Józef Tischner

O myśleniu i doświadczeniu w Królestwie wiary

Na wstępie niniejszego wykładu pragnę nawiązać do pracy szwajcarskiego historyka Ursa Altermatta pt. *Katolicyzm a Nowoczesny Świat*, w której opisuje on duchowe starcie katolicyzmu szwajcarskiego z tym, co określamy zazwyczaj mianem „nowoczesności” („modernizmu”). Książka dostarczy nam również odpowiedniego tła, dzięki któremu jaśniej – jak sądzę – przedstawia się nasze polskie sprawy. Także i my – nasza wiara, nasze myślenie – wchodzimy w starcie z nowoczesnością, a więc z dziedzictwem Oświecenia i Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Jednak nasza przeszłość jest inna niż przeszłość Szwajcarii. Co może wynikać z różnicy doświadczeń historycznych?

Polem obserwacji jest dla Altermatta Szwajcaria wieku XIX i XX. Szczególnym miejscem starcia okazuje się świadomość tzw. „zwykłego człowieka”, zaplątanego w tradycję religijną katolicyzmu i protestantyzmu, w procesy industrializacji i potrzebę budowania nowego ustroju społecznego – liberalnej demokracji. Autor ukazuje spór katolicyzmu z modernizmem w ramach „historii codzienności”. Nie idzie więc o badania dokumentów urzędu nauczycielskiego, ale o sposób reagowania na nowoczesność tzw. „prostych ludzi” – mniej lub bardziej pobożnych parafian.

Autor wprowadza nas w gąszcz zjawisk szczególnego rodzaju. Z jednej strony mamy mniej lub bardziej abstrakcyjną doktrynę wiary i zawartą w niej ocenę ideologii nowoczesności. Z drugiej – obserwujemy dusze konkretnych ludzi i ludzkich wspólnot. Abstrakcyjna doktryna, jak suche ziarno, trafia

na ziemię. Jakie przynosi owoce? Najpierw świadomość religijna broni się przed nowoczesnością. W końcu ulega jej i odtąd zaczyna się kryzys.

Altermatt prowadzi swe badania z dzisiejszej perspektywy. Co się dzieje dziś? Dziś jesteśmy świadkami kryzysu idei nowoczesności. Nasze czasy są czasami „postmodernizmu”. Rośnie świadomość, że ideologia oświeceniowa wyczerpała swe możliwości. Co było do zrobienia, zostało zrobione. „Nowoczesność”, która doprowadziła do kryzysu religię, a zwłaszcza katolicyzm, sama znalazła się w stanie kryzysu. „[...] nastrój *fin de siècle*’u każe u końca XX stulecia odejść w przeszłość oświeceniowej radości z wielkich projektów. Im bardziej postęp i ekonomia tracą blask, tym bardziej zainteresowanie zwraca się ku immaterialnym wartościom – kulturze, tożsamości, religii”.

Jest to więc praca o przełomie, książka historyka, którego jednak mniej interesują wydarzenia, a bardziej znaczenia, jakie ludzie przypisują wydarzeniom. Altermatt czerpie pełnymi garściami z socjologii i psychologii społecznej. Nieobca jest mu również filozofia, a zwłaszcza ten jej dział, który nazywa się „historią idei”. Autor patrzy, jak abstrakcyjne idee schodzą na bruk i na bruku odsłaniają swą wartość.

Praca Altermatta stanowi cenny punkt odniesienia do refleksji nad polską świadomością religijną.

