

Seria Idee 20

Seria wprowadza w polski obieg idei najważniejsze prace z zakresu filozofii i socjologii politycznej, teorii kultury i sztuki. W serii publikowane są przekłady, a także prace polskich autorów oraz wznowienia. Jej głównym celem jest systematyczna budowa intelektualnej bazy dla ruchów lewicowych oraz aktywne włączanie w polskie debaty publiczne nowych dyskursów krytycznych. Chodzi o radykalną zmianę języka publicznego, a co za tym idzie sposobów myślenia o najistotniejszych kwestiach współczesności.

Gilles Kepel

## Zemsta Boga

Religijna rekonkwista świata

PRZEŁOŻYŁA AGNIESZKA ADAMCZAK

WSTĘP CEZARY MICHALSKI

POSŁOWIE AGATA BIELIK-ROBSON

Wydawnictwo Krytyki Politycznej  
WARSZAWA 2010

Ostatnie ćwierćwiecze XX wieku rozpoczęło się dla katolickiej części Europy paradoksalnie – wydawało się, że nigdy przedtem europejskie społeczeństwa nie były tak bardzo zsekularyzowane i zdechrystianizowane, a jednak tymczasem tu i ówdzie zaczęły pojawiać się ruchy rechrystianizacyjne. Wspólnoty charyzmatyczne zachęcały absolwentów uniwersytetów do odkrycia inspiracji Ducha Świętego, inne zaś mnożyły cudowne uzdrowienia. Organizacje takie jak Komunia i Wyzwolenie, mające na celu odtworzenie chrześcijańskiego społeczeństwa w obliczu „bankructwa sekularyzmu”, pobudzały do działania setki tysięcy młodych Włochów. Tymczasem w Europie Wschodniej po upadku Związku Radzieckiego nabierały kształtu ruchy społeczne i partie, które po czterdziestu latach oficjalnej ateizacji uczyły z podkreślenia swojego katolicyzmu kryterium tożsamości politycznej.

O ile wydawało się, że Sobór Watykański II (1962–1965) ograniczył ambicję Kościoła do objaśniania obecności Boga w świecie, w którym nie potrafił już rozpoznać, o tyle pontyfikat Jana Pawła II, rozpoczęty w roku 1978, charakteryzował się ponowną afirmacją katolickich wartości i tożsamości. Ich podstawą było i n a u g u r a c y j n e z e r w a n i e z z a s a d a m i ś w i e c k i e g o s p o ł e c z e ń s t w a o r a z z a d a n i e p r z y w r ó c e n i a „p o s t m o d e r n i s t y c z n e m u” ś w i a t u s e n s u, e t y k i i p o r z ą d k u, k t ó r y c h b r a k o w a ł o w w a r u n k a c h p o w s z e c z n e g o z a c h w i a n i a p o d s t a w.

Kryzys naftowy, który rozpoczął się w październiku 1973 roku, wymusił na społeczeństwach Zachodu reformy gospodarcze kwestionujące wiele form solidarności właściwych dla ery przemysłowej, na przykład syndykalizm. Nowa groźba zaciążyła nad niedaleką przy-

szłością planety, zagrożonej zanieczyszczeniem środowiska i wyścigiem zbrojeń. W tym samym czasie przenikająca do każdego domu za sprawą rewolucji elektronicznej masa obrazów i informacji wstrząsnęła normami etycznymi w sposób dotąd niespotykany. Nagłemu przekształceniu uległy sposoby przekazywania wiedzy i wartości, integralności komórki rodzinnej oraz jej relacje z przestrzenią publiczną – do tego stopnia, że jednostki straciły poczucie kontroli nad tymi procesami.

Rozpad komunizmu w Europie Wschodniej, który przypieczętowało zburzenie muru berlińskiego w listopadzie 1989 roku, uwolnił olbrzymią przestrzeń ideologiczną, nad którą wcześniej kontrolę sprawował marksizm. Wydawało się, że podkreślanie przywiązania do katolicyzmu przez przywódców „Solidarności”, czyli symbolu jedynego trwałego oporu społeczeństwa obywatelskiego przed sowietyzacją, a następnie mianowanie w Polsce w 1989 roku katolickiego premiera świadczą o tym, że „powrót religii” na scenę polityczną był nieuchronną konsekwencją wyjścia z komunizmu. Polska miała wręcz służyć za wzór czy źródło inspiracji dla „powrotnej ewangelizacji Europy” – jednego z głównych celów pontyfikatu Jana Pawła II<sup>1</sup>.

Wewnątrz Kościoła dostrzegano w tych wydarzeniach koniec okresu historycznego zwanego „nowoczesnością”, a zapoczątkowanego w XVIII wieku przez Oświecenie. Okres ten charakteryzował się uniezależnieniem się rozumu (zbyt pewnego siebie) od wiary. Pewne sformułowania Soboru Watykańskiego II, odzwierciedlające społeczny optymizm lat 60., usiłowały wpisać na nowo opracowane w ramach świeckiej ideologii „wartości postępu” w chrześcijańską logikę. W odróżnieniu od nich rechrystianizacja rozwijająca się w ostatnim ćwierćwieczu dwudziestego stulecia przeciwstawiła „błądzącemu światu” etykę katolicką. Wydawało się, że tylko ona ma przed sobą przyszłość. Kardynał Lustiger pisał:

Jesteśmy u początków ery chrześcijańskiej. Dzisiejszy Zachód (i bez wątpienia cały świat) sam stał się dla siebie zagadką. Jest konfrontowany z tak bezprecedensowymi problemami i wystawia się na tak ciężką próbę, że powinien roz-

<sup>1</sup> Zob. Patrick Michel, *Y a-t-il un modèle ecclésial polonais?* [w:] *Le Retour des certitudes. Evénements et orthodoxie depuis Vatican II*, red. Paul Ladrière, René Luneau, Le Centurion, Paris 1987, s. 142–157.

wazać hipotezę, zgodnie z którą wyłącznie nadejście Chrystusa dostarczy mu pojęć i sił, aby był w stanie przyjąć swój los.<sup>2</sup>

Analizując dokonującą się pod różnymi postaciami rechrystianizację, musimy powrócić do genezy procesu w jego wymiarze intelektualnym i społecznym. Zobaczymy następnie, na jak wielu płaszczyznach reinterpretowano Sobór Watykański II, by dać odpór progresistowskim czy marksistycznym interpretacjom „katolewicy” i teologii wyzwolenia, a także zaobserwujemy, w jaki sposób przemiany społeczne lat 70. zostały umieszczone w perspektywie eschatologii chrześcijańskiej. W dalszej kolejności będziemy przyglądać się przekuwaniu rechrystianizacji na konkretną praktykę.

Przybrała ona postać ruchów katolickich, których celem było wywieranie nacisku na władzę polityczną lub wręcz samodzielne jej sprawowanie po to, by „odgórnie” zmienić społeczeństwo, zgodnie z tym, co – jak sądzono – odpowiadało nauczaniu Kościoła rzymskokatolickiego w tej kwestii. Kolejnym założeniem ruchów rechrystianizacyjnych była walka z „laicyzmem”. Na fali rechrystianizacji rozkwitły grupy charyzmatyczne. Ich członkowie podjęli wysiłek ożywiania na co dzień, w warunkach wspólnoty, „chrześcijańskiego” sposobu życia, natchnionego Duchem Świętym strzegącym wiernych przed obyczajami i logiką otaczającego społeczeństwa.

W odróżnieniu od reislamizacji zachodzącej w krajach, gdzie wyłączenie zokcydentalizowane elity były częściowo zsekularyzowane, ruchy rechrystianizacyjne narodziły się w społeczeństwach, z których większość od ponad wieku doświadczała dogłębnej sekularyzacji. Przejawiała się ona zarówno w sferze instytucjonalnej, jak i prawnej, ale jej ostatecznym wyrazem stały się nigdy na tym poziomie nieodnotowywane – zwłaszcza wśród młodych pokoleń – obojętność wobec wiary oraz znaczący spadek liczby powołań kapłańskich na Zachodzie, w szczególności po wydarzeniach 1968 roku. A zatem w odróżnieniu od ruchów islamistycznych czy pietystycznych, które wówczas, gdy posługiwały się słownictwem korańskim, były bez trudu rozumiane przez wciąż bardzo świadomą swych religijnych korzeni ludność muzułmańską, ruchy rechrystianizacyjne,

<sup>2</sup> Kard. Jean-Marie Lustiger, *La nouveauté du Christ et la post-modernité*, „Revue catholique internationale Communio”, XV, nr 2, marzec-kwiecień 1990, s. 13–14.

używając pojęć zaczerpniętych z Ewangelii, musiały na nowo tłumaczyć ich sens zdechrystianizowanej w większości młodzieży.

Tak rozpowszechniona wśród europejskiej młodzieży dechrystianizacja, z wyjątkiem kilku „bastionów” w rodzaju Polski czy Słowacji, była jedną z przyczyn mniejszego, ogólnie rzecz biorąc, wpływu ruchów religijnych w katolickiej Europie niż ich odpowiedników w świecie muzułmańskim. Inne przyczyny, co zresztą zobaczymy, wiążą się z kulturą demokratyczną, właściwie nieobecna na „ziemi islamu”. W demokracji przestrzeń polityczna jest otwarta, co tłumaczy, dlaczego religia nie zdołała zapanować nad sferą wyobraźniową społeczeństwa obywatelskiego – nawet w Europie Wschodniej gdzie przez czterdzieści lat komunizm i kultury demokratycznej praktycznie nie było.

Pomimo najrozmaitszych różnic między współczesnymi społeczeństwami muzułmańskimi i katolickimi na uwagę zasługuje to, że od połowy lat 70. podobne zjawiska pojawiły się równolegle w obu kręgach kulturowych. Najpierw zarysował się konflikt między świeckimi utopiami (na które przystała pewna liczba teologów i wiernych) a odkrytymi na nowo doktrynami religijnymi. Te ostatnie, odwołując się przy ocenie systemu społecznego do porządku transcendentnego, nakłaniały do „zerwania” ze świeckimi wartościami i odrzucenia świata. Następnie wykształciły się ruchy aspirujące do „odgórnej” bądź „oddolnej” rechrystianizacji społeczeństwa. Nawiązywały one do „początków ery chrześcijańskiej”, podobnie jak inni czerpali wyłączną inspirację dla swej reislamizacyjnej misji i z naśladownictwa „pokolenia Koranu”, to znaczy proroka Mahometa.

Sobór Watykański II, trwający od października roku 1962 roku do grudnia 1965 roku, przystąpił zgodnie z życzeniem papieża Jana XXIII do *aggiornamento* Kościoła rzymskokatolickiego. Inicjatywa wyszła od Ojca Świętego. Wewnętrzny przegląd instytucji równie starej, co złożonej, w który zaangażowano biskupów z całego świata, został zwięziony ogłoszeniem szesnastu dokumentów soborowych. Dotyczyły one zarówno reorganizacji samego Kościoła, jak i redefinicji jego stosunków z otoczeniem, czego ilustracją stanowią „Konstytucja dogmatyczna o Kościele” (*Lumen gentium*)<sup>3</sup> oraz „Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym” (*Gaudium et spes*).

Każdy z tych dokumentów, pozostawiając rozległe pole do interpretacji, był owocem cierpliwego kompromisu między ścierającymi się podczas soboru siłami: dwoma następującymi po sobie papieżami – Janem XXIII i Pawłem VI, kurią rzymską, biskupami z Zachodu, Wschodu i krajów Trzeciego Świata, oraz innymi prądami. Opracowane teksty przyjęto niemal jednogłośnie, sprzeciwił im się głównie kardynał Lefebvre i jego pobratymcy, którzy stanowili zdecydowaną mniejszość pośród ojców soborowych. Kilka lat później soborowa spuścizna stała się przedmiotem radykalnego sporu między tymi, którzy twierdzili, że był to dopiero pierwszy krok w stronę otwarcia się Kościoła na świat, a ich oponentami

<sup>3</sup> *Lumen gentium cum sit Christus...* (Ponieważ Chrystus jest światłością narodów...) oraz *Gaudium et spes, luctus et angor hominum huius temporis...* (Radość i nadzieja, smutek i trwoga ludzi współczesnych...).

uwzględniającymi ją za kres otwierania się kościelnej instytucji – za granicę, której niepodobna przekroczyć.

Według historyka Emiléa Poulata Sobór Watykański II wpisuje się w nurt tradycyjnego oporu Kościoła wobec nowoczesności – „integralizmu” katolickiego umożliwiającego hierarchii stawienie oporu wyzwaniom wynikającym z XIX-wiecznego „modernizmu” oraz rozlicznych form „katolicyzmu liberalnego”. Chodziło o to, aby Kościół „pewny swej prawdy i misji dostosował własne metody i środki do obecnych zadań w nowych warunkach. *Aggiornamento* było w gruncie rzeczy rewizją konieczną do tego, aby uniknąć przekształcenia”<sup>4</sup>.

W swych rozmaitych historycznych przejawach integralizm katolicki zdradzał obawy przed „wchłonięciem Kościoła przez nowoczesnego ducha czasów”, co mogło się stać, gdyby zamiast wprowadzać zmiany „w nieustannym odniesieniu do kościelnego magisterium” opierano się na „kryteriach i normach z tego świata”<sup>5</sup>. Innymi słowy celem tych działań była ochrona Instytucji, polegająca na umiejętności wyrzeczenia się minimum dogmatów czy rytów, których zupełne odrzucenie pociągało za sobą zbyt wiele negatywnych konsekwencji. Najbardziej niepokojącą z nich była niechęć wiernych wobec Kościoła.

Z perspektywy dziejów tak właśnie można interpretować *Vaticanium Secundum*, z kolei w skali życia ludzkiego sobór jawi się jako wypadkowa stosunku sił między jego różnymi uczestnikami. Jeśli chodzi o organizację Kościoła, główną stawką w grze nie było wcale porzucenie sutanny czy mszy odprawianej po łacinie. Prawdziwe wyzwanie dotyczyło raczej roli hierarchii, a w pierwszym rzędzie roli papieża, jak również miejsca zarezerwowanego w Kościele dla laikatu. Do jakiego stopnia dawało się pogodzić zasadę kolegialności biskupów z prymatem papieża i kiedy dyktowane przez Rzym instrukcje powinny ustępować przed specyficznymi warunkami i potrzebami Kościołów lokalnych? Na ile te ostatnie powinny liczyć się z doświadczeniem i oczekiwaniami osób świeckich w czasach, gdy liczba duchownych zaczęła drastycznie maleć?

<sup>4</sup> Emile Poulat, *Une Eglise ébranlée*, Castermann, Paris 1980, s. 266.

<sup>5</sup> Danièle Hervieu-Léger, *Françoise Champion, Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Editions du Cerf, Paris 1987, s. 255.

W encyklice *Gaudium et spes*, poświęconej relacjom Kościoła ze światem, podjęto próbę ponownego umieszczenia w perspektywie chrześcijańskiej wielkich ideałów współczesności, to znaczy rozwoju i sprawiedliwości społecznej. Chodziło o to, by Kościół, którego ogromna część wiernych należała do zubożałych mas Ameryki Łacińskiej, nie jawił się – z obawy przed utratą wpływów w kręgach biedoty na rzecz innych form religijności, zwłaszcza sekt – wyłącznie jako obrońca ustanowionego porządku.

Europejska „klasa robotnicza” zdawała się obojętna na społeczną naukę Kościoła, oskarżaną przez marksistów o bycie orężem burżuazji. Podkreślenie w roku 1965, już po zakończeniu soboru, tego, że człowieka jako boskiego stworzenia nie można redukować do przydatnego w wyzysku czynnika produkcji, było tym ważniejsze, że Rzym w 1954 roku bezapelacyjnie potępił eksperyment księży-robotników<sup>6</sup>. Gdy tylko katolicy duchowni zaczęli relatywizować „świętość” kapłaństwa, idąc do pracy w fabryce (niektórzy z nich wstępowali nawet do partii komunistycznych), ich apostołstwo przestawało być podporządkowane wyłącznie nauczaniu Kościoła. „Psuli” swą misję przez doczesne rozważania. Pomimo nięgannej logiki instytucjonalne potępienie działalności księży robotników przysporzyło wizerunkowi Kościoła pewnych szkód.

<sup>6</sup> W 1943 roku z inspiracji kardynała Emmanuela Suharda powstała Misja Paryska. Był to ośrodek formacyjny ruchu księży-robotników, którzy po II wojnie światowej podjęli się chryścianizacji środowiska francuskich robotników, pracując u ich boku: w fabrykach, dokach, na budowach. W wielu przypadkach stali się rzeczownikami robotniczych interesów, angażując się w działalność stowarzyszeń, związków zawodowych, a nawet partii politycznych. Brali udział w strajkach i demonstracjach, co budziło nieufność w watykańskich kręgach. Papież Pius XII obawiał się ich nadmiernego nasyceńia ideologią walki klas. Decyzją Kongregacji Świętego Oficjum nakazano setce księży opuszczenie dotychczasowych miejsc pracy. Kilku odmówiło posłuszeństwa. Po Soborze Watykańskim II w 1965 roku papież Paweł VI zezwolił na reaktywację ruchu księży-robotników. Współcześnie ze względu na dogłębne zmiany wewnątrz francuskiego świata robotniczego ich misja koncentruje się głównie na pomocy bezrobotnym i bezdomnym. Zob. François Leprieux, *Quand Rome condanne*, seria „Terre humaine”, Plon, Paris 1989; Jean Olhagaray, *Ce mur il faut l'abattre. Prêtre ouvrier de la Mission de Paris*, Atlantica, Paris 1999; Emile Poulat, *Les prêtres ouvriers. Naissance et fin*, Cerf, Paris 1999; Yvon Tranouvez, *Catholiques d'abord, approches du mouvement catholique en France, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Les Éditions ouvrières, Paris 1988; Robert Wattebled, *Stratégies catholiques en monde ouvrier dans la France d'après-guerre*, Les Éditions ouvrières, Paris 1990; Bernard Lecomte, *Les secrets du Vatican*, Perrin, Paris 2009 [przyp. tłum.].

teologia spełnia niezbędną i trwałą rolę w uwalnianiu od wszelkiego rodzaju religijnej alienacji, która jest często pogłębiona przez samą instytucję kościelną, kiedy ta utrudnia właściwe spojrzenie na Słowo Boże.<sup>8</sup>

Ponadto:

Tylko radykalne zerwanie ze *status quo*, to jest głęboka przemiana systemu opartego na własności prywatnej, dojście do władzy klasy wyzyskiwanej oraz rewolucja społeczna, która zniósłaby istniejące zależności, może doprowadzić do zmiany i do stworzenia nowego społeczeństwa, społeczeństwa socjalistycznego – albo przynajmniej umożliwić istnienie takiego społeczeństwa.<sup>9</sup>

Te naznaczone piętnem swojej epoki (końca lat 60. XX wieku) deklaracje akcentowały przede wszystkim dwa zagadnienia, to znaczy odrzucenie niesprawiedliwego porządku społecznego, krzywdzącego ubogich, „maluczkich”, oraz chęć zaprowadzenia nowego ładu, społeczeństwa socjalistycznego, będącego żywym wcieleniem sprawiedliwości. Czysto chrześcijańskie słownictwo przykryto marksistowską terminologią, stanowiącą właściwy klucz interpretacyjny. „Religijna alienacja” to, zdaniem Guttierrez i jego przyjaciół, wytwór samej hierarchii kościelnej, pragnącej zamknąć wszystkie interpretacje w hermetycznym systemie uczonych głos, których główny cel stanowi legitymizacja istniejącego porządku. Jeśli chodzi o teologów wyzwolenia, to odwołują się oni bezpośrednio do świętych ksiąg – tam odnajdują parabolę służące usprawiedliwieniu ich socjalistycznego zaangażowania. Zgodnie z tą wykładnią, wyjście Izraelitów z Egiptu miało symbolizować konieczną emancypację klas uciskanych i walkę z wyzyskującą je burżuazją oraz imperializmem.

