

**Grzegorz Dziewulski**

**Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi**

## **Wypowiedź M. Gajdy pt. „Kościół a religia” z perspektywy teologa fundamentalnego**

([https://www.youtube.com/watch?v=UTR\\_cBFRRBw](https://www.youtube.com/watch?v=UTR_cBFRRBw), dostęp z dn. 30 XI 2020)

### **ABSTRAKT**

Niniejsze uwagi (minirecenzja) dotyczą znaczenia rzeczywistości religii i jej funkcji w użyciu prelegenta oraz aplikacji ich do oceny aktualnej sytuacji Kościoła i prognozowania jego przyszłego losu (kształtu). Posługiwanie się religioznawczym w istocie pojęciem religii i dołączana kontradycja religii i wiary wraz z wiodącą tezą o przekształcaniu się wiary w religijność mają nie tylko deskryptywny charakter, ale implikują także – niestety nie uwzględniane przez prelegenta rozróżnianie płaszczyzny teologicznej i religioznawczej – praktyczne konkluzje.

**W**yowiedź M. Gajdy, według prowadzącego spotkanie, na którym została wygłoszona, miała w zamyśle organizatorów intrygujący temat: „Kościół – wyjście z religii”. Na stronie serwisu internetowego, na którym jest ona dostępna [www.youtube.com](http://www.youtube.com), znajduje się wprowadzenie: „W 2016 roku odbył się Tydzień Społeczny, zorganizowany przez związaną z dominikanami Fundację *Veritas*. Jednym z prelegentów był Marcin Gajda, który starał się zinterpretować historyczny zakręt, na którym znalazł się Kościół Katolicki. Dla wielu osób ten wykład okazał się bardzo inspirujący”.

Poniższe uwagi pisane są z pozycji wykładowcy religiologii i teologii fundamentalnej, ze świadomością, że – jakkolwiek wypowiedź M. Gajdy miała „wolny charakter” tzn. nie była klasycznym referatem czy akademickim wykładem, ani nie została opublikowana w którymś z periodyków naukowych, to jednak osoba prelegenta (lekarz, magister nauk o rodzinie Wydziału Teologicznego, praktykujący terapeuta chrześcijański, diakon w Kościele katolickim (za <https://www.gajdy.pl>) oraz podjęta tematyka zasługują na uwagę, zwłaszcza ze względu na odniesienia i implikacje pastoralne.

W pierwszej części swojej wypowiedzi (2 min–6 min), którą można by zatytułować chrześcijaństwo jako religia, prelegent mówi o obecności w dziejach narodu wybranego zadziwiającego procesu znikania Boga w kulcie i przekształcania się religii Izraela w kult – kult, który coraz bardziej odróżniał się od kultu religii ościennych. Proces ten stanowił element ewolucji Izraela prowadzącej ku monoteizmowi, a towarzyszył mu, scharakteryzowany jako objawieniowy, proces znikania obrazu Boga w dziejach Izraela tzn. zaprzestawano nazywać tego Boga i sobie Go wyobrażać (wizualizować). Apogeum tego procesu i swoistą kropką nad „i” mają być słowa Chrystusa do Samarytanki, podane przez prelegenta w postaci: Bóg mieszka w człowieku – prawdziwy kult będzie odbywał się w Duchu i prawdzie, a więc zostaje on uwewnętrzniony. Codzienne trwanie uczniów na modlitwie w świątyni, a jednocześnie łamanie chleba po domach ma wyrażać radykalne przesunięcie środka ciężkości wiary do domów chrześcijan, a właściwie do ich serc i ich wspólnoty.

Podsumowanie tej części ma postać tezy: w Chrystusie religia osiąga swój szczyt, aby spełniwszy swą rolę zniknąć – odtąd Bóg jest dostępny wszędzie, i w każdym czasie, i przez każdego człowieka poprzez miłość. Doświadczać Boga to mieć udział w miłości – i już nic więcej się w historii świata nie może wydarzyć. Prelegent podkreśla: nie ma już świątyni, nie ma kapłana, nie ma ołtarza, nie ma ofiary, nie ma czasu świętego i nieświętego, nie ma miejsc świętych – znika charakterystyczny dla religii dualizm: podział na *sacrum* i *profanum*, wyrażony przez św. Pawła słowami: „w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy”.

Pierwsza uwaga, która się narzuca podczas słuchania, to sposób traktowania przez prelegenta chrześcijaństwa jako religii, który – w świetle nauk religioznawczych, filozofii religii i teologii religii – jest daleko idącym uproszczeniem. To prawda, że wykształcenie się monoteizmu w judaizmie (por. Iz 41,21–29) było długotrwałym procesem oczyszczania obrazu Boga, również z przejmowanych od sąsiednich religii Jego ikonicznych przedstawień, traktowanych przez nie jako żywe (por. Pwt 4,9–20); że prowadził on przez fazę monolatrii (por. Wj 20,3); że należała do niego również prorocka krytyka niewierności Izraela. To jednak nie usprawiedliwia to odczytania słów Jezusa skierowanych do Samarytanki jako uwolnienie kultu chrześcijan z elementu instytucjonalnego i zwrot ku (wyłączonej) praktyce kultu wewnętrznego. I choć zdaje się temu przyświadczać sam św. Paweł (Rz 12,1: *dajcie ciała swoje na ofiarę żywą...*; 1 Kor 10,31: *czy jecie, czy pijecie, czy cokolwiek innego czynicie, wszystko na chwałę Bożą czyńcie*; 2 Kor 9,12: określenie zbiórki jałmużny jako liturgii), to przecież od samego początku wspólnota Kościoła praktykuje „zewnątrzny” kult – sprawuje ryty (obrzędy)

pośredniczące niewidzialnemu życiu łaski, jak chrzest czy regularna niedzielna Eucharystia.

