

PRZEMYSŁAW ROTENGRUBER



## **W ZGODZIE Z SOBĄ I EWANGELIĄ. CZY MOŻLIWY JEST DZISIAJ UDANY PERFORMANS RELIGIJNY?**

**ABSTRACT.** Przemysław Rotengruber, *W zgodzie z sobą i Ewangelią. Czy możliwy jest dzisiaj udany performans religijny?* [The self in harmony with the world and the Gospel. Is a successful religious performance possible today?] edited by Agnieszka Doda-Wyszyńska, Sławomir Leciejewski, „Człowiek i Społeczeństwo” vol. LIV: *Wyzwania cywilizacyjne chrześcijaństwa* [Civilization challenges of Christianity], Poznań 2022, pp. 117–131, Adam Mickiewicz University. ISSN 0239-3271, <https://doi.org/10.14746/cis.2022.54.8>.

There is no doubt that the Catholic Church is in a deep crisis. On the one hand, it is internally divided between supporters of the changes initiated during the Second Vatican Council (1962–1965) and conservatives opposing these changes in the name of the (Counter-Reformation) decisions made during the Council of Trent (1545–1563). On the other hand, the Church is involved in a number of political, financial, paedophile, etc. scandals. They prove the progressive loss of contact of this institution with the world as a place to preach the Gospel. For both of these reasons, the number of believers in countries considered Catholic is steadily decreasing. The purpose of this article is to correct or supplement this diagnosis. Historically, the Catholic Church – like many other religious organizations – has never been „spotless”. However, this did not prevent Catholics from identifying themselves with this institution as the depository of the Revealed Truth. Today is different. Many of them are experiencing an identity crisis. They cannot reconcile the Gospel (which takes the form of religious dogma) with the existential and moral challenges they face every day. The subject of the research undertaken in this article is to find answers to the questions (1) about the skills that allow them to reconcile one with the other and (2) about the role of the Church in the education of the community of the faithful.

**Keywords:** Catholic Church, crisis, modernity, identity, performance studies

Przemysław Rotengruber, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Antropologii i Kulturoznawstwa UAM, ul. Szamarzewskiego 89C, 60-568 Poznań, e-mail: [proten@amu.edu.pl](mailto:proten@amu.edu.pl), <https://orcid.org/0000-0001-9354-7379>.

## Wprowadzenie

Wiele mówi się dziś o przyczynach, dla których Kościół katolicki znalazł się w głębokim kryzysie. Jedni skupiają się na błędach politycznych i skandalach obyczajowych łatwych do skojarzenia z nie zawsze świetlaną przeszłością tej instytucji. Inni – w polemicznym duchu – wytykają krytykom Kościoła uleganie „rozrachunkowym zapędom” skutkującym „brakiem umiaru w sądzie”. Reakcje mediów masowych oraz wszechobecne statystyki nie pozostawiają złudzeń, kto w owym sporze zjednuje sobie sympatię opinii publicznej. Wraz ze spadkiem liczby powołań do stanu duchownego maleje liczba wiernych przystępujących do sakramentów. Kiedy doda się do tego obyczajowe umocowanie uroczystości religijnych, to dane, o których mowa, okazują się jeszcze mniej korzystne dla Kościoła. Nie uwzględniają bowiem pozareligijnych przyczyn uczestnictwa w sakramentach.

Gołym okiem widać, że spada liczba wiernych w Kościele katolickim. Nie wiadomo natomiast, dlaczego ona spada. Owszem, przytoczone argumenty częściowo wyjaśniają przyczyny tego zjawiska. Nie wyjaśniają jednak jego istoty. Powierzchnowe interpretacje pomijają mianowicie jego kluczowo ważny aspekt, jakim jest kryzys tożsamości człowieka współczesnego. Jakkolwiek – w tym wypadku – słowo „kryzys” może wywoływać obiekcje (m.in. krytyków Kościoła), to nie wywołuje ich pytanie o wpływ zmian zachodzących w kulturze współczesnej na położenie jej uczestników. Konflikty militarne, masowe migracje oraz – zapoczątkowana sto lat temu – rewolucja obyczajowa spowodowały, że egzystencja człowieka współczesnego przybrała postać „płynną” (Bauman, 2006: 217–252). Przedstawiciele studiów nad performansem wydarzenia te określają wspólnym mianem „zwrotu performatywnego” (Schechner, 2006: 7) lub „pokładu performatywnego” (McKenzie, 2011: 224, 248–249, 256). Wielość inspiracji docierających do nas (przede wszystkim za pośrednictwem sztuk scenicznych i mediów), nasze zmieniające się upodobania i potrzeby, a wreszcie świadomość zagrożeń, jakie niesie otaczający nas świat, sprawiają, że nasze życie upodabnia się do scenariusza serialu telewizyjnego pisanego pod wpływem tyleż własnych upodobań, co preferencji widzów. Choć „praca na planie tego serialu” nie pociąga za sobą konieczności rezygnacji z metafizyki i religii, to jako scenarzyści przygotowujący jego kolejne odcinki nie chcemy (i nie możemy) pisać go z pominięciem wiedzy pochodzącej z doświadczenia powszedniego.

