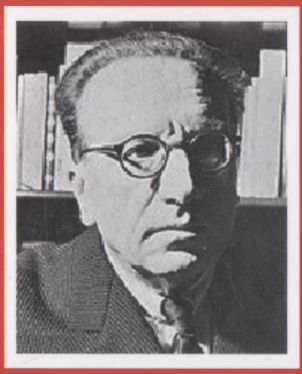
Romano Amerio

IOTA UNUM

ANALIZA ZMIAN W KOŚCIELE KATOLICKIM

WYDAWNICTWO ANTYK MARCIN DYBOWSKI



Romano Amerio urodził się w 1905 r. w Lugano. W 1927r. obronił na Uniwersytecie Katolickim w Mediolanie pracę doktorską z filozofii poświęconą Tomaszowi Campanelli. Był uczniem o. Gemelliego, założyciela tejże uczelni. Otrzymał rzadko przyznawany tytuł honorowego obywatela miasta Lugano, gdzie przez 42 lata (1928-70) nauczał filozofii, greki i łaciny. Wniósł znaczący wkład w studia filozoficzne nad Antonim Rosminim; zasłynął przede wszystkim jako autor pomnikowego wydania krytycznego na temat Osservazioni sulla morale cattolica **Manzoniego. Te prace filozoficzno-teologiczne są uważane za nieocenione źródło wiedzy o twórczości największego filozofa i poety XVII wieku. Romano Amerio napisał także:** Il sistema teologico di Tommaso Campanella. Studio di editi e inediti con appendici e indici, Il Sarpi dei Pensieri filosofici inediti, Il problema exegetico fondamentale del pensiero.

Autor Iota Unum **mógł kompetentnie wypowiadać się o pracach Centralnej Komisji Przygotowawczej Soboru Watykańskiego II, gdyż JE Jelmini, biskup Lugano i członek tejże Komisji, włączył go bezpośrednio w opracowywanie schematów oraz opinii soborowych, co dało Romano Amerio możność dokładnego zapoznania się z całością dokumentacji dotyczącej Vaticanum Secundum. Ten genialny filozof i teolog, obserwując zmiany jakie zachodzą w okresie ostatniego soboru, zapowiadający kryzys i wykazujący z żelazną logiką i konsekwencją na czym polega współczesne odszczepieństwo od wiary, niestety był za życia oskarżany o czarnowidztwo i zacofanie. Dziś, gdy nie sposób zaprzeczyć faktom, wraca do łask bowiem to wszystko, co opisał i co zapowiadał, potwierdziło się w całej rozciągłości!**

Dawniej skazany na milczenie dziś doczekał się ciepłego wspomnienia ze strony papieża Benedykta XVI.

Iota Unum. Analiza zmian w Kościele katolickim w XX wieku **to skrupulatny, niekiedy bezlitosny, opis rzeczywistości. Dzieło po raz pierwszy ukazało się we Włoszech nakładem jednej z najbardziej prestiżowych oficyn, Ricciardi, która w ten sposób odniosła wielki sukces wydawniczy. Książka, doczekała się wielu wydań w obcych językach, przykuła uwagę świata, zarówno ze względu na nazwisko Autora, jak i na jej szczególną wartość.**

Na łamach rzymskiego dziennika Il Tempo z 31 grudnia 1985 r. krytyk Gianfranco Morra napisał: „W czasach oczywistego kryzysu największym darem, jaki sędziwy wierny może dać swemu Kościołowi, jest właśnie wyrażanie się w sposób jasny."

Oto jedna z najważniejszych książek XX wieku jest już w języku polskim!

Wydawnictwo ANTYK
05-806 Komorów
ul. Klonowa 10a
tel/fax 0 22 758 03 59
www.antyk.org.pl

ANTYK

ROMANO AMERIO

IOTA UNUM

Analiza zmian w Kościele katolickim w XX wieku

Iota unum non præteribit
„Nie przeminie ani jedna jota"
Mt V, 18

WYDAWNICTWO ANTYK – MARCIN DYBOWSKI

SPIS TREŚCI

WYKAZ SKRÓTÓW 6

ROZDZIAŁ I 9

KRYZYS 9
1. Uściślenia terminologiczne i metodologiczne 9
2. Czy można zaprzeczyć, że mamy do czynienia z kryzysem? 10
3. Błąd „chrystianizmu wtórnego" 11
4. Kryzys przypisywany nieumiejętności dostosowania się. 12
5. Jak Kościół adaptuje swą „opozycyjność" względem świata. 13
6. Inne głosy negujące obecny kryzys. 14
7. Papież dostrzega rozprzężenie. 15
8. Złudna zbawienność kryzysu. – Fałszywa teodycea. 17
9. Kolejne potwierdzenie istnienia kryzysu. 20
10. Pozytywne interpretowanie kryzysu. – Fałszywa teodycea (por. § 8). 21
11. Jeszcze słów kilka o fałszywej teodycei. 22

ROZDZIAŁ II 24

RYS HISTORYCZNY. KRYZYSY W KOŚCIELE 24
12. Kryzysy w Kościele: Jerozolima, AD 50. 24
13. Kryzys nicejski roku 325. 26
14. Błędy doby Średniowiecza. 28
15. Kryzys wywołany schizmą luterańską. – Idealny wymiar chrześcijaństwa... 29
16. Rozległość chrześcijańskich horyzontów i ich ograniczenia. 32
17. Zanegowanie istoty katolicyzmu w doktrynie Lutra. 34
18. Jeszcze o herezji Lutra: bulla „Exsurge, Domine". 36
19. Zasada niezależności a nadużycia w Kościele. 38
20. Dlaczego kazuistyka nie spowodowała kryzysu w Kościele. 39
21. Wielka Rewolucja Francuska. 41
22. Zasada niezależności. – Konstytucja „Auctorem fidei". 43
23. Kryzys Kościoła w czasie Rewolucji Francuskiej. 46
24. Syllabus Piusa IX. 48
25. Duch świata. – Aleksander Manzoni. 52
26. Kryzys modernistyczny i drugi Syllabus. 55
27. Kryzys przedsoborowy i trzeci Syllabus. 58
28. Encyklika „Humani generis" (1950). 60

ROZDZIAŁ III 63

PRZYGOTOWANIA DO SOBORU **63**
29. Sobór Watykański II. – Przygotowania. 63
30. Paradoksalne zakończenie Soboru. 66
31. Jeszcze o paradoksalnym zakończeniu Soboru: Synod Rzymski. 72
32. Dodatkowy przyczynek do tezy o paradoksalnym zakończeniu Soboru: Konstytucja Apostolska „Veterum sapientia". 75
33. Zakończenie Soboru Watykańskiego I. 81
34. Konkluzje Vaticanum II. – Wymiar duszpasterski. 83
35. Czego oczekiwano po Soborze. 86
36. Prognozy kardynała Montiniego. Jego minimalizm. 90
37. Prognozy katastroficzne. 92

ROZDZIAŁ IV 95

PRZEBIEG SOBORU **95**
38. Mowa inauguracyjna: antagonizm świat-Kościół a wolność Kościoła. 95
39. Mowa inauguracyjna: „oryginalny" język a pierwotny sens. 100
40. Mowa inauguracyjna. – Nowe podejście do błędów. 102
41. Odrzucenie prac przygotowawczych. – Zerwanie legalności Soboru. 106
42. Zerwanie legalności Soboru (cd.) 108
43. Konsekwencje naruszenia legalności. Czy można mówić o sprzysiężeniu? 112
44. Działania Papieża podczas Soboru Watykańskiego II. – „Nota prævia". . 115
45. Działania Papieża podczas Soboru Watykańskiego II (cd.) – Interwencje w kwestiach doktryny mariologicznej, misji i moralności małżeńskiej. 118
46. Podsumowanie Soboru zawarte w mowie kończącej IV Sesję. – Paralela z Piusem X. – Kościół a świat. 121

ROZDZIAŁ V 125

OKRES POSOBOROWY **125**
47. Wyjście poza dorobek Soboru. – Duch Soboru. 125
48. Wyjście poza dorobek Soboru. – Wieloznaczność dokumentów soborowych. ... 127
49. Nowatorska hermeneutyka soborowa. – Zmiany semantyczne. – Słowo „dialog". 129
50. Nowatorska hermeneutyka soborowa (cd.) – Niedopowiedzenia i słowa-wytrychy. – Spójnik „ale" wyrażający przeciwieństwo. – Tzw. „pogłębianie". 130

51. Charakterystyka okresu posoborowego. Wszechstronność zmian. 135
52. Okres posoborowy (cd.) – Nowy człowiek. – Artykuł 30 Gaudium et Spes. – Głębokość zmian. 139
53. Utopijność radykalnej zmiany w Kościele. 143
54. Utopijność radykalnej zmiany w Kościele (cd.) 146
55. Szarganie przeszłości Kościoła. 150
56. Krytyka szkalowania Kościoła. 154
57. Fałszywe powoływanie się na pierwotny Kościół. 156

ROZDZIAŁ VI 159

KOŚCIÓŁ POSOBOROWY: PAWEŁ VI **159**
58. Świętość Kościoła. Zasada apologetyki. 159
59. Katolickość Kościoła. – Pewna obiekcja. – Kościół jako czynnik podziału. – Paweł VI. 161
60. Jedność Kościoła posoborowego. 163
61. Kościół rozdwojony w wymiarze hierarchicznym. 166
62. Kościół podzielony w sprawie „Humanæ vitæ". 169
63. Kościół podzielony w sprawie „Humanæ vitæ" (cd.) 174
64. Schizma holenderska. 176
65. Zaniechanie autorytarnego sprawowania władzy. – Wyznanie Pawła VI. . 179
66. Paralela historyczna między Pawłem VI a Piusem IX. 184
67. Rządzenie a prerogatywy władzy. 187
68. Indolencja władzy. Sprawa francuskiego katechizmu. 188
69. Charakter Pawła VI. – Jego „autoportret". – Kardynał Gut. 192
70. „Tak" i „nie" w Kościele posoborowym. 195
71. Indolencja władzy (cd.) – Reforma Świętego Oficjum. 197
72. Krytyka reformy Świętego Oficjum. 200
73. Zmiany w Kurii Rzymskiej. – Brak rygoryzmu. 203
74. Zmiany w Kurii Rzymskiej (cd.) – Braki „kulturowe". 206
75. Indolencja Kościoła w jego stosunkach z państwami. – Zmiana Konkordatu. 210
76. Zmiana Konkordatu (cd.) 212
77. Kościół Pawła VI. – Przemówienia z września 1974 roku. 215
78. Elementy braku realizmu w wystąpieniach Pawła VI. 217

ROZDZIAŁ VII 223

KRYZYS KAPŁAŃSTWA **223**
79. Odejścia księży. 223

80. Kanoniczna legalizacja wiarołomstwa księży. ... 226
81. Próba reformy kapłaństwa. ... 229
82. Krytyka krytyki kapłaństwa. – Don Mazzolari. ... 231
83. Kapłaństwo powszechne a kapłaństwo sakramentalne. ... 234
84. Krytyka porzekadła: „Ksiądz, to taki sam człowiek, jak każdy inny". ... 236

ROZDZIAŁ VIII ... 239

KOŚCIÓŁ A MŁODOŚĆ ... **239**
85. Zmiana podejścia Kościoła posoborowego do młodzieży i do młodości. – Trudna kwestia wychowania. ... 239
86. Charakter młodości. – Krytyka złudnej wizji beztroskiego życia. ... 240
87. Przemówienie Pawła VI do młodzieży. ... 243
88. Jeszcze o juwenilizmie w Kościele. Biskupi szwajcarscy. ... 246

ROZDZIAŁ IX ... 249

KOŚCIÓŁ A KOBIETA ... **249**
89. Kościół a feminizm. ... 249
90. Krytyka feminizmu. – Feminizm pojmowany jako maskulinizm. ... 253
91. Teologia feministyczna. ... 256
92. Egalitarna tradycja Kościoła: Podległość i wyższość kobiety. ... 259
93. Podporządkowanie kobiety według tradycji katolickiej. ... 262
94. Traktowanie kobiet: apologia doktryny oraz praktyki Kościoła. ... 265
95. Wyniesienie niewiasty w katolicyzmie. ... 268
96. Upadek obyczajów. ... 271
97. Filozofia wstydliwości. – Naturalne uczucie wstydu. ... 273
98. Wstyd osobisty. – Reich. ... 275
99. Stanowiska episkopatów w sprawie seksualności. – Kardynał Colombo. Biskupi niemieccy. ... 277

ROZDZIAŁ X ... 280

„SOMATOLATRIA" A POKUTA ... **280**
100. Współczesna „somatolatria" w Kościele. ... 280
101. Sport jako droga rozwoju osobowego. ... 283
102. Sport jako droga do braterstwa. ... 286
103. Praktyczne oblicze kultu ciała. ... 290

104. Duch pokuty a współczesny świat. – Odchodzenie od wstrzemięźliwości i od postów. ... 292
105. Nowa dyscyplina pokutna. ... 296
106. Etiologia reformy dyscypliny pokutnej. ... 299
107. Pokuta a posłuszeństwo. ... 303

ROZDZIAŁ XI ... 306

RUCHY RELIGIJNE I SPOŁECZNE ... 306
108. Rezygnacja z działalności politycznej i społecznej. ... 306
109. Likwidacje lub przekształcenia partii katolickich. ... 308
110. Milczenie Kościoła we Włoszech wobec kampanii na rzecz rozwodów i aborcji. ... 312
111. Kościół a komunizm we Włoszech. – Klątwy z 1949 i z 1959 roku. ... 315
112. Kościół a komunizm we Francji. ... 318
113. Jeszcze o zaangażowanych chrześcijanach. ... 322
114. Łagodzenie antagonizmu. ... 323
115. Zasady oraz ruchy w świetle „Pacem in terris". ... 326
116. O socjalizmie chrześcijańskim. Toniolo. Curci. ... 331
117. Doktryna Montuclarda a dewaluacja Kościoła. ... 332
118. Od tendencji marksistowskiej do teologii wyzwolenia. – Nuncjusz Zacchi. – Manifest siedemnastu biskupów. ... 336
119. Krytyka manifestu Siedemnastu. ... 339
120. Jeszcze o opcjach politycznych chrześcijan. – Biskup Fragoso. ... 341
121. Analiza doktryny biskupa Fragoso. ... 344
122. Zwolennicy doktryny Siedemnastu. ... 345

ROZDZIAŁ XII ... 347

SZKOŁA ... 347
123. Szkolnictwo w Kościele posoborowym. ... 347
124. Względna potrzeba istnienia szkół katolickich. ... 349
125. Dokument Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego z 16 października 1982 roku. ... 350
126. Odrzucenie szkoły katolickiej przez katolików. Biskup Leclercq. ... 352
127. Nowoczesna pedagogia a katechizacja. ... 359
128. Nowatorska pedagogia. ... 360
129. Poznanie zła w doktrynie katolickiej. ... 362
130. Nauczanie a autorytet. – Katecheza. ... 364

ROZDZIAŁ XIII 369

KATECHEZA 369
131. Rozmycie katechezy. – Synod biskupów w 1977 roku. 369
132. Rozmycie katechezy. – Ojciec Arrupe. Kardynał Benelli. 370
133. Rozmycie katechezy. – Le Du. – Charlot. – Biskup Orchampt. 374
134. Odnowa i uwiąd katechezy we Włoszech. 378
135. Spotkanie rzymskich katechistów z Papieżem. 379
136. Nowa katecheza wbrew wytycznym Jana Pawła II. – Kardynał Journet. . 382
137. Katecheza bez katechezy. 384
138. Przywrócenie katolickiej katechezy. 387

ROZDZIAŁ XIV 390

ZGROMADZENIA ZAKONNE 390
139. Zakony w Kościele posoborowym. 390
140. Zmiana reguły. – Brak stabilności. 393
141. Zmiana celu. 396
142. Cnoty zakonne w reformie posoborowej. – Czystość. – Umiarkowanie. .. 399
143. Ubóstwo i posłuszeństwo. 401
144. Nowe rozumienie posłuszeństwa. 403
145. Nauczanie Rosminiego o posłuszeństwie zakonnym. 405
146. Posłuszeństwo a życie wspólnotowe. 408

ROZDZIAŁ XV 410

PYRRONIZM 410
147. Osadzenie niniejszych rozważań w teologii. 410
148. Pyrronizm w Kościele. – Kardynał Léger. – Kardynał Heenan. – Kardynał Alfrink. – Kardynał Suenens. 413
149. Deprecjonowanie rozumu. – Sullivan. – Odnowiciele odrzucają pewniki. 416
150. Deprecjonowanie rozumu (cd.) – Teolodzy z Padwy. – Teolodzy z Aricci. – Marchasson. 418

ROZDZIAŁ XVI 422

DIALOG 422
151. Dialog i dyskusjonizm w Kościele posoborowym. – Dialog według „Ecclesiam suam". 422

152. Filozofia dialogu. 425
153. Nieadekwatność dialogu. 427
154. Cele dialogu. – Paweł VI – Sekretariat ds. Niewierzących. 429
155. Czy dialog zawsze ubogaca? 432
156. Dialog katolicki. 432

ROZDZIAŁ XVII 437

MOBILIZM **437**
157. Mobilizm we współczesnej filozofii. 437
158. Krytyka mobilizmu. – Ugo Foscolo. – Kolbenheyer. 438
159. Mobilizm w Kościele. 439
160. Mobilizm: pędzący świat. – Święty Augustyn. 441
161. Mobilizm w teologii odnowicieli. 443
162. Mobilizm a eschatologia. 446

ROZDZIAŁ XVIII 449

CNOTA WIARY **449**
163. Odrzucenie teologii naturalnej. – Kardynał Garrone. – Biskup Pisoni. .. 449
164. Teologalna cnota wiary. 452
165. Krytyka sprowadzania wiary do poszukiwania. – Lessing. 453
166. Krytyka wiary definiowanej jako „skierowanie ku Bogu". – Biskupi francuscy. 455
167. Motywy i pewność wiary. – Aleksander Manzoni. 456

ROZDZIAŁ XIX 459

CNOTA NADZIEI **459**
168. Przemieszanie wiary z nadzieją. – Hebr. XI. – Racjonalność cnót nadprzyrodzonych. 459

ROZDZIAŁ XX 462

CNOTA MIŁOŚCI **462**
169. Miłość według koncepcji katolickiej. 462
170. Życie jako miłość. Ugo Spirito. 465

171. Miłość a prawo. ... 466
172. Negowanie prawa naturalnego. – Sartre. ... 468
173. Przypomnienie doktryny katolickiej. ... 470
174. Majestat prawa naturalnego i jego lekceważenie. ... 471

ROZDZIAŁ XXI ... 474

PRAWO NATURALNE ... **474**
175. Prawo naturalne jako tabu. – Kardynał Suenens. – Hume. – Krytyka. ... 474
176. Prawo wytworem człowieka. – Duméry. ... 476
177. Odrzucenie prawa naturalnego przez społeczeństwo świeckie. ... 478

ROZDZIAŁ XXII ... 480

ROZWÓD ... **480**
178. Rozwód. – Biskup Zoghbi. – Soborowe wystąpienie Maksymosa IV. ... 480
179. Maksymos IV (cd.) – Sformułowanie: „po ludzku rzecz biorąc". ... 484
180. Wartość nierozerwalności małżeństwa. ... 486

ROZDZIAŁ XXIII ... 491

SODOMIA ... **491**
181. Sodomia (homoseksualizm). ... 491

ROZDZIAŁ XXIV ... 493

ABORCJA ... **493**
182. Aborcja. – Historyczny rozwój doktryny. – Powstawanie płodu. ... 493
183. Nowa teologia aborcji. – Francuscy Jezuici. ... 496
184. Nowa teologia aborcji (cd.) – „Argument Beethovena". – Włoski Trybunał Konstytucyjny. ... 499
185. Sedno doktryny aborcyjnej. – Teoria możności i aktu. ... 503

ROZDZIAŁ XXV ... 506

SAMOBÓJSTWO ... **506**
186. Samobójstwo. ... 506

ROZDZIAŁ XXVI 508

KARA ŚMIERCI 508
187. Kara śmierci. 508
188. Sprzeciw wobec kary śmierci. 509
189. Zmiana w doktrynie Kościoła. 511
190. Nienaruszalność życia. – Charakter ludzkiej godności. – Pius XII. 516

ROZDZIAŁ XXVII 520

WOJNA 520
191. Chrześcijaństwo a wojna. 520
192. Pacyfizm a pokój. – Kardynał Poma. – Paweł VI. – Jan Paweł II. 522
193. Doktryna Soboru Watykańskiego II. 524
194. Moralne dylematy wojny. 527
195. Paradoks związany z zasadą umiaru. – Voltaire. – Pius XII. – Nierealność sprawiedliwej wojny współczesnej. 530
196. Społeczeństwo etnarchiczne jako recepta na dylematy wojny. 533

ROZDZIAŁ XXVIII 536

MORALNOŚĆ SYTUACYJNA 536
197. Moralność sytuacyjna. – Teoria i praktyka. – Antycypacyjny wymiar prawa. 536
198. Krytyka kreatywistycznej koncepcji sumienia. – Pasywność człowieka moralnego. – Rosmini. 539
199. Moralność sytuacyjna jako moralność intencjonalna. – Abélard. 543
200. Czy moralność katolicka odrzuca dynamizm sumienia? 544

ROZDZIAŁ XXIX 546

GLOBALNOŚĆ I STOPNIOWOŚĆ 546
201. Nowe podejście do moralności: globalność. 546
202. „Momentalny" aspekt oceny życia moralnego. 548
203. Krytyka globalności. 550
204. Moralność „stopniowości". 551

ROZDZIAŁ XXX 553

AUTONOMICZNOŚĆ WARTOŚCI 553
205. Antropocentryczna teleologia „Gaudium et Spes", art. 12 i 24 553
206. Krytyka teleologii antropocentrycznej. – Księga Przysłów XVI, 4 554
207. Autonomiczność wartości świata. 556
208. Prawdziwe znaczenie naturalnej autonomiczności. – Co zasługuje w człowieku na miłość. 558
209. Rozwianie pewnej obiekcji. 561

ROZDZIAŁ XXXI 563

PRACA I TECHNIKA A ŻYCIE KONTEMPLACYJNE 563
210. Antropocentryzm a technika. – Praca jako czynienie ziemi poddaną i jako kara. 563
211. Nowoczesna technika. – Manipulacje genetyczne. 564
212. Podbój Księżyca i fałszywe religijne interpretacje tego faktu. 567
213. Nowe myślenie o pracy. – Encyklika „Laborem exercens". 569
214. „Chrystus-robotnik". – Krytyka. 571
215. Praca jako sposób „samorealizacji" człowieka. – Krytyka. 573
216. Podział na sferę spekulatywną i praktyczną. 575
217. Wyższość życia kontemplacyjnego nad pracą fizyczną. 578

ROZDZIAŁ XXXII 580

CYWILIZACJA A „CHRZEŚCIJAŃSTWO WTÓRNE" 580
218. Cywilizacja: doskonalenie natury czy osoby? – Cywilizacja pracy. 580
219. Civitas diaboli, civitas hominis, civitas Dei. 582
220. Chrześcijaństwo wtórne. – Pomylenie religii z cywilizacją. 583
221. Krytyka chrześcijaństwa wtórnego. – Błąd teologiczny. – Błąd eudemonologiczny. 586
222. Kościół i cywilizacja w czasach posoborowych. 588
223. Katolicyzm a jezuityzm. 590
224. Mit Wielkiego Inkwizytora. 591

ROZDZIAŁ XXXIII 593

DEMOKRACJA W KOŚCIELE 593
225. Zasady roku 1789 a Kościół. 593

226. Zmiana doktrynalnego podejścia do demokracji. – Od gatunku do rodzaju. . 595
227. Analiza ustroju demokratycznego. – Suwerenność narodu. – Kwestia kompetencji. 597
228. Analiza ustroju demokratycznego. – Synekdocha. 598
229. Analiza ustroju demokratycznego. – Większość dynamiczna. – Partie. 600
230. Kościół a demokracja. 601
231. Wpływ opinii publicznej na życie Kościoła. 603
232. Nowa funkcja opinii publicznej w Kościele. 605
233. Konferencje episkopatów. 608
234. Synody a Stolica Apostolska. 611
235. Duch oraz styl Synodów. – Forum Szwajcarskie z 1981 roku. 612

ROZDZIAŁ XXXIV 615

POSOBOROWA TEOLOGIA I FILOZOFIA **615**
236. Filozofia i teologia w katolicyzmie. 615
237. Deformacja tomizmu. – Schillebeeckx. 616
238. Aktualność i ponadczasowość tomizmu. – Paweł VI. 618
239. Posoborowe odejście od tomizmu. 619
240. Tomizm teologiczny w Kościele posoborowym. – Zmarginalizowana Encyklika „Aeterni Patris". 621
241. Pluralizm teologiczny w świetle tradycji. 623
242. Pluralizm teologiczny w wydaniu „odnowicieli". 626
244. Teologia a Magisterium. – Hans Küng. 632

ROZDZIAŁ XXXV 636

EKUMENIZM **636**
245. Zmiana pojęcia ekumenizmu. – Instrukcja z 1949 roku. 636
246. Zmiana dokonana podczas Soboru. – O. Villain. – Kardynał Bea. 637
247. Ekumenizm posoborowy. – Paweł VI. – Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan. 640
248. Konsekwencje ekumenizmu posoborowego. – Ustanie zjawiska powrotów. . 643
249. Polityczne tło ekumenizmu. 645
250. Nieadekwatność przyjętej metody budowania jedności. 647
251. Obejmowanie ekumenią niechrześcijan. 648
252. Naturalistyczny charakter ekumenizmu w przypadku niechrześcijan. – Doktryna Sekretariatu ds. Religii Niechrześcijańskich. 651
253. Teoria „implicytnych chrześcijan" w ramach nowego ekumenizmu. 653

254. Krytyka nowego ekumenizmu. – Piętno pelagiańskie. – Podważenie sensu misyjności. 655
255. Przekształcanie religii w cywilizację. – Ekumenizm Campanelli. 659
256. Wpływ nowej psychologii na neo-ekumenizm. 660
257. Podsumowanie nowego ekumenizmu w dwóch artykułach zamieszczonych w „L'Osservatore Romano". 662
258. Krytyka nowego ekumenizmu. – Podważenie sensu misyjności (cd.) 665
259. *Teologiczna słabość nowego ekumenizmu.* 668
260. *Faktyczny stan ekumenizmu. – Od ekumenizmu religijnego ku ekumenizmowi humanitarnemu.* 668

ROZDZIAŁ XXXVI 673

SAKRAMENTY. CHRZEST 673
261. *Zmiana w teologii sakramentów.* 673
262. Teologia chrztu i praktyka chrzcielna na przestrzeni wieków. 674
263. Dążenie „odnowicieli" do subiektywizacji chrztu. 676
264. Chrzest „in fide parentum". 679

ROZDZIAŁ XXXVII 680

EUCHARYSTIA 680
265. Eucharystia w świetle dogmatów katolickich. 680
266. Teologia Eucharystii. 681
267. Nowatorska teologia Eucharystii. 682
268. Odejście od adoracji. 684
269. Pozaliturgiczne sprawowanie Eucharystii. 685
270. Zanik poczucia sacrum. 687
271. Eucharystia na przestrzeni wieków: uczucia nabożnej czci i bojaźni Bożej. . 691
272. Kapłaństwo a zgromadzenie eucharystyczne. 693
273. Analiza artykułu 7 „Institutio generalis Missalis Romani". 696
274. Dewaluacja kapłaństwa w kontekście Eucharystii. – Kardynał Poletti. 698
275. Przyćmienie sakramentu przez „synaksę". 700

ROZDZIAŁ XXXVIII 704

REFORMA LITURGICZNA 704
276. Reforma liturgiczna. 704
277. Przystępność łaciny dla wiernych podczas liturgii. 706

278. Zasługi łaciny dla Kościoła. – Uniwersalność. ... 708
279. Względna niezmienność. – Elitarność łaciny. ... 711
280. Nowy oficjalny tekst liturgii. – Zmiany składniowe. ... 713
281. Nowy oficjalny tekst liturgii. – Zmiany leksykalne. – Nurt pelagiański. ... 715
282. Nowy oficjalny tekst liturgii. – Dwuznaczności dogmatyczne. ... 718
283. Ogólny upadek łaciny. ... 720
284. Krytyka założeń reformy liturgicznej. – Ludzkie środki wyrazu. ... 724
287. Ze sfery publicznej w prywatność. ... 736
289. Rozrost i amorficzność nowej Wulgaty. ... 741
290. Ołtarz i stół w reformie liturgicznej. ... 743
291. Usytuowanie ołtarza na wprost wiernych. ... 745
292. Nowa architektura sakralna. ... 748
293. Podsumowanie reformy liturgicznej. ... 751

ROZDZIAŁ XXXIX ... 754

SAKRAMENT MAŁŻEŃSTWA ... **754**
294. Nowa koncepcja miłości małżeńskiej i małżeństwa. ... 754
295. Pierwszorzędne i drugorzędne wartości małżeństwa. ... 756
296. Wyższość celu prokreacyjnego w tradycyjnej doktrynie (Łk, XX, 35-36). ... 758
297. Małżeństwo a antykoncepcja. ... 762
298. Krytyka teologii antykoncepcji. ... 764

ROZDZIAŁ XL ... 767

TEODYCEA ... **767**
299. Teodycea w wydaniu „odnowicieli". ... 767
300. Nowa koncepcja boskiej przyczynowości. – Biskupi francuscy. ... 768
301. Zmiana w doktrynie modlitwy. ... 770
302. Klęski a Opatrzność. ... 773
303. Moralne źródło ludzkiego cierpienia. ... 775
304. Zło śmierci. ... 778
305. Przygotowanie na śmierć. Zapominanie o śmierci. ... 779
306. Śmierć niespodziewana. – Pius XI. ... 781
307. Śmierć jako sąd. ... 783
308. Sprawiedliwość i miłosierdzie w śmierci chrześcijanina. ... 785
309. Rugowanie prawdy o Sądzie Ostatecznym. ... 788
310. Godność pochówku w obrządku katolickim. ... 791
311. Degradacja pogrzebu. ... 794

312. Spopielanie zwłok. 796

ROZDZIAŁ XLI 799

ESCHATOLOGIA 799
313. Całościowa ocena wartościująca. – Piekło. 799
314. Apologia piekła. 802
315. Wieczność kary. 805
316. Piekło jako czysta sprawiedliwość. 808

EPILOG 813
317. Zmiana staje się herezją. Prawda pojmowana a prawda odczuwana. 813
318. Niezmienność dogmatu. – Św. Wincenty z Lerynu i kardynał Newman. 814
319. Istota (substancja) traktowana przez nową teologię jako modalność. 817
320. Zagubienie jedności w Kościele. 820
321. Dyskredytowanie dogmatów i indyferentyzm. – „Etudes". – Biskup Le Bourgeois. 822
322. Upadek jedności kultu. 826
323. Upadek jedności władzy. – Deromanizacja Świętego Kolegium. 831
324. Ocena sytuacji Kościoła w świecie współczesnym: kardynał Siri. – Kardynał Wyszyński. – Episkopat francuski. 834
325. Kryzys Kościoła a kryzys współczesnego świata. – Porównanie schyłku starożytnego pogaństwa z obecnym schyłkiem Kościoła. 840
326. Utrata przez Kościół wpływów we współczesnym świecie. 844
327. Osłabienie faktycznych wpływów Kościoła w relacjach międzynarodowych. 846
328. „Chrześcijaństwo wtórne" prowadzi Kościół na manowce. – Encyklika „Populorum progressio". 849
329. Przyćmienie eschatologii. – Ekumenia humanitarna. 852
330. Duch świata i jego prawa. – Zapominanie. 857
331. O zapominaniu we współczesnym Kościele. – Kilka faktów. 862
332. Wnioski metafizyczne z kryzysu. 864
333. Diagnoza i prognoza. – Dwie końcowe hipotezy. 869
334. *Wyrok na Edom.* 874

GLOSARIUSZ 875

INDEKS RZECZOWY 877

IOTA UNUM

„[Kościół], którego życie oddala się wyraźnie od Wydarzenia Kalwarii; który zmniejsza swoje wymagania i nie rozwiązuje już problemów zgodnie z wolą Boga, lecz zgodnie z naturalnymi możliwościami człowieka; w którym Credo staje się elastyczne, a moralność relatywistyczna; Kościół na papierze, a bez Tablic Dziesięciorga Przykazań; Kościół, który zamyka oczy na widok grzechu, a za wadę ma bycie tradycyjnym, zacofanym, nienowoczesnym".

Prymas Polski ks. Stefan kard. Wyszyński – homilia wygłoszona 9 kwietnia 1974 r. w katedrze warszawskiej.

Wydawnictwo ANTYK powstało w 1985 roku w podziemiu, działając początkowo jako oficyna L.-D. P. „Niepodległość", później już samodzielne, jako Wydawnictwo i Grupa Polityczna ANTYK. Byliśmy pierwszym w podziemiu antykomunistycznym wydawnictwem i środowiskiem politycznym programowo konserwatywnym. Swoją nazwą świadomie nawiązaliśmy do działającej w czasie II Wojny Światowej AKCJI ANTYK. Komenda Główna Armii Krajowej oraz Delegatura Rządu Najjaśniejszej Rzeczypospolitej, chcąc przeciwdziałać działalności komunistów, początkowo powołały specjalne komórki "K" - zbierające materiały do kontrpropagandy oraz inspirujące pracę antykomunistycznych ugrupowań politycznych. Ponieważ aktywność ta nie była wystarczająca i skuteczna, został powołany Społeczny Komitet Antykomunistyczny, realizował on część swoich zadań poprzez Podwydział ANTYK w ramach BiP AK, zwany również Akcją Antyk. Głównym celem Akcji Antyk była kontrpropaganda, ukazywanie społeczeństwu fałszu propagandy komunistycznej, rzeczywistego oblicza ustroju sowieckiego i prawdziwych zamiarów ZSRR wobec Polski - pozbawienia nas niepodległości. Akcja Antyk cele te zamierzała osiągnąć głównie poprzez rozpowszechnianie odpowiednich informacji w wydawanych gazetach, broszurach i ulotkach Antyk-u.
W czasach niewoli komunistycznej i okupacji sowieckiej za udział w Akcji ANTYK wszyscy, którym postawiono taki zarzut, dostawali wyrok śmierci.

Byliśmy i jesteśmy nadal nieprzejednanymi antykomunistami i niepodległościowcami, nazwą naszego wydawnictwa tę postawę wyrażamy i czcimy pamięć tamtych ludzi Polskiego Państwa Podziemnego, twórców ANTYK-u, także tych do dziś nieznanych.
Trwamy nadal na posterunku, tym razem w parszywym Ubekistanie, którego to tworu – przez pamięć dla poprzednich pokoleń walczących o niepodległość i wolność – w żaden sposób nie możemy nazwać ani Rzeczypospolitą ani Polską.
Żyjemy w okresie poskomunistycznego zniewolenia Polski, wciąż pozbawianej godności i niepodległości rękami polsko i obcojęzycznych zdrajców.

Projekt okładki: Marcin Dybowski

Tytuł oryginalu włoskiego: „Iota Unum. Studio delle variazioni della Chiesa cattolica nel secolo XX", Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli, 1989, Wydanie trzecie.
Tytuł oryginalu francuskiego: "Iota Unum", Nouvelles Editions Latines, 1987
Podziękowanie Autora w wydaniu francuskim: „Wydanie francuskie "Iota Unum" zawdzięczam inicjatywie ks. Emmanuela du Chalarda oraz staraniom Wielebnego Ojca van Groenendaela SJ, który dokonał przekładu. Ta wysokiej jakości praca została wzbogacona o szczególny geniusz języka francuskiego, zaś tłumacz dzięki swej doskonałej znajomości idiomów potrafił znakomicie wydobyć głębokie treści książki. Pragnę tedy przekazać mu, jak również pomysłodawcy przedsięwzięcia, swe szczególne podziękowania. Chcę ponadto podziękować Mme Georgette Torricelli zen Ruffinen za jej pomoc w weryfikacji niniejszego wydania."

© Riccardo Ricciardi Editore
© Wydanie w języku polskim: Marcin Dybowski – Wydawnictwo ANTYK
Wszelkie naruszenia praw wydawniczych będą ścigane na drodze sądowej. Żadna część, ani całość niniejszej książki nie może być w jakiejkolwiek formie wykorzystywana do jakiegokolwiek celu, bez uzyskania wcześniej naszej zgody.

Składam serdeczne podziękowanie wydawcy włoskiemu za pomoc, okazaną już wiele lat temu, w ukazaniu się polskiej wersji „Iota Unum". Dziękujemy serdecznie zespołowi współpracowników z kraju i zagranicy (przede wszystkim z Francji),wspierającemu w przeciągu tych wielu lat nasze wysiłki, by niniejsze wydanie mogło się wreszcie ukazać.

Tłumaczenie z języka francuskiego z wydania „Iota Unum" w 1987 roku.
Cytaty z Pisma Świętego za *Biblią Tysiąclecia*, o ile treścią swoją nie nawiązywały czytelnie do poruszanych przez Autora kwestii, wykorzystane zostały tłumaczenia innych autorów.

ISBN 978-83-89920-41-7
Marcin Dybowski
05-806 Komorow
Klonowa 10a
Tel/fax: 0-22 7580359
www.ksiegarnia.antyk.org.pl mail: antyk@wolfnet.pl

Miscuit in medios eius spiritum vertiginis
(„Pan rozlał w nich ducha obłędu")

Iz XIX, 14

Moribus antiquis stat res Romana virisque
(„Państwo rzymskie stoi starymi obyczajami i mężami")

poeta Ennius

WYKAZ SKRÓTÓW

AA	Apostolicam actuositatem = Vaticanum II, Dekret w sprawie apostolstwa świeckich (II 201).
AAS	„Acta Apostolicæ Sedis".
CIDS	Centro Informazione Documentazione Sociale.
DB	Denzinger Bannwart
DC	Documentation catholique.
DENZINGER	Enchiridion symbolorum, wydanie XXX, 1955.
DV	Dei Verbum = Vaticanum II, Konstytucja Dogmatyczna w sprawie Bożego Objawienia (II 11).
FC	„La Foi catholique" (skrócony francuski „Denzinger" pod redakcją G. Dumeige), Orante 1969.
GS	Gaudium et Spes = Vaticanum II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (III 15).
HV	Humanæ Vitæ = Paweł VI, Encyklika z 25 lipca 1968 w sprawie regulacji urodzin.
ICI	Informations catholiques internationales.

LG	Lumen Gentium = Vaticanum II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele katolickim (I 13).
OR	L'Osservatore Romano.
OT	Optatam totius = Vaticanum II, Dekret o formacji kapłańskiej.
RI	Relazioni internazionali.
SC	Sacrosanctum Concilium = Vaticanum II, Konstytucja w sprawie liturgii (I 129).
ST	Suma Teologiczna.
UR	Unitatis Redintegratio = Vaticanum II, Dekret w sprawie Ekumenizmu.

SEGRETERIA DI STATO

N. 164863

DAL VATICANO, 8 Febbraio 1986

Preg.mo Signore,

Il Santo Padre ha benevolmente accolto il volume "Jota Unum", recentemente pubblicato, che Ella ha voluto farGli pervenire in omaggio, insieme con espressioni di sincero e devoto ossequio.

Sua Santità desidera ringraziarLa per il dono e per i sentimenti, che l'hanno accompagnato e, mentre Le manifesta apprezzamento per la profonda fede cristiana e cattolica e per l'infaticabile opera di docente e di studioso umanista, invoca dal Signore per Lei copiosi ed eletti favori celesti di serenità e di fiducia.

Raccomandando alle preghiere della Signoria Vostra i molteplici problemi del momento e della Sua missione universale, il Sommo Pontefice volentieri Le imparte la implorata propiziatrice Benedizione Apostolica, che estende alle persone care.

Con sensi di distinta stima

dev.mo nel Signore

A.

Preg.mo Signore
Prof. ROMANO AMERIO
LUGANO

ROZDZIAŁ I

KRYZYS

1. Uściślenia terminologiczne i metodologiczne.

Warunkiem rzeczowego dyskursu jest posługiwanie się pojęciami, które mają ściśle określone znaczenie. Prowadzenie rozważań powinno polegać na przechodzeniu od jednej myśli do drugiej nie w sposób dowolny, ekstrawagancki, lecz respektując w pełni związki logiczne. Toteż gwoli przejrzystości i spójności konieczne wydaje się rozpoczęcie każdej rozprawy od uściśleń terminologicznych.

Na okładce niniejszej książki wolałem użyć w podtytule słowo *„zmiany"*, a nie *„kryzys"* – z dwóch powodów: po pierwsze dlatego, że jeśli wziąć pod uwagę podstawowe znaczenie tego ostatniego słowa, *kryzys* jest czymś chwilowym. Lekarze mówią o *fazie krytycznej* jako o przesileniu choroby, która po zakończeniu tej fazy trwa nadal. Tymczasem zjawisko, którym chcę się tutaj zająć, ma charakter *chroniczny* – rozciąga się bowiem na dziesiątki lat. Po drugie *kryzys* jest pewnym punktem zwrotnym, cezurą między jednym stanem a drugim. Tak jest w biologii z przejściem od życia do śmierci, a w teologii z przejściem od stanu niewinności do stanu grzechu. Nie jest natomiast *kryzysem* (punktem zwrotnym) *akcydentalna* zmiana w ramach tego samego stanu: o ile np. zapłodnienie jest takim momentem przełomowym, nie jest nim proces, w ramach którego liść zmienia barwę z zielonej na żółtą.

Chcąc wyrażać się ściśle, można mówić o *kryzysie* wówczas, gdy nastąpiły nadzwyczajne wydarzenia mogące spowodować głę-

bokie, zasadnicze zmiany w życiu człowieka albo ludzkich zbiorowości. *Zmiana* też może być kryzysem. Ale w niniejszej książce w zasadzie nie będzie nam towarzyszyło założenie, że omawiane zmiany mają charakter *kryzysowy*. Jednak uwzględniając potoczne rozumienie słowa *kryzys* będziemy określać tym terminem niektóre zjawiska nie mające aż tak jednoznacznych „konturów".

By uniknąć zarzutu, że dobierając źródła ograniczyliśmy się do niewielkiej części istniejących dokumentów, wyjaśnimy teraz przyjęte przez nas kryteria. W swym opisie istotnych przeobrażeń, które dokonują się na naszych oczach w Kościele, nie opieraliśmy się na arbitralnie wyselekcjonowanym zbiorze publikacji na interesujący nas temat, lecz na materiałach, które zdają się najwierniej odzwierciedlać sposób myślenia dzisiejszego Kościoła. Przyjęliśmy tedy jako miarodajne materiały soborowe, dokumenty Stolicy Apostolskiej, przemówienia Ojca Świętego, oświadczenia kardynałów i biskupów, dekrety i komunikaty z konferencji episkopatów i artykuły z *L'Osservatore Romano*. Są tam zawarte oficjalne bądź półoficjalne poglądy hierarchów katolickich. Co prawda zdarza się nam także cytować, aczkolwiek tylko „marginalnie", książki, przemówienia lub dokumenty spoza wskazanego kręgu – głównie po to, by uzmysłowić czytelnikowi, jaki zasięg oddziaływania mają idee wyrażane początkowo (wprost albo *implicite*) na szczeblu Kościoła hierarchicznego. Bo choć zakres przedmiotowy naszego (jak zresztą każdego) studium jest ograniczony, nie chcemy sztucznie zawężać sobie pola widzenia.

2. *Czy można zaprzeczyć, że mamy do czynienia z kryzysem?*

Niektórzy autorzy poddają w wątpliwość, jakoby miało dziś miejsce w Kościele jakieś szczególne rozprzężenie[1]. Wskazują na dualizm i antagonizm istniejący między Kościołem a światem,

[1] Por. obszerne *dossier* zamieszczone w magazynie „Esprit" z sierp.-wrz. 1946.

między królowaniem Boga a królowaniem człowieka, który to antagonizm miałby tkwić w samej naturze zarówno świata, jak i Kościoła. Jednak takie zaprzeczanie zdaje się wypływać z fałszywych przesłanek, ze skłonności, by zasadniczą opozycję upatrywać nie między *Ewangelią* a *światem* rozumianym jako ogół ludzi, których Chrystus przyszedł zbawić, lecz między Ewangelią a światem *opanowanym przez Złego* (*in maligno positus*, 1 J V, 19), skażonym przez grzech i ukierunkowanym na grzech – światem, za którym Chrystus nie prosi (J XVII, 9)! Ta zasadnicza opozycja może zmniejszać się lub zwiększać w zależności od tego, w jakim stopniu *świat* staje się tożsamy lub zbieżny ze „światem Złego". Tak czy inaczej, nigdy nie należy zapominać o owym rozróżnieniu ani traktować jako *zasadniczej* opozycji mającej wyłącznie charakter akcydentalny, zmienny pod względem intensywności i skali.

3. Błąd „chrystianizmu wtórnego".

Z pewnością nie trafi to do przekonania tym, którzy nie chcą uznać, że były czasy, gdy bardziej niż w innych okresach dziejów Kościół obejmował i przenikał świat i gdy Chrześcijaństwu w większym stopniu udawało się pełnić właściwe mu posłannictwo. Są to czasy Średniowiecza – które należy przeciwstawić czasom nowożytnym. Ci, którzy powątpiewają w „wyższość" tych czasów w interesującym nas aspekcie, argumentują, że toczyły się wówczas (jak zresztą toczą się i dziś) wojny, miało miejsce zniewolenie i ucisk biednych, szerzyły się głód i ignorancja. Jednocześnie uważają oni wszystkie te rzeczy za niemożliwe do pogodzenia z religią – za coś, co świadczy o jej bezradności, o jej porażce. Rzecz jasna, dostrzegają oni, że także obecnie ludzkość nie jest wolna od wszystkich tych negatywnych zjawisk. I na tej podstawie wnoszą, że ludzkość nie została odkupiona; co więcej – że nie może zostać odkupiona przez Chrześcijaństwo. Niewątpliwie osoby te popadają w błąd *„chrystianizmu wtórnego"*, gdzie religię ocenia się na pod-

stawie jej skutków ubocznych, przypisując im znaczenie zasadnicze, a więc przyznając pierwszeństwo nad skutkami najważniejszymi – odnoszącymi się, ma się rozumieć, do *życia wiecznego*. Tu dotykamy wyobrażeń na temat cywilizacji i postępu, którymi zajmiemy się szerzej w § 207-208 oraz 218-220.

4. Kryzys przypisywany nieumiejętności dostosowania się.

Bardziej rozpowszechniony jest jednak pogląd, że kryzys w Kościele wynika z jego nieumiejętności dostosowania się do współczesnej cywilizacji i do idącego w parze z nią postępu. Można próbować temu zaradzić poprzez większą „otwartość", bądź poprzez zalecane przez papieża Jana XXIII *aggiornamento* – czyli uwspółcześnienie ducha religii, uczynienie go „kompatybilnym" z duchem świata.

Warto przy tej okazji podkreślić, że do misji Kościoła należy dążenie do „przeniknięcia" świata – Kościół jest bowiem powołany do tego, aby być *zaczynem* dla świata (Łk XIII, 21). Można prześledzić, jak na przestrzeni dziejów zajmował on stopniowo wszystkie sfery życia doczesnego. On to ustanowił kalendarz. On też regulował kwestie związane np. z odżywianiem. Jego dominacja osiągnęła takie rozmiary, że jeszcze dziś zarzuca się mu, iż w wielu dziedzinach przywłaszczył sobie prawa przynależne władzy doczesnej. Prowadzone są kampanie mające na celu zmuszenie go do „oczyszczenia się" i respektowania rozdziału między władzą doczesną a duchową.

W rzeczywistości dostosowanie się do świata jest dla Kościoła prawem wynikającym z jego religii – gdzie mamy wszak do czynienia z Bogiem, który *uniżywszy* samego siebie stał się człowiekiem. A jednocześnie jest to prawo historii. Stanowi ona doskonałą ilustrację, jak Kościół – to posuwając się parę kroków naprzód, to znów cofając się – brał aktywny udział w sprawach świata. Jednak

był on pomny na słowa z listu do Rzymian: *Nolite conformari huic sæculo* (Rz XII, 2). Toteż swą *opozycję* wobec świata kształtował w sposób uwzględniający historyczne okoliczności. Gdy stał w obliczu pogaństwa, energicznie odrzucał politeizm, bałwochwalstwo, schlebianie zmysłom, żądzę potęgi i sławy – starając się pociągnąć wszystko, co żyje, ku górze, ku celom teotropicznym, o jakich starożytnym nawet się nie śniło. Pomimo tego pozostawania „w opozycji" chrześcijanie nie tylko żyli w świecie, ale też czynnie angażowali się w życie świata. Z Listu do Diogneta wynika, że trudno było ich odróżnić od pogan na podstawie samego sposobu bycia[2].

5. Jak Kościół adaptuje swą „opozycyjność" względem świata.

W obliczu barbarzyństwa Kościół sam nie posunął się do barbarzyńskich metod, lecz przeciwnie, starał się być pełen ogłady. W wieku XIII, wobec szerzącej się przemocy i ducha chciwości, sam postawił na ducha łagodności i ubóstwa, jaki charakteryzował zwłaszcza wielki ruch franciszkański. Nie podchwycił też odradzającego się arystotelizmu, gdyż stanowczo odrzucał śmiertelność duszy, wiekuistość świata, kreatywność stworzenia i negowanie boskiej opatrzności – przeciwstawiając się w ten sposób wszystkiemu, co stanowiło istotę błędów pogan. A ponieważ znajdowały one swój najpełniejszy wyraz w tezach Arystotelesa, kościelną *Scholastykę* można określić jako „dezarystoteleizujący arystotelizm". Alegorię tego osobliwego zabiegu filozof Campanella dostrzega w *nakazie ogolenia branki i obcięcia jej paznokci* z Księgi Powtórzonego Prawa (Pwt XXI, 12).

Chcąc w późniejszym okresie dać odpór luterańskiemu subiektywizmowi Kościół nie „zsubiektywizował" Pisma Świętego i religii, lecz zreformował swoją zasadę autorytetu. Wreszcie nie

[2] *Rouet de Journel*, Enchiridion patristicum 97.

otworzył się na racjonalistyczną i scjentystyczną atmosferę XVIII wieku – a więc nie zgodził się na rozmycie i okrojenie depozytu wiary. Przeciwnie: potępił zasadę autonomii rozumu. Podobna była jego reakcja na subiektywizm, który znowu zaczął podnosić głowę w dobie modernizmu.

Można tedy powiedzieć, że antagonistyczny stosunek katolicyzmu do świata jest niezmienny – zmieniają się tylko pewne parametry tej opozycji. Gdy wymagała tego sytuacja, Kościół zajmował jednoznaczne stanowisko w poszczególnych ważnych kwestiach. I tak: głosił zasadę ubóstwa, kiedy świat hołdował bogactwu. Zalecał umartwianie się, podczas gdy świat oddawał się trzem żądzom. Nawoływał do słuchania głosu rozsądku, kiedy świat zwracał się ku irracjonalizmowi i sentymentalizmowi. Przypominał o potrzebie wiary, gdy świat chełpił się osiągnięciami nauki.

Zgoła odmienną linię postępowania przyjął współczesny Kościół, który postanowił znaleźć „kilka punktów zbieżnych między myślą Kościoła a typową dla naszych czasów mentalnością" (*OR*, 25 lipca 1974).

6. Inne głosy negujące obecny kryzys.

Nie brak ludzi – aczkolwiek jest ich stosunkowo niewielu – zaprzeczających degrengoladzie Kościoła, a nawet widzących w obecnym etapie dziejów zapowiedź odnowy i rozkwitu. Osoby negujące kryzys mogłyby powołać się na kilka przemówień Pawła VI – gdyby nie tonęły one w masie innych jego wypowiedzi, które zmierzają w całkiem odwrotnym kierunku. Papież ten w dość osobliwy sposób daje wyraz swym przemyśleniom w przemówieniu z dnia 22 lutego 1973 roku[3]. Przyznawszy, że następuje odwrót od religii, spieszy z wyjaśnieniem, że „mimo to błędem byłoby poprzestawanie na

[3] Data jego ogłoszenia w *OR*; również inne wystąpienia datujemy zgodnie z tą zasadą.

aspekcie ludzkim i socjologicznym, gdyż spotkanie z Bogiem może nastąpić w wyniku procesów, które wymykają się czysto naukowym miarom. Przyszłość pozostaje poza zasięgiem naszych prognoz".

Wydaje się, że zostało tu pomieszane to, co Bóg może uczynić, jak mawiają teologowie, swą „mocą absolutną", z tym, co jest On w stanie zrobić w ramach tzw. „mocy zwykłej[4]", a więc zgodnie z porządkiem natury i z porządkiem zbawienia, które sam ustanowił. Dzięki temu pomieszaniu możliwe stało się obejście kwestii kryzysu. Bo jeżeli włączamy hipotezę działania Boga poza porządkiem, który został zaprowadzony zgodnie z Jego wolą, wówczas to, nad czym trzeba ubolewać w wymiarze historyczno-religijnym (mam tu na myśli kryzys), przestaje być godny ubolewania. To, że „spotkanie z Bogiem może nastąpić mimo postawy oporu wobec religii" jest prawdą, ale nie o to przecież chodzi – *nihil ad rem*. Jeśli zaczynamy zastanawiać się, co Bóg może zdziałać swą mocą absolutną, przechodzimy do *taumatologii* (nauki o cudach). W takim razie możemy posunąć się do ignorowania sprzeczności i twierdzenia – jak uczynił ten sam papież w innym przemówieniu – że „im mniej przychylnie jest usposobiony współczesny człowiek wobec tego, co nadprzyrodzone, tym lepiej jest usposobiony". Istotnie, jeśli wziąć pod uwagę absolutną moc Boga, czemuż nie miałoby tak właśnie być?

7. Papież dostrzega rozprzężenie.

Gdy jednak papież Paweł VI znajdował w sobie dość duchowej siły, by nie ulec „loquimini nobis placentia" (Iz XXX, 10)[5], w dramatycznych słowach odniósł się kilkakrotnie do upadku religii. W swym przemówieniu wygłoszonym na Seminarium Lombardz-

[4] ST I[a], str. 25, art. 5, ad primum. Tekst zacytowany wg tłumaczenia Sertillangesa, Desclée & Co, 1926.

[5] „Mówcie nam pochlebstwa".

kim w Rzymie dnia 7 grudnia 1968 r. powiedział: „W Kościele wybiła niepokojąca godzina samokrytyki, a raczej należałoby rzec – *autodestrukcji*. To karkołomny zwrot, którego po Soborze nikt by się nie spodziewał. Wygląda to tak, jak gdyby Kościół sam zadawał sobie rany." Trudno też nie wspomnieć o słynnym przemówieniu z 30 czerwca 1972 r., w którym papież podzielił się swoim odczuciem, że „do świątyni Boga przedostał się dym Szatana". Nieco dalej stwierdził: „Również w Kościele panuje podobny stan niepewności. Sądzono, że po Soborze nad historią Kościoła zajaśnieje słoneczny dzień. Tymczasem jest to dzień pochmurny, burzowy i mroczny." Jeśli chodzi o przyczynę tych klęsk, wiemy, że w późniejszej, nie mniej słynnej wypowiedzi, przypisał je papież działaniu diabła, który jest energią zła i synem zatracenia. Tym samym dostosował on swoją analizę historyczną do ortodoksyjnej etiologii, która nie traktuje „księcia tego świata[6]" (przy czym „świat" oznacza w tym przypadku autentyczną opozycję) jako pewnej metafory czysto ludzkiego grzechu albo radykalnego zła (kantowskie *„radikal Böse"*), lecz jako osobę, która znajduje się w rzeczywistym konflikcie [z Bogiem] i która współpracuje z ludzką wolą. Następnie w swoim przemówieniu z 18 lipca 1975 r. papież przeszedł od diagnozy i etiologii do terapeutyki historycznego zła w Kościele, pokazując, iż w pełni zdaje sobie sprawę z tego, że wstrząs w Kościele wynikł nie tyle z działania wrogich sił zewnętrznych, co z podmywania jego fundamentów od wewnątrz. W sposób poruszający wołał on: „Dosyć rozdźwięków wewnątrz Kościoła! Trzeba skończyć z taką interpretacją pluralizmu, która prowadzi do rozbicia; z nadwerężaniem spójności [Kościoła] przez samych katolików; z kwalifikowanym nieposłuszeństwem, ukazywanym jako przejaw wolności!"

[6] J XII, J XIV, J XVI.

Fakt rozprzężenia w Kościele został potwierdzony również przez jego następców. Przy okazji jednego ze spotkań misyjnych Jan Paweł II w następujący sposób opisał sytuację w Kościele: „Trzeba z realizmem i baczną uwagą przyznać, że wielu chrześcijan ma poczucie zagubienia, konsternacji, a nawet zawodu; zaczęły się bowiem szerzyć rozmaite idee, które *stoją w sprzeczności z prawdą objawioną*, nauczaną od wieków. *W dziedzinie dogmatycznej i moralnej zaczęły być głoszone faktyczne herezje*, co wzbudzało wątpliwości, wywoływało niepokój, a niekiedy prowadziło do buntu. Nawet liturgia została zmanipulowana, zanurzona w intelektualnym i moralnym relatywizmie, a niekiedy w permisywizmie, gdzie wszystko jest dozwolone. Chrześcijanie są dziś kuszeni przez ateizm, agnostycyzm, moralizujący iluminizm i socjologiczny chrystianizm bez konkretnych dogmatów i obiektywnej moralności." (6 luty 1981, *DC*, 1805 z 5 kwietnia, str. 346, *OR* z 8 lutego).

