej idei ducha absolutnego.

W końcu, sprzeciwiając się z naciskiem sztucznemu i nieznanemu ani św. Augustynowi, ani św. Tomaszowi rozdziałowi rozumu od wiary⁶, Mounier przestrzega przed grożącym katolicyzmowi zubożeniem, a wręcz utratą sensu, chrześcijańskiej wiary i tym samym zniweczeniem celu jej posłannictwa. Stąd wniosek: „Kryzys modernistyczny wydał wiarę na pastwę uczuciowości religijnej, zwyczaju społecznego oraz ślepego uprzedzenia i przesądu. Nie jest on tylko, jak chciałoby się wierzyć, sprawą filozofów. Rozpowszechnianie – przez pobożną literaturę o wielkim nakładzie – mdłej duchowości, powszechnie występujące w niektórych środowiskach sprowadzanie chrześcijańskiej tradycji do obyczaju rodzinnego, strach tak wielu pobożnych ludzi przed myśleniem i ich obojętność względem teologicznego wykształcenia, aż do pomieszania z poplątaniem między chrześcijańskim życiem a partykularnymi interesami jednej grupy społecznej lub jednego ośrodka, całe to zubożenie chrześcijańskiego ducha, którego nie można w żaden sposób umniejszyć, jest spadkobiercą epoki wmawiającej sobie, że zachowuje

⁵ Zob. tamże, s. 68–69.

⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* (1998), nr 40–44.

chrześcijańskie miłosierdzie czy też chwilowy zapał, który pomyłono z miłosierdziem, pozbawiając się tym samym światła”⁷.

Jak łatwo zauważyć, w przytoczonych wyżej zdaniach Mounier daje wyraz przekonaniu, że modernizm prowadzi chrześcijanina do spłaszczenia religijności zredukowanej do krótkowzrocznej zewnętrzności i uczuciowej pobożności, które nie ogarniają całej rzeczywistości chrześcijańskiego doświadczenia. Pobożność ta pozostaje w gruncie rzeczy osobista, anegdotyczna, zaborcza i zaślepiona przez partykularny interes. Jest też bezradna nie tylko wobec naukowego rozumu, lecz także wobec swej własnej tradycji starożytnej mądrości i duchowej wiedzy.

Przyszła pora, by zauważyć w tym miejscu, że jasne światło na zarysowaną powyżej problematykę modernizmu rzuca papież Jan Paweł II w swej encyklice *Fides et ratio*. Kładąc nacisk „na potrzebę zachowania ściślej ciągłości między współczesną refleksją filozoficzną a myślą wypracowaną przez tradycję chrześcijańską” (nr 6), wyraźnie daje świadectwo ufności w zdolność ludzkiego rozumu do poznania Boga i prawd wiary. Chrześcijańska nauka, której źródłem jest Prawda Objawiona przez Boga, nie odwraca się od władz poznawczych ludzkiego umysłu. Lepiej, jest ona udanym i wciąż na nowo podejmowanym wysiłkiem wspieranego wiarą umysłu, otwierającym horyzont refleksji nad związkami między prawdą a wiarą, między wpisaniem w czas Wcieleniem Syna Bożego a ludzką historią.

U papieża Jana Pawła II relacja wiary do rozumu ma zdecydowanie charakter dialogiczny. W tej sytuacji „nie ma więc powodu do jakiegokolwiek rywalizacji między rozumem a wiarą: rzeczywistości te wzajemnie się przenikają, każda zaś ma własną przestrzeń, w której się realizuje” (nr 17). Istotne jest jednak i to, aby dowartościowując rozum, nie przeceniać go (por. nr 20). Albowiem zgodnie z 1 Kor 1,17–31 „głębia objawionej mądrości rozrywa ciasny krąg schematów myślowych, do których przywykliśmy, a które absolutnie nie są w stanie należycie jej wyrazić” (nr 23).

Tymczasem rozdział między wiarą a rozumem prowadzi człowieka na złe ścieżki. I tak w historii europejskiej myśli i nauki da się wyraźnie zauważyć brak zaufania władz poznawczych do chrześcijańskiej wiary. Papież jest zdania, że europejski człowiek pobłądził, gdy „w sferze badań przyrodniczych rozpowszechniła się stopniowo mentalność pozytywistyczna, która nie tylko zerwała wszelkie powiązania z chrześcijańską wizją świata, ale – co ważniejsze – zrezygnowała też z wszelkich odniesień do wizji metafizycznej i moralnej. W wyniku tego zaistniało niebezpieczeństwo, że niektórzy ludzie nauki, rezygnując z jakichkolwiek odniesień etycznych, nie stawiają już w centrum swej uwagi osoby ludzkiej i całości jej życia. Co więcej, część z nich, świadoma możliwości otwartych przez rozwój techniki, wydaje się ulegać nie tylko logice rynku, ale także pokusie zdobycia demiurgicznej władzy nad przyrodą, a nawet nad samym bytem ludzkim” (nr 46).

⁷ Zob. E. Mounier, *Feu la Chrétienté...*, s. 69.