W tym kontekście na przywołanie zasługują prorockie wzywania do pogłębionej duchowej postawy przy sprawowaniu kultu. Świątynia, ofiary, kapłani miały gwarantować obecność Boga pośród wspólnoty, prorocy zaś przestrzegają przed złudnym poczuciem bezpieczeństwa pokładanym w zewnętrznych obrzędach i przed przysłanianiem nimi potrzeby nawracania się, jednym słowem pouczają o pierwszeństwie etyki nad kultem. Ponadto chrześcijańska antropologia rozwijająca myśl biblijną ukazuje człowieka nie jako bezcielesnego ducha, lecz jako byt cielesno-materialny i psychiczno-duchowy, mający wymiar naturalny i nadprzyrodzony, będący osobą żyjącą we wspólnocie, w której również przeżywa on swoją relację z Bogiem (wiarę), a więc i również akty kultu, w konsekwencji czego wspólnota i kult nie są wolne od nieuniknionych niedoskonałości i braków. Ich nieuniknioność jest skutkiem ludzkiego charakteru recepcji i re-akcji na uprzedzającą inicjatywę objawienia się Boga, który dokonuje się przecież nie bez udziału łaski. O tyle więc słusznie stwierdzi dalej prelegent, że to nie Bóg tworzy religię i nie jest ona efektem Jego (wyłącznej) aktywności. Jeśliby jednak religia miała być dziełem samego tylko człowieka, to (konsekwentnie) nie byłaby ona realną relacją i więzią z Bogiem, nie mogłaby też udzielać zbawczej łaski, ponieważ to nie człowiek wyznacza Bogu, co i jak powinien On wobec niego czynić odnośnie zbawienia. Teologia chrześcijańska wyjaśnia, że religia (jako taka) rodzi się z rozpoznania przez człowieka objawienia Bożego (czy to objawienia w stworzeniu czy to w historii) i udzieleniu przez niego odpowiedzi na nie, co ustanawia religię rzeczywistością bosko-ludzką. Konsekwentnie zatem, do religii należy nie tylko relacja z Bogiem stanowiąca jej teologiczną istotę, ale i jej wymiary kulturowe (psychologiczny, socjologiczny, historyczny, pedagogiczny, geograficzny, fenomenologiczny), które podlegają badaniom nauk religioznawczych oraz aspekty filozoficzne (np. ontologiczne uwarunkowania genezy religii, jej język i trwałość w dziejach).

W następnej części (7 min–10 min), której myślą przewodnią jest relacja chrześcijaństwa i państwa, prelegent wprowadza tezę o chrześcijaństwie, które nie jest religią, a przynajmniej nie musi być przeżywane jako religia. Potwierdzeniem tego ma być już szczególność chrześcijaństwa na tle religii Cesarstwa Rzymskiego ujawniająca się w postaci sprzeciwu wobec kultu cesarza i, w konsekwencji, odmawianiu chrześcijaństwu statusu religii. Prelegent wskazuje, że religie, zwłaszcza wielkie religie,

obok właściwego im dualizmu *sacrum* i *profanum* pełnią funkcje tożsamościowe i narodowo-twórcze, państwowo-twórcze, stanowią narzędzie (w różnym stopniu) kształtowania narodu, państwa, polityki, przy czym funkcje te dochodzą do głosu zwłaszcza w formach monarchii, choć dostrzegalne są również w systemach demokratycznych (nie podaje jednak przykładów). Znaczącą konsekwencją tej tożsamościowej funkcji religii ma być oddzielanie i przeciwstawianie „swoich” (członków własnej religii) od „nie-swoich”, przy czym samookreślenie to ma się dokonywać z pomocą negatywnego odróżniania (nie tyle, przez co „kim jestem”, co raczej „kim nie jestem”). Ze swoich doświadczeń psychoterapeuty prelegent przywołuje też doświadczenie lęku jako (w dużej mierze) motywu konstytuowania się religii – lęk przed karą, przed śmiercią, chorobą... – oraz, paradoksalnie, obniżanie go również przez religie. Wzmiankuje on także kluczowy motyw religii jakim jest pragnienie „dosięgnięcia” Boga (człowiek jako *capax Dei*).