Ideologia ta wymaga zerwania z istniejącym porządkiem, głosi, że budowanie socjalizmu stanowi realizację chrześcijańskiej misji. W interpretacji teologów wyzwolenia zasadniczą przepaść rozciągała się nie tyle między społeczeństwem o świeckich podstawach a społeczeństwem chrześcijańskim, ile między uciskającymi a uciskanymi, wzdłuż osi walki klas przecinającej zarówno Kościół, jak i świat.

<sup>8</sup> Gustavo Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia. Historia, polityka i zbawienie*, przeł. Jan Szewczyk, PAX, Warszawa 1976, s. 19, 22.

<sup>9</sup> Tamże, s. 35–36.

### Teologia wyzwolenia i socjalistyczny mesjanizm

W kilka lat po soborze Europa, zwłaszcza katolicka, musiała stawić czoła ruchowi studenckiemu roku 1968. Do tego stopnia kwestionował on zastraszone wartości, że odważny kurs obrany przez Sobór Watykański II przypominał na jego tle zaledwie nieśmiały podrygi. W tym kontekście pewna liczba katolików angażujących się w sferze społecznej usiłowała uczynić z soboru pierwszy krok na drodze ku rewolucji. Wielu z nich odnalazło się w strategii obranej przez księży i osoby świeckie z Ameryki Łacińskiej, które w imię teologii wyzwolenia przystąpiły do walki na rzecz sprawiedliwości u boku biedoty ze slumsów. Zdaniem Gustavo Gutierrez, jednego z głównych przywódców bojowników:

Konstytucja *Gaudium et spes* pominęła problematykę dotyczącą relacji między doczesnym postępem a nadprzyrodzonym odkupieniem. Zadawoliła się stwierdzeniami natury ogólnej [...], nie odważając się na radykalny krytycyzm wobec niesprawiedliwego systemu, na którym ufundowane jest życie społeczne. Innymi słowy, zρέcznie pominięto konfliktogenne aspekty życia politycznego.<sup>7</sup>

Teologia wyzwolenia nie wyczerpywała zasobów „progresizmu” wstrząsającego posadami Kościoła w okresie pomiędzy końcem soboru a śmiercią Pawła VI w roku 1978. Stanowiła jednak całkiem spójną konstrukcję intelektualną i zdawało się, że pozyskuje wielu wiernych, ale w oczach hierarchii kościelnej ucieleśniała *par excellence* marksistowskie niebezpieczeństwo, grożące instrumentalizacją nauczania Kościoła i zaniechyszczeniem jego przesłania poglądami lewicowymi. Wyjaśnia to, dlaczego prądy, których przedstawiciele przystąpili do wprowadzania w życie rechrystianizacji, ukształtowały własną myśl polityczną i postawę społeczną w opozycji do teologii wyzwolenia. Zdaniem Gutierrez:

W dużej mierze dzięki wpływowi marksizmu teologiczna myśl, szukając swych własnych źródeł, zaczęła interesować się tym, jakie znaczenie ma kształtowanie tego świata i działanie człowieka w historii. [...] W ten sposób rozumiana

<sup>7</sup> Cyt. za: Jan Grootaers, *De Vatican II à Jean-Paul II. Le grand tournant de l'Eglise catholique*, Le Centurion, Paris 1981, s. 50.

Gdyby pójść za tą logiką do końca, efektem byłby rozłam w instytucji kościelnej, zaprzeczenie jej autonomii i podporządkowanie chrześcijańskiego przesłania świeckiemu mesjanizmowi – ustanowienie socjalizmu stanowiłoby substytut ponownego nadejścia Chrystusa. Choć każdy tego rodzaju konstrukt intelektualny jest nie do zaakceptowania z punktu widzenia Kościoła, Rzym traktował teologię wyzwolenia z dużo większą ostrożnością i szacunkiem aniżeli księży robotników dwadzieścia lat wcześniej. Sobór z pewnością przyczynił się do zasadniczej zmiany postaw w Kościele, a kuria rzymska nie była już taka jak przedtem. Teologia wyzwolenia stała się w Ameryce Łacińskiej zjawiskiem masowym, a tamtejsza, liczna, katolicka populacja sprawiała, że Kościół rzymskokatolicki ciągle jednak mógł rywalizować w skali globu z innymi wyznaniem chrześcijańskimi, a przede wszystkim z islamem. Poza tym ruch powoływał się na teologię, co wyglądało na mniej zło niż zwrot ku sekularyzacji.

Odzyskanie kontroli nad Konferencją Episkopatu Ameryki Łacińskiej i Karaibów oraz mianowanie biskupów wrogo nastawionych do teologii wyzwolenia stanowiły najpewniejsze środki przeciwdziałania jej wpływom. Jeden z głównych przedstawicieli tego kontrowersyjnego nurtu, Leonardo Boff, stanął przed Kongregacją Nauki Wiary, która skazała go na tymczasowe milczenie. Watykan potrafił oszacować potencjał tkwiący w pragnieniu „zerwania” z niesprawiedliwym porządkiem społecznym pod warunkiem ponownego umieszczenia go w perspektywie chrześcijańskiej. O ile intencją pierwszej z kongregacyjnych instrukcji z roku 1984 było powstrzymanie niepokojącej ewolucji ruchu, o tyle w drugiej z nich, wydanej dwa lata później – choć ponawiano doktrynalne ostrzeżenia – wyrażono jednocześnie aprobatę dla działalności duszpasterskiej priorytetowo traktującej sprawy najbiedniejszych. Papież obrał tę samą linię, przemawiając do brazylijskich biskupów w kwietniu 1986 roku.

W zgrzytach wokół teologii wyzwolenia dostrzegano często konflikt między „konserwatystami”, reprezentowanymi w szczególności przez prefekta Kongregacji kardynała Ratzingera, a „postępowcami”. Nie zadowalając się podobnym twierdzeniem, przenoszącym na grunt Kościoła linię podziałów przecinających społeczeństwo, należałoby zbadać, w jaki sposób, reafirując czysto katolickie tożsamości i wartości charakterystyczne dla ruchów rechrystianizacyjnych, posłużono się tu na nowo ka-

tegorią „zerwania”, której znaczenie, jak dotąd, wpisywało się w schemat świeckiego myślenia.

### Odczarowanie laickości i katolickie „zerwanie”

Zapoczątkowana w połowie lat 70. rechrystianizacja obrała za punkt wyjścia pesymistyczny osąd przyszłości zsekularyzowanego świata. Głoszono między innymi, że ludzkość powinna obawiać się tego, aby postęp naukowo-techniczny nie wymknął się spod kontroli, nie zanegował boskiej natury stworzenia ani też nie unicestwił istoty ludzkiej, podporządkowując ją sobie. W przeciwieństwie do „katolicyzmu postępowego”, który jedynie w „klasach uciskanych” przez burżuazję upatrywał ujarzmionych stworzeń Boga, za zagrożone uznano odtąd życie wszystkich ludzi. W dodatku przyjęto, że żaden z ziemskich mesjanizmów nie zdoła ich ocalić. W porównaniu z optymistycznym nastrojem towarzyszącym Soborowi Watykańskiemu II coraz wyraźniejsze stawało się poczucie nieuchronności konfliktu ze światem świeckim.

Odpowiedzialnością za groźbę zagłady ludzkości obciążono hegemonię rozumu nad wiarą, odpowiadającą cyklowi historycznemu zapoczątkowanemu wraz z Oświeceniem i dopełniającemu się około roku 1975. Katolicka krytyka rozumu korzystała z niektórych nurtów nauk humanistycznych i świeckiej filozofii, włączając w to psychoanalizę, strukturalizm czy myśl Heideggera. Nauce przypisano wyjątknie skromny status pomocnika – nie chodziło już o zapłodnienie refleksji teologicznej przez nauki humanistyczne na wzór Guttiera, lecz o stwierdzenie, że również one przystają na kwestionowanie hegemonii rozumu, temat tradycyjnie podejmowany wyjątknie przez teologię. Tym samym teologia wpisała się w nurt krytyki nowoczesności, nurt „odczarowania laickości”. Teologiczna diagnoza współczesnego zamętu została wyrażona przy użyciu sformułowań oraz retoryki zgodnych z aktualnymi pytaniami i troskami, które pojawiły się w europejskich społeczeństwach.

Kardynałowie Lustiger i Ratzinger ucieleśniali, każdy na swój sposób, umieszczenie kościelnego dyskursu w „ponowoczesności”. Życiorys pierwszego z nich to szczególne świadectwo aktualności chrześcijańskiego powołania. Polski Żyd, nawrócony w czasie II wojny światowej, „syn sekularyzmu”, nauki pobierał w liceum Montaigne’a wraz z dziećmi paryskiej, rozbudzonej intelektualnie burżuazji oraz na Sorbonie, świeckim uniwer-

sytcie. Jean-Marie Lustiger nie pochodził z tego samego świata, co ojciec Alexandre, wiejski proboszcz, któremu sławę przyniosła książka *Le Horsain*<sup>10</sup>. Napisana w formie wywiadu autobiografia Lustigera – *Le Choix de Dieu* – przedstawia go jako intelektualistę, który posiadał nowoczesną wiedzę, zwłaszcza w zakresie najbardziej wyrafinowanych nauk społecznych, wskazał zarówno na ich pozytywny wkład, jak i związane z nimi ograniczenia, a w wierze katolickiej<sup>11</sup> odnalazł sposób na stawienie im czoła.

Arcybiskup Paryża mówił o sobie samym: „Należę do tego pokolenia, które zebrało gorzkie owoce pretensji rozumu do władzy pozbawionej miary”<sup>12</sup>. Owocem „zarozumiałości rozumu” ignorującego Boga i odpowiadającego wyłącznie przed samym sobą były totalitaryzmy – nazistowski i stalinowski. Zarozumiałość ta zrodziła się „w Oświeceniu, które dało początek totalitaryzmom. Deifikowano wówczas ludzki rozum, nieprzyjmujący żadnej krytyki”<sup>13</sup>. Odpowiedzialny za wszelkie schorzenia społeczeństwa duch Oświecenia zaczął pełnić – w rozumowaniu podobnym do tego, jakie rozpropagowała Hannah Arendt – rolę kozła ofiarnego. Francuska filozofka oskarżyła rewolucję francuską o wszystkie grzechy XX-wiecznych totalitaryzmów, innemu zaś dziecku Oświecenia – rewolucji amerykańskiej – przypisała wszelkie możliwe cnoty<sup>14</sup>. Z kolei kardynał Lustiger potępił rewolucję *en bloc*, obwiniając to źródło zła o eksterminację europejskich Żydów: „Sądzę, że antysemityzm Hitlera wynika z antysemityzmu Oświecenia, a nie z chrześcijańskiego antysemityzmu”<sup>15</sup>.

„Arogancki” rozum sprzyjał ubóstwieniu człowieka przez człowieka z całym związanym z tym bagażem despotyzmu i ucisku. Nie chodziło tutaj jednak o walkę klas, jak u teologów wyzwolenia. Przyczyną zła w społeczeństwie jest zapomnienie o Bogu – temat obecny także u ideologów reislamizacji i rejudaizacji.

<sup>10</sup> Bernard Alexandre, *Le Horsain. Vivre et survivre en pays de Caux*, Plon, Paris 1988.

<sup>11</sup> Na temat argumentów podniesionych przez niektóre środowiska żydowskie przeciwko konwersji Jean-Marie Lustigera i przypisywanego jej znaczenia zob. pamflet Raphael Draï, *Lettre ouverte au cardinal Lustiger*, Ed. Alinéa, Aix-en-Provence 1989.

<sup>12</sup> Jean-Marie Lustiger, *Le Choix de Dieu. Entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton*, Ed. de Fallois, Paris 1987, s. 210.

<sup>13</sup> Tamże, s. 161.

<sup>14</sup> Zob. Hannah Arendt, *O rewolucji*, przeł. Mieczysław Godyń, Czytelnik, Warszawa 2003, w szczególności, s. 65, 205, 276.

<sup>15</sup> Jean-Marie Lustiger, dz. cyt., s. 101.

Wnioski nauk o człowieku czy o życiu nie zawierały już wątpliwości na temat wiary, które usiłowano zadekretować w epoce triumfującego pozytywizmu, lecz raczej na temat niezależności rozumu – była to radykalna zmiana, z którą można było się zetknąć również u współczesnych bojowników judaizmu i islamu. Kardynał przypomniał:

Urodziłem się po XIX stuleciu. Nauczylismy się wraz z brodatym Marksem, doktorem Freudem, Einsteinem i kilkoma innymi, że świat dążył w złym kierunku. Widzieliśmy na własne oczy i własnym kosztem doświadczylismy, dlaczego tak było [...], winna jest owa chimeryczna idealizacja rozumu, „zarozumiałego” rozumu, który nie zna własnych granic.<sup>16</sup>

Jednakże Freud, Einstein czy „brodaty Marks” wyczerpali swą historyczną rolę w krytyce Oświecenia. Nie mieliśmy żadnego pożytku z tego, co powiedzieli przeciwko wierze. Jeśli chodzi o organizację społeczeństwa, kiedy tylko polityka usiłuje uniezależnić się od chrześcijańskiej etyki, nieuchronnie prowadzi to do totalitaryzmu, którego ostatecznym wcieleniem jest komunizm. Niektórzy sądzili, że koniec lat 60. przyniesie zwycięstwo tej ideologii. W rzeczywistości dla ostrożnego katolickiego obserwatora ówczesny rewolucyjny wrzask oznaczał zmierzch komunizmu:

To właśnie pokolenie 68 ośmieliło się w końcu splunąć bożkowi w twarz. Wiedziałem na własne oczy i słyszałem na własne uszy, jak na Place de la Sorbonne Cohn-Bendit nazwał Aragona „stalinowskim łajdakiem”. To było wspaniałe! W trzepocie czerwonych i czarnych sztandarów, u szczytu marksistowsko-rewolucyjnej mitologii. Dziś – powiedziałem do siebie – potłuczono wazę z Soissons!<sup>17</sup> Maj ’68, później Solżenicyń i Polska. *Sacrum*, którym francuska inteligencja karmiła się od roku 1917 w magicznym „oczarowaniu” nową religią i nową eschatologią, uległo pomniejszeniu. Świat został odczarowany, a Stalin umarł.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Tamże, s. 160.

<sup>17</sup> Nawiązanie do jednego z mitów założycielskich Francji. Na poly legendarna anegdota z okresu wojen prowadzonych przez króla Franków Chlodwiga I (V wiek), zachowana przez Grzegorza z Tours w *Histoire des Francs*. Zob. George Tessier, *Le Bapême de Clovis*, Gallimard, Paris 1964 [przyp. tłum.].

<sup>18</sup> Tamże, s. 160.



Otwarto drogę ku rechrystianizacji. Mielśmy zobaczyć początek ery chrześcijańskiej.

W zsekularyzowanych społeczeństwach Europy Zachodniej na nowo obranej drodze pojawiła się jednak pierwsza trudność, wynikająca z usunięcia religii ze sfery publicznej. We Francji proces ten został prawnie usankcjonowany na mocy ustawy o rozdziale Kościoła od państwa z roku 1905. W innych krajach było to mniej ściśle skodyfikowane, ale konsekwencje miało porównywalne. Jednym z priorytetów rechrystianizacji stała się walka na rzecz powrotu religii do sfery prawa publicznego poprzez wrpęgnięcie tego celu w „nową laickość”.

Obowiązek walki został najdobitniej wyłożony w dziele kardynała Ratzingera. Niemiecki teolog, którego Jan Paweł II mianował prefektem Kongregacji Doktryny Wiary, był odpowiedzialny za „linię” Kościoła katolickiego, a jego poglądy przysporzyły mu wrogów w „postępowych” kręgach, gdzie postrzegano go jako grabarza nadziei rozbudzonych przez Vaticanum Secundum. Kościół miał w nim zawsze żarliwego obrońcę zasady jedności na przekór „waśniom” i „dekadencji” zrodzonym w okresie posoborowym, gdy Kościoły narodowe zdobyły pewną dozę autonomii, ocenianej jako szkodliwa dla jedności katolickiego magisterium<sup>19</sup>. Ratzinger potwierdził, że „prymat [papieża], ufundowany na teologii mężczyznstwa, gwarantuje obecność Kościoła w jego katolickiej jedności w obliczu świeckiej władzy, która zawsze jest partykularna”<sup>20</sup>.

Jeśli chodzi o relacje ze „światem”, kardynał widział w Kościele jedyną ucieczkę przed totalitaryzmem państw usiłujących zniewolić gatunek ludzki:

Współczesny spór [1984] o krzyże w polskich szkołach, który był również konfliktem naszych ojców w Niemczech w okresie III Rzeszy, ma całkowicie symptomatyczny charakter [...] obecność krzyży w szkolnych salach jest oznaką ostatniej namiastki wolności w totalitarnym państwie.<sup>21</sup>

Aby krzyż mógł ochronić człowieka, nie wolno zgodzić się na zsyłanie go do przestrzeni prywatnej przez ludzi świeckich, ostatecznie po-

<sup>19</sup> O „erze Ratzingera” jako „krytyce niezależności, zilustrowanej przez kontrowersje wokół katechizmu we Francji” zob. Danièle Hervieu-Léger, dz. cyt., s. 323-329.

<sup>20</sup> Kard. Joseph Ratzinger, *Eglise, Cécuménisme et Politique*, Fayard, Paris 1987, s. 58.

<sup>21</sup> Tamże, s. 289.

stępujących zgodnie z tą samą totalitarną logiką: „Wycofanie się do sfery prywatnej, zjednoczenie w tym samym panteonie wszystkich możliwych systemów wartości przeczy roszczeniu wiary do prawdy, które oznacza, że wiara jest sprawą publiczną”<sup>22</sup>. Co więcej, pragnienie prawdy wynika z wyjątkowości chrześcijaństwa, które w odróżnieniu od innych religii starożytnych odmówiło podporządkowania się kultowi rzymskiego cesarza, archetypowi państwa niechrześcijańskiego: „choć ograniczone pod względem liczby wiernych, chrześcijaństwo od samego początku domagało się przyznania mu statusu prawa publicznego oraz ulokowało się na poziomie prawnym porównywalnym do poziomu prawnego państwa. Z tego powodu figura męczennika zawiera się w samej wewnętrznej strukturze chrześcijaństwa”<sup>23</sup>.