Podobnie „przeгляд ostatniego okresu historii filozofii pozwala dostrzec w nim proces stopniowego pogłębiania się rozdziału między wiarą a rozumem filozoficznym” (nr 48). Z drugiej strony „także w teologii powracają dawne pokusy. Na przykład w niektórych współczesnych nurtach teologicznych dochodzi znów do głosu pewien racjonalizm, zwłaszcza wówczas gdy twierdzenia, które zostały uznane za filozoficznie uzasadnione, są traktowane jako wiążące dla badań teologicznych” (nr 55).

Tak więc według Jana Pawła II istnieje nadal spór między przeszłością i teraźniejszością, między myślą wypracowaną przez tradycję chrześcijańską a „niektórymi nurtami myślowymi, dzisiaj szczególnie rozpowszechnionymi” (por. nr 86). W tym kontekście papież przeprowadza właściwą krytykę współczesnej formy historyzmu, który podważa „trwałą wartość prawdy. To co jest prawdziwe w jednej epoce – twierdzi historysta – może nie być prawdziwe w innej” (nr 87). Przenosząc to na grunt teologii, historyzm przypomina postać swego rodzaju „modernizmu” (por. tamże). Píše papież: „Pod wpływem słusznej skądinąd troski o aktualność refleksji teologicznej i jej przystępność dla współczesnego człowieka, teolodzy skłonni są posługiwać się wyłącznie najnowszymi formułami zaczerpniętymi z żargonu filozoficznego, nie zachowując wobec nich odpowiednio krytycznej postawy, jaką w świetle tradycji należałoby przyjąć. Ta forma modernizmu mylnie utożsamia aktualność z prawdą i dlatego nie jest w stanie spełnić wymogów prawdy, jakim powinna sprostać teologia” (tamże).

Ale to nie wszystko. Idąc dalej tropem papieża, można jeszcze wskazać na dwa inne nurty myślowe nieodłącznie powiązane z całkowicie racjonalistycznym modernizmem, a mianowicie scjentyzm i pragmatyzm. Sięgnijmy znowu po tekst omawianej encykliki Jana Pawła II, który w sposób wyraźny odsłania te dwa modernistyczne skażenia.

W odniesieniu do scjentyzmu papież pisze: „Ta koncepcja filozoficzna nie uznaje wartości innych form poznania niż formy właściwe dla nauk ścisłych, spychając do sfery wytworów wyobraźni zarówno poznanie religijne i teologiczne, jak i wiedzę z dziedziny etyki i estetyki. W przeszłości tę samą ideę głosił pozytywizm i neopozytywizm, według których twierdzenia o charakterze metafizycznym są pozbawione sensu. Krytyka epistemologiczna wykazała bezpodstawność tego poglądu, teraz jednak odrodził się on w nowej postaci scjentyzmu. Sprowadza on wartości do poziomu zwykłych wytworów uczucia i odsuwa na bok pojęcie bytu, pozostawiając miejsce tylko i wyłącznie dla tego, co należy do sfery faktów. W tym ujęciu nauka, korzystając z postępu techniki, przygotowuje się do zdominowania wszystkich aspektów ludzkiego życia. Niezaprzeczalne osiągnięcia nauki i współczesnej techniki przyczyniły się do rozpowszechnienia mentalności scjentyzycznej. Jej oddziaływanie wydaje się niczym nie ograniczone, gdy widzimy, jak przeniknęła ona do wielu różnych kultur, wywołując w nich radykalne przemiany.

Trzeba niestety stwierdzić, że scjentyzm zalicza wszystko, co dotyczy pytania o sens życia, do sfery irracjonalnej lub do domeny wyobraźni. Trudno też pogodzić

się ze stosunkiem tego nurtu myślowego do innych wielkich zagadnień filozofii, które albo całkowicie ignoruje, albo też poddaje analizie opartej na powierzchownych analogiach, pozbawionych racjonalnych podstaw. Prowadzi to do zubożenia ludzkiej refleksji przez usunięcie z jej zasięgu owych fundamentalnych pytań, które *animal rationale* od początku swego życia na ziemi nieustannie sobie zadawał. Uporawszy się w ten sposób z krytyką opartą na wartościowaniu etycznym, mentalność scjentyistyczna zdołała wpoić wielu ludziom pogląd, iż wszystko to, co technicznie wykonalne, staje się tym samym także dopuszczalne moralnie” (nr 88).

Scjentyzm jest dla papieża krainą sceptycyzmu, rezygnacji z kontemplacji i bezinteresownej miłości. To także tragiczny znak przestrzeni, w której zapomniano o obietnicy i nadziei spotkania z Bogiem. W końcu nie sposób tu w pełni doświadczyć egzystencjalnej i moralnej odpowiedzialności bycia dla bliźniego. Mentalność scjentyistyczna przybiera maskę zdrowego rozsądku i ogranicza się do techniczno-użytkowej kultury mas.

Niemniej groźna jest druga możliwość: pragmatyzm, czyli „sposób myślenia tych, którzy dokonując wyborów, nie widzą potrzeby odwołania się do refleksji teoretycznej ani do ocen opartych na zasadach etycznych. Ten nurt myślowy ma doniosłe konsekwencje praktyczne. W szczególności doprowadził do ukształtowania się pewnej koncepcji demokracji, w której nie ma miejsca na jakiegokolwiek odniesienie do zasad o charakterze aksjologicznym, a więc niezmiennych: o dopuszczalności lub niedopuszczalności określonego postępowania decyduje tu głosowanie większości parlamentarnej. Konsekwencje takiego założenia są oczywiste: najważniejsze wybory moralne człowieka zostają w rzeczywistości uzależnione od decyzji podejmowanych doraźnie przez organy instytucjonalne. Więcej – nawet sama antropologia jest w dużej mierze uwarunkowana przez jednowymiarową wizję człowieka, w której nie mieszczą się ani wielkie dylematy etyczne, ani też refleksja egzystencjalna nad sensem cierpienia i ofiary, życia i śmierci” (nr 89).