Zarysowaniu specyfiki chrześcijaństwa poświęcona jest kolejna część wypowiedzi (10 min – 14 min). Jako ilustracja inności i specyfiki chrześcijaństwa w kontekście Cesarstwa wskazany zostaje *List do Diogneta* (II w.), prezentujący łagodną opozycję chrześcijan w stosunku do narodu i państwa oraz wolności w stosunku do praw cywilnych. Prelegent akcentuje przekonanie autora o byciu przez chrześcijan niejako duszą świata oraz podkreśla uniwersalizm chrześcijaństwa, który przeciwstawia redukowaniu religii do choćby najwznioślejszych funkcji społecznych jak patriotyczna czy narodowo-wyzwoleńcza (kontekst sugeruje, że chodzi o sytuację w Polsce). W swoich początkach chrześcijaństwo miało więc być doświadczane jako udzielające się życie i miłość, przeżywane w wewnętrznej wolności, czym zyskiwało sobie przemożne misyjnie oddziaływanie. Jako znamieny wyraz tej nowości wskazany zostaje brak do IV w. filozoficznego języka do jej wyrażenia, i późniejsze dopiero pojawienie się symbolu wiary, liturgii, sakramentów jako widzialnego ukazywania niewidzialnego doświadczenia wewnętrznego, nowego życia, nowego stworzenia, nowego imienia, nowego ludu... Specyfiką chrześcijaństwa byłoby więc doświadczanie wolności – wolności od lęku, wolności wewnętrznej, wolności wobec prawa, wolności uzdalniającej do bezinteresownej miłości.

Ta część wypowiedzi skłania do podjęcia kwestii integralnego ujmowania religii jako takiej, tzn. wskazania jej istoty w życiodajnej relacji (więzi) z Bogiem zrodzonej ze wspomnianego rozpoznania przez człowieka objawienia się Boga i recepcji tego rozpoznania w postaci religii. Oznacza to zatem teologiczność istoty i rdzenia religii oraz jej pozytywny (z zasady) charakter, a więc przeciwnie niż używa go prelegent przeciwstawiający religię (chrześcijaństwo) doświadczeniu duchowemu. Ponadto konsekwencją wskazanej wyżej cielesno-duchowej natury człowieka jako współtwórcy religii jest także pełnienie przez religię innych

funkcji niż soteryczne, pozostających jednak w stosunku podrzędności wobec teologicznej istoty i celu religii jako takiej.

Z racji podjętego tematu (*Religia i Kościół*) prelegent odnosił się do społecznych, oraz – po części – historycznych i psychologicznych aspektów religii. Jednak jego spostrzeżenia o specyficznym stosunku chrześcijaństwa do państwa i pełnionych w stosunku doń funkcji nie usprawiedliwiają ani generalizacji poczynionych spostrzeżeń i ocen, ani też ich upraszczania (co innego, gdyby na wstępie to zaznaczył). Społeczne, psychologiczne, etyczne, polityczne i kulturowe funkcje religii, jakkolwiek pozostają w stosunku podporządkowania wobec ich nadrzędnego, *stricte* religijnego celu jakim jest zbawienie, nie powinny być jednak traktowane jako jej deformacja czy wypaczenie. Te inne niż ściśle objawieniowo-zbawcze cele i funkcje religii podlegają – z pomocą kryterium teologicznej istoty i celu oraz związanym z nimi integralnym dobrem osoby i wspólnoty – weryfikacji i oczyszczeniu, aby chronić religię przed instrumentalizacją, a więc również zachować właściwe odniesienia między funkcjami *stricte* religijnymi, a funkcjami niereligijnymi. W tym miejscu zrozumiała staje się potrzeba wstępnego określenia przez prelegenta charakteru, kompetencji i zakresu swojej wypowiedzi, gdyż przekłada się to na stawiane tezy i prawomocność konkluzji np. czy tezy i wnioski dotyczą wszystkich religii, niezależnie od ich partykularnej specyfiki, regionu wyznawania czy pełnionych ról społecznych; czy czynione uwagi dotyczą współczesnej obecności i funkcjonowania religii względnie Kościoła, w konkretnych uwarunkowaniach czy też ogólnej relacji religii do rzeczywistości ziemskich?

Jako potoczne zatem należałoby potraktować wypowiedzi prelegenta o braku odpowiedniego języka wyrażenia nowości chrześcijaństwa (np. sytuacja języka teologii do IV w.), o ile prelegent ma świadomość historycznego procesu poszukiwania adekwatnego (ortodoksyjnego) przekładu nauki wiary czy kultu w stosunku do adresata z kultury helleńskiej. Również jako potoczny należy potraktować *passus* o wielorakiej wolności chrześcijańskiej, który zapewne naznaczony jest jego praktyką terapeutyczną, a może i pastoralną.

Również za jedynie częściowo trafne można uznać wskazanie *Listu do Diogneta* jako argumentu za uniwersalizmem chrześcijaństwa i jego autonomią w stosunku do ówczesnego państwa oraz jako ilustracji uniwersalizmu przekraczającego doraźne struktury i cele instytucji cesarstwa. Dokument ten bowiem ma charakter apologijno-propagandowy tzn. nie odzwierciedla realnej sytuacji ówczesnego chrześcijaństwa (Kościoła), lecz kreśli idealny model jego relacji do

państwa (Cesarstwa) w trzech kluczowych postawach: solidarność, krytyczność i transcendowanie państwa, które są zilustrowane konkretnymi przykładami. Skoro zaś dominujący w Europie model państwa narodowego pojawi się dopiero w XIX/XX w. (zaczątki po pokoju westfalskim 1648r.), czy zatem stosunek Kościoła (religii) do instytucji państwa z jego celami, funkcjami, doktryną polityczną i historycznymi uwarunkowaniami może być prostym przełożeniem nakreślonego wyżej ideału, zwłaszcza praktycznych sposobów urzeczywistniania przez chrześcijan wolności w działaniach w ramach cywilnych – ramach z jednej strony jakoś historycznie zdeterminowanych, z drugiej zaś podlegających nowym, wielorakim czynnikom jak np. globalizacja, sytuacja rynku światopoglądowego, prywatyzacja wiary, słabnięcie tradycji? Skoro nie jesteśmy bezcielesnymi aniołami komunikującymi się za pomocą idei, to i relacja Kościoła (religii) do państwa i porządku społecznego, także wolność (autonomia) Kościoła (religii), będzie miała niejednakowe postacie, stosownie do uwarunkowań w konkretnych państwach (por. modele relacji w Niemczech i we Francji).

