

# ŚWIECKI. KIM JESTEM W KOŚCIELE I ŚWIECIE

Paweł Milcarek

Warszawa 2014

[christianitas.org](http://christianitas.org)

## Spis treści

[ŚWIECKI. KIM JESTEM W KOŚCIELE I ŚWIECIE](#)

[Współczesny katolik a tożsamość kościelna](#)

[Kościół – Mater et Magistra](#)

[Dzieci Kościoła wobec swojej Matki](#)

Misterium Kościoła

Kontemplacja Misterium Kościoła – wczoraj i dziś

*Sentire cum Ecclesia* – palący problem współczesności

Współczesny katolik wobec kwestii Liturgii

Zakończenie

Przyjdź królestwo Twoje

Chrześcijaństwo w procesie integracji europejskiej

Kościół, Papież i świeccy

To, co było w Kościele „od zawsze”

Teologia laikatu: *nova et vetera*

„Tak dla Kościoła” – bo „Tak dla Chrystusa”

„My jesteśmy Kościołem”?

Kościół Matką, a więc i domem

Misterium Kościoła i godność wiernych świeckich

Chrzest i mistyka

Zapomniany „charakter świecki”

Świętość w świecie

Wspólnota Kościoła i uczestnictwo świeckich

Klerykalizacja elit

Posługi, charyzmaty i apostołstwo

„Moje miejsce w Kościele”

Misja Kościoła i współodpowiedzialność świeckich

*Tertio Millenio Adveniente...*

## ŚWIECKI. KIM JESTEM W KOŚCIELE I ŚWIECIE

W czasach, gdy najbardziej fascynowała mnie liturgiczna Służba Boża, nie było wiele okazji i możliwości, by dzielić się tą fascynacją poza swoim tradycyjalistycznym środowiskiem: ludzie byli albo zupełnie niezainteresowani, albo uformowani w swoistej hermeneutyce zerwania, a więc bardzo trudni jako partnerzy do rozmowy o bogactwach ducha liturgii.

W tych warunkach problematyką rozwijaną w wystąpieniach *ad extra* były przede wszystkim zagadnienia związane z nauką o Kościele. Nic dziwnego, wokół eklezjologii oscylują niemal wszystkie dyskusje związane z aktualnymi problemami i z dziedzictwem *Vaticanum II*. Określenie, na ile i w jaki sposób Kościół katolicki jest aplikacją Wcielenia Słowa do każdego miejsca i czasu, warunkuje wszelkie rozumienia i ustosunkowania dotyczące ekumenizmu, wolności religijnej, relacji do innych religii, znaczenia sakramentów, kościelności i hierarchii dla życia chrześcijańskiego itp. Moja refleksja w tej sprawie była zawsze bardzo mocno związana z pojmowaniem Kościoła jako formy komunikowanego nam życia

Bożego – Kościoła jako ciała mistycznego i żywej Tradycji.

W maju 1997 roku w ramach odbywającego się w Warszawie IV Tygodnia Społecznego – na zaproszenie bp. Piotra Jareckiego wygłosiłem wykład o tożsamości kościelnej współczesnego katolika. Było to w czasach mojego największego zaangażowania w prace odbudowywanej Akcji Katolickiej (niedługo potem miałem zostać wiceprezesem AK Archidiecezji Warszawskiej).

Jeśli chodzi o treść tego referatu, był to dla mnie jakby Rubikon: po raz pierwszy zdecydowałem się mówić na publicznym forum kościelnym, przed kilkusetosobową publicznością wypełniającą Galerię Porczyńskich, o błędach posoborowej reformy liturgii. W całym referacie był to tylko jeden punkt – ale to właśnie on został najbardziej zauważony i zupełnie dobrze przyjęty przez świeckich delegatów Akcji Katolickiej (w czasie niezwykle żywej dyskusji po wykładzie oponenci całkowicie milczeli).

Z tamtego czasu mam poświęcony mojemu wykładowi fragment depeszy Katolickiej Agencji Informacyjnej z 9 V 1997 roku – treść „eklezjologiczna” referatu jest zreferowana całkiem dobrze, za to najbardziej dyskutowana część „liturgiczna” w ogóle się tam nie

pojawiła.

# Współczesny katolik a tożsamość kościelna

w: *Tożsamość dzisiaj. IV Tydzień Społeczny*, Warszawa 1998, 81-98

## **Kościół – *Mater et Magistra***

Zacznijmy od pewnej podstawowej konstatacji: żaden katolik nie zrozumie samego siebie, nie zrozumie, kim jest – jeśli nie uwzględni swego związku z Kościołem. Wszystko, co w jego życiu ma jakość katolicką (a więc wiara, liturgia z sakramentami, moralność, modlitwa), odsyła do tego związku, do *tożsamości kościelnej*. Oczywiście bycie katolikiem nie polega – przynajmniej wyłącznie – na takiej czy innej świadomości teologicznej, np. świadomości włączenia do Kościoła. Chodzi jednak o to, że gdy tylko katolik będzie się starał ustalić zgodnie z prawdą, czym jest jego „życie katolickie”, natrafi natychmiast nie tylko na Kościół, ale wprost na swój w nim udział.

Katolik jest człowiekiem wierzącym, i to wierzącym w określony sposób. Gdy więc zastanowi się nad tym, w co wierzy, rychło stwierdzi, że wyznaje wiarę Apostołów – podaną mu przez Kościół. Jego osobista

wiara, o ile jest katolicka, jest wcześniej wiarą Kościoła, a on sam wierzy właśnie dlatego, że wierzy Kościół<sup>[1]</sup>. Zresztą każde właściwe odmówienie *Credo*, zwrócone do Boga i wprowadzające w komunię z Ojcem, Synem i Duchem Świętym, jest zarazem wejściem w komunię z całym Kościołem, „który przekazuje nam wiarę i w którym wierzymy”<sup>[2]</sup>. Dlatego Kościół, którego wiara „poprzedza, rodzi, prowadzi i karmi naszą wiarę”, jest nazywany „Matką wszystkich wierzących”<sup>[3]</sup> lub po prostu „naszą Matką”<sup>[4]</sup>.

Katolik jest także człowiekiem uczestniczącym w życiu liturgicznym – rozpoznaje się go przecież po tym, czy „chodzi do kościoła”, co ma oznaczać nie tylko udział w modlitwie społecznej, ale i korzystanie z sakramentów. Gdy zatem katolik rozważy dogłębnie, w czym bierze udział, np. będąc na Mszy świętej, ślubie czy pogrzebie, stwierdzi, że te „czynności liturgiczne nie są czynnościami prywatnymi, lecz kultem Kościoła”<sup>[5]</sup>. Ich istotna treść nie wynika bowiem z jego osobistej pobożności, ale raczej odwrotnie: to owe święte czynności tworzą tę pobożność. „Kościół głosi i celebruje [...] misterium Chrystusa w swojej liturgii, aby wierni przeżywali je i świadczyli o nim w świecie [...]”<sup>[6]</sup>. Owszem, każdy wierny katolik jest w jakiś

sposób czynny w liturgii (jest nawet, przy zachowaniu wszystkich proporcji, uznawany za jej celebrans), ale zawsze w zależności od swego włączenia do Kościoła i od swego w nim umiejscowienia<sup>[7]</sup>.

Katolik jest ponadto człowiekiem kierującym się w swoim życiu określonymi zasadami moralnymi. Można powiedzieć, że chodzi tu o przykazania Boże (Dekalog) i Ewangelię – ale także i tu próba ominięcia Kościoła równałaby się przekreśleniu tożsamości katolika, samej jego katolickości. Katolickie zasady moralne są tymi zasadami, których naucza Kościół upoważniony do tego nakazem Chrystusowym przekazany przez Apostołów<sup>[8]</sup>. Jest znamienne, że to w tym kontekście kompetencji Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w zakresie moralności nasz Katechizm mówi najwyraźniej o Kościele jako „Matce i Wychowawczyni”<sup>[9]</sup>. Nie chodzi zresztą o same zasady moralne, ale i o przykład świętości, którego również uczy się katolik od Kościoła<sup>[10]</sup>.

Trudno nie uwzględnić w życiu katolickim modlitwy. Katolik to ten, kto w określony sposób się modli. Również modlitwa – tak samo jak wiara, liturgia, moralność – jest sprawą głęboko osobistą. Osobistą – ale nie wyizolowaną, indywidualną. Zważmy na to, że

modlitwa, jako wewnętrzne zwrócenie się do Boga, wyraża nasze życie katolickie, w którym Kościół – jak już widzieliśmy – odgrywa tak znaczną rolę. Zauważa się zresztą pewną cechę charakterystyczną modlitwy katolickiej: że jest ona przedłużeniem sakramentalnej liturgii Kościoła, jej uwewnętrznieniem i przyswojeniem<sup>[11]</sup>. Ta modlitwa nigdy nie rozwija się wbrew liturgii. To, co jest w niej autentycznie katolickie, ma swe źródło w publicznym kulcie Kościoła, który jest dla niej wzorem<sup>[12]</sup>. Dlatego każda modlitwa katolicka – nawet ta najgłębiej ukryta w sercu – „jest zawsze modlitwą Kościoła”<sup>[13]</sup>.

### **Dzieci Kościoła wobec swojej Matki**

Przeszliśmy w ten sposób główne dziedziny życia ludzkiego, biorąc pod uwagę przede wszystkim to, co jest jego najwznioślejszym uzasadnieniem: religijność. Religijność katolicka jest od swych podstaw do swych szczytów przeniknięta ową *tożsamością kościelną*, która zjawiała się u nas w tytule. W takim razie katolik jest rzeczywiście – jak to bez trudu zauważają nawet osoby postronne i obce katolickiemu chrześcijaństwu – *człowiekiem Kościoła*. Takie stwierdzenie mieści się w kategorii wyraźnego widzenia istoty rzeczy, które daje wiedza. Tradycja wskazuje jednak na to, że katolicy



woleliby nazywać się raczej *dziećmi Kościoła*, skoro nieraz nazywają ów Kościół swoją *Matką*. Oczywiście wprowadza to swoisty klimat rodzinny, a także jest to wyrazem dobrze pojętej pokory. Ale nade wszystko jest to oznaką przekroczenia ram wiedzy i wkroczenia w *kontemplację*. Kontemplacja jest bowiem – jak to mówili mistrzowie średniowieczni – „poznaniem przenikniętym miłością i miłością przenikniętą poznaniem”<sup>[14]</sup>. Katolik nie tylko poznaje swój związek z Kościołem, ale ogarnia go akceptującą i wdzięczną miłością, a dalej radością. Zna Kościół i go kocha. Jego realna więź z Kościołem (*tożsamość kościelna*) staje się naraz przedmiotem widzenia przez intelekt i chcenia przez wolę. To właśnie kontemplacja jest właściwym sposobem „znalezienia się” katolika wobec Kościoła<sup>[15]</sup>. Rozpoznajemy ten sposób w przedstawieniu się z całą prostotą jako *dziecko Kościoła*, jego *syn* lub *córka*. Na ten temat mówi Katechizm słowami, których nie można pominąć, skoro tylko rozpozna się ich osobliwą urodę: „W ten sposób może pogłębić się wśród chrześcijan prawdziwy *duch synowski względem Kościoła*. Stanowi on zwyczajne przedłużenie łaski chrztu, która włączyła nas do Kościoła i uczyniła członkami Ciała Chrystusa. Kościół w swojej macierzyńskiej trosce zjednuje nam miłosierdzie Boże, które przewyższa wszystkie nasze grzechy i działa

w sposób szczególny w sakramencie pojednania. Także w swojej liturgii, jak zapobiegliwa matka, nie przestaje dzień po dniu karmić nas słowem i Eucharystią Pana”[\[16\]](#).

Jak więc się rzekło, katolik rozpoznaje samego siebie przez ujęcie swej *tożsamości kościelnej* uwyraźnione w kontemplacji. Nawiązując jeszcze raz do słów wykładu katechizmowego (który tym razem odwołuje się do dokumentu ostatniego Soboru), można powiedzieć, że katolik rozpoznaje swoje pełne „wcielenie w społeczność Kościoła”[\[17\]](#) katolickiego i pragnie go – co dalej znajduje swój wyraz w „widzialnych więzach komunii” kościelnej: wyznawaniu jednej wiary, wspólnym celebrowaniu kultu Bożego oraz w respektowaniu sukcesji apostoelskiej, zrealizowanej za pośrednictwem sakramentu święceń[\[18\]](#). Każdy istotny brak w tej dziedzinie – jak powiedzieliśmy – niweczy katolickość czyjegoś życia, bo likwiduje pełnię jego wcielenia w jedyny Kościół powszechny.

### **Misterium Kościoła**

Kontemplacja jest nam niezbędna w rozpoznaniu Kościoła, ale nie jest obojętne, o jaką kontemplację chodzi, jeśli chcemy naprawdę rozpoznać samych

siebie poprzez istotę i życie Kościoła. Wedle określenia potrydenckiego *Katechizmu Rzymskiego*, na Kościół mamy patrzeć „oczami wiary”<sup>[19]</sup>. Tak więc nie wystarczy nam kontemplacja naturalna, chociaż także dzięki niej widać wymienione wyżej „widzialne więzy komunii”. Więzy te świadczą bowiem przede wszystkim o posiadaniu „Ducha Chrystusowego” i o „pozostawaniu w łączności z Chrystusem rządzącym Kościołem przez papieża i biskupów”<sup>[20]</sup>. To jednak wymyka się już oglądowi ściśle naturalnemu. Pojęcie roli, jaką ma Kościół w ustanowieniu i trwaniu naszych osobistych relacji z Bogiem, wymaga nadprzyrodzonego aktu wiary, a w konsekwencji jakiejś odmiany nadprzyrodzonej kontemplacji. Mimo rozmaitych trudności nie możemy się jednak zatrzymać na poziomie wiedzy i kontemplacji naturalnej, gdyż dopiero wiara i kontemplacja nadprzyrodzona dają pojęcie o „rzeczywistej naturze prawdziwego Kościoła”<sup>[21]</sup>. Dają zrozumienie *Misterium Kościoła*<sup>[22]</sup>.

Misterium to coś innego niż jakaś ludzka tajemnica. Odwrotnie niż owe „tajemnice”, *Misteria* chrześcijańskie zostały dane po to, by były jak najszerszej upowszechniane. Są to więc po prostu te wyjątkowe rzeczywistości, które – chociaż zewnątrz widzialne – nie mogłyby być w swej istocie rozpoznane

ani przez zmysły, ani przez goły intelekt ludzki. Ich warstwa widzialna nie wprowadza naturalnie do ich niewidzialnej istoty (jak to się dzieje w przypadku każdej innej rzeczy, którą spotykamy na swej drodze). W tym wypadku jedynie przyjęcie Objawienia przez wiarę uzdalnia do uchwycenia związku widzialnego z niewidzialnym. Nie przekreśla to mocy poznawczych ludzkiego rozumu, ale je swoiście uzależnia od wiary religijnej. Szczególnie jasno widać to w wielkich „misteriach wiary”: Misterium Chrystusa i Misterium Eucharystii. Zwykłe widzenie Chrystusa nie dawało Jego uczniom poznania Jego bóstwa ani nie zdradzało tego, że „Słowo stało się ciałem”. Potrzeba było wiary pochodzącej z natchnienia Ducha Bożego. Dopiero wtedy wyjaśniała się jakby „ukryta” tożsamość Tego, który był na co dzień oglądany przez tłumy. Podobnie z Eucharystią, którą rozpoznajemy jako realnie obecnego Chrystusa nie dzięki postaciom chleba i wina, ale dzięki słowom Jego samego. Na tym polega Misterium, w którym prozaiczna tajemniczość jest jedynie wtórną cechą, a którego faktyczną właściwością jest cudowne „oznaczenie” światłem Bożego objawienia. Takim Misterium jest także Kościół.

Dowiadujemy się więc, że „jedynie «oczami wiary» można w jego [tzn. Kościoła] rzeczywistości widzialnej dostrzec również rzeczywistość duchową, będącą

nośnikiem życia Bożego” (KKK, 770). Widzialny organizm kościelny nie jest tu w żadnym stopniu pomniejszany, sprowadzany jakby na drugi plan. Przecież sam „Chrystus, jedyny Pośrednik, ustanowił tu, na ziemi, swój Kościół święty [...] jako organizm widzialny [...] przez niego rozlewa na wszystkich prawdę i łaskę” (Sobór Watykański II, Konstytucja *Lumen gentium*, 8, cyt. KKK, 771). Chodzi jednak o to, że ten widzialny organizm nie wyczerpuje rzeczywistości Kościoła. To, co widzialne, i to, co duchowe, „tworzą jedną rzeczywistość złożoną, która zrasta się z pierwiastka Boskiego i ludzkiego” (tamże). W tym misteryjnym i realnym „zrośnięciu” element widzialny jest przyporządkowany niewidzialnej i duchowej rzeczywistości Bożej (por. Sobór Watykański II, Konstytucja *Sacrosanctum concilium*, 2, cyt. KKK, 771). Tą rzeczywistością Bożą jest tutaj sam Chrystus. „Wielka tajemnica”, o której tu mówimy, polega zatem na „oblubieńczym zjednoczeniu” (KKK, 772). Chrystusa z Jego Kościołem.

Kontemplacja Misterium Kościoła odkrywa jego tożsamość Chrystusową, a tym samym ujawnia jego prawdziwe oblicze (mówi św. Paweł: „Chrystus pośród was – nadzieja chwały”, Kol 1, 27). W tym świetle zauważamy zupełne fiasko wysiłków naturalistycznego opisywania rzeczywistości Kościoła w kategoriach

socjologii lub religioznawstwa. Dla tych, którzy operują tylko tymi kategoriami, Kościół zawsze pozostanie „tajemnicą” w znaczeniu zagadki o niedostępnym rozwiązaniu. Za to tym, którzy kontemplują Misterium Kościoła, ukazuje się on jako Lud Boży, Ciało Chrystusa, Świątynia Ducha Świętego. Zauważmy zresztą, że odkrycie obecności Chrystusa w Kościele, po prostu naszej kościelnej komunii z Panem Jezusem, zachęca nas zwłaszcza do pogłębienia rozumienia Kościoła jako Ciała Chrystusowego.

Kościół jest mistycznym Ciałem Chrystusa (zob. Pius XII *Mystici Corporis*), co uwyrażnia ścisłość jego więzi z Panem: nie jest to zgromadzenie wokół Chrystusa, ale zjednoczenie w Nim (por. KKK, 789). Wynika z tego najpierw jedność wszystkich członków między sobą dzięki ich zjednoczeniu z Chrystusem. On sam jest Głową tego Ciała. Z tej racji św. Augustyn mówi o Kościele jako „całym Chrystusie”, a św. Grzegorz Wlk. i św. Tomasz z Akwinu używają tu określenia „jedna osoba” w tym sensie, że Kościół utożsamia się z Chrystusem w „osobie mistycznej” (por. KKK, 795). Ta „osoba” daje się jednak od wewnątrz zróżnicować przez wskazanie na relację Chrystusa-Oblubieńca i Kościoła-Oblubienicy zjednoczonych swoistą więzią małżeńską (por. KKK, 796).

W ten oto sposób, dzięki rozpoznaniu w Kościele

mistycznego Ciała Pańskiego i Chrystusowej Oblubienicy, dochodzimy do uznania szczególnej roli miłości jako życiowego wiązadła organizmu kościelnego. Jest ona „więzią doskonałości” (Kol 3, 14, cyt. KKK, 815). Oznacza to, że ten, kto nie trwa w miłości, „pozostaje wprawdzie w łonie Kościoła «ciałem», ale nie «sercem»”, a w związku z tym „nie dostępuje zbawienia” (Sobór Watykański II, Konstytucja *Lumen gentium*, 14, cyt. KKK, 837). Życie Kościoła to życie wiary i nadziei – ale jako cnót uformowanych przez miłość. Miłość zaś jest tutaj darem Ducha Świętego, który jest „jakby duszą Ciała Mistycznego, zasadą jego życia” (KKK, 809). Określenie Kościoła jako Świątyni Ducha Świętego wprowadza do naszego rozumienia Misterium Kościoła aspekt ułatwiający jego powiązanie z Misterium Trójcy.

### **Kontemplacja Misterium Kościoła – wczoraj i dziś**

Do tej pory mowa była prawie wyłącznie o tym, co istotne – i rzecz by można: ponadczasowe – w relacji katolika i Kościoła. Z pomocą Katechizmu śledziliśmy pasjonujący przebieg tego poznania Kościoła, które okazało się kontemplacją, i to kontemplacją opartą na wierze, w świetle której widoczne jest Misterium miłosnego zjednoczenia Chrystusa i Kościoła

(oczywiście chodzi tu cały czas o kontemplację charakteru bardziej czynnego). Nie zawsze w życiu katolika dochodzi do takiej kontemplacji, a w związku z tym do rozeznania Misterium. A jak to wygląda w przypadku tzw. współczesnego katolika?

Katolik współczesny to nie tylko katolik ochrzczony i żyjący w naszych czasach, ale to zarazem ktoś kształtowany w swej osobowości religijnej przez dominujące dzisiaj prądy myślowe, nurty filozoficzne i teologiczne, orientacje duszpasterskie, zwyczaje liturgiczne i modlitewne, formy aktywności społecznej itp. Wpływy te przyczyniają się rozmaicie, pozytywnie i negatywnie, do opisanego wyżej kontemplacyjnego rozeznania własnej tożsamości kościelnej przez dzisiejszego katolika. Nie wystarczy więc podanie uniwersalnego szlaku katolickiej kontemplacji Kościoła. Należy dodać uwagi o tym, na jakie ograniczenia będzie się dzisiaj natykała owa kontemplacja, a co z kolei będzie ją wspierało.

Najpierw zwróćmy uwagę, że Misterium Kościoła jest jednym z najbardziej aktualnych (może najbardziej aktualnym?) zagadnień współczesnej katolickiej refleksji teologicznej. W tej dziedzinie wysiłek studyjno-kontemplacyjny teologów i Magisterium wyraźnie wzmógł się w ciągu ostatnich dwóch wieków. Wystarczy spojrzeć na dokumenty i zamierzenia przerwanego



Soboru Watykańskiego I (w tym na dogmat o nieomyślności Papieża), na kapitalną encyklikę Papieża Piusa XII *Mystici Corporis* oraz na wydaną przez Sobór Watykański II bogatą treściowo Konstytucję dogmatyczną *Lumen gentium* – by zaraz sobie uświadomić, jak olbrzymiego znaczenia nabrało precyzowanie określenia Kościoła w naszych czasach. A przecież ten problem przejawiał się ponadto w całej serii innych wystąpień, często pozornie poświęconych odmiennym sprawom (np. jakże mocno to określanie tożsamości Kościoła zaznacza się w dokumentach na temat liturgii, np. w encyklice Piusa XII *Mediator Dei* oraz w Konstytucji Soboru Watykańskiego II *Sacrosanctum concilium*). Temu spokojnemu namysłowi towarzyszą – jak to już często bywało – szum i zamęt, nieraz o rozmiarach prawdziwej doktrynalnej nawałnicy przypominającej rozmiarami i dramaturgią wielki kryzys ariański oraz okropny rozłam reformacyjny. Zaznacza się jakiś kolejny bolesny czas próby dla katolickiego chrześcijaństwa i Kościoła. Widzimy to, choćby przeglądając niezwykle interesujące listy, dekryty i instrukcje rzymskiej Kongregacji Nauki Wiary, która reaguje na bardzo częste i ponawiane próby naruszenia tożsamości Kościoła. Rzeczą charakterystyczną jest to, że w ciągu ostatnich trzydziestu lat posoborowych Kongregacja

wydała dwa dość obszerne dokumenty poświęcone wprost właściwemu rozumieniu Misterium Kościoła [są to: deklaracja o katolickiej doktrynie o Kościele przeciw niektórym współczesnym błędom *Mysterium Ecclesiae* (1973) oraz List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია *Communio notio* (1992, zob. *W trosce o pełnię wiary*, Tarnów 1995, 54-64, 390-401)]. Także i te wypowiedzi są świadectwem narastania pewnej potrzeby wyraźnego rozpoznania struktury i roli Kościoła.

Wydaje się zresztą, że pogłębianie tego zrozumienia (samozrozumienia!) wpisuje się w określony ciąg następstw w dziejach chrześcijaństwa. Można te dzieje śledzić przez pryzmat pogłębiania rozumienia Misterium obecności Boga wśród ludzi („Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas”). Nie chodzi tu absolutnie o jakiś automatyczny „postęp” czy „proces rozwoju”. Nikt jednak nie zaprzeczy, że poszczególne epoki miały swoje ulubione problemy, doktrynalne motywy przewodnie. Zawsze jednak oscylowały one wokół centralnego zagadnienia osobowej obecności Boga z ludźmi. Nie zaskakuje więc nas to, że pierwszy wielki kryzys doktrynalny chrześcijaństwa wynikł na tle rozumienia Chrystusa, Boga-człowieka. Olbrzymi trud pojęcia, jak Ktoś jeden jest naraz i Bogiem, i człowiekiem, został wspaniale podsumowany przez

definicje dogmatyczne z Nicei, Konstantynopola i Chalcedonu. Wprowadzając określenia „osoba” i „natura”, teologowie opisywali Misterium Słowa wcielonego. Nie wynikało to bynajmniej z jakiegoś teologicznego estetyzmu, ale z konieczności precyzyjnego zdania sprawy z wiary, że kontakt z Chrystusem wprowadza w obecność Boga, a nie tylko uświęconego człowieka, wybitnego proroka, przywódcy religijnego. Drugi taki wielki przełom miał miejsce wtedy, gdy pogłębiała się świadomość realnej obecności Chrystusa w Eucharystii oraz gdy opisywano sposób przemiany eucharystycznej. Działo się to już w średniowieczu, od XII-XIII wieku, ale uwyraźniło się ostro w kryzysie reformacyjnym. Znowu wielkim podsumowaniem były sformułowania dogmatyczne, tym razem z Trydentu, w których mówiono o tożsamości Mszy z Ofiarą Krzyżową, o „przeistoczeniu”, „substancji” i „postaciach”. I znowu chodziło o objaśnienie nieprzerwanej wiary, wedle której także i ludzie dzisiejsi mają autentyczny kontakt z ofiarą Chrystusa na Krzyżu i z Nim samym, a nie np. z symbolem i czystym wspomnieniem. Orzeczenia Soboru Trydenckiego były już ponadto zwiastunem następnego wielkiego problemu: rzeczywistej natury Kościoła. Ostatnie dwa wieki – jak już powiedziano – są widownią szczególnie wnikliwych studiów w tym

zakresie i szczególnie bolesnych spięć wokół tej sprawy. Być może żyjemy właśnie w momencie, gdy właściwe rozpoznanie Misterium Kościoła stanie się koniecznym warunkiem objaśnienia samego Misterium obecności Boga, w którym widzimy już lepiej udział Chrystusa i Eucharystii, zapewne czasami nie dostrzegając należycie roli Kościoła.