Podobnie jak w przypadku scjentyzmu, świat pragmatyzmu jest światem zamkniętym na doświadczenie innego człowieka w kategoriach wartości i ofiary. Zapowiada technokratyczne i niebezpieczne w skutkach rządy parlamentów. Z powodu powszechnego panrelatywizmu nie ma już w nim miejsca na metafizyczną rzeczywistość ani absolutną wartość. Nie ma już tu innej krainy jak kraina „wydziedziczonych z prorocत्व”, unikających pytań o tajemnicę życia, cel ludzkiego zmagania czy też wymóg etycznej odpowiedzialności i moralnego obowiązku.

Podsumowując te rozważania, można powiedzieć, że zarówno w świetle refleksji Mouniera, jak i w nauczaniu Jana Pawła II modernizm jawi się jako coś więcej niż tylko chęć bycia nowoczesnym. W grę wchodzi tu całościująca interpretacja wiary w opozycji do klasycznej doktryny katolickiej. W modernizmie nie ma

innej rozumnej religii poza religią rozumnego człowieka. W przeciwnym razie nie można by traktować religii jak tylko źródła iluzji i fanatyzmu. Odwołując się do współczesnego rozumnego człowieka, kierującego się zasadami krytycznego rozumu, naukowego światopoglądu i demokratycznego ustroju, modernizm wskazuje na konieczność dostosowania się wierzącego do tej nowej rzeczywistości. Tym sposobem daje wyraz swej woli usunięcia z religijnej drogi tego wszystkiego, co wydaje się przeszkadzać w byciu w pełni nowoczesnym człowiekiem. Owszem, na ogół jest przekonany o pozytywnej roli chrześcijaństwa także i we współczesnym świecie, ale w pełni do niego dostosowanym. Tak więc nie unicestwiając prawd wiary i chrześcijańskiego etosu, modernizm podąża za koncepcją chrześcijaństwa „otwartego”, czyli liberalnego w obyczajach i relatywizującego niemalże wszystkie prawdy wiary.

Krótko mówiąc, w modernizmie relatywizm znosi wszelki trwałe i obiektywne porządek rzeczy, którego podstawy leżą poza doczesnością i poza człowiekiem. Zarówno religia, jak i moralność w takim ujęciu nie mają żadnego innego fundamentu oraz żadnego innego początku niż tradycja, obyczaj i kultura. Relatywizm – ukryty za parawanem racjonalistycznej logiki, przesadnie wierzącej w swe własne siły – dokonując radykalnej krytyki tradycji chrześcijańskiej pod pojęciowym sztandarem zachodniego racjonalizmu, wytaczając proces fundamentalnym prawdom wiary i moralności w imię postępu i rozumu, a także podważając stanowczo możliwość uzasadnienia postulatów obiektywnej rzeczywistości, wikła się niejako we własne sprzeczności, unika pytania o krytykę własnego rozumu i skazuje siebie tym samym na deifikację tegoż rozumu⁸.

Paradoksalnie więc, relatywizując niejako z definicji wszystko i wszystkich w imię rozumu, racjonalizm nie jest w stanie zrelatywizować swej własnej myśli zuchwale chlubiącej się uwolnieniem od wszelkich uproszczeń poznania i ograniczeń działania. Nic zatem w tym dziwnego, że relatywizm i z nim połączony modernizm mają tę wspólną cechę z integryzmem i jego formalizmem, że wydają z góry określone osądy – modernizm w imię „nieomylnego rozumu”, a integryzm w imię „nieomyślnej wiedzy”. Nadeszła chwila, by poświęcić trochę uwagi temu drugiemu, typowemu dla konserwatywnych chrześcijan, uproszczeniu.

2. PRZECIWKO INTEGRYZMOWI

Na początku czytelnikowi należy się wyjaśnienie: moim zamiarem nie jest dokonanie wszechstronnej i wyczerpującej analizy rozległej problematyki integryzmu religijnego. Nie idzie tu nawet o pojęcie i historię tego zagadnienia w Kościele katolickim⁹. Chodzi jedynie o krytyczne spojrzenie na katolicką postawę intelek-

⁸ Por. M. Bellet, *Translation*, Paris 2011, s. 26–30.

