

ROZDZIAŁ VII

KRYZYS KAPŁAŃSTWA

79. Odejścia księży.

Statystyki jednoznacznie wskazują na spadek liczby kapłanów¹. Nic tu nie pomogła niechęć Pawła VI do poświęcania uwagi temu, co stanowi utrapienie bądź zmartwienie dla Kościoła. Wspominając w 1971 roku w homilii wygłoszonej podczas liturgii Wielkiego Czwartku o dramacie Człowieka-Boga opuszczonego przez swoich uczniów i zdradzonego przez przyjaciela, Papież przeszedł od postaci Judasza do zjawiska apostazji księży. Najpierw jednak zastrzegł, że zawsze „trzeba dokonywać rozróżnień; trzeba rozumieć, współczuć, przebaczać; trzeba pozostawać czujnym; a nade wszystko trzeba miłować”. Ale za chwilę, zwracając się do kapłanów odchodzących od Kościoła, tych „*nieszczęśników lub dezertów*”, powiedział o „*niskich, przyziemnych motywacjach*”, jakie nimi kierują i wyraził ubolewanie z powodu ich „*moralnej miernoty*, która skłoniła ich do tego, by uznać za naturalne i rozsądne złamanie przysięgi, do której przystępowali przecież świadomie i po długim namyśle” (OR z 10 kwietnia 1971; DC nr 1585, str. 411). Wobec oczywistości sytuacji Papież nie był w stanie zaprzeczyć grzechowi, jakim jest apostazja, ale starał się ją pozbawić wyrazistości, m.in. mówiąc o „*nieszczęśnikach lub dezertach*”. Tymczasem dezercja nie jest alternatywą dla nieszczęścia. Raczej jest tak, że renegeci są nieszczęśliwi właśnie z powodu ich odstępstwa.

Z kolei zwracając się w dniu 10 lutego 1978 r. do duchowieństwa świeckiego i zakonnego diecezji rzymskiej Papież powiedział: „Statystyki nas przytłaczają, a każdy indywidualny przypadek wywołuje u nas konsternację. [Stojące za taką decyzją] motywacje domagają się szacunku i współczucia, lecz zarazem sprawiają nam ogromny ból. Los tych słabych, którzy znaleźli w sobie dość siły, by sprzeniewierzyć się swemu powołaniu, napełnia nas rozterką.” Następnie Papież mówi o „*manii laicyzacji*”, która pozbawiła tradycyjny wizerunek kapłana aury sakrum” i która w wyniku niesamowitego procesu „*zdołała wyrwać z niektórych serc nabożny szacunek, jaki należy się osobie duchownej*” (OR z 11 lutego 1978; DC, 1737, str. 203). Przygnębienie Papieża wynika z zatrważających statystyk, ale też z rozmiarów zepsucia, jakie ujawnia omawiane tu zjawisko. I nie chodzi tu przede wszystkim o rozwiązłość niektórych księży naruszających celibat, bo do tego dochodziło również w poprzednich epokach (jednak bez apostazji). Rzecz idzie tu o inne zepsucie, polegające na *porzucaniu stanu kapłańskiego*, by w jakimś buntowniczym porywie zrobić z księdza kogoś, kim on nie jest – poniekąd „*antyksiędza*” – przy czym ów nowy stan próbuje zachować swoistą tożsamość z dawnym [...].

Co się tyczy statystyk, godzi się przypomnieć, że porzucenie kapłaństwa (które z uwagi na otrzymane święcenia jest czymś niedopuszczalnym) występuje w dwóch formach – tj. w drodze dyspensy Stolicy Apostolskiej albo w drodze jednostronnego zerwania więzi z Kościołem. Ta druga forma też nie jest czymś całkowicie nowym. Podczas Wielkiej Rewolucji Francuskiej na 29 tys. księży 24 tysiące dokonały aktu apostazji. To samo

¹ Według *Annuaire Statisticum Ecclesie* w 1980 r. nastąpiło pewne wyhamowanie tej tendencji. Wskaźnik wyświęconych duchownych wzrósł z 1,40% do 1,41%. Liczba tych, którzy porzucili stan kapłański zmalała mniej więcej o połowę. Ale w skali świata liczba księży katolickich zmniejszyła się o kolejne 0,6% w ciągu jednego roku. Maleje też liczba zakonników i zakonnice (w przypadku zakonnice aż o 1,4% w 1980; w poprzednim roku – o 1,1%). Najsilniejszy spadek notuje się w Europie, podczas gdy w Afryce obserwowany jest wzrost (za OR z 28 maja 1982).

dotyczyło 21 spośród 83 biskupów. Z tych 21 biskupów dziesięciu ożeniło się². Również za Piusa X niemało było takich, którzy zrzucili sutannę – już to w pędzie do niezależności, już to powołując się na względy sumienia i wiary. Jednak aż do Soboru Watykańskiego II zjawisko to pozostawało marginalne: każdy tego rodzaju przypadek wywoływał zgorszenie lub sensację, a postać księdza-apostaty weszła na trwałe do literatury.

Specyfika apostazji księży w okresie posoborowym nie wynika z niezwyklej skali zjawiska, lecz ze sposobu traktowania owej kwestii przez Stolicę Apostolską, która zaczęła być o wiele bardziej skora do udzielania dyspensy. Przypomnijmy, że jej skutkiem jest unieważnienie święceń kapłańskich. Tym samym zostaje odebrane byłemu księdzu prawo do sprawowania posługi kapłańskiej, ale przysługują mu wszelkie prawa i obowiązki przewidziane dla osób świeckich. Dawniej zdegradowanie księdza do rangi osoby świeckiej zdarzało się niezwykle rzadko. Równie sporadycznie udzielał Papież dyspensy „tytułem łaski”, ze względu na brak zgody zainteresowanego w momencie otrzymywania święceń, co można porównać do analogicznego kryterium branego pod uwagę przy unieważnianiu małżeństw. W historii Kościoła – oprócz okresu Rewolucji Francuskiej – niewiele było przypadków biskupów-apostatów. Głośna była sprawa JE Vergerio, ordynariusza Capo Istria, w czasach Soboru Trydenckiego, Dominisa, arcybiskupa Spalato (dzisiejszy Split) za Pawła VI, Sedlnitzkiego, biskupa wrocławskiego, za Grzegorza XVI, wreszcie – po upływie mniej więcej stu lat, kiedy takie przypadki nie miały w ogóle miejsca – JE Mario Radavero, biskupa pomocniczego Limy; zdążył on wcześniej wziąć udział w Soborze Watykańskim II (por. *OR* z 23 marca 1969; *DC*, 1538, str. 390).

80. Kanoniczna legalizacja wiarołomstwa księży.

Nowość zjawiska odchodzenia księży polega nie tyle na niewspółmiernie dużej liczbie takich przypadków w porównaniu z poprzednimi okresami dziejów Kościoła, co na zmianie sposobu, w jaki Kościół hierarchiczny patrzy na to zjawisko i na nie reaguje³. Właściwie nie zachodzą dziś takie fakty, które nie miałyby miejsca również w przeszłości. Moglibyśmy więc powtórzyć za pewnym łacińskim autorem komedii: *Nihil est iam factum quod non factum sit prius*. Natomiast elementem, który wnosi coś nowego, jest ocena moralna tychże faktów, dokonywana przez ludzki umysł. Tylko na tej podstawie można próbować określić istotny kierunek historycznych procesów.

Oczywiście, również masowość omawianego zjawiska musiała martwić Papieża. Ale udzielanie dyspens – co dawniej było czymś absolutnie sporadycznym, zaś od pewnego czasu zaczyna przypominać działanie rutynowe – nadaje czynowi, jakim jest porzucenie przez księdza jego stanu kapłańskiego, zgoła inny wydźwięk moralny i prawny, zdejmując zeń odium rzeczy haniebnej. Pewien wysoki dostojnik Kurii rzymskiej, który z racji swych funkcji zajmował się tą problematyką, powiedział mi kiedyś na osobności, że owa praktyka „redukowania” księdza do statusu osoby świeckiej, stosowana nader często w latach 1964-78, była przedtem czymś tak wyjątkowym, że nawet wśród duchowieństwa niewielu zdawało sobie w ogóle sprawę, że prawo kanoniczne dopuszcza taką możliwość. Z porównania danych zamieszczonych w *Tabularum Statisticarum Collectio* z 1969 r. i w *Annuario Statisticum Ecclesiae* (Rocznik Statystyczny Kościoła) z 1976 r. wynika, że na przestrzeni owych siedmiu lat liczba księży zmalała z 413 tys. do 343 tys., a liczba zakonników z 208 tys. do 165 tys. Jak podają Roczniki, w 1973 r. stan kapłański porzuciło 3.690 księży, a 1978 roku 2.037 księży.

² P. Christophe, *Les Choix du clergé dans les Révolutions de 1789, 1830 i 1848*, Lille 1975, t. I, str. 150.

³ Nowością jest udział niektórych hierarchów w ruchach na rzecz zniesienia celibatu księży. Np. kard. Léger powiedział: „Wolno zadać sobie pytanie, czy nie należałoby jeszcze raz przemyśleć tej instytucji” (*ICI*, nr 279 z 1 stycznia 1967, str. 40).

Jednak od października 1978 r. na polecenie Jana Pawła II dyspensy właściwie przestały być udzielane⁴. To prawda, że w tamtym okresie odejścia księży spowodowały przerzedzenie się szeregów kleru; ale rzeczą zdecydowanie najgorszą była ich tak masowa legitymizacja poprzez dyspensy. Kodeks z 1917 r. (kan. 211-214) stanowił, że w wyniku redukcji do stanu laickiego duchowny traci urzędy, korzyści i przywileje duchowne, lecz obowiązuje go nadal celibat. Z tego obowiązku w myśl kanonu 214 zwolnieni byli jedynie ci, których święcenia zostały uznane za nieważne z uwagi na brak zgody. Ale trudno oprzeć się wrażeniu, że współczesne orzecznictwo Stolicy Apostolskiej za kryterium owego braku zgody przyjmuje już nie nastawienie zainteresowanego w momencie święceń, lecz niezdatność i moralny brak satysfakcji stwierdzony już w trakcie praktyki kapłańskiej. Podobne kryteria próbowały wprowadzić sądy diecezjalne w Stanach Zjednoczonych dla orzekania nieważności małżeństw, co ukrócił Paweł VI w 1977 roku. Gdyby przyjąć takie kryterium, sam fakt wystąpienia księdza o zwolnienie go z jego posługi wystarczyłoby jako dowód, że zabrakło mu dojrzałości i że musiał być od początku niezdolny do wyrażenia w sposób ważny zgody, gdy przyjmował na siebie obowiązki kapłana. Przy okazji wykluczona zostaje późniejsza zmiana decyzji, czyli potwierdzenie ważności święceń (kan. 214), co kłóciłoby się z udzieleniem dyspensy. Za tym podejściem kryje się po pierwsze nieuznawanie wartości aktu moralnego dokonywanego z pełną świadomością w obliczu prawa i przed Bogiem, a po drugie hołdowanie zasadzie *globalności* (por. § 201-3) – bo jakby uchyla się odpowiedzialność w poszczególnych fazach działania woli, a równocześnie przypisuje się ją całości ludzkiego postępowania. Nie jest wykluczone, że spadek liczby powołań oraz mnożące się przypadki odejść księży, to konsekwencja przystępowania do święceń i podejmowania stosownych zobowiązań w sposób coraz częściej lekkomyślny, co pozbawia kapłaństwo takich jego cech, jak pełnia i wieczystość [ofiарowania]. A przecież w nich właśnie znajduje spełnienie to, co w ludzkiej naturze najszlachetniejsze. Bez wątplenia odejścia te – jak zresztą stwierdził Jan Paweł II – są „anty-znakiem, anty-świadectwem stanowiącym jeden z czynników, które osłabiają nadzieje rozbudzone przez Sobór” (OR z 20 maja 1979).

Kryzys kapłaństwa stał się przedmiotem wielu analiz i interpretacji, w ramach których jako główne wymienia się zwykle aspekty drugorzędne, eksponując stronę psychologiczno-społeczną, a zapominając o moralnej. Tymczasem najbardziej istotna jest właśnie etiologia owego zjawiska i jego *osąd moralny*. Należy tedy analizować je przede wszystkim na płaszczyźnie duchowej, zwracając uwagę na dwa wymiary.

Po pierwsze w wymiarze czysto naturalnym mamy tu do czynienia z degradacją wartości, jaką posiada wolność człowieka, gdyż uznaje się go za niezdolnego do związania się z czymś, co absolutne, a zdolnego do uwolnienia się od wszelkich zobowiązań. Jest to ten sam typ myślenia, jaki dochodzi do głosu w sprawie rozwodów – bo również za ich dopuszczeniem kryje się przekonanie o tym, że ludzka wola nie jest w stanie samej siebie *związać*, zobowiązać w sposób bezwarunkowy. To nic innego, jak negacja absolutu.

Po drugie na płaszczyźnie nadprzyrodzonej następuje zachwianie wiary: pojawia się bowiem wątpliwość co do absolutnego charakteru kapłańskiej posługi. Otóż nie można autentycznie poświęcić się absolutowi, czyli Bogu, jeśli sam akt poświęcenia (w momencie składania przysięgi) nie jest absolutny. To zachwianie, które mogłoby mieć tylko chwilowy i incydentalny charakter, jedynie się pogłębia wskutek dyspensy udzielanej przez władze kościelne. [...] Ich pobłażliwość – wzmagająca stan niepewności – jest sama w sobie źródłem zgorznienia jako wyraz słabości moralnej i oznaka niskiego mniemania na temat godności

⁴ Ta decyzja Papieża Wojtyły spotkała się z zajadłą krytyką „odnowicieli”. Wystarczy zapoznać się z wywiadem udzielonym przez H. Herrmanna, profesora prawa kanonicznego na uniwersytecie w Tübingen, tygodnikowi *Der Spiegel* (z 6 paźdz. 1981), pt. „Czemuż by chcieć jeszcze należeć do środowiska, które stale sprzeniewierza się Ewangelii miłości?”

kapłana. Ale jest czymś gorszym również dlatego, że aż się prosi w owej sytuacji, żeby konfrontować „taryfę ulgową” udzielaną osobom duchownym z warunkami stawianymi osobom świeckim, gdy chodzi o nierozzerwalność małżeństwa. Jan Paweł II na samym początku swego pontyfikatu położył zdecydowanie kres tym nadużyciom. Nadto Kongregacja ds. Doktryny Wiary wprowadziła swym aktem z 14 października 1980 r. (opublikowanym w *Documentation catholique* nr 1798 z grudnia 1980 i w *Esprit et Vie* z 1981 r., str. 77) surowe obostrzenia, wskutek czego udzielanie dyspensy stało się dopuszczalne tylko w dwóch przypadkach:

- braku pełnej i świadomej zgody w momencie święceń;
- błędów przełożonych w momencie dopuszczenia do święceń.

81. Próba reformy kapłaństwa.

Liczne próby zreformowania kapłaństwa, obecnie skwapliwie podchwytywane i nagłaśniane przez media, też nie są czymś nowym, gdyż na przestrzeni dziejów Kościoła dosyć często je podejmowano – przy czym na ogół propozycje reform były zgłaszane w duchu świadomie heterodoksyjnym (od Katarów aż po Braci Czeskich i Lutra), choć zdarzało się też, że wynikały one z naiwnego bądź niefrasobliwego podejścia do wiary, jak w przypadku słynnego kardynała Angelo Mai (*SJ*, 1782-1854), znacznie lepszego filologa niż teologa⁵, który postulował, żeby każdy kapłan niezależnie od wieku mógł na swoją prośbę zostać zwolniony z obowiązków stanu duchownego. Ostatecznie motywy tych prób dają się zawsze sprowadzić do zanegowania istoty kapłaństwa. Wynikają one z jakiejś skłonności do przekraczania granic, przedefiniowania zasadniczych kategorii wiary.

Słychać utyskiwania, że kapłan ma jakoby „niższy status”, nie mogąc korzystać z pełni odpowiedzialności – więc żąda się dlań „przywrócenia prawa do samookreślenia”. Należy mu dać się żenić, podjąć pracę (choćby i w fabryce), zająć się wydawaniem książek, wyrażać publicznie własne przekonania⁶. Ta ostatnia sugestia fałszuje rzeczywistość, albowiem nigdy w przeszłości duchowni katolicy nie zażywali tak daleko idącej swobody wypowiedzi. Księża mogą dziś wydawać książki bez pytania o zgodę swojego ordynariusza, składać oświadczenia, organizować zebrania kontestacyjne, na których formułowane są różne postulaty pod adresem władz kościelnych, wypowiadać się w radiu i w telewizji, demonstrować na ulicy przeciw decyzjom Papieża, występować wspólnie z innowiercami i brać udział w ich zgromadzeniach na zasadzie pełnoprawnego członka. Słowem, efekty poluzowania dyscypliny kanonicznej nie dały na siebie długo czekać. Trzeba dodać, że wielu księży występując z ambony nadużywa swojej władzy, głosząc swe własne, często płynne poglądy jako coś, co należy do kerygmatu Ewangelii i do doktryny Kościoła. Można więc rzec, że przepowiadają oni różne rzeczy *sobie*, lub że po prostu przepowiadają *siebie*. Skądinąd jest to typowo „klerykalny” grzech, znany również z przeszłości – z tym, że dawniej polegał on na mieszaniu religii z polityką, natomiast dziś jest najczęściej związany z chęcią zreformowania dogmatów i osłabienia hierarchicznej struktury kościelnej. Przeto można rzec, że dzisiejsi kapłani mają nie tylko władzę wynikającą ze święceń. Wielu stara się w sposób nieuprawniony rozszerzyć zakres swoich uprawnień, próbując podeprzeć własne opinie autorytetem Kościoła.

Ponadto należy zauważyć, że postulat owych księży, którzy pragną dysponować większą zdolnością decydowania o sobie i o swojej sytuacji (któryż człowiek ma w istocie rzeczy taką zdolność?) świadczy o słabnięciu wiary i zagubieniu poczucia godności kapłana. Jakże ten,

⁵ Por. *Nuova Antologia* ze stycznia 1934, str. 80, Pamiętniki Leonetto Ciprianiego.

⁶ Takie postulaty wysunięto podczas forum katolików świeckich i duchownych, które odbyło się w Bolonii (*La Stampa* z 28 września 1969).

który ma moc zjawić nam na ołtarzu Chrystusa, przemieniając w sakramencie Eucharystii chleb w Jego Przenajświętsze Ciało, który nadto ma władzę odpuszczania grzechów, czyli ratowania ludzkich dusz, może czuć się kimś gorszym, jakby ubezwłasnowolnionym? Chyba, że jego umysł uległ zamroczeniu, a jego wiara podupadła. Owo poczucie niższości wynika z tego, że niejedni ksiądz stracił najistotniejszy sens kapłaństwa, którym jest niesienie ludziom *sakrum*. Stąd bierze się skłonność, by porównywać i zrównywać stan kapłański z dowolnym innym stanem – gdzie człowiekowi zdaje się, że dąży do samorealizacji, choć często uprawia po prostu *autopromocję*.

82. Krytyka krytyki kapłaństwa. – Don Mazzolari.

Słyszymy niejednokrotnie, że ksiądz doznaje cierpień, ponieważ otacza go wrogów świat, obojętny na jego posługę duszpasterską. Doprawdy, nie pasuje do dzisiejszego kapłana słowo psalmisty, które było mottem Soboru Watykańskiego I: „Euntes ibant et *flebant*, mittentes semina sua, venientes autem venient *cum exultatione*, portantes manipulos suos.”⁷ Dzisiejszy ksiądz płacze idąc siał i płacze wracając, bo nie niesie snopów, które radują jego serce. Zaiste, położenie księdza jest trudne, ale jest to trudność fundamentalna, nieusuwalna. Nie inaczej było z Apostołami. Nikt też nie obiecywał przyszłym księżom czegoś innego. Jakże obłudne jest to wskazywanie na „niezdrowe napięcie” między kapłaństwem a światem, gdy jednocześnie oskarża się o tryumfalizm czasy, kiedy wiara przeżywała swe apogeum – czasy, kiedy napięcie to nie było w ten sposób odczuwane: nie dlatego, że nie istniało, lecz dlatego, że wpisywało się w ogólną harmonię świata.

Don Mazzolari twierdzi, że „ksiądz żyje w ciągłej frustracji spowodowanej tym, że musi kierować do wiernych słowa zbyt wzniosłe, przerastające jego życiową praktykę: słowa, które go potępiają”. Ale przecież jest to charakterystyczne nie tylko dla sytuacji księdza. Ten rozdźwięk jest wpisany w kondycję każdego człowieka konfrontującego się z prawem moralnym, nie tylko ewangelicznym. Wystarczy umieć rozróżniać między *porządkiem idealnym* a *porządkiem rzeczywistym* (które to rozróżnienie jest konieczne w dziedzinie moralności, gdyż moralność, to dążenie do zbliżania obu tych porządków), by zdać sobie sprawę, że nikt nie może głosić zasad moralnych wskazując na swój własny przykład, gdyż niczyja cnota nie sięga ideału tkwiącego w doktrynie. Opieranie nauczania moralnego na czymś innym niż prawda prowadziłoby do uzależniania wartości, jaką przypisuje się treści nauczania, od doskonałości nauczyciela (jak to było w przypadku herezji Jana Husa). Wówczas przepowiadanie prawdy stałoby się niemożliwe. Gdyby kryterium pozwalającym księdzu głosić prawdy wiary był jego doskonały, dorastający do nieskazitelności doktryny poziom moralny, nawet najbardziej świętobliwy ksiądz musiałby zrezygnować z nauczania. Tymczasem konieczne jest, „by wielu, jeśli nie wszyscy, nauczali moralności wznoszącej się wyżej niż ich praktyka. Jest bowiem wymogiem urzędu nauczycielskiego [...], aby ludzie słabi, nawet ulegający niekiedy żądom, głosili surowe i doskonałe zasady moralne. Nie należy oskarżać ich o dwulicowość, gdyż wypełniają w ten sposób powierzone im posłannictwo, zaś to, co głoszą, głoszą z przekonaniem, nie kryjąc – a czasami dając tylko do zrozumienia – że sami dalecy są od doskonałości, jakiej nauczają. Jednak dziś często zdarza się, że poziom nauczania moralnego zostaje obniżony, tj. dostosowany do własnego standardu moralności, co jest dużym uchybieniem; ale bez urzędu nauczycielskiego stałoby się to regułą”⁸. Niedociągnięcia, jakimi obarczone jest życie i działalność kapłana, stanowią więc ilustrację szerszego zjawiska: jest to tylko przykład – jakich wiele – na to, jak dalece życie

⁷ „Postępują naprzód wśród płaczu, niosąc ziarno na zasiew. Z powrotem przychodzą wśród radości, przynosząc swoje snopy” (Ps CXXV 6).

⁸ A. Manzoni, *Osservazioni sulla morale cattolica*, op. cit., rozdz. III, str. 135.

każdego człowieka odstaje od ideału. Świadomość tego powinna skłaniać do pokory, a nie do frustracji bądź lęku przed obnażeniem prawdy o sobie samym.

Nie zostaje przy tym ograniczony potencjał ani umniejszona rola, jaką spełnia człowiek realizujący swe powołanie kapłańskie, gdyż w ramach tej posługi może się on wykazać wszelkimi talentami, walorami osobistymi, zaangażowaniem i zapałem, a więc wszystkim tym, co będzie zapisane w poczet jego zasług. Któż zliczy w dziejach Kościoła przykłady oryginalnego wkładu doktrynalnego, artystycznego, duszpasterskiego, albo inwencji przejawiającej się np. w dziełach miłosierdzia? Wszystkie te dziedziny stwarzają ogromne możliwości osobistego rozwoju. Gdzie poza Kościołem można spotkać tyle stowarzyszeń noszących imię wybitnego człowieka, z którego wizją, programem i dziełami się utożsamiają?

83. *Kapłaństwo powszechne a kapłaństwo sakramentalne.*

Fundamentalny fałsz, Πρωτον ψευδος, jaki tkwi w zarzutach wysuwanych pod adresem „tradycyjnego” kapłaństwa, polega na ignorowaniu jego istoty i na redukowaniu go do funkcji czysto ludzkiej. W świetle dogmatów katolickich między osobą duchowną a świecką istnieje nie tylko różnica funkcji, ale też różnica ontologiczna – ze względu na znamię, jakie sakrament kapłaństwa odciska w duszy tego, który otrzymuje święcenia. Tymczasem teologia „odnowicieli” (lansujących stare heretyckie tezy, te same, które doprowadziły do zniesienia kapłaństwa przez Lutra) polega na zacieraniu różnic między powszechnym kapłaństwem ochrzczonych a sakramentalnym kapłaństwem księży.

Poprzez chrzest człowiek zostaje włączony w Mistyczne Ciało i poświęcony sprawowaniu kultu bożego przez uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusa, który jako jedyny oddaje Bogu cześć w sposób doskonały. Natomiast dzięki święceniom [...] kapłan uzyskuje zdolność do działania *in persona Christi* (jako osobisty przedstawiciel Chrystusa), co nie jest dane zwykłemu wiernym. W posłudze kapłańskiej pierwsze miejsce zajmuje sprawowanie Eucharystii i odpuszczanie grzechów. Ale w teologii alternatywnej widzimy dążenie do „rozpuszczenia” tego drugiego sakramentu w pierwszym oraz do zrównania kapłana ze zwykłym chrześcijaninem. Wedle tego podejścia ksiądz ma do spełnienia szczególną *funkcję*, podobnie, jak swoją funkcję ma każdy inny członek Kościoła. Jest mu ona powierzana przez wspólnotę, i nie wiąże się z tym otrzymanie jakiejś szczególnej natury w sensie ontologicznym: „urząd kapłański nie powinien być traktowany jako stojący wyżej” (CIDS, 1969, str. 488). „Godność księdza wynika z faktu, że został on ochrzczony, jak każdy inny chrześcijanin” (CIDS, 1969, str. 227). Tym samym neguje się odrębny status ontologiczny kapłana i odrzuca kapłaństwo sakramentalne. Z ciała zróżnicowanego, jakim jest Kościół, próbuje się uczynić ciało ujednoczone, bezpostaciowe⁹.

Powyższa teza¹⁰ została szczegółowo wyłożona przez R.S. Bunnika w jego książce pt. „*Księża na nowe czasy*”, która odzwierciedla sposób myślenia dominujący w Holandii (a zwłaszcza na tamtejszych uczelniach kształcących teologów). „Za podstawową kategorię charakteryzującą lud Boży należy uznać powszechne kapłaństwo; natomiast indywidualny urząd kapłański jest jedynie kategorią funkcjonalną”. Miałby on pochodzić „z dołu” i wynikać „z konieczności socjologicznej”. Zwróciwszy uwagę na fakt, że „kapłaństwo ogólne”, czyli powszechne, jest pierwotne w stosunku do „kapłaństwa szczególnego” (jakże mogłoby być inaczej, skoro kandydat do święceń musi być najpierw ochrzczony), holenderski teolog zaprzeczył, że święcenia kapłańskie kładą w duszę człowieka jakby pieczęć, która jest mu

⁹ Niedwuznaczne stanowisko w tej sprawie zajął biskup Orleanu Riobé, który w oświadczeniu złożonym na konferencji Episkopatu Francji (i opublikowanym na łamach *Le Monde* z 11 listopada 1972) zaproponował, by powierzyć wybranym katolikom świeckim pełnienie funkcji, które dotąd były zarezerwowane dla księży.

¹⁰ Właściwie jest to teza P. Schillebeeckxa.

dana z góry ku szczególnej posłudze, niemożliwej do pełnienia tylko na mocy sakramentu chrztu. [...]

Zmiana sposobu myślenia o kapłaństwie idzie w parze ze zmianami w postrzeganiu Kościoła. Jak twierdzi Bunnik, „Kościół soborowy powoli uświadamia sobie, że w ostatecznym rozrachunku Kościół i świat stanowią jedną i tę samą boską rzeczywistość”. Także w tym przypadku chodzi o zatarcie odrębnej istoty różnych bytów. Podobnie, jak usiłuje się zrównać znaczenie kapłaństwa sakramentalnego z królewskim kapłaństwem, w które chrześcijanin zostaje włączony w momencie chrztu, próbuje się pozbawić nadprzyrodzony Kościół *teandryczny* (bożoludzki) jego wertykalnego wymiaru, by Kościół był utożsamiany z całością rodzaju ludzkiego rozumianego jako jednolity zbiór, w którym nie ma żadnych ontologicznych różnic.

84. *Krytyka porzekadła: „Ksiądz, to taki sam człowiek, jak każdy inny”.*

Pomieszenie pojęć w dziedzinie teologii udzieliło się także prostym ludziom, do czego doprowadziło dość skutecznie, jak widać, spopularyzowanie doktryn niektórych „odnowicieli”. Niech jako przykład posłuży nam szerzące się od pewnego czasu mniemanie, że „ksiądz, to taki sam człowiek, jak każdy inny”. Zarówno z punktu widzenia teologicznego, jak i historycznego, jest to niezwykle powierzchowna i fałszywa teza. Na płaszczyźnie teologicznej kłóci się ona z dogmatem, że święcenia kapłańskie udzielane są jako sakrament, który otrzymują tylko niektórzy chrześcijanie. Sakrament ten wprowadza zróżnicowanie po pierwsze ontologiczne, a dalej wynikają z tego także różnice w wykonywanych funkcjach. Zaś na płaszczyźnie historycznej – jeśli spojrzymy na dowolną organizację społeczną widzimy, że ludzie nie są równi, chyba, że rozpatrujemy ich naturę w sposób „abstrakcyjny”, oderwany od realiów społecznych. Powiedzenie, że „ksiądz jest takim samym człowiekiem, jak każdy inny”, jest również z tego punktu widzenia fałszywe (jeszcze bardziej fałszywe niż powiedzenie, że „lekarz jest takim samym człowiekiem, jak każdy inny”).

Nie, to nie jest taki sam człowiek, jak każdy inny. To jest człowiek, który jest księdzem. Ludzie, to nie „ludzie-księża”. Nie widzimy też wokół siebie „ludzi-lekarzy”, czyli nie utożsamiamy każdego napotkanego człowieka z lekarzem. Wystarczy przyrzeć się zachowaniom, by uświadomić sobie, że każdy człowiek potrafi doskonale rozróżniać między lekarzem a kimś, kto nim nie jest, jak też między księdzem a nie-księdzem. W innej sytuacji wzywa lekarza, a w innej sytuacji każe wołać księdza. Skupiając się wyłącznie na abstrakcyjnie pojmowanej naturze ludzkiej „odnowiciele” nie wahają się negować szczególnego, nadprzyrodzonego pierwiastka, jaki do społeczności ludzkiej wprowadza kapłaństwo. Pierwiastka sprawiającego, że kapłan jest kimś odrębnym: „*segregate mihi Saulum et Barnabam, wyodrębnijcie mi Szawła i Barnabę*” (Dz, XIII, 2).

Z tego błędu wypływają konsekwencje praktyczne. Dziś ksiądz nierzadko musi wykonywać prace manualne, bowiem wychodzi się z założenia, że tylko poprzez pracę może się on spełnić; a nadto ma okazję uświadomić sobie, na czym polega ludzka rzeczywistość, oraz że on sam jest jej częścią. Słowem, rozumie się tu pracę jako cel i przeznaczenie człowieka, warunek jego samorealizacji. Kontemplacja Stwórcy, ponoszone cierpienia oraz składane ofiary są stawiane niżej niż utylitarne kryterium wydajności.

Taki ksiądz, który poczuje się „tylko człowiekiem jak każdy inny” zacznie domagać się prawa do wstąpienia w związek małżeński, do swobodnego kształtowania swego ubioru, do uczestnictwa w debatach społecznych i w sporach politycznych. W którymś momencie może go ogarnąć zapał rewolucyjny – tak, iż swojego brata zacznie traktować jako wroga, z którym należy walczyć.

Narzekanie na sytuację, w której ksiądz jest „oddzielony” od świata, jest nieuzasadnione. *Po pierwsze* dlatego, że po to został „oddzielony”, aby być posłanym do świata. Podobnie Chrystus wyodrębnił ze świata swoich Apostołów. Szczególny wymiar, jaki święcenia kapłańskie wnoszą w rzeczywistość tak naznaczonego człowieka był jeszcze do niedawna traktowany jako coś wiadomego i oczywistego: świadczą o tym liczne porzekadła, a także potoczne zwroty wciąż funkcjonujące w języku. Odróżnia się w nich ksiądz od udzielonego mu sakramentu kapłaństwa, a także człowieka od noszonej przez niego szaty – jako symbolu kapłaństwa [...].

Po drugie „oddzielenie” duchowieństwa od świata w tym znaczeniu, w jakim rozumieją je odnowiciele, nie znajduje potwierdzenia w historii. Zarówno tzw. duchowieństwo świeckie (księża), jak i zakonnicy, są *wyodrębnieni*, ale pozostają *w świecie*. O tym, że owo oddzielenie od świata nie czyni z osób duchownych „obcych”, świadczy najdobitniej fakt, iż właśnie *duchowieństwo regularne* (tj. zakonnicy), a więc najbardziej oddzielone od świata, bo przebywające w murach klasztorów, wywierało na przestrzeni wieków najsilniejszy wpływ religijny (a czasem także polityczny) na świat. Tworzyło kulturę, kształtowało wzorce stylistyczne, a wręcz cywilizacyjne: od rolnictwa po literaturę piękną, od architektury po filozofię, od muzyki po teologię. By posłużyć się przerośnią, która często bywa niestety wypaczana, duchowieństwo jest jak drożdże, dzięki którym ciasto może rosnąć. Ale drożdży nie należy utożsamiać z ciastem, bo jak wiadomo chemikom, enzymy zawierają pierwiastek, który jest *antagonistyczny* względem substancji, w której powodują fermentację.

ROZDZIAŁ VIII

KOŚCIÓŁ A MŁODZIEŻ

79. *Zmiana podejścia Kościoła posoborowego do młodzieży i do młodości. – Trudna kwestia wychowania.*

Są też inne obszary rzeczywistości ludzkiej, w których po Soborze Kościół zaczął przejawiać inne podejście. Pośrednią oznaką tego, że władze kościelne zamierzają nieco inaczej spojrzeć na kwestię młodości, było wprowadzone na mocy *motu proprio „Ingravescentem aetatem”* Pawła VI *deminutio capitis* (utrata praw z powodu wieku). Później pojawiły się inne dokumenty, traktujące już wprost o interesującej nas tu kwestii.

Od Starożytności aż po czasy współczesne zarówno w filozofii, moralności i sztuce, jak i w podejściu zdroworozsądkowym, młodość traktowano jako wiek naturalnej niedoskonałości, w tym niedoskonałości moralnej. Święty Augustyn, który w swym kazaniu *Ad juvenis* napisał: „*flos aetatis, periculum tentationis* (to kwiat wieku, ale też ryzyko pokus)” (PL, 39, 1986) i który kładł nacisk na niedojrzałość moralną, nazwał głupotą i szaleństwem pragnienie powrotu do wieku dziecięcego. Ze względu na chwiejność w myśleniu młody człowiek jest „*cereus in vitium flecti*¹¹”, a jego niepełnoletniość sprawia, że wymaga on guwernanta, przewodnika i nauczyciela. Potrzeba mu bowiem drogowskazów – aby zyskał życiową orientację w sprawach moralnych – oraz praktycznej pomocy, by mógł się rozwijać i by jego naturalne inklinacje mogły zostać dostosowane do porządku racjonalnego. Taka właśnie koncepcja była przyjmowana za podstawę całej pedagogiki katolickiej, od Benedykta z Nursji, Ignacego z Loyoli i Jana Chrzyciela de la Salle po Jana Bosco i Józefa Calasanza. Młody człowiek to ktoś, kto dysponuje wolnością, ale powinien być wychowywany – tak, aby świadomie wybierając spełnianie swych obowiązków (a taki właśnie cel wyznacza człowiekowi religia) sam dążył do jedności z tym, który go obdarzył wolnością. Trudność działań wychowawczych polega na tym, że ich *przedmiotem* jest ktoś, kto zarazem jest *podmiotem* – przy czym ich celem jest prowadzenie go ku doskonałości. To w gruncie rzeczy takie oddziaływanie na ludzką wolność, które jej nie ogranicza, lecz ją ugruntowuje. Z tego punktu widzenia proces wychowawczy jest naśladowaniem *boskiej przyczynowości*. Zgodnie z teorią tomistyczną¹² poprzez ów proces stwarza się warunki dla wolnego działania człowieka.

Przeto w swym podejściu do młodzieży oraz do zagadnienia wychowania Kościół nie może abstrahować od naturalnej różnicy między niedoskonałym – czyli uczniem, a doskonałym (oczywiście w rozumieniu względnym) – czyli mistrzem. Innymi słowy Kościół powinien wystrzegać się tego, by traktować człowieka młodego jak osobę dojrzałą, doskonalącego się jak doskonałego, zależnego jak niezależnego.

86. *Charakter młodości. Krytyka złudnej wizji beztroskiego życia.*

Dla kogoś, kto bada ludzką rzeczywistość – w tym rzeczywistość młodości – bardzo pomocna, a wręcz nieodzowna jest tomistyczna teoria mówiąca o ludzkim potencjale i

¹¹ „Jak wosk podatny na występek” (Horacy, *Sztuka poetycka*, w. 163).

¹² Wychowanie jest naśladowaniem boskiej przyczynowości również według molinizmu, jeżeli wychowawca stara się tak pokierować okolicznościami, aby sprzyjały słusznym wyborom.

działaniu. Pomaga ona uchwycić to, co najpełniej charakteryzuje ów okres życia, a oprócz tego pozwala nie ulec nowoczesnym prądom, które często prowadzą na manowce.

Ponieważ młodość, to okres wchodzenia w życie, musi on sprzyjać prawidłowemu poznaniu wszystkich jego aspektów, ze szczególnym uwzględnieniem tego, co w nim najistotniejsze, a więc nade wszystko jego celu. Chodzi o rozpoznanie drogi życiowej i sposobu „zainwestowania” własnego potencjału. Życie jest sprawą wyjątkowo poważną, a zarazem trudną. Po pierwsze dlatego, że człowiek jest słaby, i w swej niedoskonałości musi się zmierzyć z ograniczonością innych ludzi oraz rzeczy, z czego wynikają rozmaite konflikty i sprzeczności. A po wtóre dlatego (i tu już dotykamy bezpośrednio nauki katolickiej), że człowiek ma skazoną naturę, która powoduje u niego skłonność do zła. Ona to sprawia, że położenie targanego sprzecznościami człowieka przypomina położenie żołnierza podczas bitwy lub członka załogi podczas oblężenia. Ale właśnie dlatego, że życie jest trudne, jest ono interesujące, bowiem interesujące jest to, co zawiera się w *istocie* (por. *interest* po łacinie), a mianowicie w ofiarowanym człowiekowi potencjale oraz w tym, co może się z niego rozwinąć. Człowiek ma nie tyle „realizować siebie”, jak często się dziś powtarza, co realizować *wartości*, dla których został stworzony i które wymagają od niego ciągłej przemiany. Czyż to nie paradoks, że teologia posoborowa, która tak chętnie posługuje się słowem *metanoia* (czyli *przemiana umysłu*) hołduje zarazem zasadzie „samorealizacji”? Łatwo jest staczać się po równi pochyłej, natomiast dużo trudniej jest zmagać się z własnym ja, pracować nad swym charakterem. Zdawali sobie z tego sprawę filozofowie i politycy, autorzy sentencji i twórcy mitologii. Wszystko, co wartościowe, zdobywa się w znoju. Jak głosi mądrość grecka, bogowie między człowiekiem a cnotą umieścili... pot. Zaś Horacjusz napisał: „*Multa tulit fecitque puer: sudavit et alsit*¹³” (*Sztuka poetycka*, w. 413). To, że życie ludzkie jest trudem i walką, było znanym frazesem, często powtarzanym przez starożytnych pedagogów; jego symbolem stała się grecka litera upsilon (υ). Możemy także przywołać popularną niegdyś przypowieść o Herkulesie, który znalazłszy się na rozstajach rozmyśla nad drogą, którą powinien wybrać.

Obecnie młodym ludziom ukazuje się nierealną wizję życia jako pasma radości, gdyż mylona jest radość nadziei, która krzepi duszę człowieka *podczas* jego ziemskiej wędrówki (*in via*), z pełnią radości, jaka czeka wędrowca *na końcu drogi* (*in termino*). Nie jest dziś w dobrym tonie, aby mówić o trudach egzystencji człowieka muszacego zmagać się z wieloma przeciwnościami na tym – tak często wspomnianym w dawnych kazaniach – „łez padole”. Ponieważ w wyniku tego pomieszania pojęć szczęście przedstawiane jest jako normalny stan człowieka – jako coś, co się człowiekowi należy – ideałem staje się przygotowanie młodym ludziom drogi „*secura d’ogni intoppo e d’ogni sbarro*¹⁴” (Czyściec, XXXIII, 42). Każda przeszkoda czy bariera, jaką trzeba pokonać, zaczyna być traktowana przez młodych ludzi nie jako okazja do podjęcia wysiłku i zmierzenia się z duchowym wyzwaniem, lecz jako niesprawiedliwość. Dorośli przestali występować z pozycji autorytetu, chcąc przypodobać się młodym, bądź z obawy, że w przeciwnym razie nie zasłużą sobie na miłość dzieci. Niech raczej zważą na słowa proroka: „Biada tym, które szyją opaski na wszystkie łokcie i sporządzają czepece na głowy każdego rozmiaru” (Ez XIII, 18¹⁵).

¹³ „Wiele się natrudził od dzieciństwa: w spiekocie i chłodzie.”

¹⁴ „Wolnej od wszelkich przeszkód i barier.”

¹⁵ „Væ quæ consuunt pulvillos sub omni cubito manus et faciunt cervicalia sub capite universæ ætatis.”

87. Przemówienie Pawła VI do młodzieży.

Wszystkie przesłanki, jakie stoją za tak typowym dla współczesnego świata „juwenilizmem”, w przemówieniu którego włączył się również Kościół, odnajdujemy w przemówieniu, jakie Paweł VI skierował dnia 16 kwietnia 1971 r. do grupy hippisów przybyłych do Rzymu, by manifestować na rzecz pokoju. Papież wyraził uznanie z powodu poszukiwania przez młodych ludzi „ukrytych wartości”, które zresztą wymienia. Najpierw więc: *spontaniczność*, która zdaniem Ojca Świętego nie stoi w sprzeczności z poszukiwaniem (choć mogłoby się wydawać, że spontaniczność zawsze dąży do tego, by pozostać spontanicznością); nie kłóci się też z moralnością – mimo, iż ta, kierując się przecież świadomą intencją, jest niekiedy zmuszona powstrzymać nagłe impulsy, jakie rodzą się w człowieku.

Jak stwierdził Papież, drugą wartością młodzieży jest „*wyzwolenie z pewnych formalnych konwencji*”. Jednak nie sprecyzował, z jakich. A przecież konwencje są odbiciem wartości, które zostały powszechnie uznane za istotne. Chyba nie jest czymś złym, że istnieje w społeczeństwie konsensus wokół rzeczy, które są dobre.

Trzecią wartością jest „*potrzeba bycia sobą*”. Ale znowu Ojciec Święty nie uściślił, co oznacza „bycie sobą” i z jakim „ja” człowiek powinien się utożsamiać. A przecież u każdego owo „ja” jest wielorakie. Prawdziwe „ja” nie na tym polega, by człowiek realizował się w dowolny, byle jaki sposób. To „ja” powinno zostać ukształtowane, a to wymaga od człowieka, aby się przemieniał, czyli poniekąd stawał się kimś innym. Słowa z Ewangelii są tu jednoznaczne: „Abnegat semetipsum (niech zaprze się samego siebie)” (Łk, IX, 23). Jeszcze poprzedniego dnia Papież wzywał do przemiany. O cóż więc chodzi? O to, żeby się realizować, czy o to, żeby się przemieniać?

Czwartą wartością jest jakoby „*pęd do życia i dążenie do odczytywania potrzeb współczesności*”. Jednak Papież nie ukazał młodym ludziom klucza pozwalającego im na prawidłowe odczytanie czasów, w których żyją. Nie zaznaczył, że człowiek wśród ulotności powinien poszukiwać tego, co trwałe: ostatecznego celu, który jest niezmienny. Tak oto pociągnąwszy swój wywód bez żadnych odniesień do prawd wiary, Paweł VI nieoczekiwanie konkluduje: „Myślimy, że w tym poszukiwaniu uświadomicie sobie potrzebę Boga.” Tu Papież bez wątpienia wyraża tylko swoją opinię. Nie mówi jako nauczyciel.

Semiologia młodzieży, jaką Papież przeprowadził w swym przemówieniu z 3 stycznia 1972 r., pozostaje w jeszcze jaskrawszej sprzeczności z tradycją katolicką. Paweł VI jako pozytywne cechy wymienia tam:

- naturalne odrywanie się od przeszłości;
- skłonność do krytycyzmu;
- poleganie na intuicji w przewidywaniu tego, co niesie przyszłość.

Owe cechy mają się nijak do prawdziwej psychologii młodzieży i na pewno nie są cechami pozytywnymi. Odrywanie się od przeszłości jest czymś niemożliwym z moralnego, historycznego i religijnego punktu widzenia. Dość powiedzieć, że dla chrześcijanina całe jego życiowe zaangażowanie wynika z chrztu, który *otrzymał*, a więc który jest *antecedens*. Każdy z nas zawdzięcza ów antecedens swojej rodzinie, która podjęła decyzję o ochrzczeniu dziecka, gdyż jest wierna tradycji i słucha głosu Kościoła – który tym bardziej jest *rzeczywistością zakorzoną w przeszłości*. Podobnie trudno jest zgodzić się z tezą, że młodego człowieka cechuje jakaś szczególna przenikliwość i wobec tego ma on pierwszeństwo w krytycyzmie – o ile oczywiście uznajemy, że formowanie się człowieka jest

procesem, że dojrzałości poprzedza faza niedojrzałości, i że każdy na początku znajduje się w punkcie, w którym ma dopiero *stawać się* kimś, kim jeszcze nie jest.

Wreszcie „dar przewidywania” młodego człowieka jest absolutną nowością w psychologii. Do tej pory młody człowiek zawsze był postrzegany jako „*tardus provisor* (ktoś, kto zbyt późno przewiduje)” (Horacy, *Sztuka poetycka*, w. 164) – zbyt późno postrzegający zdarzenia i niepowczasie rozpoznający, co jest w jego interesie. Przypomnijmy też sentencję Cycerona: „*Temeritas est florentis ætatis, prudentia senescentis*, zuchwałość jest typowa dla młodego wieku, przezorność dla starości” (*De senectute*, VI, 20).

Ale bezgraniczny entuzjazm dla bogini Heby każe Papieżowi obwieścić, że młodzi są „proroczą awangardą w kwestiach sprawiedliwości i pokoju”, ponieważ „wcześniej i mocniej” niż u dorosłych „odzywa się u nich zmysł sprawiedliwości”; dorośli „są przy nich jak rezerwiści”. To, co uderza w tym papieskim przemówieniu do młodzieży, to przedziwne odwrócenie porządku naturalnego, gdzie ci, którzy powinni podążać za przewodnikiem, sami stają się przewodnikami, i gdzie niedojrzałość jest ukazywana ludziom dojrzałym jako wzór do naśladowania. Wrodzony zmysł sprawiedliwości, przypisywany młodym ludziom, nie znajduje potwierdzenia w semiologii katolickiej. Z pewnością do takiego gloryfikowania młodzieńczego wieku skłonił Papieża jakiś poryw wywołany zetknięciem z żarliwością zgromadzonej młodzieży. Innym razem podobny odruch juvenilizmu kazał Pawłowi VI dokonać zmiany we fragmencie z Pisma Świętego, gdzie słowo „dzieci” zastąpił on słowem „młodzież” (Mt, XXI, 15) dla zilustrowania tezy, że to „młodzież miała intuicję w sprawie boskości Chrystusa” (OR z 12 kwietnia 1976).

88. Jeszcze o juvenilizmie w Kościele. Biskupi szwajcarscy.

By pokazać, że kult Heby nie jest wyłączną domeną Papieża, lecz rozprzestrzenił się na wszystkie szczeble hierarchii kościelnej, postanowiłem – zamiast cytowania licznych wypowiedzi osób duchownych i pisarzy świeckich – przytoczyć list z konferencji episkopatu Szwajcarii z 1969 roku skierowany do wiernych z okazji święta narodowego. Stwierdzono w nim, że „kontestacja młodzieży wysuwa na plan pierwszy takie wartości, jak autentyczność, gotowość do działania, szacunek dla człowieka i nietolerancja dla wszelkiej miernoty oraz dla ucisku, które to wartości, jeśli się im dobrze przyjrzeć, współbrzmia z przesłaniem Ewangelii”.

Zachodzi obawa, że redagując ten fragment biskupi szwajcarscy nie mieli pełnej jasności co do znaczenia użytych słów:

- *autentyczność* w katolickim rozumieniu nie polega na ukazywaniu siebie takim, jakim się jest z przyrodzenia, lecz na dążeniu do tego, by stać się takim, jakim się powinno być – co skłania raczej do pokory;
- *gotowość do działania* sama w sobie jest neutralna z punktu widzenia moralnego; jej wartość zależy od tego, do jakiego – tj. dobrego czy złego – działania człowiek jest gotowy;
- *szacunek* dla człowieka wyklucza pogardę dla przeszłości człowieka, a także wypieranie się historii Kościoła;
- *nietolerancja dla miernoty* to określenie bardzo nieprecyzyjne: *miernoty?* pod jakim względem? W dodatku takie ujęcie kłóci się z mądrością starożytną (umiejętność porzeczawania na małym) i z ewangelicznym wskazaniem, by być ubogim w duchu.

Zawarte w tym samym liście stwierdzenie, że stoimy przed *nowymi perspektywami ludzkimi i religijnymi*, świadczy o tendencji do chwalenia tego, co nowe, tylko dlatego, że

nowe, przy czym zapomina się, że nie ma innego *nowego stworzenia* poza tym, które zostało ustanowione przez Chrystusa, ani innych perspektyw poza tymi, które on sam nakreślił (por. § 53 i 54). Biskupi szwajcarscy posunęli się do tego, by określić wystąpienia młodzieży jako „znak czasów”, a nawet „głos Boga” skierowany do wszystkich współczesnych chrześcijan. Tu skłonność do kadzenia młodym ludziom przekroczyła już granice absurdu. Zawarta w tym zdaniu myśl jest jeszcze bardziej niedorzeczna od tej, która kryje się w maksymie „*vox populi vox Dei*”. Oto z jakiegoś ruchu, w dużej mierze spontanicznego i bezmyślnego, czyni się narzędzie Bożej woli, nieomal Boskiego Objawienia. Również radość z tego, że „młodzi chcą odgrywać rolę pierwszoplanową”, stoi w sprzeczności z katolickim nakazem pokory i posłuszeństwa. Wszak Kościół nie składa się wyłącznie z ludzi młodych i nie wszyscy mogą być na pierwszym planie; uznanie dla bliźnich jest nakazem wynikającym zarówno z religii, jak i ze sprawiedliwości.

By zakończyć tę analizę nowej postawy świata i Kościoła wobec młodości i młodzieży pragnę zwrócić uwagę, że również tutaj doszło do zmian semantycznych, a mianowicie słowa *ojcowski* i *paternalistyczny* nabrały pejoratywnego znaczenia – jak gdyby wychowanie realizowane przez ojca nie było działaniem godnym podziwu, w którym przejawia się mądrość i miłość, i jak gdyby nie była *ojcowska* również cała pedagogika, poprzez którą Bóg wychowuje rodzaj ludzki, mając na względzie jego zbawienie. Jak można nie zdawać sobie sprawy z tego, że w systemie, w którym jako podstawową wartość przyjmuje się „autentyczność” oraz niechęć do naśladowania wzorców, młody człowiek będzie chciał w pierwszym rzędzie stać się niezależnym od własnego ojca? Trzeba wreszcie przełamać tzw. poprawność i powiedzieć bez ogródek, że młodość, to stan niedoskonałości, możliwości, które należy dopiero zrealizować. Stan, którego nie można ukazywać jako ideału i wzorca. Wartość młodzieży tkwi przede wszystkim w jej przyszłości, w nadziejach z nią związanych; kiedy te zostają urzeczywistnione, młodość (stan niedojrzałości) odchodzi w przeszłość.

Mit Heby z wolna zamienia się w mit Psyche. Ale jeśli młodość zaczyna być idealizowana i ubóstwiana, młodzież pogrąża się w pesymizmie – bo wówczas młody człowiek chciałby być wiecznie młody, a to jest niemożliwe. Wiek dojrzały nie powinien wzorować się na młodości, lecz mieć za wyznacznik mądrość. Zresztą żaden wiek życia nie powinien stanowić dla człowieka wzorca, bo dla każdego chrześcijanina wzorzec wypływa z istoty deontologicznej człowieka [...]. Niestety w wyniku charakterystycznego dla naszych czasów pomieszania pojęć próbuje się traktować kogoś zależnego jak niezależnego, oraz kogoś, komu jeszcze wiele brakuje, jako osobę samowystarczalną i samodzielnią.

ROZDZIAŁ IX

KOŚCIÓŁ A KOBIETA

89. Kościół a feminizm.

Dopasowywanie się Kościoła do świata, które wyraziło się m.in. skłonnością do ubóstwiania młodości, przejawia się także w schlebaniu feminizmowi jako ruchowi emancypacyjnemu, dążącemu do całkowitego *zrównania* kobiety z mężczyzną. Wprawdzie z powodów dogmatycznych owo schlebianie nie mogło posunąć się tak daleko, aby dopuścić kobiety do kapłaństwa: tradycja (będąca również źródłem dogmatów) wyklucza na zawsze taką możliwość; dodatkowo to wykluczenie wynika z prawa ustanowionego przez Boga. Trzeba też przyznać, że przesłanie Soboru skierowane do kobiet dnia 8 grudnia 1965 r. było bardzo powściągliwe. Co prawda Ojcowie Soboru stwierdzili w nim, że „nadeszła godzina, w której powołanie kobiet może się w pełni realizować”, ale w dalszej części zostało ono scharakteryzowane tradycyjnie jako „dogłądanie ogniska domowego, dawanie życia [...]”; znalazło się tam nawet następujące sformułowanie: „Przekazujcie swoim synom i córkom tradycje waszych ojców” (DC, 1966, szpalta 55). Jednak dalej podkreśla się, że niemałe zasługi położył tu sam Kościół, który „jest dumny z tego, że wyniósł i wyswobodził niewiastę, a nadto przez wieki ukazywał w pełnym blasku jej zasadniczą równość z mężczyzną, przy różnicy charakterów”. Niestety należy stwierdzić, że ewolucja posoborowa czerpała inspirację przede wszystkim z tego ostatniego zdania. A więc akcent kładziony jest nie na przechowywanie tradycyjnych wartości, lecz na dążenie do równouprawnienia.

Brak możliwości udzielania sakramentu kapłaństwa kobietom został mocno zaakcentowany przez Pawła VI, obok innych podstawowych zasad katolickich, w liście do prymasa anglikańskiego (OR z 21 sierpnia 1976); ale z powodu „skróconego ramienia”, które charakteryzowało cały pontyfikat tego Papieża (por. § 65), podobne roszczenia feministyczne nie spotkały się z należyłą odprawą. W październiku 1967 r. odbył się w Rzymie III Światowy Kongres Apostolstwa Świeckich. Wśród innych, całkowicie niedopuszczalnych z punktu widzenia doktryny katolickiej postulatów (co gazeta Stolicy Apostolskiej „rozmyła” dając ogólnikowy tytuł *Odczucia osób świeckich*), znalazł się postulat, aby „przeprowadzić poważne studium doktrynalne w celu określenia miejsca kobiety w *porządku sakramentalnym*” (OR z 21 paźdz. 1967). We Francji działa Stowarzyszenie Joanny d’Arc walczące o kapłaństwo dla kobiet, a w Stanach Zjednoczonych Krajowa Konwencja Amerykańskich Sióstr Zakonnych, stawiająca przed sobą identyczny cel (co jakoś nie przeszkadza episkopatowi). Ku zaskoczeniu katolików na całym świecie ruch ten ujawnił swe agresywne oblicze podczas pielgrzymki Jana Pawła II do USA, kiedy to siostra Teresa Kane, przewodnicząca Konwencji, podeszła z nienacka Ojca Świętego, domagając się dopuszczenia kobiet do kapłaństwa; jednocześnie zwróciła się ona do wszystkich chrześcijan z apelem, by nie uznawali Kościoła Katolickiego, dopóki owym żądaniom nie stanie się zadość (ICI, nr 544, 1979, str. 41). Z kolei podczas Międzynarodowej Konferencji Kobiet, która odbyła się w Kopenhadze, biskup Cordes, legat papieski, oznajmił, co następuje: „Kościół Katolicki odczuwa dziś pragnienie życia w pełni ludzkiego i wolnego. Ono też legło u podstaw wielkiego ruchu wyzwolenia kobiety”. Ponadto zasugerował on, że „na przestrzeni dwóch tysiącleci chrześcijaństwa to prawo do prawdziwie ludzkiego życia było jej zbyt często odmawiane” i że „również dziś nie można powiedzieć, żeby niewiasta była traktowana tak, jak chciałby to widzieć Stworzyciel i Chrystus: jako w pełni odpowiedzialna osoba ludzka”

(OR z 12 sierpnia 1980, wyd. francuskie). Katolickie ruchy kobiece nadal mnożyły spektakularne akcje – takie, jak wystąpienie przewodniczącej Młodzieży Katolickiej z Bawarii, która w trakcie podróży apostolskiej Jana Pawła II powtórzyła demonstracyjny gest zakonnicy z USA (*Relazioni Internazionali*, 1980, str. 1087).

W ruchach tych uderzają zwłaszcza dwie rzeczy, jakże charakterystyczne dla sposobu myślenia i działania „odnowicieli”:

- 1) posługiwanie się feministycznym słownictwem;
- 2) dezawuowanie historycznego Kościoła.

Przemawiając do licznej rzeszy kobiet Jan Paweł II dokonał typowego dla feminizmu ujęcia historycznego: „Należy ze smutkiem przypomnieć, jak bardzo na przestrzeni stuleci kobieta była poniżana i jak bywała źle traktowana” (OR z 1 maja 1979). A ponieważ zakreślony przez Papieża horyzont czasowy zdawał się obejmować wieki chrześcijaństwa, *Osservatore Romano* w wydaniu z 4 maja postanowił zatrzeć to złe wrażenie, przypisując owe wyrządzone kobietom krzywdy nie Kościołowi, lecz niezgodnym z nauką Kościoła postawom chrześcijan. Skądinąd taka wymówka jest nie do przyjęcia, ponieważ w czasach, kiedy cała cywilizacja była kształtowana w duchu i zgodnie z przepisami Kościoła nie można zwalniać go z odpowiedzialności za wszystko to, co się wówczas działo (mówię to w sensie ogólnym). Natomiast nie ponosi on odpowiedzialności za to, co dzieje się w dzisiejszym świecie, gdzie większość społeczeństw oddaliła się od religii, a nawet jest skłonna występować przeciwko niej. To paradoksalne, że próbuje się rozgrzeszać Kościół z tytułu dawnych krzywd, a równocześnie oskarża się go o kryzys wynikający akurat z tego, że współczesny świat przestał słuchać Kościoła (§ 55).

Ale to właśnie prawda historyczna nie pozwala na to, by przyłączyć się do głosów szkalujących Kościół. Pierwszym dużym, zorganizowanym ruchem kobiecym była założona w XX wieku z inicjatywy Benedykta XV organizacja pod nazwą Kobieta Akcja Katolicka. Podczas audyencji w 1917 r., na której Papież przyjął działaczki tego ruchu, nakreślił on z dużą przenikliwością jego założenia oraz cele: „Zmieniające się warunki egzystencji – zauważył – doprowadziły do rozszerzenia pola działania kobiet: życie dyskretne, pędzone w domowym zaciszu, ustępuje z wolna apostołstwu pełnionemu w świecie.”