### ***Sentire cum Ecclesia* – palący problem współczesności**

Jeśli jest tak, jak się nam wydaje, to dla współczesnego katolika jego tożsamość kościelna będzie się stawała przedmiotem szczególnej wrażliwości. Będzie on potrzebował wyjaśnień zarazem subtelnych i przejrzystych, być może wymagających intelektualnego wysiłku kontemplacyjnego, ale ofiarowujących w zamian wierne prawdzie, harmonijne zintegrowanie tęsknoty do obecności Boga (złączonej już z odniesieniem do Chrystusa i wypełnionej kontaktem z Eucharystią) z synowskim oddaniem względem Kościoła Matki. Te wielkie perspektywy zrealizowały się już w życiu niejednego katolika od początku dziejów chrześcijaństwa.

Wiernymi świadkami Misterium Kościoła są jego liczni święci. Ale nam chodzi o doprowadzenie do tej integracji w społecznej świadomości katolickiej, która

wyraża i formuje myślenie ogółu wiernych, nie tylko elit świętości i intelektu.

Trzeba bowiem powiedzieć, że współczesnemu katolikowi nie jest dzisiaj łatwo świadomie wykorzystać swoją tożsamość kościelną w podejmowanym wraz z łaską Bożą dziele osobistego uświęcenia. Na ogół więc owo poczucie tożsamości kościelnej nie stanowi oparcia, które jest konieczne dla wnikania w Misterium Chrystusa i Misterium Boga. Wiara, czynność liturgiczne, przyjmowanie zasad moralnych, modlitwa, a więc to, co ze swej natury jest kościelne (eklezyjalne), bo wynika z osobistego włączenia w Ciało mistyczne, jest widziane na sposób indywidualistyczny i umiejscawiane w fałszywym kontekście prywatności. Jest to faktem. Mówiąc krótko, współczesny katolik, który o Bogu usłyszał w Kościele, zwykle kocha Boga i stara się żyć według Jego woli, lecz nie kojarzy mu się to bezpośrednio z miłością do Kościoła. Gdy już mówi do Boga: „Ojczy”, zapomina zwykle mówić do Kościoła: „Matko”. Byłby zapewne zdziwiony, gdyby usłyszał zdanie św. Cypriana: „Nie może mieć Boga za Ojca, kto nie ma Kościoła za Matkę” (Cyt. KKK, 181).

Można i należy się zastanawiać, skąd się to bierze. Swoje uwagi podaliby tutaj z pewnością psychologowie społeczni i socjologowie religii. Niewątpliwy jest tutaj wpływ zarówno agresywnego ateizmu i laicyzmu, jak i

liberalizmu. Nas jednak interesuje obecnie bardziej wewnętrzkościelny kontekst teologiczny tej postawy. Chcemy wiedzieć, jakie rozpowszechnione w obrębie Kościoła trudności o charakterze teologicznym przeszkadzają katolikowi dzisiejszemu w pełniejszym czerpaniu z posiadanej przezeń tożsamości kościelnej. Pewne światło rzucają na to wspomniane już dokumenty Kongregacji Nauki Wiary. Czytamy w pierwszym z nich o „współczesnym zamęć”, w którym doszło do „zaciemnienia nauki katolickiej” na temat Kościoła, co u wielu doprowadziło do „przeciwstawienia się wierze katolickiej nawet w kwestiach podstawowych” (Kongregacja Nauki Wiary, *Mysterium Ecclesiae*, wstęp).

Możemy się spodziewać, że tego rodzaju błędy krążą gdzieś obecnie w myśleniu katolików, zwykle przyjmowane bezwiednie i machinalnie, a jednak wpływające na nasze podejście do sprawy. Wiele z tych błędów jest zresztą upowszechnianych z dużym natężeniem przez tych, którzy zasłaniają się tzw. „duchem Soboru”, a zwykle niewiele sobie robią z autentycznej nauki soborowej, odczytywanej w świetle Tradycji [przykładem tego niemal krystalicznym jest niedawna publikacja wydana w Bibliotece „Więzi” w 30. rocznicę zakończenia II Soboru Watykańskiego, pt. *Dzieci Soboru zadają pytania* (Warszawa 1996). Zawiera

ona „rozmowy z wybranymi ekspertami – nauczycielami Soboru w Polsce” (s. 13). Książka ta wymagałaby osobnego omówienia, gdyż z nielicznymi wyjątkami ujawnia żenującą intencję „przerobienia” Kościoła według życzeń modernistycznie nastawionej grupy teologów]. Ich indywidualne pasje i marzenia odciskają się nie tylko na kierunku prac wydziałów teologicznych, ale także poprzez ich absolwentów wchodzą w życie katolickich grup formacyjnych, mediów, do kaznodziejstwa, a nawet do liturgii (może zresztą tam zwłaszcza!). Trwa radosna twórczość, która daje w efekcie smutne niezrozumienie głębokiej tożsamości Kościoła.

### **„Dzieci Soboru” czy „dzieci Kościoła”?**

Jedną z publikacji inspirujących mnie do ostrzejszych wypowiedzi na temat destrukcyjnej roli „ducha Soboru” względem tożsamości katolickiej była wydana w roku 1996 książka *Dzieci Soboru zadają pytania. Rozmowy o Soborze Watykańskim II* – zbiór wywiadów przeprowadzonych przez redaktorów i współpracowników „Więzi” z teologami traktowanymi jako interpretatorzy *Vaticanum II*. Wiele wypowiedzi tam zawartych uważałem za głęboko niezgodne ze wskazaną przez Jana Pawła II kościelną linią „odczytania Soboru w świetle Tradycji”, a prawdziwe zgorzsenie budziło we mnie dominujące w atmosferze całej książki uznanie *Vaticanum II* za *carte blanche* dla prywatnych eksperymentów.

Gdy dzisiaj przeglądam jeszcze raz egzemplarz *Dzieci Soboru...*, pełen moich podkreśleń, znaków zapytania i wykrzykników, nadal dziwi mnie i boli poziom ekstremizmu niektórych wypowiedzi – tych, w których

swawola krytykowania tego, co było przed *Vaticanum II*, ujawnia jakby zupełny brak szacunku dla Kościoła wszystkich czasów. Nadal nie mogę więc zrozumieć tej swobody, z jaką prof. Stefan Swieżawski twierdził, że Sobór Watykański I „nie ogarnął problemów Kościoła powszechnego”, Kościół „szukanie prawdy zaczął zastępować ideologią” (s. 17) – za to po ostatnim Soborze Kościół „nie przestając być sobą – zmienił się zupełnie” (s. 23), choć „na tamtym etapie trudno było pójść dalej” (s. 24). Nadal boli mnie kategoriyczny ton, którym ks. prof. Stanisław Czerwik stwierdzał, że „nie do pomyślenia byłoby już dzisiaj celebrowanie po dawnemu [...] trwanie w zgromadzeniu, które w żaden sposób nie uczestniczy w liturgii” (s. 43). Nadal za po prostu błędne uważam twierdzenie ks. prof. Andrzeja Zuberbiera, z którego wynika, że Kościół katolicki jest tylko jedną z wielu realizacji Kościoła Chrystusowego, pojmowanego przezeń „jako suma tych wymagań, które Chrystus stawiał swojemu Kościołowi; suma tych wartości, które chciał mieć w swoim Kościele, a które nie realizują się nigdy w pełni” (por. s. 77). Dziś już jako zwykłą pomyłkę mogę też określić szafowanie przez ks. prof. Hryniewicza terminem „Kościoły siostrzane” (s. 139) uważanym przezeń za „podstawową kategorię ekumenicznej eklezjologii” (s. 143) – za to jego twierdzenie, że dogmaty ogłoszone przez Kościół „bez udziału innych chrześcijan muszą być poddane reinterpretacji” w ten sposób, że będziemy badali, „co w nich jest istotnie religijnego” (s. 144), traktuję jako smutne wodzenie na manowce. Wciąż martwię się ryzykowną retoryką o. prof. Jana A. Kłoczowskiego, który w związku z doktryną wolności religijnej powiedział: „Zgadzam się z arcybiskupem Lefebvrem, że tu właśnie nastąpił fundamentalny przełom, natomiast nie zgadzam się z wnioskami, które on wyciągnął, czyli wystąpieniem z Kościoła” (s. 314). Nadal nie mogę w sobie znaleźć zrozumienia dla lekkości słowa, którą znalazł w sobie ks. prof. Roman Rogowski, gdy duchowość „przedsoborową” opartą na „Naśladowaniu Chrystusa” Tomasza a Kempis uznał za typowy przykład „mijania się z Ewangelią” (por. s. 352). Jednak najbardziej i najdotkliwiej odczuwam do dziś osiągnięcia lotnej myśli ks. prof. Józefa Tischnera, który co chwilę – w żadnym razie nie martwiąc się o uzasadnienia swych tez – podkreśla, że „Kościół przedsoborowy był Kościołem obumierającym i w dodatku wielce antypatycznym” (s. 373),



że „przypominał przed Soborem muzeum”, że nie było w nim „głębszego rozumienia komunizmu” (s. 374), że *Vaticanum II* musiało „sprowadzić Kościół z powrotem w wymiary ewangeliczne” (s. 378)...

To tylko niektóre zdania z tej książki, które swego czasu wywołały mój sprzeciw. Dziś myślę, że problem nawet nie w tym szeregu konkretnych twierdzeń – ryzykownych, nonszalanckich czy błędnych – lecz w typie owego prezentowanego w książce „ducha Soboru”.

Jest to bowiem niezrozumienie Misterium Kościoła. Kiedyś starożytni herezjarchowie chcieli oddzielić duchowe Słowo Boże od cielesnego człowieka Jezusa, co dawałoby wybitnie przypadłościową relację między Bóstwem i człowieczeństwem w Chrystusie oraz likwidowałoby dojście do Misterium Chrystusa. Obecnie mamy do czynienia z próbą oddzielenia widzialnego Kościoła katolickiego z Biskupem Rzymu i Eucharystią od czysto duchowego Kościoła Chrystusowego, z natury obywatelującego się bez dogmatów, sakramentów i instytucji. Likwiduje to problem Misterium Kościoła, a w każdym razie prowadzi do jakiegoś chorobliwego „widzenia podwójnego”, w którym Chrystus jest obok Kościoła (a nie w nim), łaska obok sakramentów, ład Boży obok uświęconych instytucji. Jest więc coś przerażającego w tym, że dzisiejsi katolicy aby odkryć przymioty Kościoła Chrystusowego, odczuwają potrzebę wyjścia poza

Kościół katolicki. Jedność Kościoła kojarzy im się nieraz bardziej z kongresem międzyreligijnym niż z rządami następcy św. Piotra w Rzymie. Świętość staje się niewyjaśnialnym przeżyciem bóstwa z użyciem wyszukanych praktyk, a nie udziałem w zachowanej przez Kościół „pełni środków zbawienia”.

Z kolei powszechność rozumie się właśnie jako przekraczanie ram Kościoła, a nie jako odkrywanie w swoim Kościele „pełni Ciała Chrystusa zjednoczonego z Głową” (KKK, 830). Również apostołskość pojmowana jest opatrnie: jako przenoszona przez dzieje reminiscencja lub jako coś, co trzeba dopiero uzyskać dzięki archeologii i biblistyce („żeby znowu było tak jak na początku”) – podczas gdy apostołskość Kościoła uwidacznia się dzisiaj w biskupach jako następcach Apostołów.

W kontekście odniesień między wiernymi a Kościołem mówi się dzisiaj chętnie o powszechnej niechęci do instytucji. Ale niezauważanie w instytucji Kościoła osobowej obecności Chrystusa nie jest już tylko cechą mentalności współczesnej. Jest wątplieniem w wierze lub wprost aktem niewiary, który w żywym organizmie Misterium Kościoła stara się oddzielić ciało i krew, co daje w wyniku jedynie oddzielenie członków tego Ciała-Kościół od jego Głowy-Chrystusa.

## Współczesny katolik wobec kwestii Liturgii

Wielu z nas doszukuje się przyczyn zarysowanego wyżej kryzysu w różnych czynnikach ogólnokulturowych i cywilizacyjnych. Tymczasem kard. Ratzinger, prefekt Kongregacji Nauki Wiary odpowiedzialnej za integralność doktryny katolickiej (a więc i za *tożsamość kościelną* katolików współczesnych), w swych niedawno wydanych wspomnieniach pisze wyraźnie: „Jestem przekonany, że kryzys, który przeżywamy obecnie, jest w dużej mierze spowodowany upadkiem liturgii”<sup>[23]</sup>.

Musimy sobie uświadamiać, że działaniem, które w najwyższym stopniu uwidacznia Ciało Kościoła – tym samym dając okazję do jego właściwej kontemplacji – jest właśnie liturgia<sup>[24]</sup>, czyli sprawowanie Boskiej Ofiary Eucharystycznej, innych sakramentów i oficjalnej modlitwy Kościoła w roku liturgicznym. Obejmując „całkowity kult publiczny Ciała Mistycznego Jezusa Chrystusa, a więc Jego Głowy i członków”<sup>[25]</sup>, liturgia „jest czynnością w najwyższym stopniu świętą, a żadna inna czynność Kościoła nie dorównuje jej skuteczności z tego samego tytułu i w tym samym stopniu”<sup>[26]</sup>. Ostatni Sobór, określając liturgię jako „szczyt, do którego zmierza działalność Kościoła”, a jednocześnie

jako „źródło, z którego wypływa cała jego moc”<sup>[27]</sup>, wyraził jedynie trwałą intencję Magisterium. W jej świetle wartość wszystkich innych prac (np. apostołstwa, misji, aktywności społecznej) zależy od ich związku z oficjalną modlitwą Kościoła, w której łączy się on bardzo szczególnie i niepowtarzalnie ze swoją Głową – Chrystusem Kapłanem. Nie możemy tu zacytować wszystkich doniosłych stwierdzeń zawartych zarówno w encyklice Papieża Piusa XII *Mediator Dei*, jak i w Konstytucji o świętej Liturgii Soboru Watykańskiego II. Wystarczy jednak, jeśli wagę poruszonej tu sprawy podsumujemy wyrażeniem Katechizmu: „Przez liturgię Chrystus, nasz Odkupiciel i Arcykapłan, kontynuuje w swoim Kościele, z Kościołem i przez Kościół dzieło naszego odkupienia”<sup>[28]</sup>.

Po tym, co zostało już powiedziane, nikogo nie zdziwi troska, z jaką podchodzi Magisterium Kościoła do zagadnień liturgicznych. Z tej troski zapewne zrodziła się myśl ostatniego Soboru o potrzebie przeprowadzenia reformy liturgicznej, aby wiernym ułatwić „pełny, świadomy i czynny udział”<sup>[29]</sup> w świętych obrzędach. Dzisiaj jednak wiemy, że – jak się niedawno wyraził kard. Ratzinger, prefekt Kongregacji Nauki Wiary – ta „reformacja liturgiczna w swej konkretnej realizacji oddalała się coraz bardziej od

owego źródła. Rezultatem nie było ożywienie, ale dewastacja”<sup>[30]</sup>. Taka opinia wysokiego dostojnika rzymskiego (przecież bardzo znacząca i autorytatywna) nie jest odosobniona. Wielu czcigodnych kardynałów świętego Kościoła rzymskiego, będących członkami Kurii Rzymskiej i bliskimi współpracownikami Ojca Świętego, wyrażało w ostatnim czasie zaniepokojenie tym, co się stało w ramach „posoborowej odnowy liturgii”. Jeden z nich pyta z troską: „Czy te ostatnie lata nie stały się widownią wprowadzenia do modlitwy Kościoła elementów, które źle korespondują z jej naturą, a które z tego powodu powinny być zmodyfikowane?”<sup>[31]</sup>. Nie zapominajmy także o ostrzeżeniu zmarłego niedawno o. Maxa Thuriana (z Taizé!), który – przecież świeży konwertyta z kalwinizmu! – w swoim słynnym artykule w „L'Osservatore Romano” wskazał na spowodowane przez praktyki reformatorskie umniejszenie wśród wiernych poczucia Obecności eucharystycznej. Takich świadectw i uzasadnionych teologicznie opinii jest zresztą o wiele więcej<sup>[32]</sup>.

Współczesny katolik, jeśli jest dbały zarówno o swój katolicyzm, jak i w konsekwencji o swoją *tożsamość kościelną*, musi być dzisiaj świadomy tych trudnych problemów. Nie chodzi tu bowiem o lokalne i

sporadyczne nadużycia, ale o sam kierunek, którego nabrała reforma liturgiczna po Soborze Watykańskim II<sup>[33]</sup>. Wierni, którzy właśnie dzięki dokumentowi tego Soboru zrozumieli, co jest dla Kościoła „szczytem” jego działalności i „źródłem” jego mocy, powinni dziś w duchu synowskiego oddania dzielić solidarnie ze swymi czcigodnymi pasterzami niepokój i troskę wyrażaną przez wybitnych kardynałów, na których spoczywa szczególna odpowiedzialność za nienaruszalność dóbr nadprzyrodzonych, powierzonych Kościołowi rzymskiemu<sup>[34]</sup>.

Od tych spraw nie uciekniemy, nawet gdyby skłaniał nas do tego lęk przed dotykaniem rozognionych ran. Nie wolno tu zresztą ulec ani lekkomyślnemu pseudooptymizmowi, ani tendencji do bezlitosnej kontestacji. Te *najświętsze sprawy* muszą być przedmiotem spokojnego namysłu, który powinien się odbywać w klimacie kościelnej komunii, nawrócenia i rozwagi (*discretio*). Współcześni katolicy muszą w tej chwili próby z tym większą miłością do swej Matki zabiegać o przywrócenie jej kultowi tych cech, o których pisał w XIX wieku pionier i klasyk ruchu liturgicznego (nazwany przez Papieża Pawła VI twórcą owego ruchu), benedyktyn Dom Guéranger, mianowicie: *starożytności, powszechności, autorytetu* i

*namaszczenia*<sup>[35]</sup>. Z całą świadomością zagrożenia sygnalizowanym przezeń reformacyjnym kompleksem „herezji antyliturgicznej”<sup>[36]</sup>.

## Zakończenie

Chociaż są naszym udziałem opisane wyżej zmagania i rozterki, nie powinny one rozpraszać naszej radości z przynależności do kościelnego Ciała Pańskiego. Trzeba tę przynależność, ową tożsamość kościelną objąć namysłem i opieką, zadbać, by właśnie przez nią nasz Pan – tak jak tego zawsze chce – udzielał nam swoich łask i jednoczył nas ze sobą, co czyni najdoskonalej każdorazowo w Ofierze Mszy świętej. To przecież rozważanie Kościoła doprowadziło św. Teresę od Dzieciątka Jezus do zrozumienia swego powołania chrześcijańskiego. Idąc jej śladami, kochajmy Świętą Matkę – Kościół.

### **Moderniści z „Więzi”?**

Jakiś czas po wygłoszeniu referatu na Tygodniu Społecznym otrzymałem list od Zbigniewa Nosowskiego, redaktora naczelnego „Więzi”, w którym zwracał mi uwagę, że moje oskarżenie jego środowiska o modernizm jest i bezpodstawne, i bardzo dotkliwe dla katolika – a więc prosi o wyjaśnienie całej sprawy na łamach „Więzi”. Odpowiedziałem listem, w

którym napisałem m.in.:

Rozumiem Pana boleść, spowodowaną moim wystąpieniem, i współczuję. Jednak zdania swego nie zmieniam. Chętnie rozwinę moją ocenę „inkryminowanej” książki. Prawdę mówiąc, jestem do tego gotów od blisko roku (książkę przestudiowałem bardzo dokładnie i kilkakrotnie, z ołówkiem w ręku i dokumentami Magisterium obok). Nie bardzo jednak spodziewałem się, by było możliwe opublikowanie takiego tekstu w „Więzi”, a jeszcze mniej, by to coś dało, bo na ogół autorzy wypowiadający się w książce prezentują styl swoistego „integryzmu” posoborowego, niechętnego wszystkiemu, co wykracza poza kreowanego przez nich „ducha”. Pana zaproszenie mile mnie zaskakuje.

Ostatecznie do żadnej mojej wypowiedzi w „Więzi” wówczas nie doszło – z przyczyn zupełnie prozaicznych: list Nosowskiego dotarł do mnie z ogromnym opóźnieniem, a po mojej spóźnionej odpowiedzi redaktor Nosowski już nie odpisał. Nie zmieniłem treści swojego referatu w druku. Po latach Nosowski wrócił do tej kwestii przy jakiejś naszej wymianie e-maili, a ja zapewniłem go, że podtrzymując swoje zastrzeżenia, byłbym zapewne bardziej oględny w słowach (biorąc pod uwagę, że oskarżenie o modernizm jest rzeczywiście oskarżeniem bardzo ciężkim). W całej tej historii najciekawszy był dla mnie fakt, że redaktor „Więzi” uznał skojarzenie jego środowiska z modernizmem za bolesne – sądziłem, że dominuje tam przekonanie, iż modernizm był jednym z nurtów prekursorskich w stosunku do „nowej teologii” i orientacji posoborowych.

Mój pierwszy i w sumie jeden z niewielu tekstów zamieszczonych w „Naszym Dzienniku”. Współpraca z tą gazetą zawsze była naznaczona pewną dwuznacznością. Najpierw w przeddzień uruchomienia dziennika o. Rydzik i prof. Jaroszyński rozgonili ekipę, która od roku przygotowywała jego start pod



kierunkiem redaktora naczelnego Artura Zawiszy (jako uczestnik prac przygotowawczych i planowany redaktor kolumny religijnej byłem świadkiem dramatycznego zebrania redakcji z udziałem Ojca Dyrektora). W związku z tym przez dobrych kilka miesięcy środowisko skupione wokół Mszy tradycyjnej w Warszawie trzymało się wobec „Naszego Dziennika” z umiarkowanym dystansem – przez jakiś czas uprzejmie odmawialiśmy publikowania na łamach gazety, której dysponenci w złym stylu pozbyli się naszych kolegów. Z drugiej strony wszyscy patrzyliśmy na tę gazetę z dużą życzliwością, a w stosunku do Radia Maryja dominowało poczucie pewnej wspólnoty celów, podziw dla rozmachu organizacyjnego i nadzieja na to, że to medium stanie się ośrodkiem katolickiej „kontrreformacji”. Jeszcze długo media o. Rydzyka miały w środowisku tradycyjistów nienaruszalną estymę, a wymierzoną w niej krytykę traktowaliśmy jak coś dotyczącego kogoś z rodziny.

Na pewno nieprzypadkowo najłatwiej było nam osiągnąć pewne porozumienie w sprawach, które można by nazwać społeczno-religijnym etosem Jasnogórskich Ślubów Narodu Polskiego. Temat i tenor mojego tekstu dobrze opisują to wspólne dobro. Gdy Radio Maryja propagowało Intronizację Chrystusa Króla jako osobistego Pana i Zbawiciela, my

podpowiadaliśmy odwołanie do doktryny Kościoła o społecznym królowaniu Chrystusa – zrehabilitowanej przez Katechizm Jana Pawła II, lecz nadal piętnowanej na łamach „Gazety Wyborczej” jako przejaw integryzmu i faszyzmu.

## Przyjdź królestwo Twoje

„Nasz Dziennik”, 22-23 listopada 1998

Nadchodzi trzeci rok przygotowania do Jubileuszu Roku Pańskiego 2000. Ojciec Święty Jan Paweł II w liście *Tertio millennio adveniente* wyraził życzenie, by w tym właśnie roku cały Kościół i wszyscy jego wierni uznali za swoje pierwsze zadanie podjęcie „konfrontacji z sekularyzmem” (n. 52). Nie po raz pierwszy w dziejach chrześcijaństwa Namiestnik Chrystusa nakazuje, by uroczysty obchód był okazją do protestu przeciw cywilizacji opartej na „zapomnieniu o Bogu”.

Pół wieku temu Papież Pius XI uznał, że „szczególnym lekarstwem na zarazę (laicyzmu), jaka nawiedziła społeczeństwo ludzkie”, jest ustanowione przezeń święto Chrystusa Króla. Rozważając płynące z niego pożytki, Papież pisał w encyklice *Quas primas*: „Czyż święto Chrystusa Króla, obchodzone corocznie na całej ziemi, nie przyczyni się walnie do oskarżenia i zarazem

naprawienia tego publicznego odstępstwa, któremu z wielką szkodą dla społeczeństwa dało początek zeświecczenie? Albowiem im częściej w niegodny sposób pomija się milczeniem na międzynarodowych zebraniach i w parlamentach najśłodsze Imię Zbawcy naszego, tym głośniejsze należy Je wielbić i dobitniej stwierdzać prawa królewskiej godności Chrystusa”.