W kolejnej części wypowiedzi (14 min–17 min), której myśl wiodącą można ująć jako relację chrześcijaństwa do religii jako takiej, prelegent deklaruje swoje przyzwolenie dla religioznawców na traktowanie chrześcijaństwa jako religii, lecz oświadcza sprzeciwia się temu, uzasadniając swój sprzeciw upodobnieniem chrześcijaństwa (przez przyswajanie z zewnątrz „religijności”) do innych religii. Jako ilustrację tego upodobnienia przywołuje własne doświadczenie, a mianowicie wizytę w sanktuarium buddyjskim w Tajlandii, która odsłoniła mu uderzające podobieństwo sprawowanego tam kultu do kultu na Jasnej Górze: podobne przebieranie figury i obrazu oraz podobna „ideologiczna nadbudowa” religii jako wyzwalającej z ucisku politycznego. Innym potwierdzeniem fałszywości traktowania chrześcijaństwa jako religii jest konstatacja istnienia osób, które w swoim (subiektywnym) odbiorze postrzegają Kościół jako instytucję odbierającą im wolność, a chodzi tu o wolność, która stanowiła kiedyś wyróżnik Kościoła i była źródłem jego przyciągającej siły. Dramatyczność takiego postrzegania Kościoła tkwi w sposobie odbierania tej wolności: Kościół czyni to jako religia (zapewne w sensie: Kościół narzuca chrześcijaństwo, nie respektuje, bądź niewystarczająco respektuje wolność sumienia).

Kolejne uwagi o sytuacji Kościoła wprowadzają tezę o pochodzeniu religii nie od Boga, lecz od człowieka. W jej uzasadnieniu prelegent wyraża przekonanie, że traktowanie chrześcijaństwa jako religii sprowadza Jezusa do roli jej założyciela i redukuje Go do ludzkiej jedynie postaci, a także ustanawia podział na „swoich” i „nie-swoich”. Dla Kościoła [w Polsce] wyraża się to w jego społecznym pozycjonowaniu na sposób religii, i w konsekwencji nadawaniu mu politycznej, narodowej, tożsamościowej

identyfikacji, pozbawianie go uniwersalizmu, oraz – w odbiorze wielu zwyczajnych ludzi – nadawanie mu oblicza jednej partii politycznej. Inną konsekwencją traktowania chrześcijaństwa jako religii ujawnia ewolucja świata, w którym funkcjonują religie, a mianowicie pojawia się proces zastępowania chrześcijaństwa przez inną religię (w domyśle: bardziej odpowiadającą nowym uwarunkowaniom i potrzebom). Ilustracją i potwierdzeniem tego spostrzeżenia ma być sytuacja chrześcijaństwa na Zachodzie, do której by nie doszło, gdyby chrześcijaństwo przejawiało się życiem według miłości.

Podsumowaniem wypowiedzi prelegenta (18 min–23 min) są pytania o przyszłość Kościoła i interpretację jego obecnych doświadczeń. Kluczem odpowiedzi ma być pogłębione rozumienie procesu upadku religii w Europie tj. zanikania religijności i (nieuniknionego) rozpadu struktur religijnych. Ogólna teza rozpoznania w tym procesie oczyszczającego działania Ducha Świętego zostaje dookreślona wskazaniem jego przyczyn jako kryterium oceny: czy proces ten oznacza kryzys chrześcijaństwa czy też jest może następstwem jego głębokiej asymilacji, stosownie do skierowanych do Samarytanki słów o uniwersalizacji kultu? Jeśli tak, to wtedy odchodzenie Europejczyków od religii okaże się paradoksalnie krokiem otwierającym drogę powrotu do Ojca, na podobieństwo odejścia młodszego syna, który – w przeciwieństwie do starszego syna – może w wolności powrócić do opuszczonych domu i ojca (Łk 15). Potwierdzeniem tej opcji może być konstatacja przedmiotu sprzeciwu ludzi niewierzących: odrzucany przez nich obraz Boga okazuje się obrazem niezgodnym z Ewangelią! Czy wobec tego chrześcijaństwo rozsadzając religię, tak jak była ona przez wieki rozumiana (tzn. kultycznie, zewnętrznie) nie kwestionuje może dotychczasowej chorej formy religijności tj. religijności podawanej arogancko, opartej na lęku, z prymitywnym obrazem Boga, neurotycznej i neurotyzującej? Czy może hasła Rewolucji Francuskiej (mające w gruncie rzeczy chrześcijański charakter), skierowane przeciwko rozpasanej chrześcijańskiej monarchii, nie są paradoksalną konsekwencją zakorzeniania się Ewangelii w Europejczykach?