8. Złudna zbawienność kryzysu. – Fałszywa teodycea.

Niektórzy nie poprzestają na negowaniu kryzysu i starają się ukazywać go jako zjawisko pozytywne. W tym celu sięgają np. po analogie z biologii, mówiąc o „fermencie" albo o „kryzysie wzrastania[7]". Ich argumentacja opiera się zwykle na uproszczeniach i metaforach, które nie nadają się za bardzo ani do analizy logicznej, ani historycznej. Jeśli chodzi o „ferment" – który stał się wyświechtanym zwrotem literatury posoborowej, często służącym do upiększenia tego, co ohydne – stosowanie analogii ze znanym zjawiskiem ze sfery biologicznej jest oczywiście dopuszczalne, wszakże pod warunkiem, że będziemy odróżniać życiodajny ferment od fermentu niosącego śmierć. Nie należy np. mylić *saccaromycetes aceti* (drożdże octowe) z *saccaromycetes vini* (drożdże winne). Słowem, nie jest bynajmniej tak, że na skutek działania

[7] Por. Kardynał Emmanuel Suhard, *Rozkwit czy schyłek Kościoła - List duszpasterski na Wielki Post*, 1947.

dowolnej substancji powodującej fermentację powstaje jakaś dodatkowa ilość czegoś bądź też wytwarza się jakaś dodatnia jakość. Wprawdzie również rozkładowi zwłok towarzyszą przejawy pulsującego życia, jednak ów proces gnilny implikuje zniszczenie substancji wyższego rzędu.

Jednocześnie ktoś, kto mówi o „kryzysie wzrastania", z pewnością zapomina, że towarzysząca niekiedy procesowi wzrastania gorączka traktowana jest jako zjawisko chorobowe, i jako takie jest ona zwalczana. Naturalny rozwój organizmu – czy to w królestwie zwierzęcym, czy roślinnym – nie zna tego rodzaju kryzysów. Co więcej: ktoś, kto nadużywa podobnych analogii biologicznych porusza się w błędym kole, gdyż nie jest w stanie udowodnić, że po kryzysie istotnie nastąpi wzrost, a nie upadek i rozkład. Tylko przyszłość może to pokazać.

By podać jeszcze jeden przykład poetyckiej analogii, na łamach *OR* z 23 lipca 1972 r. napisano, że obecne jęki Kościoła nie są *„jękami konającego, lecz jękami rodzącej"* – co ma zwiastować pojawienie się na świecie nowego życia, a w tym przypadku, nowego Kościoła. Ale czyż może istnieć coś takiego, jak nowy Kościół? W plątaninie poetyckich obrazów przemycono metaforę czegoś, co wedle doktryny katolickiej nie może zaistnieć. Otóż błędne jest wyobrażenie, jakoby pewna historyczna zmiana dokonująca się w Kościele mogła oznaczać zasadnicze przeobrażenie, a więc przemianę z jednej rzeczy w drugą. Zgodnie z systemem katolickim ewolucja Kościoła może polegać co najwyżej na pewnych „zmiennych kolejach losu", akcydentalnych zmianach form w zależności od historycznej koniunktury. Natomiast *istota* religii pozostaje zawsze jednakowa – nie podlega zmianom czy innowacjom. Jedyną „innowacją" znaną ortodoksyjnej eklezjologii jest odnowa eschatologiczna, w wyniku której *nastanie nowa ziemia i nowe niebo*, co oznacza nadanie ostatecznego, wiekuistego porządku

całemu stworzeniu wyzwolonemu przez *„sprawiedliwość nad sprawiedliwościami"* z niedoskonałości wynikającej nie z naturalnych ograniczeń, lecz z grzechu.

Pojawiały się w przeszłości koncepcje, których zwolennicy usiłowali doszukiwać się w tym czy innym wydarzeniu historycznym znamion radykalnej *odnowy*, mającej owocować całkiem nowym porządkiem (przy czym interpretowano ją np. jako nastanie królowania Ducha Świętego). Jednak owe teorie zostały słusznie zaliczone w poczet herezji. Kościół bowiem wciąż „staje się", ale nigdy nie ulega *przeistoczeniu*. Nowe niebo i nowa ziemia, nowe Jeruzalem, wreszcie nowe imię Boga, to rzeczywistości należące do historii nie *tego*, ale *tamtego świata*. Próba przeniesienia chrześcijaństwa w jakiś nowy wymiar, sprawienia, by sięgnęło ono „nieznanej formy religii – religii, której nikt nie był do tej pory w stanie ani sobie wyobrazić, ani wysłowić", jak nie wahał się napisać Teilhard de Chardin[8], jest paralogizmem i błędem religijnym. *Paralogizmem* – bo jeżeli religia chrześcijańska ma zamienić się w coś całkiem innego, niż to, czym do tej pory była, niemożliwe staje się utrzymanie tego samego podmiotu logicznego w poszczególnych zdaniach wywodu; ciągłość między teraźniejszym a przyszłym Kościołem ulega zagubieniu. A *błędem religijnym* – gdyż owo *królestwo*, niepochodzące wprawdzie z tego świata, podlega zmienności w *czasie*; ale czas jest kategorią akcydentalną, a więc nienależącą do *istoty*. Bo co tyczy się samej istoty, *„iota unum non præteribit* (nie przeminie ani jedna jota)" (Mt V, 18). Przeto postulując, by chrześcijaństwo „przekroczyło samo siebie", Teilhard nie może nie pamiętać o tym, że przekroczenie siebie, przekroczenie

[8] Por. jego dzieła zebrane, t. VII, str. 405-406. Takie sformułowania, jak *unadczłowieczyć Chrystusa*, *metachrześcijaństwo*, *Bóg transchrześcijański* itp., świadczące o zdolności wybitnego jezuity do tworzenia neologizmów, zdradzają jednocześnie pewne niedomogi jego myślenia.

swoich granic, oznacza śmierć[9]. Tak więc chrześcijaństwo musiałoby umrzeć (por. § 53 i 54).

9. Kolejne potwierdzenie istnienia kryzysu.

Istota każdego bytu jest ściśle związana z jego wewnętrzną jednością, i to niezależnie od tego, czy mówimy o osobie fizycznej, czy prawnej – np. o spółce. Jeśli dany podmiot ulega podziałowi, rozczłonkowaniu, jego indywidualność zatraca się, i w konsekwencji zmienia się on w coś innego. Jeżeli poglądy i intencje udziałowców zaczynają być rozbieżne, jeśli przestają oni dążyć do wspólnego celu, wspólnota, jaką stanowili, przestaje istnieć. Podobnie jest z Kościołem. A ponieważ Kościół niewątpliwie stanowi wspólnotę, wewnętrzne podziały naruszają jego jedność, a tym samym jego istotę. To naruszenie jedności zostało dobitnie potwierdzone w przemówieniu Pawła VI z 29 sierpnia 1973 r., w którym wyraził on swoje zaniepokojenie z powodu „podziału i rozbicia, z którymi niestety mamy *dzisiaj* do czynienia w wielu środowiskach Kościoła" (*OR* z 30, *DC* z 7 paźdz., str. 805) oraz stwierdził, że *„przywrócenie jedności* kościelnej, duchowej i faktycznej jest dziś jednym z najpoważniejszych i najpilniejszych problemów, przed którymi stoi Kościół". Zaś w wystąpieniu z 23 listopada 1973 r. zajął się on także etiologią zaistniałego, ogromnego rozprzężenia, przyznając, iż wcześniej mylił się, bowiem jak się okazało „otwarcie na świat pociągnęło za sobą *zalanie Kościoła przez ducha świata"*. Ta inwazja odbiera Kościołowi jego siłę, dzięki której przeciwstawiał się on światu, i pozbawia go jego wyraźnej specyfiki. Dramatyczny charakter ma w tym kontekście dwuznaczne użycie pierwszej osoby liczby mnogiej: „Być może okazaliśmy się zbyt słabi i nierozważni", powiada papież. Czy użyty w oryginale zaimek dzierżawczy *„Noi"* (*My*) powinien być pi-

[9] „*Ultima linea mors*, ostatecznym celem śmierć", jak powiedział Horacy.

sany z małej litery, czy też jest to konwencjonalna liczba mnoga, podkreślająca majestat papieskiego urzędu? (*DC* z 16 grudnia, str. 1053).

10. Pozytywne interpretowanie kryzysu. – Fałszywa teodycea (por. § 8).

Nieuprawniony optymizm, z jakim niektórzy spoglądają na upadek wiary, apostazję, odchodzenie od uświęconych przez tradycję form kultu i pobożności, zepsucie moralne, bierze się z fałszywej teodycei. Powiada się[10]: „jest to dobre, bo zmusza Kościół do otrzeźwienia i poszukiwania autentycznych rozwiązań". Twierdzenia takie implikują zaprzeczanie złu – na sposób herezji pelagiańskiej. O ile bowiem prawdą jest, że przy okazji zła może *wyniknąć* jakieś dobro, zło pozostaje złem, i jako takie nie *przyczynia się* do żadnego dobra. Ozdrowienie jest niewątpliwie dobrem pojawiającym się w kontekście przebytej choroby i uwarunkowanym tą chorobą, jednak nie jest ono dobrem immanentnie związanym z tą chorobą, innymi słowy: nie ma w niej swojej *przyczyny*.

W filozofii katolickiej nigdy wcześniej nie dochodziło do takiego pomieszania pojęć. Św. Tomasz nauczał (Suma Teologiczna, I, II, kwestia 20, art. 5), że „konsekwencje czynu nie sprawiają, że staje się on zły, jeśli był dobry, albo że staje się dobry, jeśli był zły[11]". Pokutuje tu jedynie ów typowy dla naszych czasów nawyk, aby traktować kryzysy jako pozytywne w perspektywie spodziewanych korzystnych sytuacji, jakie mogą po nim nastąpić. Otóż trzymając się nadal św. Tomasza, który wyraża się bardzo precyzyjnie, te pozytywne fakty lub zdarzenia nie są *skutkami* zła – z którym są związane wyłącznie *niedomagania*; są to jedynie pewne zdarzenia mające

[10] Np.: *ICI*, nr 285, str. 7 (1 kwietnia 1967).

[11] *Eventus sequens non facit actum malum qui erat bonus, nec bonum qui erat malus.*

inne przyczyny, niż zło. Zatem przyczyny ewentualnych, dobrych „następstw" kryzysu nie tkwią w samym kryzysie.

W tle tych rozważań pojawia się cała metafizyka zła. Nie miejsce tu, by szczegółowo ją omawiać. Tym niemniej warto podkreślić, wbrew nieuprawnionemu optymizmowi, że o ile pewne korzystne wydarzenia są związane z kryzysem – tak, jak męczeństwo związane jest z prześladowaniem, mądrość z doznanym cierpieniem (według Ajschylosa), zasługa z niełatwą próbą, jaką trzeba było przejść, bądź wydobycie światła prawdy z herezją – pozytywne fakty, które ewentualnie nastąpiły, nie są skutkami zła, lecz wynikają z nadobfitości dobra, do którego zło samo z siebie nie jest zdolne[12]. Zatem przypisywanie dobrych skutków kryzysowi oznacza fałszywe pojmowanie Opatrzności. W porządku Opatrzności podobnie, jak dobro, również zło zachowuje stale właściwą sobie istotę, nawet jeśli funkcjonuje w ramach systemu, który jest dobry. Dobry jest sam system, nie zaś zło, które w jego ramach istnieje, choć na zasadzie katachrezy można by je nazwać „dobrym złem", jak uczynił Niccolò Tommaseo. Takie ujęcie porządku opatrznościowego pozwala zobaczyć, jak „do świata, który jest w górze, powraca świat, który jest w dole" (Raj IX, 108); innymi słowy nawet jeśli stworzenie radykalnie odwróciło się od porządku, aż po samopotępienie, Opatrzność sprowadza wszystko to do ostatecznego porządku – tego, który stanowi ostateczny cel wszechświata, a którym jest chwała Boga i jego wybranych.

11. Jeszcze słów kilka o fałszywej teodycei.

Tak więc ewentualny szczęśliwy finał, który mógłby nastąpić po kryzysie Kościoła, byłby faktem późniejszym w stosunku do

[12] Taki błąd polegający na twierdzeniu, iż zło jest dobrem dlatego, że daje sposobność dla zaistnienia dobra, został popełniony m.in. przez S. Maggioliniego w *OR* z 12 stycznia 1983 r.

tegoż kryzysu i bynajmniej nie zmieniającym jego negatywnego charakteru, a tym bardziej nie czyniącym go rzeczą pożądaną, jak ośmielają się twierdzić niektórzy. Nieuprawniony optymizm „grzeszy", gdyż przypisuje złu zdolność rodzenia dobrych owoców, która to zdolność jest wyłącznym przymiotem dobra. Święty Augustyn bardzo trafnie ujął tę doktrynę w *De Continentia VI* 15 (PL XL 358; w wydawn. Vivès XXI 458): „[Bóg] w swej wszechmocy jest tak dobry, że potrafi uczynić dobro nawet ze zła, już to odpuszczając [je], już to uzdrawiając, już to sprawiając, by wyszło ono na korzyść sprawiedliwym, już to wywierając za nie sprawiedliwą pomstę. Wszystkie te rzeczy są dobre"[13]. To nie zło rodzi w końcu dobro. Taką możliwość ma wyłącznie odmienny od niego, pozytywny byt (w ostatniej instancji jest to oczywiście Bóg). O tym, że zło, nawet, jeśli jest ono przez Bożą Opatrzność podporządkowane dobru, nie może przemienić się w dobro, świadczy najdobitniej ostatni z przykładów podanych przez św. Augustyna, a mianowicie wywarcie sprawiedliwej pomsty. Jest czymś dobrym, by grzechy spotkały się z potępieniem; jednak potępione w ten sposób grzechy nie stają się tym samym dobre. Błogosławieni radują się, zgodnie z teologią katolicką, ze sprawiedliwości, jaką Opatrzność zgotowała grzesznikom, jednak nie radują się z powodu ich grzechów. Związek zależności, w jakim pozostają pewne przejawy dobra względem pewnych przejawów zła, jest związkiem, na którym opierają się niektóre cnoty uwarunkowane występkami. I tak np. czynienie pokuty implikuje wcześniejszy grzech, miłosierdzie napotkaną nędzę, a przebaczenie winę. Co wszakże nie oznacza, że ów grzech, owa nędza czy owa wina są dobre – tak, jak dobre są cnoty, którym dały one sposobność zaistnieć.

[13] „Tanta quippe est omnipotentia ejus, ut etiam de malis possit facere bona, sive parcendo, sive sanando, sive ad utilitatem coaptando atque vertendo, sive etiam vindicando: omnia namque ista bona sunt."

ROZDZIAŁ II

RYS HISTORYCZNY. KRYZYSY W KOŚCIELE

12. Kryzysy w Kościele: Jerozolima, AD 50.

Jakże typowe jest dla naszych czasów mówienie o współczesnych zjawiskach jako o czymś absolutnie nowym, niemającym nic wspólnego – tak pod względem rodzaju, jak i skali – z dawnymi wydarzeniami. Przeto większość uważa, że również obecny kryzys nie ma precedensu w historii Kościoła, podobnie zresztą, jak trwająca obecnie „odnowa". Niebawem przekonamy się, ile są warte owe twierdzenia. Ale najpierw wyliczmy *poprzednie kryzysy w Kościele* – przynajmniej te, które są uznawane przez historyków.

Na początku należałoby wymienić *Sobór Jerozolimski z roku 50.* To pierwszorzędny, fundamentalny kryzys: wtedy to w obszarze religii doszło do podziału na synagogę i na chrześcijaństwo. A ponieważ każdy rozłam wyklucza odwrotny proces (synkretyzm), pamiętne pismo wystosowane do składającej się z byłych pogan wspólnoty w Antiochii[14] przez Judę i Sylasa przecina u samego korzenia kwestię synkretyzmu – pozbawiłby on bowiem Dobrą Nowinę jej oryginalności i jej wymiaru transcendentnego poprzez pomieszanie jej z Torą.

Ale Sobór w Jerozolimie dokonał zasadniczego rozstrzygnięcia również w innej kwestii, a mianowicie *oddzielił na zawsze ocenę teoretyczną od oceny praktycznej*, każąc rozróżniać między podej-

[14] Dz XV 22.

ściem do zasad a podejściem do stosowania tychże zasad – wskutek czego zasady miały pozostawać niezmienne, a jedynie dopuszczono, by ewentualnym dostosowaniom podlegały ich odniesienia do zmieniającej się sytuacji. Jest to elastyczność, która w dziedzinie religijnej jest dopuszczalna przez wzgląd na miłość. Słynna dyskusja w Antiochii, gdzie Paweł spotkał się z Piotrem po tym, jak w Jerozolimie obaj apostołowie zgodzili się na utrzymanie nieaktualnego już prawa judaistycznego, dotyczyła – jak słusznie zauważa Tertulian – „uchybienia w postępowaniu, a nie błędu doktrynalnego, *conversationis vitium, non prædicationis*" (*De præscriptione hæreticorum*, 23, R.d.J., 294), a więc sposobu realizowania zasad, nie zaś samych zasad. Z krytyką Pawła spotkała się postawa Piotra – który powstrzymywał się od ingerowania w pewne rytualne zwyczaje braci pochodzących z synagogi – pozostająca w sprzeczności z jego postawą wobec braci, którzy dawniej oddawali cześć bożkom. Piotr ostatecznie zgodzi się z tą krytyką, co będzie decydujące dla oficjalnego stanowiska całego Kościoła. Są to spory dotyczące sposobu praktykowania zasad, bieżącego postępowania, a więc i ewentualnych błędów, mogących wyniknąć z tego, że ktoś nie zorientował się w porę, jak należy zastosować pewną zasadę do konkretnych warunków historycznych. W dziejach Kościoła wiele było takich błędów oraz sporów wynikających na owym tle – od Paschalisa II, który zerwał konkordat zawarty z cesarzem Henrykiem V, poprzez Klemensa XIV, który rozwiązał Towarzystwo Jezusowe odstąpiwszy od *non possumus* swych poprzedników, aż po Piusa VII, który wycofał się ze swych porozumień z Napoleonem, oskarżył się publicznie z powodu zgorszenia, jakie wywołał w Kościele, i sam wymierzył sobie karę, powstrzymując się przez pewien czas od sprawowania mszy. To rozróżnienie między sferą dyscyplinarną, prawną i polityczną, gdzie możliwe są zmiany, a sferą niepodlegającą zmianom (dobrze ilustrują ją słowa Pisma: *porro unum est necessarium* = potrzeba tylko jednego; Łk X, 42),

zostało więc wyraźnie zarysowane na Soborze Jerozolimskim, po pierwszym kryzysie, do jakiego doszło w Kościele. Uznano tam raz na zawsze, że wymiar historyczny jest czymś zasadniczo różnym od wymiaru dogmatycznego.

13. Kryzys nicejski roku 325.

Kryzys nicejski oznacza przede wszystkim rozbrat, jaki dogmat wziął z filozofią, oraz nadanie chrześcijaństwu oblicza *religii nadprzyrodzonej* i *religii tajemnicy*. Arianizm był, jak wiemy, próbą pozbawienia pierwotnego *kerygmatu* jego oryginalności poprzez włączenie go w szeroki nurt gnostycki. Gnostycyzm z jego gradacją bytów od pierwotnej materii aż do człowieka ustanawiał całościowy schemat rzeczywistości, w ramach którego gubiła się prawda o stworzeniu oraz transcendencja. Jeśli Słowo nie było *współistotne* Ojcu, a jedynie *podobne* do Ojca, zaspokajało to w jakimś sensie potrzebę ludzkiego intelektu, ale jednocześnie likwidowało specyficzny rys owej wiary, gdzie mowa jest o szczególnej osobie, będącej podmiotem dwóch następujących zdań: *„oto osoba, która jest człowiekiem"* i *„oto osoba, która jest Bogiem"*. Poprzez ustalenia dogmatyczne soboru nicejskiego i dwóch następnych (efeskiego z 431 roku i chalcedońskiego z 451 roku) Kościół zdystansował się od starożytnej koncepcji, w świetle której Bóg jawił się jako doskonały człowiek, religia zaś jako kultywowanie wartości tego świata, z wykluczeniem wszelkiego wymiaru nadprzyrodzonego. Jezus Chrystus nie mógł być traktowany jak bóg na modłę Cezara, Augustów czy nieśmiertelnych bogów Epikura: doskonałych i błogosławionych, lecz posiadających tę samą co człowiek istotę. Nie mógł być tym, który nie przekroczył nigdy systemów filozoficznych – gdyż był on owym bytem *różnym od każdego innego bytu*, a zarazem nieobcym mu; bytem, który nie zrodził się w wyobraźni jakiegokolwiek filozofa, a gdyby nawet wykreowała go jakaś filozoficzna teoria, byłby uznany za coś nie-

dorzecznego. Innymi słowy chrześcijański Bóg nie jest najwyższym, najbardziej niedostępnym stopniem doskonałości, której skala jest wspólna dla człowieka i boga. Jest istotą przekraczającą wszystko, co ludzkie. Chrystus jest Bogiem-człowiekiem nie w rozumieniu pogańskim, jak ktoś, kto maksymalnie zbliżył się do boskiej doskonałości, jak ktoś, kto utrzymuje „moralną bliskość" z Bogiem (Nestoriusz), bądź też na zasadzie stoickiego paradoksu, zgodnie z którym mędrzec jest równy Bogu, a nawet stoi od Niego wyżej – bo o ile Bóg jest błogosławiony ze swej „natury", mędrzec sam staje się błogosławionym.

Otóż Chrystus jest ontologicznie zarówno człowiekiem, jak i Bogiem. Jego dwoista, *teandryczna* konstytucja ontologiczna (tzn. podwójna natura) pozostaje tajemnicą; przy czym owa tajemnica nie jest sprzeczna z rozumem, jak wynika z koncepcji boskiej istoty, którą nowa religia po raz pierwszy objawiła, ukazując Boga w Trójcy Jedynego, gdzie *nieskończoność myśli i kocha siebie jako nieskończoność* – tym samym przekraczając granice, w których porusza się stworzona inteligencja. Zatem narusza prawo rozumu do nadprzyrodzoności człowiek odmawiający rozumowi prawa do poddania się Temu, który jest pierwszym Rozumem. Jednocześnie człowiek, który nie godzi się na takie poddanie swojego rozumu, odmawia własnemu rozumowi prawa do samopoznania; uniemożliwia mu *poznanie siebie jako ograniczonego*, a także poznanie czegokolwiek, co znajduje się poza jego zasięgiem.

Jest więc *kryzys nicejski* ważnym momentem zwrotnym w historii religii. Każdy kryzys z jednej strony oddziela byt od tego, co względem niego *heterogeniczne*, z drugiej zaś strony utrwala w nim to, co dlań swoiste. W tym przypadku możemy śmiało skonstatować, że sobór nicejski uratował religię chrześcijańską.

14. Błędy doby Średniowiecza.

Liczne i ciężkie próby, jakie przechodził Kościół w Średniowieczu, nie były rzeczywistymi kryzysami, gdyż nie groziło wówczas Kościołowi utracenie własnej tożsamości bądź przeistoczenie się w coś innego. Upadek obyczajów duchowieństwa, żądza bogactw i władzy zeszpeciły wprawdzie oblicze Kościoła, jednak nie naruszyły jego istoty, nie odcięły go od fundamentu.

Warto tutaj sformułować *prawo historycznego zachowania istoty Kościoła*, będące zarazem najwyższym kryterium jego apologetyki. Kościół jest ufundowany na Słowie wcielonym, czyli na boskiej prawdzie objawionej. Z pewnością otrzymał on też dość siły, by móc dostosować swoje życie do tej prawdy: jednym z dogmatów wiary jest wszak to, że cnota możliwa jest w każdym momencie. Otóż Kościół nie ginie wówczas, gdy znajduje się *poniżej prawdy*, lecz wyłącznie o ile *porzuca prawdę*. Kościół pielgrzymujący jest poniekąd ze swej natury skazany na praktyczne niedomagania i czynienie pokuty: jak się dziś mawia, *Kościół ustawicznie się nawraca*. Przeto nie wtedy ginie on, gdy ludzka niedoskonałość każe mu pozostawać w sprzeczności [z własnym ideałem] – bowiem taka sprzeczność jest niejako wpisana w ziemskie pielgrzymowanie – lecz wtedy, gdy praktyczne zepsucie doprowadza do skażenia dogmatów i do czynienia teorii z wypaczeń lub z deprawacji.

Rozmaite ruchy i tendencje, które mąciły pokój Kościoła w Średniowieczu, były przezeń zawsze zwalczane, jednak *potępiane* były dopiero wówczas, gdy – przykładowo – pauperyzm zamieniał się w teologię ubóstwa, dezawuując posiadanie na ziemi jakichkolwiek dóbr materialnych. Toteż upadek obyczajów wśród kleru (przeciw któremu wystąpiły w XI wieku tendencje sanacyjne) nie był prawdziwym kryzysem. Nie był nim także konflikt Papiestwa z Cesarstwem, chociaż Kościół starał się uwolnić od jarzma feudalnego, z którym wiązało się zwierzchnictwo polityczne nad bisku-

pami, jak również od uzależnień wynikających z małżeństw księży. Kryzysem nie był też oddolny ruch katarów i albigensów w XIII wieku, czy wystąpienia fraticellich.

Powyższe ruchy, które powstawały na fali pewnej sentymentalnej egzaltacji, lecz nie były też wolne od impulsów natury ekonomicznej i politycznej, tylko z rzadka zapuszczały się w rewir spekulacji teologicznych. A jeśli zdarzyło się, że zaowocowały np. doktryną postulującą powrót do apostolskiej prostoty, mitem równości wszystkich wiernych, mających mieć bez różnicy udział w kapłaństwie, albo teologią ery Ducha Świętego (trzeciej z kolei, po „erze Ojca" i „erze Słowa wcielonego"), wobec tych odchyleń dogmatycznych Kościół okazywał się czujny, zwarty, niezawodny w swym urzędzie nauczycielskim i w swojej funkcji „korygującej" – w czym niejednokrotnie uzyskiwał wsparcie ze strony władzy doczesnej. Tak więc prawdy wiary bywały atakowane, ale nie zostały nigdy naruszone: magisterium Kościoła stawało zawsze na wysokości zadania.

15. Kryzys wywołany schizmą luterańską. – Idealny wymiar chrześcijaństwa.

Wielka schizma Wschodu pozostawiła sam system wiary katolickiej nietkniętym. Doktryna prymatu biskupa Rzymu nie została podważona nawet przez Bizancjum, wobec czego w 1439 r. we Florencji możliwe stało się zawarcie unii. Również ruchy heretyckie dążące do oczyszczenia Kościoła z jego świeckich atrybutów nie stworzyły realnego zagrożenia dla Kościoła: okazały się niezdolne, by zmienić jego naturę. Prawdziwy kryzys nastał dopiero po wystąpieniu Lutra, który wstrząsnął doktryną w jej posadach – kwestionując jej sens.

Trudno byłoby uchwycić historyczne przesłanki wielkiej rewolucji religijnej w Niemczech abstrahując od jego związków z ide-

ałami Odrodzenia. Odrodzenie bywa często ukazywane jako przywrócenie pogańskiej zasady w pełni naturalnego i świeckiego charakteru człowieka, zaś renesansowa umysłowość uchodzi za niemożliwą do pogodzenia z podejściem chrześcijańskim, polegającym jakoby na pogardliwym traktowaniu spraw tego świata. Cóż, wydaje się, że takie zawężone spojrzenie nie oddaje prawdziwego charakteru chrześcijaństwa. Jego źródłem jest wszak Bóg-człowiek, który przyszedł nie po to, by zawężać horyzonty umysłowe wierzących, lecz przeciwnie, rozszerzać je, nakłaniając wiernych do podjęcia wszystkiego, co pozostaje w zgodzie ze stwórczym zamysłem, którego celem jest uwielbienie Boga oraz wywyższenie człowieka zjednoczonego z Bogiem w teandrycznym (boskoludzkim) Chrystusie.

Nie ulega wątpliwości, że cywilizacja średniowieczna siłą swego mistycyzmu dawała wyraz czemuś, co jest zasadniczym momentem [naszej] religii, a mianowicie *względności wszystkiego, co dotyczy tego świata* oraz konieczności podporządkowania tego wszystkiego perspektywie wieczności. Niektórzy powiadają, że intensywność, z jaką ów „moment" był przeżywany, przekroczyła wszelką miarę, marginalizując wartości, które nie zasługują na rugowanie, lecz na to, by zostały uporządkowane i odniesione do ostatecznego przeznaczenia człowieka. Również ja tak uważam. Tymczasem, jak się zdaje, owi mediewiści nie są w stanie wyobrazić sobie chrześcijan inaczej niż jako „franciszkanie"[15]. Jeśli zapomnimy o *autentycznym wymiarze myśli chrześcijańskiej*, możemy ulec złudzeniu, że to Odrodzenie przywróciło ów wymiar, bo dzięki niemu religia zrozumiała więzy, jakie łączą ją z dawnymi cywilizacjami, wraz z którymi zostały pogrzebane skarby naturalnej mądrości, ideału piękna i wojennego rzemiosła, odeszły w zapo-

[15] Luigi Tosti, *Prolegomena do historii powszechnej Kościoła*, Rzym 1888, str. 322.

mnienie *Fedon* i *Metafizyka*, Wenus z Knidos, Partenon, pokryły się grubą warstwą kurzu dzieła Homera i Wirgiliusza.

Otóż wartości drzemiące w religii są dużo bogatsze niż to, co dochodzi do głosu w tym czy innym okresie bądź działaniu historycznym. Ujawniają się one stopniowo, w wyniku rozwoju, który nie musi zawsze podlegać jakiemuś określonemu prawu, ale który ogólnie rzecz biorąc wpisuje się w pewien postęp, w proces doskonalenia. Mówią o tym przypowieści ewangeliczne o ziarnie rzuconym w ziemię oraz słowa świętego Pawła, który wspomina o organizmie wzrastającym aż do osiągnięcia doskonałości[16].

Nie należy też sądzić, że owa asymilacja kultury pogańskiej zaczęła się dopiero w Odrodzeniu (z powodu Greków, którzy uciekali przed Islamem). Dużo wcześniej, w czasach szalejącego barbarzyństwa, mieliśmy wszak mnichów, którzy troskliwie przechowali i w ten sposób ocalili dzieła autorów greckich i łacińskich. Uczynili tak nie dlatego, iżby znaleźli w pismach Wirgiliusza czy Horacego jakąś pożywkę dla swej pobożności, lecz raczej wiedzeni niezwykłym instynktem, różnym od inspiracji ascetycznej, a przecież w jakimś sensie także religijnym (skoro chrześcijaństwo, jak przed chwilą zauważyłem, przy całym swym ukierunkowaniu na „to, co w górze", wydobywa i pomnaża wartości istniejące tu, na ziemi). Ponadto nader śmiała synteza cywilizacji starożytnej i myśli chrześcijańskiej dokonała się w formie, poprzez którą najpełniej wyraziła się włoska ewolucja intelektualna *sprzed Odrodzenia* – a mianowicie w poezji, przede wszystkim zaś w słynnym poemacie, w którym Dante z niebywałą weną i rozmachem sięgnął po mity, idee i tęsknoty dawnego świata pogańskiego, wprowadzając je niejako do mentalności chrześcijańskiej. Otchłań, w której przebywają zmarli, wypełniona blaskiem naturalnej mądrości, która wprawdzie nie zbawia, lecz chroni przed potępieniem, jest oryginalnym two-

[16] Mt XIII, 4-9, 18-23 / Mk IV, 3-20 / Łk VIII, 5-15 / II Kor IX, 6.

rem wyobraźni tego geniusza doby Średniowiecza, świadomego „idealnych miar" religii, która mieści w sobie dużo więcej, niż ascetyzm zakonów.

16. Rozległość chrześcijańskich horyzontów i ich ograniczenia.

Ta niezwykła rozległość horyzontów chrześcijaństwa – wynikająca z tego, co ukryte, a co ma się objawiać stopniowo na przestrzeni dziejów – rozciąga się na całą dziedzinę spekulacyjną, zaś w wymiarze teologicznym wynika z jedności między dziełem stwórczym a aktem wcielenia: zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku działa to samo Słowo. Ale nawet bez odwoływania się do tak głębokich przesłanek teologicznych dla wytłumaczenia owej rzeczywistości wystarczają przesłanki historyczne, bowiem widzimy współistniejące w tej samej przestrzeni przeciwstawne szkoły i style. I tak np. Bellarmin i Suarez kładą teoretyczne podwaliny demokracji i suwerenności ludu, gdy równocześnie Bossuet przedstawia swą argumentację na rzecz monarchii autorytarnej. Podobnie o ile z jednej strony franciszkański ascetyzm postuluje wyrzeczenie się dóbr ziemskich – zarówno materialnych, jak i intelektualnych – jezuicki realizm każe budować miasta, organizować państwa i zachęcać do tego, by przeznaczać wszystko, co najcenniejsze, *ad majorem Dei gloriam* (dla większej chwały Boga). Zakonnicy z Cluny nawet płyty posadzki w swych kościołach przyozdabiają kolorami, złocą i upiększają je szlachetnymi kamieniami. Tymczasem mnisi z Cîteaux ogałacają architekturę świątyni Pańskiej z wszelkich ozdób. Molina sławi swobodę samodzielnej ludzkiej woli, która jest tak skuteczna, że może udaremnić nawet boski zamiar względem człowieka i wskazuje równocześnie, że działania Boga uzależnione są od konkretnych wydarzeń. A z drugiej strony tomiści kładą nacisk na absolutną skuteczność bożych wyroków. Jezuici w swym nauczaniu akcentują szeroką drogę do zbawienia, natomiast dominikanie przypominają o niewielkiej gar-

stce wybranych. Kazuiści pozostawiają dużo miejsca dla świadomości jednostki w obliczu prawa, zaś rygoryści ukazują gmach prawa jako wieżę górującą nad ludzkimi sądami na temat własnego postępowania. Już sam franciszkanizm, ze względu na błogosławieństwo udzielone przez założyciela zgromadzenia, św. Franciszka, zarówno bratu Eliaszowi, jak i bratu Bernardowi, mieści w sobie dwa odmienne podejścia, które są rozbieżne (choć okazują się możliwe do pogodzenia dzięki wyższym natchnieniom) i tłumaczą wewnętrzne niesnaski oraz walki, do jakich dochodziło w tym Zakonie[17].

Jeśli stracimy z pola widzenia tę niezwykłą pojemność chrześcijaństwa, wówczas dystans dzielący oba ortodoksyjne podejścia zacznie się jawić tak ogromnym, że aż może wydać się on fundamentalnym dystansem między ortodoksją a heterodoksją; tak zresztą wydawało się protagonistom przeciwstawnych szkół, którzy z tego powodu nie szczędzili sobie wzajemnych oskarżeń. Ale wtedy wkraczało Magisterium Kościoła, by zakazać tych zajadłych wycieczek osobistych i utrzymać religię na właściwym pułapie – ponad owymi podziałami. Ta wielkoduszność nie trafiała raczej do przekonania Karolowi A. de Sainte-Beuve, który dziwił się, że „to samo miano chrześcijan przynależy zarówno jednym, jak i drugim (tj. zarówno liberalnym kazuistom, jak i rygorystom)", i konkludował: „Nie jest przecież możliwa aż taka elastyczność pojęć[18]". Natomiast przenikliwy Chesterton uczynił z tej „pojemności" główny argument swej apologii katolicyzmu. Można tu odnieść się do proroczych słów patriarchy Jakuba: „Prawdziwie Pan jest na tym miejscu, a ja nie wiedziałem (Rdz XXVIII, 16)".

Ale trzeba także wskazać na ograniczenia tej szerokiej perspektywy, która również nam wydaje się być decydującym kryte-

[17] Za A. Gemellim, *Franciszkanizm*, wyd. III, Mediolan 1936, str. 40.
[18] Za F. Ruffinim, *Życie religijne A. Manzoniego*, Paryż 1931, t. I, str. 416

rium historycznym. Otóż szerokie horyzonty myślowe religii katolickiej nie mogą prowadzić do pyrronizmu, który obejmie wszystko, rozmywając na sposób synkretyczny nie tylko rzeczy *różne*, ale też *wzajemnie sprzeczne*. O „pojemnej perspektywie" można mówić wówczas, gdy mamy do czynienia z szeregiem niejednolitych poglądów, między którymi zachodzi jednak pewna spójność – a mianowicie żaden z nich nie wyklucza całkowicie przeciwstawnego poglądu. Jest czymś niemożliwym dla umysłu ludzkiego (czy jakiegokolwiek innego umysłu), aby pogodzić i uważać za jednakowo „uprawnione" rzeczy wzajemnie sprzeczne, np. prawdę i fałsz[19]. Współistnienie tych rzeczy [w obrębie racjonalnego systemu] możliwe jest wyłącznie pod dwoma *niemożliwymi* warunkami: że myśl nie zajmuje się bytem rzeczy albo że byt i niebyt są tożsame. Otóż katolicyzm wysuwa logikę na pierwszy plan w każdym typie rozumowania. Jego pojemność sprawia, że obejmuje on ogromne spektrum „pluralistycznych" wartości – przy czym wszystkie one muszą mieć odniesienie do prawdy; natomiast nie akceptuje on pluralizmu złożonego z *wartości* i *nie-wartości*. Takie podejście do „pojemności religii" musiałoby prowadzić do teoretycznego i moralnego indyferentyzmu, co w konsekwencji wykluczałoby możliwość *uporządkowanego życia*.

17. Zanegowanie istoty katolicyzmu w doktrynie Lutra.

Trzeba zdać sobie sprawę, że doktryna Lutra nie mogła znaleźć dla siebie miejsca w pojemnym skądinąd systemie katolickim. Otóż Luter nie zanegował tych czy innych błędów rozumowania, czyli wniosków logicznych w ramach owego systemu, lecz podważył system jako taki w samej jego istocie.

---

[19] Por. list Manzoniego do genewskiego pastora Chenevièvre w zbiorze pt. *Listy* (nakładem C. Arietiego, Mediolan 1970, t. I, str. 563) oraz mój komentarz w opublikowanym przeze mnie wydaniu *Moralności katolickiej* tegoż autora, Mediolan 1966, t. III, str. 57-8.

Skoro odrzucona została zasada, na której ów system się opiera, herezja Lutra *w sensie teologicznym stała się nieobalalna*. Apologia katolicka znajduje się względem tej herezji w sytuacji trafnie scharakteryzowanej przez św. Tomasza (*Suma Teologiczna*, cz. I, kwestia 1, art. 8): może [ona] rozwiać obiekcje adwersarza, lecz nie może doprowadzić do uznania przez niego swoich racji, gdyż odrzucił on zasadę, na której opiera się argumentacja. Luter nie odrzuca bowiem wyłącznie jakiegoś wybranego elementu dogmatyki katolickiej (choć to oczywiście również czyni), lecz samą zasadę *boskiego pochodzenia autorytetu Kościoła*. Biblia i Tradycja są dla wierzącego autorytatywne wyłącznie dlatego, że Kościół „posiada Pismo" nie tylko w wymiarze materialnym i filologicznym, lecz posiada też właściwe znaczenie Biblii i Tradycji, które w ramach historycznego procesu stopniowo odkrywa i ujawnia.

Tymczasem Luter składa Biblię oraz jej znaczenie (czyli interpretację) w ręce każdego wierzącego, odrzucając pośrednictwo Kościoła. Odczytanie prawdy staje się kwestią indywidualną, uzależnioną li tylko od prywatnego „światła". Autorytet instytucji został zastąpiony doraźnością odczucia, urastającego do rangi najbardziej autorytatywnej instancji. Tym samym sumienie uniezależnia się od nauczania Kościoła. Indywidualne odczucie – zwłaszcza, jeśli jest intensywne i nieodparte – staje się podstawą do artykułowania własnych przekonań. Odtąd jest to *prawo ponad wszelkie inne prawo*. To, co starożytny pyrronizm czynił w obszarze filozofii, pyrronizm protestancki czyni w obszarze myśli religijnej. Kościół – historyczna osoba prawna ustanowiona przez Boga-człowieka – zostaje w ten sposób pozbawiony swej natury podmiotu obdarzonego władzą. Co więcej, ów intensywny charakter subiektywnego odczucia jest nazywany *wiarą* i traktowany jako bezpośredni dar łaski. Zasada supremacji sumienia pozbawia wszelkie prawdy wiary jakichkolwiek podstaw, gdyż prawdy te są obalane bądź respektowane w zależności od indywidualnego osądu.

Zniesiona zostaje katolicka zasada boskiego autorytetu, a razem z nią dogmaty wiary, bowiem jeśli któryś z nich nadal „obowiązuje", dzieje się tak już nie mocą boskiego autorytetu Kościoła, lecz na mocy subiektywnego odczucia. Uznawanie prawdy objawionej za prawdę nie dlatego, że została objawiona, lecz dlatego, że odpowiada subiektywnemu odczuciu, jest herezją. A zatem należy skonstatować, że w luteranizmie samo pojęcie *wiary* jest herezją, gdyż Słowo Boże przyjmowane jest tam tylko pod warunkiem, że jest ono zgodne z osobistym przekonaniem. Innymi słowy, to już nie przedmiot wiary wymusza afirmację, lecz afirmacja nadaje wartość temu przedmiotowi. To, iż krytyka teologicznej zasady boskiego autorytetu prowadzi w prostej linii do krytyki filozoficznej zasady autorytetu rozumu jest czymś, co można wnioskować logicznie *a priori*, a zarazem czymś, co można stwierdzić *a posteriori* śledząc historyczny rozwój myśli niemieckiej, aż po najbardziej radykalne formy immanentystycznego racjonalizmu.

18. Jeszcze o herezji Lutra: bulla „Exsurge, Domine".

Zarodek niezwykłego przewrotu religijnego uruchomionego przez Lutra tkwił już w 41 tezach potępionych w bulli *„Exsurge, Domine"* wydanej 15 czerwca 1520 r. przez Leona X, który zapewne jeszcze nie podejrzewał, jak wysoko podniesie swe sztandary myśl humanistyczna. Jak wynika z tego, co przed chwilą zostało powiedziane, zasada swobodnej interpretacji tkwi u źródeł każdej herezji, i nawet jeżeli Kościół nie potępia jej otwarcie, potępia ją *implicite* za każdym razem, gdy odrzuca uroczyście jakieś twierdzenie teologiczne stojące w sprzeczności z nauką wiary. Tymczasem w rozpatrywanym tu przypadku przynajmniej jedna z potępionych tez Lutra zawiera ową zasadę sformułowaną *explicite*.

W tym szeregu potępionych tez trudno jednoznacznie wskazać tę, która została uznana przez autora bulli za heretycką, gdyż zgodnie ze zwyczajem Kurii Rzymskiej dokument rozpoczyna się od

wymienienia 41 twierdzeń, po czym zostają one ogólnie potępione „jako heretyckie lub gorszące lub fałszywe lub rażące pobożne uszy lub mogące zwieść prostaczków"[20]. Nie ułatwia to rozstrzygnięcia poszczególnych kwalifikacji i otwiera pole do dyskusji między teologami – bo np. czym innym jest heretycka teza naruszająca dogmat, a czym innym twierdzenie mogące wprowadzić w błąd ludzi prostych, co stanowi grzech przeciwko roztropności i miłości, ale nie przeciwko wierze.

Tezy Lutra zawierają m.in. doktrynę dotyczącą pokuty. Ich autor utrzymuje, że skuteczność sakramentu pokuty zależy od poczucia penitenta, że zostały mu odpuszczone grzechy. Jeszcze inne tezy obracają w niwecz zasadę wolnej woli, której działanie miałoby być w całości dziełem łaski, a zatem wolna wola miałaby być czysto nominalna (*de solo titulo*). Inne z kolei mówią o prymacie Soboru nad Papieżem (28-30), o nieważności odpustów (17-22), o niezdolności człowieka do pełnienia dobrych uczynków (31-34) czy o karze śmierci dla heretyków, która jest przez nich uważana za niezgodną z wolą Ducha Świętego (33), (*DB*, 741-781).

Wreszcie mamy ów artykuł 29, który *expressis verbis* zawiera herezję odnoszącą się do prywatnych natchnień, mających decydować o wyborze tego, w co się wierzy. Teza ta, będąca w istocie programem ruchu, który został w ten sposób zainicjowany, jest bodaj jedynym wiekopomnym twierdzeniem Lutra. Brzmi ona tak: „Przygotowano nam drogę, by osłabić powagę soborów i swobodnie sprzeciwiać się ich dziełom oraz odważnie wyznawać, cokolwiek wydaje się być prawdziwe"[21]. Tu tkwi całe sedno sprawy – to,

[20] „Tanquam respective hæreticos, aut scandalosos, aut falsos, aut piarum aurium offensivos, vel simplicium mentium seductivos."

[21] *„Via nobis facta est enervandi auctoritatem Conciliorum et libere contradicendi eorum gestis et confidenter confitendi quidquid verum videtur."* (DB 769).

co przesądza o ocenie nauki Lutra. Mowa jest bowiem o prywatnym natchnieniu, nadającym wartość wszystkiemu, co *wydaje się być dobre*. Jeśli wziąć pod uwagę oba aspekty aktu rozumu, który uchwyca obiektywny byt subiektywnym aktem inteligencji, to w świetle powyższej tezy pierwszoplanowe znaczenie przestaje mieć ten obiektywny byt, uchwycony w akcie inteligencji, lecz zaczyna je mieć ów subiektywny akt. Innymi słowy *id quo intelligitur* (to, za pomocą czego rozumiemy) przedkładane jest nad *id quod intelligitur* (to, co rozumiemy). A gdy równocześnie w artykule 27 Luter odbiera Kościołowi prawo do ustalania prawd wiary i zasad moralności, jest to w gruncie rzeczy nic innego, jak przetransponowanie artykułu 29 z płaszczyzny indywidualnej na porządek społeczny.

Tym więc, co przesądziło o schizmie Lutra, nie są ani twierdzenia dotyczące odpustów, mszy, sakramentów, papiestwa czy celibatu księży, ani tezy na temat predestynacji i usprawiedliwienia grzeszników. Zadecydowało o niej jasne i śmiałe wyartykułowanie tego, co wynika z odruchu buntu, jaki jest poniekąd wpisany w serce gatunku ludzkiego – czyli *niemożności ścierpienia autorytetu*. Kościół jako zbiorowe, historyczne ciało Boga-człowieka właśnie z pierwiastka boskiego czerpie swą organiczną jedność. Czym jest zatem człowiek, jeśli nie *częścią* żyjącą w łączności z tym pierwiastkiem i trwającą względem niego w posłuszeństwie? Kto tę łączność zrywa, odcina się od zasady, na której ufundowana jest religia.

19. Zasada niezależności a nadużycia w Kościele.

Jeśli na kryzys spojrzymy od tej strony, aspekt związany z niemoralnym postępowaniem wysokich dostojników kościelnych, co w sensie historycznym stało się pretekstem do ogłoszenia zasady *swobodnej interpretacji*, staje się – mimo całej jego powagi – drugorzędny. Nie ulega wątpliwości, że nadużycia świętego urzędu były ogromne, by przytoczyć chociażby przykład Aleksandra VI,

który zagroził swojej konkubinie ekskomuniką, jeśli odmówi „powrotu do swych wymiocin[22]". Ale pomijając fakt, że potępienie nadużycia nie uzasadnia odrzucenia tego, co zostało nadużyte, należy podkreślić, że Kościół właśnie wstępował na drogę wewnętrznej odnowy. Reforma poszła, co ciekawe, po linii „ortodoksyjnej". Była dziełem takich ludzi, jak św. Franciszek z Asyżu, św. Dominik, św. Katarzyna z Sieny i założyciele instytutów religijnych w XIV i XV wieku – ludzi, którzy zawsze uważali, że dla katolika niemożliwe jest podążanie drogą prawdy bez aprobaty urzędu Kościoła, którego powagę uznawali, co nie przeszkadzało im piętnować złego postępowania tych, którzy niegodnie sprawowali ten urząd. To, że przejawy zepsucia pasterzy nie doprowadziły do kryzysu, tylko do chwilowego zagubienia, wynikło z faktu, że praktyczne sprzeniewierzenie się godności urzędu nie stało się przyczynkiem do ustanowienia teoretycznego dogmatu (jak w przypadku Lutra). W przeciwieństwie do *praktyki*, która ma zawsze ograniczony wymiar, dogmat *teoretyczny* ma wymiar nieograniczony, gdyż w swojej uniwersalności mieści potencjalnie nieskończoną liczbę praktyk. Przeto jeśli ocalony zostaje dogmat, cała praktyka jest „uratowana": zasada świętości pozostaje nietknięta.

20. Dlaczego kazuistyka nie spowodowała kryzysu w Kościele.

Nie możemy zbyć milczeniem zjawiska kazuistyki, które nie stało się zarzewiem kryzysu w Kościele, chociaż dla Giobertiego było prefiguracją upadku katolicyzmu[23]. Na tym tle nie doszło do rzeczywistego kryzysu przede wszystkim dlatego, że podstawy kazuistyki mają w pełni racjonalny charakter i że wynika ona z

[22] II Pet., II, 22, cyt. z Prz XXVI, 11. Ten list z pogróżkami został opublikowany przez G. Picciottiego w *Przeglądzie historycznym Kościoła we Włoszech*, 1951, str. 258.

[23] R. L. Bruckberger, O.P., *List do Jana Pawła II*, Paryż 1979, str. 101 (V. Gioberti, filozof włoski, żył w latach 1801-1852).

realnej potrzeby. Jako dyscyplina ukazująca człowiekowi, jak powinien stosować uniwersalną zasadę moralną w konkretnej sytuacji, kazuistyka teologiczna spełnia rolę analogiczną względem kazuistyki prawniczej, odpowiadając na dylematy moralne, jakie stawia przed człowiekiem samo życie. Rozwój kazuistyki nastąpił po Soborze Trydenckim, który uznając, że w sakramencie pokuty kapłan działa *per modum iudicii* (na drodze osądu), zrodził potrzebę rozwinięcia doktryny transponującej zasadę moralną i nakazy Kościoła na rozwiązania praktyczne, z uwzględnieniem specyficznych przypadków. W tym znaczeniu kazuistyka nie ma w sobie niczego zdrożnego. Natomiast niezdrowa była tendencja, by powinności moralne pozbawić ich surowości, tzn. by *ułatwiać* przestrzeganie zasad ewangelicznych poprzez naginanie ich, czyli dostosowywanie do ludzkiej słabości. Fatalne było też powoływanie się w tym kontekście na filozoficzno-racjonalistyczną zasadę *prawdopodobieństwa*, co sprawiło, że wolna wola i indywidualny osąd zostały postawione ponad nakazami prawa. I tak według Caramuela, którego św. Alfons nazwał „księciem laksystów", mogą być wysuwane różne opinie na temat dobra i zła; są one dopuszczalne pod warunkiem, że charakteryzują się jakimkolwiek prawdopodobieństwem, mało tego: są pożyteczne, gdyż „boża dobroć obdzieliła ludzi różnymi talentami, które pozwalają im formułować różne sądy w tych czy innych sprawach *uważając, że dobrze czynią*.[24]" Pobrzmiewa tu jakieś echo luterańskiej zasady *prywatnego natchnienia*, która przeciwstawia się katolickiej zasadzie autorytetu.

Ale z drugiej strony teoria kazuistów przyznająca prymat subiektywnemu odczuciu przy ocenie wyborów moralnych paradoksalnie neutralizowała ów element subiektywizmu, poddając sumienie penitenta władzy spowiednika – czyli w jakimś sensie

[24] Por. A. Manzoni, *Moralność katolicka* (nakładem R. Amerio), t. II, str. 96-98, i t. III, str. 161-5. „Divina bonitas diversa ingenia hominibus contulit, quibus diversa inter se homines iudicia rerum ferrent, *et se recte gerere arbitrarentur.*"

autorytetowi Kościoła. Otóż trzeba stwierdzić, że kazuistyka była w dużo większej mierze zjawiskiem dotyczącym duchowieństwa, w przypadku którego miała zastosowanie przede wszystkim do kierownictwa duchowego, niźli zjawiskiem oddziałującym na stan świadomości ludu bożego, co miałoby niewątpliwie dużo groźniejsze konsekwencje. Większość dzieł ówczesnych kazuistów dotyczyła *praxis confessariorum*, a nie *praxis pœnitentium*. Nie stanowiło zresztą trudności przejście od kryterium umiarkowanego, oceniającego czyny już dokonane (zasada kazuistyki), do kryterium mniej wymagającego, oceniającego działania przyszłe.

Kazuistyka nie doprowadziła do kryzysu, ponieważ zasada, że człowiek może swobodnie dobierać sobie prawo, którym będzie się kierować, nigdy nie została sformułowana wprost. Toteż liczne tezy potępione przez Aleksandra VII w 1665 i w 1666 roku zawierały wątpliwe propozycje traktowania niektórych przypadków, lecz nie postulowały nowych zasad[25]. Fakt odrzucenia przez Kościół kazuistyki nie oznacza, że kazuistyka była w stanie – jak błędnie mniemał Pascal – wpędzić Kościół w stan prawdziwego kryzysu.

21. Wielka Rewolucja Francuska.

Wielka Rewolucja Francuska jest słusznie kojarzona przede wszystkim z zasadami 1789 roku – niezależnie od tego, co można i trzeba mówić o gwałtach i bezeceństwach, jakich się wówczas dopuszczano.

Nie byłyby one w pełnym tego słowa znaczeniu *zasadami*, gdyby ograniczały się do proklamowania nowych praw. Tymczasem są to zasady *par excellence* – ogłoszone jako prawdy nie podlegające osądowi, lecz wszystko rozsądzające; mają one charakter antytez i są skierowane przeciw katolickiej zasadzie autorytetu. W sensie historycznym zasady 1789 roku byłyby nie do pomyślenia,

[25] DB 1101-1145.

gdyby nie poprzedziły ich tezy Lutra z 1517 roku. Nie chcę przez to powiedzieć, że każda z owych 95 tez była wywrotowa. Ale jak wiadomo *spiritus agitans molem* – duch porusza masę; w przypadku, o którym mówimy, duch ten „spłodził" to, co spłodził, nie przez złość ludzką, i nie z powodu zatwardziałości czy zepsucia dostojników kościelnych, lecz w wyniku działania najpotężniejszej siły napędowej ludzkiego pandemonium: mocą logicznej konieczności.

Niektórzy wskazują, że idee, które dochodziły do głosu w dobie Rewolucji Francuskiej, a które uderzyły w katolicyzm, były bardzo zróżnicowane, i że nie zawsze u ich źródeł musiały leżeć przesłanki filozoficzne czy religijne. Zgadzam się z tym – i to samo odnoszę do Reformacji. Przy czym widzę w tym ścieraniu się idei nie *prœlium mixtum* (konflikt chaotyczny), lecz psychomachię, czyli walkę między umysłami. Należy uznać, że Rewolucja Francuska była potężnym „prądem głębinowym", który – by posłużyć się sugestywną metaforą Lukrecjusza – „wstrząsa życiem ludzkim w samych posadach": *funditus humanam (qui) vitam turbat ab imo" (De rerum natura,* III, 38).

Wydaje się, że krytyka zasad Rewolucji Francuskiej była celem wszystkich autorów katolickich w XIX wieku, w tym również tych, których zalicza się zwyczajowo do „szkoły liberalnej". Wspomnijmy Manzoniego i jego esej pt. *„O Rewolucji Francuskiej"* – który współczesna historiografia stara się zdyskredytować lub przemilczeć – ojca Francesco Soave i jego uszczypliwe dziełko pt. *Prawdziwa idea Rewolucji Francuskiej* (Vera idea della Revoluzione di Francia, Mediolan 1793), czy Rosminiego, który w swym traktacie pt. *Filozofia Prawa* (§ 2080-2092) pisze o kolizji między prawem jednostki a prawem społecznym. Nie zmienia to faktu, że nawet wielcy myśliciele katoliccy, wybitni przedstawiciele duchowieństwa, politycy i publicyści przyznający się do katolicyzmu przejawiali skłonność, by ukazywać zasady Rewolucji

Francuskiej w dość sympatycznym świetle. Można było od nich usłyszeć, że zasady te stanowiły wykładnię ideologii chrześcijańskiej, która oczekiwała na takie jej ujęcie, chociaż na samym początku nie zostały one w ten sposób odczytane. W tym kierunku zmierzają też niektóre współczesne wypowiedzi dostojników Kościoła, nie wyłączając Papieży. Kwestię tę potraktujemy szerzej w § 225. Tak czy inaczej jest czymś oczywistym – i przez ponad sto lat wszyscy uważali to za rzecz niepodważalną – że Rewolucja Francuska wylansowała pewną nową umysłowość, której nie da się zrównać z zasadami katolicyzmu, a tym bardziej podporządkować owym zasadom.

22. Zasada niezależności. – Konstytucja „Auctorem fidei".

Kiedy czytamy klasyczne dzieło, jakim jest *Enchiridion* Denzigera, zdumiewa nas to, że wśród dokumentów doktrynalnych pochodzących z czasów, w których miał miejsce ów paroksyzm Rewolucji Francuskiej, nie znajdujemy niczego, co niosłoby w sobie przesłanki teoretyczne późniejszej działalności reformatorskiej w dziedzinie prawodawstwa, która była udziałem kolejnych zgromadzeń funkcjonujących po Rewolucji, aż do Konsulatu i Cesarstwa. Z siedmiu efemerycznych konstytucji zarzucono te, które były najbardziej aroganckie i najbardziej kolidujące z religią katolicką; jednak pozostawiono to, co jest fundamentalną zasadą nowoczesnego świata. Polega ona na tym, że wszystko ma być odtąd oparte na wartościach *ludzkich*, niezależnych, samoistnych, przy odrzuceniu (zwłaszcza, jeśli chodzi o sam fundament nowego porządku) jakiegokolwiek zewnętrznego autorytetu, wyższej racji lub miary.

Wolność, równość, braterstwo... To przecież nie jest tak, że wartości te nie były uznawane przez mędrców starożytnej Grecji i nie były promowane w religii chrześcijańskiej. Niby skąd miały się wziąć, jeśli nie stamtąd? Ale że stoicy wywodzili je z naturalnego

Logosu, który miał oświecać każdego człowieka przychodzącego na świat. Co prawda dość nieskutecznie – na co wskazuje historia niewolnictwa. Z kolei chrześcijaństwo łączyło je z nadprzyrodzonym Logosem: wcielonym Słowem, które oświeca człowieka i pobudza jego serce do działania.