Zważywszy stosunki panujące w dawnych cywilizacjach, w których kobiety znajdowały się w niezwykle ciężkim położeniu ze względu na męski despotyzm, często nieograniczone prawo do oddalania żony czy wreszcie obyczaje związane z sakralnym nierządem, należy stwierdzić, że dopiero chrześcijaństwo wydobyciło je z tego stanu poniżenia, uświęcając małżeństwo i czyniąc je nierozzerwalnym, a nadto wywyższając w niezwykle sposób niewiastę w kulcie Bożej Rodzicielki.

Trwałe i nienaruszalne prawa kobiet wynikające z nierozzerwalności małżeństwa były zaciekle bronione przez Papieży przed męskim despotyzmem, na którym to tle dochodziło do potwornych awantur, opisanych przez kronikarzy. Wystarczy wspomnieć usilne zabiegi cesarza Lotara, Filipa Augusta (pamiętamy słynny okrzyk Ingeborgi Duńskiej, w którym ganiła ona Francję, a wychwalała Rzym), Henryka IV, króla Francji, Henryka VIII, króla Anglii, cesarza Napoleona. To, że w utarczkach z tymi władcami dążącymi do uzyskania rozvodu Papieży brali pod uwagę nie tylko względy religijne, lecz czasem pewną rolę odgrywały również motywy polityczne, nie zmienia faktu, że najważniejsza pozostawała motywacja religijna, a mianowicie zasada równości obu płci w małżeństwie. Poza Kościołem Rzymskokatolickim próżno by szukać w dziejach ludzkości innego przykładu, gdzie urząd kapłański ujmowałby się za prawem kobiet, rzucając na szalę cały swój autorytet.

90. Krytyka feminizmu. Feminizm pojmowany jako maskulinizm.

Wiele zmian, które zaszły w dziedzinie obyczajowej i instytucjonalnej, nie mogło pozostać bez wpływu na życie Kościoła. Każda zmiana historyczna oddziałuje na obyczaje, mentalność, rytuały oraz na zewnętrzny wizerunek Kościoła. Ale są to zmiany wynikające z próby dostosowania form oraz stylu działania do okoliczności. Natomiast nie wpływają one na istotę życia chrześcijańskiego. Innymi słowy, Kościół dokonuje pewnych korekt na tej *zewewnętrznej* płaszczyźnie przede wszystkim po to, by lepiej obronić własną tożsamość, która nie może podlegać zmianom.

Jest czymś niezmiernie trudnym, by wśród zmian dokonujących się w danym momencie historycznym odróżnić to, co narusza zasadę, od tego, co – przeciwnie – wzmacnia ją lub oznacza jej wypełnianie (por. § 25). A Kościół ma obowiązek nie tylko utrzymywać zasady, ale również je rozwijać, powściągając ducha nowości przez ducha zachowawczego, o czym przypomniał sam Paweł VI, gdy zdefiniował Kościół jako „nieprzejednany konserwatywny” (OR z 23 stycznia 1972). Istotnie, Kościół nie może odciąć się od własnego korzenia; nie może pozwolić mu uschnąć, by następnie odrodzić się na innym korzeniu.

W feminizmie „kamieniem obrazy” jest fakt uzależnienia kobiety od mężczyzny. Tę zależność próbuje się więc osłabić, by wyemancypować to, co zgodnie z naturą i z Objawieniem zostało ustanowione jako zależne. Katolicyzm wyklucza absolutną niezależność człowieka związanego z innym człowiekiem. W przypadku głoszonej przez Kościół zależności chodzi przede wszystkim o *zależność, w jakiej człowiek pozostaje* wobec swej własnej natury – zależność, która przeciwstawia się kreatywności. Ponieważ istoty są *jako takie* niestworzonymi formami boskimi, a *jako jestestwa* uczestnictwem w tychże formach, zależność człowieka jest w ostatecznym rozrachunku zależnością od Najwyższego Bytu. Człowiek, który uświadamia sobie tę zależność i poddaje się jej, dokonuje moralnego aktu posłuszeństwa względem Boga.

Głównym błędem współczesnego feminizmu jest to, że ignorując specyfikę natury kobiecej nie zabiega on dla kobiety o to, co się jej należy zgodnie z ową naturą, lecz domaga się tego, co zdaje się przynależeć naturze ludzkiej, ale przy uwzględnieniu wyłącznie *męskiej istoty* ludzkiej. Tak oto feminizm zaczyna sprowadzać się do naśladowania męskości, ze szkodą dla całego szeregu cech, które natura ludzka zawdzięcza dwoistości rodzaju. A zatem feminizm jest ewidentnym przypadkiem nadużycia myślenia abstrakcyjnego. Z tego nadużycia zrodził się egalitaryzm. Chce on wyzuć człowieka z cech, w które został on wyposażony przez naturę. W gruncie rzeczy mamy tu do czynienia nie tyle z wywyższeniem kobiety, co z jej wynaturzeniem, wmówieniem jej natury męskiej. Praktycznym dalekosiężnym celem – co już dziś łatwo zauważyć – ma być podważenie małżeństwa i rodziny, która jest miejscem *celebracji* owej dwoistości. Naturalna równość obu płci nie prowadzi do zatarcia specyfiki kobiety. Nie usuwa szczególnej roli, jaką kobieta ma do odegrania w związku z pielęgnowaniem ogniska domowego, a zwłaszcza roli, w której nie może być ona zastąpiona przez mężczyznę. W Ekshortacji Apostolskiej z 15 grudnia 1981 r. Jan Paweł II przypomina wnioski z Synodu Biskupów poświęconego sprawom rodziny. W punkcie 23 czytamy: „Należy przewyciężyć myślenie, zgodnie z którym *większym zaszczytem dla kobiety jest praca poza domem niż zajmowanie się domem*¹⁶. W tej samej ekshortacji znalazło się stwierdzenie, że „społeczeństwo powinno być zorganizowane w taki sposób, aby *żony i matki nie były praktycznie zmuszone do pracy poza domem, i aby wówczas, gdy kobieta postanowi poświęcić się całkowicie rodzinie, rodzina ta mogła godnie żyć i*

¹⁶ „Censetur honor mulieris magis ex opere foris facto oriri quam ex domestico.” DC z 3 stycznia 1982, str. 9.

rozwijać się¹⁷”. Papież powrócił tu do idei, którą wyraził prosząc o modlitwę o dobre owoce Synodu biskupów w sprawie rodziny; i dodał jeszcze: „trzeba, by dzisiejsze rodziny powróciły do dawnych wzorców¹⁸.” Na to samo zwróciła uwagę Matka Teresa z Kalkuty w wywiadzie dla *Giornale nuovo* z 29 grudnia 1980 r.: „Kobieta jest sercem rodziny. To, że borykamy się dziś z tak poważnymi problemami, wynika z faktu, że kobieta przestała być sercem rodziny i że kiedy dziecko wraca do domu, nie czeka na nie matka.”

Tak więc feminizm jest w gruncie rzeczy *maskulinizmem*, tzn. nie odwołuje się do właściwego sobie, kobiecego wzorca, lecz przyjmuje jako wzorzec męskość. Zatem gdy mowa jest o potrzebie wyzwolenia kobiety z uzależnienia od mężczyzny, nie rozumie się przez to potrzeby szanowania żony przez męża (co powinno wynikać z obowiązku wierności i uczciwości małżeńskiej), lecz mamy tu w istocie do czynienia z promowaniem rozwiązłości, co przede wszystkim uderza w samą kobietę. Skrajne hasła emancypacyjne prowadzą do sprzecznego z naturą egalitaryzmu, przy czym nie poprzestaje się na kontestowaniu rzekomej niższości kobiety, lecz odrzuca się nawet zdobycze i przywileje: rzeczy, co do których w naszej cywilizacji panuje zgoda, że słusznie się kobiecie należą. I tak żąda się likwidacji praw będących jakoby przejawami nierówności, a są to m.in. przepisy chroniące kobiety ciężarne, zakaz wykonywania przez kobiety ciężkiej pracy fizycznej, zasiłki socjalne dla wdów (wdowcom one nie przysługują), wreszcie rozmaite ulgi i ułatwienia dla matek wychowujących dzieci. Wszystko to w imię pokrętnych argumentów, np. że „ten tradycyjny podział zadań między mężczyzną a kobietą osłabia pozycję kobiety na rynku pracy¹⁹”. Sztucznej równości między nierównymi bytami zadaje kłam różnorodność stworzonych bytów. Jednak za tym poglądem stoi upór i pycha gotowa odrzucić nawet własne szczęście, jeśli miałoby być ono „okupione” akceptacją nierówności uważanej za coś uwłaczającego. A przecież jest ona czymś, co wzbogaca świat i decyduje o oryginalności każdego z nas.

91. *Teologia feministyczna.*

Wypaczenia semantyczne i doktrynalne, dowolność w operowaniu faktami historycznymi i ogólny pęd do naśladowania ducha świata doprowadziły do powstania „teologii feministycznej”. Jest to coś, co od początku przeczy znaczeniu słowa *teologia* („rozprawianie o Bogu”), czyniąc *przedmiotem* teologii teologizujący *podmiot*, a ponadto czyniąc z kobiety *światło*, które ma oświecać całość zagadnień związanych z kobietą. W teologii prawdziwej kobieta jest rozpatrywana w świetle Objawienia – zwłaszcza w aspekcie jej relacji z Bogiem, będącym rzeczywistym przedmiotem teologii.

Ale nawet gazeta Stolicy Apostolskiej nie ustrzegła się wpływów owej teologii feministycznej. Pominę tu propozycję wyeliminowania z niedzielnej modlitwy mszalnej pojęcia ojcostwa [...]. Wiemy skądinąd, że Konferencja Episkopatu USA zastąpiła w liturgii słowo „*men*” słowem „*people*”. Natomiast zacytuję *Osservatore Romano* z 1 grudnia 1978 r., gdzie deprecjonuje się Kościół historyczny, któremu wartości kobiece zostały jakoby objawione dopiero przez nowoczesny feminizm, w związku z czym zaczęto tam wreszcie „dostrzegać w kobiecie osobę²⁰, która może jako taka wyrażać i realizować siebie”. Nie od dziś wiadomo, że mówienie nie zawsze jest poprzedzone myśleniem. Bywa i tak, że coś, co

¹⁷ „Ut uxores matresque *re non cogantur opus foris facere* necnon ut earum familiae possint digne vivere ac prosperare etiam cum illae omnes curas in propriam familiam intendunt.”

¹⁸ „Necesse est familiae nostrae aetatis ad pristinum statum revocentur.”

¹⁹ Raport komisji federalnej ds. rodziny, Berno 1980.

²⁰ Zaiste uderzające jest to, że obecnie w jakiegokolwiek wypowiedzi na temat kobiet - niezależnie od tego, czy mówi osoba duchowna, czy świecka - nie może się obyć bez „sakramentalnej” formuły, że „*kobieta wreszcie stała się osobą, aktywnym podmiotem*”. Por. np. *ICI*, nr 556 (1980), str. 42, *Nowa rola kobiety w zachodniej rodzinie*.

zostało powiedziane, nie jest nawet możliwe do pomyślenia. W owym snuciu dywagacji, że przez dwa tysiące lat Kościół katechizował, czynił podmiotem prawa, a nawet wynosił na ołtarze istoty, którym nie przyznawał statusu osoby, mamy tylko zlepek zbyt wielu, zbyt trudnych dla autorki słów. Jedyne, co wynosimy z owej lektury, to wiedza na temat ignorancji kobiety, która sięgnęła po pióro nie mając pojęcia, jakie znaczenie ma słowo „osoba”, czym jest wolność, jaki jest cel chrześcijaństwa i czym jest Kościół²¹.

Jeszcze śmieiej poczyniała sobie pewna zakonnica, która podczas spotkań „*Seminari e teologia*” w kwietniu 1979 r. wprowadziła rodzaj żeński do Trójcy Świętej, czyniąc z Ducha Świętego „Duszkę Świętą”. Nieznajomość historii sprzyja arogancji, toteż autorka pomysłu za „dziwaczną” i „pełną dwuznaczności” uznała katolicką doktrynę o Trójcy Świętej, gdzie przeoczono fakt, iż trzecią Osobą Boską jest właśnie Duszka Święta. Otóż hebrajskie słowo [oznaczające ducha – tj. *ruach* (*przypisek tłumacza*)], będące faktycznie rodzaju żeńskiego, otrzymało w przekładzie greckim rodzaj nijaki, zaś w tłumaczeniu na łacinę rodzaj męski. Zatem Duch Święty, znany nam za pośrednictwem Wulgaty, jest w rzeczywistości Bogiem-Matką, a więc Duszką Świętą²².

Tylko nie posiadając wiedzy historycznej można uznać ów ekstrawagancki pomysł za oryginalny. To samo proponował wszak już Agobard (*PL*, 104, 163) oraz heretycy zwani Obscenikami, którzy z Trzeciej Osoby Boskiej uczynili kobietę, oddając jej (wcielonej w Wilhelminę Czeską) nabożną cześć. Byty – na szczęście tylko fikcyjne – wynikające z owej koncepcji są tak pod względem logicznym, jak i biologicznym istnymi potworkami. Bo jeśli weźmiemy do rąk Ewangelię (np. Mt I 18) i, przejąwszy się ową rewelacją, uruchomimy wyobraźnię, okaże się, że na Maryję Dziewicę zstąpiła istota żeńska – i tak Maryja poczęła Syna. A zatem Jezus byłby owocem zbliżenia dwóch niewiast! Poza tym jeżeli Trzecią Osobą jest Matka, a jednocześnie pochodzi ona od Syna, powstaje absurdalna konstrukcja, gdzie Rodzicielka pochodzi od własnego Syna.

Zwolennicy owego pomysłu wprowadzenia niewiasty do Trójcy Świętej mieli mylne wrażenie, że pośrednio przyznał im rację Papież Luciani (Jan Paweł I), który cytując fragment z Proroka Izajasza powiedział, że Bóg jest matką. Chodzi tu o fragment mówiący o Bożym miłosierdziu, gdzie Bóg został porównany do matki, a nawet został ukazany jako lepszy niż matka: „Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu? [...] A nawet, gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o tobie [Izraelu]” (Iz, XLIX, 15). To przepiękna figura poetycka, która bynajmniej nie oznacza, że Bóg jest kobietą, lecz służy do zilustrowania bezmiaru Boskiego miłosierdzia – któremu Jan Paweł II poświęcił całą encyklikę *Dives in misericordia*.

Jean Testori, nawrócony pisarz, który nie wyzbył się jednak manii wyolbrzymiania wszystkiego w celu uzyskania niesamowitych efektów, posunął się raz do stwierdzenia, że „Madonna weszła w skład Trójcy”. Ale zmierzając już do konkluzji należy stwierdzić, że teologia feministyczna myli w bóstwie jego przymioty *ad intra* z jego przymiotami *ad extra*, przypisując Trójcy Świętej cechy płciowe, które istnieją wyłącznie w porządku stworzonym. Transponowanie tego porządku na porządek trynitarny prowadzi zawsze do dużych uproszczeń i dwuznaczności.

²¹ Zaprotestowałem przeciwko absurdalności i nikczemności tez zawartych w tym artykule w liście z 3 grudnia 1978 r. skierowanym do dyrektora gazety, któremu jednak jako „*tanquam modo genitus infans*” nic nie wiadomo na temat watykańskiej tradycji prawdy i kurtuazji, bo nawet nie raczył mi odpowiedzieć.

²² Owa teologia feministyczna, próbująca zapuścić korzenie w katolicyzmie, jest skądinąd jednym ze sposobów szukania zbliżenia z niekatolikami. W dokumencie końcowym zebrania Ekumenicznej Rady Kościołów, które odbyło się w 1983 r. w Vancouver, znalazł się nie tylko postulat dopuszczenia kobiet do kapłaństwa, lecz także sugestia, by ogłosić Trzecią Osobą Boską „Bogiem-Matką”. Por. *OR* z 10 sierpnia 1983.

92. Egalitarna tradycja Kościoła: Podległość i wyższość kobiety.

Bardziej wiarygodnie niż teza o równości między mężczyzną a kobietą, do zilustrowania której próbuje się użyć Trójcy Świętej, brzmią dywagacje Jakobinów na temat wyższości kobiety. Swe twierdzenie oparli oni na opisie z Księgi Rodzaju, z którego wynika, że niewiasta została stworzona po mężczyźnie; a skoro tak, Jakobini wyszli z założenia, że jest ona istotą doskonalszą, gdyż fakt uczynienia jej zaraz po mężczyźnie musiał zakładać – ich zdaniem – wyższy poziom inwencji i aktywności Stwórcy²³.

Ale każda odmiana feminizmu sprzeciwia się porządkowi naturalnemu, w którym obie płcie są zróżnicowane (nie jednostronnie, lecz wzajemnie), pozostając z sobą w harmonii, przy czym jedna płć jest podporządkowana drugiej. Ta różnica nie jest, jak twierdzą dziś niektórzy biolodzy, rezultatem czynników społecznych, mogących ulec zanikowi lub odwróceniu, gdyby osłabieniu lub odwróceniu uległy oddziaływujące na człowieka siły społeczne. Nie – jest to po prostu różnica wpisana w ludzką naturę. Bez niej owa natura nie byłaby pełna: jej archetyp został bowiem od początku „zaprojektowany” przez Stwórcę z uwzględnieniem owej dwoistości. Wystarczy przyrzeć się znaczeniu samotności Adama, dostrzec w niej zew jestestwa, które domaga się swego dopełnienia.

Nie chcę tu wkraczać w metafizyczny aspekt dwoistości płci – z dwojgiem przyporządkowanych sobie bytów, które dopiero razem tworzą pełnię. Nie chcę też rozwódzić się nad mitem androginy, która jest figurą jedności małżeńskiej. Pragnę jedynie zwrócić uwagę, że ponieważ każda z obu płci jest zdana na płć przeciwną, *podporządkowanie*, które staje się czymś oczywistym w stosunku małżeńskim²⁴, nie zmienia faktu, że wspólnota celu (poczęcie nowego życia lub dar z siebie) wprowadza absolutną równość między mężem a żoną. A zatem naturalnie zróżnicowane funkcje obu małżonków, realizowane zwłaszcza w odniesieniu do potomstwa, mają w sensie moralnym i społecznym jednakową wartość. Twierdzenia na temat niższości kobiety postrzeganej jako „wybrakowana mężczyzna” (*masculus occasionatus*) nie mają nic wspólnego z nauką katolicką. W doktrynie katolickiej mowa jest o zespoleniu dwóch *nierównych* w akcie małżeńskim, który czyni ich *równymi*. W owym akcie fizyczne podporządkowanie kobiety idzie w parze z wyższością psychiczną, gdyż to kobieta roztacza ów przemożny wdzięk, któremu ulega mężczyzna [...]. Ta symetryczność podporządkowania pozbawia wszelkiego znaczenia dawny spór, którego liczne ślady odnajdujemy w literaturze, o to, którą z płci cechuje większa siła seksualnego oddziaływania. Postępki Messaliny, będącej przeciwieństwem mitycznego Herkulesa, czy pretensje Katarzyny Aragońskiej, to z dzisiejszej perspektywy wyłącznie zabawne anegdoty²⁵. Gdyby fakty te były prawdziwe, świadczyłyby wyłącznie o specyfice ludzkich charakterów, natomiast nie podważyłyby wspomnianej wyżej wzajemności oddziaływania.

Wyższość kobiety realizuje się w szczególny sposób w środowisku domowym. Jan Paweł II wyraźnie odciął się od nowatorskich trendów, czemu dał wyraz w doniosłym dokumencie z 22 października 1983 r. zatytułowanym *Karta Praw Rodziny* (DC nr 1864 z 18 grudnia 1983, str. 1153 i nast.). Papież stwierdza w nim, że naturalnym miejscem, w którym może się w pełni objawić osobowość kobiety, jest rodzina, oraz że zasadniczym powołaniem niewiasty jest wychowywanie dzieci. Jej praca poza domem jest anomalią, którą powinno się starać

²³ *Jakobini włoscy*, Bari 1964, t. II, str. 459 - „Sprawa kobiet” (beziemiennego autora).

²⁴ To, że we współżyciu płciowym mężczyzna jest stroną aktywną, a kobieta pasywną, było uważane za oczywiste już przez Starożytnych - i również modernści nie są w stanie tego zanegować. Porażka, do jakiej dochodzi w przypadku nieudanego stosunku, jest wyłącznie porażką mężczyzny, gdyż podczas zbliżenia tylko on ma do spełnienia aktywną rolę. Por. Stendhal, *O miłości*, Paryż (bez daty), rozdział poświęcony porażce. Klasyczny opis tego zjawiska można odnaleźć w *Ovide Amorum*, III, VII.

²⁵ Na temat Messaliny - por.: Juwenalis, VI, 129-130; o Herkulesie pisze Stacjusz, *Silva Rerum*, III, I, 42, zaś o królowej Aragonu Montaigne, *Eseje* (Paryż 1950), str. 956.

wyeliminować. Artykuł 10, dotyczący kwestii wynagrodzenia za pracę, stanowi, że wynagrodzenie [ojca] powinno być takie, by matka nie była zmuszona podejmować pracy poza domem ze szkodą dla życia rodzinnego, a zwłaszcza dla wychowania dzieci” (por. 182/118). Zaś prosząc o modlitwę o dobre owoce wspomnianego już Synodu biskupów Papież wyraził życzenie, przez które przebija tęsknota za tradycyjnym modelem rodziny: „Trzeba, by dzisiejsze rodziny powróciły do dawnych wzorców; by naśladowały Chrystusa.” Ale temu orędziu papieskiemu został rychło przeciwstawiony zgoła odmienny pogląd. Stało się to podczas Kongresu Kobiet Katolickich, którego uczestniczki wydały zaskakujące oświadczenie: „Żadna kobieta nie uważa za rzecz pożądaną, by w imię poświęcania się wyłącznie domowi rezygnować z doświadczenia, jakie daje praca zawodowa poza domem” (OR z 1 kwietnia 1984).

93. Podporządkowanie kobiety według tradycji katolickiej.

Na płaszczyźnie religijnej równość obu płci przechodzi też w wymiar nadprzyrodzony. To samo dotyczy zresztą relacji podporządkowania. Wedle opisu z Księgi Rodzaju (II, 21-22), cytowanego przez św. Pawła (I Kor, XI, 8), niewiasta została wzięta z mężczyzny, by nie musiał on pędzić życia w samotności. Przeto gdy mężczyzna przebudził się ze snu, który sprawił Bóg, okazało się, że jest „mężczyzna i niewiasta”. Kobieta pojawia się więc w porządku stworzenia jako druga. Jest ona poddana mężczyźnie, ale nie w taki sposób, żeby mężczyzna był jej absolutnym przeznaczeniem. Ostateczny cel ich obu jest jednakowy, i przewyższa on zarówno mężczyznę, jak i kobietę. W Liście do Galatów (III, 28) św. Paweł podkreśla, że tam, dokąd wszyscy zmierzamy, „nie ma już mężczyzny ani kobiety”, podobnie, jak nie ma już żyda ani poganina, człowieka wolnego ani niewolnika. Nie chodzi o to, że wszystkie te odrębności przestają nagle istnieć. Sens owego nauczania jest taki, że wszyscy ochrzczeni przyobleczeni są w tego samego Chrystusa, a w związku z tym jest im „odjęte” wszystko to, przez co mogli by się od siebie różnić w aspekcie *godności*. W porządku łaski nikt nie jest faworyzowany ani pokrzywdzony. Wszyscy stali się członkami Chrystusa i kształtowani są ku życiu w jedność. Tym niemniej św. Paweł zaleca, by żony *były poddane* mężom (Kol., III, 18), nawiązując do przykazania z Księgi Rodzaju. Skądinąd imiesłów bierny nie oddaje wiernie formy gramatycznej użytej w oryginale greckim. Dokładniej oddałby ją czasownik zwrotny: „*poddawajcie się* mężom²⁶”. Warto zauważyć, że tekst pawłowy precyzuje tryb i zakres poddania, które powinno dokonywać się „*in Domino*” (w Panu), a więc jego zasadą powinno być służenie Bogu; jest to taki rodzaj służby, który wyzwala. Istotną racją poddania się mężowi nie jest w żadnym wypadku sam mąż, lecz pierwsza i ostateczna zasada wszelkiego posłuszeństwa. Wolność chrześcijanina nie polega na uwolnieniu się od jakiegokolwiek porządku i wszelkiego podporządkowania, lecz na opowiedzeniu się za porządkiem – z czego wynika podporządkowanie. Jak zostało to wyjaśnione w Liście do Efezjan (V, 22), poddanie się mężowi przez żonę jest poddaniem się Panu²⁷.

Trudno byłoby wytłumaczyć podporządkowanie żony mężowi wyłącznie okolicznościami społeczno-historycznymi, jak zwykle się ostatnio czynić wskutek bezkrytycznego stosowania marksistowskich wzorców historiograficznych (stało się to regułą w odniesieniu do wszelkich kwestii moralnych i społecznych, w przypadku których nauczanie Kościoła jest zgorzeniem dla współczesnego świata). Opisujący tu rodzaj relacji między

²⁶ Ale nie należy zapominać, że w Liście do Efezjan (V, 21) św. Paweł zwracając się do małżonków mówi: „Bądźcie sobie wzajemnie poddani”, co uwydatnił Jan Paweł II w swojej homilii z 13 sierpnia 1982 r.

²⁷ Kluczowe zdanie pada dwa wiersze dalej (Ef, V, 24), gdzie za wzór podporządkowania się przez żonę mężowi św. Paweł każe przyjąć to, jak Kościół jest podporządkowany swej Głowie: „Lecz jak Kościół poddany jest Chrystusowi, tak i żony mężom – we wszystkim.”

mężem a żoną jest nie tylko zakorzeniony w prawie Bożym, ustanowionym u zarania ludzkości, i wynika nie tylko z różnic w naturze obu płci (z których jedna posiada cechy przydatne w kierowaniu i idzie za instynktem prokreacyjnym, podczas gdy drugą cechuje elastyczność w podążaniu we wskazanym kierunku i charyzmat przywiązania do męża); wynika on również z Objawienia. Czytając I List do Koryntian dowiadujemy się (zob. XI, 3), że relacja podporządkowania – która nie oznacza bynajmniej służalczości – wpisuje się w całą gradację bytów teologicznych; Apostoł stwierdza, że „głową każdego mężczyzny jest Chrystus, mężczyzna zaś jest głową kobiety, a głową Chrystusa – Bóg”. Tak więc podporządkowanie jest wpisane w naturę, na którą należy patrzeć nie w sposób ogólny i abstrakcyjny, lecz dostrzegając fakt naznaczenia jej dwoistością płci. Negowanie tego oznacza uciekanie w zwodniczą abstrakcję. Pozbawia się w ten sposób bytu tego, co dla nich specyficzne; wyciąga jakiś abstrakcyjny wspólny mianownik, rzekomą istotę czy kwintesencję, którą zaczyna się traktować jako rzeczywisty byt. Tymczasem taki byt istnieje tylko abstrakcyjnie. Jednak zwolennicy owego podejścia, biorący fikcję za rzeczywistość, brną dalej i wywodzą z owej koncepcji normy prawne. A przecież to rzeczywistość, a nie abstrakcja, winna być podstawą do tworzenia takich norm. Na przykład prawo robotnika do wynagrodzenia nie wynika z faktu, że jest on mężczyzną, lecz z faktu, że najął się jako robotnik i wykonuje wyznaczone prace.

Ktoś może zarzucić, że z historycznego punktu widzenia status kobiety w Kościele bywał niekiedy do tego stopnia statusem podległości, iż żona była traktowana bardziej jako służąca niż jako towarzyszka życia. Można wytknąć pogardliwe określenia użyte przez niektórych Ojców Kościoła, zwłaszcza Kościoła greckiego (cytując np. słynny fragment z dzieła św. Klemensa Aleksandryjskiego *Pædagogus* 2: „każda kobieta powinna umierać ze wstydu na myśl, że jest kobietą”), a także pewne przejawy dyskryminacji w liturgii; przy czym nie jest dobrym przykładem fakt wykluczenia kobiet z kapłaństwa, gdyż o tym decyduje prawo ustanowione przez samego Boga. Ale do najbardziej spektakularnych oznak dyskryminacji należał, jak wiemy, obowiązujący do ostatniej reformy liturgii zakaz wstępu kobiet do prezbiterium. Jednak nie należy widzieć w tym dyskryminacji ze względu na płeć: wiemy, że św. Karol chciał objęcia tym zakazem nawet rządzących monarchów – a zatem chodziło tu raczej o przeciwstawienie kapłanów osobom świeckim, a nie mężczyzn kobietom. Przykładów dyskryminacji należy upatrywać raczej w tym, że wiele wieków temu za ten sam grzech kobieta otrzymywała surowszą pokutę niż mężczyzna, oraz że przez jakiś czas niewiasty nie miały prawa przystępować do Eucharystii. Ale część tych zakazów wynikała ze starotestamentalnego wyobrażenia o nieczystości kobiety w związku z pewnymi faktami fizjologicznymi; skądinąd w niektórych przypadkach owa nieczystość dotyczyła także mężczyzn.

94. *Traktowanie kobiet: apologia doktryny oraz praktyki Kościoła.*

By obiektywnie ocenić tę rzekomą „niższość” kobiety w Kościele należy wskazać na dwie istotne przesłanki.

Po pierwsze, naturalna różnica (por. § 93) może uzasadniać odmienne spojrzenie na prawa przysługujące obu płciom. Nie narusza to w żaden sposób ich równości w wyższym wymiarze – co opiewał ten sam, cytowany już wyżej, św. Klemens Aleksandryjski: „Nie tylko wiara jest jednakowa dla mężczyzny i dla niewiasty: dla obu istnieje jeden Kościół, jednaka winna być też powściągliwość i skromność; takie samo jest odżywianie, jednakowa więź małżeńska, oddychanie, wzrok, słuch, poznanie, nadzieja, posłuszeństwo, miłość, łaska, zbawienie i cnota” (*Pædagogus*, 10). Pewne szczególne prawa przysługujące każdej płci wynikają nie z jej istoty *abstrakcyjnej*, lecz z jej istoty *konkretnej*, rzeczywistej, oraz z uwarunkowań egzystencjalnych; innymi słowy są one podyktowane przez życiowe realia.

Trzeba także wziąć pod uwagę *historyczność* Kościoła oraz jego *stopniowe* doskonalenie zarówno w pojmowaniu spraw wiary, jak i w działaniu. *Ortodoksja* i *ortopraksja* są dane jako niezmiennie drogowskazy, jednak podlegają one uszczegółowieniu poprzez rozliczne próby stosowania zasad w praktyce, w różnych warunkach i sytuacjach, co dzięki zgromadzonemu doświadczeniu prowadzi do coraz większych umiejętności i pełniejszego zrozumienia, jak należy postępować. I tak w odniesieniu do ortodoksji należy zauważyć, że jasne i pełne pojmowanie przedziwnej godności i dziewictwa Niepokalanej Bożej Rodzicielki nie było obecne w Kościele od razu: pierwotny Kościół, w tym również Apostołowie, mieli w tej mierze zapewne dość mgliste wyobrażenie²⁸. A cóż dopiero mówić o dogmacie łaski, dogmacie o nieomyślności Papieża, o Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny i tylu innych prawdach wiary, które Kościół katolicki XX wieku uświadamia sobie dużo pełniej i wyraźniej niż mogło to być udziałem Kościoła starożytnego.

Podobnie jest z ortopraksją. Kościół katolicki zawsze uznawał zasadę równości przeznaczenia oraz zasług obu płci – mężczyzn i kobiet – dzięki czemu naturalne różnice między nimi i wynikająca z nich relacja podporządkowania ostatecznie prowadzi właśnie do równości. Jest to nienaruszalny element doktryny. Ale zasada ta jest brzemenna w skutki. Ujawniają się one stopniowo, w miarę historycznego rozwoju stanu świadomości. *Szczegółowe* wnioski wypływające z *ogólnej* zasady wyłaniają się stopniowo, nierzadko po okresie bezradnego kluczenia lub dreptania w miejscu. Im dana zasada jest wznioślejsza i im dalej idące konsekwencje za sobą pociąga, tym dłużej trzeba do owych logicznych i praktycznych konsekwencji dochodzić. Weźmy przykład niewolnictwa. Po uświadomieniu sobie identyczności przeznaczenia wszystkich chrześcijan – z racji ich duchowego synostwa – stało się z moralnego punktu widzenia czymś oczywistym, że nie sposób dłużej tolerować niewolnictwa, chociaż w prawie cywilnym utrzymało się ono jeszcze przez dłuższy czas. Jednak przekonanie o równości każdego człowieka przed Bogiem domagało się wykreślenia owej instytucji także z prawa cywilnego – i istotnie, gdy sytuacja do tego dojrzała, przesłanki religijne i moralne doprowadziły ostatecznie do jej zlikwidowania.

Do kanonu wyświechtanych frazesów, z których składają się publikacje odnowicieli, weszły „pogarda i poniżenie”, jakich doświadczały rzekomo kobiety za panowania Kościoła historycznego. Wielu przyjęło więc za pewnik – nie zadając sobie trudu, by sięgać do źródeł historycznych i by badać tę kwestię na tle ówczesnych poglądów filozoficznych – że w przeszłości kobieta miała status przedmiotu, status bytu bezosobowego, choć z drugiej strony sama była sobie winna, bo nie zastanawiała się nad swą godną pożałowania sytuacją, nie buntowała się, a tylko biernie ją przyjmowała²⁹. Otóż w powyższym sposobie myślenia, wielce charakterystycznym dla współczesnej manieri ujmowania różnych kwestii zahaczających o minione czasy, po raz kolejny stosuje się zabieg, który nazywam historiograficzną synekdochą – a mianowicie z okresów i faktów historycznych bierze się jakiś wycinek, próbując wywołać wrażenie, że chodzi o całość. Bywały w dziejach Kościoła okresy, kiedy ważne zasady katolickie ulegały jakby przyćmieniu i kiedy nie starano się specjalnie o wyciąganie z nich wniosków logicznych i praktycznych. Może wówczas

²⁸ Nie podzielam bowiem niewiarygodnej moim zdaniem opinii, że Apostołowie znali w doskonałym stopniu prawdy wiary, o których wiemy, że zostały ogłoszone dużo później. Oznaczałoby to, że chociaż je znali, z jakichś niewiadomych powodów ukrywali je przed Kościołem.

²⁹ Por. dossier pt. „*O kondycji kobiety*” w czasopiśmie *Vita e pensiero*, maj-sierpień 1975. Ów „pewnik” wзира tam już od pierwszych zdań. Nadto zawarte w owym materiale wynurzenia są przepojone freudyzmem, marksizmem i historycyzmem. Często-gęsto cytuje się autorów heterodoksyjnych, a pomija całą tradycję katolicką, w tym nauczanie św. Augustyna i św. Tomasza. Uderza wreszcie ogólna niefrasobliwość w żonglowaniu pojęciami. Ale warto też zapoznać się z *OR* z 4 marca 1979, gdzie przyznaje się, iż w przeszłości kobieta była generalnie źle traktowana. Oczywista prawda o tym, że to właśnie chrześcijaństwo podniosło społeczny prestiż kobiety, jest zastępowana obiegowym poglądem, z którego wynika coś odwrotnego.

wystąpić odwrotna tendencja – że to jakaś praktyka usiłuje narzucić „swoją logikę”, oddziałując na teorię. Jednak w końcu zasada upomina się o swoje prawa. Ważne jest to, że zasadę zawsze trzeba rozliczać z jej „prawidłowych” konsekwencji; innymi słowy jako kryterium jej oceny nie można przyjmować tego, co ktoś kierujący się własnym interesem lub namiętnościami próbuje z owej zasady zrobić.

Tytułem konkluzji należy stwierdzić, że okresy, w których religia była najbardziej żywotna, są zarazem okresami, w których godność kobiety była powszechnie szanowana i kiedy kobieta miała stosunkowo duży wpływ na kształtowanie oblicza cywilizacji chrześcijańskiej.

95. *Wyniesienie niewiasty w katolicyzmie.*

Pominę tu wątek niewiast, które św. Paweł tak wychwalał w swoich listach, wymieniając je z imienia. Nie będę też wchodził w rozważania, które musiałyby się nigdy nie skończyć, na temat zasług dziewic i wdów konsekrowanych dla wspólnoty kościelnej, a o których pisali wszyscy Ojcowie – od Tertuliana aż po św. Augustyna – sławiąc w dziełach specjalnie im poświęconych ich przymioty moralne i religijne. Takie studium byłoby nie tylko niezmiernie długie, ale też zapewne nużące dla niejednego czytelnika, bowiem współczesna mentalność nie sprzyja ani bliższemu przyglądaniu się sprawom duchowym, ani zachwytom nad cnotliwością tych, którzy są prawdziwie oddani Bogu i Kościołowi.

Mimo to godzi się przypomnieć wielki wkład w rozwój świata chrześcijańskiego – tak na Wschodzie, jak i na Zachodzie – pełnych cnot niewiast zasiadających na tronach cesarskich, jak Helena czy Teodora II. Później, gdy okiełznane i ucywilizowane zostało barbarzyństwo, takie kobiety, jak Teodelinda, Klotylda i Radegunda wywarły na swą epokę wpływ, jakim nie mogłaby się poszczycić żadna ze współczesnych kobiet³⁰.

Nadzwyczajny poziom osiągnęło kształcenie niewiast w klasztorach francuskich i niemieckich, zarówno w odniesieniu do kultury intelektualnej, jak i do sztuki kierowania wspólnotą zakonną. W czasach „renesansu karolińskiego” to nie mężczyzna, lecz niewiasta imieniem Doda napisała pierwszą rozprawę pedagogiczną. W wielkich klasztorach, które stały się kuźnią wszelkich form cywilizacji, kultura wzniosła się na prawdziwe wyżyny znów przy niebagatelnym udziale niewiast. Heloiza, opatka klasztoru Św. Ducha, uczyła swe mniszki greki i hebrajskiego oraz odnowiła szkołę Św. Hieronima w Rzymie i w Betlejem. W XII w. Hildegarda z Bingen (Nadrenia) pisała dzieła z historii naturalnej i z medycyny. Rozuita, opatka z Gandersheim (Saksonia), pisała i wystawiała komedie po łacinie. To tylko niektóre dowody na równoprawną pozycję kobiet w dziedzinie kultury i nauki.

Na szczególną uwagę zasługuje fakt uczestniczenia kobiet w średniowiecznych zgromadzeniach, gdzie w dużym stopniu przyczyniły się one do poszukiwania rozwiązań pokojowych i studzenia bojowych nastrojów. O wielkim postępie w wyrównywaniu statusu społecznego obu płci świadczy fakt, że w klasztorach bliźniaczych – dla mężczyzn i dla kobiet – zarządzanie całą wspólnotą było niejednokrotnie powierzane niewiastom³¹. Choć poziom partycypacji kobiet w ciałach decyzyjnych był uzależniony od cenzusu majątkowego

³⁰ Trzeba powiedzieć, że już w starożytnych Atenach niektóre światłe kobiety zyskały spory rozgłos i wpływ; m.in. Epikur przyjmował kobiety do swej szkoły - co na owe czasy było ewenementem. Jeszcze trzy wieki później Ciceron wspominał w dziele *De natura deorum* (I, XXXIII, 93) o utworze literackim uczennicy Epikura imieniem Leontium: „Leontium contra Theophrastum scribere ausa est, scito illa quidem sermone et attico, sed tamen... (L. ośmieliła się napisać na Teofrasta - co prawda taktownie i stylem wcale zgrabnym, ale jednak...)”

³¹ Należała do nich opatka z Fontevraud. Z tytułu urzędu opata sprawowała ona nad klasztorami swojej jurysdykcji funkcje zwierzchnie podobne do biskupich, tak w wymiarze duchowym, jak i świeckim. Por. kapitalne dzieło Adrienne Valerio pt. *La questione femminile nei secoli*, X-XII, Neapol 1983.

(podobnie zresztą, jak jeszcze do niedawna w przypadku mężczyzn), aż do XIX wieku udział kobiet w zgromadzeniach gminnych – ongiś jedynych zgromadzeniach ludowych, gdyż sprawy wagi państwowej pozostawały w wyłącznej gestii suwerena – nie należał do rzadkości. Dopiero w erze nastawionej na zysk, czysto utylitarnej gospodarki, co zbiegło się w czasie ze zjawiskiem masowego odchodzenia od religii, nastąpiło obniżenie pozycji kobiety i osłabienie jej udziału w życiu politycznym. Ale warto przypomnieć, że w gminach austriackich, szwajcarskich, a także na terenie Legacji Papieskich kobiety dysponowały w wyborach lokalnych prawem głosu.

Próbnym wywyższenia kobiety doby Średniowiecza może być poezja dworska, której swe dzieło literaturoznawcze poświęcił Andrea Capellano. Poezja dworska odzwierciedla całą gamę uczuć oraz zbiór zachowań, które są nacechowane szlachetnością, duchem szacunku i wierności. Niekiedy miłość dworska wyrażała się w formy bezosobowej afektacji lub – przeciwnie – w erotyczną namiętność, jednak jej znakiem rozpoznawczym pozostanie na zawsze piękno oraz wzniosłe uczucia, do jakich w cywilizacji średniowiecznej skłaniała kontemplacja kobiecości. Ale owa egzaltacja osiągnęła swoje apogeum w sycylijskiej szkole poetyckiej i w rozwoju nowego, wykwiutnego stylu. Boska Komedia śławi kobiecość w Maryi, Beatrycze oraz w „błogosławionych niewiastach”, przy czym jest ona ukazywana jako droga wiodąca na wyżyny duchowe. [...] Oczywiście, oddzielanie miłości od pożycia małżeńskiego – do czego może prowadzić ta egzaltacja w kontemplowaniu kobiecości, zakrawająca czasem o neoplatonizm – jest niezgodna z realizmem chrześcijańskim. Jednak ów fenomen świadczy dobitnie o tym, że katolicyzm pozostał wierny dwoistej prawdzie, która została zamazana i wykoślawiona przez współczesny feminizm: że mianowicie kobieta jest pod względem godności i swego ostatecznego przeznaczenia równa mężczyźnie, ale z drugiej strony jest ona od niego różna – a zatem powinna zdobywać zasługi (nie ustępujące w niczym zasługom męskim) na drodze, która jest jej właściwa.

Potwierdzenie równego statusu obu płci w katolicyzmie znajdujemy w daleko idącym oddziaływaniu, jakie miały niektóre kobiety obdarzone niezwykleymi przymiotami ducha i umysłu na życie Kościoła, kierunki religijne oraz zamierzenia reformatorskie. Dość wymienić Katarzynę ze Sieny, Joannę d'Arc, Katarzynę z Geny i Teresę z Avila, nie zapominając o jakże licznych niewiastach, które tak bardzo angażowały się w sprawy Kościoła, że zakładały zakony i zgromadzenia, a nawet zdołały zainspirować Papieży do przedsięwzięć o wymiarze uniwersalnym, jak E.-M. Tamisier, która za pontyfikatu Piusa IX była pomysłodawczynią Kongresów Eucharystycznych. Wreszcie trudno nie wspomnieć o licznych kobietach wyniesionych na ołtarze i uznanych za doktorów Kościoła powszechnego, jak św. Katarzyna sieniejska.

96. *Upadek obyczajów.*

Wraz z wynaturzeniami w sposobie pojmowania kobiecości idzie w parze rozchwianie norm w dziedzinie życia seksualnego. By należycie ocenić to zjawisko, warto na wstępie zauważyć, że w każdej dziedzinie ludzkiego działania, a tym bardziej w sferze obyczajów, nie jest bez znaczenia skala i natężenie pewnych zachowań (w przeciwnym razie nie można byłoby w ogóle mówić o „obyczajach”). Jednak dużo większe znaczenie ma to, jak pewne fakty są postrzegane przez ludzkie umysły, a szerzej: jaki jest ich odbiór społeczny. Gdy chodzi o skalę, nikt chyba nie zaprzeczy, że brak wstrzemięźliwości jest dziś bardziej powszechny niż w dawnych czasach, kiedy to seksualne ekscesy ograniczały się do wąskich środowisk, które co więcej nie afiszowały się ze swymi praktykami. Tymczasem dziś na nieobyczajne zachowania natykamy się na ulicach i placach naszych miast. Trudno utrzymywać, że minione wieki generalnie cechowała pruderia i dopiero od niedawna ludzie stali się wyuzdani. By się o tym przekonać, wystarczy przejrzeć dawne traktaty poświęcone

sztuce miłosnej, książki na temat rządów kobiet, przepisy kodeksów cywilnych i kanonicznych oraz podręczniki dla spowiedników. Tyle, że obecnie sprawy intymne przestały być skrywane za zasłoną pruderii. Przeciwnie, są one ostentacyjnie ukazywane, rzucane na pastwę zachłannej gawiedzi w niezliczonych magazynach ilustrowanych. Teatry i rewie, a zwłaszcza kino, uczyniły z miłości i erotyki jeden ze swych leitmotywów, zaś *estetyka*, która opracowuje podstawy teoretyczne dla sposobu prezentowania tych rzeczy, zdołała wmówić ludziom, że przekraczanie granic moralności jest jednym z warunków uprawiania prawdziwej sztuki. Otworzyło to drogę do eskalowania obsceniczności: od zwykłej kopulacji do cudzołóstwa, od cudzołóstwa do sodomii, od sodomii do kazirodztwa, a następnie do bestialstwa; dalej od „zwykłego” bestialstwa do koprofagii, gdzie zmusza się swoje ofiary do zjadania [ich własnego] kału, itd. Sam fakt, że spółkowanie w miejscach publicznych (by odnaleźć podobne praktyki w przeszłości trzeba byłoby się cofnąć do filozofów-cyników) stało się czymś akceptowanym, traktowanym z obojętnością (a przypomnijmy, że według św. Augustyna jest to czyn niedopuszczalny nawet „z przyczyn fizjologicznych”), dowodzi, że nasze czasy charakteryzuje powszechne rozpasanie; chyba, że... owe zachowania staną się niedługo „passés”, a mianowicie przebijają je publiczne prezentacje erotyki, jak na słynnej wystawie zorganizowanej w Kopenhadze w 1969 r., albo jak na międzynarodowych targach pornografii, które w tym samym roku otworzył w Hamburgu niemiecki minister Kultury.

Kościół dość szybko zajął nad wyraz pobłażliwą postawę wobec wyuzdanej kinematografii. Zrezygnował z zamieszczania w swojej prasie list widowisk, których powinno się unikać, uzasadniając to tym, że „obecne nauczanie o moralności różni się od tradycyjnego moralizowania”. Mało tego – pojawiły się przypadki przyznawania przez instancje kościelne nagród twórcom filmów, które były w jaskrawy sposób obsceniczne. Jako wytłumaczenie można było usłyszeć, że to nowe podejście Kościoła jest podyktowane zaufaniem do intelektualnej dojrzałości współczesnego człowieka. Ale jak już na wstępie stwierdziłem, ważniejsze od samych faktów jest to, jakie znaczenie jest im przypisywane przez ludzi; istotne są często nieujawniane wprost przekonania, z których wynikają jednak indywidualne oceny i sądy. Chcę, byśmy zastanowili się przez chwilę nad kwestią wstydlivosti – pragnę bowiem wykazać, że obecny upadek obyczajów wynika po części z nieznanności natury i istoty bytów.

97. *Filozofia wstydlivosti. Naturalne uczucie wstydu.*

Wstydlivosc nie jest przejściowym, zanikającym fenomenem społecznym, kwestią, która może zostać rozwiązana przez psychologię i socjologię – jak próbuje się to ujmować na gruncie modernizmu – lecz fenomenem zakorzenionym w *metafizycznej podstawie* człowieka, zjawiskiem, które powinno być rozpatrywane w świetle antropologii i teologii.

Wstydlivosc jest odmianą wstydu – a mianowicie wstydem dotyczącym sfery płciowej. Jeśli chodzi o wstyd jako taki, jest on uczuciem towarzyszącym uprzytomnieniu sobie ułomności. Może to być „ułomność natury”, i wówczas rodzi ona *naturalny wstyd*, albo „ułomność osoby”, powodująca wstyd moralny. Natura wstydzi się własnej ułomności dlatego, że każda natura pragnie odpowiadać własnemu, idealnemu wzorcowi – więc jeśli w wyniku wrodzonej lub nabytej ułomności oddaliła się od swego ideału, dostrzega własną ułomność, co rodzi uczucie wstydu. W rzeczywistości natura objawia się nie inaczej, jak w konkretnym bycie, i nie ma właściwie czegoś takiego, jak „ułomna natura” – chyba że jest nią w przypadku konkretnego, ułomnego bytu; a zatem wstyd z powodu ułomnej natury jest wstydem ułomnego bytu.

Ktoś mi zarzuci, że człowiek nie odpowiada za ułomności swej natury, a wobec tego nie może się ich wstydzić. Taka obiekcja wydaje się jednak nazbyt pochopna. Cóż z tego, że

człowiek nie jest winien tych swoich ułomności – to natura wstydzi się ich w człowieku. Potwierdzają to życiowe obserwacje. Nikt będący przy zdrowych zmysłach nie chełpi się tym, że jest garbaty, kaleki bądź ślepy, i nikomu, kogo to bezpośrednio dotyczy, rzecz ta nie jest obojętna. Fakt, że jakieś ułomności naznaczyły kogoś bez jego winy nie jest wystarczającą przesłanką do jej negowania ani czynnikiem będącym w stanie wyeliminować wstyd natury z powodu tej ułomności.

Warto tutaj wskazać na rozterkę i wstyd, jakie odczuwa człowiek z powodu własnej śmiertelności, która jest radykalną ułomnością ludzkiej natury. Tym, co powoduje to uczucie (nie zawsze w pełni uświadamiane) jest cała sfera rozciągająca się od śmierci i chorób aż po starość oraz wszelkie czynności, które przywodzą na myśl śmiertelność. Rodzenie, karmienie piersią, załatwianie potrzeb fizjologicznych odbywa się za zamkniętymi drzwiami, w sposób dyskretny. Tą tajemnicą natury zajmowali się wielcy filozofowie i poeci. Nawet Epikur – choć usiłował przede wszystkim odpędzić zgrozę, jaka ogarnia człowieka na myśl o śmierci – mówi o zgorzeniu człowieka tym, że urodził się śmiertelnym (*De rerum natura*, III, 884). Horacy wiedział, że w obliczu śmierci człowiek odczuwa lęk i gniew, gdyż czuje, że jest ona sprzeczna z jego naturą: „*mortis formidine et ira*” (Listy II, II, 207). Gabriel d’Annunzio jest zdjęty zgrozą na widok starości, niedołęstwa i śmierci; a przed nim, w czasach starożytnych, dawał temu wyraz poeta Mimnermos.

Czemu człowiek odczuwa wstyd, choć nie odpowiada za swoją śmiertelność? Wstyd jest fenomenem metafizycznym: jest to zgorzenie spowodowane myślą o rozkładzie, odczuwane przez istotę, której pierwotna struktura odrzuca śmierć. To wstyd z powodu ułomności, która nie bierze się od człowieka jako takiego, lecz wynika z jego natury. Człowiek nie wstydzi się ani nie gniewa z tego powodu, że nie posiada skrzydeł. Fakt nieposiadania skrzydeł nie jest w jego przypadku ułomnością. Natomiast ułomnością jest to, że nie jest nieśmiertelny.

Również zjawisko wstydlivosti jest głęboko zakorzenione w naturze człowieka, niezależnej od jego woli: człowiek mimowolnie rumieni się tak z powodu własnego uchybienia, jak i z powodu uchybienia bliźniego (Raj, XXVII, 32). Zatem to nie człowiek się wstydzi, lecz jego natura. Spiżowe czoło, nieprzenikniony wzrok i oblicze, które nie daje po sobie nic poznać, niepokoją pod każdą szerokością geograficzną.

98. *Wstyd osobisty. – Reich.*

Czymś głębszym od wstydu wynikającego z natury jest wstyd osobisty, czyli wstyd spowodowany u danej osoby jej własnym przewinieniem. Przyjmuje on już nie tylko postać uczucia, lecz jest postawą uświadomienia sobie własnej winy oraz świadomej dezaprobaty dla swego postępku.

Zjawisko wstydlivosti zyskuje na głębi, gdy spoglądamy na nie z teologicznego punktu widzenia. Libido, czyli niepohamowany pęd do seksualnego rozkoszowania się, jest najbardziej totalnym nieposłuszeństwem, jakie może być udziałem człowieka, w którym została zburzona harmonia wskutek pierwotnego nieposłuszeństwa. Co prawda, w dawnych czasach zwykli ludzie (nie wybitne umysły³²) popełniali błąd, za najcięższy grzech uważając folgowanie żądom cielesnym. Jednak nie ulega wątpliwości, że żądza – która nie powinna być utożsamiana z grzechem – jest najbardziej wymownym symptomem aktualnego stanu człowieka, który jest grzesznikiem z racji swej skażonej natury. Poddanie racjonalnego pierwiastka człowieka tej sferze, w której działają ślepe instynkty, jest najdalej posunięte właśnie w akcie cielesnym, gdyż jego szczytowa faza przypada na moment największego

³² W Piekło i w Czyśćcu Dantego lubieżnicy przebywali w miejscu, w którym ponoszone kary były najłagodniejsze.

zamroczenia świadomości, gdy zaciera się nawet percepcja jednoczącego charakteru aktu seksualnego. Wstydlivość odnosząca się do seksu, którą rozpatrujemy tutaj przede wszystkim z punktu widzenia religii, sięga w istocie zębów kondycji ludzkiej. Sprowadzanie wstydlivości do sfery czysto psychologicznej lub socjologicznej, to próba zignorowania tego, co jest dramatem miłości, i zanegowania sensu zmagania moralnych. A wynikają one z rozdarcia, jakie w naturze ludzkiej spowodował grzech. Na skutek owego rozdarcia ludzka wola panowania nad sobą jest krępowana, więc by nie być stłamszoną, musi nieustannie przeciwstawiać się temu, co ją krępuje. Nie jest ona „usidlona przez żądze”, jak twierdził Luter, ale jest skazana na nieustanną walkę z pożądliwością. W tej walce mogą być odnoszone zwycięstwa, lecz póki trwa ziemskie życie, nigdy nie są one ostateczne, bowiem walka toczy się nadal. Współczesne teorie negujące wstydlivość [jako coś, co jest wpisane w ludzką naturę] eliminują walkę, by gloryfikować rozpasanie, przedstawiane jako pełne wyzwolenie.

W słynnym dziele Reicha pt. *Rewolucja seksualna* autor ogłosił następującą tezę: prawdziwe szczęście daje człowiekowi seks – zatem należy usuwać wszystko to, co stoi na drodze *libido*, gdyż stanowi to przeszkodę w dążeniu do szczęścia. Stąd już tylko krok do negowania na płaszczyźnie teoretycznej jakiegokolwiek finalizmu i jakichkolwiek reguł, które powinny rządzić życiem seksualnym, zaś na płaszczyźnie praktycznej do rezygnacji z małżeństwa, do kopulowania w miejscach publicznych, do związków wbrew naturze, do życia w komunach i obcowania z kim popadnie, do niezobowiązującego traktowania odzieży. U podstaw erotyzmu leży zdegenerowana idea wolności, gdzie zależny byt odmawia uznania faktu swej zależności od idealnego wzorca, jakim jest prawo wpisane w jego najgłębszą naturę.

99. *Stanowiska episkopatów w sprawie seksualności. – Kardynał Colombo. Biskupi niemieccy.*

Wiele wydawanych przez biskupów dokumentów dotyczących spraw seksualnych jest pozbawionych religijnej głębi. Bezwstyd jest tam potępiany nie ze względu na deprawację moralną, jaką powoduje, lecz jako coś, co nadweręża życiowy potencjał i jest przeszkodą w rozwoju osobowości. Brakuje często uzasadnień teologicznych, nawiązania do grzechu pierworodnego, wskazania, że człowiek narusza w ten sposób prawo moralne, wreszcie odwoływania się do takich pojęć, jak czystość i skromność. W 1971 r. kard. Jean Colombo, podówczas arcybiskup Mediolanu, wygłosił w Święto Zesłania Ducha Św. homilię, w której ukazał miłość jako jedyną przesłankę szczególnego łączenia się ludzi obu płci. Nie wspomniał ani słowem o celu, jakim jest prokreacja, ani o Prawie Bożym; nadto w jego rozumieniu jedynym ważnym motywem wstrzeźliwości seksualnej jest dojrzewanie rozumiane jako rozwój osobowości, bez czego „seks staje się przyczyną zahamowań psychicznych i oschłości uczuciowej, co w konsekwencji prowadzi do wypaczenia rozwoju osobowego” (OR z 5 czerwca 1971).

Również list duszpasterski biskupów niemieckich (OR z 18 lipca 1973) opiera się na antropologii, która niewiele ma wspólnego z katolicyzmem: czytamy w nim, że „seksualność kształtuje całe nasze życie, a ponieważ ciało i dusza stanowią jedno, nasza seksualność determinuje także wrażliwość i wyobraźnię, myślenie i decydowanie”. Nie chcę, przystępując do oceny powyższych tez, stawiać biskupów niemieckich w zbyt niezręcznej sytuacji, i jestem gotów wziąć poprawkę na pewne nieścisłości teologiczne (które są niestety plagą współczesnych episkopatów); nie będę też zanadto „czepiał się” słówek. Jednak wyzierająca z owego dokumentu antropologia jest bardzo odległa od antropologii katolickiej, niezależnie od tego, na której szkole mamy zamiar się oprzeć. Zgodnie z doktryną katolicką „*sexus non est in anima*, seks nie jest wpisany w duszę” (ST, Supplement, kw. XXXIX, a.1). Rzeczywiście,

formą wszelkiego życia nie jest seksualność, lecz racjonalność. A oto klasyczna definicja, przyjęta przez IV Sobór Laterański: „*anima rationalis est forma substantialis corporis*” – rozumna dusza jest istotową formą ciała, tj. pierwotną zasadą, która stanowi o istocie, czyli „nadaje byt” każdemu człowiekowi. Twierdzenie, że seksualność *determinuje* myślenie i decyzje ludzkiej woli jest czymś, co przeczy duchowości człowieka. A polega ona na tym, że duszę, która formuje ciało, cechuje ciągła *aktualność* – a więc nie ogranicza się ona do uformowania ciała, lecz istnieje jako forma. I to z tej właściwości, ukrytej w materii, bierze się zdolność do tego, co *uniwersalne*. Dzięki temu nasza wolna wola jest w stanie ogarnąć *uniwersalny*, a nie partykularny charakter dobra. Gdyby to seksualność determinowała nasze decyzje, nie mogłyby być one decyzjami wolnymi³³.

Inny fragment wspomnianego dokumentu zawiera tezy, które niweczą etykę i ascetyzm czystości. Chodzi mi o fragment, w którym jest mowa o stosunkach przedmażeńskich, uznanych rzecz jasna za niedopuszczalne; jednak nie znalazła się tam przestroga (niegdyś konsekwentnie przypominana) dotycząca unikania bliskich okazji do grzechu. Przeciwnie: zaleca się *poufalość* między mężczyzną a kobietą – jak gdyby szukanie pokusy był oznaką moralnej dojrzałości. „Nawet, jeżeli zachodzi ryzyko, że te spotkania doprowadzą do przedwczesnego współżycia płciowego, nie jest słuszne unikanie tej fazy, niezbędnej z punktu widzenia dojrzewania człowieka do miłowania drugiego człowieka.” W ten oto sposób zlekceważono dwie zasady moralne, wyznawane od wieków przez Kościół.

Pierwsza z nich jest *teologiczna*: odkąd natura ludzka jest skażona wskutek upadku pierwszych rodziców, czyli – by posłużyć się przenośnią – busola kierująca poczynaniami człowieka uległa jakby dezorientacji, słabość wobec podnieć seksualnych jest bezpośrednio wpisana w ludzką kondycję.

Druga zasada jest *moralna*: zbliżenie się do grzechu i niepopęlenie go nie oznacza oczywiście popadnięcia w ten grzech – człowiek nie zawinił z *tego tytułu*. Ale mamy przy tej okazji do czynienia z grzechem pychy, który kryje się w postawie kogoś, kto wychodzi z założenia, że ma dość siły moralnej, by przeciwstawić się wszelkiej pokusie przekroczenia prawa. Maksyma „*salus mea in fuga*” (zbawienie moje w ucieczce), która przyświecała katolickiej ascezie, zdaje się być w tym przypadku lekceważona przez niemieckich biskupów, ustępując przekonaniu o intelektualnej dojrzałości młodego człowieka i o potrzebie „edukowania się” przez niego w miłości.