Sytuacja Polski tym się charakteryzuje, że musi ona przeżywać wiele przeciwnych sobie idei na raz; idee, które gdzie indziej występowały jedne po drugich, u nas ulegają spiętrzeniu. Zanim jeszcze idea nowoczesności zdążyła przynieść tu swe owoce, już podcina ją idea przeciwna, która głosi koniec nowoczesności. Zanim idea postępu zdążyła przeobrazić naszą codzienność – choćby nasze rolnictwo – już godzi w nią odkrycie, że postęp jest pusty. Zanim demokracja liberalna zdążyła powołać do życia państwo prawa, już głosi się, że „demokracja nie daje szczęścia”. Jeszcze się nie zabił rany po Kołymie, a już słyszymy, że „w komunizmie nie było przynajmniej bezrobocia”. Podobnie z katolicyzmem: zanim rozkwitła wiara uformowana przez *Vaticanium Secundum*, już chce się ją zastąpić dawną wiarą Sarmatów. Polska dusza przypomina krajobraz, w którym zima i wiosna chcą wystąpić jednocześnie.

W sytuacji, w której naród musi jednocześnie nadrabiać stracone lata i spełniać obowiązki wobec teraźniejszości, wszystko, czego doświadczyły takie społeczeństwa, jak szwajcarskie, jest niezwykle pouczające. Kiedyś wysunąłem tezę, iż żadne twierdzenie filozofii nie

– może być prawdziwe, jeśli nie daje się przełożyć na mowę górali. Szwajcaria jest pięknym miejscem przekładu katolicyzmu i modernizmu na góralski.

Duchowy krajobraz sporu

Zapytajmy najpierw: co należy rozumieć przez „nowoczesność”, *resp.* „modernizm”?

Pod pojęciem „modernizmu” – „nowoczesności” – kryje się szereg przekonań, wśród których najbardziej podstawowym jest przekonanie o potrzebie wolności; człowiek ma prawo do wolności, ponieważ tylko jako istota wolna może doprowadzić do pełni swe człowieczeństwo. Z tym łączy się przekonanie, że głównym źródłem zła społecznego jest zniewolenie. Niewola gospodarcza czyni człowieka częścią jego pracy, niewola polityczna czyni go ślepym narzędziem władzy, niewola religijna oddaje go w moc przesądu. Modernizm to wiara w nieograniczone możliwości postępu. Modernizm to poszukiwanie nowych systemów władzy – innych niż systemy autorytarne – czas budowy demokracji liberalnej.

Modernizm to rozkwit nowych systemów pracy – to technika, przemysł i banki. I wreszcie sekularyzacja: nowoczesność oznacza, że coraz mniej społeczeństw poszukuje swej identyfikacji w religii; także państwo i ustawodawstwo państwowe obywateli się bez nadprzyrodzonej legitymizacji. Z sekularyzacją idzie w parze „ukościelnienie”: gdy jeszcze wczoraj Kościół katolicki przenikał wszystkie instytucje publiczne i określał ich ducha od zewnątrz i od wewnątrz, to w wyniku modernizacji sam stał się instytucją obok instytucji. W dodatku znalazł konkurenta w postaci Kościoła Reformacji, a potem również innych „wiar”; katolicyzm stał się jedną z wielu wartości na „wolnym rynku religii”.

W tej sytuacji rodzi się pytanie: po co nam Kościół? W pytaniu tym tkwi zakwestionowanie racji istnienia Kościoła. Są rozmaite zakwestionowania racji istnienia. Można widzieć w Kościele wroga człowieka i wtedy zakwestionowanie prowadzi do walki z Kościołem. Ale tutaj nie ma walki, pytanie brzmi: po co? Być może Kościół ma jakieś znaczenie, gdy idzie o zbawienie wieczne, ale jeśli chodzi o doczesność, o ład społeczny, o wolność jednostki, to z Kościołem jest więcej kłopotów niż radości. Wiara powinna się stać „prywatną sprawą człowieka”. Na co nam religia i Kościół, skoro można prościej i mniejszym kosztem?