Ponieważ naturalny Logos nie jest bytem rzeczywistym, lecz idealnym, nie może stać się prawdziwą zasadą, z której będą wynikały wszystkie pozostałe. Nie może też zostać otoczony czcią, ani motywować do bezwarunkowego posłuszeństwa. Prawdziwa zasada jest całkiem realnym bytem, zawierającym w sobie Ideę – urzeczywistniła się ona w chrześcijaństwie poprzez Wcielenie.

Bóg-człowiek, który jest osobą ontologiczną, staje się w Kościele „osobą społeczną". Kościół jest jego mistycznym ciałem – zgodnie ze słynnym nauczaniem świętego Pawła. Stąd bierze się owa zależność, że to, co podlega Chrystusowi, podlega zarazem Kościołowi. Oto jest zasada *autorytetu* (*władzy*), regulująca cały system teologiczny. Zasada ta, jak już wcześniej wspomnieliśmy, została podważona przez rewolucję luterańską, w wyniku której autorytet zastąpiono prywatnym rozeznaniem. Posłuszeństwo pozostaje w ścisłej korelacji z autorytetem; można zatem rzec, że pierwszą zasadą katolicyzmu jest autorytet, czyli – inaczej rzecz ujmując – posłuszeństwo, o czym poucza św. Paweł, zwracając uwagę, że Bóg-człowiek był posłuszny aż do śmierci (Flp II, 8), ofiarując całe swoje życie. I to nie przede wszystkim po to (choć również tej tezy można byłoby bronić), aby zbawić człowieka, lecz aby stworzenie poddało się w pełni Stwórcy i oddało mu bezwzględną cześć, co jest ostatecznym celem stwórczego planu. Dlatego Kościół Chrystusowy nawołuje stale wiernych, by podporządkowywali się woli Boga, ćwicząc się w posłuszeństwie i w wyrzeczeniach – przy czym winni oni wpisywać się w życie zbiorowego bytu, jakim jest mistyczne ciało Chrystusa, nie zaskle-

piając się w indywidualnym życiu i w samodzielnym działaniu oraz uwalniając się od wszelkich uzależnień, które nie wynikają z poddania się Bogu.

Otóż proklamowana przez Rewolucję Francuską polityczna niezależność człowieka była już zawarta *implicite* w niezależności religijnej, której nauczał Luter, i którą będą następnie głosić janseniści. Potępiająca tę zasadę Konstytucja Piusa VI *„Auctorem fidei"* (1794) ma w odniesieniu do tego zagadnienia znaczenie porównywalne z encykliką *„Pascendi"* (1907). Jezuita Denzinger i jego współpracownicy dowiedli swej wielkiej przenikliwości i wyczucia doktrynalnego zamieszczając w całości oba te dokumenty w słynnym dziele pt. *Enchiridion Symbolorum*. Znowu: w Konstytucji *„Auctorem fidei"* są tylko nieliczne [potępione] artykuły, które mają zasadnicze znaczenie; pozostałe stanowią ich swoistą transpozycję, uwzględniającą ten czy inny aspekt. Te pierwsze zostały określone jako herezje, drugie zaś otrzymały „słabsze" kwalifikacje. Tak jak Luter nadał pierwszorzędne znaczenie subiektywnemu odczuciu wierzącego, który czyta Słowo Boże, negując tym samym wagę interpretacji formułowanych przez hierarchów Kościoła powszechnego, uczestnicy synodu w Pistoi wysunęli na plan pierwszy swój Kościół partykularny, przenosząc ciężar autorytetu ze szczebla powszechnego na szczebel lokalny – co oczywiście w mniejszym stopniu niż w przypadku Lutra osłabiało powagę Kościoła, lecz zmierzało w podobnym kierunku.

Jak przystoi wszelkim ruchom reformatorskim, również reformatorzy z Pistoi wyrazili swe ubolewanie z powodu „szerzącej się ciemnoty, która [...] spowiła w ostatnich wiekach najważniejsze prawdy religii [...]" (artykuł 1). To twierdzenie przeczyło naturze Kościoła, gdzie prawda ogłaszana przez urząd nauczycielski jest niezawodna i nie może nigdy ulec przyćmieniu bądź pomniejszeniu. Można byłoby potraktować to twierdzenie jako osąd wyłącznie

historyczny, gdyby nie to, że po nim następują kolejne, uznane za heretyckie, a mówiące o tym, że władza stanowienia dogmatów wiary oraz kierowania wspólnotą kościelną *leży w gestii samej wspólnoty* i jest przez nią przekazywana pasterzom (artykuł 2). Twierdzenie to stawia na piedestale nie prywatne natchnienia, lecz natchnienia każdego z Kościołów partykularnych: władza powszechna miałaby nadal pochodzić z nadania „społecznego", ale partykularnego. Wprawdzie nie zniesiono posłuszeństwa wobec papieża, ale odtąd to, co papież ogłasza, miałoby być rozeznawane i interpretowane przez Kościoły partykularne. Wreszcie wedle artykułu 3 (również uznanego za herezję), który wynika logicznie z poprzednich tez, papież jest – owszem – głową Kościoła, ale jako „minister" Kościoła (przez niego mianowany i *de facto* jemu podlegający), a nie jako namiestnik Chrystusa.

23. Kryzys Kościoła w czasie Rewolucji Francuskiej.

Rewolucja ludowa nastąpiła po innej rewolucji, związanej z królewskim absolutyzmem, czyli uwolnieniem się króla Francji od podległości – przynajmniej moralnej – względem Kościoła, czemu towarzyszyło przywrócenie *„Lex regia"*, zgodnie z którym *„quidquid principi placet vigorem habet legis*[26], cokolwiek podoba się księciu [panującemu] ma moc prawa", z jednoczesnym czerpaniem podniety z luterańskiej koncepcji wolności sumienia. Nowy *cezaryzm* zakładał niezawisłość panującego od zasad stanowionych przez Kościół – który potwierdzając majestat władzy królewskiej, zarazem ograniczał ją, by chronić zwykłych ludzi – przy czym likwidował mnóstwo przywilejów, immunitetów i uświęconych starodawną tradycją niepisanych reguł, które zabezpieczały wolność poddanych. Niewielu autorów podejmuje się rozstrzygać, na ile Wielka Rewolucja była skutkiem spontanicznej reakcji różnych

[26] Również w tym przypadku można byłoby podać niezwykle bogatą bibliografię.

warstw społeczeństwa na te drastyczne zmiany, a na ile rezultatem knowań bądź „konspiracji umysłów". W każdym razie była to zawierucha, która obróciła w perzynę stare zasady, pojęcia i przekonania niczym „palący i wysuszający wiatr, *ventus exurens et siccans*". Zjawisko odchodzenia od wiary (apostazja) objęło jedną trzecią duchowieństwa. Jednak przeciwwagę dla niego stanowiły liczne przykłady bohaterskiej obrony wiary – aż po męczeństwo.

Wielu księży i biskupów ożeniło się. Małżeństwa zwykłych księży zostały później zalegalizowane w konkordacie z 1801 r. Kościoły i klasztory były niszczone i bezczeszczone – np. w Paryżu z trzystu kościołów zachowało się zaledwie trzydzieści siedem. Nienawiść do religii sprawiła, że symbole katolickie były nie tylko wyszydzane, ale też rugowane i zakazywane. A kiedy kardynał Consalvi przyjechał do Paryża negocjować konkordat, on i pozostali członkowie delegacji mieli na sobie zwykłe, świeckie ubrania. Doszło do ekstrawaganckich reform kultu i katechezy – przy czym wiara była w świętokradczy sposób sprowadzana do patriotyzmu. Uchwalona w lipcu 1790 r. i potępiona przez Piusa VI w marcu 1791 r. *Konstytucja Cywilna Duchowieństwa* zawierała główny błąd doktrynalny polegający na sekularyzacji Kościoła, uznaniu go za „doskonałe stowarzyszenie", w pełni zależne od państwa. Gdyby została ona utrzymana – a nie, jak stało się w rzeczywistości, upadła (na skutek sprzeciwu niemal całego episkopatu i przytłaczającej części księży) – znikłyby z powierzchi Francji wszelkie instytucje katolickie, a pozbawiona jakiegokolwiek realnego zakotwiczenia religia katolicka nie miałaby szans oddziaływania. Z tego punktu widzenia potępienie *Konstytucji Cywilnej Duchowieństwa* jest dokumentem doktrynalnym dotykającym samej istoty religii. Zdumiewa więc to, że Denzinger nie wspomina o niej ani słowem.

Według *Syllabusa* całkowity rozdział Kościoła od Państwa był błędem. Ale taki stan prawny pozwalał przynajmniej istnieć obu

społecznościom: tj. społeczności *teokratycznej* i społeczności *demokratycznej*, z których każda zachowywała własną naturę oraz cele. Jak można byłoby nie poczytać za fatalny błąd całkowitego wchłonięcia Kościoła przez Państwo i utożsamiania tegoż Państwa z powszechną wspólnotą ludzi? Jeśli dokonać rozbioru logicznego idei Wielkiej Rewolucji Francuskiej, może się wydawać, że prowadziły one nieuchronnie do kryzysu fundamentalnej zasady katolickiej. Otóż Rewolucja niosła z sobą – na szczęście nieprzełożoną później skutecznie na organizację cywilną – koncepcję absolutnej niezależności tejże organizacji, co oznaczałoby oderwanie porządku religijnego, moralnego i społecznego od ich jądra, a w konsekwencji zupełny rozpad organizmu społecznego: najpierw organu „teokratycznego", a następnie organu „demokratycznego".

Ale jeśli zgodzimy się, że choćby mistyczne ciało było ugodzone w swej „duszy uczuciowej", dopóki nie jest porażona jego „dusza intelektualna" i dopóki nietknięte pozostaje jądro charyzmatu i nieomylności nie mamy do czynienia z kryzysem, wówczas wolno nam utrzymywać, że również opisany wyżej wstrząs związany z Rewolucją Francuską nie stanowił jeszcze *kryzysu* dla Kościoła.

24. Syllabus[27] *Piusa IX.*

Słynny katalog współczesnych błędów, dołączony do encykliki *Quanta cura* z 8 grudnia 1864 r., jest dziś odrzucany przez tych teologów, którzy usiłują pożenić zasady katolicyzmu z owymi błędami. Bywa on pomijany milczeniem przez autorów, dla których jest niewygodny, inni zaś cytują go wybiórczo i interpretują dowolnie, gdyż upatrują w tych błędach ziarna prawdy – w poczuciu,

[27] *Syllabus* wraz z encykliką *Quanta cura* wydany został po raz pierwszy w języku polskim w latach dziewięćdziesiątych XX wieku przez Wydawnictwo ANTYK w serii „Dokumenty Zapomniane i Niechciane" (w tłumaczeniu z łaciny przez prof. Jerzego Wojtczaka).

że stanowiły one punkt wyjścia do rozwoju ludzkiej myśli, kształtującej oblicze dzisiejszego świata. Wreszcie są i tacy, którzy otwarcie kwestionują jego charakter doktrynalny, a więc ponadczasowy, przedstawiając go jako relikt anachronicznej postawy sprzeciwu Kościoła wobec nowoczesności. Nawet w *OR* z 31 marca 1980 r. pewien *gallikański* historyk doszukiwał się w tym wybitnym dokumencie doktrynalnym przejawu „ultramontańskiego klerykalizmu monarchicznego". Natomiast nie zabrakło zmysłu wiary i wyczucia logicznego Denzigerowi oraz jego kontynuatorom, którzy zamieścili go w całości w *Enchiridionie*.

W samym Kościele nie trzeba było długo czekać na ujawnienie się różnic w ocenie wagi *Syllabusa* właśnie na płaszczyźnie doktrynalnej. Biskup orleański Dupanloup starał się pomniejszyć jego „potępieńczą" siłę. Natomiast na łamach cieszącego się wtedy dużym autorytetem pisma *Civiltà Cattolica* opowiadano się za ścisłą interpretacją tego dokumentu i wskazywano, że traktuje on bezpośrednio o tym, co stanowi samą istotę nowoczesnego świata. Niereligijni pisarze odnieśli się oczywiście nieprzychylnie do tego dokumentu, lecz umknęła im – podobnie zresztą, jak jezuitom – zasadnicza kwestia: ta mianowicie, że *Syllabus* krytykuje i odrzuca nowoczesną kulturę (modernizm).

Należy ponadto zważyć, do jakich konfliktów moralnych prowadziły niektóre z napiętnowanych twierdzeń: np. twierdzenie 75 o niemożności pogodzenia władzy doczesnej z władzą duchową, czy twierdzenie 76 na temat rzekomo zbawiennych skutków, jakie miało przynieść Kościołowi zniesienie władzy doczesnej Biskupa Rzymu. Według *Civiltà Cattolica* ktoś, kto odrzuca *Syllabus* w tym punkcie nie może uzyskać rozgrzeszenia. Przeciwne stanowisko zajęło duchowieństwo Paryża pod przewodem swego arcybiskupa. Również Antoni Rosmini, jeszcze przed publikacją *Syllabusa*, w

instrukcji do duchownych pracujących w założonym przez niego instytucie bronił tezy o *odpuszczalności*[28].

Ale oprócz stosunku kazuistyki do obowiązków, jakie wynikały bądź też nie wynikały z *Syllabusa* dla wiernych, warto zauważyć zaznaczony wyraźnie w piśmie przewodnim charakter dokumentu papieskiego: jego celem było wymienienie, „*zakazanie i potępienie* głównych błędów i fałszywych doktryn głoszonych w naszych *nieszczęsnych* czasach[29]". Otóż w ostatnim, 80 artykule, będącym prawdziwą syntezą, błędy te zostały utożsamione z samą istotą „nowoczesnej cywilizacji" – która została tym samym w całości napiętnowana.

Wydaje się, że *Syllabus* jest w większym stopniu krytyką stanu, w jaki popadł świat, aniżeli sądem nad sytuacją Kościoła. Zawiera on, jak już stwierdziliśmy, coś w rodzaju zasadniczej konkluzji, piętnującej *ducha czasu.*

Niewiele spośród 80 artykułów owego dokumentu jest w stanie przykuć uwagę kogoś, kto interesuje się przede wszystkim wymiarem uniwersalnym. Ale kilka z nich zasługuje na podkreślenie. Np. potępiając twierdzenie 3 papież odrzuca zasadę niezależności rozumu. Rozum ignorujący Boga nie uznaje innego prawa niż to, które sam stanowi (autonomia) i nie ogląda się na inną siłę niż ta, która tkwi w nim samym. A zatem ów rozum przypisuje sobie zdolność i moc poprowadzenia człowieka ku realizacji celów zarówno człowieka i ludzkości, jak i całego świata. Potępione 5 twierdzenie zmierza w tym samym kierunku, gdyż czyni z rozumu absolutną miarę – uważając to, co nadprzyrodzone, za wytwór *naturalnego* myślenia, który pojawia się na pewnym jego etapie. Jest to równoznaczne z zaprzeczeniem, że słowo stworzone podlega

[28] Zob. *Moralność katolicka*, op. cit., t. III, str. 340-3.

[29] List kard. Antonelliego, który rozesłał wspomniany dokument do wszystkich biskupów.

Słowu wcielonemu, które je bezwzględnie przewyższa i przekracza; a przecież doskonałość boskiego objawienia odbija się w sumieniu człowieka i nie można sprowadzać dogmatów do rozumowych teorematów. Podobny sens ma twierdzenie 58, wedle którego indywidualny osąd moralny jest niezależny od jakiejkolwiek obligatoryjnej reguły stojącej ponad osobistym rozeznaniem. Dalej (w art. 59) potępione zostało coś, co stanowi konsekwencję zastosowania poprzedniego twierdzenia do dziedziny prawa – a mianowicie że prawem jest to, co ustanowi człowiek, który może zupełnie abstrahować od prawa moralnego. W rezultacie podstawą prawa i wymiaru sprawiedliwości są *zdarzenia*, bez odniesienia do wyższych Idei.

Ogólnie więc *Syllabus* jawi się jako dokument piętnujący sposób myślenia współczesnego świata, a nie jako podsumowanie kryzysu w Kościele, gdyż tezy, którymi się zajmuje, nie świadczą o *wewnętrznej sprzeczności obecnej w samym Kościele*, czyli o pojawiających się tam ideach niezgodnych z wyznawanymi przez Kościół zasadami (a taką przyjęliśmy na samym początku definicję kryzysu), lecz o *sprzeciwie świata wobec katolicyzmu*. Ostatecznie ten charakter *Syllabusa* został prawidłowo odczytany zarówno przez świat, jak i przez Kościół. Po jego opublikowaniu idee modernizmu były nadal potępiane przez Kościół, aż do Soboru Watykańskiego I włącznie. We wstępnym schemacie *„De doctrina catholica"* podkreślono, że charakterystyczne dla współczesności jest to, iż nie poddaje się krytyce wyłącznie pewnych elementów – z uszanowaniem podstawowej zasady religii – lecz: „homines generatim a veritatibus et bonis supernaturalibus aversi fere in humana solum ratione et in naturali ordine rerum conquiescere atque in

his totam suam perfectionem et felicitatem consequi se posse exisitmant[30]".

Różnica między sytuacją opisywaną przez *Syllabus* a obecnym zamętem polega właśnie na tym, że owe postulaty i roszczenia ze strony świata, wówczas wyrażane jeszcze na zewnątrz, teraz wślizgnęły się do samego Kościoła i są formułowane od wewnątrz. Antagonizmy, które na tym tle wynikły, próbuje się rozładować na trzy sposoby: bądź to przemilczając je zgodnie ze średniowieczną zasadą *„tace et florebunt omnia* (milcz, a wszystko pójdzie pomyślnie)", bądź przedstawiając tak, by nie wydawały się zbyt ostre, bądź też – co jest najczęściej stosowaną metodą – pozbawiając wyrazistości samą istotę katolicyzmu, czyli tak ją poszerzając, aby mieściła w sobie nie samą prawdę, ale synkretystycznie pomieszane prawdę i fałsz.

Fakt napiętnowania ducha świata, odzwierciedlającego się w potępionych błędach, nie ulega wątpliwości. Nie może być on bagatelizowany ani zbywany milczeniem. Tymczasem *Syllabus* został w samym Kościele jakby wyparty – do tego stopnia, że podczas Soboru Watykańskiego II nazwa tego dokumentu nie padła ani razu. Najwyraźniej jest ona traktowana jako synonim czegoś śmiesznego lub zgoła nieprzyzwoitego.

25. Duch świata. – Aleksander Manzoni.

W drugiej części *Moralności katolickiej*[31], w rozdziale zatytułowanym „Duch świata" świadczącym o rozterkach autora jak żaden inny fragment tego dzieła (a być może nawet całej twórczości literackiej Manzoniego) autor zmaga się z tym samym problemem,

---

[30] „Ludzie, mający ogólną awersję do prawd i dóbr nadprzyrodzonych, uważają, że mogą zdać się jedynie na ludzki rozum i na porządek naturalny oraz własnymi siłami osiągnąć wszelką doskonałość i szczęście."

[31] A.M., op. cit., t. II str. 413-439 i t. III str. 323-9.

którym i my postanowiliśmy się zająć, a mianowicie czy duch świata jest, czy też nie jest możliwy do pogodzenia z religią katolicką. Rozwiązania szuka on w próbie analizy i rozeznawania poszczególnych kwestii. Nie chcąc wkładać wszystkiego do jednego worka Manzoni „bierze pod lupę" poszczególne części tego niejednorodnego zbioru, składającego się z idei prawdziwych, słusznych i pożytecznych oraz z idei fałszywych, sprzecznych z religią i szkodliwych. Po „wyciągnięciu rzeczy dobrych" autor argumentuje, że wywodzą się one z religii, były w niej już zawarte, i że jeżeli popełniono jakiś błąd, było to zaniechanie polegające na tym, że nie zostały one wyeksponowane wcześniej, przez co pozwolono wrogom religii, by to oni wydobyli je na światło dzienne. Dalej zaś, że analiza ducha świata nie powinna kierować się tymże duchem świata, lecz powinna dokonywać się w świetle prawdy katolickiej, która oświeca umysły na przestrzeni dziejów, sama nie podlegając ewolucji – gdyż jest ponadczasowa[32]. Konfrontując przekonania najbardziej rozpowszechnione w danym okresie historycznym możliwe jest „rozeznawanie duchów" – nie w sposób charyzmatyczny, lecz filozoficzny – z czego nie powinno wynikać odrzucenie lub zaaprobowanie *en bloc* całego zbioru idei, lecz oddzielenie *wartości* od *nie-wartości* przy pomocy kryterium ultrahistorycznego (ponadczasowego).

Tu jednak pojawia się wątpliwość. Czy duch świata jest rozkładalnym na czynniki pierwsze zbiorem, czy też istotą (*quidditas*), która decyduje o jedności wszystkich części, a zarazem determinuje „sposób bycia" każdej z tych części – inny od tego, który posiadałaby ona jako część? Czy *duch* nie jest owym *„quid"* – sednem, które „informuje" części, kładąc poniekąd kres ich odrębności i

[32] Osobliwe podejście Manzoniego do powyższej kwestii skomentowałem obszernie w moim przemówieniu wygłoszonym w Arcadii 24 kwietnia 1979 r. - zob. *Dokumenty* (*Atti*) tejże Akademii, 1979, str. 21-44.

sprawia, że stają się one jednością, określonym jestestwem, niepodzielnym i dającym się odróżnić od innych bytów?

Pewne jest natomiast coś, na co również zwraca uwagę Manzoni, a mianowicie to, że duch czasu powinien być oceniany nie w kontekście historycznym, lecz w oparciu o kryterium ponadczasowe. Innymi słowy: na tle religii, a nie dziejów. Oczywiście, kryterium to nie będzie akceptowane przez kogoś, kto opowiada się za aksjologią bez prawdziwych, *noumenalnych* wartości. Ale jest to kryterium katolickie, w świetle którego chcemy tu próbować ustalić, gdzie tkwi kryzys. Kryterium nie tylko uprawnione, ale *jedyne uprawnione*.

Osądy dotyczące tej czy innej rzeczy – np. na temat wartości i godności osoby ludzkiej – formułowane zarówno przez katolicyzm, jak i przez systemy będące wobec niego w opozycji, mogą niejednokrotnie wydawać się identyczne. Jednak identyczność ta jest pozorna, gdyż przesłanek dla owej godności katolicyzm upatruje w czymś innym niż wspomniane systemy. W obu przypadkach człowiek jest uznawany za godnego miłości. Ale w katolicyzmie nie jest on miłowany przede wszystkim ze względu na niego samego. Istotne jest tutaj odniesienie do wyższej zasady, a jest nią *najwyższy Byt, godzien miłości jako taki*; to on sprawia, że *człowiek* staje się godzien miłości.

Z tego przykładu można wywnioskować, czym jest duch czasu, duch społeczeństwa, duch danego systemu czy ustroju. Jest to *ostateczna* racja, której nie da się sprowadzić lub odnieść do „czegoś dalszego", dalej idącego, czyniąca zrozumiałym każdy element systemu w każdym momencie dziejów; to *„caput mortuum"*, niewzruszony punkt wyjścia lub ostateczna myśl, do której wszystko się sprowadza, a której nie da się sprowadzić do niczego innego. Zatem duch czasu nie jest zbiorem idei, lecz czymś, co je spaja, sprawiając, że stanowią one intergalną, niepodzielną całość. W od-

niesieniu do życia społecznego duch czasu jest odpowiednikiem tego, co Biblia określa w odniesieniu do życia jednostkowego pojęciem *„drzewo"*, czy też analogicznym pojęciem *„serce"* (Mt VII, 17 i XV, 18), z którego pochodzą dobre lub złe myśli człowieka, tj. myśli zmierzające ku zbawieniu lub ku zatraceniu (w przypadku *drzewa*: dobre lub złe owoce, w zależności od tego, czy jest ono dobre czy złe). Bo w świetle religii człowiek w całości jest dobry albo zły, a jego wieczne przeznaczenie zdeterminowane jest momentem śmierci (*por.* § 202).

26. Kryzys modernistyczny i drugi Syllabus.

Piętnowany w *Syllabusie* kryzys był w większym stopniu kryzysem świata niż Kościoła. Ale kryzys, którym zajął się nowy *Syllabus*, czyli dekret *Lamentabili* z 8 lipca 1907 r. (w ślad za którym poszła encyklika *Pascendi* z 8 września tegoż roku), był już kryzysem Kościoła. Różnica merytoryczna między dokumentem Piusa IX a dokumentem Piusa X ujawnia się już w samym tytule. O ile Pius IX sporządził wykaz „głównych błędów naszych czasów, *præcipuos nostræ ætatis errores*", Pius X dokonał zestawienia „błędów modernistów na temat Kościoła, objawienia, Chrystusa i sakramentów, *errores modernisatorum de Ecclesia, revelatione, Christo et sacramentis*". Każda filozofia zawiera w sobie potencjalnie teologiczne idee. Teologiczna materia, jaką zajął się papież Pius X, to *dojrzały owoc* filozofii niezależności napiętnowanej w pierwszym *Syllabusie*. Różnica zawarta w tytule znajduje odzwierciedlenie w odmiennym charakterze 65 potępionych twierdzeń. Tym razem nie opisują one stanu ducha charakteryzującego świat, ale jeszcze nie Kościół. Owszem: jest tu mowa o próbie zamachu na ducha katolickiego – i to nie w odniesieniu do tych czy innych elementów składowych systemu [katolickiego], ale rzeczywiście w odniesieniu do *ducha*, który przepaja wszystko. Zresztą istotnym przejawem tego, o czym tu mówimy, jest zauważony w encyklice

fakt, iż modernizm „łączy w sobie niejako kilka osób"[33], będąc zarazem historycznym, filozoficznym, religijnym, teologicznym, krytycznym, apologetycznym i reformatorskim. Nie sądzę, by ta „wielość osób", o której pisze Pius X, była aluzją do postawy dwulicowości, aczkolwiek u niektórych zwolenników owych doktryn można zauważyć skłonność do stosowania sztuczek, podobnych do tej, jaką posłużył się Achitofel w sprawie Dawida i Absaloma (II Sm XV, 17). Według mnie wyrażenie to oznacza raczej, że w swoim dokumencie Papież nie potępia poszczególnych składowych, lecz spajającego je ducha, który w gruncie rzeczy jest *duchem niezależności.*

Podobnie, jak w przypadku pierwszego *Syllabusa*, przyjrzymy się teraz kilku głównym artykułom, by zilustrować fakt potępienia tegoż ducha.

W sądzie nad twierdzeniem 59 (Denziger 2059) potępiony został błąd polegający na tym, że człowiek poddaje absolutną, ponadczasową prawdę objawioną swemu własnemu, ewoluującemu osądowi – czyli prawdę poddaje historii. To redukowanie prawdy do ludzkiego odczucia, które dowolnie obchodzi się z każdym artykułem wiary jak z jakimś niepoznawalnym *noumenem*, odrzucone zostało również w paragrafie 20, gdyż jest równoznaczne z odebraniem Kościołowi „prawa głosu" w odniesieniu do tego, co jest wynikiem tego subiektywnego odczucia[34] [a co staje się w wymiarze indywidualnym treścią wiary]. Dosłownie użyte sformułowanie jest takie, że rola Kościoła sprowadza się do przyjmowania do wiadomości i potwierdzania swoją powagą opinii, jakie dominu-

[33] „Plures agit personas ac velut se commiscet."

[34] To jest istotnie sedno modernizmu: „dusza religijna" szuka przedmiotu i motywacji dla swej wiary wyłącznie w sobie samej (zgodnie z diagnozą postawioną w 1908 r. przez kard. Désirégo Merciera w jego liście duszpasterskim z okazji Wielkiego Postu).

ją w Kościele nauczanym (czyli wśród zwykłych wiernych – *przypisek tłumacza*), który tym samym przestaje nim być. Twierdzenie 7, przeczące, że prawda objawiona może wymagać wewnętrznej zgody – i to każdego wiernego, a nie tylko jednego z członków Kościoła – sugeruje, że w każdym człowieku jest jakaś „oaza" niezależności wobec prawdy.

Nie mniejszy ciężar gatunkowy ma twierdzenie 58: „Prawda nie jest bardziej niezmienna niż sam człowiek, gdyż z nim, w nim i przez niego ewoluuje"[35]. Są tu wyznawane dwa rodzaje niezależności. Po pierwsze niezależność człowieka historycznego od natury człowieka – rozmytej właśnie w jego „historyczności". Oznacza to zanegowanie istnienia wiecznej, ponadczasowej idei jako wzorca wszystkich rzeczywistych idei; zanegowanie tego fundamentalnego elementu platonizmu, bez którego idea Boga przestaje istnieć. Po wtóre: niezawisłość naszego rozumu od najwyższego Rozumu. Tymczasem ludzki rozum, stanowiący w naszym świecie największy znany nam „pojemnik"[36], sam zawiera się w innym „pojemniku" – którego istnienie zostało w powyższym twierdzeniu zanegowane. Nie jest tak, że prawda ewoluuje wraz z rozwojem człowieka. Wprawdzie podlegają rozwojowi inteligencje stworzone, w tym również inteligencje wiernych, a także inteligencja społecznego ciała Kościoła; jednak ich specyficzne działanie – różne w przypadku poszczególnych ludzi, pokoleń i cywilizacji – doprowadza ostatecznie do jedynej prawdy. Uniezależnienie rozumu od niezmiennej prawdy byłoby równoznaczne z nadaniem treściom i wymiarom (pojemnościom) religii niestałego charakteru (*por.* § 157-162).

---

[35] „Veritas non est immutabilis plus quam ipse homo, quippe quæ cum ipso in ipso et per ipsum evolvitur."

[36] Rosmini, *Teozofia*, III, 1090, t. XIV. Mediolan 1941 - por. *Glosariusz*, hasło: „Idea".

Na szczególną uwagę zasługuje twierdzenie 65, które warto skonfrontować z przedostatnim artykułem *Syllabusa*, gdzie Pius IX uznał katolicyzm za niemożliwy do pogodzenia z nowoczesną *cywilizacją*. Otóż Pius X odrzuca tezę, jakoby katolicyzmu nie dawało się pogodzić z nowoczesną *nauką*.

Ogółem z tych stanowisk obu papieży wypływa wniosek, że choć katolicyzm jest nie do pogodzenia z nowoczesną cywilizacją, nie należy owej cywilizacji utożsamiać z nauką. Religia daje się pogodzić z ludzką myślą nie w tym znaczeniu, że poddaje się biernie wszystkim uwarunkowaniom, jakie na tę myśl oddziaływują na przestrzeni dziejów, ale w tym znaczeniu, że religia zawsze jest zgodna (kompatybilna) z prawdą, do której myśl ludzka – mimo wspomnianych uwarunkowań – nieustannie dąży. W tym względzie omawiany przez nas dokument stanowi, że prawdziwą nauką jest to, co pozostaje w zgodzie z religią. Reasumując, odrzucone zostały dwa twierdzenia: „katolicyzm daje się pogodzić z nowoczesną cywilizacją" (Pius IX) i „katolicyzm jest nie do pogodzenia z prawdziwą nauką" (Pius X). Wynika z tego niejednoznaczność między nowoczesną cywilizacją a prawdziwą nauką. Kościół rozróżnia te dwa pojęcia i nie rezygnuje z potępienia ducha czasów. Może wprawdzie istnieć prawdziwa nauka w wypaczonej kulturze, jednak wówczas jest ona zdominowana przez ducha fałszu. Należy tedy dążyć do wyswobodzenia jej z fałszu i przyobleczenia jej w prawdę, która jest istotowo zawarta w systemie katolickim.

27. Kryzys przedsoborowy i trzeci Syllabus.

W powyższym, dość pobieżnym przeglądzie staraliśmy się odtworzyć historię wcześniejszych kryzysów, jakie wystąpiły w Kościele. Nie interesujemy się w tej książce przebiegającymi równolegle procesami i wydarzeniami politycznymi oraz społecznymi, dotykamy jedynie przeobrażeń dyscyplinarnych, gdyż dyscyplina Kościoła jest pochodną doktryny. Zgodnie z przyjętą przez

nas definicją z kryzysami mamy do czynienia wówczas, gdy w samym Kościele pojawiają się sprzeczności, które zdają się być zagrożeniem dla zasad tworzących ten Kościół i regulujących jego życie. To realne zagrożenie wewnętrzne będzie więc dla nas wyznacznikiem i integralnym składnikiem kryzysów dotykających Kościół. Podobnie, jak pierwszy *Syllabus* demaskował znamiona kryzysu występującego w świecie, następnie zaś, na początku XX wieku, papież Pius X przeciwstawił się w swoim dokumencie, który określiliśmy jako „drugi *Syllabus*", tendencjom świadczącym tym razem o przenikaniu owych zgubnych idei do samego Kościoła, w połowie XX stulecia analogiczne przejawy przyszło piętnować Piusowi XII. Uczynił to w „trzecim *Syllabusie*", czyli w encyklice *Humani generis* z 12 sierpnia 1950 r., która obok dokumentów Soboru Watykańskiego II stanowi główny akt doktrynalny Kościoła, jaki ukazał się od czasów Piusa X.

Niewątpliwie w zbiorowej świadomości Kościoła bywają „przebłyski" sprawiające, że w danym czasie bardziej pamięta się o niektórych elementach depozytu wiary, i „zaniki pamięci", wskutek których inne elementy doktryny dostają się na pewien czas jakby w strefę cienia (*por.* § 530 i nast.). Wynika to z właściwości ludzkiego umysłu – tej mianowicie, że ludzka uwaga nie może być skupiona na wszystkim jednocześnie. O tym, że nie sposób zająć ludzkiego umysłu zbyt wieloma rzeczami naraz musi wiedzieć każdy, kto zajmuje się dydaktyką; *notabene* wiedzą o tym również specjaliści od propagandy. To niezbywalna właściwość ludzkiej natury, rzecz nad którą nie ma potrzeby ubolewać i której nie sposób wyeliminować. Ważne jest jednak, by to chwilowe zapomnienie, w jakie mogą popaść niektóre prawdy wiary, nie przerodziło się w ich *wymazanie z pamięci*. Bieg historii z jego zmiennymi kolejami bywa czynnikiem, który to wydobywa na światło dzienne, to znów przyćmiewa ten czy inny aspekt. Ale fakt, że pod wpływem bieżących wydarzeń jakieś ważne aspekty religii zostały ze-

pchnięte poza margines spraw, jakimi aktualnie żyją ludzie, nie oznacza, że znikły one zupełnie ze świadomości Kościoła.

Kiedy więc wśród wiernych zaczynają przeważać nastroje lub poglądy sprzyjające temu, aby pewne prawdy wiary odesłać „do lamusa", urząd nauczycielski Kościoła ma obowiązek ich bronić, potwierdzając ich ważność całą swą powagą – tak, aby doktryna katolicka nie doznała żadnego uszczerbku. Owoż mamy dziś do czynienia z sytuacją, w której wszystkie trzy *Syllabusy* popadły w zapomnienie. Fakt ten nie jest jednak w stanie odebrać tym dokumentom ich bezwzględnej doniosłości. Trudno przy tej okazji nie zauważyć, że właśnie owa spójność logiczna i ciągłość w nauczaniu kolejnych papieży stanowi ich główną wadę w oczach „odnowicieli" wzdragających się na myśl o zakwestionowaniu uczynionego „postępu". Jednakże Kościół jest zanurzony w prawdzie wiekuistej i z tej perspektywy osądza to, co przynoszą zmienne koniunktury historyczne i prądy kulturowe. Jego dewizą jest *bis in idem*, a jeszcze lepiej: *pluries in idem*. Chciałoby się nawet rzec: *semper in idem* – gdyż trwa on na gruncie nieprzemijających zasad, kierując się wiernością jedynej Prawdzie.

28. Encyklika „Humani generis" (1950).

Już poczynając od samego tytułu encykliki uderza kategoryczny język, wyzbyty „zmiękczeń" stylistycznych, jakie charakteryzowały wiele innych dokumentów doktrynalnych. Zamiast takich formuł, jak *non videntur consonare*, „zdają się nie zgadzać" (wprawdzie użytej raz w dalszej części, odnoszącej się do poligenizmu), mamy w tytule tak określony jej przedmiot: [dotyczy] niektórych fałszywych poglądów „zagrażających zrujnowaniem fundamentów doktryny katolickiej[37]". Nie jest tam powiedziane

[37] *„Quæ catholicæ doctrinæ fundamenta subruere minantur."*

bardziej oględnie: „zdają się powodować zagrożenie", ale podkreślony został realny i bezpośredni charakter zagrożenia.

W preambule encykliki został przedstawiony charakter i skala kryzysu, z podkreśleniem jego nowego charakteru: otóż błędy, które dawniej cisnęły się z zewnątrz, obecnie pochodzą z wnętrza Kościoła. Nie mamy więc tym razem do czynienia z atakiem zewnętrznym, lecz z rozsadzaniem od środka. To już nie jest próba demontażu Kościoła, lecz, by użyć słynnego określenia Pawła VI, *autodestrukcja*. Tymczasem w Kościele nie powinny się szerzyć fałszywe poglądy, bowiem ludzki rozum – bez szkody dla jego naturalnego potencjału – jest tu zawsze wspomagany i poszerzany dzięki światłu Objawienia. Ale jak wiemy, pierwszym fałszem (πρῶτον ψεῦδος) jest postulat niezależności od Objawienia; błędy, które piętnuje encyklika, są jego różnymi odmianami bądź logicznymi konsekwencjami. Pyrronizm kształtujący nowoczesną mentalność polega na przekonaniu, że nasze poznanie nie jest w stanie dosięgnąć rzeczywistości, a jedynie wytwarza zmienne obrazy tej rzeczywistości, która stale się nam wymyka. Poznanie jest niezależne od prawdy.

Również *egzystencjalizm* bazuje na zasadzie niezależności. Teraźniejsze byty nie są w żaden sposób związane z dawnymi *istotami* mającymi niegdyś udział w boskim absolucie – którego były *myślami*. Encyklika potępia nowoczesną mentalność nie za jej nowoczesność, lecz za to, że dąży ona do oderwania się od fundamentu *(firmamentum)* nieprzemijających wartości, by tkwić jedynie w wymiarze bieżącej egzystencji. Ale mentalność ta może, przy pewnych „korektach", stać się zgodna z nauką katolicką (*DENZIGER*, dawn. 2323; wyd. z 1967: 3894, FC, 142).

W kolejnych ustępach [encykliki] wyjaśnione zostało powstanie całego ciągu błędów, których źródłem jest nieodmiennie przekonanie o niezależności stworzenia. *Historycyzm*, który polega na

traktowaniu istnienia jako oderwanego od *istoty*, odnajduje rzeczywistość wyłącznie w *ruchu* – toteż prowadzi on do powszechnego *mobilizmu*. Jeśli bowiem zaprzeczyć pierwiastkowi ponadczasowemu każdej rzeczy doczesnej, a więc właśnie ich istocie, można powiedzieć, że byt się rozpuszcza w ciągłym stawaniu się. Teoria ta wyklucza jakikolwiek „nierozpuszczalny substrat". Tymczasem wydaje się on niezbędny, by owo stawanie się było w ogóle do pomyślenia (*DENZIGER*, j.w.).

Analogicznie *sentymentalizm* (*DENZIGER*, 2324), to nic innego, jak odrzucenie wszelkiego uczucia innego niż to, które jest odbierane we wnętrzu człowieka. Tam, we wnętrzu człowieka, ma miejsce zasadnicza relacja z jego własnym rozumem. Otóż trzeba dodać, że u źródeł tego rozumu tkwi istota, „stworzona", lecz mająca udział w absolucie.

Pyrronizm, egzystencjalizm, mobilizm i sentymentalizm wzięły się z zasady niezależności, sprzecznej z zasadą katolicyzmu, i to jest podstawą teoretycznej argumentacji wspomnianego dokumentu Piusa XII. Potępienie każdego błędu z osobna, np. negacji metafizyki (tomistycznej lub nie), błędnej koncepcji powszechnego ewolucjonizmu, krytycyzmu tekstualnego, naturalizmu religijnego i pozostałych błędów teologicznych (zwłaszcza przeczeniu dogmatowi o przeistoczeniu) ma znaczenie wtórne i uboczne, przynajmniej w stosunku do najistotniejszej kwestii: *od której strony zaatakowana została sama zasada katolicyzmu*. Ową zasadą jest to, że wszystko, co ludzkie, zależy od tego, co boskie. Odrzucenie tego, to usunięcie fundamentu wszelkiej apologii – co zostało jasno stwierdzone w encyklice (*DENZIGER*, 2323, j.w.).

ROZDZIAŁ III

PRZYGOTOWANIA DO SOBORU

29. Sobór Watykański II. – Przygotowania.

Wydaje się, że w którymś momencie Pius XI rozważał, czy nie kontynuować Soboru Watykańskiego, przerwanego w 1870 r. z powodu pamiętnych, dramatycznych wydarzeń. Natomiast wiadomo na podstawie relacji kard. Dominika Tartiniego, że Pius XII zastanawiał się nad celowością wznowienia obrad soborowych bądź też zwołania nowego soboru i powołał nawet specjalną komisję, która miała rozważyć wszystkie argumenty za i przeciw. Ta po zanalizowaniu sprawy wydała opinię negatywną. Być może zdało się jej członkom, że sam dokument doktrynalny *Humani generis* wystarczy, aby dać odpór wszelkim wypaczeniom, jakie mogłyby pojawić się w Kościele. Prawdopodobne jest też, że obawiali się, by nie został naruszony w jakikolwiek sposób *status quo* co się tyczy władzy papieża, która mogłaby wydać się – choćby tylko w odbiorze zewnętrznym – umniejszona ze względu na uprawnienia dane ojcom Soboru. A może przeczuwali powiew demokracji, jaki mógłby zawitać w tym zgromadzeniu, i dali wiarę własnej intuicji, że rozszerzona zasada demokratyczna kłóci się z katolicką. Wreszcie niewykluczone, że po raz kolejny papież przejawił skłonność do tego, aby wszystkie obowiązki brać na siebie, co zakłada niepodzielność władzy. Ona to sprawiła, że w momencie jego śmierci wiele ważnych urzędów w Kurii Rzymskiej pozostało nieobsadzonych. W tamtych czasach nie przywiązywano jeszcze wagi do korzyści – tak chętnie podnoszonych dzisiaj – wynikających z bezpośredniego kontaktowania się biskupów z całego świata, gdyż

nie uważano, że wystarczy zgromadzić ludzi w jednym miejscu, by wzajemnie się poznali i nabrali rozeznania w sprawach, nad którymi mają radzić. W każdym razie pomysł zwołania soboru upadł. Trzeba przyznać, że nad ideą soboru – w związku z mimowolnym przeciwstawianiem go urzędowi papieskiemu – unosi się od niepamiętnych czasów cień nieufności. Kardynał Pallavicino, kronikarz Soboru Trydenckiego, dał temu wyraz w niezwykle trafny sposób: „Na mistycznym firmamencie Kościoła nie sposób wyobrazić sobie trudniejszej koniunkcji i bardziej brzemiennej w skutki konfrontacji niż ta, jaka wiąże się z Soborem generalnym[38]".

Zapowiedź zwołania Soboru zaskoczyła opinię publiczną. Nic dziwnego: jak przyznał sam Jan XXIII, decyzja ta wynikła z „nagłego natchnienia". Całkiem inaczej było z Soborem Watykańskim I, poprzedzonym już od 1864 r. konsultacjami z kardynałami, z których większość opowiedziała się za jego zwołaniem. Ci nieliczni, którzy byli przeciw, zajęli takie stanowisko bądź z obawy, że ujawnią się, a przez to zostaną wyolbrzymione rozbieżności, bądź dlatego, że błędy zostały już potępione, co powinno ich zdaniem w zupełności wystarczyć, bądź w poczuciu, że nie jest możliwa zmiana w położeniu i w sposobie funkcjonowania Kościoła, skoro zabrakło oparcia w państwach[39].

Otóż Sobór Watykański II nie został poprzedzony takimi konsultacjami, a zatem decyzję o jego zwołaniu podjął sam papież na mocy zwyczajnego, a być może pod wpływem nadzwyczajnego charyzmatu[40]. Niemniej 15 lipca 1959 r. papież powołał centralną Komisję ds. przygotowań, w której skład weszli głównie kardyna-

[38] *Mansi*, tom 49, str. 28.

[39] *Mansi*, tom 49, str. 34. Tego zdania był kard. Roberti.

[40] Sam Jan XXIII stwierdził, że pomysł zwołania Soboru pojawił się u niego pod wpływem bożego natchnienia, co potwierdził Jan Paweł II w swym przemówieniu z 26 listopada 1981 r., podczas obchodów setnej rocznicy urodzin papieża Roncalliego.

łowie, a także kilku patriarchów, arcybiskupów i biskupów dobranych w oparciu o niewiadome kryterium. Trudno więc rozstrzygnąć, czy ustalając jej skład papież kierował się przesłankami natury doktrynalnej, stopniem zaufania czy też innymi względami, np. związanymi z zasadą „roztropnego rządzenia". Komisja rozesłała do biskupów całego świata kwestionariusz dotyczący tematów, jakie ich zdaniem należałoby poruszyć, zaś po otrzymaniu odpowiedzi pogrupowała je, utworzyła podkomisje i opracowała schematy robocze, które zamierzała przedłożyć zgromadzeniu ekumenicznemu.

W odpowiedziach na kwestionariusz ujawniły się pewne tendencje, które okażą się charakterystyczne dla samego Soboru. Część odpowiedzi świadczyła o nieumiejętności trzymania się tematu, o upodobaniu niektórych respondentów do luźnych dywagacji lub przeciwnie, o skłonności do skupiania się na rzeczach błahych. Również podczas Soboru Watykańskiego I nie zabrakło dziwacznych postulatów. Obok propozycji rozstrzygnięć między tezami Rosminiego a nauką świętego Tomasza były sugestie zajęcia się problemami katolickich służących zatrudnionych w rodzinach niekatolików, święcenia cmentarzy, jak też różnymi szczegółowymi kwestiami natury dyscyplinarnej, nielicującymi z wagą zgromadzenia tej rangi.

Jeśli chodzi o przygotowania do Soboru Watykańskiego II, wydaje się, że cechowała je duża „jednolitość inspiracji" – przy czym wolno mniemać, że wszystko układało się po myśli papieża[41]. Na tym etapie ujawniła się też pewna opozycja, której poczynania były bardziej widoczne na zewnątrz niż wewnątrz Kościoła;

[41] W swym przemówieniu radiowym z 11 września 1962 r. mówił on nader pochlebnie o „przeobfitym bogactwie elementów doktrynalnych i duszpasterskich". *DC*. Nr 1385, szpalta 1217.

wstrzymała się ona z najbardziej energicznymi działaniami do obrad plenarnych.

30. Paradoksalne zakończenie Soboru.

Kierunki, które wyłonią się ostatecznie z obrad Vaticanum II, będą radykalnie odbiegały od tego, czego można było oczekiwać na podstawie fazy przygotowawczej. Zresztą – jak się wkrótce przekonamy – efekty wstępnych prac zostały w całości „odłożone na półkę"[42]. Można przeto rzec, że Sobór był „samorodny", czyli toczył się w zupełnym oderwaniu od wszystkich poczynionych wcześniej przygotowań. Sobór Watykański II podzielił poniekąd los Soboru Trydenckiego, którego *„kształt i rezultat* (jak utrzymuje Sarpi, który niniejszą uwagę zawarł we wstępie do swojej *Historii*) *były odwrotne do zamierzeń tego, który go sprokurował, a zarazem nie potwierdziły obaw tego, który dołożył wszelkich starań, by go pokrzyżować"*. Chodzi o to, że jego skutki były przeciwne do zamierzeń tych, którzy parli do reformy katolicyzmu w celu osłabienia potęgi Dworu Rzymskiego, oraz w stosunku do obaw tegoż Dworu Rzymskiego, który według Sarpiego uczynił wszystko, żeby Sobór zakończył się fiaskiem[43]. Z powyższego paradoksu Sarpi

[42] Nieoczekiwane wnioski końcowe, podjęcie działań stawiających pod znakiem zapytania legalność Soboru i zmarginalizowanie treści, które dominowały w fazie wstępnej, to aspekty, które będą systematycznie zamilczane przez tych, którzy przejęli inicjatywę w drugiej części obrad soborowych. Por. podsumowanie Soboru dokonane przez bpa P. Pouparda, zastępcę przewodniczącego sekretariatu ds. niewierzących, na łamach *Esprit et vie*, 1983, str. 241 i nast. Aby wypełnić ową lukę, wynikłą z pominięcia tak istotnych faktów, potraktujemy je nieco szerzej.

[43] Wydobyty przez Sarpiego paralelizm jest tylko pozorny. W rzeczywistości ów rezultat „przeciwny do obaw Dworu Rzymskiego" był rezultatem pożądanym przez ten Dwór. Wynik Soboru Trydenckiego nie był paradoksalny. O Sarpim, generale Zakonu Serwitów i kryptokalwiniście, czytaj u Bossueta, *Histoire des variations des Eglises protestantes* (*Historia przemian Kościołów protestanckich*), księga VII, art. CX i CIX.

wyciąga taki oto morał: nieoczekiwany finał Soboru Trydenckiego stanowi „zachętę, aby oddać swoje myśli Bogu i nie polegać na ludzkiej przezorności[44]".

A zatem jak dawniej w Trydencie (jeśli wierzyć Sarpiemu), tak i podczas Soboru Watykańskiego II wszystko zaczęło nagle zmierzać w całkiem innym kierunku aniżeli wynikałoby to z opracowanych na samym początku założeń, aczkolwiek faktem jest, że i na tym etapie wstępnym dochodziły do głosu pewne tendencje modernistyczne[45]. Nie odcisnęły one jednak swego piętna na pierwotnych schematach w takim stopniu, w jakim były nimi naznaczone końcowe dokumenty, zatwierdzone przez Sobór. Na przykład uelastycznienie liturgii po to, by dostosować ją do mentalności różnych narodów, zostało zaproponowane w schemacie odnoszącym się do spraw liturgicznych; zwracam jednak uwagę, że miało to znaleźć zastosowanie wyłącznie w krajach misyjnych, a prócz tego w dokumencie tym nie było żadnych sugestii na temat „kreatywności" celebransa, co jest pojęciem odwołującym się do subiektywizmu. W schemacie *de sacramentis* znalazły się propozycje dotyczące zbiorowego rozgrzeszenia, a ściślej rzecz biorąc – możliwości szerszego praktykowania tej formy (zapewne po to, by ulżyć ciężkiej doli penitenta), kosztem praktyki spowiedzi indywidualnej. Trzeba też przyznać, że w schemacie *de ordine sacro* była mowa o do-

[44] *Historia Soboru Trydenckiego*, Bari 1935, t. I, str. 4. W związku z poruszoną tutaj kwestią por.: R. Amerio, *Il Sarpi dei Pensieri filosofici inediti*, Turyn 1950, str. 8-9, gdzie został uwydatniony rozdźwięk między literą a meritum (czyli w pewnym sensie ukrytym przesłaniem) owego tekstu Sarpiego: w gruncie rzeczy Sarpi wykazuje w nim skuteczność ludzkich zabiegów, polegających w tym przypadku na manipulowaniu czcigodnym Zgromadzeniem.

[45] Pozwolę sobie stwierdzić, że o tych pracach przygotowawczych piszę ze znajomością rzeczy, gdyż biskup Lugano, Angelo Jelmini, członek wspomnianej Komisji, wciągnął mnie do współpracy przy opracowywaniu schematów i redagowaniu jego opinii, dzięki czemu miałem okazję zapoznać się z całością dokumentacji.

puszczaniu do święceń kapłańskich żonatych mężczyzn, zaś schemat *de libertate religiosa* (na kształt którego ogromny wpływ wywarł kardynał Bea, najbardziej kontrowersyjna postać zgromadzenia ekumenicznego) zawierał istotną innowację, która ostatecznie została przyjęta, a która jak się zdaje doprowadziła do zboczenia doktryny katolickiej z drogi kanonicznej, przepowiadanej od wieków przez Kościół. Mam tu na myśli *zasadę funkcjonalności*. Zasada ta jest typowa dla nowoczesnego pragmatyzmu i aktywizmu, zgodnie z którymi przydatność mierzona jest wydajnością – tak w odniesieniu do przedmiotów, jak i do działań – i gdzie ignorowany jest immanentny, nieprzechodni charakter czynu osoby, a w każdym razie jest on podporządkowywany działaniu przechodniemu, ukierunkowanemu na skutki zewnętrzne (por. § 216 i 217). Owa zasada została też sformułowana *expressis verbis* w schemacie *de disciplina cleri*, zakładającym odchodzenie na emeryturę biskupów i księży, którzy osiągnęli określony wiek. Wiemy, że jedną z konsekwencji tego hołdowania aktywizmowi stał się motu proprio *Ingravescentem ætatem*, a konkretnie *diminutio capitis*, czyli utrata prawa głosu przez kardynałów, którzy ukończyli 80 lat. Należy ponadto wspomnieć, że pewna szczególna „sugestia" w sprawie sutanny otworzyła drogę do przywdziewania przez księży świeckiego ubioru, co oznacza zacieranie różnicy między osobą duchowną a osobą świecką, a ostatecznie doprowadziła do uchylenia przepisu, który zobowiązywał księży do noszenia sutanny podczas sprawowania czynności kapłańskich. Prawdą jest też, że na etapie prac wstępnych ścierały się z sobą opcje charakterystyczne dla pewnych „szkół". Zwolennicy jednej z nich zgłaszali propozycję, by w doktrynę soborową włączyć wątpliwe teologicznie stanowisko w sprawie „otchłani" dla dzieci, a nawet dla dorosłych. Materia ta została ostatecznie pominięta przez dekrety soborowe – z pewnością dlatego, że zbytnio „zahaczała" o spór dotyczący pre-

destynacji, o której również nie ma ani słowa w dekretach[46]. Tym niemniej stojący za owymi tendencjami duch pelagiański zawładnie posoborową myślą teologiczną, jak wykażemy nieco dalej.

Podczas zgromadzenia plenarnego bardziej zaznaczył się wpływ (odczuwalny już na etapie przygotowawczym) tych, którzy chcieli innowacji w sposobie kształcenia duchowieństwa (schemat *de sacrorum alumnis formandis*). Zgodnie z odwieczną pedagogiką Kościoła, konkretnie wyrażającą się w systemie seminariów, księża powinni być kształceni w oparciu o szczególne zasady, uwzględniające specyfikę ontologiczną i moralną ich stanu konsekrowanego. Tymczasem w schemacie znalazły się sugestie, by kształcenie księży upodobniło się jak najbardziej do sposobu kształcenia osób świeckich; *ratio studiorum* dla seminariów miałoby być wzorowane na programach szkół publicznych; jednocześnie *kultura duchowieństwa* nie miałaby odznaczać się niczym szczególnym od kultury laikatu. Głównym argumentem zwolenników tego podejścia było to, co stało się w ogóle dominującym motywem (by nie powiedzieć „tematem z wariacjami") Soboru: a mianowicie że ludzie Kościoła powinni dostosować się do świata, aby móc skuteczniej realizować w nim swe posłannictwo nauczania i uświęcania.

Jeśli chodzi o *zjednoczenie chrześcijan*, odezwały się głosy tych, którzy protestantów – wyzbytych godności kapłańskiej, hierarchii, sukcesji apostolskiej, sakramentów – chcieli postawić w jednym szeregu z prawosławnymi, którzy mają właściwie wszystko wspólne z katolikami, oprócz zasady prymatu i nieomylności. Pius IX uczynił, jak pamiętamy, wyraźne rozróżnienie: posłał legatów apostolskich z zaproszeniami do wschodnich patriarchów (z których wszyscy odpowiedzieli, że nie mogą udać się na Sobór); z drugiej zaś strony nie potraktował jako Kościoły poszczególnych

[46] Zob. Delhaye-Guéret-Tombeur, Concilium Vaticanum II, Konkordancja, Skorowidz, Listy frekwencyjne, Tablice komparatywne, Louvain 1974.

wyznań protestanckich, uważanych za zwykłe stowarzyszenia, natomiast wydał odezwę do wszystkich protestantów (*ad omnes protestans*), żeby powrócili do jedności, od której się oddalili. Linia laksystyczna, która doszła do głosu na etapie przygotowań do Soboru, z jej argumentem o domniemanym „częściowym parytecie" między katolikami i niekatolikami, była w mniejszości. Jednak doprowadziła ona do tego, że zaproszono protestantów w charakterze obserwatorów na takich samych zasadach, jak prawosławnych. A i później jeszcze dała znać o sobie – przy okazji układania dekretu o ekumenizmie: *de œcumenismo* (§ 245 i 247).

Ostatnim wspólnym elementem charakteryzującym zarówno przygotowania, jak i końcowy etap Soboru, był ogólny optymizm. Znajduje on niewątpliwie odbicie w diagnozie i w prognozach wspomnianej Komisji, choć trzeba dodać, że nieraz udało się poskromić w tej fazie zapędy tych, którzy pozostawali w mniejszości. I tak nie znalazł się w schemacie *de Ecclesia* (rozdział 5: *de laicis*) zapis, że postęp techniczny, mający przemożny wpływ na nowoczesną kulturę, sprzyja postępowi w dziedzinie godności ludzkiej i przyczynia się do ogólnej pomyślności. Nie pozwoliła na to większość, która podkreślała neutralny charakter postępu technicznego w odniesieniu do wartości moralnych. O ile bowiem postęp techniczny potencjalnie rozszerza pole praktykowania moralności, nie sprawia, że te moralne działania stają się doskonalsze. A jednak owa idea czynienia sobie ziemi poddaną przy pomocy techniki zostanie usankcjonowana (por. § 218) w dokumentach końcowych i przeniknie posoborową myśl teologiczną. Wyniesienie techniki do rangi siły „cywilizacjotwórczej", a jednocześnie uszlachetniającej człowieka w wymiarze moralnym, uwiarygodniło tezę, że świat kroczy drogą postępu, co było lansowaniem bezkrytycznego optymizmu. Zresztą ten optymizm towarzyszył zgromadzeniu ekumenicznemu do końca, zaciemniając realny obraz stanu katolicyzmu.