³³ Na tej zasadzie można by było utrzymywać, że również zdolność czucia, jedzenia i oddychania formuje nasze życie. Otóż nie formuje go, lecz integruje - pośród innych poziomów aksjologicznych; jednak tym poziomem, który wyróżnia człowieka, jest poziom racjonalny.

ROZDZIAŁ X

„SOMATOLATRIA” A POKUTA

100. Współczesna „somatolatria” w Kościele.

O ile seksualność często uchodziła za coś, co ontologicznie determinuje istotę ludzką, zjawiskiem dużo powszechniejszym jest uleganie kultowi ciała, który odgrywa tak ogromną rolę we współczesnej cywilizacji. Owszem, kwitł w Helladzie kult tężyzny fizycznej i piękna ludzkiego ciała: jako jeden z ważnych czynników spoistości związku miast greckich był on szczególnie mocno eksponowany podczas świąt narodowych. Ale sprzyjała temu cała kultura owego kraju, gdzie koronowano zarówno poetów, historyków i dramatopisarzy, jak i zwycięskich atletów, biegaczy czy pięściarzy. Niemniej umiejętności sportowe były tylko częścią – aczkolwiek też istotną – wartości, które przy tej okazji celebrowano. Nie będzie przesadą stwierdzenie, że owe czysto fizyczne umiejętności przestawały być tak bardzo cenione z chwilą, gdy występowały w oderwaniu od całej otoczki, jaka towarzyszyła owym igrzyskom. Ba! Godzi się przyznać, że zawód sportowca był w pogardzie u filozofów i nieźle sobie na nim używano, czyniąc zeń przedmiot pośmiewiska w niejednej komedii greckiej.

Seneka w liście do Lucyliusza (88, 19) wyraził się pogardliwie o atletach, „których ciało jest tuczone, ale dusza wędnie i obumiera”³⁴. Zaś według Epikteta tylko „dusza nikczemna poświęca wiele uwagi swemu ciału”³⁵.

W tradycji i pedagogice katolickiej pielęgnowanie ciała było bezpośrednio związane z utrzymywaniem higieny. To ograniczone zainteresowanie ciałem jest widoczne również w bardzo popularnym niegdyś *Podręczniku wychowania człowieka* (Mediolan 1834) ks. Antoniego Fontany, dyrektora generalnego Oświaty Publicznej w Królestwie Lombardzko-Weneckim. Wprawdzie Fontana poświęcił jeden z czterech tomów swojego dzieła „edukacji fizycznej”, ale traktuje w nim raczej o kwestiach odżywiania, snu i higieny osobistej. Tylko jeden rozdział jest poświęcony temu, co rozumiemy pod pojęciem *edukacji fizycznej* dziś.

Ścisły podział dyscyplin, podniesienie sportu do rangi osobnej dziedziny ludzkiej działalności, wreszcie jego apoteoza, to zjawiska całkiem nowe, znane raptem od pół wieku. Obecnie sport jest treścią życia i chlebem codziennym dla zawodowych lekkoatletów, treningi wypełniają wolny czas wielu młodych ludzi, a widowiska sportowe absorbują uwagę ogromnej rzeszy osób, które wprawdzie nie uprawiają sportu, ale potrafią się nim w sposób fenomenalny emocjonować. Gazety codzienne, które poświęcają około jednej trzeciej swych łamów właśnie wydarzeniom sportowym, stworzyły nowomowę pełną górnolotnych metafor, by opisywać zmagania i słać wyczyny tych, których traktuje się niczym bohaterów z dawnych epei. Ich sportowy tryumf jest utożsamiany z sięgnięciem wyżyn ludzkiej doskonałości. Gdy w 1971 roku dwóch znanych bokserów stanęło do pojedynku, by w ramach mistrzostw świata stoczyć niezwykle brutalną walkę, podczas której padało wiele niewybrednych wyzwisk i gróźb, złotouści dziennikarze sportowi dla opisanie tej erupcji wściekłości (która bez mała skończyłaby się dosłownym zmieceniem przeciwnika z ringu) używali takich określeń, jak „styl”, a nawet „filozofia”. Była to rażąca profanacja tych słów. Każdy z nas miał zresztą okazję się przekonać, ileż określeń – zapożyczonych z innych dziedzin i pasujących jak pięść do nosa – jest w ten sposób nadużywanych m.in. przez

³⁴ *Quorum corpora in sagina, animi in macie et veterno sunt.*

³⁵ *Abiecti animi esse studio corporis immorari.*

komentatorów spotkań piłkarskich. Samorządowcy i politycy z pierwszych stron gazet wysławiają duchowe przymioty, w jakie rzekomo obfituje sport, podkreślając, że „prócz fizycznego wysiłku ukierunkowanego na zdobywanie *szczytnych celów* sport niesie z sobą szlachetne wartości rywalizacji w duchu laickim” i że „wobec nienawiści, jaka często dzieli całe narody, właśnie sport, i tylko sport, może doprowadzić do pojednania i do upowszechnienia idei braterstwa”³⁶.

To dążenie do wynoszenia sportu na jakąś całkowicie nową orbitę oraz upatrywania w nim źródła duchowych mocy nie spotkało się z należyłą reakcją Kościoła. Jak gdyby uwierzył on w to, o co niesłusznie bywał oskarżany – że liczy się dlań tylko życie intelektualne – i bał się sprawiać wrażenie instytucji, która jest niechętna celebrowaniu wartości związanych z aktywnością fizyczną. Zaczął tedy wspierać swym autorytetem współczesny ruch stawiający na piedestale to, co cielesne: w jakiejś mierze zaczął hołdować *somatolatrii*. O tym, że Kościół zachowuje jednak pewien dystans wobec zachwytów nad sportem, świadczy wprawdzie fakt, że w *Osservatore Romano* nie prowadzi się rubryki sportowej. Niemniej hierarchia kościelna prezentuje od pewnego czasu postawę pełną życzliwości, a nawet przejawia gotowość do angażowania się w promowanie idei sportu.

Istniały co prawda w erze nowożytnej stowarzyszenia sportowe i gimnastyczne występujące pod sztandarem katolicyzmu. Ale odwoływały się one do religii w dość ogólnym znaczeniu – co wolno wszak czynić każdej organizacji prowadzącej jakąś szlachetną działalność. Wiemy, że istniały także katolickie banki, katolickie kółka rolnicze itp. Jednak w ich przypadku należy mówić nie tyle o stowarzyszeniach katolickich, co o stowarzyszonych katolikach.

101. *Sport jako droga rozwoju osobowego.*

Wydaje się, że za tym schlebaniem przez Kościół kultowi ciała stoją dwie istotne przesłanki:

1) Harmonia psychiczna, wzmacniana dzięki ćwiczeniom fizycznym, stanowi ważny czynnik równowagi i rozwoju osoby ludzkiej.

2) Zawody sportowe, które przyciągają ogromne rzesze ludzi pochodzących z różnych krajów, ustrojów i reprezentujących różne style życia mogą przyczyniać się do wzajemnego szacunku oraz do promowania ducha ogólnoludzkiego braterstwa. Obie te przesłanki odnajdujemy w *Gaudium et Spes*: „Aktywność sportowa pomaga w zachowywaniu równowagi ducha [...] i w nawiązywaniu braterskich relacji między ludźmi różnego stanu, różnej narodowości i rasy” (*GS* 61, *Cerf* 1966, III, 99)³⁷.

Oba wymienione wyżej motywy zostały przytoczone i poddane krytyce przez Piusa XII w doniosłym wystąpieniu skierowanym dnia 8 listopada 1952 r. do uczestników krajowego sympozjum naukowego na temat sportu³⁸. Każdy rodzaj działalności człowieka powinien być „kwalifikowany” z punktu widzenia jej swoistego celu. Sport nie należy do dziedziny religii. Ale nawet, jeśli bezpośrednim celem regularnych ćwiczeń jest zachowanie i rozwinięcie sił fizycznych, ów bezpośredni cel jest w końcowym rozrachunku podporządkowany ostatecznemu celowi wszystkich celów bezpośrednich, a mianowicie *doskonałości osoby*

³⁶ Słowa radnego wypowiedziane podczas ceremonii otwarcia boiska w jednym z miast szwajcarskich. *Notabene* również Jan Paweł II przyjmując na audiencji piłkarzy z Varese nazwał futbol „szlachetnym rodzajem ludzkiej działalności” (*OR* z 5 grud. 1982).

³⁷ „Manifestationes sportivæ ad animi æquilibrium... necnon ad fraternas relationes inter homines omnium conditionum, nationum vel diversæ stirpis statuendas adiumentum præbent.”

³⁸ *Pie XII nous parle*, Denoël, 1958, str. 356-357 (fragmenty).

ludzkiej w Bogu. Papież zauważa też, że do bezpośrednich celów sportu należy dążenie do tego, aby przy pomocy woli człowiek coraz lepiej panował nad instrumentem, który jest jego częścią, a mianowicie nad ciałem. Jednak ciało będące przedmiotem działań w ramach sportu jest ciałem śmiertelnika, przeznaczonym do obumarcia zgodnie z prawami biologii; to zaś, które jest włączone w nadprzyrodzone przeznaczenie człowieka, aczkolwiek jest niewątpliwie tym samym ciałem, stanowi ciało przyobleczone w nieśmiertelność, której zdobyta siła fizyczna ani niczego nie przydaje, ani niczego nie ujmuje.

Dodajmy, że nie jest prawdą, iż samo ćwiczenie ciała polepsza stan zdrowia moralnego czy psychicznego. Stwierdzenie Juwenalisa (które uległo okrojeniu, stając się porzekadłem) „*mens sana in corpore sano*” zawiera w oryginalnej wersji sens zgoła inny od tego, który się mu przypisuje. Otóż nie twierdził on, że „w zdrowym ciele zdrowy duch”, lecz że trzeba prosić bogów, by dali nam i jedno, i drugie: „*Orandum est ut sit mens sana in corpore sano*” (Satyra X, w. 356).

Właściwie rozumiany sport powinien rządzić się prawem ascezy, zgodnie z którym cały człowiek ma kierować się rozumem. Rozwój siły i sprawności fizycznej nie może być ostatecznym celem sportu. Gdy działania realizowane pod tym kątem uniezależniają się od surowej dyscypliny, tj. panowania ducha nad ciałem, wyzwalamy się instynkty, siła staje się przemocą, a sfera zmysłowa rodzi pokusę uwodzenia. Świadomość posiadanej siły fizycznej i sukcesów odnoszonych w zawodach sportowych nie może być wyznacznikiem ludzkiego działania. Choć dla człowieka mogą to być rzeczy pożyteczne, nie są niezbędne, a tym bardziej nie mogą być ostatecznym celem ludzkiego życia. Nastąpiło jednak tak powszechne wypaczenie pojęć i poglądów, że Papież poczuł się w obowiązku przypomnieć: „Nawet człowiek niezdolny do uprawiania sportu nie jest w swym człowieczeństwie zubożony czy umniejszony. Nie można mówić o osobowości fizycznej i o osobowości duchowej, gdyż człowiek jest jednością, na którą trzeba patrzeć przede wszystkim poprzez jej wyższy, duchowy element. Nawet ktoś „asportowy” zdobywa równe zasługi, realizując tajemniczy plan, jaki powziął Bóg względem jego osoby”³⁹.

Jakże często zapomina się o tym niezbędnym dystansie do sportu, czyli o patrzeniu nań z perspektywy teologicznej, odróżnianiu siły fizycznej od doskonałości osoby. Trudno zachować ten dystans zwłaszcza, gdy entuzjazm tłumu sięga zenitu. Na przykład po wspomnianym już, brutalnym meczu bokserskim, można było przeczytać na łamach *Osservatore Romano* z 20 marca 1971 r. w artykule pt. „*Piorunujące zwycięstwo*”, że powszechne zainteresowanie, jakie skupia na sobie podobne wydarzenie, „może być uznane za pozytywne”, gdyż „mimo wszystko ludzkość jest jeszcze zdolna reagować, koncentrować się na wartościach albo na wydarzeniu mogącym nieść z sobą wartości”. Zdaje się, że według autora artykułu postawy moralne człowieka daje się uchwycić i zmierzyć jedynie odnotowując takie właśnie, żywiołowe reakcje, a poświęcanie uwagi wartościom bądź czemuś, co może być ich nośnikiem, jest samo w sobie chwalebne. Mamy tu do czynienia z herezją współczesnego *dynamizmu*, gdzie działanie ma wartość jako takie – niezależnie od celu. Zapewne właśnie dynamizm powodował autorem, gdy postanowił on porównać światowe zainteresowanie owym pojedynkiem bokserskim do wydarzenia, jakim było stanięcie człowieka na księżycu w 1969 r. Na koniec skonkludował: „boks, to wielka życiowa sprawa”; choć nie omieszkął dodać: „mimo to nie należy go absolutyzować.” Ale trudno oprzeć się wrażeniu, że owa rezerwa zawarta w konkluzji odnosi się jedynie do tendencji niektórych ludzi, by widzieć w sporcie namiastkę rajy – coś na kształt niebiańskiej apoteozy.

³⁹ O tym, jak bardzo rozrosła i zakorzeniła się w umysłach „somatolatria” może świadczyć charakterystyczne dziś myślenie o ludziach niepełnosprawnych: panuje przekonanie, że nie są one w stanie doskonalić się jako osoby, jeśli nie będą uprawiały sportu.

102. Sport jako droga do braterstwa.

Nie mniej zwodnicza jest druga przesłanka stojąca za współczesnym kultem ciała, tzn. przekonanie, że oprócz kształtowania umiejętności doskonałego panowania nad ciałem sport sprzyja wyrabianiu cnoty rzetelności i wzajemnego szacunku, co przyczynia się do zgody i braterstwa między narodami. Nie przeczę, że współzawodnictwo sportowe implikuje poszanowanie reguł gry i że na ogół są one zachowywane. Ale istnienie i przestrzeganie stosownych regulaminów jest przecież warunkiem organizacji jakichkolwiek zawodów; skądinąd jest czymś oczywistym, że każda działalność człowieka funkcjonującego w zbiorowości musi opierać się na jakimś kodeksie postępowania.

Z tym idealnym założeniem kontrastują w jaskrawy sposób liczne przypadki korupcji, oszustw, przemocy i nietolerancji.

Jeśli chodzi o korupcję, trzeba wspomnieć o tym, co działo się w 1955 r. we Włoszech, gdzie całe drużyny zostały zdyskwalifikowane, gdy okazało się, że kluby piłkarskie przekupywały członków drużyny przeciwnej, aby dali się ograć podczas rozstrzygającego spotkania. Z kolei w słynnych procesach z 1980 roku na ławie oskarżonych zasiedli sędziowie piłkarscy. A przemoc? Wielu jeszcze pamięta godne pożalowania wypadki, do jakich doszło w październiku 1953 r. podczas meczów między Austrią a Jugosławią, po których konieczne stały się formalne przeprosiny dyplomatyczne. Przypomina się także rok 1957, a konkretnie mecz w Belfaście, podczas którego członkowie narodowej reprezentacji Włoch zostali zaatakowani przez rozjuszony tłum tak, iż musiała się rzucić na ich ratunek policja. Jeszcze bardziej tragiczne w skutkach były zajścia na stadionie w Limie w 1964 r., kiedy to po meczu krewcy kibice stratowali dziesiątki osób. Doszło do tego, że w maju 1984 r. ministrowie sportu z 24 krajów europejskich spotkali się na Malcie, by zastanawiać się nad przeciwdziałaniem przemocy na stadionach i nad sposobami walki z korupcją toczącą wiele dyscyplin sportu.

Co zaś tyczy się szacunku dla drugiego człowieka, lepiej byłoby na ten temat zamilknąć, ale jednak trzeba dać świadectwo prawdzie: gdy w 1955 roku, podczas dorocznych wyścigów Formuły 1 „24 heures du Mans”, jeden z bolidów wypadł z trasy i zabił kilkadziesiąt osób, zawody nie zostały przerwane. To, że „w głupi sposób” zginęło tyle ludzi, nie mogło przecież zakłócić przebiegu tak poważnej imprezy. Podam wreszcie fakt, który pokazuje – jakkolwiek brzmi to niewiarygodnie – że sport może stać się zarzewiem międzynarodowego konfliktu, i to konfliktu zbrojnego. Tak właśnie było w przypadku kilkumiesięcznej wojny między Salwadorem a Hondurasem, podczas której zginęły 3 tys. osób, a 12 tys. stało się uciekinierami. Otóż bezpośrednim powodem tego krwawego konfliktu był pewien mecz piłki nożnej (por. *Relazioni Internazionali*, 1969, str. 659).

Fakty te nie przeszkodziły kardynałowi Dall'Acqua, wikariuszowi papieskiemu dla diecezji Rzymu, w wychwalaniu sportu na łamach *Osservatore Romano* z 20 lutego 1965 r. Kardynał zinterpretował tam słowo „sport” jako akronim złożony z pięciu słów: zdrowie, pokój, porządek, religia, wytrwałość.

Najbardziej frapującą wypowiedzią świadczącą o tym, że Kościół dziś już na całego włącza się w nurt *somatolatrii*, jest przemówienie Pawła VI z okazji XX Olimpiady w Monachium. Jego przesłaniu miał wkrótce w okrutny sposób zadać kłam pamiętny, dramatyczny incydent, który położyły się cieniem na całych igrzyskach. Przemówienie to zaczyna się w tonie panegirycznym. Papież sławi w nim: „silną, gibką i piękną młodzież, przywodzącą na myśl stary, klasyczny humanizm z jego niezrównaną elegancją i żywiołowością; młodych ludzi *upojonych* własnymi wyczynami, kochających tę formę aktywności, która ma *cel w sobie samej*, a więc jest oddalona od czysto utylitarnych celów

zwykłej pracy zawodowej [...]; ludzi sumiennych i z wielką radością biorących udział w tej rywalizacji, która służy budowaniu, a nie niszczeniu przyjaźni”. Następnie Papież kadzi młodzieży, jak ma to zresztą w zwyczaju, dostrzegając w niej „znak nadziei na nowy, idealny świat, gdzie poczucie braterstwa i porządku jest zaczynem pokoju”. Ogłasza wręcz tych młodych ludzi *błogosławionymi*, ponieważ „są oni na ścieżce, która biegnie w górę”. Papież nie może całkowicie abstrahować od doktryny katolickiej, więc konkluduje: „Sport powinien skłaniać człowieka do poszukiwania pełni, do przekraczania siebie, by wypracować tę piękną postawę, gdzie człowiek nie zadowala się jakimś skończonym rodzajem doskonałości, lecz dąży do pełnej doskonałości” (DC, 1616 z 17 września 1972). Paweł VI zakończył swe przemówienie cytując kolarza Eddy’ego Merckxa.

Temu hymnowi na cześć sportu wtóruje nie mniej wzniosła deklaracja Avery’ego Brundage’a, przewodniczącego Międzynarodowego Komitetu Olimpijskiego, w której rozwinął on wątki teologiczne i parateologiczne zawarte w przemówieniu papieskim. Przy czym najwyraźniej nie przejął się sugestią Pawła VI, że ideał sportowy nie powinien być utożsamiany przez człowieka z najwyższym ideałem: według lorda Brundage’a sport może z powodzeniem reprezentować wartości religijne lub quasi-religijne. Dodał on: „idea olimpijska jest *najbardziej uniwersalną religią naszych czasów*; religią, która nosi w sobie zalążek wszelkich innych religii” (OR z 27 lipca 1972).

Jeśli jednak zanalizujemy przemówienie Papieża, łatwo dojdziemy do wniosku, że spośród czterech cech, które Paweł VI przypisuje młodzieży, mówiąc o nich jako o czymś wielce pozytywnym, na dobrą sprawę żadna, a zwłaszcza *piękno*, nie ma nic wspólnego z przymiotami moralnymi, a więc z cnotą. Co więcej: to, że – jak wyraził się Ojciec Święty – młodzież *upaja się* własnymi wyczynami, akurat nie powinno być powodem do zadowolenia: duchowi katolickiemu obca jest bowiem wszelka przesada i egzaltacja. Jednocześnie wyrażona przy tej okazji pogarda dla „zwykłej pracy”, mającej na względzie „cele utylitarne”, wskazywałaby na to, że Paweł VI nie jest świadom, iż praca jest przede wszystkim działaniem moralnym, które daje sposobność do ćwiczenia się w licznych cnotach. Ponadto traktowanie sportu jako czegoś, co znajduje sens samo w sobie, jest niezgodne z koncepcją katolicką, według której żadne działanie człowieka nie stanowi samoistnego celu, bo też człowiek nie jest sam dla siebie celem. Dalej, w świetle odwiecznej nauki Kościoła nie powinno się traktować postępów sportowych jako postępów ludzkości. Jest to – zgodnie z rozróżnieniem Św. Tomasza – tylko postęp osiągany przez danego człowieka. Wreszcie sport nie jest w stanie przekroczyć sam siebie, zyskując jakiś transcendentny wymiar – tym bardziej, że nie wpisuje się on w porządek duchowego rozwoju człowieka. Natomiast całkowicie słuszna jest końcowa teza Papieża, że sport, to w życiu nie wszystko, a przed wszystkim nie jest on religią. Toteż nie jest możliwe przypisywanie sportowi jakiejś szczególnej wartości moralnej: wszystkie poczynania człowieka – w tym sport – są szczeblami prowadzącymi do doskonałości o tyle, o ile zostały podporządkowane woli człowieka temu czy innemu celowi moralnemu. Przeto należy baczyć, by nie zamazywać istoty różnych rzeczy i nie brać sportu za formę duchowości. Tymczasem w *Osservatore Romano* z 1 stycznia 1972 r. mogliśmy przeczytać, co następuje: „Sport jest przeniknięty tajemnicą paschalną i staje się instrumentem wywyższenia.” Nie sposób znaleźć w tekstach natchnionych jakiegokolwiek wzmianki o aktywności sportowej Chrystusa. Jediną więc metodą „przepajania” sportu tajemnicą paschalną jest uciekanie się do rozmaitych sztuczek – w tym niedomówień i nadinterpretacji.

103. *Praktyczne oblicze kultu ciała.*

Jak już stwierdziliśmy, współczesny świat wynosi na piedestał i idealizuje sport. Obecnie sprzyja temu nawet Kościół, nie czyniąc co prawda z idei sportu najwyższej wartości. Wszelako to, co wydarzyło się podczas Olimpiady w Monachium w 1972 roku, było niespodziewanym ciosem, który podkopał wiarę w sport, a zwłaszcza wiarę w powszechne zbratanie, które – jak wielu sądziło – właśnie w sporcie i przez sport miało się dokonać⁴⁰. Otóż tym, co podczas owych igrzysk przeważyło nad uczuciami, nazwijmy je, filantropijno-humanistycznymi, były dwie namiętności: nieprzytomna pasja bicia rekordów za wszelką cenę i nienawiść na tle narodowościowym. Pomijam fakt, że zgodnie z koncepcją barona de Coubertina olimpiady miały polegać na rywalizacji między poszczególnymi zawodnikami, a nie między państwami – podczas, gdy obecnie traktuje się sukces danego lekkoatlety jako sukces USA, Związku Sowieckiego, Włoch itd. Dziś stało się normą, że w trakcie meczów albo rozgrywania dowolnej konkurencji wyjące, gwizdzące lub wiwatujące tłumy dzielą publiczność, przy czym widoczna jest zawziętość w akcentowaniu tych podziałów. A co do uczciwości i „fair play”: wykluczono osiemnastu arbitrow po tym, jak okazało się, że trzymali stronę zwycięzców; do tego wielu zawodników różnych dyscyplin zostało zdyskwalifikowanych za doping. Jednak tym, co zbulwersowało cały świat, była potworna rzeź, jaką całej reprezentacji Izraela zgotowała grupa terrorystów palestyńskich, jak również haniebna decyzja o kontynuowaniu igrzysk. Jako uzasadnienie podano argument, że „zbrodnia nie może zatryumfować nad duchem sportu”. Jest to typowa wymówka. Nie było wszak mowy, by komukolwiek chodziło o stawianie zbrodni ponad „ducha sportu”, mimo że to pojęcie czy też idea jest wyjątkowo mglista (i chyba zresztą właśnie dlatego panuje wokół niej tak szeroki konsensus). Powinno natomiast wszystkim zależeć na uszanowaniu i uczczeniu ofiar, a nie na postępowaniu w taki sposób, jak gdyby nic się nie stało: jakby nikt nie został zamordowany i nikt nie zamordował. To wyrachowanie i brak ludzkich uczuć świadczy najdobitniej o bezbożnym obliczu współczesnych Olimpiad, w porównaniu ze starożytnymi igrzyskami.

By obiektywnie spojrzeć na kwestię współczesnego kultu ciała, wypada się najpierw zgodzić, że wrogość między różnymi grupami bądź frakcjami dawała o sobie znać także w rzymskim Koloseum czy na bizantyńskim hipodromie. Jak wiemy, Witeliusz kazał zgładzić przeciwników swojej drużyny, zaś plebs Konstantynopola wpadł kiedyś w taką furję, że puścił z dymem pół miasta, nie omieszkawszy dokonać wcześniej licznych gwałtów i rzezi. Nie ma co ukrywać, że również w Średniowieczu zawody sportowe nieraz rozpały głowy ludu chrześcijańskiego. Nawet między niektórymi konfraterniami, które powinny w duchu pobożności wypełniać swe dzieła miłosierdzia, jeszcze do niedawna trwały właśnie i niezdrowe rywalizacje. Ja jednak ani przez moment nie próbowałem twierdzić, że ludzkie zawiści są czymś szczególnie charakterystycznym dla czasów współczesnych. Pożywką dla namiętności bywają zarówno rzeczy piękne, jak i brzydkie. Bywa, że wdzierają się one w obszar religii – zamienianej wówczas w instrument podsycania antagonizmów. Ale nowością, którą obserwujemy, jest to, że dziś usiłuje się oderwać owe namiętności od ich naturalnej podstawy – czyli tego, co cielesne – przydając im sztucznej wzniosłości; wtedy zaczynają funkcjonować w dziwny sposób na styku z sakrum.

Sport ma niewiele wspólnego z ludzką doskonałością i przeznaczeniem: nie zwiększa tej doskonałości i nie ma wpływu na to przeznaczenie. Można bowiem osiągnąć niezwykłą wręcz sprawność fizyczną, a zarazem nie troszczyć się o należytą relację między tym, co przemijające, a tym, co duchowe, czyli o pełną władzę rozumu nad sferą cielesną. Jedyną

⁴⁰ Przypomnijmy też o bojkocie Igrzysk Olimpijskich w Moskwie (1980) przez Stany Zjednoczone i Olimpiady w Los Angeles (USA, 1984) przez Związek Radziecki.

rzeczą, która nadaje wartość posługiwaniu się siłą fizyczną, jest przejawianie siły woli. W ten sposób ugruntowywana jest w człowieku władza rozumu i pomnażana jego wolność moralna. Trzeba zaznaczyć, że nie istnieje płynne przejście między tym, co fizyczne, a tym, co moralne. Tu musi zostać wykonany „skok”, do czego potrzebna jest *wola moralna*.

104. *Duch pokuty a współczesny świat. – Odchodzenie od abstynencji i od postów.*

Siłą rzeczy krzewienie kultu ciała spycha na dalszy plan potrzebę czynienia pokuty i wymogi ascezy, które są właściwe religii katolickiej. W samym Kościele pierwszą oznaką tej tendencji był specjalny indult z 1941 r., który zawieszał na okres trwania wojny nakaz powstrzymywania się od pokarmów mięsnych w piątki i w dni postne za wyjątkiem Popielca i Wielkiego Piątku. Oczywiście, wynikało to raczej z dostosowania ogólnej zasady do aktualnych okoliczności: braki aprowizacyjne podczas wojny nie tylko zmniejszyły ilość dostępnej żywności, ale często ograniczały też wybór rodzaju produktów spożywczych.

By mieć wyobrażenie, o ile *post kościelny* zmniejszał codzienną rację żywnościową, trzeba przypomnieć, że w dzień postny przysługiwał jeden normalny posiłek dziennie, który mógł być uzupełniony o skromne *frustulum*, czyli śniadanie, a także o lekką kolację. Przepisy kościelne zawierały też ograniczenia jakościowe, wykluczając niektóre rodzaje pokarmów i dań, co było szczegółowo uregulowane zwłaszcza gdy chodzi o okres Wielkiego Postu.

Rygory *postu eucharystycznego* – wynikającego z potrzeby uszanowania Najświętszego Sakramentu, a nie z ascezy – zostały złagodzone w 1947 r., czyli odkąd wprowadzono msze wieczorne. Jeszcze później⁴¹ wszedł przepis, na mocy którego wierni chcący przystąpić do Komunii Świętej (a przypomnijmy, że dawniej musieli oni zachowywać post już od północy), muszą powstrzymać się od przyjmowania pokarmów na godzinę przed Komunią. Podanym wówczas motywem złagodzenia było *osłabienie obecnego pokolenia* z powodu coraz bardziej odczuwalnych niedoborów żywności oraz cierpień wywołanych wojną. Z kolei w 1966 r. złagodzone rygory wielkopostne, ograniczając obowiązek wstrzemięźliwości do piątków; gdy znów chodzi o post eucharystyczny, w 1973 r. zredukowano po raz kolejny wymagany czas powstrzymywania się od pokarmów, przesuwając tym razem „termin” na *jeden kwadrans* przed Komunią (OR z 1 kwietnia 1973). Na dzień dzisiejszy również wstrzemięźliwość, która miała obowiązywać w piątki, została *de facto* zniesiona.

Rygory postne zostały więc na przestrzeni kilku lat mocno rozluźnione – aż do niemal całkowitego, praktycznego zniesienia katolickiego *nakazu postu*. A przecież wiemy na podstawie dawnych kronik, zwyczajów, a także śladów, jakie przechowały się w języku gminu, że post był dawniej nie tylko powszechnie zachowywany, ale znajdował także odzwierciedlenie w przepisach cywilnych i był przedmiotem pertraktacji między rządami a Stolicą Apostolską.

To poluzowanie pociągnęło za sobą szereg następstw.

Pierwsze z nich ma charakter semantyczny. Zmieniło się znaczenie słowa „*post*”. Dawniej oznaczało ono powstrzymywanie się od jedzenia przez stosunkowo długi czas, kiedy to człowiek chodził o pustym żołądku. Ale w końcu określenie to zostało rozciągnięte na fakt nieprzyjmowania pokarmów choćby przez kilka minut! Oto więc w dzisiejszych czasach można być *najedzonym będąc na czczo* – a skoro w świetle złagodzonych przepisów jest się *na czczo*, można iść do Komunii.

Drugą konsekwencją było wypaczenie liturgii – poprzez odebranie prawdziwości rytualnym formułom, które głoszą odwrotność tego, co praktykuje Kościół. Zasadniczym

⁴¹ W 1964 r. (*przypisek redakcji*).

elementem Wielkiego Postu był post ciała. I tak np. w prefacji słyszeliśmy: „Boże [...] który przez post ciała występki powściągasz, ducha podnosisz, cnotę dajesz i nagrodę⁴²”. Jednak w prefacji z nowego Mszału nie ma już mowy o *poście ciała*; jest tylko mowa o „czterdziestodniowym poście”.

Modlitwa liturgiczna, jaką wypowiadał kapłan w pierwszy wtorek Wielkiego Postu, zawierała następujący fragment: „[spraw] aby zapragnęły Cię osiąść nasze dusze, które powściągają się *przez umartwienie ciała*⁴³”. Tymczasem dziś podczas Wielkiego Postu Kościół nie wspomina wcale o umartwieniach, a w każdym razie próżno byłoby szukać takiego określenia (pochodzącego przecież od św. Pawła: I Kor, IX, 27) w nowych formułach modlitewnych.

Dawniej podobne określenie pojawiało się także w drugą sobotę Wielkiego Postu: „Niechaj poskramianie [żądź] ciała przyniesie nam zdrowie duszy⁴⁴”. Ale ponieważ w tych sformułowaniach kryłby się fałsz, gdyż byłyby one niezgodne z nową praktyką Kościoła, zaradzono temu zmieniając również teksty liturgiczne. Wprawdzie zawierają one jeszcze jakieś resztki starego „systemu”, ale w przeważającej mierze są inspirowane zmodernizowaną doktryną w dziedzinie praktyk pokutnych, która uwzględnia niechęć naszych czasów do jakichkolwiek umartwień⁴⁵.

W religii katolickiej post opiera się na przesłankach czysto *dogmatycznych*. Stanowi szczególne zastosowanie obowiązku umartwiania się, ten zaś wynika z dogmatu o grzechu pierwotnym. Bo tylko wówczas, gdy natura nie jest poddana żądom, można ufnie podążać za jej impulsami. Skutkiem grzechu pierwotnego przeczyli tacy heretycy, jak Pelagiusz i Wigilancjusz. Święty Hieronim, polemizując z Wigilancjuszem, kpił sobie z niego, nazywając go Dormitancjuszem (od łacińskiego „dormire” – *spać*), czyli kimś, kto zamyka oczy na zasadniczą kondycję człowieka. Wszelkie inne przesłanki stojące za postem, wskazywane przez różnych teologów katolickich, wypływają z tej pierwszej: że mianowicie skażony grzechem człowiek musi zostać umartwiony, aby mógł zostać ożywiony jako nowe stworzenie. Do tej zasady nie odwołują się ci, którzy zalecają umartwianie czysto *filozoficzne* – takie, jakie bywa praktykowane w sektach Wschodu: tam ćwiczą ciało z powodów „sprawnościowych”, gdyż uważają, że niećwiczone powoduje ociężałość umysłu. Takie „umartwianie się” może być praktykowane z pominięciem jakichkolwiek motywacji religijnych.

Otóż katolicka asceza wyraża przede wszystkim ból z powodu popełnionej winy. Ten ból, będący w istocie aktem woli, każe spojrzeć na pokutę jako na wewnętrzną cnotę. Jednak ze względu na antropologiczną korelację sprawiającą, że człowiek wewnętrzny nie może się „poruszyć” bez „uruchomienia” człowieka zewnętrznego, pokuta zewnętrzna jest konieczna dla pokuty wewnętrznej: wtedy właśnie jest właściwą pokutą, aktem ogarniającym całego człowieka.

Z tego punktu widzenia post jest zasadniczym elementem pokuty. Warto zauważyć, że kiedy Chrystus nawołuje do czynienia sprawiedliwości, ukazuje trzy rodzaje sprawiedliwego postępowania. Są to: *jałmużna*, *modlitwa* i *post*. Św. Augustyn pomaga nam w tym dostrzec

⁴² „Deus, qui corporali ieunio vitia comprimis, mentem elevas, virtutem largiris et præmia.”

⁴³ „Ut mens nostra tuo desiderio fulgeat, quæ se carnis maceratione castigat.”

⁴⁴ „Ut castigatio carnis assumpta ad nostrarum vegetationem transeat animarum.”

⁴⁵ Także w rezygnacji z okresu liturgicznego przygotowującego do Wielkiego Postu (z *septuagesimą*, czyli dziewiątą niedzielą przed Wielkanocą, a następnie *sexagesimą* i *quingagesimą*) należy widzieć jeden z przejawów degradacji ducha pokuty.

szerszą perspektywę, wskazując, że chodzi w istocie o: wyświadczenie dobra bliźniemu, skierowanie ku Bogu oraz poskramianie żądz⁴⁶.

Paweł VI w mowie wygłoszonej dnia 8 lutego 1967 r. w rzymskiej bazylice św. Sabiny z okazji rozpoczynającego się Wielkiego Postu przypomniał nauczanie Kościoła, że czynienie pokuty jest koniecznym warunkiem nawrócenia i zadośćuczynienia za grzechy (DC nr 1289 z 5 marca 1967, sypały 409-413). A zatem post nie jest przede wszystkim praktykowaniem naturalnej cnoty umiarkowania, znanej również poganom, lecz stanowi ważny instrument religii katolickiej, która uświadomiwszy człowiekowi, co mu dolega, przepisuje zarazem odpowiedni lek, określając dawkowanie. Łakomstwo – bo akurat o ten aspekt pożądlivości chodzi – może być zwalczone także dzięki zwykłemu miarkowaniu się, jednak religia widzi w nim skłonność zmysłową wykraczającą poza jej właściwy przedmiot [tj. jedzenie], toteż znając ułomną naturę człowieka stara się w porę interweniować, by mógł się on owej skłonności do złego przeciwstawić zanim zło weźmie górę.

105. *Nowe reguły dyscypliny związanej z czynieniem pokuty.*

Wydaje się, że obecne zmiany w dyscyplinie postnej lansują nowe podejście do kwestii ograniczania pokarmów, nie łącząc jej już z umartwieniem ciała (co dawniej było tak wyraźnie akcentowane, również w liturgii), lecz proponując, aby na to, ile człowiek je i jak sobie „dogadza” zechciał on spojrzeć raczej pod kątem przyzwoitości. A tymczasem czynienie pokuty nie polega na unikaniu wystawnego jedzenia, lecz na wprowadzeniu pewnych ograniczeń do „powszedniego reżimu”, który tak czy inaczej powinno cechować umiarkowanie. Ma to służyć dwóm celom:

- wzmocnieniu słabnących sił moralnych ludzkiego ducha, aby był on zdolny oprzeć się prawu, jakie próbują narzucić człowiekowi jego członki (Rz, VII, 23);
- zadośćuczynieniu za grzechy, jakie popełniają nawet ludzie odznaczający się cnotliwym życiem, dlatego, że ich natura jest skażona⁴⁷.

Ponadto zważywszy organiczny charakter mistycznego ciała Kościoła, którego wszystkie członki połączone są zarówno między sobą, jak i z jego Głową, podejmowana przez chrześcijanina pokuta jest jakąś formą uczestnictwa w pokucie samego Chrystusa, który – będąc bez skazy – przyjął na siebie winy rodzaju ludzkiego. Trzeba przy tym pamiętać, że to właśnie Chrystus i jego odkupieńcze dzieło nadaje wartość pokucie czynionej przez człowieka.

Przy okazji tych zmian założeń w dziedzinie praktyk pokutnych nie obyło się bez *szkalowania historycznego Kościoła*, co – jak już zdążyliśmy się przekonać – towarzyszy niczym swoisty leitmotyw wszelkim działaniom modernizacyjnym. Katolicka praktyka wstrzemięźliwości, sławiona przez wszystkich Ojców Kościoła w dziełach będących często klejnotami literatury i sumiennie przestrzegana przez całe pokolenia wierzących, stała się ostatnio przedmiotem drwin ze strony licznych pisarzy-libertynów bądź publicystów patrzących na sprawy duchowe w sposób powierzchowny. Nie potrafią oni oddzielić prawdy, głębi i piękna zasad Kościoła od wypaczeń, do jakich czasami w tej dziedzinie dochodziło. Nie pojęli kluczowej kwestii, że każda doktryna winna być oceniana w świetle konsekwencji logicznych, jakie z niej wynikają, nie zaś na podstawie poczynań ludzi, którzy ją wypaczają albo wręcz przeczą jej swym niegodziwym postępowaniem. Wiemy przecież, że przyczyną tego ośmieszania katolickich nakazów jest ogólna awersja współczesnego świata do idei

⁴⁶ Św. Augustyn, *De perfectione vitae hominis*, rozdz. VIII, nr 18; in *PL* t. XLIV, str. 300.

⁴⁷ Jeśli chodzi o post – zob. odpowiedni rozdział książki Manzoniiego pt. *Osservazioni sulla morale cattolica* (*Uwagi na temat moralności katolickiej*), op. cit., t. II, str. 284 i nast.

panowania nad sferą zmysłową. Szuka się zatem pretekstu, czyli jakichś przypadków wypaczeń, wynikających na ogół z lekceważenia przepisów kościelnych przez niektórych katolików: często wybierają oni z zalecanych przez Kościół praktyk pokutnych jakiś wycinek, zaś jeśli chodzi o resztę, zwyczajnie sobie folgują, zażywając uciech, przez co ukazują nauczanie Kościoła jakby w krzywym zwierciadle.

Jednak tym, co świadczy niekorzystnie również o stanie dzisiejszego Kościoła, jest fakt, że owo płytkie podejście, pełne pogardy i niezrozumienia dla umartwień, udzieliło się także części duchowieństwa, które zatraciło sens pokuty i przestało przywiązywać do niej jakąkolwiek wagę. Podam tylko jeden z wielu przykładów, jakimi dysponuję. W październiku 1966 r. redaktor biuletynu rozprawianego w katedrze Św. Wawrzyńca w Lugano dość niewybrednie zażartował pisząc, że właściwie nie ma większej różnicy między sandaczem a befsztykiem czy między frytkami a salcesonem. Wskazuje to na nieznamość klasyfikacji pokarmów (*delectus ciborum*), jaka istnieje od tysiącleci zarówno w prawie mojżeszowym, jak i w przepisach Kościoła katolickiego. Jak widać, tak charakterystyczne dla współczesnego świata „pomieszanie gatunków” usiłuje się wprowadzić również do sfery pożywienia.

Motywy różnicowania pokarmów tkwiły w istniejącym niegdyś stanie wiedzy na temat fizjologii. W miarę rozwoju tej wiedzy klasyfikacje ulegały pewnym zmianom. Zresztą po ekspansji katolicyzmu poza Europę nakaz powstrzymywania się od pokarmów, które w niektórych krajach po prostu nie występowały, stał się nieadekwatny i wymagał reformy dyscypliny. Jednak Kościół nie ma powodu, by wstydzić się swych przepisów, a jego doktryna nie daje żadnych podstaw do żartów, gdyż od początku w maksymalnym stopniu odwoływała się ona do rozumu i do natury, przy jednoczesnej trosce o to, żeby nie uronić niczego z nauczania Chrystusa. O jej ogromnym autorytecie świadczy fakt, że zachowywały ją całe pokolenia wierzących, które nie były ani „ciemne”, ani bezrefleksyjne. Oczywiście, nie były one mniej ułomne niż obecne, lecz na pewno mniej zdominowane przez sferę zmysłową.

106. *Etiologia reformy dyscypliny pokutnej.*

Reforma dyscypliny pokutnej wynikała z dwóch przesłanek: po pierwsze *antropologicznej* i *pseudospirytualistycznej*, a po drugie „*wolnościowej*”.

Jeśli chodzi o motyw antropologiczny, bierze się on z fałszywego pojmowania związku między duszą a ciałem. Zwolennicy tego podejścia zdają się nie być świadomi korelacji między tymi dwoma *metafizycznymi elementami*, które uzupełniają się wzajemnie w człowieku, i błędnie uważają, że fakty cielesne nie odzwierciedlają aktów duszy. Tymczasem akty duszy nie są autentyczne, dopóki pozostają niewyrażone, tj. nie mają przełożenia na namacalne doświadczenie. Z drugiej strony zapewne możliwe jest wypełnianie normy, która została stworzona z myślą o umartwianiu woli kuszonej przez zmysły, bez faktycznego umartwiania tejże woli. Nazywa się to *materialnym posłuszeństwem* nakazowi – bez akceptowania jego celu. Ale owa dwuznaczność nie musi się ograniczać do norm w dziedzinie wstrzemięźliwości; może dotyczyć wszelkich nakazów moralnych: dzieła sprawiedliwości mogą być pełnione bez sprawiedliwości, dzieła skromności bez skromności, dzieła miłosierdzia bez miłosierdzia. Zaiste wszystko, co ma związek z przestrzeganiem nakazów moralnych, może być czynione pod maską cnoty, bez „*animus in quo sunt omnia*”, czyli intencji, która o wszystkim decyduje.

Ale zważywszy antropologiczną zasadę wzajemnego uwikłania wszystkich sfer człowieka, także czysto materialne wypełnianie tego, co nakazane przez prawo, wywołuje – choćby mimo woli – pewien efekt: w umartwionym ciele popędy seksualne są słabsze, zatem sprzeciwianie się przez nie prawu duchowemu jest mniej gwałtowne.

Jest więc czymś ze wszech miar niesłusznym dezawuowanie umartwienia ciała, do czego przyłączają się „odnowiciele”. Owszem, postowi powinna towarzyszyć skrucha serca: temu przede wszystkim ma on służyć, by u człowieka taką moralną postawę wywołać. Ale i bez niej przynosi on zbawienne efekty. Sprowadzanie postu do umartwień wyłącznie duchowych – tak, jak sugeruje się w wielu wydawanych ostatnio dokumentach – to brnięcie w ślepy zaułek. Wskazywałoby to na ignorowanie wartości, jakie wynikają z praktykowania wstrzemięźliwości przez ciało. Skoro tak, mielibyśmy tu do czynienia z poglądem jeszcze bardziej niedopuszczalnym niż inny, równie często dziś spotykany, że *ściśle przestrzeganie pokuty jest przeszkodą w praktykowaniu prawdziwej pokuty* – jak gdyby widok chrześcijanina, który umartwia się zgodnie z prastarym nakazem, musiał świadczyć o jego obłudzie.

Czysto duchowa pokuta nie tylko dzieli człowieka na dwie części. Jest ona czymś wręcz niemożliwym. Nie sposób odsunąć od siebie pragnień, które nastęrcza pycha, bez zewnętrznego upokorzenia się, ani powściągnąć żądz cielesnych bez wyrzeczenia się zewnętrznych czynów, do których te żądze próbują nakłonić, podobnie, jak nie można poskromić łakomstwa bez odmówienia sobie smakołyków i zrezygnowania z części zwykłych pokarmów. Nawet Chrystus, tak ostro potępiający post zachowywany głównie na pokaz (Mt, VI, 16), nie potępił go ze względu na zewnętrzne przejawy umartwienia, w tym wygląd poszczącego, lecz z powodu jawnej pychy tych, którzy poszczą w sposób obłudny. Daleki jest on też od dezaprobaty dla skrupulatnego przestrzegania wymagań postu, a więc pokuty zewnętrznej, którą uznaje za niezbędną *na równi z wewnętrzną skruchą*: „to należało czynić, i tamtego nie zaniedbać⁴⁸”. Przeto te praktyki są konieczne. Czymś złym jest jedynie spełnianie ich w sposób bezduszny.

To „stawianie na równi” nie wynika z uznania, że powstrzymywanie się od pokarmów i powstrzymywanie się od grzechów ma taki sam ciężar moralny – ponieważ pierwsza rzecz jest środkiem do osiągnięcia drugiej. Natomiast wynika ono z zasady posłuszeństwa. Ale postanowiono ów nakaz zniweczyć: dawna dyscyplina została praktycznie zniesiona, bo długotrwały post został zastąpiony rygorami obowiązującymi jedynie w dwa szczególne dni; co do pozostałego okresu [Wielkiego Postu], kwestię pokuty i umartwienia pozostawiono do indywidualnej oceny wiernych, zapewne by podkreślić, że traktuje się ich jako ludzi dojrzałych. Kiedy Jan XXIII wydał swoją encyklikę na temat pokuty, nie ogłoszono świętego postu, albo choćby jednodniowej, obowiązkowej wstrzemięźliwości od pokarmów i światowych uciech. Zaś gdy w październiku 1971 r. Paweł VI zaapelował o to, by jedna niedziela odbyła się pod znakiem modlitwy i postu, wielu biskupów celebrując ów dzień nie napomknęło nawet jednym słowem o poście, gdyż najwyraźniej uznali oni, że sprawa ta powinna się rozgrywać w wymiarze czysto duchowym.

Rezygnacja przez Kościół z nakładania konkretnego obowiązku, wynikającego z prawa, na rzecz subiektywnego „zobowiązania moralnego” każdego katolika, przypomina koncepcję, jaka legła u podstaw nowego podejścia do kwestii czytania Pisma Świętego (por. § 71 i 72): każdy chrześcijanin ma się zdać na swe prywatne rozeznanie, honorując nade wszystko prawo, które wyłania się z indywidualnego sumienia. Zasada wolności została tu postawiona ponad prawem.

Już św. Tomasz odpowiadając na zarzut stwierdził, że posty „nie są wymierzone w wolność wiernych, lecz przeciwnie: służą temu, by zapobiec niewoli grzechu” (ST II^a, II^{ae}, kw. 147, a. 3, *ad tertium*). Ten zarzut, mający związek z założeniami przyjętymi przez średniowiecznych heretyków spirytualistów, został ponownie wysunięty przez Erazma. Uznawał on, że każdemu chrześcijaninowi powinno być wolno pościć tylko wówczas, gdy odczuwa taką wewnętrzną potrzebę, ze względu na cel, jakim jest skrucha.

⁴⁸ „Hæc oportuit facere, et illa non omittere” (Mt, XXIII, 23).

Gloryfikowanie wolności przez teologów jest od czasu ostatniego Soboru na porządku dziennym. Myślenie to wyciera z wszelkich publikacji, a zwłaszcza stałych rubryk, gdzie teolodzy odpowiadają na wątpliwości czytelników. W tygodniku *Amica* z 2 sierpnia 1964 r. bp Ernesto Pisoni zapytany o kościelny nakaz wstrzeźliwości odpowiedział: „To przepis, który znajduje swe uzasadnienie i wartość moralną w wolnej woli tego, który pragnie go zachowywać stosując się do jego ducha, bowiem jeśli chcieć stosować tylko jego literę, aż nazbyt łatwe byłoby ominięcie go.” Oto pasterz Kościoła katolickiego w gazecie docierającej do 500 tys. czytelników sugeruje coś, co jest fałszywym sposobem pojmowania moralności. Zgodnie z nauką Kościoła czyny człowieka czerpią swoją wartość ze zgodności z nakazem, tymczasem biskup Pisoni odwraca tę relację, usiłując wywodzić wartość moralnego nakazu z wolnego czynu człowieka. Kryją się za tym dwa postulaty:

- 1) wolna wola człowieka powinna się usamodzielnąć, odrzucając wszelką heteronomię;
- 2) wierny, będący członkiem mistycznego ciała Chrystusa, jakim jest Kościół, powinien się od niego odłączyć, czyniąc z siebie odrębny podmiot, który będzie stanowił prawo dla siebie samego.

107. *Pokuta a posłuszeństwo.*

Jak już zauważyliśmy, poluzowanie praktyk pokutnych wynikało z założenia, że wierni są dziś dojrzałsi i dysponują wyższą świadomością także w dziedzinie ascezy, oraz z intencji „spirytualizacji” praktyk pokutnych, czyli wyniesienia umartwień na poziom czysto duchowy. Znane nam fakty zadają jednak kłam tym założeniom: obecnie większość ludów chrześcijańskich hołduje zmysłom i nie odżegnuje się od światowych uciech, lecz przeciwnie – pragnie czerpać z nich „pełnymi garściami”. Pozostałe kraje chrześcijańskie, a więc te, które doznają dziś niemałych cierpień, mogą zostać w przyszłości poddane tym samym tendencjom. Trzeba sobie otwarcie powiedzieć, że po tym, jak Kościół przestał przywiązywać wagę do cielesnych ćwiczeń i wyrzeczeń – co miało jakoby przełożyć się na bardziej uduchowioną postawę wewnętrznej skruchy – z życia chrześcijan znikły praktycznie wszelkie posty. [...] Wreszcie, co również podkreśliliśmy, daleko idące złagodzenie przepisów pokutnych uczyniło bezprzedmiotową zasadę posłuszeństwa i usunęło z pola widzenia katolików związane z nią wartości. W rezultacie, można rzec, zamieniła się ona w swoje przeciwieństwo. Jak czytamy w biuletynie katedry Św. Wawrzyńca w Lugano ze stycznia 1967 r., pokuta jest *niezbędna* „niezależnie od tego, czy istnieją, czy też nie istnieją przepisy kościelne określające, co należy, a czego nie należy czynić; skądinąd lepiej, aby nie istniały”. Zaś redaktor biuletynu Diecezji Mediolańskiej z 1967 r., który komentując list pasterski biskupów Lombardii zwrócił uwagę, iż wiele zakazów i nakazów kościelnych zostało zniesionych, stwierdza, że „tym sposobem pokuta stała się aktem całkowicie wolnym, dzięki czemu jedynie przysparza czyniącemu ją więcej zasług.”

W tej nowej doktrynie zagubione zostały trzy wartości:

- 1) zasługa płynąca z posłuszeństwa, a więc działania zgodnego ze wskazaniami Kościoła – a ten nakazywał czynić pokutę;
- 2) zasługa wynikająca z czynienia pokuty nie tylko indywidualnie, lecz jako Kościół, co było wyraźnie zaakcentowane w obowiązującej poprzednio liturgii (przy czym do władz kościelnych należało określenie konkretnego sposobu wypełniania obowiązku pokuty);
- 3) zasługa, jaką daje rezygnacja z samodzielnego ustalania sposobu pokutowania – bowiem sama rezygnacja już jest pokutą.

Jednak owe zasługi, wynikające z faktu, że katolik podporządkowywał swoją wolę określonym trybom i czasom pokuty, nie są już tak bardzo „w cenie”, jak miało to miejsce wówczas, gdy odważano w uncjach dozwolone pokarmy i czekano na głos dzwonów obwieszczających zakończenie postu. Na pytanie, czy nakaz dotyczący umartwień wielkopostnych dotyczy konkretnych dni, czy też całego okresu, w *Osservatore Romano* z 9 marca 1967 r. padła odpowiedź, że całego okresu. Słowem, ustalanie czasu i sposobu umartwiania się ma być sprawą każdego katolika indywidualnie. Zarazem stanowisko to zdaje się podważać szczególny charakter takich dni, uważanych dotąd za święte, jak Środa Popielcowa i Wielki Piątek.

Prócz tego zapanowało przekonanie, że wstrzeźliwość od pokarmów można zamienić na dzieła miłosierdzia. Temu myśleniu sprzyjało wprowadzenie takich instytucji, jak „ofiary wielkopostne” – co polega na składaniu datków pieniężnych, traktowanych jako ekwiwalent umartwień. Otóż takiej ofiary pieniężnej, która ma zastępować post (coraz częściej uważany za niedostosowany do współczesnych realiów!) nie sposób w żadnym razie uznać za ekwiwalent pokuty: dziś społeczeństwa chrześcijańskie są w większości stosunkowo zamożne, więc dla katolika taka ofiara nie stanowi szczególnego wyrzeczenia. Pomieszenie tego, co jest pokutą, z tym, co nią nie jest, nastąpiło nawet w pewnym oficjalnym dokumencie z 1966 r., w którym czytamy:

„Do czynów pokutnych zalicza się:

- 1) powstrzymanie się od szczególnie pożądanego pokarmu;
- 2) duchowe lub materialne dzieła miłosierdzia;
- 3) przeczytanie fragmentu z Pisma Świętego, rezygnacja z widowisk lub rozrywki oraz inne umartwienia.”

Tymczasem czytanie nie jest aktem umartwienia, podobnie zresztą, jak dzieła miłosierdzia. Cóż, skoro zatraciło się pojęcie pokuty, wszystko staje się pokutą. Nawet w przesłaniu Jana Pawła II z 1984 r. na Wielki Post został położony nacisk na dzieła miłosierdzia, natomiast nie ma tam mowy o poście jako takim.

ROZDZIAŁ XI

RUCHY RELIGIJNE I SPOŁECZNE

108. *Rezygnacja z działalności politycznej i społecznej.*

Ponieważ współczesne społeczeństwo jest zdominowane przez ideę panowania nad światem, co realizowane jest przy użyciu techniki, czyli poprzez zastosowanie nauk przyrodniczych do ujarzmiania przyrody, całe życie polityczne nabrało innego charakteru; *podmiotem społecznym* jest obecnie masa złożona z jednostek, które jednoczy poszukiwanie tego, co użyteczne. Za tym stanem rzeczy kryje się również rezygnacja religii z udzielania się w sferze polityczno-społecznej.

W XIX w. partie polityczne pozbawione zaplecza organizacyjnego nie miały innego punktu odniesienia niż religia. Cały wiek liberalizmu charakteryzował ów dualizm, gdzie jedna partia dążyła do oddzielenia życia społecznego od spraw religii (którą próbowała spychać „do kruchty” bądź sprowadzać do wymiaru czysto indywidualnego, uważając, że nie ma ona nic do zaoferowania społeczeństwu, jeśli chodzi o pomyślność i dobrobyt), zaś druga, przeciwnie, uznawała religię nie tylko za istotny element dziedzictwa narodu, ale też za coś, co stoi wyżej od życia politycznego i od historii – coś, co stanowi niezbędne spoiwo moralne dla ludzkiej zbiorowości. Konflikt między Kościołem a nowoczesnym Państwem – które kreuje siebie jako autonomiczny byt, a więc odcina się od pnia, z którego wyrosło – tłumaczy, dlaczego walka polityczna toczyła się przez długi czas głównie wokół wartości religijnych.

W tymże XIX stuleciu Papieże dążyli do daleko idącej aktywizacji katolików w sferze publicznej, czy to poprzez zachęty do tworzenia partii politycznych przyznających się do katolicyzmu i kształtujących swe poczynania zgodnie z doktryną Kościoła, czy to poprzez powoływanie stowarzyszeń w poszczególnych sektorach: od kultury po sport i od dobroczynności po działalność gospodarczą.

Nie wpisuje się w powyższy schemat walka toczona przez partie katolickie w *Anglii* – państwie heterodoksyjnym, gdzie działania katolików, a zwłaszcza Irlandczyków, były w dużej mierze kontynuacją wojen religijnych, zaś zamysł polityczny katolików mieszał się z aspiracjami niepodległościowymi. Natomiast trzeba zaliczyć do tej kategorii państwa, które nadal odwoływały się do religii katolickiej w swojej Konstytucji. We Francji Ludwika Filipa, w której doszło ostatecznie do rozdziału między katolicyzmem a monarchią, Montalembert i Dupanloup upominali się jeszcze o prawa religii, lecz wychodząc z nowych przesłanek: w imię idei wolności.

W *Szwajcarii* Partia Konserwatywno-Katolicka uważała wręcz za swą rację bytu obronę praw oraz przywilejów Kościoła. Ponieważ dążyła do tego celu z wielką determinacją, powstała sytuacja, w której kantony katolickie odczuły potrzebę oddzielenia się od Ligi Szwajcarskiej. Utworzona wówczas, odrębna Liga, nie zawahała się nawet przed wojną domową. Działające z dużym rozmachem, masowe stowarzyszenie, które obrało sobie za patrona Piusa IX (mowa oczywiście o „*Piusverein*”), wspierało te działania polityczne organizując zgromadzenia ludowe.

W *Belgii* i *Holandii* siły katolickie zwały swoje szeregi, dzięki czemu powstały silne organizacje, które niejednokrotnie miały decydujący wpływ na bieg wydarzeń w tych krajach.

W Niemczech bardzo liczna i świetnie zorganizowana mniejszość katolicka, posiadająca wybitnych przywódców, przeciwstawiła się antykatolickiej polityce Bismarcka, który musiał się w końcu ugiąć, rezygnując z niektórych elementów *Kulturkampfu*. We Włoszech z powodu dyskryminacji katolików w życiu politycznym, do jakiej doszło z powodu nasilających się napięć między Kościołem a Państwem, mieli oni skrępowane ręce; jednak kiedy ta dyskryminacja ustała, założona przez don Sturzo katolicka Partia Ludowa mogła liczyć na wysoki poziom poparcia w społeczeństwie włoskim.

Ale po Soborze Watykańskim II ideowość tych katolickich partii i organizacji społecznych zwietrzała niczym sól, o której jest mowa w przypowieści ewangelicznej. Zdaję sobie sprawę, że jest to element szerszego procesu zacierania się specyfiki wszystkich partii politycznych. I tak partie katolickie, po tym, jak zdezaktualizował się motyw obrony wolności Kościoła pojmowanego jako siła reprezentująca wartości oraz światopogląd, który pozostaje w opozycji do odmiennego światopoglądu, zaczęły się opowiadać za ogólnie rozumianą wolnością, co obejmowało również wcześniejszą ideę, jednak podporządkowaną owej ogólnej idei.

109. Likwidacje lub przekształcenia partii katolickich.

Tak więc partie katolickie zaczęły zmieniać swe oblicze ideowe, a niektóre przestały po prostu istnieć. Wiele z nich uległo wspomnianemu już „zwietrzeniu”: zaczęły być nijakie, jeśli chodzi o wyznawany światopogląd. Całkowicie znikł ze sceny politycznej Ruch Republikański, który powstał w powojennej Francji z inicjatywy Maurice’a Schumanna⁴⁹.