Zagadnienie, któremu poświęcony jest niniejszy artykuł, to rola Kościoła katolickiego w godzeniu obu perspektyw. Zamierzam odtworzyć w nim

warunki udanego performansu religijnego rozumianego jako sposób łączenia przez jednostkę Prawd Wiary z intuicjami dotyczącymi celów, które pragnie ona osiągnąć, oraz (społecznych) zobowiązań, z których zamierza się wywiązać. Uzupełniając tę zapowiedź deklaracją dotyczącą mojego stosunku do przedmiotu badania, uważam, że możliwe jest dziś pielęgnowanie własnych przekonań religijnych (światopoglądowych) w sposób uwzględniający zmieniający się kontekst gospodarczy, polityczny czy obyczajowy. Niemożliwa jest natomiast ich autentyczna ochrona sprawowana z pominięciem tegoż kontekstu. Temu wyzwaniu musi stawić czoła Kościół lub inny związek wyznaniowy zwracający się do ludzi potrzebujących tyleż (jego) duchowego przewodnictwa, co odwagi i kreatywności w sprawach, w których nikt wyręczać ich nie powinien, gdyż wyręczyć ich nie może. Znaczenie tego wyzwania bierze się stąd, że pierwszym wyborem odnoszącym się do duchowego przewodnictwa jest wybór duchowego przewodnika powtarzany po wielokroć przez jednostkę powierzającą mu swój los. Na nic zda się tu manipulacja i inne formy perswazji uzasadnione przekonaniem o braku rozeznania (aksjologicznego) ofiar przemocy komunikacyjnej. Nieautentyczność (niemiarodajność) ich decyzji sprawia, że nominalnie tylko należą do organizacji dopuszczającej się podobnych nadużyć. (Wybierają, nie mając wystarczającej wiedzy, pomiędzy czym wybierają). Nie mniej problematyczne są motywy, którymi – w podobnych okolicznościach – kierują się przewodnicy religijni. Świadczą o tym, że utracili oni wiarę w możliwość godzenia Ewangelii z postulatami dialogu toczącego się pomiędzy twórcami sztuk wystawianych w teatrze życia codziennego. Ja z tej wiary rezygnować nie zamierzam!

### **Pomiędzy Ewangelią a teatrem życia codziennego. Dlaczego do niedawna rozróżnienie to miało drugorzędne znaczenie?**

Trudności Kościoła katolickiego z otwieraniem się na świat zewnętrzny – poza przesłankami teologicznymi – uzasadniają okoliczności historyczne. Trzy argumenty wysuwają się na czoło. Po pierwsze, posługując się pojęciem Maxa Webera, dominującym typem działań podejmowanych przez społeczeństwa przednowoczesne były „działania wartościoworacjonalne” (*wertrational*) (Weber, 2002: 161). Miarą racjonalności tamtych ludzi była ich orientacja na wartości metafizyczne i religijne. Nie oznaczało to ich

rezygnacji z celów, które – indywidualnie i grupowo – zamierzali osiągnąć. Cele te jednak nie przesłaniały im „zasad ładu ogólnego”. Gwałciiciel owych zasad musiał się liczyć z konsekwencjami w postaci społecznego piętna (jako kary oraz przestrogi kierowanej do tych, którzy mogli padać jego ofiarą). Po drugie, cechą dystynktywną społeczeństw przednowoczesnych była ich hierarchiczna struktura. Proces socjalizacji przebiegał w świecie, którego reguły były jasne dla wszystkich. Przynależność do stanu społecznego, wybór zawodu czy osobista zaradność określały miejsce, jakie zajmowała w nim jednostka. Prawidłowość ta nie miała deterministycznego charakteru. Wymienione przesłanki nie wykluczały społecznego awansu jednostki – niekiedy awansu spektakularnego. Dominowały jednak zależności stanowe.

Po trzecie, w organizacji porządku publicznego niebagatelną rolę odgrywał Kościół katolicki. Nauczycielski Urząd Kościoła (*Magisterium Ecclesiae*) predestynował tę instytucję do kierowania wspólnymi sprawami na równi z władzami świeckimi. Na równi, lecz nie w równości z nimi. O ile osiąganie celów powszednich (z bezpieczeństwem i dostatkiem na czele) należało do kompetencji władcy świeckiego, o tyle troska o utrzymanie ładu aksjologicznego pozostawała w gestii Kościoła. Choć – od (mniej więcej) XIV w. – rozpoczął się proces utraty uprawnień Kościoła do ingerowania w sprawy państwowe, to jego pozycja duchowego przewodnika pozostała niezachwiana przynajmniej do przełomu zainicjowanego przez oświecenie. Tezę tę uzasadnia Weber za pomocą argumentu dotyczącego (trzeciego) „odczarowania świata” (*Entzauberung der Welt*) (Weber, 2008: 23–24; Habermas, 2002: 20–21; Pałubicka, 1985). Dopiero nowoczesność dokonała pełnego rozdzielenia porządków rzeczowego i symbolicznego. Do nastania tej formacji kulturowej środki służące jednostce do osiągnięcia celów powszednich pozostawały w ścisłym związku z utrwalonymi w praktyce społecznej przekonaniem na temat tego, jak posługiwać się nimi w sposób nieuchybny pryncypiom religijnym i obyczajowym. Pryncypia te stanowiły podwaliny spektakli wykonywanych w teatrze życia codziennego. Choć grający w nich ludzie – po swojemu – dokonywali wyboru ról odpowiadających ich pragnieniom i możliwościom, to istotnym parametrem ich wyborów były owe pryncypia. Król koronował się w katedrze koronacyjnej (Habermas, 2007: 399–438), kupiec potwierdzał wartość danego słowa, przystępując do sakramentu Eucharystii (Bendix, 1975: 905–1015), rycerz zabiegał o sławę oraz dobre imię, kierując się wskazaniem kodeksu rycerskiego, nawet wtedy, gdy nie miało to żadnego „praktycznego sensu” (Ossowska, 1973: 93–117).