Podsumowująca konkluzja o kryzysie jako szansie – szansie realnej pod warunkiem uwalniania się chrześcijaństwa od religii – oznacza w przypadku Kościoła w Polsce generowanie niechęci do struktury (instytucji), z którą jest utożsamiany, skutkiem czego, obrońcy takiej właśnie religii staną się paradoksalnie przyczyną jej upadku. Koniec religii w sensie Kościoła przeżywanego jako religia (stąd teza o „wyjściu Kościoła z religii”) okazałby się więc działaniem Ducha Świętego, dobroczynnym dla chrześcijaństwa.

Odnosząc się do tej części wypowiedzi, należy wyartykułować używanie przez prelegenta terminu „religia” w sensie potocznym, religioznawczym, tzn. jako system elementów doktryny, obrzędów, moralności, społeczności ze strukturą (organizacją), który przeciwstawiany jest wewnętrznej wierze, miłości

i wolności, a więc jej teologicznej istocie. Oznacza to postulat rozróżniania „wewnętrznej” wiary tj. ufności w Chrystusie, traktowanej nie tylko jako optymalnej postawy religijnej, ale jako właściwej, i przeciwstawiania jej zewnętrznym „jedynie” praktykom tj. religijności. Taki sposób używania przez prelegenta pojęcia „religii” niesie nieporozumienie, gdyż nie liczy się z rzeczywistością chrześcijaństwa, które od strony kulturowej jest religią, tak jak i inne religie (mającą swoją doktrynę, moralność, kult, społeczność), choć w perspektywie teologicznej – z racji „pochodzenia” od Chrystusa Wcielonego-Syna Bożego oraz „złożonej” w niej powszechnie przeznaczony pełni objawienia i zbawienia – jest religią w stopniu najpełniejszym, najwyższym.

Podobna sugestia zwrotu ku uwewnętrznianiu chrześcijańskiej postawy wobec Boga (w sensie *czystej wiary*) i krytyce elementu instytucjonalnego pojawiła się już w protestanckiej teologii dialektycznej (K. Barth, +1968; D. Bonhoeffer, +1945). K. Barth, twórca teologii dialektycznej, idąc za egzystencjalistyczną myślą S. Kierkegaarda, wystąpił w swoim komentarzu do *Listu do Rzymian* (1922) z krytyką instytucjonalnych postaci chrześcijaństwa, płynącą z przekonania, że wiara jest nie do pogodzenia z religią: religia to próba samozbawienia się człowieka, samousprawiedliwienia (*wiara* ma się tak do *religii*, jak *Ewangelia* do *Prawa*). Konsekwencją takiego radykalnego przeciwstawiania chrystocentryzmu antropocentryzmowi jest m.in. ograniczenie politycznego i kulturowego zaangażowania chrześcijan, chociaż np. w przypadku milczenia i braku protestu biskupów ewangelickich przeciw nazizmowi ten brak zaangażowania traktowany jest (paradoksalnie) jako obciążający<sup>1</sup>.

W wypowiedzi prelegenta pobrzmiewa też sprzeciw D. Bonhoeffera wobec traktowania religii jako uczuciowości (dziś właściwej byłoby mówić o przyżyciowości czy zewnętrznej jedynie religijności), pospołu ze sprzeciwem wobec koncepcji „chrześcijaństwa świeckiego/bezreligijnego”. Taka jednak opcja nie liczy się z antropologicznymi uwarunkowaniami i realiami przeżywania wiary, która potrzebuje zarówno osobistego, indywidualnego doświadczenia, jak i zewnętrznego,

---

<sup>1</sup> Warto nadmienić, że tacy przedstawiciele ewangelickiej teologii dialektycznej, jak F.F. Gogarten (+1967) i H. Cox (ur. 1929), jeszcze radykalniej rozwinęli tę – wyrastającą ze sprzeciwu wobec zatracenia przez teologię liberalną mocy słowa – krytykę antropocentrycznie zorientowanej chrześcijańskiej kultury: wprowadzona przez nich opozycja kultury ludzkiej i objawienia otrzymuje swoją najwyższą postać rozwoju religii w zupełnej sekularyzacji (wiara bez religii, bez przeżycia religijnego, bez klerykalizmu).



formalnego oparcia w postaci doktryny i etyki, ale również wspólnoty i jej przewodników. Kilkukrotne diagnozowanie przez prelegenta ułomności i słabych stron polskiego Kościoła jak m.in. przewartościowanie w kierunku zewnętrznej przeżyciowości, neurotycznych motywacji, powiązań z partią polityczną, implikuje kwestię prognozy: czy w tych mankamentach i defektach należy raczej widzieć permanentne wyzwanie do nieustannej odnowy przekazu nauki i form wiary (co sugeruje kontekst), przystosowania niewystarczających struktur, krytycznej weryfikacji powiązań z politykami i partiami czy raczej należy podnosić postulat oczyszczania chrześcijaństwa z zewnętrznego, powierzchownego, rytualnego jedynie przeżywania (co sugeruje temat wystąpienia)?