Odzyskanie „statusu prawa publicznego” stanowiło jeden z podstawowych celów współczesnej rechrystianizacji. Najlepiej byłoby, gdyby dokonywała się ona „odgórnie”, wraz ze zmniejszaniem wszelkich ograniczeń iających roszczeń państwa i podporządkowaniem go transcendentnej zasadzie:

Państwo musi uznać, że system podstawowych wartości opartych na chrześcijaństwie stanowi warunek wstępny jego istnienia [...]. Powinno zrozumieć, że istnieje zespół prawd, które nie zależą od konsensusu, ale poprzedzają go i czynią możliwym.<sup>24</sup>

Tego żądania nie powinno się, zdaniem kardynała, porównywać z działaniami ruchów reislamizacyjnych, mających na celu wzniesienie państwa zobowiązanego do stosowania prawa boskiego, tak jak zostało wyrażone w Koranie. W świecie katolickim podporządkowanie państwa prawdzie Ewangelii wiąże się z zarezerwowaniem dla niej niezależnej przestrzeni. Wywodząca się z chrześcijaństwa organizacja społecznej sfery ma charakter dualistyczny – nawet jeśli świeckiej władzy politycznej przysługuje godność późniejszego gatunku aniżeli władzy uświęconej boskim autorytetem. Wyłącznie przestrzegając owej autonomii, można mówić o poszanowaniu wolności i praw człowieka, czyli pojęć, których Kościół mieni się twórcą:

<sup>22</sup> Tamże, s. 287.

<sup>23</sup> Tamże, s. 280.

<sup>24</sup> Tamże, s. 288.

Nowoczesna koncepcja wolności jest prawowitym wytworem żywotnej przetrzeni chrześcijańskiej; nie mogłaby rozwinąć się nigdzie indziej [...]. Dualizm, będący warunkiem wstępnym wolności, opiera się na logice chrześcijaństwa [...]. Kiedy Kościół staje się państwem – wolność znika. Równie prawdziwe jest stwierdzenie, że wolność ginie, ilekroć Kościół zostaje unicestwiony jako jednostka publiczna ciesząca się publicznym wpływem.<sup>25</sup>

W europejskim kontekście ostatniego ćwierćwiecza XX wieku Kościół nigdzie nie przejął funkcji państwa i wydaje się raczej mało prawdopodobne, by kiedykolwiek miało to nastąpić. Z opracowanej przez kardynała Ratzingera doktrynalnej symetrii w praktyce wynikał wyjątknie jeden nakaz – walka o przywrócenie Kościołowi statusu jednostki publicznej, co stało się celem rechrystianizacji.

## Rechrystianizacja w Europie Zachodniej

W nieskończenie różnorodnej Europie, w której żelazna kurtyna podniosła się dopiero w roku 1989, w dwóch społeczeństwach rozwinęły się ruchy usiłujące prowadzić walkę o rechrystianizację „odgórnie”, to znaczy wywierając nacisk na państwo. Jednym z nich była Polska, gdzie Kościół odegrał pierwszoplanową rolę polityczną w ostatnich latach komunizmu, drugim zaś Włochy – tam rozwinął się ruch Komunia i Wyzwolenie. Napotkane w obu przypadkach trudności wymusiły pod koniec lat 80. zwrot ku innej formie rechrystianizacji, rechrystianizacji „oddolnej” – zastosowano ją już wcześniej w innym kontekście kulturowym. Metoda obejmowała zarówno charyzmatyczny ruch, którego członkowie żyli w odrębnych wspólnotach, jak i odrodzenie katolickiego wpływu na instytucje takie jak szkoła, pełniące rolę pośrednika między rodziną a społeczeństwem obywatelskim, między przestrzenią prywatną a publiczną. W odróżnieniu jednak od ruchów reislamizacyjnych, nienatrafiających w społeczeństwach muzułmańskich na prawdziwego przeciwnika, zasięg ruchów rechrystianizacyjnych był ograniczony ze względu na demokratyczną kulturę społeczeństw europejskich obecna nawet w dzwigających się z komunizmu krajach katolickich. Świadczyło to o żywotności wśród katolików ze Starego Kontynentu trendu, zgodnie z którym współczesna rechrystianizacja (czy to „odgórna”, czy „oddolna”) nie stanowiła adekwatnej chrześcijańskiej odpowiedzi na wyzwania naszych czasów.

<sup>25</sup> Tamże, s. 217.

## Eksperyment Komunii i Wyzwolenia

Sięgający swymi korzeniami lat 50. ruch rechrystianizacyjny Komunia i Wyzwolenie prawdziwe sukcesy zaczął odnosić w drugiej połowie lat 70. Stworzony przez księdza diecezji mediolańskiej, Luigię Giussaniego, któremu zależało na reafirmacji wartości założycielskich katolicyzmu w dogłębnie zsekularyzowanym społeczeństwie włoskim, ruch przez długi czas tkwił na marginesie Kościoła przygotowującego Sobór Watykański II, a następnie wcielającego w życie jego dzieło.

Giussani i jego uczniowie wierzyli, że świat nabiera „religijnego sensu” wyłącznie dla ludzi wyraźnie wyznających swoją wiarę w objawienie i przyjmujących jego tajemnicę. Oznaczało to radykalne zerwanie chrześcijańskiego społeczeństwa ze społeczeństwem świeckim. Ci, którzy nie chcieli dostrzegać tego antagonizmu i wierzyli, że świat podąży ku chrześcijańskiej przyszłości bez potrzeby potwierdzania katolickiej tożsamości w życiu społecznym, byli narażeni na wciągnięcie, a następnie zmiażdżenie przez świecką ideologię.

Odbudowa społeczeństwa oparta na chrześcijańskich podstawach była tożsama z walką o widzialną obecność Kościoła w świecie, w którym ludzie oddalili się od Boga, a także z położeniem fundamentów pod wzorcowe życie wspólnotowe, realizowane zgodnie z ewangelicznymi zaleceniami. Docelowo nowy model istnienia miał objąć wszystkich wierzących w Chrystusa. Należało odtworzyć „komunię”, spotkanie z Chrystusem Zbawcą, to znaczy jedynym gwarantem pełnego „wyzwolenia” gatunku ludzkiego.

Podobny projekt odpowiadał poglądom kardynałów Lustigera i Ratzingera. Oryginalność Komunii i Wyzwolenia polegała na wprowadzaniu go w życie we współczesnych Włoszech. Ruch zdołał wpisać teologię „integralną” w socjokulturową praktykę szczególnie wyczułoną na wstrząsy ostatniego ćwierćwiecza, a zwłaszcza na ciężki los ofiar realizowanej w pościechu modernizacji.

### Krytyka „kultury dominującej”

Ksiądz Giussani w zbiorze wywiadów przeprowadzonych z nim przez Robiego Ronzę przytacza dwa przykłady pozwalające nakreślić kontekst kulturowy lat 50., który był katalizatorem powstania jego ruchu. Będąc młodym nauczycielem w seminarium, spotkał podczas jednej z podróży

pociągiem grupę studentów, którzy zwierzili mu się ze swego braku zainteresowania Kościołem czy wręcz odrazy do niego<sup>26</sup>. Zaniepokoiło go to do tego stopnia, że opuścił seminarium i postanowił poświęcić się głoszeniu chrześcijańskiego przesłania poza wąskim kręgiem duchownych. Gdy został kapelanem liceum Berchet, prestiżowej szkoły dla dzieci mediolańskiej burżuazji, dość szybko zwrócił uwagę na grupkę żywo dyskutującej młodzieży. Ich przyjaźń i poczucie wspólnoty wywarły na nim duże wrażenie, a gdy spróbował się dowiedzieć, kim byli, okazało się, że to komuniści. „Uderzyło mnie to. Dlaczego chrześcijanie nie mogliby również się zjednoczyć, skoro Chrystus we własnej osobie wskazywał na jedność jako na najbardziej bezpośredni i widzialny znak wiary w Niego?”<sup>27</sup>.

Obie te historie, przybierające formę przypowieści, stanowią rodzaj „opowieści założycielskiej” ruchu na rzecz ożywienia katolicyzmu, znanego później jako Komunia i Wyzwolenie. Z jednej strony mamy anemiczne chrześcijaństwo, na które młodzi ludzie pozostawali obojętni, z drugiej zaś komunizm – ten odkrył na nowo, porzucone na pastwę losu przez działaczy chrześcijańskich, takie wartości jak współpraca i zaangażowanie na rzecz idealnego społeczeństwa.

Grupa założona przez księdza Giussaniego w latach 50. nosiła nazwę Młodzież Studencka (wł. Gioventù studentesca), a większość jej członków rekrutowała się z licealistów i studentów z Mediolanu, uprzemysłowionej i zsekularyzowanej metropolii północnych Włoch. Zaprzysięgłym wrogiem ruchu był „sekularyzm”, który obarczone odpowiedzialnością za zatruwanie katolickiej tożsamości oraz dostarczenie wzoru ateistycznemu marksizmowi. Giussani zamierzał uderzyć w samo źródło zła, to znaczy w kulturę Oświecenia. Marksizm, określany jako „dominująca kultura inteligencji [...], scholastyka współczesnych «klerków»”<sup>28</sup>, był zaledwie najnowszym jej przejawem, bez wątpienia najobrzydliwszym, ale także fascynującym. Metody działania komunistów, ich zmysł organizacyjny,

<sup>26</sup> Luigi Giussani, *Le Mouvement Communione et Libération. Entretiens avec Robi Ronza*, Le Sarment/Fayard, Paris 1988, s. 11. Oprócz tego podstawowego dokumentu na temat ruchu w lepszym jego zrozumieniu pomoże również studium Salvatore Abbruzese, *Communione e liberazione. Identité catholique et disqualification du monde*, Cerf, Paris 1989.

<sup>27</sup> Luigi Giussani, dz. cyt., s. 21.

<sup>28</sup> Tamże, s. 15.

ugruntowana pozycja w społeczeństwie i zdolność manipulowania wlo-  
skim systemem politycznym zainspirowały nowy rodzaj działaczy chrze-  
ścijańskich.

Historia ruchu założonego przez Giussaniego składała się w jego  
przekonaniu z trzech etapów, niby w heglowskiej dialektyce. Pierwszy  
to stadium Młodzieży Studenckiej, od 1954 roku do drugiej połowy lat  
60. Następnie – „stadium negacji”, odpowiadające głębokiemu kryzysowi  
wewnętrznyemu w okresie posoborowym, a w szczególności w roku 1968.  
W końcu (lata 70.) – powstanie ruchu Komunia i Wyzwolenie – stadium  
„transcendencji”, trzeci składnik dialektyki sukcesu.

Przez cały okres czterdziestoletniego istnienia ruch łączył  
refleksję teoretyczną z praktyką społeczną – pozostawały one ze sobą  
w nieustannej interakcji. W czasach Młodzieży Studenckiej priorytetem  
było wyodrębnienie się z tradycyjnego nurtu katolicyzmu, ucieleśniane-  
go przez Akcję Katolicką znajdującą się w orbicie bezpośrednich wpły-  
wów Kościoła. W oczach księdza Giussaniego kościelna instytucja była  
niczym pustym dżban, pozbawiona zarówno twórczej myśli społecznej, jak  
i interesujących inicjatyw, które mogłyby rywalizować z „dominującą  
kulturą świecką” oraz pokusami marksizmu. W diecezji mediolańskiej,  
w tamtych czasach największej na świecie pod względem liczby odnoto-  
wanych chrztów, typowe spotkanie Akcji Katolickiej przyciągało (jak nie  
bez smutku zauważył Luigi Giussani) od pięciu do siedmiu osób. Chcąc  
zachęcić młodzież do spędzania czasu w swej siedzibie, Akcja Katolicka  
inwestowała głównie w zakup stołów do ping-ponga oraz prezentowała  
oblicze, w którym dewocja współzawodniczyła z przestarzałym moraliza-  
torstwem, opierającym się na ścisłej segregacji płci<sup>29</sup>.

W przeciwieństwie do niej Młodzież Studencka rekrutowała swych  
przyszłych członków, postępując się kryterium silnej motywacji do reali-  
zowania w codziennej praktyce ideału życia czerpiącego inspirację bez-  
pośrednio z Pisma Świętego. Pierwszą cechą ruchu było nawoływanie do  
gromadzenia się „z tym wszystkim, co składa się na nasze życie w obec-  
ności Chrystusa. Tym samym postaramy się zilustrować naszym życiem  
doktrynę o ciele mistycznym tak, jak sformułował ją Święty Paweł”<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Tamże, s. 18, 20, 26–28.

<sup>30</sup> Tamże, s. 33.

Grupy, których członkowie uświadomili sobie, że należą do większej  
wspólnoty, oraz sformulowali swe problemy i nadzieje w nawiązaniu do  
podzielanego przez pozostałych ideału, nosiły nazwę „plastrów miodu”.  
Intensywność, z jaką rozwijały się tam relacje międzyludzkie, przywo-  
dziła niektórym obserwatorom na myśl grupową psychoterapię, co wcale  
Giussanemu nie przeszkadzało. Przedłużeniem momentów dzielenia się  
ze wspólnotą była indywidualna modlitwa, porządkująca życie każdego  
z członków zgodnie z rytmem odmawiania brewiarza czy śpiewania go-  
dzinek. „Coraz częściej powracamy do sakramentów, do codziennej mszy  
z komunią, w miarę jak w tradycyjnych stowarzyszeniach katolickich do-  
konywał się proces odwrotny”<sup>31</sup>.

Na poziomie intelektualno-doktrynalnym pogębiano znajomość  
dzieł teologów, Henri de Lubaca i Hansa Urs von Balthasar<sup>32</sup> – człon-  
kowie ruchu mienili się ich spadkobiercami. Dbano o pomoc w uzyski-  
waniu dobrych stopni w szkole i na uniwersytecie – organizowano zbior-  
owe powtórki oraz dystrybuowano kserokopie, „by pogłębić wiedzę  
zdobytą podczas zajęć lub ewentualnie ją korygować”<sup>33</sup>. Gdy udzielano  
członkom ruchu intelektualnego i społecznego wsparcia w ich rozwo-  
ju, nieustannie przypominano o „piętnowaniu dominującej kultury”,  
pielęgnowanej przez świecki uniwersytet, który zakrył obecność Boga  
w Historii i zepchnął na bok czysto chrześcijańską inspirację wytworów  
umysłu itd.

<sup>31</sup> Tamże, s. 36.

<sup>32</sup> Henri de Lubac, teolog francuski, mianowany kardynałem przez Jana Pawła II,  
i Hans Urs von Balthasar, jego szwajcarski uczeń. Obaj reprezentowali nurt współczes-  
nej myśli katolickiej, do którego przyłączyli się zarówno Giussani, jak i kardynałowie  
Lustiger oraz Ratzinger. W odróżnieniu od „teologii antropologicznej”, opowiadającej  
się za tym, aby „Kościół [...] zanurzył się w świecie jako nosiciel wolnościowego projek-  
tu, solidaryzującego się z konkretnymi projektami stwarzanymi przez ludzi w Historii”  
i zakładającej, że „od człowieka pragnącego przyjąć Boga nie wymaga się już żadne-  
go zerwania” – von Balthasar twierdził, że „tak człowiek, jak i świat zawdzięczają cały  
swoj sens Objawieniu; tkwiąc poza Nim, skazani są na błędzenie lub nieokreśloność”  
(cyt. za: Salvatore Abbruzzese, dz. cyt., s. 89–91). Ów sens jest „sensem religijnym” –  
kluczowa koncepcja Giussaniego, a zarazem tytuł jednego z jego najbardziej poczytnych  
dzieł (Luigi Giussani, *Le Sens religieux*, Fayard, Paris 1988). [Po polsku termin przetłu-  
maczono jako „zmysł religijny” (Luigi Giussani, *Zmysł religijny*, przeł. Krystyna Borow-  
czyk, Pallottinum, Poznań 2000) – przyp. tłum.]

<sup>33</sup> Luigi Giussani, *Le Mouvement...*, dz. cyt., s. 37.

Wyjścia, wycieczki, obozy wakacyjne oznaczały możliwość wspólnego spędzenia dłuższych chwil w prawdziwie chrześcijańskiej atmosferze<sup>34</sup> – życia tak bliskiego chrześcijańskiego ideału jak to tylko możliwe. Co niektórzy z najbardziej entuzjastycznych członków opisywali je jako przedsmak „raju na ziemi”<sup>35</sup>.

Siła i atrakcyjność ideału, przyciągającego do ruchu sporo młodych ludzi, w odróżnieniu od przereklamowanych szeregów Akcji Katolickiej, czyniły bezużytecznym wyniosłe „moralizatorstwo” ówczesnych środowisk parafialnych. Młodzież Studencka w ogóle nie stosowała segregacji płciowej, mając pewność, że jej uczniowie, w pełni świadomi swej katolickiej tożsamości, nie wymagali nadzoru w sferze seksualności. Odrzucenie segregacji odzwierciedlało również nakaz życia wszystkich w komunii na wzór mistycznego ciała Chrystusa, co stało się przedmiotem skandali i podejrzeń ze strony instytucji kościelnej, a księdzu Giussanemu przysporzyło zarzutów i ostrzeżeń. Duchowny nie zmienił sposobu funkcjonowania ani „plastrów miodu”, ani obozów, w przyszłości zaś dostarczyło mu to argumentu w polemice z przeciwnikami przypinającymi mu łatkę „integrysty” i wsteczniaka.

Młodzież Studencka postanowiła działać na trzech polach, to jest na polu kultury, działalności charytatywnej oraz misyjnej. Pierwszy z celów polegał na redefinicji miejsca zajmowanego w społeczeństwie przez autentyczną kulturę chrześcijańską, skonfrontowaną z „wartościami dominującymi”. Co do działalności charytatywnej – początkowo prowadzono ją na dotkniętych biedą przedmieściach Mediolanu, gdzie zwolennicy Giussanego łączyli katechezę z pomocą w codziennych trudnościach, nauką pisania i czytania oraz opieką zdrowotną. Z kolei działalność misyjna polegała, począwszy od roku 1962, na wysyłaniu członków organizacji do Brazylii, a następnie do Ugandy czy Zairu. Luigi Giussani nie omieszczał zresztą podkreślać, że osie działania „odpowiadały kryteriom i potencjalnym zainteresowaniom obserwatora zdolnego porównać je z podobnymi eksperymentami wdrażanymi przez Castro i Mao”<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Por. z metodą socjalizowania egipskich studentów przez ruchy islamistyczne (zob. część I niniejszej książki, s. 64).

<sup>35</sup> Luigi Giussani, *Le Mouvement...*, dz. cyt., s. 38.

<sup>36</sup> Tamże, s. 42–43.

Młodzież Studencka odnosiła, bacznie obserwowane przez władze kościelne, sukcesy, których trawiona kryzysem Akcja Katolicka mogła jej tylko pozazdrościć. Nie osiągnęła jednak rozmiarów ruchu masowego, co stało się udziałem Komunii i Wyzwolenia dopiero w latach 80. Ruch uważał siebie za odnowiciela tracącego wpływ na społeczeństwo katolicyzmu i miał się za obrońcę odnowionej chrześcijańskiej obecności w świecie – tworząc alternatywę społeczną zarówno wobec zsekularyzowanej kultury, jak i marksistowskiej wojowniczości. Tymczasem, począwszy od połowy lat 60., dwa wydarzenia – Sobór Watykański II oraz „kontestacja” roku 1968 – wstrząsnęły posadami kulturowego, religijnego, społecznego i politycznego otoczenia, na które reakcją była Młodzież Studencka.