Każda wiara kształtuje życie codzienne człowieka i jego stosunek do najbliższego krajobrazu. Krajobraz dziewiętnastowiecznej Szwajcarii był ukształtowany przez katolików i protestantów. Urs Altermatt cytuje fragment opisu podróży po Szwajcarii pozostawionego przez aktora i dyrektora teatru Augusta Wilhelma Ifflanda z Księstwa Hanoweru, który przejeżdżał z protestanckiego Brna do katolickich kantonów Lucerny:

Kończą się także urzekające chłopskie domostwa, z których każde ze swymi przybytkami mogłoby stanowić temat malarskiego pejzażu. Nie widać już wdzięcznych galerijek, nie widać wysokich, jasnych okien, schludnych, wyłożonych żwirem i płytami placików przed domostwami, symetrycznego rozlokowania dobrze utrzymanego sprzętu rolniczego – wszystko to kończy się i przeobraża w swe przeciwieństwo. Teraz znów, tak jak w diecezji bazylejskiej, pojawiają się źle zbudowane dachy gontowe [...]. Zadymione domy, brud i częsta żebrania.

Altermatt dodaje: „Dla reformowanego, liberalnego mieszczaństwa regiony katolickie były przede wszystkim rezerwuarem służby”. Spostrzeżenia podróżników i historyków potwierdzają słynną tezę Maxa Webera o związku między rozwojem kapitalizmu a protestancką etyką pracy.

Konserwatywnie zorientowany katolik może się jednak bronić przed zarzutami: katolicyzm nie buduje ładu na ziemi, ale prowadzi człowieka do nieba; nie oceniajcie wiary wedle długości zbudowanych torów kolejowych, ale wedle liczby zbawionych dusz. Nieważne to, co Kościół robi w doczesności, ważne to, co robi dla wieczności. Tak jeszcze niedawno argumentował abp Marcel Lefebvre – niewątpliwy wykwit szwajcarskiego tradycjonalizmu. Pisał na temat sytuacji w Kolumbii:

[...] jeszcze w 1966 r. Kolumbia była krajem w 95% katolickim, a to dzięki Państwu, które na mocy Konstytucji zakazywało propagandy sektom protestanckim: nieoceniona pomoc dla Kościoła katolickiego! Broniąc wiary obywateli, prawa te i szef Państwa przyczynili się do doprowadzenia do nieba milionów jednostek, które dzięki tym prawom osiągnęły wiekującą łaskę, a bez niej by jej nie miały!

Przytoczone słowa udzielają pośrednio odpowiedzi na pytanie „po co?”. Nie Kościół jest dla państwa, lecz państwo dla Kościoła – i dla Kościoła jest gospodarka, kultura i sztuka. Również człowiek jest dla Kościoła. A Kościół dla Boga – jedyna instytucja, która na tym świecie istnieje wyłącznie dla Boga.

Reakcja katolicka na modernizm ma charakter defensywny. Historycy mówią o „rozmodlonej kontrrewolucji”. Modlitwa jest dobra na wszystko. Czytamy u Altermatta:

Środowisko katolickie starało się, ile możliwości, izolować wiernych od zagrożeń nowoczesnej epoki. Katolicy traktowali swój Kościół nie tyle jako Lud Boży, ile przede wszystkim jako instytucję i hierarchię. Niebawem rosła potęga urzędowego Kościoła. Duchowieństwo praktycznie wszystkie problemy natury religijno-etycznej sprowadzało do błędów konstrukcji nowoczesnego świata. W efekcie katolicyzm bardziej niż w dawniejszych czasach nabrał cech rygorystycznego moralizmu, który obrazami grzechu i śmierci, czyśćca, piekła i potępienia utrzymywał wiernych w poczuciu winy, a za pośrednictwem konfesjonuła uzależniał ich od udzielanej przez kler absencji.

Wynikiem tego wszystkiego był katolicyzm, w którym niekiedy panowała teologia lęku i duszpasterstwo męki. Okazałe uroczystości kościelne, regularnie obchodzone z istic barokową pompą, wnosily odrobinę tryumfalizmu w szarą i surową codzienność środowiska katolickiego. Zewnętrzna osłona wiernych stanowiła gęsta sieć bractw, kongregacji i stowarzyszeń. Wspólne formy kultu i ceremonie podtrzymywały katolików w ich światopoglądzie i moralności.