Żyjemy w czasach, w których przypomniane wyżej znaczenie święta Chrystusa Króla jedynie zyskało na aktualności w kontekście wszystkich znanych zamachów na prawa Boże w życiu publicznym. Dziwi zatem milczenie, jakie zaległo wokół tej sprawy w świecie katolickim. Owszem, trudny czas posoborowy przyniósł różne wątpliwości podsycane przez fałszywe opinie niektórych teologów i nieprzemyślane zachowania pewnych duszpasterzy. Katolickiej nauce o „społecznym panowaniu Chrystusa” przeciwstawiano soborową doktrynę wolności religijnej, nie bacząc, że nawet w samym tekście odpowiedniej deklaracji *Vaticanum II* znalazło się potwierdzenie nienaruszalności „tradycyjnej nauki katolickiej o moralnym obowiązku ludzi i społeczeństw wobec prawdziwej religii i jedyne go Kościoła Chrystusowego” (*Dignitatis humanae*, 1). Sugestie, jakoby nauka podana przez Piusa XI się zdezaktualizowała w zderzeniu ze „społeczeństwem pluralistycznym” i „neutralnością

światopoglądową” państwa, nie miały z pewnością żadnych zadowalających podstaw doktrynalnych w Magisterium Kościoła. Siały jednak zamęt, powodując, że święto Chrystusa Króla kojarzy się dzisiaj wielu katolikom nie tyle z ich własnym obowiązkiem „sprowadzenia społeczeństwa do Chrystusa” (czego pragnął Kościół przy ustanawianiu tego obchodu), ile z dość mglistym wyobrażeniem, że to królowanie i tak kiedyś samo przyjdzie, co łączy się natychmiast z wygodnym uzasadnieniem bierności i rezygnacji katolików w życiu społecznym. Stąd również niebywałe rozpowszechnienie postawy scharakteryzowanej już przez Piusa XI jako „opieszałość lub bojaźliwość dobrych, którzy wstrzymują się od walki lub zbyt miękko się sprzeciwiają, skutkiem czego wrogowie Kościoła nabierają większej zuchwałości i pychy”.

Tego stanu nie zmieniły dotychczasowe przeciwne impulsy płynące ze strony Rzymu, do których można zaliczyć wyrazistą naukę z Katechizmu Jana Pawła II: „Obowiązek oddawania Bogu prawdziwej czci odnosi się do człowieka w wymiarze indywidualnym i społecznym [...]. Prowadząc nieustannie dzieło ewangelizacji, Kościół pracuje nad tym, by ludzie starali się o kształtowanie w duchu chrześcijańskim sposobu myślenia i obyczajów, praw oraz ustroju własnej społeczności. Obowiązkiem społecznym chrześcijan jest

szanowanie i pobudzanie w każdym człowieku umiłowania prawdy i dobra. Wymaga on od nich, by przyczyniali się do rozpowszechniania jedynej prawdziwej religii, która istnieje w Kościele katolickim i apostołskim [...]. W ten sposób Kościół ukazuje królowanie Chrystusa nad całym stworzeniem, a szczególnie nad społecznościami ludzkimi” (KKK, 2105). Cały ten fragment jest utkany z wypowiedzi ostatniego Soboru, a ostatnie zdanie zostało wyposażone w szczególnie znaczący odsyłacz, m.in. do encykliki Piusa XI *Quas primas*.

Umocnieni nauką Katechizmu i zachęciwszy papieskim wezwaniem do konfrontacji z sekularyzmem, możemy ze spokojem sięgnąć do tradycyjnej nauki katolickiej o społecznym panowaniu Chrystusa, którą Kościół zachowuje w swym sercu. Jest ona na tyle bogata, że w krótkim tekście można tylko zaznaczyć jej główne zasady.

W rozmowie z Piłatem Pan Jezus mówi: „Królestwo moje nie jest z tego świata” (J 18, 36). Zdanie to jest często przytaczane dla uzasadnienia opinii, że królowanie Chrystusa nie dotyczy życia doczesnego. Tymczasem jego sens jest inny. Chodzi o to, że swej najwyższej władzy nie uzyskał Chrystus z ziemskiego i ludzkiego nadania. Otrzymał ją od Ojca – jako Jego Jednorodzony Syn, który ponadto nabył nas za cenę

swojej Krwi. Ta władza królewska nie jest tylko ogólnym zarządem nad całym wszechświatem lub prywatną zależnością niektórych jednostek, ale „wiecznym panowaniem” nad „wszystkimi narodami, ludami i językami” (por. Dn 7, 14).

Niezależnie więc od tego, że królestwo Chrystusowe nie jest z tego świata, obejmuje ten świat swoim zasięgiem. Nie jest obecnie ograniczone do dziedziny czysto duchowej. Sam Pan Jezus wyznaje uroczyście już po swoim zmartwychwstaniu: „Dana mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi” (Mt 28, 18). Nie ma zatem takiej dziedziny, która wymykałaby się Jego panowaniu i mogłaby słusznie pozostawać obojętna względem Jego praw. To, co na ziemi może lub musi być rozdzielone jako kompetencje różnych władz i instytucje autonomicznych społeczności (np. Kościoła i państwa), jest zjednoczone w królewskich prerogatywach Zbawiciela.

Chrystus pragnie jednak, aby na ziemi została zachowana odrębność władzy duchowej i władzy doczesnej, bez mieszania społeczności Kościoła i państwa: „Oddajcie Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mk 12, 17). Dlatego Kościół i państwo nie powinny się wzajemnie zastępować, choć powinny się uzupełniać przy zachowaniu swej odmienności. To nie oznacza, że

Kościół ma się „nie wtrącać” do polityki, a państwo jest zwolnione z obowiązków względem religii.

Niepodważalna i suwerenna władza Chrystusa Króla nad światem wymaga wprowadzania w życie ludzkiej społeczności doczesnej ładu opartego na Jego przykazaniach. To zaś wymaga z jednej strony swoistego prymatu Kościoła, który jest powołany do głoszenia nauki objawionej, a z drugiej – uznania zwierzchności Chrystusa przez obywateli społeczności doczesnych i tych, którzy nimi rządzą. W świetle Psalmu 2 rządzenie ma być przecież „służbą Panu z bojaźnią”. Gdy jednak „narody się buntują”, a władcy spiskują „przeciw Panu i Jego Pomazańcowi”, nie umniejsza to władzy Boga („Śmieje się Ten, który mieszka w niebie”), lecz obraca przeciw samym buntownikom („jak naczynie garncarza ich pokruszysz”).

Niewątpliwie królowanie Chrystusa nad światem ukaże się w całej pełni przy końcu świata, gdy „Władca królów ziemi” (Ap 1, 5), „KRÓL KRÓLÓW I PAN PANÓW” (Ap 15, 19) „położy wszystkich nieprzyjaciół pod swoje stopy” (1 Kor 15, 25). Aż do tego czasu trwa zmaganie.

Ten krótki szkic najbardziej podstawowych zasad nauki o Chrystusie Królu nie zastąpi oczywiście pogłębionego wykładu doktryny, która stanowi swoiste centrum i

ukryte źródło katolickiego poglądu na sprawy społeczne. Niech jednak po swoim przyczyni się do obudzenia w nas przekonania, które św. Paweł wyraził w słowach: „Trzeba, aby (Chrystus) panował” (por. 1 Kor 15, 25).

### **Wypowiedź w pierwszą rocznicę „Naszego Dziennika”**

„Nasz Dziennik”, 26 stycznia 1999

Jestem stałym czytelnikiem „ND”. Niektóre rzeczy mi się w nim podobają, a inne złością. Podoba mi się formuła gazety z jednej strony niezależnej, a z drugiej – faktycznie katolickiej. To dobry przykład autonomii świeckich w sprawach, które do nich należą. Myślę, że „ND” w zbyt małym stopniu korzysta z możliwości bycia animatorem autentycznej debaty na temat trudnych spraw Kościoła (takich choćby jak to, co ma oznaczać „wcielanie Soboru” – temat zupełnie zawłaszczony przez dominujący układ liberalno-progresywny, *vide* sprawa Komunii „na rękę”). To oczywiście wymaga zarówno roztropności, jak i męstwa. Cieszyłoby mnie poszerzenie działu religijnego, który na razie jest zdecydowanie za ubogi (np. przydałoby się jakieś pogłębiające spojrzenie na sprawy życia wewnętrznego). Zalecałbym większą roztropność w angażowaniu gazety w konflikty polityczne i społeczne. Manifestowanie „kontaktów z czytelnikami” na wzór radiowego „otwartego mikrofonu” jest moim zdaniem nietrafione (*scripta manent!*). Formułuję te wszystkie zastrzeżenia, bo mi bardzo zależy na tej gazecie, której przyglądam się życzliwie od samego początku. Bylibyśmy dużo ubożsi bez „ND”. Już tak dużo zrobiono – a tyle jeszcze do zrobienia! Szczęść Boże!



Właściwy czas powstania tego tekstu trudno mi określić – wykład na ten temat wygłosiłem po raz pierwszy około 1998 roku, jeszcze pod świeżym wrażeniem gnieźnieńskiej homilii Jana Pawła II z 1997 i w dobie osobistego odkrycia dobrodziejstw Reguły św. Benedykta. Potem powtórzyłem go na specjalnej sesji o integracji europejskiej, zorganizowanej w gmachu Sejmu z myślą o zbliżeniu naszego środowiska naukowego z UKSW i polityków AWS-u (eksperyment zupełnie się nie udał: posłowie stawili się bardzo nielicznie, a filozofowie mówili w sposób bardzo hermetyczny).

Do zasadniczych treści tego wykładu przyznaję się do dziś i jest w nim kilka myśli, które poruszają mnie także teraz – chociaż cały tekst choruje trochę na nadmiar retoryki i dlatego nie należy do moich ulubionych.

## **Chrześcijaństwo w procesie integracji europejskiej**

w: *Europa ojczyzn*, red. P. Bromski, Warszawa 2000, 69-80

Sformułowanie tematu wyzwala potrzebę postawienia

obok siebie dwóch rzeczywistości: chrześcijaństwa i Europy. Wypada zaznaczyć, że w obu wypadkach myślimy o pewnego rodzaju społecznościach. Tak jak bowiem chrześcijaństwo – rzeczywistość nadprzyrodzona – jest przede wszystkim wspólnotą ludzi z Bogiem w Chrystusie (a dopiero potem teologią), tak i Europa jest przede wszystkim jakąś wspólnotą – kulturową, ale także realną – mieszkańców kontynentu, w której określeniu czynnik czysto geograficzny pełni rolę ważną, ale nie rozstrzygającą. Wydaje się więc, że płaszczyzną, na jakiej chrześcijaństwo i Europa spotykają się w sposób naturalny, jest płaszczyzna życia społecznego. Od razu jednak jesteśmy zmuszeni podkreślić, że nie chodzi tu o dwie społeczności tego samego rodzaju.

Chrześcijaństwo pojmowane jako więź z Chrystusem to inaczej Kościół Chrystusa. „Kościół ten, ustanowiony i zorganizowany na tym świecie jako społeczność, trwa [*subsistit*] w Kościele katolickim, rządzonym przez następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim we wspólnocie (*communio*)”<sup>[37]</sup>. Z tej racji mówiąc o chrześcijaństwie, myślimy nie o jakiejś czysto niewidzialnej wspólnocie wiary albo o ogromnej ilości zrzeszeń kościelnych odwołujących się do Ewangelii – lecz przede wszystkim mamy na myśli ten jedyny Kościół, który w wymiarze religijnym

(nadprzyrodzonym) ma charakter *społeczności doskonałej*<sup>[38]</sup>: posiada *pełnię środków zbawczych*<sup>[39]</sup>.

Z Europą jest inaczej. Przede wszystkim nie można wskazać na jakiś jeden organizm, który w sensie ścisłym reprezentowałby ogół Europejczyków, zawierając w sobie pełnię potencjału europejskiego, choćby w głównych jego wymiarach. Instytucje „wspólnot europejskich” aspirują oczywiście do tego, by je traktować jako ucieleśnienie jednej Europy w płaszczyźnie politycznej, społecznej i gospodarczej. Nikt chyba jednak nie odważy się twierdzić, że podłączenie się do aparatu administracyjnego Brukseli czy Strasburga albo zaakceptowanie ideologii tam panującej jest tożsame z nabyciem owego *geniusza europejskości*, po którym – nawet ponad granicami państw – mogli i nadal mogą się rozpoznać wnukowie Karola Wielkiego, Karola V Habsburga czy Jana II Sobieskiego dziedziczący schedę *Christianitatis*. Poza zasięgiem wspomnianych instytucji integracyjnych pozostaje przecież – i to chyba z założenia – cały ten bagaż kulturowy, który tworzy Europę niemal w tym samym sensie, w jakim dusza „tworzy” ciało. I tak jak obserwacja życia wegetatywnego oraz zmysłowego nie daje nam właściwego pojęcia o tym, kim jest człowiek bogaty w ducha, tak samo zapoznanie się z funkcjonowaniem społeczno-ekonomicznym państw

europijskich, a nawet włączenie się w ten swoisty krwiobieg nie daje pojęcia o tym, czym jest w istocie „duch Europy”. Jest to prawdziwa trudność, którą odczuwają szczególnie dzisiejsi aspiranci zjednoczonej Europy. Wbrew ciągłom do upraszczania wszystkiego według schematów technokratycznych musimy więc po prostu uznać, że nie tylko każda definicja Europy będzie trochę nieostra, ale i jej konkretyzacja w poszczególnych osobach, zbiorowościach, instytucjach itp. będzie wyłącznie aspektowa, spełniając funkcję przykładową (nawet jakiegoś efektownego przebłytku) przybliżającego nas do ujęcia szerszego zjawiska. W każdym razie nie będziemy mieli tutaj do czynienia z tak pełnym i realnym uosobieniem, jakim jest Kościół katolicki w odniesieniu do chrześcijaństwa. Wynika z tego również taki wniosek, że o ile rozumienie chrześcijaństwa znaleźć można w wyrazistych stwierdzeniach dogmatycznych, o tyle rozumienie Europy jest sprawą szerokiej syntezy historycznej, obejmującej dzieje licznych społeczności (narodów!) mieszkających w obrębie kontynentu europejskiego. Można powiedzieć, że o ile wielorakie bogactwo chrześcijaństwa daje się rozpoznać w swojej pełni tylko przez pryzmat jedności Kościoła katolickiego, o tyle – odwrotnie – jedność ducha Europy da się uchwycić wyłącznie poprzez obserwację zróżnicowania jej

ojczyzn i narodów.

Mimo wspomnianej różnicy zestawienie chrześcijaństwa i Europy nie jest zabiegiem sztucznym. Potwierdzi to nawet najbardziej powierzchowny przegląd historyczny. Im głębiej zstępujemy w dzieje, stwierdzamy tu nie tylko współistnienie obu rzeczywistości, jakąś ich życzliwą neutralność – ale wręcz zaangażowany obustronny afekt, jeśli nie więź pokrewieństwa. Owszem, chrześcijaństwo zawsze podkreślało swój uniwersalny charakter związany z faktem jego założenia przez Boga i ze zwróceniem ku pozaświatowemu życiu wiecznemu. Tak jak chrześcijaństwo nigdy nie stało się religią plemienną czy narodową, tak też nigdy nie zostało przywiązane na prawie wyłączności do kontynentu europejskiego. A jednak nietrudno dostrzec, że głęboki związek chrześcijańskiego „ducha” z europejskim „ciałem i krwią” był nie tyle sprawą czysto protokolarnego „traktatu o przyjaźni”, ile efektem cierpliwej pedagogii Kościoła, który ze swoim orędem „nie z tego świata” wkroczył tak głęboko w życie pogańskich ludów Europy, że one same dojrzewały już jako narody chrześcijańskie, których członkowie mieli szczęście rodzić się i wzrastać w ciepłym klimacie duchowym *Christianitatis*. Sojusz chrześcijaństwa i Europy zawiązywał się przede wszystkim w sercach tych dzieci

Kościół, które były zarazem Europejczykami. Był to sojusz nie tylko cywilizacyjny, ale wręcz moralny. Tego sojuszu chciał oczywiście także Kościół, który jednak zawsze zachowywał przeświadczenie o tym, że wchodzi w życie Europy jako reprezentant tego, co Boże i wieczne, a więc wyższe niż to, co ludzkie i doczesne. Stąd pochodziła ta wspaniała nuta niezależności i poczucia siły, którą mieli wielcy i święci Papieże – jak np. św. Grzegorz VII, Bonifacy VIII, Innocenty III albo św. Pius V – gdy w imię „Matki i Mistrzyni” przyszło im mierzyć się wzrokiem, myślą i wolą z możnymi panami Europy. Zdawali sobie bowiem sprawę – znajdując natchnienie w opisie dramatycznego spotkania Chrystusa Króla z namiestnikiem Piłatem – że ich władza nie jest z tego świata, a ich posługą jest głoszenie wszędzie prawdy Bożej. Pełni zaangażowania w sprawy ludzkie, nie tracili na ogół dystansu do nich. Nie tylko więc stawiali twarde wymagania w tym zakresie, który wprost należał do ich suwerennej władzy pasterzy trzody Chrystusowej (a więc w zakresie wiary i moralności), ale pozwalali sobie nieraz na stawianie żądań w sprawach społeczności doczesnej, o ile takie lub inne rozwiązanie polityczne wydawało się im potrzebne dla dobra dusz. Opierając się na przekonaniu o wyższości władzy duchowej nad doczesną, wywierali więc także pośredni wpływ na

społeczności ludzkie. W ich ślady szli nieraz poszczególni biskupi, opaci, wpływowi kaznodzieje. Budziło to określoną wrażliwość świeckiej elity politycznej, poszerzając horyzont wielu jej przedstawicieli – owych Chlodwigów, Mieszków czy Jagiełłów – poza miedzę interesu własnego, dynastycznego czy nawet wąsko pojętego interesu państwowego. I tak Kościół nie tylko uformował Europę w jej wierze i zasadach moralnych, ale i przenikał swoją inspiracją także do ustroju jej społeczności doczesnych, którą wielu wybitnych władców – jak Karol Wielki, św. Ludwik, nasza św. Jadwiga albo w bliższych nam czasach: prezydent Moreno czy prof. Salazar – zarządzało w zgodzie ze swym chrześcijańskim sumieniem i wedle ludzkiej roztropności oddanej w służbę spraw wiecznych. Pod wpływem Kościoła powstawały różne od niego *społeczności chrześcijańskie*<sup>[40]</sup>, w których łonie mogły powstać takie cuda jak uniwersytet, szpital albo rycerstwo. Cuda, które – dodajmy – umierają dziś na naszych oczach razem ze *społecznościami chrześcijańskimi* (co jest ponurym świadectwem niewystarczalności społeczeństw, które dokonały metodycznej apostazji).

Twórcze oddziaływanie chrześcijaństwa na Europę można prześledzić na przykładzie św. Benedykta będącego równocześnie Patriarchą mnichów Zachodu i

– według słynnego wyrażenia Papieża Piusa XII – „Ojcem Europy”<sup>[41]</sup>. Wspomniany Papież w encyklice *Fulgens radiatur* (1947), poświęconej św. Benedyktowi, przypominał pewne zasady będące niejako orędziem wielkiego patriarchy i zasadami kardynalnymi kultury europejskiej. Na uwagę zasługuje fakt, że każda z tych zasad ma nie tylko znaczenie najściślej religijne, ale i pewne konsekwencje cywilizacyjne. I tak do stwierdzenia, że „pierwszą i najważniejszą rzeczą jest: czcić Najwyższego Boga i słuchać Jego świętych przykazań w życiu prywatnym i publicznym” – dodana została zaraz następująca przestroga: „gdy się nimi wzgardzi, żadna w ogóle potęga ludzka nie będzie rozporządzała takimi hamulcami, aby móc powściągnąć i prawnie uspokoić wzburzone namiętności ludzkie. Jedna bowiem religia zawiera zabezpieczenie słuszności i godziwości”. Następnie, zaraz po przypomnieniu zasady miłości w jej wymiarze religijnym („Boga należy nie tylko czcić i uwielbiać, lecz także kochać jak Ojca usilną miłością”) jest ona rzutowana na porządek relacji międzyludzkich: „Z takiej miłości Bożej musi zrodzić się braterska miłość bliźnich [...] w ten sposób ze wszystkich ludów i ze wszystkich warstw społecznych powstaje jedna rodzina chrześcijańska”. I wreszcie zasada trzecia. Tu porządek jest odwrotny. Najpierw przywołuje naukę św. Benedykta, „że praca ludzka nie



jest pozbawiona godności [...]. Życie pracowite, czy jest poświęcone rolnictwu, czy zyskowym zawodom, umysłowym zajęciom, nie uciska ducha, lecz go uszlachetnia [...]. Niech więc zważą nie tylko ci, którzy zajmują się literaturą i nauką, ale również i ci, którzy trudzą się fizyczną pracą, aby sobie zapewnić codzienne utrzymanie, że dokonują najszlachetniejszego dzieła, służąc nie tylko osobistym swoim korzyściom, lecz również dobru całego społeczeństwa”. Dopiero dalej Papież zwraca uwagę, że „od spraw ziemskich i znikomych, czy to wytworzonych i badanych pracą umysłową, czy urabianych pracowicie z fachową sprawnością, trzeba nam dążyć [...] ku dobrom niebieskim, wiecznie trwającym [...]”<sup>[42]</sup>. Tak więc w każdym wypadku poruszenie w porządku duchowym, właściwym chrześcijaństwu i jego monastycyzmowi benedyktyńskiemu, było sprzężone z jakimś dobrem cywilizacji europejskiej: wyostreniem zmysłu moralnego, harmonizowaniem życia społecznego i budowaniem kultury pracy. Papież Paweł VI w liście z 1964 roku, ogłaszającym św. Benedykta głównym patronem Europy, powtarza niektóre sformułowania Piusa XII, zaopatrując je w następujące podsumowanie na temat dzieła świętego: „Tak więc spoił jedność duchową Europy, że narody różniące się językiem, pochodzeniem i sposobem myślenia poczuły,

że są jednym ludem Bożym”[\[43\]](#).

Przykład św. Benedykta nie wyczerpuje oczywiście kwestii oddziaływania prawdziwej religii na życie Europy. Jest on jednak niejako typiczny dla procesu, który rozwijał się z wielką dynamiką od czasów karolińskich do wieku XVI, może nawet XVIII.

Integracja europejska dokonywała się jako uboczny efekt chryścianizacji. Upragniona przez kupców i wyśniona przez synów wielkich dynastii, mieszcząca się w planie „królestw z tego świata” – nigdy nie była właściwym celem dążenia chrześcijaństwa. Jedyną jednością, której ono wymagało wprost, była jedność wiary, kultu i więzi kościelnej. Z niej zaś dopiero powstawało podobieństwo ustroju życia zbiorowego, który powstawał w krajach Europy jako kręgosłup funkcjonujących tam *społeczności chrześcijańskich*. To podobieństwo daje się zamknąć we wspólnym mianowniku, który wybitny polski historyk Feliks Koneczny nazywał i opisywał jako *cywilizację łacińską*. Według szeroko podzielanego poglądu ta cywilizacja jest skutkiem zaszczepienia nauki Chrystusa „na żyznej glebie intelektu greckiego i w surowych ramach prawa rzymskiego”[\[44\]](#). O ile więc prawda chrześcijańska była czymś, co przyszło do Europy spoza niej (nawet w sensie czysto historycznym, ale przede wszystkim w

znaczeniu teologicznym), o tyle cywilizacja łacińska zrodziła się w Europie, na gruncie przygotowanym przez jej starożytne ludy i kultury, przy aktywnym udziale wybitnych Europejczyków. Jeśli więc historia święta zapewnia nas, że całe dzieje Izraela potrzebne były po to, aby choćby nieliczna garstka Żydów przyjęła ze czcią, zrozumieniem i wdzięcznością osobę oraz orędzie Mesjasza – to z perspektywy wieków można domniemywać, że w rządzeniach Opatrzności cały pozytywny grecki i rzymski dorobek Europy powstawał po to, by św. Paweł, korzystając z *Pax Romana* i szlaków komunikacyjnych cesarstwa, mógł zarazem łatwiej trafić do wrażliwych umysłów przynajmniej części pogan, a św. Piotr mógł wskazać jako Stolicę Apostolską miasto stołeczne Imperium – do którego *omnes viae ducunt*. Jeszcze śmieiej, uwzględniając udział Boga w dziejach ludzkich, można się domyślać, że także ukształtowanie się cywilizacji łacińskiej – możliwe tylko w europejskim „tu i teraz” – nie umknęło zamysłom Bożym, ale było ich chcianym składnikiem. Cywilizacja łacińska, według stwierdzenia F. Konecznego, została wytworzona przez Kościół, co nie przeszkadza, że się z nią nie utożsamia i jej nie sakralizuje<sup>[45]</sup>.

Wspomnieliśmy o cywilizacji łacińskiej, będącej warunkiem uzyskiwania europejskiego pokoju i

jedności w płaszczyźnie doczesnej. Ta cywilizacja nigdy oczywiście nie miała monopolu na życie społeczne nawet w Europie. Zawsze towarzyszyły jej cywilizacje odmienne i konkurencyjne (np. bizantyńska i żydowska), a wiele konfliktów wewnątrz europejskich – być może nawet wszystkie? – da się wytłumaczyć przede wszystkim ich „zderzeniami”. Niestety czasy takie jak nasze – czasy wrzenia, gwałtownych przemian i gwałtownego postępu – są również czasami cywilizacyjnych mieszanek wybuchowych. Ale bogactwo cywilizacji łacińskiej nie wynika z „wielokulturowej” mieszanki, tylko z zachowywania określonych zasad. Wspomniany już wyżej F. Koneczny, starając się usystematyzować różnice między cywilizacjami, zarysował zarazem profil cywilizacji łacińskiej<sup>[46]</sup>. W jego przekonaniu stałymi cechami tej cywilizacji są: *personalizm* (uszanowanie odrębności osoby – przeciwstawione gromadności), *aposterioryzm* (pierwszeństwo oddane doświadczeniu – wbrew myślowemu aprioryzmowi), *historyzm* (szacunek dla tradycji – wbrew negacji dziedzictwa przeszłości), *jedność w różnaitości* (wbrew jednostajności), *ch a r a k t e r o r g a n i c z n y* z r z e s z e ń (wbrew mechanicyzmowi) i *dualizm* *prawny* (współwystępowanie państwa i samorządu)<sup>[47]</sup>. Wydaje się, że cecha pierwsza ma charakter swoistego

korzenia, z którego wyrastają następne [\[48\]](#).

