

Ks. Dominik Kubicki¹
WH UAM, Poznań

TEOLOGIA KATOLICKA A MŁODSZA EUROPA GLOBALIZACYJNEJ WSPÓŁCZESNOŚCI (CZ. 2)

2. Nadzieje społeczności polskiej i Kościoła w Polsce na pozytywne konsekwencje obecnie doświadczanego zapóźnienia „cywilizacyjnego” w wypracowywaniu refleksji teologicznej i uprawianiu naukowej teologii na potrzeby integracji europejskiej i pozaeuropejskiego chrześcijaństwa

Niniejszy etap właściwej refleksji nad miejscem i rolą refleksji teologicznej – czynionej w odniesieniu do życia wiary Kościoła Chrystusowego w Jego społecznych ukonkretnieniach i osadzonej na wierzącym przyjmowaniu orędzia ewangelicznego – chcielibyśmy rozpocząć od uwydatnienia wydarzenia, które, jeśli nie wpłynęło bezpośrednio, to przynajmniej wydatnie przyczyniło się do bezprecedensowej w dziejach dekonstrukcji systemu bolszewicko-sowieckiej ideologii komunistycznej i wykształconych przez nią struktur reżimu władzy oraz stosunków społecznych, ekonomicznych i kulturowych itd. Przyszłość okaże, na ile spowodowało ono także dogłębne uwolnienie społeczności wschodniej części Europy spod ciężaru komunizmu jako ideologii i jako systemu społecznego. Ludzkie dzieje uprzytamniają bowiem, że moralna dewaluacja ideologicznego systemu wartości nie oznacza równoczesnego oczyszczenia społeczności spod jego duchowego wpływu. Wydarzeniem zatem, które nie sposób nie uwydatnić w kontekście środowiska teologicznego Europy Środkowej i Wschodniej pozostaje pontyfikat Jana Pawła II (1978-2005). Należy pamiętać, że gdyby nie ukształtowany dziejową wyjątkowością polskiego losu (jako Mieszkowej *ojcowizny*) i polskiego pielgrzymowania w dziejach (jako nierozzerwalnej wspólnoty *ducha* i *czynu*) pontyfikat Papieża-Polaka, to najpewniej społeczność świata nie miałaby możliwości uczestniczenia w niespotykanej w historii ludzkich społeczności aksjologicznej dewaluacji reżimów totalitarnych. Niewątpliwie również, gdyby nie świadectwo wiary Papieża-Polaka i opus jego pontyfikatu, osadzone na dziejowej martyrologii narodu polskiego, to najpewniej współczesność początków XXI stulecia nie miałaby możliwości rozliczenia się z nowożytnym rozwojem ideologii systematycznie i konsekwentnie zaprzeczających człowieczeństwu poszczególnej ludzkiej

¹ Ks. dr hab. Dominik Kubicki, prof. UAM (Wydział Historyczny), ur. 1961, kierownik Zakładu Kultury Nowożytnej, e-mail: dominikkubicki@koszalin.opoka.org.pl.

jednostki jako podmiotu społecznego. W sumie więc, czy europejski Zachód miałby możliwość zreflektowania się destrukcyjną ścieżką *liberalizmu* (w uproszczeniu) i poddania w wątpliwość wykształconych w swych wspólnotach narodowych modeli społeczeństwa konsumpcyjnego, gdyby zabrakło niezawinionego zapóźnienia cywilizacyjnego społeczności środkowej i wschodniej części kontynentu Europy? Czy dostrzegłby odslanianą uparcie przez Fiodora Dostojewskiego w jego pisarskim *opus* skłonność do ateizmu w autoafirmacjach nowoczesnej kultury europejskiej i skrywający się w niej potencjał zniszczenia?

Najpewniej potrzeba więc było głosu Papieża-Słowianina, aby za jego pośrednictwem usłyszały współczesne społeczności zasadniczą treść przesłania myślicieli kręgu kultury Europy Wschodniej i Środkowej (wraz z emigracją XIX- i XX-wieczną – polską i rosyjską), streszczającą się w idei, że ludzie mogą kochać sami siebie tylko uczestnicząc w miłości, którą Bóg na nich wylewa, udziela w swej łasce i swym miłosierdziu.

Współcześnie przyjdzie jeszcze wspólnocie narodów ziemskiego globu przemyśleć głębszy sens niezwyklej, pozornej przypadkowości, kiedy dwukrotnie w odstępnie pięciu lat – za każdym razem w wigilię przed niedzielą Miłosierdzia Bożego – przyszło nam, Polakom, na oczach całego świata ludzkich społeczności gromadzić się na zbiorowej modlitwie-czuwaniu czy modlitwie czuwania oraz na eucharystiach i nabożeństwach żałobnych. Wydarzało się to wobec zdumionego ludzkiego świata – jeden raz, kiedy polski naród modlitewnie gromadził się w godzinach po śmierci Papieża-Rodaka², zaś drugi raz, kiedy czerpał narodowe pocieszenie z wiary i mocnego nią własnego ducha z powodu tragicznej śmierci w katastrofie lotniczej pod Smoleńskiem Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej wraz z członkami oficjalnej delegacji Polski na 70. rocznicę zbrodni i mordu katyńskiego w Lesie Katyńskim. Czy wobec narodowej tragedii z 10 kwietnia 2010 roku na lotnisku Smoleńsk-Siewiernyj ofiary eksterminacji narodu polskiego z kwietnia 1940 roku, a wraz z nimi wszystkie inne ludzkie ofiary ze strony reżimów totalitarnych – hitlerowskiego i bolszewicko-stalinowskiego, nie wybrzmiewają jeszcze bardziej doniosłym głosem w przestrzeni publicznej narodów świata? Czy nie domagają się bardziej uczciwego rozliczenia z historią i kształtowanymi dziejami – historią ideologicznie propagowaną i zapoznaną przez społeczności konsumpcyjnego świata sensem wydarzeń w dziejach? Czy poprzez wspólnotę modlitwy polskich zbiorowości nie rozbrzmiewa pełniej i donioślej ten głos upominania się o prawdę człowieczych dziejów?

Niewątpliwie w refleksji teologicznej i z perspektywy teologii należałoby dokonać uważnej i bardziej dogłębnej analizy owego stanu zapóźnienia, zamiast ba-

² Por. D. Kubicki, *Dostrzec Ducha Parakleta, który tchnie kędy chce...*, Ateneum Kapłańskie 579 (2005), s. 214-225.

nalizować go, nie doceniać lub, co gorsze, wstydzić się go bądź wypierać. Powód konieczności takiej dogłębniejszej refleksji nad cywilizacyjnym zapóźnieniem jest dość prosty, a owa naturalność sprawia, iż zazwyczaj uchodzi niezauważeniu. Otóż, jeżeli uwzględnimy fakt, że jakakolwiek społeczność konsumpcyjna pozostaje w szczególnym stanie swej sytuacji duchowej, to okazuje się konieczny reflektujący ją bodziec z zewnątrz, spoza niej. Takim sygnałem dla społeczności Zachodu może stać się dewaluacja aksjologiczna reżimów totalitarnych, jaka dokonała się w społecznych organizmach tychże środkowoeuropejskich społeczności – nazywanych zazwyczaj cywilizacyjnym obrzeżem Zachodu. Społeczność konsumpcyjna jako społeczność materialnego dobrobytu z reguły nie jest przecież w stanie z wewnętrznej inicjatywy przełamać własnego uzależnienia od stanu samowystarczalności, a zwłaszcza dostrzec bardziej zasadniczych wartości ludzkich, czyli bezinteresowności, wspólnoty modlitwy, daru ofiary z siebie, wolności, moralnego męstwa itd.³ Wydaje się więc, że *quasi* zapóźnienie cywilizacyjne nie musi w wymiarze pragmatyczności życia ludzkich społeczności okazywać się i pozostawać piętnującym naznaczeniem, blizną, stygmatem. Może okazywać się wartością w odmiennej perspektywie, a więc być rozpoznawane jako pełna życia młodszość cywilizacyjna: twórcza, żywotna, odważna, nie skostniała schematami zachowań, mentalności, uprzedzeń, konsekwencją ideologicznych założeń itd.