Wyrazem reakcji obronnej jest nagły wzrost organizacji katolickich, w tym również katolickich partii politycznych. Duszpasterstwo parafialne przeżywa kryzys i ma je zastąpić działalność rozlicznych „stowarzyszeń”. Organizacje ofiarują katolikom rozliczne posługi „od kolebki po katafalk”. Czytamy:

Organizacje katolickie chciały organizować niemal wszystkie sfery życia katolików. Zgodnie z wyobrażeniami elit kościelnych i politycznych dobry katolik swej katolickości miał dowodzić nie tylko w kościele, ale także w tych sektorach społecznych, które nie miały bezpośrednich związków z Kościołem i religią. Katolikiem miał być zawsze i wszędzie – zarówno wtedy, gdy w kościele uczestniczył w Mszy św., jak i wtedy, gdy w swej gminie politycznej kartą wyborczą opowiadał się za sprawą katolicyzmu albo gdy prowadził działalność dobroczynną na rzecz misji katolickich. Katolikiem był on zawsze i wszędzie – zarówno podczas pielgrzymki, jak i wtedy, gdy na placu gimnastycznym walczył o zwycięstwo dla barw katolickiego stowarzyszenia gimnastycznego.

Reakcja defensywna ma zawsze jeden i ten sam skutek: mnożenie liczby wrogów. To nawet jest konieczne: aby się bronić, trzeba mieć wrogów i gdy się ma wrogów, trzeba się bronić. Psychologia obrony wywiera wpływ na sposób rozumienia doktryny wiary. Zasada „poza Kościołem nie ma zbawienia” uzyskuje nową interpretację: „poza Kościołem nie ma ani prawdy, ani dobra”. Nikt stojący poza Kościołem nie ma możliwości

wypowiadania prawdziwych sądów o Kościele, ponieważ z miejsca, na którym stoi, nie widać prawdy. Poza Kościołem nie może być również autentycznego dobra. Jeśli poza Kościołem dzieje się jakieś dobro, jest to dobro pozorne; wiadomo, że demon przybiera czasem pozory dobra, aby tym łatwiej uwodzić serca dobroduszných.

Powiedziałem już, iż: „abstrakcyjne idee chodzą po bruku i na bruku odsłaniają swą wartość”. Dla katolicyzmu oznacza to, że idee sprawdzają się w duszpasterstwie. Powtórzmy słowa Altermatta: „Wynikiem tego wszystkiego był katolicyzm, w którym niekiedy panowała teologia lęku i duszpasterstwo męki”.

Tak zarysowany katolicyzm tradycji i defensywy ulega głębokiemu załamaniu. Nowoczesność zaczyna zwyciężać pochód przez katolickie kantony Szwajcarii. Różnice ekonomiczne się wyrównują. Powstaje społeczeństwo wielostronnie otwarte. Wymierają stopniowo organizacje katolickie, przy czym wiele z nich zwraca się przeciw urzędowemu Kościołowi. Zaczyna się Sobór. Teologia „znaków czasu” oraz „rzeczywistości ziemskich” każe inaczej myśleć o dziedzictwie Oświecenia. Jednocześnie samo to dziedzictwo popada w kryzys.

Przemiany i poszukiwania

Koniec wieku XIX i wiek XX okazują się okresem głębokich przemian nie tylko chrześcijaństwa i katolicyzmu, lecz także całej europejskiej duchowości. Wydaje mi się, że najbardziej wyraźnym symbolem tych przemian są nowe filozofie, wśród których szczególne znaczenie ma filozofia Edmunda Husserla, którą na polski grunt przeszczepił znakomity Roman Ingarden. Husserl podejmuje dzieło krytyki europejskiego racjonalizmu: dowodzi, że europejski racjonalizm sam stał się nieracjonalny. Podobną krytykę będą prowadzić inni, we Francji ogromny wpływ uzyskuje Henri Bergson. Do krytyki dołącza Husserl program pozytywny, zawarty w hasle: „z powrotem do rzeczy”. Husserl wyraża coś, co staje się potrzebą czasu: z powrotem do doświadczeń, do źródeł, do strumienia życia. Postęp cywilizacyjny odrywa nas od życia i czyni istotami bez krwi i kości. Trzeba na nowo połączyć rozum z doświadczeniem. Myślenie bez doświadczenia jest puste, doświadczenie bez myślenia jest ślepe.