Warto tutaj przytoczyć krytykę wyrażoną przez jednego z Ojców centralnej Komisji ds. przygotowań do Soboru na temat zbyt upiększonego opisu sytuacji świata oraz Kościoła w świecie: „Nie podzielam przedstawionego tu radosnego opisu sytuacji Kościoła. Wydaje mi się, że odzwierciedla on raczej życzenia, a nie rzeczywistość. Jaki jest powód mówienia o *„wzroście religijnej żarliwości"*, i jakich czasów to dotyczy? Sięgnijmy do danych statystycznych, z których wynika, że praktyka religijna, wiara katolicka i moralność publiczna zanikają u większości osób, by nie rzec: popadają w ruinę! Czyż ogólny stan dzisiejszej mentalności nie jest z gruntu obcy wierze katolickiej – po tym, jak polityka oddzieliła się od Kościoła, filozofia od dogmatów wiary, badania naukowe od szacunku wobec Stwórcy, a rozwój techniczny od prymatu prawa moralnego? Czyż Kościół nie cierpi na brak rąk do pracy w Winnicy Pańskiej? Czyż poszczególne jego części nie są dziś miażdżone przez Gigantów i Minotaurów obnoszących się w świecie ze swoją butą i arogancją, bądź zagrożone schizmą, jak np. w Chinach? Czyż wiele naszych misji w krajach pogańskich, zakładanych i pielęgnowanych z tak orgomną gorliwością i miłością, nie zostało spustoszonych przez Wroga? Czyż ateizm nie jest celebrowany – już nie przez poszczególne jednostki, lecz przez całe narody, czego świat nigdy wcześniej nie widział – a w wielu przypadkach usankcjonowany prawnie? Czyż nasza liczba nie zmniejsza się stale proporcjonalnie, podczas gdy Islam i pogaństwo niepomiernie się rozrastają? Stanowimy już tylko piątą część mieszkańców Ziemi. A przecież niedawno stanowiliśmy jedną czwartą! I czy nasze obyczaje nie upodabniają się do pogańskich, jeśli uwzględnić rozwody, aborcję, eutanazję, sodomię, kult Mamony[47]?" Autor tych słów konkluduje, że w swej diagnozie opiera się na ocenie ludzkiej, w tym na analizie historycznej, nie przesą-

[47] (Tekst łaciński na str. 47-48 oryginału).

dzając o tym, co może sprawić w swoim Kościele nadzwyczajne działanie Bożej Opatrzności „tam, gdzie ludzka mądrość nie sięga".

31. Jeszcze o paradoksalnym zakończeniu Soboru: Synod Rzymski.

O „paradoksalnym" zakończeniu Soboru – między innymi, jak już wyjaśniłem, w zestawieniu z tym, co charakteryzowało jego fazę przygotowawczą – świadczą nie tylko dokumenty końcowe, lecz również następujące, istotne fakty:

- *chybione prognozy* papieża oraz tych, którzy zajmowali się przygotowaniami do Soboru;
- *nieskuteczność pierwszego Synodu Rzymskiego* zwołanego przez Jana XXIII, a który był wstępem do Soboru;
- niemal natychmiastowe *zniweczenie* Konstytucji Apostolskiej *Veterum sapientia* określającej, jak powinno wyglądać oblicze kulturowe Kościoła i Soboru.

Papież Jan XXIII, który wyobrażał sobie Sobór jako wielki akt odnowy Kościoła oraz szansę na jego usprawnienie funkcjonalne, sądził, że dołożył wszelkich starań, by tak się istotnie stało i miał nadzieję, że uda mu się doprowadzić do zakończenia Soboru w ciągu kilku miesięcy[48] – mniej więcej tak, jak było w przypadku pierwszego Soboru Laterańskiego w 1123 r. (za Kaliksta II), gdy trzystu biskupów zakończyło obrady po dziewiętnastu dniach, czy w przypadku drugiego Soboru Laterańskiego w 1139 r. (za Innocentego II) z udziałem tysiąca biskupów, który trwał siedemnaście

[48] Wynika to z *positio*, czyli tezy figurującej w materiałach fazy wstępnej procesu beatyfikacyjnego Jana XXIII, o której dowiedział się dziennikarz F. d'Andrea wskutek czyjejś niedyskrecji (por. *Il Giornale Nuovo* z 3 stycznia 1979). Ale wynika to również ze słów samego papieża wypowiedzianych na audiencji generalnej z 13 października 1962 r.: wyraził on wówczas nadzieję, że Sobór będzie mógł się zakończyć przed Bożym Narodzeniem.

dni. Tymczasem Sobór Watykański II rozpoczął się 11 października 1962 r., a zakończył 8 grudnia 1965 r. – co oznacza, że trwał nieprzerwanie trzy lata. Niespełnienie się owych przewidywań wynikało z fiaska *Soboru, który został przygotowany*: w jego miejsce powstał Sobór różny od pierwszego. Powstał niejako „samorodnie", *autogenicznie*, jak powiedzieliby starożytni Grecy.

Pierwszy Synod Rzymski był pomyślany i zwołany przez Jana XXIII jako uroczysty akt przedwstępny, prefiguracja tego, co miało wydarzyć się na Soborze generalnym. Dosłownie tak to określił on sam w swoim przemówieniu do duchowieństwa i wiernych z 29 czerwca 1960 r. Wszyscy zdawali sobie wówczas sprawę, że znaczenie tego Synodu wykracza daleko poza granice diecezji rzymskiej. Przyrównywano go do synodów zwołanych przez Karola Boromeusza przed Soborem Trydenckim. Była to zarazem okazja do „odkurzenia" starego powiedzenia, że cały świat katolicki jest wzorowany na partykularnym kościele rzymskim. O tym, że w zamyśle papieża Synod Rzymski miał stanowić przykład ukazujący drogę tym, którzy wezmą udział w Soborze, świadczy również fakt, że Jan XXIII polecił bezzwłocznie przetłumaczyć łacińskie dokumenty Synodu na język włoski i na inne najważniejsze języki.

Dokumenty Synodu Rzymskiego, zatwierdzone w dniach 25, 26 i 27 stycznia 1960 r., stanowiły wyraźny powrót do tego, co jest samą istotą Kościoła. Nie mam w tym przypadku na myśli jego istoty nadprzyrodzonej, której tak czy inaczej żadna siła nie jest w stanie naruszyć, lecz jego istotę historyczną. By posłużyć się językiem Machiavelliego, chodzi o „powrót instytucji do jej zasad". Synod proponował radykalną *restaurację* we wszystkich wymiarach życia Kościoła. Propozycje dotyczące dyscypliny duchowieństwa były oparte na tradycyjnych wzorcach wypracowanych podczas Soboru Trydenckiego, a w szczególności na dwóch zasadach: pierwsza z nich dotyczy szczególnej natury osoby konsekro-

wanej, która otrzymuje nadprzyrodzony charyzmat pełnienia dzieł Chrystusa. Tym samym jest ona wyraźnie wyodrębniona z laikatu (*„sacrato"* oznacza *oddzielony*). Druga zasada, wynikająca z pierwszej, to zasada ascetycznego wychowania oraz ducha ofiary – co odróżnia duchowieństwo od laikatu jako zbiorowość, choć indywidualnie także osoby świeckie mogą wieść życie ascetyczne. Przeto Synod zalecał osobom duchownym styl życia wyraźnie odróżniający się od stylu laikatu. A wymaga on m.in. noszenia stroju duchownego, umiarkowania w jedzeniu, powstrzymywania się od brania udziału w publicznych widowiskach, stronienie od zajęć świeckich. Tym samym została ponownie podkreślona specyfika całej „formacji" osób duchownych, co rok później papież jeszcze raz uroczyście potwierdził w Konstytucji *Veterum sapientia*. Polecił on też ponowne wydanie *Katechizmu* Soboru Trydenckiego, co niestety nie zostało wykonane. Dopiero w 1981 r. ukazał się jego przekład we Włoszech, *notabene* z inicjatywy prywatnej (*OR* z 5-6 lipca 1982).

Nie mniej istotne wydają się regulacje Synodu dotyczące liturgii. Potwierdzono uroczyście obowiązkowy charakter łaciny, potępiono wszelką kreatywność celebransa, mogącą powodować zdegradowanie czynności liturgicznych, a więc czynności sprawowanych wobec ludu Bożego z ramienia Kościoła, do rangi nabożeństw prywatnych. Podkreślono obowiązek bezzwłocznego (*„quamprimum"*) chrzczenia nowonarodzonych dzieci. Przypomniano o zalecanym, tradycyjnym kształcie i usytuowaniu tabernakulum. Zalecono kultywowanie śpiewu gregoriańskiego oraz postanowiono, że nowe pieśni kościelne tworzone przez lud wymagają zatwierdzenia przez biskupa ordynariusza. W myśl dokumentów Synodu należy wyeliminować z kościołów wszelkie elementy świeckie. W związku z tym nie powinny się tam odbywać widowiska i koncerty; powinno się też w nich zakazać sprzedaży druków i obrazów, robienia zdjęć i zapalania świec przez wiernych,

którą to czynność należy pozostawić kapłanom. Dawne rygory dotyczące sposobu obchodzenia się ze sferą sacrum powinny objąć też – jak podkreślono – miejsca konsekrowane, wobec czego należy przywrócić zakaz przebywania kobiet w prezbiterium. Wreszcie ołtarz usytuowany w taki sposób, że kapłan stoi twarzą do wiernych, jest dopuszczalny jedynie w drodze wyjątku: udzielenie takiej dyspensy leży w gestii biskupa diecezjalnego.

Któż by nie widział tego, że owe radykalne wskazania Synodu na rzecz powrotu do dyscypliny zostały rychło przekreślone przez Sobór, i to nieomal punkt po punkcie. W ten oto sposób Synod Rzymski, który miał być poniekąd prefiguracją i „szablonem" dla Soboru, popadł w ciągu zaledwie kilku lat w całkowite zapomnienie, czy też raczej został świadomie wymazany z pamięci[49]. Powyższą konstatację zilustruję czymś, co mnie samemu się przytrafiło: otóż szukałem w bibliotekach Kurii i w archiwach diecezjalnych jakichkolwiek dokumentów Synodu Rzymskiego. Na próżno! Musiałem w końcu wypożyczać je ze świeckich bibliotek publicznych[50].

32. Dodatkowy przyczynek do tezy o paradoksalnym zakończeniu Soboru: Konstytucja Apostolska „Veterum sapientia".

Posługiwanie się łaciną jest w Kościele katolickim czymś, co zdaje się leżeć w jego naturze – nie z powodów metafizycznych, lecz historycznych. Również w świadomości zwykłych ludzi łacina

[49] W *OR* z 4 czerwca 1981 r. ukazał się artykuł utrzymany w duchu *„loquimini nobis placentia"*. Napisano w nim, że dzieło odnowy Kościoła zostało zapoczątkowane przez Jana XXIII. Droga do tej odnowy wiodła przez Synod rzymski i przez Sobór, przy czym „oba ostatecznie stopiły się w jedno". Owszem – pod warunkiem, że „stopienie się" oznacza „unicestwienie". Trzeba tu podkreślić, że w dokumentach soborowych nie pojawia się ani jedna, choćby najmniejsza wzmianka o Synodzie.

[50] Prima Romana Synodus, A.D. MDCCCCLX, Typ. Polyglotta Vaticana, 1960.

kojarzona jest ze sprawami Kościoła. Nadto jest ona czynnikiem, który symbolizuje jego historyczną ciągłość. Słowem: stanowi jego znak rozpoznawczy. Nie ma takiej rzeczywistości wewnętrznej, która nie przejawiałaby się w znakach zewnętrznych. Rzeczywistość podlega różnym fluktuacjom: to „wznosi się", to znów „opada" – a wraz z nią owe znaki. Jeżeli chodzi o Kościół katolicki, zawsze panowało w nim przekonanie o potrzebie trwałości tego zewnętrznego znaku, jakim jest łacina, dzięki czemu łatwiej można zabezpieczyć także wewnętrzną rzeczywistość Kościoła. Tym bardziej, że chodzi o rzecz tak szczególną, jak język: w języku bowiem forma i treść – czyli to, co zewnętrzne, i to, co wewnętrzne – są z sobą nierozerwalnie splecione. Ruinie, która nastąpiła po Vaticanum II, towarzyszyło wiele symptomów opłakiwanej przez Pawła VI autodestrukcji Kościoła.

W paragrafach 278 i 279 powiemy więcej o tym, jakie wartości niesie z sobą posługiwanie się przez Kościół łaciną. W tym miejscu chcemy przede wszystkim skupić uwagę na rozbieżności między impulsami, jakie pojawiały się w fazie bezpośrednio poprzedzającej Sobór, a jego końcowymi efektami.

Przy pomocy swej encykliki *„Veterum sapientia"* Jan XXIII chciał spowodować zwrócenie się Kościoła ku swym pierwocinom, gdyż w jego przekonaniu tylko mocne oparcie na gruncie pierwotnych zasad mogło pozwolić Kościołowi *odrodzić* się we współczesnym świecie tak, by przy okazji się nie *wyrodzić*. Przywiązywał on do tego dokumentu ogromne znaczenie: podpisał go w Bazylice Św. Piotra w obecności kardynałów i całego duchowieństwa Rzymu – w tak uroczystej oprawie, jaka w owym stuleciu nigdy nie towarzyszyła podobnemu wydarzeniu. Tej wyjątkowej wagi dokumentu papieskiego nie jest w stanie przekreślić fakt jego natychmiastowego „zepchnięcia w nieświadomość": wartości nie stają się nimi z powodu ich szerokiej akceptacji. A owo wyjątkowe znacze-

nie wynika z doskonałej zgodności encykliki *„Veterum sapientia"* z historyczną indywidualnością Kościoła.

Wspomniany dokument[51], to nade wszystko afirmacja ciągłości. Kultura Kościoła jest kontynuacją antycznej kultury helleńskiej i rzymskiej głównie w tym sensie, że od początku dzieła literatury chrześcijańskiej powstawały w grece i w łacinie. Inkunabuły Świętych Ksiąg są pisane po grecku. Najstarsze symbole wiary również oparte są na tych dwóch starożytnych językach. Od połowy III wieku Kościół rzymski jest już w pełni łaciński, ale na Soborach pierwszych wieków chrześcijaństwa nie posługiwano się żadnym innym językiem niż grecki. Jest to czynnik wewnętrznej ciągłości Kościoła. Ale należy do tego dołączyć aspekt „zewnętrznej ciągłości", wykraczający nawet poza erę chrześcijańską, a związany z zaadaptowaniem mądrości, która była obecna w dawnym świecie pogańskim. Nie chodzi mi tutaj o to, by mówić o *„świętym Sokratesie"*. Ale nie możemy ignorować doktryny greckich i łacińskich Ojców przypomnianej przez papieża, który cytuje pewien tekst Tertuliana (*loc. cit.*, szpalta 361). Według tej doktryny istnieje ciągłość między światem idei, jakie znała mądrość starożytna, *Veterum sapientia*, a światem idei, który kształtował się po objawieniu Słowa wcielonego.

Myśl chrześcijańska koncentrowała się na odczytaniu i opracowaniu treści objawionych w sposób nadprzyrodzony, jednak czerpała zarazem z dorobku idei „objawionych w sposób przyrodzony" – w świetle stworzonego rozumu. A zatem świat klasyczny nie jest obcy religii katolickiej. Oczywiście, religia ta ze swej istoty zawiera pewne prawdy wykraczające poza światło stworzonego rozumu. Ale jest w niej także miejsce dla wszystkich prawd, do

[51] Autor określa go mianem encykliki. Natomiast w *DC* nr 1372 (szpalty 361-367) został on zamieszczony w całości jako Konstytucja Apostolska z 22 lutego 1962 r. (*przypis redakcji*).

Otóż całkowity odwrót od łaciny, jaki nastąpił na Soborze pomimo wstępnego projektu przewidującego przywrócenie łacinie jej dawnego miejsca, to kolejny przyczynek do mojej tezy o „paradoksalnym" zakończeniu Soboru. Do tego, aby Konstytucja *Veterum sapientia* została wprowadzona w życie, byłaby potrzebna autorytarna postawa, skoordynowany wysiłek wszystkich ciał wykonawczych oraz mocne zaangażowanie – takie, jakie można było obserwować podczas wielkiej reformy publicznej oświaty ministra Giovanniego Gentile, która zadecydowała o kształcie programów szkolnych na pięćdziesiąt lat. Zwróćmy uwagę, że reforma ta stawiała tysiące nauczycieli zatrudnionych w szkołach publiczych w sytuacji analogicznej do tej, jaka wynikała dla wielu nauczycieli seminariów z Konstytucji *Veterum sapientia*. Musieli oni spełnić wymagania reformy lub odejść ze szkolnictwa.

Inaczej stało się w przypadku reformy nauczania seminaryjnego, która napotkała na rozmaite opory, zwłaszcza ze strony duchowieństwa niemieckiego. Została ona zaatakowana w książce Winnigera opatrzonej przedmową biskupa Strasburga, i... w krótkim czasie nic z niej nie pozostało. Początkowo papież nalegał, by reformę wdrożyć, później jednak zalecił, aby nie była ona traktowana jako obowiązkowa. Ci, którzy z racji pełnionego urzędu byli zobowiązani do jej wdrożenia, wykorzystali skwapliwie moment słabości papieża. Ostatecznie Konstytucja apostolska *Veterum sapientia*, która początkowo zyskała sobie opinię ze wszech miar słusznej i pożądanej, została zupełnie zignorowana. Nie wspomina o niej żaden z dokumentów soborowych. Niektóre biografie Jana XXIII w ogóle ją przemilczają (tak, jak gdyby fakt ten nigdy nie zaistniał), zaś najbardziej aroganccy biografowie twierdzą, że jej ogłoszenie było błędem.

W całej historii Kościoła nie ma drugiego takiego dokumentu papieskiego, który byłby przyjmowany tak uroczyście, by wkrótce

potem popaść w niełaskę i w zapomnienie. Nierozstrzygnięta pozostaje kwestia, czy „spisanie na straty" tej Konstytucji wynikło z braku roztropności w momencie jej podpisywania, czy też z braku determinacji przy jej egzekwowaniu.

33. Zakończenie Soboru Watykańskiego I.

Od czasów apostolskich aż po Watykan I te zgromadzenia ekumeniczne, które nazywamy Soborami, były zawsze zwoływane z trzech powodów: mając na względzie sprawy wiary *(causa fidei)*, sprawy jedności *(causa unionis)* lub w celu przeprowadzenia reform *(causa reformationis)*. Podczas soborów odbywających się w I wieku chrześcijaństwa drugi i trzeci z tych powodów zawierały się *implicite* w pierwszym. Jest przecież czymś oczywistym, że rozstrzygnięcie dogmatów wiary (np. o bóstwie i człowieczeństwie Chrystusa) przyczyniało się do przezwyciężenia różnic doktrynalnych i do ugruntowania pokoju społecznego w Kościele. Zaś jeśli uwzględnimy ścisły niegdyś związek między dogmatyką a dyscypliną, z powyższego wynikała nie tylko jakaś reguła wiary, ale też reguła działania. Jednak w późniejszych czasach schizma Focjusza i Michała Cerulariusza, a potem wielki rozłam, do jakiego doszło w Niemczech, postawiły na porządku dziennym kwestię jedności. Ona to zdominowała Sobór Lyoński w 1274 r. i Sobór Florencki w 1439 r. Wreszcie upadek obyczajów duchowieństwa, nadużycia Kurii Rzymskiej i „utylitarny" rozrost papiestwa doprowadziły do tego, że na Soborze Trydenckim (1545-1563) musiała wysunąć się na plan pierwszy kwestia reform.

Te trzy motywy towarzyszyły również Soborowi Watykańskiemu I. Apel, jaki został wówczas skierowany do niekatolików, stał się tematem licznych publikacji i polemik. Opracowanie zagadnień związanych z *causa unionis* powierzono wówczas jednej z czterech wielkich komisji przygotowawczych. Również zapowiedź reform *(causa reformationis)* wywołała całą lawinę petycji i suge-

stii, co dowodzi, że i tym razem nic nie odbywało się przy „opuszczonej kurtynie". Już wówczas – a działo się to w połowie XIX w. – byli ludzie, którzy chcieli, by Sobór zakazał stosowania kary śmierci. Inni proponowali ekskomunikę dla sprawców wojen: *„Si quis bellum incipiat, anathema sit"*. Jeszcze inni żądali zniesienia celibatu dla księży rzymskokatolickich albo opowiadali się za wyborem biskupów w drodze demokratycznego głosowania. Kapucyn Antonio di Reschio[54] zgłosił osobliwy pomysł zorganizowania mas katolickich. Postulował on, by wszyscy katolicy zostali podzieleni na „kongregacje": od dzieci po osoby dorosłe i od osób żyjących w celibacie po małżonków. Członkowie tych „kongregacji" nie mieliby przyjaźnić się ani żenić między sobą. Prowadziłoby to do odcięcia się nie tylko od tych, którzy są poza Kościołem lub są osobami niepraktykującymi, ale dodatkowo od tych wiernych, którzy nie przystąpiliby do takich „kongregacji".

Pomimo takich ekstrawagancji oraz dochodzącego do głosu nurtu modernistycznego faza przygotowań do Soboru Watykańskiego I pozwoliła na nadanie jasnego kierunku zgromadzeniu ekumenicznemu, co zapewniło na długie dziesięciolecia jedność Kościoła.

Jeśli chodzi o *causa fidei*, potępione w *Syllabusie* błędy zostały raz jeszcze napiętnowane – wprost lub *implicite*. Co do *causa unionis*, podtrzymano, że jedność musi dokonać się przez ponowne zjednoczenie, czyli powrót kościołów odłączonych na łono Kościoła rzymskokatolickiego. Gdy zaś chodzi o *causa reformationis*, potwierdzono zasadę, że wszyscy wierni podlegają prawu naturalnemu i prawu boskiemu, będącemu w posiadaniu Kościoła. Przypieczętowało tę zasadę orzeczenie dogmatyczne nieomylności papieża w sprawach wiary.

---

[54] *Mansi*, t. 49, str. 456.

34. Konkluzje Vaticanum II. – Wymiar duszpasterski.

Te trzy tradycyjne motywy można odnaleźć w założeniach Soboru Watykańskiego II, choć zostały one odmiennie sformułowane. Inaczej też rozłożono akcenty. Prócz tego nadano owym kwestiom szczególne zabarwienie, gdyż powiązano je ściśle z problematyką duszpasterską.

Zgodnie z dekretem *Presbyterorum ordinis* (§ 12, ostatni punkt) Sobór ma realizować trzy cele. Są to:

- „wewnętrzna reforma Kościoła" (co zdaje się dotyczyć zarówno *wiary*, jak i *reformy*);
- „niesienie Dobrej Nowiny całemu światu" (co znów dotyczy *wiary – non servanda sed propaganda*);
- „dialog z dzisiejszym światem" (znowu łączy się to niewątpliwie z *fide propaganda*, albo, by użyć bardziej współczesnego określenia, z *„evangelizando mundo"*).

W swoim przemówieniu rozpoczynającym drugą sesję soborową (*DC*, 1963, szpalty 1345-1361) Paweł VI wyliczył w czterech punktach cele Soboru. Pierwszym z nich miało być *uświadomienie sobie, czym jest Kościół*. Jak bowiem wydało się Ojcu Świętemu, „prawdę o Kościele Chrystusowym należy zgłębić, uporządkować i wysłowić [...] nie tylko językiem dogmatów, ale wypowiadając, co Kościół myśli o sobie samym" (20). Przemyka się w tym stwierdzeniu cień subiektywizmu. Ważne jest wszak nie to, co Kościół myśli o sobie, lecz to, czym istotnie jest.

Drugim wymienionym przez papieża celem jest *reforma*: dążenie do tego, aby *poprawić się* – tj. zatroszczyć o zgodność z boskim wzorcem. W przemówieniu nie zostało dokonane rozróżnienie między zgodnością istotową, konstytutywną, która jest czymś absolutnie koniecznym, a zgodnością akcydentalną, podle-

gającą doskonaleniu. Według papieża reforma ta wymaga zaangażowania energii duchowych, „które są jakby utajone w Kościele" (32)*; chodzi przy tym o to, żeby zaktywizować i wydoskonalić Kościół w jego wymiarze historycznym.

Trzeci cel jest związany z *jednością*. Jak powiada Paweł VI, „dotyczy on innych chrześcijan" (36)*: tylko Kościół katolicki może zapewnić im doskonałą jedność kościelną. W ten sposób papież trzyma się tradycyjnej doktryny: Kościół ma już swe jasno określone centrum, ku któremu ciąży to, co oddalone i odłączone. Ojciec Święty dodaje, że „ruchy, jakie obserwujemy dziś w oddzielonych od nas wspólnotach chrześcijańskich pokazują [...], że jedności nie da się zrealizować inaczej, niż poprzez jedność wyznawanej wiary, uczestniczenie w tych samych sakramentach i organiczną harmonię [przejawiającą się] w jednolitym rządzeniu Kościołem" (37)*. Potwierdza w ten sposób konieczność zaistnienia trojakiej zgody: dogmatycznej, sakramentalnej i hierarchicznej. To zaś implikuje, że aspirowanie odłączonych braci do jedności musi oznaczać zwrócenie się przez nich ku tej nauce wiary, temu życiu sakramentalnemu i tej władzy, które znajdują się w Kościele katolickim. Tymczasem protestanci pojmują dążenie do jedności jako *wzajemne zbliżanie się* – co zakłada uczynienie przez wszystkie wyznania *ruchu* ku nowemu, wspólnemu centrum, które być może znajdowałoby się wewnątrz wspólnoty chrześcijan, ale byłoby różne od tego centrum jedności, za jakie uważa się Kościół rzymskokatolicki (por. § 245 i nast.).

Przeto soborowy ekumenizm był naznaczony pewną merytoryczną dwuznacznością, oscylowaniem między koncepcją nawrócenia (przywracania jedności), która oznacza powrót innych wyznań chrześcijańskich do katolickiego centrum, a koncepcją

---

* Por. powyższy § w tłumaczeniu zamieszczonym w *Documentation Catholique*, szpalta 1353.

nakładającą na wszystkie wyznania wymóg poszukiwania „centrum" położonego, jak by z tego wynikało, poza każdym z nich.

Czwartym celem według Pawła VI miałoby być „przerzucenie mostów ku współczesnemu światu". Zapoczątkowanie takiego dialogu miałoby oznaczać, że Kościół „*odkrywa* i potwierdza swe powołanie misyjne", czyli wypełnia swą podstawową misję ewangelizowania ludzkości. Tu słowo „odkrywa"[55] niesie z sobą ryzyko, że wykracza poza znaczenie, jakie papież chciał mu w tym przypadku nadać. Kościół zawsze głosił Dobrą Nowinę. Kiedy w wyniku wypraw odkrywano nowe kraje, w których wyznawano inne religie, i gdy okazywało się, że wobec ogromu zamieszkałego świata chrześcijaństwo jest „małe jak paznokieć" (by posłużyć się wyrażeniem Campanelli), w Kościele budził się duch misjonarski; pojawiły się pierwsze próby opracowań teologiczno-komparatywnych na użytek działalności misyjnej (podjął je właśnie Campanella), a Stolica Apostolska powołała do istnienia kongregację *de propaganda fide*.

Dialog ze światem papież utożsamił w oryginalny sposób z posługą, jaką Kościół powinien pełnić wobec świata, przy czym tak bardzo rozszerzył znaczenie owej posługi, że – jak się wyraził – Ojcowie Soboru nie zostali zaproszeni na to zgromadzenie ekumeniczne po to, by „zajmować się *własnymi* sprawami" (w domyśle: sprawami Kościoła), lecz sprawami *świata*. Jak się wydaje, nie został tu dostatecznie uwypuklony zasadniczy aspekt, a mianowicie ten, iż celem służby pełnionej przez Kościół w świecie jest to, aby świat zaczął służyć Chrystusowi, którego w wymiarze historycznym uosabia Kościół. Nie oznacza to, że Kościół czyni z człowieka niewolnika, przeciwnie: czyni go on dziedzicem Bożej obietnicy.

[55] „Odkrywać" nie oznacza tylko poznawać, dowiadywać się, lecz również ujawniać innym. Mimo to użycie tego słowa wydaje się niestosowne, gdyż świat nie oczekiwał Soboru z nadzieją, że zostanie mu ukazana ekspansja katolicyzmu.

Prawdopodobnie papież chciał w ten sposób odsunąć wszelkie podejrzenie o autorytaryzm, przeciwstawiając logice podbojów ideę służenia. A przecież Chrystus powiedził: „Jam zwyciężył świat, *ego vici mundum*."

35. Czego oczekiwano po Soborze.

Po omówieniu celów Soboru trzeba powiedzieć coś o towarzyszących mu oczekiwaniach i prognozach, a zwłaszcza: jakich konkretnych efektów jego prac wówczas się spodziewano. Cele są wyrazem woli, natomiast oczekiwania i przewidywania są pochodną ocen, poglądów, a często pragnień. Wymyślono termin „triumfalizm" na określenie tego, co miało jakoby charakteryzować postawę Kościoła w przeszłości, nie zauważając, że kłam temu twierdzeniu zadaje z jednej strony bezmiar cierpień, jakich w ostatnich stuleciach doświadczał Kościół atakowany przez współczesne państwo laickie, a z drugiej strony fakt równoczesnego oskarżania go o izolowanie się, a więc postawę defensywną i bojaźliwą wobec dzisiejszego świata. Otóż mimo dochodzącego niekiedy do głosu realizmu ogólny ton prognoz był pełen optymizmu i nadziei – przy czym nie chodzi tu o nadzieję teologiczną, która jest wynikiem nadprzyrodzonej pewności co do niezawodności Boskich obietnic, lecz o nadzieję czysto doczesną i świecką, często wynikającą z „pobożnych", choć nie zawsze zbożnych życzeń.

W swej mowie inauguracyjnej Paweł VI postanowił odnieść się do tego, „jak wygląda dzisiejsze życie ludzkości", naznaczone prześladowaniami religijnymi, ateizmem, który stał się normą życia społecznego, rezygnacją z poznawania Boga, żądzą bogactw i przyjemności. Papież powiedział m.in.: „*byłoby* czym się przerazić; [to tak] jak *gdybyśmy* widzieli więcej powodów do przygnębienia, niż do radości". Użył tu – nie bardzo wiadomo czemu – trybu przypuszczającego. Może nie chciał przemawiać w duchu zbyt kontrastującym z wypowiedziami swego poprzednika, Jana XXIII, który

11 października 1962 r. dał wyraz swemu przekonaniu, że niedługo „nad wszystkimi horyzontami rozbłyśnie światło prawdy, które skieruje na dobre drogi życie jednostek, rodzin i społeczeństw" (*DC*, 1387, szpalta 1378). Trzeba dodać, że w przypadku Pawła VI optymizm nie przejawiał się tylko w prognozach. Papież daje mu upust również w opisie aktualnego stanu Kościoła. Zestawmy to z innymi jego wypowiedziami, zmierzającymi w przeciwnym kierunku, a wówczas uświadomimy sobie jego umiejętność „wahadłowego" myślenia i zapominania o jednym skrajnym osądzie w momencie, gdy przystępuje do formułowania innego, dokładnie odwrotnego: „Radujmy się, bracia! Kiedyż wcześniej miał Kościół tak wysoką samoświadomość, czuł się tak *szczęśliwy*, tak *zjednoczony*, tak dobrze przygotowany do pełnienia swego posłannictwa?" (*brak datowania*)

Jeśli chodzi o kardynała Traglię, wikariusza Rzymu (zm. w 1977 r.), nie ograniczył się on do pytań retorycznych, ale stwierdził wprost: „Kościół katolicki nigdy wcześniej nie był tak zjednoczony wokół swego zwierzchnika. Nigdy też nie dysponował tak wzorowym duchowieństwem – zarówno pod względem moralnym, jak i intelektualnym. Nie grozi mu żaden wewnętrzny rozłam. W Kościele nie ma dziś sytuacji kryzysowej, z którą Sobór musiałby się zmierzyć" (*OR* z 9 paźdz. 1962). Taką ocenę można tłumaczyć chyba tylko silnym stanem emocjonalnym lub brakiem wiedzy historycznej.

To z pewnością ta egzaltowana natura kardynała kazała mu też wypowiedzieć następujące słowa w homilii, którą wygłosił 18 października 1965 roku: „Żaden Sobór w Kościele Bożym nie miał większego rozmachu, nie charakteryzował się tak sumienną pracą, rozległą tematyką, i nie przykuwał do tego stopnia uwagi" (*DC*, 1965, szpalta 2046). Nie ulega wątpliwości, że Sobór Watykański II był największy pod względem liczby uczestników, rozmachu organizacyjnego i rozgłosu. Jednak dla takiego wydarzenia ko-

wcześniej prawdy wiary oczywiste jest, że nie mogą one zostać w żaden sposób podważone).

Otóż powracając do typologii soborów, trzeba absolutnie uznać priorytet dogmatyki, gdyż wywodzi się ona z pierwotnej względem wszelkich twierdzeń teologicznych prawdy filozoficznej, która przepaja całe Pismo Święte. To, w jaki sposób prawdy wiary wypływają metafizycznie z bytu świadczy o prymacie poznania nad wolą oraz teorii nad praktyką: *„In principio erat Verbum"* (J I, 1). Wszelkie rozporządzenia odnoszące się do dyscypliny kościelnej byłyby bezzasadne, gdyby nie wynikały z poznania. Tu jednak, jak się zdaje, pokutuje czasami *tendencja pragmatystyczna*, która nieraz dawała o sobie znać podczas Soboru.

36. Prognozy kardynała Montiniego. Jego minimalizm.

Jeśli chodzi o przewidywania dotyczące Soboru, warto bacznie przyjrzeć się prognozie kardynała Montiniego, arcybiskupa Mediolanu, którą zamieścił pewien uniwersytet katolicki w jednej ze swoich publikacji. To wypowiedź osobliwa sama w sobie, ale nadto szalenie ciekawa jako materiał mówiący nam coś na temat konsekwencji (lub jej braku) w myśleniu papieża Pawła VI. Przy czym chcę zdecydowanie podkreślić element *konsekwencji*, czyli stałości – przynajmniej co do zasadniczych kierunków, które dominowały w myśleniu papieża Montiniego. Natomiast jeżeli mówię o *niekonsekwencji*, mam na myśli kontrast między ogólnym optymizmem, któremu Paweł VI tak często dawał wyraz, a pesymistycznymi akcentami, jakie pojawiły się pod koniec jego pontyfikatu. A oto wspomniana wypowiedź: „Sobór będzie musiał zakreślić granicę chrześcijańskiego relatywizmu, tzn. do jakiego stopnia religia katolicka ma być niewzruszona – tam, gdzie idzie o obronę wartości absolutnych – a na ile może ona, a nawet *powinna*, skłaniać się ku podejściu uwzględniającemu to, co *przynależne naturze* człowieka

w historycznym aspekcie jego ziemskiego bytowania" (*OR* z 8-9 paźdz. 1962)[58].

Pewne łamańce frazeologiczne, np. „skłaniać się ku podejściu uwzględniającemu to, co przynależne..." mogą utrudniać interpretację tej wypowiedzi; jednak zawarta w niej główna myśl jest oczywista. Cóż, wygląda na to, że Sobór nie miał służyć temu, by umożliwić katolicyzmowi ekspansję, lecz miał doprowadzić do zredukowania w nim wymiaru nadprzyrodzonego do minimum. Religia powinna nagiąć się do tego, co świeckie (co „przynależne naturze człowieka"). Oznacza to, że Kościół nie ma być już zaczynem dla świata, nie ma zabiegać o człowieka po to, by jego życie uległo gruntownej przemianie. Przeciwnie: to on powinien dać się przeniknąć światu, ażeby móc następnie ten świat przeniknąć.

Tego typu stanowisko sugeruje, że Kościół jest dziś zmuszony zawierać kompromisy ze światem – a więc znalazł się w sytuacji zbliżonej do tej, jaka miała miejsce w XVIII wieku, kiedy to Klemens XIV został zmuszony do rozwiązania Towarzystwa Jezusowego. Jest to przejaw postawy defensywnej, a co gorsza, zapowiedź działań soborowych opartych na przesłankach, które z punktu widzenia religii katolickiej są trudne do zaakceptowania. Mam tu zwłaszcza na myśli pobrzmiewającą w słowach kardynała Montiniego tezę, że należy przyjąć człowieka takim, jakim on jest. Tymczasem w myśl religii katolickiej natura ludzka jest skażona wskutek grzechu. Ale tej wiedzy towarzyszy wizja tego, czym człowiek powinien się stać; w rezultacie zadaniem katolicyzmu jest troszczenie się o to, aby ten człowiek ozdrowiał – czyli został zbawiony.

Pełne optymizmu słowa *kardynała* Montiniego z 1962 r. dziwnie brzmią w zestawieniu z wypowiedzią *papieża* Montiniego z 11 lutego 1976 r.: „Nie powinniśmy obawiać się tego, że być może

[58] Wszelkie podkreślenia w cytowanych tekstach pochodzą od autora. Ma to na celu zwrócenie uwagi na te elementy, które są przez niego komentowane.

któregoś dnia znajdziemy się w mniejszości – o ile tylko byliśmy wierni. Nie będziemy się wstydzić niepopularności, jeśli zachowaliśmy [wewnętrzną] spójność. Wreszcie nie będzie nam straszne *bycie pokonanym*, jeżeli pozostaniemy świadkami prawdy i wolności dzieci Bożych (*por.* Rz, VIII, 21) (*DC* z 7 marca 1976 r., str. 202).

Owa perspektywa klęski, która w obliczu wydarzeń z 1968 roku jawiła się jako całkiem realna, znalazła jeszcze bardziej przejmujący wyraz w pełnych tragizmu słowach papieża z okazji pogrzebu Aldo Moro: „oto uczucie pesymizmu zdaje się gasić tyle nadziei, *niwecząc* naszą ufność w dobroć rodzaju ludzkiego." Jest to jęk człowieka, ale przede wszystkim lament Papieża, który zbliżając się do kresu swej posługi opłakuje to, co uczynił dewizą swego pontyfikatu, a co właśnie legło w gruzach[59].

37. Prognozy katastroficzne.

Nie chodzi mi tutaj o prognozy zwiastujące kataklizm, lecz o oczekiwanie zdecydowanego, dramatycznego zwrotu. A chcę powiedzieć o przewidywaniach tych, którzy wieszczyli radykalne zmiany w Kościele, próbując nieraz walnie się do nich przyczynić. Biskup Metz, Schmitt, mówi o tym otwarcie: „Kontekst cywilizacyjny, którego jesteśmy świadkami, wymusza zmiany nie tylko w naszym zachowaniu zewnętrznym, lecz również w naszym podejściu do tego, co czynimy zarówno ze *stworzeniem*, jak ze *zbawieniem*, które przynosi Jezus Chrystus"[60]. Ukryta w tych słowach teza jest reprezentatywna dla poglądów, które zaczęły się wówczas szerzyć wśród wiernych, a nadto były propagowane przez pewne aktywnie działające grupy, które także Soborowi nadały istotne impulsy. Sprawcami tej tendencji katastroficznej byli ci, którzy

[59] G. Andreotti w swoim dzienniku (Diario 1976-1979, str. 224) zanotował, że Papież zdawał się wręcz „czynić Bogu wyrzuty z powodu wszystkiego, co się stało".
[60] Za *Itinéraires*, nr 160, str. 106.

prowokacyjnie przypisywali Janowi XXIII zamiar „wysadzenia od wewnątrz stalinowskiego monolitu Kościoła katolickiego" (*Corriere della Sera* z 21 kwietnia 1967). Byli to zwolennicy mglistego, poetyckiego teokosmologizmu Teilharda de Chardina: „Myślę, że faktem epokowym, charakteryzującym dzisiejszą religijność, są narodziny *Nowej Religii*, która stopniowo wiedzie do uwielbienia Świata i jest absolutnie potrzebna ludzkości po to, by mogła ona nadal pracować i działać. Jest więc czymś niezmiernie istotnym, abyśmy pokazywali, że Chrześcijaństwo zdolne jest przebóstwić naturalne, ludzkie *nisus* i *opus*" (*Dziennik*, str. 220). W owym czasie *Monitum* (upomnienie) Świętego Oficjum, zatwierdzone przez Jana XXIII, przeciwko doktrynom Teilharda de Chardina zaczynało być uważane za nieaktualne (zresztą sam Jan XXIII traktowany był przez niektórych jako „przeżytek")[61]. Doszedłszy do słusznego wniosku, że Kościół jest niereformowalny, nowatorzy postanowili zmusić go do porzucenia własnych ciasnych ram w dążeniu – by posłużyć się terminologią de Chardina – do „metachrystianizmu". Najwyraźniej w ich rozumieniu *odnowiona* religia miała być po prostu *nową* religią: chrześcijaństwo, jeżeli chciało być ocalone, musiało przejść głęboką metamorfozę. Ale jeśli religia nie chcąc umrzeć musi przekroczyć samą siebie, mamy tu do czynienia z wewnętrzną sprzecznością, a mianowicie: *ma ona umrzeć po to, by nie umrzeć*!

[61] W 1981 r. ujawniły się rozdźwięki w Kurii Rzymskiej, która przestała nawet dbać o spójny wizerunek. Z okazji stulecia urodzin Teilharda de Chardina, które było uroczyście obchodzone w paryskim *Instytucie Katolickim*, kard. Casaroli, watykański Sekretarz Stanu, wystosował do prezesa Instytutu bpa Pouparda list, w którym wyliczono rzekome zasługi słynnego jezuity dla Kościoła. Ponieważ wcześniej de Chardin otrzymał upomnienie od Świętego Oficjum za „dwuznaczności oraz poważne błędy", jakimi były obarczone jego teorie, hołd oddany mu przez Stolicę Apostolską wywołał zgorszenie, co zmusiło Watykan do „przemyślenia", czyli w praktyce do wycofania owej laudacji.

Jeszcze przed II Wojną Światową pojawiły się we francuskim katolicyzmie doktryny mówiące o potrzebie radykalnego zwrotu w Kościele. Np. kardynał Saliège napisał: „Bywały takie gwałtowne mutacje biologiczne, które umożliwiły pojawienie się nowych gatunków zwierząt. Czyż nie jesteśmy dziś świadkami mutacji powodującej głębokie przeobrażenie struktury człowieka w znaczeniu mentalnościowym, psychologicznym? Na to pytanie, które filozofom może wydać się niestosowne, będzie można odpowiedzieć za pięćset lat[62]" (30 czerwca 1940).

[62] Por. *Les Menus Propos* (*Sentencje*) kardynała Saliège, t. I, str. 22, Tuluza, wydawn. L'Equipe.

ROZDZIAŁ IV

PRZEBIEG SOBORU

38. Mowa inauguracyjna: antagonizm świat-Kościół a wolność Kościoła.

Wygłoszone przez Jana XXIII dnia 11 października 1962 r. przemówienie otwierające Sobór to dokument wielce złożony, zwłaszcza, że – jak wiele na to wskazuje – odzwierciedla on wprawdzie myśli papieża, lecz jest wersją przeredagowaną, noszącą ślady ingerencji kogoś innego. Przeto już na samym wstępie, z punktu widzenia samej genezy, dokument ten nastręcza problemy tak natury kanonicznej, jak i filozoficznej.

Przemówienie to *rozpoczyna się* od przypomnienia, że Kościół katolicki od każdego człowieka domaga się zajęcia jasnego stanowiska w kwestii wyznawanych wartości, oraz dokonania wyboru tego, co dla niego w życiu najważniejsze – przy czym stale apeluje o to, by sprawy doczesne odnosić do perspektywy wieczności. Oprócz słów proroctwa, że Chrystus będzie znakiem, któremu sprzeciwiać się będą, danym na powstanie i na *upadek* wielu (Łk II, 34) Papież cytuje też inny, jeszcze bardziej dosadny tekst z tej samej Ewangelii: „Kto nie jest ze mną, jest przeciwko mnie" (Łk XI, 23). Później w dokumentach soborowych owe fragmenty Pisma Świętego nie zostaną już ani razu przytoczone, gdyż Ojcowie Soboru zajmą się poszukiwaniem raczej tych płaszczyzn, gdzie świat i Kościół mogą się spotkać, aniżeli punktów, gdzie ujawniają się jaskrawe różnice i opozycje między nimi. Doskonała zgodność tej części przemówienia z duchem katolickim widoczna jest również tam, gdzie Ojciec Święty stwierdza, iż „wszyscy ludzie mają obo-

wiązek zabiegać przez całe swoje życie indywidualne i zbiorowe o dary niebieskie" (*DC* z 4 list. 1962, szpalta 1378, 1381). Jest tu zawarta tradycyjna myśl, że Bóg jest absolutnym Panem i Mistrzem, którego władza rozciąga się nad ludzkością – a więc nie tylko nad każdym człowiekiem z osobna, lecz także nad społeczeństwem, wobec czego obowiązki religijne ciążą również na państwie.

Drugim ważnym punktem mowy inauguracyjnej jest krytyka pesymizmu tych, którzy „w obecnym życiu społecznym dostrzegają jedynie upadek obyczajów" (*DC*, szpalta 1380). Papież przyznaje, że gdy patrzy się na kierunek zmian we współczesnym świecie, trudno nie ulec ogólnemu wrażeniu oddalania się ludzkości od spraw duchowych. Ale zauważa on też, że ten negatywny aspekt jest w jakiejś mierze skompensowany przez aspekt pozytywny, a mianowicie: „Kościół jest dziś wolny od wielu przeszkód, jakie niegdyś piętrzyli przed nim synowie tego świata, chcąc ograniczyć jego swobodę" (*Ibid.*). Mamy tu do czynienia raczej z niezbyt czytelną aluzją historyczną: można bowiem zastanawiać się, czy Papież miał na myśli ingerencje Cesarstwa albo Monarchii absolutnej w sprawy Kościoła w czasach, kiedy wszystko w ostatecznym rozrachunku podlegało Kościołowi, czy też wrogie działania XVIII-wiecznych rządów liberalnych, skutkujące zwłaszcza oddzieleniem religii od władzy państwowej, co przygotowało grunt pod współczesne systemy polityczne. Bardziej prawdopodobny wydaje się ten pierwszy wariant. Jednak trzeba tu zwrócić uwagę, że próby uzależnienia Kościoła od władzy cywilnej – m.in. poprzez ingerowanie w nominacje biskupów i w kwestie majątkowe – napotykały zawsze na formalny i praktyczny sprzeciw Kościoła (wystarczy wspomnieć, jak bardzo utyskiwał nad tym Rosmini).

Nawet „cesarskie prawo weta" (veto *Jus Exclusivæ*), stanowiące absolutnie nieformalną prerogatywę, w paru przypadkach zostało zlekceważone. Dotyczy to kilku konklawe, na których dokonano

wyboru Juliusza III, Marcelego II, Innocentego X, a po raz ostatni - Piusa X. Słowem wtedy, gdy Kościół nie dał się zastraszyć, nie uległ ultimatum stawianemu z przyczyn czysto politycznych.

Prawdopodobnie zawarta w mowie papieskiej optymistyczna opinia na temat swobody Kościoła dotyczyła Kościoła w Rzymie, odciążonego od dawnych obowiązków wynikających z władztwa doczesnego. Ale diagnoza ta ma się nijak do sytuacji wielu Kościołów partykularnych, z których niejeden dźwigał w tamtym czasie srogie jarzmo. Wszak Ojciec Święty był tego świadom – jako że sam wyraził ból spowodowany nieobecnością przedstawicieli niektórych episkopatów, którym uniemożliwiono przybycie na Sobór: „odczuwam żywe cierpienie z powodu nieobecności wielu biskupów, którzy za swoją wiarę w Chrystusa zostali wtrąceni do więzienia" (*DC* z 4 paźdz. 1962, szpalta 1380). Na marginesie należy podkreślić, że to niepożądane przez Papieża „uzależnienie" stanowiło w dawnych wiekach coś, co wynikało bezpośrednio z wzajemnego przenikania się życia religijnego i społecznego. Nie czyniono wówczas wyraźnego rozróżnienia między wymiarem religijnym a cywilnym (świeckim), gdyż obie te sfery uważano za integralną całość, której kształt nadawała religia. „Oswobodzenie" stało się rezultatem utraty przez Kościół władzy nad duchem świata pochłoniętego przez eudemonistyczne dążenie do szczęścia i zdominowanego przez indyferentyzm.

W kontekście soborowych rozważań o różnych aspektach wolności musi szczególnie zastanawiać jeden fakt, który właściwie został przemilczany: otóż chodzi mi o ograniczenie wolności podczas samego Soboru, na które Jan XXIII zgodził się kilka miesięcy wcześniej zawierając z Kościołem prawosławnym porozumienie, w myśl którego patriarchat moskiewski przystał na propozycję wysłania na Sobór swoich obserwatorów, w zamian za co Papież zobowiązał się, że Sobór powstrzyma się od potępienia komunizmu.

Rokowania w tej sprawie miały miejsce w 1962 roku w Metz. Szczegóły dotyczące czasu i miejsca spotkań ujawnił na konferencji prasowej biskup Schmitt, ordynariusz tamtejszej diecezji[63]. W ich wyniku zawarto porozumienie podpisane w imieniu Kościoła prawosławnego przez metropolitę Nikodema, a w imieniu Stolicy Apostolskiej przez kardynała Tisseranta, dziekana Świętego Kolegium. Informacja na ten temat znalazła się w biuletynie francuskiej partii komunistycznej *France nouvelle* (nr z 16-22 stycznia 1963), gdzie napisano: „Ponieważ światowy ustrój socjalistyczny wykazuje niezbicie swoją wyższość i ma za sobą poparcie setek milionów ludzi, Kościół nie może dłużej trwać w zapiekłym antykomunizmie. Zresztą w ramach swego dialogu z rosyjskim Kościołem prawosławnym zobowiązał się on, że *na Soborze powstrzyma się od bezpośrednich ataków na ustrój komunistyczny.*" Jeśli chodzi o media katolickie, jako pierwsza poinformowała o tym targu gazeta codzienna *La Croix* z 15 lutego 1963: „W wyniku rozmów biskup Nikodem zgodził się, by ktoś [z ramienia Kościoła] przybył do Moskwy w celu przekazania zaproszenia, *pod warunkiem, że zostaną udzielone gwarancje w sprawie apolityczności Soboru.*"

A więc sam fakt, że Moskwa postawiła taki warunek, nie został zatajony. Jednak pojedyncze wzmianki w prasie nie mogły przebić się skutecznie przez zgiełk medialny i dotrzeć do opinii publicznej, skoro informacji na ten temat nie podchwyciły inne media, w tym również katolickie, czego powodem mogło być albo zobojętnienie środowisk kościelnych na bezbożną naturę komunizmu, albo sugestie Papieża, by nie nadawać tej sprawie rozgłosu. Jednak wpływ tego faktu na przebieg Soboru był ogromny: podczas obrad padł wniosek o ponowne potępienie przez Kościół katolicki komunizmu, jednak przez wzgląd na złożoną obietnicę został on odrzucony.

[63] Za gazetą *Le Lorrain* z 9 lutego 1963.

To, że do takich porozumień w Metz rzeczywiście doszło, potwierdził niedawno biskup Georges Roche, który przez trzydzieści lat był sekretarzem kardynała Tisseranta, negocjatora z ramienia Stolicy Apostolskiej. Występując z listem otwartym w celu oczyszczenia kardynała z zarzutów formułowanych pod jego adresem przez Jeana Madirana stwierdził on, że wspomniane pertraktacje odbywały się na życzenie Jana XXIII, który posłuchał rady kardynała Montiniego. Tisserant „otrzymał formalne polecenie podpisania porozumienia, a następnie czuwania nad jego ścisłym przestrzeganiem podczas Soboru"[64].

W taki oto sposób Sobór został pozbawiony możliwości potępienia *komunizmu*. Warto podkreślić, że to słowo, które dawniej często przewijało się w dokumentach papieskich, nie padło ani razu w materiałach soborowych[65]. Ojcowie Soboru potraktowali osobno totalitaryzm, kapitalizm i kolonializm, natomiast swe stanowisko w sprawie komunizmu ukryli w ogólnym osądzie ideologii totalitarnych.

Stępienie zmysłu logicznego jest charakterystyczne dla naszych czasów. W przypadku Kościoła powoduje ono nawet zanik *obaw przed zaprzeczaniem samemu sobie*. Mowa inauguracyjna Papieża, wygłoszona w pierwszym dniu Soboru Watykańskiego II, sławi wolność, jakiej zażywa współczesny Kościół, by w innym fragmencie przyznać, że wielu biskupów Kościoła znajduje się w więzieniach z powodu wyznawania Chrystusa; z kolei przez wzgląd na złożoną obietnicę Kościół ma powstrzymywać się od potępiania komunizmu. Ta sprzeczność – zaiste niebagatelna – to jednak nic w porównaniu z faktem, że podczas tego Soboru odnowę Kościoła próbuje się oprzeć na otwartości wobec świata, po czym, rozpatrując problemy świata, usuwa się z pola widzenia ko-

[64] List biskupa Roche'a zamieszczony w *Itinéraires*, nr 285, str. 153.
[65] Por. „Konkordancje".

munizm, który przecież jest dla tego świata problemem jak najbardziej realnym, by nie rzec: zasadniczym.

39. Mowa inauguracyjna: „oryginalny" język a pierwotny sens.

W trzeciej kolejności Papież zajmuje się w swoim przemówieniu kwestią, która będzie stale w centrum uwagi Ojców Soboru: jak przekazywać współczesnemu światu prawdę katolicką tak, aby pozostała ona „pełna i czysta, wolna od upiększeń i przeinaczeń", a zarazem w taki sposób, by mentalność współczesna mogła zaakceptować ją jako własną.

Przed kimś, kto analizuje papieskie przemówienie, wyłania się tutaj niespodziewana trudność. Zgodnie z przyjętym zwyczajem za oficjalny uważa się wyłącznie tekst łaciński. Żaden przekład nie jest traktowany jako miarodajny, jeżeli nie został autoryzowany. Toteż ilekroć w *L'Osservatore Romano* pod tekstem łacińskim umieszczany jest jego odpowiednik włoski, figuruje tam adnotacja, że tekst w języku włoskim ma charakter „prywatnego przekładu". Jednak biorąc pod uwagę fakt, że w przypadku, o którym mówimy, tekst łaciński jest wytworem tłumaczy, którzy opierali się na oryginale zredagowanym przez Papieża po włosku, wydaje się zasadne sięgnięcie do tego oryginału, o ile jest on dostępny, i posłużenie się nim jako narzędziem do interpretacji tekstu łacińskiego. To „odwrócenie" jest uzasadnione z filologicznego punktu widzenia, natomiast jest *niekanoniczne*, gdyż Stolica Apostolska pozostaje wierna swojej maksymie, że jej intencje i postanowienia podawane są do wiadomości *wyłącznie w języku łacińskim.*

Tymczasem między tekstem łacińskim a wersją włoską przemówienia inauguracyjnego Papieża są tak istotne różnice, że zmienione zostało niekiedy znaczenie. Dodatkowo wiele późniejszych omówień w literaturze teologicznej opierało się na *przekładzie na język włoski*, a nie na łacińskim *oryginale*. Chcę raz jeszcze pod-

kreślić, że różnice są tak ogromne, że prędzej można tu mówić o parafrazie niż o tłumaczeniu. I tak np. w przekładzie włoskim, zamieszczonym w *OR* z 12 października 1962 roku i przedrukowanym we wszystkich włoskojęzycznych wydaniach dokumentów soborowych, mamy (tłumacząc dosłownie na język polski): „[Doktryna] powinna być analizowana i prezentowana zgodnie z metodami badawczymi i ujęciami właściwymi dla myśli nowożytnej"[66] (por. przypis w *DC*, str. 1377).

Otóż w oryginale łacińskim czytamy: „Oportet ut hæc doctrina certa et immutabilis, cui fidele obsequium est præstandum, ea ratione pervestigetur et exponatur quam tempora postulant"[67].

Różnice sformułowań, a także zawartości semantycznej między oryginałem a tłumaczeniem są chyba oczywiste. Bo czym innym jest analizowanie i prezentowanie niewzruszonej doktryny katolickiej w sposób dostosowany do dzisiejszych czasów, a czym innym czynienie tego przyjmując metodologię współczesnej myśli filozoficznej. By wyrazić to jeszcze inaczej: prezentowanie doktryny katolickiej z uwzględnieniem typowej mentalności dzisiejszego człowieka (*Diesseitigkeit, przyziemność*) to nie to samo, co ujmowanie jej tak, że sami *ulegamy* tej mentalności. Podejście do mentalności i do myśli nowożytnej nie powinno polegać na przyjmowaniu jej założeń (np. założeń analizy marksistowskiej czy fenomenologii egzystencjalistycznej), lecz na przystosowaniu do niej *polemicznej opozycyjności* katolicyzmu wobec świata.

Przy okazji dotknęliśmy problemu, do którego Papież przechodzi w dalszej kolejności: „Jak przeciwstawić się błędom." Po-

[66] „Anche questa pero studiata ed esposta attraverso le forme dell'indagine e della formulazione letteraria del pensiero moderno."

[67] „Trzeba, aby ta pełna i niewzruszona doktryna, która winna być wiernie przestrzegana, była zgłębiana i prezentowana w sposób odpowiadający wymaganiom naszych czasów." *DC*, szpalta 1383.

wiemy o tym więcej w następnym paragrafie. Ale trudno nie pokusić się już teraz o kilka spostrzeżeń. Trzeba bowiem zwrócić uwagę na:

1) Wieloznaczność wynikającą z nieadekwatności tłumaczenia w stosunku do oryginału – co świadczy o odejściu od precyzji, jaka dawniej cechowała styl pracy Kurii Rzymskiej, jeśli chodzi o przygotowywanie dokumentów Stolicy Apostolskiej.

2) Ta wieloznaczność udzieliła się następnie wystąpieniom Papieża, który swoje przemówienie z 11 października cytował a to w oparciu o wersję łacińską, a to o włoską[68].