⁹ É. Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral, un réseau secret international antimoderniste: La «Sapinière», 1909–1921*, Paris 1969; Y. Tranvouez, *Catholiques d'abord: approches du*

tualnego konserwatyizmu przez pryzmat chrześcijańskiego personalizmu. W tej sytuacji, zgodnie z rozumieniem przyjętym przez Mouniera, pojęcie integryzmu odnosi tu do reakcji części katolików w pierwszej połowie XX w. na progresizm, laicyzację i antyklerykalizm nowego ładu społecznego, jaki zaistniał po rewolucji francuskiej. Z jednej strony w imię obrony odwiecznych prawd wiary katolickiej, nauczanych od zawsze i bez jakichkolwiek, choćby najmniejszych, ustępstw, katolicki integryzm w dwudziestowiecznej Francji jest reakcją na modernistyczne propozycje dostosowania chrześcijańskiej prawdy do nowoczesności. Z drugiej strony, stając w obronie idei państwa katolickiego, odrzuca on każdą formę liberalizmu państwowego, dokonującego radykalnej separacji sfery prywatnej od publicznej i dążącego do całkowitego rozdziału religii od państwa. Integryzmem kieruje w końcu obraz „idealnego katolicyzmu społecznego”, którego nauczanie wystarczyłoby przenieść bezpośrednio na grunt społeczno-polityczny bez wymogu uwzględniania zmian, jakie zachodzą we współczesnych społeczeństwach.

Tak więc trzeba to podkreślić od razu: reakcja antymodernistyczna stanowi źródło narodzin integryzmu, przeciwko któremu Mounier kieruje swe pióro. W swej krytyce wydobywa na jaw formalizm integryzmu katolickiego. Istotnie, wobec liberalnego modernizmu dokonującego uproszczeń chrześcijańskiej wiary, niektórzy katolicy przyjęli postawę nieufną i lękliwą; odrzucając wszelkie próby dialogu ze współczesnością, byli przekonani, że historia i tradycja są ich własnością. Cofając się w miniony czas, poddali się procesowi intelektualnego i duchowego skostnienia. Mounier pisze: „Zagrożona została cała aktywność żywego umysłu. [...] Lęk przed historycyzmem doprowadzał do obsesyjnej podejrzliwości o herezję wobec każdego, kto przypominał, że chrześcijańska myśl jest ukierunkowana na historię; o «subiektywizm» i «psychologizm» – kto próbował, w trosce o dialog człowieka z prawdą, zauważyć nieodwzajemnione prawo do osobistej decyzji i stopniowego przyswajania [prawdy]; o panteizm – ktokolwiek usiłował na nowo przemyśleć Boską nieskończoność, ogrom wszechświata i powiązania człowieka z kosmosem. Narzucano sztywne zasady, pod pozorem przeciwstawienia «niezawodnych sądów rozumowych» modzie filozoficznego impresjonizmu niektórych środowisk”¹⁰.

Płytką formacja religijna i intelektualna, lenistwo duchowe i wypełniony sobą zamknięty świat sztywnego dyskursu apologetyki katolickiej zdają się być współodpowiedzialne za niewiarę współczesnego człowieka. Źródłem tego przekonania jest opublikowany 25 lipca 1935 r. w dominikańskim periodyku katolickim „*Vie intellectuelle*” tekst teologa Y. Congara, który Mounier cytuje obszernie: „W obronie przed potrójnym atakiem laicyzmu, protestantyzmu i racjonalizmu, Kościół katolicki skupił się na samym sobie: wycofywał się na swoje pozycje, barykadował się w nich i przybierał obronną postawę. A nawet jeśli Kościół nie wycofał swego

zaufania do współczesnego świata czerpiącego inspirację z chrześcijańskiego dziedzictwa, sami chrześcijanie – nie mając, jak On, cierpliwości, ufności i pewności matczynego serca – przyjmowali wobec wszelkiej nowości i wszelkiego postępu postawę nadąsaną, nieufną, staroświecką, a niekiedy nawet ironiczną i kpiącą [...].

Prawdę mówiąc, od czasu protestanckiego przewrotu Kościół żyje w stanie obłączenia [...]. Tak więc od tamtego momentu uprawia swe harce, wznosząc zabezpieczenia, zakazy, zapory. Nazajutrz po jakimś nowym kryzysie czy też «mocniejszym wstrząsie» podejmuje się policyjne środki działania i bezpieczeństwa [...]. Jednocześnie ciasny konformizm opanował kościelne nauczanie, na którym ucierpiały nauki kościelne. Newman uważał się z tego powodu, zauważając, że wolność myśli i słowa, a niekiedy nawet prawo do pomyłki są niezbędne w dziedzinie nauk, a tym samym w naukach teologicznych [...]. Podczas gdy współczesny świat, odcięty od Kościoła i zamknięty w samym sobie [...], dokonuje ciągłych zmian i przymierza się do rozwiązywania wciąż nowych problemów, Kościół chowa się na nowo i skupia się na samym sobie, tworząc swój odrębny, całkowicie zachowawczy świat, w którym chodzi o przechowanie jakiegoś przedmiotu i w którym ludzie, odosobnieni od reszty idącego do przodu świata, powtarzają w kółko to samo w im zrozumiałym tylko języku¹¹.

Ten kluczowy tekst Congara jest fundamentalny dla Mounierowskiej krytyki religijnej i intelektualnej postawy integrysty. Mounier nie ukrywa, że refleksja wybitnego teologa dominikańskiego służy mu za wzór wypowiedzi ważkiej i odpowiedzialnej za losy Kościoła i chrześcijańskiej myśli. Ale dążąc do podźwignięcia chrześcijan z ruin duchowych i intelektualnych, personalista powiada wyraźnie, że nie chodzi mu o całkowite potępienie ich zachowawczej postawy. Stąd to wyznanie, że integrysta, podobnie zresztą jak i liberał, „kroczy tuż przy obrzeżach słusznych prawd”¹². Mounier pisze dalej: „Za integryzmem dogmatycznym kryje się garść wymogów przywiązanych do obrony ścisłości [rozumowania]: zalety umysłu, wydarzenie nieoderwalne od faktu historycznego, transcendencja prawdy i sfery nadprzyrodzonej – oto, co ustrzegł ten ich wyniosły trochę sposób bycia”¹³.