#### *Od doświadczeń soborowych po zawieruchę roku 1968*

W połowie lat 60. ruch przechodził poważny kryzys, a wielu jego członków odeszło. Giussani i jego uczniowie poczuli się zbici z tropu w obliczu atmosfery i dynamiki, w jakiej toczył się Sobór Watykański II. Papieżem, który zamykał sobór i przystąpił do wprowadzania w życie jego ustaleń, był Paweł VI – nie kto inny, jak dawny arcybiskup Mediolanu, czyli kardynał Montini. W lombardzkiej metropolii Montini, podobnie jak ksiądz Giussani, ocenił przepaść między Kościołem a społeczeństwem. Mediolan był wizytówką włoskiej świeckiej nowoczesności – z jej zwycięzcami i pokonanymi. Choć obaj duchowni zgadzali się, że Kościół potrzebuje znaczących zmian, zalecali odmienne środki zaradcze.

Zainicjowane przez sobór *aggiornamento* uświadomiło im, jak bardzo archaiczny, a wręcz niezrozumiały, był dla społeczeństwa dyskurs kościelny. Chcąc temu zaradzić, usiłowano wydobyc z języka świeckiego idee, które (świadomie lub nie) były podobne do chrześcijańskiego projektu, a nawet z nim tożsame. Kościół będzie odtąd brał udział w każdej batalii, w której odnajdzie swoje przesłanie – przede wszystkim stając po stronie godności człowieka, gdy ta zdawała się zagrożona czy to w relacjach pracowniczych, czy w Trzecim Świecie, czy też pod rządami represyjnych reżimów. A zatem Kościół zaczął przyłączać się do walk, których zazwyczaj sam nie inicjował, ale pragnął w nich współuczestniczyć, rozpoznawszy tam Chrystusowe przesłanie (choć często strony walki nie były tej obecności świadome). W ten sposób Kościół miał nadzieję przerwać błędne koło

izolacji, gdyż ta coraz bardziej oddalała go od rzeczywistości społecznej. Usiłował również odnaleźć własne miejsce w nowoczesnym świecie.

Skrajnie odmienne było podejście Giussaniego i jego uczniów – nie mieli oni zamiaru unowocześnić chrześcijaństwa, chcieli chrystianizować nowoczesność. Wzbraniali się przed uniożym dokładaniem własnego chrześcijańskiego kamyczka do gmachu, którego fundamenty spoczywają na skale kultury Oświecenia. Chcieli, aby budowane przez nich projekty czy inicjatywy społeczne złożyły się na cały gmach afirmujący katolicką tożsamość poprzez zerwanie z logiką „dominującego sekularyzmu”.

Jeszcze przed soborem Młodzież Studencka stworzyła katolicki dyskurs i praktykę, które niemal w pojedynkę poradziły sobie z archaizmem instytucji kościelnej, oraz przystąpiła do bezpośredniej akcji społecznej. Natomiast po Soborze Watykańskim II przed organizacją księdza Giussaniego pojawiło się wyzwanie innego rodzaju aniżeli starcie z przestarzałą Akcją Katolicką wokół kwestii segregacji płci. Odtąd cały aparat kościelny zaczął dostosowywać się do współczesności, co zmuszało uczniów miodlańskiego księdza do przemyślenia własnej strategii. Ich katolickim rywalom nie można już było zarzucić przestarzałego wizerunku rodem z lat 50. – językiem nauk humanistycznych posługiwali się bowiem z równą biegłością, co Młodzież Studencka, a wielu spośród tych, którzy głosili „progresizm”, angażowało się w walki społeczne.

Wydawało się, że tuż po soborze postępowi katolicycy byli w dobrych stosunkach z ruchem roku 1968, nawet jeśli niektórzy z nich stracili wiarę. Wstrząs społeczny trwał we Włoszech dłużej i był głębszy aniżeli gdziekolwiek indziej w Europie. „Pełzający maj” trwał tam od roku 1967 do połowy lat 70., a w przypadku niektórych spośród jego uczestników znalazł ujście w terroryzmie, który coraz mocniej wraстал w tkankę społeczną i niby gangrena trawił system polityczny. Co więcej, kiedy polityka i kultura wciąż jeszcze odczuwały fale wstrząsów pojawiających się w następnym roku 1968, półwysep doświadczył skutków kryzysu społeczno-ekonomicznego będącego konsekwencją zwyżki cen ropy jesienią 1973 roku. Kraj radził sobie z inflacją i bezrobociem, rozwijając na niespotykaną skalę sieci nieformalne oraz czarny rynek, co narażało miliony młodych ludzi wchodzących na rynek pracy na zupełnie nowy rodzaj zagrożeń.

Z perspektywy Młodzieży Studenckiej wstrząsy społeczne pociągnęły za sobą dwa rodzaje kolejno po sobie następujących, a przy tym sprzecz-

nych skutków. Najpierw ruch został pozbawiony swego tradycyjnego wroga, „sekularyzmu”, a więc koźła ofiarnego rechrystianizacji i jednocześnie dogodnego stereotypu świeckiego społeczeństwa. Gwałtowne starcia, do których doszło w społeczeństwie na fali ideologii roku 1968, całkowicie zniweczyły tę linię argumentacyjną. Zgodnie z modną wówczas mitologią „studentów i proletariatu zjednoczonych przeciwno burżuazji” działacze młodzieżowi przygotowywali rewolucyjną alternatywę mającą prowadzić ku idealnemu społeczeństwu komunistycznemu. Jego kontury były jeszcze na tyle mgliste, że uwiodły katolików, widzących w klasie robotniczej twarz Zbawiciela. Podkreślane przez samego Giussaniego podobieństwo w podejściu Młodzieży Studenckiej i grup lewicowych zdezorientowało wielu spośród pierwotnych zwolenników katolickiego ruchu. Z całym dobytciem przeszli oni do obozu skrajnej lewicy „pozaparlamentarnej”.

Pod koniec lat 70. odnosiło się wrażenie, że zarówno Vaticanum Secundum, jak i Maj '68 pozbawiły ruch księdza Giussaniego istotnej treści. Z jednej strony Kościół usiłował pogodzić się ze światem współczesnym, z drugiej zaś goszyści dokonali radykalnego i spektakularnego zerwania z wartościami „kultury dominującej”. Aktywiści Młodzieży Studenckiej nie zalecali ani akceptacji świata, ani zerwania z nim, a wydawało się, że burzliwa końcówka lat 60. rozgniecie na dobre ziarna ich nauczania. W rzeczywistości zaledwie o kilka lat opóźniła ich kielkowanie – trafiły na podatny grunt w kontekście kryzysu społecznego połowy lat 70.

### *Katolicka „komunia” a kryzys społeczny*

To właśnie w latach 70. przedsięwzięcie Giussaniego ponownie złapało wiatr w żagle, stało się to wraz z utworzeniem ruchu Komunia i Wyzwolenie. Podczas gdy organizacje lewicowe kreśliły projekty zwrócone ku odległej przyszłości i angażowały się w coraz bardziej brutalną walkę przeciwko „burżuazyjnemu państwu”, Giussani zebrał swych najbardziej zagorzałych, najwierniejszych uczniów w grupę, która pragnęła żyć w chrześcijańskiej komunii „tu i teraz”.

Dla Komunii i Wyzwolenia liczy się unaocznienie jedności, którą za pośrednictwem chrztu stworzył już pomiędzy chrześcijanami kto inny – Chrystus. Naszym celem jest troska, aby jedność ta zaistniała i wyraziła się poprzez nasze życie. To właśnie ową jedność gromadzącą nas wokół tajemnicy Chrystusa

usiłujemy przeżywać; jedność zapewniającą nam właściwe podejście do świata oraz usprawiedliwiającą działanie, które podejmujemy, by go wyzwolić.<sup>37</sup>

Przeżywana przez chrześcijan komunია stanowiła dla członków grupy praktyczną realizację lejtymotywu epoki, tzn. „przemiany życia”. Walczyli wielokrotnie u boku działaczy z roku 1968, tyle tylko że opierali się na całkowicie innej podstawie i posługiwali się odmiennymi metodami.

Był jeden temat, który konsekwentnie rozwijaliśmy, począwszy od roku 1965, i który okazał się jedną z podstawowych wartości roku 1968: mówiliśmy głośno i wyraźnie, że każda wspólnota oraz naród posiadają prawo do wyrażania własnych opinii niezależnie od nacisków ze strony konformistycznych społeczeństw i aparatu państwa.<sup>38</sup>

Goszyści interpretowali tego rodzaju zapewnienia jako krytykę kapitalistycznego i burżuazyjnego państwa, a także dominacji zachodniego imperializmu w Trzecim Świecie. Z kolei sami „ciellini”<sup>39</sup> czytali je z perspektywy „walki z burżuazyjnym konformizmem i fałszywą mądrością zrodzoną z oświeceniowego racjonalizmu”, tą samą, która na przykład usunęła Boga z nauczanej w liceum historii. O to samo chodziło broniącemu zawsze swojej sprawy Giussanitemu:

Istnieje jeszcze inne zagadnienie, w którym – możemy to przyznać – wyprzedziłszy rok 1968. Była nim konieczność zmiany oblicza społeczeństwa poprzez wprowadzenie nowych, bardziej ludzkich relacji. Pojawiła się ona już wyraźnie w dokumentach powstałych między rokiem 1965 a 1967.<sup>41</sup>

Poza oczywistym podobieństwem obu dyskursów lata 70. uwydatniły rozbieżności pomiędzy strategiami społecznymi obu ruchów. Włoską lewicę nieuchronnie znosiło ku przemocy, co w wypadku niektórych grup oznaczało fizyczne starcie z państwem w postaci terroryzmu lub zabójstw politycznych. Okres ten przeszedł do historii jako „lata ołowiu”, które nie miały odpowiednika poza półwyspem – przemoc była tam właściwie

<sup>37</sup> Tamże, s. 81.

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> Anagram utworzony z wymawianych z włoska „C” (czy) i „L” (el) – inicjałów Komunii i Wyzwolenia.

<sup>40</sup> Luigi Giussani, dz. cyt., s. 82.

<sup>41</sup> Tamże.

zjawiskiem masowym. Komunia i Wyzwolenie, tkwiąc na antypodach konfrontacyjnej strategii obranej przez większość lewicowych ugrupowań, opowiadała się za taktyką katolickiej „obecności” w społeczeństwie dotkniętym głębokim kryzysem. Polityka ta miała zostać po stokroć wynagrodzona pod koniec lat 70., gdy włoska lewica zaczęła chylić się ku nieodwracalnemu upadkowi.

Kryzys ekonomiczny, który uderzył w kraje Europy Zachodniej w następstwie gwałtownego wzrostu cen ropy naftowej jesienią 1973 roku, miał we Włoszech dramatyczne reperkusje. Doprowadził do porażki państwa dobrobytu i opieki społecznej oraz rozwoju gigantycznego sektora gospodarki nieformalnej, gdzie królowała niepewność zatrudnienia. Sytuację pogarszały dodatkowo tradycyjne nierówności między biednym Południem a uprzemysłowioną Północą. Wokół wielkich miast, takich jak Mediolan, zaczęli coraz liczniej tłoczyć się przybysze z Południa.

W tym samym czasie przeludnione uniwersytety zaczęły wypuszczać na rynek pracy rzesze młodych ludzi, którzy po odbyciu studiów wyższych zasilili szeregi *disoccupati*, tworząc nową rozległą podklasę zmarginalizowanych intelektualistów. Perspektywa bezrobocia czy pracy na czarno łączyła się z głębokim rozczarowaniem wartościami przekazanymi młodym absolwentom przez system edukacji, niezdolny do pogodzenia ich wykształcenia i ambicji z konkretnymi wymaganiami rynku. Wskutek tego dziesiątki tysięcy osób rzuciły studia już po pierwszych latach, a liczne jednostki opracowywały indywidualne strategie przetrwania. W latach 70. zniknęła jako tako zorganizowana studencka opozycja, która tradycyjnie wchłaniała frustracje i uchodziła za rzeczownika studentckich żądań. Jej kadry rozproszyły się w skrajnie lewicowej mgławicy, odległej od codziennych trosk i odkładającej potrzebę zmiany społecznej na coraz odleglejszą, świetlaną przyszłość<sup>42</sup>.

### Od akcji społecznej do walki politycznej

To dzięki opanowaniu tej społecznej niszy udało się Komunii i Wyzwoleniu zdobyć trwały wpływ na młodzież. Między 1974 a 1989 rokiem

<sup>42</sup> W poszukiwaniu dobrze udokumentowanej analizy kryzysu lat 60. we Włoszech jako kontekstu narodzin Komunii i Wyzwolenia, zob. Salvatore Abbruzzese, dz. cyt., s. 135–152.

organizacja znalazła punkt zaczepienia we włoskim systemie politycznym oraz w otoczeniu papieża Jana Pawła II. W początkowym etapie koncentrowała się na rechrystianizacji „oddolnej”, poprzez pracę społeczną, niemniej jej ambicją było stanąć w szranki z państwem, aby odeprzeć wpływy „sekularyzmu” i odegrać główną rolę w redefinicji katolicyzmu za czasów pontyfikatu Jana Pawła II. Trudności, które miała napotkać, usiłując wprowadzać w życie strategię „odgórną”, zmusiły ją w roku 1990 do ponownego zaangażowania się w pracę u podstaw. Elastyczna taktyka polegała na zręcznym posługiwaniu się licznymi możliwościami, które stwarzała mgławica stowaryszeń skupionych wokół Komunii i Wyzwolenia i umożliwiających jej lepsze opanowanie sfery publicznej.

„Obecność” Komunii i Wyzwolenia w społeczeństwie opierała się na działaniu pewnej liczby organizacji, z których każda posiadała specyficzny cel – punktem wyjścia pozostawała „wspólnota lokalna” Komunii i Wyzwolenia, będąca miejscem dyskusji, dzielenia się z innymi oraz wzajemnego pogłębiania wiary chrześcijańskiej. W tych centrach członkowie razem uczestniczyli w rytuałach i odprawianiu kultu, eksperymentowali z „totalnym życiem chrześcijańskim”, to znaczy z zerwaniem z mechanizmami zsekularyzowanego społeczeństwa. Wokół wspólnoty powstały dwa rodzaje stowaryszeń – podejmujące bezpośrednio działania „w świecie” poprzez „działa” lub aktywność polityczną oraz skupiające w organizacjach o określonych celach najlepiej wykształconych i najbardziej zmotywowanych członków.

Działanie „w świecie” prowadzono kanałami Towarzystwa Dzieł (wł. *Compagnia delle Opere*) oraz Ruchu Ludowego (wł. *Movimento popolare*). Prawnie rzecz biorąc, założone w roku 1986 poprzez scalenie i zreformowanie wcześniej istniejących form działalności charytatywnej Towarzystwo miało tworzyć sieć wzajemnej pomocy, która umożliwiłaby „lepsze wykorzystanie zasobów i energii służących integracji młodzieży i bezrobotnych ze światem pracy”. Pośredniczyło w nawiązaniu kontaktu między przedsiębiorstwami a potencjalnymi pracownikami (ponad 3500 takich spraw w samym tylko 1990 roku), a także promowało szkolenia i staże, zakładanie firm w zubożałych regionach Mezzogiorno, programy służące niesieniu pomocy i zapewnianiu resocjalizację ludzi z marginesu, przestępców, narkomanów itd.

Działaniom tym przypisano należne im miejsce „przejawu trwałości zaangażowania społecznego katolików oraz magisterium Kościoła”<sup>43</sup>. Towarzystwo częściowo zastępowało słabnące państwo opiekuńcze, przesiąknięte biurokracją i nepotyzmem – z tym, że jego motywy i kryteria były całkowicie inne. Miało być „społeczną wizytówką” rechrystianizacji „oddolnej” oraz prototypem „nowych, bardziej ludzkich relacji”, które idealne społeczeństwo katolickie powinno oferować jednostkom. Sukces uczynił z Towarzystwa potęgę ekonomiczną i finansową – stąd przeciwnicy Komunii i Wyzwolenia nie omieszkali oskarżyć ruchu o stworzenie katolickiego holdingu, mającego na uwadze wyłącznie kontrolę rynków po to, by gromadzić wpływy i pieniądze.

W ramach projektu rechrystianizacyjnego Towarzystwa Dzieł udało się połączyć strategię „oddolnej” z „odgórnymi”, to znaczy działalność charytatywną i współpracę z przedsiębiorcami społecznymi. Czymś innym był Ruch Ludowy, angażujący się bezpośrednio w świat polityki. Choć nie był on oficjalnie związany z Chrześcijańską Demokracją, stanowił dla niej zaplecze, rezerwując sobie równocześnie, zależnie od okoliczności, prawo udzielenia poparcia innej partii, jak również możliwość prowadzenia kampanii przeciwko chadeckiemu liderowi, oskarżanemu o zbyt „sekularystyczne” sympatie. Ruch uczestniczył w grze politycznej, ale nie czuł się tak naprawdę związany z jej regułami. Był „w polityce”, nie będąc „z polityki”. Postępował się nią jako środkiem działania, by promować zerwanie z sekularyzmem i ustanowienie chrześcijańskiego społeczeństwa. Główny przywódca Ruchu Ludowego – Roberto Formigoni – został deputowanym z ramienia chadecji oraz wiceprzewodniczącym Parlamentu Europejskiego. Komunia i Wyzwolenie mogła jednak wycofać się ze sceny politycznej, jeżeli tylko uznała, że polityka stanowi przeszkodę w jej misji.

Uczniowie Giussanigo po raz pierwszy wkroczyli na arenę polityczną w roku 1974 przy okazji referendum dotyczącego rozwodów. Ruch ten, jak twierdzili, był odpowiedzią na wyraźne żądanie najwyższych władz kościelnych, zaniepokojonych ewentualnym wynikiem referendum (w istocie większość Włochów opowiedziała się za rozwodami). Nastąpiła mobilizacja „ciellini” z całego kraju, nawet jeśli wydawało im się, że walka, z góry skazana na porażkę, nie miała sensu. Ruch Ludowy po-

<sup>43</sup> Statuty, art. 4.



wstawał w pośpiechu. Choć Paweł VI miał odmienną koncepcję religii aniżeli ta, której zwolennikiem był Giussani, nie krył wdzięczności wobec działaczy włoskiego ruchu rechrystianizacyjnego za wsparcie, jakim go obdarzyli, co zresztą wyraźnie zakomunikował. Był to dopiero początek powrotu organizacji do łask Watykanu – apoteoza miała nastąpić za pontyfikatu Jana Pawła II.

Począwszy od roku 1979, Ruch Ludowy organizował co roku pod koniec sierpnia w ośrodku wypoczynkowym w Rimini gigantyczny, trwający tydzień „mityng przyjaźni między narodami”, który stanowił okazję do demonstracji siły na wzór dorocznych konwencji partyjnych. W ciągu dziesięciu lat systematycznie wzrastała liczba jego uczestników i rozwijała się „oprawa medialna” wydarzenia. W tym samym czasie regularnie zmniejszała się frekwencja podczas „święta «Unità»” (nazwa dziennika Włoskiej Partii Komunistycznej). Mityng był również wizytówką ruchu i platformą służącą popularyzacji podejmowanych działań. Chcąc zapewnić sukces całej operacji, posługiwano się najbardziej wyrafinowanymi środkami komunikacji – był to kolejny ze sposobów służący wykazaniu, że religia może czerpać korzyść z najbardziej zaawansowanych technologii bez konieczności ustępowania wiary przed prymatem rozumu.