## Kultura (współczesna) jako odkrywanie aksjologicznej wielości. „Performuj albo...”

Przeminęła epoka, w której Kościół katolicki (wraz z innymi Kościołami chrześcijańskimi) zachowywał pozycję nauczyciela i wychowawcy społeczeństwa stanowego. Przeminęła nie tyle z powodu tego, czego Kościół nauczał, ile ze względu na zmiany dokonujące się w strukturze społeczeństw nowoczesnych. Z jednej strony zmieniły swój charakter stosunki podległości. Miejsce metafizyczno-religijnych kryteriów dominacji zajęły kryteria funkcjonalne. Z drugiej strony koncepcja świata promowana przez Kościół – w praktyce społecznej – skonfrontowana została z wielością konkurencyjnych propozycji obyczajowych i światopoglądowych. Wspólnoty chrześcijańskie (z Kościołem katolickim włącznie) znalazły się w nowym położeniu. Odbiorcą tego, czego nauczają, przestały być wielkie zbiorowości oraz przewodzące im instytucje polityczne. Aby odnieść sukces ewangelizacyjny, wspólnoty te muszą dziś zwracać się bezpośrednio do jednostek.

Uwolnienie przekonań światopoglądowych sprawia, że jednostki poszukujące tożsamości aksjologicznej sięgają po własne kryteria wyboru oferty zbieżnej z ich oczekiwaniami. To odwrócenie dominanty ma swoje przyczyny. Analogicznie do wcześniejszych rozważań (dotyczących historycznych związków *sacrum* i *profanum*), trzy spośród nich zasługują na szczególne uwzględnienie. Pierwszą było postępujące wypieranie z praktyki wspólnot zachodnich wzorów racjonalności opartej na wartościach przez wzory racjonalności celowej (*zweckrational*). Człowiek nowoczesny odkrył możliwość efektywniejszego pomnażania dóbr materialnych oraz sprawowania skuteczniejszej kontroli polityczno-prawnej nad swoim otoczeniem pod warunkiem „zachowania elastyczności” w doborze środków umożliwiających realizację obu zadań. Oznaczało to nie tyle rezygnację z reguł racjonalności opartej na wartościach, ile ich prywatyzację. Niedzielę – pozostającą „dniem świętym” dla chrześcijan – wielu potraktowało jako czas wolny (możliwy do wykorzystania w do-wolny sposób). Konflikty i patologie występujące w związku małżeńskim jednych skłoniły do uznania go za umowę cywilno-prawną (wolną od sakramentalnej sankcji), innych do całkowitej rezygnacji z niego. Walka z pornografią i nierządem okazała się wyzwaniem trudnym do podjęcia przez współczesnego prawodawcę ze względu na koszty ewentualnych obostrzeń w postaci większej liczby gwałtów i czynów lubieżnych. Z przytoczonych przykładów wynika, że odwróceniu uległa przednowoczesna zasada nadawania znaczenia celom ze względu na wartości.

W świecie nowoczesnym to cele nadają znaczenie wartościom, wytyczając zarazem społeczny i polityczny zakres ich zastosowania. Myli się przy tym ten, kto sądzi, że doprowadziło to do uproszczenia reguł obowiązujących w sferze publicznej. Przeciwnie, dyrektywy znajdujące zastosowanie w procesie reprodukcji materialnej powiązane z pytaniami o rację stanu (*raison d'État*, *ratio status*) oraz o interes społeczny tworzą konglomerat norm trudnych do zamiany przez zwykłego człowieka w spójny przepis na życie. To spostrzeżenie wiedzie do kolejnego wątku.

Drugą cechą naszych czasów jest upowszechnienie się liberalno-demokratycznych wzorów uczestnictwa w życiu publicznym. Zgodnie z wcześniejszym spostrzeżeniem, nie wyparły one zależności hierarchicznych. Diametralnie jednak zmieniły ich charakter. Powracając do ustaleń Webera, „typ panowania tradycyjnego” wyparty został przez „typ panowania legalno-demokratycznego” z wyraźną domieszką „panowania charyzmatycznego” (Bendix, 1975: 423; Weber, 2002: 610–615, 624). To, co obowiązywało na mocy tradycji wspartej przeświadczeniem o nienaruszalności jej kluczowo ważnych elementów, zastąpione zostało dynamicznym modelem współpracy ufundowanym na zasadach wolności gospodarczej oraz suwerenności ludu. Ponieważ cechą tych zasad jest ich konsekwentnie interpretatywny charakter, z konieczności musieli wyłonić się przywódcy (kandydaci do przywództwa) objaśniający społecznym masom owe pryncypia. Weber nazwał ich „politykami demagogami” (Krasnodębski, 1999: 64–94; Hertz, 1994: 134, 139–140). W świecie zdominowanym przez biurokrację i wszechobecnych ekspertów są oni niezbędni z dwóch powodów. Po pierwsze, dają jednostkom – wyniesionym do rangi obywatela – poczucie uczestnictwa w publicznej debacie. Po drugie, prezentując tymże jednostkom własne poglądy na to, jak się sprawy mają, wcielają się w rolę ich politycznego lidera. Jedno powiązane jest z drugim. Im sprawniej (sugestywniej) wywiązują się z pierwszego zadania, tym łatwiej im osiągnąć drugi cel. Nie ma przy tym znaczenia, w jak wielkim stopniu zaufanie społecznego otoczenia zdobywają oni „metodami demagogicznymi”. Zaufanie bowiem jest dobrem – tak czy inaczej – podlegającym zamianie na „kapitał symboliczny” promujący jego posiadacza (Bourdieu i Wacquant, 2001: 105). Można się spierać, czy kiedykolwiek było inaczej w odniesieniu do autorytetu, jakim cieszył się społeczny przewodnik. Bezsporne natomiast jest to, że w czasach zamierzchłych trudniejsze było zdobycie uprawnień kierowniczych przez kandydata do przywództwa niedysponującego dostępem do innych zasobów promujących, takich jak kapitał ekonomiczny, umiejętności kierownicze czy więzi z elitami politycznymi i gospodarczymi. Wynika z tego, że przeniesienie akcentu z cech