W reprezentowanej przez prelegenta antynomii między wewnętrznym, duchowym chrześcijaństwem, a jego zewnętrznym jedynie praktykowaniem w postaci jedynie obrzędowej i ceremonialnej, właściwej konkretnej denominacji czy społeczności, odbija się rykoszetem bultmannowski postulat demitologizacji – postulat wiary nowoczesnej, oświeconej i otwartej, tj. chrześcijaństwa nastawionego egzystencjalnie, wolnego od anachronicznych przekonań i form, a także wolnego od (zwłaszcza koniunkturalnych) powiązań z polityką, bez uwzględniania nieuniknionych przecież uwarunkowań i uwikłań dziejowych i społecznych. Aczkolwiek przeżywanie wiary w postaci sformalizowanych, tradycyjnych praktyk religijnych nie jest wolne od wielorakich mankamentów jak np. niedojrzałe motywacje, powierzchowność (rytualizm), etyczna niekonsekwencja, zniechęcanie młodych, to nie można zaprzeczyć, że pozostają one, także jako „skażone” tą nieuniknioną niedoskonałością, rozpoznawalnym i realnym miejscem spotkania z Bogiem, dostępem do Jego objawienia i zbawczej łaski, i jako takie wymagają nie tylko krytyki, ale także zrozumienia w ich wielorakich uwarunkowaniach oraz potrzebie ewangelizacyjnej odnowy<sup>2</sup>.

W swojej wypowiedzi prelegent przywołuje również poświadczoną w *Dziejach Apostolskich* praktykę pierwszego Kościoła sprawowania Eucharystii po

---

<sup>2</sup> Swoistym wyzwaniem jest wskazanie kryteriów zakresu i długości znoszenia tych ułomnych postaci wiary oraz granicy tolerancji, poza którą konieczna staje się interwencja (re-akcja), stanowiąca wypadkową danych teologicznych i realiów. Warty uwagi głosem w tych poszukiwaniach może być tekst M. Kity o sposobie odnowy Kościoła, podejmujący takie zagadnienia, jak m.in. „prawo do sprzeciwu”, „kościelne nieposłuszeństwo obywatelskie”, „strategię lojalnej niezgody” – <https://wiesz.pl/2020/12/28/czy-kosciol-to-nie-pomylka-rzecz-o-rozpuszczaniu-pewnej-skorupy/>

domach interpretując ją jako optimum (?) kultu chrześcijańskiego tj. wyraz wspólnoty, postawy wewnętrznej – podejścia z sercem: „Od Chrystusa Bóg jest dostępny wszędzie i w każdym czasie przez każdego człowieka poprzez miłość. Doświadczać Boga, to mieć udział w miłości. I właściwie nic większego już się nie może przydarzyć w historii świata... nie ma kapłana, miejsc świętych, czasów świętych... znika dualizm charakterystyczny dla religii... znika podział *sacrum/profanum*; w nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy”. Jednak taka wizja kultu chrześcijańskiego to obraz wyidealizowany i nie reprezentatywny dla docelowej postaci wspólnotowej celebracji (kultu), aczkolwiek słusznie przypominający istotność jedności wewnętrzznego nastawienia i zewnętrznego czynu uczestników oraz ukierunkowujący ich dążenia ku pomnożeniu wspólnoty wiary i modlitwy.

Odniesienia się wymaga też potoczny charakter używania rozróżnienia *sacrum/profanum*, abstrahujący od hermeneutycznego znaczenia nadanego mu przez fenomenologów religii (R. Otto, G. van der Leew, M. Eliade...), tzn. wyrażenia odrębności i niesprowadzalności zjawiska religii do innych przejawów kultury. Wprawdzie potoczne używanie tego rozróżnienia jest powszechne, to wartościujący i postulatywny charakter jego implikacji jest znaczący, gdyż na tym samym poziomie stawia się istotowo różne funkcje religii, takie jak funkcje społeczne, tożsamościowe, kultyczne, antropologiczne, egzystencjalne, sensotwórcze z funkcjami *stricte* religijnymi (teologicznymi), które w swojej wielowymiarowości pełni religia – religia, będąca w swojej istocie rzeczywistością teologiczną, „niewolna” jednak od wymiarów i powiązań etycznych, historycznych, socjologicznych, psychologicznych, filozoficznych, geograficznych... Skoro bowiem religia jako taka, stanowiąca realny, życiowy związek człowieka z Bogiem, wyłoniła się jako postać ludzkiej recepcji Bożego objawienia, to recepcja ta wyraziła się i utrwaliła na różnych płaszczyznach ludzkiego rozumienia i przeżywania, stosownie do panujących uwarunkowań, zatem – ze względu na swój ludzki wymiar – nie może mieć doskonałej czy ostatecznej formy. Historyczna wielość, różność i niejednakowa wzniosłość religii z ich obrazem Boga jest pochodną ludzkiego czynnika w odczytaniu i recepcji objawienia.

Teza prelegenta zatem: „Bóg nie założył religii” jest prawdziwa o tyle, o ile to nie Bóg sam „tworzy” konkretne historyczne religie (także i chrześcijaństwo), gdyż Jego „wkład” to Jego objawienie się oraz pomoce (łaska) konieczne dla rozpoznania i recepcji tego objawienia. Ludzka od-powiedź na objawienie formułowana jest ze wszystkimi tego konsekwencjami, a więc także i z jej niedoskonałością,

ale również – skoro nie jest wyłączona spod działania łaski – wystarczalnością i posiadaniem (w Bożej ekonomii i historii zbawienia) własnego znaczenia dla jej wyznawców. Świadomość tej prawdy chroni przed dezawuowaniem konkretnych religii, ale także przed równoważnym używaniem pojęć „religii” i „religijności” (tj. przeżywanych zewnętrznie obrzędów, bez wewnętrznej identyfikacji).