Jednak nie jest to jedyny – i może nie najważniejszy – poziom, w którego wymiarze należałoby odczytać jeszcze inny, głębiej skryty sens wydarzeń wspólczesności – za pośrednictwem pontyfikatu bł. Jana Pawła II i polskiego pielgrzymowania w dziejach. Otóż chcielibyśmy podać jedynie jedną zbawienną okoliczność zapóźnienia, jaka stała się przyczyną możliwości wykształcenia się kultu maryjnego w europejskim chrześcijaństwie średniowiecznego *christianitas*. Czy stwierdzalne zapóźnienie cywilizacyjne Polski piastowskiej (w uproszczeniu) w stosunku do dojrzałe wykształconych organizmów państwowych, wyrosłych na bazie kulturowej wizygockich władztw Zachodu frankijskiego, gdzie skazane zostały na zamarcie pogańskie kultury matriarchalne, a pozostały kultury patriarchalne i na ich bazie uwydatniona została kultura patriarchalna relacji społecznych i innych (w uproszczeniu), nie okazało się zbawienne dla wykształcenia się pobożności maryjnej w dojrzałej religijności i kulturze średniowiecznego *christianitas*? Czy trwające aż do XIV stulecia zapóźnienie polskiej społeczności etnicznej nie przyczyniło się do przetrwania kultury matriarchalnej i nie spowodowało jej legitymizacji w wykształceniu, a następnie upowszechnieniu kultu maryjnego na bazie

³ Por. tenże, *Wokół niewiary w zmartwychwstanie w społecznościach europejskiego Zachodu*, *Atneum Kapłańskie* 609 (2010), s. 350-361; tenże, *Upadek masowej wiary religijnej w społecznościach Zachodu* [w druku].

kultury matriarchalnej o proveniencji kultów pogańskich⁴? Powyższy przykład podnosimy nie tylko jako ilustrację, że nie każde zapóźnienie cywilizacyjne musi być postrzegane jako negatywne i ujmujące pod względem moralnym, ale także, aby równolegle podnieść konieczność dogłębniejszych studiów ze strony dogmatyki katolickiej nad uchwytnością kształtowania się pełniejszego rozumienia dogmatów wiary chrześcijańskiej i chrześcijańskiej doktryny przez wrażliwość religijną wspólnot eklezjalnych w ludzkich społecznościach, przekazujących dziedzictwo wiary i jej pełniejsze rozumienie w następstwie pokoleń (w uproszczeniu).

Przejdźmy do zasadniczego wątku naszych rozważań, a więc nieuniknionego posttotalitarnego etapu transformacji ustrojowo-gospodarczych i likwidacji efektów zapóźnienia cywilizacyjnego jako nierozłącznego obecnego klimatu społeczno-mentalnościowego dla uprawianej refleksji teologicznej i kształtowanego modelu teologii w Kościele w Polsce. Wiadomo, że realia powyższego zapóźnienia społeczności polskiej przed 1989 rokiem powodowały, iż teologia nie mogła nieskrępowanie bądź niewymuszenie rozwijać się w warunkach i klimacie mentalnym państwa komunistycznego⁵. Uprawiający teologię nie mieli bowiem możliwości swobodnego kształtowania refleksji nad wiarą. Jest zrozumiałe, że zarówno tematyka, jak i forma kształtowanego dyskursu teologicznego były przeciwieństwem konieczności warunkowane potrzebami zmagania się z bezwzględnością ideologii ateistycznej, której zamierzeniem była degradacja bądź nawet całkowite unicestwienie dziedzictwa kulturowego narodu polskiego. Nie do końca przewidziana i rozpoznana słabość struktur reżimu komunistycznego lat 80. XX stulecia, a zwłaszcza około 1989 roku, wraz z innymi czynnikami polityczno-ekonomicznymi, spowodowały, że eklezjalna hierarchia Kościoła w Polsce była w pewnym sensie nieprzygotowana do wysiłku koniecznej transformacji ustrojowej (polityczno-ekonomicznej), przed którą w pierwszym rządzie stanęła – niemal na sposób nagły – społeczność polska wraz z innymi, sąsiadującymi z nią państwowymi społecznościami Europy Środkowej i Wschodniej⁶.

⁴ Czy wystarczająco nie zadziwia fakt kanonizacji królów i władców społeczności bezpośrednio wywodzących się z tak zwanego frankijskiego Zachodu wobec „kultu” czy pobożnej czci władczyni ze strony społeczności słowiańskich, jak, na przykład, kultu św. Jadwigi – królowej Polski [jagiellońskiej]? Współcześnie należałoby z perspektywy teologicznej, a także etnograficzno-antropologicznej, dokonać odpowiednich badań dotyczących roli pogańskich kultów w przyczynianiu się do (ewentualnego) „wydobycia” z objawienia chrześcijańskiego jego zasadniczych treści.

⁵ Należy pamiętać o sytuacji geopolitycznej Polski do 1989 roku (por. D. Kubicki, *Poszukiwania projektu teologii katolickiej opartej na realizmie Słowa objawionego w dziejach*, Poznań 2004, s. 10-11).

⁶ Odsyłamy do treści części pierwszej niniejszych rozważań, czyli realiów reżimu komunistycznego.

Najbardziej podstawowe pytanie, jakie należy postawić w przedmiocie niniejszej refleksji, dotyczy kadr teologicznych. Czy pomimo faktu zapóźnienia społeczno-ekonomicznego Kościoła w Polsce nie został pozbawiony i czy ma wystarczające teologiczne kadry, zdolne do uprawiania teologii na dobrym poziomie naukowej refleksji oraz na miarę współczesnych wyzwań i koniecznych przeobrażeń mentalności i *etosu* społeczności polskiej jako zbiorowości posttotalitarnej i postkomunistycznej, a w pewnym sensie nawet postkolonialnej?

Jest wiadome, że od początków wykształcania się państwowości polskiej oraz zainicjowanych procesów integracji i budowy państwowości polskiej, wspólnoty państwowej, a następnie narodowej, społeczność Polski nie była w stanie zdobyć się na samowystarczalność kulturowo-cywilizacyjną. Z pewnością można by nawet retorycznie zapytać, czy w ogóle jest ona możliwa w odniesieniu do aktualnie dominujących ośrodków kultury bądź centrów kulturowo-cywilizacyjnych w jakiegokolwiek dziejowej ówczesności. Wiadomym jest, że środowisko polskie i jego wykształcająca się społeczność skutecznie zmniejszały wraz z upływem stuleci ów dystans kulturowy i cywilizacyjny, jednocześnie wzbogacając europejską *christianitas* swymi twórczymi osobowościami i postaciami, które wносиły trwałą wkład do ogólnoeuropejskiego dziedzictwa⁷. Jednak, z jednej strony moralna słabość społeczności polskiej i jej polityczno-społecznych elit okresu saskiego (w uproszczeniu), zaś z drugiej strony determinacja organizmów wykształcających swe imperialistyczne struktury, spowodowała narodowy dramat faktem zaborów i likwidacji Polski z mapy Europy końca XVIII stulecia, a po nim uporczywe duchowe zmaganie, a nawet wręcz walkę o przetrwanie pod władztwem trzech zaborczych mocarstw.