Europa – ukochana córka chrześcijaństwa – przez wieki przynosiła mu to, co miała najlepszego. Dawała mu ludzi, którzy stawali się świętymi, pasterzami, obrońcami, misjonarzami. Na jej terenie znalazło się miejsce dla stolicy Kościoła. Wielkie prawdy chrześcijaństwa zostały wyrażone przez Magisterium i objaśnione przez teologów z użyciem pojęć myśli greckiej, a Kościół rzymski przyjął za swój „język ojczysty” łacinę. Te przykłady można by mnożyć. Zawsze potwierdzają one ów przedziwny dziejowy związek chrześcijaństwa i Europy.

Ale Europa taka, jaką oglądamy dzisiaj, sprawia wrażenie kogoś, kto zmieniając swój wygląd zewnętrzny, równocześnie zrywa metodycznie wszystkie więzi ze swoją rodziną, zaciera ślady po swoich przodkach. Dąży konsekwentnie do tego, by zapomnieć o swej dotychczasowej tożsamości. Pragnie, aby zapomnieli o niej także inni. Europa zachowuje się w ciągu ostatnich dwóch wieków jak zbuntowane dziecko: gwałtowne ataki hysterii przeplatają się z zaciętym milczeniem pełnym pogardy dla najbliższych. Furia rewolucji – reformacyjnej, francuskiej, hiszpańskiej – przeplata się z metodycznym „pokojowym” eliminowaniem Kościoła z przestrzeni

publicznej przez ustawy i konwencje. Zakwestionowaniu podlega zarówno sam depozyt wiary chrześcijańskiej, jak i zbudowane przy jego pomocy instytucje życia społecznego. Obserwowane przez nas kolejne kryzysy kultury, polityki, gospodarki są świadectwem, jak trudno jest Europie zmienić samą siebie od podstaw, wbrew własnej tradycji, kulturze, światłu wiary.

Pamiętajmy jednak, że dzieci – także te zbuntowane i niemądre – nie tracą swoistej przebiegłości i uporów, przy pomocy których wymuszają na swoich rodzicach spełnienie najbardziej wyszukanych, ale i infantylnych żądań. To właśnie w tym kontekście należy dziś mówić o realnej groźbie „chrześcijaństwa zaadaptowanego” (wyrażenie kard. Józefa Ratzingera), tzn. takiego, które utraciłszy poczucie własnej dojrzałości, a przez to utraciłszy zdolność wydawania własnego, nadprzyrodzonego i roztropnego sądu o rzeczywistości doczesnej oraz ładzie społecznym, kontentuje się rolą oswojonego potakiwacza mentalności liberalnej i karmi swą dobroduszość złudzeniami Maritainowskiego „humanizmu integralnego” (którego wadą jest to, że jest wyłącznie myślowym projektem, nigdy historycznie nieurealnionym). Było już wiele okazji, aby stracić te złudzenia – gdy oczekiwana „bezimienna” obecność chrześcijan w społeczeństwie nie zahamowała

rozwinęcia wszystkich konsekwencji oficjalnego agnostycyzmu tych społeczeństw i państw. „Chrześcijaństwo zaadaptowane” nie jest szansą dla Europy. Jest natomiast zagrożeniem dla samego chrześcijaństwa.

W tej atmosferze – gdy duchowa jedność Europy została już na różny sposób odrzucona – słyszymy dzisiaj coraz częściej o konieczności integracji europejskiej na płaszczyźnie politycznej i ekonomicznej. Najwyraźniej to „wielkie dzieło” ma być dokonane w abstrakcji względem istotnych zworników życia społecznego. Wywołuje to nie tylko zdziwienie, ale i uzasadnioną krytykę. Zwraca się uwagę na konieczność solidnego fundamentu moralnego, zresztą ściśle związanego ze wspólnotą religijnego odniesienia do Chrystusa<sup>[49]</sup>. Tę samą troskę, a zarazem zachętę do „odstąpienia duchowej jedności chrześcijańskiej Europy” odnajdujemy w homilii, którą Ojciec Święty Jan Paweł II wygłosił 3 VI 1997 roku w Gnieźnie z okazji 1000-lecia śmierci św. Wojciecha. Czytamy tam m.in.: „Nie będzie jedności Europy, dopóki nie będzie ona wspólnotą ducha. Ten najgłębszy fundament jedności przyniosło Europie i przez wieki go umacniało chrześcijaństwo, ze swoją Ewangelią, ze swoim rozumieniem człowieka i wkładem w rozwój dziejów ludów i narodów”. Wskazując dalej na najgłębszy

wymiar jedności społecznej, Ojciec Święty pytał retorycznie: „Jakże można liczyć na zbudowanie «wspólnego domu» dla całej Europy, jeśli zabraknie cegieł ludzkich sumień wypalonych w ogniu Ewangelii, połączonych spoiwem solidarnej miłości społecznej będącej owocem miłości Boga?”. Równocześnie jednak Papież wytyczył swoisty szlak odbudowy jedności europejskiej: „Tym, którzy zapomnieli o Chrystusie i Jego nauce, pomóżmy odkryć Go na nowo. Stanie się tak wtedy, kiedy zastępy wiernych świadków Ewangelii znów zaczną przemierzać nasz kontynent; gdy dzieła architektury, literatury i sztuki będą w sposób porywający dla współczesnego człowieka ukazywać Tego, który jest «wczoraj, dziś, ten sam także na wieki»; gdy w sprawowanej przez Kościół liturgii ujrzą piękno oddawania Bogu chwały; gdy dostrzegą w naszym życiu świadectwo chrześcijańskiego miłosierdzia, heroicznej miłości i świętości”. *Papa dixit.*

Zawsze więc chodzi o to samo co kiedyś Papież Pius X nazwał w encyklice *Quas primas* „społecznym panowaniem Chrystusa”. Ma się ono realizować także we wspólnocie Europy. To jest cel „ostateczny” integracji europejskiej w optyce chrześcijańskiej.

Problem jednoczenia Europy słusznie zaprzęta dziś uwagę ludzką, chociaż nie zmienia to faktu, że w płaszczyźnie duchowej jesteśmy bardzo dalecy od jego



spełnienia, przynajmniej w sensie chrześcijańskim, czyli tradycyjnie europejskim. Jako chrześcijanie umiemy określić także najwyższy, ostateczny wymiar tego problemu. W świetle wiary widzimy jasno, że każde ludzkie marzenie o jedności społecznej, każdy projekt jedności Europy mieści się gdzieś pomiędzy bezbożnym usiłowaniem zbudowania wieży Babel a eschatyczną jednością narodów wokół Boga na górnym Syjonie, w niebieskim Jeruzalem. Chrześcijaństwo na swój sposób prowadziło i prowadzi do tej ostatniej, dając jej przedsmak (i tylko przedsmak!) wszędzie tam, gdzie spełnia się chrześcijańska inspiracja życia społecznego. Jest to droga, na której człowiek, a w sposób szczególny polityk może się spodziewać Bożego błogosławieństwa. Jeśli jednak wybór padnie na wieżę Babel, nie należy się spodziewać niczego innego niż przekleństwa, które odłoni natychmiast bolesne przegrody – owe „mury”, które zawsze będą nas dzieliły, jeśli nie usunie ich Chrystus i cierpliwa pedagogia Kościoła.

Na zamówienie Księgarni Św. Wojciecha napisałem tekst, który długo traktowałem jako swoje *credo* w sprawie obecności i roli świeckich w Kościele. Pisałem go już po swoich mieszanych wrażeniach z pracy w Akcji Katolickiej (już po odejściu z funkcji wiceprezesa AK Archidiecezji Warszawskiej – m.in. na tle różnicy

zdań w kierunku formacji członków stowarzyszenia), a także chcąc podzielić się z czytelnikami odkryciem, że nasze powołanie katolików świeckich polega – w świetle nauczania Jana Pawła II – przede wszystkim na budowaniu „chrześcijańskiej tkanki życia społecznego” (a nie na przejmowaniu różnych zadań kościelnych).

Po ukazaniu się „Tryptyku” miałem nadzieję na wywołanie jakiejś dyskusji – ale zdaje się, że książka całkowicie „wsiąkła” w gąszczu różnych publikacji z okazji rocznicy pontyfikatu i pielgrzymki z 1999 roku. O ile się nie mylę, zareagował jedynie recenzent „Gazety Wyborczej” [W. Ratajczak, *Powtórka z pontyfikatu*, „Gazeta Wyborcza” (Poznań) nr 183, wydanie z dnia 07.08.1999 r.] – który jednak nie zarezerwował zbyt wiele uwagi dla mojej wypowiedzi (za to słusznie skrytykował nieco pompatyczny tytuł całej książki).

## Kościół, Papież i świeccy

w: o. Jan Góra, Paweł Milcarek, ks. Tomasz Węclawski, *Tryptyk o pontyfikacie*, Poznań 1999, 117-153

Mam wobec Ojca Świętego osobisty dług wdzięczności. Niemal całe moje świadome życie upływa za czasów jego pontyfikatu. Wybór Karola Wojtyły na Biskupa Rzymu jest bodaj pierwszym wielkim wydarzeniem,

które moja dziecięca uwaga zarejestrowała świadomie jako objaw Królestwa Bożego na ziemi. Osobowość Papieża i jego funkcja Wikariusza Chrystusa docierały do mnie najpierw za pośrednictwem przedstawiających go zdjęć wycinanych z gazet, plakatów i migawek telewizyjnych. On „zawsze” był, choć jego nauczanie docierało do mnie początkowo raczej przez wiernych „powtarzaczy”: księdza i zakonnicę. Myślę, że w tym wspomnieniu odkrywa się szersze zjawisko wpływu Ojca Świętego na nas, ludzi świeckich. Bardzo często podkreśla się jego wpływ ludzki i bezpośredni. Czy jednak nie o wiele powszechniejszy był i jest jego wpływ „mistyczny”? Papież ma miejsce szczególne w kościelnej *Communio Sanctorum* na ziemi. Chrystus daje mu moc, aby jego wizerunki, gesty, anegdoty o nim – wszystko to, co chętnie kolekcjonują także zwykli zjadacze chleba, miało znaczenie pobudki budzącej ze snu Ciało Pańskie do tego życia, które trwa w nim bez ustanku, choć nieraz tu i tam w formie bardzo uśpionej. Dopiero potem przychodzi teologia, a raczej katecheza papieska. Mam więc wrażenie, że na długo zanim przeczytałem ze zrozumieniem jakąś papieską encyklikę, już wiele treści nauczania papieskiego miałem jakby „we krwi”, także dzięki swoim pierwszym duchowym przewodnikom, którzy od Papieża czerpali swój nowy entuzjazm i dynamikę duszpasterską. Wiem,

że niekiedy robi się wyrzut zwykłym wiernym, że zamiast słuchać słów Ojca Świętego, tylko mu klaszczą, a zamiast czytać jego encykliki, tylko je kolekcjonują na półce. Nie można odmówić słuszności tym zarzutom motywowanym troską o właściwe przejęcie energii tego pontyfikatu. Ale jest w nich także pewna jednostronność. „To wy dajcie im jeść” – powiedział Pan Jezus do Apostołów zatroskanych o tłumy. A potem czynił cuda przez nich. Tak właśnie uczył ich Kościoła, w którego strukturze mistycznej wieloraka łaska jest przekazywana w różny sposób rękami wielu ludzi. Tego samego doświadczałem w zetknięciu z ludźmi, którzy – powołani w Kościele do tego, by rozdzielać łaskę sakramentów i Słowa Bożego oraz by sprawować miłosierdzie względem najślabszych – otwierali przede mną ewangeliczny świat Jana Pawła II, który jest światem katolickiej pełni.

Po każdej papieskiej pielgrzymce ludzie czekają, że na polskiej ziemi wzejdą kwiaty albo że grom spadnie z nieba. Trochę posiedzą, poczekają, a potem się rozchodzą, jakby rozczarowani, że „się nic nie stało”. Obumiera w nich po ludzku papieskie ziarno, więc ubolewają, że się go tyle zmarnowało. A potem, nie wiadomo jak, coś z tego wschodzi: wielkie przełomy i ciche klasztory. Bo ziarno jednak padło w ziemię. A podlewało je tysiące gorliwych kapłanów, zakonników i

świeckich. Pan Bóg zechciał sprawić przez ich pokorną postugę cuda tego pontyfikatu. Chciałbym zatem, aby i te słowa, które tu piszę, były wyrazem wdzięczności zarówno wobec Papieża, jak i wobec jego wiernych „powtarzaczy”.

Myśląc o teologii laikatu w nauczaniu Jana Pawła II, przeglądam jeszcze raz książkę, którą Papież ofiarował „kapłanom i Ludowi Bożemu” w pięćdziesiątą rocznicę swoich święceń kapłańskich. W tej niezwykle i prostej autobiografii kapłańskiej trafiam na wielu świeckich katolików. Nie są tam przypadkowymi gośćmi. Ojciec Święty mówi o „darze ludzi świeckich”:

Jest ich wielu [...] mają oni także swój udział w moim kapłaństwie [...]. Z licznych kontaktów ze świeckimi wiele korzystałem, wiele się od nich nauczyłem. Byli wśród nich prości robotnicy, ludzie sztuki i kultury, a także wielcy uczeni [...]. Dzięki nim moje duszpasterstwo ulegało pomnożeniu, pokonując bariery i docierając do zwykle trudno dostępnych środowisk (*Dar i Tajemnica*, ss. 66-67).

W tym osobistym wyznaniu Papieża ujawnia się prawda, której nadaje on teologiczny wyraz w swoim magisterium: prawda o posłannictwie świeckich w

Kościołe i w świecie.

Ojciec Święty uznał sprawę katolickiego laikatu nie tylko za element „życia wewnętrznego Kościoła”, ale i za jeden z priorytetów swego pontyfikatu. Mówiąc do Kolegium Kardynalskiego, Kurii Rzymskiej i pracowników Watykanu, Jan Paweł II stwierdzał:

Pontyfikat mój, podobnie jak i moich Poprzedników, dąży w istocie rzeczy do tego, by ludzie świeccy coraz bardziej byli świadomi owej godności i odpowiedzialności oraz pełnego zaufania, którym darzy ich Kościół, wzywając do zajęcia należnego im miejsca [\[50\]](#).

Temu celowi podporządkował swoje katechezy środowe, niedzielne spotkania na *Angelus*, audiencje i rozmaite wizyty. Wszędzie tu pełno jest troski o ludzi świeckich, „tę prawdziwą, wielką i niezastąpioną tkankę łączną Kościoła Świętego”.

Jan Paweł II upomina się przede wszystkim właśnie o „kościelną tożsamość świeckich”. Odróżnia sam fakt stałej i aktywnej obecności świeckich w Kościele poprzez wieki od kształtującej się w ostatnich dziesięcioleciach „bardziej wyraźnej i głębszej świadomości” teologicznej w tej kwestii, która pociąga za sobą także „zwrot w psychologii i socjologii

pastoralnej” (27.10.1993). Wszystkim tym aspektem musimy poświęcić uwagę.

### **To, co było w Kościele „od zawsze”**

Oczywiście żywotna obecność świeckich w Kościele nie jest ani jakąś zdobyczą teraźniejszości, ani tym bardziej wynalazkiem teologów. Pod tym względem – przy zmienności form i nastawień – mamy do czynienia ze zjawiskiem przenikającym wszystkie wieki chrześcijaństwa. Charakteryzująca nasze czasy swoista autonomiczna dynamika laikatu i łącząca się z nią zewnętrzna widoczność w życiu kościelnym rozmaitych grup katolików świeckich (z pewnością dużo większa niż w przeszłości) nie powinna nas mylić. Także i dziś „o wiele liczniejsi są wierni świeccy, którzy nie zwracając na siebie uwagi, przeżywają głęboko swe powołanie chrzcielne, obdarzając cały Kościół dobrodziejstwami miłości” (27.10.1993). Tak samo było w przeszłości. Zauważmy przy okazji, że w myśli Jana Pawła II słynna promocja laikatu nie polega na jakimś przesuwaniu świeckich z jednego miejsca na drugie, lecz przede wszystkim na docenieniu tego, co jest ich specyfiką od zawsze.

Ludzie świeccy są w Kościele od samego jego początku i nie brakło ich nigdy w jego duchowej czołówce. Na

kartach Nowego Testamentu spotykamy wielu świeckich, lecz wystarczy wymienić samą Matkę Bożą, której niezwykle, wyjątkowe powołanie nigdy przecież nie zmieniło Jej „stanu świeckiego”. Nie zmieniła tego ani intymna, matczyzna zażyłość z Boskim Kapłanem, ani zlecone Jej przez Niego duchowe macierzyństwo względem Apostoła Jana (ustanowionego kapłanem w Wielki Czwartek) i całego Kościoła, ani wreszcie obecność w Wieczerniku w dniu Zesłania Ducha Świętego. Wszechpośredniczka łask i Matka Kościoła (nazywana również Matką kapłanów) pozostała sama osobą świecką, którą czcimy zaraz po Bogu, a przed aniołami i świętymi. Pan, który przeszedł z nieba do świata przez Jej łono („zstąpił z nieba”, a potem „narodził się”), uprzednio nappełnił Ją od wewnątrz łaską i uczynił zdolną do doskonałego słuchania oraz zachowywania Bożej nauki. Nie naznaczył jednak Jej świętej duszy znamieniem święceń i nie posłał do żadnej hierarchicznej posługi w Kościele. I chociaż Jej wiara pozostała przez cały czas niezachwiana, to nie Ją wskazał Chrystus jako „opokę” Kościoła, lecz słabszego od Niej św. Piotra, któremu powierzył „klucze Królestwa”... Jeśli więc w jednym z dokumentów Jana Pawła II czytamy, że *wymiar Maryjny* Kościoła wyprzedza jego *wymiar Piotrowy*, to nie chodzi tu wyłącznie o podkreślenie osobistej pozycji Matki Bożej,



ale również o zaznaczenie niejako dwóch porządków życia kościelnego chrześcijan: niewidzialnego Misterium uświęcenia (w którym prymat należy do Maryi) i uwidocznionej hierarchii posługi (w której prymat przysługuje św. Piotrowi i jego następcom). Przy zachowaniu niepodważalnej ważności i odrębności obu tych porządków Papież podkreśla, że ten ostatni jest przyporządkowany do pierwszego, tak jak wszelki środek sakramentalny jest całkowicie podporządkowany świętości członków Chrystusa<sup>[51]</sup>.

To właśnie w tym porządku ostatecznego celu wielu świeckich w dziejach stawało niejako w pierwszych szeregach Kościoła, uzyskując w nim często prymat miłości. Owocowanie łaski w życiu człowieka świeckiego nie wyczerpuje się bowiem w chwalebnym przykładzie Wniebowziętej. Jej powołanie jest zresztą tak niezwykle, że łączy się w nim nierozdzielnie godna czi niepowtarzalność pozycji Niepokalanej Matki Boga z godną naśladowania powszedniością życia świeckiej „służebnicy Pańskiej”: dziewicy, małżonki i matki. Ta powszedniość świeckiego stanu życia jest już na kartach Ewangelii objawiona w pięknych, żywych i tajemniczych postaciach św. Józefa, świętych przyjaciół Chrystusa z Betanii, św. Marii Magdaleny, bezimiennego setnika, nawróconego Zacheusza, pobożnych niewiast, Nikodema i Józefa z Arymatei, a

choćby i Dobrego Łotra. To oni dali początek owemu nieprzerwanemu łańcuchowi świętych przedziwnie zanurzonych w świat i z tej racji nazywanych świeckimi.

### **Teologia laikatu: *nova et vetera***

Jednak czym innym jest obecność (nawet tak owocna, jak obecność świętych), a czym innym jej pełniejsze rozeznanie teologiczne i wyciągnięcie wszystkich konsekwencji. Jak wiadomo, to ostatnie dokonuje się w Kościele stopniowo, tak że przy zachowaniu tego samego depozytu wiary ciągle wzrasta rozumienie należących doń rzeczywistości i słów (KKK 94). Świadczą o tym najlepiej dzieje każdego dogmatu: przecież ich historyczne definicje nigdy nie wprowadzały czegoś, czego by wcześniej w Kościele nie było; lecz dzięki nim prawdy objawione zyskiwały pewne wyjaśnienie oświecające życie duchowe wiernych. Dotyczy to również innych, niedogmatycznych zagadnień wiary. Także one uzyskują w swoim czasie potrzebne doprecyzowanie.

Doszliśmy zatem do sprawy teologii laikatu. Uważa się ją – słusznie – za osiągnięcie naszej epoki, zwłaszcza Soboru Watykańskiego II. Nie sądzę, by takie przekonanie miało implikować automatycznie u wiernego jakieś poczucie wyższości względem ubiegłych

wieków. Osiągnięcia teologiczne ostatniego stulecia są same w sobie zanadto doniosłe, by wikłać je niepotrzebnie w polemikę z kościelną przeszłością, której wielkim grzechem miałyby być to, że Ojcowie i Doktorzy, Papieże i Sobory, wybitni teologowie, formułując w różnych epokach swe świetne, swoiście doskonałe wykłady chrystologii, nauki trynitarnej, mariologii, sakramentologii, teologii łaski i usprawiedliwienia, nie wypracowali jeszcze (z pewnymi wyjątkami) potrzebnej nam dziś teologii laikatu. Tworzenie podobnych zarzutów byłoby równie absurdalne jak robienie Soborowi Nicejskiemu wyrzutu z tego, że nie zdefiniował prawdy o realnej obecności Chrystusa w Eucharystii. To prawda, że zarówno w starożytności chrześcijańskiej, jak i w średniowieczu oraz erze potrydenckiej wszelkie wyjaśnienia w tej kwestii rozwijały się niejako w cieniu rozważań o stanie duchownym i zakonnym. W ostatnich latach pisano często, jaką odmianę wprowadził pod tym względem zwłaszcza Sobór Watykański II przez staranie o pozytywną definicję wiernego świeckiego [\[52\]](#). Ale uwagę tę – jakże często rozwijaną w duchu zaprzeczenia dorobku dotychczasowej Tradycji – należy przyjmować zawsze raczej w duchu ciągłości.

Często mniema się, że Sobór Watykański II oznacza nową epokę w życiu Kościoła.

Jeżeli w pewnej mierze takie twierdzenie jest słuszne, to równocześnie trudno nie dostrzec, jak wiele ten Sobór czerpie z doświadczeń i przemyśleń okresu przedsoborowego, zwłaszcza z dorobku myśli Piusa XII. W dziejach Kościoła „stare” i „nowe” zawsze są ze sobą głęboko zespolone. To, co „nowe”, wyrasta ze „starego”, to, co „stare”, odnajduje w „nowym” swój pełniejszy wyraz. Odnosi się to także do Soboru Watykańskiego II oraz do działalności Papieży z tym Soborem związanych, poczynając od Jana XXIII, poprzez Pawła VI, Jana Pawła I, aż do obecnego Papieża [\[53\]](#).

Jest prawdą, że zarówno „apostolstwo świeckich”, jak i „teologia laikatu” zawdzięczają wiele trzem „wielkim Piusom”: św. Piusowi X, Piusowi XI i Piusowi XII. Zwłaszcza ten ostatni Papież jest znany jako promotor światowych kongresów apostolstwa świeckich i autor wypowiedzi: świeccy „powinni mieć coraz głębszą świadomość, że nie tylko należą do Kościoła, ale że są Kościołem”. Jan Paweł II cytując tę „pamiętną deklarację” z 1946 roku, widzi w niej główną inspirację ruchu teologicznego, który otworzył „nieomal nowy rozdział eklezjologii” i przygotował idące po tej samej

myśli nauczanie *Vaticanum II* z *Lumen gentium* i *Apostolicam actuositatem*. Nauczanie Ojca Świętego, zawarte przede wszystkim w adhortacji *Christifideles laici* z roku 1988 i w katechezach środowych z lat 1993-1994, rozwija w widoczny sposób stwierdzenia Soboru, nie tracąc jednocześnie kontaktu z wcześniejszym Magisterium. Przypomina o konieczności przyjęcia określonego punktu widzenia – takiego, który jest do dziś lekceważony przez wielu teologów „posoborowych”. Jest to punkt widzenia, w którym Tradycja i *Communio Sanctorum* są pojęciami kluczowymi dla zrozumienia i oceny każdej nowości. Gdy zatem pochylamy się obecnie nad faktycznie fragmentarycznymi i aspektowymi ujęciami roli laikatu chrześcijańskiego w Magisterium i teologii pierwszych dwunastu stuleci po narodzeniu Chrystusa, powinniśmy w nich dostrzegać także opatrnościowe przygotowanie do dalszych naświetleń (przecież uwarunkowane ludzkimi trudnościami określonego czasu i miejsca), a równocześnie nie tracić z pamięci tej ogromnej rzeszy ludzi pobożnych i świętych – władców i sług, rodziców i dzieci, mężów i żon, wdów i świeckich celibatariuszy – których życie bywało dla współczesnych i kolejnych pokoleń żywą *teologią laikatu*, bo było najpierw i po prostu żywą *Ewangelią*. Zapewne nim przyszedł czas na teologię laikatu,

gotowy już był pewien wymagający *etos* świeckiego chrześcijanina. Dostrzegając jego braki, nie zapominajmy, że był on pedagogiczną wskazówką zarówno dla św. Ludwika, jak i św. Jadwigi, bł. Anieli Salawy, państwa Martin i tylu innych.