Dzięki Towarzystwu Dzieł i Ruchowi Ludowemu rechrystianizacja miała szansę opanować „oddolnie” lub „odgórnie” całą przestrzeń społeczną, zaczynając od pomagania bezrobotnym w znalezieniu pracy, a na morderczych walkach o władzę w Chrześcijańskiej Demokracji kończąc. Komunia i Wyzwolenie posiadała także innych satelitów – sympatyzująca z jej celami grupa dziennikarzy wydawała tygodnik „Il Sabato”, zjadliwy wobec wszystkich „zsekularyzowanych” chrześcijan, wyśmianych w przewisku „katokomuniści”. Miesięczniki: „30Giorni nella Chiesa e nel mondo” (w roku 1989 publikowany w sześciu językach) oraz „Literae Communio-nis” (organ wewnętrzny Komunii i Wyzwolenia) zwracały się do czytelników bardziej świadomych aktualnych debat teologicznych oraz polityki Kościoła. Dom wydawniczy Editoriale Jaca Books popularyzował pisma przywódców ruchu, bliskich mu teologów, jak również literaturę (mogła dostarczyć kulturze katolickiej zrywającej z sekularyzmem budulca), choć pozornie wydawała się ona zupełnie obca uniwersum mentalnemu ruchu.

Ogromna elastyczność składających się na Komunię i Wyzwolenie organizacji, które działały w świecie, wynikała z istnienia „twardego jądra”,

wymagających intensywnego osobistego zaangażowania, elitarnych struktur, w których skupiały się kadry zarządzające – Bractwo Komunii i Wyzwolenia oraz stowarzyszenie Memores Domini. To ostatnie składało się z osób świeckich, poświęcających się Bogu poprzez złożenie ślubów czystości oraz wzorowo realizujących we własnym życiu chrześcijańskie przesłanie dla świata. Żyjąc samotnie lub we wspólnotie, osoby te były najtrwalszym łącznikiem między samym ruchem a płaszczyzną działania społecznego. Do Bractwa należeli ludzie dorośli, aktywni zawodowo i wybrani przez grupę liderów z Giussanim jako dożywnym przewodniczącym. Bractwo tworzyło zwartą strukturę, wewnątrz której opracowywano ogólne wytyczne dla wszystkich stowarzyszeń składających się na galaktykę Komunii i Wyzwolenia. Z punktu widzenia prawa kanonicznego był to ruch religijny osób świeckich, i jako taki został uznany przez Watykan w roku 1982.

Ruch Giussanigo w sposób nieunikniony przysporzył sobie wielu wrogów. Wynikało to między innymi z jego złożonej obecności we włoskim społeczeństwie oraz spójności, wyrazistości i atrakcyjności jego przesłania z punktu widzenia zdezorietowanych włoskich katolików a w końcu – co nie mniej ważne – z powodu specjalnych więzi, w tym także ideologicznych, które udało mu się zadzierzgnąć z bliskimi współpracownikami papieża, takimi jak kardynałowie Ratzinger czy Lustiger, ucieleśniającymi papieskie pragnienie „nowej ewangelizacji”. Włoskich katolików sceptycznych wobec rechrystianizacji za pomocą zerwania ze świeckimi fundamentami społeczeństwa, również mających pewne kontakty z Watykanem, rozwoźniczał intelektualny terroryzm, który uprawiano przeciwko nim głównie na łamach „Il Sabato”.

Z drugiej strony spora część Episkopatu Włoch miała trudności z zaakceptowaniem ruchu zwracającego się do osób świeckich bezpośrednio, z pominięciem kanałów parafialno-diecezjalnych. Ponadto w wypowiedziach przedstawicieli ruchu często pobrzmiewał „antyklerykalizm”. Książd Giussani w wydanej w sześciu językach broszurze zatytułowanej: *Śladami chrześcijańskiego doświadczenia*<sup>44</sup> przestrzegał przed sklerozą (*rigor mortis*) grożącą instytucji kościelnej, jeśli ta nie będzie

<sup>44</sup> Polskie wyd. Luigi Giussani, *Śladami chrześcijańskiego doświadczenia*, przeł. Karol Klauza, Michalineum, Kraków 1988 [przyp. tłum.].

stale ożywiana charyzmą, i obwiniał niektórych biskupów o „zdużenie charyzmy”<sup>45</sup>. Umiarkowaną reakcję duchowieństwa na tego rodzaju ataki dyktowała najprawdopodobniej czysta ostrożność względem ruchu, który miał bezpośredni dostęp do najwyższych watykańskich sfer. Podczas „mityngu przyjaźni między narodami” w sierpniu 1989 roku nagły kryzys zaognił na nowo spór między instytucją kościelną a bojownikami Komunii i Wyzwolenia, co było przedłużeniem wyniszczających walk między skonfliktowanymi nurtami chadecji. Komunia i Wyzwolenie tylko na tym ucierpiały i zmuszona była do taktycznego wycofania się.

U źródła sporu tkwiła historia spółdzielni stołówek studenckich, La Cascina<sup>46</sup>, stworzonej w Rzymie przez Towarzystwo Dzieł. Komunia i Wyzwolenie uznawała ją za wzorcowy projekt w dziedzinie pracy społecznej, gdyż odpowiadał on na pilne i masowe zapotrzebowanie, zapewniając studentom tanie posiłki, a wielu młodym bezrobotnym dawał zatrudnienie. Przeciwnicy polityczni Ruchu Ludowego oskarżyli sieć stołówek o korzystanie z nielegalnej pomocy i subwencji od chadecckiego mera Rzymu należącego do frakcji Giulio Andreottiego, przewodniczącego Rady. Ten ostatni był zresztą idolem młodych z Komunii i Wyzwolenia oraz gwiazdą występującą gościnnie podczas mityngu w roku 1989.

W konflikt z Komunią i Wyzwoleniem zaangażowali się nie tylko jej tradycyjni przeciwnicy, tacy jak Partia Komunistyczna, ale również całe „lewe” skrzydło Chrześcijańskiej Demokracji, wsparte przez część środowiska watykańskiego, w szczególności przez wydawcę „L'Osservatore Romano” – oficjalnego dziennika Stolicy Apostolskiej. Rzymska gałąź Ruchu Ludowego przygotowała jadowitą replikę w formie białej księgi<sup>47</sup> rozdanej w trakcie mityngu, w którym uczestniczył Andreotti. Tekst był tak pełen oskarżeń i werbalnej przemocy pod adresem niektórych kręgów

<sup>45</sup> Luigi Giussani, *Sladami...* W tekście odtworzono wywiad, który ukazał się w: „30Giorni nella Citesa e nel mondo”, 1987, nr 8.

<sup>46</sup> Słowo to oznacza specyficzny dla północy Włoch rodzaj gospodarstw zamieszkałych przez kilka rodzin.

<sup>47</sup> Zatytułowano ją *Il gigante e la cascina (Gigant i cascina)*. Gigant to swoisty „Goliat” złożony z bogatych i wpływowych wrogów Komunii i Wyzwolenia, walczących z „Dawidem”, to znaczy studencką stołówką – La Cascina.

duchowieństwa, że Watykan zmuszony był publicznie zbesztać swych pupili, zbyt pewnych siebie i w dużej mierze pozbawionych chrześcijańskiego miłosierdzia względem hierarchów z episkopatu. W odpowiedzi tygodnik „Il Sabato” opublikował kolejne wydanie na całkowicie białych stronach, a wewnętrzny kryzys, który dotknął ruch, doprowadził do kilku dymisji. W następnych miesiącach ruch systematycznie wycofywał się ze sceny politycznej i ponownie skoncentrował cały swój wysiłek na sferze społecznej. Rechrystianizacja „odgórną” przyniosła nieoczekiwane negatywne konsekwencje i priorytetem stało się znów sięganie do zasobów „oddolnych”.

Komunia i Wyzwolenie pozostała przedsięwzięciem unikatowym w skali katolickiej Europy Zachodniej ostatniego ćwierćwiecza. Nie miała sobie równych, jeśli chodzi o rozmiary i zdolność prowadzenia rechrystianizacji „oddolnej”, potem „odgórnej” i ponownego zwrócenia się ku pracy u podstaw na poziomie jednostki i społeczeństwa, gdy tylko nieusuwalne przeszkody stanęły jej na drodze. Zrodzony w Mediolanie ruch, spadkobierca i odnowiciel „ambroziańskiej”<sup>48</sup> tradycji katolickiej doktryny społecznej, nie przyjął się za granicą, gdzie pomimo energicznego prozelityzmu pojawiło się zaledwie kilka niewielkich wspólnot. O ile przywódcy pokładali nadzieje w Słowacji, Polsce czy Belgii, o tyle Francja pozostawała „ziemią misyjną”<sup>49</sup>, co było utrapieniem Giussaniego<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> Luigi Giussani, *Le Mouvement...*, s. 218–219, oraz Salvatore Abbruzese, dz. cyt., rozdz. 3 i 4.

<sup>49</sup> Nawiązanie do tytułu książki księży, Henri Godina i Yvan Daniela, *France, pays de missions?* („Francja krajem misyjnym?”) z 1943 roku. Stwierdzają w niej silną dechrystianizację środowiska robotniczego we Francji i postulują przystąpienie do działalności ewangelizacyjnej na wzór zagranicznych misji. Diagnoza i proponowane środki zaradcze wzbudziły wiele kontrowersji w kraju nazywanym „najstarszą córą Kościoła”.

<sup>50</sup> Luigi Giussani, *Le Mouvement...*, s. 192.

### Między charyzmatykami a wojną szkolną: przypadek francuski

Od połowy lat 70. Francja stała się sceną działań rozległego ruchu rechrystianizacyjnego, który skoncentrował się na ewangelizacji u podstaw poprzez rozkwit grup „odnowy charyzmatycznej”. Te nie zamierzały jednak (ani nie były w stanie) podjąć zakrojonych na szeroką skalę działań społecznych czy wejść do polityki.

„Odnowa charyzmatyczna” w obrębie współczesnego katolicyzmu europejskiego miała amerykańskie korzenie. Przyszli założyciele europejskiego ruchu charyzmatycznego udali się na początku lat 70. do Stanów Zjednoczonych, by tam szukać inspiracji i wzorców spośród pewnych nurtów amerykańskiego katolicyzmu, które znalazły się pod wpływem zielonoświątkowców. Wszyscy wierni zaangażowani w „odnowę” mieli na początku poczucie czy też pragnienie wejścia w osobową relację z Bogiem, wyrażoną za pośrednictwem Ducha Świętego w postaci silnego przeżycia emocjonalnego, przekraczającego ludzkie rozumienie i czysto ludzką zdolność pojmowania. Duch Święty zstępował na wybrańców, bez względu na ich status, nie czyniąc różnicy między świeckimi i duchownymi ani nie zważając na ich poziom wykształcenia czy przynależność społeczną. Przekazywał im „dary Ducha” (charyzmaty), z których najbardziej spektakularnymi były dar „mówienia językami” i zdolność cudownego uzdrowienia.

Począwszy od drugiej połowy lat 70., odnowiona koncepcja wiary katolickiej zaczęła odnosić we Francji znaczące sukcesy. W roku 1987 francuska socjolożka religii, Danièle Hervieu-Léger,<sup>51</sup> szacowała na 200 tysięcy liczbę osób zaangażowanych w ruch odnowy charyzmatycznej – regularnych albo okazjonalnych uczestników spotkań czy rekolekcji. Członkowie byli rozproszeni w prawie tysiącu grup modlitewnych, spośród których część powstawała wokół większych wspólnot. Wierni skrajnie się różnili pod względem poziomu świadomości, sposobu życia bądź formy powołań. Członkowie niektórych grup żyli pod jednym dachem – w mieście lub na wsi (niekiedy w dawnych budynkach klasztornych opustoszałych

<sup>51</sup> Zob. Danièle Hervieu-Léger, *Charismatisme catholique et institution* [w:] *Le Retour des certitudes...*, s. 223.

z powodu kryzysu powołań) – inne wspólnoty skupiały członków, którzy prowadzili poza tym zwyczajne na pierwszy rzut oka życie „w świecie”. Niektóre ze wspólnot, jak Lew Judy, specjalizowały się w cudownych uzdrowieniach, inne w opiece nad osobami niepełnosprawnymi umysłowo (Arka), ludźmi z marginesu (Berdine) lub pozbawionymi środków do życia (Chleb Życia)<sup>52</sup>. We Francji większość nawróconych stanowili młodzi wykształceni ludzie, nierzadko absolwenci uniwersytetów:

równocześnie najbardziej bezpośrednio przepełnieni idealami postępu, z drugiej zaś strony najbardziej bezpośrednio dotknięci, w wymiarze ekonomicznym i socjalnym, zniknięciem gwarancji stałego gospodarczego wzrostu, który do końca lat 60. uchodził za oczywistość.<sup>53</sup>

Afirmacja tożsamości katolickiej dokonywała się tutaj wyłącznie w ramach rechrystianizacji „oddolnej”. Ruch charyzmatyczny kładł nacisk na indywidualną przemianę, wewnętrzny zwrot w stronę Chrystusa. Uczniowie kształtowali swe życie, opierając się na Ewangelii „niby chrześcijaństwo pierwszych wieków” – usiłując w jak najdosłowniejszy sposób przejąć słowa Chrystusa w praktykę. Ci, którzy rozwijali intensywną działalność charytatywną, niewiele mieli wspólnego z przedsiębiorcami społecznymi na wzór Towarzystwa Dzieł Działającego w ramach Komunii i Wyzwolenia. Nie wykrystalizował się również w „odnowie” odpowiednik włoskiego Ruchu Ludowego, nawet jeśli niektóre spośród najbardziej wpływowych wspólnot zaczęły budować sieci przyjaźni i wsparcia w kręgu polityków oraz finansjery.

<sup>52</sup> Istnieją dwie dobrze udokumentowane książki na temat całego ruchu charyzmatycznego: bardzo żywy, wielokrotnie wznawiany i aktualizowany reportaż Monique Hébrard, *Les Nouveaux Disciples. Dix ans après*, Le Centurion, Paris 1987 i zbiór rozmów Frédéric Lenoir, *Les Communautés nouvelles. Interviews des fondateurs*, Fayard, Paris 1988. Autorzy obu książek byli insiderami nawróconymi na chrześcijaństwo w ujęciu charyzmatycznym, członkami jednej z opisywanych przez siebie wspólnot. W kwestii analizy grup charyzmatycznych przy użyciu aparatu pojęciowego socjologii religii zob. artykuły Martine Cohen, *Figures de l'individualisme moderne. Essai sur deux communautés charismatiques*, „Esprit”, kwiecień 1986; *Vers de nouveaux rapports avec l'institution ecclésiastique: l'exemple du renouveau charismatique en France*, „Archives des sciences sociales des religions”, nr 62 (1), 1986; *Le renouveau charismatique en France ou l'affirmation des catholicismes*, „Christus”, lipiec 1986.

<sup>53</sup> Danièle Hervieu-Léger, dz. cyt., s. 227–228.

We Francji pojawili się ludzie pragnący, aby rechrystianizacja „odolna” doprowadziła do renegeacji zasady laickości w kształcie znanym z ustawy z 1905 roku o rozdziale Kościołów od państwa. Episkopat, na czele z arcybiskupami Lyonu i Paryża, kardynałami Decourtray i Lustigerem, postawił sobie za cel wyjście katolicyzmu ze sfery prywatnej, do której ograniczyło go państwo, oraz przywrócenie mu „statusu prawa publicznego”<sup>54</sup>. Z tego punktu widzenia najbardziej wyraziste wspólnoty charyzmatyczne stanowiły model zakwestionowania laickości *à la française* – usiłowały realizować wzorzec opierający się na całkowitym zerwaniu z nakazami laickości oraz na budowie od podstaw prawdziwie „chrześcijańskiego” porządku społecznego. Przynajmniej do lat 90. grupy charyzmatyczne nie podążały w tej batalii za episkopatem, wołały poświęcić się własnej działalności misyjnej (indywidualnej lub wspólnotowej), nie szukając przy tym kontaktu z władzami państwa.

Jeżeli episkopat odniósł pewne sukcesy, to dotyczyły one wyłącznie tzw. wojny szkolnej. Zorganizowana w roku 1984 manifestacja w obronie szkolnictwa prywatnego, zmuszająca ówczesny rząd do wycofania projektu wymierzonej przeciwko niemu ustawy<sup>55</sup>, pokazała, że szkoła jako miejsce, gdzie wartości rodzinne stykają się ze społeczną akulturacją, wciąż mieści się w sferze zainteresowań Kościoła i że nigdy nie będzie on skłonny oddać jej w całości do dyspozycji laickiego państwa. Zwycięstwo manifestacji, największej od czasów Maja '68, ukazało również, że polityka rechrystianizacji potrafiła zmobilizować całe rzesze katolików do wyjścia na ulice w obronie tzw. kwestii szkolnej – co nie udało się w przypadku innych sporów (takich jak potępienie kontroli narodzin), traktowanych raczej z powszechną obojętnością.

<sup>54</sup> Zob. w niniejszym tomie s. 109.

<sup>55</sup> Chodzi o forsowany przez nauczycielski związek zawodowy (fr. Fédération de l'Éducation Nationale, FEN) projekt ustawy dotyczący stworzenia zunifikowanego, laickiego systemu nauczania, który wchłonąłby prywatne szkoły wyznaniowe, dofinansowywane przez państwo. W myśl projektu oporne placówki, zwlekające z przyłączeniem się do systemu, zostałyby pozbawione państwowych środków. Aż 75 procent Francuzów wystąpiło w obronie szkół wyznaniowych, uczestnicząc w manifestacjach, organizowanych pod hasłem „obrony wolności obywatelskich”. Można to interpretować jako zasadniczą zmianę w sposobie definiowania francuskiego modelu laickości – zwiaśn podziału na zwolenników „laickości republikańskiej” i „laickości pluralistycznej” [przyp. tłum.].

Kolejnym epizodem walki chrześcijaństwa o odzyskiwanie „statusu prawa publicznego” w szkole była, jesienią 1989 roku, sprawa z „chustami islamskimi”. Zarówno biskupi, jak i rabini wyrazili aktywne poparcie dla ruchów reislamizacyjnych, domagających się przyznania młodym dziewczętom muzułmańskim prawa do noszenia chust w gimnazjum. Jako że francuskie szkoły są ściśle laickie, to znaczy przynależność religijna ma się ograniczać do przestrzeni prywatnej i nie można jej manifestować w szkole, zwolennicy rechrystianizacji, reislamizacji i rejudaicacji zawarli przymierze, by wynegocjować „nową laickość”, umożliwiającą im obecność w sferze publicznej, nawet jeśli początkowo ograniczałaby się ona do niektórych tylko instytucji, takich jak szkoły.

W porównaniu z Włochami, gdzie Komunia i Wyzwolenie oraz jej satelici propagowali równocześnie spójną i zwięzłą sukcesami strategię rechrystianizacji „oddolnej” i „odgórnej”, Francja przedstawiała w tej dziedzinie znacznie bardziej niespójny obraz. Jedynym „światowym” celem mrowia grup modlitewnych i wspólnot charyzmatycznych, których członkowie w swym codziennym życiu zrywali z „otaczającym” świeckim społeczeństwem, była ekspansja wspólnotowych struktur, dokonująca się dzięki aktywnemu nawracaniu. Chodziło o program długoterminowej rechrystianizacji „oddolnej”, pozbawionej wsparcia grup prowadzących aktywną działalność społeczną, na wzór włoskiego Towarzystwa Dzieł. „Dzieci światła” nie dawało się zmobilizować na hasło episkopatu, którego dostojnicy opowiadali się za stopniową rechrystianizacją sfer i instytucji społecznych.