Czy można się dziwić, że skuteczność integracji ziem przestałych pozostawać polskimi do dotychczasowych terytorialności władztw państw zaborczych wymagała z ich strony rozstrzygnięcia losu zamieszkującej je polskiej ludności – dylematu eksterminacji całej obcej im etnicznie społeczności bądź też jedynie eksterminacji jej elit społecznych, politycznych i intelektualnych, świadomych tożsamości narodowej i odrębności kulturowej zamieszkujących przedrozbiorową Rzeczypospolitą? Jednak, czy nawet w tym nieszczęsnym położeniu nie dane było wspólnotom Polaków przeżyć jako pierwszym integracyjną współczesność? Bowiemy, czy społeczności lokalnych wspólnot współczesnych regionów UE nie są obecnie wzywane i pobudzane do kształtowania nowej, pogłębionej świadomości moralnej wobec dotychczasowego dziejowego zmagania się o narodowy byt, wobec wręcz bezpardonowej walki o wpływy i dominację – na różnych poziomach i w odmiennych sensach? Inaczej, czy nie zauważamy, że współcześnie – w ramach instytucjonalności Unii Europejskiej i jej państw członkowskich – wa-

⁷ M. in.: Paweł Włodkowiec, Mateusz z Krakowa, Mikołaj Kopernik, kard. Stanisław Hozjusz.

lorem staje się postawa duchowa, jaka charakteryzowała polskie wspólnoty okresu zaborów?

W przedmiocie naszych rozważań, nie sposób zatem nie podnieść, że dokonujący się proces zjednoczenia państw Europy, postrzegany jako kontynentalny efekt procesu mondializacji, stawia pytanie o moralny stan i kondycję duchową, a zwłaszcza o zdolność funkcjonowania i twórczego działania Kościoła katolickiego w Polsce w rzeczywistości dokonujących się transformacji społeczności europejskich we współczesnym świecie. Może ze zdumieniem odkrywamy, że zasadniczo jest to kwestia tożsamości kapłańskiej – służebności powołania w Kościele Chrystusa, gdyż nie ulega zmianie *Słowo* objawiające się w ludzkich dziejach, gdy nastają wciąż na nowo nowe pokolenia podejmujących w wierze w Zmartwychwstałego Pana spełnienie się w swym człowieczeństwie w nastającym *królestwie niebieskim – nowym niebie i nowej ziemi*⁸.

Podnieśliśmy powyżej, że myśl europejskiego Zachodu podążyła hermetycznie skreśloną ścieżką intelektualną, która zdała się doprowadzić do wypracowania tez sekularyzacyjnych i tezy *śmierci* Boga, wykształcając po drodze formy totalitaryzmu, które z kolei odwzorowały swe idee w ludzkiej rzeczywistości społecznej. Nie chcielibyśmy zagłębiać się w problematykę oceny tej perspektywy. Natomiast chcielibyśmy wyartykułować odmienną środowiska, w którym tkwiła i kształtowała się polska myśl intelektualna. Dlatego też proponujemy na tymże etapie niniejszej refleksji skoncentrowanie się na specyfice polskiej myśli intelektualnej, a zwłaszcza myśli teologicznej, której niekwestionowanym walorem było osadzenie kulturowe na granicy dwóch odmiennych kręgów cywilizacyjnych – Zachodniego i Wschodniego (Bizantyjskiego – w uproszczeniu). Albowiem z tego terytorialnego osadzenia, a także z graniczenia z ludami niechrześcijańskimi (barbarzyńskimi) – Prusami i Litwinami (w uproszczeniu), niewątpliwie wyrastał, i ostatecznie wyrósł – jak to współcześnie dostrzegamy i podnosimy w niniejszej refleksji – odmienny kształt polskiej myśli intelektualnej niż ten, który stał się udziałem kulturowo-politycznych dziedziców Zachodu frankijskiego⁹. Czy znakomity wkład teologii polskiej do kultury zachodniej XV i XVI wieków nie był powodowany problematyką, wyrastającą i kształtowaną konkretnością miejsca kulturowego i sąsiedztwem z narodami niechrześcijańskimi? Czyż nie był on dziełem wykształconych i ówczasnie posiadanych intelektualnych elit Królestwa Polskiego, a następnie Rzeczypospolitej Obojga Narodów, które w poszczególnych przypadkach nie ustępowały poziomem swych umiejętności i dojrzałości

⁸ Por. Ap 21,1.

⁹ Dominującą swoistą cechą myśli polskiej XV stulecia był praktycyzm. Por. *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XIII-XV wieku*, t. I, Warszawa 1978; *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, t. II, Warszawa 1978.

intelektualnej elitom z ośrodków Europy Zachodniej¹⁰? Czy w sposób zasadniczy wystąpienie na soborze w Konstancji Pawła Włodkowica, ówczesnego rektora Uniwersytetu Jagiellońskiego, wyrażone następnie w jego intelektualnym *opus*¹¹, nie przyczyniło się do zmiany ówczesnego poglądu Kościoła na działalność misyjną Krzyżaków? Z kolei, czy nie był równie znakomity teologiczny wkład kard. S. Hozjusza¹² – zarówno w dysputę z protestantami, jak również w dzieło potrydenckiej reformy, a zwłaszcza w praktyczne odwzorowanie idei i uchwał soborowych w funkcjonowaniu Kościoła w Polsce oraz kształtowaniu życia religijnego wspólnot wiary na poziomie polskich diecezji? Czy nie stanowił on pewnego wzorca drogi do przebycia dla Kościołów Europy Zachodniej, które jednak podążyły odmiennym szlakiem, bowiem czynniki dynastyczne przeważały szalę w przyjętej zasadzie – *cuius regio, eius religio*, stanowiąc niewątpliwe pokonstantyńskie *fatum* (w uproszczeniu) dla wspólnot wiary wykształconych na społeczności hierarchiczne w modelu władzy cesarskiej? Czyż najpewniej wynikające z cechy tolerancji – jednej ze znamion kultury Polski klasycznej (czyli Polski jagiellońskiej aż do króla Jana III Sobieskiego włącznie) – sformułowanie Zygmunta Augusta w słowach: „nie jestem królem waszych sumień”, nie stanowiło poza Rzeczypospolitą mało rozumianego *unicum* w okresie Reformacji w Europie? A sprawa unii z Kościołami Wschodnimi? Czy mając bliskie sąsiedztwo z Kościołem Wschodnim, nie realizowała Polska wyzwania, jakie okazywało się nie możliwe do osiągnięcia i ziszczenia przez Kościół Zachodni (rzymski – w uproszczeniu), rozdzielany sprzecznymi interesami poszczególnych władców i cesarza, wpływającymi na biskupów ze swych władztw? A nadto, w sumie, czy w doprowadzeniu do upadku Bizancjum nie odegrały większej roli czynniki i interesy polityczne Zachodu – w stanowisku zarówno Kościołów lokalnych (w uproszczeniu), jak i Kościoła jako całości, określanym przez dominujące ośrodki władzy ówczesnego Zachodu? Trudno przypuszczać, jak by się potoczyły dzieje, gdyby nie upadek tego kulturowo-religijnego centrum i późniejsze przeniesienie ośrodka chrześcijaństwa wschodniego do Moskwy, po imperialnym wykształceniu się Rosji carskiej. Konsekwentnie więc, czy nie należałoby dostrzec roli Polski w upartym realizowaniu idei zjednoczenia – na płaszczyźnie państwa: Unii Lubelskiej (XIV-XVIII), czy na płaszczyźnie religijnej: Unii Brzeskiej (1596) – niedostatecznie rozumianych przez ówczesny Zachód, który bardziej pozostawał zaintere-

¹⁰ Zob. Mateusz z Krakowa, *O praktykach Kurii Rzymskiej*, tłum. Wł. Seńko, Kęty 2007.