Bynajmniej nie zmienia to faktu, że integryzm ponosi winę za postępujący proces pretensjonalnego dogmatyzmu z jego instytucjonalnym tonem, akademickim żargonem i stępioną wrażliwością na wyzwania czasu obecnego¹⁴.

Byłoby zapewne błędem sądzić, że zjawisko integryzmu religijnego jest sprawą zamierzchłej przeszłości. W encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II przypomina o odrzuceniu przez Magisterium Kościoła błędnych i szkodliwych form myśli filozoficznej, a pośród nich fideizmu i radykalnego tradycjonalizmu, „ze względu na ich nieufność wobec przyrodzonych zdolności rozumu” (nr 52).

¹¹ Zob. tamże, s. 70–71.

¹² Zob. tamże, s. 71.

¹³ Zob. tamże.

¹⁴ Por. Tamże, s. 72–73.

W tej sytuacji papież wskazuje, że aby dochować wierności nauce Kościoła, katolicki myśliciel powinien przyjrzeć się i zaakceptować współobecną mnogość metodologii hermeneutycznych we współczesnym interpretowaniu Pisma Świętego. Papież pisze w numerze 50. encykliki: „Nie należy też lekceważyć niebezpieczeństwa, na jakie narażeni są ci, którzy próbują odczytywać prawdę Pisma Świętego przy pomocy jednej tylko metodologii, zapominając o potrzebie bardziej wyczerpującej egzegezy, która pozwoliłaby im odkryć wraz z całym Kościołem pełny sens tekstów. Kto zajmuje się badaniem Pism Świętych, powinien zawsze pamiętać, że różne metodologie hermeneutyczne również opierają się na określonych koncepcjach filozoficznych, należy je zatem wnikliwie ocenić przed zastosowaniem ich do analizy świętych tekstów”.

Znamienne jest też wskazanie na polifoniczność filozofii w chrześcijańskiej myśli. Jan Paweł II pisze dalej w 59. numerze: „Odnowa tomistyczna i neotomistyczna nie była [...] jedynym przejawem odrodzenia się myśli filozoficznej w kulturze o inspiracji chrześcijańskiej. Już wcześniej i niezależnie od wezwania rzuconego przez papieża Leona pojawili się liczni teolodzy katolicy, którzy nawiązując do nowszych nurtów myślowych i posługując się własną metodologią, stworzyli dzieła filozoficzne o wielkiej sile oddziaływania i trwałej wartości. Niektórzy z nich wypracowali niezwykle ambitne syntezy, w niczym nie ustępujące wielkim systemom idealistycznym; inni położyli podwaliny epistemologiczne pod nowy opis wiary w świetle odnowionej koncepcji sumienia; inni znów stworzyli filozofię, która wychodząc od analizy rzeczywistości immanentnej, otwierała drogę ku transcendencji; inni wreszcie podjęli próbę pogodzenia wymogów wiary z zasadami metodologii fenomenologicznej. Tak więc wychodząc z różnych założeń, tworzone ciągle nowe formy spekulacji filozoficznej, które miały kontynuować wielką tradycję myśli chrześcijańskiej, opartej na jedności wiary i rozumu”.

W tym miejscu rozważań można wyróżnić trzy znamienne rysy niebezpiecznego dla myśli i czynu zjawiska integryzmu religijnego. Najpierw trzeba uzmysłwić sobie, że jest on reakcją na modernistyczne kłamstwo. Na propozycję radykalnego odwrócenia się od wiary i Tradycji Kościoła integrysta odpowiada równie radykalnym konserwatyzmem. Integryzm cechuje postawa zachowawcza; religia – jego religia – jawi się jako nienaruszalna wartość absolutna, która nie podlega jakiegokolwiek zmianie. Nie widzi potrzeby odniesienia się do doznań i przeżyć, pytań i wątpliwości stawianych przez świat z zewnątrz. Jego punkt wyjścia, a jednocześnie punkt dojścia stanowią pewność i samowystarczalność: nie ma tu miejsca na napięcie między pytającym rozumem i poszukującą wiarą; obce są mu rozbieżności poglądów, różnice zdań, twórczy niepokój, chwile wahania i wątpliwości. Nie zna ani dylematu wyboru, ani ryzykownego skoku

w stronę innego, nowego świata. Ideałem jego pozostają: raz na zawsze przyswojona prawda, absolutne poczucie bezpieczeństwa i niczym niewzruszona pewność¹⁵. Religijny integralizm jest w jakimś sensie wyborem postawy irracjonalnej. Zdaje się nie cenić rozumowego podejścia do wiary i światopoglądu. Nie domaga się konieczności poddania swej religii rozumnej refleksji i naukowemu dystansowi.

Innym znamienym rysem integralizmu jest jego powiązanie z lękiem. Antymodernizm, dogmatyzm i fundamentalizm wszelkiego integralizmu oznaczają lęk – lęk przed zmianami w obliczu przemian zachodzących w świecie, lęk przed utratą wiary i wreszcie lęk przed utratą Prawdy¹⁶. Trzeba też dodać od razu, że lęki te są nieodłączne od nieustającej tęsknoty za przeszłością, za utraconym rajem lub zaginioną Atlantydą.