Sukcesy odniesione przez hierarchów kościelnych wynikały z doróżnej mobilizacji katolików – kończyła się ona wraz z realizacją zadania, jak w roku 1984 – lub z porozumień z innymi ruchami – muzułmańskimi i żydowskimi – skupionymi na tych samych celach (jak na jesieni 1989 roku). Ich podstawy były nieskończenie bardziej kruche i mniej wiarygodne aniżeli sieć setek tysięcy sympatyków pozyskanych na rzecz działalności apostołskiej księdza Giussanigo. Pomimo istniejących między oboma sąsiadującymi przez Alpy narodami różnic w obrębie tkanki społecznej, kultury politycznej czy tradycji katolickiej różnorodność nurty rechrystianizacji wpisywały się w każdym z nich w podobną sekwencję historyczną. Były owocem kryzysu, który zmienił oblicze europejskiego kapitalizmu w latach 70., konsternacji wywołanej wstrząsami społecznymi

mi oraz zaniku dawnych form solidarności, dawnych wartości optymistycznej epoki „trzydziestu lat chwały”, której katolickim wcieleniem był Sobór Watykański II.

## Na ruinach komunizmu

Rechrystianizacja pojawiła się nie tylko w Europie Zachodniej. Rozkwitła również w ciągu dwóch ostatnich dekad komunizmu we wschodniej części kontynentu, a nawet przyczyniła się do jego rozpadu.

Kościół katolicki, patrząc z perspektywy czasu, interpretował wybór na papieża kardynała z Polski (jesienią 1978 roku) jako swego rodzaju „dar”. W roku 1979, podczas pierwszej pielgrzymki do ojczystego kraju, Karol Wojtyła już jako papież obwieszczył: „Przychodzi więc wasz rodak, papież, aby wobec całego Kościoła, Europy i świata mówić o tych często zapomnianych narodach i ludach. Przychodzi wołać wołaniem wielkim”<sup>56</sup>. Już samo to było znaczącym przełomem dla Kościoła znanego do tej pory jako „Kościół milczenia”. Niewielu śniło się, że papież na własne oczy ujrzy, jak wraz z upadkiem systemu komunistycznego w Polsce, zlikwidowaniem żelaznej kurtyny i ponownym wcieleniem do europejskiej wspólnoty narodów, które od 1945 roku stanowiły „inną Europę”, spełnią się nadzieje wyrażone w jego kazaniu.

W Czechosłowacji, gdzie przez czterdzieści lat komunizmu Kościół cierpiał prawdziwe prześladowania, pierwsze oficjalne zaproszenie po „aksamitnej rewolucji” prezydent Havel wystosował właśnie do Jana Pawła II. Było coś niesamowitego w zorganizowanej wiosną 1990 roku papieskiej wizycie w kraju, w którym jeszcze pół roku wcześniej, ze względu na

<sup>56</sup> Fragment kazania wygłoszonego w Gnieźnie 3 czerwca 1979 roku, cyt. za: Patrick Michel, *La Société retrouvée. Politique et religion dans l'Europe soviétique*, Fayard, Paris 1988, s. 186.

rozporządzenie dawnych władz, większość diecezji nie miała biskupów. 21 kwietnia 1990 roku w Pradze, z wysokości cypla, na którym przedtem wznosił się gigantyczny, górujący nad miastem pomnik Stalina, z głosników rozmieszczonych na wszystkich skrzyżowaniach celem nadawania propagandy komunistycznej rozbrzmiewały pieśni kościelne i papieskie kazanie.

W Parku Letna, gdzie jeszcze niedawno zwożono ciężarówkami „masy ludowe”, by oklaskiwały przywódców „bratnich narodów”, tłum wiernych stał w deszczu, uczestnicząc we mszy. Nie mniej liczni byli prawdepodobnie zwykli gapię. Zawiodły jednak nadzieje na zwycięstwo w wyborach parlamentarnych w czerwcu 1990 roku odbudowanej Unii Chrześcijańskich Demokratów<sup>57</sup>, choć do głosowania zachęcał wiernych w liście pasterskim sam prymas. „Partia katolicka” musiała przelknąć gorzką pigułkę, uzyskując wynik gorszy od komunistów, na których głos oddało wielu katolików, co przyczyniło się do niekwestionowanego zwycięstwa Forum Obywatelskiego<sup>58</sup>.

Wydawało się, że wyjście z komunizmu mogłoby utorować drogę rechrystianizacji w społeczeństwach znajdujących się przez czterdzieści lat pod dominacją totalitaryzmu, tym bardziej że Kościół stanowiąc tam ostatnią ucieczkę przed upartyjnionym państwem, jak w Polsce czy w Czechosłowacji, gdzie zyskał moralną legitymizację z powodu dzieł sędziocię przesyładowań. Ponadto ideologiczna treść rechrystianizacji, wyłaniająca się na przykład spod pióra kardynała Ratzingera, wyraźnie

<sup>57</sup> Unia Chrześcijańskich Demokratów (Křesťanská a demokratická unie, KDU) – koalicja wyborcza czechosłowackich ugrupowań chadeckich powstała przed wyborami parlamentarnymi, które odbyły się w czerwcu 1990 roku. W skład koalicji wchodziły między innymi Czechosłowacka Partia Ludowa (CSL), Partia Chrześcijańsko-Demokratyczna (KDS), Ruch Chrześcijańsko-Demokratyczny (KDH) i Morawski Ruch Obywatelski (MOH) [przyp. tłum.].

<sup>58</sup> Forum Obywatelskie (Občanské fórum, OF) – czechosłowacki ruch polityczny powstały w trakcie „aksamitnej rewolucji” w listopadzie 1989 roku. Do jego liderów należeli Václav Havel, Jan Urban, Jiří Dienstbier i Václav Klaus. Po obaleniu komunizmu Forum było dominującą siłą polityczną w kraju, doprowadziło do wyboru Havla na prezydenta w grudniu 1989 roku, a w czerwcu miażdżąco pokonało pozostałe ugrupowania w wyborach parlamentarnych, zdobywając 49,96 procent głosów i 124 mandaty w dwustuosobowej Radzie Narodowej. Obecnie funkcjonuje pod nazwą Partia na rzecz Społeczeństwa Otwartego [przyp. tłum.].

negowała komunizm. Ten ostatni był nie tylko obłożony anatamą, lecz w myśl chrześcijańskiej analizy uchodził za konkretny przejaw totalitaryzmu, zaprzeczenie wolności i praw człowieka, wynikające z zanegowania istnienia Boga. W rzeczy samej komunizm, jako nieuchronne zwiędzenie procesu Oświecenia (a tym samym najważniejszy przeciwko niemu argument), dostarczył negatywnego dowodu na konieczność rechrystianizacji.

Rechrystianizacja rozwinęła się najpierw w Europie Zachodniej – w odpowiedzi na kryzys społeczny połowy lat 70., przejmując w terenie władzę nad sieciami mobilizacji społeczeństwa i solidarności, których nie były już w stanie utrzymać przy życiu świeckie utopie doby przemysłu. W Europie Wschodniej odbyło się to nieco inaczej. Jeszcze przed upadkiem komunizmu w roku 1989 Kościół w Polsce zdołał zreorganizować rozbite społeczeństwo obywatelskie na przekór państwu. Pewne formy rechrystianizacji oddolnej narodziły się w Czechach, a przede wszystkim na Słowacji przed „aksamitną rewolucją”.

Po zorganizowaniu pierwszych wolnych wyborów i rozpoczęciu stopniowego wprowadzania gospodarki rynkowej demokratyczne aspiracje okazały się silniejsze niż głód transcendencji, a pluralizm opinii ważniejszy od akceptacji prawd objawionych, co było zrozumiałe po czterdziestu latach wyznawania innych, równie niedyskutowalnych dogmatów. Nawet w ultrakatolickiej Słowacji pogłoska, zgodnie z którą zwycięstwo koalicji partii chrześcijańsko-demokratycznych wiązałoby się z obowiązkami wieszania krzyży w szkolnych klasach i miejscach pracy, jak niegdyś wieszano tam portrety Stalina, przyczyniła się do tego, że wielu chrześcijańskich wyborców zrezygnowało z oddania głosu na chadecką listę.

W Polsce jeszcze przed końcem komunizmu Adam Zagajewski zasnawiał się, czy „gdy Polska zdobędzie wreszcie wolność polityczną”, nie zniknie „to zadziwiające napięcie duchowe”, czy też „te wszystkie rzeczy, które pojawiły się w Polsce jako reakcja na zagrożenia totalitaryzmu, [...] przestaną istnieć w tym samym dniu, gdy to niebezpieczeństwo zniknie?”. Ta hipoteza stała się rzeczywistością w roku 1989. Wybor nowego premiera Tadeusza Mazowieckiego, katolickiego intelektualisty, nie przyczyniło się do „odgórnej” rechrystianizacji społeczeństwa. Część jego przyjaciół wybrano do parlamentu pomimo wrogości episkopatu popierającego ich

rywali. W konflikcie, który rozgorzał latem roku 1990 między premierem a jego niedawnym sojusznikiem Lechem Wałęsą, ten ostatni oskarżył rząd o prowadzenie „lewicowej” polityki, to znaczy inspirowanie się nie-żbyt katolickimi – w jego odczuciu – zasadami.

Chcąc zrozumieć, co było stawką w grze o rechrystianizację wkraczających na ścieżkę transformacji krajów Europy Środkowo-Wschodniej o tradycji katolickiej, należałoby najpierw wrócić do genety polskiego modelu. Porównamy go następnie ze szczególnym sposobem, w jaki katolicyzm socjalizował społeczeństwo czeskie.

### Model polski i jego dwuznaczności

Historycznie rzecz biorąc, katolicyzm jest jedną z konstytutywnych cech polskiej tożsamości. Polacy, wciśnięci między protestanckie Prusy na Zachodzie a prawosławną Rosję na Wschodzie, państwa, które trzykrotnie dokonały rozbioru kraju – zdołali przetrwać jako naród, tworząc kulturowe przedmurze wiary katolickiej. Nazistowska napaść z roku 1939 oraz ustanowienie, już po wojnie, sowieckiej dominacji stanowiły tylko kolejne dwa epizody tego wielowiekowego geopolitycznego dziedzictwa. Oba wydarzenia przybrały nie tylko postać ekspansji terytorialnej – skutkowałą narzuconiem przez agresora totalitarnego modelu.

Nazizmowi, oprócz planowej eksterminacji Żydów, towarzyszyło systematyczne unicestwienie polskich elit kulturalnych. Komunizm, narzucający swe wpływy krajowi w części pozbawionemu już warstwy inteligencji oraz popierający dostęp do wiedzy tak zwanych „nowych ludzi”, którzy jednocześnie stawali się jego wasalami, napotkał opór tylko jednej zorganizowanej grupy reprezentującej wartości obce socjalizmowi i do nich się odwołującej – było to katolickie duchowienstwo. Po pierwszym dziesięcioleciu komunizmu, gdy celem władz zdawała się likwidacja katolickich instytucji (kulminacją tego procesu było uwięzienie w latach 1953–1956 prymasa kardynała Wyszyńskiego), reżim musiał szukać *modus vivendi* z Kościołem. Kryzys polityczny i społeczny, wstrząsający komunistycznym porządkiem w roku 1956, sprawił, że przywódcom partyjnym zależało na wypracowaniu kompromisu ze społeczeństwem obywatelskim, a Kościół był partnerem niezbędnym do osiągnięcia względnie pokojowego społecznego, nieopierającego się wyłącznie na represjach.

### Kościół jako rzecznik społeczeństwa

W kontekście pierwszego zwycięstwa nad totalitaryzmem Kościół, będąc rzecznikiem społeczeństwa obywatelskiego, zaczął myśleć o Polsce jako o laboratorium rechrystianizacji. Patrzył odtąd w przyszłość, wyobrażając sobie społeczeństwo po komunizmie, na przykład katolicyzmowi ucieleśniającemu wyłącznie opór wobec przeszłości „potępionej przez historię”. Koncepcji dodawał wiarygodności ówczesny brak jakiegokolwiek zorganizowanego centrum oporu, z którego ludność mogłaby czerpać wartości alternatywne wobec totalitaryzmu.

Symbolem nowej perspektywy przyjętej przez Kościół stała się sprawa Nowej Huty. Kilkusettysięczne robotnicze miasto, zbudowane w latach 50., było, jak wskazuje jego nazwa, wzorcowym miastem proletariatu, to znaczy nowej ludzkości. W Nowej Hucie brakowało kościoła, z wyjątkiem małej kaplicy, wybudowanej tam jeszcze przed powstaniem miasta, którą ostatecznie zdecydowano się zachować. Wokół tego jedynego miejsca kultu potrafiło zgromadzić się na niedzielną mszę nawet do dziesięciu tysięcy wiernych. W roku 1957 władze wyznaczyły teren pod budowę kościoła. Trzy lata później wybudowano w tym miejscu szkołę. Dopiero w roku 1968, po powtarzających się naciskach i konfliktach (towarzyszylim nawet starcia na ulicach miasta), przystąpiono do budowy. Podjęta przez wiernych budowa zakończyła się w roku 1977, a mszę inauguracyjną odprawił tam kardynał Karol Wojtyła, wówczas arcybiskup Krakowa<sup>59</sup>, ten sam, który w następnym roku został papieżem. Można powiedzieć, że miał on wciąż przed oczami upartą i zwiędzoną sukcesem walkę o afirmację katolickiej tożsamości w ateistycznym państwie.

Rechrystianizacja „oddolna” realizowana była w Polsce najpierw przez opracowanie alternatywnej wizji społeczeństwa w obliczu ruiny życia codziennego, ubóstwa i beznadziej spowodowanych przez sowiecki model gospodarki. Kościół potrafił zaradzić obojętności religijnej młodych ludzi kształconych w marksizmie-leninizmie, tworząc gęstą sieć „punktów katechezy”, których pod koniec lat 70. było ponad dwadzieścia tysięcy.

<sup>59</sup> Zob. Patrick Michel, *L'Église polonaise et l'Avenir de la nation*, Le Centurion, Paris 1981, s. 21–24.

Kościół podejmował przede wszystkim inicjatywy własne, dając młodzieży posmak życia wspólnotowego. Chciał ją nakłonić do zerwania w życiu codziennym z socjalizmem, powleczonego w latach 70. konsumeryzmem biedaka, finansowanym z kredytów zaciąganych na masową skalę w zachodnich bankach. „Usiłując wprowadzić nowy rodzaj przeżywania wiary w środowisku masowym” – jak zauważył Patrick Michel – Kościół „stworzył ruch oazowy, skupiający podczas wakacji [1980] prawie 30 000 młodych ludzi w obozach rozsianych po całej Polsce, gdzie żyli w atmosferze wspólnej refleksji, modlitwy i dzielenia się z innymi. Obozy trwały średnio dwa tygodnie, a ich uczestnicy spotykali się zazwyczaj także po powrocie do domu”<sup>60</sup>. W przeciwieństwie do Włoch, gdzie ruch taki jak Komunia i Wyzwoleń narodził się poza hierarchią kościelną, a w pewnym sensie – przeciwko niej, w komunistycznej Polsce katolicyzm, Kościół i episkopat stanowiły jedno. Nawet jeśli, podobnie jak w Czechosłowacji czy na Węgrzech, władza powoływała manipulowane przez reżim stowarzyszenia księży „na rzecz pokoju”<sup>61</sup>, stanowiły one mniejszość i nie cieszyły się uznaniem w oczach wiernych. Istniała zatem ciągłość, począwszy od struktur rechrystianizacji „oddolnej” – czy to w postaci katolickich wspólnot socjalizujących młodzież, czy to mobilizujących wiernych do budowy kościołów – a na kardynale-prymasie skończywszy. Mieniać się głównym rzecznikiem społeczeństwa obywatelskiego wobec państwa, Kościół przystąpił do negocjowania rechrystianizacji „odgórnej”, żądając dla siebie licznych ustępstw, w tym *de facto* statusu instytucji publicznej, w zamian za minimum pokoju społecznego.

### Rywalizacja z „Solidarnością”

Katolicki model rekonkwisty „świata” zwiędziała pod koniec lat 70. „rewolucja na kolanach”. W tym samym czasie, gdy Jan Paweł II przejmował w Rzymie papieskie obowiązki. Robotnicy ze Stoczni Gdańskiej, którzy

<sup>60</sup> Tamże, s. 51.

<sup>61</sup> PAX w Polsce, Pacem in Terris w Czechosłowacji, Opus Pacis na Węgrzech. Nazwy naśladowały watykańską terminologię, posługując się łaciną i próbując nawiązać – aż do kopii włącznie, jak w przypadku Czechosłowacji – do encykliki *Pacem in Terris*, w której w kwietniu 1963 roku papież Jan XXIII zaimicjował kościelną *Ostpolitik*. Semantyka związana ze słowem „pokój” odnosiła się również do powojennego dyskursu komunistów, kulminującego w „ruchu pokojowym”. Jego celem było rozbrojenie Zachodu.

przystąpili do strajku przeciwko „partii klasy robotniczej”, kroczyli na tle powiewających sztandarów z Maryją Panną, z różańcem w ręku i z pieśnią kościelną na ustach oraz uczestniczyli w mszach odprawianych w ich miejscu pracy, co stanowiło konkretny dowód udanej rechrystianizacji „odgórnej”<sup>62</sup>. Zostali oni głównym politycznym partnerem w sporach z rządem i odnieśli – bezprecedensowe w komunistycznym świecie – zwycięstwo wraz z legalizacją dziesięciomilionowego Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego „Solidarność” jesienią 1980 roku.

Tymczasem w ciągu szesnastu miesięcy legalnego istnienia „Solidarności”, aż do momentu wprowadzenia przez generała Jaruzelskiego stanu wojennego 13 grudnia 1981 roku, stało się jasne, że nawet najmniejsze otwarcie systemu politycznego godziło w pretensje Kościoła do występowania w roli uprzywilejowanego rzecznika społeczeństwa obywatelskiego. Przywódcy związku bardzo szybko opanowali większość przestrzeni politycznej, starając się ograniczyć rolę Kościoła do bycia „siłą duchową”<sup>63</sup>. Dopiero po 13 grudnia i delegalizacji „Solidarności” Kościół w Polsce mógł powrócić na swą pozycję pośrednika między społeczeństwem a komunistyczną władzą, co trwało do momentu jej upadku w roku 1989.

Instytucji kościelnej nie było już jednak dane odzyskać znaczenia, jakim cieszyła się przed 1980 rokiem – podczas kilkunastu miesięcy legalnego funkcjonowania „Solidarności” rechrystianizacja „odgórna” przestała jawić się jako jedyna wiarygodna perspektywa społeczna po zakończeniu komunizmu. „Względna laicyzacja polskiego społeczeństwa”<sup>64</sup> w tym krótkim okresie stanowiła zapowiedź bardziej dogłębnej sekularyzacji po roku 1989, już po upadku totalitaryzmu i ustanowieniu systemu demokratycznego.