¹¹ Por. P. Włodkowic, *O władzy cesarza i papieża nad niewiernymi (Tractatus de potestate papae et imperatoris respectu infidelium)*, wyd. H. Bobrzyński, w: *Starodawne prawa polskiego pomniki*, t. 5, 1878).

¹² Przypomnijmy, kard. St. Hozjusz (1504-1579) przewodniczył ostatniej sesji obrad soboru trydenckiego i stał się realizatorem jego postanowień. Był autorem rozpraw teologicznych i traktatów znanych ówczesnie w całej Europie, wielokrotnie wznawianych i tłumaczonych na języki narodowe, m.in. *Confessio fidei catholicae Christiana*.

sowane (w jego potężniejących imperiach: Hiszpanii, Portugalii, Anglii, Francji) pozakontynentalną ekspansją niż realizowaniem idei jedności, podnoszonej ze strony pokoleń myślicieli europejskich późnego średniowiecza i renesansu?

Niewątpliwie, kształt myśli intelektualnej, a zwłaszcza myśli teologicznej, został w środowisku polskim naznaczony równoległością, z jednej strony, wzrastania narodu i uorganizowywania się struktur państwa polskiego, zaś z drugiej strony, upowszechnianiem się chrześcijaństwa, a zwłaszcza kształtowaniem postaw moralnych w równoległym pogłębianiu intelektualnego rozumienia orędzia chrześcijańskiego. Z perspektywy współczesności, a więc paru stuleci, dostrzec można i zarazem dostrzec należy tę charakterystykę – w sposób zasadniczy rozróżniającą od innych społeczności Europy wspólnotę Rzeczypospolitej w kształtowaniu własnej tożsamości na przestrzeni dziejów, które przecież stanowią w swej istocie nieustanne następstwo pokoleń w tym samym mateczniku ojczyźnianym wspólnoty języka, kultury i losów. Zauważmy, tożsamości innych społeczności Europy wykształcone zostały w odmienny sposób niż kulturowa tożsamość Rzeczypospolitej – bowiem bądź chrześcijaństwo było tam przyjęte zanim dojrzała wspólnota języka i losów, bądź wykształcona w pełni wspólnota języka, interesu i losów przyjęła chrześcijaństwo¹³.

W poszukiwaniu cech charakterystycznych polskiego katolicyzmu i jednocześnie kulturowej tożsamości Polski nie sposób zatem nie uwzględnić aż po współczesność początków XXI stulecia konsekwencji równoległego wzrastania polskiego chrześcijaństwa z wykształcaniem się świadomości i kultury narodowej. Wydaje się, że pod tym względem wspólnoty wiary Kościoła w Polsce w społeczności narodu polskiego (w uproszczeniu) zdają się pozostawać i być niemal odosobnione, gdyż w odniesieniu do wszystkich innych społeczności Europy (a także społeczności poza nią) albo kształtowanie się świadomości narodowej było wtórne w stosunku do wykształconego już chrześcijaństwa, albo chrześcijaństwo docierało już do narodów w pełni ukształtowanych – jak to już podnieśliśmy¹⁴.

Pytając się zatem o jakość uprawiania teologii w społeczności polskiej początków XXI stulecia należałoby także wydobyć wszystkie konsekwencje z jej nowożytnych dziejów. Przecież w odniesieniu do społeczności Polski potrydencka reforma katolicka stała się najzwyczajniej nową akcją powszechnej ewangelizacji ludu i społeczności kraju – Królestwa Polskiego złączonego unią z Wielkim Księstwem Litewskim. Czy w nowożytnych społecznościach państw i królestw –

¹³ Niewątpliwie taka perspektywa postrzegania stosunku naród-chrześcijaństwo domaga się bardziej dogłębnych studiów. Por. J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie. Grupy życia wspólne w chrześcijaństwie zachodnim od starożytności do XV wieku*, Kraków 1964.

¹⁴ Por. K. Macheta, *Polska teologia dogmatyczna Zmartwychwstańców*, w: *Szkice o teologii polskiej*, s. 14.

spadkobierców władztw frankijskiego Zachodu – miały miejsce podobne wydarzenia, jakie jednocześnie naznaczały i ostatecznie naznaczyły społeczność i Kościół w Polsce? Czy wyraziły się one podobnym, jak w Polsce humanizmem jezuitycznym i czymś porównywalnym do wydarzenia unii katolicyzmu z prawosławiem w tak zwanym pokoju brzeskim w 1596 roku wraz z jego konsekwencjami dla wykształcenia i powodowania wspólnoty kulturowo-religijnej dwóch społeczności narodowych? Czy w powyższym nie należałoby także poszukiwać powodów uniknięcia przez społeczność i ówczesne Królestwo Polskie wojen religijnych i ich destrukcyjnych konsekwencji, rujnąjących życie społeczno-polityczne krajów Zachodu?

Niewątpliwie cech charakterystycznych dla społeczności polskiej należałoby poszukiwać w specyfice jej zapóźnienia w XIV stuleciu. Powyżej zaznaczyliśmy i uwydatniliśmy je w mariologicznej pobożności. Jednak, perspektywa dziejów nakazuje ostrożność oceny moralnego bądź duchowego zapóźnienia. Może ono bowiem okazywać się względne, pozostając rodzajem duchowego zakotwiczenia narodu, które nie pozwala mu dryfować po wykształcanych ideologicznie mentalnościach.

Wydaje się, że w odniesieniu do społeczności Rzeczypospolitej jako całości perspektywa ciągłości dziejów w następstwie poszczególnych jej pokoleń pogłębiała jedynie ową specyfikę. Jej nieustanny wzrost sprawiała ówczesnie wybitna twórczość kaznodziejska¹⁵ – i na tyle ją ona pogłębiła, że wydatnie przyczyniła się do tego, iż w stuleciach XVII i XVIII dokonano się pogłębienie związków między wiarą i Kościołem a losami narodu. Czy ówczesne równoległe kształtowanie chrześcijaństwa i wykształcanie postaw wiary wspólnoty ludzkiej oraz świadomości i kultury narodowej w polskiej zbiorowości społecznej nie spowodowało bezprecedensowego faktu, że teologia polska nie przeszła przez oświeceniową krytykę wiary chrześcijańskiej i kult krytycznego (w sensie dosłownym) rozumu (w uproszczeniu)? Czy powyższego faktu nie należałoby zatem postrzegać nie tyle w kategorii zapóźnienia, co pewnej odmienności losów dziejowych wspólnoty narodowej, wykształcającej odmienną kulturę intelektualną i klimat mentalny w następstwie swych pokoleń? Z kolei, czy odpowiedzialność za społeczności Europy, wykształcona w świadomości polskiej podczas wojen z Tatarami i Turkami, nie wyzwoliła intuicji przeświadczenia o specjalnej misji narodu polskiego w stosunku do reszty chrześcijańskiej Europy – począwszy od dojrzałej XIII-wiecznej średniowiecznej *christianitas*? Czy nie została ona utwierdzona w społeczności Polski uroczystymi stwierdzeniami papieża Innocentego XI (1676) i Piusa IX (1864) oraz faktem tak zwanej *odsieczy wiedeńskiej* (1683), która w zwycięstwie wojsk chrześcijańskiej Europy pod dowództwem króla Polski –

¹⁵ M. in.: P. Skarga SJ i inni.