Szwajcarska Partia Konserwatywno-Katolicka zrezygnowała ze swej historycznej nazwy, zanadto kojarzącej się z jej pierwotną ideologią. Po przemianowaniu na „Partię Chrześcijańsko-Demokratyczną” nowy program tego stronnictwa oparł się na bardzo ogólnie sformułowanych ideałach chrześcijańskich, w dodatku pożenionych z zasadami, które są charakterystyczne dla liberalnej filozofii politycznej. Ale już w kantonie Ticino nosiła ona nazwę „Partii Ludowo-Demokratycznej” – co jest tautologią, gdyż w obu członach mamy bezpośrednie nawiązanie do *ludu*. Natomiast co istotne, zniknęło tu jakiegokolwiek odniesienie do *chrześcijaństwa*. Ba! – zgodnie z wytycznymi miejscowego biskupa ordynariusza działacze owej partii doprowadzili do zmiany ustroju tego tradycyjnie katolickiego kantonu, przekształcając go w kanton wielowyznaniowy.

W Niemczech w wyniku analogicznego procesu powstała – jako następczyni słynnego *Zentrum* – podobna partia pod nazwą *Christliche demokratische Partei*, skupiająca zarówno katolików, jak i protestantów, i ciągnąca ku politycznej doktrynie liberalizmu.

W Hiszpanii, gdzie przez czterdzieści lat panował ustrój dyktatorski, wykluczający funkcjonowanie partii politycznych, po śmierci generała Franco powstały ruchy inspirujące się katolicyzmem, ale skażone nowoczesnym ideałem państwa.

W Belgii i w Holandii ruchy katolickie, które wcześniej dysponowały silną organizacją, uległy podobnemu rozmyciu, gdy przebrzmiał dawny antagonizm *katolicyzm contra państwowy liberalizm*. Doszło do tego, że dla chrześcijan czymś ważniejszym niż przeciwstawianie się komunizmowi zaczęło być solidaryzowanie się z klasą robotniczą. Klątwy rzucone na komunizm przez dwóch Papieży: Piusa XI i Piusa XII, sprawiały wrażenie anachronizmu. Na rezultaty takiego podejścia nie trzeba było długo czekać: partie katolickie oraz katolickie ruchy społeczne zaczęły ześlizgiwać się w kierunku liberalizmu, a nawet

⁴⁹ Zob. R. Richet, *La démocratie chrétienne en France. Le Mouvement Républicain Populaire (Demokracja chrześcijańska we Francji. Ludowy Ruch Republikański)*, Besançon 1980. By uświadomić sobie rozmiary tej klęski, trzeba przypomnieć, że w latach powojennych MRP był najsilniejszą partią działającą we Francji.

komunizmu. Akcentowanie wierności zasadom wiary katolickiej przestało być w dobrym tonie. Jako przykład niech posłuży tu włoska „Chrześcijańska Demokracja”, która sprawując rządy przez trzydzieści lat zaczęła stopniowo rozmiękczać swoją opozycję wobec socjal-komunizmu. A przecież w wyborach z 1948 r. uzyskała ona potężny mandat społeczny właśnie po to, by rozprawić się z lewactwem⁵⁰. O powadze sytuacji w owym okresie powojennym, kiedy to „Hanibal stał u bram”, i o panującym wówczas przekonaniu, że zagrożone są podstawowe wartości cywilizacyjne, najlepiej świadczy fakt, iż władze kościelne uchyliły na czas wyborów zakaz opuszczania klasztoru przez siostry klauzurowe, by oddając swój głos pomogły one zażegnać tak wielkie niebezpieczeństwo. Natomiast żeby uzmysłwić sobie zmianę linii chadeków, która przeewoluowała od postawy energicznego sprzeciwu do postawy koncyliacyjnej, wystarczy zauważyć, że w żadnym innym demokratycznym kraju europejskim nie nastąpiła tak radykalna zmiana sytuacji politycznej oraz mentalności społeczeństwa, jak właśnie we Włoszech. O ile w 1948 r. walka z socjal-komunizmem była głównym motywem i celem działań Chadeccji, o tyle dziś jej oczkiem w głowie jest „historyczny kompromis” z wczorajszym wrogiem.

Od słynnej deklaracji papieża Gelazego z V wieku, potwierdzonej później przez Bonifacego VIII, Kościół uznaje się za niekompetentnego w dziedzinie polityki, a więc w sferze, gdzie osoby świeckie i duchowne są *poddanymi doczesnego władcy*. Ale rości sobie prawo do absolutnej supremacji w kwestiach duchowych i takich, które obejmują wymiar duchowy – a więc w sferze, gdzie to jemu *podlegają* zarówno osoby świeckie, jak i duchowne. I choć Kościół trzyma się z dala od działalności politycznej, będącej jedynie środkiem do realizowania moralnego celu człowieka, wolno mu osądzać prawa stanowione przez czynnik polityczny: mianowicie wówczas, gdy utrudniają one realizację owego celu moralnego i gwałcą naturalną sprawiedliwość lub prawa samego Kościoła. Skoro, zgodnie z nowoczesną koncepcją państwa, przyjmuje się, że suwerenem jest naród, a więc ogół *obywateli*, Kościół może przeciwstawiać się niegodziwym ustawom napominając katolików, jak powinni postępować jako *obywatele* mający możliwość oddziaływania na kierunki polityki – co nie oznacza w żadnym wypadku podburzania ani szerzenia nienawiści. Doktryna ta została potwierdzona przez Jana XXIII w encyklice *Pacem in terris*, w której mowa jest o niezbędnej zgodności między obowiązkiem religijnym a obowiązkiem obywatelskim. Dobro tkwiące w sprawiedliwości – przedmiot cnoty moralnej – jest elementem składowym dobra powszechnego, będącego przedmiotem cnoty politycznej. Właśnie przez wzgląd na ów wymóg zgodności niektórzy Papieże w przełomowych momentach dziejów interweniowali, unieważniając ustawy państwowe. Po raz ostatni uczynił tak Pius XI, który w 1926 r. anulował bezbożne prawo przyjęte w Meksyku. Ale pozostaje jeszcze prawo katolików (w ustrojach dających im wpływ na władzę ustawodawczą) do przeciwstawiania się ustawom urągającym prawu naturalnemu. Jednocześnie Kościół ma obowiązek krytykowania takich ustaw i nakłaniania katolików świeckich do przeciwdziałania im.

⁵⁰ Znamienne było też, delikatnie mówiąc, niemrawe przeciwstawianie się przez Chrześcijańską Demokrację lansowanemu prawu do rozwodu. Gdy w Parlamencie trwało pierwsze czytanie projektu „ustawy Fortuna-Basliniego”, G. Gonella ubolewał nad „brakiem jakiegokolwiek głosu czynnika rządowego w tej debacie. Od 1948 r. rząd ustosunkowuje się do wszystkich projektów ustaw. Tymczasem dziś, mając 15 ministrów, DC milczy”. Na krajowym zjeździe włoskiej Chadeccji ten sam Gonella zażądał, by w przypadku, gdyby nie zostało przegłosowane odrzucenie projektu, DC spowodowała kryzys rządowy. W jego odczuciu było czymś wprost niewyobrażalnym, by dysponując tak silną reprezentacją w rządzie i parlamencie partia chadecka nie przeciwstawiła się zapędom, które na przestrzeni całego stulecia były skutecznie blokowane przez... laickie i antyklerykalne Włochy. Już w 1919 r. Gemelli i bp Olgiati podkreślali poważne braki w programie Partii Ludowej. Na łamach *Renovatio* z 1979 r. (str. 402-6) pojawił się apel, by partia ta zrezygnowała w swej nazwie z przymiotnika „chrześcijańska”, gdyż w jej działaniach nie ma nic specyficznie chrześcijańskiego.

Tymczasem ostatnio Kościół niemal całkowicie zrezygnował z tego boskiego prawa. Co gorsza, nie tylko sam zaczął prowadzić politykę ustępstw w swoich bezpośrednich stosunkach z państwami, lecz zaszczepił owo nastawienie również swoim wiernym – obywatelom państw.

110. *Milczenie Kościoła we Włoszech wobec kampanii na rzecz rozwodów i aborcji.*

Podam tylko dwa przykłady kapitulanczej postawy, która kontrastuje z walecznością dawnych ruchów katolickich – przy czym zgodnie z przyjętą metodologią poprę te przykłady oświadczeniami i dokumentami wydanymi przez hierarchów kościelnych, abstrahując od rozmaitych prywatnych wypowiedzi.

Pierwszy z nich pokazuje brak wsparcia ze strony włoskiego Kościoła dla inicjatywy katolików świeckich sprzeciwiających się rozwodom, którzy domagali się rozpisania referendum w sprawie zniesienia prawa do rozwodu. Podczas, gdy część bardzo bojowych księży-odnowicieli⁵¹ broniła z otwartą przyłbicą rozwodów w ramach debaty publicznej, Episkopat Włoch przejawiał w tej sprawie jedynie pełną niechęci rezerwę; zdawał się on jednak podzielać argumenty o „potrzebie ogromnej rozwagi”, jakie były wysuwane w środowiskach kościelnych przez przeciwników referendum. Zaś Giulio Andreotti napisał, że papież Paweł VI⁵² odnosił się do idei referendum z dużym sceptycyzmem, jeśli chodzi o jego wynik, a do tego zasadniczo nie zgadzał się z samą inicjatywą. Miał on podobno powiedzieć: „nie mogę przeszkodzić grupie katolików włoskich, aby skorzystali z instrumentu, jaki stawia do ich dyspozycji włoskie prawo, i nalegać na uchylenie przepisów uznanych za niegodziwe”. A przecież zamiast „nie przeszkadzać”, Papież powinien był raczej wesprzeć tych katolików świeckich, którzy zgłosili ową inicjatywę – do której mieli pełne prawo w ramach reguł demokratycznego państwa, a co więcej, którą mieli obowiązek zgłosić w poczuciu niegodziwości uchwalonego prawa oraz w zgodzie ze swoją religią. Nawet obawy o negatywny wynik referendum nie powinny były skłaniać do rezygnowania z walki, ponieważ zawsze jest się w porządku spełniając swój obowiązek; a cóż dopiero w sytuacji, w której prawdopodobieństwo wygranej jest tak duże! Jak już stwierdziłem, katolicy świeccy zostali opuszczeni przez hierarchię kościelną, która bardziej niż na obronie prawa naturalnego i ewangelicznego skupiła się na badaniu opinii publicznej. Czyżby po to, by móc za nią podążać?

Chcąc zapewne uwiarygodnić ów sceptycyzm, kard. Giovanni Colombo, arcybiskup Mediolanu, zaproponował swoisty kodeks postępowania dla księży, formułując następujące wskazania:

- 1) Nie pozostawałby w zgodzie z włoskim Episkopatem ksiądz odradzający organizację referendum;
- 2) Nie działałby zgodnie z duchem [Episkopatu] ksiądz, który osobiście zbierałby podpisy za organizacją referendum;
- 3) Działają zgodnie z tym duchem księża starający się nakłaniać katolików świeckich do postępowania wedle ich chrześcijańskiego sumienia.”

⁵¹ Niektóre periodyki, katolickie tylko z nazwy - w tym wydawany w Bolonii *Il Regno* i ukazujący się w Genui *Il Gallo* - prowadziły wręcz kampanię na rzecz rozwodów. Ok. stu wykładowców i studentów Uniwersytetu Katolickiego w Mediolanie wyraziło swe oburzenie z powodu artykułu bpa G.B. Guzzettiego, który „zdawał się przesądzać w sposób kategoriyczny, jaka jest doktryna Kościoła” - podczas, gdy oni uważali, że „katolik nie może dyktować innemu katolikowi tego, co jego wiara nakazuje mu czynić.”

⁵² G. Andreotti, *A ogni morte di Papa*, Mediolan 1980, str. 121.

Musi budzić mieszane uczucia zawarty w tych wytycznych apel o kierowanie się poglądami Episkopatu, i to w kwestii, w której sumienie chrześcijanina powinno przede wszystkim kierować się moralnością, zaś pasterze mają obowiązek przypominać o tym ludowi – przy czym nie powinni oni ustępować pod względem kategoryczności swym XIX-wiecznym poprzednikom, którzy właśnie za swoją bezkompromisowość byli wsadzani do więzień, chociaż bronili wówczas racji, które nie wynikały bezpośrednio z prawa naturalnego, jak w tym przypadku.

Charakterystyczne jest zakazywanie księżom korzystania z przysługujących im praw obywatelskich, czyli *de facto* – wykorzystania sposobności do wypełnienia moralnego nakazu, w tym przypadku poprzez aktywny udział w zbieraniu podpisów.

Wreszcie zadziwiająca jest sugestia, by polegać na indywidualnych sumieniach wiernych w sprawie decyzji, która z uwagi na to, że jej przedmiot należy do sfery prawa naturalnego i boskiego, powinna być jednoznacznie określona przez sam Kościół. Ze słów kardynała wynika, że Kościół wymiguje się od posłannictwa związanego z formowaniem sumień, które powinien pełnić on *lumen gentium* (światło narodów). W *Osservatore Romano* z 5 maja 1971 r. słusznie zauważono, że należy oddzielać to, co boskie, od tego, co cesarskie, jednak mylono się broniąc nieobecności Kościoła w debacie na temat rozvodu: mamy tu wszak do czynienia ze wspólną domeną religii i prawa cywilnego [...].

Ale ta wyraźna niechęć do zabierania głosu w ważnych sprawach religijnych, jeśli tylko zahaczają one o prawo cywilne (niechęć o tyle zrozumiała, że są to sprawy delikatne, o które trzeba się bić), została obnażona w innej wypowiedzi kard. Colombo. Działo się to w czasie, gdy opinia publiczna Włoch była wstrząśnięta propozycją ustawy w sprawie aborcji. Arcybiskup podczas homilii wygłoszonej w mediolańskiej katedrze oświadczył: „biskupi nie są za tym, aby wspierać wyłącznie przy pomocy ustaw jakąś normę moralną, choćby przestała być za taką uznawana przez większość sumień” (*OR* z 26 lutego 1976). Pomijając fakt, że mówienie o „większości sumień” brzmi dość absurdalnie, arcybiskup zdaje się sprzeciwiać ustawie wprowadzającej aborcję (która jest nazywana w dokumentach Soboru Watykańskiego II „potworną zbrodnią”) głównie dlatego, że na razie wszystko wskazuje na to, iż przeciwko niej jest większość. Innymi słowy, gdyby po stosownym zliczeniu okazało się, że „większość sumień” przychyliła się do owej zbrodni, biskupi przyjęliby ten fakt do milczącej aprobaty. Równocześnie ogół katolików – będących wszak obywatelami – powinien zaakceptować to niegodziwe prawo. Z powyższej homilii wypływa wniosek, że dopuszczalność danej ustawy cywilnej zależy od popierania jej przez większość – a wobec tego źródłem moralności jest człowiek. Gdy więc wydaje się, że jakaś idea zyskała poparcie większości, należy zaprzestać oporu lub co najwyżej schronić się w samotni indywidualnego sumienia.

111. *Kościół a komunizm we Włoszech. – Klątwy z 1949 i z 1959 roku.*

Rezygnacja Kościoła z zaangażowania w sprawy polityki przejawia się „odsyłaniem” każdego chrześcijanina do jego prywatnych natchnień, również w rozsądzaniu tego, co słuszne w życiu publicznym. Według kryterium przyjętego podczas Kongresu Kościelnego z 1976 r. i konsekwentnie stosowanego od tamtej pory przez włoski Episkopat wierni mogą dysponować pełną swobodą wyboru pod warunkiem, że dokonany przez nich wybór będzie zgodny z zasadami religii. Jest to formuła często powtarzana przez Kościół odkąd demokratyczne konstytucje scedowały suwerenność na naród, czyli ogół obywateli. Tyle, że w świetle powyższej zasady o tej zgodności przestaje decydować Kościół, a zaczyna rozstrzygać o niej wspólnota wierzących. Podczas Kongresu o. Sorge zaproponował hasło: „*Działajcie, gdzie chcecie, ale pozostajcie chrześcijanami*”, zastrzegając, że ocena tego, jakie warunki trzeba spełniać, aby móc się mienić chrześcijaninem, nie jest indywidualną

sprawą każdego zainteresowanego, lecz musi być podzielana przez „całą wspólnotę chrześcijan” (*Corriere della sera* z 5 paźdz. 1976). Ujawnia się tu wyraźnie tendencja do zastępowania autorytetu Kościoła opinią większości. Kwestią swobodnej decyzji ma być już nie tylko wybór polityczny – co jest akurat słuszną zasadą – ale również ocena zgodności z religią, jakkolwiek w tym przypadku instancją, która rozstrzyga, nie ma być pojedynczy wierzący, lecz „wspólnota”. Ale cóż rozumie się pod tym pojęciem? Czy Kościół, z jego organicznym związkiem między hierarchią kościelną a laikatem? Czy ogół wiernych, którzy mają wyrażać swą osobistą wiarę w celu ustalenia w tej dziedzinie poglądów, za którymi stoi większość? A może jeszcze coś innego?

Ograniczenia nakładane przez Kościół na wolność wyborów politycznych przypominają ograniczenia, jakie nakłada on na swobodę myśli teologicznej, jak zresztą na wszelką swobodę – po to, by zabezpieczyć zarówno jej autonomię, jak i *ortonomię*, czyli ortodoksję praktyczną. Ale w dziedzinie politycznej ograniczenia te są stosunkowo niewielkie: sprowadzają się do tego, co niezbędne; zatem swoboda wyboru jest bardzo szeroka.

Najistotniejsze ograniczenia są zawarte w dekrete Świątę Oficjum z 28 czerwca 1949 r. oraz w dekrete zaostrzającym rygory poprzedniego, wydanym dnia 25 marca 1959 r. za pontyfikatu Jana XXIII. Pierwszy z nich zawiera przepis, zgodnie z którym zaciągają ekskomunikę ci katolicy, którzy wyznają doktrynę komunistyczną, ateistyczną i materialistyczną. Ponadto zakazuje się tam wspierania partii, które hołdują owym doktrynom. Drugi dekret potępia tych, którzy oddają swój głos na partię komunistyczną lub zawierają sojusz z partią komunistyczną. Zaostrzenie wprowadzone tym drugim dekretem jest oczywiste: w pierwszym przypadku zostało uczynione rozróżnienie między komunistą *wyznającym* doktrynę komunistyczną (napiętnowaną w encyklice *Divini Redemptoris* Piusa XI), a tym, który jedynie *praktykuje* komunizm nie wyznając go (dotyczy to większości przypadków); natomiast drugi dekret abstrahuje od osobistej opinii i skupia się na konkretnym, zewnętrznym czynie, jakim jest oddanie głosu na partię, oraz piętnuje sojusze, jakie partia niepotępiona mogłaby zawrzeć z partią potępioną w celu zarządzania sprawami publicznymi.

We Włoszech ta interwencja Kościoła doprowadziła do otwartych konfliktów między biskupami a organami państwowymi. Najgłośniejsza była sprawa JE Fiordelliego, biskupa Prato, który za publiczne nazwanie „konkubinatem” ślubu cywilnego zawartego przez komunistę został pozwany, skazany, a następnie uniewinniony. Po ogłoszeniu wyroku skazującego biskupa Fiordelliego kardynał Lercaro kazał w swojej diecezji bić w dzwony na znak żałoby, zaś Pius XII odwołał uroczystości z okazji rocznicy swojej koronacji.

W Aoście z powodu sojuszu, jaką jedna z partii zawarła z komunistami, miejscowy biskup odwołał procesje Bożego Ciała.

Z analogicznych powodów na Sycylii kard. Ruffini zgłosił swoją kandydaturę w wyborach regionalnych, aby pokrzyżować szyki kandydatowi chadecji.

W Bari arcybiskup Niccodemo nie zgodził się na obecność komunistycznego mera podczas jednej z uroczystości religijnych.

Wydaje mi się, że we wszystkich tych „demonstracjach” hierarchów kościelnych nie uczyniono dostatecznego rozróżnienia między osobą prywatną a osobą publiczną, a także między osobą prawną, jaką jest miasto, a większością, która aktualnie rządzi w tym mieście: wszak jest jednym z kanonów prawa konstytucyjnego, że deputowani nie reprezentują partii, z ramienia której zostali wybrani, lecz ogół obywateli; zresztą Papież co roku przyjmuje na audiencji radnych Rzymu – również wówczas, gdy większość mają tam komuniści.

112. Kościół a komunizm we Francji.

Prześledziliśmy z grubsza, jak od postawy aktywnego oporu biskupi włoscy przeszli do postawy kapitulacji, czy raczej pełnej tolerancji wobec partii komunistycznej. Tym samym Kościół we Włoszech zajął pozycje bardzo zbliżone do stanowiska, na jakim już od dawna trwał Kościół we Francji, że mianowicie chrześcijanie mają pełną swobodę angażowania się w działalność polityczną w imię dowolnej sprawy lub idei, która jest zgodna z ich sumieniem. Ponieważ niniejsza książka nie ma być historią katolickich ruchów społecznych, zakładam, że ich działalność do czasu ostatniego Soboru jest czytelnikowi znana, i pragnę oprzeć swoje dalsze refleksje na wydanym przez Episkopat Francji dokumencie „w sprawie dialogu biskupów z działaczami chrześcijańskimi reprezentującymi opcję socjalistyczną”⁵³.

Już sam tytuł, ale też forma literacka, nie mówiąc o treści dokumentu, sprawia, że niespecjalnie licuje on z powagą urzędu nauczycielskiego. Zresztą jego autorzy przyznają, że ma on jedynie stanowić odbicie poglądów „świata pracy” – traktowanego jak jednolita masa. Przy takim unifikującym założeniu całkowicie ginie z pola widzenia katolicki ruch społeczny, również działający wśród robotników.

Szkoda nawet rozwodzić się nad dystansem dzielącym styl tego materiału od stylu dokumentów, o których wspomnieliśmy w paragrafie 111. Pod pozorem przybliżania tematyki hipotetycznego dialogu przytacza się w nim wiele opinii panujących wśród „chrześcijan-robotników” (w domyśle uznawanych bez wyjątku za komunistów), jednak bez ustosunkowania się do tychże opinii czy zajęcia wobec nich krytycznego stanowiska, jeśli nie liczyć paru zwrotów, które bardzo ogólnie sygnalizują delikatny dystans. Owym chrześcijanom wyznającym komunizm chce się pomóc „patrzac na ich sytuację od wewnątrz”, czyli wychodząc od ich stanu duchowego – tak, jak gdyby gdzieś w gąszczu błędnych przekonań krył się załączek chrześcijańskiego ideału: należałoby go tylko uchwycić, by pielęgnować, pozwolić mu się rozwinąć. Jak łatwo się domyślić, ewentualna pomoc duszpasterska nie ma polegać na wykazaniu błędu czy na wezwaniu do nawrócenia.

Mamy tu do czynienia z jaskrawym myleniem porządków przez owych biskupów francuskich, którzy w wystąpieniach i walkach świata pracy widzą „działanie Ducha”⁵⁴. Ruch komunistyczny, który można wytłumaczyć procesami historycznymi i naturalnymi siłami wyzwalanymi przez pewne wydarzenia, biorą oni za jeden z tych ruchów, które podlegają nadprzyrodzonej ingerencji Ducha Świętego (nr 16-17). Słowem – z niepokojów społecznych, do jakich dochodzi niekiedy w różnych częściach świata, czynią fenomen religijny.

Skłonność kościelnych „odnowicieli” spod znaku immanentyzmu do wszelkiego rodzaju uproszczeń sprawia, że nie rozróżniają oni między motywami Opatrzności, która ewolucję ludzkości skierowuje na drogi wiodące ją ku określonemu z góry przeznaczeniu, a działaniem Ducha Świętego, który jest duszą *Kościola*, ale nie *ludzkości*. Episkopat francuski zainspiruje się swoimi „refleksjami” z 1972 r., by od roku 1981 opierać na nich swoją praktykę nieingerowania w kampanie wyborcze, czemu Francja będzie zawdzięczała wieloletnie rządy socjalistów i komunistów, których program przewidywał wprowadzenie modelu społecznego w umiarkowanym stopniu ateistycznego i marksistowskiego. W dokumencie z 10 lutego 1981 r. biskupi francuscy ogłosili swą neutralność względem wszystkich partii i odżegnali się od „wpływanego na indywidualne decyzje wiernych”, jak gdyby sprawy polityczne były czymś ze sfer astralnych, a Kościół na mocy swego magisterium nie miał obowiązku oświecania

⁵³ Zamieszczonym w *Documentation catholique* z 21 maja 1972, szpalty 471 i nast.

⁵⁴ Skoro ruch komunistyczny był dziełem Ducha Świętego, zrozumiałe staje się wprowadzenie Karola Marksa do *Mszału Niedzielnego* (tuż po Soborze i ponownie w 1983 r. - z okazji setnej rocznicy śmierci), zatwierdzonego przez Episkopat francuski. Założyciela komunizmu wspomina się tam dnia 14 marca (str. 139).

sumień wiernych. W dokumencie z 1 czerwca 1981 r. biskupi znów podkreślają swoją *absolutną* neutralność, co można odczytywać jako niezdolność do rozsądzenia w świetle prawdy katolickiej wszystkich „za” i „przeciw” w ramach tez programowych prezentowanych przez poszczególne partie. Jednak tłumaczą oni swoje stanowisko tym, że we wszystkich partiach tworzących francuską scenę polityczną można znaleźć zaangażowanych katolików. Toteż nie mają zamiaru „ani wspierać któregokolwiek z ugrupowań, ani odradzać głosowania na nie, pragną natomiast akcentować najistotniejsze wartości”. Jak się zdaje, biskupi dostrzegają takie wartości we wszystkich partiach. A skoro tak, żadna z nich nie może zostać uznana za szczególnie godną polecenia lub za nieprawomyślną.

Kardynalne różnice, które w świetle encykliki *Divini Redemptoris* i nauczania kolejnych Papieży powinny zostać uznane za jednoznaczne kryterium służące do orientacji katolików w dziedzinie polityki, zostały jakby wzięte w nawias w imię poszukiwania tego, co rzekomo wspólne dla obu przeciwstawnych systemów. Wiarę w ich zbieżność na głębszym poziomie dobrze oddaje następująca konkluzja: „*wspólne wartości* są więc postrzegane rozmaicie w zależności od środowiska, w którym każdy przebywa” (ust. 29).

Mamy tu do czynienia z zaprzeczeniem systemu katolickiego. W powyższym dokumencie odmawia się człowiekowi zdolności do wyprowadzania wartości bezpośrednio z jego własnej natury. Jest on wyłącznie w stanie wartościować wedle swej subiektywnie postrzeganej kondycji – jednak nie przez pryzmat własnej psychiki, a poprzez uświadomienie sobie przynależności do określonej klasy społecznej (*idiotropion*).

Założywszy więc, że różne są jedynie sposoby postrzegania, natomiast wartości – wprawdzie różnie postrzegane – są zawsze identyczne, biskupi doszli niewątpliwie do wniosku, że obie wzajemnie sprzeczne koncepcje to w istocie dwie różne interpretacje tej samej rzeczywistości. Ów subiektywizm wywodzi się w prostej linii z analizy marksistowskiej, wedle której byt określa świadomość. Dla biskupów religia nie jest zbiorem zasad, które zostały dane z góry, lecz swoistym sposobem percepcji i specyficznym kodem. Chrześcijański Logos przestaje być ucieleśnioną zasadą, a staje się wykładnią jakiejś bliżej nieokreślonej rzeczy, która czasem zdaje się być sprawiedliwością, a czasem miłością.

To ignorowanie głębokiego i zasadniczego charakteru opozycji między chrześcijaństwem a marksizmem sprawia, że ów dokument Episkopatu Francji odbiega wyraźnie od nauczania Piusa XI, który określił komunizm jako perwersyjny z samej istoty. Ponadto zdradza on słabość autorów do ideałów socjalizmu, gdyż nie chcąc z jednej strony uznać zasadniczej niegodziwości *komunizmu*, z drugiej strony piętnują oni *kapitalizm* jako system z gruntu zły (ust. 21). Tym samym nierówno traktują oba te systemy, które w nauczaniu papieskim (od *Rerum novarum* aż po *Populorum progressio*) zostały w jednakowym stopniu potępione. Co gorsza, najwyraźniej uwierzyli oni w to, że za ruchami robotniczymi stoi Duch Święty i Jezus Chrystus (nr 47), toteż nie wahają się stawiać doktryny socjalistycznej na tej samej płaszczyźnie, co chrześcijaństwa. Z powodu owej myślowej aberracji znalazło się w omawianym dokumencie stwierdzenie, że kiedy działania chrześcijan-komunistów na rzecz sprawiedliwości, braterstwa i równości sięgną tej głębi, o której była mowa, będzie to równoznaczne z odkryciem „autentycznej formy kontemplacji i prawdziwego posłannictwa” (DC, op. cit., str. 477). Tak oto z praktyki marksistowskiej i z walki klas uczyniono drogę wiodącą na szczyty kontemplacji – która jest, jak wiadomo, najwyższym ideałem.

113. Jeszcze o zaangażowanych chrześcijanach.

Przekonanie o głębokiej identyczności sprzecznych z sobą koncepcji, o tym, że mogą się one niejako spotkać u źródła, to *błąd fundamentalny* – *Πρωτον ψευδος*, który wyzuwa obie doktryny z tego, co dla nich specyficzne, a ostatecznie prowadzi do zanegowania istniejącej

między nimi opozycji. Ograniczmy się tutaj do tego, co najbardziej istotne. Otóż doktryna socjalistyczna jest w dwóch zasadniczych punktach sprzeczna z nauką społeczną Kościoła: w kwestii *prawa własności prywatnej* i w kwestii związanej z *harmonijnym współistnieniem klas*. Podczas, gdy Jan XXIII podkreśla w encyklice *Mater et Magistra* „naturalny charakter prawa własności, które obejmuje również środki produkcji (nr 113)”, wyrażając przy tym życzenie odnośnie ich upowszechnienia, w dokumencie francuskich biskupów, utrzymanym w standardach analizy marksistowskiej, został ograniczony zakres stosowania tej zasady poprzez zaprzeczenie, że prywatne podmioty gospodarcze (które zdominowały współczesną ekonomię i są skoncentrowane w rękach nielicznych) należą do kategorii prywatnej własności i powinny być objęte ochroną jako wartość wynikająca z prawa naturalnego.

Ale najbardziej jaskrawym odejściem od katolickiej nauki społecznej jest utożsamianie walki o sprawiedliwość z walką klas oraz przyjmowanie, że sprawiedliwość można urzeczywistniać wyłącznie poprzez postawę negatywną, czyli walkę z niesprawiedliwością. Stoi za tym przekonanie, że porządek społeczny jest niezależny od porządku moralnego, i że trzeba realizować jeden kosztem drugiego. Walka klas jest bowiem wojną wypowiedzianą wszystkim społeczeństwom, wojną, która zgodnie z maksymą Lenina i Stalina może być łatwo przenoszona na inne kraje, stając się wojną klasy robotniczej całego świata przeciwko pozostałym klasom.

Czynienie z walki klas – która implikuje wojnę – dzieła sprawiedliwości, oznacza, że pomimo wyraźnego potępienia jej przez Kościół jej zwolennicy wierzą, że ta wojna zaliczałaby się do kategorii wojen sprawiedliwych.

114. *Oslabienie antytez.*

Redukowanie i zacieranie różnic między komunizmem a chrześcijaństwem (co, jak zobaczymy w § 115, prowadzi nieuchronnie do *teologii wyzwolenia*), jest tendencją wywołaną przez dwa czynniki: po pierwsze doktrynalne wahania w samym komunizmie, a po drugie pewne elementy nauczania Jana XXIII, zawarte w encyklice *Pacem in terris*.

Jeśli chodzi o rozdziewiki w łonie marksizmu, trzeba w pierwszym rzędzie wspomnieć o reformie programowej dokonanej przez szereg partii komunistycznych, w wyniku której przestano akcentować konieczność wyznawania materializmu historycznego – w związku z czym zaczęto przyjmować do partii również działacze robotniczych inspirowanych się innymi ideałami filozoficznymi bądź religijnymi. Decydujący wpływ na te zmiany miało stanowisko, jakie doszło do głosu przy okazji utworzenia nowej Międzynarodówki Socjalistycznej w 1951 roku we Frankfurcie n. Menem. W punkcie 10 preambuły aktu założycielskiego czytamy: „Socjalizm demokratyczny jest ruchem międzynarodowym, który nie wymaga już ścisłej jedności doktrynalnej. Niezależnie od tego, czy socjaliści opierają swe osobiste przekonania na marksizmie czy na innych systemach analizy społeczeństwa, lub inspirowane są zasadami religijnymi i humanistycznymi, wszyscy walczą o wspólny cel, jakim jest ustrój sprawiedliwości społecznej, dobrobyt, wolność oraz światowy pokój” (*Relazioni Internazionali*, 1951, str. 576). Odkąd zdezaktualizowały się wszystkie specyficzne zasady marksizmu, tj. odrzucenie religii, uwłaszczenie środków produkcji, walka klas, możliwe stało się połączenie niejednorodnych ruchów przy pomocy spoiwa, którym jest ogólna ideologia sprawiedliwości, dobrobytu i pokoju.

W tym sensie dokument, który powstał we Frankfurcie n. Menem, przypomina omówiony wcześniej dokument Episkopatu Francji: przechodzi on do porządku dziennego nad tym, co specyficzne, próbując znaleźć jakiś ogólny, mglisty fundament. Wiemy, że sprawiedliwość [społeczna] jest ideą przewijającą się także w nauczaniu Papieży. Jednak oni rozumieją pod tym pojęciem takie używanie dóbr materialnych, które pozwala przyczyniać

się do dobra wspólnego. Tymczasem w ideologii marksistowskiej chce się realizować sprawiedliwość społeczną poprzez koncentrację wszystkich dóbr w rękach państwa.

Do tego zbliżenia obu podejść przyczyniły się także różnice, jakie zarysowały się między teoretykami marksizmu. By pozostać we Francji, wystarczy przypomnieć twierdzenia Garaudy'ego, który odrzuciwszy tezę, iż koncentracja władzy jest jedynym sposobem na wprowadzenie komunizmu, stworzył koncepcję „*policentrycznej* (wieloośrodkowej) centralizacji demokratycznej”, jak również Althussera, który poddając w wątpliwość absolutny prymat sfery ekonomicznej dopuszcza jedynie jej względną przewagę nad pozostałymi strukturami⁵⁵.

Jednak te warianty nie naruszają istoty komunizmu. Wynikają jedynie ze zróżnicowania, jakie pojawia się przy okazji intelektualnej „obróbki” dowolnej fundamentalnej idei. Pojawianie się tych różnic w marksizmie można porównać do analogicznego zjawiska w chrześcijaństwie, a mianowicie do różnych ścieżek, jakimi podążają teologowie, gdy próbują wywodzić następstwa logiczne z jakiejś ogólnej zasady albo zinterpretować którąś z prawd wiary. Otwiera się wówczas przed nimi rozległe pole do popisu – pole do roztrząsania i dyskusowania tego, co może podlegać dyskusji. Powstają różne szkoły (tomistyczna, skotystyczna, suarezjańska, rosminiańska itp., nie zapominając o myśli DB, 1891-1930), gdzie intelekt chrześcijańskiego myśliciela jest ograniczony jedynie prawdami wiary. I to właśnie na gruncie tych prawd wiary, a nie na poziomie specyficznych opcji teologicznych przyjętych przez każdą ze szkół, możliwe jest porozumienie między nimi.

Ale wracając do marksizmu: jego poszczególne odmiany nie są w stanie rozszerzyć jego sedna, czyli istoty, do tego stopnia, aby zaczęło ono zawierać zbiór przeciwieństw. Nie mogą go także pokawałkować ani przekształcić. Zresztą partia komunistyczna, która w realiach historii była faktycznym reprezentantem i głównym wyrazicielem komunizmu, zawsze broniła zasad przed „wypaczeniami”, jakie mogłyby wynikać z proponowanych raz po raz, rozmiatych wariantów ideologii. Georges Marché, sekretarz generalny Francuskiej Partii Komunistycznej, w wywiadzie udzielonym gazecie *La Croix* powiedział bez ogródek:

„Nie chcemy, żeby ktokolwiek miał złudzenia: między marksizmem a chrześcijaństwem nie jest możliwy kompromis czy też zbliżenie ideologiczne.” Jest to oświadczenie w pełni zbieżne z poglądem szefa socjal-komunistycznego rządu, F. Mitterranda, któremu dał on wyraz w swojej książce pt. *Tu i teraz* (Paryż 1980), będącej radykalnym i jednoznacznym opowiedzeniem się przeciwko religii. Potwierdza w niej odrzucenie przez komunizm transcendencji, który wiecznemu przeznaczeniu człowieka przeciwstawia wizję szczęścia osiągalnego TU i TERAZ. Jeśli sięgniemy głębiej do źródeł doktrynalnych, dotrzemy m.in. do następującego tekstu Lenina (który został również przytoczony w *OR* z 5-6 lipca 1976): „Komuniści zawierający sojusze z socjal-demokratami i chrześcijanami nie przestają być rewolucjonistami, ponieważ podporządkowują oni ową współpracę celowi, jakim jest zniszczenie społeczeństwa burżuazyjnego.” To przypomnienie komunistycznej zasady warto skonfrontować z apelem Pawła VI skierowanym do katolików w liście z 14 maja 1971 r. do kardynała Roy: „Chrześcijanin nie może przyłączać się do systemów ideologicznych, które w radykalny sposób bądź w zasadniczych kwestiach przeciwstawiają się jego wierze i jego koncepcji człowieka” (*DC*, 1587, nr 26, str. 507). Tym bardziej musi zdumiewać zanegowanie zasadniczej różnicy między chrześcijaństwem a marksizmem, jakie znajdujemy na łamach *Osservatore Romano* z 1 września 1982 r., w artykule pt. *Kultura, pluralizm i wartości*. Jego autor, który sprawia wrażenie *quasi modo genitus infans*, pisze: „Należy postawić sobie pytanie, czy stosowane dotąd kategorie analizy, każące traktować osobno

⁵⁵ O różnych odmianach komunizmu pisze M. Corvez w swojej książce pt. *Les structuralistes (Strukturaliści)*, Paryż 1969, str. 156 i nast.

kulturę katolicką i kulturę marksistowską, są nadal aktualne.” Zapomina on, czy też najzwyczajniej nie przeczytał encykliki *Divini Redemptoris*, jak też wielu innych dokumentów papieskich.

115. Zasady oraz ruchy w świetle „*Pacem in terris*”.

Te dwa jakże radykalnie zarysowane stanowiska są wystarczająco jednoznaczne, by przesądzić o bezwzględnej różnicy między obiema koncepcjami, bez możliwości pogodzenia czy też spotkania się obu skrajności (*coincidentia oppositorum*). Wszelako trzeba stwierdzić, że zarówno katolicyzm, jak i komunizm, zaczęły oddalać się od tego radykalizmu. Po stronie katolickiej punktem wyjścia tejże ewolucji był słynny fragment encykliki Jana XXIII *Pacem in terris*: „Nie można utożsamiać fałszywych teorii filozoficznych na temat natury, pochodzenia i przeznaczenia świata z ruchami historycznymi, które powstały w celach ekonomicznych, społecznych, kulturalnych lub politycznych, nawet, jeśli początkowo wywodziły się one i nadal czerpią swe inspiracje z tychże teorii. Raz ustalona doktryna pozostaje bowiem niezmienna, natomiast ruchy – odnoszące się wszak do konkretnych, zmiennych warunków życia – nie mogą nie podlegać daleko idącym zmianom [...]” (nr 159, wydawn. Spes, str. 169).

Teza Papieża pojawia się w kontekście maksymy, którą Kościół zawsze głosił, że należy odróżniać między błędem a błądzącym: między czysto logicznym aspektem opowiedzenia się za jakąś ideą a spojrzeniem na tenże akt jako na akt osoby. Błąd, jaki może wynikać z nastawienia umysłu danej osoby, nie odbiera tej osobie przeznaczenia do prawdy oraz wynikającej z tego przeznaczenia aksjologicznej godności. Owa godność jest związana z transcendentnym pochodzeniem i przeznaczeniem człowieka. Nie może jej przekreślić żadne ziemskie wydarzenie; zresztą nie zostanie ona nikomu odebrana na wieki, nawet potępionym – ku ich hańbie. Właśnie od tego rozróżnienia między błędem a błądzącym Papież przeszedł w swej encyklice do rozróżnienia między doktrynami a czerpiącymi z nich swoje natchnienia ruchami. Doktryny ukazał on jako systemy niezmiennie, jakby oderwane od życia, gdy tymczasem uwikłane w historię ruchy podlegają według niego ciągłej ewolucji: są wciąż otwarte na nowe wpływy, które mogą nadawać im inne oblicze i kierunek. Jednak słuszne rozróżnienie między ruchem, do którego przystępuje pewna liczba ludzi mających podobne przekonania, a ideą, która ich inspiruje, nie powinno iść tak daleko, by odmawiać doktrynie prawa do ewoluowania, a zarazem wykluczać, by jakiś ruch mógł zachować na dłuższą metę swoją tożsamość. Zainspirowany doktryną ruch wyobrażamy sobie nie inaczej, niż jako pewną masę ludzi, których połączył fakt identyfikowania się z ową doktryną. Ale nie sposób sobie wyobrazić, aby ta doktryna mogła zastygnąć w jakimś skończonym kształcie, jeśli zabrakłoby ludzi chcących się z nią utożsamiać. Trudno zakładać, by ci ludzie w miarę historycznej ewolucji nie oddziaływali także na samą doktrynę. Prądy myślowe dlatego zmieniają swój bieg, że ich przedstawiciele obserwując rzeczywistość zastanawiają się także nad kształtem doktryny; w efekcie również sama doktryna jest poddawana historycznej ewolucji, bowiem jest ona sumą przekonań ludzi tworzących z nią ruch. Zresztą czyż dzieje filozofii nie są dziejami ewoluujących systemów? Jak więc można utrzymywać, że systemy są niewzruszone i że jedynie ludzie, którzy je wymyślają, podlegają zmianom?

Wydaje się więc, że encyklika nie bierze pod uwagę oczywistego *dialektycznego związku* między tym, co myślą masy (rzecz jasna w sposób nie tak precyzyjny, jak teoretycy), a tym, co czynią one bez związku z ideologią, która odegrała swoją rolę w momencie powstawania ruchu. Jakby nie uwzględnia się w niej faktu, że praktykę poprzedza myślenie. Można odnieść wrażenie, że według Papieża to ruchy spłodziły ideologie, a nie odwrotnie. Zapewne twórcy ideologii nie są nieczuli na historyczne fluktuacje, które przejawiają się w życiu

społeczeństw; ale nierozstrzygnięte pozostaje pytanie, czy ruchy – które ewoluują tak czy inaczej zgodnie z własną dynamiką – nadal inspirowane są zasadami, z których wyrosły.

Po dokonaniu rozróżnienia między doktryną a ruchami – co ułatwia katolikom przystępowanie do rozmaitych ruchów mimo zastrzeżeń do doktryny – encyklika wprowadza jeszcze jedno kryterium pozwalające na współpracę z partiami, którym nie koniecznie jest po drodze z katolicyzmem: „Zresztą o ile ruchy te pozostają w zgodzie ze zdrowym rozsądkiem i odpowiadają słusznym aspiracjom osoby ludzkiej, któż może odmówić im tego, że zawierają pewne elementy pozytywne i zasługujące na akceptację?” W pewnym sensie wypowiadając ową tezę Jan XXIII stosuje się do zalecenia św. Pawła: „Wszystko badajcie, a co szlachetne – zachowujcie”⁵⁶. Ale Apostołowi nie chodziło o to, aby wszystkiego spróbować, zapisując się do różnych ruchów, lecz o to, by wszystko badać swoim rozumem, ażeby wyłowić to, co może być w danym ruchu pozytywne i włączyć to następnie do własnej praktyki.

Zgodność myślenia i działania, możliwa wówczas, gdy ludzie zaprzęgają swoją wolę do pomniejszych celów, staje się niemożliwa, gdy angażują tę wolę w realizację *celów nadrzędnych*, które są wzajemnie sprzeczne: dla katolika całe życie – również polityczne – jest podporządkowane ostatecznemu, ponadziemskiemu celowi; tymczasem dla komunisty, *odrzucającego* wymiar nadprzyrodzony, jest ono ściśle związane z celami przyziemnymi. Podkreślam: inaczej niż w przypadku liberała, który po prostu *abstrahuje* od perspektywy nadprzyrodzonej, komunista perspektywę tę zdecydowanie *odrzuca*. To, że komunizm jest potępiony, nie oznacza, że napiętnowane są wszystkie cząstkowe cele, do których dąży; potępiona jest przede wszystkim owa absolutyzacja ziemskiego wymiaru. Ta komunistyczna perspektywa determinuje całość celów, redukując je do spraw przyziemnych. I to właśnie stoi w jaskrawej sprzeczności z perspektywą religijną. Zatem jeśli dwie osoby dążące do innych dalekosiężnych celów trują się razem przy tym samym dziele, w istocie nie ma między prawdziwej współpracy, chyba, że w sensie czysto materialnym – ponieważ wartość wszystkich działań zależy od ich celu, a w tym przypadku są one z sobą sprzeczne. Końcowy efekt takiej współpracy posłuży tej stronie, która ostatecznie weźmie górę⁵⁷.

Należy ponadto zauważyć, że pozytywne elementy, dostrzegane w ruchu komunistycznym, są traktowane w encyklice jako *właściwe komunistycznej ideologii*, podczas, gdy są one przede wszystkim wartościami religijnymi (w tym sprawiedliwość, która powinna być widziana w świetle prawa naturalnego). Zatem nabierają one właściwego znaczenia wówczas, gdy są osadzone w całokształcie myśli religijnej. Nie wystarczy uznać ich „w oderwaniu”, lecz muszą być one postrzegane integralnie, poprzez odniesienie do prawdy absolutnej. Właśnie tego upomnienia się o dobro, które nie jest własnością ruchu komunistycznego, lecz przynależy religii, zabrakło w encyklice *Pacem in terris*. Zaznaczyła się tam raczej tendencja do uznawania *na równi* wartości, które jakoby są obecne w ruchu komunistycznym na tej samej zasadzie, jak w chrześcijaństwie. W związku z tym powstaje wrażenie, że są one pochodną wspólnej, wyższej wartości, która sankcjonuje oba systemy, przy czym nie dowiadujemy się z encykliki, jaka to wartość jest ową wartością oryginalną i nadrzędną [...].

Ludzki umysł ma skłonność do płynnego przechodzenia od jednej idei do drugiej, jeżeli wydają się one układać w ciąg logiczny. Nie trudno się zatem dziwić, że zaangażowanie chrześcijan w ruch marksistowski, który zakłada przecież walkę klas (ta zaś osiąga swój punkt szczytowy w rewolucji), musiało zaowocować *teologią wyzwolenia*. Wspomniana

⁵⁶ „Omnia autem probate, quod bonum est tenete.” (I Tes, V, 21).

⁵⁷ Do współpracy między siłami, z których każda stawia przed sobą inne cele ostateczne, odniósł się w 1957 r. kardynał Roncalli, Patriarcha Wenecji, w przesłaniu skierowanym do włoskiej Partii Socjalistycznej; mówił wówczas o „wspólnym dążeniu do ideałów prawdy, dobra, sprawiedliwości i pokoju”. Zob. G. Penco, *Storia della Chiesa in Italia*, Mediolan 1978, t. II, str. 568.

przeze mnie prawidłowość, że cel, który bierze ostatecznie górę, niweczy odmienny cel, do którego mógł dążyć inny towarzysz, znajduje doskonałe potwierdzenie i wymowną ilustrację w przejściu od opcji komunistycznej do teologii wyzwolenia.

115. *O socjalizmie chrześcijańskim.* – Toniolo. – Curci.

Idea *socjalizmu chrześcijańskiego* ma niewątpliwie swoją rację bytu. Nakreślając w dziele pt. *Indirizzi e carretto sociale* nie tyle nową formę chrześcijaństwa, co nowy cykl cywilizacji chrześcijańskiej, Giuseppe Toniolo głosił odrodzenie jedności w duchu religijnym i wydobyć czynnika nadprzyrodzonego, na przekór herezjom i racjonalizmowi, a jednocześnie reformę ustroju społecznego poprzez *organiczne odrodzenie klas* i zintegrowanie proletariatu w ramach społeczeństwa. Socjalizm w wydaniu marksistowskim powinien być według niego zastąpiony projektem katolickim, z autentycznym *patronatem* i autentycznym braterstwem.

Nieco subtelniejsze podejście zaprezentował słynny o. Curci w dziele zatytułowanym *Di un socialismo cristiano* (1885), gdzie zostały sformułowane, jeszcze nie całkiem wprost, założenia dotyczące postawy chrześcijaństwa wobec kwestii społecznej. Autor odwołuje się do chrześcijańskiego rozumienia bogactw, jako pewnej masy dóbr podzielonej między posiadaczy, oraz do chrześcijańskiego pojęcia *społeczności*, której wszyscy członkowie są na równi posiadaczami, jednak nie w sensie arytmetycznym, a proporcjonalnym. Całą kwestię dobrze podsumowuje wiersz Horacego: „*Cur indiget, indignus quisquam, te divite*⁵⁸?” Jest tu wyeksponowana idea sprawiedliwości. Ale przeciw takiemu podejściu bogaci powołują się na biblijne prorocstwo Amosa: „*Tłuste krowy [...], które uciskacie biednych*⁵⁹.” Curci zdaje sobie sprawę z wyjątkowo delikatnego i trudnego charakteru reformy społeczeństwa wprowadzanej w imię ideałów katolickich. Taka reforma powinna wyeliminować niesprawiedliwość, tj. krzywdy, jakich doznaje część społeczeństwa, bez wywoływania nienawiści skierowanej przeciwko pozostałej części. Gdyby bowiem zakrólowała nienawiść, sprawiedliwość nie byłaby owocem miłości społecznej, lecz efektem walki z niesprawiedliwością, co wypaczałoby całość działań w obszarze społecznym.

W każdym razie widzimy, że zarówno u Toniolo, jak i u Curciego, projektowany socjalizm chrześcijański odrzuca marksistowską walkę klas i stawia na reformy, które nie mają się dokonywać na drodze konfrontacji, ani w pierwszym rzędzie poprzez działania ustawodawcze, ale powinny być owocem moralnego rozwoju chrześcijaństwa. Trzeba bowiem obronić dwa fundamentalne założenia systemu katolickiego:

- 1) Ostateczny cel rodzaju ludzkiego jest ponadziemski: na tym świecie konieczne jest służenie i zdobywanie zasług; natomiast w przyszłym życiu chrześcijanin będzie napawał się obcowaniem z wartością absolutną.
- 2) Działanie człowieka nie powinno uchybiać sprawiedliwości, nad którą nie wolno stawiać niczego, a zwłaszcza utylitaryzmu.

116. *Doktryna Montuclarda a dewaluacja Kościoła.*

Otóż zarówno w praktyce, jak i w teorii wyznawanej przez chrześcijańskie ruchy ciężące ku marksizmowi obie te rzeczy ulegają zagubieniu. Ze względu na czysto doczesne cele ekonomicznej emancypacji i ziemskiego eudemonizmu spycha się tam cele religijne i transcendentne na dalszy plan. Przebiega to w trzech etapach.

⁵⁸ „Czemu [ktoś jest] biedny bez swej winy, ty zaś bogaty?” (Satyr II, II, 103).

⁵⁹ „*Vaccæ pingues [...]* quæ calumniâ facitis egenis.”

Na początku ideał sprawiedliwości ziemskiej zostaje utożsamiony bądź zrównany z transcendentnym. Później obie sprawy zostają rozdzielone, i zaczyna się przywiązywać większą wagę do celu doczesnego. Wreszcie pozostaje w polu widzenia już tylko ideał ziemski – a więc rezygnuje się z wszystkiego, co specyficznie chrześcijańskie, uznając to za wydumane lub fałszywe, bądź zaliczając do kategorii subiektywnych poglądów, pozbawionych większego znaczenia.

O tym, że ten sposób myślenia pojawił się już jakiś czas temu, świadczy książka dominikanina Montuclarda pt. *Les Evénements et la fois, 1940-1952 (Wydarzenia a wiara, 1940-1952)*⁶⁰, reprezentatywna – jak się zdaje – dla ówczesnych poglądów ruchu *Jeunesse de l'Eglise*. Chciałbym ją tutaj pokrótce omówić. Książka ta została umieszczona na Indeksie przez Święte Oficjum dekretem z 16 marca 1953 roku (por. DC z 1953, szpalty 401-2, z 10 lutego 1952, szpalta 137, i z 3 listopada 1952, szpalta 1497). Już wcześniej biskupi francuscy przestrzegali przed czytaniem tej książki, choć z drugiej strony rzymski dekret z 1949 r. potępiający komunizm pozostał martwą literą⁶¹. Z kolei dnia 19 lutego 1954 r. krytyka katolickich ruchów o odchyleniu marksistowskim pojawiła się na łamach *Osservatore Romano*.

Zawarta w omawianej książce doktryna atakuje w wielu punktach nauczanie Kościoła, przy czym jej autor ze szczególną zajadłością pastwi się nad Kościołem historycznym.

Pierwszym zamachem na prawdę katolicką jest ukazany sposób pojmowania wiary: według o. Montuclarda jest to poczucie obcowania z Bogiem, doświadczanie boskości, coś, co nie wymaga jakiegoś racjonalnego uzasadnienia czy podstaw teoretycznych.

Drugim natomiast jest wskrzeszenie średniowiecznej herezji czystego spirytualizmu. Otóż o. Montuclard uważa, że to, co duchowe, jest heterogeniczne, czyli ma inne źródło niż to, co doczesne; przeto wymiar duchowy nie oddziałuje w żaden sposób na rzeczywistość ziemską. Ta doktryna mówiąca o dwóch niezależnych porządkach została ujęta w sposób wyraźnie degradujący istotę i rolę Kościoła. Dominikanin mówi o dwóch wyzwoleniach: względnym, które dokonało się w momencie zniesienia niewolnictwa, oraz o wyzwoleniu mającym nastąpić poprzez położenie kresu wojnom i oswobodzenie duchowe. Jednak okazuje się, że to pierwsze wyzwolenie jest zadaniem komunizmu, drugie zaś zostanie jakby pociągnięte automatycznie przez pierwsze. „Odtąd ludzie będą oczekiwać od nauki i techniki, od masowych ruchów i od społecznej organizacji wyzwolenia ludzkości na dużo większą skalę; w przeszłości tym wyzwoleniem z różnym skutkiem zajmował się Kościół” (str. 56). Innymi słowy Kościół nie ma żadnej roli do odegrania w życiu doczesnym. „Ludzie nie będą się interesować Kościołem, *dopóki nie zawładną całą sferą ludzką*.” A więc chrześcijaństwo jest w wymiarze historycznym bezsilne, bowiem to, do czego jest zdolne w świetle wiary, nie ma zakotwiczenia w nim samym: cały jego potencjał pozostaje jakby w zawieszeniu aż do zakończenia wstępnego etapu, jakim jest oswobodzenie ludzkości, mogące nastąpić wyłącznie dzięki komunizmowi. Z religii – będącej pierwszą i bezwarunkową zasadą – czyni się element wtórny i zależny. Wiara chrześcijańska nie tylko nie może przyczynić się w jakikolwiek

⁶⁰ Ponieważ traktuję w niniejszym paragrafie o doktrynie o. Montuclarda, czuję się zwolniony z obowiązku przeprowadzania szczegółowej analizy dokumentu opublikowanego w 1984 r. przez Kongregację ds. Doktryny Wiary, który był poświęcony pewnym aspektom tzw. teologii wyzwolenia; jej założenia są bowiem identyczne z poglądami o. Montuclarda, które zostały już wiele lat wcześniej potępione przez Święte Oficjum. Przenikliwość dawnego Świętego Oficjum była isticie prometejska. Słowem – ten, kto pojął sens zasad, potrafi również przewidzieć dalszą ewolucję jakiejś doktryny bądź koncepcji, która dopiero ujrzała światło dzienne.

⁶¹ Redaktor bardzo pozytywnego wśród francuskiego duchowieństwa czasopisma *L'Ami du Clergé*, do którego zostało skierowane pytanie, czemu dekret Stolicy Apostolskiej nie jest stosowany we Francji, powołał się na opinię biskupów, „którzy dali jednoznacznie wyraz swej woli powszechnego egzekwowania rzymskiego dekretu”. Jednak nie mogąc całkowicie zaprzeczyć faktom, starał się on zbagatelizować sprawę, wspominając o „pewnych niedociągnięciach” (op. cit., 1953, str. 267).

sposób do wyzwolenia rodzaju ludzkiego, ale sama ma być owocem wyzwolenia dokonanego uprzednio przez komunizm. Wyzwolenie duchowe – czyli królowanie Boga – czeka na możliwość zaistnienia dzięki zmianie, jaka ma się dokonać siłami ludzkimi w wymiarze doczesnym.

Trzeba sobie uświadomić, że w ową koncepcję wpisany jest pierwszy i podstawowy błąd komunizmu: otóż rezerwuje on wolność tylko dla niektórych – tych, którym będzie dane żyć na ziemi po owym doczesnym wyzwoleniu; natomiast obecnym pokoleniom każe poświęcać się na rzecz przyszłych pokoleń, jak gdyby tylko niektórym, nie zaś każdemu człowiekowi, było pisane spełnić swoje ludzkie przeznaczenie.

Przyszłe życie pozostaje czymś nierealnym, niemożliwym do osiągnięcia, dopóki nie nastąpią konieczne zmiany na *tym* świecie. Przeto Kościół jest zawieszony w próżni, skazany na bezczynność, aż dopełnią się dzieje. Ba! – gdyby Kościół, odwołując się do swej nadprzyrodzonej istoty, chciał pełnić już teraz swe posłannictwo związane z przepowiadaniem prawdy zakorzenionej w transcendencji, ucierpiałoby na tym ludzkie przeznaczenie. Skoro ludzka doskonałość jest warunkiem wyzwolenia duchowego, podporządkowywanie doczesności temu, co duchowe, byłoby dla obecnej ludzkości zgubne. O. Montuclard mówi o tym bez ogródek: „Ależ tak – robotnikom znane jest chrześcijaństwo! Ile to razy słyszeli oni słowa chrześcijańskiego przesłania. Jednak w tych słowach wietrzyli podstęp; i dziś, kiedy mówi się im o piekle, o wyrzeczeniach, o Kościele czy o Bogu, czują, że w tym wszystkim chodzi o to, aby wytrącić im z rąk narzędzia mogące służyć im do samowyzwolenia.”

Przypomina to sposób myślenia Jakobinów, którzy uważali, że światłym i wolnym od przesądów jednostkom religia może jawić się jako oszustwo mające na celu związanie rąk tym, którzy pragną walczyć o sprawiedliwość. Ponadto pokutuje tu pogląd, który jest nie do pogodzenia z wiarą katolicką, że przyszłe królowanie, o którym mówi Ewangelia, to nic innego, jak urzeczywistnienie naturalnej pełni człowieka, a nie uczynienie zeń nowego stworzenia.

Praktyczny wniosek, jaki płynie z tych wynurzeń, jest taki, że chrześcijaństwo nie ma nic wartościowego do zaoferowanie *temu* światu. Powinno zatem wycofać się, milczeć i czekać na doczesne wyzwolenie, po którym może dopiero nadejść wyzwolenie duchowe. Tyle że właściwie po co, skoro w tym momencie człowiek osiągnie już swą naturalną doskonałość? Jakże dziwnie brzmią rozterki *Jeunesse de l'Eglise*: „Cóż więc powinniśmy czynić? Pozostaje nam jedyna możliwa, a zarazem autentyczna postawa: *milczeć*, milczeć przez długi czas [...] i włączyć się w nurt życia, wziąć udział we wszystkich bojach, w tętniącej podskórnie kulturze tego robotniczego ludu, który *mimowolnie tak często zwodziliśmy*” (str. 59-60).