W końcu rozważany tu integralizm zdradza znamiona autystycznego zamknięcia się w sobie. Strach przed konfrontacją z rzeczywistością i wycofanie się do swego własnego świata są wyraźnymi znakami odmowy relacji interpersonalnych. Integralizm zamyka się niejako przed możliwością mówienia innym językiem, innym zasobem słownictwa i innym stylem. „Inny” i „inność” nie są tu okazją do przyjęcia postawy pokory wobec tajemnicy rzeczywistości, która przekracza ludzkie możliwości pojmowania, ale jest zagrożeniem dla fałszywej wiary we własną urojoną wszechmoc. W tej sytuacji integralista pozostaje bezradny i zagubiony wobec perspektywy wyjścia na spotkanie z „innym”, skazuje się na niemożność zrozumienia tego „innego” i porozumienia z nim. W gruncie rzeczy pozostaje całkowicie zamknięty na perspektywę możliwego uczestnictwa i możliwej wspólnoty z innym człowiekiem¹⁷. Ale oznacza to nie tylko oddalenie się od horyzontu wspólnoty międzyludzkiej, lecz także od konkretnego doświadczenia chcianego przez Boga braterstwa między ludźmi.

ZAKOŃCZENIE

Obszarem personalistycznego myślenia jest chrześcijaństwo zakorzenione w tajemnicy paschalnej Chrystusa i jednocześnie zaangażowane, mające udział w biegu ludzkich spraw, otwarte na zagadnienie sensu ludzkiej egzystencji. Tak więc współczesna refleksja o chrześcijaństwie nie może odłożyć na bok rozległego pytania o wciąż na nowo odkrywaną obecność chrześcijanina w świecie. Albowiem na tym nieustannym odczytywaniu w świetle Ewangelii „sposobu bycia” w ludzkiej historii będą polegać chrześcijańska wiarygodność i chrześcijańskie świadectwo¹⁸.

¹⁵ Por. M. Bellet, *Translation...*, s. 26.

¹⁶ Por. Tamże, s. 30.

¹⁷ Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 221–243.

¹⁸ Podjęcie tego motywu chrześcijańskiej obecności w świecie ma swe źródło w lekturze artykułu M. Fédou, *Une théologie de l'existence chrétienne*, „Etudes”, janvier 2006, s. 89–98.

Nie należy przy tym zapominać, że zadaniem chrześcijanina aktywnie obecnego w całej doczesności będzie jednocześnie przywiązanie do tradycji i skupienie na współczesności. Przy czym należy wystrzegać się dwóch antagonistycznych wobec siebie niebezpieczeństw, wciąż tu i ówdzie zagrażających chrześcijaństwu: dogmatyzmu i relatywizmu.

Błąd dogmatyzmu polega na tym, że ukazuje prawdę przeciwko innym, zbyt ufać historycyzmowi w postawie kurczowego i nostalgicznego trzymania się przeszłości. Owszem, należy bezwzględnie dać wyraz przekonaniu, że nie można ogarnąć i przekazać dzisiejszym pokoleniom sensu chrześcijańskiego misterium bez pomocy tych, którzy żyli, wierzyli i rozmyślali przed nami. Ale trzeba też pamiętać, że żadna sytuacja historyczna nie jest taka sama jak poprzedzająca ją, żadna więc nie może dostarczyć nam gotowych rozwiązań dla naszych aktualnych problemów. Podobnie jest z teologią historyczną i historią dogmatu, które choć są niezbędne dla teologii i przepowiadania wiary dzisiaj, to mogą dostarczyć jedynie fragmentarycznych recept, z których nigdy nie uzyskamy gotowego lekarstwa na wszystkie bolączki chwili obecnej¹⁹. Dlatego należy do tego dopowiedzieć – tak jak mówił do Polaków papież Jan Paweł II na pożegnanie podczas swej piątej pielgrzymki do ojczyzny – że „wierność korzeniom nie oznacza mechanicznego kopiowania wzorów z przeszłości. Wierność korzeniom jest zawsze twórcza, gotowa do pójścia w głąb, otwarta na nowe wyzwania, wrażliwa na «znaki czasu»”²⁰.

Tak więc zrozumienie na nowo i jeszcze głębiej rzeczywistości Kościoła, naszej Matki, aby przekazać współczesnemu światu orędzie Ewangelii Chrystusowej – oto zadanie dla dzisiejszego chrześcijanina. Ale nie wolno mu zapomnieć, że trud ewangelizacji człowieka obecnego czasu i obecnej kultury, powołanego do przyjęcia całym sobą powszechnego zbawienia w Jezusie Chrystusie, musi odrzucić pokusę jakiegokolwiek relatywizmu. Ów relatywizm słusznie uznaje „zarodki prawdy” w innych religiach i innych kulturach, ale błędem jego koncepcji Objawienia jest uznanie, że wszystkie religie i wszelkie wierzenia mają taką samą wartość. Tenże relatywistyczny pogląd jest pułapką dla wielu współczesnych chrześcijan Zachodu, ulegających subiektywizacji swej wiary w epoce, którą cechują wymieszanie religii i stosunkowo wielkie zauroczenie duchowościami Dalekiego Wschodu.