Jana III Sobieskiego (1674-1696), ostatecznie przełamała zagrożenie tureckie wobec Europy, przyczyniając się do pogłębienia uświadomienia w myśli Polaków idei „przedmurza chrześcijaństwa”? Zatem, czy odczytywanie przez elity polskie w symbolicznej idei Polski jako „Chrystusa narodów” wydarzających się faktów utraty niepodległości Rzeczypospolitej i rozerwania jej terytorialności wraz ze społecznością rozdzieloną pomiędzy zaborcze imperia nie okazywało się w pewnym sensie naturalnym odruchem, zrozumiałym samym przez się?

Niechybnie, w tym wzrastającym w przestrzeni czasowej XIX stulecia przeświadczeniu mesjanizmu narodu polskiego – czyli przekonania o pełnieniu (zasadniczo przez cierpienie i narodową niewolę) bliżej nieokreślonej misji wobec narodów Europy [i świata] – odegrała swą rolę myśl romantyczna z jej podkreślaniem indywidualności narodu, za którego istotę rozpoznawała myśl-ideę *ducha* narodowego, jawiącego się jako rezultat procesu dziejowego¹⁶. Z perspektywy współczesności można by rozpoznać, że bezsprzecznie potęgowała ona koncentrowanie się polskiego mesjanizmu na katolicyzmie – i to z najbardziej prostego układu zewnętrznych stosunków politycznych tego etapu polskich dziejów. Ówczesnie bowiem polskość i Kościół polski były równolegle zwalczane – z jednej strony przez protestanckie Prusy, a z drugiej strony przez prawosławny carat rosyjski. Czy więc nie było normalnym odruchem, że w łonie polskiej wspólnoty narodowej – jednocześnie również jako wspólnoty wiary [w jej ortodoksyjności katolickiej] – dominujące stało się uznanie podmiotowości kolektywnej narodu polskiego? Z kolei, czy powyższe nie stanowiło naturalnej inspiracji myśli dziewiętnastowiecznej – jak, np., ks. Piotra Semenienki (1814-1886)¹⁷ – uwydatniającej rozpoznanie narodu jako pewnej osobowości mającej własnego *ducha*, który wyraża się w „wiedzy i sumieniu narodowym”¹⁸?

¹⁶ Przywołujemy w tym miejscu J.G. Herdera (1744-1803), wybitnego przedstawiciela i jednocześnie krytyka oświecenia, a zwłaszcza jego przedstawienie historii jako historii narodów, uznanych za obdarzone „duszą”.

¹⁷ Por. P. Semenienko, *Prawda o Kościele Bożym i o Kościele Rosyjskim* (1843); tenże, *Towiański et sa doctrine...* (1850); tenże, *Kazania* (t. 1–2, 1913).

¹⁸ Tenże, *Wyższy pogląd na historię Polski*, Kraków 1892, s. 57. Należałoby zastanowić się nad centralną tezą ideologii porozbiorowej – rozpoznania narodu polskiego „Chrystusem narodów”, aby powstrzymać bądź ograniczyć jej ewentualnie destrukcyjne konsekwencje (we współczesności polskiej społeczności doby europejskiej integracji) z dokonanego już – i to, najpewniej, naturalnego – przełożenia się duchowej postawy „Chrystusa narodów” z wymiaru religijnego na wymiar polityczno-społeczny. Bowiem, czy przekonanie narodu polskiego, cierpiącego straszliwie, jak „niewinny Chrystus” dla zbawienia narodów, nie uzyskało także swego wyartykułowania moralnego w idei walki „za naszą i waszą wolność”? Dopowiedzmy od razu – nie można nie zauważyć, że ideologia „Chrystusa narodów” przenosi chrześcijańskie wierzenie, dotyczące Boga-Człowieka, na stworzenie (por. J.M. Bocheński, *Co to znaczy być Polakiem?*, w: Tenże, *Polski testament. Ojczyzna. Europa. Cywilizacja*, Komorów 1999, s. 67). Czy zatem nie wywiera na członkach wierzących wspólnot eklezyjalnych społeczności Zachodu wrażenia

Należałoby współcześnie podjąć bardziej dogłębne studia nad niepowtarzalną ówczesnie nowością katolickiej myśli polskiej – zwłaszcza wobec uwydatnionej powyżej teologicznej twórczości Semeneni, która jednak okazywała się mężna w swych intuicjach, czerpiąc z teologicznego bogactwa Ojców Kościoła i starożytności chrześcijańskiej, kiedy – jak wiadomo – ówczesna teologia [europejska] charakteryzowała się zamknięciem na dziedzictwo chrześcijaństwa pierwszych wieków, wykazując wyłączną koncentrację na wypowiedziach doktrynalnych *magisterium Ecclesiae*. Czyż powszechnie nie jest wyłącznie znane przedsięwzięcie francuskojęzycznego środowiska dominikanów i jezuitów z pierwszej połowy XX stulecia w zwróceniu uwagi wspólnot Kościoła na duchowe i doktrynalne bogactwo starożytności chrześcijańskiej¹⁹? Ale, czy nie czerpał z tegoż samego prazródła – odnawianej duchowości Ojców Kościoła w środowisku chrześcijaństwa francuskiego – ks. P. Semenenko, zanim tego nie uczynił wiele dekad po nim kard. H. de Lubac (SJ) np. w *Katolicyzmie*²⁰? Czy nie należałoby więc także w polskiej myśli teologicznej XIX stulecia dogłębniej poszukiwać przemian mentalności współczesnej, dokonanej przez odnowę teologiczną i wyrażoną następnie w odnowie soborowej *Vaticanum Secundum*?

Być może powyższe tezy nie są uprawnione – bądź nie są uprawnione aż w takim stopniu, w jakim niniejszym poddajemy je szerszej refleksji, lecz konieczne wydaje się ich dogłębniejsze rozważenie, skoro w myśli P. Semeneni odnajdujemy rozpoznanie dziejów świata w następujących pokoleniach, które *Słowo* kształtuje, wykształcając historię świata ludzkich społeczności z przeobstwienia eucharystycznym Chrystusem, a zwłaszcza rozpoznanie, że *kerygma* chrześcijańska kształtuje każdy naród tworzący własną teologię, posiadającą własne i niepowtarzalne treści, wynikłe z posługiwania się właściwymi sobie obrazami czy nawet własną intelektualną logiką.

Można podnosić pewną niespójność polskiej ideologii porozbiorowej z wiarą chrześcijańską – jak to uczyniliśmy powyżej. Ale należy jednocześnie uwzględnić drugą stronę społecznego wydarzenia się dziejów narodu. Ponieważ, poniekąd jest

pewnego bałwochwalstwa? Podobnie, jak nie ma żadnego uzasadnienia w doktrynie chrześcijańskiej dla jakichkolwiek prób interpretowania dziejów Polski i ideologicznego przedstawiania jej jako „Chrystusa narodów”, tak nie zachodzi również żaden powód w wymiarze dziejów ludzkości do gloryfikowania narodu polskiego jako jedyne go narodu cierpiącego na świecie lub jedyne go doznającego udręki w ludzkich dziejach. Czy nie wystarczy przywołać losu Ormian i Żydów? Tak więc w świetle rzetelnego przyglądania się historii ludzkości – *Schlachtbank der Geschichte* jako nieprzerwanym szeregiem mordów na narodach (w sensie Hegla) – odgrywanie przez Polskę roli „cierpiącego Chrystusa” nie sposób nie uznać nie tylko za najzwyczajniejszy wymysł, ale także za destruktywny element mentalny, jaki niestety może wywierać także negatywne konsekwencje na współczesnej polskiej społeczności.