118. *Od tendencji marksistowskiej do teologii wyzwolenia.* – Nuncjusz Zacchi. – *Dokument siedemnastu biskupów.*

Ta głęboka dewaluacja chrześcijaństwa, wynikająca z tez o. Montuclarda, każe zaliczyć jego doktrynę do ideologii marksistowskich. Ideologie te, które nie muszą „ważyć słów” tak, jak zwykli czynić politycy, przyjęły za jeden z aksjomatów wzajemne wykluczanie się marksizmu i chrześcijaństwa. W dziele pt. *Historia Filozofii*, które wyszło nakładem Akademii Nauk ZSRS, a którego tom VI ukazał się po niemiecku⁶², człowiek jest zdefiniowany jako *Naturwesen* (istota naturalna). Ewolucja ludzkiej myśli została tam scharakteryzowana jako zmierzająca nieuchronnie ku ateizmowi i radykalnemu humanizmowi, zaś obecne próby zbliżenia katolicyzmu i marksizmu zinterpretowane jako

⁶² *Geschichte der Philosophie*, herausgegeben von der Akademie der Wissenschaft der URSS, Berlin, 1967.

efekt chwiejącej się wiary katolickiej, która ustępuje pod naporem nauki i skłania się coraz bardziej ku współczesnej mentalności, przy czym dialog jest działaniem czysto taktycznym, które nie może doprowadzić do żadnych koncesji doktrynalnych.

Jednak wbrew tej niewzruszonej komunistycznej logice w szeregach tak zwanej *Gauche du Christ* (Lewicy Chrystusa) można znaleźć wielu takich, którzy dopatrują się pozytywnych cech w walce klas, wierzą w kompatybilność marksizmu z religią, a na dodatek przypisują komunizmowi z gruntu chrześcijański charakter. Nie chciałbym powoływać się głównie na takie wypowiedzi, jak szokujące stwierdzenie nuncjusza Zacchiego, który po powrocie z Kuby powiedział, że komunistyczny reżym Fidela Castro „wprawdzie nie jest chrześcijański pod względem ideologicznym, ale jest nim w sensie moralnym”. Wynikałoby z tego, że – po pierwsze – można uznać za chrześcijański system, który wiarę w Boga uważa za wyjątkowo niebezpieczną mrzonkę, a po drugie, że etyka chrześcijańska wykiełkowała na glebie jakiejś niechrześcijańskiej doktryny. Ale dużo większy ciężar gatunkowy ma dokument podpisany przez siedemnastu biskupów, opublikowany 21 sierpnia 1967 r. na łamach *Témoignage chrétien*. W owym dokumencie nastąpiło przejście od uznania pewnych pozytywnych wartości komunizmu do teologii wyzwolenia. Według JE Helderera Camary, autora tekstu i pierwszego sygnatariusza, Kościół nie tylko nie potępia rewolucji służących wprowadzaniu sprawiedliwości, ale wręcz je *akceptuje*, by nie powiedzieć – wspiera. Takie twierdzenia mieszczą się oczywiście w systemie katolickim: swój najdoskonalszy wyraz teoretyczny zyskały w XVI stuleciu w pismach teologów hiszpańskich, którzy występowali przeciwko despotyzmowi króla. Ale w tezie Camary kryje się błąd polegający na tym, że przyznaje on zbuntowanej klasie prawo do samodzielnego osądzenia słuszności sprawy, o którą walczy, podczas gdy zgodnie z ortodoksją konieczna jest przynajmniej *dorozumiana* zgoda społeczeństwa. Po wtóre, najpierw trzeba spróbować metod pokojowych: pertraktacji, porozumień i współpracy, które są wyraźnie preferowane w katolickiej socjologii. Tymczasem ze wspomnianego dokumentu wynika, że rewolucja jest niejako z *definicji* uprawnionym i adekwatnym narzędziem wprowadzania reform społecznych. Wreszcie wyciąga się tam wspólny mianownik z dwóch nieprzystających do siebie doktryn: twierdzi się, że Ewangelia zawiera *zasadę* zgodną z rewolucją marksistowską, ponieważ „zawsze, od dwudziestu stuleci, była ona – w sposób jawny czy też ukryty, działając przez Kościół czy poza Kościołem – najsilniejszym fermentem głębokich przeobrażeń ludzkości”. Aż nazbyt rzuca się tutaj w oczy nieuzasadnione, płynne przejście od społecznych przemian, które były dziełem chrześcijaństwa, do społecznych przewrotów. Bezpodstawne jest imputowanie chrześcijaństwu powszechnej przyczynowości, jeśli chodzi o wszelkie zrywy rewolucyjne. Należałoby przecież zaliczyć do nich zarówno Wielką Rewolucję Francuską – w której biskup Camara doszukuje się zresztą piętna chrześcijaństwa – jak i religijną rewolucję islamską, a w końcu jawnie bezbożną Rewolucję bolszewicką⁶³. Brak rzetelnych kryteriów sprawia, że można doszukiwać się wszystkiego we wszystkim i zagubić umiejętność rozróżniania czegokolwiek.

Następnie w dokumencie zostały skrytykowane powiązania między Kościołem a niegodziwą Mamoną. Napiętnowano także praktykę naliczania odsetek od pożyczek. Ponadto biskupi postulują, by sprawiedliwość społeczna nie była *ofiarowana* ubogim, lecz *wywalczona*, czyli wymuszona na bogaczach. Słowem – zaleca się wojnę społeczną w miejsce harmonijnej transformacji. Ponieważ sygnatariusze dokumentu zdają się sądzić, że wartości chrześcijańskie urzeczywistniają się nie w chrześcijaństwie, lecz w komunizmie, konkludują w następujący sposób: „Kościół może tylko cieszyć się z tego, że oto w świecie wyłania się ustrój społeczny mniej odległy od moralności ewangelicznej. Zamiast boczyć się

⁶³ Dość przypomnieć słynny list Lenina do Maksyma Gorkiego, gdzie religia została nazwana „niewypowiedzianą nikczemnością i najbardziej odrażającą z wszystkich chorób”.

na ową socjalizację, poprzyjmy ją z radością, witając w niej formę życia społecznego, która lepiej przystaje do naszych czasów i do Ewangelii.”

Ów dokument podpisany przez siedemnastu biskupów pozostaje w jaskrawej sprzeczności ze stanowiskiem wyrażonym przez Piusa XII w jego orędziu bożonarodzeniowym z 1957 roku, w którym Ojciec Święty uznał za wykluczone nie tylko spiskowanie z komunizmem, lecz również prowadzenie z nim dialogu, uzasadniając to tym, że nie może być dyskusji tam, gdzie nie ma wspólnego języka, a zwłaszcza gdy różnice dotyczą wartości absolutnych. Dalej Papież skrytykował postawę siedemnastu biskupów: „Z wielką goryczą ubolewamy nad udzieloną przez niektórych katolików – osoby duchowne i świeckie – pomocą w rozsnuwaniu zasłony dymnej [...]. Jak można sobie nie uświadamiać, że to właśnie ma na celu owa obłudna agitacja, prowadzona pod pozorem „sympozjów” i „spotkań”? Czemuż ma służyć dyskutowanie, skoro brak wspólnego języka? I gdzie jest możliwość spotkania, gdy drogi się rozchodzą? Gdy jedna ze stron odrzuca możliwość wyznawania wspólnych wartości absolutnych? (*Relazioni Internazionali*, 1957, str. 17).

119. Krytyka dokumentu Siedemnastu.

Przytoczona konkluzja dokumentu Siedemnastu jest jednoznaczna, ale leżące u jej podstaw założenia są fałszywe. Przypominają o tym wszyscy Papieże (skądinąd nie kryją tego także sami ideolodzy komunizmu): komunizm jako doktryna nie jest systemem społecznym, który Kościół mógłby uznać za jedną z równoprawnych ofert politycznych. Jest to kompleksowy system wartościujący (aksjologiczny), który z istoty swej kłóci się z systemem katolickim. Sprowadzanie komunizmu do ustroju społecznego, takiego, jaki istniał np. w słynnych paragwajskich *reducciones* (misjach osadniczych zakładanych przez Jezuitów – *przypisek tłumacza*), to ignorowanie jego jadowitego żądła oraz fałszowanie jego charakteru. Płynne przejście od tendencji komunizującej do teologii wyzwolenia było w przypadku sygnatariuszy dokumentu możliwe dlatego, iż stracili oni z pola widzenia *istotę* – i to zarówno komunizmu, jak i chrześcijaństwa. Jeśli spojrzeć na tę sprawę od zewnątrz, rzuca się przede wszystkim w oczy fakt, iż poparcie walki klas przez biskupów wprowadza ostry dysonans, zważywszy wiadome potępienie komunizmu przez Papieży; wobec tego nasuwa się pytanie o spójność kościelnej hierarchii. Ale jeżeli przyjrzymy się tej sprawie „od środka”, dojdziemy do wniosku, że ów dokument rażąco odbiega od myśli katolickiej – i to co najmniej w dwóch punktach.

Zapewne skutek fałszywej teodycei pomija się tam *eschatologiczną istotę* religii chrześcijańskiej, według której ziemia została stworzona dla nieba i nie można w pełni zrozumieć ludzkiego przeznaczenia ignorując perspektywę wieczności. Po drugie autorzy dokumentu zdają się nie wiedzieć, że według nauki katolickiej niesprawiedliwość społeczną winno się rozpatrywać w kategoriach *nieładu moralnego*. Dotyka on siłą rzeczy wszystkich części organizmu społecznego. Skoro tak, za ten nieład nie można winić tylko jednej części – a mianowicie tej, która zażywa ziemskiej szczęśliwości.

Ogólnie rzecz biorąc brakuje temu dokumentowi zdrowego dystansu, który umożliwiłby trzeźwy osąd: biskupi opowiedzieli się po jednej stronie, lekceważąc cały *katolicki ruch robotniczy* (skądinąd będący w pogardzie u możnych tego świata). Hierarchom zabrakło wreszcie światła chrześcijańskiej duszy: rozświeca ono historię, pozwalając zarazem ujrzeć to, co wybiega poza jej horyzont. W stanowisku owych biskupów trudno doszukać się *teologii historii*. Mamy tu raczej do czynienia z filozofowaniem wokół ziemskiej egzystencji – z przyjęciem horyzontu, który obejmuje jedynie perspektywę wyzwolenia człowieka z nędzy doczesnej; przy czym za drogę do tego wyzwolenia uważa się samodoskonalenie człowieka.

120. *Jeszcze o opcjach politycznych chrześcijan. – Biskup Frago.*

Ignorowanie dzieł społecznych katolicyzmu oraz nauki społecznej Kościoła przez jego hierarchów uwidoczniło się także w innych dokumentach wydanych przez biskupów, gdzie wyzwolenie duchowe dokonujące się w chrześcijaństwie jest stawiane (czy to w porządku chronologicznym, czy aksjologicznym) *za* walką o sprawiedliwość na ziemi. Nie ulega wątpliwości, że takie zmarginalizowanie religii chrześcijańskiej jest czymś, co nie tylko ją degraduje, ale też niweczy, jako że religia jest ze swej natury *zasadą*, która ma *rządzić*; przeto pozbawiona prymatu obumiera i ginie.

JE Frago, biskup Crateus (Brazylia), otwarcie głosi, że nadprzyrodzony cel Kościoła powinien ustąpić pierwszeństwa walce o ziemską sprawiedliwość. Jak wynika z wywiadu udzielonego czasopismu *ICI* (nr 311 z 1968, str. 4-5), nie zakłada on gwałtownego przejścia czy też radykalnej zmiany jakościowej między życiem ziemskim a życiem wiecznym, między wymiarem przyrodzonym i nadprzyrodzonym: „Jest Bożym zamysłem, by świat był sprawiedliwy, ludzki, braterski, i by dzięki działającemu w nim zaczynowi Królestwa sam w coraz większym stopniu stawał się on Królestwem – tak, by w momencie ponownego przyjścia Chrystusa było jedno „nowe niebo” i jedna „nowa ziemia””.

Starożytne, a także nowsze doktryny millenarystyczne (ostatnie usystematyzowanie tej materii było dziełem Campanelli), opierały się na słusznym założeniu teologicznym, że chrześcijaństwo jest systemem kompletnym i że Chrystus – wcielone Słowo wiekuiste – ma sprawić również doczesną doskonałość człowieka (a nie tylko doskonałość duchową i nadprzyrodzoną), stawiając go ponad wszystkim, co doczesne. Tak więc millenaryści ściśle odróżniali to, co ziemskie, od tego, co niebieskie, historię od wieczności, i nie uważali, że doskonalenie się świata, czyli cywilizacja, jest zapowiedzią albo wstępem do Królestwa Bożego⁶⁴. Tu zaś – przeciwnie – nowa ziemia i nowe niebo nie są transcendentne, lecz stanowią kontynuację stworzenia. Innymi słowy doskonalenie świata staje się jego samoistnym celem, idea poddania wszystkiego Bogu traci rację bytu, a Kościół staje się czysto ludzką organizacją. Z chwilą, gdy odniesienie do wieczności ulega przyćmieniu, liczy się już tylko dążenie do realizacji celów ziemskich, które zaczynają być absolutyzowane. Jednocześnie podporządkowanie się prawu – co implikuje posłuszeństwo i cnotę cierpliwości – ulega zakwestionowaniu ze względu na wyznawane *prawo do szczęścia na ziemi*. Odtąd najwyższym nakazem moralnym jest dla chrześcijanina uciekanie się do przemocy: „Świadomemu człowiekowi dana jest odpowiedzialność oraz *prawo do wybierania przemocy*.”

Wszystkie zagadnienia, które wedle ortodoksyjnej doktryny należą do polityki, stają się kwestiami religijnymi: Kościół powinien zająć się rozwiązywaniem problemu głodu, suszy, higieną, regulacją urodzeń, i w ogóle tym, co jest dziś skrótowo nazywane „rozwojem”. Właśnie dlatego, że się z tej funkcji rozwojowej nie wywiązywał, zdaniem biskupa Camary (występującego dnia 25 kwietnia 1968 r. na konferencji prasowej w Paryżu - por. *ICI*, nr 312), zarzuty, jakie Marks kierował pod adresem Kościoła nie były pozbawione podstaw: „Kościół kojarzy się pariasom z pasywnym, wyalienowanym i alienującym chrześcijaństwem. W rzeczy samej: *z opium dla ludu*” (loc. cit., str. 5). Tak więc powinnością religii staje się budowanie Królestwa Ludzi. Relacja między cywilizacją a religią ulega zniekształceniu – a raczej obie te rzeczy zlewają się w jedno, ze szkodą dla tożsamości religii.

Z tego punktu widzenia interesująca jest wypowiedź, w której JE Frago, ordynariusz diecezji Crateus, odnosi ową koncepcję eklezjologiczną do konkretnej sytuacji, charakteryzując obowiązki biskupa katolickiego. W rozmowie, która ukazała się w książce F.

⁶⁴ Zob. R. Amerio, *Il sistema teologico di Tomasso Campanella*, Neapol 1972, rozdz. VII, str. 272 i nast.

de Combreta pt. *Trzy Brazylie (Les Trois Brésils*, nakładem Le Mercure de France, 1971, str. 154), biskup wyraził opinię, że Ewangelia powinna być przeżywana, nim zacznie być przedmiotem katechezy. Dla zilustrowania tej tezy mówi o własnej działalności duszpasterskiej wśród chłopów żyjących na terenie jego diecezji, i stwierdza: „Gdy chłopci razem pracują, jednoczą się i wzajemnie sobie pomagają, a tym samym wzrasta w nich poczucie solidarności, mogą dojść do wniosku, że to, co uważali za fatum, jest tylko niesprawiedliwością lub brakiem organizacji. Odejdą wówczas od biernej religijności. Zaczną żyć Ewangelią. *Dopiero* gdy tak się stanie, zacznę im mówić o Bogu.” Najwyraźniej pasterzowi diecezji Crateus obca jest teoria zła, toteż przypisuje on takie zjawiska, jak susze, powodzie, wstrząsy sejsmiczne i mrozy niesprawiedliwości bogaczy oraz brakiem organizacyjnym. Tymczasem braki organizacyjne czy też niedostatki techniki nie są niesprawiedliwością, lecz niedoskonałością właściwą wszystkiemu, co skończone. Nadto biskup Fragoso nie popisał się umiejętnością myślenia twierdząc, że można żyć Ewangelią przed poznaniem Boga. Na pytanie, czy w wyniku tej zmiany mentalności jego lud nie straci wiary, odpowiedział: „Istnieje takie ryzyko. Ale mam trzy możliwości. Po pierwsze: nie zmieniać niczego w obecnej sytuacji; wtedy uznałbym, że nie wywiązałem się ze swojej misji. Po drugie: uświadamiać chłopów, przemieniając ich wiarę. To prowadzi do sukcesu. Po trzecie: uświadamiać chłopów, a przy tej okazji doprowadzić do zaniku wiary. Wówczas sukces byłby połowiczny”.

121. Analiza doktryny biskupa Fragoso.

Widzimy tu wyraźnie przejście od opcji marksistowskiej do zakwestionowania religii.

Po pierwsze biskup Fragoso miesza dwa porządki, nakładając na Kościół obowiązek (nie jakiś pośredni czy uboczny, lecz podstawowy) lansowania pewnego ustroju społecznego. Od sukcesów w jego wprowadzaniu uzależnia on powodzenie swojej biskupiej, czyli kapłańskiej posługi.

Po drugie uważa on za sukces – co prawda tylko połowiczny – to, że jego lud straci wiarę, o ile ta strata będzie skompensowana przez „uświadomienie”, czyli nawrócenie ludzi na ideał Królestwa Ludzkiego. Stanowi to dla biskupa Fragoso wartość pozytywną, choćby bez religii, choćby nawet *wbrew* religii.

Po trzecie – jak może dojść do uświadomienia, skoro nie zaświtało w ludzkim umyśle pojęcie Boga? Na próżno Jego Eksceleńcja zostawia sobie przepowiadanie Boga na później, czyli na moment, w którym zostanie zbudowane Królestwo Ludzi.

Wreszcie należy zauważyć, że wśród zadań, jakie pasterz diecezji Crateus wyznacza biskupom, nie odnajdujemy żadnego z tych zadań, które swoim hierarchom wyznacza Kościół, a mianowicie: nauczanie prawd wiary, uświęcanie przez sakramenty i kierowanie Ludem Bożym na podobieństwo pasterzy (*Lumen Gentium*, 24-25). Przeciwnie, to porządek doczesny staje się właściwym i głównym przedmiotem duszpasterskiej troski; więc nawet jeżeli lud stracił wiarę (która jest „początkiem drogi do zbawienia” - por. Piekło, Pieśń II, w. 30), zdaniem JE Fragoso biskupie posłannictwo tylko częściowo chybiło celu, ponieważ udało się zrealizować misję cywilizacyjną.

By nawiązać raz jeszcze do dokumentu Siedemnastu: chociaż stanowią oni tylko niewielką część episkopatu Kościoła powszechnego, osobliwy charakter sformułowanej przez nich doktryny, to, że nie zostali oni imiennie zganieni przez Stolicę Apostolską, a nadto entuzjazm, jaki wywołało ich wystąpienie w licznych kręgach kościelnych, czynią z tego dokumentu fakt doniosły, świadczący o słabnięciu urzędu nauczycielskiego i władzy papieskiej (por. § 65 i 66).

122. Zwolennicy doktryny Siedemnastu.

Mimo, iż postanowiliśmy opierać swe analizy wyłącznie na oficjalnych wypowiedziach hierarchii kościelnej, nie możemy nie wspomnieć o tym, że odzwierciedlone w powyższym dokumencie na wskroś marksistowskie, a w każdym razie czysto przyziemne wyobrażenie o celach i o przeznaczeniu świata jest bliskie wielu biskupom, którzy identyfikują się z tymi tezami, chociaż nie złożyli pod nimi własnego podpisu⁶⁵. Identyczną doktrynę wyznaje wiele ruchów skupiających duchownych i osoby świeckie, by wymienić brazylijski „*Trzeci Świat*”, ruch stworzony w Kolumbii przez ks. Camilo Torresa (który ostatecznie wybrał stan laicki i zginął walcząc w szeregach partyzantki akurat w momencie, kiedy miał zamiar dobić rannego żołnierza), również kolumbijski ruch o. Laina, czy ruch założony w Chile przez o. Józefa Comblina, według którego religia jest zasadniczo sztuką polityczną, a nawet wojenną: „Potrzebne są prawdziwe powołania polityczne, aby stworzyć grupy gotowe sięgnąć po władzę. Trzeba studiować sztukę polityczną i metody zdobywania władzy⁶⁶.”

Pogląd, że chrześcijaństwo musi nieuchronnie prowadzić do marksizmu, jest wyznawany także przez akademickie zrzeszenie *Pax Romana*, które w swoim biuletynie z maja 1967 r. (str. 26) oświadczyło, co następuje: „Wbrew deklaracji papieskiej sprzed trzydziestu lat chrześcijaństwo i socjalizm *dają się w pełni pogodzić*.” Tu należy odnotować zarówno błąd doktrynalny, jak i bezczelny atak na najwyższy autorytet w Kościele⁶⁷.

⁶⁵ Ordynariusz Cuernavaca, polemizując z arcybiskupem miasta Meksyk, stwierdził: „zważywszy dialektyczne bogactwo myśli marksistowskiej można z powodzeniem pozostać wiernym Chrystusowi, będąc zarazem marksistą”, jak też: „marksistowska krytyka religii przyczyniła się do uwolnienia chrześcijaństwa od ideologii burżuazyjnej” (*ICI*, nr 577 z 15 sierpnia 1982, str. 54).

⁶⁶ Przepis, który znalazł się w dokumencie roboczym przygotowanym na II Konferencję CELAM, Recife, 1965.

⁶⁷ Mimo potępienia teologii wyzwolenia przez Pawła VI i Jana Pawła II jest ona nadal głoszona z katedr i za pośrednictwem mediów. Np. w stałej rubryce *La fede oggi* (tygodnik wychodzący pod egidą Episkopatu Włoch, którego konsultorem teologicznym jest Claudio Sorgi) pewien południowoamerykański ksiądz stwierdził, że Ewangelia nie potępia stosowania przemocy i że rewolucyjna wykładnia Ewangelii jest jedyną prawdziwą (nr z 29 sierpnia 1982).

ROZDZIAŁ XII

SZKOŁA

123. Szkolnictwo w Kościele posoborowym.

Od tendencji komunizującej i rewolucyjnej w katolicyzmie przejdę teraz do kwestii katechezy. Tym, co łączy oba te obszary, jest element przewijający się we wszystkich omawianych tu dziedzinach, a mianowicie wyraźne dążenie, aby *dostosować Kościół do ducha współczesności*.

Wypełnianie misji edukacyjnej Kościoła przebiega trzytorowo:

Po pierwsze w formie bezpośredniej katechizacji prowadzonej w Kościele.

Po drugie pośrednio, poprzez nauczanie religii w szkołach państwowych na mocy umów konkordatowych, zgodnie z którymi działania oświatowe leżą w gestii obu stron.

Wreszcie – również pośrednio – poprzez tworzenie szkół katolickich, gdzie programy nauczania są kształtowane zgodnie z duchem i wskazaniem religii.

Działania oświatowe we wszystkich trzech formach były prowadzone przez Kościół na szeroka skalę, choć nie zawsze z dużym powodzeniem. Wychowywanie, to delikatne oddziaływanie na ludzką wolność, przy czym wynik tego procesu nie jest w pełni przewidywalny. Znamy wiele przykładów wybitnych osiągnięć Kościoła na tym polu, ale paradoksalnie również szereg doświadczeń negatywnych; nie zapominajmy, że całe pokolenie Jakobinów wyszło ze szkół katolickich...

Do II Wojny Światowej niektóre kraje, w tym Niemcy, posiadały system szkół podzielonych według kryterium wyznaniowego. W innych krajach – np. w szwajcarskim kantonie Ticino – oświata była oparta na szkołach publicznych o nastawieniu typowo agnostycznym, i chociaż w ich programie religia należała do przedmiotów obowiązkowych, możliwe były dyspensy wynikające z konstytucyjnej zasady wolności sumienia. Z kolei w Hiszpanii nauczanie religii było stałym elementem programu oświatowego – upatrywano w nim ważny składnik świadomości narodowej i dziedzictwa kulturowego kraju. Chodzenie na lekcje religii było w tamtejszych szkołach obowiązkowe, bez możliwości uzyskania dyspensy, czyli bez względu na osobiste przekonania uczniów. Był to niewątpliwie relikw rodem z monarchii absolutnych: w ówczesnych ustrojach politycznych uważano, że młodzieży należy wpajać nie tylko poczucie obowiązków cywilnych, ale też powinności religijnych. Podejście to wykluczało element wolności, który jest warunkiem moralnej kwalifikacji ludzkich czynów.

W deklaracji *Gravissimum educationis* Soboru Watykańskiego II wyróżnia się dwa typy szkół, przy czym oba traktuje się jako uprawnione. Do pierwszego z nich należą szkoły publiczne, tworzone i administrowane przez państwo. Ich ogólnym celem jest zapewnianie rozwoju umysłowego, wpajanie wartości związanych z dziedzictwem narodowym i przysposobienie zawodowe (ust. 5). Zasadą tych szkół, mającą zabezpieczać jedność i zgodę społeczną, jest *abstrahowanie od religii* – która to zasada zdaniem Ojców Soboru jest pochodną pluralizmu panującego w wielu krajach (ust. 6). Autorów Deklaracji jakoś nie oświeciło przy redagowaniu tego jej fragmentu, że jednocząca zasada edukacji powinna sytuować się na wyższym pułapie, czyli odwoływać się do czegoś wznioślejszego niż poszanowanie pluralizmu. Toteż treść tego punktu mocno kontrastuje z następnym, w którym

mowa jest o drugim typie szkół, czyli o szkołach katolickich. Ogólny cel szkół katolickich jest taki sam, jak w przypadku szkół publicznych, ale wnoszą one dodatkowy walor, gdyż „mają pomagać młodym ludziom w rozwoju ich osobowości, dbając zarazem o wzrastanie tego nowego stworzenia, jakim stali się mocą chrztu, i konfrontując całą ludzką kulturę ze zbawczym przesłaniem, tak, aby stopniowemu poznawaniu świata, życia i człowieka towarzyszyło światło wiary” (ust. 8). A więc najpierw ma miejsce afirmacja systemu oświaty, który *abstrahuje od wartości religijnych*, a w drugiej kolejności postuluje się umożliwienie Kościołowi rozwijania działalności edukacyjnej poprzez prowadzenie własnych szkół. Ale według Ojców Soboru to prawo Kościoła działającego w ramach społeczeństwa laickiego wynika z zasad laickich, a zwłaszcza z zasady wolności, która stawia wszystkie doktryny i religie na jednej płaszczyźnie.

124. *Względna potrzeba istnienia szkół katolickich.*

Potrzeba istnienia szkół katolickich została po raz kolejny podkreślona przez Pawła VI w przemówieniu z 29 grudnia 1969 r. Ale jest to *potrzeba względna*, nie implikująca wyłącznych prerogatyw Kościoła. Papież stwierdza bowiem: „Szkoła katolicka jest niezbędna dla kogoś, kto chce skorzystać ze spójnego i pełnego kształcenia katolickiego; jest ona niezbędna jako *dodatkowe doświadczenie* w kontekście nowoczesnego społeczeństwa; jest konieczna tam, gdzie nie ma innych szkół; jest konieczna – nie bójmy się tego powiedzieć – także we własnym interesie Kościoła, aby nie zabrakło mu ani niezłomnej woli, ani instrumentów wykonawczych do spełniania swego głównego posłannictwa, jakim jest nauczanie” (por. DC, nr 1556 z 1 lutego 1970, str. 106). Z wypowiedzi tej jasno wynika, że szkolnictwo katolickie stanowi *nadobowiązkową* formę oświaty, odpowiadającą na aspiracje tych, którzy pragną się doskonalić, nie zaś na potrzeby ogółu chrześcijan, którzy mogą z powodzeniem kształcić się w innych szkołach. Słowem, Papież wyznacza katolickiej szkole rolę uzupełniającą w stosunku do szkoły publicznej, o której domniemuje, iż jest zdolna zapewnić młodemu człowiekowi pełen rozwój umysłowy i moralny⁶⁸. Wreszcie jeżeli pod sformułowaniem „kontekst nowoczesnego społeczeństwa” kryje się struktura pluralistyczna, a na to chyba wygląda, to – jak już wcześniej stwierdziliśmy – główną zasługą szkoły katolickiej jest gwarantowanie pluralizmu przez sam fakt swojego istnienia.

125. *Dokument Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego z 16 października 1982 roku.*

Dokument ten, określający misję katolików świeckich nauczających w szkołach państwowych, nosi piętno „nowej pedagogiki”. Uważa się w nim za pożądane, by wychowanie miało przede wszystkim charakter samokształcenia (ust. 21); wita się z zadowoleniem rozwój placówek i instytucji oświatowych we współczesnym świecie (ust. 3 i 4); zaleca oparcie szkolnictwa na modelu, który sprzyja dialogowi (ust. 39 i 40); przy czym próżno byłoby tam szukać choćby jednej wzmianki o autorytecie nauczyciela. Ale oprócz tego trzeba wskazać na jeden kardynalny błąd. Otóż w punkcie 47 dokumentu znalazło się stwierdzenie, że w szkole publicznej „każdy wychowawca przekazuje swoje treści nauczania, przedstawia motywy swoich wyborów i ukazuje jako pozytywne określone wartości, przyjęte przezeń odpowiednio do własnej koncepcji człowieka lub do własnej ideologii.” Przede wszystkim teza ta ma niewiele wspólnego z realiami szkoły publicznej. W większości krajów nauczyciel jest obowiązany wyznawać i przekazywać jedną, ściśle określoną ideologię, z

⁶⁸ W audycji nadanej 10 kwietnia 1968 r. na antenie *Télévision de la Suisse italienne* zapytano kard. Benno Guta, czy dzisiejszy Kościół powinien nadal utrzymywać szkoły katolickie. Kardynał na to odpowiedział, że to zależy od okoliczności – a mianowicie tam, gdzie jest dobra szkoła publiczna, nie ma potrzeby, aby istniała szkoła katolicka. Jednak hierarcha nie omieszkał dodać, że Papież pragnie, by szkoły katolickie tak czy inaczej wciąż działały.

wyłączeniem wszelkich innych. A niejednokrotnie ideologię, która otwarcie podważa lub atakuje doktrynę chrześcijańską. Ponadto w wielu krajach nauczyciele szkół publicznych mają przykazane, by na czas swej pracy w szkole *zapominali* o własnych przekonaniach religijnych i filozoficznych, a przy tym szanowali światopogląd uczniów. Ów wymóg respektowania przekonań uczniów jest istotnym i niezbędnym ograniczeniem dla działań wychowawczych nauczyciela. Do tej pory szkoła była silna zasadami, które stanowiły spoiwo społeczeństw – zasadami, które wypływają z ogólnie akceptowanych wartości moralnych i wzorców kulturowych: staraj się postępować przyzwoicie, szanuj bliźniego, powściągnij egoizm, kształć w sobie postawę życzliwości dla ludzi, bądź prawdomówny, przyczyniaj się do dobra wspólnego, czcij i szanuj swoją ojczyznę. Tak było do momentu, w którym państwa odrzuciły fundament prawa naturalnego, by uznać wszystkich ludzi za równych (§ 174-178), oraz przyjęły zasadę niezależności osoby ludzkiej (§ 148 i 149). Jeszcze do niedawna szkoła publiczna oczekiwała od nauczyciela, że swoje osobiste przekonania będzie pozostawiał „w szatni”. Swoje działania wychowawcze musiał on dostosować do tego, co można nazwać *powszechnym zmysłem moralności naturalnej*⁶⁹.

Oznacza to okrojona koncepcję moralności, jednak mieszcząca się w duchu katolickim. Przeto szkoła każe wznieść się umysłem ponad namiętności, które mogą dzielić, i prowadzi je na spokojne wody, nad którymi zarówno ci, którzy uczą, jak i ci, którzy są uczeni, mogą ujrzeć unoszący się Logos i poczuć prawdziwe braterstwo: jedność, która wynika z głębokiej natury człowieka.

Ta pedagogika, u podstaw której leży doktryna odróżniająca porządek naturalny od nadprzyrodzonego, jest zniweczona w dokumencie kardynała Bauma (*DC* z 7 paźdz. 1982, nr 1839, str. 979-991), gdzie *wolność nauczania*, czyli pluralizm szkół, w ramach którego każda szkoła zachowuje swój specyficzny charakter, została zastąpiona *wolnością nauczycieli*. Dokument stwierdza wyraźnie, że szkoła opiera się na relacji między osobami – tj. między nauczycielem a uczniem. Dawniej zwykło się mówić w Kościele, że jest to raczej relacja między nauczycielem, uczniem, a światem wartości. Uczeń nie ma bowiem poznawać nauczyciela, lecz świat wartości, ku któremu zarówno jeden, jak i drugi, mają wznosić swój wzrok. Ale tak, jak reforma liturgii skierowała wzrok jednego człowieka na drugiego, podobnie nowoczesna pedagogika każe wpatrywać się w oblicze człowieka. Warto tutaj zauważyć, że pluralizm szkół rozumiany jako pluralizm sposobów nauczania w ramach jednej szkoły publicznej gwałci zasadę wolności – chyba, że pozwolono by wszystkim rodzicom posyłającym swe dzieci do szkół publicznych wybrać nauczycieli, przez których będą one uczone. W przeciwnym razie szkoła staje się miejscem sprzeczności, wahań, umyślowego zamętu. Jest to odejście od samej istoty nauczania, którą jest jedność wiedzy.

Można skonkludować tylko w ten sposób, że jeżeli szkoła będzie instytucją, w której każdy z nauczycieli będzie miał prawo głosić swój własny światopogląd, przestanie ona być wspólnotą umysłów jednoczących się wokół wyższej prawdy. Wtedy siłą rzeczy nauczyciele katolicycy pracujący w szkole publicznej zostaną ustawieni w opozycji do tej szkoły.

⁶⁹ W latach 1898-1930 w liceum kantonalnym w Lugano nauczyciele rekrutowali się głównie spośród uciekinierów politycznych z Włoch: ludzi niezwykle ideowych, pełnych pasji, ale i poczucia doznanych krzywd. A mimo to kiedy zjawiali się w szkole, potrafili zostawić za jej drzwiami wszystkie te upiory przeszłości, i nigdy żadnemu uczniowi, który miał inne poglądy, nie dali odczuć, że coś ich w owych zapatrywaniach śmieszy albo drażni, bądź że się z nimi nie zgadzają.

126. Odrzucenie szkoły katolickiej przez katolików. Biskup Leclercq.

O ile dla jednych *racja bytu* szkoły katolickiej we współczesnym społeczeństwie nie budzi żadnych wątpliwości, inni odnoszą się do tego co najmniej sceptycznie.

W Wirtembergu Chadecja zrezygnowała w 1967 roku z obrony szkół katolickich, i do spółki z socjalistami wprowadziła tzw. szkoły symultaniczne, o zrębach chrześcijańskich, ale nie wyznaniowe. Ale znamienne jest to, że w nocy skierowanej do rządu krajowego, w której nuncjusz papieski JE Bafile zaprotestował przeciwko naruszeniu konkordatu z 1933 r., oznajmił on jednocześnie: „także Kościół jest żywotnie zainteresowany w tworzeniu *postępowego systemu oświaty*” (RI, 1967, str. 395).

W Bawarii 75% wyborców opowiedziało się w referendum za zmianą Konstytucji polegającą na zastąpieniu szkoły katolickiej szkołą chrześcijańską. We Włoszech w 1967 r. znalazły się dodatkowe środki w wysokości 200 mld lirów, które chciano rozdzielić między uczelnie wyższe. Liberałowie zaproponowali, żeby mogły z nich skorzystać także wolne uniwersytety, w tym Uniwersytet Katolicki w Mediolanie. Propozycja ta jednak upadła, gdyż chadecy wstrzymali się od głosu, dogadawszy się z innymi partiami. W niektórych przypadkach za rezygnacją z obrony szkół katolickich stoją intencje ekumeniczne, jednak nierzadko takie stanowisko ma związek z „opcją marksistowską”. W afrykańskim państwie Mali, będącym republiką socjalistyczną, szkoły katolickie biorą udział w realizacji państwowych, czyli w gruncie rzeczy marksistowskich programów nauczania. W Cejlonie katolicy postanowili dobrowolnie oddać państwu rządzonemu przez marksistów większość gimnazjów katolickich, aby „ułatwić młodzieży integrację ze społeczeństwem”, uniknąć sytuacji, w której Kościół „pozostawałby zamknięty w getcie” oraz uczynić ze szkoły „miejsce dialogu, a nie napięć” (ICI, nr 279 z 1 stycznia 1967, str. 25-26). W poszczególnych krajach komunistycznych nastawienie Episkopatu do szkoły państwowej jest pochodną jego stosunku do samego komunizmu.

Ale prócz *faktów* pojawiają się także *teorie* mówiące o zbędności szkół katolickich, postrzeganych jako anachronizm. Biskup Leclercq, emerytowany profesor teologii moralnej na Uniwersytecie Katolickim w Louvain, uważa wyższe uczelnie katolickie za nieprzystające do współczesnej cywilizacji, w której panuje pluralizm i której obca jest wszelka zaściankowość. Ta nieprzystawalność pozbawia jakoby uczelnię katolicką *racji bytu*. Ale twierdzenie biskupa Leclercq'a samo siebie unicestwia, bowiem zawiera wewnętrzną sprzeczność: to właśnie w pluralistycznym świecie obecność szkoły katolickiej staje się czymś normalnym. Nie można chcieć pluralizmu – a w tym przypadku pluralizmu nauczania – odrzucając równocześnie pluralizm doktryn lub twierdząc, że dla tej czy innej doktryny nie ma w ramach pluralizmu miejsca.

Drugim motywem, który bywa używany po to, by odmówić uczelniom katolickim *racji bytu*, jest argument, że taka uczelnia promuje izolację, usiłując dać przede wszystkim bezpieczeństwo, czyli chronić za wszelką cenę młode umysły przed szkodliwymi wpływami; tym samym nie daje ona studentom okazji, by skonfrontowali się ze sprzeciwem współczesnego świata wobec Kościoła. Ta metoda, nazywana w celu jej ośmieszenia „hodowlą szklarniową”, uniemożliwia jakoby kształcenie świątłych umysłów, a także ludzi o ugruntowanych przekonaniach.

Owa argumentacja jest obca filozofii katolickiej. Najpierw co do faktów: należy stwierdzić, że szkoły katolickie wypuściły całe pokolenia ludzi świątłych, a zarazem wiernych wyznawanych ideałom. Zaś co do ocen wartościujących: w tej argumentacji lekceważona jest wartość *bezpieczeństwa*, które jest traktowane jako czynnik niekorzystny, a wręcz kompromitujący, wskazujący na mentalność drobnomieszczańską. Tymczasem

bezpieczeństwo jest moralnym refleksem pewności, a na wyższym poziomie, jeżeli ta pewność dotyczy wiary, moralnym refleksem zbawienia. Pewność i bezpieczeństwo to dwie strony tego samego stanu człowieka: pierwsza z nich jest stroną intelektualną, a druga psychiczną. Wiara w rzeczy nadprzyrodzone daje oparcie, które nie ma nic wspólnego z izolacją, i szczególnie rodzaj pewności, który nie wyklucza dociekania (§ 167).

Poczucie bezpieczeństwa, jakie daje nauczanie katolickie, nie oznacza też ucieczki przed konfrontacją, ponieważ osoba wierząca i znająca swoją religię powinna, zwłaszcza jeśli wykonuje zawód nauczyciela, umieć uzasadnić swoją wiarę (I List św. Piotra, III, 15). Konfrontowanie różnych opinii jest konieczne, ponieważ pobudza umysł do poszukiwania prawdy i sposobi go do występowania w jej obronie. Poznawanie różnych opinii jest też niezbędne, by móc wykazać prawdę i pouczyć o błędzie. Owa metoda była szczególnie charakterystyczna dla scholastyki. Nie zapominajmy, że na Uniwersytecie Paryskim nauczyciele dość regularnie brali udział w tzw. dysputach, podczas których odpowiadali na rozmaite, często podchwytliwe pytania swoich studentów. W tych dysputach mogli niekiedy uczestniczyć także zwykli ludzie. Podobne konfrontacje opisał św. Tomasz w żywym fresku swojej epoki, jakim są *Quaestiones quodlibetales*. Skądinąd *apologia* jako gatunek literacki nie mógłby się narodzić, gdyby zasadą religii katolickiej było izolowanie się. Faktem jest, że izoluje się ona od błędu, ale żeby do tego dojść, musi wcześniej stoczyć dialektyczne pojedynki z przeróżnymi teoriami i tezami, które są jej przeciwstawiane. Ta izolacja, która chroni od błędu, jest zaiste czymś obcym teologom-odnowicielom, skażonym filozoficznym sceptycyzmem. Ignorują oni także fundamentalną zasadę wszelkiej apologetyki, że do tego, by wiara pozostała niewzruszona, nie jest konieczne rozprawienie się ze wszystkimi zarzutami kierowanymi pod jej adresem (por. § 152 i 153).

Jeszcze inny argument biskupa Leclercqa dotyczy epistemologii oraz relacji łączącej wszystkie części procesu poznawczego. Jak twierdzi, uniwersytet katolicki *ureligijnia* naukę i nie przestrzega w pełni reguł badań naukowych; tymczasem nauka powinna być wolna od wszelkich apriorycznych założeń: odrzuca ona wszystko, co nieodwołalne i heteronomiczne.

W tym głosie wybitnego teologa pobrzmiewa areligijny racjonalizm. A przecież nauka nie jest przez Kościół ureligijniana: nie wchodzi ona w zakres przedmiotu wiary – którą tylko w takim przypadku można byłoby uznać za zasadę heterogeniczną. Pozostaje w pełni autonomiczna w tym, co do niej należy. Gdyby nawet chcieć, aby przysłużyła się w jakiś sposób wierze, jakże mogłaby się przysłużyć inaczej niż jako wiedza szczególna i autonomiczna, którą w rzeczywistości jest? Zewnętrzne przyporządkowanie (chodzi mi tu o klasyfikację nauk, czyli powiązanie poszczególnych dyscyplin tak, by móc spoglądając od zewnątrz zyskać wyobrażenie o ogólnej „architekturze”) nie podważa wewnętrznej autonomii jakiegokolwiek przedmiotu poznania. By podać przykład: farmakologia jest niewątpliwie gałęzią nauki, jest podporządkowana medycynie i działa, można rzec, w służbie medycyny; a mimo to swych reguł nie czerpie z medycyny. Farmakologia nie staje się więc medycyną i nie wyrzeka się własnej metodologii. I tak każda dyscyplina naukowa posiada swą wewnętrzną niezależność, nawet jeśli towarzyszy jej jakiś cel zewnętrzny.

Wreszcie w ostatniej ze swoich tez emerytowany profesor teologii wątpi w autonomię, czyli *de facto* odmawia naukowego charakteru nauce w ramach systemu katolickiego. Utrzymuje on, że wskazywanie na inne źródło prawdy, obok czysto naukowego, prowadzi do zniewolenia nauki. Tymczasem nikt nie twierdzi, że byt organiczny jest bytem zniewolonym. W klasyfikacji nauk, albo w encyklopedii, żadna z wymienionych bądź opisanych dyscyplin nie jest „zniewolona”, chociaż jest ona tam skorelowana z innymi dyscyplinami. Prażródłem

obu źródeł prawdy, czyli nauki i wiary, jest obiektywny Rozum – Logos⁷⁰. Żeby na płaszczyźnie teoretycznej wykluczyć możliwość uznawania zarówno nauki, jak i religii, należałoby zaakceptować jedno z dwóch następujących twierdzeń: albo że Objawienie zawiera naukę – i wówczas byłby to powrót do błędów teologii z czasów przed Galileuszem – albo że subiektywny rozum jest nieograniczony, w związku z czym należy odrzucić hipotezę, że coś jest poznawalne poza nim: w tym przypadku „kłania się” paralogizm rodem z niemieckiej filozofii heterodoksyjnej.

W gruncie rzeczy odmawianie racji bytu szkole katolickiej nie jest zwykłym wariantem filozofii politycznej, lecz logicznym następstwem (uświadamianym bądź nie) fałszywych wyobrażeń na temat myśli katolickiej. Poprzez dopasowanie szkoły katolickiej do pluralizmu oraz nihilizmu kulturowego usuwa się w istocie jej fundament i pozbawia ją specyfiki. Opracowany we Fryburgu program reformy szwajcarskich seminariów duchownych rezygnuje z tradycyjnych podstaw programowych (*ratio studiorum*). Jego autorzy wychodzą z założenia, że „mając od samego początku możliwość całościowego spojrzenia oraz konfrontowania się z problemami życiowymi innych wierzących, a także osób niewierzących, alumn ma szansę *nie wpaść w pułapkę chrześcijańskiej samowystarczalności*” (*ICI* nr 279 z 1 stycznia 1967, str. 20⁷¹).

By zdać sobie sprawę, jak bardzo powyższe stanowisko urąga katolickiej pedagogii, wystarczy zauważyć, że chrześcijańskiej koncepcji świata odmawia się tu kwalifikacji koncepcji całościowej (tak, jakby brakowało jej uniwersalnej zasady), a w związku z tym zaleca się bezzwłoczne przystąpienie do poszukiwania innych systemów filozoficznych, i to bez wskazania kryterium. Ale co najbardziej zdumiewające, a przy tym skandaliczne: przestrzega się młodych ludzi przed traktowaniem chrześcijaństwa jako czegoś, co może sobie samemu wystarczać. Czyżby chrześcijaństwo, opierające się na Bożym przesłaniu, nie spełniało warunków, by umysł znalazł w nim niezawodną ostoję prawdy? Czy więc należy traktować je tylko jako pewien światopogląd, jeden z wielu, który powinien szukać potwierdzenia bądź dopełnienia w innych światopoglądach, aby dopiero w ten sposób stać się miarodajnym, godnym zaufania⁷²? Właśnie z takiego nastawienia wynika postępujące zacieranie się oryginalności szkoły katolickiej, która zaczęła świadomie upodabniać się do szkoły publicznej – tak jeśli chodzi o strukturę organizacyjną, zasady działania (m.in. charakter koedukacyjny), jak pod względem programów i rytmu nauczania. Co zaś tyczy się aspektu kulturowego, w dużej mierze zrezygnowano z typowo katolickiej perspektywy, zwłaszcza w ocenie różnych faktów historycznych, przyjmując bezkrytycznie poglądy lansowane od XIX wieku przez wrogów Kościoła⁷³.

Aby zmierzać do konkluzji, nie wchodząc w szereg innych aspektów związanych z likwidowaniem bądź laicyzacją placówek oświatowych czy też z wypaczeniami

⁷⁰ Por. przemówienie wygłoszone przez Jana Pawła II na Uniwersytecie w Pawii, w którym nauczał on, że zasadą Mądrości jest Chrystus (*OR* z 12 kwietnia 1981).

⁷¹ Równie jasno stawia sprawę JE Martinoli, biskup Lugano, który zwracając się do uczniów gimnazjum katolickiego „Collegio Papio” w Asconie powiedział: „Proszę was o coraz głębsze poznawanie Jezusa, Kościoła i religii: *poszerzajcie waszą znajomość innych religii*, a także prądów filozoficznych, które *nie pozostają w harmonii z chrześcijaństwem*.” (zob. *Palaestra virtutis*, *Annuario del Collegio Papio di Ascona*, 1971, str. 26).

⁷² Taki właśnie pogląd, że nie istnieje obecnie specyficzna i niezależna kultura katolicka, lecz ma miejsce jej przenikanie z innymi kulturami, czego efektem ma być powstanie jednej, uniwersalnej kultury, wyraził Pierre Emmanuel na Kolokwium Rzymskim na temat chrześcijańskich korzeni Europy (*OR* z 26 list. 1981).

⁷³ Por. podręcznik *Images et récits d'histoire*, Paryż 1979, gdzie czołowi oprawcy i prześladowcy chrześcijan, tacy jak Gambetta i Jules Ferry, są wysławiani jako wielcy synowie ojczyzny.

doktrynalnymi⁷⁴, wypada podkreślić fakt, że od ostatniego Soboru szkoła katolicka przeżywa poważny regres. W tym kontekście przypomnijmy słowa, które w 1936 roku – tj. w czasie, gdy w Niemczech szalał hitlerowski despotyzm – padły z ust kardynała Michaela Faulhabera, arcybiskupa Monachium: „Zlikwidowanie jednym pociągnięciem pióra stu szkół jest czym gorszym od zniszczenia jednego kościoła.”

127. *Nowoczesna pedagogia. – Katechizacja.*

W obecnej sytuacji Kościoła problem szkolnictwa katolickiego, to przede wszystkim pytanie o to, jakich *prawd* nauczać, a w mniejszym stopniu: przy pomocy jakich *metod*. W posoborowym ruchu reformatorycznym, który przebiegał do zmian w dziedzinie katechizacji, stawką są nie tyle aspekty dydaktyczne, co doktrynalne, gdyż metoda nauczania jest w dużej mierze pochodną doktryny. Kryzys katechizacji dotyczy zatem głównie treści nauczania. A wynika on ze sceptycyzmu, który zawładnął wieloma umysłami ludzi Kościoła. Na wszystkich kongresach dotyczących katechezy powraca pytanie: „Czy po Soborze Watykańskim II będziemy jeszcze w stanie odnaleźć niepodważalną doktrynę katolicką, która pozwoli nam odbudować utraconą jedność?” (*Dossier sur le problème de la catéchèse*, Paryż 1977, str. 36).

Nowoczesna pedagogia tkwi swoimi korzeniami w negatywnej pedagogii Jana Jakuba Rousseau, która wychowanie człowieka opiera na założeniu, że jest on z natury dobry. A z czasów mniej odległych – daje ona posłuch XVIII-wiecznej niemieckiej filozofii transcendentalnej, w której to, co indywidualne, jest traktowane jako „moment”, czyli jeden z przejawów umysłu uniwersalnego. Wreszcie jej teoretyczna systematyzacja została dokonana przez Giovanniego Gentile w dziele pt. *Sommario di pedagogia come scienza filosofica* (1912), które stało się podstawą dla reformy włoskiego szkolnictwa. Pedagogii tej przyświeca myśl, że prawdziwym nauczycielem jest uniwersalny umysł; nasz umysł porusza się zawsze w obrębie siebie samego; jest on po prostu *aktem jednostki*, która rozwija się na zasadzie *samokształcenia* i nie posiada żadnego przedmiotu ani wzorca poza sobą⁷⁵.

Również w systemie katolickim prawdziwym mistrzem jest Uniwersalny Umysł, ale jest nim boski Logos, „który oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi” (J, I, 9), pozwalając ujrzeć naturalną prawdę. Ten Umysł wykracza poza umysł indywidualny. Tymczasem w nowoczesnej pedagogii nie istnieje Umysł transcendentny w stosunku do umysłu jednostki. Nie ma Prawdy unoszącej się nad inteligencją, ani Mistrza stojącego ponad uczniem.

Nie jest chyba konieczne rozwodzenie się tutaj nad tym, że prócz naturalnego światła umysłu znane jest religii inne światło – światło nadprzyrodzone, które wzmacnia światło umysłu, czyniąc go zdolnym nie tyle do *zobaczenia* prawd wykraczających poza sferę naturalną, co do *zaakceptowania* ich bez zobaczenia, a nawet do *przyswojenia* ich sobie. Tymczasem w nowoczesnej pedagogii, która na zasadzie jakiejś wiary w immanencję, czyli w przebywanie pierwiastka boskiego w człowieku, prawdę, dobro i inne wartości umysłu przypisuje samemu umysłowi, rzeczywistość jest „autokreacją”, a proces dydaktyczny zamienia się w samokształcenie.

⁷⁴ *Vide* casus dominikanina Pfürtnera we Fryburgu, profesora Franco Cordero z Uniwersytetu Katolickiego w Mediolanie, skandal w Cuernavaca i in.

⁷⁵ *Op. cit.*, wydanie IV, Bari 1926, str. 174.

Scharakteryzujmy i dokładnie usytuujmy błąd nowatorskiej pedagogii.

Jej *pierwszy* i podstawowy błąd polega na negowaniu i lekceważeniu zależności umysłu, który ma być kształcony, od zasady kształcenia, oraz na założeniu, że prawda jest efektem indywidualnej kreatywności, podczas, gdy jest ona światłem, którego inteligencja nie tworzy, lecz które znajduje. A znajduje je ona tym łatwiej, im mniej do swej *intuicji prawdy* włącza elementów wynikających z życiowego doświadczenia. Doświadczenie może pozwalać na dojście do prawdy, ale prawda nie jest tym, co *doznane* lub *przeżyte*, jak często się dzisiaj twierdzi, lecz tym, co *ujrzane* przy pomocy umysłu. Zarówno w dziele *De magistro* św. Augustyna, jak i w traktacie pod tym samym tytułem św. Tomasza, zostało podkreślone, że prawda jest transcendentna względem ucznia i nauczyciela, i że człowiek nie tworzy jej, lecz ją odkrywa (oczywiście, człowiek może uczyć się bez nauczyciela, przypatrując się rzeczywistości). Nauczyciel nie „zlewa” wiedzy na ucznia, lecz wzbudza w nim osobiste akty poznania: posiadając samemu aktywną wiedzę, aktywizuje to, co uczeń *potencjalnie* posiada. Nie może być więc mowy o tym, by nauczanie było samouczeniem, a wychowanie samowychowaniem – podobnie, jak w metafizyce wykluczone jest to, by byt potencjalny sam się „uaktywnił”, stając się bytem rzeczywistym. Św. Tomasz sformułował to wprost: „Nie można powiedzieć, że ktoś jest swoim własnym mistrzem lub nauczycielem⁷⁶.”

Należy tu wymienić trzy kluczowe przesłanki pedagogii katolickiej. Są to:

1) Na płaszczyźnie metafizycznej: rozróżnienie między możliwością a spełnieniem (przesądza ono o „niekreatywnym” charakterze ludzkich zdolności);

2) W porządku aksjologicznym: nadrzędność tego, który wie, nad tym, który nie wie;

3) W porządku poznania (gnozeologicznym): wyższość poznania nad doświadczeniem moralnym – co oznacza, że życie moralne człowieka jest bezpośrednio związane z jego myśleniem, a mianowicie z dokonywaną przezeń oceną własnego przeznaczenia oraz własnych aktów bytu.

Drugim błędem owej nowatorskiej pedagogii jest założenie, że bezpośrednim celem nauczania jest umożliwienie doświadczenia, ponieważ abstrakcyjne poznawanie tego, co tkwi w doświadczeniu, stanowiłoby tylko czysto spekulatywną „grę pojęć”.

Tymczasem właściwym celem nauczania (w tym katechezy) nie jest wyprodukowanie doświadczenia, lecz wiedzy. Uczeń jest zachęcany przez nauczyciela do tego, by *nowe* rozumowe poznanie wyprowadził z poznania *wcześniejszego* – dzięki dialektycznemu procesowi inteligencji. Podobnie w katechezie: jej bezpośrednim celem nie jest egzystencjalne i doświadczone, osobowe spotkanie z Chrystusem (tutaj bowiem wkroczylibyśmy w obszar mistyki), lecz zapoznanie ucznia z prawdami objawionymi oraz przekazanie tego, co konieczne do ich właściwego zrozumienia.

Trudno nie dostrzec modernistycznego rodowodu tej pedagogii – zwłaszcza, gdy uświadomimy sobie, że filozoficzną zasadą modernizmu jest *uczucie*, które rozstrzyga o wszelkich wartościach. Ma ono zatem prymat nad „wartościami teoretycznymi”, traktowanymi jako abstrakcja. Nad tę abstrakcję przedkłada się konkret, który można znaleźć w doświadczeniu.

⁷⁶ „Non potest aliquis dici sui ipsius magister vel seipsum docere” (*De veritate*, XI, 2).

129. Poznanie zła w doktrynie katolickiej.

Moralne następstwa tego wypaczenia założeń pedagogii są bardzo poważne. Jeżeli bowiem poznanie zależy od doświadczenia, i tylko doświadczając poznajemy, poznawanie dobra będzie sprowadzało się do doświadczania dobra, a poznawanie zła do doświadczania zła, próbowania go – czyli wchodzenia w grzech. W ten sposób zawala się cały chrześcijański system etyczny oraz ideał ascezy. Znika rozróżnienie na porządek rzeczywisty, który poznaje się poprzez doświadczenie, i porządek idealny, zjawiony przez inteligencję. Jak naucza św. Augustyn w dziele zatytułowanym *Miasto Boga* (XXII, 30, 4), „dwa są poznania zła: jedno w potędze rozumu, przed którym [zło] się nie ukryje, i drugie w doświadczeniu zmysłami; inaczej poznaje się występki przez mądrość nauki, a inaczej przez głupotę rozwiązłego życia⁷⁷.” Tak więc poznanie zła jest możliwe z jednej strony poprzez stawianie go przed wzrokiem rozumu, a z drugiej – poprzez spróbowanie go, wejście w doświadczenie zła. Otóż to drugie poznanie, polegające na dobrowolnym „przeżywaniu” zła, wychodzi poza czynność poznawania. Podmiot wikła się moralnie: jego umysł dokonuje aktu opowiedzenia się za tym, co poznaje; porządek rzeczywisty zbiega się tu niejako z porządkiem idealnym. Doświadczenia nie należy więc mylić z poznaniem; zarazem nie wolno zeń czynić głównego źródła poznania. Niestety, również wśród katolików szerzy się dziś wielce wątpliwy pogląd, że aby zwalczyć zło, trzeba je najpierw poznać. Jest on fałszywy zwłaszcza, jeśli przez to „poznanie” rozumie się empiryczne doświadczenie zła. Na przykład cnotę czystości człowiek pozna tym lepiej, im mniej zakosztuje jej przeciwieństwa. Przypomina się tu bardzo mądra myśl Sługi Bożego kanonika Francesco Chiesa: „Nie mówcie: „*Należałoby w to wejść, żeby zobaczyć to od środka*”. Otóż istnieją rzeczy, które dają się lepiej poznać akurat wtedy, gdy nie są widziane od środka⁷⁸.”

Reasumując, nowa pedagogia jest skłonna utożsamiać uczenie się z doświadczaniem. Jej propagatorzy nie głoszą tego wprost, ponieważ trudno, by stała się ona *ex professo* pedagogią grzechu; jednak ta tendencja w myśleniu jest bardzo wyraźna. To pociąga za sobą inną tendencję: by nie stawiać żadnych barier doświadczeniu i by zwalniać ucznia z jakichkolwiek obowiązków wobec nauczyciela, a jednocześnie moralność uniezależniać od prawa (wszak prawa się nie „doświadcza”: albo się doń stosujesz, albo je naruszasz), cnotę zaś od rozumu. Maksyma *nunquam satis* (nigdy dosyć), odnoszona przez filozofię katolicką do inteligencji, jest przez nowoczesną pedagogię stosowana do doświadczenia empirycznego. Oznacza to przyzwolenie na wszelkie doświadczenia – żeby człowiek mógł jak najwięcej poznać. „Odnawiciele” chcą, by taka swoboda istniała również, gdy chodzi o celibat księży, czystość przedmażeńską, nierozzerwalność małżeństwa, i w ogóle wszelkie życiowe zobowiązania. Jako typowy argument podnosi się, że nie jest słuszne, by wola człowieka wiązała się przyrzeczeniem nie poznawszy *empirycznie* przedmiotu zobowiązania.

W gruncie rzeczy obecny kryzys szkoły katolickiej polega na degradacji rozumu, a mianowicie na stawianiu go niżej niż doświadczenie. Wiąże się to zapewne z tak charakterystycznym dla dzisiejszych czasów „witalizmem”, gdzie ceni się nie to, co prawdziwe, lecz to, co żywe. Można by przeto rzec, parafrazując słynne twierdzenie: *vivo, ergo sum* (żyję, więc jestem).

⁷⁷ „Scientiæ malorum duæ sunt, una qua potentiam mentis non latent, altera qua experientia sensibus cohærent; aliter quippe sciuntur omnia vitia per sapientis doctrinam, aliter per insipientis pessimam vitam.”