rzeczowych politycznego lidera na jego powierzchowność i charyzmę jest jednym z wyróżników liberalnej demokracji.

Wreszcie trzecia cecha nowoczesnej formacji kulturowej jest wypadkową dwóch poprzednich. Dotyczy ona położenia człowieka współczesnego. Jest on skupiony na mnogości celów realizowanych przez niego i jego otoczenie, a zarazem konfrontowany każdego dnia z wielością propozycji uchodzących za przepis na godzenie owej różnorodności. Do tej charakterystyki przedstawiciele performatyki dodają niewzględnioną dotąd cechę ludzi funkcjonujących w (późno)nowoczesnych realiach. Jest nią ich uwikłanie w rzeczywistość – z istoty swej – dynamiczną. Przeobrażenia dokonujące się w świecie rzeczy powodują przesuwanie się aksjologicznych punktów odniesienia. O (subiektywnie pojętej) poprawności wyboru reguł postępowania, z którymi identyfikuje się jednostka, decyduje jej zdolność otwierania się na to, czego doświadcza na co dzień. Uwzględnienie tej prawidłowości pociąga za sobą konsekwencję w postaci rozmywania się znaczenia pojęć prawdy i fałszu. Dotyczy to zwłaszcza pierwszego z nich. O ile bowiem fałsz stosunkowo łatwo skojarzyć z wyborem błędnym bądź zmanipulowanym, o tyle prawda (rozumiana jako miarodajny opis rzeczywistości heteronomicznej) przybiera postać ideału tyleż chwalebного, co niemożliwego do zrealizowania. Jediną strategią dostępną dla ludzi przywiązanych do niego jest nieustające poszukiwanie doświadczeniowych ekwiwalentów tego, do czego się on odnosi. W tym sensie pozostają oni rozdarci między prawdą a fałszem.

Ten stan kultury Victor Turner nazwał „fazą liminalną” (*liminal phase*) (Turner, 1967; 1969; Wels, van der Waal, Spiegel i Kamsteeg, 2011). Określenie to – wywiedzione z antropologii teatru – dotyczy środkowego etapu obrzędu przejścia, zinterpretowanego przez Turnera jako stan ostateczny. Uczestnicy tego procesu rozstali się z wcześniej żywionymi przeświadczeniami na temat tego, kim są. Nie zdołali jednak wypełnić (tożsamościowej) luki ustaleniami niepodlegającymi kolejnym rewizjom ich słuszności bądź przydatności. Nie zdołali tego uczynić, gdyż uniemożliwił im to najpierw mechanizm kulturowy, później zmieniające się społeczne realia. Wymienione przyczyny zasługują na ich dokładniejsze omówienie. Każda z nich bowiem inaczej wpływa na ludzi dokonujących wyborów tożsamościowych. Objasnianie specyfiki życia społecznego za pomocą argumentów odnoszących się do aktualnego kształtu kultury jest działaniem pomocnym, lecz niewystarczającym. Postępowaniu temu towarzyszy dwuznaczność dotycząca zróżnicowania wzorów kultury, którymi posługuje się ich współczesny użytkownik. Takie postawienie sprawy może prowadzić do wniosku, że heteronomiczność jest unikatową cechą kultury (późno)nowoczesnej utrwaloną w wyniku zmian

społecznych przebiegających z dużą intensywnością oraz w znacznym rozciągnięciu czasowym. Tymczasem nic bardziej błędnego. Florian Znaniecki wyjaśnia, że kultura – nazywana przez niego „światem wartości” – z zasady przybiera heteronomiczną postać (Znaniecki, 1992: 103, 105, 109). Człowiek zawsze pozostawał rozdarty pomiędzy wartościami (wzorami dobrego życia) pozytywnie zwaloryzowanymi przez jego otoczenie. Rozdarcie to, zdaniem Znanieckiego, kompensowała „logika wartości” zawiadująca światem kultury (Znaniecki, 1987a: 151). Umożliwiła ona płynne łączenie pragnienia bycia dobrym jak św. Franciszek, mężnym jak Roland, gospodarnym jak Hipolit Cegielski czy pożądanym przez kobiety jak Casanova.