3) Włoskie wersje przekładu, które natychmiast poszły w świat (z całkowitym pominięciem tekstu łacińskiego), stając się podstawą późniejszych opracowań, wywodów teologicznych i argumentacji, *współbrzmią wzajemnie* – natomiast odbiegają od oryginału. Ta ich wzajemna zgodność pozwala sądzić, że mógł zawiązać się swoisty pakt bądź niepisana umowa, aby przemówieniu papieskiemu nadać wydźwięk „modernizujący", być może sprzeczny z intencją samego Papieża.

40. Mowa inauguracyjna. – Nowe podejście do błędów.

Jeśli chodzi o tę część papieskiego przemówienia, która traktuje o potrzebie odróżniania niezmiennej istoty, czyli meritum nauczania katolickiego od jej rozmaitych ujęć (sposobów wyrażania), znowu obraz uległ zaciemnieniu z powodu rozbieżności sformułowań w obu wspomnianych językach. A oto oficjalny tekst łaciński:

„Est enim aliud ipsum depositum fidei, seu veritater quæ veneranda doctrina nostra continentur, alius modus quo eædem enuntian-

[68] Biskup pomocniczy Lyonu Villot potwierdził w *Echo-Liberté* z 13 stycznia 1963 r., że w skierowanym do kardynałów orędziu z okazji Bożego Narodzenia Papież zacytował siebie według wersji włoskiej.

tur, eodem tamen sensu eademque sententia. Huic quippe modo plurimum tribuendum est, et patientia si opus fuerit in eo elaborandum, scilicet eæ inducendæ erunt rationes res exponendo, quæ cum magisterio, cuius indoles præsertim pastoralis est, magis congruant"[69].

Różnica jest tak znaczna, że w grę wchodzą tylko dwie hipotezy: albo tłumacz świadomie posunął się do parafrazy, albo „przekład" jest w rzeczywistości tekstem pierwotnym, wyjściowym. Mogło być tak, że ów tekst wyjściowy wydał się tłumaczowi zawiły i niejasny. Bo na przykład cóż może znaczyć „la formulazione del suo rivestimento"? Przeto tłumacz tworzący wersję łacińską mógł skupić się na wyłowieniu z oryginału ogólnego sensu, mając jednocześnie na uwadze tradycyjne nauczanie Kościoła, i zgubić po drodze pewne nowe idee, które mogły być zawarte w tekście pierwotnym. Najbardziej rzuca się w oczy brak w wersji włoskiej[70] fragmentu, który występuje w tekście łacińskim: „eodem tamen sensu eademque sententia" („przy zachowaniu tego samego sensu i zakresu znaczeniowego") – będącego *notabene* cytatem z klasycznego dzieła św. Wincentego z Lerynu (Rouet de Journel, 2174), doktora Kościoła[71].

W tekście łacińskim Jan XXIII potwierdza, że prawda dogmatyczna może być wyrażana na rozmaite sposoby, ale ta różnorod-

---

[69] „Bowiem czym innym jest sam depozyt wiary, czyli prawdy zawarte w naszej czcigodnej doktrynie, a czym innym forma, w jakiej są one wyrażane, przy zachowaniu tego samego sensu i tych samych pojęć. Należy przywiązywać wielką wagę do tej formy, a jeśli to konieczne, cierpliwie nad nią pracować; przy czym należy stosować takie metody przekazu, które będą bardziej przydatne w nauczaniu duszpasterskim." *DC*, szpalta 1343.

[70] Być może w niektórych wersjach włoskich, lecz nie w tej, którą posiadamy: „mantenendo pero il medesimo senso e il medesimo contenuto" (*przypis redakcji*).

[71] Wydane w Wydawnictwie ANTYK w 1998 roku pod tytułrm „W obronie wiary katolickiej przeciw bezbożnym nowościom wszystkich odszczepieńców".

jeszcze stosunkowo niedawno wzorowane na prawie kanonicznym, ustąpiło przed ustawodawstwem na wskroś świeckim, nie zawierającym żadnych odniesień do sacrum. Jest to rzecz dobitnie świadcząca o tym, że przynajmniej w tej sprawie przenikliwość Papieża całkowicie go zawiodła[73].

41. Odrzucenie prac przygotowawczych. – Zerwanie legalności Soboru.

Jak już wcześniej podkreśliliśmy, tym, co szczególnie charakteryzuje Sobór Watykański II, jest jego nieoczekiwana „wolta", która doprowadziła do tego, że całość prac i materiałów przygotowawczych, które zgodnie z uświęconą tradycją są podstawą do prowadzenia obrad i stanowią poniekąd prefigurację konkluzji Soboru, została odrzucona na pierwszej sesji. Nagle sformułowane wcześniej kierunki i odzwierciedlone w tych materiałach inspiracje zostały zastąpione nowymi[74]. Należy stwierdzić, że to odejście od pierwotnych założeń nie nastąpiło w drodze jakiegoś aktu albo decyzji samego Soboru, i jest jednoznaczne z *zerwaniem legalności soborowej*. Wprawdzie nie znalazło to odbicia w powszechnie znanych sprawozdaniach, jednak fakty wyczerpujące powyższą kwalifikację są dziś dobrze znane i trudne do podważenia.

Kiedy na 23. zebraniu został wniesiony pod obrady schemat pt. „Źródła Objawienia" przygotowany przez wspomnianą Komisję –

---

[73] Nie zauważył tej zmiany *OR* z 21 list. 1981 w artykule zatytułowanym: *Stałe punkty oparcia w wędrówce przez dzieje*, którego autor, analizując ustawodawstwo włoskie na przestrzeni ostatnich trzydziestu lat, kładł wyłącznie nacisk na jego „fenomenalną zdolność ewolucyjną i adaptacyjną".

[74] Ten niezmiernie charakterystyczny moment, rzutujący na oblicze Soboru Watykańskiego II, jest konsekwentnie pomijany w analizach. Prefekt tajnych archiwów Watykanu M. Giusti nie odniósł się do tej kwestii ani słowem wspominając z okazji 20. rocznicy Soboru o pracy wykonanej przez Komisję Przygotowawczą.

dokument wszechstronnie skonsultowany, czyli poddany uprzednio wnikliwej analizie wielu biskupów i ekspertów – ujawniły się mocno zróżnicowane stanowiska doktrynalne. Ojcowie bardziej przywiązani do formuły Soboru Trydenckiego, że Objawienie jest zawarte *„in libris scriptis et sine scripto traditionibus* (w księgach pisanych i tradycjach niepisanych) (IV Sesja, *DB*, 783, *FC*, 148), musieli polemizować z tymi, którym zależało, aby doktrynę katolicką formułować w sposób „bardziej przyjazny" dla braci odłączonych, którzy nie uznają Tradycji. Po ostrej dyspucie między obiema stronami 21 listopada padł wniosek, aby uciąć ten spór i całkowicie zmienić schemat[75]. Po podliczeniu głosów okazało się, że wniosek nie zyskał kwalifikowanej większości dwóch trzecich głosów, jaka obowiązuje podczas Soboru we wszelkich kwestiach proceduralnych. W związku z tym sekretarz generalny oznajmił: „zważywszy wynik głosowania w najbliższych dniach będzie kontynuowane rozpatrywanie poszczególnych rozdziałów schematu." Jednak następnego dnia, tuż po rozpoczęciu 24. Zebrania, ogłoszono po łacinie i w czterech innych językach, że z uwagi na spodziewaną długotrwałą i zażartą dyskusję Ojciec Święty postanowił, iż należy przepracować schemat – czym powinna zająć się nowa komisja – skracając go oraz lepiej wyeksponowując ogólne zasady przyjęte na Soborach Trydenckim i Watykańskim I.

Właśnie ta ingerencja, zmieniająca jednym pociągnięciem pióra decyzję Soboru i niezgodna z regulaminem Zgromadzenia, stanowiła bez wątpienia złamanie prawa, gdyż kolegialny system podejmowania decyzji został zastąpiony systemem hegemonicznym, jednoosobowym. To naruszenie legalności zapoczątkowało

[75] Trudno nie zwrócić uwagi na komiczny wydźwięk oficjalnego sprawozdania, które zamieszczono w *OR*. Czytamy w nim m.in.: „wszyscy Ojcowie uznają, że ten schemat, będący owocem prac teologów i biskupów z różnych krajów, był przygotowany z najwyższą starannością". Skoro tak, jak można było dojść do wniosku, że *nie kwalifikuje się on do dalszych prac*?

jednocześnie *nowy kurs* – nie co do samej doktryny, ale jeśli chodzi o *podejście* do kwestii doktrynalnych. Dziś znane są kulisy nagłej zmiany intencji Papieża[76]. Ale ma to drugorzędne znaczenie wobec faktu autorytarnego narzucenia woli, stawiającego pod znakiem zapytania legalność Soboru.

Wynik głosowania mógł być przez Papieża unieważniony, gdyby zostało stwierdzone uchybienie proceduralne lub gdyby wcześniej zreformowano regulamin, jak stanie się to za Pawła VI, który przywróci zasadę zwykłej większości. Ale wspomniana ingerencja była wręcz modelowym przykładem postawienia się Papieża ponad Soborem – tym bardziej spektakularnym, że Papież był wówczas przedstawiany jako obrońca wolności Soboru. Co gorsza, ingerencja ta nie nastąpiła *motu proprio*, czyli z inicjatywy samego Papieża, lecz wskutek skarg i nagabywań niektórych Ojców Soboru, usiłujących nakłonić Papieża do zrezygnowania z tej „prawnej fikcji", jaką rzekomo była regulaminowa większość kwalifikowana.

42. Zerwanie legalności Soboru (cd.)

Cały dorobek fazy przygotowawczej, a więc prac merytorycznych, jakie były prowadzone przez trzy lata pod przewodem Jana XXIII, został odrzucony, gdyż w zgromadzeniu ekumenicznym przeważyły tendencje modernizacyjne. Dało się to zauważyć już podczas pierwszego zebrania. Mam tu na myśli incydent z 13 października. Tego dnia zgromadzenie miało dokonać wyboru 2/3 (16/24) członków 10 komisji powołanych do przestudiowania schematów opracowanych przez Komisję Przygotowawczą. Sekre-

[76] Z bardzo rzetelnej relacji, jaką zamieścił Philippe Delhaye w książce *Ami du Clergé* z 1964 r., str. 534-5, dowiadujemy się, że owego wieczora ok. godziny 22-ej Papież przyjął kard. Légera wraz z episkopatem kanadyjskim, oraz (tu autor dodaje coś od siebie, gdyż na podanych stronach *AdC* nie padają konkretne nazwiska) że doszło do spotkań między kard. Ottavianim a kard. Bea, czyli rzecznikami obu opcji, które starły się na Soborze.

tariat Soboru rozdał uczestnikom po dziesięć list zawierających puste pola, w które należało wpisać odpowiednie nazwiska. Zadbał także o to, by zapoznać wszystkich z listami członków komisji przedsoborowych, które opracowały owe schematy. Miało to oczywiście na celu zapewnienie organicznej ciągłości między etapem tworzenia wstępnych wersji, a etapem, na którym nadawano schematom ich ostateczny kształt. Było to zgodne z tradycyjnym trybem postępowania, ale wynikało też z realnej potrzeby, gdyż nikt nie jest w stanie przedstawić jakiegoś dokumentu lepiej niż ta osoba, która go przygotowywała, weryfikowała i redagowała. Nie krępowało to w żaden sposób wolności głosujących, którzy wskazując swoich kandydatów mieli prawo nie brać pod uwagę składu komisji przedsoborowych. Jedyną uzasadnioną obiekcją mogło być to, że ponieważ wszystko to działo się w trzecim dniu Soboru, na wybory mogła wpływać niekorzystnie okoliczność nadmiernego pośpiechu, czyli brak wystarczającego czasu na zastanowienie i rozejrzenie się, bowiem uczestnicy tego licznego zgromadzenia, przybyli z różnych stron świata, na ogół nie znali się wzajemnie.

Wielu Ojcom Soboru zdało się, że jest to próba wymuszenia na nich określonej decyzji. Po rozpoczęciu zebrania kardynał Achille Liénart, jeden z dziewięciu przewodniczących zgromadzenia, stał się rzecznikiem owych niezadowolonych. Poprosił prowadzącego obrady kardynała Tisseranta o możliwość zabrania głosu, który nie został mu jednak udzielony, ponieważ byłoby to niezgodnie z regulaminem: zebranie to zostało zwołane w celu głosowania, a nie debatowania nad tym, czy powinno do niego dojść. Wówczas kard. Liénart łamiąc regulamin „dorwał się" do mikrofonu (zresztą przy aplauzie wielu zebranych) i odczytał oświadczenie, z którego wynikało, iż nie jest możliwe przystąpienie do głosowania bez uprzedniego zaprezentowania kandydatów, umożliwienia elektorom porozumiewania się między sobą i skonsultowania się z krajowymi konferencjami episkopatów. Do głosowania nie doszło i

zebranie zostało zamknięte. W skład ukonstytuowanych później komisji weszła duża grupa tych, którzy nie brali udziału w pracach przedsoborowych.

Postępek kardynała Liénarta został potraktowany przez prasę jako akt wymuszenia, poprzez który biskup Lille „wszedł do historii, zmieniając bieg obrad soborowych"[77]. Również wielu obserwatorów uważa go za decydujący moment zwrotny, który zaważy na wynikach całego Soboru. Sam Liénart, uświadomiwszy sobie *post factum* konsekwencje swej interwencji, podkreśli we wspomnianych pamiętnikach, że nie była ona podjęta z premedytacją i zinterpretował ją jako efekt charyzmatycznego natchnienia: „Zabrałem głos tylko dlatego, że poczułem się do tego zmuszony przez wyższą siłę, w której trzeba mi uznać działanie Ducha Świętego." Tak więc decyzja o zwołaniu Soboru została podjęta przez Jana XXIII pod wpływem natchnienia Ducha Świętego, po czym Sobór, zaincjowany przez niego poprzez całą fazę przygotowawczą, wykonuje nagle gwałtowny zwrot pod wpływem tego samego Ducha, który tym razem obrał sobie za narzędzie francuskiego kardynała.

Obecnie dysponujemy ciekawymi świadectwami samych zainteresowanych, którzy uchylili rąbka tajemnicy w sprawie zmiany głównej linii Soboru, jaka była od początku przyjęta. Na przykład o. Chenu, jeden z rzeczników modernizacji, przyznaje (*ICI*, nr 577, str. 41, sierpień 1982), że wskutek rozczarowania lekturą materiałów opracowanych przez Komisję Przygotowawczą – sprawiających wrażenie oderwanych od życia, staroświeckich, nieliczących się z aspiracjami współczesnego człowieka – kilku uczestników

[77] *Le Figaro* z 9 grudnia 1976. Powyższe wydarzenie opisaliśmy na podstawie wydanych pośmiertnie wspomnień samego kardynała (*Vatican II*, nakładem Wydziału Teologicznego w Lille, 1976). Relacja ta pokrywa się z opisem P. Wiltgena zawartym w książce pt. *Ren wpada do Tybru*, Paryż 1975 (na podstawie wydania amerykańskiego z 1966 r.), str. 16, chociaż autor nie wspomina tam o bezprawnej interwencji francuskiego kardynała.

postanowiło podjąć działania na rzecz wyrwania Soboru z tej koleiny i otwarcia zgromadzenia ekumenicznego na obecną rzeczywistość, nakłaniając pozostałych uczestników do zamanifestowania nowego podejścia, które byłoby czytelnym przesłaniem dla ludzkości. Przesłanie to, stwierdza o. Chenu, „musiało zawierać ostrą krytykę zarówno *treści*, jak i *ducha* materiałów przygotowanych przez Oficjalną Komisję Przygotowawczą". Odpowiedni wniosek, który miał zostać przedłożony Ojcom Soboru, uzyskał aprobatę Jana XXIII oraz wyraźne wsparcie kardynałów: Liénarta, Garrone, Fringsa, Döpfnera, Alfrinka, Montiniego i Légera. Zostały w nim rozwinięte następujące tezy:

- współczesny świat tęskni do Ewangelii;
- we wszystkich cywilizacjach kryje się potencjał, który zwraca je ku Chrystusowi;
- ludzkość jest braterską wspólnotą przekraczającą granice państw, ustrojów i religii;
- Kościół zabiega o pokój, rozwój i poszanowanie ludzkiej godności.

Napisanie przesłania powierzono kardynałowi Liénartowi. Choć zaproponowany tekst został następnie w kilku fragmentach poprawiony, nie zmieniło to jego antropocentrycznego charakteru. Podczas głosowania, które odbyło się 20 października, wniosek uzyskał poparcie dwóch tysięcy pięciuset uczestników Soboru. Jeśli chodzi o wywołany efekt zewnętrzny, można tu z pewnością dać wiarę ojcu Chenu, który stwierdził: „Przesłanie to poruszyło opinię publiczną, przy czym największe wrażenie wywarł na niej sam fakt jego wystosowania. Zarysowane kierunki były w większości przypadków kontynuowane, co znalazło odbicie w dalszych obradach oraz we wnioskach Soboru."

43. Konsekwencje naruszenia legalności. Czy można mówić o sprzysiężeniu?

Incydenty z 13 października i z 22 listopada miały niezwykle poważne konsekwencje: zmiany w składzie dziesięciu Komisji soborowych, odrzucenie całego dorobku prac przygotowawczych (z dwudziestu schematów do dalszych prac zakwalifikowano jedynie ten, który był poświęcony Liturgii); zmieniono całkowicie ducha oraz styl dokumentów, w których zrezygnowano nawet z klasycznej struktury, gdzie po każdej części doktrynalnej następował dekret dyscyplinarny. Sobór stał się w jakiejś mierze „samorodny", niekanoniczny i nabrał cech improwizacji.

Ktoś, kto analizuje te wydarzenia, ma prawo zadać sobie pytanie, czy ten nieoczekiwany zwrot nie był czasami rezultatem jakiegoś spisku (przedsoborowego lub pozasoborowego), czy przeciwnie, wyniknął on tylko i wyłącznie z wewnętrznej dynamiki zgromadzenia. Do pierwszej wersji przychylają się zwolennicy „tradycyjnych" wyobrażeń na temat Kurii Rzymskiej. Niektórzy czynią przy tym historyczne porównania, mówiąc o „rozboju efeskim". Według nich fakt, że po odrzuceniu całego dorobku fazy przygotowawczej Sobór toczył się dalej, można wytłumaczyć jedynie działaniami, którymi kierowała zgodna wola wielu sprzysiężonych. Przemawiają za tym również słowa członka Akademii Francuskiej Jeana Guittona, który powołał się na zwierzenia kardynała Tisseranta, Dziekana Świętego Kolegium[78]. Pokazując obraz wykonany na podstawie zdjęcia, na którym figurował on sam w otoczeniu sześciu innych kardynałów, Tisserant miał powiedzieć: „Ten obraz ma wartość historyczną – a właściwie symboliczną. Przedstawia spotkanie, które odbyliśmy przed inauguracją Soboru, kiedy to postanowiliśmy zablokować pierwszą sesję w proteście przeciwko despotycznym regułom narzuconym przez Jana XXIII."

[78] Jean Guitton, *Paul VI secret*, Paryż 1979, str. 123.

Głównym ogniwem tej konspiracji modernistów, w której brali udział Niemcy, Francuzi i Kanadyjczycy, było przymierze Ojców pochodzących z tychże krajów, natomiast najważniejszym stronnictwem „opozycji" był *Cœtus internationalis Patrum*, gdzie przeważali Ojcowie ze świata łacińskiego.

Ale należy równocześnie postawić sobie pytanie, czy nie traktujemy jako sprzysiężenie naturalnie tworzącej się grupy, którą łączy wspólne podejście do doktryny oraz interpretacji dziejów, z czym wiążą się też wspólne intencje i cele. Nie ulega wątpliwości, że każda instytucja złożona z osób, które realizują jakieś posłannictwo społeczne, podlega różnorakim wpływom. Bez nich nie może ona stać się autentycznym „ciałem" zorganizowanym do wypełniania określonych zadań, lecz pozostaje zbiorowością jednostek. Takim wpływom poddany był każdy Sobór w historii Kościoła. Nie są to jakieś „ekscesy", tylko normalny czynnik strukturalny. Nie miejsce tu, by rozstrzygać, czy owe wpływy miały zawsze taki właśnie, „normalny" charakter, wpisujący się w sposób funkcjonowania Soborów, czy też dochodziło niekiedy do wywierania nacisków z zewnątrz, mogących wynikać z motywów politycznych.

Wiemy, jak daleko sięgała na Soborze Trydenckim władza cesarza i książąt, a jakie możliwości oddziaływania miał Papież. Sarpi spuentował to sarkastycznie, mówiąc, że „Duch Święty wyjeżdża z Rzymu w walizkach". Również podczas pierwszego Soboru Watykańskiego Pius IX wywierał ogromny wpływ, do czego zresztą był zobowiązany jako Namiestnik Chrystusa i zwierzchnik Soboru.

Takie wpływy są jak najbardziej uprawnione, a nawet stanowią nieodłączny element jakiegokolwiek zgromadzenia: nabiera ono pełnego sensu, gdy tworzące je jednostki *razem* zaczynają stanowić jedno. Cóż zaś może zapewnić taką spójność, jeżeli nie wzajemne oddziaływanie? Oczywiście, znane są nam z historii przykłady

wywierania nacisku, kiedy uciekano się nawet do stosowania przemocy. Istnieje również „szkoła", której przedstawiciele wierzą, że tylko metoda konfrontacyjna, polegająca na wywoływaniu kryzysów, jest w stanie zmienić bieg zdarzeń.

Trudno zaprzeczyć, że tylko zawiązując koalicje, pakty bądź przymierza pewna grupa ludzi działająca w warunkach zgromadzenia może przełamać stan *atomizacji* i dać rozmaitym pomysłom szanse urzeczywistnienia. Z drugiej strony trzeba zaznaczyć, że zgromadzenie soborowe, skupiające osoby wyjątkowo szanowane z powodu ich cnót, ich bezinteresowności i ich przywiązania do doktryny wiary charakteryzuje nieco inna dynamika, aniżeli zwykłe zgromadzenie „ludowe". Manzoni w swej powieści *Narzeczeni* odmalował życie polityczne jako pochód karnawałowy, gdzie owe masy ludowe symbolizuje gigantycznych rozmiarów kukła, popychana w różnych kierunkach – przez co dał do zrozumienia, że tłum podlegający rozmaitym wpływom i inspiracjom czasami może dać się wykorzystać do czynów haniebnych, a czasem daje się porwać ideałom sprawiedliwości i pobożności.

W autentycznym zgromadzeniu musi mieć miejsce „dogadywanie się", by znalazły swój wyraz rozmaite dążenia. Jest to prawda psychologiczna i historyczna. Toteż regulamin Soboru zaleca wręcz w artykule 57 § 3, by Ojcowie, którzy podzielają jakiś pogląd w sprawach teologicznych bądź duszpasterskich, łączyli się w grupy, ażeby łatwiej móc reprezentować ów pogląd na Soborze.

Ale również prawdą historyczną jest to, że niejednokrotnie o dalszym biegu zdarzeń przesądza jakiś charakterystyczny moment. Takim momentem zwrotnym w przypadku najnowszych dziejów Kościoła był opisany wyżej czyn kardynała Liénarta z 13 października 1962 roku, a także naruszenie legalności Soboru, do jakiego doszło 22 listopada tegoż roku. Traktuję o tym szerzej w innej pu-

blikacji[79], gdzie ponadto nawiązuję do pewnego pamiętnego wydarzenia historycznego.

44. Działania Papieża podczas Soboru Watykańskiego II. – „Nota prævia".

Jedyne momenty, kiedy podczas Soboru zaznaczyła się władza papieska Jana XXIII, to był po pierwsze ów moment, w którym Papież *zrezygnował z dorobku Komisji Przygotowawczej* (ze wszystkimi tego daleko idącymi konsekwencjami), a po drugie – kiedy zaakceptował kierunek, w jakim podążył dalej Sobór, zerwawszy z owym dorobkiem. Jednak oprócz tego trzeba odnotować osobliwy charakter niektórych decyzji, jakie podejmował Jan XXIII, nie informując o nich zgromadzenia. Tak było z wpisaniem Świętego Józefa do kanonu mszalnego, gdzie od czasów św. Grzegorza Wielkiego nie były wprowadzane żadne zmiany. Spotkało się to natychmiast z krytyką – zarówno w związku z oczekiwanymi skutkami „antyekumenicznymi", jak i z powodu wrażenia, iż decyzja ta wynikła z czysto osobistych preferencji Papieża, choć w istocie zmiana ta była proponowana od dawna przez dość szerokie środowiska kościelne. Tak czy inaczej, jej żywot był bardzo krótki – podobnie, jak wielu innych decyzji papieskich, które nie spodobały się wielu Ojcom Soboru i szybko popadły w zapomnienie.

Jeśli chodzi o Pawła VI, chociaż ogólnie akceptował on trend modernizacyjny, który został zapowiedziany również w jego mowie inauguracyjnej, w odniesieniu do niektórych kwestii poruszanych w trakcie obrad odczuł potrzebę zdystansowania się od dominującej linii, rzucając na szalę swój autorytet Papieża.

---

[79] *Bulletino Storico della Svizzera italiana* (Biuletyn Historyczny Szwajcarii Włoskiej), I, 1978. Artykuł pt. „Karol Franciszek Caselli z Lugano, negocjator Konkordatu napoleońskiego".

Pierwszą tego typu kwestią była zasada kolegialności. Ojciec Święty uznał, że trzeba ją jednoznacznie wyjaśnić, gdyż do tej pory w katolickiej eklezjologii zasada ta była zawarta *implicite*, czyli domyślnie, a miała odtąd stać się jednym z filarów reformy Kościoła. Nie wiadomo, czy nastąpiło to wskutek pewnej improwizacji w potraktowaniu tego tematu, który w materiałach Komisji Przygotowawczej w ogóle się nie pojawiał, czy też wynikło z „delikatnego" charakteru relacji między prymatem Następcy Świętego Piotra a ową kolegialnością – dość, że tekst soborowy zawierał w tej kwestii niedopowiedzenia. Przeto Pawłowi VI zależało, aby wszystko to, o czym mówi Konstytucja *Lumen Gentium*, zostało jasno zinterpretowane przez Komisję Teologiczną w *Nota prævia*. Z wyjaśnienia, które się tam znalazło, wynika, że katolicka zasada prymatu urzędu nauczycielskiego Papieża nad całym Kościołem i *każdym* z jego członków z osobna zostaje zachowana (*sartum tectum*) i jest niepodważalna.

Przypomnijmy, że według postanowień Soboru Watykańskiego I zatwierdzone przez Papieża orzeczenia w sprawach wiary i moralności są niewzruszone i nie podlegają zmianom ani zatwierdzaniu przez Kościół, w tym przez biskupów zgromadzonych w kolegium.

Nota prævia odrzuca klasyczną interpretację kolegialności, wedle której podmiotem najwyższej władzy w Kościele jest sam Papież, przy czym może się on tą władzą dzielić, o ile uzna to za stosowne, z ogółem biskupów zgromadzonych przez niego na Soborze. Tak więc najwyższa władza nabiera charakteru kolegialnego dopiero po zakomunikowaniu tego faktu przez Papieża *ad nutum* (kiedy zechce). Jednocześnie przeciwstawia się ona nowatorskim zapędom tych, którzy uważali, że podmiotem najwyższej władzy w Kościele jest kolegium biskupów połączone z Papieżem, a nigdy bez Papieża – będącego jego zwierzchnikiem – ale w taki sposób,

że kiedy Papież sprawuje nawet samodzielnie najwyższą władzę, czyni to jako przewodniczący kolegium, a tym samym jako przedstawiciel tego kolegium, z którym ma obowiązek się konsultować, aby móc być wyrazicielem jego „odczuć". Stoi za tym teoria, wedle której każda władza czerpie swe uprawnienia, czyli „bierze swoją legitymację" od społeczności – teoria trudna do pogodzenia z *boską konstytucją* Kościoła. Odrzucając oba te stanowiska *Nota prævia* stwierdza, że najwyższa władza znajduje się w rękach kolegium biskupów skupionych wokół ich zwierzchnika, jednak ów Zwierzchnik może ją sprawować także niezależnie od kolegium, natomiast Kolegium nie może sprawować jej niezależnie od zwierzchnika.

Jak więc widzimy, Sobór Watykański II był skłonny odejść od ścisłych związków z tradycją, próbując stworzyć sobie pewne nowatorskie formy i tryby działania. Trudno rzec, czy należy to przypisywać „duchowi odnowy", który nim zawładnął, czy też mentalności i charakterowi Pawła VI. Niewątpliwie oba te czynniki odegrały jakąś rolę. Rezultatem było nie tyle odnowienie, co wprowadzenie innowacji w samej naturze Kościoła – gdyż zmiany objęły jego strukturę, jego obrzędowość, język, kwestie dyscypliny, postaw i aspiracji, a także wizerunek, czyli to, jak Kościół chce być postrzegany przez współczesny świat. Jednocześnie warto zwrócić uwagę na osobliwy charakter *Nota prævia*, dotyczący również jej strony formalnej.

Po pierwsze w całej historii Soborów nie zdarzyło się, aby podobna glosa została dołączona do Konstytucji dogmatycznej, jaką jest *Lumen Gentium* – stając się jej integralną częścią.

Po drugie wydaje się czymś trudnym do wytłumaczenia, żeby po tylu konsultacjach, korektach, analizach krytycznych, a także proponowanych, a następnie przyjmowanych bądź odrzucanych poprawkach Sobór zatwierdził dokument doktrynalny tak niedo-

skonały, że już do samego aktu zatwierdzającego ów dokument trzeba było dołączyć notę wyjaśniającą.

I jeszcze jeden kuriozalny fakt związany z *Nota prævia*: otóż ma być ona czytana przed Konstytucją – a jest wydrukowana po niej!

45. Działania Papieża podczas Soboru Watykańskiego II (cd.) – Interwencje w kwestiach doktryny mariologicznej, misji i moralności małżeńskiej.

Druga interwencja papieska dotyczyła kultu maryjnego. Wydaje się logiczne, że Sobór, który nadał priorytet jedności chrześcijan, „mógł" wspomnieć tylko mimochodem o tak specyficznej dla religii katolickiej sprawie, jaką jest kult maryjny. Stwierdzono, że Najświętszej Maryi Pannie wystarczy poświęcić jeden rozdział, nie potrzeba osobnego schematu, jak przewidywała Komisja Przygotowawcza. W istocie Sobór od samego początku był pod wpływem niemieckich szkół teologicznych, na które oddziaływała mariologia protestancka. Według tych szkół – podobnie zresztą, jak wedle Islamu – Maryi, Matce Jezusa, należy się szacunek, ale nie cześć, zwłaszcza w rozumieniu owego szczególnego kultu, jakim Najświętsza Maryja Panna jest otaczana w Kościele katolickim. Spośród rozlicznych tytułów, jakie pobożność katolicka nadała Maryi Dziewicy, niektóre (jeżeli nie większość) zrodziła fantazja poetycka oraz gorące uczucia żywione przez wierny lud chrześcijański, ale za niektórymi stoją konkretne prawdy teologiczne. Na przykład ukoronowanie Maryi upowszechniło się dzięki wspaniałym dziełom sztuki, jednak jest bez związku z teologią; natomiast Wniebowzięcie Maryi ma swe poczesne miejsce zarówno w arcydziełach, jak i w teologii, gdzie podniesiono je nawet do rangi dogmatu decyzją Piusa XII z 1950 roku. Przesłanki tego dogmatu o Wniebowzięciu tkwią w głębokich związkach ontologicznych między osobą Matki a teandryczną naturą Syna.

Spośród tych tytułów Paweł VI chciał usankcjonować tytuł Maryi *Matki Kościoła* – bądź to w ramach schematu o Błogosławionej Dziewicy, bądź, ostatecznie, w rozdziale „o Kościele", do którego ów schemat został zredukowany. Jednak zgromadzenie generalne nie życzyło sobie tego. Tymczasem wspomniany tytuł znajduje oparcie w racjach teologicznych i antropologicznych. Maryja prawdziwie jest Matką Chrystusa. Chrystus zaś jest głową Kościoła – w nim poniekąd zawiera się sama istota Kościoła: jak powiedział Mikołaj z Kuzy, Kościół jest „rozszerzającym się" Chrystusem. A zatem przejście logiczne od wyrażenia „Matka Chrystusa" do wyrażenia „Matki Kościoła" jest ze wszech miar uzasadnione i nie powinno budzić jakichkolwiek zastrzeżeń. Jednak większość Ojców Soboru podzieliła pogląd, że ten tytuł, któremu wprawdzie nic nie można zarzucić, nie wyróżnia się niczym szczególnym od tylu innych tytułów, unoszących się gdzieś między poezją a spekulacją; nie mają one ściśle określonego znaczenia; brak im jednoznacznych podstaw teologicznych; a poza tym – utrudniają zbliżenie z protestantami. Słowem, zostały pod adresem tej propozycji zgłoszone bardzo liczne zarzuty. Wówczas, wykorzystując swoją władzę papieską, Paweł VI sam ogłosił uroczyście ten tytuł w swym przemówieniu zamykającym Trzecią Sesję dnia 21 listopada 1964 r. Zostało to przyjęte wymownym milczeniem przez zgromadzenie tak skore na ogół do oklasków.

Wspomniany tytuł został wykreślony ze schematu przez komisję teologiczną – mimo, że wielu Ojców głosowało za jego pozostawieniem. W trakcie dyskusji soborowych zwłaszcza biskup ordynariusz Cuernavaca występował energicznie przeciwko jego przyjmowaniu. Jednoosobowa decyzja Papieża spotkała się z ostrą krytyką. Świadczy to dobitnie o rozdźwiękach, jakie miały miejsce podczas Soboru i o antypapieskim nastawieniu „frakcji modernizacyjnej". Jeśli wziąć pod uwagę fakty, trudno dać wiarę wersji kardynała Bea. Wprawdzie słusznie podkreśla on, że zgromadzenie nie

głosowało bezpośrednio przeciw lub za owym zapisem o nadaniu Maryi Dziewicy tytułu Matki Kościoła, więc nie jest zasadne przeciwstawianie niewyrażonej formalnie woli Soboru wyrażonej autorytarnie woli Papieża. Ale idąc „za ciosem" kardynał usiłuje sugerować, że między Papieżem a Soborem doszło w tej sprawie do porozumienia – podnosząc, że cała wyłożona w Konstytucji doktryna mariologiczna zawiera *implicite* tytuł Matki Kościoła. Otóż dopóki jakieś twierdzenie doktrynalne pozostaje jedynie w domyśle, to jego głoszenie jest co najwyżej możliwe. Ktoś, kto odmawia jakiejś prawdzie teologicznej uznania jej wprost – poprzez nadanie jej konkretnego wyrazu – z pewnością reprezentuje inny pogląd niż ktoś, kto domaga się jej wydobycia na jaw. To oświadczenie kardynała Bea, który należał do oponentów, jest w gruncie rzeczy oznaką podporządkowania się i formą przeprosin skierowanych do Papieża. Ale opiera się ono na sofizmacie, pewnej grze, w której miesza się pojęcia „implicite" i „explicite" – służącej temu, by pozbawić fakty ich rzeczywistego znaczenia.

Podobnie zdarzyło się dnia 6 listopada 1964 r., kiedy Papież interweniował, chcąc doprowadzić do szybkiego uchwalenia dokumentu dotyczącego Misji. W tym przypadku oponowali głównie biskupi z Afryki i przełożeni kongregacji misyjnych. Interwencja ta raz jeszcze ujawniła rozdźwięk między korpusem Soboru a jego zwierzchnikiem. Ostatecznie schemat został odrzucony i trzeba było pisać go od nowa. Kolejny projekt został wniesiony pod obrady podczas IV Sesji.

Dużo energiczniejsza była interwencja Pawła VI w sprawie nauki Kościoła o małżeństwie. Zaczęło się od tego, że na zebraniach plenarnych można było usłyszeć od niektórych kardynałów (Légera i Suénensa) nowe teorie, które relatywizowały prokreacyjny cel małżeństwa, tj. stawiały na równi z nim, a nawet przedkładały nad niego, cel związany z „jednością" i „darem z siebie". Paweł VI kazał

przekazać komisji cztery poprawki z poleceniem uwzględnienia ich w schemacie. W dokumencie miał się znaleźć wyraźny zakaz stosowania sprzecznych z naturą środków antykoncepcyjnych, oraz zapis, że rozrodczość nie jest ubocznym celem małżeństwa ani celem równorzędnym względem okazywania sobie wzajemnej miłości, lecz celem pierwszorzędnym i koniecznym. Domagając się wprowadzenia tych poprawek Papież powołał się na encyklikę *Casti Connubii* Piusa XI, którą nakazał zacytować. Poprawki uwzględniono, ale bez cytatów z Piusa XI.

Później kwestią środków antykoncepcyjnych zajmowała się jeszcze komisja papieska, zaś ostateczne stanowisko doktrynalne w tej sprawie zostało zawarte w encyklice *Humanæ Vitæ* z 1968 r. (por. § 62 i 63). Jak zaznaczyłem, komisja soborowa odrzuciła teksty Piusa XI. Jednak Paweł VI z urzędu nakazał włączyć je do schematu zatwierdzanego przez Sobór podczas IV Sesji.

46. Podsumowanie Soboru zawarte w mowie kończącej IV Sesję. – Paralela z Piusem X. – Kościół a świat.

De facto mową końcową Soboru było przemówienie, które Paweł VI wygłosił 7 grudnia 1965 r. na zakończenie IV Sesji, gdyż to z 8 grudnia składa się niemal wyłącznie z kurtuazyjnych pozdrowień. Niewątpliwie duch, jaki dominował podczas Soboru, w nim właśnie został najpełniej oddany. Z niego też lepiej aniżeli z tekstów soborowych można odczytać myśli Pawła VI. Przemówienie to ma wydźwięk optymistyczny. Jest utrzymane mniej więcej w takim tonie, jak poprzednio mowa inauguracyjna Jana XXIII. Papież mówi o „cudownej" zgodzie między Ojcami Soboru i o „wspaniałym" czasie podsumowań, który nadszedł. Nie zostały przemilczane sprawy, które zasmucają Papieża, jednak i na nie spłynął blask ogólnego optymizmu[80]. Paweł VI ubolewa nad fak-

[80] Por. *DC*, 1966, szpalta 61.

tem podupadania katolickiego ideału życia. „Także w wielkich religiach świata" dostrzega on „zawirowania i oznaki dekadencji, jakie wcześniej tam nie występowały". Cóż – chyba jednak należałoby wyłączyć z tego Islam, który w obecnych czasach przeżywa renesans i wykazuje niezwykłą wprost żywotność. W każdym razie przemówienie świadczy o tym, że Papież zdaje sobie sprawę ze skłonności współczesnego człowieka do skupiania się na sprawach doczesnych i do zamykania się na wymiar nadprzyrodzony. Jednak swoją trafną diagnozę Papież zawęża do rejestru czysto opisowego, jak gdyby obecny kryzys moralno-religijny nie nosił wyraźnych znamion opozycji aksjologicznej w stosunku do zasad i do perspektywy ukazywanej przez Kościół.

Również Pius X w swej encyklice *Supremi Pontificatus* przyznał – stawiając dość podobną diagnozę – że duch nowoczesnego człowieka, to duch niezależności, który cały stworzony świat usiłuje podporządkować sobie oraz dąży do samoubóstwienia. Ale Pius X identyfikując istotę ducha tego świata wyeksponował jednocześnie obiektywny antagonizm, który sprawia, iż zmierza ona do konfrontacji z istotą katolicyzmu – bo o ile zasada katolicka wszystko z Boga wywodzi i do Boga sprowadza, zasada laicka człowieka czyni miarą wszystkiego. Tak więc obaj Papieże podobnie charakteryzują sytuację duchową współczesnego świata, jednak różnią się w ocenach moralnych, bądź też w podejściu do wartościowania. Pius X cytując św. Pawła (II Tes II, 4) podkreślił, że współczesny człowiek czyni się bogiem i chce odbierać cześć. Z kolei Paweł VI stwierdza dosłownie, że „religia Boga, który uczynił siebie człowiekiem, spotkała się z religią człowieka, który czyni z siebie Boga (*Ibid.*, szpalta 63). Jednak dalej – nie podkreślając, że oto stanęły naprzeciwko siebie dwie wykluczające się zasady – wyraża nadzieję, iż dzięki Soborowi z tej konfrontacji nie wyniknie „zderzenie, walka, klątwa", lecz „bezgraniczna sympatia" i nowa wrażliwość Kościoła na potrzeby człowieka. Ażeby odeprzeć zarzut, że zwra-

cając się ku światu i poniekąd podążając za nim, Kościół zbacza ze swej własnej drogi w kierunku antropocentryzmu, Papież przekonuje, że tak czyniąc „Kościół nie porzucił swej drogi, lecz zwrócił się ku światu" (65).

Ale tu powstaje pytanie: czy zwraca się ku niemu po to, by do niego dołączyć, czy po to, by go do siebie przyciągnąć? Owszem, ciążąca na Kościele powinność głoszenia prawdy wypływa z jego obowiązku miłości względem rodzaju ludzkiego. Surowość, jaka w pewnym okresie dziejów przejawiała się w karaniu odstępców, stałaby się czymś potwornym, gdyby oddzielić ją od miłości (wszak istnieje miłość surowa – tak, jak istnieje miłość wyrozumiała). Cała sztuka polega jednak na tym, by przez wzgląd na miłość nie odstępować od prawdy, oraz na tym, by na dzisiejszą ludzkość, przywiązaną do idei antropocentryzmu, otwierać się nie w celu podążania za nią, lecz w celu jej nawracania. Nie istnieją dwa ośrodki prawdy, tylko jeden. Otóż nie jestem pewien, czy w swoim przemówieniu Paweł VI dostatecznie wyakcentował czysto „mediacyjną" funkcję chrześcijańskiego humanizmu. Chodzi o to, że miłość chrześcijańska nie może nawet przez moment uznać za swój ostateczny cel tego, co jest nim dla wyznawców antropocentryzmu, a mianowicie: ubóstwienia człowieka.

Dwuznaczność, jaka cechuje to przemówienie, przejawia się także w użyciu dwóch następujących, symetrycznych formuł: „By poznać człowieka... trzeba poznać Boga" i „By poznać Boga... trzeba poznać człowieka" (65-66). Według doktryny katolickiej każdy człowiek ma możność poznawania Boga w sposób naturalny, oraz pełniejszego poznania Boga dzięki nadprzyrodzonemu objawieniu. Istnieją również dwa sposoby poznawania człowieka. Ale ogólne powiedzenie, że *aby poznać człowieka, trzeba poznać Boga i aby poznać Boga, trzeba poznać człowieka*, nie jest wystarczające, gdyż nie daje klucza, który ułatwiałby dotarcie do chrze-

„Duch soboru", to pojęcie, któremu brakuje wyrazistości – bowiem jest to metafora tchnienia albo powiewu, który „unosił" Sobór. Sprowadzając to pojęcie na płaszczyznę logiczną, „duchem" nazywamy to, co jest istotą człowieka i co nim powoduje. Biblia mówi np. o duchu Mojżesza: Pan „wziął ducha, który był w nim, i przekazał go owym siedemdziesięciu starszym" (Lb XI, 25), albo: „Duch Eliasza spoczął na Elizeuszu" (II Krl, II 15). W około stu miejscach jest mowa w Biblii o Duchu Pańskim. Z Pisma Świętego wynika jasno, że duch jest w człowieku tym, co poprzedza każde jego działanie i kieruje nim jako *primum movens*. Dla owych siedemdziesięciu starszych, którzy zaczynają prorokować po tym, jak Bóg tchnął w nich ducha Mojżesza, motorem działania jest rzeczywiście tenże duch. Zaś duch Eliasza, który spoczął na Elizeuszu, to ogół myśli i pragnień, które były u Eliasza, a które Elizeusz uczynił swoimi. Duch Pański, to po prostu sam Pan, który staje się motywem i siłą działania dla wszystkich tych, którzy go posiadają. Na zasadzie analogii, „duch Soboru" jest ideałem, który ożywia Sobór i przyświeca jego działaniom. By wyrazić to językiem stoików, jest on τὸ ἡγεμονικόν Soboru.

W świetle powyższego należy stwierdzić, że duch Soboru, czyli to, co tkwi u podstaw dekretów soborowych, nie jest bynajmniej tożsame z literą Soboru, ale też nie pozostaje bez związku z tą literą. W czymże bowiem ciało obradujące wyraża się pełniej, aniżeli w obradach oraz w ich konkluzjach? Niemniej powoływanie się na ducha Soboru jest argumentem dwuznacznym, służącym często temu, aby przypisywać Soborowi intencje przeprowadzenia gruntownej odnowy.

Trzeba podkreślić, że ów duch Soboru, to nic innego, jak jego istota. Zakładanie działania w tym Soborze wielu duchów oznaczałoby zakładanie *mnogości* Soborów (co niektórzy autorzy traktują jako *bogactwo*). Domniemanie, że duch Soboru jest mnogi, może

wynikać jedynie z niejednoznaczności, jaka cechuje niektóre dokumenty soborowe. Ona właśnie spowodowała później to, co nazwałem *wykroczeniem ducha Soboru poza sam Sobór.*

48. Wyjście poza dorobek Soboru. – Wieloznaczność dokumentów soborowych.

W rzeczywistości to „wychodzenie poza Sobór", czynione pod pretekstem nawiązywania do ducha Soboru, zamienia się często w wykraczanie przeciwko literze Soboru albo w dowolne naginanie jej. Dotyczy to przede wszystkim owych ekscesów okresu posoborowego, kiedy były „twórczo rozwijane" rzekomo *soborowe* wątki i tematy, których w dokumentach soborowych darmo szukać śladu. Na przykład termin „pluralizm" pojawia się tam tylko trzykrotnie i za każdym razem odnosi się wyłącznie do społeczeństwa świeckiego[81]. Z kolei pojęcie *autentyczności* jako wartości moralno-religijnej, ściśle powiązanej z ludzkimi postawami, nie pojawia się tam ani razu. Wprawdzie można napotkać kilka razy słowo *authenticus*, ale jest to zawsze termin filologiczny i kanoniczny, odnoszący się do autentyczności Pisma Świętego, nauczania i tradycji. Nigdy nie stanowi nawiązania do płaszczyzny psychologicznej. Tymczasem to w tym znaczeniu „autentyczność" jest dziś celebrowana, ba! – bywa absolutyzowana jako kryterium wartości wyznawanej wiary.

Podobnie słowo *demokracja*, oraz jego pochodne, nie występuje w żadnym tekście soborowym (chociaż można je znaleźć w skorowidzu zatwierdzonych publikacji). A przecież do zmian posoborowych bodaj najbardziej pasuje określenie *demokratyzacja.*

Jaskrawymi nadużyciami są także działania tych, którzy lekceważąc zupełnie literę dekretów soborowych zapoczątkowali reformy idące w kierunku zgoła odwrotnym w stosunku do tego,

[81] Por. *Konkordańcje* SW II, hasło *Pluralizm.*

który wynika z owych dekretów. Przykładem jest całkowite wyeliminowanie łaciny z obrządku łacińskiego – podczas, gdy zgodnie z art. 36 Konstytucji w sprawie liturgii należy ją utrzymać. Jednak *de facto* została ona zarzucona: msza jest dziś odprawiana wszędzie w języku gminu – zarówno liturgia słowa, jak i liturgia eucharystyczna (por. § 277-283).

Ale te wykroczenia są mniej liczne aniżeli nadużycia polegające na powoływaniu się na ducha Soboru w celu lansowania nowych pojęć i idei, czyli, innymi słowy, na nadawaniu pozorów „soborowości" koncepcjom i teoriom, które zrodziły się w głowach ich propagatorów. Oczywiście, wykorzystali oni w swoich celach brak precyzji wielu dokumentów soborowych[82]. Z tego punktu widzenia jakże znamienny jest fakt, że choć Sobór powołał komisję mającą działać po jego zakończeniu, a której zadaniem miała być oficjalna interpretacja jego dekretów, komisja ta nigdy nie opublikowała żadnej wykładni i nikt też się na nią nie powoływał: tak więc okres posoborowy, zamiast stać się czasem *realizacji* postanowień Soboru, stał się czasem ich swobodnej *interpretacji*. Wobec braku oficjalnej wykładni kwestie, w których zdanie Ojców Soboru wydawało się niezbyt jasno wyrażone, stały się obszarem dysput między teologami – z dużą szkodą dla jedności Kościoła, nad której brakiem tak ubolewał Paweł VI w swoim przemówieniu z 7 grudnia 1969 r. (por. § 7). Wieloznaczność niektórych tekstów soborowych[83] sprawia, że mogą się na nie powoływać zarówno zwo-

[82] O tym braku precyzji zaświadcza sam kard. Perykles Felici, były sekretarz generalny Soboru, według którego Konstytucja *Gaudium et Spes* mogłaby być poprawiona w zakresie niektórych sformułowań (*OR* z 23 lipca 1975); skądinąd wstępna wersja Konstytucji była częściowo napisana po francusku.

[83] Fakt licznych nieścisłości potwierdza nawet wielu teologów wyjątkowo lojalnych wobec Stolicy Apostolskiej, którzy wkładają ogromny wysiłek w to, aby „rozgrzeszać" Sobór. Cóż – sama potrzeba bronienia jednoznaczności postanowień Soboru jest czymś, co świadczy o ich niejednoznaczności. Por. „obronę"

lennicy nowatorskiej, jak i tradycyjnej hermeneutyki. Zaowocowało to tak niezwykłą obfitością myśli hermeneutycznej, że trudno nie poświęcić temu zjawisku chociażby paru ustępów tej książki.

49. Nowatorska hermeneutyka soborowa. – Zmiany semantyczne. – Słowo „dialog".

Głębokość przeobrażeń, jakie nastąpiły w Kościele po Soborze Watykańskim II, wynika m.in. z istotnych zmian w języku, a konkretnie w semantyce. Pomijam zniknięcie z kościelnej terminologii takich słów, jak *piekło*, *niebo*, *przeznaczenie*; odpowiadają one elementom tradycyjnego nauczania Kościoła, które na ostatnim Soborze nie zostały ani razu poruszone. Jak wiadomo, słowa podążają za myślą. Nieobecność tych wyrażeń w debacie jest oznaką zanikania albo „blednięcia" samych pojęć – pojęć, które w tradycyjnej doktrynie były przecież kluczowe!

Wprowadzanie pewnych określeń może stanowić zabieg semantyczny, gdzie na zasadzie skojarzeń tworzona jest „nowa jakość". Np. nazywanie:

- księdza *robotnikiem parafialnym*,
- mszy *Wieczerzą*,
- władzy oraz wszelkich związanych z nią godności i funkcji *usługami*,
- naturalności (choćby w czynieniu zła) *autentycznością*

oznacza nowe podejście do owych rzeczy, które przestały być nazywane tak, jak poprzednio.

Neologizmy, które są na ogół filologicznymi „potworkami", służą niekiedy do wyrażania nowych idei. Jednak najczęściej wynikają one z pogoni za nowinkami. Niewątpliwie tak właśnie jest ze słowem *prezbiter*, które zaczyna wypierać *księdza*, z *diakonią* w

---

Ph. Delhaye („*Le métaconcile*") zamieszczoną w *Esprit et Vie*, 1980, str. 513 i nast.

miejsce służby, czy z *eucharystią* zamiast mszy. Ale również zastępowanie starego słowa neologizmem zawsze wiąże się z jakąś zmianą w sposobie pojmowania danej rzeczy, choćby dotyczyła tylko pewnych „niuansów".

Także szereg innych słów, które dawniej nigdy nie pojawiały się w dokumentach papieskich albo których stosowanie było zawężone do bardzo specyficznych kontekstów, zrobiło nagle zawrotną karierę. W pierwszym rzędzie trzeba wskazać na słowo „dialog", dawniej nieistniejące w kościelnej terminologii. Otóż w dokumentach Vaticanum II pojawiło się ono aż 28 razy; na tej fali zostały wylansowane zbitki pojęciowe, mające symbolizować naczelne przesłanie Soboru, jakim rzekomo jest „dialog ze światem" (G.S. 43) oraz „wzajemny dialog" między Kościołem a światem[84]. Słowo to stało się jakąś uniwersalną kategorią, opuszczając dziedzinę logiki i retoryki, do której pierwotnie przynależało. Oto wszystko nabrało cech dialogu; wszystkiemu nadano strukturę dialogu – łącznie z Kościołem, religią, rodziną, pokojem, prawdą itd. (por. § 151-156)[85].

50. Nowatorska hermeneutyka soborowa (cd.) – Niedopowiedzenia i słowa-wytrychy. – Spójnik „ale" wyrażający przeciwieństwo. – Tzw. „pogłębianie".

Ulubionym zabiegiem „odnowicieli" jest posługiwanie się dla potrzeb argumentacji pewnymi pojęciami, które cechuje duża elastyczność. A mówiąc bardziej kolokwialnie: „słowami-wytrychami".

---

[84] Słowo *wzajemny* jest oczywiście zbędne, gdyż jeżeli mówi tylko Kościół, to jest to monolog, a nie dialog.

[85] Znamienne jest także nagminne posługiwanie się przymiotnikiem „manichejski", odnoszenie go do wszelkich przeciwieństw, również między dobrem a złem. Wynika to z odrzucania jakiegokolwiek absolutu aksjologicznego, moralnego. Jeżeli ktoś nazywa jakieś zachowanie złym, natychmiast zostaje zaszufladkowany jako zwolennik *manicheizmu*.

Szczególnie nadają się w tym celu pojęcia silnie zakorzenione w społecznej świadomości, lecz zarazem słabo zdefiniowane – dzięki czemu można wydobywać z nich to, co aktualnie przydatne, a „chować" to, co niewygodne. Tak jest m.in. z pojęciem „ducha Soboru", a nawet z samym „Soborem". Pamiętam owych księży-odnowicieli, którzy w swej praktyce duszpasterskiej łamali najbardziej podstawowe, odwieczne reguły, na które także Sobór Watykański II nie podniósł ręki. Skonfundowanym, nierzadko zgorszonym wiernym tłumaczyli, że czynią tak, gdyż wymaga tego „duch Soboru".

Nie ulega wątpliwości, że cechą ludzkiego umysłu jest koncentrowanie uwagi w danym momencie tylko na jednym aspekcie danej rzeczy. Z reguły nie jesteśmy w stanie analizować jej wszystkich aspektów jednocześnie. Istnieje ponadto coś takiego, jak swobodny tok myśli. Owe cechy umysłu sprawiają, że rozpatrując jakąś rzecz, kolejno kierujemy swoją uwagę na poszczególne części całości. Ale czym innym jest ten naturalny „tryb działania umysłu", a czym innym świadome deformowanie pojęć, manipulowanie – tak, by „otwartymi oczami nie widzieli" (Mt XIII, 13). Pierwsza operacja występuje w ramach autentycznych poszukiwań (dociekań), które z natury rzeczy postępują naprzód powoli, krok po kroku; druga natomiast nie zasługuje na miano poszukiwania, gdyż przyobleka przedmiot w jakiś aspekt wynikający z czyjejś subiektywnej skłonności.

Modne stało się też mówienie o *komunikacie* oraz o *kluczu*, przy pomocy którego można ów komunikat rozszyfrować, odczytać. „Odczytywanie" zastąpiło poznawanie, zaś wpajane przekonanie, że istnieje wiele możliwych sposobów „odczytania" (w zależności od zastosowanego klucza) sprawia, że człowiek nie dąży już – tak jak dawniej – do poznania tej jednej, jedynej prawdy. Dziś przyjmuje się, że ten sam komunikat może być odczytywany i interpretowany na różne sposoby. Na przykład do przekazu zawiera-

jącego treści ortodoksyjne można zastosować klucz heterodoksyjny – i na odwrót. Jest to lekceważenie faktu, że tekst ma swe pierwotne, dosłowne znaczenie, które winno być brane pod uwagę w pierwszym rzędzie, gdyż w przeciwnym razie (jeśli zastosujemy wyłącznie klucz przenośni) istnieje groźba całkowitego rozminięcia się z nim. Tak jest również z tekstami soborowymi. Niezależnie od rozmaitych interpretacji zawierają one dosłowny przekaz, który powinien zawsze pozostawać dla egzegety i dla każdego czytelnika punktem odniesienia. Doskonała hermeneutyka polega na ciągłym sprowadzaniu sensów pochodnych, wtórnych, do głównego, pierwotnego. Taka była na przestrzeni wieków praktyka Kościoła.

Tymczasem metoda praktykowana po Soborze przez „odnowicieli" polega na arbitralnym wyciąganiu na światło dzienne lub na spychaniu w cień poszczególnych fragmentów dorobku soborowego: takich czy innych aspektów prawdy. Jest to wykorzystywanie owej cechy ludzkiego umysłu, jaką jest niezbędne *abstrahowanie* od niektórych aspektów przy rozpatrywaniu jakiegoś złożonego zagadnienia, będące warunkiem *poznania dyskursywnego*, przebiegającego w czasie (w odróżnieniu od poznania intuicyjnego, właściwego aniołom).

Do tego dochodzi jeszcze inna metoda zwodzenia, polegająca na „przykrywaniu" jednej prawdy drugą, oraz czynieniu tak, jak gdyby ta prawda nie tylko była schowana, ale wręcz nie istniała. Na przykład gdy definiuje się Kościół jako *„pielgrzymujący lud Boży"* skrywa się inną prawdę – tę mianowicie, że Kościół zawiera w sobie również część, i to proporcjonalnie największą, która osiągnęła już *kres wędrówki*. W niej cel Kościoła i wszechświata już się dokonał. Zauważmy, że końcowym rezultatem świadomego deformowania prawdy jest to, że coś, co mieściło się jeszcze w „przekazie", lecz już ze zmienionym *statusem*, zostaje z niego osta-

tecznie usunięte (w tym konkretnym przypadku mam na myśli *odrzucenie kultu świętych*).