¹⁹ Por. D. Kubicki, *Le Saulchoir czyli „wypadek” teologiczny lat czterdziestych XX wieku*, Poznańskie studia teologiczne 17 (2004), s. 125-169.

²⁰ *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1952.

zrozumiałe, że narodu zjednoczonego wokół niedoli niewoli i cierpienia – narodu, który jako państwowa społeczność nie istniał na mapie ówczesnej Europy, nie mogła osiągnąć pokusa idei Marksowej, bazująca na klasowym podziale społeczeństwa – nadto pogłębiająca ekonomiczno-społeczną nierówność pomiędzy klasą posiadającą kapitał a potrzebującą pracy²¹ masą robotniczą, wykształconą z zaszłej rewolucji przemysłowej XIX stulecia²². Czy zatem odnosiła się w pełni do sytuacji narodu polskiego (rozdzielonego w swej społeczności pomiędzy trzy prężne organizmy imperialne zaborców: Rosji, Austrii i Prus), kiedy zniewolenie, opisywane przez Hegla w słynnym rozdziale *Fenomenologii ducha*, okazywało się zaledwie zniewoleniem pracy, dotycząc wyłącznie posiadających kapitał „panów”, i nie odnosząc się do „niewolników” (w terminologii Hegla)? I czy, konsekwentnie, nie rozmięła się z sytuacją Polaków ówczesna interpretacja Heglowej myśli? Ponadto, czy religijnego rozumienia dziejów nie pogłębiał fakt, że rozłączone społeczności polskie z trzech zaborów nie zaznały na przestrzeni XIX stulecia ani rewolucji społecznych z ich programem antyreligijnym, ani powszechnego zjawiska dechrystianizacji proletariatu? Czy powyższe nie okazało się ostatecznie błogosławione w skutecznym przełamaniu i przewyciężeniu totalitarności systemu reżimu Związku Sowieckiego w krajach tak zwanej demokracji ludowej, m.in.: w ruchu społecznym „Solidarność” z lat 70. i 80. XX wieku? Bowiem, spoglądając w perspektywie XIX i XX stulecia należałoby zasadnie i konkretniej zapytać – czy zamknięcie się społeczności narodowej na samej sobie nie przyczyniło się do wykształcenia silnych podwalin pozwalających na stworzenie polskiej teologii narodu²³, aby w perspektywie tak osadzonej refleksji rozważać zagadnienia, obce wspólnotom kościelnym Europy Zachodniej: Opatrzności Bożej wobec narodu, „eschatologii” narodu, idei „wcielenia Chrystusa w naród” aż po niewątpliwie *novum* myśli chrześcijańskiej w ogóle, a więc nie tylko kręgu kulturowego Zachodu, czyli rozpoznania tak zwanego „grzechu narodu”²⁴, rozumianego w sensie zła struktur narodowych i dopełniającej go idei, że *metanoia* narodu nie wyczerpuje się w prostej *metanoi* jednostek, chociaż zakłada ją w sposób zasadniczy? Czy powyższe odmienności polskiego katolicyzmu – uchodzące za opóźniony w mentalności laickich i liberalnych (w uproszczeniu) społeczności europejskiego Zachodu – wydatnie nie przyczyniły się do zbawiennego fak-

²¹ A zasadniczo – uzyskanych z niej środków materialnych dla zapewnienia bytu swych rodzin.

²² Por. D. Kubicki, *Prognozowany kryzys społeczno-ekologiczny XXI w. jako konsekwencja procesów globalizacyjnych końca XX w.?*, Studia Gdańskie 27, s. 285-303.

²³ Np. duszpasterskie *opus* kard. St. Wyszyńskiego (1901-1981) – Prymasa Polski (1948-1981), a zwłaszcza jego teologia narodu.

²⁴ Czyli rozpoznania, że niedojrzałe człowieczeństwo poszczególnego członka społeczności polskiej, otwarło drogę do niewoli wspólnoty narodu, postulującego w sumie konieczność obudzenia czy nawet wykształcania człowieczeństwa w każdym jednostkowym człowieczym podmiocie polskiej społeczności.

tu, że modernizm przełomu XIX i XX wieków pozostał dla społeczności Polski prawie bez szerszego echa, podczas gdy bezprecedensowo naznaczył społeczności Europy Zachodniej, utrwalając zwłaszcza w ich elitach intelektualnych i establishmencie politycznym (w uproszczeniu) predylekcję dla tez sekularyzacyjnych i tak zwanej tezy *śmierci* Boga? Zatem, czy w tym wymiarze nie odnajdujemy znamienia cywilizacyjnej młodszości, jaki zdaje się charakteryzować społeczność polską i inne społeczności ościenne?

Zauważmy, że w tym samym momencie dziejowym, kiedy społeczności Zachodu próbowały w ich polityczno-ekonomicznym establishmencie układać się z reżimami totalitarnymi bądź liberalnymi, społeczność polska koncentrowała się na ważnych dla niej kwestiach – bytu narodu i integracji społeczności polskiej oraz ujednoczenia struktur państwowo-administracyjnych i społeczno-ekonomicznych. Pozostawała nadal nimi zaabsorbowana w godzinach i chwilach, kiedy odzyskała upragnioną niepodległość wraz z końcem pierwszej wojny światowej. Nie mogła również pozwolić sobie na jakiegokolwiek wychnienie z racji nagłego militarnego zagrożenia ze strony bolszewickiego Związku Sowieckiego w 1920 roku, a następnie agresji hitlerowskiej Trzeciej Rzeszy Niemieckiej i stalinowskiego Związku Sowieckiego. Jednak likwidacja i zagłada polskich elit społecznych i intelektualnych w latach wojny i okupacji (1939-1945) wraz z masowymi zsyłkami do syberyjskich łagrów bądź na stepy Kazachstanu wszystkich członków rodzin osób poddanych fizycznemu unicestwieniu nie zakończyła się ze strony reżimu komunistycznego stalinowskiego Związku Sowieckiego wraz z kapitulacją hitlerowskich Niemiec.

Mając zatem w historycznej pamięci dziejowo niedawne odwzorowywanie agresywnych wobec Polski idei totalitarnych ze strony jej potężnych sąsiadów²⁵ należałoby także poważniej rozważyć współczesne zagrożenia z mało roztropnie uprawianej polskiej polityki – zwłaszcza od 2007 roku (w uproszczeniu)²⁶, gdyż istnienie zwartego i silnego, moralnie twórczego 40-milionowego narodu polskiego w sercu Europy może okazywać się przysłowiową „solą w oku” dawnych, wojenno-zaborczych agresorów – wobec poniekąd zrozumiałej bierności obecnych establishmentów politycznych dawnych aliantów zachodnich, a obecnie ścisłego [dominującego] cywilizacyjnego centrum Zachodu, koncentrujących się – co jest zrozumiałe w regułach ekonomicznych – w swych gronach parlamentarnych na kształtowaniu polityki wyłącznie na zasadzie polityczno-ekonomicznego i cywilizacyjno-kulturowego interesu własnego państwa i reprezentowanej społeczności.