Ponieważ prelegent przeciwstawnie używa terminów „religia” i „wiara” (wiara jako właściwe odniesienie do Boga, a religia jako jej deformacja) oraz przeciwstawnia sobie Kościół i religię (wyraża to tytuł wypowiedzi oraz jej konkluzje), i w tej perspektywie diagnozuje społeczną sytuację polskiego Kościoła: „jest wypozycjonowany politycznie, narodowo, tożsamościowo, zredukował się jego uniwersalizm, dla wielu ludzi ma twarz jednej partii politycznej...”, to dla uniknięcia nieporozumień i zubożenia tematyki pożądane byłyby jakieś wstępne wyjaśnienia znaczenia używanego pojęcia „religii”, jej funkcji i uwarunkowań, także dookreślenie rozumienia Kościoła. Nieliczenie się z integralną tożsamością i funkcjami religii (jako fenomenem kulturowym i teologicznym) – każdej religii, a więc i chrześcijaństwa – upraszcza opis i objaśnienie jej sytuacji (m.in. idealizuje, miesza poziomy znaczeniowe, zrównuje własne opinie i intuicje z uznaną wiedzą) oraz skutkuje prostymi generalizacjami. Przyjmowanie „religijności” (tj. kultu, praktyk pobożnościowych) jako kryterium oceny stanu Kościoła jest stosowaniem religioznawczego znaczenia religii do jej teologicznej rzeczywistości.

Nasuwa się ponadto pytanie, czy konstатовane przez prelegenta postrzeganie Kościoła przez osoby spoza Kościoła, z zewnątrz, jako instytucji opresyjnej tj. odbierającej wolność, a zwłaszcza odbierającej ją „jako religia” (zapewne chodzi tu o narzucanie moralności, odgórne porządkowanie czyjegoś życia, dyscyplinowanie sumień i odwoływanie się do sankcji) jest rzeczywiście wyjaśnialne arogancją duchownych i niedojrzałością wiernych, bez potrzeby uwzględnienia szerszego kontekstu jak choćby postmodernizm, oddziaływanie *social mediów*, tendencje pluralistyczne w społeczeństwie? Czy, a jeśli tak to na ile, obecność Kościoła w sferze publicznej jako „metapolitycznego” sumienia demokracji, przypominającego o aksjologicznym fundamencie społeczeństwa (państwa) oraz nauczającego norm etycznych, jest słusznie interpretowana i oceniana jako monopolistyczne zawłaszczanie aksjologicznej i kulturowej sfery publicznej, narzucanie sposobu życia np. opresyjnego stosunku do cielesności czy roszczenie do udziału w kształtowaniu państwa i dyscyplinowania sumień? Ponadto, na ile miarodajne jest wyjaśnienie aktualnych powodów sprzeciwu i odchodzenia

od Kościoła przez nieudolność czy winy duchownych? Czy gdyby, hipotetycznie rzecz biorąc, wszyscy księża byli tak gorliwi i bez zarzutu jak choćby Jan Vianney, to nie tylko nie byłoby odejść z Kościoła, ale można by oczekiwać pomnożenia liczby wiernych, a także zaniku subiektywnych trudności i przeszkód w postaci ignorancji religijnej, uprzedzeń i uraz, oportunistów i konformistów? Znamienne jest tu niezrozumienie i sprzeciw okazywane samemu Jezusowi, Jego Ewangelii i znakom (nazywa siebie Bogiem, łamie Prawo, cuda czyni mocą Belzebuba, jest przyjacielem grzeszników i celników), które prowadziły aż do decyzji o Jego zgładzeniu (Mk 3,6; 14,55).

W swojej wypowiedzi prelegent nawiązuje także do swojej praktyki psychoterapeutycznej i podaje zarówno negatywne motywy i sposoby przeżywania wiary (religii), jak lęk przed cierpieniem, stratą, karą, końcem..., jak i pozytywne jak np. wyzwalenie od zagrożeń czy postawa ufności wobec Boga. Powyższe spostrzeżenia o niedojrzałych motywach i formach przeżywania religii są zrozumiałe i bezsporne, jednak ocena stanu polskiego Kościoła (chrześcijaństwa) z perspektywy powszechności takich motywacji i sposobów przeżywania wydaje się być nieadekwatna. Nie są to przecież postawy zarezerwowane czy właściwe dla wiernych polskiego Kościoła, a ponadto jak je uzgodnić z ich powszechną obecnością w minionych pokoleniach czy w nowych okolicznościach, zwłaszcza że te negatywne doświadczenia – jako zwyczajne trudności i etapy na drodze wiary – są również udziałem osób dojrzałych i głęboko wierzących? Słusznie prelegent konkluduje, że „ludzie nie przyjmują już religijności arogancko podawanej, opartej na lęku, z prymitywnym obrazem Boga, neurotycznej i neurotyzującej – ludzie tego nie kupią”, co domaga się od pasterzy Kościoła permanentnej weryfikacji przekazywanego – zarówno przez oficjalnych reprezentantów (duchowni i katecheci), jak i przez samych wierzących (np. rodzice, grupy duszpasterskie) – obrazu Boga, zawartości nauczania o Jego woli wobec człowieka i obecności w jego życiu czy krytyki przesadnej indywidualizacji i subiektywizacji w wierze.