Wspomniany tu zabieg wpisuje się w typowy schemat, gdzie kluczowym momentem logicznym jest użycie spójnika *„ale"* (*„lecz"*) wyrażającego przeciwieństwo. Wystarczy znać pełne znaczenie słów, by z miejsca domyślić się, jakie są ukryte intencje hermeneuty.

Na przykład ci, którzy występują przeciwko zasadzie życia religijnego, rozpoczynają od następującego argumentu: „Nie jest kwestionowany fundament życia religijnego, *lecz* styl jego urzeczywistniania."

Podobnie jest z próbą wyeliminowania dogmatu o dziewictwie Najświętszej Maryi Panny w chwili poczęcia Jezusa. Ci, którzy by tego chcieli, podnoszą, że możliwe są tutaj pewne wątpliwości „nie co do samej prawdy wiary, której podstaw dogmatycznych nikt nie kwestionuje, *lecz* co do jej ścisłego przedmiotu, gdyż brakuje pewności, czy obejmuje on cud spłodzenia dziecka bez naruszenia ciała"[86].

W celu podważenia *klauzury mniszek* (czyli życia sióstr klauzurowych w odosobnieniu) podnosi się, iż „klauzura powinna być utrzymana, *ale* jej warunki powinny zostać dostosowane do okoliczności czasu i miejsca"[87].

Włoskie słowo *„ma"* (=*ale*) wywodzi się z łacińskiego *„magis"* (bardziej, więcej). Chyba w takim właśnie znaczeniu używają go autorzy podobnych tez. Można się domyślać, że ktoś, kto wypowiada powyższą tezę, uważa, że dostosowanie wymagań klauzu-

[86] Por. *Dziewictwo Maryi* (Friburg 1957, str. 28) J.H. Nicolasa, który obala heterodoksyjną tezę A. Mitterera wysuniętą w książce *Dogma und Biologie*, Wiedeń 1952.

[87] Cytat z trzytomowego Sprawozdania opracowanego przez Zjednoczenie Francuskich Przełożonych; za *Itinéraires* nr 155 (1971), str. 43.

ry do „okoliczności czasu i miejsca" jest *bardziej* istotne aniżeli utrzymanie zasady pozostawania sióstr w murach klasztornych. Ale cóż jest warta zasada, jeśli jest ona mniej istotna od sposobu jej realizacji? Bywają takie sposoby realizacji, które zabijają zasadę, miast ją wypełnić. Można np. twierdzić, że zasada stylu gotyckiego nie podlega dyskusji, *lecz* wątpliwości budzi tylko jego realizacja... po to, by wyeliminować ostrołuki.

Na wyrażenie *„tak, ale"* natykam się często w wystąpieniach uczestników Soboru Watykańskiego II. Rozpoczynają oni zdanie od twierdzenia, które za chwilę sami obalają przy pomocy głównej tezy, która znajduje się w drugiej części zdania. Jeszcze stosunkowo niedawno, podczas synodu biskupów, który odbył się w 1980 r., w pracach drugiej grupy francuskojęzycznej (B) znalazło się oświadczenie: „Grupa podziela bez zastrzeżeń treści zawarte w encyklice *Humanæ Vitæ*, *ale* uważa, że należy dążyć do wyeliminowania dychotomii między sztywnością norm a elastycznością działań duszpasterskich." Innymi słowy, popieranie encykliki jest czysto werbalne, gdyż ma ono mniejsze znaczenie od potrzeby naginania prawa do ludzkich słabości (*OR* z 15 paźdz. 1980).

Trochę mniej zawoalowany jest poniższy postulat kogoś, kto chce dopuszczenia rozwiedzionych do Stołu Pańskiego: „Nie chodzi tu o rezygnowanie z wymogów ewangelicznych, *lecz* o uznanie, że każdy ma możliwość bycia na nowo włączonym we wspólnotę Kościoła" (*ICI*, nr 555 z 13 paźdz. 1980, str. 12).

Na wspomnianym synodzie poświęconym problemom rodziny odnowiciele wylansowali nowe hasło: *„pogłębianie"*. Oto ci, którzy chcą odejścia od doktryny zawartej w *Humanæ Vitæ* (deklarując jej pełną akceptację!) nalegają, by została ona *pogłębiona*. Oczywiste jest, że nie rozumieją przez to wzmocnienia jej nowymi argumentami, tylko chodzi im o jej gruntowne przekształcenie.

Będą „pogłębiać" tak długo, aż dokopią się do *antytezy* nauki Kościoła.

Niestety, metoda niedopowiedzeń miała dość szerokie zastosowanie przy opracowywaniu dokumentów soborowych. Zachodzi podejrzenie, że stosowano ją świadomie – właśnie po to, by nowatorska hermeneutyka posoborowa miała wymarzone pole do popisu. Osobliwie brzmią słowa pewnego dominikanina: „Piszemy w sposób *dyplomatyczny*, ale po Soborze wydobędziemy wszystko to, co jest tam zawarte *implicite*"[88]. Jeżeli styl *dyplomatyczny*, to taki, w którym (zgodnie z etymologią tego słowa) roi się od dwuznaczności, dokumenty soborowe rzeczywiście noszą jego piętno. Ale cóż, wygląda na to, że pisano je pod kątem przyszłej hermeneutyki. Jeśli tak było istotnie, odwrócono naturalną kolejność i zaprzeczono zwykłej logice.

51. Charakterystyka okresu posoborowego. Wszechstronność zmian.

To, co wydaje się najbardziej charakterystyczne dla okresu posoborowego, to wszechstronne zmiany – zarówno w sprawach wewnętrznych Kościoła, jak i w jego obliczu prezentowanym na zewnątrz. Jeśli w ten sposób spojrzeć na siłę oddziaływania Soboru Watykańskiego II, trzeba przyznać mu miejsce szczególne na tle wszystkich pozostałych. W obliczu tak daleko idących przeobrażeń powstaje pytanie, czy nie mamy tutaj do czynienia z czymś, co przypomina biologiczne zjawisko mutacji (por. § 33-35). Można się zastanawiać, czy nie nastąpiło przeistoczenie jednej religii w drugą – co zresztą ogłosili liczni przedstawiciele duchowieństwa i laikatu. Jeśli tak właśnie jest, narodziny nowej religii oznaczają

[88] Wypowiedź P.E. Schillebeeckxa zamieszczona w holenderskim czasopiśmie *De Bazuin*, nr 16 z 1965 r. (por. jej tłumaczenie na jęz. francuski: *Itinéraires*, nr 155 z 1971 r., str. 40).

obumarcie starej. W takim razie Sobór Watykański II był wydarzeniem epokowym, *magnus articulus temporum*; punktem zwrotnym jednego z cyklów, jakie zakreśla ludzki umysł. A zatem czy Vaticanum II nie świadczy o czysto *historycznym* charakterze religii katolickiej, o jej „nie-boskiej" naturze?

Można rzec, że przeobrażenia, jakie nastąpiły, były wszechogarniające[89]. Z trzech głównych płaszczyzn, do których sprowadza się religia – czyli tego, w co się *wierzy*, tego, w czym się pokłada *nadzieję* oraz tego, co się *miłuje*, nie ma ani jednej, która nie zostałaby ogarnięta przez te zmiany.

Wiara, która była pojmowana jako akt inteligencji, akt przyjmowania prawd objawionych, została zamieniona w akt mający dużo więcej wspólnego z wyrażaniem indywidualnych aspiracji – i w tym sensie zbliżyła się ona do pojęcia nadziei (por. § 164).

Nadzieja obniżyła swój horyzont, stając się pragnieniem odmiany losu i oczekiwaniem na „wybawienie" tu, na ziemi (§ 168).

Także *miłość* – która podobnie, jak wiara i nadzieja, miała *przedmiot* nadprzyrodzony (§ 169) – zmieniła swą perspektywę, kierując się ku człowiekowi. Zresztą w mowie papieskiej na zakończenie Soboru to właśnie człowiek został ukazany jako miara i warunek miłości do Boga.

Ale innowacje ogarnęły nie tylko te trzy wymiary, mające odniesienie do sfery ludzkiego umysłu, lecz również to, co wiąże się ze zmysłową stroną religijnego człowieka. W obszarze *wzrokowym* zmieniły się formy szat liturgicznych, przedmiotów nabożeństwa,

---

[89] P. Hégy w swojej pracy doktorskiej opublikowanej w ramach serii *Théologie historique* twierdzi, że „ten Sobór ogarnął wszystkie dziedziny życia religijnego, za wyjątkiem systemu władzy kościelnej". W innym miejscu nazwał go on „niedokończoną rewolucją" (za P.H., *L'autorité dans le catholicisme contemporain*, Paryż 1975, str. 15-17).

ołtarzy; architektura i oświetlenie kościołów, gesty kapłana. W obszarze *dotyku* niezwykłym *novum* jest możliwość dotykania tego, co wcześniej nabożna cześć i poszanowanie dla sacrum czyniły nietykalnym. W obszarze *smaku* dano wiernym możliwość picia przemienionego wina z kielicha. W obszarze *węchu* praktycznie wyeliminowano zapach kadzidła, które wcześniej podczas kościelnych obrzędów uświęcało żywych i umarłych. Wreszcie w obszarze *słuchu* wprowadzono nowość sięgającą najgłębiej, bezprecedensową w skali dziejów ludzkości, a mianowicie reformę liturgii, która połowie miliarda ludzi zmieniła język. Oprócz tego, reforma ta zastąpiła melodyjne pieśni kościelne, śpiewami rytmicznymi, nierzadko z hałaśliwym akompaniamentem instrumentów. Wyeliminowano śpiew gregoriański, który był urzekający dla ucha, kojący i niósł z sobą element uduchowienia.

Nie chcę zanadto wyprzedzać tego, o czym mam zamiar traktować w dalszej części, a co dotyczy sfery instytucjonalnej (w tym instancji sądowniczych Kościoła), nazewnictwa i pojęć stosowanych w obszarze filozofii i teologii, charakteru relacji i zasad współistnienia ze społeczeństwem świeckim, podejścia do małżeństwa oraz do wszystkich istotnych kwestii na styku religii i współczesnej cywilizacji. Otóż przy tej okazji wkraczamy w niezwykle trudną analizę *relacji między istotą rzeczy a ich stroną akcydentalną* (przypadłościową, drugorzędną). Będę chciał to rozwinąć mówiąc, rzecz jasna o Kościele, bo czy wszystkie te rzeczy i kategorie rzeczy, które wymieniłem, mogłyby zostać w Kościele zreformowane, on miałby zaś pozostać mimo wszystko tym samym Kościołem?

Ale warto już teraz zwrócić uwagę na trzy sprawy.

Po pierwsze w scholastyce wyróżniamy m.in. *właściwości akcydentalne bezwzględne*, które nie są tożsame z istotą rzeczy, ale

bez których dana rzecz nie może istnieć. Taką właściwością w przypadku materii jest ilość, a w przypadku Kościoła wiara.

Po wtóre, chociaż w życiu Kościoła występują „elementy akcydentalne", nie na wszystkie może się on godzić; z drugiej strony są i takie, z których nie wolno mu rezygnować. Z każdą rzeczą jest tak, że pewne właściwości akcydentalne (przypadłości) posiada, innych zaś nie. Jak powiedział Arystoteles, okręt, który ma sto stadiów długości (8 tys. metrów) przestaje być okrętem. Ciało ma swoją objętość, ale nie ma świadomości. Podobnie Kościół – ma on pewne właściwości akcydentalne, a innych nie ma. Niektóre są nie do pogodzenia z jego istotą i oznaczałyby jego unicestwienie. W zmaganiach Kościoła na przestrzeni wieków chodziło o odrzucenie form akcydentalnych (sączonych od wewnątrz lub narzucanych mu z zewnątrz), które zniweczyłyby jego istotę. Czyż herezja monofizycka nie była akcydentalnym sposobem pojmowania boskości Chrystusa? A czy doktryna Lutra nie była akcydentalną koncepcją działania Ducha Świętego?

Po trzecie, rzeczy i kategorie rzeczy, o których powiedzieliśmy, że zostały objęte zmianami posoborowymi, są bez wątpienia czymś akcydentalnym względem życia Kościoła. Ale obojętnie wolno traktować jedynie te, które mogą być lub nie być, albo które mogą być takie lub inne – bez zmieniania istoty Kościoła. Nie miejsce tu na powtarzanie podstaw metafizyki, ani na szersze cytowanie *De ente et essentia* św. Tomasza. Jednak należy przypomnieć, że istota Kościoła realizuje się wyłącznie poprzez jego właściwości akcydentalne: istota niezrealizowana, pozbawiona warstwy akcydentalnej, jest niebytem. Byt historyczny każdego człowieka daje się poznać wyłącznie dzięki przejawom jego inteligencji i woli. A czym one są, jeśli nie „przypadłościami", które się zdarzają: pojawiają i znikają? Przeznaczenie w wymiarze moralnym – zbawienie lub potępienie – zależą właśnie od owych „przy-

padłości". Całe historyczne życie Kościoła realizuje się w tej warstwie akcydentalnej. Jak można nie uznać za ważne, a nawet za istotowo ważne, zdarzeń, które rozgrywają się właśnie w tej sferze? Gdyby wszystkie właściwości akcydentalne uległy zmianie, to jak wówczas poznalibyśmy, czy nie zmieniła się sama istota Kościoła? Co zostaje z osoby ludzkiej, gdy znika cała jego „powłoka" akcydentalna, historyczna? Co pozostałoby po Sokratesie bez bohaterskiej postawy pod Potidają, bez dysput na agorze, bez Rady Pięciuset i cykuty? I co po Campanelli bez spisku w Kalabrii, zdrad oraz zadanych mu tortur? A po Napoleonie – bez Konsulatu, Austerlitz i Waterloo? Tymczasem są to rzeczy akcydentalne wobec ludzkiego istnienia. Platoniści, którzy oddzielają istotę od historii, odnajdą ich w sferach pozastralnych. A gdzie my ich odnajdziemy?

52. Okres posoborowy (cd.) – Nowy człowiek. – Artykuł 30 Gaudium et Spes. – Głębokość zmian.

Jeśli przyjrzymy się ruchom – na przemian postępowym i reakcyjnym – które na przestrzeni dziejów targały Kościołem, dojdziemy do wniosku, że większość z nich niosła w zarodku kataklizm. Były one wyrazem parcia do gruntownych zmian (*ab imis*), które nie stanowiłyby jedynie zmian w samym Kościele – jako że odczułaby je ostatecznie cała ludzkość. Ruchy te brały się z ducha niezależności, usiłującego zerwać związki z przeszłością i pędzącego na oślep w przyszłość. W tych ruchach nie chodziło o konieczną reformę, przestrzegającą norm, jakie wyznacza sama natura Kościoła i gotową uszanować nadane mu w chwili jego założenia zręby instytucjonalne. Były to ruchy „odrodzeniowe" w palingenetycznym znaczeniu tego słowa, dążące do nadania Kościołowi (ale też człowiekowi) nowej istoty, nowych zrębów, nowych ram działania. Nie miały one na celu *wprowadzenia czegoś nowego* do instytucji: ich celem było stworzenie *nowych instytucji*. Nie dążono tam do względnej niezależności [właściwej dla] rozwoju następującego organicznie, w spo-

sób uzależniony od przeszłości, która sama zależała od fundamentu danego raz na zawsze, lecz do niezależności absolutnej – jak się zwykło ostatnio mawiać: *kreatywnej*. Tego typu tendencje zaznaczały się w różnych okresach historycznych. Ale jak sądzę nie ma potrzeby cofania się w zbyt odległą przeszłość. Niech jako ilustracja posłuży nam przykład ziemskiej eschatologii heretyków wyczekujących *trzeciej ery* (ery Ducha Świętego).

Idee, jakie stały za XIX-wieczną „odnową katolicką", odnajdujemy w opublikowanych nakładem Périna[90] listach wielkiego piewcy tejże odnowy, Lamennaisa. Dla tego bretońskiego księdza było czymś oczywistym, że Kościół czekają w najbliższym czasie daleko idące reformy i głębokie przeobrażenia. Uważał je za nieuniknione, choć zarazem twierdził, że nie da się dokładnie przewidzieć ich kierunku. W każdym razie towarzyszyło mu głębokie przeświadczenie, że Kościół znajduje się na progu nowej ery, której podwaliny położy sam Bóg, mający się niebawem ponownie objawić. Nie chcąc koncentrować się na udowadnianiu, że to dążenie do stworzenia *nowego człowieka*, typowe dla nowożytnych rewolucji, miało nawroty o charakterze cyklicznym, wspomnę jedynie, że po raz enty pojawiło się ono – w formie ezoterycznej – w niemieckim narodowym socjalizmie. Według Hitlera cykl słoneczny człowieka dobiegał właśnie końca i na horyzoncie majaczył już nowy człowiek, który miał pogrzebać starą ludzkość, sięgając przemienionej, wyższej istoty[91].

Ale wyjątkowe zdumienie musi budzić fakt, że próbkę takiego myślenia zawiera Konstytucja *Gaudium et Spes*. Czytamy w niej (§ 30), iż powinnością moralną, jakiej musi sprostać współczesny człowiek,

---

[90] Zob. *Mélanges de politique et d'économie*, Louvain, 1882.

[91] Zob. „mowy stołowe" Hitlera, których treść ujawnił H. Rauschning: *Hitler m'a dit* (*Hitler mi powiedział*), Paryż 1939 (szczególnie interesujący jest rozdz. XLII).

jest solidarność społeczna kultywowana poprzez ćwiczenie się w cnocie – tak, „aby przy koniecznym wsparciu Bożej łaski powstali *prawdziwie nowi ludzie, rzemieślnicy nowej ludzkości*[92]".

W dokumentach Soboru Watykańskiego II słowo „nowy", odmieniane przez wszystkie przypadki, pojawia się 212 razy – o wiele częściej, niż w materiałach jakiegokolwiek innego zgromadzenia ekumenicznego w dziejach Kościoła (oczywiście, owa statystyka obejmuje również takie wyrażenia, jak Nowy Testament). Na ogół przymiotnik ten oznacza „względną" nowość, dotyczącą akcydentalnych właściwości danej rzeczy: „nowe środki społecznego przekazu", „nowe przeszkody w praktykowaniu wiary", „nowa sytuacja", „nowe problemy" itp. Jednak w tekście, który przytoczyliśmy, ale też – jak można się domyślać – w następującym fragmencie § 1 tego samego dokumentu: „nova exsurgit humanitatis conditio, *wyłania się nowa kondycja ludzka*", słowo to jest użyte w znaczeniu jak najbardziej ścisłym, rdzennym. Nie chodzi bowiem o to, że w człowieku pojawia się nowa jakość. Sformułowania te zdają się raczej sugerować, że zmianie ulegają same podstawy człowieczeństwa: wyłania się *nowe stworzenie* w dosłownym znaczeniu tego słowa.

Paweł VI wielokrotnie podkreślał nowatorski charakter myśli soborowej: „Kluczowymi słowami Soboru są: *„nowość"* i *„uwspółcześnienie"* [...]. Słowo „nowość" zostało nam zadane jako hasło i jako program" (*OR* z 3 lipca 1974).

Tu należy zaznaczyć, że doktrynie i wierze katolickiej znane są tylko trzy *radykalne nowości*, w wyniku których człowieczeństwo zostaje przemienione tak, że zyskuje inną naturę.

---

[92] „Ut *vere novi homines et artifices novæ humanitatis* existant cum necessario auxilio divinæ gratiæ."

Pierwszą jest upadek człowieka, gdzie wskutek grzechu pierworodnego traci on swe nadprzyrodzone przymioty świętości i doskonałości.

Drugą jest podniesienie go z upadku – dzięki łasce Chrystusa, która przywraca mu ów pierwotny stan.

Wreszcie *trzecią* jest dopełnienie się planu, zgodnie z którym pod koniec czasów odkupiony człowiek zostanie dopuszczony do chwały w wyniku najwyższego stopnia upodobnienia się stworzenia do swego Stwórcy – co będzie oznaczało „koniec świata" zarówno według szkoły św. Tomasza, jak i zgodnie z teorią Dunsa Szkota.

Przeto żadną miarą nie sposób wskrzesić, czy choćby wyobrazić sobie jakiegoś „nowego człowieka", który – podlegając wciąż jeszcze uwarunkowaniom obecnego porządku świata – przekroczyłby ów uzyskany dzięki łasce chrystusowej status odnowionego (odkupionego) człowieczeństwa. O tym przekroczeniu można co prawda myśleć, ale w porządku nadziei, której „weryfikacja" nastąpi w czasie ostatecznym dla każdego stworzenia, kiedy to nastanie nowa ziemia i nowe niebo.

W oryginalnych tekstach Pisma Świętego „łaska" wchodzi w związek frazeologiczny z czasownikiem „tworzyć", który należy rozumieć całkiem dosłownie, gdyż człowiek dzięki łasce nie tyle zyskuje nową *jakość*, co nowe *istnienie*, a więc coś, co dotyczy samej jego istoty. Akt stworzenia powoduje przejście z niebytu do nadprzyrodzonego bytu, w pełni „oryginalnego", nie mającego ciągłości z poprzednim stanem – tak, iż powstaje „nowe stworzenie" (II Kor V, 1) i „nowy człowiek" (Ef IV, 24)[93]. Ta *nowość*,

[93] Oprócz *Sumy Teologicznej* (Ia IIæ, kw. 114, art. 1, 2 i 4) por. też: Rosminiego *Antropologia sopranaturale*, księga I, rozdz. IV, art. 2 i św. Tomasza *Komentarz* do II Kor V 17, lekcja IV.

która podczas naszego życia ziemskiego tkwi przede wszystkim w istocie duszy, wywiera wpływ na całe życie umysłowe człowieka, a w momencie przemiany, jaka nastąpi na końcu świata, ogarnie także sferę cielesną. Poza tą właśnie nowością – w ramach której człowiek otrzymuje nowe istnienie nie tylko w sensie moralnym, ale też ontologicznym – religia katolicka nie zna pojęcia *odnowienia*, *odrodzenia* czy też *„przydania"* bytu. Z tego płynie wniosek, że soborowych „nowych ludzi" (*novi homines*) należy rozumieć nie w znaczeniu radykalnym, kojarzącym się z gruntowną zmianą istoty, lecz w znaczeniu umiarkowanym: pobudzenia żywotnych sił tkwiących w mistycznym ciele Chrystusa – tj. w Kościele – bądź w ludzkiej społeczności. Tymczasem w wielu przypadkach próbowano nadać temu wyrażeniu niedopuszczalne, *ścisłe* znaczenie, co sprawiło, że w okresie posoborowym zapanował klimat dwuznaczności i wiary w utopię.

53. Utopijność radykalnej zmiany w Kościele.

Nawet wśród biskupów pojawiają się postulaty gruntownych zmian. Wydaje się, że obecny kryzys (czyli „krytyczny stan przejściowy"), którego doświadcza Kościół, nie jest jakimś nieuniknionym zaburzeniem ustroju, który warunkuje jego przetrwanie, lecz zaburzeniem, z którego wynikają powikłania w postaci kolejnych utopii. Według kard. Marty'ego, arcybiskupa Paryża w latach 1968-81, nowość polega na fundamentalnym wyborze: „Kościół postanowił wyjść z siebie, aby wypowiedzieć przesłanie" (słowem: stać się misyjnym). Z równą otwartością kwestie te ujmuje biskup Matagrin, ordynariusz Grenoble od 1969 roku. Mówi on o „rewolucji kopernikańskiej, dzięki której [Kościół] przerzucił środek ciężkości z siebie samego i swoich instytucji na Boga i ludzi" (*ICI*, nr 586 z 15 kwietnia 1983, str. 30). Ale przyjęcie jednocześnie dwóch środków ciężkości, dwóch centrów: Boga i człowieka, nadaje się co najwyżej na ładną formułkę, jednak nie na poważną kon-

Konkludując można stwierdzić (co prawda zastrzegając względny charakter porównań historycznych), że obecna sytuacja Kościoła jest odwrotna w stosunku do jego sytuacji z czasów Soboru w Konstancji. Wówczas było kilku papieży, lecz jeden Kościół, natomiast dziś jest jeden papież, lecz wiele Kościołów: ten soborowy oraz te dawniejsze, pozbawione władzy i wpływów, „zarchiwizowane", skazane na zapomnienie.

54. Utopijność radykalnej zmiany w Kościele (cd.)

Za ideą radykalnej zmiany, która jest wsączana poprzez rozmaite metafory i niedopowiedzenia, stoi niesformułowany wprost postulat stworzenia nowego Kościoła. Jeśli bowiem zignorujemy fakt ciągłości życia Kościoła, która wynika z niezmiennego fundamentu, to musi ono jawić się jako proces nieustannego tworzenia *ex nihilo*. W jednym z głównych sprawozdań z zebrania włoskiego episkopatu, które odbyło się w 1976 r., JE Józef Franceschi, arcybiskup Ferrary, stwierdził: „Prawdziwym problemem jest wymyślenie teraźniejszości oraz znalezienie metod i dróg rozwijania takiej przyszłości, która będzie należała do człowieka." Otóż *„wymyślenie teraźniejszości"* to połączenie dwóch pojęć, któremu trudno przypisać konkretny sens – zwłaszcza w świetle dalszej części zdania. Jeśli zajmujemy się „wymyślaniem teraźniejszości", po cóż mamy poszukiwać metod służących do „rozwijania przyszłości"? Należy od razu wymyślić również przyszłość! Takie snucie jest pozbawione konkretnych przesłanek i kierunków: *ex nihilo fit quidlibet* (z nicości można wydobyć dowolną rzecz). Analiza gramatyczno-logiczna tego typu poetyckich postulatów nie przybliża do wypracowania jakiegokolwiek rozwiązania, a jedynie jest przyczynkiem do tezy o braku jasnych poglądów w łonie episkopatu.

Powiedzieliśmy już o absolutnej niemożności „odrodzenia się" Kościoła poprzez wyposażenie go w nowe podstawy bytu. Człowiek rodzi się po raz drugi w chwili chrztu, i nie jest mu dane uro-

dzić się po raz trzeci. Taki postulat jest monstrualnym absurdem, którego Antoni Rosmini nie zawahał się nazwać herezją. Ochrzczony jest człowiekiem odrodzonym, i to w nim odradza się Kościół. Tak jak, dla chrześcijanina nie ma żadnego innego, „następnego stopnia" do przejścia, niźli przekroczenie progu wieczności, tak dla Kościoła jedynym „następnym stopniem" jest eschatologia[96].

W Kościele nigdy nie dokonano zmiany fundamentu. Wszystkie dotychczasowe reformy w Kościele przeprowadzano na starodawnym fundamencie. Usiłowanie stworzenia nowego fundamentu to coś, co wyczerpuje znamiona herezji: tak było w przypadku herezji gnostyckiej pierwszych wieków oraz herezji katarów w czasach Średniowiecza[97]; wreszcie z czymś podobnym mamy do czynienia w przypadku niemieckiej Reformacji. Chcę zilustrować tę myśl dwoma przykładami.

Savonarola rozniecił w społeczeństwie florenckim ducha religijnego, który radykalnie zrywał z charakterystycznym dla ówczesnego okresu zepsuciem obyczajów. Jednak nie zrywał on ani z trybem życia mieszczan, ani ze sztukami pięknymi, ani z dorobkiem i kulturą intelektualną. Zapoczątkowany przez Savonarolę ruch był bardzo daleko idący, sięgający głęboko. Ale chociaż dominikanin piętnował postępowanie papieża, wystrzegał się promowania w religii jakichś zdecydowanych nowości, czegoś, co oznaczałoby „skok w nieznane". W efekcie fundament pozostał nietknięty. Fragment jego kazania o Rut i Micheaszu nie pozostawia wątpliwości: „Wprawdzie, jako rzekłem, potrzebna jest odnowa. Jednak ani reli-

[96] A. Rosmini, *Odpowiadając Augustynowi Theinerowi*, cz. I, rozdz. 2.
[97] Por. Knowles i Obolensky, *Średniowiecze* (rozdział *„Nowej Historii Kościoła"* autorstwa Rogiera, Auberta i Knowlesa, t. II, Seuil, 1968, str. 438-9).

gia, ani wiara nie ulegnie zmianie. Nie zmienią się ani prawo Ewangelii, ani władza Kościoła"[98].

Do pewnego stopnia podobna sytuacja miała miejsce na początku XVII wieku, w dobie rozwoju filozofii oraz odkryć w dziedzinie nauk przyrodniczych. Wtenczas nazbyt przejętym nowinkami ludziom Kościoła zdało się, że trzeba jakoś zakonserwować niespójne relacje między wiarą a filozofią. Inni musieli zapewne żyć w przeświadczeniu, że wielka zmiana w sposobie pojmowania fizycznego wszechświata pociągnie za sobą nieuchronnie gruntowną zmianę samego człowieka i odrzucenie dogmatów religijnych. W sferze mentalności był to pierwszy krok w kierunku zeświecczenia. Tymczasem tę katastroficzną interpretację zmian kulturowych odrzucali ci, którzy byli autorami owych przełomowych odkryć: Galileusz, Castelli, Campanella, a także inni uczeni i myśliciele, potrafiący oddzielać filozofię od teologii. Istotną korzyścią, jaka wynikła z tego konfliktu, było sprowadzenie teologii właśnie do jej roli *teologicznej*.

Opierając się na obserwacji praw i „anomalii" astronomicznych oraz na relacjach podróżników, którzy dotarli do nowych lądów i ludów, Campanella wysnuł założenia uniwersalnej reformy nauki i życia społecznego, ale proponowaną odnowę chciał utrzymać w orbicie katolicyzmu, uznając zwierzchnictwo Kościoła katolickiego i Papieża nad całą ludzkością. Z tymi, którzy sądzili (jak nawet współczesny nam Berthold Brecht – czemu dał on wyraz w jednym ze swoich dramatów), że rewolucja astronomiczna pociągnie za sobą rewolucję we wszystkich sferach życia, polemizował sam Galileusz, który podkreślał: „Tym, którzy martwią się, że trzeba będzie gruntownie zmienić całość filozofii, należy wykazać, że tak wcale nie jest, gdyż doktryna na temat duszy, meteorów i orga-

[98] Wyd. krajowe, t. I, Rzym 1955, str. 188.

nizmów żywych pozostanie bez zmian"[99]. Przeto prawdziwe reformy – zarówno w nauce, jak i w religii – nie usuwają fundamentu człowieka, lecz budując na tym, co nie podlega zmianom, tworzą nowatorskie rozwiązania na dane czasy.

Tymczasem teolodzy z *Ośrodka Duszpasterstwa Sakramentów* (organu działającego przy francuskim episkopacie) piszą: „Kościół nie może być uniwersalnym znakiem zbawienia inaczej, niż obumierając [...], godząc się na upadanie instytucji, które niegdyś zdawały egzamin [...], akceptując zmiany w ujęciach doktrynalnych". Zaś w innym miejscu arbitralnie rozstrzygają: „jeżeli zachodzi kolizja między osobami a wiarą, *to wiara winna się nagiąć*"[100]. Słowem, z katastrofalnych zmian uczyniono tu teorię, ba – niemalże regułę! A przecież zważywszy oficjalny charakter owego Ośrodka (zajmującego się sprawami nader newralgicznymi, bo mającymi ścisły związek z Magisterium Kościoła), potencjalna siła rażenia takich doktrynalnych ekscesów jest o wiele większa niż w przypadku luźnych, teologiczno-filozoficznych dywagacji osób prywatnych.

W tej sytuacji chyba zbędne jest przywoływanie diagnozy, jaką formułują nawet niekatoliccy obserwatorzy, zgodnie przyznając, że Kościół „wybrał ze swej tradycji pewne elementy, przeznaczone do eksponowania na pierwszym planie, oraz takie, które postanowił *radykalnie zmienić*" – rzecz jasna w dążeniu do kompromisu ze współczesnym światem[101]. Szukanie takiej wspólnej płaszczyzny doprowadziło do (być może niezamierzonego) uruchomienia przez

---

[99] Wyd. krajowe, t. VII, Florencja 1933, str. 541.

[100] Na podst. broszury pt. *De quel Dieu les sacrements sont signe* (*Znakiem jakiego Boga są sakramenty?*), Centre Jean Bart, Paryż 1975, str. 14-15. Z kolei bp Cadotsch, sekretarz konferencji episkopatu Szwajcarii, oświadczył, że Kościół podlega transformacji i że dzisiejsza teologia stawia pytania krytyczne (ist kritisch-fragend); zob.: *Das neue Volk*, 1980, nr 31.

[101] N. Abbagnano, *Il giornale nuovo* z 7 lipca 1977.

Sobór Watykański II procesu, w ramach którego następuje wyraźnie przesuwanie akcentów w kierunku immanencji. Przejawia się to w skłonności do lekceważenia prawa w imię miłości, logiki w imię duchowości, oraz do przedkładania wymiaru społecznego nad wymiar jednostkowy, niezależności nad władzę, wreszcie ducha Soboru nad sam Sobór[102].

55. Szarganie przeszłości Kościoła.

Obecne zjawisko odżegnywania się przez duchowieństwo i katolików świeckich od „mrocznej przeszłości Kościoła" silnie kontrastuje z dumą i z ofensywną postawą, jaka cechowała dawnych katolików w relacjach z wrogami religii. Dawniej powszechnie uznawano, że istnieją nie tylko przeciwnicy, ale też otwarci wrogowie Kościoła – przy czym zwalczając błędy, katolicy potrafili zarazem okazywać miłość chrześcijańską swoim nieprzyjaciołom. A kiedy wymóg prawdy uniemożliwiał stanięcie w obronie ludzkich słabości, szacunek i przyzwoitość kazały okrywać „części wstydliwe" – tak, jak uczynili Sem wraz z Jafetem ujrzawszy nagość patriarchy Noego. Ale odkąd powiało w Kościele radykalną odnową, która doprowadziła do zerwania ciągłości tradycji, szacunek i cześć wobec „historycznego Kościoła" ustąpiły miejsca recenzowaniu i brukaniu przeszłości.

Szacunek i cześć mają swe źródło w poczuciu podległości względem tych, którzy stoją wyżej od nas, jak np. rodzice, lub dają nieoceniony dar na przyszłość, jak np. wychowawcy. Ponadto uczucia te implikują *świadomość „ciągłości"*, jakby organicznej

[102] W tym duchu wypowiedzieli się m.in. o. De Locht (na łamach *ICI*, nr 518 z 15 września 1977) i o. Cosmao OP w audycji nadanej przez telewizję Szwajcarii Romandzkiej w dn. 8 września 1977: „Właściwie to Kościół bardzo głęboko się zmienił, głównie dlatego, że ostatecznie przyjął do wiadomości to, co wydarzyło się w Europie od końca XVIII w."

więzi między tym, który okazuje szacunek, a tym, któremu jest on okazywany. W tym sensie to, co poważamy, jest cząstką nas samych – tą cząstką, której poniekąd zawdzięczamy swe istnienie. Jeśli, przeciwnie, Kościół ma obumrzeć, zerwać ze swoją przeszłością, odrodzić się jako nowy byt, to wówczas oczywiste jest, że nie ma co nawiązywać do przeszłości, co więcej: trzeba się jej wyprzeć. Toteż przestaje ona wzbudzać cześć i szacunek. Zresztą oba te słowa kryją w sobie ideę *patrzenia w przeszłość* – co przecież „nie przystoi" Kościołowi zwróconemu ku przyszłości, któremu wydaje się, że zanegowanie własnej przeszłości jest warunkiem odrodzenia. Pewne symptomy tchórzliwego odżegnywania się od przeszłości Kościoła ujawniły się już podczas Soboru, ale zaraz po nim rozwinęły się w syndrom. Nie chcę się teraz zajmować tym, co „odnowiciele" wyczyniają w historiografii pisząc o Lutrze, o Krucjatach, o Inkwizycji, o św. Franciszku. Wielcy święci katolicyzmu są ukazywani jako prekursorzy odnowy, albo spychani w niebyt.

Chcę się zająć przede wszystkim zjawiskiem szkalowania Kościoła. To szkalowanie stało się niemal normą w wystąpieniach posoborowego duchowieństwa. Brak dbałości o precyzję myślenia i pragnienie „dostrojenia się" do współczesnej mentalności i dominującego światopoglądu uczyniły je w dużej mierze nieczułym na to, że szacunek dla prawdy obowiązuje nie tylko względem przeciwnika, lecz także względem siebie samego, i że nie należy być niesprawiedliwym dla siebie w trosce o to, aby być sprawiedliwym dla bliźniego.

Francuski biskup Ancel obarczył Kościół odpowiedzialnością za błędy współczesnego świata, gdyż „w sposób niewystarczający odpowiadamy na realne problemy"[103]. Należałoby przede wszystkim wyjaśnić, kto kryje się za pierwszą osobą liczby mnogiej. My – katolicy? My – pasterze? Kościół? Po drugie, nie jest prawdą, że

[103] Pastor Boegner, *L'exigence œcuménique*, Paryż 1960, str. 291.

w systemie katolickim błędy wynikają z braku zadowalających rozwiązań, ponieważ błędy zawsze *współwystępują* zarówno z problemami, jak i z prawdziwymi rozwiązaniami, które posiada Kościół i których nieustannie naucza, poruszając sprawy, które są w wymiarze moralnym kluczowe dla wiecznych przeznaczeń człowieka. Skądinąd jest czymś zdumiewającym, że ci sami, którzy głoszą, iż błąd stanowi konieczny warunek poszukiwania prawdy, za moment twierdzą, że przeszkodą w poszukiwaniu prawdy są... błędy. Trzeba na marginesie zaznaczyć, że błąd mieści w sobie *autonomiczną* odpowiedzialność. Nie należy obarczać nim kogoś, kto nie jest w błędzie.

Pierre Pierrard dystansuje się od XIX-wiecznych katolików polemizujących z antyklerykalizmem i pisze bez ogródek, że hasło *„Klerykalizm – nasz wróg!"*, które było traktowane jako „okrzyk piekieł", jest dziś miły uchu samych księży, ponieważ uważają oni, że przeszłość Kościoła jest zaprzeczeniem Ewangelii[104].

Na łamach *Gazetta del Popolo* z 23 stycznia 1970 r. franciszkanin Nazzareno Fabretti wypowiadając się na temat celibatu księży w sposób świadczący o dużej nonszalancji w podejściu do teologii, obwinia historyczny Kościół o zbrodnie, pisząc, że dziewictwo, celibat oraz ofiara z ciała (wyrzeczenie się cielesności) „były przez wieki odgórnie narzucane – bez przekonania i bez rzeczywistej możliwości wyboru – milionom seminarzystów i księży, co stanowi *jedno z największych nadużyć władzy* w dziejach ludzkości". Z kolei G. Martinoli, biskup Lugano, uważa, że religia jest *odpowiedzialna za marksizm*, i że gdyby dawni katolicy postępowali inaczej, nie narodziłby się ateistyczny socjalizm[105]. Innym razem padło z jego ust następujące stwierdzenie: „Religia chrześcijańska prezentuje dziś nowe oblicze: to już nie są te małostkowe

[104] P. Pierrard, *Le prêtre aujourd'hui*, Paryż 1968.
[105] *Giornale del popolo*, Lugano, 6 lipca 1969.

praktyki, zewnętrzny przepych, huczne święta i zgiełk. Bo religia chrześcijańska, to przede wszystkim stosunek do Jezusa Chrystusa"[106]. Zaś według biskupa G. Leclercqa za to, że ludzie odchodzą od Kościoła, odpowiadają księża, którzy ich ochrzcili[107].

Natomiast w *OR* z 12 lipca 1979 r. kardynał Garrone oświadczył: „To, że współczesny świat jest zdechrystianizowany, nie oznacza, że odrzuca on Chrystusa, a jedynie że myśmy Go mu nie dali!" Na kongresie włoskiego duchowieństwa w 1976 r. główny sprawozdawca prof. Bolgiani sformułował skrajnie negatywną ocenę najnowszej historii Kościoła we Włoszech, krytykując w niej „episkopat nie umiejący stanąć na wysokości zadania, kompromisy z władzą polityczną, postawę zamknięcia na jakąkolwiek odnowę" (*OR* z 3-4 listop. 1979). A w wywiadzie udzielonym *ICI* (nr 287 z 1 maja 1967) kard. Léger, arcybiskup Montrealu, przedstawił taki oto pogląd: „fakt osłabienia praktyk religijnych nie jest symptomem utraty wiary, gdyż – moim skromnym zdaniem – nigdy ona nie istniała; przy czym mam tu na myśli osobistą wiarę". Zdaniem kardynała w przeszłości lud chrześcijański nie miał prawdziwie chrześcijańskiej wiary. O tym, jaka fałszywa koncepcja wiary stoi za tymi stwierdzeniami, wyjaśnię nieco później. Przytoczmy jeszcze opinię J.C. Barreau, który w swojej książce pt. *„La reconnaissance, ou qu'est-ce que la foi"* (*Rozpoznawanie, czyli co to jest wiara*), napisał: „Osobiście sądzę, że od XIII wieku w Kościele niewiele się dzieje, jeśli chodzi o ewangelizację" (za *ICI*, nr 309 z 1 kwietnia 1968).

---

[106] *Giornale del popolo*, nr z 6 września 1971.

[107] Bp G. Leclercq, *Où va l'Eglise d'aujourd'hui* (*Dokąd zmierza dzisiejszy Kościół*), Tournai 1969.

56. Krytyka szkalowania Kościoła.

Takie oskarżenia (które zastąpiły apologię, a przynajmniej obiektywne przedstawianie tradycji katolickiej) są przede wszystkim *powierzchowne*, ponieważ opierają się na założeniu, że błąd jednego człowieka jest zdeterminowany przez błąd innego człowieka. Stąd już tylko krok do zanegowania jego wolności i odpowiedzialności. Dalej – są one *zwodnicze*, gdyż sugerują, że wszystkie możliwości znajdują się w rękach tych, którzy ponoszą odpowiedzialność (nazwijmy ich *protagonistami*), podczas gdy cała reszta stanowi jakąś bezwolną masę *statystów* realizujących scenariusz pisany przez tych pierwszych. Wreszcie mamy tu do czynienia z tezą antyreligijną, z której wypływają wnioski kolidujące z prawdami teleologicznymi i teologicznymi. Gdyby bowiem chcieć konsekwentnie stosować to kryterium, wyszłoby na to, że sam Chrystus jest odpowiedzialny za opór stawiany mu przez ludzi. Widocznie niedość wyraźnie się objawił, nie dołożył wszelkich starań, by rozwiać ewentualne wątpliwości co do jego bóstwa; słowem – nie dopełnił obowiązków Zbawcy Świata. Tym sposobem z Kościoła oskarżenie przeniosłoby się na Chrystusa: z osoby prawnej na osobę jej założyciela. A przecież losy Kościoła nie są przede wszystkim rzeczywistością historyczną, tylko rzeczywistością religijną: są „losami wiary". Nie wolno patrzeć na działanie Kościoła (działanie zasadniczo duchowe, choć realizujące się w świecie i w doczesności) tak, jak gdyby prawa, jakimi rządzą się sprawy ludzkie, władały bez reszty nim samym.

Wyrzuciwszy do lamusa naukę Kościoła na temat przeznaczenia, „odnowiciele" wpadają w ton oskarżycielski, bowiem w ich świadomości zatarł się prawdziwy sens ludzkiej wolności, którą niedorzecznie uzależniają od wolności innego człowieka, a także sens tajemnicy odkupienia. W swoim Orędziu Bożonarodzeniowym z 1981 roku (OR z 26-27 grudnia 1981, *Doc. Cath.* z 17

stycznia 1982, str. 79) papież Jan Paweł II trafnie ukazał ową teologiczną głębię chrześcijańskiej tajemnicy. Do tej tajemnicy należą oczywiście narodziny człowieka-Boga. Ale należy do niej również to, że od chwili przyjścia na świat Zbawiciela, świat go nie przyjął i nadal go nie przyjmuje. Właśnie ów stały element odrzucania Słowa wcielonego jest *sednem tajemnicy chrześcijańskiej*. Jałowe próby winienia za ten stan rzeczy Kościoła świadczą o zagubieniu istoty katolicyzmu.

Chrystus, zapowiedziany słowami księgi proroka Izajasza (V, 4), do których tak wspaniale nawiązuje liturgia Wielkiego Piątku, woła do rodzaju ludzkiego: „Cóż więcej powinienem był uczynić, czego nie uczyniłem?"[108] Odnowiciele zdają się odpowiadać: „Powinieneś był uczynić dużo więcej rzeczy, których nie uczyniłeś!" Albo: „Zważono Cię na na wadze i okazałeś się zbyt lekki" (Dn V, 27)[109].

Nauczanie Jezusa, wsparte licznymi cudami, nie przekonało wielu niedowiarków. Większości spośród tych, którzy widzieli owe niezwykłe znaki, nie odwiodły one od trwania w grzechu i w występkach. Ale czy to oznacza, że dzieło Odkupienia okazało się chybione? Oskarżycielom Kościoła nie tylko brakuje wiedzy na temat psychologii wolności (z jej tajemnicą) i teologii predestynacji, ale zapewne nie jest im też znane jedno z podstawowych praw teodycei, że u źródła powziętego przez Boga zamiaru, aby objawić się na zewnątrz, leżał cel dający się sprowadzić do wewnętrznej chwały Boga. Zauważmy, że różnica znaczeń między łacińskim czasownikiem *suadere* a pochodzącym od niego *persuadere*[110] wystarcza do uzasadnienia historii Kościoła: *„Ecclesia veritatem sua-*

[108] „Quid est quod debui ultra facere et non feci?" Fragment ten został przeniesiony przez twórców nowego mszału na 27. niedzielę zwykłą (która wypada na początku października) roku A.

[109] „Appensus es in statera et inventus es minus habens."

[110] Pierwszy z nich oznacza „proponować", a drugi „narzucać".

det, non autem persuadet" (Kościół proponuje prawdę, nie narzucając jej). Historia jest „teatrem" zarówno predestynacji, jak i ludzkiej wolności.

57. Fałszywe powoływanie się na pierwotny Kościół.

Paradoksalnym efektem ubocznym szkalowania Kościoła przez nowatorską historiografię[111] stało się wychwalanie pierwotnego Kościoła oraz bezpośrednie nawiązywanie do jego ducha i obyczajowości. Zaczął on być ukazywany jako doskonała wspólnota kierująca się miłością; wspólnota, w której były w pełni realizowane wszystkie zasady ewangeliczne.

Tymczasem Kościół zawsze zawierał w sobie różne elementy: był polem, na którym rosła zarówno pszenica, jak i kąkol. Pierwsze relacje na ten temat pochodzą od św. Pawła. Dość wspomnieć o nadużyciach, do jakich dochodziło podczas agap, o tworzeniu się frakcji i o ludzkich słabościach. Przejawiały się one m.in. odchodzeniem od wiary chrystusowej w związku z prześladowaniami. Również w III wieku chrześcijaństwa, w czasach św. Cypriana z Kartaginy, zjawisko odstępstwa przybrało masową skalę, skoro tylko pojawiła się zapowiedź prześladowań: „Kiedy padły pierwsze groźby ze strony nieprzyjaciela, *zdecydowana większość* braci zdradziła swoją wiarę... Nie czekali nawet, aż ich aresztują, zapro-

[111] W okresie posoborowym postponowanie Kościoła historycznego właściwie nie napotykało na sprzeciw, poza kilkoma chlubnymi wyjątkami. Należy do nich świetna rozprawka bpa Jean-Paula Vincenta, która została odczytana w audycji Radia Watykańskiego dn. 7 marca 1981 r., a potem wydrukowana w biuletynie diecezjalnym. Są tam kolejno obalane wszystkie tezy oszczerców: że Kościół jest „czysto rytualny", że ignoruje Biblię, że brakuje mu zmysłu liturgicznego, że jest owładnięty obsesją seksualną. Jednocześnie biskup zamieścił tam następującą uwagę natury ogólnej: „W tym przeciwstawianiu przeszłości teraźniejszości jest coś infantylnego, karykaturalnego i niezdrowego."

wadzą na przesłuchanie, by wtedy się zaprzeć... Sami przybiegli (itd.)"[112]

A czyż nie szerzyły się od samego początku herezje i czy nie wynikały na tym tle schizmy? W swoim dziele pt. *De hæresibus ad Quodvultdeum* św. Augustyn stwierdził, że zna osiemdziesiąt siedem form herezji, od najbardziej rozpowszechnionych i niebezpiecznych, jak arianizm, pelagianizm i manicheizm, aż po sekty o znaczeniu lokalnym, jak Kajeńczycy czy Ofici (*PL*, 42, 17-50).

Widzimy więc, że gloryfikowanie chrześcijaństwa przedkonstantyńskiego przez głosicieli odnowy Kościoła jest pozbawione historycznych podstaw, gdyż chrześcijaństwo zawsze było „mieszanką", doskonale zilustrowaną przez przypowieść o kąkolu. Wolberon, opat z Kolonii, napisał wręcz, że Kościół zawiera w sobie miasto Boga i miasto diabła[113]. Myślę, że nie miał racji, bo zgodnie z nauczaniem św. Augustyna to świat, a nie Kościół, zawiera te dwa „miasta".

Nie twierdzę, że nie można wyodrębniać i porównywać epok. Obok „Nolite iudicare" świętego Łukasza (VI, 37) mamy słowa z Ewangelii św. Jana (VII, 24): „Nolite iudicare secundum faciem, sed iustum iudicium iudicate." Zarówno czyny jednostek, jak i postępowanie całych pokoleń podpadają pod ten trudny osąd, gdzie jako kryterium trzeba przyjąć to, co najbardziej fundamentalne i trwałe w religii. Skądinąd historyczna ocena religii nie różni się z tego punktu widzenia od – dajmy na to – oceny estetycznej. Dzieła sztuki są przyrównywane przez artystę do tego, co uważa on za swój ideał. Właśnie dlatego, że posiada taki wewnętrzny „wzorzec", tworząc dane dzieło wie, na ile zbliżył się do ideału. Jeżeli

[112] „Ad prima statim verba minantis inimici *maximus fratrum numerus* fidem suam prodidit... Non exspectaverunt saltem ut ascenderent apprehensi, ut interrogati negarent... ultro ad forum currere (etc.)" (De lapsis, 4 i 5).
[113] *PL*, 195, 1062.

więc poszczególne dzieła mogą zostać przyrównane do wzorca, możliwe jest także porównywanie ich między sobą. Analogicznie można więc „mierzyć" poszczególne okresy chrześcijaństwa probieżem zasad religijnych, aby następnie – zmierzywszy je – porównać. Czas kryzysu w Kościele to taki czas, w którym jego oddalenie się od zasad religii jest na tyle duże, że stwarza dlań bezpośrednie zagrożenie. Wszelako trzeba wystrzegać się oceniania jednego momentu historycznego przykładając do niego arbitralną miarę, czyli dowolnie wybrany inny moment historyczny. I tak, nie będziemy oceniać aktualnego stanu Kościoła przyrównując go do stanu, jaki panował tam w okresie Średniowiecza. Natomiast każdy okres będziemy odnosić do zasad, które obowiązują zawsze, niezależnie od epoki: niezmiennych tak, jak niezmienny jest sam Bóg.

ROZDZIAŁ VI

KOŚCIÓŁ POSOBOROWY: PAWEŁ VI

58. Świętość Kościoła. Zasada apologetyki.

Jest dogmatem wiary – wpisanym do *Credo* – że Kościół jest święty. Ale problem zdefiniowania owej świętości językiem teologicznym nie należy do łatwych. Wszak nie chodzi tu o pojęcie „świętości kanonicznej". Nawiasem mówiąc, wyobrażenia o niej bywały na pewno różne w zależności od epok: świętość cesarza Henryka II różni się od świętości Jana Bosko, Joanny d'Arc czy Teresy z Lisieux. Trudno porównywać różne rodzaje albo stopnie *cnót heroicznych* (które są, jak wiemy, warunkiem kanonizacji).

Grzechy ochrzczonych nie są czymś, co znosi bądź pomniejsza świętość Kościoła. Wyjaśnienie tej kwestii znajdujemy w Sumie Teologicznej, cz. III, kw. VIII, art. 3, oraz w Katechizmie Soboru Trydenckiego (w dziale poświęconym symbolom).

Należy odróżniać pierwiastek przyrodzony od pierwiastka nadprzyrodzonego konstytuującego *nowe stworzenie*, wymiar subiektywny od obiektywnego, żywioł historyczny od transcendentnej siły, która powoduje i porusza nim od wewnątrz.

Po pierwsze Kościół jest obiektywnie święty, gdyż stanowi *ciało*, którego głową jest Bóg-człowiek. Na zasadzie łączności z tą głową również on sam staje się teandryczny.

Po drugie jest on obiektywnie święty, ponieważ posiada Eucharystię – Przenajświętszy Sakrament, będący głównym instrumentem jego uświęcania. Wszystkie inne sakramenty wypływają z Eucharystii.

Po trzecie jest święty dlatego, że posiada niezawodnie *prawdę objawioną*. I to właśnie stanowi sedno katolickiej *apologetyki*. W swoim wymiarze historycznym Kościół nie może dowieść, że wszystkie jego działania były zgodne z zasadami Ewangelii. Ale może słusznie pretendować do tego, że w sposób nieprzerwany głosił prawdę. Toteż ludzie należący do Kościoła zawsze przepowiadali doktrynę wznoszącą się ponad ich osobistą praktykę. Nikt nie może przepowiadać siebie, ponieważ człowiek jest słaby i grzeszny. Wolno jedynie przepowiadać doktrynę, której nauczał Jezus Chrystus, oraz samego Jezusa Chrystusa. Jest więc owa Prawda Chrystusowa istotnym elementem konstytutywnym świętości Kościoła, który nieustannie ją głosi, konsekwentnie piętnując wszelkie przejawy zepsucia – również, gdy dotyczą jego samego.

W pewnym wymiarze (który można nazwać „subiektywnym") świętość Kościoła ujawnia się także w świętości jego członków: wszystkich tych, którzy żyją w stanie łaski uświęcającej jako żywi członkowie mistycznego Ciała Chrystusa. Świętość ta przejawia się najdobitniej w kanonizowanych członkach Kościoła, którzy dzięki swej postawie polegającej na wiernym współdziałaniu z łaską szczególnie wydoskonalili się w cnotach. A trzeba podkreślić, że przykładów takich postaw nie brakowało również w czasach szerzącego się wśród ludu chrześcijańskiego i duchowieństwa zepsucia. To właśnie wtedy, gdy papiestwo najbardziej pogrążało się w występkach, ulegając obyczajom pogańskim, zajaśniało cnotliwe życie Katarzyny Bolońskiej (zm. 1464), Bernardyna z Feltre (zm. 1494), Katarzyny Fieschi (zm. 1510), Franciszka z Paoli (zm. 1507), Joanny de Valois (zm. 1503). Wtedy też podejmowali się dzieła odnowy wielcy reformatorzy, jak np. Hieronim Savonarola (zm. 1498).

Paweł VI po części podzielił opinię oczerniaczy, przyznając, że „w historii Kościoła jest wiele niechlubnych kart" (*OR* z 8 czerwca 1972, *DC*, 1612, str. 608). Jednak nie zaakcentował przy tym dosta-

tecznie różnicy między obiektywną świętością Kościoła a subiektywną świętością jego członków. W innym przemówieniu uciekł się do następującego sformułowania: „Kościół *powinien* być święty i dobry: powinien być taki, jakim go chciał widzieć Chrystus. Tymczasem nieraz zdajemy sobie sprawę, że nie zasługuje na takie miano" (*OR* z 28 lutego 1972). Wydaje się, że w tym przypadku Papież poddaje to, co obiektywne, subiektywizmowi. Chrześcijanie *powinni* być święci i *stają się* nimi o tyle, o ile otrzymali łaskę uświęcającą. Ale Kościół *jest* święty. To nie chrześcijanie uświęcają Kościół. To Kościół uświęca chrześcijan. I choć biblijna definicja świętego Kościoła „nie mającego skazy czy zmarszczki" (Ef V, 27) tylko częściowo odpowiada temu, jakim jawi się on w wymiarze doczesnym, nie zmienia to faktu, że Kościół jest święty. Wszyscy Ojcowie odnosili tę nieskazitelność nie do ziemskiego pielgrzymowania Kościoła, lecz do jego ostatecznego, eschatologicznego oczyszczenia.

59. Katolickość Kościoła. – Pewna obiekcja. – Kościół jako czynnik podziału. – Paweł VI.

Wydaje mi się, że nie można przejść do porządku dziennego nad jeszcze jednym argumentem tych, którzy szkalują Kościół, bowiem odniósł się do niego sam papież Paweł VI w swoim przemówieniu z 24 grudnia 1965 roku, formułując go tak: „Kościół utrudnia swobodny dialog i budowanie zgody między ludźmi poprzez zbyt wymagający dogmatyzm, tak bardzo skory do oceniania innych. Zamiast jednoczyć, jest on w świecie *czynnikiem podziału*. Czyż rozdwojenie, niezgoda, swary dają się pogodzić z katolickością i świętością [Kościoła][114]?"

[114] Z tą datą zamieszczono na łamach *DC* trzy przemówienia papieskie: str. 151, 157 i 161; w żadnym z nich nie znaleźliśmy powyższego fragmentu (*przypisek redakcji*).

Na tak sformułowaną obiekcję Papież odpowiada, że katolicyzm jest czynnikiem *różnicującym*, a nie *dzielącym* ludzi. Jednak postawiwszy tezę, że „jest to zróżnicowanie podobne do tego, jakie niesie język, kultura, sztuka, wykonywany zawód", zreflektował się: „To prawda, że chrześcijaństwo może być czynnikiem, który uwydatnia różnice i kontrasty, lecz wynika to z dobra, jakie wyświadcza ludzkości: światłość świeci w ciemnościach, rzutując w różny sposób na sprawy ludzkie. Ale charyzmatem [katolicyzmu] nie jest walka z ludźmi, lecz – o ile trzeba walczyć – walka o ludzi."