Rozdarcie jednostek ulegających owym wzorom ujawniało się natomiast w inny sposób. Powodowała je „logika rzeczy” obowiązująca w świecie społecznym (Znaniecki, 1987a: 172–183). Tu nie było ani miejsca na wykluczające się wzory postępowania, ani przyzwolenia na posługiwanie się wieloma spośród nich. W ten sposób (nie)dawne formacje społeczne – nazywane przez Jona McKenziego „społeczeństwami dyscypliny” (McKenzie, 2011) – zapobiegały konfliktom grupowym oraz aktom nieprawomyślności. Nie tyle utrzymywały metodami konsensualnymi koherencję wartości i postaw, ile wymuszały na swoich członkach zachowania zgodne z kulturowo utrwalonym wzorem aksjologicznej koherencji. To niejasne sformułowanie odnosi się do wyselekcjonowanych – przez wspólnotę kulturową – wzorów postępowania uchodzących za podstawowe (esencjalnie ważne) w stosunku do wzorów konkurencyjnych. Taki zestaw wzorów dominujących Znaniecki nazywa „dogmatem praktycznym” (Znaniecki, 1987b: 750–751; 1988: 121–127; 1992: 285–290). Nietrudno się domyślić, że uczestnik kultury ufundowanej na takim dogmacie nie odczuwał dyskomfortu wywołanego koniecznością wyboru pomiędzy różnymi wzorami postępowania w takim stopniu jak uczestnicy kultury współczesnej. „Głównymi performerami” w tamtej rzeczywistości były (szeroko pojęte) instytucje publiczne. W nowoczesnym świecie jest inaczej. Miejsce „dogmatu praktycznego” zajęły w nim „systemy schematów” porządkujących – utrwalone w doświadczeniu zbiorowym – wzory postępowania z zachowaniem ich bogactwa i różnorodności (Ziółkowski, 1989: 173, 188).

Rozważania z zakresu ontologii kultury inspirowane twórczością Znanieckiego uzasadniają oddzielenie czynników społecznych od kulturowych w badaniach dotyczących tożsamości (aksjologicznej) człowieka współczesnego. To prawda, że czynnik społeczny odgrywa tu ważną rolę. Uwolnienie mechanizmu rynkowego, demokratyzacja życia społecznego i politycznego, rewolucja obyczajowa czy multikulti to najwymowniejsze przykłady zmian



w sposobie kierowania wspólnotami zachodnimi. Niezależnie od bogactwa inspiracji oraz doniosłości wyzwań, jakie niosą one dla jednostki, nie wolno jednak zapominać o ich aksjologicznym tle w postaci heteronomicznego świata kultury. Ten świat zawsze cechowała wielość i różnorodność wzorów postępowania. Z tego powodu obecnie obowiązujących reguł życia społecznego nie należy traktować jako źródła pochodzenia tychże wzorów, lecz jako (właściwą) przestrzeń odkrywania kultury w jej ontologicznej złożoności.

Gwoli sprawiedliwości, adresatami tezy sformułowanej powyżej są nie tylko krytycy studiów nad performensem (czy szerzej – konstruktywizmu społecznego), lecz także niektórzy performatycy. Na przykład McKenzie – posiłkując się ustaleniami Gilles’a Deleuze’a – głosi, że: „[społeczeństwa – dop. P.R.] dyscypliny popadły w stan kryzysu, ustępując wyłaniającym się powoli nowym siłom, które po drugiej wojnie światowej coraz szybciej się rozprzestrzeniały; nie byliśmy już społeczeństwem dyscyplinarnym, albo właśnie przestawaliśmy nim być. [...] wobec tych i wielu innych odniesień możemy oderwać się trochę od Deleuze’a i inaczej nazwać rzeczy: otóż żyjemy i umieramy na czubku formacji, którą nazwałem pokładem performatywnym” (McKenzie, 2011: 224). W opozycji do McKenziego Richard Schechner opowiada się za dwustronnym modelem zmiany uwzględniającym zarówno nowe reguły życia zbiorowego wytwarzane przez społeczeństwa współczesne, jak i potencjał zmiany zawierający się w samej kulturze. Schechner stwierdza, co następuje:

Podstawowym tematem starej tragedii greckiej jest walka pomiędzy nieskrępowaną potęgą „swobodnej zabawy” a „porządkiem prawa”, czyli zachowaniem podległym regułom obowiązującym wszystkie istoty. [...] Silne, dialektyczne napięcie między siłą a prawem utrzymuje się w filozofii i historii Zachodu aż do dziś. Mniej więcej w sto lat po największym rozkwicie starogreckiego teatru tragicznego naczelnymi filozofowie zachodniej tradycji – Platon i Arystoteles – ustanowili racjonalizm jako dominujący system myśli. Platon chciał państwa, a Arystoteles nauki, które rządziłyby się wyraźnymi, powszechnymi i uznanymi zasadami czy prawami. Wolna zabawa – *paidia* – została podporządkowana zachowaniu według reguł, *ludus*. [...] Jednak to, że Platon wypędził poetów ze swego państwa, nie znaczy, że *paidia* opuściła nas na wieki. W XIX wieku tematykę przedsokratejskiej filozofii greckiej podjął Friedrich Nietzsche, dalej, w XX wieku, rozwinęła się ona jako teoria naukowa w postaci „zasady nieoznaczoności” Wernera Heisenberga i jako teoria kulturowa w „dekonstrukcji” Jacques’a Derridy. „Swobodna zabawa” w wielu przebraniach – od ruchu *dada* po sztukę performansu, od nieświadomości do nieokreśloności – odzyskała wiele dawnej potęgi, choć nie boski status (Schechner, 2006: 128–129).