### **„Tak dla Kościoła” – bo „Tak dla Chrystusa”**

Czy nie jest jednak swoistym paradoksem, że Jan Paweł II tak mocno upomina się o „kościelną tożsamość świeckich” – i to właśnie w imię *Vaticanum II* – w czasach, gdy wielu uważa za zdobycz posoborową raczej przesunięcie samego Kościoła na drugi plan, aby nie przesłaniał osobistego i bezpośredniego spotkania człowieka z Bogiem? Innymi słowy: czy podkreślany w magisterium papieskim fakt przynależności do Kościoła zachowuje atrakcyjność dla ludzi wychowywanych na chwytliwym haśle „Chrystus – tak, Kościół – nie”? W popularnej serii wywiadów telewizyjnych poświęconych Katechizmowi Kościoła Katolickiego dwaj rozmówcy, profesor i dziennikarz, cieszą się (wbrew faktom, wbrew tekstom!), że dokonała się w Katechizmie „rewolucja”: Kościół „sam siebie wykreślił”, aby „nie przeszkadzać” wierzącym w kontakcie z Bogiem... Czy warto zatem „należec do Kościoła” albo zgoła „być Kościołem”? A może lepiej szukać na własną

kę? Papież przypomina jednak, że:

Kościół jest poniekąd kontynuacją tajemnicy Wcielenia [...]. Z przesłanki tej wynika, że wiara w Kościół, wypowiedzenie z wiarą akceptującego „tak” w stosunku do niego jest logiczną konsekwencją całego *Credo*, w szczególności wyznania wiary w Chrystusa, Boga-Człowieka (24.7.1991).

### **Ks. Tischner o „rewolucji w Kościele”**

Po ukazaniu się polskiej wersji Katechizmu Jana Pawła II w TVP można było oglądać serial rozmów Jacka Żakowskiego z ks. Józefem Tischnerem. Siedząc w bibliotece kamedułów, rozmawiali o tym, na czym polega różnica między Katechizmem wydanym po Soborze Trydenckim i Katechizmem inspirowanym przez *Vaticanum II*. Niedługo potem ukazała się książka *Tischner czyta Katechizm*.

W tych dialogowanych „wykładach” Tischnera denerwowały mnie dwie rzeczy: manifestowana tam „logika zerwania” (traktowanie Soboru Watykańskiego II jako swoistego „nowego początku”) oraz ogromna dezygnacja w odnoszeniu się do rzeczywistego tekstu nowego Katechizmu (co chwilę okazywało się, że interpretacje Tischnera to bardziej wariacje na tematy kojarzące się filozofowi niż próba dociekania myśli Kościoła).

Rozważania ks. Tischnera pozostają do dziś jednym z najbardziej wymownych polskich świadectw „hermeneutyki zerwania” w odczytywaniu *Vaticanum II*. Oto fragmenty z pierwszego wywiadu zatytułowanego *Rewolucja kopernikańska*:

Ks. prof. Józef Tischner: No to, Jacku, mamy rewolucję.

Jacek Żakowski: Jaką znów rewolucję, Księżę Profesorze?

J.T.: W Kościele mamy rewolucję.

J.Ż.: Rewolucję w Kościele?

J.T.: A tak, bo ukazał się nowy – rewolucyjny – *Katechizm Kościoła katolickiego*. Pierwszy od czasów Soboru Trydenckiego.

[...]

J.Ż.: I to jest ta rewolucja?

J.T.: To jest rewolucja [...]. W świecie naszej wiary odbywa się wielki zwrot. Coś się tu odwróciło, coś się zasadniczo zmieniło.

W tej samej katechezie Ojciec Święty przedstawił rozmaite źródła kontestacji Kościoła. Jednym z nich jest sprzeciw względem ułomności osób reprezentujących Kościół. Przypatrzmy się temu uważnie, gdyż tak wygląda oficjalne uzasadnienie kontestacji we wszystkich wiekach niezależnie od tego, czy chodzi o perwersje średniowiecznych katarów, czy bunty protestanckich reformatorów, czy o prześladowania współczesnych antyklerykałów, czy wreszcie dzisiejsze krytyki teologicznych dysydentów. Bywamy dzisiaj bardzo wyrozumiali względem tej „postawy krytycznej” wobec „instytucji” Kościoła – tak bowiem zostaliśmy wychowani, że sądzimy, że to Kościół zawsze był winny, a buntujące się jednostki i zbiorowości czyniły to z niewiarygodnie szlachetnych pobudek. Tymczasem



Papież, zwykle tak wyrozumiały i pełen łagodności, jest zarazem daleki od usprawiedliwiania negacji Kościoła jego domniemanymi grzechami lub nawet autentycznymi grzechami jego członków (których było i jest niemało!).

Logika tajemnicy Wcielenia [...] wyraża się w przyjęciu wszystkiego, co ludzkie w Kościele, dlatego że Syn Boży przyjmując ludzką naturę, okazał solidarność z naturą skażoną grzechem w rodzie Adama [...]. Dlatego grzeszność chrześcijan [...], nawet grzeszność samych duchownych – nie powinna skłaniać do przyjęcia faryzejskiej postawy dystansu i odrzucenia, ale raczej do bardziej wielkodusznej i ufnej akceptacji Kościoła, do powiedzenia mu „tak” z głębszym przekonaniem, które tym bardziej zasługuje na uznanie: wiemy przecież, że w Kościele właśnie i przez Kościół grzeszność ta jest ogarnięta Bożą mocą odkupienia, ową miłością, która czyni możliwym i realnym nawrócenie człowieka, usprawiedliwienie grzesznika, odmianę życia i postęp w dobru aż do heroizmu, czyli świętości.

Wydaje się więc, że ten, kto usprawiedliwia swój

rozdział od Kościoła swoim zgorszeniem na widok handlu odpustami lub wysokością „ofiary” za pogrzeb, tak naprawdę ma w sobie albo obojętność, albo pewien głębszy sprzeciw, zwykle nieuświadomiony: wobec wynikającej z Wcielenia Bosko-ludzkiej struktury Kościoła. Tę teologiczną perspektywę problemu rozwija – w kontekście różnicy stanowiska katolickiego i protestanckiego – pewien autor znany z autentycznie mniejszej przenikliwości duchowej:

Katolicyzm idzie śmiało aż do ostatnich konsekwencji Wcielenia i dlatego nie boi się w człowieku posłanym rozpoznać samego Pana we własnej osobie [...]. Protestantyzm nie idzie tak daleko, nie przyjmuje tajemnicy Wcielenia tak całkowicie i z takim męstwem wiary i dlatego wciąż oddziela Chrystusa od człowieka, boi się człowieka, aby mu nie zakrył Chrystusa, by go nie oddzielił od Chrystusa i z tego powodu ani prawd wiary nie chce przyjąć od autorytetu Kościoła, ani nie uklęknie przed człowiekiem, aby otrzymać Chrystusowe przebaczenie. Boi się całej prawdy Eucharystii, boi się Matki Jezusa, boi się świętych i ich relikwii. Protestantyzm boi się człowieka, bo nie

uwierzył do końca w Boga-Człowieka, nie uwierzył do końca w to, że Bóg człowieka naprawdę wziął całkowicie w Chrystusie, i dopóki w to nie uwierzy w całej pełni, nie znajdzie tej radosnej, zwycięskiej prostoty katolicyzmu, dla którego to wszystko Chrystus, Jego obecność, Jego działanie, spotkanie z Nim [\[54\]](#).

Ale istnieją także inne uzasadnienia dla negacji Kościoła. Kwestionuje się sam fakt pośrednictwa Kościoła w kontakcie człowieka z Bogiem, występując w obronie sumienia jednostki. Ojciec Święty zajął się tym problemem osobno w encyklice *Veritatis splendor* (n. 64) z 1993 roku. Już jednak dwa lata wcześniej w cytowanej katechezie przypominał, że misją Kościoła jest właśnie oświecanie sumień i ich kształtowanie – bo samo sumienie nie wystarczy do podejmowania poprawnych moralnie decyzji. W tym względzie Kościół nie zastępuje Chrystusa, lecz po prostu spełnia Jego misję. „Nie można oddzielać pośrednictwa od Kościoła, który uczestniczy w misji Chrystusa – pośrednika między Bogiem i ludźmi”.

Wspomniana wyżej trudność, niekiedy wyrażana w sposób umiarkowany, ma swoje korzenie w mentalności liberalnej, którą Jan Paweł II

charakteryzuje jako „psychikę zdominowaną przez wolę całkowitej autonomii płynącą z poczucia samowystarczalności osobistej lub zbiorowej”. Oczywiście nie ma tu miejsca na Kościół, ale także i na Boga. Ten nurt myślowy był wielokrotnie demaskowany w antyliberalnych deklaracjach Papieży ery porewolucyjnej: Piusa VI (*Quod aliquantum* z 1791), Piusa IX (*Quanta cura* z 1864), Leona XIII (*Libertas praestantissimum* z 1885), Piusa XI (*Quas primas* z 1925) i Piusa XII (przemówienie z 6 grudnia 1953). Że te surowe orzeczenia pozostają czymś więcej niż składnikiem pamięci Kościoła, świadczą nawiązania, jakie czyni do nich Katechizm Jana Pawła II w związku z problemem wolności religijnej (por. KKK 2105, 2108-2109). Zapewne zaproponowana w Katechizmie łączna lektura tych „przedsoborowych” wypowiedzi Magisterium i wydanej przez ostatni Sobór deklaracji o wolności religijnej stanowi wciąż trudne zadanie dla teologów. Smutnym znakiem czasu pozostaje to, że wielu autorom – i to zarówno po stronie progresywnej, jak i konserwatywnej – wystarczy dziś podkreślanie różnic bez starania o interpretacje całościowe i w duchu nieprzerwanej Tradycji doktrynalnej<sup>[55]</sup>. Natomiast Jan Paweł II jest tak samo dbały o przestrzeganie przed „wynaturzoną ideą wolności” (*Evangelium vitae*, 21), jak o właściwe przedstawienie

stosunku Boga i Kościoła do wolności ludzkiej. Któż z nas nie pamięta owych wypowiedzianych w Polsce słów przesyconych troską:

Usiłuje się dzisiaj wmówić człowiekowi i całym społeczeństwu, iż Bóg jest przeszkodą na drodze do pełnej wolności, że Kościół jest wrogiem wolności, że wolności nie rozumie, że się jej lęka. Jest tutaj jakieś niesłychane pomylenie pojęć. Kościół bowiem nie przestaje być w świecie głóścicielem Ewangelii wolności! (homilia we Wrocławiu, 1.6.1997).

Wymienione wyżej trudności w podejściu do Kościoła nie zjawyły się wszystkie naraz, lecz narastały stopniowo, przechodząc z poziomu odruchu nieposłuszeństwa na poziom rozbudowanych uzasadnień teologicznych i filozoficznych. Teraz, w czasach szybkiego obiegu myśli, wszystkie te ciężary spadają nawet na najbardziej oddalonych od nurtu wielkich sporów historii. Spadają więc na barki ludzi świeckich, którzy w tej atmosferze swoją wierność okupują heroizmem. Ale nie zawsze tak jest: zbyt często w umysłach i duszach szalę przeważają kontestacje typu protestanckiego i liberalnego, czasem tylko w formie haseł uzasadniających wcześniejszą oziębłość. Rozpoczyna to proces duchowego oddalania

się od Kościoła.

Nie jest rzeczą dziwną akcent postawiony przez Papieża na „kościelnej tożsamości” katolików, w tym katolików świeckich. Gra idzie o wysoką duchową stawkę. O jaką? Łatwo stwierdzić, uświadamiając sobie, jak głęboko sama życiowa konstytucja chrześcijaństwa zależy od Kościoła. Przeglądając Katechizm wydany przez Jana Pawła II, odkrywamy ponownie, że charakter dogłębnie kościelny posiada nasza osobista wiara<sup>[56]</sup>, modlitwa<sup>[57]</sup>, moralność<sup>[58]</sup>, oczywiście także liturgia<sup>[59]</sup> – a więc wszelkie „działania życiowe” człowieka religijnego. Jeśli tak jest, to jakiegokolwiek istotne zakłócenie na linii „wierny – Kościół” skutkuje nie tyle trudnością o charakterze zewnętrznym i instytucjonalnym, lecz pociąga za sobą rany w życiu wewnętrznym i w zażyłości z Bogiem. Miał przecież rację św. Cyprian, gdy stwierdzał: „Nie może mieć Boga za Ojca, kto nie ma Kościoła za Matkę” (cyt. KKK 181).

### **„My jesteśmy Kościołem”?**

Uświadomienie świeckim ich nadprzyrodzonej i żywotnej więzi z Kościołem jest zatem sprawą pierwszorzędą dla ich życia chrześcijańskiego. Stąd cytowana wyżej deklaracja Piusa XII i dzisiejsze starania

Jana Pawła II. Należy je jednak odczytywać w całej ich głębi teologicznej, a nie powierzchownie. W warstwie duszpasterskiej (która bywa niestety często pozbawiona głębi doktrynalnej i zakorzenienia w prawdzie) dominowała i dominuje obawa, żeby wierni – zwłaszcza świeccy – nie traktowali Kościoła jako czegoś obcego. Nie ma sensu odmawianie zasadności tej obawie. Nie sposób już jednak pominąć faktu, że w cieniu duszpasterskiego „popularyzowania”, „demokratyzowania” świadomości kościelnej wyrosło nowe zagrożenie, którego nie przewidywano. Jest to zagrożenie niemal skrajnie odmienne: polega na faktycznym ograniczeniu Kościoła do zbiorowości kościelnej naszego czasu i miejsca, i to zbiorowości kształtowanej niemal od podstaw wedle wymagań „ducha czasów nowych”. Gdy zatem słyszymy dzisiaj z ust „uświadomionego laikatu” deklarację: „My jesteśmy Kościołem” (*Wir sind Kirche*), to niekoniecznie chodzi o objaw autentycznego religijnego zaangażowania. Zbyt często chodzi po prostu o swoistą celebrację samych siebie.

Tak więc również formuła „My jesteśmy Kościołem” podlega ograniczeniom, które wychodzą dziś na wierzch ze szczególną ostrością. Zinterpretowana w duchu tego świata formuła straciła swoją nadprzyrodzoną równowagę. Stała się instrumentem w

rękach osób i grup, które swoją wizję Kościoła ujmują wyłącznie w socjologicznych kategoriach „uczestnictwa” i „władzy”. Czy nie nadszedł więc czas, by ożywić nadprzyrodzoną świadomość teologiczną, że Kościół nas – mnie i ludzi mnie otaczających – przekracza i przerasta? Że jeśli chcemy mówić o Kościele w kategorii „my”, to w tej ostatniej musimy uwzględnić najpierw Chrystusa-Głowę, ale także ogromną już rzeszę wierzących, którzy odeszli do Pana. W Kościele określenie „my” jest nieoddzielalne od prawdy o *świętych obcowaniu*. Szczególnie liturgia jest powołana do tego, by nam o tym przypominać.

### **Kościół Matką, a więc i domem**

W przeszłości posługiwano się chętnie formułą „Święty Kościół-Matka nasza”. Używał jej także Sobór Watykański II. Dzisiaj jest ona odbierana jako barokowy ozdobnik. A przecież nie dla ozdoby używa tego pięknego określenia Katechizm, gdy mówi: „Zbawienie pochodzi od samego Boga; ponieważ jednak życie wiary otrzymujemy za pośrednictwem Kościoła, on jest naszą Matką” (KKK 169). Ta formuła, pochodzenia patrystycznego, zawiera nie tylko określony ładunek emocjonalny (który w danych warunkach może się zużyć właśnie w porządku



przeżyć), lecz i analogię teologiczną o dużej wartości poznawczej. Ma zresztą także znaczenie kontemplacyjne, gdyż jest w niej uszanowana zarówno pewna odrębność, jak zgoła rodzinna bliskość pozwalająca niekiedy na użycie uroczystego „my, Kościół”.

Określenie Kościoła jako naszej Matki nie jest aż tak metaforyczne, jak by się wielu zdawało. Każda matka jest najpierw środowiskiem, w którym pocyna się nowe życie. Otóż nasza wiara i życie łaski pocyna się w Kościele, a najwyraźniej widać to wtedy, gdy małe dziecko otrzymuje sakrament chrztu świętego. Dalej, w tym środowisku organizmu matki jej potomstwo otrzymuje odpowiedni dla niego pokarm. Podobnie i my, odrodzeni w chrzcie, otrzymujemy w Kościele pokarm duchowy – którym jest Chrystus Eucharystyczny, uobecniony w sprawowanej przez kapłana Ofierze Mszy świętej. Zauważmy także, że to w złączeniu ze swoją matką dziecko, poczęte i karmione, rośnie i dojrzewa do bezpośredniego kontaktu ze światem zewnętrznym. Podobnie i w życiu nadprzyrodzonym: chrześcijanie otrzymują siłę wzrostu, łaskę dojrzałości i moc do zmagania ze światem w sakramencie bierzmowania. Biologiczne macierzyństwo musi być uzupełnione o nauczanie, wychowanie, kształcenie. I dlatego każda prawdziwa

matka jest nie tylko środowiskiem życia, lecz również rozumnym tego życia opiekunem. Tę harmonię ujrzymy w specjalny sposób w Kościele. „Ponieważ Kościół jest naszą Matką, jest także nauczycielem naszej wiary” (KKK 169).

Niedaleko od siebie są matka i dom. Kościół bywa dzisiaj określany także jako dom. To określenie ma swoje rozwinięcie, swoiście filozoficzne, jeśli powiemy, że chodzi o „dom osób”: Chrystusa i ludzi. To właśnie filozofowie podkreślają dzisiaj, że dla osoby domem są przede wszystkim inne osoby – a nie bezosobowe instytucje, przepisy, ozdoby. Szczególną potrzebą naszych czasów jest wyzwolenie się z tej „alienacji” przez dostrzeżenie najpierw relacji osobowych, a następnie znaczenia, jakie mają w tych relacjach instytucje. W przypadku Kościoła należy przede wszystkim rozpoznać obecność w nim Chrystusa oraz Jego pierwszeństwo – jako „pana szabatu” – względem wszystkich innych elementów życia kościelnego. To rozpoznanie osoby Chrystusa nie jest nam potrzebne po to, by zlekceważyć Jego instytucjonalną szatę kościelną, gdyż mogłoby to być podobne raczej do „odarcia z szat” niż do odkrycia Zmartwychwstałego. Ostatecznie głęboka wiara pewnej ewangelicznej niewiasty poprowadziła ją do wniosku, że będzie zdrowa, jeśli tylko dotknie „choćby Jego szaty” (Mk 5,

28) – i rzeczywiście przez tę szatę dotarła do niej moc Chrystusa. Chodzi więc nam po prostu o rozpoznanie obecności i działania Chrystusa w Kościele: w liturgii, w katechezie, w nauczaniu Papieża i biskupów, w ich zarządzeniach, w dogmatach. Na swój sposób w tej Chrystusowej rzeczywistości Kościoła muszą się znaleźć świeccy.

### **Misterium Kościoła i godność wiernych świeckich**

W nauczaniu Jana Pawła II o świeckich w Kościele rzeczą charakterystyczną jest usytuowanie tej kwestii w trzech teologicznych kontekstach nauki o Kościele. Najwyraźniej widzimy to na kartach posynodalnej *adhortacji Christifideles laici*, niewątpliwie najpełniejszego i najbardziej autorytatywnego wykładu zagadnienia w nauczaniu Papieża. Ojciec Święty mówi tam kolejno o Kościele-*Misterium*, Kościele-*Wspólnocie* i o Kościele-*Misji*. Tej potrójnej perspektywie eklezjologicznej odpowiada potrójna problematyka teologii laikatu, do której należą problemy: *godność* katolików świeckich, ich *uczestnictwo* w życiu kościelnym oraz *współodpowiedzialność*.

Zwróćmy uwagę, że Jan Paweł II w *Christifideles laici*, opierając swoje rozważania na trójcy eklezjologicznej *Misterium-Wspólnota-Misja*, nie dopuścił do

rozpatrywania problemu wiernych świeckich tylko w perspektywie *communio*-wspólnoty, która jest uważana za szczególne *novum* Soboru i klucz współczesnej eklezjologii. Wątek *communio* zostaje włączony do pełniejszego wykładu, tak że ostatecznie mówi się np. o „misterium komunii” (ChL 8). Papież wyraźnie unika wszystkiego, co mogłoby prowadzić do wadliwego zinterpretowania komunii, a więc spłaszczenia, zhoryzontalizowania wizji Kościoła w duchu socjocentryzmu, i w ten sposób błędnie ukierunkowałyby sam sposób widzenia obecności świeckich w Kościele. Dlatego zresztą niejako na czele stawia aspekt Misterium – co jest charakterystyczne także dla eklezjologii Katechizmu, gdzie wyraźnie pierwszeństwo zostało dane sakramentalnemu ujęciu Kościoła.

Swego czasu Jacques Maritain zauważał z satysfakcją, że pierwszy rozdział Konstytucji *Lumen gentium* mówi o „Misterium Kościoła”<sup>[60]</sup>. Sądził, że to określenie najlepiej przybliży do właściwej rzeczywistości Kościoła, dając wgląd w jego wnętrze: „Kościół jest misterium równie głębokim, jak tajemnica Wcielenia”. W tym samym duchu promulgowany przez Jana Pawła II Katechizm podsumowuje wykład o „Kościele w zamyśle Bożym” słowami:

Kościół jest w historii, ale równocześnie ją przekracza. Jedynie *oczami wiary* można w jego rzeczywistości widzialnej dostrzec również rzeczywistość duchową, będącą nośnikiem życia Bożego (KKK 770).

O jaką „rzeczywistość duchową” tu chodzi? Jan Paweł II ukazuje Kościół jako „tajemnicę zawartą w tajemnicy”: Kościół jest „w swej najgłębszej istocie tajemnicą wiary, ściśle związaną z nieskończoną tajemnicą Trójcy Przenajświętszej” (9.10.1991). Z tego absolutnie najgłębszego wymiaru trynitarnego wynika natychmiast wymiar chrystyczny całego Kościoła: jest on „poniekąd kontynuacją tajemnicy Wcielenia” (24.7.1991). Jest Ciałem Chrystusa i dlatego – zgodnie z myślą św. Augustyna – „cały Chrystus” (*Christus totus*) to po prostu Chrystus-Głowa i Kościół-członki. Katechizm przypomina zdanie św. Tomasza z Akwinu: „Głowa i członki są jakby jedną i tą samą osobą mistyczną” (KKK 795).

O ile wspomniane wyżej określenia Kościoła jako Matki i domu miały w sobie coś z metafory, o tyle w określeniu go jako „całego Chrystusa” brzmi po prostu sama prawda teologiczna, i to ogromnie ważna dla naszego życia teologalnego. Zwraca się przecież uwagę, że Chrystus, a w Jego Boskiej osobie człowieczeństwo, jest „miejscem” nawiązania realnych i

nadprzyrodzonych relacji między człowiekiem (ludźmi) a Bogiem. Należałoby dodać, że to „miejsce” usytuowane jest w Kościele, który według zgrabnej formuły Bossueta jest właśnie „Chrystusem udzielającym się i nam danym”.

Janowi Pawłowi II zależy na tym, aby świeccy nie tylko odkrywali, że są „pełnoprawnymi członkami Kościoła” (co mogłoby mieć znaczenie wyłącznie socjologiczne), ale i rozpoznawali swój udział w jego Chrystusowym Misterium – co ma pierwszorzędne znaczenie dla ich życia Bożego (ChL 9). Zwracając się do wiernych świeckich, Papież chętnie nawiązuje do fragmentu Ewangelii, w którym Pan Jezus porównywał zjednoczenie Chrystusa z Kościołem do jedności krzewu winnego i latorośli (por. J 15, 1-5). Zależy mu na tym, aby także świeccy rozumieli swój udział w Kościele jako tożsamy z wszczepieniem w Chrystusa, który włącza każdego wiernego w wewnętrzne życie Boga – Trójcę Świętą.

Spójrzmy na powtórzoną na kartach *Christifideles laici* definicję soborową:

Pod nazwą świeckich rozumie się tutaj wszystkich wiernych chrześcijan nie będących członkami stanu kapłańskiego i stanu zakonnego prawnie ustanowionego

w Kościele, mianowicie wiernych chrześcijan, którzy jako wcieleni przez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży i uczynieni na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego urzędu Chrystusowego, ze swej strony sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie (LG 31, cyt. ChL 9).

Jan Paweł II rozwija tę definicję w ten sposób, aby ludzie świeccy odkrywali swe „uczestnictwo w życiu Kościoła” jako „ściłą więź z życiem Chrystusa” (10.11.1993). Chodzi o odkrycie szansy „kształtowania swojego życia w świetle tajemnicy Wcielenia”.

Misterium Kościoła jest właściwym kontekstem dla wyjaśnienia *godności katolików świeckich*. Według Jana Pawła II składają się na nią dwa nierozdzielne elementy: *chrześcijańska nowość* (jako swoisty element rodzajowy, powtarzający się w przypadku każdego wiernego: duchownego, świeckiego i zakonnika) oraz *charakter świecki* (jako element specyficzny laików).

## **Chrzest i mistyka**

Papież mówi o tym, co dzieje się z każdym człowiekiem, który przez chrzest złączył się z Chrystusem:

Chrzest odradza nas do życia dzieci Bożych, jednoczy nas z Jezusem Chrystusem i Jego Ciałem, którym jest Kościół, namaszcza w Duchu Świętym, czyniąc każdego z nas duchową świątynią (ChL 10).

Na tym polega właściwa wszystkim wiernym *chrześcijańska nowość*, która jest także konstytutywnym elementem „sylwetki” każdego wiernego świeckiego. Wiąże się z tym obszerne – i teologicznie niełatwe – zagadnienie udziału świeckich w kapłańskim, prorockim i królewskim urzędzie Jezusa Chrystusa.