W okresie transformacji Kościół mógł skupić cały swój wysiłek na socjalizacji u podstaw ludzi, którzy poczuli się odsunięci na boczny tor wskutek przechodzenia na gospodarzkę rynkową. Poprzez rechrystianiza-

<sup>62</sup> W tym samym czasie otwierano meczety w zachodnioeuropejskich fabrykach, w których pracowali muzułmańscy imigranci. Mieli oni odegrać istotną rolę w ruchach społecznych z początku lat 80., ale na tym etapie nie udało im się jeszcze wejść do polityki. Zob. Gilles Kepel, *Les Banlieues de l'Islam...*, rozdz. 3.

<sup>63</sup> Zob. Krzysztof Pomian, *Religion et politique en Pologne (1945–1984)*, „XX” Sieć”, nr 10, kwiecień–czerwiec 1986, s. 83–101.

<sup>64</sup> Patrick Michel, *La Société...*, s. 65 oraz przypisy 55, s. 262.



cję „oddolną”, skoncentrowaną na walce z bezrobociem, inflacją i ewentualnym wzrostem ubóstwa usiłował znaleźć środki umożliwiający mu stanie się na powrót rzecznikiem społeczeństwa obywatelskiego w relacjach z demokratycznym państwem, tak jak był nim wobec dawnego rządu totalitarnego.

Polska lat 70. w podręcznikowy sposób zilustrowała przejście hierarchii kościelnej od rechrystianizacji „oddolnej” do rechrystianizacji „odgórnej”. Ta optymalna dla Kościoła sytuacja mogła zaistnieć wyłącznie dzięki nałożeniu się dwóch czynników – roli katolicyzmu w definiowaniu tożsamości narodowej oraz kościelnego monopolu na reprezentowanie społeczeństwa obywatelskiego w stosunkach z państwem totalitarnym. Jeśli oba warunki nie były spełnione, rechrystianizacja przebiegała częściowo, „oddolnie”, zmuszona pozostawić miejsce, nawet wewnątrz Kościoła, potężnym nurtom uznającym, że nie taką postać powinien przybrać katolicki apostołat, wychodząc po czterdziestu latach z totalitarnego zamrożenia.

### Czeski kontrmodel

Sytuacja Kościoła w Czechach stanowiła pod wieloma względami odwrotność modelu polskiego. Mimo pozornych podobieństw i wiary hierarchii kościelnej w możliwość rechrystianizacji „odgórnej” po upadku komunizmu, w czeskim katolicyzmie demokratyczne przekonania jego wyznawców wzięły górę nad tożsamością religijną. Rekonstrukcja tego procesu i analiza jego implikacji wymaga najpierw omówienia bezprecedensowych prześladowań, których Kościół czeski padł ofiarą w latach 1948–1989.

### Druga strona „wymuszonej rekatolicyzacji”

Czechosłowacja była jedynym krajem dawnego bloku wschodniego, w którym Partia Komunistyczna zdobyła w wolnych wyborach ponad jedną trzecią głosów. Wynik uzyskany w roku 1946 umożliwił jej wejście do koalicji rządzącej, a następnie łatwe przejęcie władzy w trakcie „przewrotu praskiego” w lutym 1948 roku<sup>65</sup>. W drugiej połowie 1948 roku

<sup>65</sup> Por. Jacques Rupnik, *L'Autre Europe. Crise et fin du communisme*, Odile Jacob, Paris 1990, s. 116–141. Znajdziemy tam szczegółowy opis tamtych wydarzeń.

„Sekretarz Generalny Komunistycznej Partii Czechosłowacji, Rudolf Slánský, uznał za priorytet walkę «ideologiczną, polityczną i administracyjną» z siłami reakcji, na których czele umieścił hierarchię Kościoła katolickiego”<sup>66</sup>.

W przeciwieństwie do sąsiedniej Polski Kościół katolicki nie ucierał tu tożsamości narodowej, nie dysponował też żadnymi środkami umożliwiający mu przemawianie w imieniu społeczeństwa obywatelskiego. Kościół słowacki nosił na sobie wciąż żywe piętno kolaboracji z nazizmem jednego z jego członków, księdza Tiso, który w czasie wojny stał na czele posłusznego Hitlerowi, marionetkowego państwa słowackiego. Ksiądz Tiso wstąpił się zwłaszcza deportowaniem do obozów śmierci, począwszy od jesieni 1941 roku, znacznej liczby słowackich Żydów. Nawet jeśli słowaccy biskupi protestowali przeciwko deportacjom<sup>67</sup>, skompromitowany Kościół musiał raczej starać się nie zwracać na siebie uwagi w latach następujących po zwycięstwie nad Trzecią Rzeszą.

Z kolei w Czechach i na Morawach Kościół katolicki był brutalnie prześladowany przez nazistów – arcybiskup Pragi, kardynał Beran, zanim objął swe stanowisko w listopadzie 1946 roku, był więźniem Dachau. Jednak nawet to nieskalane postępowanie nie było w stanie całkowicie rozwiązać podejrzeń, których przedmiotem pada od pokoleń Kościół katolicki w kraju Jana Husa, ekskomunikowanego i spalonego w roku 1415. Instytucjonalny katolicyzm symbolizował w Czechach destrukcję narodu i jego przymusowe wcielenie do imperium habsburskiego po porażce w bitwie pod Białą Górą<sup>68</sup>. „Rekatolicyzacja” prowadzona w ramach kontrreformacji, aby wykorzystać ducha husytyzmu, w trakcie której fanatyczni niemieckojęzyczni jezuita zasłynęli jako inicjatorzy licznych *auto da fé*,

<sup>66</sup> Jacques Rupnik, *Tchécoslovaquie: des Eglises dans la tourmente*, „Etudes”, wrzesień 1986, s. 231.

<sup>67</sup> Karel Skalický, *The Vicissitudes of the Catholic Church in Czechoslovakia, 1918 to 1988*, [w:] *Czechoslovakia: Crossroads and Crises, 1918–1988*, red. Norman Stone, Edouard Strouhal, Macmillan and BBC, London 1989, s. 310.

<sup>68</sup> 8 listopada 1620 podczas bitwy pod Białą Górą (*Bitwa na Bílé Horé*), wzgórzem położonym na zachód od Pragi, oddziały czeskie zostały zmiżdżone przez koalicję katolickich armii. Czechy utraciły resztki niezależności i zostały wcieleno do imperium habsburskiego.

sprawiła, że Kościół katolicki zaczął funkcjonować w zbiorowej świadomości jako narzędzie obcej dominacji<sup>69</sup>.

Tuż po zakończeniu I wojny światowej, gdy proklamowano Republikę Czechosłowacką, nastroje antykatolickie na terytorium Czech były szeroko rozpowszechnione. Ich przejaw stanowiły grabieże kościołów oraz powstanie Kościoła czechosłowackiego, który w liczbie ponad trzysetu księży zerwał z Rzymem w roku 1920. Dziesięć lat później należało do niego około 800 000 wiernych<sup>70</sup>. Relacje między Kościołem katolickim a czeską tożsamością narodową były, jak widzimy, dokładnym przeciwieństwem polskiego przypadku. Tymczasem na Słowacji przeważał wiążący się z nacjonalizmem katolicyzm „typu polskiego”, w opozycji do dominującego nad nią, „niewierzącego” partnera – Czech, do których Słowacja została przyłączona decyzją światowych mocarstw po rozpadzie Austro-Węgier w 1918 roku.

Antykościelna polityka prowadzona przez komunistów od roku 1948 stanowiła w pewnym sensie przedłużenie kursu obranego przez państwo jeszcze przed wojną. Choć Masaryk i jego przyjaciele przyjęli wobec Kościoła postawę pełną nieufności<sup>71</sup>, daleko wykraczającą poza antykatolicyzm samozwańczych radykałów francuskich z tego samego okresu, przestrzegali jednak demokratycznych reguł państwa prawa. Z kolei Komunistyczna Partia Czechosłowacji organizowała systematyczne przesładowania katolików, niemające sobie równych w żadnym z krajów bloku radzieckiego.

W roku 1948 nastąpiła nacjonalizacja wszystkich dóbr kościelnych oraz zniesienie nauczania wyznaniowego. Rok później, w odpowiedzi na stworzenie zależnej od państwa Organizacji Akcji Katolickiej, kardynał Beran w liście duszpasterskim uznał ją za „ruch schizmacyjny”. Hierarcha został natychmiast umieszczony w areszcie domowym w pałacu arcybiskupim, który opuścił dopiero po czterech latach, po to tylko, by udać się na wygnanie do Rzymu. W marcu 1950 roku większość przełożonych

<sup>69</sup> Na temat katolicyzmu w czeskiej historiografii zob. podejście krytyczne Zdenka Kalisy, *Le catholicisme dans l'histoire tchéque*, „Istina”, XXVII, nr 1, 1983, s. 5–30.

<sup>70</sup> Poza Skalickým, dz. cyt., s. 300, zob. Marie-Elisabeth Ducreux, *Entre catholicisme et protestantisme*, „Le Débat”, nr 59, kwiecień 1990, s. 106 i nast.

<sup>71</sup> Tomáš Garrigue Masaryk (1850–1937) był założycielem i prezydentem Pierwszej Republiki Czechosłowackiej.

i prowincjałów kongregacji religijnych oskarżono o „zdradę i szpiegostwo” oraz skazano na długoletnie więzienie. W nocy z 13 na 14 kwietnia

policia wtargnęła do zakonów katolickich w całej Republice. Zatrzymano zakonników, księży, osoby świeckie i stłoczono ich w kilku „klaszorach koncentracyjnych”. [...] Zakony spłądowano w poszukiwaniu dokumentów mogących dostarczyć dowodów na antyrewolucyjną propagandę, którą zarzucano zakonnikom. Co prawda nic nie znaleziono, ale wszystko zostało wywrócone do góry nogami i rozgrabione.<sup>72</sup>

Zakazem działalności objęto zakony wszystkich reguł, aresztowano biskupów, których skazywano nawet na dwudziestoletnie kary więzienia. Jedynym „ręcznikiem” katolików w rozmowach ze stroną rządzącą stał się kierowany przez ekskomunikowanego księdza Pokojowy Ruch Duchowieństwa Katolickiego.

#### Pod stońcem Szatana

Zniszczenie zewnętrznej, tzn. widzialnej struktury czeskiego Kościoła miało dramatyczne konsekwencje w wymiarze ludzkim dla tysięcy księży, zakonnic i zakonników zesłanych do obozów pracy lub więzień o zastrzyżonym rygorze. Nawet ci, którzy uzyskali „pozwolenie na wykonywanie” funkcji kapłańskich, znajdowali się pod ścisłym nadzorem policji. Prześladowania ograniczyły do minimum kontakty między niższym duchowieństwem a hierarchami, zamkniętymi w więzieniach lub aresztach domowych, a także między tymi ostatnimi a Watykanem. Prześladowanie, które przybliżyło ofiarom prawdziwą rzeczywistość chrześcijańskiego męczeństwa, umożliwiło ukonstytuowanie się „wewnętrznej struktury” Kościoła. Sytuując się na antypodach arogancji niegdyśjszej rekatolicyzacji, skapaniej w barokowym złocie i obwieszczanej z kontrreformacyjną pompą, z dala od pałaców biskupich, narodzili się w więziennych celach i w codziennym trudzie teologowie ludzkiej nędzy, dla których katolicyzm nabrał nowego sensu. Podczas Soboru Watykańskiego II kardynał Beran, żyjący na wygnaniu po czterech latach aresztu domowego, miał powiedzieć:

<sup>72</sup> Andrea Rebichini, *Chiesa, società e stato in Cecoslovachia, 1948–1968*, Ceseeo-Liviana, Padova b. r., s. 52.

W moim kraju Kościół katolicki zdaje się odpokutowywać za błędy i grzechy popełnione w swym imieniu przeciwko wolności religijnej w dawnych czasach – za spalenie księdza Husa w XV wieku i wymuszoną rekonwersję na katolicyzm znakomitej części czeskiego narodu w wieku XVII.<sup>73</sup>

Ojciec Josef Zvěřina, więziony w latach 1952–1964, zauważył, że w warunkach, w których niemożliwe było nie tylko sprawowanie kultu, ale nawet prowadzenie działalności dobroczynnej, jedyną postacią wyznawania wiary katolickiej stanowiła „wewnętrzna praktyka życia duchowego. Nie była to forma ucieczki mentalnej, lecz sprawa życia lub śmierci – fundament naszego oporu”. Kościół żyjący w nim i w jego uwiecznionych kołach nie był „milczącym Kościołem”, lecz „Kościółem milczenia”, nie podziemnym, lecz wystawionym „na słońce... Szatana”! Wieczorami duchowny poświęcał swą energię na wystukiwanie więźniowi z sąsiedniej celi teologii dogmatycznej alfabetem Morse’a<sup>74</sup>. Poza tym, że udało im się potajemnie zachować wiarę, czyli gwaranta ich tożsamości jako katolików, odbywający karę księża i zakonnicy poznali masę więźniów politycznych reprezentujących cały wachlarz opinii. Było wśród nich wielu niewierzących, w tym komunistów, którzy w takim czy innym momencie swego życia sprzeniewierzyli się linii partii. Uświadomienie sobie powszechności cierpienia w obliczu totalitarnej maszyny doprowadziło wielu z nich do mówienia głośno jako chrześcijanie w imieniu wszystkich ludzi, w tym także ateistów. Inni katolicy obrali odmienną drogę, zakładając niewielkie struktury rechrystianizacji „oddolnej”, mające za pierwszoplanowy cel socjalizację wierzących zmarginalizowanych przez system komunistyczny.

Początkowo struktury religijne były dziełem osób świeckich, w mniejszym stopniu nękanych przez policję niż księża. W latach 50. wybrani katolicy, którzy mieli wielodzietne rodziny, zaczęli nawiązywać ze sobą kontakty, chcąc zapewnić swym dzieciom lekcje katechezy. Spotykali się, by wspólnie modlić się i pielęgnować swą katolicką tożsamość, zrywając z komunistycznym porządkiem społecznym. Ich pierwotny cel stał się nowym zaradzeniem problemom rodzin wielodzietnych w społeczeństwie

<sup>73</sup> Jacques Rupnik, dz. cyt., s. 234, cyt. za: Trevor Beeson, *Discretion and Valour. Religious Conditions in Russia and Eastern Europe*, London 1981, s. 238.

<sup>74</sup> Rozmowa z Josefem Zvěřiną, Praga, 20 czerwca 1990. Ksiądz Zvěřina zmarł w sierpniu 1990 roku.

socjalistycznym, lecz, jak zauważyła jedna z założycielek ruchu: „Liczne rodziny posiadali albo katolicy, albo Cyganie...”.<sup>75</sup> Jako że Cyganie nie podzielali katolickiego światopoglądu, kryterium rozpoznawczym rodziny katolickiej było posiadanie co najmniej czworga dzieci [sic!]. Zakładając „klub rodzin wielodzietnych”, dający początek „horyzontalnej” sieci pomocy wzajemnej w życiu codziennym, jego założyciele odtworzyli załazek „chrześcijańskiego społeczeństwa”. Potajemnie, co wydatnie utrudniało działalność, organizowano obozy letnie dla dzieci, później domowymi sposobami drukowano ulotki, które wymieniano między członkami sieci. Pierwszy katolicki *samizdat*, pomyślany jako antidotum na dominującą wartość materializmu dialektycznego, rozwijał „chrześcijańskie spojrzenie na świat”. Międzynarodowe kontakty ze wspólnotą modlitwy ekumenicznej w Tajaié we Francji i fundusze napływające z Niemiec pomogły przetrwać ruchowi w latach 60.

Podczas Praskiej Wiosny, trwającej od początku roku 1968 aż do sowietkiej inwazji w nocy z 20 na 21 sierpnia, Kościół na krótko odzyskał wolność, której był pozbawiony przez dwa dziesięciolecia. Zakonników i księży, którzy nie odsiedzieli jeszcze całej kary, uwolniono z więzień, podziemne sieci mogły koordynować swoje działania, uwolniono też obieg informacji<sup>76</sup>. Katolicy byli w większym stopniu „biernymi” beneficjentami Wiosny aniżeli aktorami rewolucji – inicjatywa należała do dubczekowskich komunistów, to znaczący zwolenników „socializmu z ludzką twarzą”.

### *Rechrystianizacja „oddolna” czy demokratyczna opozycja?*

W trakcie tak zwanej normalizacji, która nastąpiła w Czechosłowacji po sierpniu 1968 roku<sup>77</sup>, reżim powrócił do poprzedniej wrogości wobec

<sup>75</sup> Rozmowa z Maria Kaplanová, Praga, 21 czerwca 1990.

<sup>76</sup> Zob. Karel Skalický, *Ventáni dalla Primavera di Praga: la chiesa tra Primavera e perestrojka*, „L'altra Europa”, 1988, nr 3, s. 37–38, oraz Andrea Rebichini, dz. cyt., s. 71–92.

<sup>77</sup> Mianem „normalizacji” nazywa się okres po Praskiej Wiosnie rozpoczęty wraz z odejściem Alexandra Dubčeka ze stanowiska I sekretarza KC w kwietniu 1969 roku i zastąpieniem go przez Gustáva Husáka. Ten ostatni zrezygnował z zaplanowanych reform polityczno-gospodarczych i rozpoczął masowe czystki we wszystkich organizacjach społecznych i politycznych, z partią włącznie (wrzesień 1969 roku). Objęły one również cały aparat państwowy. Środki masowego przekazu, oświata, a nawet sport [przyp. tłum.].

Kościół, czego dowodem było ponowne pojawienie się w Sekretariacie ds. Religii Karela Hruzy (jego nazwisko w języku czeskim oznacza „terror”), pozabawionego posady podczas Wiosny. Po pierwszym dwudziestolecie krwawych przesładowań, mających na celu łamanie jednostek, w drugiej połowie komunistycznej ery rozpoczęła się polityka szantażu, gróźb, zastraszenia starzejącego się kleru – aparat represji wyniszczył wielu jego członków.

Nowe stowarzyszenie księży „towarzyszy drogi” – Pacem in Terris<sup>78</sup>, powołane do życia przez władze w roku 1970 – zdołało skupić prawie trzecią część duchowieństwa, w tym wszystkich biskupów z wyjątkiem kardynała Tomáška, następcy kardynała Berana. W tym samym czasie watykańska *Ostpolitik*, usiłująca zachować to, co pozostało ze struktur „Kościół widzialnego” na Wschodzie, oraz odtworzyć hierarchię kościelną, doprowadziła do pertraktacji z reżimem komunistycznym, co w konsekwencji spowodowało uznanie Pacem in Terris przez Rzym. Jacques Rupnik zauważył, że: „polityka ta zamiast ochraniać Kościół, przyczyniła się do jego rozkładu duchowego i moralnego, prowadzącego do zerwania kleru z wiernymi”<sup>79</sup>.

Począwszy od połowy lat 70., wśród katolików świeckich bądź duchownych odrzucających wszelki kompromis z reżimem ukształtowały się dwie postawy. Każdy *modus vivendi* oznaczał, ich zdaniem, *modus moriendi*. Z jednej strony skutkowało to wzmocnieniem sieci rechrystianizacji „oddolnej”, która miała znacznie większy zasięg aniżeli przed rokiem 1968, z drugiej zaś zaangażowaniem katolickiej mniejszości, laickatu oraz duchowieństwa w działalność dysydencką. Obie postawy były do pewnego stopnia komplementarne, lecz wynikały z odmiennych koncepcji dotyczących miejsca katolicyzmu w społeczeństwie. Po upadku komunizmu te postawy znalazły się na przeciwstawnych biegunach.