Stawianie różnic religijnych na tej samej płaszczyźnie, co różnice językowe, kulturowe, a tym bardziej zawodowe, to sprowadzanie religii, która jest najwyższą i absolutną wartością, do wartości niższego rzędu. Nie ma czegoś takiego, jak prawdziwy język, prawdziwa sztuka, prawdziwy zawód. Natomiast istnieje jedna, prawdziwa religia. Ale nawet interpretując podział jako zwyczajną różnicę Papież nie zdołał usunąć trudności, przed którą stanął. Bo choć w przypadku dwóch dowolnych, wzajemnie przeciwstawnych rzeczy, można próbować redukować zakres tego, co je różni, nie jest możliwe całkowite wyeliminowanie różnicy. Owa nieredukowalna „reszta" wyklucza ich identyczność. Toteż Ojciec Święty wolał wyjść poza grunt wiary z jej wymagającym dogmatyzmem i wkroczyć na grunt miłości, a nawet wolności, „poszanowania dla wszystkiego, co prawdziwe i uczciwe w każdej religii i w każdym ludzkim światopoglądzie, mając *zwłaszcza* na względzie zgodę społeczną i współpracę w zakresie wszelkich pożytecznych działań".

Nie chcę tu wchodzić w rozważania na temat wolności religijnej. Pozwolę sobie tylko zauważyć, że w tym przesunięciu współrzędnych zasadą jednoczącą ludzi przestała być religia, a stała się nią wolność. Tym samym Papież tylko potwierdził obiekcję, z którą sam próbował się rozprawić – tę mianowicie, że katolicyzm jest czynnikiem podziału. Jeśli chce się dążyć przede wszystkim do

jedności, trzeba przyjąć jakąś jednoczącą zasadę, wykraczającą poza podziały religijne. Według Pawła VI tą zasadą jest wolność.

A może rozmyślając nad dylematem, jak pogodzić uniwersalność katolicyzmu z jego niewzruszoną doktryną (która nieraz każe mu przeciwstawiać się innym światopoglądom, a w konsekwencji – dzieli), nie trzeba szukać rozwiązań w filozofii naturalnej i jej zasadach – takich, jak wolność czy filantropia – lecz należy czerpać z nadprzyrodzonej teologii? W proroctwie przytoczonym na kartach Ewangelii przez św. Łukasza (II, 34) Chrystus został zapowiedziany jako *znak, któremu sprzeciwiać się będą.* Nie zapominajmy, że cały Nowy Testament ukazuje życie chrześcijanina i Kościoła jako *walkę.* Może więc trzeba sięgnąć ponownie do teodycei predestynacji, która jako żywo jest przeniknięta tajemnicą *podziału, radykalnej alternatywy* (Mt XXV, 31-46)? Taka opozycja, ustanowiona w porządku sprawiedliwości, nie kłóci się ani z celem wszechświata, ani z chwałą Bożą – pod warunkiem, że przegrana szansa na życie wieczne poszczególnych ludzi nie zostanie uznana za fiasko Bożego zamysłu. Takie utożsamienie jest możliwe wtedy, gdy pomylimy ostateczny cel wszechświata z ostatecznym celem wszystkich ludzi i każdego człowieka z osobna, czego przykład odnajdujemy w Konstytucji *Gaudium et Spes* § 3: „człowiek jest istotą, którą Bóg zechciał stworzyć dla niej samej", a nie „dla siebie samego" (jak skądinąd zostało napisane w § 1 tego samego dokumentu); innymi słowy: jeżeli ulegniemy antropologicznemu nastawieniu nowoczesnej mentalności i zlekceważymy – mówiąc językiem teologicznym – różnicę między pierwotnym przeznaczeniem, traktującym ludzkość jako całość (*in solidum*), a przeznaczeniem wtórnym, traktującym ludzi indywidualnie (*divisim*).

60. Jedność Kościoła posoborowego.

Podczas omawiania dorobku Kościoła posoborowego postanowiliśmy systematycznie łączyć wszelkie przejawy rozwoju z

zasadą katolicyzmu, czyli z ideą zależności, a wszelkie przejawy regresu z ideą niezależności. Duch niezależności domaga się radykalnych zmian. Wobec tego wcześniej czy później pojawiają się postulaty stworzenia nowego świata. To z kolei prowadzi do zerwania z przeszłością, a także do deprecjonowania „Kościoła historycznego". Obecnie przyjrzymy się, jakie skutki duch niezależności powoduje dla *jedności Kościoła.*

W cytowanym już wcześniej dramatycznym przemówieniu z 29 sierpnia 1973 r. (*OR* z 30, *DC* z 7 paźdz., str. 805) Paweł VI ubolewa nad „podziałem i rozbiciem, z którymi niestety mamy *dzisiaj* do czynienia w wielu środowiskach Kościoła" i otwarcie przyznaje, że *„przywrócenie jedności* kościelnej, duchowej i faktycznej jest dziś jednym z najpoważniejszych i najpilniejszych problemów, przed którymi stoi Kościół". Stan schizmy jest tym poważniejszy, że ci, którzy się rozdzielili, twierdzą, że się nie rozdzielili, a ci, do których należy uznanie oczywistego faktu, czekają, aż uczynią to sami schizmatycy. „Pod pretekstem tolerancji chcieliby oni – powiada Papież – oficjalnego uznania ich przynależności do Kościoła, nie dopuszczając do siebie idei schizmy i autoekskomuniki."

W przemówieniu z 29 listopada 1973 r. Papież ponownie zajął się sytuacją „synów Kościoła, którzy – choć nie deklarują kanonicznego zerwania z Kościołem – pozostają z nim w anormalnej relacji". Te sformułowania zdają się nadawać subiektywny charakter faktom, których jednoznaczne stwierdzenie należy do Kościoła, bowiem odczucie pozostawania w jedności z Kościołem nie stanowi tu rozstrzygającego kryterium. Istnieje zresztą w Kościele organ, który jest powołany do autorytarnego zabierania głosu w tego rodzaju sprawach. Wie on, w którym momencie jedność została zerwana, zatem skoro taki przypadek zaistniał, powinien podać ów fakt do *publicznej wiadomości*, nie ograniczając się do zatwierdzania lub potwierdzania oświadczeń tych, którzy uznali się za schizmatyków.

Dając wyraz swojej „wielkiej zgryzocie spowodowanej tym, co szerzy się jak zaraza *w sferach kulturalnych* naszej wspólnoty kościelnej", Paweł VI użył sformułowań wymijających, pomniejszających dramatyzm sytuacji. W rzeczywistości zjawisko, do którego Papież się odnosi, ogarnęło także *sferę hierarchiczną*: za zgodą niektórych biskupów oraz konferencji episkopatów dopuszczono do powstawania odrębnych, autokefalicznych grup. Później z kolei Papież zaczął tłumaczyć rozłam *pluralizmem*. Ale pluralizm powinien dotyczyć sposobów formułowania niezmiennego przekazu wiary. Tymczasem wkroczył on w obszar związany z samą jej istotą. Powinien on dochodzić do głosu w środowisku teologów. Niestety, rozlał się na biskupów, którzy zaczęli dyskutować i spierać się między sobą. W tym samym przemówieniu Papież stwierdza, że rozbity Kościół nie będzie w stanie doprowadzić do jedności wszystkich chrześcijan, a cóż dopiero do jedności wszystkich ludzi. Czyniąc aluzję do tych, którzy uważają, że „stali się Kościołem", ponieważ w to uwierzyli, Paweł VI w bardzo łagodny sposób interpretuje stan schizmy: „Niektórzy bronią tej dwuznacznej sytuacji przy pomocy rozumowania, które samo w sobie wydaje się wiarygodne, gdyż wynika z intencji poprawienia niektórych, godnych pożałowania albo dyskusyjnych ludzkich aspektów Kościoła, przyczynienia się do rozwoju jego kultury i duchowości, bądź dostosowania go do tempa współczesnych przeobrażeń. Jednak w ten sposób zrywają oni tę komunię, z którą chcieliby pozostawać w jedności." Zadziwia w tym fragmencie utożsamienie przez Pawła VI „rozumowania, które wydaje się wiarygodne" z „intencjami" naprawy Kościoła. To sugeruje, że słuszne intencje mogą uwiarygodnić błędne rozumowanie – na przykład oparte na założeniu, że można być w Kościele, będąc zarazem od niego niezależnym; albo że schizma jest nią dopiero wtedy, gdy zostanie za taką uznana przez samych schizmatyków. Skądinąd mamy tu do czynienia z postawą często obserwowaną w historii, kiedy ktoś

dopuszczający się rozłamu jednocześnie zaprzecza, że się odłączył, ba! – twierdzi, że pozostaje w łączności z Kościołem bardziej, niż Kościół z samym sobą.

61. Kościół rozdwojony w wymiarze hierarchicznym.

W miejsce monolitycznego Kościoła – a z tego powodu chwalonego przez jednych i krytykowanego przez drugich – mamy po Soborze sytuację rozbicia, która też przez niektórych jest witana z zadowoleniem, podczas gdy inni nad nią ubolewają. Różnice w doktrynie wiary omówimy nieco później, natomiast obecnie zajmiemy się faktami, które świadczą o rozdwojeniu wśród *hierarchii.*

JE Gijsen, biskup Roermond, mówi o pluralizmie, który *szaleje* w Kościele holenderskim. Powiada, że to, co się dzieje w Kościele, trudno nazywać „konfrontacją", skoro jeden chce należeć do takiego Kościoła, a drugi do innego. Jeśli już, jest to konfrontacja między różnymi Kościołami, nie zaś w ramach jednego Kościoła. Na pytanie, czy różnice zdań między biskupami holenderskimi są tak duże, że można odtąd mówić o różnych Kościołach, odpowiada: „Z całą pewnością!" I jako dowód podaje, że niektórzy członkowie holenderskiego episkopatu twierdzą, iż Kościół Rzymski jest takim samym Kościołem, jak Kościół Holenderski. Innymi słowy: zaprzeczają katolickiemu dogmatowi przyznającemu prymat Piotrowi i jego następcom[115]. Diagnoza postawiona przez katolickiego biskupa dokładnie odpowiada sytuacji wspólnot ewangelickich: „W gruncie rzeczy nie mamy dziś do czynienia z katolicyzmem, tylko z różnymi rodzajami katolicyzmu[116]".

By należycie ocenić wagę powyższych stwierdzeń, trzeba sobie przypomnieć, że spójność Kościoła rzymskokatolickiego zaw-

[115] *Giornale del popolo* z 28 paźdz. 1972.

[116] *La Voce evangelica* (organ szwajcarskich wspólnot ewangelickich) wrzesień 1971.

sze przeciwstawiano „in plus" lub „in minus" pluralizmowi protestantów. Właśnie rozdrobnienie, jakie wprowadziła w świat protestancki zasada „indywidualnego osądu", stanowiło do tej pory stały argument katolickiej apologetyki.

Prawdziwy pluralizm biskupów ujawnia się w sprzecznych oświadczeniach wydawanych w tych samych sprawach. Na przykład w 1974 r. niemiecki episkopat zdystansował się od wniosków Synodu w Würzburgu zmierzających w kierunku dopuszczenia osób rozwiedzionych (które ponownie wstąpiły w związek małżeński) do sakramentów, a innowierców do Eucharystii. Ale analogiczne wnioski zostały zatwierdzone przez episkopat Szwajcarii. Co gorsza, w ramach jednej konferencji episkopatu zdarza się, że któryś z jej członków zgłasza *votum separatum*. Skutek systemu kolegialnego jest taki, że podejmowanie decyzji większością głosów podrywa autorytet biskupów należących do mniejszości, przy czym nie jest jasno sprecyzowany ani wymagany stopień posłuszeństwa wspólnym postanowieniom, ani to, z czego wynika obowiązek stosowania się do nich. Z jednej strony cierpi na tym autorytet poszczególnych biskupów, a z drugiej strony każdy z nich ma prawo oceniać nie tylko własną Konferencję, ale też wszystkich pozostałych biskupów oraz inne konferencje[117].

W 1974 r. JE Riobé, biskup Orleanu, otwarcie ujął się za francuskimi wikariuszami katechistami, których działalność skrytykowała Konferencja Episkopatu i kardynał Marty (*ICI*, nr 537, 1979, str. 49). Kardynał Döpfner, który udostępnił bazylikę Św. Bonifacego w Monachium na przedstawienie „Ave Eva, czyli upadek Maryi" spotkał się z publiczną naganą oraz z protestami JE Grabera, biskupa Ratyzbony. JE Arceo, biskup Cuernavaca, został zdezawuowany

[117] W posiadanym przeze mnie liście z 10 kwietnia 1981 r. JE Vonderach, biskup Coire, stwierdził: „Jako pojedynczy biskup jestem bezsilny (Als einzelner Bischof bin ich machtlos)."

przez Konferencję Episkopatu Meksyku za stwierdzenie, że marksizm jest integralnym elementem chrześcijaństwa (*Der Fels*, sierpień 1978, str. 252). JE Simonis, pierwszy biskup Rotterdamu, opuścił posiedzenie trzeciego kolokwium duszpasterskiego Holandii, w którym postanowili wziąć udział inni holenderscy biskupi, przychylnie nastawieni do propozycji dopuszczenia kobiet i żonatych mężczyzn do kapłaństwa (*Das neue Volk*, 1978, nr 47); zaś biskup Gijsen zerwał wszelkie więzi z resztą episkopatu, zakładając odrębne seminarium dla swojej diecezji i nie godząc się z nowymi wytycznymi w sprawie kształcenia duchowieństwa. Kiedy biskup Simonis oświadczył, że teza, wedle której Kościół katolicki jest tylko częścią Kościoła, jest fałszywa, biskup Ernst zdezawuował tę wypowiedź, zaś biskup Groot[118] oznajmił, że biskup Simonis „głosi naukę sprzeczną z nauczaniem Soboru Watykańskiego II" (*ICI*, nr 449, 1974, str. 27).

Często też dzieje się tak, że biskupi z tego samego kraju popierają różne opcje polityczne. Np. podczas wyborów prezydenckich w Meksyku, które odbyły się w 1982 r., większość rekomendowała jednego kandydata, ale dość liczna mniejszość otwarcie wsparła jego rywala (*ICI*, nr 577 z 15 sierpnia 1982, str. 53).

Frapująca jest też różnica w podejściu do komunizmu między biskupami francuskimi i włoskimi. O ile ci drudzy podkreślali sprzeczność, jaka zachodzi między wyznawaniem Chrystusa a sympatyzowaniem z ateistycznym marksizmem, ci pierwsi na Konferencji Episkopatu w 1975 r. zmienili stanowisko w sprawie zadań katolickich ruchów i organizacji młodzieżowych stwierdzając, że nie muszą one prowadzić działań wyłącznie w ramach „misji katolickiej", lecz „mogą popierać te opcje polityczne, które uznają za słuszne". Tym samym zrezygnowano ze specyficznie katolickich ruchów społecznych, gdyż „żaden ruch nigdy nie jest w stanie osobno wyrażać

[118] Były prezes Stowarzyszenia Św. Willibrorda, oficjalnej instytucji Kościoła katolickiego zajmującej się w Holandii sprawami ekumenizmu.

pełni ewangelicznego świadectwa chrześcijańskiego" (*ICI*, nr 492, 1975, str.7). Warto tu zwrócić uwagę nie tylko na odmienność nauczania obu episkopatów[119], ale też na argumentację francuskich biskupów. Uważają oni, że wszystkie świadectwa są równoprawne: są niejako „odmianami" należącymi do tego samego „gatunku", a zatem nie występują nigdy świadectwa należące do innego gatunku, będące odmiennej natury. Co więcej, pośrednio oskarżają oni Kościół katolicki o to, że nie troszczy się o powszechność, ponieważ aby jego świadectwo było pełne, powinien on uwzględniać marksizm. A więc w podejściu do spraw społecznych zalecają synkretyzm, w ramach którego różnice ideowe straciłyby całkowicie na znaczeniu (por. § 111-113).

62. Kościół podzielony w sprawie „Humanæ vitæ".

Na tle słynnej encykliki *„Humanæ vitæ"* z 25 lipca 1968 r. doszło do najbardziej otwartego i najpoważniejszego podziału w Kościele. Niemal wszystkie konferencje episkopatów wydały w tej sprawie oświadczenia, już to chwaląc encyklikę, już to dystansując się od niej. Nie jest czymś nowym w Kościele, że episkopaty zabierają głos w sprawie ogłoszonych przez Papieża decyzji lub dokumentów doktrynalnych. Dość wspomnieć, ile listów duszpasterskich było kierowanych do diecezjan za pontyfikatu Piusa IX. Ale nowością jest fakt, że tym razem w owych listach dochodziła do głosu nie tylko aprobata, ale i krytyka – jak gdyby przestała obowiązywać zasada *„Prima sedes a nemine iudicatur*, Stolicy świętej nikt nie ma prawa sądzić". Wiemy, jak duży był w tamtych czasach sprzeciw wobec dogmatu o nieomylności Papieża. Niektórzy kwestionowali samą zasadę, inni zarzucali niewłaściwość definicji. Toczyły się o to spory między Ojcami Soboru; długo trwały też kontrowersje wokół

[119] Co prawda również episkopat włoski zdaje się w tej sprawie podzielony. Np. JE Borromeo, biskup Pesaro (podobnie, jak działająca z inspiracji kard. Siriego gazeta *Renovatio*) wdał się w polemikę z kard. Pellegrino w kwestii relacji między Kościołem a Państwem (*ICI*, nr 279, 1967, str. 33).

Według jezuity „zawarta w encyklice norma odnosząca się do stosowania środków antykoncepcyjnych jest precyzyjna: *małżonkowie nie powinni* nigdy posługiwać się technikami antykoncepcyjnymi". To nieprawda. Encyklika wyraźnie stwierdza, że małżonkowie *nie mogą* się nimi posługiwać. Zamienianie bezwzględnego nakazu w „luźne" zalecenie to nic innego, jak fałszowanie treści encykliki.

Obiekcje wysuwane pod adresem encykliki dotyczą albo faktu jej autorytarnego ogłoszenia, albo jej zawartości doktrynalnej. Arcybiskup Monachium kard. Döpfner, zwolennik dopuszczania antykoncepcji, oświadczył: „Skontaktuję się teraz z innymi biskupami, aby zorientować się, jak można przyjść z pomocą wiernym" (*Corriere della Sera* z 30 lipca 1968). Wydaje się, że według kardynała wierni wymagają ochrony przed encykliką, która jest aktem wrogim w stosunku do ludzkości. W Ameryce, gdzie biskupi postarali się, by wdrożyć program „pomocy antykoncepcyjnej" jeszcze przed ogłoszeniem papieskiej encykliki, reakcja była bardzo gwałtowna. Uniwersytet katolicki w Waszyngtonie wystąpił przeciwko własnemu biskupowi, kardynałowi O'Boyle, w oświadczeniu podpisanym przez dwustu teologów, gdzie nie tylko odrzucona została doktryna Kościoła, ale też został zaatakowany sam Papież za to, że zignorował zdanie większości i nie zasięgnął opinii kolegium biskupów (*ICI*, nr 317-8, 1968, suplement, str. XIX).

Episkopat niemiecki, który był ogólnie przychylnie nastawiony do środków antykoncepcyjnych, przyjął do wiadomości treść encykliki Pawła VI, jednak stwierdził, że dokument ten nie spełnia wymogów nieomylności, wobec czego pozostawił wiernym swobodę, nie omieszkawszy jednak podkreślić: „niechaj ten, kto jest innego zdania, podda osądowi sumienia, czy chce pozostawać w niezgodzie z tym nauczaniem i jest gotów odpowiadać za to przed Bo-

giem[121]". Według biskupów ich stanowisko „nie oznacza fundamentalnego odrzucenia władzy Papieża". Cóż, być może nie oznacza odrzucenia fundamentu papieskiej władzy, ale na pewno stanowi odrzucenie konkretnych aktów tejże władzy. Sprzeciw niemieckiego Kościoła w tej sprawie dał nader dobitnie znać o sobie we wrześniu 1968 roku podczas obrad „Katholikentagu" (sejmiku katolików) w Essen. W obecności kardynała Gustave Testy, legata papieskiego, oraz wszystkich biskupów niemieckich, zgromadzenie przyjęło miażdżącą większością głosów (50 tys. przy 90 głosach przeciw) uchwałę z żądaniem zmiany encykliki. Z sali padały nawet okrzyki wzywające Papieża do ustąpienia. W odpowiedzi 9 września pojawił się na łamach *L'Osservatore Romano* apel Ojca Świętego, w którym nawoływał on niemieckich katolików do wierności i posłuszeństwa (Relazioni internazionali, 1968, str. 878). Niechęć do encykliki ujawniła się również później: na synodzie szwajcarskim w 1972 r., na synodzie niemieckim w Würzburgu, oraz w formie Deklaracji z Königstein. *Das Vaterland*, główna gazeta codzienna szwajcarskich katolików, do dziś nie złożyła broni, prowadząc swoistą kampanię przeciw encyklice. Jednocześnie podział katolików w Niemczech oraz ich oddalanie się od Stolicy Apostolskiej stają się coraz wyraźniejsze. Podczas obrad Katholikentagu w 1982 r. trwały równolegle obrady alternatywnego, dysydenckiego Katholikentagu, w którym brali udział tzw. zwykli wierni. Domagali się oni wzajemnego dopuszczania wiernych różnych Kościołów chrześcijańskich do Eucharystii, kapłaństwa kobiet i zniesienia celibatu księży. Zgromadzenie to odprawiło własną mszę (*ICI* z paźdz. 1982, nr 579, str. 15 i nast.). Według tej gazety w Niemczech są „dwa rodzaje" katolików.

[121] Por. analogiczny fragment w encyklice *Humanæ Vitæ*, wydawn. ICAS, Wybór analiz i dokumentów, nr 15, Rzym 1968, str. 98.

63. Kościół podzielony w sprawie „Humanæ vitæ" (cd.)

Głębokie podziały ujawniły się także w Kościele katolickim w Anglii, gdzie JE Roberts, były arcybiskup Bombaju, wystąpił w audycji radiowej przeciwko arcybiskupowi Liverpoolu Backowi i ostro zaatakował encyklikę. Zazwyczaj ortodoksyjny „The Tablet" (główna gazeta katolicka w Wlk. Brytanii) zaskoczył zamieszczeniem listu protestacyjnego w sprawie encykliki, gdzie podkreślono „prawo i obowiązek sprzeciwu, kiedy domaga się tego sumienie" (za *ICI* nr 217-8, 1968, supl., str. XIV).

Jeśli chodzi o Kościół w Holandii, w którym wiał wiatr kontestacji i gdzie zaczęto niebezpiecznie zmierzać w kierunku schizmy, stosunek do encykliki był jednoznacznie negatywny. Kardynał Alfrink podnosił, że ponieważ encyklika nie spełnia wymogów nieomylności, „najważniejszą normą pozostaje indywidualne sumienie", choć nie omieszkał przypomnieć, iż każdy wierny ma obowiązek koordynować to sumienie z nauczaniem Kościoła. Także wikariusz generalny diecezji Breda oświadczył w programie telewizyjnym, że wierni powinni się przede wszystkim wsłuchiwać w głos sumienia. Komisja Rady Duszpasterskiej ds. Rodziny nazwała encyklikę „niezrozumiałą i uciekającą od rzeczywistych problemów", podkreślając jednocześnie swój zamiar dalszego podążania własną drogą. Dość zbliżone było podejście biskupów kanadyjskich. Ich zdaniem to ludzkie sumienie jest ostateczną instancją, która powinna rozstrzygać tego typu dylematy. Przy czym dorzucili jeszcze argument, że w konkretnej sytuacji życiowej małżonków może pojawić się kolizja różnych obowiązków; przeto tylko oni – znając najlepiej ową sytuację – są w stanie należycie ją ocenić i podjąć właściwą decyzję (za wyżej cytowaną publikacją *ICAS*, str. 92, 94 i 118).

Biskupi francuscy jeszcze wyraźniej odcięli się od dokumentu Ojca Świętego. Wbrew nauczaniu encykliki *Humanæ vitæ*, zgodnie z którą (por. paragraf 10) nigdy nie wolno chcieć popełnienia czynu,

który jest zły ze swej natury, a tym samym kłóci się z ludzką godnością, choćby przyświecała człowiekowi intencja zapewnienia korzyści indywidualnych lub rodzinnych, biskupi napisali w swoim dokumencie (§ 16), że w przypadku konfliktu obowiązków sumienie „może dociekać przed Bogiem, który obowiązek jest w danej sytuacji ważniejszy". Jest to oczywiste wypaczenie odwiecznej doktryny Kościoła, która dopuszcza dokonywanie wyboru między różnymi wartościami jedynie pod warunkiem, że brane pod uwagę rozwiązanie nie będzie zakładało czynu, który jest zły ze swej natury. A takim czynem jest akt antykoncepcji. W tym przypadku „konflikt obowiązków" jest pojęciem czysto subiektywnym, mającym odniesienie do psychologii, a nie do płaszczyzny obiektywnej i do moralności. Nauczanie, że powinność moralna ma ustępować przed każdą napotkaną trudnością, „po ludzku" nieznośną, jest nauczaniem błędnym, które religia katolicka zawsze zwalczała – bowiem w świetle tej religii żaden ból nie może być wynoszony ponad obowiązek.

Stanowisko francuskiego episkopatu zostało pośrednio napiętnowane w przypisie w *L'Osservatore Romano* z 13 września 1968 r., w którym zdementowano, jakoby było ono akceptowane przez Stolicę Apostolską. Ale w numerze z 13 stycznia – czyniąc zadość swojej tradycji robienia uników – gazeta ta napisała, że „żaden episkopat nie zakwestionował podstaw doktrynalnych przypomnianych przez Papieża[122]". W końcu jednak była zmuszona przyznać, że niektóre wyrażenia użyte przez biskupów mogą budzić niepokój i wątpliwości co do ich rzeczywistego sensu[123]".

---

[122] Stosowanie uników jest też zwyczajem biskupów, zwłaszcza w odniesieniu do encykliki *Humanæ Vitæ*. Przykładem może być wypowiedź arcybiskupa Mediolanu Martiniego na konferencji prasowej zorganizowanej podczas Synodu w 1980 r. Zob.: *Il Giornale nuovo* z 17 paźdz. 1980 r.

[123] Podczas kolokwium „Paweł VI a modernizm w Kościele" zorganizowanego przez Ecole Française w Rzymie Jean-Luc Pouthier stwierdził w swoim referacie na temat *Humanæ Vitæ*, że po tym, jak encyklika została w niewłaściwy sposób

We Włoszech opór wobec encykliki był wprawdzie mniej jawny, ale dość powszechny. Wspomnijmy o przekornym stanowisku, jakie znalazło się na łamach wydawanego przez Paulinów tygodnika *Famiglia cristiana* (jest to gazeta rozprowadzana we wszystkich włoskich parafiach, o nakładzie sięgającym 1,5 mln egzemplarzy). W numerze z 23 maja i z 20 czerwca 1976 roku o. Bernard Häring opowiedział się za antykoncepcją, podzielając opinię biskupów francuskich. W *L'Osservatore Romano* z 14 lipca 1976 r. jego wypowiedź została skrytykowana, co nie powstrzymało tego zakonnika przed głoszeniem w dalszym ciągu tez sprzecznych z encykliką[124].

64. Schizma holenderska.

Do najgłębszego podziału doszło jednak w Holandii[125]. Większość biskupów uznała tam, że władza Papieża może być podważona w każdym przypadku, w którym nie przestrzega on zasady kolegialności.

Ogólnie po Soborze Kościół rozluźnił więzy jedności – również te, które łączyły Kościoły partykularne między sobą. W ten sposób zlekceważył ważną zasadę sztuki politycznej, zgodnie z

---

przedstawiona i zinterpretowana, a w rezultacie nieomal zapomniana, przyszedł wreszcie czas, aby odkurzyć ów dokument, który pod wieloma względami sprawia dziś wrażenie wyjątkowego" (*OR* z 5 czerwca 1983).

[124] Posunął się on do tego, że za niemoralną uznał zalecaną przez Papieża metodę okresowej wstrzemięźliwości; por. tekst krytyczny względem jego wypowiedzi w *OR* z 6 sierpnia 1977.

[125] Nie chcę opisywać szczegółowo sytuacji, jakie miały miejsce w różnych częściach świata, kiedy to duchowieństwo poszczególnych diecezji jednomyślnie sprzeciwiało się przyjęciu nowego biskupa mianowanego przez Rzym. Tak było w przypadku diecezji Botucatù (Brazylia); biskup Zioni (ostatecznie zmuszony do ustąpienia) dzielnie występował przeciwko buntownikom, nazywając ich „księżmi o niskim poziomie intelektualnym" (*ICI*, nr 315 z 1 lipca 1968, str. 8). Również wyznaczenie JE Charière'a na biskupa Fryburga (Szwajcaria) wywołało odruch oporu wśród duchowieństwa (*Corriere della Sera* z 21 sierpnia 1968).

którą centrum władzy musi być tym silniejsze, im liczniejsza jest „masa" rządzonych i im większa różnorodność elementów, które trzeba z sobą spajać. Maksymę tę sformułowali i wcielali w życie Starożytni. Tacyt włożył w usta Galby (w chwili ustanawiania następcą Pizona: *Historia*, I, 16) słowa, że tak rozległe cesarstwo nie może utrzymać równowagi bez jednolitych rządów. Zresztą zmiana ustroju państwa rzymskiego z republiki w cesarstwo była historycznie uzasadniona właśnie taką potrzebą. Również otwierając trzecią sesję Soboru Watykańskiego II (14 września 1964) Paweł VI oświadczył, że „dla jedności Kościoła scentralizowana władza jest tym bardziej konieczna, im bardziej religia katolicka rozszerza swój zasięg". Ale przestrzeganie tego wymogu jedności zaczęło kolidować z wprowadzaną zasadą kolegialności. Zasada jedności polega na tym, aby łączyć to, co wielorakie, dbając o zachowanie owej różnorodności i o to, aby poszczególne elementy, jako członki mistycznego Ciała, pozostawały na właściwym miejscu.

„Otwarcie wrzodu" nastąpiło podczas kongresu duszpasterskiego w Holandii (wielkiego zgromadzenia delegatów wszystkich wspólnot kościelnych z udziałem episkopatu). Zgromadzenie to przegłosowało stosunkiem głosów 9:1 zniesienie celibatu księży, utrzymanie funkcji duszpasterskiej tych duchownych, którzy „zrzucili sutannę", dopuszczenie kobiet do święceń kapłańskich, zagwarantowanie wpływu biskupów na decyzje Papieża oraz wpływu laikatu – na zasadzie głosu doradczego – na decyzje biskupów.

Wychodząc naprzeciw „pragnieniu tych, którzy zastanawiali się, jaki jest stosunek Stolicy Apostolskiej do kongresu holenderskiego" *L'Osservatore Romano* z 14 stycznia 1970 r. opublikował własnoręczny list Ojca Świętego do episkopatu Holandii. Stanowi on dobry przykład tego, co charakteryzowało cały pontyfikat Pawła VI: oko widzi wprawdzie choroby i błędy, ale ręka nie podaje leku,

ani okładu, ani skalpela, by zaradzić niemocy. Paweł VI „nie może ukryć, że doniesienia na temat niektórych projektów przyjętych przez episkopat za podstawę do dyskusji oraz pewne zawarte w nich stwierdzenia doktrynalne wprawiają go w zakłopotanie i zdają się budzić poważne zastrzeżenia". Papież zgłasza też „uzasadnione obiekcje co do reprezentatywności tego zgromadzenia plenarnego dla społeczności katolików w Holandii"; ponadto jest „szczególnie przejęty" faktem, że w pracach kongresu „tak rzadko powoływano się na dorobek Soboru Watykańskiego II" i że idee oraz projekty kongresu „zdają się w żaden sposób nie harmonizować z aktami soborowymi i papieskimi. W szczególności posłannictwo Kościoła jest tam przedstawiane jako czysto ziemskie, urząd kapłański jako funkcja obsadzana przez wspólnotę, oddzielona od celibatu i dostępna dla kobiet, zaś o Papieżu mowa jest jedynie w celu umniejszenia jego kompetencji i władzy, która została mu powierzona przez Chrystusa".

Po tym wyliczeniu błędów, z których część uderza w samą istotę Kościoła, jak np. zanegowanie sakramentalnego wymiaru kapłaństwa czy prymatu Piotra, Papież konkluduje w dość osobliwy sposób: „Nasza odpowiedzialność pasterza Kościoła powszechnego zmusza nas do szczerego zapytania was: co waszym zdaniem możemy uczynić, aby wam pomóc, ażeby *wzmocnić waszą władzę*, ażeby pozwolić wam przezwyciężyć trudności, jakie przeżywa Kościół w Holandii?" Stwierdzony na wstępie atak katolików holenderskich, mających poparcie swoich pasterzy, na to, co trzeba zaliczyć do fundamentów katolicyzmu, domaga się tego, aby wezwać biskupów do utwierdzenia wiary Kościoła w zakresie tych nadwerężonych zasad. Tymczasem Paweł VI oferuje biskupom swoją pomoc w umocnieniu *ich* władzy (ale to nie ich władza, lecz władza i autorytet Papieża doznały uszczerbku) w celu przezwyciężenia trudności Kościoła holenderskiego (a przecież w istocie chodzi tu o problemy Kościoła powszechnego). Słowa, jakie Papież

skierował do kardynała Alfrinka, brzmiałyby bardziej naturalnie, gdyby były adresowane do przeciwnika schizmy. Dziwnie brzmią też słowa, w których Papież dodaje otuchy sobie samemu, pisząc, że „czuje się umocniony wsparciem *tak licznych braci* w biskupstwie". To tragiczne, że Ojciec Święty nie mógł napisać: *wszystkich braci*; że może polegać jedynie na „licznych" braciach.

O słabości wykazanej przez Pawła VI świadczą późniejsze fakty. Dnia 11 listopada, czyli już po wysłaniu listu przez Papieża, kard. Alfrink ponownie wypowiedział się na łamach *Corriere della Sera*. Nawiązując do głównych zarzutów Ojca Świętego stwierdził, że te kwestie powinny być rozstrzygane nie przez władzę centralną, „lecz zgodnie z zasadą kolegialności, a więc przez kolegium biskupów z całego świata, którego Papież jest zwierzchnikiem". Przy okazji popełnił on błąd formalny oświadczając, że „o schizmie można mówić tylko w odniesieniu do spraw wiary". Mamy tu do czynienia z pomyleniem schizmy z herezją. Otóż schizma jest wystąpieniem przeciwko zasadom dyscypliny, wypowiedzeniem posłuszeństwa. Św. Tomasz zalicza ją do grzechów przeciwko miłości. To herezja jest grzechem przeciwko wierze (ST II^a, II^{ae}, kw. XI i XXXIX).

65. Zaniechanie autorytarnego sprawowania władzy. – Wyznanie Pawła VI.

Rozdwojenie w Kościele, które przejawiło się osłabieniem więzi między biskupami oraz ich łączności z Papieżem, jest aspektem zewnętrznym opisywanego zagadnienia. Jego istotą – tym, co przyczyniło się do późniejszych podziałów – było poluzowanie władzy przez samego Papieża, co przeniosło się następnie na niższe szczeble kościelnej hierarchii.

Władza jest absolutnie nieodzowną funkcją w każdej społeczności (według niektórych stanowi nawet jej zasadniczy element konsty-

tutywny). Każda społeczność jest zbiorem jednostek obdarzonych wolną wolą, które należy w jakiś sposób zespolić. Owo zespolenie nie polega jednak na „zredukowaniu do jedności", lecz na skoordynowaniu wolności wszystkich członków w imię wspólnych zamierzeń. To jest właśnie celem i racją bytu władzy. Zadaniem władzy jest ukierunkowywanie wolności jednostek ku realizacji wspólnych celów. Decyduje ona ponadto o środkach na realizację i o sposobie dochodzenia do celów. A zatem władza spełnia dwojaką funkcję: po pierwsze *normatywną*, polegającą na ustanawianiu rozsądnych reguł funkcjonowania społeczności; po drugie zaś *praktyczną*, związaną z ustalaniem planu działań: trzeba bowiem przyjąć pewien scenariusz i określić w nim role dla poszczególnych członków zbiorowości. Ten drugi typ działania władzy nazywamy *rządzeniem.*

Otóż cechą charakterystyczną pontyfikatu Pawła VI jest zastępowanie rządzenia wydawaniem niewiążących dyrektyw. W ten sposób władza Kościoła jest w dużej mierze ograniczona; by wyrazić to językiem biblijnym: ręka Pana jest skrócona (Iz LIX, 1). Może to wynikać z dwóch przyczyn:

- z braku dostatecznego uświadamiania sobie powagi sytuacji;
- z braku determinacji bądź też z nadmiernej ostrożności, czyli z obawy, że sięgnięcie po lek zaostrzy chorobę, zamiast ją uleczyć.

Fakt „miękkości" w sprawowaniu urzędu przez papieża Montiniego wynikał zapewne po części z jego wrodzonego usposobienia. Przyznał to w swoim prywatnym dzienniku; zwierzył się też z owej słabości Świętemu Kolegium w przemówieniu z 22 czerwca 1972 r. z okazji dziewiątej rocznicy swojego wyboru: „Być może Pan powołał mnie na ten urząd nie dlatego, że mam odpowiednie predyspozycje, ani po to, *bym rządził* i wybawił Kościół od trapiących go dzisiaj trudności, lecz po to, żebym coś dla Kościoła *wycierpiał* i by stało się oczywiste, że to On – i nikt inny – prowadzi go i zbawia."

To wielce znamienne wyznanie[126]. Jest czymś niewiarygodnym, bezprecedensowym w dziejach Kościoła i niepojętym z teologicznego punktu widzenia, żeby Piotr – ten, któremu Chrystus polecił kierować łodzią Kościoła – nie był skłonny czuwać przy sterze i uciekał w pragnienie cierpienia za Kościół, gdy urząd papieski wymaga od niego właśnie działania i rządzenia. Okazuje się, że rządzenie nie leży w naturze i jest jakby sprzeczne z powołaniem Montiniego, który nie znajduje w sobie siły, by oddać się z całą duszą posłannictwu, które jemu akurat przypadło: „Jego dzieło jest mu obce"[127].

Ponadto pozwalając, by usposobienie wzięło górę nad obowiązkami urzędu, Papież zdaje się poczytywać za większą cnotę znoszone z pokorą cierpienie niż ochoczo podejmowaną powinność. Nie wiem, czy jest to podejście słuszne i czy na pewno cierpienie za Kościół wymaga większej pokory niż gotowość do działania dla Kościoła. Z drugiej strony Paweł VI najwyraźniej uległ wrażeniu, że wydając dyrektywy, którym nie towarzyszą konkretne rozporządzenia i sankcje, wywiązuje się w pełni ze swej roli. O takim myśleniu świadczy treść listu skierowanego przez Ojca Świętego do arcybiskupa Lefèbvre'a (*OR* z 2 grudnia 1976).

Świadomy poważnej sytuacji Kościoła, spowodowanej odchodzeniem od wiary i praktyk religijnych, odchyleniami dogmatycznymi i niesubordynacją biskupów, Papież nie kryje, że przede wszystkim do niego należy ujawnianie odchyleń i eliminowanie ich. Lecz zarazem podkreśla, że zawsze przeciwstawiał się owym wypaczeniom teoretycznym i ekscesom praktycznym: „Doprawdy, nigdy nie zaniedbywaliśmy w jakikolwiek sposób troszczenia się o wierność

---

[126] Jan XXIII miał w tej mierze krańcowo odmienny pogląd. Będąc już na łożu śmierci wyznał swemu lekarzowi: „Papież umiera w nocy, ponieważ za dnia *rządzi* Kościołem."

[127] „Peregrinum est opus eius ab eo" (Iz XXVIII, 21).

autentycznej tradycji w Kościele"[128]. A przecież odkąd istnieje urząd papieski, jest z nim związane korzystanie z uprawnień władczych, co powinno znajdować wyraz w bieżącym rządzeniu: w wydawaniu i egzekwowaniu poleceń. Bez tego nauczanie prawd wiary przypominałoby snucie teoretycznych rozważań. Aby obronić prawdę, trzeba:

a) wykazać błąd *ex cathedra*, obnażając fałszywe przesłanki;

b) mocą powagi Kościoła *usunąć* błądzącego z zajmowanego stanowiska.

Jeśli tych działań zabrakło, trudno utrzymywać, że podjęło się wszelkie niezbędne kroki dla utrzymania nienaruszonej doktryny Kościoła. Jest to „skrócenie ramienia Boga, *breviatio manu Domini*". Wówczas zaczyna się szerzyć – nie natrafiając na przeszkody – umniejszone wyobrażenie o władzy i koniecznym wobec niej posłuszeństwie, czego podłożem jest przesadne mniemanie o indywidualnej wolności przekonań.

Z pewnością źródeł takiego myślenia należy szukać w mowie inauguracyjnej, skierowanej do Ojców Soboru. Znalazła się w niej zapowiedź rezygnacji z potępiania błędów (§ 40). Paweł VI będzie się tego zresztą konsekwentnie trzymał przez cały okres swego pontyfikatu. Jako najwyższy nauczyciel będzie przywoływał tradycyjne formuły ortodoksji, lecz jako najwyższy pasterz nie będzie próbował wyplenić heterodoksji, sądząc zapewne, że błądzący sami naprowadzą się w końcu na właściwe ścieżki. Owszem, pouczył o błędzie, zachował depozyt wiary, ale nie napiętnował odchyleń dogmatycznych u tych, którzy byli ich sprawcami, zaś sytuacja schizmy w Kościele była tolerowana i trzymana pod korcem (§ 64).

---

[128] „Re quidem vera, *nihil unquam nec ullo modo* omisimus, quin sollicitudinem Nostram servandæ in Ecclesia fidelitatis erga veri nominis Traditionem testificaremur."

Dopiero Jan Paweł II podjętymi działaniami dążył do naprawienia owych niedociągnięć, *imiennie* potępiając i usuwając ze stanowisk fałszywych nauczycieli oraz przywracając pełnię zasad katolickich w Kościele partykularnym Holandii (w tym celu wezwał biskupów tego kraju na nadzwyczajny Synod do Rzymu).

Paweł VI wolał posługiwać się ekshortacjami i upomnieniami, w których jedynie nawoływał, lecz nie potępiał, ostrzegał, lecz nie zobowiązywał, ukazywał właściwy kierunek, lecz nie nakazywał. W uroczystej ekshortacji apostolskiej *Paterna*, skierowanej do całego katolickiego świata dnia 8 grudnia 1974 r., skrytykował tych, którzy „usiłują podkopywać Kościół od środka" – z tym, że stworzył iluzję, jakby chodziło tu o nieliczne przypadki. Dość obszernie potraktował problem niesubordynacji względem władzy papieskiej, nazywanej przez buntowników „stróżem aparatu kościelnej hegemonii"; wyraził ubolewanie z powodu pluralizmu teologicznego, obracającego się przeciwko Magisterium; napiętnował podstępne metody działania, *„adversus talem agendi modum perfidum"*, przy czym w obronie władzy namiestnika chrystusowego posłużył się argumentacją św. Jana Chryzostoma: „Dopóki zasiadamy na tym stolcu i przewodzimy, mamy władzę i siłę, nawet, jeżeli jesteśmy niegodni[129]". Papież wyraża więc swój ból, wypomina, żąda, oskarża, ale w tym samym akcie, w którym uroczyście przywołuje zasadę władzy, redukuje ową władzę do udzielenia przestrogi – jak gdyby był stroną, a nie sędzią – i poprzestaje na oskarżaniu, nie potępiając.

Najogólniejszą konsekwencją słabości władzy jest obniżenie jej prestiżu w oczach poddanych, ponieważ nie mogą oni jej szanować bardziej niż jak ona szanuje samą siebie. Pewien francuski

[129] „Quamdiu in hac sede sedemus, quamdiu præsidemus, habemus et auctoritatem et virtutem, etiamsi simus indigni."

arcybiskup stwierdził: „Dziś Kościół nie ma nauczać, rozkazywać, potępiać, lecz ma pomagać ludziom żyć i rozwijać się"[130].

Ale przenieśmy się na chwilę z Palatynatu do dzielnicy Suburra, gdzie w 1969 r. gazeta *L'Espresso* zorganizowała „okrągły stół" dla księży. Uczestnicy spotkania doszli do wniosku, że Papież właściwie niczym nie różni się od zwykłych wiernych. Co najwyżej można go porównać do policjanta kierującego ruchem na głównym skrzyżowaniu, który stoi nieco wyżej od zwykłych przechodniów. Powszechna kontestacja przestała być traktowana jako zjawisko patologiczne, anormalne, a stała się dla wielu cechą rozpoznawczą autentycznej religii i oznaką żywotności Kościoła. Dziś nie ma takiego dokumentu papieskiego, w sprawie którego episkopaty całego świata nie zabierałyby głosu – a w ślad za nimi teologowie i laicy, co powoduje totalny dysonans, bowiem zamiast jednego dokumentu mamy jakby wiele dokumentów. To taka różnorodność, która nie niesie z sobą ani jedności, ani porządku. Władza rozbija się na wiele ośrodków, które się wzajemnie znoszą.

66. Paralela historyczna między Pawłem VI a Piusem IX.

To oddzielenie funkcji najwyższego pasterza od rządzenia, czyli pełnego korzystania z prerogatyw władzy, nie jest czymś bezprecedensowym w historii Kościoła. Podobnego przykładu dostarcza nam pontyfikat Piusa IX. W tym przypadku nie chodzi o to, że ten Papież nie sprawował w pełni swojej władzy, bo odżegnywał się od potępiania. Jednak dopuścił on, by doznała uszczerbku suwerenność polityczna papiestwa, uchylając się przed pewnymi decyzjami w tym właśnie obszarze. Zarzuty sformułowane przez Antonio Rosminiego w liście z maja 1848 r. do kardynała Castra-

[130] *Courrier de Rome* nr 137 z 5 grudnia 1974, str. 7.

cane[131] można postawić – rzecz jasna w dziedzinie religijnej – Pawłowi VI. „Władca nie zwalczający anarchii, nie podejmujący najmniejszego wysiłku, by się jej przeciwstawić, pozwalający na czynienie wszystkiego tego, co jest sprzeczne z deklarowaną przez niego wolą, a pośrednio sprzyjający takim działaniom [...], zdaje się uchybiać obowiązkom, które przynależą jemu jako suwerenowi." Rosmini nawiązał tu do dziwnej polityki Piusa IX, który powołując się na swój urząd pasterza Kościoła powszechnego nie chciał wchodzić w sojusze wojskowe, jakie wszakże powinien zawrzeć przez wzgląd na swoje obowiązki włoskiego księcia. Sytuacja psychologiczna i moralna obu Papieży jest podobna. W jednym przypadku widzimy konsekwencje, jakie dla sfery politycznej miała sprzeczność tkwiąca w łączeniu prymatu duchowego z władzą polityczną. W drugim przypadku – konsekwencje sprzeczności między władzą duchową Papieża a niestosowaniem prerogatyw tejże władzy. Skoro Pius IX uważał, że piastowany przez niego urząd najwyższego kapłana nie pozwala mu na dopełnienie obowiązków księcia, nie miał przed sobą innej moralnej alternatywy, niż ta: zrezygnować z roli księcia, albo sprawować ją w pełnym zakresie. A w sytuacji Pawła VI? Skoro w jego odczuciu sprawowanie władzy, ze wszystkimi tego konsekwencjami, kolidowało z posłannictwem duchowym, powinien był albo zrezygnować z najwyższego urzędu (istnieją podstawy, by przypuszczać, że rozważał taką możliwość[132]), albo piastować go w pełnym wymiarze. Różnica między tymi dwoma przypadkami jest taka, że Pius IX

[131] Por. *Epistolario completo*, Casale 1982, t. X, str. 312-9. Warto też zwrócić uwagę na komentarz Manzoniego do tego listu z 23 maja 1848 (idem, t. II, str. 447).

[132] Wskazuje na to przede wszystkim ogłoszony przez Pawła VI w 1975 r. zreformowany regulamin Konklawe, przewidujący ewentualność, że wakat na Stolicy Piotrowej mógłby powstać w wyniku abdykacji Papieża, czego nie zakładał żaden poprzedni regulamin. Zob. artykuł pt. *„Paolo VI come Celestino V?"* - *Gazzetta Ticinese* z 2 i 9 lipca.

zaniedbywał jedynie „zewnętrzne ciężary", które w owych czasach mogły mieć też pewne znaczenie dla sfery duchowej; ale mógł je zrzucić ze swoich ramion bez zasadniczej szkody dla swego duchowego posłannictwa. Tymczasem to, z czego rezygnował Paweł VI, miało istotne znaczenie bezpośrednio dla sprawowanej przezeń władzy duchowej: ów brak oznaczał naruszenie równowagi tego organizmu, jakim jest Kościół – oparty na zasadzie zależności, a nie wolności. Uchybiając swym świeckim obowiązkom Pius IX naraził się na nadużycie tego, co duchowe, w dziedzinie politycznej. I rzeczywiście: nie wziął udziału w walce zbrojnej, za to obłożył ekskomuniką wojujące strony. Inaczej było z Pawłem VI. Pozbawiony praktycznie władzy doczesnej, poświęcał się wyłącznie władzy duchowej; jednak ograniczył ją – z obawy, że mógłby jej użyć w sposób nieduchowy. Widocznie drżał, że uciekając się w zwalczaniu błędów do działań stanowczych, w tym dyscyplinarnych, uczyniłby coś niezgodnego z misją Kościoła: coś, co w większym stopniu przypominałoby sposób działania władzy świeckiej, aniżeli duchowej[133].

[133] Pozbawianie się przez papiestwo instrumentów władzy, a tym samym samoograniczanie się do funkcji nauczycielskiej, znajduje potwierdzenie w licznych, nader frapujących przykładach. Gdy pewien ksiądz teolog z Tübingen, Herbert Haag, zaprzeczył katolickiej nauce o istnieniu diabła w książce pt. *Pożegnanie z diabłem*, w Rzymie został mu wytoczony proces, jednak pozew wkrótce wycofano. W efekcie jedyną reakcją na fałszywe tezy rozpowszechniane przez Haaga był dokument Kongregacji ds. Nauki Wiary, przypominający prawdy katolickie. Wyraźnie ośmieliło to księdza teologa, który wyspecjalizował się w ogłaszaniu tez sprzecznych z nauką Kościoła. W 1980 r., z okazji święta Niepokalanego Poczęcia NMP, wygłosił on w największym kościele w Lucernie homilię, w której zaprzeczył dwóm ważnym dogmatom: o Niepokalanym Poczęciu i o grzechu pierworodnym. Por. tekst homilii opublikowany przez samego Haaga w *Luzerner Neueste Nachrichten*, nr 43 z 1982 r. Jak się zdaje, władze kościelne uważają, że można zwalczyć błąd nie powstrzymując tego, który go rozpowszechnia.

67. Rządzenie a prerogatywy władzy.

Należy podkreślić, że rezygnacja ze stosowania instrumentów władzy nie skłoniła Pawła VI do porzucenia dogmatów. Dobitnie potwierdził je w wielkich encyklikach: *Humanæ Vitæ*, traktującej o małżeństwie, oraz *Mysterium fidei*, poświęconej Eucharystii. Również w przypadku zasady nieograniczonej władzy Papieża do osądzania wszystkiego (*iudicare omnia*) Paweł VI niczego nie zmienił, owszem, przypomniał o niej w swoim przemówieniu z 22 października 1970 r., gdzie powołał się na słynną bullę *Unam sanctam* Bonifacego VIII. Zarzut, jaki można mu postawić, jeśli chodzi o władzę papieską, polega jedynie na tym, że przez swoje zaniechania doprowadził do tego, iż urząd nauczycielski został oddzielony od rządzenia, czyli wydawania poleceń i nakładania sankcji. Rzecz jasna, każdy wierny jest zobowiązany do posłuszeństwa. Jednak po stronie władz kościelnych temu obowiązkowi nie odpowiada nic, co umożliwiałoby jego egzekwowanie. Wygląda to tak, jak gdyby człowiek był pozbawiony struktury społecznej, zdany na działanie w próżni, szukanie prawdy na własną rękę.

W swym przemówieniu z 17 czerwca 1970 r. (*OR* z 18 czerwca, *DC*, str. 603) Paweł VI szeroko potraktował temat władzy papieskiej w świetle koncepcji katolickiej. I choć prymat Świętego Piotra przedstawił on głównie w kategoriach służby, dodał: „Fakt, że Jezus Chrystus chciał, aby jego Kościół był rządzony w duchu służby, nie oznacza, że nie ma on dysponować uprawnieniami właściwymi władzy hierarchicznej. Z tego punktu widzenia szczególną wymowę mają klucze przekazane Świętemu Piotrowi." (*DC*, 1970, str. 604). Papież przypomniał, że władza apostolska, to nic innego, jak władza przekazana apostołom przez Chrystusa. Władza ta – nie krył Papież – może być sprawowana również „przy pomocy rózgi" (I Kor IV, 21), a nawet uciekać się do takich metod, jak „wydanie grzesznika Szatanowi" (V, 5). Tu widzimy wyraźnie, że zaniedba-

niom w korzystaniu z instrumentów władzy papieskiej nie towarzyszyło głoszenie przez Pawła VI „władzy o skróconym ramieniu". To, że winna być ona sprawowana w poczuciu służby, odpowiada jak najbardziej koncepcji katolickiej, która wszystko sprowadza do służby: według Katechizmu człowiek narodził się, „by poznawać i kochać Boga oraz *służyć* Mu". Przeto nie powinno wydawać się czymś dziwnym, że również sprawowanie władzy jest służbą. Ojciec Święty wspomniał także o tytule „sługi sług", który przyjął św. Grzegorz Wielki, papież, otrzymując Klucze piotrowe. Na marginesie trzeba podkreślić, że w tym wyrażeniu nie należy brać dopełniacza (jako przypadku gramatycznego z określoną funkcją logiczną) zbyt dosłownie, a mianowicie nie należy rozumieć, że Papież jest tym, który ma służyć sługom Boga. Jest to „dopełniacz hebrajski", nadający podmiotowi wydźwięk superlatywy – jak w łacińskich wyrażeniach: *sæcula sæculorum, virgo virginum, cæli cælorum,* itp. Innymi słowy Papież jest „Sługą nad sługi", prawdziwym Sługą Boga, a nie sługą innych sług Boga. Gdyby przyjąć tę ostatnią wersję, oznaczałoby to, że Papież jest jedynie sługą ludzi; co więcej, wszyscy pozostali byliby sługami Boga, tylko nie Papież.

Wreszcie trzeba zauważyć, że o ile władza jest rozumiana jako służba tym, nad którymi została ustanowiona, nie usuwa to elementu nierówności, *który ją konstytuuje*. Ów element sprawia, że ten, który został obdarzony władzą (autorytetem), właśnie z tego tytułu jest „czymś więcej" od tego, który jej podlega. Nie sposób ująć *zwierzchności* i *podległości* w zupełnie egalitarny system. Zresztą łaciński termin *auctoritas* pochodzi od słowa *„augere"* – podwyższać, co wskazuje na to, że w samym pojęciu władzy zawiera się czynnik podnoszący powagę osoby, która jest nią obdarzona.

68. Indolencja władzy. Sprawa francuskiego katechizmu.

Zapoczątkowany przez Jana XXIII styl rządzenia, charakteryzujący się indolencją (również w sferze doktrynalnej), był konty-

nuowany przez Pawła VI, a także przez Jana Pawła II. Nowy katechizm opracowany przez francuski episkopat nie tylko zrywa z tradycyjną metodologią, lecz dodatkowo jest w wielu elementach niezgodny z dogmatyką katolicką (por. § 136). W przemówieniu wygłoszonym w Lyonie i w Paryżu w 1983 r. kardynał Ratzinger zganił niewłaściwy kierunek, w jakim poszedł francuski katechizm, wytykając błędy i nieścisłości, które się tam „zakradły". Wydawać by się mogło, że ten wytyk stanowił wystarczający środek dyscyplinujący. Niestety, brak determinacji w sięganiu po konieczne instrumenty, widoczny już w odniesieniu do katechizmu holenderskiego oraz w niemrawym potępieniu Hansa Künga, którego heterodoksyjne wyczyny nie zostały skutecznie poskromione, sprawił, że kard. Ratzinger był zmuszony niemal natychmiast wycofać swoją krytykę. Pozwoliło to biskupom francuskim ogłosić ten fakt w dokumencie zamieszczonym na łamach *La Croix* z 19 marca 1983 r. Czytamy w nim, że kardynał „chciał odnieść się do ogólnej sytuacji katechezy, natomiast nie było jego zamiarem dezawuowanie działalności katechetycznej we Francji. Niedawno mieliśmy okazję upewnić się bezpośrednio co do *naszej zgody* [z kardynałem] *we wszystkich kwestiach"*.

Ta kapitulacja Ratzingera pokazuje, do jakiego stopnia siła autorytetu Rzymu ustępuje przed emancypacją biskupów. Choć nowy kodeks prawa kanonicznego stanowi (kan. 775), że Konferencje Episkopatów nie mogą wydawać katechizmów dla własnego terytorium bez uprzedniej zgody Papieża, biskupi francuscy przyjęli swój katechizm bez takiej zgody, a nawet zakazali korzystania z jakiegokolwiek innego tekstu – w tym katechizmu trydenckiego i katechizmu wprowadzonego przez Piusa X. Kard. Ratzinger, który w swoim wystąpieniu mówił o „ubóstwie nowej katechezy" i o „dezintegracji", najwyraźniej zgodził się z biskupami francuskimi, że trzeba cenić to „ubóstwo" i tę „dezintegrację". Ani naturalny resentyment, jaki czuje przedstawiciel Kurii Rzymskiej widząc, jak

mat różnych sytuacji, w których dochodzi do wypaczania treści wiary; być może dlatego, że uważa za niewłaściwe podejmowanie drastycznych kroków; a być może z obawy przed wywołaniem jeszcze większego zgorszenia niż to, które wynika z nieposłuszeństwa". Oto więc Kościół wychodzi z założenia, że lepiej tolerować niektóre błędy – w nadziei, że po usunięciu jakichś przeszkód odstępca wyrzeknie się fałszywej nauki i pojedna się z Kościołem[134].