Nie czas i miejsce na śledzenie wszystkich dróg, którymi biegnie krytyka oświeceniowego racjonalizmu. Milowymi krokami na tej dro-

dze są wojny światowe, powstanie i upadek totalitaryzmów, zwycięstwo demokracji. Raz po raz obserwujemy rozmaite próby „powrotu do źródeł”, czyli do najprostszych i podstawowych wartości. Powrót do źródeł obejmuje również religię. Rozwija się historia religii i fenomenologia religii. Na naszym polskim gruncie – już w czasach komunizmu – dwie postacie życia religijnego wydają się szczególnie ważne: ks. Karol Wojtyła i ks. Jan Pietraszko. Powrót do źródeł u pierwszego oznacza powrót do „miłości i odpowiedzialności”; powrót do źródeł u drugiego oznacza nowe odczytanie Ewangelii. W obu przypadkach powrót staje się nie tylko teologiczną teorią, ale przede wszystkim określoną praktyką duszpasterską. Tym sposobem chrześcijańskie ideały sprawdzają się na komunistycznym bruku.

Krytyka europejskiego racjonalizmu ze strony Husserla i innych fenomenologów nie oznaczała odrzucenia rozumu, lecz reformę rozumu. Szło o to, by rozum nie tylko umiał – przybierając postać rozsądku dobrać odpowiednie środki do celów, ale również – jako zasada mądrości – był w stanie ustanawiać hierarchię celów godnych człowieka. Reforma rozumu przenika do katolicyzmu. Szkoła łowańska, założona jeszcze pod koniec ubiegłego stulecia przez kard. D. J. Merciera, rozpoczyna dialog z filozofią i nauką współczesną. Trzeba wyzwolić chrześcijańskie myślenie od lęku nie tylko przed Kantem, ale również przed Newtonem i Einsteinem. Ducha tej postawy przenosi do Krakowa ks. Kazimierz Kłósak. Kontynuować go będą po dziś dzień ks. Michał Heller i ks. bp Józef Życiński. Reforma rozumu oznacza nowy stosunek do nauki – stosunek niewątpliwie krytyczny, ale nie lękliwy. Wynikiem tego stylu myślenia jest niedawna słynna „rehabilitacja Galileusza”, w której ważną rolę odegrał ks. Michał Heller przedstawiciel „krakowskiej szkoły filozoficznej”.

Jednak bodaj najważniejszą sprawą w całym stosunku do Oświecenia okazała się sprawa „praw człowieka”. Katolicka krytyka praw człowieka opierała się na dwóch argumentach. Najpierw wydawało się, że „prawa człowieka” są przeciwne „prawom Boga”; przyznając człowiekowi prawo do wolności, ograniczamy rzekomo prawa Boga do człowieka. Po wtóre: przyznając każdemu obywatelowi taką samą przestrzeń wolności, udzielamy takich samych praw prawdzie co nieprawdzie. Tak więc „chrześcijański rozum” stawiał przeciwko prawom człowieka najwyższe wartości: Boga i prawdę. Oświecenie, które przyniosło kult człowieka i użyteczności, wydawało się z gruntu pogańskie.