⁷⁸ Zob. A. Vicolungo, *Nova et vetera. Can. Francesco Chiesa*, wydawn. Paoline, Alba 1961. Ten ksiądz, który odznaczał się nie tylko głębią myśli teologicznej, lecz także gorliwością duszpasterską, był współpracownikiem don Alberione, którego nakłonił do założenia Towarzystwa Św. Pawła zajmującego się rozwojem prasy katolickiej. Później Towarzystwo to otrzymało dwukrotnie reprimendę od Pawła VI za odchylenia doktrynalne. Kto wie coś na temat kierunku, w którym poszło to Towarzystwo, łatwo zrozumie, dlaczego postanowiło ono wykreślić ze swego katalogu publikacji wszystkie dzieła teologiczne Sługi Bożego.

130. *Nauczanie a autorytet. – Katecheza.*

Gdy zakwestionowaniu ulega fakt, że prawda jest ponad nauczycielem i uczniem, i gdy kształcenie zamienia się w samokształcenie, znika z procesu wychowawczego pojęcie autorytetu. Autorytet jest bowiem właściwością aktu, który nie daje się sprowadzić ani do osoby tego, który go wydaje, ani tego, który ma się mu podporządkować; istnieje on niezależnie od aprobaty czy dezaprobaty.

Nic więc dziwnego, że odnowiciele atakują model „szkoły autorytarnej” i twierdzą, że zasada autorytetu nie należy do zasad pedagogii. Tak, jak w *moralności autonomicznej* wola człowieka sama ustanawia dla siebie prawo i nie uznaje innego prawa nad sobą, podobnie w *pedagogii autonomicznej* uczeń (jako ten, który sam siebie kształci) nie ma nad sobą autorytetu, któremu musiałby się podporządkować.

Ale jeżeli – abstrahując od tego nowatorskiego podejścia – każda prawda przekracza jednak, jak już stwierdziliśmy, inteligencję człowieka i narzuca się mu jako coś, co musi on po prostu przyjąć, to tym bardziej prawdy wiary, będące przedmiotem katechezy: te przekraczają bowiem człowieka nie tylko na sposób dowolnej innej prawdy, lecz w sposób szczególny, jako prawdy objawione, która mają być uznane nie ze względu na ich oczywistość, lecz ze względu na posłuszeństwo Bogu.

Zatem katecheza i samokształcenie radykalnie się wykluczają. Katecheza rozumiana jako samokształcenie przestaje być *nauczaniem prawdy*, a ogranicza się do *poszukiwania prawdy* – w taki sam sposób, jak w ramach dowolnego innego przedmiotu poznania.

Szeroki ruch odnowy katechetycznej, który zrodził się po Soborze, zdołał usunąć wszelkie ślady tradycyjnej katechezy⁷⁹, jednak nie wyłonił spójnego kierunku doktrynalnego⁸⁰. W licznych katechizmach wydawanych przez poszczególne ośrodki diecezjalne roi się od błędów dogmatycznych i rozmaitych ekstrawagancji.

Trudno nie wspomnieć o tym, że odnowiciele skwapliwie podchwycili tezy przemówienia Pawła VI z 11 grudnia 1971 r., gdzie Papież zdaje się akceptować obie zasady nowej pedagogii:

1) „W przekazywaniu nauki katolickiej nauczyciel powinien zrezygnować z nadmiernie autorytarnych metod, przyjmując bardziej skromną i braterską postawę *poszukiwania prawdy*⁸¹;

2) powinien on być otwarty na dialog z uczniami i szanować ich indywidualność.”

Nastąpiło tu po pierwsze ewidentne pomieszenie dydaktyki z heurystyką – czyli przekazywania wiedzy z poszukiwaniem prawdy. Nadto proponuje się przekształcenie nauczycielskiej katedry w trybunę, czy też w forum dyskusji. Oto kolejny przykład pochopnego, zapewne wynikającego z nieuwagi, przejścia od jednej istoty do drugiej, a przy okazji zaciemnienia i zniweczenia jednej z nich.

⁷⁹ Wydana przez Salezjanów (SEI) książka Franco della Fiore pt. *Nuovo catechismo antico*, w której autor zaproponował spójną i rzetelną koncepcję odnowy w dziedzinie katechizacji, została po pewnym czasie wycofana decyzją samego wydawcy, mimo rekomendacji Sekretariatu Stanu i mimo tego, że bardzo dobrze się sprzedawała. W 1981 i 1985 r. została wznowiona nakładem oficyny ARES. Podobne fakty miały miejsce we Francji.

⁸⁰ O doktrynalnej miąższości katechezy proponowanej przez „odnowicieli” wspominał kard. Ratzinger w swoich przemówieniach ze stycznia 1983 r., wygłoszonych w Lyonie i w Paryżu (por. § 68).

⁸¹ *DC* z 16 stycznia 1972, nr 1601, str. 65. To posądzenie o autorytaryzm może wydawać się dziwne w obecnych czasach, kiedy niemal każdy katecheta afiszuje się ze swymi nowoczesnymi poglądami, nie wahając się przeciwstawiać ich odwiecznej doktrynie Kościoła. Dawniej wierni mieli do czynienia z autorytetem Kościoła, a dziś z autorytetem poszczególnych nauczycieli.

To, że w proces nauczania mogą wkraść się ludzkie słabości, w tym pycha, wydaje się oczywiste. Nie należy zbytnio się temu dziwić, choć trzeba – jak zawsze – pozostawać czujnym. Cóż, wiadomo, że żadne ludzkie działanie nie jest wolne od takich słabostek. Ale czy pycha nie może pojawić się także w *dialogu*, który ma służyć poszukiwaniu prawdy? Można nauczać prawdy bez ducha prawdy – z zamiarem autopromocji. Jednak w analizie ludzkich poczynań należy zawsze skupiać się na ich istocie; przy czym nie powinno się brać za istotę działania towarzyszących temu działaniu ludzkich ułomności.

Pragnę raz jeszcze podkreślić, że nieuchronną konsekwencją procesu nauczania, który jest oparty na samokształceniu, a właściwie samooswieceniu (gdzie umysł szuka prawdy jedynie w sobie samym) jest wyeliminowanie autorytetu.

Prawda – która przekracza ludzki umysł – pozostaje niezależna od inteligencji, która się nią zajmuje. To nie fakt, że owa prawda została pomyślana przez człowieka, lecz fakt, że zrodziła się najpierw w umyśle Boga, sprawia, że jest ona dla człowieka możliwa do pomyślenia. Tymczasem w Kościele posoborowym rozpowszechniło się mniemanie, że człowiek sam o sobie stanowi, nieomal sam siebie stwarza. Zaczęto odmieniać przez wszystkie przypadki takie słowa, jak „samokształcenie”, „samokierowanie”, „samoewangelizacja”. Niewiele brakuje, a zacznie się także mówić o „samoodkupieniu” (zresztą o ile mi wiadomo, niektórym słowo to zdążyło się już „wymknąć”). Tak ceniona w dzisiejszych czasach *autentyczność* jest skądinąd coraz częściej kojarzona właśnie z tego rodzaju wszechstronną autonomią.

Wspomniany już, egalitarny dialog między nauczycielem a uczniem został też wyraźnie zalecony w liście Sekretarza Stanu z 28 kwietnia 1975 r. skierowanym do uczestników zjazdu stowarzyszeń rodziców uczniów szkół prywatnych w Strasburgu. Znalazły się tam następujące słowa: „Nauczyciele, nie rezygnując ze swej jakże ważnej odpowiedzialności, staną się doradcami, przewodnikami, poniekąd także przyjaciółmi. Uczniowie, nie odrzucając w sposób systematyczny porządku i organizacji, staną się ludźmi współodpowiedzialnymi, a więc współpracownikami i w pewnym sensie współwychowawcami” (DC, 1678 z 15 czerwca 1975, str. 560). Wprowadzenie zamienności ról nauczyciel-uczeń unicestwia siłą rzeczy jakąkolwiek pedagogię, a pośrednio stawia pod znakiem zapytania sens całej pracy wychowawczo-oświatowej, jaką Kościół realizował w ciągu swojej historii.

W paragrafie 156 powrócimy do filozofii dialogu. Na razie – odnosząc się do przemówienia Pawła VI, z którego wynika, że Kościół do tej pory nie szanował indywidualności, zaś jego katechetom brakowało pokory – wypada zwrócić uwagę na to, że *prowadzenie dialogu*, to nie *nauczanie*, a przy okazji położyć nacisk na inną, niezwykle ważną rzecz: ktoś, kto pracuje jako katecheta lub nauczyciel, nie ma podejmować się dowolnej posługi (uważanie się za kogoś, kto jest zdolny pełnić wszelkie funkcje, wynika bądź z zaślepienia, bądź z pychy), a jedynie tej, dla której został powołany i do pełnienia której uzyskał odpowiednie kwalifikacje.

ROZDZIAŁ XIII

KATECHEZA

131. *Rozmycie katechezy. – Synod biskupów w 1977 roku.*

Skoro zniesiony został autorytet nauczyciela, a prawdę zamieniono na heurystykę, reforma katechezy nie mogła nie ulec heterodoksyjnym odchyleniom obejmującym – obok metod – również treści katechizacji. Już podczas kongresu na temat nauczania religii, który odbył się w 1969 r. w Asyżu, przyjęto dokument sugerujący rezygnację z wszelkich treści dogmatycznych, tj. specyficznie katolickich, i zastąpienie nauczania religii katolickiej nauczaniem historii religii w ogóle.

Synod biskupów w 1977 r., na którym dyskutowano nad nową katechizacją, nie próbował bynajmniej zaradzić niebezpiecznemu dryfowaniu. Mało tego: ujawniły się na nim rozdzwiewki między biskupami co do zasad, ogólny brak umiejętności trzymania się logiki, tudzież porządku obrad. A przecież mówienie na temat jest podstawową zasadą każdej debaty, jeżeli ma ona czemukolwiek służyć. Niestety, podczas Synodu biskupi zesłali z katechezy na politykę, na socjologię i na teologię wyzwolenia. Podam kilka przykładów:

Według biskupa Saragossy katecheza „powinna promować kreatywność uczniów, dialog i aktywne uczestnictwo, nie zapominając, że jest działaniem Kościoła”. Tymczasem kreatywność jest metafizycznym i moralnym absurdem. A nawet, gdyby nim nie była, nie mogłaby stać się celem katechezy, gdyż człowiek nie może sam sobie nadać celu; jest mu on dany, a rolą człowieka jest to, by go odkryć i chcieć realizować.

Zdaniem o. Hardy’ego z Misji Afrykańskich „katecheza powinna być ukierunkowana na doświadczanie obecności Chrystusa”. Jest to propozycja, w której ideał miesza się z rzeczywistością: zmierza ona w kierunku przeżyć mistycznych. Tymczasem pod względem formalnym katecheza ma być poznawaniem, a nie doświadczaniem, chociaż ma także służyć kształtowaniu pewnej praktyki życia.

Z kolei według kardynała Pironio „katecheza wyłania się z głębokiego doświadczenia obecności Boga w cywilizacji chrześcijańskiej; jest ona jakby głębszym przyswojeniem miłości i wiary (OR z 16 października 1977).

Przez te i wiele innych stwierdzeń, jakie padały z ust uczestników Synodu, przebija myślenie modernistyczne. Katecheza jest nauczaniem, które nie wyłania się z życiowego doświadczenia wierzących, bowiem zawiera nieobecne w nim treści nadprzyrodzone. Wyływa bezpośrednio z Boskiego nauczania. Może ewentualnie prowadzić do doświadczenia religijnego, jednak w żadnym wypadku nie jest pochodną doświadczenia.

Na koniec przytoczę opinię biskupa z Kenii, który oznajmił, że „w katechezie powinno się kłaść nacisk na obnażanie niesprawiedliwości społecznej [...] i wspieranie działań zmierzających do emancypacji biednych” (OR z 7 paźdz. 1977). Innymi słowy chce on zamienić słowa życia wiecznego w przesłanie dotyczące ekonomiczno-społecznych aspektów ziemskiego bytowania.

132. *Rozmycie katechezy. – Ojciec Arrupe. Kardynał Benelli.*

Jeszcze jedną ideą, która zdominowała Synod poświęcony sprawom katechizacji, był pluralizm. Spora część biskupów opowiedziała się za wielością katechizmów, które powinny ich zdaniem odzwierciedlać „koloryt” poszczególnych kultur.

Skrajną wersję pluralizmu zaproponował o. Arrupe, przełożony generalny Towarzystwa Jezusowego. Powiedział on, że „Duch czyni zadość głębokiemu pragnieniu człowieka, by pogodzić *pozornie* sprzeczne dążenia: do radykalnej jedności, a zarazem do radykalnej różnorodności” (OR z 7 października 1977). Wychodzi na to, że myśleniem człowieka rządzą przede wszystkim sprzeczności; na szczęście Duch Święty przychodzi mu z pomocą, dokonując cudownej syntezy, której umysł człowieka pragnie. Zasadniczego paralogizmu nie sposób jednak zatuszować poprzez dodanie przysłówka „pozornie”: bo skoro dążenia są *radykalnie* (= z gruntu, u źródła) sprzeczne, nie mogą zostać pogodzone do tego stopnia, aby przestała istnieć między nimi różnica *u źródła*. Składają się one co najwyżej na wielość (pluralizm). Tak więc jedność i różnorodność nie mogą współistnieć na tym samym poziomie. Ponadto o. Arrupe nie chce, by katechizm zawierał „definicje pełne, ścisłe, ortodoksyjne, gdyż w ten sposób mogłyby one przytłaczać swym arystokratycznym charakterem”. Słowem, dla Jezuita prawda powinna być czymś bliżej nieokreślonym, ortodoksja jest bezwartościowa, a autentyczna katecheza powinna mieć charakter „ochłokratyczny” (czerpać swoją kwintesencję z plebsu). Ten typ myślenia prześledziliśmy już na przykładzie zbliżania chrześcijaństwa do marksizmu: również w tamtym przypadku koncepcje *zasadniczo* różne próbowano przedstawiać jako zaledwie inne ujęcia tej samej rzeczy. Najwyraźniej dąży się do wielości katechizmów, by dać szansę przetrwania wszelkim odrębnościom stanowiącym o specyfice poszczególnych doktryn, poprzez to, że zostaną one „wtopione” w jednolite tło doktrynalne.

Przemawiając na kongresie poświęconym nauczaniu religii kard. Benelli zachęcał do tego, by lekcje religii „sprzyjały rzeczowej konfrontacji z innymi światopoglądami, które warto poznać, ocenić i ewentualnie przyswoić”. Nie dostrzega on w świecie idei i wierzeń żadnego błędu, którego należałoby się wystrzegać, a tylko możliwość czerpania z nich, tj. włączenia do własnej chrześcijańskiej koncepcji niektórych elementów. Nadto stwierdził on: „jedynym sposobem nauczania religii katolickiej jest prezentowanie pewnego stylu życia”. A zatem nie chodzi o prezentowanie prawd, które są poświadczone autorytetem Boskiego Objawienia. Na koniec kardynał wyznacza uczniowi rolę „gwarantowania [chrześcijańskiej] prawdy, ponieważ miał okazję jej doświadczyć” (OR z 28-29 grudnia 1981).

Oba wyznaczniki nowej katechezy, czyli dążenie do tego, by była ona bardziej poszukiwaniem niż przekazywaniem wiedzy, oraz by dawała przede wszystkim odpowiedzi na problemy życiowe, a w mniejszym stopniu była ukierunkowana na kształtowanie intelektualnych przekonań, znajdują swe odbicie w zaproponowanym podejściu do *pluralizmu katechizmów* i do *recytowania z pamięci*⁸². Z chwilą, gdy przestają być uznawane niezawodne treści dogmatyczne, traci rację bytu jeden powszechny katechizm. Oto odchodzi się więc od zwyczaju uświęconego starodawną tradycją (sięgającą początków Kościoła) oraz postanowieniami Soboru Trydenckiego, a która znalazła swoją kontynuację w katechizmach św. Roberta Bellarmina, św. Piotra Kanizjusza, zaś w nowszych czasach: Rosminiego i św. Piusa X.

⁸² Wielość katechizmów zaczęła dość szybko przeradzać się w międzyreligijny synkretyzm. Obecnie w wielu szkołach prowadzonych przez katolickich zakonników „katechizuje się” nie-chrześcijan w zakresie *innych religii*.

Formuła pytań i odpowiedzi została utrzymana w katechizmie przyjętym przez Konferencję Episkopatu Niemiec, jednak spotkała się z niechęcią większości biskupów, którzy zebrali się w 1977 roku na Synodzie. Owa formuła podkreśla dydaktyczny, a nie heurystyczny charakter katolickiej katechezy, która nie stawia pytań przy założeniu, że odpowiedź jest dyskusyjna, lecz po to, by odpowiadając na nie, przepowiadać prawdę. Zresztą także w *majeutyce*, na którą tak chętnie powołują się przeciwnicy tradycyjnej metody, Sokrates jedynie wydobywa ze swego ucznia prawdę, którą sam zna.

Metoda uczenia się na pamięć definicji wiary jest również w pogardzie u nowoczesnych pedagogów, którzy nie widzą w niej nic prócz *psytacyzmu* („papugowania”). Tymczasem uczenie się na pamięć jest nieodłącznym elementem każdej kultury; zasadą, która była już propagowana w micie o Mnemozynie, matce Muz. Owa metoda w sposób naturalny wynika z założeń katechezy, która ma być przekazywaniem wiadomości, a nie „działaniem egzystencjalnym”.

Według jednego z biskupów Ekwadoru „katecheza polega w mniejszym stopniu na tym, czego się słucha, a bardziej na tym, co się widzi, jak jest robione”. Mamy tu następny przykład na to, jak prawdy skierowane do ludzkiej inteligencji ceni się niżej od życiowego doświadczenia; przy czym siła Ewangelii zdaje się zależeć nie tyle od jej wewnętrznej mocy, co od daru przekonywania katechety, który po to, by być bardziej sugestywnym, może coś do tekstu Pisma Świętego dodać lub coś od niego odjąć. To przesunięcie antropocentryczne, uzależniające skuteczność katechizacji od osobistych przymiotów katechety, jest kolejnym błędem polegającym na gmatwaniu istoty rzeczy: widzi się tu w osobie katechety jakby aktora, który – o ile nie brak mu talentu – jest w stanie poruszyć widza. A przecież katecheza to coś innego niż starożytna *flexanima* (granie na emocjach). W przeciwnym razie przyjęcie przez ucznia Boskiej Prawdy byłoby w przypadku mało utalentowanego katechety czymś zgoła graniczącym z cudem. Taki błąd w myśleniu zakradł się nawet do dokumentu w sprawie katechezy pt. *Dossier sur le problème de la catéchèse* (Paryż 1977, str. 23), choć jednym z jego głównych celów była akurat krytyka nowatorskiego podejścia do katechizacji.

133. *Rozmycie katechezy. – Le Du. – Charlot. – Biskup Orchamp.*

Kąkol, który – jak mieliśmy okazję się przekonać – rozsiał się i rozplenił w wielu dokumentach, nawet tych wydawanych przez synody biskupów, wydał obfity plon w postaci pokaźnego zbioru oficjalnych katechizmów (by nie wspomnieć, zgodnie z przyjętym kryterium analizy, o tych, które ukazywały się i ukazują staraniem różnych osób i instytucji prywatnych⁸³).

Niechlubnie zastępną zwłaszcza tzw. Katechizm Holenderski⁸⁴, pokazujący, do jakiego stopnia poważne środowiska kościelne odżegnują się dziś od ortodoksji. Dwie rzeczy wywołały dość powszechne zdumienie: po pierwsze skala ekscesów doktrynalnych – polegających nie tylko na negowaniu istnienia diabła i aniołów, ale też na podważaniu sakramentu kapłaństwa, teandrycznej natury Chrystusa oraz jego prawdziwej obecności w Eucharystii – a po drugie niemrawe potępienie Katechizmu przez Stolicę Apostolską. Po przedłożeniu go ocenie nadzwyczajnej kongregacji kardynałów, która znalazła w nim błędy, dwuznaczności, a także brak niektórych podstawowych artykułów wiary, pozwolono jednak na to, by Katechizm krążył po świecie (nawiasem mówiąc szefowie wydawnictw katolickich

⁸³ Zjawisko to dostrzegł również E. Castelli we wstępie do krajowego wydania *Katechizmu* Rosminiego (t. XLV): „Dziś mamy do czynienia w Kościele katolickim z istnym korowodem katechizmów i ich rozmaitych wariantów, z których nie wszystkie zdają się w równym stopniu godne polecenia.”

⁸⁴ „*Wprowadzenie do wiary katolickiej*” – nowy katechizm dla dorosłych, firmowany przez Episkopat Holenderski.

we wszystkich krajach bili się o prawa przedruku). Stolica Apostolska postawiła tylko jeden warunek: aby do tego dzieła wynaturzającego prawdę katolicką dołączać korektywę zawierającą dekret potępiający.

Niemal wszędzie witano ów „katechizm holenderski” jako „najlepszy z możliwych sposobów prezentacji wiary katolickiej współczesnemu człowiekowi”. Mimo negatywnej oceny wydanej przez Stolicę Apostolską biskupi wprowadzali go do szkół publicznych i bronili przed rodzicami⁸⁵. Został on ostatecznie wycofany w 1980 r. po nadzwyczajnym Synodzie biskupów Holandii, który odbył się w Rzymie pod przewodnictwem Jana Pawła II.

Również wiele publikacji ukazujących się pod egidą biura ds. katechezy działającego przy Kurii Diecezji Paryskiej zniekształca przesłanie biblijne, zasiewa ziarno wątpliwości w sprawie dogmatów, a niekiedy nawet demoralizuje. Przykładem może być książka Jeana Le Du poświęcona Dekalogowi pt. „*Qui fait la Loi?*” (*Kto ustanawia Prawo?*), która rzuca cień na autentyczność opisanego w Biblii wydarzenia na górze Synaj. Dowiadujemy się z owej lektury, że ogłoszenie Dziesięciorga Przykazań przez Mojżesza było z jego strony „wybiegiem” (czyli w gruncie rzeczy oszustwem) „służącym umocnieniu jego władzy [nad narodem żydowskim]”. Le Du uwiarygodnił w ten sposób tezę o religijnej mistyfikacji, która była lansowana przez Voltaire’a powodowanego w swych działaniach ślepą nienawiścią do Żydów. Teza ta, która pokutowała m.in. w ideologii nazistowskiej, stała się niejednokrotnie źródłem nienawiści względem chrześcijan. Odpowiadając na pytanie postawione w tytule, Le Du zaprzecza, że Przykazania pochodzą od Boga, odmawia im charakteru Objawienia i czyni z nich wytwór ewoluującej świadomości człowieka, który stopniowo uwalnia się od mitów, ulega zeświecczeniu, by „ostatecznie samemu wybrać, jakim chce być człowiekiem”.

Jeszcze większą burzę wywołała książka ks. Léopolda Charlota, szefa „Regionalnego Ośrodka Nauczania Religijnego w Angers”, pt. *Dieu est-il dans l'hostie?* (*Czy Bóg przebywa w hostii?*). Była ona rozprowadzana nawet w przykościelnych kioskach i wystawiana w gablotach. A dotyczy tego, „w jaki sposób należy dziś myśleć o Eucharystii i o prawdziwej obecności Chrystusa”. Szczególnie bulwersująca jest sugestia, że w różnych okresach historycznych można i należy rozumieć tę obecność inaczej, a rozumienie właściwe dla czasów dzisiejszych jest takie, że *ta rzeczywista obecność jest nierzeczywista*, czysto wyobrazeniowa i metaforyczna. Słowem, należy do tego dogmatu podchodzić tak samo, jak do stwierdzenia, że Beethoven jest obecny w którejś ze swoich sonat lub w uczuciach wrażliwego słuchacza. Charlot uczy katechumenów, że Eucharystia nie została ustanowiona przez Chrystusa podczas Ostatniej Wieczerzy, lecz przez wspólnotę pierwszych chrześcijan. Chleb i wino pozostają substancjalnie chlebem i winem; stanowią jedynie umowne znaki obecności Chrystusa pośród wiernych. Jest przeto pozbawione sensu ich konsekrowanie i wystawianie do adoracji. Charlot radzi kobietom, by podobnie jak mężczyźni zachowywały przed tabernakulum postawę stojącą, ażeby tym skuteczniej dotarło do umysłów chrześcijan, że sakrament eucharystyczny nie stanowi przedmiotu uwielbienia.

Jest *zgorzeniem* w ścisłym znaczeniu tego słowa (tj. nakłanianiem do grzechu, a w tym przypadku do grzechu przeciwko wierze), że książdz, którego biskup specjalnie namaścił, czyniąc go odpowiedzialnym za sprawy katechizacji, zaprzecza w słowie i piśmie dogmatowi o Eucharystii. Zgodnie z prawem psychologicznym i moralnym odpowiedzialność nie schodzi w dół, lecz idzie w górę. Zatem jeszcze większy nieład powstaje wówczas, gdy takie bluźnierstwo jest rozpowszechniane niejako z ramienia biskupa, mającego być mistrzem

⁸⁵ Por. list (z 28 paźdz. 1964) kard. Martinoliego, biskupa Lugano, do inż. Waltera Moccettiego, który poinformował kardynała, że z powodu wprowadzenia katechizmu holenderskiego wypisał swojego syna z lekcji religii.

wiary i tym, który powinien chronić powierzone mu stado – wierny lud – przed herezjami. [...] Ale trzeba spojrzeć na tę sprawę jeszcze szerzej: jest to zgorzenie siane przez Kościół, który przez jednego ze swych sług, wyposażonego w szczególne pełnomocnictwo, naucza błędów, które są niczym innym niż bluźnierstwem.

Zanik trzeźwego sądu intelektualnego i moralnego wśród członków episkopatu ujawnił się m.in. w tym, co powiedział JE Orchampt, biskup Angers, w obliczu gwałtownego protestu osób świeckich i duchownych. Oto jego słowa: „Biskup, który odpowiada za wiarę swego ludu, ma obowiązek sygnalizować ryzyko zdeformowania wiary, jakie może nieść z sobą ów podręcznik [...], ale jednocześnie zachęcać tych, którzy będą się nim posługiwali, do zgłaszania krytycznych uwag oraz do *pogłębienia*, mając na względzie konieczny wysiłek na rzecz odnowy duszpasterskiej” (*Tydzień religijny* diecezji Angers, 11 list. 1976 i 16 stycznia 1977). Biskup nie potępia i nie wycofuje podręcznika wydanego przez jego ośrodek katechetyczny. Zniweczenie dogmatu uważa tylko za pewną „deformację”. Nie ma nic przeciwko nauczaniu religii katolickiej przy pomocy podręcznika, który ją atakuje. Nie odwołuje autora podręcznika z jego funkcji i uznaje, że teza ks. Charlota nadaje się do rozpowszechniania, pod warunkiem, że nie będzie się jej traktować jako jedynej możliwej. Co więcej, posługując się typowym zwrotem odnowicieli, prosi on o „pogłębienie”, co w nowatorskiej hermeneutyce (por. § 50) oznacza maglowanie jakiegoś dogmatu tak długo, aż zostanie zamieniony w swoje przeciwieństwo. Wreszcie ordynariusz Angers utrzymuje, że tego typu „próby” przyczyniają się do odnowy Kościoła.

Stolica Apostolska wyraziła swoją dezaprobatę, ale i tym razem w sposób nader oględny. Nie ulega wątpliwości, że właśnie biskupa Orchampta dotyczył następujący fragment przemówienia Pawła VI z 18 kwietnia 1977 roku: „Wierni mają prawo się dziwić, że jawne nadużycia doktrynalne są tolerowane przez tych, którzy otrzymali od episkopatu posłannictwo wiążące się od pierwszych chwil Kościoła z potrzebą szczególnej czujności i jedności.”

Na koniec nie sposób nie zauważyć, że co najmniej kilku biskupów scedowało swoje niezbywalne obowiązki na innego biskupa, który z kolei postanowił zdać się na niepewne sądy jednego ze swych wikariuszy. Tylko tak bowiem mogło dojść do tego, że katechizm autorstwa ks. Charlota zadomowił się w niemal wszystkich diecezjach zachodniej części Francji.

134. *Odnowa i uwiad katechezy we Włoszech.*

Innym przykładem scedowania władzy nauczycielskiej Konferencji Episkopatu na księży-odnowicieli było zlecenie intelektualistom opcji marksistowskiej (którzy skądinąd, jak się później okazało, wystartowali w wyborach parlamentarnych z list partii komunistycznej) zadania opracowania nowego katechizmu.

Parcie w kierunku ekumenizmu kazało autorom *Katechizmu dla Młodzieży* (Rzym 1979) kategorycznie stwierdzić, że następuje stopniowe zbliżenie egzegezy katolickiej do protestanckiej. Tymczasem takie zbliżenie nie jest możliwe, ponieważ protestanci nie uznają wyższości wykładni Urzędu Nauczycielskiego Kościoła nad światłem indywidualnego rozumu. Przy okazji autorzy Katechizmu naruszyli jeden z elementów doktryny katolickiej, hołdując poglądom modernistycznym: otóż nie jest prawdą, że cud poprzedza wiarę; to wiara rodzi przekonanie o możliwości cudu. W Katechizmie potraktowano też niezwykle płytko i pobieżnie kwestię niezmienności depozytu wiary. Dominuje tam raczej duch nowatorskiego „mobilizmu”, akcentowanie tego, że Kościół powinien stale poszukiwać, „wsłuchiwać się”...

Jeszcze jaśniej daje się odczytać specyficzne nastawienie twórców *Katechizmu dla Dzieci*, wydanego w 1976 r. przez Konferencję Episkopatu Włoch, zwłaszcza jeśli chodzi o

sposób interpretowania ekumenizmu. A jest on przez nich traktowany jako identyfikowanie wartości, które nie zawsze są wyartykułowane wprost, ale które są w pełni obecne w każdej religii. Zatem nie ma potrzeby przechodzenia od jednej wiary do drugiej; można jedynie pogłębiać to, co już się poznało, dzięki wzbogacającemu dialogowi z wyznawcami innych religii. Objęte katechizacją dzieci w wieku szkolnym nie dowiadują się tego, co specyficzne dla religii katolickiej. Mają przede wszystkim poznać to, co uniwersalne dla wszystkich wyznań (nie w tym bowiem rzecz, by utożsamiały się z jedną, konkretną religią, lecz by nieustannie poszukiwały). Katecheza „powinna sprzyjać otwartości dzieci na wszystkich ludzi, by chcieli z nimi współdziałać na rzecz wolności, sprawiedliwości i pokoju, nie tracąc wszakże z oczu znaczenia wiary i sakramentów, które są źródłem sił duchowych.” Raczono więc zauważyć, że istnieje coś takiego, jak sakramenty, które są źródłem sił duchowych – zapewne takim samym źródłem, jak obrzędy zachowywane w dowolnej innej religii. To, co specyficznie katolickie, powoli traci na znaczeniu. Nie wspomina się już o grzechu, błędzie, potępieniu, odkupieniu, sądzie ostatecznym, wiecznym przeznaczeniu człowieka. Chrześcijaństwo nie tylko „nie jest wszystkim” (jak lubi się ostatnio podkreślać), ale jak się zdaje, nie jest nawet niczym szczególnym – ot, jednym z ogniw szerokiego frontu współpracy dla dobra ludzkości.

135. *Spotkanie rzymskich katechistów z Papieżem.*

Uwiad i degradacja katechezy ujawniła się w całej rozciągłości podczas spotkania rzymskich katechistów⁸⁶ z Janem Pawłem II dnia 5 marca 1981 r. (DC z 5 kwietnia, 1805, str. 343-5). Papież odróżnił katechezę, jako bezpośrednie dzieło Kościoła, od nauczania religii w szkołach publicznych, które to zadanie, jako integralny element misji oświatowej, ciąży na państwie. Za obowiązek państwa uznał więc Papież tę „posługę, którą społeczeństwo pełni na rzecz katolickich uczniów, stanowiących niemal całość dziatwy szkolnej” (*loc. cit.*, str. 344), a także na rzecz ich rodziców, „którzy, jak wolno logicznie zakładać, pragną wychowania swoich dzieci zgodnie z własnymi religijnymi zasadami”. Jednak pomimo tych stwierdzeń Ojca Świętego na spotkaniu padły propozycje i opinie idące w kierunku odrzucenia nauczania katolickiego. Niektórzy sprowadzali religię katolicką do synkretycznie pojmanego chrześcijaństwa, do religii naturalnej, czy też do ideologii wolności. Jednocześnie niemal każdy z mówców podkreślał „kryzys tożsamości księdza katolickiego”. Jeśli chodzi o celowość nauczania religii, nie znajdowano innych ważkich przesłanek niż czysto kulturowe: poznanie świata judaistycznego i świata chrześcijańskiego wydaje się konieczne do zrozumienia podstaw współczesnej cywilizacji. Ogólnie podzielano przekonanie, że celem katechezy ma być zapoznanie uczniów z całym wachlarzem wierzeń i ideologii, „aby byli oni w stanie dokonać wolnego wyboru” – jak gdyby poznawanie alternatywnych wartości wyposażało też w kryterium umożliwiające wybór. W każdym razie nie doszukano się żadnej przesłanki, która pozwalałaby na szczególne wyróżnienie religii katolickiej. „Ponieważ nie jest ona jedyną, która niesie z sobą wartości religijne, nie powinna być także jedyną nauczaną we włoskich szkołach”. Innymi słowy, wypada uzupełnić program szkolny o inne religie. Należałoby oczywiście rozwiązać najpierw konkordat, który daje przywilej właśnie religii katolickiej...

Wydaje się, że rzymscy księża stali się kontynuatorami tradycji naturalistycznej, rzecznikami synkretystycznego panteonu z kaplic „Miasta Słońca” (por. dzieło T. Campanelli), gdzie Chrystus przebywa w towarzystwie Ozyrysa i Mahometa. Przed oczyma staje nam także gorsząca „szopka” synkretystyczna, którą zorganizowano w katedrze Notre-

⁸⁶ „Katechiści rzymscy”, to członkowie rzymskiego duchowieństwa zajmujący się problematyką katechizmu, a nie – jak w krajach misyjnych – dobrze wykształceni neofici pomagający misjonarzom w przygotowaniu katechumenów do sakramentu chrztu.

Dame de la Garde w Marsylii z inicjatywy JE Etchegaraya (który się jednak tego wypiera - por. DC z 16 maja 1976).

Nie znaleziono szczególnego uzasadnienia dla wyższości prawdy katolickiej, a nawet posunięto się do stwierdzenia, że „katechetom nie płaci się za prowadzenie katechezy czy za nauczanie religii, lecz za to, by służyli człowiekowi”. W szkole ma być miejsce co najwyżej dla „propedeutyki katechezy i ewangelizacji, co państwo winno uznawać jako wspomaganie rozwoju osobowego.” Za tym operowaniem ogólnikami typu „rozwój osobowy”, a także za przeciwstawianiem nauczania prawdy katolickiej służbie człowiekowi, kryje się albo daleko posunięta indolencja umysłowa, albo chęć stworzenia zasłony dymnej dla uprawiania nowatorskiej heurystyki oraz dla harców tych, którym zależy nie tyle na prawdzie, co na nieskrępowanej wolności.

O pustce, jaka zionie z katechezy w jej współczesnym wydaniu, można się przekonać zapoznając się z dokumentem końcowym, który zawiera takie oto wnioski:

- odprawienie mszy dla licealistów mających przystąpić do egzaminu maturalnego;
- organizacja w Rzymie „Dni Szkoły”;
- przyjmowanie katechistów na audiencji u Papieża;
- wizyta Ojca Świętego u uczniów V klasy państwowego gimnazjum.

Zachodzi obawa, że na niewiele się zda postulowany „kongres rzymski z Ojcem Świętym⁸⁷”, inicjatywa zapewne piękna, ale nie dotycząca meritum omawianego zagadnienia. Ponadto nasuwa się podejrzenie, że ta nijakość, czyli brak konkretów, była jedynym sposobem na to, aby we wnioskach końcowych nie znalazły odbicia prezentowane podczas spotkania ekstrawaganckie opinie, daleko odbiegające od tradycyjnej praktyki i filozofii Kościoła.

136. *Nowa katecheza contra wytyczne Jana Pawła II. – Kardynał Journet.*

Mentalność rzymskich księży, która wyszła na jaw podczas omawianego spotkania, zasługuje na uwagę tym bardziej, że ostro kontrastuje z duchem *Ekshortacji Apostolskiej* Jana Pawła II skierowanej do duchowieństwa (DC, 1774; za OR z 27 paźdz. 1979).

- Nowa katecheza jest podszyta egzystencjalizmem i proponuje „doświadczenie wiary”, podczas gdy – jak podkreślił Papież – katecheza ma mieć charakter *intelektualny*. Ojciec Święty wyraził też życzenie, by osoby katechizowane otrzymywały proste, ale niewzruszone prawdy, „które pomogą im coraz lepiej poznawać Pana⁸⁸”.
- Nowa katecheza chce dostosowywać wiarę do różnorodności kultur. Papież, przeciwnie – pragnie, by to wiara przemieniała poszczególne kultury (ust. 52): „Nie byłoby katechezy, gdyby to Ewangelia miała się zmieniać w zetknięciu z kulturami⁸⁹”.
- Nowa katecheza odrzuca zasadę *autorytetu*, czyli metodę jednoznacznych pytań i odpowiedzi oraz ich zapamiętywania. Tymczasem Papież wyraźnie wylicza (ust. 55), co należy *opanować w sposób trwały, czyli zapamiętać*:
 - najważniejsze słowa Chrystusa;
 - najważniejsze teksty biblijne;

⁸⁷ Nawet zwracając się do Papieża na audiencji generalnej 28 sierpnia 1982 r. przedstawiciel rzymskich katechistów nie potrafił zaproponować niczego prócz zorganizowania walnego zjazdu (OR z 29 sierpnia 1982).

⁸⁸ „Quibus ad Dominum magis magisque *cognoscendum* adiuventur.”

⁸⁹ „Non esset catechesis si Evangelium ipsum mutaretur cum culturas attingit.”

- formuły wiary;
 - dziesięcioro przykazań;
 - tradycyjne modlitwy⁹⁰ oraz formuły liturgiczne.
- Nowa katecheza opiera się na heurystycznym, egalitarnym dialogu, zakładającym niespecyficzną prawdę. Tymczasem Papież (por. ust. 56) odrzuca ten dialog jako niebezpieczny, „zniżający się do indyferentyzmu, który wszystko stawia na jednej płaszczyźnie⁹¹”.
 - Nowa katecheza stara się doprowadzić ucznia do doświadczenia boskości i do „spotkania Jezusa w swoim życiu”, podczas gdy Papież (por. ust. 18) definiuje katechezę jako nauczanie chrześcijańskiej doktryny (*institutio doctrinae christianae*), które ma służyć coraz lepszemu *poznawaniu* bożej prawdy i jej świadomemu *przyjmowaniu* – a nie rozwojowi osobowości.

W dzisiejszym kryzysie katechezy jak w soczewce skupiają się wszystkie bolączki i rozdarcia współczesnego Kościoła. Mamy tu do czynienia z dewaluacją wymiaru teoretycznego, niepewnością w sprawach nie tylko doktrynalnych, ale i dogmatycznych, apologią subiektywizmu, rozdziwieniem między biskupami⁹², zatargami biskupów ze Stolicą Apostolską, odrzucaniem fundamentów pedagogii katolickiej, antropocentryzmem i przyjmowaniem perspektywy doczesnej.

Gérard Soulages⁹³ cytuje kilka dramatycznych listów kard. Journeta na temat stanu katechezy. Kardynał dostrzega w aktualnej sytuacji efekt zagubienia hierarchii kościelnej oraz wewnętrznego rozkładu Kościoła: „Byłoby czymś tragicznym, gdyby biskupi – następcy Apostołów – uzależniając swój punkt widzenia od rozmaitych komisji dali sobie narzucić perspektywę zawężoną do ulepszania świata, a co gorsza, stanęli w służbie dechrystianizacji narodów chrześcijańskich.”

137. *Katecheza bez katechezy.*

Jak zdołaliśmy się zorientować, katecheza lansowana przez „odnowicieli” jest naznaczona przez dwie ściśle z sobą powiązane tendencje:

- na płaszczyźnie *metodologicznej*: do porzucenia pedagogii katolickiej, w świetle której prawda jest transcendentna, czyli wykracza poza inteligencję tego, który ją otrzymuje;
- na płaszczyźnie *dogmatycznej*: do rezygnacji z niezawodnej ostoji wiary poprzez zastąpienie jej subiektywnymi dociekaniem i wyborami.

Nowa katechizacja została zainaugurowana przez Episkopat Francji w 1967 r. publikacją dzieła pt. *Fonds obligatoires* („Obowiązkowe podstawy”). Jego uzupełnieniem stał się wydany w 1982 r. podręcznik *Pierres vivantes* („Żywe kamienie”), który nie uzyskał aprobaty Stolicy Apostolskiej. Równocześnie biskupi zakazali posługiwania się na terenie Francji jakimkolwiek innym katechizmem – nawet Katechizmem Soboru Trydenckiego oraz tym, który był ogłoszony przez Piusa X. Zanosilo się na otwarty konflikt między francuskim episkopatem a Watykanem. Ale nic takiego nie nastąpiło. Co prawda kard. Ratzinger, prefekt

⁹⁰ Najbardziej ewidentnym skutkiem rezygnacji z metody pamięciowej jest to, że dzisiejsze dzieci nie znają modlitwy „Ojcze Nasz” i „Zdrowaś Mario”, których zaprzestali ich uczyć zarówno rodzice, jak i katecheci. Podkreślił to JE Martinelli, biskup Lugano, w swojej homilii z 20 maja 1973 r. Nawet wspomniany już biskup Orchamp, przewodniczący Komisji Episkopatu Francji ds. Katechezy, proponuje, by powrócić do uczenia dzieci pacierza (por. M. Gillet, *Notre catéchèse*, Paryż 1976).

⁹¹ „Sæpe ad indifferentism omnia exæquantem delabitur.”

⁹² Przy okazji rozpatrywania sprawy ks. Charlota biskup Elchinger opuścił demonstracyjnie komisję episkopatu, aby zmanifestować swój sprzeciw wobec *czysto dogmatycznych* stanowisk.

⁹³ *Dossier sur le problème de catéchèse*, wrzesień 1977, str. 53.

Kongregacji Nauki Wiary, który przybył w styczniu 1983 r. do Francji, żeby wygłosić w Lyonie i w Paryżu wykład na temat aktualnej sytuacji w dziedzinie katechezy, mówił o „miałkości nowej katechizacji”, co wywołało krytykę francuskich biskupów, poruszenie opinii publicznej i było niewątpliwie przykrą niespodzianką dla duchowieństwa. Kardynał zganiał nowe kierunki w katechezie, ponieważ zamiast nauczać *prawdy*, z którą łączy się religijne zobowiązanie posłuszeństwa, przedstawia się uczniom *teksty biblijne* skomentowane według metody historyczno-krytycznej i pozostawia do ich uznania, czy chcą w owo przesłanie biblijne wierzyć, czy też nie. Głoszone przez Kościół *prawdy wiary* są tu oddzielone od Kościoła i zostają przedłożone bezpośrednio wierzącym, którzy mają indywidualnie stać się ich interpretatorami i sędziami. Tak „uniezależniona” Biblia staje się materiałem, który podlega zwykłej krytyce historycznej, Kościół zaś zostaje zdegradowany, ustępując przed subiektywnym osądem.

Odchylenie polega więc w tym przypadku na „przepowiadaniu wiary w sposób bezpośredni⁹⁴, w oparciu o Biblię, abstrahując od Dogmatów”. Jest to powtórzenie błędu Lutra, który negował Tradycję i Magisterium Kościoła. W ten sposób wynaturza się wartość samej Biblii, która, „oddzielona od żywego organizmu Kościoła”, zamienia się w „muzeum zabytków piśmiennictwa, w niejednorodny zbiór ksiąg”. Kościół zdaje się na indywidualne światło wierzących, a swoją doktrynę powierza historykom i krytykom. Przyjęcie wiary jest w tej sytuacji indywidualnym aktem, dokonującym się poza wspólnotą, której pragnął Chrystus.

Następnie: egzegeza tekstów biblijnych zaczyna być zdominowana przez racjonalistyczne „*widzimi się*”. W praktyce polega to na omijaniu tego, co wydaje się niezrozumiałe: „pojawia się dążenie do unikania trudności, zwłaszcza tam, gdzie przesłanie wiary konfrontuje nas z materią.” Jak podkreśla kard. Ratzinger, rodzi to pokusę do „uciekania w wymiar symboliczny [i to w odniesieniu do głównych faktów wiary], począwszy od stworzenia, poprzez dziewicze Narodzenie i Zmartwychwstanie Jezusa, aż po prawdziwą obecność Chrystusa w konsekrowanym chlebie i winie, nasze własne zmartwychwstanie, a wreszcie ponowne przyjście Chrystusa.”

Zostały tu wydobyte z całą ostrością błędy dogmatyczne, które przeżarły wspomniany katechizm, powstały z inspiracji odnowicieli. Istotnie, brakuje tam jasnego ukazania Stworzenia, a jego opis nie stanowi punktu wyjścia dla całej katechizacji. Pojawia się dopiero w rozdziale 9, przy czym Stworzenie zostało tam utożsamione... z odrodzeniem Ludu Bożego, który Bóg wyprowadził z domu niewoli.

W podręczniku do religii pt. *Pierres vivantes* dziewiczy charakter narodzin Chrystusa nie został w żaden sposób wyeksponowany, gdyż Maryja została nazwana „młodą dziewczyną palestyńską, którą Bóg wybrał, aby stała się matką Jezusa”. Nie znajdujemy tam określeń: „Niepokalana”, „Matka Boża”, czy „narodzony z Dziewicy”. Zmartwychwstanie Chrystusa należy rozumieć jako „wydarzenie duchowe”, którego realność opiera się na wierze pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej; rzecz jasna, na zasadzie koniecznej konsekwencji, która została tak mocno zaakcentowana przez św. Pawła w I Liście do Koryntian (XV, 12 i nast.), wierzymy w podobny sposób w zmartwychwstanie zmarłych... Także Wniebowstąpienie jest wyłącznie metaforą moralnej apoteozy Chrystusa. We wspomnianym podręczniku jest napisane, że „wstąpienie do nieba przez Chrystusa, to *obraz*, który mówi nam, że przebywa on w radości swego Ojca.” Zwykły człowiek też może podobnie dostąpić radości Ojca. Pismo Święte stwierdza, że Chrystus uniósł się w niebo „taki, jakim go widzieli, *videntibus illis*” (Dz I, 9). Tymczasem katechizm francuski naucza, że „w czterdziestym dniu po Wielkanocy *chrześcijanie wierzą*, że Jezus jest ponad wszystko.”

⁹⁴ Pełny tekst wykładu ukazał się nakładem Téqui (Paryż 1983). Tytuł publikacji: *Transmission de la foi et source de la foi*.

Wreszcie Eucharystia została zredukowana do obchodzonej przez wspólnotę chrześcijan pamiętki Ostatniej Wieczerzy. Odpowiedni rozdział *Pierres vivantes* jest zatytułowany „Chrześcijanie pamiętaj”. Takie ujęcie wynika z nowatorskiej tezy o *transsignifikacji* i o *transfinalizacji* (por. § 267-275).

Heterodoksyjność tego katechizmu, udającego przed wiernymi we Francji, że jest autentycznym przekazem wiary Kościoła katolickiego, nie wynika wprost z lektury każdego z artykułów, lecz polega na opuszczeniach, niedopowiedzeniach, metaforach. Staje się to szczególnie wyraźne, gdy porównamy go z dawnym katechizmem⁹⁵.

138. *Przywrócenie katolickiej katechezy.*

Według kard. Ratzingera katolicka katecheza jest *nauczaniem*, czyli przekazywaniem prawd, zaś jej treścią jest dogmat Kościoła – a więc nie „abstrakcyjne” słowo Biblii, odległe od nas zarówno pod względem historycznym, jak i filologicznym, lecz żywe słowo Biblii, pieczołowicie przechowane oraz przekazywane członkom Kościoła. Nie można – wbrew temu, co zrobiono we Francji – zwlekać z nauczaniem dogmatów, umieszczając je dopiero w programie dla gimnazjów, a wcześniej konfrontować dzieci z tekstami biblijnymi, do czytania których mają służyć trzy „klucze” (chodzi tu o analizę poszczególnych fragmentów z punktu widzenia Starego Testamentu, Nowego Testamentu, oraz pod kątem „znaczenia, jakie Biblia ma dla współczesnego katolika⁹⁶”). Zastosowany do ksiąg natchnionych historycyzm jest uderzająco zbieżny z koncepcją modernistyczną: to, co boskie, stanowi według niej niepoznawalny *noumen*, który ludzki umysł próbuje „trawestować” na tysiące sposobów, które łącznie składają się na tzw. *fenomen religijny* – dziedzictwo religijne ludzkości.

Śmiało możemy odnieść do francuskiego katechizmu przestrożę Jana Pawła II z jego przemówienia, które wygłosił w Salamance: „Strzeżcie się niebezpiecznej iluzji, że można oddzielić Chrystusa od Jego Kościoła, a Kościół od jego Magisterium.”

Historycyzmowi katechizmu *Pierres vivantes* kard. Ratzinger przeciwstawił niewzruszoność dogmatu, który wprawdzie może być w różny sposób przedstawiany przez katechetów (różny w sensie dydaktycznym, literackim, psychologicznym), ale nade wszystko ma zostać zachowana jego istota. Nie ma mowy o rozmaitych wariantach rozumienia dogmatu – istnieje jedynie niezmierna różnorodność sposobów jego wyrażania. Katecheza ma przede wszystkim charakter intelektualny: służy przekazywaniu wiedzy, a nie egzystencjalnemu wprowadzaniu w tajemnicę Chrystusa. Rzecz jasna, prawd wiary naucza się m.in. po to, by stawały się praktyką życia, ale właściwym i bezpośrednim celem katechezy jest poznanie.

Kardynał chciałby, aby cały materiał był ułożony zgodnie ze schematem katechizmu trydenckiego, na którym wzorowano się w całym świecie katolickim aż do Soboru Watykańskiego II.

Przeto trzeba nauczać dzieci (odkąd tylko ich umysł jest zdolny się uczyć), w co chrześcijanin powinien *wierzyć* – a więc wszystkiego, co jest zawarte w *Credo*. Następnie: czego powinien *pragnąć* i o co powinien *prosić* Boga w modlitwie. Wiąże się to bezpośrednio z eksplikacją *Modlitwy Pańskiej (Ojciec Nasz)*. Dalej: co powinien *czynić*. To z kolei wymaga

⁹⁵ W niedługim czasie po odczycie kard. Ratzingera, zwracając się do przedstawicieli Międzynarodowej Rady Katechezy, Papież Jan Paweł II jeszcze raz zwrócił uwagę na zasadniczy związek między katechezą a dogmatami. Zadaniem katechezy - stwierdził - jest „przekazywanie, objaśnianie oraz umożliwienie pełnego przeżywania prawd wyrażonych w symbolu wiary” (*OR* z 16 kwietnia 1983).

⁹⁶ Warto dodać, że owe trzy interpretacje poszczególnych fragmentów są wyróżnione typograficznie dzięki zastosowaniu trzech różnych kolorów.

sięgnięcia do *Dekalogu*. Ten podział na trzy płaszczyzny kryje w sobie wielką głębię metafizyczną i teologiczną (autorzy nowych katechizmów najwyraźniej nie byli tego świadomi), ponieważ odpowiada on trynitarnej konstytucji każdego bytu, wewnętrznej strukturze Trójcy Świętej, a także podziałowi na trzy cnoty teologiczne: wiarę, nadzieję i miłość. Do tych trzech elementów katechizacji dochodzi nauka o sakramentach. Również ów czwarty składnik ma bezpośredni związek z katolicką doktryną, bowiem tylko dzięki łasce, którą otrzymujemy w sakramentach, stajemy się zdolni żyć według prawa moralnego, które zostało potwierdzone i uwznioślone przez Ewangelię.

Kardynał przypomina też o konieczności uczenia się na pamięć i podkreśla, jak niezastąpiona jest tradycyjna formuła pytań i odpowiedzi – przy czym zarówno pytania, jak i odpowiedzi muszą wynikać z treści dogmatycznych, co jest oczywiście nie do pogodzenia z dociekaniem heurystycznym i z podejściem egzystencjalnym.

Poważna *cezura* wystawiona przez kard. Ratzingera francuskiemu katechizmowi w wystąpieniu, które w druku zajmuje dwadzieścia stron, nie traci nic ze swej aktualności teologiczno-doktrynalnej także po tym, jak kardynał wycofał się z niej w oświadczeniu zawierającym dwadzieścia wierszy tekstu, uzgodnionym z biskupami francuskimi (por. § 60-65).

ROZDZIAŁ XIV

ZGROMADZENIA ZAKONNE

139. Zakony w Kościele posoborowym.

Ponieważ zgromadzenia zakonne stanowią „nadzwyczajny” element Kościoła katolickiego, wydaje się czymś oczywistym, że wstrząsy, jakie dotknęły jego „zwykłą część”, szczególnie mocno musiała odczuć właśnie owa część nadzwyczajna. Zgodnie z maksymą *loquimini nobis placentia*, na mocy której wielu stara się upiększać to, co z natury szpetne, i dopatrywać się w każdym dramacie jakichś miłych i pozytywnych stron, poważne rozprzężenie, jakie ogarnęło zgromadzenia zakonne, było na ogół ukrywane i bagatelizowane w imię beztroskiego optymizmu, cechującego także podejście Jana XXIII (o czym miałem już okazję wspomnieć). Ogólnie zapanowała moda na to, by gwałtowne i niepokojące zmiany traktować jako symptomy żywotności.

Ale przejawy dekadencji są nazbyt oczywiste. Wielu duchownych porzuciło swój stan kapłański (por. § 79), a wszystkie instytuty życia konsekrowanego, zakony męskie i żeńskie, zarówno te kontemplacyjne, jak i te prowadzące dzieła apostołskie, uległy przez dwadzieścia ostatnich lat może nie „zdziśiatkowaniu”, ale daleko idącemu uszczupleniu stanu osobowego. By ograniczyć się do oficjalnych statystyk z 1978 r. (*Tabularum statisticarum collectio*), liczba zakonników zmniejszyła się z 218 tys. w 1966 roku do 165 tys. w 1977 roku, czyli o około jedną czwartą⁹⁷. Niestety, nie da się powiedzieć – wbrew temu, co wielu usiłuje utrzymywać – że spadkowi ilościowemu towarzyszy wzrost jakościowy. Jakość zależy również od ilości. Jeżeli jest wielu takich, którzy chcą się poświęcić ideałowi, dążenie do tego ideału może przekształcić się w doskonałość. A trzeba, by było wielu takich – po to, by przynajmniej niektórzy okazali się wybitni. Podobnie trzeba pracować dużo, żeby pracować dobrze.

O dekadencji świadczy również wprowadzanie nowinek⁹⁸: wszystkie instytuty zakonne zreformowały – często w sposób nader oryginalny – swoje konstytucje i swoją regułę. Skutek był w każdym przypadku dość destrukcyjny: szkody przewyższyły korzyści. Zapytany o to, czy obecnie daje się zauważyć kryzys życia konsekrowanego, kard. Daniélou udzielił tyleż jednoznacznej, co zasmucającej odpowiedzi: „Myślę, że mamy dziś do czynienia z bardzo poważnym kryzysem życia konsekrowanego. Nie należy mówić o odnowie – raczej wypada mówić o *dekadencji*”⁹⁹. Przynęte tej sytuacji kardynał upatruje w opacznym rozumieniu rad ewangelicznych, które chce się pojmować jako perspektywę psychologiczno-socjologiczną,

⁹⁷ Największe spadki notuje się u Dominikanów (z 10 tys. do 6 tys.), Kapucynów (z 16 tys. do 12 tys.), Jezuitów (z 36 tys. do 26 tys.) i Salezjanów (z 22 tys. do 17 tys.).

⁹⁸ Duch innowacji może doprowadzić nawet do sprzeniewierzenia się Założycielowi – kiedy opuszcza się miejsce pełne pamiątek po nim. W 1870 r. Pius IX zaproponował ojcu Bosco przeniesienie jego dzieł z Turynu do Rzymu, zadając mu pytanie: „Czy wasze zgromadzenie coś by na tym straciło?” A oto odpowiedź św. Jana Bosco: „Ojciec Święty, byłoby to jego ruiną.” (*Memorie biografiche di don Bosco*, t. IX, str. 319). Jednak w 1972 r. Kapituła Generalna Salezjanów przeniosła się do Rzymu, przy czym Rektor oznajmił wprost: „To, co wówczas byłoby ruiną Salezjanów, sto lat później stało się koniecznością, ponieważ sytuacja zmieniła się diametralnie.” (*OR* z 9 czerwca 1972). Ale fałszywe jest twierdzenie, że „Turyn i tak pozostaje centrum duchowym”. Jest to czysta gra słów: centrum nie może nim pozostać, jeśli opuszczają go centralne organy.

⁹⁹ M. de Lange, *Dans le sillage des Apôtres (Śladami Apostołów)*, Paryż 1976, str. 223.

zamiast widzieć w nich zachętę do obrania szczególnego *stanu*, którego struktura ma być ukształtowana przez radykalizm Ewangelii¹⁰⁰.

Owszem, odnowa powinna być rozumiana jako dostosowanie do świata, ale służące temu, by móc skuteczniej wywiązywać się z misji uświęcania. Kwestia relacji ze światem zawsze zaprzętała umysł tak założycieli, jak i reformatorów zakonów. Kiedy w Europie kwitło niewolnictwo i wielu chrześcijan dostawało się w ręce muzułmanów, powstał Zakon Mercedarian, którego celem było odkupywanie niewolników. Kiedy szalała zaraza, swoją posługę wśród chorych pełnili Antonianie, Joannici i Kamilianie. Gdy pojawiła się potrzeba krzewienia oświaty wśród ludu, swoje szkoły zaczęli tworzyć Pijarzy, itd., nie wspominając o rozlicznych nowszych zgromadzeniach, które były zakładane z myślą o zaspokajaniu specyficznych potrzeb współczesnego świata.

We wszystkich reformach posoborowych można zauważyć ogólną prawidłowość: poszły one bez wyjątku w kierunku złagodzeń i ułatwień, nigdy w kierunku większych wymagań. Otóż trzeba podkreślić, że jest to dokładne przeciwieństwo tendencji, która charakteryzowała zmiany na przestrzeni całej dotychczasowej historii zgromadzeń zakonnych. Dawniej reformy były skutkiem zdrowego odruchu, chęci przeciwdziałania rozluźnieniu dyscypliny; czasami rodziły się z pragnienia życia bardziej uduchowionego, umartwionego, rozmodlonego. I tak z Benedektyków w Cluny wyszli Cystersi, z nich zaś wyrósł zakon Trapistów. Z Braci Mniejszych, w tym samym dążeniu do zaostrzenia reguły, wyodrębnili się Obserwanci, a później Rekolekci i Kapucyni. Za każdym razem chodziło o większy dystans do tego, co światowe, nigdy o to, by upodabniać się do świata – co jest tendencją nową i zgoła bezprecedensową.

Dzisiejsza reforma odbywa się w dużej mierze na zasadzie przesycania myślenia o Kościele i o życiu zakonnym stereotypowymi zbitkami pojęciowymi ukutymi przez odnowicieli. Każde zgromadzenie zakonne musi dziś „stawiać sobie pytania”, „konfrontować się z oczekiwaniami”, „porównywać doświadczenia”, „poszukiwać nowej tożsamości”. To zaś implikuje, rzecz jasna, że musi stać się inne niż to, jakim było przedtem. Ponadto musi ono „dopracować się nowych metod działania”, „uświadomić sobie nową problematykę Kościoła” (co sugeruje konieczność przyjęcia innej perspektywy i celów), zastanowić się nad „większą kreatywnością”, dążyć do „zbudowania prawdziwej wspólnoty” (jak gdyby od stuleci zakonnicy i zakonnice stanowili w swoich klasztorach jakąś niby-wspólnotę), „wpisać się we współczesny kontekst”, itp., itd¹⁰¹.