²⁵ Por. G. Labuda, *Przyszłość państw narodowych i nacjonalizmów w jednoczącej się Europie*, w: tenże, *Rozważania nad teorią i historią kultury i cywilizacji*, s. 448n.

²⁶ Por. D. Kubicki, *Polonia i emigracja Trzeciej Rzeczypospolitej jako nowy wymiar patriotyzmu* [w druku].

Czy zatem można współcześnie podejmować uzasadnione próby wykazywania zapóźnienia polskiej refleksji teologicznej bądź czy w ogóle jest zasadne polskie przeświadczenie postrzegania i myślenia w kategoriach zapóźnienia o teologii polskiej, skoro od początków swego zaistnienia w strukturach uniwersyteckich (Uniwersytetu Jagiellońskiego od 1400 roku) skoncentrowała się na prawach każdego człowieka i każdego narodu do wolności religijnej i skoro wyrażała niezrozumiałą dla ówczesnego europejskiego Zachodu troskę o jedność chrześcijaństwa, realizowanego na miarę danej wydarzającej się ówczesności – jednocześnie mając swój bezprecedensowy udział w doprowadzeniu do trwałej, chociaż ograniczonej terytorialnie, unii między wyznaniem chrześcijańskimi?

Wydaje się zrozumiałe, że wobec odmiennej charakterystyki zarówno dziejów, jak i wykształconej mentalności i tożsamości wartości kulturowo-intelektualnych, religijność polska nie zaowocowała aż po globalizacyjną współczesność żadnym systemem myśli teologicznej. Jednak, czy czynnik systematyzacji intelektualnej nie stanowi pewnego zamknięcia mentalnego w odniesieniu do ducha mentalności spadkobierców kręgu kulturowego Zachodu frankijskiego, skoro niewątpliwie brak systematyzacji teologicznej nie musi jednocześnie oznaczać splotenia wiary, odwzorowywanej w życiu codziennym poszczególnych wierzących wewnątrz funkcjonujących ludzkich społeczności?

Przejdźmy zatem do konkluzji powyższej refleksji.

Wobec odmiennego biegu dziejów społeczeństw obywatelskich Europy Zachodniej, społeczności postkomunistyczne Europy Środkowej i Wschodniej, a zwłaszcza społeczność Polski, mają niewątpliwie do zaoferowania doświadczenie wspólnotowo-narodowe, jakie nie było udziałem społeczności zachodniej części Europy. Jest więc zrozumiałe, że wynikające raczej z młodszości cywilizacyjnej niż z zapóźnienia odmienne kulturowo-cywilizacyjne dziedzictwa mają unikatową szansę spowodowania nowych europejskich jakości duchowych, moralnych. Mogą niewątpliwie twórczo wpłynąć na kształtowanie poszczególnych społeczności Unii Europejskiej w przestrzeni europejskiej integracji. Mogą również wydobyć niedostrzegany przez społeczności konsumpcyjne walor wspólnotowości bądź rozumienia narodu i jego ducha jako „wielkiego-zbiorowego-obowiązku” we wspólnie integrowanym dziedzictwie dziejów Europy w wymiarze jej poszczególnych społeczności – narodów i dawnych władztw. Tej możliwości ubogacenia społeczeństwa europejskiego Zachodu nie zmienia fakt czasowego zapóźnienia cywilizacyjnego społeczności Europy Środkowowschodniej. Nadto wydaje się, że nie jest ono aż tak stygmatyzujące, jak stygmatyzacja intelektu w myśli nowożytnej i pomodernej Zachodu europejskiego (w uproszczeniu), wyrażona w tezach: sekularyzacji i *śmierci* Boga bądź w moralnych postawach *sytości* i mentalnego *samozadowolenia* społeczeństwa konsumpcyjnego. Z pewnością

społeczności postkomunistyczne państw członkowskich integrującej się UE mogłyby spowodować jakościowo inne wspólne kształtowanie kultury intelektualnej i politycznej, odmienne od dotychczasowego intelektualnego monotwórstwa Zachodu – jeżeli, oczywiście, wystąpią korzystne i sprzyjające ku temu okoliczności. Ale, czy one zachodzą, skoro elity Zachodu zdają się nadal wykazywać wyjątkową predylekcję dla Marksowo-marksistowskich idei oraz skoro dominującym w nich okazuje się destrukcyjny duch nihilizmu, sceptycyzmu, egoistycznego zaślepienia własnym, ekonomicznym interesem itd.? I, czy one zajdą, kiedy coraz wyraziściej okazuje się, że społeczności młodszości cywilizacyjnej – a zwłaszcza społeczność polska – zostały najpewniej zwiedzione destrukcyjnym dla ich narodowych suwerenności zakulisowym układem („sterowanej” przez siły państwa totalitarnego części dawnej robotniczej opozycji), skutkującym pozornością autentycznych transformacji ekonomiczno-demokratycznych oraz w pewnym sensie iluzorycznością wykształcania stabilnego państwa prawa i państwa obywatelskiego?

Nie jest oczywiście rolą teologa rozstrzygnięcie powyższych kwestii, a zwłaszcza rozważanie możliwych rozwiązań w płaszczyźnie polityczno-gospodarczej. Natomiast niewątpliwie nie może teolog nie zwracać uwagi na ocenę moralną przemian i ich jakości. Nie może również nie brać pod uwagę kondycji moralnej społeczności i jej duchowego zapotrzebowania, kiedy staje przed wyzwaniem czynienia refleksji nad objawiającym się *Słowem* w stworzeniu wraz z jego ześrodkowaniem w dziejach ludzkości w *Wydarzeniu* Jezus-Chrystus. Czyż bowiem ewangeliczne spojrzenie nie predestynuje go w pierwszym rzędzie do moralnej oceny zauważalnych objawów i znaków (także sygnalizowania w wąskich gronach intelektualnych) mutacji totalitarnych organizmów, wykazujących zdolność do ujawniania się w nowych postaciach destrukcji moralnej społeczności, *quasi* nowo wyzwolonych spod ich destrukcyjnej ideologii? Czy podobna sytuacja – pozostawienia społeczności Europy Środkowej i Wschodniej obrzeżem cywilizacyjnym Zachodu, a więc rynkiem zbytu niechcianych i niepotrzebnych jego wytworów bądź przebrzmiałych, zdewaluowanych idei – nie wydaje się sprzyjająca establishmentowi *ekonomicznego* Zachodu, nie dostrzegającemu jeszcze moralnego zagrożenia, jakie w nieodległej przyszłości może go unicestwić? Czyż polski teolog może nie dostrzegać tej dziejowej sytuacji z perspektywy orędzia chrześcijańskiego – i pozostawać obojętny w jej moralnej ocenie? Czyż na jego oczach nie rozgrywa się rozstrzygnięcie tego, w jakim świecie mentalnym ludzkich społeczności przyjdzie mu uprawiać refleksje teologiczną w najbliższej przyszłości? Czyż nie chodzi jednocześnie o jego bycie jako teologa, gdyż znihilizowanie się społeczności, w której tkwi, spowoduje także nieodwracalną w pewnym sensie bezużyteczność jego wysiłku teologicznego?

W sumie, niewątpliwie zachodzi niezwykła odpowiedzialność chwili, w której teologowie społeczności młodszości cywilizacyjnej nie mogą nie podjąć niepowtarzalnego wyzwania czynienia refleksji teologicznej, z myślą o wyjątkowym zapotrzebowaniu na wymiar transcendencji i osadzonej na niej ocenie moralnej wydarzającej się europejskiej współczesności – integracji europejskiej. W tym aspekcie niniejszej refleksji chcielibyśmy jeszcze uwydatnić szczególną rolę krajów młodszości cywilizacyjnej współczesnej Europy w perspektywie nie „wyschniętego” źródła marksizujących ideologii, które zdają się nadal pozostawać żywe w cywilizacji konsumpcji i w zglobalizowanym świecie rynków finansowych i ekonomicznych.