Jan Paweł II na początku pontyfikatu wypowiada słynne słowa: „drogą Kościoła jest człowiek”. Słowa te znaczą granicę epoki. Najpierw podkreślmy: słowa te nie zostały wymyślone przez Papieża, lecz wyprowadzone ze starej tradycji; Kościół, jak Chrystus, nie przyszedł, aby mu służyło, lecz aby służyć. Wyprowadzone ze starej tradycji słowa Papieża skierowały się przeciwko innej tradycji – tradycji związku Tronu z Ołtarzem. W tym samym dokumencie Papież mówi o wartości i godności człowieka. Jakąż godność musi mieć człowiek, że Syn Boży poniósł za niego śmierć krzyżową. Godność i prawa człowieka nie są sprzeczne z prawami Boga, ponieważ Bóg – poprzez wcielenie – stał się fundamentem tych praw.

Przemawiając w Parlamencie Europejskim w Strasburgu, Jan Paweł II zwrócił uwagę, że u podstaw Wielkiej Rewolucji leżą ideały chrześcijańskie: wolność, równość, braterstwo. Tak więc to, co wydało się z gruntu przeciwne chrześcijaństwu, wyrosło z chrześcijańskiego żywiołu.

W nowym świetle staje pytanie o „sens wiary”. Po co wiara? Po co Kościół? Odpowiedzi szukamy w filozofii wartości. Wiara jest wartością, która wykracza poza wszystko to, co w otaczającym człowieka świecie ukazuje się jako „coś-do-czegoś-ze-względu-na-coś”. Wiara jest sposobem wyrażania i kształtowania samego człowieczeństwa człowieka. Pod tym względem jest podobna do dzieła sztuki. Czy pytamy, po co istnieje IX Symfonia Beethovena? Jak dzieło sztuki, tak i wiara jest wartością wyzwoloną z sieci ziemskich konieczności. Dla wiary istotne jest nie to, jakim koniecznościom tego świata służy, lecz to, jaką wolność wyraża. Łaska wiary jest łaską wyzwolenia. Do świata wiary wkracza się zawsze tylko przez bramę wolności.

Wszystkie wymienione okoliczności, a więc powrót do źródeł, reforma chrześcijańskiego rozumu, przyswojenie Kościołowi doktryny praw człowieka, idą w parze z pogłębieniem rozumienia samej istoty wiary. Kościół defensywy widzi w wierze akt „poddania się autorytetowi Boga”. Kościół posoborowy odkrywa zgodnie z tradycją biblijną – że wiara „jest wolną odpowiedzią człowieka na wezwanie Boga”. Miejsce „poddania autorytetowi” zajmuje „wolność odpowiedzi”.

Religia jest sposobem przeżywania łaski wyzwolenia. Łaska wiąże, aby wyzwolić, a nie wzywała, aby wiązać.

Wszystko to stawia współczesnych katolików wobec nowych i dramatycznych pytań. Najpierw: jak się to dzieje, że chrześcijańska prawda

i wartość odrywa się od katolickiego pnia, żyje poza nim i poza chrześcijaństwem przynosi owoce? Jak są możliwe wartości chrześcijańskie poza Kościołem, a więc w prawach człowieka, u podstaw demokracji, w duchu państwa obywatelskiego? Jak się to dzieje, że wartości chrześcijańskie muszą sobie szukać innych dróg do świata niż droga Kościoła? Odpowiedź nie przychodzi łatwo, aby ją usłyszeć, trzeba czegoś więcej niż wrażliwości intelektualnej – potrzeba skromności.

Z tym łączy się pytanie praktyczne: w jaki sposób chrześcijanin może i powinien ewangelizować dzisiejszy świat? Katolik lęka się, by jego wiary nie zamykać w sferze prywatności. Ale nie wie, jakimi drogami wchodzi się dziś w sferę tego, co publiczne. Wielu próbuje tradycyjnych ścieżek: próbuje „uświęcać” państwa, aby były czymś więcej niż państwami. Nie zauważają, że w ten sposób wchodzi w stary kanał: za każdym razem im bardziej „uświęca” się państwo, tym bardziej „upaustrawia” świętość.