140. *Zmiana reguły. – Brak stabilności.*

Kryzys dotykający wspólnoty konsekrowane stanowi (podobnie, jak w przypadku pozostałych części owego ciała, jakim jest Kościół) konsekwencję nadmiernego zapatrzenia w świat, przyjmowania jego punktu widzenia, jakby wskutek niewiary, że uda się go pozyskać dla swojej wizji. Powoduje to wyalienowanie: proces, który prowadzi do zagubienia własnej natury. Bynajmniej nie bez znaczenia są obserwowane zmiany w habicie mnichów i zakonnice. Trudno oprzeć się wrażeniu, że każda taka zmiana jest przejawem pragnienia, aby nie odróżniać się zanadto od osób świeckich. To nie tylko oznaka wyzbywania się własnej istoty (a w każdym razie rezygnacji z cech przynależnych tej istocie); jest to również oznaka serwilistycznej uległości, chęci podobania się. Nie należy zapominać, że specyfika – często

¹⁰⁰ Również kard. Ciappi wytknął wypaczenia reformatorskie, mające swe źródło w maniakalnym dążeniu do naśladowania świata (*OR* z 3 lipca 1981).

¹⁰¹ Powyższe tezy zostały zaczerpnięte z planu odnowy debatowanego przez Salezjanów z Ameryki Łacińskiej - por. *Bollettino salesiano*, wrzesień 1978, str. 9-12. Ale dość dobrze oddają one sposób myślenia na temat zmian w innych kapitułach.

frapująca – stroju zakonnego zawsze służyła podkreśleniu szczególnego statusu osoby noszącej ów strój, a oprócz tego była istotnym znakiem wolności Kościoła, jego niezależności od mód i kaprysów. Zauważmy też, że bardzo łatwo jest przejść od pogardy dla habitu do dezawuowania stroju liturgicznego. I rzeczywiście: dziś zdarza się widzieć księży koncelebrujących mszę w stroju na wskroś świeckim (*Esprit et Vie*, 1983, str. 190¹⁰²).

Życie konsekrowane, to życie dostosowane do rad ewangelicznych; życie, które jest obiektywnie doskonalsze (co wynika bezpośrednio z perspektywy ukazanej przez Chrystusa: „Jeśli chcesz być doskonały, *Si vis perfectus esse*” - por. Mt, XIX, 21) od zwyczajnego życia, gdzie człowiek stara się spełniać jedynie ogólne wymagania. Tendencje, jakie zaznaczyły się w obecnych próbach reformowania życia zakonnego, mają wiele wspólnego z zapędami reformatorskimi w dziedzinie kapłaństwa. W tym ostatnim przypadku widać chęć zacierania różnicy między kapłaństwem sakramentalnym a kapłaństwem powszechnym. Natomiast w pierwszym przypadku – tym, który teraz omawiamy – usiłuje się zamazać to, co odróżnia stan doskonały od stanu zwykłego. A wszystko po to, by zarówno w mentalności, jak i w codziennej praktyce, zagubiona została specyfika życia konsekrowanego.

Życie i wola człowieka wpisują się w pewną dynamikę, która poniekąd kontrastuje z niewzruszonym charakterem prawa moralnego. Świadomie obrany *stan* zakonny implikuje stały porządek, w który zostaje wpisana owa dynamika działań i dążeń. Stałość udaje się osiągnąć dzięki *związaniu własnej woli*, która świadomie poddaje się temu porządkowi poprzez śluby czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Dekadencja, którą na wstępie sygnalizowałem, jest rezultatem osłabienia rygorów wynikających z tychże ślubów – jednak nie wskutek indywidualnej, przygodnej decyzji osoby konsekrowanej, lecz wskutek poluzowania reguły decyzją kapituły generalnej zakonu.

Przy czym trzeba podkreślić, że najgorszy jest w tym wszystkim brak stabilności. Stałość, którą zakonnik przyrzekał w regule benedyktyńskiej, ma dwojakie znaczenie. Często warto sięgać do pierwotnego znaczenia słów, by zyskać jasność co do istoty jakiejś rzeczy. Łaciński czasownik *regere*, od którego pochodzi słowo *reguła*, ma dwa znaczenia: „podtrzymywać” i „prowadzić”. Reguła zakonna jest normą nadającą kierunek życiu, ale również podtrzymującą je. Także łaciński czasownik *stare*, od którego pochodzi *stabilność* i *stałość*, oznacza zarówno „pozostawać w miejscu”, jak i „stać, trzymać się prosto”. Stałość życia zakonnego zakładała z jednej strony to, że mnich zamykał się w klasztorze i nigdzie się stamtąd nie ruszał, a z drugiej strony że znajdował w tej stałości ostoję, czyli odpowiednie warunki do tego, żeby „stać, a nie upaść” (w sensie postawy moralnej i religijnej). Dziś ta *stałość miejsca* należy do przeszłości. Oczywiście, nie chcę przez to powiedzieć, że odkąd istnieją zgromadzenia zakonne przełożeni nie przenosili podległych im mnichów. Wiemy, że prawo kanoniczne dawało im taką możliwość. Ale chodzi mi o tendencję. Od pewnego czasu mobilność jest nieodłącznym elementem życia wszystkich wspólnot konsekrowanych – prawdopodobnie z powodu większej ruchliwości ludzi w ogóle. Obecnie również bracia zakonni podróżują, wyjeżdżają na urlopy, ruszają się poza mury klasztoru w związku z dziełami apostołskimi albo po to, by się dokształcać. Jednocześnie coraz częściej zdarza się, że członkowie tej samej wspólnoty mieszkają w różnych miejscach. *Eksklustracja*, który uchodziła za coś wyjątkowego, stała się nieomal normą. Życie w klasztorze zastąpiło życie w rozproszeniu. Tym samym znikają korzyści płynące ze wspomnianej stabilności. Zamiera też powoli życie wspólnotowe.

¹⁰² Dowolność w traktowaniu ubioru przez niektórych duchownych została skrytykowana przez Jana Pawła II w liście do papieskiego wikariusza z dn. 8 września 1982, w którym Ojciec Święty stwierdza, że argumenty zwolenników stroju świeckiego mają charakter „bardziej ludzki niż eklezjologiczny” (*OR* z 18-19 paźdz. 1982). Zgodnie z zawartymi tam zaleceniami kardynał wikariusz wydał regulamin, który miał obowiązywać wszystkich duchownych rezydujących w Rzymie. Cóż, skoro do tej pory czekamy, aż zacznie on być stosowany...

141. Zmiany merytoryczne.

Należy też wskazać na merytoryczny kierunek zmian, który dominuje w całej tej odnowie; kierunek, który w razie jego utrzymania doprowadziłby do zgoła katastrofalnych zmian (por. § 39 i 53). A wpisuje się on ściśle w tendencję antropocentryczną, jaka generalnie cechuje aktualną ewolucję Kościoła¹⁰³. Wystarczy zauważyć, że cel, jaki przyjmuje się obecnie dla życia zakonnego, czyli służenie *człowiekowi*, a nie służenie *Bogu*, czy też rozumienie służby Bogu jako służba człowiekowi, opiera się na fałszywym założeniu, że człowiek nie powinien poczytywać za swój cel swego własnego zbawienia, gdyż takie nastawienie jest skażone utylityzmem teologicznym. Zgodnie z tym myśleniem miłość do drugiego człowieka nie pozostawia miejsca na miłość do siebie samego [...].

Pragnę skomentować ową tezę przede wszystkim zwracając uwagę na fakt, że celem tych, którzy na przestrzeni wieków składali śluby zakonne, było zbawienie swojej duszy. Nie cofając się nawet do wschodniego monastycyzmu wiemy, że powyższy cel jest zawarty we wstępie do reguły św. Benedykta: „I jeśli, uciekając przed karaniem piekła, do żywota wiecznego przyjść chcemy, tedy póki czas mamy i w tem ciele jesteśmy, musimy zaraz ze skwapliwością biec i to czynić, co nam na wieki pożytecznym będzie¹⁰⁴.” Troska ta towarzyszyła również bardziej współczesnym założycielom zakonów. Kiedy brat Lemoyne zastanawiał się w 1862 r. nad wstąpieniem do zgromadzenia założonego przez św. Jana Bosco, aby – jak powiedział – „pomóc Ci na miarę moich skromnych możliwości”, święty odpowiedział mu: „O nie, dzieła Boże nie potrzebują ludzkiej pomocy. Przyjdź jedynie przez wzgląd na dobro, jakie stąd wypływa dla twojej duszy.”

Jan Paweł II nie oddalił się od tej tradycyjnej nauki. W swoim przemówieniu skierowanym do księży przypomniał: „Waszym pierwszym i podstawowym zadaniem apostołskim jest *własne uświęcenie*” (DC, 1772, str. 865). Bo zgodnie z koncepcją katolicką dla każdego człowieka doskonałą sprawiedliwością jest dobro jego duszy, czyli pełnienie Bożej woli. Na tym polega służenie Bogu i w tym Imię Jego jest uwielbione. Przy czym w owym niełatwym, ale prawdziwym podejściu, nie ma ani krztyny „uitylityzmu teologicznego”.

Cel trwania w zgromadzeniach zakonnych i instytutach życia religijnego wyłania się jeszcze wyraźniej z Konstytucji Instytutu Miłosierdzia oraz z pouczeń Antoniego Rosminiego: „Instytut Miłosierdzia skupia wiernych chrześcijan, którzy trawieni pragnieniem naśladowania Chrystusa dążą do doskonałości, nawzajem sobie w tym pomagając i nawzajem się napominając...” Chcąc przybliżyć istotę powołania zakonnego Rosmini napisał, że jest nią „nade wszystko myślenie o sobie, o swej duszy¹⁰⁵, by z boską pomocą coraz bardziej ją oczyszczać. Po to właśnie mężczyzna wstępujący do naszego Instytutu decyduje się złożyć całego siebie Bogu w ofierze [...]. W tym świetle również Ćwiczenia św. Ignacego i misje

¹⁰³ Nawet na zjeździe Unii Przełożonych Generalnych, który odbył się w maju 1981 r. w Grottaferrata z udziałem kard. Pironio, przyznano, że aktualna odnowa „polega nie tylko na powierzchownych zmianach, ale też na istnej *rewolucji kopernikańskiej*, wynikającej z tego, że członkowie instytutów zakonnych zaczęli konkretnie zastanawiać się nad faktem bycia zakonnikiem”. Ujawnia się tutaj coś z owych katastrofalnych zmian, o których pisałem w § 53 i 54. Przedziwnie zabrzmiała też następująca teza: „O tym, czym jest charyzmat danego zgromadzenia, dowiadujemy się z jego historii.” (OR z 11 czerwca 1981).

¹⁰⁴ „Et si, fugientes gehennæ pœnas, ad vitam perpetuam volumus pervenire, dum adhuc vacat et in hoc corpore sumus, currendum et agendum est modo quod in perpetuum nobis expedit.” (PL 66218).

¹⁰⁵ Jest to prawda tak często dziś negowana zarówno przez osoby świeckie, jak i duchowne. Podczas sympozjum w Lugano, które odbyło się pod hasłem *Ewangelia a społeczeństwo*, JE Riboldi, biskup Acerry, skrytykował tych, którzy sądzą, że przynależność do Kościoła oznacza przede wszystkim zobowiązanie, iż będzie się dążyć do religijnej doskonałości oraz do zbawienia swojej duszy.

prowadzone przez Instytut nie są traktowane jako cel, lecz jako środek do naszego własnego uświęcania”¹⁰⁶.

W końcu również liczące 70 tys. członków *Opus Dei*, założone w 1928 r. przez Sługę Bożego Escrivà de Balaguera i erygowane w 1982 r. jako prałatura personalna, uważa za główny cel swego działania osobiste uświęcenie swoich członków poprzez pełnienie służby publicznej. Zresztą takie sformułowania, jak: „dla własnego zbawienia”, „aby dostać się do nieba”, „żeby ocalić swoją duszę”, nie są charakterystyczne wyłącznie dla ascetyzmu monastycznego, lecz stanowią wspólny pierwiastek świadomości chrześcijan. Są one wyrażane w modlitwach liturgicznych, w modlitwach osobistych, oraz pojawiają się w dziesiątkach utartych zwrotów, które weszły do języka potocznego, a w niektórych krajach – nawet prawniczego. Życie konsekrowane, którego forma i treść stanowiła zasadniczo transpozycję trzech rad ewangelicznych, przywołanych w ślubach zakonnych, od pewnego czasu odchyła się od linii wertykalnej, która dotąd było jego osią, na rzecz „rozwijania osobowości” przez członków zgromadzeń i instytutów zakonnych, mających działać w świecie i w służbie człowiekowi¹⁰⁷.

142. *Cnoty zakonne w reformie posoborowej. – Czystość. – Umiarkowanie.*

To odchodzenie od wymiaru wertykalnego jest widoczne w sposobie praktykowania cnót, które wynikają ze ślubów zakonnych. Wiemy, że wszystkie cnoty są z sobą ściśle powiązane (*ST*, I^a, II^{ae}, kw. 65), tak, iż w gruncie rzeczy stanowią jedną cnotę. Jeżeli cnota jest nawykiem woli, która zawsze przyznaje pierwszeństwo prawu wieczności, poszczególne cnoty są specyficznymi przejawami tego nastawienia. Można tedy rzec, że w każdej cnocie mieszczą się również wszystkie pozostałe: „Tak więc każda z nich jest nie tyle powiązana z innymi, co zawiera się w nich – stąd przyjmuje się, że ktoś, kto posiadał jedną, posiada wszystkie”¹⁰⁸.” A zatem daje się analizować poszczególne cnoty życia zakonnego; przy czym upadek którejkolwiek z nich prowadzi nieuchronnie do kryzysu cnót w ogóle¹⁰⁹.

Co się tyczy *czystości* – osłabienie czujności przejawia się tu ogólnym rozluźnieniem dyscypliny, godzeniem się na przybywanie z przygodnie napotkanymi (np. podczas podróży) osobami płci przeciwnej, lekceważeniem przezorności, na którą kładli tak duży nacisk niedoceniani dzisiaj święci Kościoła. Nie ma co ukrywać, że brak usilnej troski o pielęgnowanie cnoty czystości jest zasadniczą przyczyną odejść z zakonów.

W dołączonym do *Motu proprio* „*Ecclesiae Sanctae*” z 6 sierpnia 1966 r. zarządzeniu dotyczącym stosowania dekretu „*Perfectae Caritatis*” wydanego przez Sobór Watykański II,

¹⁰⁶ *Epistolario completo*, t. VI, str. 92, Casale Monferrato 1890, list do o. G. Reynaudiego.

¹⁰⁷ Dokładny pogląd na temat sposobu myślenia zakonnych reformatorów mógł wyrobić sobie ten, kto dn. 7 kwietnia 1982 r. obejrzał w telewizji szwajcarskiej program, w którym wystąpili Kapucyni. Z ich wypowiedzi wynikało, że odchylenia od Reguły są nową metodą *przestrzegania* Reguły: nie inaczej, jak naruszając ją, można odczytać w sposób „autentyczny” wskazania założyciela, św. Franciszka. Ukazano jako szczególnie wartościowy eksperyment polegający na tym, że Kapucyni, którzy powrócili z misji, porzucają swoją wspólnotę i życie typowo zakonne, by zanurzyć się w „nowe doświadczenie poszukiwania Boga”, stając się tułaczami bądź pustelnikami. Wówczas najlepiej zapamiętać o zobowiązaniach, jakie wynikają ze ślubów; za nadrzędną przyjąć zasadą wiary w człowieka; zajmować się dobroczynnością - ale broń Boże pod szyldem katolickich dzieł miłosierdzia! Co się tyczy ubóstwa, padło stwierdzenie, że nie chodzi tutaj o rezygnację z dóbr materialnych, lecz o dzielenie się nimi z drugim człowiekiem. Nie pierwszy raz zdarza się „odnowicielom” zamazywać i gmatwać istotę rzeczy. W tym przypadku polega to na zamianianiu ubóstwa wynikającego z miłości do Chrystusa na miłosierdzie względem bliźnich, okazywane w imię miłości do człowieka.

¹⁰⁸ Św. Bonawentura, *De profectu religionis*, księga II, rozdz. 24: „Ita quaelibet non tantum cohæret sed etiam inest alteri, ut qui unam habet, vere omnes habere dicatur.”

¹⁰⁹ By uchwycić różnicę między dawną a współczesną dyscypliną, warto sięgnąć do dzieła R. Thomasa pt. *La Journée monastique*, Paryż 1983, opisującego zwyczaje Cystersów.

papież Paweł VI podkreśla (§ 22): „Zakonnicy powinni bardziej niż inni [chrześcijanie] mieć na względzie praktyki pokutne i umartwienie się” (DC, rok 1966, szpalta 1462). Cóż, skoro cnota *umiarkowania* (wstrzemięźliwości), która w starszych zgromadzeniach była zalecana przez Regułę i o którą troszczono się tak w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym, nie przetrwała odnowy posoborowej. Pomijając drakoński reżim wschodnich anachoretów, którzy żyli tylko o chlebie i wodzie, beztłuszczową dietę cenobitów oraz ściśle diety Kartuzów, Trapistów i Minimów, należy podkreślić, że wszystkie zgromadzenia zakonne tworzone od czasów Soboru Trydenckiego aż po czasy współczesne przyjmowały dość surowe zasady odnośnie jedzenia i picia: na śniadanie chleb i kawa z mlekiem, na obiad zupa, drugie danie z małą ilością wina¹¹⁰ i owocem, na kolację zupa i drugie danie z warzywami. Nie trzeba dodawać, że zachowywano przepisane regułą posty. Tymczasem dziś w niektórych bogatych krajach „reżim” wygląda następująco: na śniadanie do wyboru kawa, czekolada, herbata lub mleko, do tego dżem, bekon, ser, jogurt, chleb i herbatniki; na obiad przekąska, zupa, danie mięsne z dwoma rodzajami warzyw, do tego owoce lub deser oraz chleb, kawa, porcja piwa albo wina; na podwieczorek mleko, kawa lub herbata plus herbatniki i owoce; kolacja swym składem przypomina obiad – za wyjątkiem przekąski i kawy.

Nie popełnię błędu tych, którzy nie znając historii są gotowi wkładać do jednego worka różne okresy i zestawiać mechanicznie panujące wówczas zwyczaje. By wydać historyczną i moralną ocenę cnotliwości mnichów należy trzymać się ściśle kryteriów, wedle których osądza się cnotę, nie zapominając przy tym o kontekście historycznym. Typowe dla ascezy praktykowanej w klasztorach Wschodu bezwzględne powściągnięcie obżarstwa służyło wyraźnemu odcięciu się od ówczesnych obyczajów w dziedzinie jedzenia. A trzeba podkreślić, że pożywienie nie było ongiś tak sute i urozmaicone, jak obecnie. Ograniczanie jedzenia w ramach umartwiania musiało pozostawać w pewnej rozsądnej proporcji do zwykłej diety mnichów. W czasach, kiedy większość ludzi (przynajmniej, jeśli spoglądamy na realia życia chłopów z okolic Mediolanu), opierała swoje wyżywienie na czerstwym chlebie razowym i na kasztanach, reżim zakonny wymagał, by owo i tak już niezwykle skromne odżywianie dodatkowo w jakiś sposób uszczuplić; tak dochodzimy do diety iście drakońskiej, na obecne czasy wręcz niewyobrażalnej. Dziś reżim zakonny musi nadal czymś się odróżniać od zwykłego, świeckiego „menu”, które jest jednak nieporównywalnie bogatsze niż dawniej. Mimo zmieniających się realiów nie można zagubić tego fundamentalnego wymagania, by dieta osób konsekrowanych była w sposób zauważalny skromniejsza od zwykłej. Bo nawet w dziedzinie jedzenia duchowny nie jest taką samą osobą, jak świecki.

143. Ubóstwo i postuszeństwo.

Zaliczam wstrzemięźliwość do ubóstwa, ponieważ jest ona częścią tego życia pokornego i powściągliwego, jakie łączy się właśnie z ubóstwem. Jeśli zatem wstrzemięźliwość jest realizowaniem cnoty ubóstwa w odniesieniu do jedzenia, wynikające ze ślubów zakonnych ogołocenie się ze wszystkiego, co nie jest konieczne, powinno dotyczyć również różnych akcesoriów, które stanowią o komforcie życia. Przy czym nie ulega wątpliwości, że także w tym przypadku należy uwzględniać wspomniany już *historyczny* relatywizm. A więc ubóstwo *dziś* nie oznacza, że w dobie elektryczności i kanalizacji trzeba sobie świecić kagankiem i korzystać z prowizorycznej latryny [...], gdy w tym samym czasie wielu świeckich ma łazienki przypominające bez mała królewskie komnaty. Nie oznacza też, że aby chronić się

¹¹⁰ Wino było często kiepskiej jakości. Np. Jan Bosco skupował na rynku resztki wina, które dodatkowo „chrzczył”, o czym wspomina autoironicznie: „Wyrzekłem się diabła, ale nie jego sztuczek” (*Memorie biografiche*, t. IV, str. 192). Ale najważniejszym tekstem na powyższy temat jest *Apologia* św. Bernarda (do Wilhelma, opata z Saint-Thierry), gdzie w barwny sposób opisał on upadek obyczajów monastycznych w XII w. (por. *Dzieła zebrane*, t. II, Paryż-Vivès 1873, str. 286-307).

przed zimnem, w czasach centralnego ogrzewania należy skazywać się na przesiadywanie przy wspólnym palenisku lub piecu. Wreszcie w wieku telekomunikacji owo unikanie zbytków nie ma polegać na tym, by w celu powiadomienia kogoś korzystać z coraz rzadziej kursujących dylizansów... Ten postęp oraz związana z nim powszechność dóbr i zdobyczy techniki każe dziś zaliczać do kategorii rzeczy niezbędnych coś, co dawniej albo nie istniało, albo było luksusem. Stopniowy zanik *autarchii*, czyli ekonomicznej samowystarczalności jednostki, stanowi zniamię dzisiejszej cywilizacji, gdzie człowiek jest we wszystkim wspomagany, a tym samym uzależniony. Ale choć taki jest ogólny trend cywilizacyjny, rzeczą tych, którzy ślubowali przed Bogiem, że będą dążyć do doskonałości, jest opierać się temu trendowi, a przynajmniej tym jego aspektem, które wydają się zbyt daleko idące. Na przykład radio i telewizja, które jeszcze do niedawna były zakazane we wspólnotach zakonnych, mają dziś swoje miejsce w klasztorach, a wszystko wskazuje na to, że wkrótce zagoszczą w każdej celi. Przekaz audiowizualny, który każdego dnia wdrukowuje w miliony mózgów te same obrazy, by następnego dnia na poprzednie „klisze” nałożyć kolejne, jest najpotężniejszym narzędziem umysłowej deprawacji współczesnego świata. Oczywiście nie zaprzeczę, że z tych anten i sztucznych satelitów, które wywierają na świat silniejszy wpływ niż gwiazdozbiory, może czasem dotrzeć jakiś przekaz oddający przysługę religii. Ale trudno uznać, by ta niewielka korzyść była w stanie usprawiedliwić powszechną dostępność radia i telewizji, które z wolna zaczynają kształtować rytm życia w klasztorach. Jakże nie być zdumionym, że w niektórych wspólnotach zakonnych zrezygnowano z prastarego zwyczaju wspólnego odmiawiania nieszpórów, po to, by nie przeszkodzić braciom w oglądaniu programów telewizyjnych „możliwych do pogodzenia” z wymogami Reguły!

144. *Nowe rozumienie posłuszeństwa.*

Czymś, co nad wyraz dobitnie świadczy o tym, iż wprowadzana w zakonach odnowa idzie w kierunku „łatwizny”, jest kwestia posłuszeństwa. Poważne poluzowanie w tym zakresie widoczne jest już wtedy, gdy porównamy dawne i obecne podejście do praktykowania tej cnoty. Ale szczególnie niepokojąca wydaje się zmiana w sposobie pojmowania posłuszeństwa. Z chwilą bowiem, gdy degradacji ulega sam ideał, nieuchronnie podupaść musi także praktyka. W wymiarze teoretycznym – czyli na poziomie merytorycznych decyzji podejmowanych przez kapituły generalne – zmiany nastąpiły zgodnie z ogólnym schematem działania „odnowicieli”. Otóż nie ogłoszono nowej koncepcji, w której zamiar przeprowadzenia zmian systemowych byłby jawny, lecz wskazywano na potrzebę wprowadzenia nowego „stylu” praktykowania tego, co zawsze było praktykowane (por. § 49 i 50). By nie być gołosłownym: w wyniku obrad walnego zjazdu Przełożeni Generalni zakonów rozprawiwszy się z zasadą autorytetu, czyli postawiwszy na „braterski charakter wspólnoty zakonnej”, obniżyli przy okazji rangę zasady posłuszeństwa: „pojmowanie władzy jako służby pociąga za sobą nowy styl w dziedzinie posłuszeństwa. Musi ono być aktywne i odpowiedzialne [...]. Władza i posłuszeństwo są dwoma komplementarnymi aspektami tego samego uczestnictwa w ofierze Chrystusowej” (*OR* z 18 paźdz. 1972). Co prawda Przełożeni nie negują, że ten, który winien jest posłuszeństwo, ma pełnić wolę Bożą; ale zrywa się z tradycyjną katolicką doktryną ascezy, przestając głosić to, iż wola Boga wyraża się w woli Przełożonego. Przeciwnie, z przyjętych wniosków wynika, że zarówno ten, który ślubował posłuszeństwo, jak i jego przełożony, „wspólnie dążą do pełnienia Bożej woli, którą próbują odnaleźć na drodze owocnego, braterskiego dialogu”.

Tymczasem posłuszeństwo, to nie próba dociekania na drodze dialogu, jakiej bądź czyjej woli należy się podporządkować, lecz podporządkowywanie się woli Przełożonego. I nie ma tu miejsca dla rozstrząsania „za” i „przeciw”: katolicka zasada posłuszeństwa wyklucza uzależnianie realizacji nakazu płynącego z góry od jego *oddolnej* analizy bądź od oceny

kwalifikacji przełożonego. Zatem fałszywa jest opinia Legata Apostolskiego w Wlk. Brytanii, który stwierdził, że „autorytet wart jest tyle, ile są warte używane przezeń argumenty” (OR z 24-25 paźdz. 1966). Taką zasadę można stosować w debacie, gdzie rozstrzygająca jest logiczna siła argumentu, ale nie w odniesieniu do autorytetu rozumianego jako władztwo. Z drugiej strony trzeba zaznaczyć, że teoria *absolutnego posłuszeństwa* jest właściwa systemom despotycznym, natomiast jest czymś obcym doktrynie katolickiej. Nasza religia każe wypowiedzieć posłuszeństwo każdemu, kto nakazałby popełnienie jawnie niegodziwego czynu. Ten obowiązek odmowy wykonywania niemoralnych rozkazów prowadzi niekiedy do męczeństwa.

Posłuszeństwo nie ma nic wspólnego z dążeniem do uzgadniania „woli” między podwładnym a przełożonym. Tradycyjnie owa zgodność była osiągnięta poprzez dostosowanie przez podwładnego swojej woli do woli przełożonego. Tymczasem w zarysowanej wyżej koncepcji dochodzi się do tego na zasadzie *wzajemnego* usiłowania dostosowania swej woli do woli drugiej strony. W tej sytuacji posłuszeństwo zaczyna być fikcją. Droga konsensusu z pewnością nie jest drogą ofiary – czyli wyrzeczenia się własnej woli na rzecz woli drugiego. Jeśli wszystko odbywa się na zasadzie obopólnego porozumienia, ten, który się podporządkowuje, w gruncie rzeczy podporządkowuje się... samemu sobie.

Lansowana od czasu ostatniego Soboru zasada niezależności, która – jak już mieliśmy okazję się przekonać – rozpleniła się dając początek takim ideom, jak „samokierowanie”, „samokształcenie”, a nawet „samoodkupienie”, nie mogła nie wedrzeć się w życie zakonne, odbierając posłuszeństwu jego istotę; a jest nią ukorzenie się *podmiotu* (człowieka), jego „usunięcie się” – na rzecz większej chwały Bożej. Zasada posłuszeństwa jest całkowicie niweczona przez ducha niezależności i egalitaryzmu. Dał on o sobie znać w dramatyczny sposób podczas wystąpienia siostry Teresy Kane, przewodniczącej stowarzyszenia zakonnice amerykańskie, która obraziła publicznie Jana Pawła II w trakcie jego pielgrzymki do Stanów Zjednoczonych. A kiedy Stolica Apostolska wydalila z zakonu s. Mary Mansour, kierowniczkę państwowego ośrodka działającego na rzecz przerywania ciąży, tysiąc zakonnice obradujących w Detroit zaprotestowało przeciwko decyzji Watykanu, oskarżając go o męski szowinizm, gwałcenie praw osoby ludzkiej, tłamszenie wolności sumienia, a nawet o naruszanie prawa kanonicznego.

145. *Nauczanie Rosminiego o posłuszeństwie zakonnym.*

Aby czytelnik uświadomił sobie, jak bardzo nowa koncepcja posłuszeństwa zakonnego oddaliła się od tradycyjnej doktryny Kościoła, nie trzeba nawet sięgać do twórców najstarszych reguł zakonnych. Wystarczy przywołać myśl współczesnego założyciela, w której odbija się niezwykła mądrość teologiczna i głębia religijnej inspiracji. A mowa tu o Antonim Rosminim, który utworzył Instytut Miłosierdzia zatwierdzony przez Stolicę Apostolską w 1839 roku. W swoich dziełach poświęconych ascezie Rosmini oczyszcza cnotę posłuszeństwa z wszelkiego subiektywizmu, sprowadzając ją do jej istoty. Posłuszeństwo polega na rzeczeniu się raz na zawsze własnej woli i na złożeniu jej w ręce przełożonego; jest to zarazem rezygnacja z wszelkiego osądzania poleceń płynących z góry. Nie ulega wątpliwości, że taka postawa posłuszeństwa jest aktem racjonalnym, przy czym wynika ona nie tyle z przeświadczenia, że każdorazowe, wskazane przez przełożonego działanie jest dobre (choć tak twierdził w swojej doktrynie Lamennais), ale z przekonania, że przełożonemu słusznie została dana władza kierowania. Znowu warto sięgnąć do etymologii: oryginalnym znaczeniem greckiego czasownika *πειθομαι* („jestem posłuszny”) jest: „jestem przekonany”... Wszelako nie o bezwzględnej dobroci czynu, lecz o słusznym prawie przełożonego, który tego czynu ode mnie żąda. Jeżeli uzależnimy posłuszeństwo od subiektywnego przekonania, że to, co zostało nakazane, ma istotnie sens, posłuszeństwo traci

wartość, gdyż zamienia się w *sluchanie siebie*. Rosmini poucza o tym w wielu fragmentach swoich pism: „Jeśli za podstawę posłuszeństwa uznaje się zasadność tego, co zostało nakazane, niweczy się jego sens”, albo: „Trzeba być posłusznym z całą prostotą, nie zastanawiając się, czy polecenie jest słuszne czy też nie, pożyteczne czy szkodliwe”, oraz: „Ślepotą posłuszeństwa jest ślepotą samej wiary”; gdzie indziej zaś: „Powinniśmy stać się żertwą ofiarną na podobieństwo Chrystusa. A poświęcenie nasze – w bezwzględny posłuszeństwie.” Z kolei zwracając się do zakonników podczas swojego pobytu w Wielkiej Brytanii Rosmini oznajmił: „Jeden akt posłuszeństwa większą ma wartość niż nawrócenie całej Anglii¹¹¹.”

Tę z gruntu katolicką doktrynę cechuje ogromna głębia, gdyż pozwala ona ujrzeć w posłuszeństwie przejaw postawy moralnej, która polega na uznaniu prawa i na podporządkowaniu się mu. Jednocześnie trudno nie zauważyć, że stanowi ona odwrotność koncepcji „odnowicieli”, wedle której (jeśli wyciągnąć z niej konsekwencje logiczne) *w imię posłuszeństwa nakazowi czynię to, co i tak bym czynił bez nakazu*. Tymczasem praktykowanie cnoty posłuszeństwa, to gotowość czynienia czegoś, czego by się nie czyniło, gdyby nie było nakazane, a co się czyni właśnie dlatego, że jest nakazane. Wprowadzona zmiana narusza zasadę moralności i burzy porządek teologiczny.

Chrześcijaństwo nie wyznaczyło Bogu-Człowiekowi, ani komukolwiek z ludzkiego rodu, innego celu niż bycie posłusznym woli Bożej, poznawanej czy to naturalnie, czy w sposób nadprzyrodzony. Reformy posoborowe uderzają w istotę posłuszeństwa, co zauważył Paweł VI w swoim słowie skierowanym do Kongregacji Generalnej Towarzystwa Jezusowego (*OR* z 17 listopada 1966), gdzie stwierdził, iż nie jest w stanie ukryć swego zdumienia i bólu dowiadując się o „dziwnych i złowrogich pomysłach” tych, którzy stojąc na gruncie czystego historycyzmu usiłują oderwać Towarzystwo od jego fundamentu, by przenieść go na inny fundament, „tak, jak gdyby nie trwał w katolicyzmie charyzmat niewzruszonej prawdy i niezwykniętej stałości”.

A więc nawet przy okazji reformy, którą przeprowadzono lub usiłowano przeprowadzić w słynnym Towarzystwie, powiało radykalnym duchem odnowy, który schlebując modom i hołdując nowoczesnemu światopoglądowi chce wywrócić i zmieść nie tylko to, co wynika z zaszciości historycznych, ale również to, co jest samą istotą religii i nie może podlegać zmianom.

146. *Posłuszeństwo a życie wspólnotowe.*

Skoro przedmiotem posłuszeństwa jest Reguła, ta zaś jest tym, co „łączy umysły wiernych w jedną wolę¹¹²”, osłabienie posłuszeństwa pociąga za sobą osłabienie ducha wspólnoty. W artykule na temat zeświecczenia życia zakonnego zamieszczonym w *Osservatore Romano* z 22 grudnia 1972 r. jest mowa o „komisji reformującej” pewnego zgromadzenia zakonnego, „która wykreśliła z konstytucji założycielskiej wszystkie praktyki religijne (codzienna Msza, lektury duchowe, medytacje, rachunek sumienia, comiesięczne rekolekcje, odmawianie Różańca itd.) oraz wszystkie formy umartwiania, a nadto podważyła istotę ślubów posłuszeństwa, przyznając zakonnikowi prawo powoływania się na swoje sumienie w celu niewykonania poleceń przełożonego”. Autor artykułu słusznie zauważył, że

¹¹¹ Powyższe cytaty pochodzą z *Epistolario ascetico*, Rzym 1913, t. I, str. 308; t. III, str. 255; t. III, str. 91; t. I, str. 567; t. III, str. 211. O tym, czym jest posłuszeństwo zakonne i jak bardzo przełożeni troszczyli się niegdyś o jego poszanowanie, świadczy najdobitniej list św. Filipa Neri, gdzie wskazuje on imiennie dwóch zakonników, którzy nie powinni być brani pod uwagę jako jego następcy, gdyż pomimo ich wielu zalet brakowało im właśnie cnoty posłuszeństwa (wg cytatu zamieszczonego w artykule Nello Viana, *OR* z 16-17 list. 1981).

¹¹² „Mentes fidelium unius efficit voluntatis” – z liturgii IV niedzieli wielkanocnej.

„mamy tu do czynienia z niszczeniem życia zakonnego”. Jednak by uczynić zadość zwyczajowemu konformizmowi nie omieszkał dodać, że w tym psuciu kryje się również aspekt pozytywny – a mianowicie „pewne działanie *katarktyczne*”. Doprawdy, nie rozumiem, jak dążenie określone jako *niweczące* życie zakonne może jednocześnie zostać uznane za coś, co to życie *oczyszcza*.

Gdy więc odrzucone zostały więzy posłuszeństwa, które są tym, co tworzy więź wspólnotową, tj. zobowiązuje wszystkich do wspólnego realizowania celów zgromadzenia oraz do troski o dusze współbraci, dochodzi do sytuacji, w której specyficzne czynności wynikające ze stanu duchownego są sprawowane indywidualnie – tak, jak gdyby wspólnota zakonna nie istniała. Każdy odprawia swoją mszę o dowolnej godzinie, medytuje niczym pustelnik nad własnymi przemyśleniami, modli się tak, jak to wynika z „jego duchowości”. Odchodzi się nawet od jednolitego stroju: jedni wolą tradycyjny habit, inni tunikę, jeszcze inni czarną marynarkę lub strój nie odróżniający ich od osób świeckich. Jeśli chodzi o koncelebry, które ostatnimi czasy bardzo się przyjęły, nie są one wystarczającym sposobem na załatwienie braków życia wspólnotowego. Co więcej, ponieważ koncelebra nie jest obowiązkowa i uczestniczy w niej tylko część wspólnoty, zdaje się ona być czynnikiem raczej dzielącym niż łączącym. Pozostaje już tylko wspólnota stołu i miejsca pobytu (choć nie zawsze, jak wspomnieliśmy w § 140), ewentualnie wspólnota pracy. Trudno uzasadnić tak daleko posunięty indywidualizm w zakresie praktyk religijnych potrzebą dostosowania ich do charakteru oraz do duchowości poszczególnych braci. Gdyby to miało stanowić podstawowe kryterium, nie byłoby zgromadzeń zakonnych. Wszak ich celem jest właśnie *wspólne przeżywanie wiary*. Zachodzi oczywista sprzeczność między wstępowaniem do wspólnoty zakonnej a chęcią przeżywania *swojej* wiary osobiście, na własną modłę.

Na koniec chciałbym podsumować niniejszy temat w ten sposób, że kryzys trawiący dziś zakony wynika z wprowadzenia do życia konsekrowanego zasady niezależności oraz z rozpuszczenia wszelkich wartości w subiektywizmie. Wspólnota powraca do stanu bezładnej masy. Zaczyna rządzić w niej zasada „każdy sobie...” Prawo do swobodnego oceniania swojego przełożonego w krótkim czasie przeradza się w szeroko rozumianą arbitralność – np. swobodę wyboru miejsca pobytu. Nieprzypadkowo w niektórych klasztorach zniesiono funkcję furtianina... Nie twierdzę, że jakiegokolwiek reformy życia zakonnego są pozbawione sensu. Ale na pewno nie tędy droga.

ROZDZIAŁ XV

PYRRONIZM

147. *Osadzenie niniejszych rozważań w teologii.*

Zapewne tego ducha przekory, który zakradł się do współczesnego Kościoła i rozhuśtał go tak, iż zdaje się, że lada chwila wypadnie on ze swojej orbity, można analizować na płaszczyźnie czysto filozoficznej. Jednak w katolickiej epistemologii filozofia jest dyscypliną podrzędną, która ma kierować wzrok na coś, co wiecie dalej – a mianowicie na wiarę. Tak więc rozważania filozoficzne zawierają się w rozważaniach wyższego rzędu; filozofia ma je ułatwiać – przy czym zachowuje, rzecz jasna, własną autonomię.

Kryzys Kościoła jest przede wszystkim rezultatem kryzysu wiary. W perspektywie właściwej katolicyzmowi związek istniejący między naturalną kondycją człowieka a jego życiem nadprzyrodzonym (które nie jest jakimś naddatkiem, lecz które nosi on w sobie) powoduje konieczność poszukiwania przyczyn owego kryzysu w porządku głębszym niż filozoficzny.

U źródeł obecnych wstrząsów leży *atak* przypuszczony na zdolności poznania, jakimi dysponuje człowiek. Prowadzi on do podważenia metafizycznej konstytucji bytu – w konsekwencji również Pierwszego Bytu, czyli Trójcy Świętej. Ów atak na zdolności poznawcze człowieka będą określał historycznie nośnym terminem „pyrronizm”, ponieważ nie jest on wymierzony w ten czy inny pewnik rozumu bądź wiary, lecz w samą zasadę jakiegokolwiek pewności: w możliwość ustalenia czegoś, co da się traktować jako pewne.

To „przetrażenie kręgosłupa poznawczego” wymaga na samym wstępie dwóch uwag:

1) Nie jest to zjawisko odosobnione czy też ograniczające się do pewnego nurtu filozofii. Rozlało się szeroko, odciskając swoje piętno na mentalności naszych czasów, tak iż nawet współczesny katolicyzm nie jest wolny od tego typu myślenia.

2) Zjawisko to sięgnęło włąb, wkraczając w sferę metafizyki i teologii, ponieważ próbuje ogarnąć i podważyć nie tylko istotę bytu stworzonego, ale również bytu niestworzonego. Podobnie, jak w Trójcy Świętej miłość pochodzi od Logosu, w duszy ludzkiej *przeżywanie* jest pochodną *myślenia*. Negowanie pierwotności myślenia prowadzi do rozpuszczenia struktury Trójcy Świętej. Przyznanie prymatu miłości nad myśleniem jest też radykalnym odejściem od prawdy, powodującym zagubienie wszelkiej normy i zdegradowanie bytu myślącego do płytko rozumianej egzystencji. Z chwilą porzucenia Idei Boga – jako niedostępnej poznaniu – życie człowieka zamienia się w *mobilizm* i przestaje być nośnikiem wartości świata idealnego. I gdyby nie to, że Bóg nie może w istocie dopuścić, by jego stworzenie zostało sprowadzone do czystego poruszania się, egzystowania poza porządkiem aksjologicznym, świat ludzi byłby *chaotycznym stawaniem się* pozbawionym istoty, kierunku i celu.

Pyrronizm absolutnie odrzucający istnienie logiki (co zawiera wewnętrzną sprzeczność, bowiem niemożliwe jest, by myśl samą siebie zanegowała), deformuje, jak już podkreśliłem, ontologiczną strukturę Trójcy i odwraca kierunek jej wewnętrznego „procesu”. Jeżeli prawda jest niedostępna umysłowi, *rozumowe pojmowanie* przestaje być zasadą napędzającą dynamikę życia – a raczej to owa dynamika życia zaczyna poprzedzać i kształtować pojmowanie. Jak trafnie zauważył Leopardi, odrzucenie Idei (Logosu) prowadzi nieuchronnie

do odrzucenia Boga, gdyż odbiera ludzkiemu życiu wszelki pierwiastek wieczny i niezniszczalny. Jeśli wola człowieka nie wynika z poznania, lecz jest samoistna, czyli sama siebie stwarza i w sobie szuka uzasadnienia, pozbawiony tym samym swych racjonalnych podstaw świat traci wszelki sens. Odmówiwszy rozumowi zdolności do produkowania pojęć będących „analogią” rzeczywistości dochodzimy do sytuacji, w której nie będący w stanie pojmować świata ludzki umysł czerpie z siebie, eksterioryzując rzeczy zmyślane. [...] Na tym opiera się starożytna i współczesna sofistyka, która ufa tylko własnym myślom, choć jednocześnie wątpi w możliwość dojścia do prawdy.

Jeżeli myśl nie jest ze swej istoty powiązana z bytem, to wówczas nie podlega prawom, które rządzą rzeczami i wymyka się „mierzeniu”, owszem – sama staje się miarą. Pogląd o niezależności myśli od świata rzeczy dobrze oddaje maksyma Protagorasa z Abdery: *człowiek jest miarą wszystkich rzeczy* (DIELS, 74, B 1). A trzy słynne twierdzenia Gorgiasza z Leontinoj wyrażają odmowę podążania ku przedmiotowi i zuchwałość umysłu, który nie uznaje niczego poza sobą: *Nic nie istnieje. Gdyby jakaś rzecz istniała, byłaby niepoznawalna. A nawet gdyby była poznawalna, byłaby niemożliwa do wyrażenia* (DIELS, 76, B 3)¹¹³.

Erystyka, czyli sztuka prowadzenia dysput z lekceważeniem prawdy materialnej, przepajała wszystkie dziedziny nauki w tych okresach dziejów, które charakteryzowały się dominacją subiektywizmu. Abstrahując od ekstrawagancji greckich sofistów i od antyreligijnej sofistyki, w ramach której zaprzeczano nawet istnieniu Chrystusa, przejdę bezpośrednio do pyrronizmu, który uwidaczania się we współczesnym Kościele.

148. *Pyrronizm w Kościele. – Kardynał Léger. – Kardynał Heenan. – Kardynał Alfrink. – Kardynał Suenens.*

Sprawcą całego umysłowego zamieszania w dzisiejszym świecie, a także w Kościele, jest pyrronizm, czyli *negacja rozumu*. Na ogół obwinia się współczesną cywilizację o przecenianie rozumu. Cóż – opinia ta wynika z podejścia dość powierzchownego. Tylko pod warunkiem, że zredukujemy pojęcie rozumu do *kalkulacyjnej* i *konstruktywistycznej* umiejętności ludzkiego myślenia (czemu zawdzięczamy technikę i zdolność panowania nad rzeczami), można się z tym poglądem zgodzić. Ale ta umiejętność sytuuje się na stosunkowo niskim poziomie – występuje również u mrówek i pszczół. Jeśli jednak przywrócimy rozumowi jego właściwie znaczenie, traktując go jako zdolność do zgłębiania istoty rzeczy (bytów) oraz przyłgnięcia do nich swoją wolą, okaże się, że obecna cywilizacja niewiele ma wspólnego z racjonalnością. Pius XII w encyklice *Humani Generis*, którą nazwałem wcześniej „*trzecim Syllabusem*”, domagał się przywrócenia „ludzkiemu poznaniu autentycznej wartości” oraz uznania, że człowiek jest zdolny „dochodzić do niezawodnej i niezmiennej prawdy”¹¹⁴ (DENZINGER, nr 2320, DC, 1950, szpalta 1162). Zaś Paweł VI stwierdził wprost: „Jesteśmy jedynymi, którzy bronią potęgi rozumu” (OR z 2 czerwca 1972). Z kolei w Konstytucji Doktrynalnej *Lumen Gentium* (ust. 6), która ukazała się podczas Soboru Watykańskiego II, została powtórzona antypyrronistyczna teza Soboru Watykańskiego I, że „Bóg może zostać niezawodnie poznany w naturalnym świetle ludzkiego rozumu jako początek i koniec każdej rzeczy”¹¹⁵. W Konstytucji *Gaudium et Spes* (ust. 19, § 2) zostali potępieni ci, którzy „nie uznają już żadnej prawdy absolutnej”.

¹¹³ Te trzy twierdzenia są paralogizmami, jeśli pozostawić je bez uściśleń. Stają się one prawdziwe, gdy założymy w każdym przypadku *wymóg absolutnej doskonałości*. A mianowicie: żaden skończony byt nie istnieje w sposób doskonały; żadna rzecz nie jest absolutnie poznawalna; żadnej rzeczy nie sposób wyrazić absolutnie.

¹¹⁴ „Verum sincerumque cognitionis humanæ valorem ac certam et immutabilem veritatis assecutionem.”

¹¹⁵ „Deum omnium rerum principium et finem naturali humanæ rationis lumine certo cognosci posse.”

Ale te antypyrronistyczne tezy nie odzwierciedlały poglądów znacznej części Ojców Soboru i kontrastowały mocno z prądami posoborowymi. Podczas 74. Zebrania (por. *OR* z 25-26 listopada 1963) zabrał głos kardynał Léger: „wielu *katolików i niekatolików* uważa, że Kościół chce zbyt monolitycznej jedności [...]; w ostatnich stuleciach doprowadziliśmy do nadmiernej unifikacji w podejściu do doktryny.” Najwyraźniej kardynał myśli, że owa jedność doktrynalna była stawiana przez Kościół mniej jednoznacznie w dawniejszych wiekach, gdy naruszającym ją groziła kara najwyższa. Chyba nie dostrzega przy tym różnorodności szkół teologicznych, które powstawały na przestrzeni dziejów Kościoła. Do swej oceny historycznej kanadyjski hierarcha dołączył ponadto osąd teoretyczny, z którego przebija pyrronizm: „Zapewne formuła, wedle której Kościół katolicki jest w posiadaniu prawdy, może być słuszna, jeśli dokonamy niezbędnych uściśleń [...]. Poznawanie Boga, którego tajemnice próbuje zgłębić doktryna, wyklucza intelektualny zastój...” Innymi słowy kardynał podważa to, że istnieją w Kościele i poza nim niewzruszone prawdy. Widocznie w jego odczuciu fakt, iż *skończonemu* bytowi nie jest dane poznawać w sposób *nieskończony*, przekreśla jakąkolwiek poznawalność – podczas gdy fakt ten stanowi akurat przesłankę i punkt wyjścia do poznawania! Słynna maksyma św. Augustyna, że *trzeba szukać aby znaleźć*, oraz że *trzeba znaleźć, by nadal szukać*, została przez kardynała chyba opacznie zrozumiana. Czym innym bowiem jest to, co już się znalazło, a czym innym to, czego się jeszcze szuka. Nie szuka się tego, co się już znalazło, jak gdyby jeszcze nie zostało znalezione i nie stanowiło definitywnie nabytego poznania (κτῆμα εἰς αἰῶν)¹¹⁶.

Na łamach *Osservatore Romano* z 28 kwietnia 1968 r. kardynał Heenan, arcybiskup Westminsteru, zwrócił uwagę na relatywistyczny sceptycyzm, który zaczął dochodzić do głosu w stanowiskach wyrażanych przez Magisterium. Powiedział on: „Magisterium zachowało się już tylko u Papieża. Nie jest praktykowane przez biskupów. Szalenie trudno jest dziś doprowadzić do tego, by jakiś błąd doktrynalny został potępiony przez hierarchię. Obecnie – poza Watykanem – magisterium wydaje się jakby niepewne swego; *prawie nie próbuje już przewodzić*.” Nie ulega wątpliwości, że został tu poruszony problem indolencji władzy kościelnej. Jednak do tego dochodzi jeszcze sceptycyzm, który z wolna zaczął ogarniać Kościół nauczający. Kardynał Alfrink, arcybiskup Utrechtu, zwołał dnia 23 września 1965 r. (podczas IV sesji Soboru) konferencję prasową, na której zasygnalizował to samo zjawisko, z tym że w przeciwieństwie do swego angielskiego odpowiednika powitał je z zadowoleniem: „Sobór rozruszał umysły. Trudno wskazać choćby jedną kwestię doktrynalną, która nie byłaby tam dyskutowana.” Wreszcie znamienne jest to, co powiedział kard. Suenens podczas zorganizowanego w 1966 r. w Paryżu Tygodnia Francuskiej Inteligencji Katolickiej: „Moralność, to przede wszystkim życie i jego dynamika [...]; jest ona zatem poddana wewnętrznemu wzrastaniu, co rzecz jasna wyklucza stanie w miejscu¹¹⁷ (*DC*, 1468, szpalta 610).” Mamy tu do czynienia z ewidentnym pomyleniem *moralności* – która jest jedna, niezmienna, stale obowiązująca – z konkretnym *życiem moralnym* człowieka, który wciąż musi wybierać między różnymi wartościami. Moralność nie jest subiektywnym dynamizmem, lecz regułą absolutną, której źródło tkwi w boskim Logosie.

¹¹⁶ Jan Paweł II niezwykle trafnie oddał ową ideę zwracając się 15 czerwca 1982 r., podczas swego pobytu w Genewie, do przedstawicieli Europejskiej Rady Badań Jądrowych: „Trzeba połączyć *poszukiwanie* prawdy z *pewnością*, że zna się już jej źródło.” (*DC* nr 1833 z 4 lipca 1982).

¹¹⁷ Owo obstawanie umysłu przy prawdzie jest więc traktowane jako coś niepożądanego. Zresztą biskupi francuscy w wydanej przez siebie *Mszale Niedzielnym* na 1983 r. umieścili modlitwę za „tych wierzących, którzy ulegają pokusie zasklepienia się w swoich niewzruszonych przekonaniach” (str. 128).

W książce Jeana Sullivana pt. *Matinales* (Paryż 1976)¹¹⁸ rozum został zaatakowany z otwartą przyłbicą. Autor zaprzecza, jakoby Pismo Święte dawało podstawy do rozróżniania między wiarą a miłością – co pozwala mu w dalszej kolejności odrzucić tezę, że w Kościele ma dziś miejsce kryzys wiary. Bo i faktycznie: nie sposób mówić o kryzysie wiary, skoro zabrakło kryteriów pozwalających na odróżnienie wiary od czegoś, co nią nie jest. Wypada jednak przypomnieć, że różnica między wierzeniem a miłowaniem nie tylko opiera się na Biblii, ale nadto znajduje swe potwierdzenie w naturze człowieka, u którego inteligencja i wola są rzeczami dającymi się przecież jasno wyodrębnić. Skądinąd jest to różnica, która odsyła nas do zasadniczego rozróżnienia istniejącego w ontologicznym organizmie Trójcy Świętej.

Zaprzeczenie jej oznacza radykalne odejście od racjonalności, czego przykład odnajdujemy w dywagacjach Sullivana na temat niemożności pogodzenia wiary z pewnością: „Nakładzono im to do głów... Tymczasem należy nieufnie podchodzić do pewności. Na czym bowiem bazują pewniki? Na braku pogłębionego poznania” (str. 255).

Wspomniana książka zawiera mnóstwo niedorzeczności, zarówno z punktu widzenia logiki, jak i religii (str. 194). Teza, że *nie można wierzyć w coś, co się widzi*, jest filozoficznym komunałem. Ale twierdzenie, że *nie można być pewnym tego, w co się wierzy*, jest dowodem na to, że autor bądź nie zna bądź nie uznaje nauki katolickiej. To, że wiara daje pewność, wynika z katolickiego dogmatu – przy czym owa pewność nie stanowi przywileju mistyków albo prostaczków, lecz jest wspólnym światłem wszystkich wierzących. Poza tym Sullivan stawia na głowie epistemologię, sugerując, że pewność jest odwrotnie proporcjonalna do poznania. Uściślijmy zatem pojęcia: pewność jest subiektywnym stanem tego, który poznaje coś, co jest obiektywną prawdą; ignorancja jest brakiem wiedzy; natomiast wątpliwość jest brakiem pewności. Pogląd Sullivana ma w sobie coś z szyderstwa, któremu dał wyraz Giordano Bruno w swoim sonecie „na cześć głupoty”. Do tego dochodzi jeszcze inny błąd, polegający na twierdzeniu, że pewność i wiara odbierają możliwości działania. Sullivan posunął się do tyleż paradoksalnego, co frywolnego stwierdzenia, że „żyć, to stracić wiarę”. Według niego wszelka stałość w myśleniu uniemożliwia porozumiewanie się i obcowanie z innymi umysłami. Nasz umysł ma być przede wszystkim zmienny.

Tymczasem zgodnie z doktryną katolicką umysłowe obcowanie implikuje istnienie czegoś, co pośród zmienności życia pozostaje trwałe, zawsze tożsame. Poza tym nie zapominajmy, że to życie wzięło się z myślenia, a nie – myślenie z życia. W świetle teologii to nie Słowo (Logos) pochodzi od Ducha Świętego, lecz to Duch Święty pochodzi od Słowa. Działanie człowieka rodzi się z przeświadczenia prawdy. W pełni potwierdza to historia filozofii. Starożytni *efektycy* oraz wszyscy, którzy podobnie, jak oni, postulowali uchylanie się od działania, uważali, że należy ograniczać swoje pewniki, by dzięki temu móc także ograniczyć działanie i osiągnąć w końcu upragniony stan błogiej niewiedzy, bezpiecznej *ataraksji*.

Pewność jest stanem umysłu wynikającym właśnie z *pogłębionej*, a nie z powierzchownej wiedzy, jak sugeruje Sullivan, który z drugiej strony potrafi kwestionować to, że istnieje jakaś reszta opierająca się poznaniu – czyli absolut.

U Sullivana pyrronizm idzie w parze z *mobilizmem*, przystrojonym przez niego w kolejną bluźnierczą formułę: „Żyć, to również stracić wiarę oraz zdać sobie sprawę, że jest się przez nią oświeconym; zatem spotkać Boga, to jednocześnie wyprzeć się go.” W tym przypadku

¹¹⁸ W sztandarowym organie prasowym francuskich „odnowicieli” *Les Informations Catholiques Internationales (ICI)* znalazła się jej obszerna recenzja (nr 56 z września 1976, str. 40).

silenie się na paradoks nie uchroniło autora przed trywialnością. Jednak za tym paradoksem kryje się zanegowanie Słowa. Jak słusznie zauważył w swojej przenikliwości Leopardi, jest to jednoznaczne z zanegowaniem Boga.

150. *Dewaluacja rozumu (c.d.) – Teolodzy z Padwy. – Teolodzy z Aricci. – Marchasson.*

Nie chciałbym, by czytelnik posądził mnie o to, że w celu udowodnienia tezy o przeniknięciu pyrronizmu do współczesnego Kościoła wyszukałem przypadki tyleż frapujące, co specyficzne. Chodziło mi o ukazanie oznak szerszego zjawiska, a nie o epatowanie dziwactwami. A zjawisko to dotyczy w rzeczy samej zbiorowej mentalności, charakterystycznej dla całych grup intelektualistów.

Na *Kongresie Włoskich Moralistów*, który odbył się w 1970 r. w Padwie, przegłosowano następującą tezę: „Ponieważ posługiwanie się rozumem jest zawsze wpisane w szczególny kontekst historyczny, nie jest możliwe korzystanie zeń wedle jakichś uniwersalnych prawideł.” Toż to nic innego, jak unicestwienie rozumu, oraz wszystkiego, do czego rozum może służyć (w tym do zwoływania kongresów moralistów)!

Pyrronizm rozpanoszył się też na Kongresie Teologów w Aricci, któremu przewodził kard. Garrone, prefekt Kongregacji Wychowania Katolickiego. Sprawozdanie, które ukazało się na łamach *Osservatore Romano* z 16 stycznia 1971 r., nie spotkało się z żadną krytyką. A przecież kongres został całkowicie zdominowany przez pogląd, iż *żadne twierdzenie nie może być uważane za absolutnie prawdziwe*; ponadto nie istnieją jakoby racjonalne przesłanki teologii, „ponieważ słowo Boże znajduje samoistne uzasadnienie, *samo się tłumaczy i interpretuje*.” Również w tym przypadku daje się zauważyć nie tyle atakowanie teologii Kościoła, co odchodzenie od jego filozofii.

Po pierwsze nie jest możliwe, by w akcie wiary istoty rozumnej, jaką jest człowiek, brakowało pierwiastka racjonalnego.

Po drugie słowo Boże mogłoby „samo siebie tłumaczyć” tylko w przypadku, gdyby było oczywiste, jednoznaczne. Tymczasem słów wiary nie cechuje *bezpośrednia* oczywistość, gdyż przyjmujemy je właśnie „na wiarę”, nie dysponując bezpośrednimi dowodami.

Po trzecie stwierdzenie, że słowo Boże „samo siebie interpretuje”, to słowna żonglerka, która merytorycznie niczego nie wnosi. *Interpretowanie*, to według źródłosłowa „*wkraczanie między*” słowo a słuchacza słowa. Interpretujący jest więc pośredniczącą osobą trzecią. Otóż elementarna logika podpowiada, że słowo Boże nie może stać się „własnym pośrednikiem”.

Od relacji między teologią a filozofią uczestnicy kongresu przeszli do relacji między podmiotem a przedmiotem, i wspólnie orzekli, że „teolog, który chce przemawiać do dzisiejszego człowieka, musi uwzględniać przełom, jaki nastąpił w dziedzinie antropologii, polegający na odwróceniu relacji między podmiotem a przedmiotem i na *niemożności osiągnięcia przedmiotu jako takiego*.” Znowu mamy tu do czynienia z głoszeniem pyrronizmu, czyli z niszczeniem doktryny katolickiej. Podkreślę więc raz jeszcze, że *wiara implikuje rozum*. Wprawdzie zakłada ona podporządkowanie rozumu, ale dokonuje się ono z woli samego rozumu. Sformułowane na Kongresie Teologów tezy są tezami wstecznymi, cofającymi filozofię do czasów sprzed Sokratesa. Fakt, że tego rodzaju tezy są przegłosowywane przez gremium teologów, któremu przewodniczył kardynał, oznacza, że albo zapanowała niefrasobliwość i brak odpowiedzialności za słowo, albo nie istnieje już katolicka teologia.