Odmienne dzieje wykształcania się twórczego *ducha narodu* i siły moralnej społeczeństwa polskiego w gronie wspólnot etnicznych Europy Środkowej, pozwalające na konstruktywne dopomożenie w przewyciężeniu zaistniałej sytuacji pomoderności w społecznościach Europy Zachodniej, którą ogólnie charakteryzuje się rysem upadku masowej wiary religijnej w jej chrześcijańskim kształcie, mogą jednak pozostać mało użytecznym wspomnieniem – przysłowiową kartą z historii. Bowiem, zamiast stanowić duchowe źródło, będące w stanie jeszcze zasilić słabnące w chrześcijańską postawę wiary społeczności zachodnie – źródło świadczące jednocześnie o młodszości cywilizacyjnej społeczności polskiej (pośród krajów Europy Środkowej i Wschodniej), nie przenikniętej jeszcze w sposób dominujący nihilizmem bądź sceptycyzmem²⁷, społeczność polska zdaje się stawać bankrutem własnej przeszłości i karykaturą dawnej dumy, dawnego honoru. Ukazuje się ofiarą własnej tragedii ideologicznego zniewolenia ostatniego półwiecza i systematycznie podejmowanej przez zewnętrznych agresorów eliminacji i eksterminacji jej społecznych elit – ofiarą bez duchowych sił, pozbawioną twórczej inicjatywy. Rodzi się zatem zasadnicze pytanie, które należałoby bezwzględnie rozstrzygnąć. Czy faktycznie taką jest aktualna kondycja społeczności polskiej, czy też taką staje się ona na naszych oczach?

Zastanawiający wydaje się właśnie tenże fakt, gdyż pojawia się w chwili, kiedy przychodzi Europie odzyskiwać chrześcijańską tożsamość – wskutek werdyktu Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu (z 18 marca 2011) w sprawie krzyża jako symbolu religijnego i kulturowego. W Polsce nagłaśniane są tymczasem głosy o stanowisku przeciwnym – z różnym natężeniem powtarzane są bowiem w sferze politycznej i publicznej podobne argumenty za marginalizacją życia i kultury religijnej, chrześcijańskiej itd., które w społecznościach Zachodu dawno już utraciły jakąkolwiek wartość. Oczywiście, wobec współczesności Zachodu, owe lewicujące poglądy zdradzają tylko wyjątkowe zacofanie i pro-

²⁷ Por. D. Kubicki, *Upadek masowej wiary w społecznościach Zachodu jako badawcze wyzwanie współczesności wobec filozofii religii i socjologii religii* [w druku].

wincjonalizm, wykazujący zdolność do trwałego upośledzenia społeczności polskiej jako półprowincji i peryferii Zachodu.

Powyższe zjawisko wydaje się jednak zdumiewające w chwili, kiedy żadne współczesne państwo Zachodu zdaje się nie pozostawać w możności dłużej udawać, że jest neutralne światopoglądowo i wyznaniowo, gdy faktycznie takowym nie jest. I oto społeczność polska, która nie zaznała dramatu wojen religijnych w swej dziejowej przeszłości i która jeszcze niedawno charakteryzowała się tolerancją religijną, zdaje się nie być w stanie podjąć próby przełamania lęków społeczności dojrzałych demokracji parlamentarnych Zachodu w perspektywę przewyciężenia ich schizofrenicznej sytuacji, czyli zarzucenia działań marginalizujących religijność.

Być może pamięć o wydarzeniu katastrofy lotniczej pod Smoleńskiem w dniu 10 kwietnia 2010 roku, w której zginął urzędujący Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej wraz z członkami, licznej oficjalnej delegacji na obchody 70. rocznicy zbrodni katyńskiej, przypomni dominującym w sferze polityki światowej o odpowiedzialności za obłudną moralność polityczną, dążącą do pragmatycznego celu kosztem słabszych podmiotów politycznych i za cenę skrywania prawdy historycznej bądź godzenia się na jej przeinaczenie. Miejmy nadzieję, że przypomni o wymiarze religijnym życia społeczności narodowej na przykładzie zbiorowej reakcji Polaków na tragiczne wydarzenie śmierci głowy państwa polskiego, jego korpusu generalskiego, polityczno-parlamentarnych elit i wielu wysokich urzędników państwa podczas dziewięciodniowej żałoby narodowej. Zaś uprawiając teologię w Polsce powinni zaczerpnąć z postawy polskiej zbiorowości i wspólnoty narodu wystarczające inspiracje do podjęcia dogłębniejszej teologicznej refleksji nad *Słowem* objawiającym się w człowieczych dziejach w zbiorowym doświadczeniu Polaków, aby z kolei ona pozwoliła przywrócić autentyzm postaw wiary wspólnot chrześcijańskich Kościoła katolickiego w społeczności polskiej.

Pozostaje jednak jeszcze jeden wymiar wyzwania, przed którym zdaje się stać teologia polska w osobach aktualnie kształtujących jej oblicze. Otóż, zauważa się przesuwanie się świata chrześcijańskiego na silne pod względem demograficznym społeczności pozaeuropejskich kontynentów. Czy zatem, wobec konieczności kształtowania refleksji teologicznej w środowisku żyjącego Kościoła i tętniących życiem wiary wspólnot Kościołów lokalnych, nie jest na sposób szczególny predestynowana społeczność polska, aby w osobach teologów wyrazić we współczesności początków XXI stulecia teologiczne rozumienie orędzia ewangelicznego?

Zakończmy poniższą konkluzją.

Niewątpliwie zatem kwestie jakiegokolwiek zapóźnienia pozostają wtórne wobec realizacji wyzwań wydarzającej się współczesności, a niekiedy niektóre rodzaje zapóźnienia pozwalają wspólnocie społeczności ludzkich uniknąć daremnego brnięcia w ślepej drodze, z jakiego ratują wspólnoty: społeczne i narodowe,

podążające „młodszością cywilizacyjną”. Jednak nie mogą one pozostawać zbyt długo bierne pod groźbą utraty swego waloru na tym etapie wspólnych dziejów względem cywilizacyjnie dominujących.

CATHOLIC THEOLOGY AND THE YOUNGER EUROPE IN THE TIMES OF GLOBALIZATION. SUMMARY

In view of the contemporary integration of the EU member states and in the context of the fast globalizing world of today, the author raises the issue of civilizational backwardness, which by the political and intellectual representatives of the Western world (and hence its societies) is widely identified with the notions of post-totalitarian and post-communist Central and Eastern European societies, and thus with the Polish society and those practising theology in the Catholic Church in Poland at the beginning of the 21st century. In the first part of his reflection, the author postulates defining the civilizational 'youthfulness' with respect to the evident relativity of the idea of civilizational backwardness in the historical perspective, especially taking into consideration the ever-changing political, cultural and civilizational domination in Europe. Later on he outlines the hope which he cherishes towards those practising theology and reflecting upon the evangelical message, who bring it into effect through their faith and spread it on in their communities in local churches of the Catholic Church in Poland. Those faith communities, with their morally creative members, stem from the tradition of Polish social, philosophical and theological thought, shaped in the course of the vicissitudes that the Polish society and the country itself underwent due to Poland's specific location on the border between the European East and West.

(thum. Zofia Lebiecka)