Podzielając pogląd Schechnera na temat procesu nazywanego przez niego zwrotem performatywnym w kulturze, należy stwierdzić, że nie ma powrotu do tego, co było. Owszem, wciąż możliwy jest powrót wielkich zbiorowości do „dogmatu praktycznego” jako alternatywy dla „systemu schematów” porządkujących reguły poruszania się w sferze publicznej względnie fascynacja przemocą (dyscypliną) jako środkiem ułatwiającym ich egzekwowanie. Niemożliwy natomiast do wyobrażenia jest krok wstecz, polegający na rezygnacji przez jednostki poszukujące własnej tożsamości aksjologicznej z wielości i różnorodności wzorów dobrego życia, jakie oferuje im kultura. Nie jest on możliwy z dwóch względów. Po pierwsze, rację ma Ralf Konersmann, traktując pluralizm ideowy jako cechę dystynktywną kultury zachodniej (Konersmann, 2009: 38, 118). To w naszym symbolicznym kręgu mogą lokować się obok siebie Edmund Burke (1729–1797), David Ricardo (1772–1823) czy Karl Marx (1818–1883). Zwolennicy (oświeconego) konserwatyizmu raczej spierają się tu z liberałami i socjalistami, niżli odsądzają ich od czci i wiary. Po drugie, ryzyko zaciętrzewienia się uczestnika podobnych sporów będące wynikiem jego nadmiernego przywiązania się do „gotowych rozwiązań” samo w sobie stanowi przesłankę uświadamiającą mu, że powinien szukać „rozwiązań własnych”. W tej kwestii trzeba przyznać rację McKenziem, którego zdaniem alternatywą samodzielnego performowania jest mimowolne wikłanie się w cudze performanse (gospodarcze, polityczne i wszelkie inne), cudze zamierzenia oraz cudze interesy.

### Wybór Ewangelii... po zwrocie performatywnym. Zakończenie

Z dotychczasowych ustaleń wynika, że dowolna organizacja aspirująca dziś do miana duchowego przywódcy bądź moralnego przewodnika musi zdobyć się na wysiłek (ciągłego) poszukiwania kompromisu pomiędzy jej aspiracjami przywódczymi a wolnością jej członków rozumianą jako ich cecha (wartość) niezbywalna. W nawiązaniu do uwag sformułowanych we Wprowadzeniu, tylko wtedy będą oni dokonywali autentycznych wyborów dotyczących ich preferencji światopoglądowych i przynależności instytucjonalnej, gdy będą to czynili jako ludzie wolni. Należy dodać, że będą to czynili, konfrontując swoje decyzje z doświadczeniem płynącym z praktyki życiowej. Cechą ich wyborów będzie zatem ich nie-ostateczność. Ujmując rzecz metaforycznie, w naszym świecie Heraklit na każdym kroku dowodzi swojej wyższości nad Parmenidesem. Dynamiczny model rzeczywistości

nie wyklucza tymczasem poszukiwania w niej tego, co stałe i niezmiennie. Postępowanie to doprowadziło Heraklita do wariabilistycznej konkluzji. Dla performatyków ważne jest samo poszukiwanie. „Faza liminalna” (Turnera) jako determinanta kulturowa wszechstronnie określająca położenie człowieka współczesnego wyklucza możliwość dotarcia przez niego do treści raz na zawsze wskazujących, kim jest oraz dokąd zmierza. Mimo to zakłada się, że nie powinien on rezygnować z poszukiwań. Dlaczego? W tej optyce samo poszukiwanie rozumiane jako wysiłek twórczy oraz zobowiązanie wobec innych ludzi jest jego definicyjnym (tożsamościowym) wyróżnikiem.

Na tym nie kończą się podobieństwa stanowiska zajmowanego przez performatyków wobec myśli chrześcijańskiej. Poszukiwanie definicji dobra, prawdy o świecie czy (życiowego) przepisu na ten świat wiedzie do następującego rozdzielenia. Dyrektywa ta będzie współgrała z przekonaniem jednych o nieistnieniu niczego stałego w ontologicznym (i aksjologicznym) sensie, przez innych natomiast zostanie powiązana z przeszkodami poznawczymi odgradzającymi ich od wiedzy o tym, co ważne esencjalnie. Będą podejmowali wysiłki bezustannego przybliżania się do owej wiedzy, pielęgnując przy tym pokorę wynikającą ze znajomości natury ludzkiej. Ich performans będzie wynikiem wiary, z którą chcą się identyfikować pomimo ograniczeń poznawczych oraz życiowych doświadczeń nie zawsze zbieżnych z tym, w co wierzą. Jako religijni performerzy pozostaną rozdarciami pomiędzy Tertulianem zachęcającym do uprawiania chrześcijaństwa według maksymy *credo quia absurdum* (wierzę, gdyż to jest absurd) a regułą *fides quaerens intellectum* (wiara poszukująca zrozumienia) św. Anzelmą z Canterbury.

Rozważania na temat performansu religijnego wiodą na koniec do pytania o zadania, jakie w związku z nim ma do zrealizowania Kościół katolicki i inne wspólnoty wyznaniowe. Przypomnijmy, że zgodnie z dotychczasowymi ustaleniami alternatywą tej formy aktywności życiowej jest aksjologiczna nijakość<sup>1</sup> lub podatność na manipulację wywieraną przez sprawniejszych integracyjnie i perswazyjnie uczestników życia zbiorowego. Co zatem może zrobić Kościół, by (o)chronić swoich członków przed wymienionymi zagrożeniami, a zarazem samemu nie ulegać przemocowym zakusom? Zagadnienie to zasługuje na wszechstronne zbadanie oraz wyciągnięcie wniosków dotyczących preferowanego modelu kierowania tą wspólnotą wyznaniową. Niedorzecznością byłaby próba zastąpienia władz kościelnych w realizacji

---

<sup>1</sup> Nijakość nazwana przez św. Jana „byciem letnim” (Apokalipsa św. Jana, 3: 15–16).

tego zamierzenia. Akceptowalne natomiast wydaje się podzielenie się z nimi przemyśleniami na ten temat<sup>2</sup>.