Ostatnia zasłona skrywająca pyrronickie oblicze opadła wraz z ogłoszeniem konkluzji: „By spotkać się w sposób efektywny ze współczesnym człowiekiem należy poznać

transcendentną kondycję, czyli ogólne struktury współczesnego człowieka.” Jeżeli słowa jeszcze coś znaczą, z powyższego wynika, że transcendencja *równa się* empirii.

Również dziś, wiele lat po Soborze, pyrronizm ma się świetnie. Przebija on z niezliczonych oficjalnych i nieoficjalnych wypowiedzi. Wśród wniosków końcowych zorganizowanego w styczniu 1982 r. w triesteńskim Centrum Teologii i Kultury sympozjum, którego materiały zostały wydane i opatrzone wstępem miejscowego biskupa, znajdujemy następującą tezę: „Nie istnieje *rozum absolutny*, noszący piętno idealistyczne, marksistowskie czy jakiegokolwiek inne i przejawiający się konkretnie na przestrzeni dziejów ludzkości. Istnieje tylko *dany rozum* pojmowany historycznie, którego forma ewoluuje w miarę, jak zmienia się cywilizacyjny kontekst. Nie może być mowy o tym, by od nowa proponować jakąś *totalną* koncepcję metafizyczną, filozoficzną czy teologiczną” (OR z 8 lipca 1983). Cóż to jest, jeśli nie wyrok skazujący rozum na banicję? Za jednym zamachem zdyskwalifikowano również Opatrzność, a metafizykę odesłano do lamusa.

Przedstawiając sytuację Kościoła we Francji „po Wyzwoleniu” Yves Marchasson z Instytutu Katolickiego w Paryżu tak oto nakreślił rolę Kościoła w świecie: „Kościół stara się odczytywać znaki czasów, zdając sobie sprawę, że *nie posiada gotowej odpowiedzi* na wszystkie pytania. Nie tyle więc dąży on do ustalenia *prawdy jako takiej*, co do znalezienia jednej prawdy dla wszystkich ludzi¹¹⁹.”

Niestety, ta wypowiedź szacownego pisarza przypomina przelewanie z pustego w próżne. Przede wszystkim Kościół nigdy nie pretendował do tego, że jest w posiadaniu wszystkich prawd. Wie on, że istnieje cała sfera poznania pozostawiona przez Boga dociekaniom naukowym i filozoficznym, dysputom heurystycznym i erystycznym: „Dał im nawet roztrząsać dzieje świata, tak jednak, że nie pojmie człowiek dzieł, jakich Bóg dokonuje od początku aż do końca (Koh, III, 11)¹²⁰. Jest to sfera złożona z rzeczy, które nie mają bezpośredniego odniesienia do moralności; sfera nie wkraczająca w aksjologię i teleologię, czyli w to, co wiąże się z wiecznym przeznaczeniem człowieka. Tym niemniej Kościół jest *miejscem całej prawdy* – tej, bez której człowiek nie może spełnić swego własnego przeznaczenia ani zrealizować przeznaczenia świata.

Trzeba wreszcie zauważyć lekkomyślność w operowaniu słowami, zwłaszcza w tym fragmencie, gdzie jest mowa o prawdzie, która nie istnieje *jako taka* (dla siebie samej), lecz ma być *jedną prawdą dla wszystkich ludzi*. Otóż prawda, która jest nią dla wszystkich ludzi, to właśnie „prawda jako taka”, istniejąca niezależnie od tego, czy zostanie w jakiś sposób uchwycona przez skończoną inteligencję człowieka. To nie przyzwolenie człowieka nadaje wartość prawdzie – jak nie wahają się dziś twierdzić niektórzy – przeciwnie: to prawda nadaje wartość ludzkiemu przyzwoleniu. Prawda może pozostawać w relacji z człowiekiem tylko pod warunkiem, że jest ona od człowieka niezależna, autonomiczna. A zatem jest ona prawdą przede wszystkim dla siebie samej, a dopiero w dalszej kolejności staje się prawdą dla człowieka.

¹¹⁹ „Amitiés catholiques françaises”, kwiecień 1979.

¹²⁰ „Et mundum tradidit disputationi eorum, ut non inveniat homo opus quod operatus est Deus ab initio usque ad finem.”

ROZDZIAŁ XVI

DIALOG

151. *Dialog i dyskusjonizm w Kościele posoborowym. – Dialog według „Ecclesiam suam”.*

Odmieniane przez wszystkie przypadki słowo „dialog” w najwyższym stopniu uformowało, by nie powiedzieć przeżarło, myślenie posoborowego Kościoła. Jego nośność oraz moc przemieniania umysłów daje się porównać jedynie z potencjałem, jaki w XIX wieku rozwinęło słowo „wolność”.

Do Soboru Watykańskiego II słowo „dialog” nie było w ogóle znane i używane w nauczaniu Kościoła. Nigdy nie pojawiało się na poprzednich soborach, w papieskich encyklikach czy homiliach. Tymczasem w dokumentach Soboru Watykańskiego II występuje dwadzieścia osiem razy, z czego dwanaście razy w dekrete „*Unitatis redintegratio*” poświęconym ekumenizmowi. Ale to nieznanne katolicyzmowi słowo stało się – dzięki błyskawicznemu upowszechnieniu i w wyniku niezwyklego poszerzenia jego pola znaczeniowego – jednym z głównych pojęć posoborowej metafizyki i uniwersalną kategorią nowoczesnej mentalności¹²¹. Dziś nie tylko mówi się o dialogu ekumenicznym, o dialogu między Kościołem a światem, o dialogu wewnątrzkościelnym, ale w sposób całkowicie nieuprawniony nadaje się *strukturę dialogu* teologii, pedagogii, katechezie, Trójcy Świętej, dziejom zbawienia, szkole, rodzinie, kapłaństwu, sakramentom, odkupieniu i w ogóle wszystkiemu, co istniejąc od wieków w Kościele, nie pozostawało w żadnym związku – choćby tylko skojarzeniowym – z dialogiem.

By zdać sobie sprawę z tego, jak dalece nastąpiło przejście od dyskursu *tetycznego*, który jest właściwy religii, do dyskursu *hipotetycznego* i „problemowego”, wystarczy przejrzeć tytuły książek katolickich, które dawniej *uczyły*, a dziś *poszukują*. Takie tytuły, jak „*Institutiones*”, „*Podręczniki*” czy „*Traktaty*” filozoficzne lub teologiczne zostały wyparte przez „*Problemy filozoficzne*” lub „*Zagadnienia teologiczne*”. Podręczniki służące po prostu nauczaniu stają się z miejsca niepopularne i są dyskredytowane właśnie za ich wartość tetyczną, a więc za to, że podają ściśle definicje opatrzone rzeczowym uzasadnieniem. Coś podobnego można zauważyć zresztą we wszystkich dziedzinach. Prawie nie spotyka się dziś „*Podręczników dla pielęgniarek*”, za to można trafić na „*Zagadnienia opieki medycznej*” itp. Mamy tu do czynienia z istną manierą porzucania pewników na rzecz niepewności, odpowiedzi na rzecz pytań, które wciąż pozostają otwarte. Od przyswajania elementów rzeczywistości na drodze *poznania* (wyraża to grecki przedrostek „*gno-*”) przechodzi się do *προβαλλω* (*proballo*), co oznacza dosłownie ‘postawienie [przedmiotu] przed oczyma rozumu’.

W Encyklice *Ecclesiam suam*, gdzie około jedna trzecia objętości została poświęcona kwestii dialogu (DC nr 1431 z 6 września 1964, szpalty 1077-1093), Paweł VI postawił znak równości między spoczywającym na Kościele obowiązkiem ewangelizacji a obowiązkiem prowadzenia dialogu ze światem. Nie sposób przejść do porządku dziennego nad tym, że owo utożsamienie nie znajduje podstaw ani w Piśmie Świętym, ani w słownikach. W Biblii

¹²¹ W OR z 15 marca 1971 kard. Roy uznał dialog za nowe doświadczenie nie tylko Kościoła, ale i świata. Zaś w OR z 15-16 list. 1966 r. padło stwierdzenie, że Kościół zawsze prowadził dialog, a okresy, w których go nie prowadził, przejdą do jego historii jako „momenty zapaści”. Nastąpiło tu pomylenie dialogu z polemiką, której celem jest wykazanie i odrzucenie błędów.

greckiego słowa *dialog* próżno by szukać, natomiast jego łaciński odpowiednik „*colloquium*” jest używany wyłącznie w znaczeniu „narady zwierzchników” lub „rozmowy”, nigdy we współczesnym znaczeniu ‘pertraktacji w celu zbliżenia stanowisk’. A w Nowym Testamencie słowo „*colloquium*” zostało użyte trzykrotnie w znaczeniu „kłótnia”! Otóż nie ulega wątpliwości, że ewangelizacja, to niesienie Dobrej Nowiny, a nie kłótnia. Posyłając Apostołów, by szli na cały świat, Jezus wskazuje bezpośrednio cel ich posługi, jakim ma być nauczanie. Właśnie na głoszenie orędzia, a nie na prowadzenie dysput, wskazuje greckie słowo *αγγελος* („anioł”), które posłużyło jako rdzeń w słowie *ewangelizacja*. Wprawdzie dowiadujemy się z Dziejów Apostolskich, że Piotr i Paweł rozprawiali z Żydami w synagogach, ale nie chodziło tam o *dialog* w dzisiejszym rozumieniu – a więc *dialog poszukujących*, będący konsekwencją deklarowanej lub domniemanej niewiedzy – lecz o rozprawienie się z błędami. Możliwości dyskusji wyczerpują się w chwili, gdy okazuje się, że rozmówca nie da się przekonać – co może wynikać ze sceptycyzmu bądź z uporu. Przykład takiej sytuacji, w której św. Paweł rezygnuje z dalszej dyskusji, mamy w Dz, XIX, 8-9. Podobnie, jak Chrystus przemawiał z pozycji tego, który ma władzę („*Erat docens eos sicut potestatem habens*”, Mt, VII, 29), tak i Apostołowie prowadzili swe dzieło ewangelizacji głosząc słowo, w którym była immanentnie zawarta moc, nie zaś słowo czerpiące swoją moc jakby wtórnie – ze zreżymowanej rozmowy. Zresztą w tym samym fragmencie pełne mocy słowa Chrystusa zostały przeciwstawione wybiegom stosowanym w dyskusji przez uczonych w Piśmie i faryzeuszy.

Sedno sprawy tkwi w tym, że słowa Kościoła nie pochodzą od człowieka – inaczej mogłyby być one kwestionowane – lecz są orędziem Objawienia, które domaga się po prostu przyjęcia.

Należy też zauważyć, że encyklika *Ecclesiam suam* podkreśla konieczność oddzielenia przepowiadania prawdy od potępienia błędu, przy czym potępienie jest tam rozumiane jako stosowanie przymusu. Pojawia się w niej wątek, który był obecny również w mowie inauguracyjnej (por. § 38): „Skoro naszym posłannictwem jest głoszenie niepodważalnych prawd oraz potrzeby zbawienia, nie będzie ono odwoływać się do przymusu zewnętrznego, lecz będzie trzymało się, jako jedynie słusznej, drogi wychowania człowieka (*AP*, nr 77, str. 123; *DC*, szpalta 1081). Trzeba przyznać, że zawarte w encyklice nauczanie Pawła VI mieści się ogólnie w tradycyjnej linii Kościoła. Najlepiej świadczy o tym fakt, że po jej ogłoszeniu sekretarz Ekumenicznej Rady Kościołów, Visser't Hooft, pospieszył z oświadczeniem, że papieski ideał dialogu rozumianego jako jednokierunkowe przekazywanie prawd kłóci się z ideał ekumenizmu (*DC*, szpalta 1097).

152. *Filozofia dialogu.*

Zgodnie z koncepcją „odnowicieli”, która doszła m.in. do głosu na łamach *Osservatore Romano* z 15 stycznia 1971 r., podstawą dialogu jest „nieustanna *problematyzacja* tematyki chrześcijaństwa”, przez co należy chyba rozumieć niemożność pozostania przy czymkolwiek tak, by nie wyniknął z tego zaraz kolejny problem. Jest to zaprzeczenie istotnej zasady, uznawanej od czasów starożytnych tak w dziedzinie logiki i filozofii, jak i moralności, że „trzeba się zatrzymać, *ανάγκη στήναι*.”

Dialog natrafia na pierwszą przeszkodę, gdy zaczyna się go utożsamiać z powszechnym obowiązkiem ewangelizacyjnym i traktuje jako najodpowiedniejsze narzędzie do głoszenia prawdy. Otóż nie jest możliwe, by każdy prowadził dialog, jest to bowiem uzależnione od posiadania jakiejś wiedzy na dany temat. Tym warunkiem wstępnym nie jest, jak często się dziś utrzymuje, *wolność* albo *godność duszy*. Przesłanką uczestniczenia w dyskusji jest wiedza, a nie fakt, że „wszyscy ludzie są powołani do poznawania prawdy”. Sokrates trzeźwo

zauważył, że w sprawach lekkoatletyki należy zasięgać rady u specjalisty od sportu, w sprawach koni – u eksperta znającego się na koniach; z chorobą trzeba udać się do lekarza, a z kwestią publiczną, dotyczącą np. funkcjonowania miasta, do polityka. Tę specjalizację zdobywa się dzięki studiom i dzięki praktyce, a także pogłębionym – a nie doraźnym – przemysleniom. Tymczasem w przypadku współczesnego dialogu zakłada się, że każdy człowiek jako istota rozumna jest zdolny do dyskusowania ze wszystkimi o wszystkim. Oczekuje się więc, że życie społeczności świeckiej i wspólnot duchownych będzie zorganizowane tak, by wszyscy uczestniczyli w tym „dialogu” – ale nie tak, jak to było w tradycyjnym systemie katolickim, gdzie każdy służył wiedzą ze swojej dziedziny, lecz na zasadzie dorzucania swoich „trzech groszy” przy dowolnej okazji i na dowolny temat. Zdumiewające jest owo przekonanie, że każdy może czuć się kompetentny w każdej sprawie, i to w czasach, gdy również w Kościele coraz mniej jest tych, którzy posiadają autentyczny tytuł do uczestniczenia w debacie, a mianowicie rzetelną wiedzę.

W tej sytuacji zachodzi niebezpieczeństwo, że ludzie dadzą się zauroczyć wymowie fałszywych argumentów. Dodatkowo pokutuje pogląd, że w ramach dyskusji trzeba umieć odpowiedzieć na wszelkie obiekcje adwersarzy. Otóż czynione przez dyskutanta założenie, że ma dać drugiej stronie pełną satysfakcję intelektualną w jakiejś kwestii wiary, wydaje się co najmniej pretensjonalne. Bo czyż nie jest zuchwałością mniemanie, że przedstawivszy prawdziwą tezę będę od razu gotowy odpowiedzieć na wszelkie zarzuty w ramach nieograniczonej debaty? Z każdym zagadnieniem wiąże się przecież mnóstwo aspektów. Taki dyskutant mógł zgłębić tylko niektóre z nich, a zachowuje się jak ktoś, kto jest w stanie odeprzeć każdy atak i kogo nie sposób niczym zaskoczyć ani „zagiąć” – jak gdyby był w stanie wcześniej przewidzieć, w którym kierunku potoczy się dyskusja i jakie wątki zostaną uwypuklone.

Ale dialog może napotkać na trudności również po stronie tego, który zadaje pytania. Już św. Augustyn zauważył, że ludzka inteligencja może być zdolna sformułować wątpliwość, a z drugiej strony nie być zdolna pojąć rozumowania, które ją rozwiewa. Taka sytuacja, gdzie siła intelektualna człowieka jest większa na etapie formułowania obiekcji niż na etapie odpowiedzi, stanowi typową przyczynę błędów: „Czymś, co daje łatwy przystęp błędowi, jest fakt, że ludzie są zdolni stawiać pytania, za to mniej są zdolni je rozumieć¹²².”

Ta dysproporcja ma swe źródło w generalnym rozdźwięku między *możliwością* a *aktem* (spełnieniem) [...]. U człowieka istnieje skłonność, by obie te rzeczy utożsamiać, co w kontekście dialogu prowadzi do następującego paralogizmu: „wszyscy ludzie mają możliwość poznawania prawdy, więc wszyscy ludzie znają prawdę.”

Również A. Rosmini w swojej pierwszej „*Teodycei*” nauczał, że człowiek nie może zdać się na własną inteligencję w rozstrzygnięciu problemów, jakie stawia przed nim Opatrzność. Podobnie nikt nie może być pewny, że jego potencjał intelektualny będzie *przynajmniej* równy sile obiekcji, jaka zostanie mu przeciwstawiona. Tego zmiennego parametru *siły rozumu* nie wziął pod uwagę Kartezjusz w swojej metodzie. Wyszedł on z założenia, że potencjał umysłu jest u wszystkich jednakowy, tak samo, jak umiejętność korzystania z niego.

¹²² „Ecce unde plerumque convalescit error, cum homines idonei sunt his rebus interrogandis, quibus intelligendis non sunt idonei”, św. Augustyn, *De peccatorum meritis et remissione*, księga III, rozdz. VIII, nr 16 (Ed. Vivès, 1872, t. XXX, str. 115).

153. Nieadekwatność dialogu.

Jak już stwierdziliśmy, zgodnie z Pismem Świętym metodą ewangelizacji jest *nauczanie*, a nie *dialog*. W kluczowym zdaniu Chrystusa, który posyła Apostołów, użytym w trybie rozkazującym czasownikiem jest μαθητεύσατε, co dosłownie oznacza „*czyńcie uczniów*” [pośród wszystkich narodów]. Brzmi to tak, jak gdyby narodom miała przypaść głównie rola słuchaczy bądź uczniów. W każdym razie powyższe zdanie wskazuje na to, że μαθητεύειν jest krokiem wstępnym, który powinien poprzedzać διδάσκειν¹²³.

Dialogowi brakuje nie tylko biblijnych podstaw. Brakuje mu także właściwości *dydaktycznych* i *gnozeologicznych*, gdyż ze swej natury dialog nie stwarza warunków do głoszenia prawd wiary. Zgodnie z jego założeniami uznanie religii za wiarygodną zależałoby od wcześniejszego rozwiania wszelkich obiekcji wysuwanych przeciwko niej. Otóż rozwiązanie wszelkich dylematów jest niemożliwe, a nawet, gdyby było możliwe, niepodobna, by przyjęcie owych rozwiązań stało się równoznaczne z *przyjęciem wiary*. Prawidłowa jest odwrotna kolejność: skoro prawdziwość wiary jest zabezpieczona – choćby jednym dowodem – trzeba do niej przylgnąć, nie zważając, że szereg szczegółowych kwestii nie doczekało się na dany moment rozwiązania. Jak stwierdził Rosmini¹²⁴, zdanie: „religia katolicka jest prawdziwa” z góry zabezpiecza przed szczegółowymi zarzutami. Nie ma potrzeby, by uporać się z piętnastoma tysiącami obiekcji, które są zawarte w *Sumie Teologicznej*, nim dojdzie się do uznania wiary swoją rozumną wolą. Innymi słowy, prawdy katolickiej (która, co warto podkreślić, nie musi dawać *pełnej* satysfakcji intelektualnej) nie uzyskuje się na drodze syntezy, poprzez zebranie poszczególnych prawd w jedną całość, lecz odwrotnie: zaakceptowanie *uniwersalnej tezy wiary* prowadzi w dalszej kolejności do akceptowania jej *tez szczegółowych*.

Należy wreszcie zwrócić uwagę, że odpowiadający współczesnym wyobrażeniom dialog nie uznaje metody „*pożytecznej ignorancji*”, właściwej umysłom, które – nie czując się na siłach, by posługiwać się metodą *analizy krytycznej* – usilnie trwają przy swym fundamentalnym wyborze, nie wnikając z nadto w odmienne poglądy. Słusznie obawiając się teorii sprzecznych z tym, co uznali za bezspornie prawdziwe, wolą pozostawać w stanie względnej ignorancji: żeby ocalić prawdy, które już posiadli, zamykają się na fałszywe koncepcje, a przy okazji również prawdziwe tezy, które mogły się między nimi zawieruszyć. Słowem, odrzucają „hurtem” coś, co traktują jako zagrożenie dla ich pewności.

Owa metoda ignorancji, która jest pożyteczna i uprawniona w religii katolickiej, opiera się na przesłankach teoretycznych przedstawionych wyżej. Zresztą wypada skonstatować, że jest ona praktykowana przez zdecydowaną większość wierzących¹²⁵. Toteż trudno się zgodzić z poglądem, który został wyrażony na łamach *Osservatore Romano* z 15-16 listopada 1965, że „ktoś, kto rezygnuje z dialogu, jest fanatykiem i osobą nietolerancyjną, która prędzej czy później musi stać się niewierna sobie samej, a w końcu społeczności, do której należy. Ktoś, kto podejmuje dialog – przeciwnie: uwalnia się od groźby izolacji, groźby znalezienia się poza nawiasem.” Otóż prowadzenie dialogu bez posiadania niezbędnej wiedzy jest oznaką zuchwałości i prowadzi w prostej linii do fanatyzmu polegającego na tym, że swe subiektywne odczucia bierze człowiek za obiektywne kryteria prawdy.

¹²³ Lagrange w swojej *Ewangelii według św. Mateusza* (Paryż 1927, str. 544) zastosował w pierwszym przypadku słowo *enseigner* (nauczać), a w drugim *apprendre* (uczyć).

¹²⁴ *Epistolario*, tom VIII, Casale 1891, str. 464, list z 8 czerwca 1843 roku do hr. Teodory Bielińskiej.

¹²⁵ Teoria *pożytecznej ignorancji* została rozwinięta także przez Manzonię w książce pt. *Moralność Katolicka*, op. cit., t. II str. 422-3 i t. III str. 131.

Między tradycyjnym a nowoczesnym dialogiem istnieje znaczna różnica także z punktu widzenia celów, jakim ma on służyć. Jak się dziś podkreśla, dialog nie ma służyć demaskowaniu błędów ani nawracaniu rozmówcy¹²⁶. Współczesna mentalność wzdraga się przed polemiką, która jest często uważana za niemożliwą do pogodzenia z miłością, podczas, gdy jest ona w rzeczy samej aktem miłości. Ponadto polemiki nie da się uniknąć, jeżeli rozróżnianie między dobrem a złem jest nadal czymś istotnym. Polemika ma właśnie na celu usunięcie dwuznaczności, jaką usiłowano wprowadzić, by zamazać ową różnicę. Z tego punktu widzenia polemika jest „przedłużeniem” osobistych przemyśleń – z tym, że w swoim myśleniu człowiek demaskuje fałsz nie w dialogu z adwersarzem, lecz w monologu wewnętrznym. W przypadku katolika cel dialogu nie może być *heurystyczny*, gdyż jeśli chodzi o prawdę religijną, nie szuka on jej, lecz ją posiada. Cel ten nie może być też *erystyczny* (pokonanie przeciwnika dzięki umiejętnie prowadzonej dyspucie), gdyż motywacją, z jakiej wypływa, jest miłość. Za to celem dialogu z udziałem katolika ma być wykazanie prawdy, przekonanie do niej rozmówcy i doprowadzenie do jego nawrócenia. Ów cel został wyraźnie wskazany przez Pawła VI w jego przemówieniu z 27 czerwca 1968 roku: „Nie wystarczy podejść do innych, chcieć podjąć z nimi rozmowę, dać im poczucie życzliwości i zaufania, jakim ich darzymy. Trzeba jeszcze *zadziałać tak, by doprowadzić do ich nawrócenia. Trzeba przepowiadać prawdę po to, by zwrócili się ku niej.* Trzeba ich przywieść do porządku, którego pragnie Bóg. A jest on tylko jeden.” Te słowa Pawła VI nabierają szczególnego wydźwięku, jeśli zważymy, że owo przemówienie odnosiło się do dialogu ekumenicznego. Zresztą zostało to wybite przez *Osservatore Romano* specjalną czcionką, co w przypadku tej gazety jest czymś zgoła niecodziennym.

Jednak nie przeszkodziło to organowi prasowemu Watykanu zamieścić dnia 21 sierpnia 1975 r. następujące oświadczenie szefa Sekretariatu ds. Niewierzących, które idzie w dokładnie odwrotnym kierunku: „Sekretariat powstał na pewno nie po to, by uprawiać prozelityzm wśród niewierzących (nawet, jeśli nadajemy temu słowu znaczenie pozytywne) czy też apologetykę; utworzeniu go przyświecał raczej zamiar wspierania dialogu między chrześcijanami a osobami niewierzącymi.” Zarzuciłem autorowi tych słów ich sprzeczność z wypowiedzią Papieża. Odpowiedział mi na to w oficjalnym piśmie z 9 września, że żadne stanowisko Sekretariatu nie jest publikowane bez zgody władz kościelnych, i że również w tym przypadku artykuł zamieszczony w *Osservatore Romano* przeszedł kontrolę Sekretariatu Stanu. Rzuca to dodatkowe światło na skalę rozdzźwięków między Papieżem a Sekretariatem. W odpowiedzi na moją obiekcję zostało także podkreślone, że chociaż rolą Kościoła jest nawracanie świata, „nie oznacza to, że każde działanie każdego kościelnego organu ma za bezpośredni przedmiot nawracanie interlokutorów”.

Odpowiedź ta wydaje się nader wątpliwa. Uniwersalnym i jedynym celem Kościoła jest zbawianie ludzi. Wszystkie jego działania stanowią rozmaite przejawy realizacji tego celu. Kiedy Kościół naucza, to naucza, a nie chrzci; kiedy chrzci, to chrzci, a nie naucza. Kiedy sprawuje Eucharystię, dokonuje konsekracji, a nie rozgrzeszenia, itd. Właśnie na takie specyficzne działania jest rozpisany ów uniwersalny cel. A każde z nich ma służyć zwróceniu się człowieka ku Bogu, jego nawróceniu. To ukierunkowuje odpowiednio również wszystkie cele cząstkowe (ST, I^a, II^{ae}, kw. 1, a. 4). Przytoczone na wstępie słowa Pawła VI wskazują jednoznacznie na to, że celem dialogu ma być nawracanie.

¹²⁶ Tak stwierdza również *Instrukcja na temat dialogu* wydana 28 sierpnia 1968 r. przez Sekretariat ds. Niewierzących.

155. Czy dialog jest zawsze owocny?

W dialogu posoborowym deprecjonuje się nawracanie i apologetykę, natomiast stale kładzie się nacisk na to, że „jest on zawsze pozytywną wymianą”. Cóż, mamy tu tezę rzeczywiście niezwykle trudną do przyjęcia. *Po pierwsze* dlatego, że obok dialogu, który kieruje na drogę prawdy, może istnieć dialog przewrotny, deprawujący, który odwraca od prawdy i prowadzi na manowce. Może ktoś ośmieli się zatem twierdzić, że słowa prawdy są zawsze skuteczne, a słowa fałszu zawsze nieskuteczne?

Po drugie należy wziąć pod uwagę przypadek, w którym dialog wcale nie okazuje się konstruktywny, lecz stawia jego uczestników przed nierozwiązywalnym dylematem. Jest to wariant zanalizowany przez św. Tomasza, gdzie obu stronom brakuje wspólnej zasady, na której można byłoby oprzeć rozumowanie. Nie można wykazać prawdy komuś, kto odrzuca środki służące do jej wykazania. A zatem trudno mówić, że jest to dialog owocny i wzbogacający. Ktoś może argumentować, że jest on wzbogacający, gdyż pozwala poznać psychologię i światopogląd drugiej strony. Ale znajomość portretu psychologicznego rozmówcy należy do arsenału psychologicznego, a nie do religii, i nie powinien dla katolika stać się celem prowadzenia dialogu. Jest to aspekt, który może być interesujący ewentualnie z punktu widzenia badań biograficznych bądź socjologicznych.

156. Dialog katolicki.

Dialog katolicki ma na celu przekonanie rozmówcy, a na wyższym poziomie – nawrócenie go.

W OR z 18 grudnia 1971 r. biskup Marafini wyraźnie mówi (choć nie wiadomo, czy sam się z tym utożsamia), że „pod pojęciem metodyki dialogu rozumie się *konwergentny ruch* zbliżania się do pełni prawdy oraz poszukiwania głębokiej jedności¹²⁷.”

W tych wypowiedziach dialog rozgrywający się na płaszczyźnie naturalnej miesza się z dialogiem, który ma być nośnikiem nadprzyrodzonej wiary. Pierwszy toczy się w świetle rozumu, jednakowym dla wszystkich ludzi. Wszyscy ci, którzy pragną kierować się tym światłem, są tutaj równi; czują unoszący się nad ich dialogiem Logos, który jest ważniejszy niż sam dialog (por. § 125), doświadczając prawdziwego braterstwa i głębokiej jedności ich natury. Ale istnieje ów drugi dialog, gdzie stawką jest wiara, a którego uczestnicy nie mogą „poruszać się konwergentnie” w kierunku prawdy i nie znajdują się na tej samej płaszczyźnie, gdyż ich punkt wyjścia jest zasadniczo różny. Rozmówca niewierzący trwa na pozycji sceptycyzmu lub odmowy przyjęcia prawdy, z czym nie może utożsamiać się w żaden sposób wierzący.

Ktoś mógłby utrzymywać, że pozycja wierzącego jest analogiczna do pozycji opisanej w metodzie kartezjańskiej, czyli do pozycji taktycznego sceptycyzmu: okazuje on niedowierzenie, ale jedynie po to, by móc tym skuteczniej zrealizować cel dialogu. Tyle, że pojawia się tutaj trudność: jeśli bowiem wątpliwość i odrzucenie wiary są autentyczne, implikuje to po stronie wierzącego utratę wiary, co jest grzechem. Jeśli, przeciwnie, owa wątpliwość czy odrzucenie są udawane, dialog jest obciążony dwulicowością i przybiera niemoralne oblicze. [...]

¹²⁷ A kard. König prezentując na konferencji prasowej wspomnianą *Instrukcję* oświadczył: „Dialog stawia rozmówców na jednej płaszczyźnie. W ramach dialogu katolik nie jest traktowany jako ten, który posiada całą prawdę, lecz jak ktoś, kto samemu mając wiarę, poszukuje tej prawdy razem z innymi: wierzącymi i niewierzącymi” (ICI, nr 322 z 15 paźdz. 1968, str. 20).

W artykule, który pojawił się na łamach *Osservatore Romano* z 26-27 grudnia 1981 roku pt. „Wiara a dialog”, został wyrażony pogląd, że taki dialog jest owocny nawet dla wierzącego – nie tylko ze względu na wynikające z niego zasługi miłości, ale też z uwagi na wzbogacenie własnej wiary. To jawny absurd! Tylko przy założeniu, że Chrystus, którego posiadamy, nie jest dla człowieka najwyższą prawdą, trzeba dowiedzieć się czegoś jeszcze, czegoś ważniejszego niż to, co otrzymało się dzięki łasce. Natomiast jeżeli to Chrystus jest najwyższą i uniwersalną prawdą, nie bardzo wiadomo, jak można byłoby uzupełnić ją o nowe elementy. Zresztą autor artykułu sam zdaje sobie sprawę ze sprzeczności, w jaką sam się wikła, gdyż napisawszy, że również wierzący może odnieść korzyści z takiego dialogu, zaraz zastrzega się: „jednak pod warunkiem, że te nowe *nabytki* nie będą traktowane jako uzupełnienie Chrystusowej Prawdy. Są to jedynie inne *naświetlenia* bądź aspekty tajemnicy Chrystusa, którą wierzący posiada i którą odkrywa jakby na nowo pod wpływem tego, który nie będąc jeszcze chrześcijaninem w sposób świadomy, jest nim faktycznie”. Innymi słowy okazuje się, że: *a)* uzupełnienie poznania nie jest uzupełnieniem poznania; *b)* ateista jest *domniemanym* chrześcijaninem (por. § 253); *c)* ateista jest w posiadaniu pewnych aspektów tajemnicy, o których *jawny* (tj. zadeklarowany) chrześcijanin nie wiedział.

By podsumować ten rozdział na temat dialogu toczonego przez posoborowy Kościół należy stwierdzić, że dialog lansowany przez „odnowicieli” nie jest dialogiem katolickim, gdyż:

1) spełnia on funkcję czysto heurystyczną, poszukiwawczą – tak, jak gdyby przystępujący do dialogu Kościół nie posiadał prawdy, lecz poszukiwał jej, i jak gdyby podczas tego dialogu mógł zapominać o tym, że posiada prawdę;

2) nie uznaje się w nim wyższości prawdy objawionej, jak gdyby przestało obowiązywać rozróżnienie na to, co naturalne i to, co objawione, z jasno określoną hierarchią;

3) zakłada się w nim równość – w najlepszym razie metodologiczną – między rozmówcami, jak gdyby abstrahowanie (choćby tylko na zasadzie „fikcji dialektycznej”) od atutu *wiary pochodzącej od samego Boga* nie było grzechem przeciwko wierze;

4) towarzyszy mu domniemanie, że wszystkie stanowiska wynikające z rozmaitych teorii filozoficznych są jednakowo uprawnione, jak gdyby nie istniały kolidujące zasady, które uniemożliwiają dalszy dialog i zasługują wyłącznie na stanowcze odrzucenie;

5) zakłada się, że dialog jest zawsze owocny i że „nikt nie musi z niczego rezygnować” (por. *OR* z 19 listopada 1971), jakby nie mógł pojawić się dialog zwodniczy, który usiłuje wykorzystać prawdę i zaszczerpieć błąd.

Dialog pojmowany jako „konwergencja”, gdzie wszyscy rozmówcy próbują zbliżyć się do wyższej, bardziej uniwersalnej prawdy, nie przystoi Kościołowi katolickiemu, bo jego zadaniem nie jest wchodzenie w „logikę poszukiwania” po to, by naprowadzić kogoś na trop prawdy, ale z miłości do człowieka ma on obwieszczać Prawdę, którą posiada dzięki Bożej łasce. W gruncie rzeczy należy mówić nie tyle o wyższości wierzącego nad niewierzącymi uczestnikami dialogu, co o wyższości Prawdy nad wszystkimi, którzy prowadzą dialog. Fakt pozyskania drugiego człowieka dla Prawdy nie powinien być interpretowany jako osobiste zwycięstwo jednej strony, oznaczające naruszenie wolności drugiej strony. Sprzeczność logiczna i związana z tym konieczność wybrania jednej spośród dwóch opcji, które się wzajemnie wykluczają, to nie gwałt na wolności, lecz coś, co wynika ze struktury bytu.

Socjologiczną konsekwencją pyrronizmu i manii dyskusowania jest mnożenie różnego rodzaju gremiów oraz nieustanne organizowanie sympozjów, kongresów itp., co mieliśmy okazję obserwować w okresie posoborowym. W ten sposób upowszechnił się zwyczaj kwestionowania wszystkiego i powierzania specjalnym komisjom dowolnego problemu. To

nic innego, jak pójście „na całego” w kierunku kolegalności, a odejście od osobistej odpowiedzialności, jaka spoczywała dawniej bezpośrednio na biskupach.

Diskusjonizm stał się zbiorem technik: w 1972 r. odbyło się w Rzymie spotkanie „moderatorów dialogu”, na którym chodziło głównie o wyszkolenie następnych moderatorów. Organizatorom towarzyszy – jak sądzę – przekonanie, że można *ogólnie* wyspecjalizować się w kierowaniu dialogiem, nawet nie posiadając konkretnej wiedzy z dziedziny, której dialog ma dotyczyć.

ROZDZIAŁ XVII

MOBILIZM

157. *Mobilizm we współczesnej filozofii.*

Czym dla porządku logicznego jest pyrronizm (prowadzący do „dyskusjonizmu”), tym dla porządku metafizycznego – mobilizm. Jest on zjawiskiem pierwotnym względem pyrronizmu, bowiem wada w porządku poznania implikuje wcześniejszą wadę w porządku bycia. Otóż mobilizm jest taką cechą Kościoła posoborowego, która sprawia, że – zgodnie z zacytowaną wypowiedzią kard. Alfrinka (por. § 148) – wszystko zostaje wprawione w ruch i w rezultacie nie ma ani jednej części systemu katolickiego, która nie podlegałaby przeobrażeniom: *nihil quietum in causa*.

Mobilizm jest aksjomatem organizacji międzynarodowych. Raport UNESCO z 1972 r. nosi tytuł: *Nauczyć się być* (Paryż 1972). Ale „być” jest tam traktowane jako synonim „stawać się” bądź „ewoluować”. Celem pedagogii i polityki ma być dbanie o to, by „umysł nie zatrzymywał się na pewnikach”, lecz by „był skory do szybkiego przedstawiania się”. W związku z tym kładzie się nacisk na potrzebę „kształcenia umysłu w taki sposób, by był on przyzwyczajony do brania pod uwagę wielu alternatywnych rozwiązań” i by nie pozwolić mu zasklepić się w jakimś ostatecznym przekonaniu (*OR* z 10 stycznia 1973). A zatem nadrzędnym prawem myślenia nie ma być prawda, czyli stałość, lecz opinia, czyli zmienność. UNESCO nie zauważa, że ktoś musi sterować opinią i że w ten sposób toruje się drogę Lewiatanowi (Hiob, XL 25 - XLI 26).

Mobilizm został określony jako jedna z charakterystycznych cech nowoczesnej cywilizacji w *Gaudium et Spes*, ust. 5: „Tak więc rodzaj ludzki przechodzi od bardziej statycznego wyobrażenia na temat porządku rzeczy do wyobrażenia bardziej dynamicznego i ewolucyjnego¹²⁸.” A w rozdziale 42 tego dokumentu, gdzie mowa jest o prawach, do jakich aspiruje współczesny człowiek, ów dynamizm został uznany za pozytywny i zgodny z Ewangelią: „Kościół głosi tedy prawa człowieka. Uznaje też i wielce sobie ceni dzisiejszy dynamizm, który sprzyja wspieraniu tychże praw¹²⁹.” To ostatnie zdanie dotyczy głównie dynamizmu społecznego, ale pierwsze obejmuje całość horyzontów ludzkich, a więc również kwestię porządku moralnego, który zdaje się także podlegać owemu prawu mobilizmu – mimo, iż zgodnie z doktryną katolicką porządek ten jest niewzruszony, zanurzony w niezmienności samego Boga. O ile potraktujemy *dynamizm* jako synonim *doskonalenia*, myśl soborowa mieści się w tradycyjnej koncepcji, wedle której wszystko może i powinno się doskonalić w ramach porządku, który wymaga doskonalenia się od człowieka, lecz sam doskonaleniu nie podlega.

158. *Krytyka mobilizmu. – Ugo Foscolo. – Kolbenheyer.*

Jak pokazuje historia filozofii, mobilizm jest cechą mentalności, która *stawanie się* przedkłada nad *bycie*, dynamizm nad statyczność, a działanie nad cel. A taka jest właśnie mentalność współczesna. Heraklit z Efezu, który żył w VI w. przed Chrystusem, nauczał, że

¹²⁸ „Ita genus humanum a notione magis statica ordinis rerum ad notionem magis dynamicam et evolutivam transit.”

¹²⁹ „Ecclesia ergo iura hominum proclamavit et hodierni temporis dynamismum hæc iura undique promoventem agnoscit et magni æstimat.”

rzeczywistość jest ruchem, ale jednocześnie że ruchem rządzi niewzruszone prawo – Logos. Cała filozofia chrześcijańska pojmowała *stawanie się* jako przygodną właściwość istot skończonych (tylko Bóg jest od niej wolny). Myślenie, że zmienność jest czymś nieodłącznym od życia, a w związku z tym wartością dla umysłu jest *poszukiwanie* prawdy, a nie jej *znalezienie* i *posiadanie*, cechowało także włoski romantyzm, który wzorował się na romantyzmie niemieckim. Na przykład Foscolo w swoim dziele pt. *Dell'origine e dell'ufficio della letteratura* twierdził, że życie człowieka pragnącego ujrzeć całą prawdę polega na stale wzbudzanych namiętnościach i ciągłej gonitwie myśli. Ale uważa on, że dążenie do celu ma większą wartość niż osiągnięcie celu: „Nieszczęsny! Gdyby był wiedział! Być może nie miałby już powodu, aby żyć...” *Faust* Goethego, to poemat o człowieku, który myśli, że znajdzie ukojenie w coraz to nowych doznaniach: odczuwa pragnienie, lecz skoro osiąga upragniony cel, zaczyna go trawić inne pragnienie – przeto nawet znalazłszy to, czego szukał, nigdy nie czuje się zaspokojony.

O tym ciągłym niepokoju ludzkiego umysłu mówi trylogia Guido Kolbenheyera pt. *Paracelsus* (Berlin 1935), której główne przesłanie jest następujące: głębokie poczucie rzeczywistości daje ciągła zmienność form bytu, które rodzą się i umierają, nigdy nie spełniając pokładanych w nich nadziei.

Prymat przyznawany stawaniu się oznacza wynoszenie działania ponad wszystko, z tendencją do lekceważenia celu działania. Skoro tak, wartość ma nie tyle obiekt pragnień, co samo dążenie do jego zdobycia.

Najpełniejszą systematyzacją mobilizmu jest filozofia Hegla: tym, co istnieje, jest to, co dzieje się (staje się) w bezkresie czasu. Owo *stawanie się* udziela się Bogu, pozbawiając go jego atrybutów niezmienności, absolutnej ponadczasowości.

159. Mobilizm w Kościele.

Owo przekonanie, że zmienność jest pozytywną wartością, a jako taka – godną zaakceptowania, przeniknęło nawet do Kościoła. A przecież religijny nakaz jest jednoznaczny: „Bądźcie wytrwali i niezachwiani, *Stabile estotes et immobiles, εδραιτοι γίνεσθε αμετακίνητοι* (I Kor, XV, 58). Tymczasem w swoim *Biuletynie Diecezjalnym* z 10 października 1967 r. ordynariusz Metz napisał: „Przeobrażenia cywilizacyjne, jakich jesteśmy świadkami, pociągają za sobą zmiany nie tylko w naszych zewnętrznych zachowaniach, ale też w naszym wyobrażeniu *zarówno o stworzeniu, jak i o zbawieniu dokonany przez Jezusa Chrystusa*.” Zaś 18 sierpnia 1976 r. ten sam biskup na falach France-Inter oświadczył: „Teologia przedsoborowa, trydencka, należy już do przeszłości.” Zresztą sam Paweł VI przyznał (co pozostaje w sprzeczności z jego własnymi, kategorycznymi stwierdzeniami na temat niezmienności Kościoła), że „Kościół wkroczył w dynamikę historii, która jest naznaczona ewolucją i przemianami” (*OR* z 29 września 1971).

Tak wśród inteligentów, półinteligentów, jak i wśród ludzi niewykształconych, dominuje typowe dla dzisiejszej mentalności przekonanie, że działanie nie posiada wartości z uwagi na jego rezultat, lecz że ma ją *jako takie*, niezależnie od celu. Liczy się więc samo działanie, nie zaś wartość, której służy. Nie trzeba dodawać, że ten mobilizm stawiający na *działanie dla działania* leżał u źródła wielkich politycznych wynaturzeń doby współczesnej, w tym nazizmu, na co wskazywał w swej słynnej książce¹³⁰ nieoceniony Max Picard.

Biskup Illich, z którym przeprowadzono wywiad w jego seminarium w Cuernavaca, oznajmił: „Osobiście sądzę, że rolą Kościoła jest świadome uczestnictwo we wszelkiego typu przemianach. *Tego żąda od niego Chrystus*. Pragniemy Kościoła, którego główną funkcją

¹³⁰ M. Picard, *Hitler in uns selbst* (*Hitler w nas samych*), Erlenbach-Zurych 1946.

będzie *celebrowanie zmian*” (za gazetą *Le Dauphiné libéré* z 26 lutego 1968). Styl, w jakim zostało to powiedziane, jest ekstrawagancki, ale zawarta w tej wypowiedzi myśl dobrze oddaje ducha, który „ożywia masy”. Natomiast przewodniczący Stowarzyszenia Włoskich Teologów powiedział podczas krajowego kongresu, że „obowiązek ewangelizacji polega na *doprowadzaniu do kryzysu* wszelkiej stabilizacji i wszelkiej absolutyzacji” (OR z 11 września 1981).

160. Mobilizm: *pędzący świat*. – Święty Augustyn.

Mobilizm jako *filozofia stawania się* ma głębsze znaczenie, z którego intuicyjnie zdawał sobie sprawę Rosmini pisząc esej na temat filozofii U. Foscolo, którą trafnie określił jako „filozofia złudnej nadziei”. Otóż mobilizm niesie z sobą negację nieskończoności rozumianej jako pełnia bytu i przeciwstawia pojęcie życia pojęciu Boga. W powieści Ayna Randa pt. „*My, żyjący*”, najwyższa wartość przypisywana jest samemu życiu, zaś Bóg jest traktowany jako antyteza życia: „Jeżeli odpowiadają mi, że wierzą w Boga, wiem, że w takim razie nie wierzą w życie”.

W mobilizmie jest część prawdziwa i część fałszywa. Jego prawdziwą częścią jest opis skończonej egzystencji, która ewoluuje, wznosi się i opada, nigdy nie znajdując ukojenia. Ten „pędzący świat” jest dobrze znany religii i chrześcijańskiemu ascetyzmowi. Natomiast fałszywe jest mniemanie, że rzeczywistość skończona, poddana stawaniu się, nie ma nigdy dojść do Bytu nieskończonego i niezmiennego, a więc że owo nieustanne stawanie się nie może w żadnym wypadku zaprowadzić człowieka do nieskończoności i spełnienia, czyli do ostatecznej doskonałości.

„Uciekający świat” został w niezwykle sugestywny sposób odmalowany przez św. Augustyna w jego *Wyznaniach* (Księga IV, rozdz. 10 i 11). Istotą tego fenomenu tłumaczy on deficytem ontologicznym. Rzeczy świata pędzą i uciekają, tymczasem dusza „chce przebywać i odpoczywać wśród rzeczy, które kocha”. Ale nie jest czymś dobrym, by „wiązała się z nimi więzami miłości”, ponieważ rzeczy przemijają. Dusza chciałaby je zatrzymać i przywiązać, ale *nie ma gdzie*: „w nich samych nie ma gdzie, ponieważ nie są [trwałe]” (*in illis enim non est ubi, quia non sunt*). Istotnie, o rzeczach będących stale w ruchu nie można powiedzieć, że naprawdę są, gdyż są one zawsze „bliskie stania się”, „zmierające ku byciu”, lecz nigdy osiadłe, zakotwiczone w byciu (zawsze *in fieri*, nigdy *in facto esse*). Zatem o ile dusza ma fundamentalne poczucie bycia i aspiruje do faktycznej i pełnej rzeczywistości, powinna chcieć radykalnego zredukowania *rzeczywistości poddanej stawaniu się* (czyli zredukowania niekończącego się szeregu kolejnych stadiów lub momentów stawania się). Dusza nie pragnie bowiem nieskończonego ciągu rzeczy ulotnych, lecz pragnie „równoczesnej nieskończoności chwili”, czyli takiego momentu, w którym są niejako zebrane i zintegrowane wszystkie chwile minione i przyszłe. Ten stan wyczerpuje definicję wieczności: *tota simul et perfecta possessio*.

Przychodzi tu na myśl wołanie doktora Fausta do ulotnej chwili: „*Verweil doch, du bist so schön!*” (Pozostań, jesteś taka piękna!). Słowa te wyrażają nierealne pragnienie, by moment (synteza tego, co piękne i ulotne) zatrzymał się, żeby umykające nie umknęło, żeby skończone stało się nieskończonością, a częściowe całością. Jeżeli życie jest czystym stawaniem się i jeżeli teza religii, że „dusza chce przebywać i odpoczywać wśród rzeczy, które kocha”¹³¹, jest fałszywa, wtenczas wyłącznie *stawanie się* jest rzeczywistością i tylko jego „pełny przebieg” stanowiłby całość rzeczywistości. Jednak jeśli cała rzeczywistość nie jest stawaniem się, lecz pełnym i nieruchomym („niestającym się”) bytem, to stawanie się jest tylko sposobem, w jaki stworzenie dostępuje uczestnictwa w pełnym bycie.

¹³¹ „Anima esse vult et requiescere amat in eis quae amat”, św. Augustyn, *Wyznania*, IV, 10.

161. *Mobilizm w teologii odnowicieli.*

Mobilizm zaczął kształtować nie tylko praktyczne postawy duchowieństwa i osób świeckich, którzy przyzwyczaili się cenić działanie dla samego działania i abstrahować od jego celu: przeniknął on również do teologii. Ale podobnie, jak przepaja on całą mentalność współczesnego człowieka, również w dziedzinie teologicznej rozprzestrzenił się jakby „po całości” – tak, iż dość trudno jest wskazać na konkretne stanowiska doktrynalne, wokół których się ogniskuje. [...] Niemniej trzeba podkreślić, że ważnym „akordem”, który pozwolił się zorientować, z jakich pozycji wyruszył mobilizm na podbój mentalności chrześcijańskiej, był wielki artykuł zamieszczony na pierwszej stronie *Osservatore Romano* z 3 marca 1976 roku. A był on nader znamienity z dwóch powodów. Po pierwsze została w nim zaatakowana doktryna o niezmienności prawa moralnego, która wypływa z metafizycznej zasady niezmienności istot, o czym Paweł VI nauczał w encyklice *Humanae Vitae*. Po drugie zasadę ewolucji wprowadzono tam nawet do istoty samego Boga.

Artykuł podważa metafizyczny fundament teologii katolickiej, która – trzymając się linii właściwej dla całej filozofii greckiej (zarówno szkoły platońskiej, jak i szkoły arystotelejskiej) oraz zgodnie z tradycją hebrajską – zawsze traktowała Boga jako w pełni doskonały Byt, którego istotą jest bycie, i która tym samym jest niezmienna, nie może podlegać stawaniu się. Jest On przeciwstawiany stworzeniu, którego byt jest niedoskonały, w trakcie stawania się, doczesny. Ta filozoficzna koncepcja Boga pokrywa się zresztą z potocznym wyobrażeniem, wykluczającym istnienie u Boga jakiegokolwiek ułomności [...] i przypisującym Mu niezmierność, wiekuistość, pełnię.

Tak więc na pierwszej stronie organu prasowego Watykanu pomieszczone zostały wszystkie tezy egzystencjalistycznego mobilizmu; tezy niemożliwe do pogodzenia z wiarą katolicką, co więcej: takie, który były przez katolicyzm zawsze odrzucane.

„Fakt bycia stworzonym na obraz Boga nie skazuje człowieka na nieruchome trwanie, przeciwnie: wyznacza mu zadanie upodabniania się do Boga i uprawnia człowieka do dobrego przemieniania własnej natury (dosłownie: ‘do manipulowania w dobrym kierunku własną naturą’ – *przypisek tłumacza*).” Pomijając fakt, że głosi się tutaj dopuszczalność manipulowania naturalnymi środkami prokreacji, co w encyklice *Humanae Vitae* jest jednoznacznie uznane za niedozwolone, pod spoczywający na człowieku obowiązek kształtowania siebie zgodnie z prawem moralnym podciąga się rzekomą powinność przekształcania się w znaczeniu ontologicznym – co jest jawnym absurdem. Od razu widać, że wyznawana przez autora koncepcja ludzkiej wolności nie jest koncepcją katolicką, lecz stanowi wyraz heterodoksyjnego egzystencjalizmu. Według doktryny katolickiej fundamentem wolności jest niezmienna natura, w zgodzie z którą ta wolność musi pozostawać. Wolność nie jest stwarzaniem, a tym bardziej samostwarzaniem¹³².

Jeszcze wyraźniej katolicka metafizyka została zakwestionowana w kolejnych zdaniach, gdzie byt Boga został sprowadzony wyłącznie do stawania się: „Definicja Boga jako *ens a se* (który istnieje sam przez się), czyli jako istoty aktywnej i dynamicznej, która sama siebie umieszcza w byciu, jest kluczowa [...]; człowiek na Boskie podobieństwo *sam siebie stwarza*, a w związku z tym jawi się również jako *ens a se*”. Oto, jak jednym pociągnięciem pióra

¹³² W dziele zbiorowym pt. *Zagadnienie Boga w filozofii i teologii* (Mediolan 1982, str. 34) L. Sartori deliberuje, że skoro pojmujemy Boga jako miłość i wolność, „nie bardzo wiadomo, czemu wymiar historyczny, w który by się On ewentualnie przyoblekł – wprowadzić nie z konieczności, z potrzeby nabywania lub wzrastania, lecz po prostu w akcie wolności – miałby naruszać jego nieskończoną doskonałość”. Tymczasem wydaje się oczywiste, że nawet w przypadku Boga wolność nie może być posunięta do wyrzucenia siebie z własnej istoty. Niepodobna, by wolność poddała stawaniu się Tego, który w żaden sposób mu nie podlega, ani by Doskonałego uczyniła niedoskonałym.

wywraca się całą katolicką koncepcję Boga. Bóg jest *ens a se* nie dlatego, że „umieścił siebie w byciu”, lecz dlatego, że *jest*; nie dlatego, że rozwija swoją własną realność na zasadzie ustawicznego braku, który wciąż sam siebie zaspokaja, lecz dlatego, że jest w posiadaniu własnego bytu bez możliwości niedostatku bytu i jakiegokolwiek „postępu”. Bóg, o którym napisano na łamach *Osservatore Romano*, jest Bogiem niemieckich transcendentalistów, a nie Bogiem katolickiego *Credo*. Bogiem, który mówi: *ego sum qui fio* (jestem tym, który się staje), a nie Bogiem Biblii, który mówi: *ego sum qui sum* (jestem Tym, którym jestem).

Równie heterodoksyjny jest wyłaniający się z powyższej teorii *człowiek* mobilistów. Tu człowiek jest tym, który stwarza swoje własne życie moralne – gdyż dzięki swojej wolności jest on pozostawiony „własnej mocy rozstrzygania, *in manu consilii sui*” (Syr, XV, 14). Otóż jest metafizyczną, „piramidalną bzdurą” teza, że człowiek sam siebie stwarza, jest „*ens a se*”. Nawet zakładając przenośnię (analogię), rozumowanie to nie wytrzymuje krytyki. Wszak likwiduje się tutaj różnicę między Stwórcą a stworzeniem, głosząc w istocie czysty panteizm!

Na koniec autor artykułu stwierdza: „Ta natura jest stwarzana przez Boga nie jako rzeczywistość statyczna i jako doskonała od samego początku realizacją pomysłu Boga, lecz jako rzeczywistość dynamiczna, mająca się *samorealizować* poprzez dzieje.” Jest tutaj kilka rzeczy, które ująć żadną miarą nie mogą:

1) Przede wszystkim pomieszano – jak już podkreśliłem – *moralne* stawanie się człowieka z jego stawaniem się *metafizycznym*.

2) *Stawanie się* zinterpretowano jako *samostwarzanie* (czyli według terminologii, którą posłużył się Gentile w swojej koncepcji idealizmu, jako *autoctisis*), odrzucając całą filozofię bytu, która zawsze odmawiała stworzeniu atrybutu stwarzania (*summa contra gentiles*, księga II, rozdz. 21).

3) Zanegowano Słowo (to definiowane przez filozofię i to, którym zajmuje się teologia), czyli odwieczne istnienie w Bogu *form rzeczy stworzonych i stwarzalnych*. Tak oto usuwa się zwornik, którym jest myśl Boga stwarzająca świat, czas i stawanie się i od której pochodzi *trwały* i *absolutny* charakter wartości przyświecających człowiekowi.

Aby skonkludować, sprowadzając cały problem mobilizmu do tego, co najbardziej istotne, należy stwierdzić, że stawanie się nie może być przedkładane nad bycie. Innymi słowy *dynamice* nie powinno się przypisywać większej wartości niż *trwaniu*, gdyż stawanie się bierze się z niebytu i jest oznaką niedoskonałości. Stworzenie staje się, ponieważ „nie jest” i nie ma w sobie zasady pozwalającej mu podtrzymywać się w byciu. [...]. Natomiast Bóg jako byt w pełni określony posiada pełnię bycia z wszystkimi jego właściwościami i implikacjami, istniejąc w doskonale prostej jedności. „Z samego siebie” stworzenie popada w niebyt, o ile nie wspiera go działanie Boga: przyczyna stałości pochodzi zatem z zewnątrz.

Mobilizm jest czymś z gruntu obcym religii. Zadaniem Kościoła nie jest sprzyjanie mobilizmowi, lecz opieranie umysłu człowieka na *fundamentum veritatis* (fundamencie prawdy), wiązanie go z owym fundamentem i zatrzymywanie „umysłowej gonitwy”. Zachęcał do tego już Seneka: *Siste fugam...*

162. Mobilizm a eschatologia.

Mobilizm próbujący w jakimś sensie podważyć byt Boga nie może jednocześnie nie zaatakować tego uczestnictwa w boskim bycie, jakim jest nadprzyrodzona, wieczna szczęśliwość. Jeżeli bóstwo wciąż *staje się*, także przebóstwiony człowiek będzie w dalszym ciągu stawał się, a tym samym docelowy stan człowieka *de facto* nie będzie stanem, lecz ustawicznym poszukiwaniem i ruchem. Głosił to otwarcie o. Augustyn Trapè, według którego

sam człowiek znajdzie własny sposób wpisania się w wizję Boga, „wizję, która będzie się realizować nie w statyce – choćby najcudowniejszej – lecz w nieskończenie dynamicznym poszukiwaniu Najwyższego Dobra. Nic nie przeciwstawia się bardziej tej niewyczerpanej drodze ku ziemskiemu i ostatecznemu posiadaniu Boga, jak wszelkiej maści *immobilizm*”. Nie sądzę, by statyczna koncepcja wiecznej szczęśliwości, którą wyznawały wszystkie katolickie szkoły, w wyjątkowy sposób oddalała chrześcijanina od autentycznej eschatologii. Raczej warto zwrócić uwagę na wewnętrzną sprzeczność w sformułowaniu „niewyczerpana droga ku posiadaniu Boga”, ponieważ sugeruje ono niekończący się proces *zdobywania*, który nie pozwala nigdy naprawdę *posiąść*¹³³.

Teoria ojca Trapè, którą antycypował odznaczający się dużo większą głębią filozoficzną Gioberti w swoim dziele pt. *Filosofia della Rivelazione*, jest błędna, gdyż według Kościoła kondycja człowieka osiągającego cel (*comprehensor*) jest zasadniczo różna od kondycji człowieka będącego w drodze (*viator*). Zanegowanie tej różnicy jest jednoznaczne ze zniesieniem innego niż czas wymiaru trwania, w którym przebywa stworzenie „uwolnione od marności”, jakiej było poddane (por. Rz, VIII, 20-21): marności stawania się, „niebycia”. W dodatku oznacza to zamykanie stworzenia w doczesności, uczynienie z życia wiecznego jakby przedłużenia czasu, usunięcie boskiej transcendencji, a przy okazji analogicznej względem niej – ludzkiej. Bóg nie poszukuje siebie lecz posiada siebie. Podobnie stworzenie, które dostąpi wiecznej szczęśliwości, nie będzie go już szukać, lecz go posiadać. Pojmowanie wiekuiściego żywota jako nieustającego trwania życia *w czasie* jest cofnięciem się do pogańskich wyobrażeń o Elizjum. Poganie nie potrafili wyobrazić sobie pozaziemskiego szczęścia inaczej niż jako wolne od trosk dalsze życie wybrańców. Owidiusz określił ów elizejski błogostan jako „*antiquae imitamina vitae*” (wzorowany na starożytnym życiu - por. *Metamorfozy*, IV, 445). W opisie zejścia do piekieł z Enejdy (VI, 656 i nast.) owa szczęśliwość polega na igrzyskach sportowych, śpiewie, muzyce, a nawet kosztowaniu lekkich potraw na kobiercu z zielonych łąk.

Tak więc mobilizm zastosowany do eschatologii prowadzi do czystego immanentyzmu, który wmusza w Boga stawanie się, usuwa transcendentny cel ludzkiego życia i obwieszcza bezkresność doczesnego życia, ignorując radykalną zmianę jakościową, która będzie się wiązała z nastaniem „nowego nieba i nowej ziemi”.

¹³³ Wystarczy znać różnicę między *szczęśliwością istotową* (niebiańską) a *szczęśliwością przygodną* (ziemską) i przeczytać *Raj* Dantego, by wykluczyć ów mobilizm *in termino*.