Nie chodzi bynajmniej o poszukiwanie jakiejś pośredniej drogi między tymi dwoma pułapkami dogmatyzmu i relatywizmu, stanowiącej próbę stworzenia własnego modelu synkretyzmu chrześcijańskiego, łączącego ze sobą tradycyjne wzorce religijności i awangardowe ekspresje nowoczesności. Chrześcijaństwo bowiem nie ma za zadanie uczynić bardziej rozumnym i przystępnym orędzia zbawienia,

¹⁹ Por. K. Witko, *Misterium paschalne punktem wyjścia w przepowiadaniu wiary chrześcijańskiej. Propozycja Jeana Daniélou (1905–1974) i jej teologiczne znaczenie dla nas*, „Resovia Sacra”, nr 5 (1998), s. 98–99.

²⁰ *Przemówienie pożegnalne w Balicach podczas pielgrzymki apostołskiej Ojca Świętego Jana Pawła II do Polski (31.05 – 10.06.1997)*, , Kraków, 10 czerwca 1997, w: <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x401/przemowienie-pozegnalne-na-lotnisku-w-balicach/>.

by wykazać dobrą wolę współistnienia z innymi religiami i nowoczesnymi strukturami tego świata. Co więcej, za cenę wierności Chrystusowi i Jego zbawczemu dziełu orędzie chrześcijańskie przyjmuje całą Ewangelię i całą wiarę Kościoła jako prawdziwe, ale prawda Ewangelii Chrystusa i Jego Kościoła odnosi się nie tylko do treści wiary i głoszonych prawd, lecz także do sposobu bycia chrześcijanina w świecie i odniesienia do innych osób.

Ważne jest, by chrześcijanin uświadomił sobie konieczność prawdziwego zrozumienia innych kultur i religii oraz jasno i bezwarunkowo wskazał na wymóg życzliwości do każdego człowieka. Będąc wezwany do wierności ewangelicznej normie miłości bliźniego (por. Mk 12,31), chrześcijanin powinien przeciwstawiać się wszelkim głosom nawołującym do zniewolenia drugiego człowieka i piętnować zarazem zupełne zobojętnienie wobec ogromu zła w świecie. Nie kryjąc się za parawanem relatywizmu, powinien nazywać zło złem. Jednocześnie od samego początku jego wizja stosunków międzyludzkich ma się opierać na tym, co stanowi rdzeń Ewangelii: jej pierwszą i ostatnią miarą jest miłość bliźniego, poświęcenie się drugiemu, służba najuboższemu, szacunek do ludzi innych wyznań i przekonań, miłość nieprzyjaciół. Jaskrawo wyraża to soborowa Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*: „Chrystus [...] cierpliwie przyciągał do siebie i zapraszał uczniów [...]. Nie chcąc być Mesjaszem politycznym, panującym za pomocą siły, wolał nazywać siebie Synem Człowieczym, który przyszedł, «aby służyć i dać duszę swoją jako okup za wielu» (Mk 10,45). Okazał się doskonałym Sługą Bożym, który «trzciny zgniecionej nie złamie i dymiącego Inu nie dogasi» (Mt 12,20) [...]. Dokonując wreszcie na krzyżu dzieła odkupienia, aby zdobyć dla ludzi zbawienie i prawdziwą wolność, dopełnił swego objawienia. Dał bowiem świadectwo prawdzie, ale zaprzeczającym nie chciał jej narzucać siłą. Królestwa Jego bowiem broni się nie za pomocą ciosów; umacnia się ono przez dawanie świadectwa prawdzie i słuchanie prawdy, a wzrasta miłością, przez którą Chrystus wywyższony na krzyżu ludzi do siebie pociągnął. Apostołowie, pouczeni słowem i przykładem Chrystusa, poszli tą samą drogą. Od samych początków Kościoła uczniowie Chrystusa pracowali nad tym, aby skierować ludzi do wyznawania Chrystusa Pana, nie przez stosowanie przymusu ani sposobami niegodnymi Ewangelii, ale przede wszystkim przez moc słowa Bożego. Mężnie oznajmiali wszystkim zamiar Boga Zbawcy, «który chce, aby wszyscy ludzie byli zbawieni i doszli do poznania prawdy» (1 Tm 2,4), jednocześnie jednak z szacunkiem odnosili się do słabych, choćby żyli w błędzie, okazując tym, że «każdy z nas z samego siebie zda sprawę Bogu» (Rz 14,12) i dlatego jest obowiązany być posłusznym własnemu sumieniu. Jak Chrystus, tak i Apostołowie zawsze poświęcali się gorliwie dawaniu świadectwa prawdzie Bożej, nieustraszenie głosząc wobec ludu i książąt «słowo Boże z ufnością» (Dz 4,31). Silną bowiem wiarą wierzyli, że sama Ewangelia jest naprawdę mocą Bożą ku zbawieniu każdego wierzącego. Przeto pogardziwszy wszelkim «orężem cielesnym», naśladowując łagodność i skromność Chrystusa, głosili słowo Boże, w pełni ufając w boską moc tego słowa” (nr 11).