Trzeba powiedzieć, że ta część owej „sylwetki” świeckich została w ostatnim czasie niemal na nowo odkryta. Już w samych katechezach papieskich jej omówienie zajmuje pierwszorzędne miejsce. Przede wszystkim otwiera to ponownie głęboką perspektywę wewnętrznego zjednoczenia z Chrystusem i z całą Trójcą Świętą. Na tej podstawie ascetyka – która w wykładzie dla świeckich bywała nieraz ograniczona do wyzbycia się grzechu i pewnych podstawowych ćwiczeń duchowych – zyskała swoje bogactwo mistyczne. Widać to tam, gdzie prezentuje się świeckim rozwiniętą propozycję ascetyczną, obejmującą zrozumienie wszystkich okresów życia wewnętrznego, odmian modlitwy, typowych kryzysów (skrupuły, ciemna noc). Szczególnie ważne jest przekształcenie perspektywy



„walki duchowej” świeckich: ma ona objąć nie tylko czynne oczyszczenia, ale i oczyszczenia bierne wraz z owocowaniem darów Ducha Świętego. Rozwija się świadomość łaski jako nadprzyrodzonej obecności Trójcy Świętej w duszy człowieka. Prawda o tej obecności – o której mówiła przed wiekami św. Teresa, że jest bardzo wielką pociechą dla wierzących – inspirowało powszechniejsze poczucie osobistej więzi z Chrystusem.

Że chodzi o sprawę wielkiej wagi dla życia religijnego wiernych, świadczy częste dziś wśród świeckich szukanie pogłębienia tej wiedzy o „modlitwie i mistyce”. Ta problematyka wkroczyła do lektur i rozmów. Zainteresowanie nią jest powodem powstawania rozmaitych „szkół modlitwy”. Jest to wielki żywioł i oczywiście zdarzają się w nim tendencje niepokojące, zwłaszcza jeśli zabraknie zdrowej doktryny, realizmu sakramentów i rozpoznania Misterium Kościoła.

Obawiam się, że popularną niedokładnością jest swoiste „widzenie podwójne” lub zwykłe niedowidzenie, którego efektem jest rozdzielanie Chrystusa i Kościoła. Przede wszystkim wielu gorliwych chrześcijan jest przekonanych, że powołanie do świętości, pogłębienie i rozwój duchowy może ich przymusić do wyjścia poza „zwykłą” kościelną

ortodoksję i pobożność. W nawiązaniu do znanych odróżnień teologii ascetycznej można by powiedzieć, że nieraz sądzi się, że Kościół jest tylko punktem wyjścia, miejscem przeznaczonym dla *początkujących* w etapie zwanym *oczyszczeniem* (polegającym na pozbyciu się grubych grzechów i wad), podczas gdy *zaawansowani* pod wpływem wewnętrznego *oświecenia* (*przebudzenia*?) muszą nabrać dystansu do „egzoterycznego” Kościoła, sytuując się w czysto duchowej, ponadkościelnej wspólnotcie prawdziwie wtajemniczonych. Czy takie poglądy są wyznawane jedynie przez zdeklarowanych gnostyków? Niestety, nawet jeśli sformułowania są inne, podobna myśl kiełkuje w umysłach wielu pocziwych *christifideles*, którym wejście w Misterium utożsało się zupełnie mylnie z wyjściem poza dogmat i ryt, a nieraz i z atakiem na rozum oraz zdrowy rozsądek. Jakim zaskoczeniem dla tych, którzy za nic mają zewnętrzne „ceremonie”, byłoby stwierdzenie św. Teresy od Jezusa, która „za każdą najmniejszą ceremonię kościelną gotowa była śmierć ponieść”. A ci, którzy szukają prawdziwego Boga w „głębi bez wyrazu”, być może zdziwiliby się na widok Tomasza Mertona podkreślającego, że „mistyka św. Jana od Krzyża i św. Teresy jest owocem Soboru Trydenckiego”.

Dlaczego niektórzy ludzie szukający świętości skłonni są

oddalać się od Kościoła lub nawet go opuścić? Nie wątpmy od razu w szczerść ich intencji – która jednak nie wystarczy za uzasadnienie. Być może ich pojęcie świętości pomija Wcielenie Boga i jego konsekwencje? Wtedy prawdziwy Bóg musi być ateńskim „Bogiem Nieznanym” albo starotestamentowym Bogiem bez ludzkich kształtów.

Jan Paweł II przypomina nam świętość Kościoła wynikającą z jego pochodzenia, celu i środków. Święty jest w nim Pan, „który ustanowił Kościół, wysługując dlań w Ofierze krzyżowej Ducha Świętego, który jest niewyczerpanym źródłem świętości Kościoła” (10.7.19991). Święty jest cel Kościoła, „którym jest chwala Boża i zbawienie ludzi”. I wreszcie święte są środki prowadzące do wspomnianego celu: „nauka Chrystusa zawarta w objawieniu miłości Boga do nas i w podwójnym przykazaniu miłości; siedem sakramentów i cały kult (liturgia), a zwłaszcza Eucharystia, życie modlitwy”. Ta świętość Kościoła nie jest więc czymś, co się zjawia na skutek obecności jego świętych członków. Właściwie odwrotnie: ta ostatnia jest udziałem w świętości danej Kościołowi „w jego Boskim założeniu”, a więc w świętości Chrystusa-Głowy.

## Zapomniany „charakter świecki”

Jednak – wracając do określenia godności wiernego świeckiego – „sylwetkę” laika określa nie tylko *chrześcijańska nowość* właściwa wszystkim ochrzczonym. Jej rysem specyficznym jest „charakter świecki”. Fakt życia w świecie – to znaczy „pośród wszystkich razem i poszczególnych spraw i obowiązków świata, i w zwyczajnych warunkach życia rodzinnego i społecznego” (LG 31) – ma znaczenie konstytutywne dla ich godności i powołania. Nie jest tylko faktem socjologicznym lub antropologicznym, lecz „przede wszystkim teologicznym” i kościelnym (ChL 15). Świeccy mają pozostać wewnątrz świata, aby przyczyniać się do jego uświęcania.

Wydaje się, że o ile świadomość chrzcielna przeżywa wśród świeckich jakiś renesans, o tyle poczucie charakteru świeckiego zanika dziś niemal w stopniu proporcjonalnym do zaangażowania w sprawy religijne. Niestety wygląda to tak, jakby pobożność wyłączała człowieka z jego zwykłego życia, zamiast je przemieniać. Bardzo nieczęsto przypominają o specyfice świeckich duszpasterze. Być może obawiają się, że te przypomnienia zostaną odebrane przez „świadomy laikat” jako swoiste wysłanie wiernych na podwórko? Świeccy nie palą się do odkrywania swego właściwego miejsca i szansy danej im przez Boga, który „tam” –

czyli w świecie – „ich powołał”.

A jednak zachowanie przez laików „charakteru świeckiego” jest kwestią o ważności porównywalnej do odejścia od świata w wypadku zakonników. Jest to zagadnienie wierności swemu powołaniu. Trzeba zawsze wiedzieć, kim się jest, i pozostać sobą.

Kościelny status świeckich zostaje w sposób radykalny określony przez chrześcijańską nowość i jego cechą wyróżniającą jest charakter świecki (ChL 15).

Nie można z tego określenia wziąć tylko części, tak jak z kapłaństwa nie można wybrać tylko przywileju codziennego bliskiego obcowania ze świętościami.

Należy przypuszczać, że pielęgnowanie *charakteru świeckiego* oznacza także szczególną opiekę laików nad dwiema uprzywilejowanymi wspólnotami naturalnymi człowieka: narodem i rodziną. Rzeczą świeckich jest kultywowanie tradycji narodowych i obyczaju domowego w postaci sprzyjającej upowszechnieniu Ewangelii i życiu wedle niej.

## **Świętość w świecie**

O powołaniu świeckich do świętości i o *duchowości*

świeckich można więc mówić dopiero z uwzględnieniem obu elementów godności laika. Nie można tu popełnić żadnej przesady. Z jednej bowiem strony *chrześcijańska nowość* świeckich domaga się stosowania przez nich powszechnych środków uświęcenia, jak modlitwa i sakramenty, rozważanie słów Bożych, praktykowanie miłosierdzia, jałmużny i postu itp. (Z tej racji Jan Paweł II przypomina świeckim, że także w ich życiu są niezbędne „specjalne momenty przeznaczone wyłącznie na modlitwę” oraz że również oni „są wezwani i zaproszeni do intensywnego życia eucharystycznego” – 1.12.1993). Z drugiej strony musi tu chodzić o duchowość opartą na „prawdziwej wizji rzeczywistości” pozwalającą więc na widzenie we właściwym świetle wiary „codziennych wydarzeń, pozytywnych i negatywnych, radosnych i bolesnych, pracy i wypoczynku, myśli i czynów”, co z kolei dostarcza „nowej energii potrzebnej do działania w porządku doczesnym”.

O powołaniu świeckich do świętości mówi się w naszych czasach bardzo wiele. Jednak nie wszyscy dostrzegają, że chodzi nie tylko o ogólne ośmielenie laików do korzystania z bogactw nadprzyrodzoności, ale równocześnie o obudzenie w nich ich własnych, specyficznych energii poprzez skłonienie do korzystania z łask, które są dawane tylko im lub głównie im. To się

jeszcze nie stało, choć niewątpliwie coś się już w tej sprawie dzieje.

Zresztą problem świętości świeckich też nie jest nowy. W historii Kościoła przewija się ich wielu. Kościół o nich nie zapominał, o czym świadczy najlepiej treść modlitw eucharystycznych. W najstarszym kanonie mszalnym Kościoła łacińskiego (tzw. *Kanonie rzymskim*), tam, gdzie Kościół odwołuje się do wstawiennictwa świętych, reprezentacja świeckich była od dawna dość liczna. W występującej przed konsekracją modlitwie *Communicantes* po Matce Bożej i dwunastu Apostołach wzywa się – w porządku hierarchicznym – dwunastu Męczenników, wśród których pięciu Papieży, jednego biskupa, jednego diakona i pięciu laików: św. Chryzogona, świętych Jana i Pawła oraz świętych Kosmę i Damiana. Z kolei w następującej po konsekracji modlitwie *Nobis quoque peccatoribus* wśród dalszych piętnastu imion aż siedem należy do świętych kobiet-męczennic (żon, dziewic i wdowy): Felicyty, Perpetuy, Agaty, Łucji, Agnieszki, Cecylii i Anastazji. Obecność tych osób w najczcigodniejszej modlitwie mszalnej jest znacząca, podobnie jak występowanie świętych świeckich w kościelnym *Martyrologium*. Przez wieki jest to najlepsza legitymacja obecności świeckich w Kościele. A przecież ta liturgiczna legitymacja była też – mówiąc wedle dzisiejszego zwyczaju – niezwykle

autorytatywną „promocją”.

Chodzi jednak nie tylko o „promocję”, lecz o kanonizację, czyli zapisanie w *złotej księdze* Kościoła. Należy przypomnieć, że w dobie pontyfikatu Jana Pawła II kanonizacje (i beatyfikacje) osób świeckich były bardzo liczne, a sam Papież zabiegał, by przyspieszono procesy, których zadaniem jest zbadanie świętości życia świeckich najróżniejszych życiowych kondycji: małżonków, dziewic, męczenników, działaczy społecznych i politycznych. Dzisiaj wielu z nich wyniesionych na ołtarze jest nie tylko swoistymi wzorami, lecz przede wszystkim niebieskimi promotorami świętości świeckich. Popatrzmy tylko na „polskie niebo”, gdzie zabłyśły pełnym światłem nowe gwiazdy: św. Jadwiga, bł. Karolina Kózka, błogostawieni Męczennicy Podlascy, bł. Aniela Salawa. Są jeszcze inni, którzy czekają: Edmund Bojanowski, Jerzy Ciesielski, Bogdan Jański, Stanisława Leszczyńska, Wanda Malczewska, Anna Jenke...

### **Wspólnota Kościoła i uczestnictwo świeckich**

Wiele nadziei pokładano w „nowym” ujęciu Kościoła jako wspólnoty (*communio*). Z pewnością i dzisiaj pozostaje ono niezwykle inspirujące dla teologów, a zwłaszcza owocne w praktyce życia kościelnego. W



adhortacji *Christifideles laici* wymieniono jako zjawiska pozytywne („nowe energie świętości i uczestnictwa”) fakty, które w większości na pewno są związane z wyraźniejszym podkreśleniem wspólnotowości Kościoła:

Nowy styl współpracy między kapłanami, zakonnikami i świeckimi, czynny udział świeckich w liturgii, w głoszeniu Słowa Bożego i w katechezie, powierzanie świeckim wielorakich posług oraz zadań, bujny rozkwit grup, zrzeżeń, ruchów duchowości i zaangażowania świeckich, szerszy i bardziej znaczący udział kobiet w życiu Kościoła i w rozwoju społeczeństwa (ChL 2).

Ale adhortacja przypomina, że „właściwe rozumienie kościelnej komunii nie może się zamykać w obrębie zwykłej interpretacji socjologicznej i psychologicznej” (ChL 19). W tym samym miejscu sprecyzowano słowami Pawła VI, że komunია to „jedność z Chrystusem i w Chrystusie, i jedność wśród chrześcijan w Kościele”.

W opisie wspólnoty Kościoła Jan Paweł II posługuje się różnymi obrazami. Jednak nieustannie wraca tu Pawłowy motyw Kościoła jako Ciała Chrystusa. „Organiczna jedność mistycznego Ciała Chrystusa” –

której dynamiczną zasadą jest Duch Święty – zakłada współistnienie rozmaitych powołań, różnych i komplementarnych. „Ta różnorodność i komplementarność sprawia, że każdy świecki pozostaje w relacji do całego ciała i sam wnosi do niego swój własny wkład” (ChL 20).

Ujęcie Kościoła jako komunii staje się właściwym kontekstem dla rozważenia *uczestnictwa świeckich* w życiu kościelnym. Zauważmy, że samo określenie „laik” (w sensie: wierny świecki) pojawiło się bardzo wcześnie, właśnie w związku z problemem ustalenia relacji między stanami w Kościele. Posłużył się tym określeniem jako pierwszy św. Papież Klemens I będący Biskupem Rzymu w latach 90. I wieku. W słynnym ogromnie ważnym *Liście do Koryntian* pisze on m.in.:

Arcykapłanowi bowiem zlecona została właściwa mu służba Boża, kapłanom zostało wyznaczone właściwe im miejsce i lewitów powołano do właściwej im posługi. Człowieka świeckiego wiążą prawa właściwe świeckim [\[61\]](#).

Treścią tego tekstu jest nie tylko już dość wyraźne odróżnienie dwóch stanów (duchownego i świeckiego), ale i przekonanie, że „właściwe” miejsce z jednej strony biskupa, kapłanów i diakonów, a z drugiej świeckich

jest czymś określonym i wiadomym. Jednak, jak w wielu innych sprawach, w ciągu wieków Kościół odczuwał potrzebę wyraźniejszych sprecyzowań w różnych warunkach życia. Zawsze cenna była jedność Ciała, które zachowuje swój przejrzysty ład hierarchiczny, oparty na znamionach sakramentalnych.

### **Klerykalizacja elit**

Tak samo jak należy się dzisiaj cieszyć z niepodlegającego wątpliwościom ożywienia religijnego wśród części wiernych, którzy zaludniają i tworzą rozmaite stowarzyszenia i ruchy, tak samo należy ubolewać nad wytworzeniem się swoistej warstwy pośredniej między właściwą hierarchią i zwykłymi wiernymi. Znaczenie tej warstwy w Kościele jest niejasne, a zarazem już dość poważne.

Owszem, w odległej przeszłości (np. w średniowieczu, ale i później) istniał też podział na „zwykłych wiernych” i katolicką elitę świecką, która miała uprzywilejowaną pozycję w kontaktach z hierarchią. Ale pozycja tej świeckiej elity – książąt, królów i cesarzy – wynikała z właściwych im kompetencji w społeczności doczesnej. Oni zapewniali Kościołowi pokój, wolność głoszenia Ewangelii. W tym sensie Pius XII nazywał „apostołami świeckimi” świętych władców: niemieckiego Henryka II,

węgierskiego Stefana, francuskiego Ludwika IX. My moglibyśmy wskazać – wraz z Janem Pawłem II – także św. Jadwigę Królową albo bł. Kingę. Gdy ta elita, w wyniku przemian religijnych i społecznych, praktycznie zanikła lub kompletnie straciła na znaczeniu, wierni świeccy stracili naraz swoich naturalnych świeckich reprezentantów. Pewna równowaga „duchowego” i „doczesnego” uległa zakłóceniu: biskupi stracili równorzędnych partnerów świeckich (równorzędnych, bo reprezentujących autonomiczną „społeczność doskonałą”), wiernych i samodzielnych, włączonych w życie kościelne i mających swoją własną pozycję w świecie. To był wielki szok dla wszystkich, nawet jeśli hierarchia mogła początkowo odczuć pewną ulgę z powodu zaniku doczesnego przywództwa wśród świeckich katolików. Bywało ono przecież niewygodne dla polityki kościelnej. Z czasem pojawiła się wśród laikatu nowa elita, w której – zgodnie z duchem nowej epoki – prym zaczęli wieść tzw. intelektualisci (tak jak nowe było słowo, tak nowe było zjawisko): uczeni, pisarze, artyści, dziennikarze, oświeceni działacze społeczni i polityczni. Pozycja tej nowej elity wynikała już w mniejszym stopniu z ich miejsca w świecie, lecz przede wszystkim z układu wyłącznie kościelnego, z przywileju i opieki pasterzy. Intelektualiści katoliccy – to na ogół nie ich wina! – najczęściej nie mieli żadnego

znaczenia w nowym porządku świata, odczuwali więc tym mocniej swoją społeczną zależność od hierarchii, która organizowała im życie w klubach i zrzeszeniach oraz – co za odmiana ról! – upominała się w ich sprawach u laickich rządów. Ta zależność była przeżywana w duchu wdzięczności, ale i kształtowała wrażliwość tego laikatu, jego horyzonty, wyobrażenia o polu działania. Ta nowa elita – której wytworzenie było i tak wielkim sukcesem odnowy katolickiej międzywojnia – praktycznie nie zachowywała swojego własnego charakteru świeckiego (wyjątki tylko potwierdzają regułę). Była właśnie sklerykalizowana. Dlatego jej wyobrażenia o „promocji laikatu” szły zasadniczo w stronę tworzenia w samym Kościele (w miejscu wygrzanym przez hierarchię) warstwy świeckich „duszpasterzy”, którzy przejęliby na siebie część odpowiedzialności i funkcji duszpasterzy wyświęconych. Gdy nadszedł wspomniany wyżej proces sekularyzacji duchowieństwa, obie tendencje spotkały się jakby w pół drogi: duchowni o zaburzonej poczuciu własnej kapłańskiej tożsamości przy okazji reformy dawnego apodyktycznego stylu duszpasterskiego (związanego częściowo z uprawnionym poczuciem, że się jest *alter Christus*) chętnie przyjmowali mentalność i image *starszego ludu*, jeśli nie *brata-łaty*; z drugiej strony świeccy o

rozbudzonych aspiracjach duszpasterskich przyjmowali entuzjastycznie tę metamorfozę swoich kapelanów i proboszczów, przeczuwając, że zbliża się godzina „uczestnictwa” w ich władzy. Doktrynalnym polem tego eksperymentu demokratyzacji kapłaństwa – co najmniej w warstwie mentalnej, ale i w zakresie funkcji – stała się swoiście zinterpretowana nauka o wspólnocie kapłaństwa chrzcielnego. Zapewne nie jest dziwne, że współczesny „świadomy laikat” (będący znikomym procentem zwykłego laikatu) nie zastąpił swych wielkich przodków, owych „panów katolickich”, w ławkach kolatorskich i na emporach. Jest natomiast faktem, że jego najskrytsze marzenia wiodły go do wnętrza prezbiterium. Gdy ta świątynna „ziemia kapłańska” została praktycznie zdobyta i na stałe zaludniona przez nadzwyczajnych lektorów, szafarzy i animatorów, na horyzoncie pojawił się nowy cel: przejście od kapłana „odpowiedzialności” za „obrzęd eucharystyczny”. W ten sposób na wierzch wyszedł nareszcie klerykalny archetyp samoświadomości części świeckich: ich duchowość, aspiracje i ideał świętości został ukształtowany na wzór kapłaństwa urzędowego. Zawsze chcieli być kapłanami. Nie rozpoznali „charakteru świeckiego” swojego powołania. Słusznie pisze jeden z najbliższych współpracowników Ojca Świętego, że:

wierny świecki, który przez długi czas, a nawet przez całe życie pełni funkcje duszpasterskie typowe dla kapłana, wyjąwszy sprawowanie Eucharystii i spowiedzi sakramentalnej, w rzeczywistości nie jest już naprawdę świeckim i traci swą tożsamość w życiu i misji Kościoła. Zadania i funkcje sprawowane „zastępczo” w wielu przypadkach stają się w istocie integralną częścią nowego rodzaju „posługi”, która powieli postugę kapłanów<sup>[62]</sup>.

Powyższego smutnego wniosku nie ma co aplikować do każdej współczesnej formy aktywności świeckich w Kościele. Sądzę jednak, że dotyczy on zjawiska na tyle poważnego, aby można go było traktować jako część diagnozy obecnej sytuacji. Potwierdza to treść wydanego w roku 1997 z polecenia Papieża międzydykasteryjnego dokumentu o współpracy świeckich z kapłanami<sup>[63]</sup>. Dla wielu był on szokiem (choć jego przygotowanie zostało zapowiedziane w adhortacji *Christifideles laici*). Komentując na łamach „L'Osservatore Romano” powstałą sytuację, prof. Winfried Aymans stwierdził, że „stajemy tutaj w obliczu trudnego problemu duszpasterskiego: jak wykazać przekonująco wewnętrzne błędy systemu, który od

ponad dwudziestu lat był popierany albo tolerowany?”[\[64\]](#).

Wielokrotnie przeciwstawiano przedsoborowy „Kościół klerikalny” posoborowemu „Kościołowi wspólnotowemu”. Ale paradoksalnie jednym ze zjawisk tego ostatniego jest klerikalizacja świeckich – o której mówi Papież (ChL 23). Dotyczy ona przede wszystkim elit. Warto zastanowić się nad tym, dlaczego dzieje się tak, że dzisiaj najbardziej czynni katolicy świeccy są z reguły laikami najbardziej sklerikalizowanymi.

Wydaje się, że sprawa ma dwa komplementarne wyjaśnienia. Przede wszystkim – jak już wyżej powiedziano – powstało zakłócenie w pojmowaniu kapłaństwa. Oczywiście ostatni Sobór odróżnia precyzyjnie kapłaństwo powszechne wszystkich wiernych od kapłaństwa służebnego uzyskiwanego w sakramencie święceń. Jednak w przekazie praktycznym zatarła się prawda o zachodzącej tu „istotowej różnicy”. Czy jest to słynny „kryzys wzrostu”, czy też zwykły chaos doktrynalny – tego nie musimy rozstrzygać. Jest faktem, że doktryna kapłaństwa wspólnego (lub jak kto woli: powszechnego) została przyjęta w kręgach aktywnego laikatatu jako wezwanie do spełniania funkcji przypisanych kapłaństwu służebnemu. To ostatnie zaczęto zresztą traktować



jako wykonywanie pewnych funkcji w imieniu wspólnoty (stąd odrzucona przez Rzym doktryna o. Schillebeeckxa, wedle której wspólnota może naznaczać spośród siebie celebransa przewodniczącego Eucharystii). Z jednej strony przyniosło to swoistą sekularyzację duchownych, manifestowaną nawet w ubiorze i stylu życia. Ale jest też inny efekt: niejasne pojęcie kapłana jako tylko przewodniczącego gminy stało się z kolei punktem odniesienia w aspiracjach wielu świeckich, nieraz przecież bardziej wspólnotowo aktywnych od swoich księży-proboszczów.

To nie wszystko. Trzeba się zastanowić, czy ci ludzie świeccy, którzy pewnego dnia odkryli, że „też mogą” spełniać rolę kapłana, nie zostali do tego jakoś sprowokowani. Istotne znaczenie odgrywa tu praktyka liturgiczna. Jan Paweł II wyraża radość z czynnego udziału wiernych w liturgii – ukazując zarówno najistotniejszą płaszczyznę wewnętrzną („ofiarowanie samych siebie w zjednoczeniu z Chrystusem, Kapłanem i Hostią” – 15.12.1993), jak i płaszczyznę czynności zewnętrznych („wierni mogą wykonywać czynności nie będące ścisłą prerogatywą posługi urzędowej” kapłana – 2.3.1994). Wydaje się natomiast, że ten czynny udział wiernych świeckich był często w praktyce interpretowany wyłącznie w perspektywie działań zewnętrznych. Zwracano już uwagę na pewne

zamieszanie, jakie powstało w związku ze zniesieniem przez Pawła VI w roku 1972 tzw. niższych święceń:

Na miejsce tych dawniejszych „święceń” wprowadzono niektóre „posługi” ludzi świeckich. Mogło się to przyczynić do powstania pewnego zamieszania w świadomości wiernych co do obrazu kapłana, a zarazem i co do własnej tożsamości laikatu. Dotąd istnieje pewna niejasność odnośnie do uprawnień akolitów i lektorów. Do tych posług dopuszczani są alumni seminariów duchownych oraz ludzie świeccy. Niejasne jest uprawnienie udzielania Komunii św. przysługujące akolitom [...]. Sam zresztą widok człowieka świeckiego rozdzielającego Komunię św. budzi u niektórych wiernych uczucie zaniepokojenia i różne wątpliwości [\[65\]](#).

Wydaje się, że w ciągu lat, które upłynęły od wydrukowania tych słów, wątpliwości i niejasności nie zostały rozwiązane. Żywiołowa aktywność świeckich w prezbiterium utwierdza niektórych w przekonaniu, że Kościół się „otworzył”, ale u drugich wywołuje pytanie o zasadność teologiczną i liturgiczną wyręczenia

duchownych przez wybranych świeckich, których faktyczny status się nie zmienia, ale którzy uczestniczą w liturgii na innych zasadach niż większość ich braci i siostr w nawie. Nie wiadomo również, po co przewidziano urzędy lektora i akolity, skoro w powszechnej praktyce parafialnej jest automatyczne przydzielanie np. funkcji lektora osobom, które nigdy podobnego urzędu nie otrzymały. Wydaje się zatem, że ciągle przed nami jest zasadnicza dyskusja na temat charakteru czynności liturgicznych wykonywanych dziś często przez świeckich: które z nich należą do posług hierarchicznych, a które do posługi związanej z kapłaństwem chrzcielnym.