Rechrystianizacja „oddolna” przybrała głównie oblicze grup Focolari („małe ogniska”), ruchu założonego pod koniec II wojny światowej w Trydencie przez świecką franciszkanek Chiarę Lubich. Gdy wkoło padały bomby, a ludzie umierali tysiącami, Lubich zastanawiała się, czy

<sup>78</sup> Zob. s. 146 w niniejszym tomie.

<sup>79</sup> Jacques Rupnik, *dz. cyt.*, s. 240. Na temat okresu 1968–1978, zob. również Andrea Rebichini, *Chiesa, società...*, t. 2, 1968–1978, Ceseo-Liviana, Padova 1979, *passim*.

w samym środku kataklizmu i całkowitego upadku ludzkich wartości istniał powód, dla którego warto było jeszcze żyć i mieć nadzieję. Odnalazła go w woli przeżywania Ewangelii słowo po słowie, każde z nich traktując dosłownie – miały się stać „słowami życia”, programem na każdy dzień chrześcijańskiej egzystencji.

Ruch rozwinął się w pierwszym dziesięcioleciu „normalizacji” w kręgach młodych prażan, właśnie kończących studia lub stawiających pierwsze kroki w karierze zawodowej i pragnących wieść katolickie życie, a jednocześnie uniknąć kontaktów ze służącą instytucją kościelną (zwłaszcza spod znaku Pacem in Terris). Mieli „poczucie przeżywania na nowo doświadczenia pierwszych chrześcijan” – spotykali się w lasach, gdzie potajemnie odprawiali msze i wspólnie czytali Pismo Święte. Z powodu braku fotokopiarów czy drukarek, niczym mnisi w scriptorium, ręcznie przepisywali „słowa życia”, wymieniane później między sobą. „Doświadczając wspólnoty duchowej, wspólnoty dóbr”, nadając chrześcijański sens życiu poza społeczeństwem komunistycznym – poświęcali się nawracaniu i zdaniem jednego z liderów ruchu, pod koniec lat 80. istniało już 10 000 takich ognisk<sup>80</sup>.

Katolicy rozpowszechniający wspomnianą formę rechrystianizacji „oddolnej” nie napotkali prawdziwej przeszkody w postaci represji. „Marilyna zawsze przykrywała nas swym płaszczem” – powiedział ten sam przywódca, który dodał, że nigdy nie usiłował w odróżnieniu od Havlów czy Zvěřinów „walczyć przeciwko państwu” oraz uważał, że z perspektywy ludzi wierzących „największą rewolucją nie była ta z listopada roku 1989, lecz ta dokonująca się wewnątrz każdego człowieka, kiedy Jezus Chrystus zwyciężał i gdy decydowano się podążać ścieżką Boga”. To wycofanie ze sceny politycznej, jak zresztą później zobaczymy, skończyło się jednak wraz z komunizmem.

Podczas gdy rechrystianizacja przybrała formę otwarcie apolityczną, znaleźli się też chrześcijanie, którzy wybrali drogę oporu przeciwko „normalizacji” – choć umożliwiła im ona ponowne nawiązanie kontaktu ze świeckimi dysydentami (zetrnęli się z nimi podczas pobytu w więzieniu). Karta 77 została ogłoszona przez grupę czeskich intelektualistów, którzy domagali się praktycznej realizacji postanowień zarówno Międzynarodo-

<sup>80</sup> Rozmowa z Petrem Ettlerem, Praga, 19 czerwca 1990.

wego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych oraz Międzynarodowego Paktu Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych<sup>81</sup>, jak również Aktu Końcowego Konferencji Helsińskiej<sup>82</sup> – ratyfikowanych przez Czechosłowację w roku 1976. Spośród tysięcy dwustu jej sygnatariuszy około jednej trzeciej stanowili katolicy, między innymi filozof Václav Benda, księża Josef Zvěřina i Václav Malý. Na sygnatariuszy spadły kolejne przesładowania – wyrzucano ich z pracy, więziono i grożono im, a księżom cofnięto pozwolenie na wykonywanie funkcji kapłańskich oraz odesłano do różnego rodzaju prac fizycznych. Narażony na liczne naciski ze strony władzy kardynał Tomášek wydał oświadczenie, że nie jest sygnatariuszem Karty, i dodał, iż Kościół się z nią nie identyfikuje. Karta spotkała się ze słabym oddźwiękiem w głęboko katolickiej Słowacji.

Ojciec Zvěřina w liście otwartym do kardynała jawnie wyrzucił mu jego postawę, pisząc zwłaszcza: „Wasza deklaracja nie jest inspirowana Ewangelią, lecz haniebnymi wymogami propagandy i historycznym polowaniem na czarownice, prowadzonym przeciwko tym, którzy ośmielili się domagać poszanowania praw”. Chrześcijańcom, odnoszącym się z rezerwą do inicjatywy podjętej wspólnie z niewierzącymi opozycjonistami, ateistami, a nawet dysydenckimi komunistami, odpowiedział w tym samym liście:

Nie ulega wątpliwości, że sygnatariusze należą do wszystkich kategorii ludzi, a niektórzy katolicy mogą nie zgadzać się z poglądami wielu z nich (ogólnie biorąc, ci katolicy są niezdolni do podjęcia działania w ramach prawa, a przy tym skorzy do potępiania innych). Czyż grzesznicy nie mają też prawa żądać sprawiedliwości dla nich samych, dla innych, a nawet dla Kościoła?<sup>83</sup>

<sup>81</sup> Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych oraz Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych to dwa dokumenty, które powstały w wyniku konferencji ONZ w Nowym Jorku w 1966 roku. Nazywane również Międzynarodowymi Paktami Praw Człowieka zawierają zapisy o podstawowych prawach i wolności człowieka oraz obowiązkach państwa wobec obywatela [przyp. red.].

<sup>82</sup> Akt Końcowy Konferencji Helsińskiej, zwany również Wielką Kartą Pokoju, powstał w wyniku Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie w 1975 roku i zawiera zapisy o poszanowaniu wolności myśli, sumienia, religii i przekonań [przyp. red.].

<sup>83</sup> *List ojca Josefa Zvěřiny do kardynała Tomáška*, luty 1977 [w:] „Istina”, XXVIII, nr 1, 1983, s. 94–95. Na temat sytuacji Kościoła w Czechosłowacji i postawy katolików wobec Karty 77 zob. tamże, XXVIII, nr 2, 1983; XXIV, nr 2–3, 1979; oraz XXII, 1977.

Stanowisko obrane przez ojca Zvěřinę, który został zresztą aresztowany za „utrudnianie nadzoru państwa nad Kościołem”, zasadniczo różniło się od rechrystianizacji „oddolnej” w kształcie nadanym jej przez ruch Focolari. Na pierwszy plan wysunięto nie chrześcijanina dosłownie trzymającego się litery Ewangelii i podążającego „za słowem życia”, lecz każdego człowieka padającego ofiarą ucisku, w tym niewierzącego. Szczegółowo uwrażliwieni byli na tę kwestię księża i zakonnicy, którzy doświadczyli więzienia lub kary nałożonej na intelektualistów przez partię komunistyczną – degradacji do klasy robotniczej. Przeżył ją ojciec Václava Malého, jednego z rzeczników Karty 77: czy ojciec Dominika Duki, prowincjała czechosłowackich dominikanów, dostarczyły wymownych tego przykładów. Ten ostatni został potajemnie nowicjuszem w roku 1966, a wysłano go w roku 1970. Należał do młodego pokolenia duchownych, był proboszczem wiejskiej parafii, a w roku 1975 pozbawiono go prawa do wykonywania zawodu i wysłano do pracy przy taśmie montażowej w fabryce Skody w Pilźnie. Był to „ksiądz-robotnik” w znaczeniu nieco innym od tego, które funkcjonowało we Francji w latach 50.<sup>84</sup> Przez sześć lat duchowny pozostawał w kontakcie ze studentami, organizował koła filozofii chrześcijańskiej i teologii, przygotowywał innych nowicjuszy.

Zatrzymany w roku 1981 i skazany na piętnaście miesięcy więzienia pod specjalnym nadzorem, dzielił celę z Václavem Havlem i związał się z uwięzionymi sygnatariuszami Karty. Było to dla niego doświadczenie „drugiego nowicjatu”<sup>85</sup> lub przynajmniej równie istotne jak pierwszy.

Duka udzielił chrztu kilku więźniom, których ojcem chrzestnym został jego towarzysz z celi, przekonany się też do znaczenia dialogu z niekatolikami.

### Porażka chrześcijańskiej demokracji

Kiedy w listopadzie 1989 roku upadł reżim komunistyczny, kardynał Tomášek, znacznie bardziej nieugięty wobec niego za pontyfikatu Jana Pawła II niż za czasów Pawła VI, odegrał istotną rolę moralną. 21 listopada po-

<sup>84</sup> Robotnicze doświadczenie znacznej części kleru nie ominęło nawet (ukrywającego się wówczas) biskupa, kardynała Jana Koreca, który po upadku komunizmu stanął na czele diecezji w Nitrze na Słowacji. Zob. jego wypowiedzi dla „30Giorni nella Chiesa e nel mondo”, marzec 1989, s. 56–59.

<sup>85</sup> Rozmowa z ojcem Duką, Praga, 17 kwietnia 1990.

tepił brutalne stłumienie studenckiej manifestacji zorganizowanej kilka dni wcześniej, w połowie grudnia przeciwstawił się manewrowi ostatniej sznary Partii Komunistycznej, która zaproponowała, aby nowego prezydenta wybrać w referendum, oraz otwarcie poparła Václava Havla, co spowodowało, że stosunek sił wyraźnie przechylił się na korzyść dramaturga i jego Forum Obywatelskiego.

W miesiącach, które nastąpiły po ustanowieniu w Czechosłowacji rządów demokratycznych, w szeregach katolików pojawiły się istotne potrzeby dotyczące ich politycznego zaangażowania. W tymczasowym rządzie znalazło się wielu katolików, którzy w wyborach przewidzianych na czerwiec 1990 roku mieli dwie opcje – mogli albo startować z ramienia Forum Obywatelskiego, co wzmocniłoby sojusze zawarte w ramach inicjatyw takich jak Karta 77, albo utworzyć niezależną listę „chrześcijan”.

Episkopat cieszący się poparciem Watykanu, mając w pamięci „polski model”, wybrał drugie rozwiązanie i poparł stworzenie „sojuszu chrześcijańsko-demokratycznego”, w którym dawni katolicy sygnatariusze Karty sąsiadowali z niedobitkami partii „katolickiej”, będącymi w ciągu ostatnich czterech dziesięcioleci „towarzyszami drogi” komunistów, ubogimi w poparcie, ale za to bogatymi w kamienie, drukarnie itd. Żywiono nadzieję na masowy sukces na Słowacji oraz wystarczająco dobry wynik w Czechach i na Morawach, aby w rezultacie przejąć władzę w Pradze.

Różne ruchy rechrystianizacji „oddolnej” mobilizowały swych członków do głosowania na Unię Chrześcijańskich Demokratów, włączając w to nawet takie grupy jak Focolari, choć tradycyjnie odmawiała ona zaangażowania się w działalność polityczną przeciwko reżimowi komunistycznemu. Biskupi sprzyjali temu przesunięciu „w górę”, apelując w liście duszpasterskim do wiernych, by oddawali głos na chadecję. Według jednego z liderów Focolari rząd chrześcijańsko-demokratyczny stanowiłby „wyjątkową szansę na wypromowanie chrześcijańskiego systemu kształcenia dzieci, a stworzenie bardziej moralnych, katolickich szkół zachęciłoby do zakładania chrześcijańskich rodzin, mających zmieniać społeczeństwo padające ofiarą totalitarnej presji przeciwko wierze”.

Byli też inni katolicy, zarówno księża, jak i osoby świeckie, walczący z komunizmem wspólnie z niewierzącymi oraz dzielący z nimi więzienne cele. Nie ukrywali oni swego sprzeciwu wobec strategii rechrystianizacji

zacji „odgórnej”, polegającej na porzuceniu niedysyjszych towarzyszy, by połączyć się z tymi katolikami, którzy doskonale przystosowali się do sytuacji w ciągu czterdziestu lat komunizmu oraz okazali się „skorzy do donoszenia na innych”<sup>86</sup>. Na kilka dni przed wyborami ujawniono, że przywódca koalicji partii chrześcijańsko-demokratycznych, dawny „towarzysz drogi” Partii Komunistycznej, był co miesiąc wynagradzany przez policję za to, że miał na oku katolickich sygnatariuszy Karty, tych samych, którzy teraz znaleźli się z nim na jednej liście wyborczej, oraz że jego pobożna gorliwość pchnęła go wręcz do zalecania „surowych kar” dla niektórych z nich. Skandal spotkał się z takim oddźwiękiem, że partia „chrześcijańska”, której kampania wyborcza nie zdołała nabrać prawdziwego rozmachu, poniosła dotkliwą porażkę z zaledwie dziesięcioma procentami głosów i upokarzającym trzecim miejscem za „odnowioną Partią Komunistyczną”.

Kiedy nagle wejście do polityki grup rechrystianizacji „oddolnej” spotkało się z wyborczym afrontem, niektórzy ich członkowie zwietrzyli w skandalu zamach zmontowany przez Żydów i masonów mających wpływ w Forum Obywatelskim. Uznali dziesięć procent wyborców, którzy oddali głos na sojusz, za jądro „prawdziwych wierzących”. Do nich należy należało zbudowanie chrześcijańskiej alternatywy w obliczu zalewu kapitalizmu, a wraz z nim zła społecznego i moralnego. Chcąc się ustrzec zagrożeń, należało wzmocnić rechrystianizację „oddolną”, wykorzystując demokratyczny klimat, po to, by nadać jej masowy zasięg. Długofalowym celem pozostawało stworzenie społeczeństwa o katolickich podstawach, przejście od indywidualnego spotkania z Chrystusem przez „chrześcijańskie rodziny” skupione we wspólnotach do ruchu społecznego. Z tej perspektywy decydującą rolę odgrywała edukacja dzieci w obrębie rechrystianizowanych rodzin, będących „swoistym namiotem tlenowym”<sup>87</sup>.

Z drugiej strony księża i zakonnicy uważali, że „alians Kościoła z partią «chrześcijańską» zaowocuje problemami i przywróci pamięć o reformacji”. Szacowali, że „70 procent wiernych głosowało na inne partie<sup>88</sup> aniżeli chadecja” oraz wzbraniało się przed głosowaniem wyłącznie

<sup>86</sup> Zob. niniejszy tom, s. 148.

<sup>87</sup> Rozmowa z Petrem Ettlerem.

<sup>88</sup> Poza Forum Obywatelskim, Partią Komunistyczną i Unią Chrześcijańskich Demokratów w wyborczych szrankach stanęły zwłaszcza partie opowiadające się za autono-

na przemiany kluczowego dziesięciolecia, w którym kryzys społeczno-ekonomiczny odbił się echem w sferze intelektualnej i moralnej. Po świeckich utopiach lat 60. położonych przez sobór na język Kościoła – nastąpiło dziesięciolecie zamętu, naznaczone zerwaniem tradycyjnych form solidarności. Jako że nie potrafimy go zinterpretować, nazywamy je „pownoczesnością”. Jego przedłużeniem był upadek „realnego socjalizmu” pod koniec lat 80.

Kościół katolicki i jego wierni stanęli przed dylematem. Wyłoniła się istotna alternatywa, polegająca na sprzyjaniu albo rechrystianizacji „odolnej”, albo „odgórnej” – zgodnie z warunkami zarysowanymi w tym rozdziale, co możemy porównać z ruchami w świecie muzuińskim z tego samego okresu.

Tam, gdzie dogorywał, a następnie skonał totalitarny system komunistyczny i gdzie rzecznicy rechrystianizacji mieli nadzieję ujrzeć narodziny „chrześcijańskiego społeczeństwa”, strategia zderzyła się z demokratycznymi aspiracjami niektórych katolików. Uważali oni, że głoszenie prawdy ostatecznej, której Kościół jest depozytariuszem na „tym świecie”, było podporządkowane poszukiwaniu przez ludzi wolności. Żadna „partia chrześcijańska” nie była uprawniona do ustanowienia porządku społecznego opierającego się na prawdzie, której mieniła się wyłącznym strażnikiem. „Demokratyczny przymus” nie obowiązuje dziś ruchów reislamizacyjnych, ale – jak sami zobaczymy – jest obecny, w dość zróżnicowanych formach, w uniwersum amerykańskich ewangelikanów i fundamentalistów.

na partię „prawdziwych wierzących”. O ile episkopat kładł nacisk na to, by działalność duszpasterska miała na celu przede wszystkim wzmocnienie więzi między katolikami, o tyle wielu duchownych oceniło, że w miarę takim jak Praga, gdzie dominuje klimat obojętności na wiarę, katolicy w żadnym wypadku nie powinni odcinać się od „doczesnego świata”, wręcz przeciwnie – powinni silniej zaznaczać w nim swą obecność.

Ojciec Václav Malý, dawny rzecznik Karty 77 i jeden z najbardziej eloquentnych mówców „aksamitnej rewolucji” (listopad 1989 roku), w roku 1990 wycofał się do jednej z parafii na przedmieściach Pragi, gdzie został proboszczem. Również i on uznał za błąd list duszpasterski nakazujący wiernym głosowanie na chadeków: „Kościół powinien głosić wartości chrześcijańskie całemu społeczeństwu, a jednocześnie pozwolić katolikom głosić tak, jak sobie tego życzą”. Jego zdaniem, w społeczeństwie, które wychodzi moralnie zniszczone po czterdziestu latach totalitaryzmu, funkcją parafii jest „otwartość na wszystkich. Trzeba, aby ludzie naprawdę z sobą rozmawiali, zamiast po prostu pójść do kościoła. Chcę, aby Ewangelia posiadała siłę propozycji – nie zaś zamkniętego systemu prawd. Chcę im pokazać, że poszukują wraz z nimi, że nie znam z góry wszystkich odpowiedzi”.

W Czechosłowacji otwierającej się na demokrację priorytetem była „transformacja ludzkiej psychiki tak, aby Czesi zachowywali się jak odpowiedzialni obywatele”<sup>89</sup>. Święty Gabriel ze Smíchova u podstaw wypełniał niedługo swe kapłańskie obowiązki: chrzczył, udzielał ślubów, odprawiał msze i pogrzeby, a miejscowość, w której działał, stała się „centrum kulturalnym”, gdzie w skali mikro budowano nową czechosłowacką demokrację z jej „dziwnymi parafianami” – niewzruszonymi ateistami. Ewangelia ojca Václava stanowiła dla nich cenną pomoc w dyskusji.

Od połowy lat 70. Kościół zaangażował się w proces reafirmacji katolickiej tożsamości, starając się położyć kres wątpliwościom, które pojawiły się po Soborze Watykańskim II. Nowa refleksja teologiczna natoczyła się

mią dla Słowacji oraz Moraw i odniosły nieoczekiwany sukces, najprawdopodobniej kosztem chadeków.

<sup>89</sup> Rozmowa z ojcem Marlym, Praga, 21 czerwca 1990.