Nawet jeśli chrześcijaństwo dzieli tę troskę o człowieka z innymi religiami i prądami duchowo-filozoficznymi, to korzenie zarówno swego nauczania, jak i swej postawy ma w swoim własnym źródle: w misterium paschalnym Chrystusa. Dochodzimy tu do centralnego wydarzenia dla chrześcijańskiego życia – wydarzenia śmierci i Zmartwychwstania Jezusa, które nadaje mu kierunek, kształt i miarę.

Niewątpliwie wydarzenie paschalne jawi się w ludzkiej historii jako odsłonięcie grzechu, cierpienia i śmierci. Bo przecież Zmartwychwstanie Chrystusa spłata się z doświadczeniem zła i żądzy władania, aktem zdrady i wydania na śmierć. Chrześcijanin nie jest zwolniony z poczucia grzechu i winy. Doczesność pozostaje wciąż naznaczona zagadką istnienia, niepewnością losu osób i cywilizacji (por. Mt 25,31–44). Wierzący nadal ociera się o pokusę wzgardy nadziei i zlekceważenia osoby Chrystusa odsłaniającego nadprzyrodzony wymiar ludzkiego istnienia. Tym samym dramatyczny charakter dziejów jest jakby wpisany w chrześcijańską egzystencję. Słowem, usprawiedliwienie i uświęcenie dokonują się w nieustannej aktualizacji Przymierza Boga z ludźmi: Boży dar Odkupienia w Jezusie Chrystusie, działanie Ducha i współpraca człowieka stanowią treść wciąż dokonującego się procesu Zbawienia.

Mówiąc jeszcze inaczej, w chrystycznej perspektywie dramatu ludzkiej historii paschalne misteria nie są dla chrześcijanina ocaleniem „uciesznej egzystencji” doczesnego świata, ale przejściem czy też nowymi narodzinami do wiary w Boga Ojca, który wyrwał „dla nas i dla naszego zbawienia” z mocy ciemności swego Odwiecznego Syna, Jezusa Chrystusa²¹. Tylko dzięki Zmartwychwstaniu Chrystusa, ufając Bogu i wierząc w Boga, chrześcijanin nie zawaha się uwierzyć miłości (por. 1 J 4,16). Bo przecież pozostawiony samemu sobie, człowiek nie uchroni swego własnego istnienia ani istnienia swoich współbraci. Tylko wyobraźnia miłości, którą Duch wzbudza w sercu wierzącego, zdolna jest otworzyć się na ostateczne objawienie przywrócenia całego stworzenia do chwały Bożego synostwa (por. Rz 8,14–37).

CRITICISM OF MODERNISM AND INTEGRALISM IN CHRISTIAN PERSONALISM

Summary

In the new and uncomfortable situation Christians sometimes adopt two equally ineffective attitudes: liberal modernism and religious integralism. Following Emmanuel Mounier (1905–1950) I start my analysis with a reflection on “the space” of modernism – a situation of a Christian subjected to “the world outside”, a victim of alleged modernity and scientific rationalism. Next I analyse religious integralism, which is blind acceptance of doctrines and articles of faith without any proof. This attitude approves, to some extent, the status quo and treats it as something irreversible. In my conclusion I present my conviction that the area of personalistic thinking is

²¹ Por. H. Urs von Balthasar, *Qui est chrétien?*, wyd. 2, Paris, Tournai 1968, s. 105.

Christianity rooted in the Paschal mystery of Christ and at the same time *involved one*, participating in human affairs, open to the question of meaning of human existence.

Słowa kluczowe: modernizm, religijny integralizm, personalizm chrześcijański

Keywords: modernism, religious integralism, Christian personalism

BIBLIOGRAFIA

I. Teksty Magisterium Kościoła

Dokumenty Soboru Watykańskiego II (1962/1965), w: <http://vaticanum.mettel.pl/vaticanum/>.

Jan Paweł II, *Fides et ratio* (1998), w: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio_pl.html.

Jan Paweł II, *Pielgrzymka Apostolska Ojca Świętego Jana Pawła II do Polski (31.05/10.06.1997). Przemówienie pożegnalne w Balicach*, Kraków, 10 czerwca 1997, w: <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x401/przemowienie-pozegnalne-na-lotnisku-w-balicach/>.

II. Dzieła Emmanuela Mouniera

Feu la Chrétienté, Editions du Seuil, Paris 1950.

Le Personnalisme, seria: „Que sais-je?”, wyd. 17, Paris 2001.

III. Literatura pomocnicza

Balthasar von. H. Urs, *Qui est chrétien?*, Paris, Tournai 1968².

Bellet M., *Translation*, Paris 2011.

Fédou M., *Une théologie de l'existence chrétienne*, „Etudes”, janvier 2006, s. 89–98.

Poulat É., *Intégrisme et catholicisme intégral, un réseau secret international antimoder-niste: La « Sapinière »*, 1909–1921, Paris 1969.

Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.

Tranvouez Y., *Catholiques d'abord: approches du mouvement catholique en France (XIXe-XXe)*, Editions Ouvrières, Paris 1988.

Witko K., *Misterium paschalne punktem wyjścia w przepowiadaniu wiary chrześcijańskiej. Propozycja Jeana Daniélou (1905–1974) i jej teologiczne znaczenie dla nas*, „Resovia Sacra”, nr 5 (1998), s. 97–104.

Witko K., *Przejsście. Śladami paschalnej wiary po krainie teologii*, Lublin 2014 (Religie świata – świat religii” 14).