### **Posługi, charyzmaty i apostołstwo**

Zagadnienie posług, poprzez które wierni świeccy uczestniczą w „jedynej misji Kościoła”, było już przedmiotem szczególnej troski Synodu Biskupów z roku 1987. Posynodalna adhortacja *Christifideles laici* przypomina, że zachodzi istotna różnica między posługą pasterzy, zakorzenioną w sakramencie święceń, a innymi posługami, urzędami i funkcjami w Kościele, które są zakorzenione w sakramentach chrztu i bierzmowania. Na podstawie tej zasady *Instrukcja* ośmiu watykańskich dykasterii z roku 1997 odróżniła

trzy odmiany funkcji i posług, na mocy których wierni świeccy mają udział w jedynej misji Kościoła. Do pierwszej grupy należą zadania i posługi należące do apostołstwa świeckich – a więc związane z właściwym im sposobem „uobecniania Chrystusa” w rzeczywistości doczesnej i społecznej. Drugą grupę stanowią zadania i posługi, które świeccy pełnią w różnych strukturach organizacyjnych Kościoła (np. radach duszpasterskich), gdy powierzy je im kompetentna władza kościelna w postaci urzędów i funkcji. Wreszcie do grupy trzeciej zaliczają się zadania i posługi właściwe dla szafarzy wyświęconych, które z powodu braku kapłanów i diakonów są tymczasowo spełniane przez świeckich po otrzymaniu przez nich stosownych uprawnień albo mandatu od kompetentnej władzy kościelnej. W tej ostatniej grupie mieszczą się jednak tylko zadania zastępcze, które nie wynikają bezpośrednio z samego charakteru sakramentu kapłaństwa. W adhortacji *Christifideles laici* czytamy, że:

sam fakt wykonywania tych zadań [zastępczych] nie czyni człowieka świeckiego pasterzem, bowiem o urzędowej naturze posługi nie stanowi rodzaj spełnianej funkcji, lecz przyjęcie sakramentalnych święceń (ChL 23).

Ton wypowiedzi Papieża na temat posług i związanych

z tym nadużyć jest bardzo poważny i brzmi w nim obawa Synodu Biskupów przed tendencją do:

bezkrytycznego szafowania terminem „posługa”, do mylenia bądź stawiania na równi kapłaństwa powszechnego i urzędowego, do nieprzestrzegania pewnych praw i norm kościelnych, do zbyt dowolnej interpretacji „zastępstwa”, do „klerykalizowania” świeckich (ChL 23).

Nie może zatem nie dziwić następujący komentarz do tych właśnie słów uczyniony w Polsce przez pewną panią posiadającą patent teologa: „Myślę, że «klerykalizacja świeckich» jest raczej pojęciem wymyślonym przez księży [...]. Z tego poczucia zagrożenia u niektórych księży pojawia się chęć ograniczenia aktywności świeckich [...]. W trosce o przywrócenie księżom poczucia ich funkcji zrodziły się starania o to, by świeckich pchnąć bardziej ku działaniu w świecie, hamując ich zaangażowanie w samym Kościele”<sup>[66]</sup>. Autorka tych słów w ogóle nie dostrzegła doktrynalnego charakteru wyjaśnień papieskiego dokumentu. Zinterpretowała go wyłącznie jako przejaw pewnej taktyki, i to wymuszonej przez zdezorientowane duchowieństwo!

Nieco inne od posług jest zagadnienie charyzmatów. Są

one wielkim bogactwem Kościoła udzielanym mu przez Ducha Świętego. Jednak za bardzo – być może pod wpływem dawnej teologii – utożsamiały się wyłącznie z pewnymi sytuacjami nadzwyczajnymi: mówieniem językami, uzdrawianiem, prorokowaniem itp. Prowadzi to do niezdrowego szukania nadzwyczajności, negowania naturalnego rozsądku i hierarchii sakramentalnej. Stąd pewne cechy „ruchu charyzmatycznego”, które wywołują obawy władzy kościelnej. Ale powinniśmy zmienić to niedokładne rozumienie charyzmatów. Jan Paweł II chętnie mówi także o charyzmatach „prostych i pokornych” (ChL 24). Pielęgnowanie charyzmatów to m.in. wykorzystanie czyichś szczególnych umiejętności na polu pracy charytatywnej, naukowej, katechetycznej, artystycznej, gospodarczej – jeśli w widoczny sposób przyczyniają się one do zbudowania Kościoła. Na ogół oceniamy te umiejętności w kategoriach wrodzonego talentu. Ale może przydałoby się tu spojrzenie głębsze, chwytające ten rodzaj łask, które rozdziela Bóg nie dla czyjejś osobistej samorealizacji, lecz dla dobra wspólnoty?

Jednocześnie Papież przypomina, że ostateczne rozeznanie każdego charyzmatu należy do Pasterzy Kościoła.

Na kartach *Christifideles laici* zacytowano zdanie św. Grzegorza Wielkiego: „W świętym Kościele każdy

wspiera wszystkich i wszyscy są wsparciem każdego” (cyt. ChL 28). Ojciec Święty wyraża swoją radość z dynamicznego rozwoju *apostolstwa świeckich*, indywidualnego i zrzeszonego. Na ogół to *apostolstwo* kojarzy się nam głównie z formą zrzeszeń laikatu. Jednak ta forma wyrasta z form osobistego uczestnictwa w życiu Kościoła, której według ostatniego Soboru „nie można niczym zastąpić”. Jan Paweł II wzywa nas, byśmy odkryli „ogromne bogactwa” (ChL 28) zawarte w *apostolstwie indywidualnym*: jego powszechność („dociera do wszystkich miejsc i środowisk, z którymi wiąże się codzienne życie świeckich”), stałość (związana z „konsekwentną zgodnością osobistego życia z wiarą”) i wyrazistość („katolicy świeccy, dzieląc w pełni z innymi warunki życia i pracy, radości i nadzieje, mogą dotrzeć do serc swoich sąsiadów”).

Należy się zastanowić, czy naszemu świeckiemu apostolstwu nie grozi kolektywizacja, z którą związany jest powolny zanik osobistego oddziaływania – przez naukę i przykład – poza środowiskiem katolickiej organizacji. Oczywiście to oddziaływanie, niekiedy w klimacie wrogim albo (co gorsze) obojętnym, wymaga z reguły większego hartu ducha niż udział w zebraniach, a nawet ulicznych manifestacjach. Zresztą jednego drugiemu nie należy przeciwstawiać. Natomiast jest

sprawą ważną zachowanie proporcji. Niekiedy pamięta się o tym w samych zreszeniach katolickich, zachęcając do takich form apostołstwa, które kształcą poczucie osobistej odpowiedzialności. Musimy w większym stopniu ożywiać duchem katolickim sprawy najprostsze, aby nikogo nie utracić z pola widzenia naszego apostołstwa: ani sąsiadów, ani krewnych, ani znajomych z pracy, ani pani sklepowej. Wszystkim im należy się nasze osobiste świadectwo wiary. Nie trzeba go mylić z natrętną agitacją. Nie musi być ono planowane. Jego siła polega na spontaniczności. Trzeba też pamiętać, że to najpowszechniejsze apostołstwo rzadko wymaga wielu słów. Jego siła – powtórzmy jeszcze raz za Papieżem – tkwi w stałości i wyrazistości. A te niekoniecznie mieszczą się w słowach. Czasem milcząca obecność (lecz złączona z usilną modlitwą „w ukryciu”) woła głośniejsze od niejednej pogadanki. Nie każdy zresztą musi być wygadany „ewangelizatorem”. Z reguły apostołstwo indywidualne powinno spełniać rolę pobudki, podczas gdy zadanie nauczania i katechetycznego „wtajemniczenia” należy zostawić tym, którzy uzyskali do tego osobną misję od Kościoła. My natomiast musimy być gotowi do udzielenia odpowiedzi na te problemy, które należą do naszego podstawowego katechizmu, bez sprawiania wrażenia, że gotowiśmy sami rozstrzygnąć przedkładane nam



trudności wiary i moralności.

Apostolstwo osobiste jest więc czymś nie do zastąpienia. Ale ono samo również nie zastępuje apostolstwa zrzeszonego. To ostatnie jest jednym z najbardziej pozytywnych zjawisk naszych czasów. „Ruchy” pełnią już ogromną rolę w infrastrukturze katolickiej. Oczywiście przysparzają też zmartwień, jak to bywa z dziećmi. Dlatego przy okazji niedawnego światowego spotkania ruchów kościelnych Ojciec Święty mówił do nich:

Pośród zamieszania panującego w dzisiejszym świecie bardzo łatwo jest zbłądzić, ulec złudzeniom. Niech zatem w procesie chrześcijańskiej formacji prowadzonej przez ruchy nie zabraknie nigdy elementu ufego posłuszeństwa biskupom jako następcom apostołów trwającym w komunii z Następcą Piotra! (30.5.1998).

### **„Moje miejsce w Kościele”**

Ojciec Święty ogłaszając św. Teresę od Dzieciątka Jezus Doktorem Kościoła, dał jej naukę i przykład jako światło dla wszystkich wiernych. Jest to całkowicie zgodne z duchem ostatniego Soboru, aby ta wybitna zakonnica

podzieliła się z nami swoim wymownym świadectwem na temat uczestnictwa osób określonego stanu w bogactwie wszystkich powołań i charyzmatów. Przypomnijmy te jej rozważania, które – *mutatis mutandis* – tak dobrze odbijają rozterki wielu dzisiejszych katolików świeckich, a równocześnie rozbijają schematy grzeszące partykularyzmem:

Być twą oblubienicą, Jezu, być karmelitanką, być – poprzez moje zjednoczenie z tobą – matką dusz, to powinno mi wystarczyć [...] lecz tak nie jest [...]. Odkrywam w sobie odwagę Krzyżowca [...]. Czuję w sobie powołanie Kapłana [...]. Ach, pomimo swojej małości chciałabym oświecać dusze jak Prorocy, jak Doktorzy [...]. Męczeństwo, oto marzenie mojej młodości [...]. Mój Jezu! Co odpowiesz na te szaleństwa?

Św. Teresa szuka rozwiązania w Liście do Koryntian:

I przeczytałam tam najpierw, że wszyscy nie mogą być apostołami, prorokami, doktorami, itd. [...], że Kościół składa się z różnych członków i że oko nie może być jednocześnie ręką [...]. Wpatrując się w mistyczne ciało Kościoła, nie rozpoznałam

się w żadnym z jego członków lub raczej chciałam rozpoznać się we wszystkich [...]. Klucz do mojego powołania dała mi Miłość. Zrozumiałam, że jeśli Kościół ma ciało zbudowane z różnych członków, to nie brakuje w nim z pewnością tego najbardziej koniecznego i szlachetnego [...] rozumiałam, że Kościół ma Serce i że to Serce płonie Miłością [...]. Zrozumiałam, że Miłość zawiera wszystkie powołania, że Miłość jest wszystkim, że ogarnia wszystkie czasy i wszystkie miejsca [...] [\[67\]](#).

Poszukiwania duchowe tej karmelitanki mają na pewno wartość dla nas wszystkich. Ona sama uznawała swoje tęsknoty do różnych powołań za naiwne i szalone. Skoro jednak pragnienie tak wielorakiego uczestnictwa w komunii Kościoła było powodem jej prawdziwej udręki duchowej, a nie tylko przejawem ludzkiej ambicji, ono samo niejako zwróciło ją ku głębi Misterium. Bardzo słusznie: bo komunია znajduje się wewnątrz Misterium i tylko tam można ją zrozumieć. To pogłębienie było zarazem wybawieniem z poprzednich złudzeń („płodnych złudzeń” – według terminologii Gustave’a Thibona). Dzięki niemu św. Teresa nabyła nadprzyrodzonego realizmu i nie naruszając w niczym swego powołania potwierdzonego

ślubami, znalazła „swoje miejsce w Kościele”: „W Sercu Kościoła, mej Matki, będę Miłością [...]. W ten sposób będę wszystkim [...]”.

## **Misja Kościoła i współodpowiedzialność świeckich**

Papież przypomina, że misja Kościoła wynika z jego natury. Cały Kościół jest misyjny. W związku z tym znaczna część odpowiedzialności za misję Kościoła została powierzona przez Boga świeckim.

Świeccy mogą spełniać to zadanie pod warunkiem, że zdołają przewyciężyć rozdźwięk pomiędzy Ewangelią a własnym życiem, nadając wszystkim swoim działaniom w rodzinie, w pracy, na polu społecznym spójność właściwą takiemu życiu, które czerpie natchnienie z Ewangelii i w niej znajduje siłę do tego, by się w pełni realizować (ChL 34).

Jacques Maritain, jeden z wybitnych świeckich katolików współczesności, określił swoje powołanie i misję, mówiąc, że jest „kimś w rodzaju tajnego agenta Króla Królów na terytorium Księcia tego świata, podejmującym własne ryzyko, jak kot Kiplinga, który chodził własnymi drogami”. To interesujące określenie – które powinno być jednak rozumiane w świetle

doktryny *Humanizmu integralnego* – zawiera jakiś odblask powołania każdego świeckiego katolika w naszych czasach. Ale już same zasady Maritainowskie doprowadziły do postawienia akcentu na „tajności” owego „agenta Króla Królów”: na zewnątrz, w świecie miał on być nieodróżnialny dla laickiego społeczeństwa, nie narzucając się mu ze swoim chrześcijaństwem, za to troszcząc się o te spośród wartości chrześcijańskich, które mieszczą się w katalogu wartości „społeczeństwa pluralistycznego”. Obserwując bieg wydarzeń, można dojść do wniosku, że nasze czasy obfitują w takich „tajnych agentów”, którzy prawie nigdy się nie dekonspirują, a swojej maski nie zdejmują nawet w obrębie społeczności o solidnych podstawach chrześcijańskich (jak np. w Polsce). Czy to dobrze? Pewien autor sądzi, że „trzeba znaleźć inne formy przejawu religijności na zewnątrz”<sup>[68]</sup>, a potem wymienia jako przykłady prawdomówność polityka i odpowiedzialność naukowca. Sam jest świadom, że to minimalizm. Odnowa chrześcijańska nie dotyka tu w ogóle struktur. Ma dotknąć samego człowieka, i to jako indywidualium. Ale czy istnieje przekaz wiary i religijności obywatelom się bez jej właściwych znaków i bez odpowiadających im struktur społecznych? Czy minimalizm ograniczający publiczny przejaw religijności tylko do tego, co „znają i poganie”, nie uderza w samą

godność świeckich katolików rozpoznaną zarówno w nadprzyrodzonym dynamizmie ich chrześcijańskiej *nowości* chrztu i bierzmowania, jak i w przyrodzonym „charakterze świeckim” aktywnej obecności w świecie?

Według Jana Pawła II „przekonanie, że religia powinna być ograniczona wyłącznie do prywatnej sfery osoby, jest czymś nie do przyjęcia i pozostaje w sprzeczności z Ewangelią” (Madryt, 15.6.1993). Sądzi, że „wszędzie istnieje pilna potrzeba odtworzenia chrześcijańskiej tkanki społeczności ludzkiej” (którą odróżnia od „chrześcijańskiej tkanki samych wspólnot kościelnych” – ChL 34). W tym dziele „ożywiania rzeczywistości doczesnej duchem chrześcijańskim” szczególna rola przypada w udziale katolikom świeckim z racji ich „świeckiego charakteru” (ChL 36). To ich właściwe powołanie.

W świetle nauczania Ojca Świętego „własną, oryginalną i неповtarzalną fizjonomią” stanu życia laikatu jest „specyficzny charakter świecki, a jego kościelna postługa polega na świadczeniu i przypominaniu na swój sposób kapłanom, zakonnikom i zakonnicom znaczenia rzeczywistości ziemskich i doczesnych w zbawczym planie Boga” (ChL 55). Oznacza to również, że to wszystko, co dla osób duchownych może być zadaniem dodatkowym lub wyjątkowym, w przypadku świeckich stanowi typowe dla nich posłannictwo” (ChL 15, przyp.

40).

Na czym jednak ma polegać to ukazywanie „znaczenia rzeczywistości ziemskich i doczesnych”, które mają być „ożywiane duchem chrześcijańskim”?

W zbawczym planie Boga ważna jest i natura, i łaska – a bezpłodny okazuje się zarówno naturalizm, jak i supranaturalizm. Swoje własne znaczenie ma i rozum, i wiara – a ich trwałe rozłączanie daje choroby fideizmu i racjonalizmu. Człowiek ma szanować i objawione prawo Boże, i prawo naturalne – gdyż pierwsze bez drugiego byłoby zbyt podobne do irracjonalnego kaprysu, a drugie bez pierwszego byłoby na dłuższą metę skazane na sromotną porażkę. Są też człowiekowi niezbędne dwie autonomiczne społeczności: kościelna i doczesna, gdyż ani teokracja, ani laicyzm nie są zgodne z przykazaniem Pańskim. Na tym polega cudowna równowaga katolicka. O ile więc komplementarność powołań wyznacza duchownym szczególną troskę o łaskę, wiarę, prawo Boże i społeczność Kościoła, o tyle powołanie świeckich – którzy też są ludźmi łaski, wiary, prawa Bożego i Kościoła – czyni ich protektorami uświęcanej natury, obrońcami rozumu i mądrości („posługa myślenia”), stróżami ładu prawa naturalnego oraz obywatelami społeczności doczesnej. Prawdę mówiąc, w przeszłości te ostatnie funkcje zbyt często spadały na duchownych, którzy niemal sami musieli się

zajmować – nawet niedawno – uprawianiem „filozofii chrześcijańskiej” (w praktyce: realistycznej metafizyki), mobilizowaniem do obrony życia i rodzin, a także podtrzymywaniem tożsamości chrześcijańskiego narodu. Równocześnie wielu pobożnych świeckich uznawało te działania za „zbyt światowe”, „przerozumowane”, „niepotrzebne dla wiary”, „zbyt uwikłane w politykę”. Społeczna równowaga katolicka bardzo dużo straciła na ich programowej absencji (trzeba przyznać: nieraz wymuszonej) w dziedzinach im właśnie przypisanych. To Charles Péguy powiedział słusznie, że „duchowość odpoczywa na łożku polowym doczesności”. Miał na myśli relację między tym, co nadprzyrodzone, a tym, co naturalne. Kontynuując jego myśl, można by powiedzieć, że gdy brak owego łoża doczesności, duchowość nie ma gdzie spocząć i się w tym miejscu nie zatrzymuje. Brak dbałości o filozofię, kulturę, politykę mści się na życiu katolików co najmniej od XIX wieku. Wiara rozwija się (cud Boski! ciągle na przekór filozofiom, dziełom sztuki, ideologiom i porządkom społecznym, którymi na co dzień oddychają katolicy. Autonomia natury i łaski przekształciła się w ich rozdział. Ale ponieważ ten rozdział dokonuje się praktycznie w osobach – pomiędzy ich religią i kulturą – trzeba to zjawisko nazwać schizofrenią, której świętymi przykładami są



np. katolicy-heideggeryści w dziedzinie filozofii lub katolicy-liberałowie w dziedzinie polityki.

Przypomnijmy, że do zadań świeckich katolików należy nie tylko uprawianie doczesności, lecz „ożywianie jej duchem chrześcijańskim”. To osobny problem. Człowiek jest z natury *capax Dei*. W tym, co naturalne, trzeba więc ukazywać zarówno racjonalny ład bytu, jak i podległość Bogu i otwartość na Jego łaskę. Na pewno niezwykle ważnym sektorem aktywności świeckich jest szeroko pojęta kultura, a w niej nauki. W naszym stuleciu szczególnym znakiem czasu jest obecność ludzi świeckich w filozofii uprawianej w kontekście wiary. Jan Paweł II wymienia w encyklice *Fides et ratio* m.in. Jacques'a Maritaina i Étienne Gilsona, których nazwiska są sygnałem intensywnej pracy świeckich katolików w obronie realistycznej metafizyki. Czy nie jest zastanawiające, że ci dwaj najwybitniejsi w XX wieku kontynuatorzy św. Tomasza z Akwinu byli osobami świeckimi? Nie brak im zresztą następców, którzy w pewnych latach nie odczuwali już prawie żadnej „konkurencji” ze strony znużonych metafizyką duchownych. Wielokrotnie zwracano uwagę, że np. w krajach Zachodu tomizm cieszy się zainteresowaniem głównie wśród świeckich filozofów pracujących na wydziałach państwowych, podczas gdy ich koledzy, księża i zakonnicy, na ogół zajęli się Heglem,

Feuerbachem, Heideggerem.

Tomizm to nie tylko określona doktryna filozoficzna o wielkim potencjale metafizycznym, lecz i forma kultury katolickiej, swoista inkarnacja chrześcijaństwa w doczesność. Przez wieki to właśnie z tego kręgu płynęły najbardziej przekonujące argumenty za autonomią porządku doczesnego – w dziedzinie teoretycznej i praktycznej. A równocześnie to tu wypracowano kapitalną formułę *filozofii chrześcijańskiej* zachowującą odrębność przedmiotową i metodologiczną filozofii z równoczesnym uwzględnieniem historycznego wpływu religii objawionej. Realizuje się więc tutaj zarówno „ukazywanie znaczenia rzeczywistości ziemskich”, jak i „ożywianie ich duchem chrześcijańskim”.

Étienne Gilson pozostawił nam wiele słusznych myśli o „intelekcie w służbie Chrystusa Króla”<sup>[69]</sup>, objawiając przy okazji perspektywę chrześcijańskiej „posługi myślenia”, w znacznym stopniu wykonywanej przez świeckich. Na podobny temat wypowiadał się u nas wielokrotnie uczeń Gilsona, zarazem twórczy i samodzielny uczony oraz wychowawca, Mieczysław Gogacz, mówiąc o „eschatonie pracownika nauki”<sup>[70]</sup>. Od takich sług prawdy możemy się uczyć, jak wygląda obecność świeckiego katolika w doczesnych przestrzeniach kultury.

Istnieje pewna dziedzina, w której katolicy świeccy działają w sposób sobie szczególnie właściwy:

Aby ożywiać duchem chrześcijańskim doczesną rzeczywistość, służąc [...] osobie i społeczeństwu, świeccy nie mogą zrezygnować z udziału w „polityce”, czyli w różnego rodzaju działalności gospodarczej, społecznej i prawodawczej, która w sposób organiczny służy wzrastaniu wspólnego dobra (ChL 42).

Jakie są motywy polityki uprawianej po chrześcijańsku? W świetle doktryny tradycyjnej takim motywem przewodnim jest staranie o rozciągnięcie panowania Chrystusa Króla na społeczność doczesną. Także i dzisiaj czytamy w Katechizmie opracowanym po Soborze Watykańskim II:

Prowadząc nieustannie dzieło ewangelizacji, Kościół pracuje nad tym, by ludzie starali się o kształtowanie w duchu chrześcijańskim sposobu myślenia i obyczajów, praw oraz ustroju własnej społeczności. Obowiązkiem społecznym chrześcijan jest szanowanie i pobudzanie w każdym człowieku umiłowania prawdy i dobra. Wymaga on od nich, by przyczyniali

się do rozpowszechniania jedynej prawdziwej religii, która istnieje w Kościele katolickim i apostołskim [...]. W ten sposób Kościół ukazuje królowanie Chrystusa nad całym stworzeniem, a szczególnie nad społecznościami ludzkimi (KKK, 2105).

Cały ten fragment jest utkany z wypowiedzi *Vaticanum II*, a ostatnie zdanie zostało wyposażone w szczególnie znaczący odsyłacz, m.in. do encykliki Piusa XI *Quas primas* z 1925 roku o społecznym panowaniu Chrystusa. Trzeba było zacytować ten przydługi fragment Katechizmu, gdyż dzisiaj wielu głosi, że ta „tradycyjna nauka katolicka o moralnym obowiązku ludzi i społeczeństw wobec prawdziwej religii i jedynego Kościoła Chrystusowego” (o której ostatni Sobór orzekł, że pozostaje „nienaruszona” – zob. *Dignitatis humanae*, 1) stała się nieaktualna. Nie wydaje się to prawdziwe. Katolicy nigdy nie zostali zwolnieni ze starania o chrześcijański ład doczesny.

Inna sprawa, że nieraz zrealizowanie tego ładu napotyka na praktyczne przeszkody z powodu dechrystianizacji społeczeństw. Trzeba jednak odróżnić tę ostatnią od rezygnacji przez narody wciąż chrześcijańskie ze spełniania swego katechizmowego „społecznego obowiązku religijnego”. W takich krajach jak Polska wyrzekanie się dążenia do ukształtowania

ładu doczesnego na zasadach chrześcijańskich (z zastosowaniem zasad podanych w KKK 2104-2109) jest zwykłym zaniedbaniem ubranym w szaty postępowości.

Jest natomiast prawdą, że w związku z powszechną dechrystianizacją w nauczaniu Kościoła na pierwsze miejsce wysunęło się staranie o przyjęcie za fundament każdego społeczeństwa godności osoby ludzkiej jako wartości, której uznanie nie wymaga samo z siebie uprzedniego aktu wiary nadprzyrodzonej. (Godność osoby jest bowiem właściwie zagadnieniem filozoficznym, a nie teologicznym). Odwołując się do tego fundamentu naturalnego, Papież stwierdza, że:

faktyczne uznanie osobowej godności każdej ludzkiej istoty wymaga poszanowania, obrony i popierania jej praw. Chodzi tu o prawa naturalne, uniwersalne i nienaruszalne: żadna jednostka, żadna grupa, władza ani państwo – nikt nie może ich zmienić, a tym bardziej znieść, gdyż prawa te pochodzą od samego Boga (ChL38).