Kolejna uwaga do prelegenta to postulat większego realizmu w kreśleniu doświadczenia pierwszych uczniów, przedstawianego jako „udzielanie się życia i miłości”, a zwłaszcza „życia w wolności”, z którego płynie sugestia przekonującego przekazu wiary w świecie („zarażania” nią). Słowa prelegenta o wolności wewnętrznej czy wolności bez lęku, uzdalniającej uczniów do bezinteresownej miłości, którą ukazują *Dzieje Apostolskie*, są jednak pewną apoteozą, która pomija wewnętrzne napięcia i konflikty w pierwszych wspólnotach, co także

poświadczają *Dzieje Apostolskie* czy listy Pawłowe, które przecież są pouczeniami i upomnieniami pisanymi w re-akcji na pojawiające się problemy doktrynalne i moralne, na trudności i nieprawidłowości w założonych przezeń wspólnotach. W stawianiu pierwszego Kościoła jako wzoru należy strzec się idealizacji, tzn. podnosząc siłę oddziaływania nowości stylu życia i kształtu wczesnochrześcijańskich wspólnot czy (wymierne) rezultaty misjonarskiej aktywności, tj. uwzględniać również „trudne fakty”, jak przyjmowanie wiary z niskich, interesownych pobudek, połowiczność jej praktykowania czy odstępstwa na skutek prześladowań, jednym słowem liczyć się z realnością skutków grzechu pierworodnego.

W tej perspektywie idealizacji wypadałoby też odnieść się do uwagi prelegenta o liturgii, sakramentach, credo... jako wyrazach bezradności w ujmowaniu niezwykłości wewnętrznego doświadczenia pierwszych chrześcijan. Opinia ta jest o tyle słuszna, o ile werbalizacja rzeczywistości udzielania się Boga człowiekowi zawsze przekracza naturalne możliwości ludzkie, a używany język analogii cechuje większe niepodobieństwo i nieporównywalność Boga do stworzeń niż jego odpowiedniość (Sobór Laterański IV). Przywołane stwierdzenie prelegenta wymaga jednak uściślenia, a mianowicie uwzględnienia faktu, że od samego początku chrześcijaństwo przywiązywało wielką wagę do objaśniania i definiowania nauki wiary (ortodoksji), o czym świadczy pojawienie się szkół katechetycznych, liczni apologety z ich dziełami czy zwoływanie synodów, ale również przywołana wyżej konkretna praktyka udzielania chrztu z etapem mistagogii katechumenów oraz systematyczne, niedzielne zgromadzenia eucharystyczne z przepowiadaniem słowa Bożego.

Na zakończenie powyższych uwag warto odnieść się jeszcze do jednej z konkluzji podsumowujących prelegenta: „Czy upadek religii na Zachodzie [zastępowanie chrześcijaństwa przez inne religie] nie jest pozytywnym procesem oczyszczania z nieowocnych latorośli – jest to pozytywny proces rozsadzania przez chrześcijaństwo religii w Europie?”. O ile wolni od antychrześcijańskich nastawień krytycy chrześcijaństwa diagnozują problem Kościoła w instytucji jako przysyłającej duchowe przesłanie Ewangelii, to prelegent wskazuje go w zamknięciu się wierzących w rytualizmie zewnętrznych jedynie praktyk kultycznych. O ile nie jest nowością uwaga o autorytarnym, legalistycznym przekazie Ewangelii przez oficjalnych przedstawicieli Kościoła, generującym w ten sposób konflikt z ludzką wolnością i zniechęcającym czy wręcz odpychającym od Ewangelii, to jednak diagnozowanie źródła kryzysu polskiego Kościoła w zastępujących wiarę religijności

i obrzędowości jest przecież uwagą słuszną w stosunku do każdego pokolenia chrześcijan (i nie tylko chrześcijan), i ograniczanie się do nich jest i uproszczeniem, i generalizacją (chyba, że było ono zamierzone). Diagnoza sytuacji Kościoła w ponowoczesnej Europie wymaga uwzględnienia większej liczby faktorów i czynników, podobnie jak i w przypadku poszukiwania dróg odnowy wiary. Tym niemniej jednak liczność chrześcijan zadowolających się zewnętrzną religijnością domaga się adekwatnych działań pasterzy Kościoła.

Powyższe krytyczne uwagi dotyczące wypowiedzi Marcina Gajdy nie oznaczają jednak, że piszący je żałuje czasu poświęconego na jej wysłuchanie, i to nie jednokrotne. Wypowiedź ta bowiem, mimo swoich mankamentów, zawiera sporo celnych i pogłębionych spostrzeżeń dotyczących wiary i polskiego Kościoła oraz, proponuje wartą uwagi perspektywę spojrzenia na jego trudności, oddramatyzowując obawy płynące ze statystyk niedzielnych praktyk religijnych (*dominantes*) czy uczestników szkolnej katechezy.

Ks. Grzegorz Dziewulski  
ORCID: 0000-0002-6920-4840