Horyzont dialogu i rozumienia

Powróćmy jeszcze do Szwajcarii. Altermatt pisze o kryzysie ideałów Oświecenia, gdy dosięgły bruku. Czytamy:

Zniechęcenie nowoczesnością, które odczuły właśnie nowe warstwy średnie, wywołało kompensacyjną potrzebę sensu i religii. W późnych latach sześćdziesiątych zaczęło się szerzyć rozczarowanie, które zakwestionowało fundamentalne idee przewodnie społeczeństwa wzrostu gospodarczego. Coraz więcej ludzi nie miało już ochoty ponosić kosztów modernizacji. W poszczególnych sektorach społeczeństwa zarysowała się epokowa zmiana aksjologiczna – zmiana paradygmatu, która postęp materialny i wzrost gospodarczy porzuca na rzecz alternatywnego sposobu życia. Model eksplikacji tego przeobrażenia jest bardzo prosty: gdy potrzeby materialnej asekuracji i bezpieczeństwa są w dostatecznym stopniu zaspokojone, wtedy na pierwszy plan wysuwają się wartości niematerialne, takie jak ludzka samorealizacja, współuczestnictwo i estetyka.

Rzućmy okiem na naszą sytuację. Jeśli w Szwajcarii relatywny, choć jeszcze niezbyt widoczny, sukces katolicyzmu ukazuje się nam jako następstwo klęski modernizmu, to w Polsce sukces chrześcijaństwa wiąże się z klęską totalitaryzmu. Wiara religijna zdała dziejowy egzamin w opozycji przeciw totalitaryzmowi. Był to egzamin z cnoty heroizmu. Heroizm w czasach Oświeceniów i Kołymy to coś więcej niż powrót do jednej tradycji,

spowodowany zawodem inną tradycją. Współczesna polska wiara niesie w sobie żywe wspomnienie „demonu dziejów”. Doświadczenia zawarte w tym wspomnieniu wciąż ją z ukrycia kształtują.

Wiara wierze nierówna. Jest wiara, która rodzi się z pragnienia sensu na świecie bez sensu i jest wiara, która rodzi się z pragnienia dobra po spotkaniu ze złem. Ważne jest to, by te dwie wiary gdzieś się spotkały i wzajemnie wzbogaciły. Jak to możliwe?

Wiara, która rodzi się w spotkaniu ze złem, przykuwa uwagę wielu znakomitych myślicieli. Myślę o Leszku Kołakowskim i jego niezwykłym krążeniu wokół pytania o postać Chrystusa, o tajemnicę wolności i łaski. Myślę o Profesor Iji Lazari-Pawłowskiej i jej pełnym mądrości pochyleniu się nad sprawami moralności chrześcijańskiej. Myślę także o Adamie Michniku i jego wizji polityki z ideą chrześcijańskiego przebaczenia łącznie. Można by długo snuć tę listę. Jedno wydaje się istotne: ludzie ci mówią o wierze jako o wartości, dzięki której „człowiek staje się bardziej człowiekiem”. Mówią o niej, stojąc w jakiejś mierze z zewnątrz. Mówią językiem własnych doświadczeń i zarazem własnych przemyśleń. Dzięki nim nasze historyczne doświadczenie zła i religii może przybrać szatę powszechnie zrozumiałych pojęć. Ich mowa staje się pomostem między tym, co historycznie nasze, a tym, co uniwersalnie zrozumiałe. I to jest ważne. Powiedzieliśmy bowiem: doświadczenie bez pojęcia jest ślepe, pojęcie bez doświadczenia jest puste.

Wydaje mi się, że gdzieś na przedłużeniu tej linii należałoby szukać zadania, jakie staje dziś przed myślącym człowiekiem w Polsce. Idzie o to, by raz jeszcze – jak mówił Norwid – umieć przemyśleć to, co mieliśmy odwagę przeżyć. Trzeba dziś podnosić do poziomu pojęć doświadczenia powrotu do źródeł wiary, rozumu i wolności.