Tak więc prawa człowieka stanowią dziś główny praktyczny azymut dla społecznej aktywności katolików (podczas gdy doktryna *społecznego panowania*

*Chrystusa* pozostaje jej najgłębszym uzasadnieniem i punktem odniesienia – zbyt zapomnianym – dla narodów chrześcijańskich). Na łamach pewnego czasopisma francuskich katolików, redagowanego w duchu solidarności z hierarchią kościelną i na własną odpowiedzialność świeckich, jego redaktor stwierdza: „Byłoby błędem pozostawienie pojęcia praw człowieka nieprzyjaciołom Kościoła, podczas gdy zawiera ono niepodważalną prawdę i może stanowić punkt spotkania dla wszystkich ludzi: chodzi o obronę prawa naturalnego. Ale trzeba roztropności i rozsądku, aby bronić prawdziwych praw człowieka”<sup>[71]</sup>. A więc o jakie prawa chodzi? Przypomnijmy trzy wypowiedzi Ojca Świętego, które naświetlają tę sprawę:

Prawa człowieka mają moc tylko tam, gdzie szanuje się nieusuwalne prawa Boże, a zaangażowanie na rzecz tych pierwszych jest iluzoryczne, nieskuteczne i krótkotrwałe, jeśli dokonuje się obok tych drugich i z ich lekceważeniem (do biskupów Brazylii, 1980).

Tam, gdzie nie szanuje się Boga i Jego prawa, tam również człowiek nie może obronić swoich praw. Prawa Boże i prawa człowieka są razem respektowane i razem

łamane. Chodzi o to, by oddać Bogu to, co Boskie; jedynie wtedy odda się człowiekowi to, co do niego należy (Monachium, 1987).

Prawa człowieka potrzebują absolutnie oparcia w porządku, który je przewyższa, inaczej grozi im rozptynięcie się w abstrakcji lub, co jeszcze gorsze, znalezienie się w cieniu jakiejś ideologii (do Papieskiej Rady *Cor Unum*, 1983).

Oto naświetlenia, które prostują ewentualne błędne wyobrażenie, że Papież przeprosił się z Rewolucją i obecnie promuje jej ideały. To fałsz. „Prawa człowieka”, o których mówi Ojciec Święty, mają inne źródła i inną treść. Zresztą wychodzi to na co dzień w praktyce.

W nauczaniu papieskim mowa jest o całym szeregu praw człowieka, które pozostają dla katolików świeckich punktem odniesienia w „ożywianiu duchem chrześcijańskim doczesności”. Jednak żadnemu nie poświęcił on tak dużo miejsca, jak prawu do życia od poczęcia do naturalnej śmierci. Trzeba pamiętać, że Papież traktuje realizację tego prawa nietykalności osoby – będącej według niego „odzwierciedleniem nietykalności samego Boga” – jako sprawdzian szczerości liczných dziś deklaracji o poszanowaniu praw człowieka:

Powszechne, skądinąd słuszne, wystąpienia w obronie ludzkich praw, takich jak na przykład prawo do opieki lekarskiej, do dachu nad głową, do pracy, do założenia rodziny i do kultury, są fałszywe i złudne, jeśli nie staje się z największą determinacją w obronie prawa do życia będącego pierwszym i podstawowym prawem osoby ludzkiej oraz warunkiem wszystkich innych jej praw (ChL 38).

Powyższe powinno być kwestią szczególnego rachunku sumienia dla nas, katolików świeckich w Polsce. Istnieje bowiem pogląd, niestety podawany także przez znane osobistości, że w kwestii prawa do życia można i należy zawierać „rozsądny kompromis”, na mocy którego prawo to byłoby częściowo chronione. Taki pogląd jest w świetle *Evangelium vitae* niedopuszczalny. Papież odrzuca wszelkie prawo cywilne, które dopuszcza przerywanie ciąży i eutanazję – stwierdzając, że „już przez ten sam fakt przestaje być (ono) prawdziwym prawem moralnie obowiązującym” (EV 72). Celem jest całkowite zniesienie ustaw zezwalających na gwałcenie prawa do życia. Biorąc równocześnie pod uwagę sytuację współczesnych państw liberalnych, Papież pisze, że:

jeśli nie byłoby możliwe odrzucenie lub



całkowite zniesienie ustawy o przerywaniu ciąży, parlamentarzysta, którego osobisty, absolutny sprzeciw wobec przerywania ciąży byłby jasny i znany wszystkim, postąpiłby słusznie, udzielając swego poparcia propozycjom, których celem jest ograniczenie szkodliwości takiej ustawy (EV 73).

Tak więc jak w nauczaniu papieskim prawo do życia pełni rolę szczególną, tak faktyczne dążenie do jego realizacji jest podstawowym kryterium zgodności politycznej aktywności katolików świeckich z moralnym nauczaniem Kościoła. Żaden polityk, który – w sytuacji permanentnego naporu cywilizacji śmierci – nie jest w stanie zdobyć się na jasne i publiczne wyartykułowanie osobistego absolutnego sprzeciwu wobec przerywania ciąży, potwierdzone praktycznymi działaniami, nie zasługuje również na poparcie innych katolików.

Wszyscy jesteśmy wezwani do działań na rzecz przerwania dzieciobójstwa i całkowitego zniesienia jego legalności. Nie wystarczy wykonać kilka czczych gestów lub nawet rozwinąć pozytywne, lecz zastępcze działania w sferze adopcji, pomocy finansowej, edukacji. Te ostatnie nie powinny kanalizować protestu przeciw zabijaniu najmniejszych – obok nas i za nasze pieniądze.

To dobrze, że nareszcie świeccy są bohaterami tej dramatycznej walki. O ile jest to walka w obszarze doczesności, podejmują ją sami, na własną odpowiedzialność (według Maritainowskiego odróżnienia: „po chrześcijańsku”, choć niekoniecznie „jako chrześcijanie”) – ale, w przypadku sprawy jasnej z punktu widzenia Magisterium, licząc na niezawodne błogosławieństwo swoich pasterzy idących za przykładem Papieża. Myślę teraz np. o pięknej postaci francuskiego obrońcy życia, dr. Dor, który w pokojowy i stanowczy sposób walczy z przerywaniem ciąży. Ten odważny człowiek naraził się śmiertelnie laickiemu establishmentowi swojego kraju. To w końcu normalne. Ale jego osamotnienie ze strony oficjalnego świata katolickiego we Francji napawa zgrozą, tak samo jak oburzenie i zmieszanie części tamtejszych „środków katolickich” (w tym wpływowych mediów) z powodu modlitwy Papieża przy grobie śp. prof. Lejeune'a. Nie przypadkiem więc pisał Ojciec Święty, że wpływy sekularyzmu „przenikają nawet do wnętrza wspólnot chrześcijańskich i wystawiają je na próbę” (EV 21).

Trzeba przyznać, że na odcinku społecznego posłannictwa świeckich zachodzi pewna polaryzacja. Byłoby to zrozumiałe, gdyby chodziło o rozmaite sprawy podlegające samodzielnemu osądowi według

roztropności. Jednak różnice sięgają głębiej i dotyczą samej zasady stosowania katolickiej nauki społecznej i w ogóle etyki w polityce. Na przykład zaangażowanie pewnego dynamicznego i licznego środowiska katolików (w ogromnej większości składającego się ze świeckich) przeciw Konstytucji – uznanej oficjalnie przez Episkopat za budzącą poważne zastrzeżenia moralne – zostało przedstawione przez wpływowe osoby i media jako nadużywanie autorytetu Kościoła i organizowanie krucjaty nienawiści. Dziwne. Jeszcze dziwniejsze, że w przygotowaniu tej Konstytucji brali aktywny udział znani uczestnicy polskiego życia katolickiego. Z ust niektórych spośród nich słyszeliśmy wcześniej, że jako osoby prywatne inspirowaną się nauką Kościoła, ale jako pełniący funkcje publiczne w państwie muszą przyjmować za podstawę pluralizm postaw światopoglądowych. Chodziło o stosunek do prawnej dopuszczalności przerywania ciąży. Znani działacze katoliccy zabiegali więc o to, by przynajmniej część dzieci nienarodzonych – tych chorych lub poczętych wskutek gwałtu – mogła być bezkarnie zabijana. Ci sami ludzie uczestniczą w organizowaniu opinii, która sprzeciwia się stosowaniu nawet najłagodniejszych represji karnych względem dzieciobójców. Czy to jest w porządku?

Zresztą przeszkodą dla posłannictwa świeckich

katolików w doczesności jest nie tylko doktryna liberalna o neutralności życia publicznego, ale i postawa rezygnacji z udziału w życiu publicznym. Wyczuwa się często niechęć niektórych środowisk katolików świeckich do podjęcia zadań wynikających z ich godności. Pewne „ruchy”, których formacja wnika bardzo głęboko w życie osobiste i wspólnotowe, są nieskore do mobilizowania swoich członków do akcji w świecie. Część z nich wręcz wrywa swoich adherentów z udziału w wielkiej grze o doczesność. To też jest prawdziwy problem. Ewentualna lista obecności na wielotysięcznej manifestacji w obronie życia, która odbyła się przed kilkanaście laty w Warszawie, dałaby na pewno wiele do myślenia. „Ostatni będą pierwszymi”.

Według Jana Pawła II i Synodu Biskupów z 1987 roku na „posoborowej drodze laikatu” nie brakło trudności i niebezpieczeństw dotyczących samej istoty powołania świeckich.

Wypada tu przypomnieć przede wszystkim dwie pokusy, którym świeccy nie zawsze umieli stawić czoła: pokusa tak wielkiego angażowania się w posługi i zadania kościelne, że prowadziło to często do zaniedbywania w praktyce specyficznych powinności na polu zawodowym, społecznym, gospodarczym, kulturalnym i

politycznym, oraz pokusa usprawiedliwiania niedopuszczalnego oddzielania wiary od życia, przyjęcia Ewangelii od konkretnych działań w sferze różnego rodzaju rzeczywistości doczesnych i ziemskich (ChL 2).

Obie te pokusy dostrzegamy bez trudu na gruncie polskim, gdzie ponadto laikat został przyzwyczajony przez lata komunizmu do rezygnacji z postulatów katolickich w życiu publicznym. Mamy jeszcze bardzo wiele do zrobienia.

### ***Tertio Millennio Adveniente...***

W liście *Tertio Millennio Adveniente* Ojciec Święty wezwał nas wszystkich do rachunku sumienia obejmującego także – a raczej „przede wszystkim” – Kościół chwili obecnej. Istotnym punktem takiego rachunku jest problem przyjęcia nauki Soboru Watykańskiego II, m.in. jego eklezjologii. Czy można byłoby w nim pominąć zagadnienie miejsca świeckich w Kościele? Z pewnością nie. Z przedstawionych uwag wynika, że wiele spraw należałoby gruntownie przemyśleć. Z reguły najwięcej ludzkich emocji budzą kwestie szczegółowe, w których krystalizują się i są uchwytne zasadnicze kontrowersje. W ten sposób

należałoby patrzeć na takie problemy jak aktywny udział świeckich w liturgii albo chryścianizowanie rzeczywistości doczesnej. Problemów tych nie da się jednak skutecznie rozstrzygnąć bez sięgania do samych podstaw – w tym wypadku do podstaw powołania laikatu, czyli do samej godności katolików świeckich. Pontyfikat Jana Pawła II ma wielkie zasługi w porządkowaniu naszej świadomości w tej sprawie, podczas gdy wiele rozwiązań praktycznych musi dopiero spokojnie dojrzeć. A przede wszystkim musimy dojrzeć my – to znaczy laikat, który poczuł w sobie młodzieńcze siły, ale jeszcze nie zrozumiał, do czego mu są one potrzebne i czego odeń oczekuje *Dawca łask wszelkich*.

Opracowanie na temat Janowo-Pawłowej teologii laikatu było ostatnią moją większą publikacją przed startem „Christianitas”. Pierwszy egzemplarz *Tryptyku* pokazał mi poznański wydawca Bogdan Kiernicki dokładnie w dniu zakończenia pielgrzymki Jana Pawła II. Włączony telewizor przekazywał obraz z lotniska w Balicach, a Bogdan, Marek Jurek i ja snuliśmy plany dotyczące „Christianitas”. Nagle oniemieliśmy, gdy głos z telewizora zadrżał podnieceniem, a cały świat zobaczył, jak Papież zaprasza prezydentostwo Kwaśniewskich do swego papamobile... W drzwiach

mieszkania stanął jego gospodarz, grafik Paweł Kula, od jakiegoś czasu projektujący layout naszego pisma (mało kto wie, że Paweł był też twórcą szaty graficznej „Naszego Dziennika” – to znaczy gazeta ta do niedawna używała niedokończonego projektu, który Paweł przygotowywał, zanim odszedł na znak protestu po nagłym zwolnieniu Artura Zawiszy). W mieszkaniu na Mokotowskiej spotkali się wszyscy bezpośrednio włączeni w prace nad „Christianitas”.

Następne takie spotkanie miało nastąpić już w związku z ukazaniem się pierwszego numeru.

---

[1] Por. KKK, 168-169.

[2] KKK, 197.

[3] KKK, 181.

[4] KKK, 169.

[5] Sobór Watykański II, Konstytucja *Sacrosanctum concilium*, 14 (cyt. KKK, 1140).

[6] KKK, 1068.

[7] Por. KKK, 1132.

[8] Por. KKK, 2032.

[9] KKK, cz. III, dz. 1, rozdz. 3, art. 3.

[10] Por. KKK, 2030.

[11] Por. KKK, 2655.

[12] Por. KKK, 2661.

[13] KKK, 2655.

[14] Zob. M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, Kraków–Warszawa/Struga 1985, 168-175.

[15] Por. KKK, 94.

[16] KKK, 2040.

[17] Por. Sobór Watykański II, Konstytucja *Lumen gentium*, 14 (cyt. KKK, 837).

[18] Por. KKK, 815.

[19] *Katechizm Rzymski*, 1, 10, 20 (cyt. KKK, 770).

[20] Por. KKK, 837.

[21] Por. KKK, 1068.

[22] Por. KKK, 779.

[23] Cyt. wg notatki pt. *Trzeba naprawić szkody. Kard. Ratzinger krytykuje posoborową reformę liturgii*, „Słowo” z 21 IV 1997. Zwróćmy uwagę, że ostrze krytyki kieruje kard. Ratzinger oczywiście nie przeciw postanowieniom Soboru, ale przeciw zasadzie i sposobowi wprowadzenia nowego Mszału w 1969 r. (*Byłem skonsternowany z powodu usunięcia starego Mszału, ponieważ czegoś takiego nie zna historia liturgii*). Stosunek do liturgii tradycyjnej (tzw. trydenckiej) czyni zresztą kardynał kryterium wiarygodności całego Kościoła wobec świata: *Wspólnota, która ogłasza nagle jako ściśle zabronione to, co dotąd było dla niej czymś najświętszym i najwznioślejszym, oraz której przedstawia się jako coś niestosownego żal odczuwany przez nią z tego powodu, sama stawia się pod znakiem zapytania. Jak można jej jeszcze wierzyć? Czy jutro nie zakaże ona tego, co dzisiaj nakazuje? [...] Tolerancja względem awanturniczych fantazji jest u nas prawie nieograniczona, za to praktycznie jej nie ma względem dawnej liturgii. Z pewnością w ten sposób znaleźliśmy się na złej drodze* (kard. J. Ratzinger, *Le sel de la terre*, Flammarion/Cerf 1997, 172-173).

[24] Por. Sobór Watykański II, Konstytucja *Sacrosanctum concilium*, 26. Zauważmy, że według Papieża Pawła VI rozważanie obecności Chrystusa w



Eucharystii prowadzi do *kontemplacji samej tajemnicy Kościoła* (encyklika *Mysterium fidei*).

[25] Pius XII, encyklika *Mediator Dei*, 9; por. Sobór Watykański II, Konstytucja *Sacrosanctum concilium*, 7.

[26] Sobór Watykański II, Konstytucja *Sacrosanctum concilium*, 1.

[27] Tamże, 10.

[28] KKK, 1069. Trudno nie zauważyć, w jak mocny sposób to oryginalne sformułowanie Katechizmu koresponduje (na sposób wspaniałej symetrii!) ze zdaniem modlitwy z zakończenia Kanonu: *Per ipsum, et cum ipso, et in ipso* (*Przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie*).

[29] Sobór Watykański II, Konstytucja *Sacrosanctum concilium*, 14.

[30] Kard. J. Ratzinger, *Simandron. Der Wachklopper Gedenkschrift für Klaus Gamber*, Köln 1989. W dalszym ciągu czytamy: *Z jednej strony mamy liturgię, która zdegenerowała się do postaci show, gdzie występuje staranie, by uczynić religię czymś interesującym za pomocą modnych głupstw i prowokacyjnych maksym moralnych – uzyskując chwilowe powodzenie w grupie liturgicznych fabrykantów [...]*.

[31] Kard. S. Oddi, w przedmowie do: K. Gamber, *La réforme liturgique en question*, Barroux 1992.

[32] Zob. ks. D. Olewiński, *W obronie Mszy świętej i Tradycji katolickiej*, Antyk, 1997.

[33] Np. kard. Augustin Mayer (także jeden z zaufanych Ojca Świętego), oceniając soborową Konstytucję o liturgii jako zawierającą *wiele pożytecznych i ważnych rzeczy*, uważa jednak, że już posoborowa faza reformy liturgicznej przyniosła efekty *bardziej problematyczne* (wywiad w „Inside the Vatican”, czerwiec-lipiec 1996). Zauważmy, że porównanie tekstu Konstytucji soborowej *Sacrosanctum concilium* (gdzie zostały nakreślone kierunki i ramy reformy) oraz przeprowadzonych reform ukazuje szereg niespójności oraz nadużyć tych ostatnich. Są to np.: restrykcje względem dawnego rytu (wbrew n. 4), nadawanie zmianom charakteru swoistej rewolucji (wbrew n. 23), bardzo często spotykana dowolność w tekstach i gestach (wbrew n. 22), zacieranie różnicy w funkcjach kapłanów i świeckich (wbrew

n. 28), praktyczne usunięcie łaciny (wbrew n.n. 31 i 54) oraz porzucenie śpiewu gregoriańskiego (wbrew n. 116). Wiele zmian, które uważa się dzisiaj za specyfikę *liturgii posoborowej* (np. niewystępujące dotąd w tradycji katolickiej odwrócenie kapłana do wiernych), nie figuruje ani w dokumentach Soboru, ani nie jest wprost polecane przez przepisy posoborowe (*sic!*). Zob. dwie prace wybitnego liturgisty niemieckiego K. Gambera: *Tournés vers le Seigneur!* (Barroux 1993), *La réforme liturgique en question* (Barroux 1992).

[34] Świetnym przykładem takiego sposobu zaangażowania wiernych w sprawy liturgii są prace paryskiego Centre International d'Études Liturgiques, które od dwóch lat organizuje pod opieką bp. Lagrange'a i w łączności ze Stolicą Apostolską sympozja naukowe poświęcone klasycznej liturgii rzymskiej, w których uczestniczą także najwybitniejsi specjaliści (np. kard. Stickler i o. Bouyer, obaj będący uczestnikami prac Soboru Watykańskiego II). (Por. *La Liturgie. Trésor de l'Eglise. Actes du premier colloque d'études historiques, theologiques et canoniques sur le rite catholique romain*, Paryż 1995).

[35] Por. Dom P. Delatte, *Dom Guéranger, Abbé de Solesmes*, Solesmes 1984, 56-61.

[36] Zob. Dom P. Guéranger, *Institutions liturgiques 1840-1851*, Extraits établis par Jean Vaquié, 1977.

[37] KKK 816. Ze względu na to, że ta cytowana w Katechizmie wypowiedź Soboru Watykańskiego II (Konst. *Lumen gentium*, 8) była często nadużywana przez niektórych teologów do uzasadniania stanowisk skrajnie *ekumenicznych*, warto się zapoznać z dwoma precyzującymi dokumentami Kongregacji Nauki Wiary: *Mysterium Ecclesiae* (1973) i *Communione notio* (1992). Zob. również: o. B. Huculak OFM, *Słowo o jedności Katolickiego Kościoła Chrystusowego*, Kraków 1995.

[38] *Doskonałymi są te społeczeństwa, które są wyposażone we wszystkie środki do celu, więc są najwyższe (suwerenne) w swoim zakresie działania* (ks. J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. I, Londyn 1960, 50).

[39] *Pełnię bowiem zbawczych środków osiągnąć można jedynie w*

*katolickim Kościele Chrystusowym, który stanowi powszechną pomoc do zbawienia* (Sobór Watykański II, dekret *Unitatis redintegratio*, 3; cyt. KKK 816).

[40] Por. określenie podane przez kard. Journeta: *Spoleczności chrześcijańskie stanowią coś zasadniczo różnego od chrystianizmu i Królestwa, które nie jest z tego świata. Są to cywilizacje i zespoły kulturowe, które szczerze i naprawdę, choć zawsze w niedostatecznej mierze, przyjęły wpływ Chrystianizmu wywierany na nie tak przez jego naukę, jak i miłość* (ks. K. Journet, *Kościół Chrystusowy*, tłum. M. Stokowska, Poznań–Warszawa–Lublin 1960, 300).

[41] Doprawdy trudno jest nie zacytować tych przepysznych sformułowań z homilii Piusa XII wygłoszonej 18 IX 1947 r.: *Święty Benedykt jest Ojcem Europy. Gdy imperium rzymskie, nadwyrężone starością i występkami, załamało się, a przez jego prowincje przewaliły się zastępy barbarzyńców, on zwany ostatnim z wielkich Rzymian, związawszy przymierzem rzymskość (niech nam będzie wolno użyć tego wyrażenia Tertuliana) oraz Ewangelię, zaczerpnął stąd potęgę i moc, która najbardziej przyczyniła się do złączenia ludów Europy pod sztandarem i władzą Chrystusa i do szczęśliwego ukształtowania międzynarodowej społeczności chrześcijańskiej. Albowiem od Zatoki Botnickiej do Morza Śródziemnego, od Atlantyku do zielonych równin Polski rozlały się zastępy benedyktynów i Krzyżem, księgami i pługiem ucywilizowały niesforne i dzikie plemiona* (cyt. wg: Jan Paweł II o św. Benedyktcie, Tyniec 1981, 105).

[42] Tamże, 101-102.

[43] Tamże, 109.

[44] T. Wituch, *Europa a tożsamość narodowa* [w:] *Tożsamość dzisiaj. IV Tydzień Społeczny*, (Biblioteka Akcji Katolickiej, t. 6) Warszawa 1998, 51.

[45] Por. F. Koneczny, *O wielości cywilizacyj*, Kraków 1935, 267.

[46] Por. F. Koneczny, *Prawa dziejowe*, Londyn 1982, 101-116.

[47] Dodajmy, że F. Koneczny przedstawia cywilizację łacińską także z nieco innej perspektywy, analizując jej osiągnięcia w zakresie *materii* (zdrowie i dobrobyt) oraz *ducha* (piękno, prawda i dobro). Por. tamże, 236-251.

[48] *To był i jest rdzeń naszej cywilizacji – zachodniej i łacińskiej. Ta właśnie cecha jest najistotniejszym wyróżnikiem Europy. To jest źródło twórczej inwencji i niespotykanego nigdzie indziej dynamizmu naszej kultury [...]. To Kościół, zwłaszcza Kościół rzymski [...] ukształtował i wychował człowieka pojmowanego jako byt samodzielny, wolny i niepowtarzalny. Niepowtarzalny – tę cechę chciałbym tu podkreślić* (T. Wituch, dz. cyt., 51-52).

[49] Por. M. Gogacz, *Mądrość buduje państwo*, Niepokalanów 1993, 253-264.

[50] *Życie wewnętrzne Kościoła*, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., nr 6 z 1982 r.

[51] Por. Jan Paweł II, list apostolski *Mulieris dignitatem*, 27; cyt. KKK 773.

[52] Por. Jan Paweł II, adhortacja apostolska *Christifideles laici*, 9 (dalej: ChL).

[53] Jan Paweł II, list apostolski *Tertio Millennio Adveniente*, 18.

[54] O. P. Rostworowski Er. Cam., *Zakony wobec autorytetu Kościoła* [w:] *Śluchaj, módl się, pracuj*, przygotowali benedyktyni tynieccy, Poznań 1989, 139-140.

[55] Dobrą ilustracją tego zjawiska jest wypowiedź pewnego utytułowanego polskiego teologa i filozofa: *Zgadzam się z arcybiskupem Lefebvrem, że tu właśnie [tzn. w deklaracji Dignitatis humanae o wolności religijnej] nastąpił fundamentalny przełom, natomiast nie zgadzam się z wnioskami, które on wyciągnął [...]* (*Dzieci Soboru zadają pytania*, pod red. Z. Nosowskiego, Warszawa 1996, 313).

[56] Por. KKK 168-169, 181, 197.

[57] Por. KKK 2655, 2661.

[58] Por. KKK 2032.

[59] Por. KKK 1132, 1140.

[60] Por. J. Maritain, *Le paysan de la Garonne*, Paryż 1966, 255.

[61] Św. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, XL, 5 [DS 42] [w:] *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna,

Kraków 1998, 69.

[62] Kard. J. Ratzinger, *Kilka uwag ogólnych na temat zasad i kwestii doktrynalnych*, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., nr 12 z 1998 r., 48.

[63] Por. *Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów*, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., nr 12 z 1998 r., 30-40.

[64] W. Aymans, *Konieczność zmian w określonych dziedzinach*, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., nr 12 z 1998 r., 43.

[65] Ks. E. Weron SAC, *Niebezpieczeństwo klerykalizacji laikatu*, „Communio”, nr 3 z 1987 r., 85.

[66] *Dzieci Soboru zadają pytania*, pod red. Z. Nosowskiego, Warszawa 1996, 299.

[67] Teresa od Dzieciątka Jezus i Świętego Oblicza, *Rękopisy autobiograficzne*, rkp. B, 2v-3v, tłum. A. Bartosz, Kraków 1997, 198-200.

[68] *Dzieci Soboru zadają pytania*, *op. cit.*, 381.

[69] Por. E. Gilson, *Chryścianizm i filozofia*, tłum. A. Więckowski, Warszawa 1988.

[70] Por. np. M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, Michalineum, 1985.

[71] C. Geffroy, *Les droits de l'homme*, „La Nef”, nr 90 ze stycznia 1999 r.