W ustalaniu zadań Kościoła katolickiego polegających na integracji grupy tyleż narażonej na błędy i zniekształcenia zagrażające jej aksjologicznej stabilności, co poszukującej warunków współdziałania polegającego na (ciągłej) aktualizacji przekazu uzasadniającego jej istnienie należy zachować ostrożność. Łatwo tu o przesadę w każdą stronę. Gdzie zatem (po)szukać odpowiedzi na tak postawione pytanie? Pomocni wydają się badacze skupieni na problemie ważności roszczenia do prawdy, a zarazem niewiukłani w bieżące spory o przyszłość religii, świeckość państwa czy prawa człowieka. Do rangi symbolu urasta tu Francis Bacon (1561–1626)<sup>3</sup>. Jako prekursor angielskiego empiryzmu rozpoczął on nowożytną dyskusję o granicach poznania naukowego od krytyki arystotelesowskiego systemu wiedzy (ufundowanego na koncepcji przyczynowości, zasadzie niesprzeczności oraz korespondencyjnej definicji prawdy). Bacon w swojej krytyce nie jest tak radykalny jak jego następcy. Już on jednak dostrzega to, że postępowanie badawcze prowadzone metodami empirycznymi (obserwacja, eksperyment, opis matematyczny) najeżone jest trudnościami radykalnie ograniczającymi dostęp człowieka do wiedzy o nim samym. Na przeszkodzie stają „idole” krępujące umysł ludzki na cztery różne sposoby (Bacon, 1955: 103–104, 132, 158). Dobrze myślimy o sobie jako gatunku odróżniającym się od reszty przyrody („idole plemienne”), o grupie, do której przynależymy („idole jaskini”), o ideach, z którymi się identyfikujemy („idole teatru”). Chętnie sięgamy wreszcie po pojęcia pasujące do naszej wizji świata („idole rynku”).

Uwzględniając powyższe, musimy pogodzić się z tym, że dane określające to, kim jesteśmy (zwłaszcza te odnoszące się do naszego aktualnego

---

<sup>2</sup> Zaproponowana analiza położenia kulturowego Kościoła katolickiego może wywoływać opór tych, którzy uważają to zadanie za wykonane przez teologów zajmujących się rozpoznawaniem znaków czasu (kariologia) oraz autorów dokumentów kościelnych odnoszących się do tych rozpoznań. Przeczy temu domniemaniu następująca okoliczność. Kościół znalazł się w kryzysie – w oczywisty sposób powiązany z problemem zachwianej tożsamości jego wyznawców – pomimo wysiłków jego władarzy rozeznania się w realiach, w jakich przyszło im kierować tą instytucją. Dlatego badania dotyczące środków naprawczych powinny być prowadzone na neutralnym gruncie nauk zajmujących się kulturą, takich jak kulturoznawstwo, socjologia kultury czy antropologia kulturowa. Powody, dla których Kościół pogubił się we własnych sprawach, mają tu drugorzędne znaczenie.

<sup>3</sup> Nawiązanie do Bacona traktuję jako przyczynek do dyskusji o cezurze oddzielającej przekonania religijne (światopoglądowe) od wiedzy o świecie oraz podążającym w ślad za nią żądaniem jej posiadacza do podporządkowania się jego werdyktom. Jestem przy tym świadomy ograniczeń dotyczących użyteczności Baconowskiej analogii.

położenia), zawsze będą się mieszały z naszymi sentymentami, obawami czy opiniami na własny temat<sup>4</sup>. Tymczasem to ograniczenie w żadnym razie nie oznacza, że nie dysponujemy środkami umożliwiającymi nam przestrzeganie jednolitych standardów postępowania oraz planowanie przyszłości. Bacon rozwiązuje problem „idoli” za pomocą utopii (Bacon, 1995). Wierzy, że miejsce ustaleń dotyczących aktualnego porządku rzeczy – zwłaszcza tych ustaleń, których dokonano ponad naszymi głowami – powinna zająć dyskusja o naszych wyobrażeniach miejsca przyjaznego dla wszystkich. Tylko tak możemy osiągnąć porozumienie. Zawsze będą nas dzieliły różnice odnoszące się do preferowanego porządku wartości oraz interpretacji wartości w przypadku wartości wspólnie wyznawanych (Mannheim, 1992: 220; Bourdieu i Wacquant, 2001: 104–127). Różnice te jednak będą traciły na znaczeniu wraz z angażowaniem się przez nas w proces nadawania kolektywnego znaczenia naszym marzeniom o lepszym świecie.

Odnosząc poczynione uwagi do położenia Kościoła katolickiego, należy stwierdzić, że ochrona jego „imaginarium” rozumianego jako wytwór jego wyznawców urasta dziś do rangi jego pierwszego obowiązku (Taylor, 2010; de Certeau, 2008; Leder, 2013: 11–12). Aby z tego obowiązku mógł się on wywiązać, musi (s)tworzyć warunki spontanicznego kształtowania się i wymiany poglądów jego wyznawców na temat tego, czym – tu i teraz – jest dla nich Ewangelia. Dopiero wtedy, gdy owym poglądom zaczną oni nadawać konkretną postać, gdy miejsce bierności zajmie w ich życiu religijny performans, będzie wolno żywić nadzieję, że integrująca ich instytucja podjęła właściwe kroki, by wyjść z kryzysu<sup>5</sup>. Owszem, miejsce jej obecnych kłopotów zajmą wtedy inne. Zgoda na pluralizm postaw pociąga za sobą oczywiste zagrożenie w postaci anarchizmu religijnego.

---

<sup>4</sup> W rozwinięciu argumentacji Bacona warto dopytać o genezę zafałszowań powodowanych przez idole. Proces ten przecież może mieć spontaniczny charakter lub być inicjowany przez uczestnika życia zbiorowego czerpiącego korzyści z dezorientacji jego społecznych partnerów.

<sup>5</sup> Mankamentem mojego artykułu jest to, że nie podałem w nim przepisu na udany performans religijny. Nie uczyniłem tego, ponieważ przed dokonaniem podobnych ustaleń za konieczne uznałem odtworzenie warunków swobodnego performowania w symbolicznej przestrzeni (imaginarium) Kościoła katolickiego. Owszem, wspomniałem o wierności Ewangelii, przynależności do wspólnoty Kościoła, (poznawczej) otwartości na świat oraz autentyczności jako kryterium poprawnego reagowania na jego sprawy. Wszystko to razem nie pozwala jednak na powiązanie odpowiedzi na – postawione w tytule artykułu – pytanie, czy możliwy jest dzisiaj performans religijny, z pytaniem o to, jak jest on możliwy. Niewątpliwie, drugie z wymienionych zagadnień zasługuje na gruntowne omówienie. Uczynię to w innym miejscu.

Wolność do performowania jest trudna do wyobrażenia inaczej niż jako praktyka polegająca na przybliżaniu się do tożsamościowych granic (tu: granic katolicyzmu), a nawet przekraczaniu ich. Kiedy do tego dojdzie, Kościół (po raz kolejny) będzie musiał zająć stanowisko w sprawie performansów tworzonych przez współczesnych odpowiedników św. Franciszka (1181/2–1226), św. Katarzyny ze Sieny (1347–1380), lecz także Girolamo Savonaroli (1452–1498) czy Marcina Lutera (1483–1546). Na to się nic nie poradzi. Nie jest to jednak powód, by rezygnować ze zmian. Jeśli różnice w wyborze środków służących (re)animacji życia religijnego są ceną za wyjście Kościoła z duchowej posuchy, to koszty te warto ponieść.

## Literatura

- Bacon, F. (1955). *Novum Organum*, tłum. J. Wikarjak. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Bacon, F. (1995). *Nowa Atlantyda i Z Wielkiej Odnowy*, tłum. W. Kornatowski, J. Wikarjak. Warszawa: Wydawnictwo ALFA.
- Bauman, Z. (2006). *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kuntz. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bendix, R. (1975). *Max Weber. Portret uczonego*, tłum. K. Jakubowicz. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Bourdieu, P., Wacquant, L.J.D. (2001). *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, tłum. A. Sawisz. Warszawa: Oficyna Wydawnicza.
- Certeau, M., de (2008). *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, tłum. K. Thiel-Jańczuk. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Habermas, J. (2002). Wierzyć i wiedzieć, tłum. M. Łukasiewicz. *Znak*, 9, 8–21.
- Habermas, J. (2007). *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, tłum. W. Lipnik, M. Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hertz, A. (1994). *Szkice o totalitaryzmie*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Jan św. (1991). *Objawienie. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Poznań: Pallottinum.
- Konersmann, R. (2009). *Filozofia kultury. Wprowadzenie*, tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Krasnodębski, Z. (1999). *M. Weber*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Leder, A. (2013). *Prześliona rewolucja. Ćwiczenia z logiki historycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Mannheim, K. (1992). *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński. Lublin: Wydawnictwo Test.
- McKenzie, J. (2011). *Performuj albo... Od dyscypliny do performansu*, tłum. T. Kubikowski. Kraków: Universitas.
- Ossowska, M. (1973). *Ethos rycerski i jego odmiany*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Pałubicka, A. (1985). O trzech historycznych odmianach waloryzacji światopoglądowej. *Studia Metodologiczne*, 24, 51–76.
- Schechner, R. (2006). *Performatyka: wstęp*, tłum. T. Kubikowski. Wrocław: Ośrodek Badań Twórczości Jerzego Grotowskiego i Poszukiwań Teatralno-Kulturowych.
- Taylor, Ch. (2010). *Nowoczesne imaginaria społeczne*, tłum. A. Puczejda, K. Szymaniak. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Turner, V. (1967). *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca–London: Cornell University Press.
- Turner, V. (1969). *The Ritual Process*. Ithaca–London: Cornell University Press.
- Weber, M. (2002). *Gospodarka i społeczeństwo*, tłum. D. Lachowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Weber, M. (2008). „Religia jako odczarowanie świata”. W: V. Drehsen, W. Gräß, B. Weyel (red.), *Filozofia religii. Od Schleiermachers do Eco*, tłum. L. Łysień. Kraków: WAM.
- Wels, H., Waal, K., van der Spiegel, A.D., Kamsteeg, F. (2011). Victor Turner and Liminality: An introduction. *Anthropology Southern Africa*, 34(1–2), 1–4.
- Ziółkowski, M. (1989). *Wiedza, jednostka, społeczeństwo*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Znaniński, F. (1987a). *Pisma filozoficzne*, t. 1, przygotowanie J. Wocial. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Znaniński, F. (1987b). Rzeczywistość kulturowa. W: idem, *Pisma filozoficzne*, t. 2, przygotowanie J. Wocial. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Znaniński, F. (1988). *Wstęp do socjologii*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Znaniński, F. (1992). *Nauki o kulturze*, tłum. J. Szacki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.