Jest to przyznanie się do *skrócenia ręki*, o którym mówiliśmy w paragrafach 65-67, oraz nawiązanie do nowej zasady, która została przedstawiona w mowie papieskiej na rozpoczęcie Soboru (por. § 38-40): zasady, że błąd zawiera jakby „zarodek" własnej naprawy. A zatem nie ma potrzeby interweniować. Trzeba mu dać rozwinąć się, bo wtedy prędzej nastąpi jego „samonaprawa". Tak oto idea miłości chrześcijańskiej została pożeniona z ideą tolerancji: przedkłada się pobłażliwość nad surowość, zaniedbuje interes wspólnoty kościelnej przez wzgląd na wolność jednostki, która jej nadużywa, zatraca zmysł logiki i gubi cnotę odwagi, która zawsze cechowała Kościół. A przecież powinien on bez wahania i na wszelkie możliwe sposoby bronić prawdy, ażeby zachować nienaruszony depozyt wiary.

69. Charakter Pawła VI. – Jego „autoportret". – Kardynał Gut.

Charakter Pawła VI był przedmiotem wielu dyskusji i analiz. Niektórzy uważają, że złożoność charakteru Papieża Montiniego wynikała z jego szerokich horyzontów. Jeśli – jak twierdził św. Tomasz – kluczowym aktem człowieka jest rozstrzygnięcie dokonywane przez rozum po rozpatrzeniu różnych wariantów działania, wydaje się logiczne, że im szersze horyzonty umysłowe, tym później to rozstrzygnięcie następuje. Taką interpretację charakteru

[134] Pełny tekst tego wystąpienia ukazał się po niemiecku na łamach czasopisma *Der Fels*, wrzesień 1983, str. 261-4.

Pawła VI – odzwierciedlającą ponoć pogląd Jana XXIII – przedstawił Jean Guitton.

Ale według innych nie chodzi tu wcale o charakter, lecz o bardzo precyzyjną koncepcję, która towarzyszyła Pawłowi VI. Chcąc dostosować Kościół do ducha świata, ażeby ukierunkować jego misję na całą ludzkość (dodajmy: pod kątem czysto „humanitarnym") Paweł VI starał się działać z rozwagą i czujnością, skręcając to w jedną, to w drugą stronę. Nie był do tego zmuszony, lecz czynił tak umyślnie, zawsze mając na względzie założony cel.

Jeszcze inni twierdzą, że owszem, taki sprecyzowany cel zawsze przyświecał Papieżowi, jednak gwałtowne wolty, jakie wykonywał, były zdeterminowane okolicznościami. Wydaje się, że ta interpretacja znajduje potwierdzenie w charakterologicznym „autoportrecie", jaki nakreślił sam Paweł VI dnia 15 grudnia 1969 r., posługując się zapożyczonym od św. Grzegorza Wielkiego porównaniem do łodzi, gdzie Papież Montini ukazał siebie jako stroskanego sternika, który, gdy to możliwe, ustawia łódź w taki sposób, by pruła dziobem fale, jednak często, chcąc uniknąć uderzenia fal, musi zmieniać hals, lawirować.

Której z powyższych interpretacji by nie przyjąć, poczynania Montiniego zdają się być dyktowane przez okoliczności. Jest to zachowanie w dużej mierze pasywne, jak zresztą większość zachowań ludzkich. Jednak w przypadku trzeciej interpretacji (tej, którą wypada uznać za najbardziej prawdopodobną) ten element wyraźnie dominuje. Rzeczywiście, jest on decydujący dla charakteru pontyfikatu Montiniego.

Nie sposób w tym miejscu pominąć wypowiedź kardynała Guta, prefekta Kongregacji ds. Kultu Bożego, na temat obserwowanej ogromnej dowolności w kształtowaniu liturgii. „Wielu księży wyprawiało z liturgią to, co im się żywnie podobało. Gdy chodzi o rozmaite pomysły w tej dziedzinie, wprowadzane bez zgody władz

kościelnych, w wielu przypadkach było za późno, aby ingerować *post factum*, zakazując ich. Wtedy w swej wielkiej *dobroci* i *mądrości* Ojciec Święty *ustępował, często mimo woli*"[135].

Tu należy od razu zauważyć, że wbrew powyższej sugestii ustępowanie przed kimś, kto narusza prawo, nie jest nigdy przejawem dobroci ani mądrości – zwłaszcza, jeśli nie stawia się oporu, choćby tylko żądając przestrzegania prawa. Bo mądrość, to umiejętność dobierania odpowiednich środków dla osiągnięcia celu. Trudno jest pogodzić mądrość z rezygnowaniem z celu. Zgoda na lekceważenie prawa może być też potraktowana jako przyzwolenie, zapalenie „zielonego światła" temu stronnictwu, które pozyskało najliczniejszą rzeszę duchowieństwa. Innymi słowy, może to oznaczać zamiar zreformowania prawa w kierunku pożądanym przez większość, by uczynić je łatwiejszym do przyjęcia i do wypełniania. Takie podejście bywa niekiedy uzasadnione w dziedzinie dyscyplinarnej, ale jest ono bardzo wątpliwe wtedy, kiedy uleganie naciskom osób wrogo nastawionych do prawa zaczyna przypominać popieranie mniejszości buntowników *przeciwko większości, która trwa w posłuszeństwie*. A tak było w przypadku zgody na udzielanie *Komunii świętej na rękę*, przeciw czemu wypowiedziały się dwie trzecie biskupów; jednak Papież zezwolił na to: początkowo tylko Francuzom, którzy wprowadzając tę formę bez pytania o zgodę popełnili nadużycie; a potem podniosły się głosy, by praktyka ta została rozszerzona na cały Kościół powszechny. Dotąd nie zdarzało się (a nawet, jak sądzę, było to nie do pomyślenia), żeby czyjeś nadużycie stało się argumentem na rzecz zniesienia prawa. Tymczasem podobna rzecz miała miejsce w przypadku projektu reformy *Mszy*, który po przedłożeniu Ojcom Soboru został przez nich odrzucony, ale ostatecznie został przeforsowany w wyniku potężnych nacisków.

---

[135] *DC* nr 1551, str. 18.

70. „Tak" i „nie" w Kościele posoborowym.

Skutkiem indolencji władzy jest niezdecydowanie i płynność prawa. Władza, która wycofuje się z własnych decyzji, zaprzecza sobie samej – mówiąc równocześnie „tak" i „nie" – na czym cierpi pewność doktryny, ale też praktycznie rozumiane bezpieczeństwo. Starożytna maksyma *lex dubia non obligat* (prawo wątpliwe nie obowiązuje), jeżeli odnieść ją do opisanej wyżej sytuacji, doprowadza indolentną władzę do aprobowania różnych decyzji narzuconych wolą buntowników, która w ten sposób staje się źródłem prawa.

Niepewność co do zasad, które należy stosować, mająca swe podłoże w chwiejnej postawie władzy, uwidoczniła się szczególnie przy okazji reformy liturgii, której towarzyszyło ogromne zamieszanie: można rzec, że dokonała się ona metodą uchylania zakazów, stopniowego rozszerzania zakresu podmiotowego lub terytorialnego udzielonych zezwoleń, a wreszcie metodą praktyk dopuszczonych *ad experimentum* (tytułem próby). Z tego, jak również z wprowadzonej zasady „kreatywności celebransa", wyniknął najbardziej tęczowy pluralizm, jaki można sobie wyobrazić. Choć oficjalny ryt dopuszczał jedynie cztery kanony, okazało się, że kanon może przyjmować setki najrozmaitszych form, a liturgia być przedmiotem niezależnych instrukcji tworzonych przez komisje diecezjalne, tudzież opracowań autorów prywatnych, mających „imprimatur" Stolicy Apostolskiej. Ci, którzy przegłosowali reformę, załamywali później ręce widząc jej rezultaty, zaś ci, którzy byli przeciw, obarczali odpowiedzialnością tych pierwszych za wynikłe wynaturzenia.

Najjaskrawszym przykładem erozji obrządku katolickiego, która następuje wskutek indolencji władzy kościelnej, jest niemal całkowite zarzucenie *rubryk obowiązujących*, przy jednoczesnym mnożeniu rubryk zalecających lub formuł wyrażających pragnienia bądź życzenia. Nadto dano celebransowi dużą swobodę, jeśli cho-

dzi o wykonywane podczas mszy gesty. Wiele z nich ma charakter fakultatywny, można je też zastępować innymi stosownie do okoliczności czasu i miejsca, co jest najczęściej pozostawione do uznania samego celebransa. Należy podkreślić, że ponieważ wiele kompetencji w dziedzinie liturgicznej zostało scedowanych przez Stolicę Apostolską na biskupów, stali się oni w tych kwestiach arbitrami, co doprowadziło do jeszcze większych różnic w sposobach sprawowania Mszy świętej między poszczególnymi krajami, diecezjami, a nawet parafiami. Dobrym przykładem jest tu sprawa korzystania przez wiernych z możliwości „udzielania sobie" Komunii. Choć zostało to dopuszczone na mocy ogólnego dekretu, są kraje, gdzie ta fakultatywna praktyka stała się obowiązkowa, ale z drugiej strony są też takie, gdzie została ona całkowicie zakazana przez miejscowy episkopat[136].

Prawne „tak", w połączeniu z „nie" indolentnej władzy, potrafi zaowocować nie lada kakofonią – na przykład gdy w tym samym numerze *Notitiæ* (biuletynu Komisji ds. Reformy Liturgii) zostają wydrukowane na jednej stronie dwa dokumenty dotyczące tej samej praktyki, tj. „instrukcja", która ją *dopuszcza*, oraz „dekret", który jej *zakazuje*[137].

Nie mniej uderzająca jest niekonsekwencja, gdy chodzi o kolejność udzielania dwóch sakramentów: Pojednania i Eucharystii

---

[136] Wspomnijmy o słynnym geście Jana Pawła II z czasu jego pierwszej podróży do Francji, który wywołał niemałe poruszenie: chodzi o zarejestrowaną przez kamery scenę, gdzie widać, jak Papież wkłada hostię do ust żony prezydenta Giscarda d'Estaing, kiedy ta trzyma wyciągniętą dłoń, przygotowaną na przyjęcie Komunii. Por. zdjęcia zamieszczone w czasopiśmie *Der Fels* z lipca 1980, str. 229. Fakt ten świadczy o osobistej preferenji Papieża, ale jednocześnie wskazuje na anomalię wprowadzoną do prawa kościelnego: wszak zgodnie z normą przyjętą we Francji każdy przystępujący do Komunii może swobodnie wybierać między dwoma formami jej udzielania.

[137] *Notitiæ* z 1969 r., str. 351.

dzieciom mającym przystąpić do Pierwszej Komunii. Niektóre Konferencje Episkopatów pozostały przy starym zwyczaju, zgodnie z którym dzieci najpierw odbywają swoją pierwszą spowiedź, a dopiero później mogą uczestniczyć w Eucharystii. Ale inne Konferencje zmieniły tę kolejność, powołując się na mało przekonujące racje psychologiczne: zwolennicy tego podejścia twierdzili, że skoro dziecko jest zbyt niedojrzałe, by uświadomić sobie swój grzech, tym bardziej nie jest w stanie uprzytomnić sobie obecności Chrystusa w Eucharystii. W końcu doszło do takiego paradoksu, że ta sama Konferencja Episkopatu Niemiec za kardynała Döpfnera uznała, że należy dopuszczać dzieci do Pierwszej Komunii bez uprzedniej spowiedzi, a kilka lat później, za kardynała Ratzingera, postanowiła, iż Pierwsza Komunia musi być poprzedzona spowiedzią.

Trudno nie zauważyć, że brak precyzji prawa, jego niestabilność oraz fakt, że konkretne reguły stosowania prawa są uzależnione od oceny kilku osób lub instytucji mogących się wzajemnie nie zgadzać, powodują, że nagle większego znaczenia nabiera indywidualny osąd: przed katolikiem zarysowuje się wiele możliwych wyborów. Tym samym w jego świadomości zaciera się, a być może całkowicie znika, organiczna jedność Kościoła.

71. Indolencja władzy (cd.) – Reforma Świętego Oficjum.

Nie sposób zbyć milczeniem sprawy reformy Świętego Oficjum dokonanej na mocy *Motu proprio Integræ servandæ* z 7 grudnia 1965 r., którego treść została objaśniona w Notyfikacji *Post Litteras apostolicas* z 14 czerwca 1966 r. Notyfikacja potwierdza w całej rozciągłości to, co nazwaliśmy odżegnywaniem się od stosowania instrumentów władzy: Kościół nie chce już zmuszać przy pomocy prawa, lecz odwołuje się do obowiązku, jakie na człowieka nakłada sumienie. Dokument stwierdza: „Indeks ksiąg zakazanych nie przestaje wiązać sumienia, ale *przestaje być częścią bezwzględnie obowiązującego prawa kościelnego*." Opiera się to na

założeniu, że lud chrześcijański osiągnął taką dojrzałość intelektualną i religijną, że odtąd każdy może oświecić siebie samego. Istotnie, jak czytamy w dokumencie: „Kościół ufa, że ta dojrzałość jest udziałem ludu chrześcijańskiego". Dziś, z perspektywy lat, można starać się sprawdzić, czy faktycznie ta dojrzałość istniała i uzasadniała zniesienie zakazu. Ponadto Kościół „zdecydowanie polega na czujności Ordynariuszy, do których należy badanie książek, nie dopuszczanie do publikacji tych, które są szkodliwe, a w razie potrzeby udzielanie reprymendy i przestrogi autorom". Bez wątpienia owo założenie czujności doktrynalnej biskupów jest tu czynione w *„trybie nierzeczywistym"*, czyli jest, mówiąc kolokwialnie, typowym pobożnym życzeniem. Wiemy, że doktryna episkopatu nie jest ani stanowcza, ani jednomyślna, ani we wszystkich przypadkach zdrowa. Zresztą Ordynariusze nie są w stanie uniemożliwić publikacji książek zawierających szkodliwe treści, jeśli nie mają instrumentów do egzekwowania tego, aby przygotowane do druku dzieła były poddawane ich ocenie *ex ante*. Jak można się przekonać na podstawie dekretu z 19 marca 1975 r., Kościół ogranicza się do „energicznego zalecania" księżom, by nie publikowali niczego bez uprzedniej zgody biskupów, a biskupom żeby czuwali nad depozytem wiary i żądali, aby wszystkie książki, które są poświęcone sprawom religijnym, były przedkładane im przez autorów, którzy *notabene*... nie mają obowiązku ich przedkładać. Na koniec dekret wzywa wszystkich wiernych do współpracowania w tym zakresie ze swoimi pasterzami.

Cała reforma w sferze dyscyplinarnej zawiera *implicite* zasadę odwoływania się przez każdego do własnej, indywidualnej oceny. Każdy ma konfrontować się z prawem bezpośrednio, bez „mediacji" autorytetu. Jest to myślenie oparte na domniemaniu, że każdego wiernego cechuje dojrzałość, która zgodnie z dawnym podejściem była – przeciwnie – celem, do którego Kościół dążył poprzez swe działania legislacyjne. Nakazy i zakazy zastąpiono

zaleceniami. W przypadku stwierdzenia błędu stosowane są napomnienia, ale sam błądzący nie jest przywoływany do porządku, gdyż Kościół, jak już wspomnieliśmy, trwa obecnie na stanowisku, że błąd sam wytwarza to, co ma go wyplenić, doprowadzając błądzącego do odrzucenia fałszu, a uznania prawdy.

Wolność przyznana wiernym przez Kościół w odniesieniu do lektur wpisuje się w szerszą zasadę wolności człowieka względem prawa moralnego. Ale postawmy pytanie: czy podobna wolność może być przyznawana również w odniesieniu do pisania książek? Różnica jest taka, że w tym przypadku nie mamy tylko do czynienia z czynnością prywatną i chwilową, lecz z działaniem publicznym, utrwalonym w postaci dzieła pisarskiego, i powodującym skutki oderwane od pierwotnej przyczyny jego powstania. Państwo – które rządzi się innymi zasadami niż Kościół, a więc nie przede wszystkim religijnymi – powinno rzecz jasna na to zezwalać. Ale w przypadku Kościoła odmienne zasady rodzą odmienne konsekwencje. Zniesienie Indeksu ksiąg zakazanych jest aktem rezygnacji z władzy. Wprawdzie Kościół „utrzymuje zakaz" w formie zobowiązania do kierowania się prawem moralnym, jednak nie zamierza odtąd określać niczego szczegółowo. Innymi słowy chce, by sumienie wierzących kierowało się uniwersalnymi zasadami, i by każdy na własną rękę ustalał, jak je odnieść do konkretnego przypadku.

Jeśli chodzi o pisanie książek, Kościół posoborowy nie ośmielił się póki co przyznać tak daleko idącej swobody – a mianowicie w interesie ogółu zastrzegł sobie prawo do oceny ortodoksyjności pism. Rzeczywiście, obok powinności nauczania pełnej i nieskażonej doktryny Kościół ma obowiązek dbania o to, by uchronić swoich wiernych od błędów. Ten obowiązek został jasno wyeksponowany w mowie inauguracyjnej (por. § 40); jednak wkrótce został on sprowadzony do pierwszego obowiązku: wystarczy, że Kościół naucza –

a dzięki temu katolik sam uchroni się od błędów, bowiem zakłada się, że jest on zdolny kierować się światłem swego prawego rozumu.

Kiedy w 1542 r. papież Paweł III powołał do istnienia Kongregację Indeksu, wyznaczył jej zadanie „tępienia herezji, czyli zwalczania przestępstw przeciwko wierze". Natomiast według Pawła VI „wydaje się bardziej wskazane, żeby obrona wiary przyjęła postać angażowania się w krzewienie doktryny, dzięki czemu błędy będą poprawiane, błądzący łagodnie naprowadzani na właściwy pogląd, a głosiciele Ewangelię zyskają nowe siły". Jak mieliśmy się okazję przekonać analizując mowę inauguracyjną, *metoda miłości* bazuje na dwóch założeniach:

1) że błąd, jeśli tylko dać mu się rozwinąć, sam doprowadzi błądzącego do prawdy;

2) że człowiek – już to z powodu swojej natury, już to ze względu na obecny etap rozwoju cywilizacji – osiągnął taką dojrzałość, że „wierni pełniej i z większą miłością podążają drogą Kościoła, gdy... ukazuje się im treści wiary i naturę moralności".

72. Krytyka reformy Świętego Oficjum.

Jak czytelnik zapewne pamięta (por. § 40 i 41), przypisałem powyższy sposób myślenia mentalności antropocentrycznej – do czego będę jeszcze powracał. Na razie chcę tylko zwrócić uwagę na wątpliwe założenia prawno-psychologiczne, jakie legły u podstaw reformy. Czy rzeczywiście niesprawiedliwe jest osądzanie książki bez wysłuchania wyjaśnień jej autora? Tak byłoby w istocie, gdyby wymowa dzieła była uzależniona wyłącznie od intencji autora lub od dołączonej przez niego interpretacji, a nie od samego tekstu. Tymczasem tekst książki jest czymś, co niesie z sobą własne, immanentne znaczenia. Jest on zbiorem słów; a słowa, to coś więcej, niż wypowiadająca je osoba. Kryje się za nimi możliwa do zobiektywizowania wypowiedź. Wystarczy, że pisarz potrafi

uzgodnić swą subiektywną mowę z obiektywnymi regułami językowej wypowiedzi. Może zachodzić różnica między tym, co autor napisał, a tym, co „chciał powiedzieć", ale cechą dobrego pisarstwa jest wyrażanie tego, co chce się wyrazić. Przeciwnie – cechą złego pisarstwa jest wyrażenie czegoś, czego nie zamierzało się wyrazić. W związku z tym może zdarzyć się tak, że jakaś książka głosi ateizm, podczas gdy jej autor uważa się za teistę[138].

Komentarze dołączane przez autora do własnej książki już po jej wydaniu nie zmieniają charakteru książki. Nawet, gdyby próbował on wpłynąć na zmianę tego charakteru swymi wyjaśnieniami, aby w ich świetle książka wydała się bez zarzutu, nie wolno brać tego pod uwagę przy ocenie książki z oczywistego powodu: sprostowania przedstawione przez autora po wydaniu książki nie mogą towarzyszyć jej wszędzie tam, dokąd ona zawędruje; przypomnijmy słowa Owidiusza: *„Parve, sine me, liber, ibis in Urbem"* (beze mnie, moja książko, wejdziesz do Rzymu, boś mała)[139].

---

[138] Dzieła Giovanniego Gentile zostały w 1934 r. umieszczone na Indeksie. Filozof był tym wielce zaskoczony i urażony. Mówiąc o tym w 1943 r. na konferencji prasowej nie poprzestał na stwierdzeniu: „Jestem chrześcijaninem", lecz kontynuował: „żeby rozwiać wszelkie wątpliwości, pragnę od razu dodać: jestem katolikiem [...]. Myślę, że nie sprzeniewierzyłem się pierwszej nauce religii, jaką otrzymałem od mojej matki." Bywają sumienia wypaczone w obszarze zasad teoretycznych, ale bywają też takie, które są zniekształcone w odniesieniu do kwestii praktycznych.

[139] Właściwie dzieło, które się ukazało, nie może być poprawione ani odwołane inaczej, niż w formie pisemnej, zawiera ono bowiem treści, których znaczenia nie da się „odwołać", chyba, że przy okazji kolejnego wydania. Zgodnie ze zmianami wprowadzonymi podczas *niedawnej* reformy, Święte Oficjum wysłuchuje wyjaśnień autora i żąda, by zmiany zaproponowane przez niego w celu dostosowania treści dzieła do ortodoksji zostały podane do publicznej wiadomości *przez niego samego*. Jednak autor często się przed tym wzbrania, nie chcąc sprawiać wrażenia, że odwołuje wszystko to, co napisał. Tak było z P.E. Schillebeeckxem (por. *Le Monde* z 10 grud. 1980), który nie zgodził się na publiczne potwierdzenie tego, co zeznał przed Świętym Oficjum, w związku z czym to

Jest to kwestia odróżniania autora od dzieła. Trzeba powtórzyć za Platonem (Protagoras 329 A), że z książką nie jest tak, jak z osobą prowadzącą dyskusję, która zwraca się do tego czy innego rozmówcy, aby – odpowiadając na ich wątpliwości – sprecyzować, co miała na myśli. Książka udziela zawsze tej samej odpowiedzi, stosownie do tego, co oznaczają użyte w niej słowa i wyrażenia. Nie można zgodzić się z argumentacją, że słowa danego języka nie mają ściśle określonego znaczenia. Mogą nie posiadać go do końca, dopóki figurują jako hasła w słowniku, natomiast nabierają pełnego znaczenia w momencie ich użycia w konkretnym tekście. Zresztą – cóż czynią krytycy i recenzenci? Czy wstrzymują się z recenzowaniem dzieła, dopóki nie porozmawiają z jego autorem? Warto też sobie uzmysłowić, że największe arcydzieła, które w każdym narodzie stanowią źródło inspiracji dla poetów, twórców legend, a nawet potrafią wyznaczać kierunki cywilizacji, są w swej wymowie skończone, „autonomiczne". Wszelki komentarz do nich jest zbędny. I nikt nie ma poczucia, że nie bardzo wiadomo, co o nich sądzić, ponieważ autor jest nieznany. Nie tylko odbiór dzieła nie zależy od poznania jego autora, który może być postacią dość zagadkową, jak Szekspir, czy wręcz mityczną, jak Homer (Wolf powątpiewa, czy mamy tu w ogóle do czynienia z *jedną* osobą), ale – idąc dalej – można chyba przyznać rację Flaubertowi, że subiektywizm autora nie powinien odciskać piętna na jego dziele i że doskonały pisarz to taki, któremu udaje się wpoić potomnym przekonanie, że... pisarz ów nigdy nie istniał.

A powracając do reformy Świętego Oficjum: trzeba z całą mocą podkreślić, że sama intencja autora nie może sprawić, iż napisany przez niego tekst, który był obarczony błędem, zostaje od niego uwolniony. Pewność co do znaczenia słów jest podstawą wszelkiej

---

Święte Oficjum zdecydowało się na ogłoszenie w specjalnym komunikacie wszystkich poprawek, które powinien był ogłosić autor.

komunikacji między ludźmi. Podstawową kwestią nie jest więc ocena czyjegoś stanu świadomości, lecz dokładne ustalenie znaczenia tego, co zostało powiedziane. Jest absolutną nieprawdą, że podczas analizy jakiejś książki przez Święte Oficjum nie uwzględniono wszystkich jej aspektów. Owszem, uwzględniono wszelkie aspekty *dzieła*, natomiast nie brano pod uwagę intencji jego autora. Można próbować przeciwstawić temu wielokrotne wizyty Inkwizycji u Giordana Bruna w latach 1582-1600. Jednak jest to argument chybiony, ponieważ nie prowadzono z nim rozmów po to, aby ustalić znaczenie jego ksiąg, lecz po to, żeby nakłonić go do nawrócenia i do odwołania tego, co napisał. Już Benedykt XIV zażyczył sobie (i wydaje się, że praktyka ta była również później utrzymana), by jeden z konsultorów brał na siebie „z urzędu" rolę obrońcy podejrzanej książki – ale nie po to, żeby naświetlić intencje autora, lecz żeby interpretować słowa tekstu w dosłownym znaczeniu. Zarzuty wysuwane pod adresem dawnej procedury wynikają z niewiedzy na temat obiektywnego charakteru wszelkich pism i z nieznajomości tego, co można nazwać warsztatem krytyka[140].

73. Zmiany w Kurii Rzymskiej. – Brak rygoryzmu.

Zapał reformatorski zawładnął całą Kurią. Nie skończyło się na reorganizacji, jakiej przykłady znamy także z przeszłości, by wspomnieć chociażby o zmianach wprowadzonych w 1908 r. przez Piusa X. Zmienione zostały funkcje poszczególnych Kongregacji oraz wymyślono nowe zadania dla nowo utworzonych urzędów. Oprócz tego pozmieniano nazewnictwo. Np. dawną Kongregację ds. Krzewienia Wiary (*de Propaganda Fide*) przemianowano na

[140] Dziwi mnie, że apologia Świętego Oficjum dokonana przez bpa Hamera na łamach *OR* z 13 lipca 1974 nie dotyka tej fundamentalnej kwestii. Podobne braki zdaje się posiadać zamieszczone w *Renovatio* (1981, str. 363) studium bpa Landucciego, który rozpływa się nad tym, jak w ramach nowej procedury zabezpieczone są prawa zainteresowanego.

„Kongregację ds. Ewangelizacji Ludów". Kongregacja Konsystorialna została nazwana „Kongregacją Biskupów". Nowo powołane Kongregacje przyjęły bardziej współczesne nazwy *Komisji, Rad* i *Sekretariatów* – m.in. ds. Jedności Chrześcijan, ds. Wyznań Niechrześcijańskich, ds. Niewierzących, ds. Komunikacji Społecznej, ds. Apostolstwa Świeckich itd. Otóż zmiana nazwy nie jest czymś całkowicie pozbawionym znaczenia. Słowo „krzewienie" niosło z sobą ideę ekspansji, docierania z wiarą katolicką do krajów zamieszkiwanych przez pogan. Natomiast słowo „ewangelizacja" ma znaczenie bardziej ogólne, gdyż dotyczy również działalności duszpasterskiej wśród ludów już zewangelizowanych, a także codziennej praktyki życia chrześcijańskiego.

Według utartej opinii, która zdaje się opierać na założeniu, że Kościół jest ciałem, które podlega ogólnym prawom mechaniki, Kuria Rzymska w okresie posoborowym prowadziła działania, które pchały go w odwrotnym kierunku względem reformatorskich zamiarów Ojców Soboru i Papieża. Zwolennicy tej teorii najwyraźniej zapominają, że Kuria, która jest organem wykonawczym władzy papieskiej, zawsze – a zwłaszcza w XX wieku – była motorem przemian w Kościele. Reforma Świętego Oficjum, która stanowiła odzwierciedlenie ducha posoborowego, łączy się ściśle z nazwiskiem kardynała Ottavianiego, prefekta tejże Kongregacji. Tymczasem „odnowiciele" traktują go jako symbol mentalności przedsoborowej. Jednocześnie postawy niesubordynacji (por. § 69) względem Stolicy Apostolskiej mogły się szerzyć wskutek pobłażliwości Kurii, która wycofując się z pewnych posunięć dyscyplinujących zaczęła sankcjonować bezprawie, czyniąc z negatywnych wyjątków regułę.

Ale chcę się tutaj zająć zmianami w Kurii na płaszczyźnie formalno-organizacyjnej. Na początek warto zwrócić uwagę na obniżenie „standardów" w posługiwaniu się łaciną. Nie trzeba sięgać do

dokumentów wydawanych za Grzegorza XVI, które odznaczały się niezwykłą klarownością, ani czynić porównań z wytwornym stylem Leona XIII, by zauważyć negatywną zmianę, gdy chodzi o precyzję i piękno języka. Wielu biskupów ubolewało nad niskim poziomem łaciny, jaki cechował dokumenty opracowywane podczas Soboru Watykańskiego II (nawet, jeśli w pełni akceptowali je od strony merytorycznej). A przypomnijmy, że niektóre kluczowe teksty, w tym *Gaudium et Spes*, zostały najpierw częściowo zredagowane po francusku, co kłóci się ze stosowaną od wieków zasadą, że za oryginał uważa się tekst w języku łacińskim. Powoduje to również zamieszanie w obszarze hermeneutyki (por. § 39).

Niech jako przykład dobitnie świadczący o tym, jak rozbieżności natury stylistyczno-gramatycznej mogą skutkować niepewnością w dziedzinie prawnej, posłuży nam Konstytucja Apostolska z 3 kwietnia 1969 r., gdzie w ostatnim paragrafie czytamy:

„Ex his quæ hactenus de novo Missali Romano exposuimus, quiddam nunc cogere et efficere placet", co oznacza: „Chcemy wyciągnąć konkluzję z tego, co wyłożyliśmy tu na temat nowego Mszału Rzymskiego" (ponieważ *„cogere et efficere"* jest wyrażeniem, którego używał Cyceron jako synonim „skonkludować"). Jednak z dokonanych i opublikowanych natychmiast tłumaczeń wynika treść następująca: „Chcemy nadać moc prawną wszystkiemu, co tu przedstawiliśmy [...]" (*Doc. Cath.* nr 1541, str. 157 i *OR* z 12 kwietnia 1969), albo: „Chcemy, aby to, co tu ustanowiliśmy, było od tej pory obowiązujące" (*Missale Romano* wydany przez Konferencję Episkopatu Włoch, Rzym 1969).

Nie chodzi mi o to, by zajmować się tu analizą filologiczną dokumentu Kurii (*notabene* będącego w tym przypadku dokumentem papieskim); ale łatwo zauważyć, jak bardzo odeszła ona od tak charakterystycznego niegdyś rygoryzmu i klarowności stylu. Poprzestańmy na stwierdzeniu, że niedbała łacina – a może w tym

akurat przypadku łacina „nietypowa", bo trudno rozstrzygnąć, czy wspomniane wyrażenie zostało użyte w tym samym znaczeniu, w jakim rozumiał je Cyceron – utrudnia dojście do tego, jaki sens chciał zawrzeć w danym przepisie prawodawca. Jeśli chodzi o przytoczone wyżej łacińskie zdanie, pozwala ono na co najmniej dwie, krańcowo różne interpretacje. Można bowiem przyjąć, że *„cogere et efficere"* to tylko niewiele wnoszący zwrot stylistyczny, zapowiadający jakąś konkluzję. Tyle, że nie bardzo wiadomo, o jaką konkluzję chodzi, gdyż po tym zdaniu (które jest ostatnim zdaniem dokumentu) pojawia się już tylko data i podpis. Wedle innej koncepcji, odzwierciedlonej w tłumaczeniu, formuła ta oznacza chęć nadania mocy wiążącej wszystkiemu, co zostało wcześniej przedstawione. Ale *quiddam*, to nie to samo, co *quidquid* – wbrew temu, jak to zostało zinterpretowane w przekładzie. Tak więc niedopowiedzenia, brak staranności, nietrzymanie się tradycyjnych kanonów redagowania dokumentów Kurii doprowadziły do tego, że mamy trzy różne wersje ważnego tekstu źródłowego, jakim jest Konstytucja.

74. Zmiany w Kurii Rzymskiej (cd.) – Braki „kulturowe".

Oprócz *niedbałego posługiwania się łaciną* i brakiem *precyzji w doborze słów i sformułowań* można postawić Kurii zarzut *braków „kulturowych"*, mogących wynikać z niestarannego wykształcenia – co łatwo stwierdzić na podstawie tego, jak prezentują się opracowywane przez nią dokumenty na tle dokumentów papieskich ostatnich stuleci, które cechowała perfekcja stylistyczna i merytoryczna nieskazitelność. Nieco później omówimy szczegółowo ustęp 7 Konstytucji *Missale Romanum*, gdzie została podana definicja Mszy niezgodna z nauką katolicką: określono ją mianem „zgromadzenia", podczas gdy jest ona *ofiarą* składaną Bogu. Po kilku miesiącach trzeba było wprowadzić odpowiednią poprawkę (por. § 273 i 274). Postanowiłem na razie ograniczyć się do paru

rażących przykładów ignorancji lub karygodnych zaniedbań ze strony tych, którzy służą bezpośrednio Papieżowi, a tym samym powinni być świadomi tego, jak ważne jest, by do dokumentów Stolicy Apostolskiej – a w szczególności do uroczystych orzeczeń doktrynalnych – nie zakradły się jakiekolwiek nieścisłości mogące narazić na szwank autorytet Namiestnika Chrystusa.

W przemówieniu, jakie wygłosił Paweł VI dnia 2 sierpnia 1969 r. w Kampali, przywołał on afrykański Kościół Tertuliana, św. Cypriana i św. Augustyna; jednak Papież zdawał się sugerować, że ich Afryka (czyli Tunezja i Konstantyna) była Kościołem Czarnych[141] – podczas, gdy był to Kościół czysto łaciński. Wśród wielkich postaci Kościoła w Afryce Paweł VI wymienił także „Oktawiusza z Miletu", który... nie istniał. A nawet gdyby istniał, nie byłby Afrykańczykiem. Natomiast żył sobie kiedyś niejaki Optat z Milewe, drugorzędny autor, którego ortodoksyjność budzi spore wątpliwości[142].

Dalej, poruszywszy wątek rządzącego niekiedy ludzkimi losami przypadku, Papież zacytował mowę Walentyna z rozdziału VII dzieła Machiavelliego pt. *Książę*. Jak stwierdził Ojciec Święty, Walentyn „brał pod uwagę każdą ewentualność, oprócz tej, że spadnie na niego niespodziewana śmierć". A przecież tym, co go zaskoczyło, nie była śmierć (jakże mógłby o niej opowiadać?), lecz choroba. Dopadła go akurat w czasie, gdy umierał Aleksander VI. Choć sam był bliski śmierci, przeżył, ale ta nagła niemoc przeszkodziła mu w realizacji powziętego wcześniej zamiaru sięgnięcia po władzę.

---

[141] Podobna dwuznaczność pojawiła się już w homilii poświęconej męczennikom z Ugandy, którzy byli Murzynami – otóż Papież zdawał się ich łączyć z męczennikami ze Scillium, którzy byli Rzymianami zamieszkującymi w Tunezji.

[142] W Dokumentach Pontyfikatu Pawła VI (Editions St-Augustin, St-Maurice-Valois) figuruje rzeczywiście Optat z Milewe (1969, str. 542) – *przypisek redakcji.*

W innym przemówieniu papież Montini oświadczył, że „Sobór uznał za właściwe, by powrócić do idei i do zasady *kolegialności*". Tymczasem pojęcie to nie pojawia się w żadnym tekście soborowym[143]. Papież miałby oczywiście prawo, gdyby tylko chciał, umieścić je w materiałach Soboru, dopóki ten jeszcze trwał. Ale nie jest w stanie włączyć go *ex post* w dorobek zgromadzenia ekumenicznego.

Z kolei w przemówieniu z 9 marca 1972 r. Ojciec Święty rozwinął temat daru wolności, który sprawia, że „człowiek do Boga staje się podobny - cf.: Dante, *Raj*, I, 105", ale popełnia omyłkę, gdyż w tym fragmencie poematu Dante nie mówi o wolności człowieka, lecz o porządku wszechświata, który, jako zrodzony w umyśle Boga i nadany stworzeniu, upodabnia je do Stwórcy.

Najbardziej zdumiewające jest to, że nieścisłości zakradły się nawet do cytatów z Pisma Świętego. 26 lipca 1972 r. Papież w taki oto sposób cytuje pewien fragment listu do Galatów (V, 6): „miłość działa przez wiarę". Tymczasem św. Paweł napisał coś wprost odwrotnego: „wiara działa przez miłość". Ta prawidłowa wersja została zresztą użyta przy innej okazji przez papieża Montiniego (zob. jego przemówienie z 3 sierpnia 1978).

Pomijając generalny rozdźwięk między tak charakterystycznym dla Pawła VI optymizmem a ogólną sytuacją świata, można u niego znaleźć wiele wypowiedzi na temat pewnych faktów, które właśnie w owych faktach nie znajdują pokrycia. W przemówieniu z 27 listopada 1969 r. na temat wprowadzenia Nowego Porządku Mszy papież uzasadniając rezygnację z łaciny w liturgii powiedział, że łacina „pozostaje w oficjalnych dokumentach i w nauczaniu Kościoła". A przecież wiemy, że dziś w zdecydowanej większości seminariów i uniwersytetów katolickich wykłady są

[143] Zob. to hasło w „Konkordancjach".

prowadzone w językach narodowych. Także podczas Soboru zezwolono na ich stosowanie – w wystąpieniach zarówno ustnych, jak i pisemnych. Na Synodach biskupów po sesji plenarnej, która odbywa się po łacinie, uczestnicy dzielą się na *circuli minores* według kryterium języka narodowego. Obecnie nawet Kuria stała się wielojęzyczna. Posiadam np. list kardynała Wrighta, prefekta Kongregacji ds. Duchowieństwa, gdzie w nagłówku widnieje nazwa w brzmieniu angielskim: *Congregation of the Clergy*. Zredagowana wersja przywołanego wystąpienia papieża zawiera fragment, który wyszedł spod innego niż papieskie pióra, co budzi niejasności względem sformułowania *pozostać*.

Niedociągnięcia, jakie daje się niestety zauważyć w działaniach osób stanowiących ścisłe zaplecze Papieża, są tym bardziej przykre, że Stolica Apostolska winna jawić się pod każdym względem bez zarzutu, świecąc przykładem przed światem. Wszak Ten, któremu te osoby służą, ma być poniekąd uosobieniem całej kultury Kościoła katolickiego. Ale chociaż – jak wszystko na to wskazuje – Paweł VI nie dopatrzył się takich uchybień u swych najbliższych współpracowników (mimo błędów rzeczowych w wystąpieniach papieskich, nieścisłych cytatów itp.), miał on jasno sprecyzowany pogląd na temat wymagań stawianych tym, którzy obsługują Ojca Świętego. Wyraził ten pogląd w swojej rozmowie z Jeanem Guittonem: „Nawet najmniejsza nieścisłość, najmniejsze przejęzyczenie w ustach Papieża nie może być tolerowane" (*op. cit.*, str. 14).

Być może „przejęzyczenia", których kilka przykładów podaliśmy, nie świadczą o brakach w wykształceniu, ale na pewno o braku należytej staranności. Wprawdzie dyrygent nie jest w stanie ręczyć za bezbłędność wszystkich wykonawców, jednak powinien on przyglądać się ich warsztatowi oraz interesować się jakością ich pracy. Wszystkie wydawane przez władzę dokumenty są aktami władzy i jako takie, albo ugruntowują, albo obniżają jej autorytet.

Pamiętamy zgiełk, jaki podniósł się po tym, jak pewien szef rządu w prawdziwie historycznym przemówieniu przytoczył jedno z twierdzeń Protagorasa, przypisując je... Anaksagorasowi.

75. Indolencja Kościoła w jego stosunkach z państwami. – Zmiana Konkordatu.

Indolencja władzy kościelnej, która przejawia się wewnątrz Kościoła – co omówiliśmy na przykładzie reformy Świętego Oficjum – przejawia się także w relacjach Kościoła z państwami. A mam tu na myśli to, jak Kościół wnosi poniekąd swój wkład w ogólnoświatowy proces odprężenia. Wspomnę jedynie mimochodem o głośnej sprawie odsunięcia kardynała Józefa Mindszentyego, a więc pozbawienia go tytułu prymasa Węgier (*Dc*, 1595, str. 923), o upokorzeniu legata papieskiego w 1971 r. przy okazji ustanowienia nowego patriarchy prawosławnego, kiedy to kard. Willebrands wraz z towarzyszącymi mu dostojnikami wysłuchał bez słowa protestu gwałtownych oskarżeń miotanych pod adresem Kościoła rzymskokatolickiego, i o słowach sympatii, jakie Paweł VI skierował do schizmatycznego Kościoła katolickiego w Chinach, wcześniej potępionego przez Piusa XII w dwóch encyklikach z 1956 r. Natomiast chcę ukazać szerzej najbardziej symptomatyczny przykład defensywnego podejścia Kościoła do współczesnego państwa.

Zmiana Konkordatu między Stolicą Apostolską a Włochami z 1929 roku jest takim jaskrawym przykładem świadczącym o zmianach zarówno w filozofii, jak i w teologii Kościoła.

Odstąpienie przez Kościół od istotnych zasad zostało zapowiedziane na łamach *L'Osservatore Romano* z 3 grudnia 1976 r., czyli jeszcze w trakcie rokowań poprzedzających podpisanie dokumentu. W zmienionej wersji Konkordatu dawne 40 artykułów zastąpiło 14 nowych. Już samo to wskazuje, że wiele dziedzin stanowiących wspólny obszar działań zarówno Kościoła, jak i Państwa, zostało

oddanych przez Kościół władzy cywilnej. Należy wymienić trzy zasadnicze zmiany:

Pierwsza wynika z art. 1 Protokółu Dodatkowego, który otrzymał następujące brzmienie: „Uznaje się za nieobowiązującą zasadę potwierdzoną poprzednio Paktami Laterańskimi, wedle której religia katolicka jest jedyną religią Państwa włoskiego" (*RI*, 1984, str. 257). Ten zapis oznacza rezygnację z katolickiej zasady, zgodnie z którą religijne powinności wykraczają poza wymiar indywidualny i ciążą na społeczeństwie. Nawet, jeżeli chciano zrezygnować z dawnego zobowiązania, jako niezgodnego z duchem czasów, istniała możliwość pozostawienia go, jako kierunku mającego swe silne zakorzenienie w historii. Można było nie eksponować ponadczasowego wymiaru, do jakiego pretenduje religia, ale uznać, że wartości religijne stanowią integralną część dziejów i życia narodu włoskiego – podobnie, jak język, kultura czy sztuka. Przecież tego właśnie naucza Paweł VI (por. § 59), który ukazuje religię jako nieodłączny element społeczeństwa cywilnego, niebędący czynnikiem podziałów, a jedynie elementem różnicującym. Na marginesie trzeba zauważyć, że gdyby dyplomacja watykańska wykazała się nieco większą finezją, nawet w przypadku zgody na pewne uniezależnienie aksjologii od zasad religijnych dałoby się zapewne znaleźć mniej kategoryczne sformułowanie. Otóż zamiast uznawania *expressis verbis*, że powyższa zasada „jest nieobowiązująca" można było zaproponować następujący zapis: „Stolica Apostolska przyjmuje do wiadomości fakt, że Państwo włoskie przestaje traktować ową zasadę jako obowiązującą."

Wreszcie należy podkreślić, że dokumenty podpisane 12 lutego 1984 r. nie tylko reformują Konkordat z 1929 r., ale naruszają też postanowienia Traktatu, który regulował suwerenność i niepodległość papiestwa. Między podpisaniem Porozumień dnia 11 lutego [1929 r.], w Święto Matki Boskiej z Lourdes, a jego ratyfikacją

przez włoski Parlament i przez Papieża w Święto Najświętszego Serca Jezusowego 7 czerwca, Mussolini wspomniał w Parlamencie o możliwości późniejszej zmiany Konkordatu. Ale wtenczas Pius XI energicznie zareagował, ostrzegając: „*Simul stabunt aut simul cadent*, razem się ostaną lub razem upadną". Nie wiem, jaką wartość prawną ma akt polegający na umieszczeniu w jednym traktacie zapisu znoszącego klauzulę innego traktatu, ale faktem jest (co praktycznie nie zostało dostrzeżone przez obserwatorów i przez media), że artykuł 1 Protokółu Dodatkowego podpisanego dnia 18 lutego 1984 r. znosi artykuły 1 i 2 Traktatu z 1929 r., które stanowią, iż: „Włochy uznają i potwierdzają zasadę, że religia katolicka, apostolska i rzymska jest jedyną religią Państwa [włoskiego]." Artykuł 13 nowego Konkordatu, w myśl którego „powyższe postanowienia stanowią zmianę Konkordatu Laterańskiego", został prawdopodobnie umyślnie sformułowany nieco wadliwie. W istocie również on wprowadza zmianę do Traktatu.

76. Zmiana Konkordatu (cd.)

Druga istotna zmiana dotyczy przepisów regulujących zawieranie związków małżeńskich. W Konkordacie z 1929 r. państwo Włoskie uznało, że małżeństwo kanoniczne – po obowiązkowym powiadomieniu urzędu stanu cywilnego – jest skuteczne także w sensie cywilno-prawnym. Ale przez fakt wprowadzenia instytucji rozwodu system został jednostronnie zmieniony, gdyż tym samym Państwo odbiera stronie porzuconej status małżonka, podczas gdy dla Kościoła zachowuje ona tenże status. Jednocześnie, chociaż art. 8 porozumienia z 1984 r. potwierdza uznawanie przez Państwo skuteczności ślubu kościelnego, zastrzega możliwość odmowy uznania małżeństwa zawartego zgodnie z prawem kanonicznym, gdyby warunki przewidziane przez to prawo odbiegały od zasad prawa cywilnego.

Trzecia niebagatelna zmiana dotyczy obszaru oświaty. W miejsce zapisanego w Konkordacie z 1929 r. obowiązku uczęszczania na katechizację, artykuł 9 nowego Konkordatu stanowi, że „Republika Włoska w uznaniu znaczenia wiedzy religijnej oraz zważywszy, że zasady katolicyzmu należą do spuścizny historycznej narodu włoskiego, nadal będzie realizować nauczanie religii katolickiej w szkołach, przy czym każdemu przysługuje prawo do decydowania, czy chce korzystać z tego nauczania." Tego wyboru mogą dokonać uczniowie lub ich rodzice. Zamiast systemu obligatoryjnego, z prawem do dyspensy związanym z wolnością sumienia, wprowadzono system fakultatywny, uzależniający uczęszczanie na lekcje religii od wolnego wyboru. Religia katolicka przestała być elementem aksjologii społeczeństwa włoskiego: nie jest już traktowana jako bezwzględna wartość, która zobowiązuje do określonych zachowań. Państwo uznaje odtąd religię katolicką nie *jako katolicką* właśnie, lecz jako historycznie dominującą formę religijności. A kryje się za tym przekonanie o istnieniu *religii naturalnej*, będącej rdzeniem i sednem wszystkich religii. Myślenie to stanowi zaiste kwintesencję ducha naszych czasów.

A zatem nawet w tak kluczowej kwestii, jak polityka oświatowa, negocjatorzy z ramienia Stolicy Apostolskiej nie zdobyli się na to, aby porzucić postawę defensywną. Nie dopominali się o dotowanie przez państwo szkół prywatnych bądź o wsparcie dla rodziców posyłających swoje dzieci do takich szkół – mimo, iż domagali się tego głośno włoscy katolicy powołujący się na zasadę pluralizmu i na rozwiązania istniejące w innych krajach europejskich.

Przy negocjowaniu zmian w Konkordacie dano niezwykły popis zwodów i uników, co w gruncie rzeczy miało na celu zatuszowanie zmian w samej doktrynie oraz stworzenie fałszywego wrażenia historycznej ciągłości poprzez manipulowanie semantyką oraz wprowadzanie nadmiernej elastyczności do myślenia Kościo-

ła. Ten trend został dostrzeżony przez najbardziej bacznych i bezstronnych obserwatorów. Przytoczę tylko jeden głos: „Obecny Konkordat nazbyt różni się od poprzedniego, by można było wątpić w jego innowacyjny charakter. Odzwierciedla on nowy kurs, jednakże trudno jest przewidzieć, dokąd on zaprowadzi" (za *Relazioni Internazionali*, 1984, str. 246). Dalej autor przypomina nauczanie Piusa XI na temat obiektywnej wyższości celów Kościoła i konkluduje: „Dziś widać wyraźnie, jak głęboko Kościół katolicki zmienił się w ostatnich latach."

Zgoła odwrotne wnioski wyciąga organ prasowy Watykanu w numerze z 19 lutego: „Nowy Konkordat jest nieodrodnym owocem Traktatu z 1929 roku." Stwierdzenie to byłoby prawdziwe, gdyby zgodzić się na odwrócenie znaczeń słów i gdyby zmianę zasad (której zresztą nie zaprzeczono) uznać za ich rozwinięcie umożliwiające „zachowanie integralności Konkordatu". Jednak kilka akapitów dalej pada stwierdzenie, że „zasady religii katolickiej pozostały nienaruszone". Otóż trzeba zastrzec, że o ile zasady katolickie, jako takie, pozostają nienaruszone, niezależnie od Konkordatu – podobnie, jak pozostają one nienaruszone w obliczu błędów czy prześladowań – to jednak w państwie, które głosi i praktykuje ich przeciwieństwo, nie są one zachowane w prawie, obyczajach i normach życia społecznego. Ale nawet sam Papież nie powstrzymał się od prób wpłynięcia na zmianę sposobu postrzegania rzeczywistości poprzez zmianę znaczenia słów. Na przykład w swoim przemówieniu z 20 lutego stwierdził: „Zmiany w Konkordacie są oznaką odrodzenia się zgody między Państwem a Kościołem we Włoszech." Czyżby rozwody były do pogodzenia z zasadą nierozerwalności małżeństwa? I czy według Kościoła aborcja nie stoi w sprzeczności z zakazem zabijania, który wynika również z naturalnej moralności? Wreszcie czy obojętność szkoły na sprawę nauczania religii nie kłóci się z ciążącym na katoliku obowiązkiem poznawania własnej religii na katechizacji? Dla Republiki Włoskiej

wartościami są: nauka czytania i pisania, kultura fizyczna, zdrowie, praca, bezpieczeństwo socjalne, literatura i sztuka. Natomiast wartość, która wedle doktryny katolickiej jest źródłem i szczytem wszystkich innych wartości, jest wyrzucona poza nawias, zepchnięta do sfery prywatnej w imię swobód jednostki[144].

W artykule zatytułowanym *„Il Tevere più stretto"* (*Il Giornale* z 6 stycznia 1984) Geno Pampaloni wskazuje na coraz wyraźniejszą zbieżność między Państwem a Kościołem we Włoszech, jednak niesłusznie widzi w tym przejaw „słabnięcia laickości", podczas gdy wynika to raczej z odbarwiania się katolicyzmu: to nie państwo nagina się do religii – to religia tak dalece nagina się do państwa, że bez mała grozi to jej „odreligijnieniem". Pampaloni określa to zjawisko mianem historycznego kompromisu. W każdym razie ze strony Kościoła ustępstwa są tak duże, że zdają się zapowiadać erę kosmopolityzmu i uniwersalnej *teokrazji*[145].

77. Kościół Pawła VI. – Przemówienia z września 1974 roku[146].

Pomimo skłonności Pawła VI do ukrywania problemów, z jakimi boryka się Kościół, milczenie o nich stało się dla niego ostatecznie zbyt trudne (por. § 7). Najbardziej otwarcie poruszył on owe trudne kwestie w swych przemówieniach z 11 i 18 września 1974, które dla opinii publicznej były niemałym zaskoczeniem. Zostały one w całości przedrukowane przez główne czasopisma zajmujące się publicystyką historyczną i polityczną (np. *Relazioni Internazio-*

[144] Ta ocena Papieża spotkała się ze stanowczym dementi kardynała Ballestrero, przewodniczącego Konferencji Episkopatu Włoch, na łamach *OR* z 25 listopada 1983 r.: „Nasz kraj jest radykalnie odseparowany od Kościoła, gdyż zasady, jakimi się kieruje w swoich wyborach i w swym postępowaniu nie są już zasadami Ewangelii."

[145] Tzn. przebóstwienia wszystkiego przez przemieszanie.

[146] (*DC*, 1661, str. 803-6).

nali, 1974, str. 932). Także na łamach *L'Osservatore Romano* zostały obszernie skomentowane przez dyrektora tej gazety.

Nagle okazało się, że zarówno na Zachodzie, jak i na Wschodzie ma miejsce „masowy zalew dechrystianizującego sekularyzmu". Wyraziwszy ubolewanie z powodu teoretycznej i praktycznej wrogości nowoczesnego świata wobec religii w ogóle, a wobec katolicyzmu w szczególności, Papież ze smutkiem stwierdził, że w takim świecie religia nie może zażywać pomyślności, oraz że „komuś, kto postrzega rzeczywistość powierzchownie, Kościół może wydawać się czymś niedzisiejszym, skazanym na to, że jego prawda zostanie niebawem wyparta przez łatwiejszą do przyjęcia, bardziej naukową i racjonalistyczną koncepcję świata bez dogmatów, bez hierarchii i bez krzyża, koncepcję promującą nieograniczone korzystanie z życia". Kościół – ciągnął dalej Papież – jest nadal wielką instytucją, „ale spójrzmy prawdzie w oczy: na niektórych płaszczyznach doznaje on poważnych trudności; jest on nękany przez radykalne opozycje, wyniszczające sprzeczności". Papież postawił nawet pytanie, czy świat potrzebuje jeszcze Kościoła, aby poznawać takie wartości, jak miłość, poszanowanie prawa czy solidarność, skoro *„wszystko to czyni także świat laicki i wygląda na to, że radzi sobie z tym lepiej"*. A to zdaje się przemawiać za ateistycznym laicyzmem, emancypacją prawa moralnego, oraz powoduje, że niekiedy całe społeczeństwa odwracają się od praktyk religijnych. Topnieją szeregi duchowieństwa i wiernych, którzy „nie boją się już być niewiernymi". Właściwie tym samym Papież stawia tezę o zbędności chrześcijaństwa (czy też religii w ogóle) w świecie współczesnym.

Papież trafnie odczytał kryzys wynikający z faktu, że Kościół jest nie tyle wstrząsany od zewnątrz, co rozszarpywany od wewnątrz. To jest właśnie owo kryterium, które przyjęliśmy snując rozważania, w których okresach swoich dziejów Kościół przeżywał

kryzys (por. § 2, 12 i 19). „Duża część tych nieszczęść nie przychodzi z zewnątrz. One nękają i wyniszczają Kościół od środka, co napełnia nasze serce wielką goryczą." Nowość nie polega na tym, że zło pochodzi od duchowieństwa, ponieważ tak było również w przeszłości. Ale nowością jest to, co w swym słynnym przemówieniu na Seminarium Lombardzkim Papież nazwał *autodestrukcją*. Wyrażenie to jest z dogmatycznego punktu widzenia nie do utrzymania i już nigdy więcej nie zostało przez Papieża użyte, gdyż Kościół ze swej natury buduje, a nie niszczy. Ale w sensie historycznym wyrażenie to odpowiada prawdzie.

Gdyby zastanawiając się nad tym, co jest konieczne do przezwyciężenia kryzysu, Papież pozostał w sferze faktów i racjonalnych hipotez, miałby niemałą trudność ze wskazaniem wyjścia z sytuacji. Toteż zmierzając ku konkluzji przechodzi on z płaszczyzny historycznej na płaszczyznę wiary, gdzie chrześcijanin znajduje oparcie w Boskiej obietnicy: „Non prævalebunt, nie przemogą" (Mt, XVI, 18). Takie zwracanie się ku *argumentacji wiary* jest czymś nagminnym w apologetyce Soboru. Ale wydaje się wątpliwe, czy w tym przypadku mamy istotnie do czynienia z przejściem na inną płaszczyznę. Przecież diagnoza ukazująca alienację Boga, desakralizację oraz zeświecczenie mentalności, jako choroby trawiące współczesny świat, jest od początku zainspirowana przez wiarę. Bo tylko w świetle wiary widzimy, jak zgubne jest to, co niewierzącemu zdaje się być drogą postępu i samodoskonalenia ludzkości.

78. Elementy braku realizmu w wystąpieniach Pawła VI.

Paweł VI stara się przezwyciężyć smutek, jakim napawa go widok współczesnego Kościoła, na dwa sposoby. Pierwszy z nich, uprawniony, polega na sięgnięciu po właściwą katolicyzmowi, tradycyjną interpretację filozoficzno-teologiczną obserwowanych zjawisk. Drugi, niewłaściwy, ma niewątpliwie związek z prawem

psychologicznym znanym jako *gratissimus mentis error* (błąd miły umysłowi), powodującym, że umysł człowieka wzbrania się przed przyjęciem do wiadomości czegoś, o czym skądinąd wie, gdyż byłoby to dla niego zbyt przykre. Innymi słowy człowiek postrzega daną rzeczywistość, jednak nie przyznaje się do tego przed sobą samym i przed innymi. Fenomen ten jest znany moralistom i nie był też tajemnicą dla biblijnych proroków, do których lud krzyczał: „*Loquimini nobis placentia* (mówcie nam rzeczy miłe)". Ale to samo człowiek mówi do siebie. Być może pierwsze symptomy świadczące o takiej właśnie tendencji Montiniego, by wytworami własnego umysłu przykrywać percepcję rzeczywistości, odnajdujemy w pewnym liście napisanym przez niego w młodości: „Mam głębokie poczucie, że moja myśl, myśl mojej duszy, jest dla mnie więcej warta niż cokolwiek w świecie."

Tylko kogoś, kto nie poznał *„latebræ"* (czyli *kryjówek*) według św. Augustyna i nie przeczytał o *„galimatiasie* ludzkiego serca" u Manzoniego może dziwić fakt, że w tym samym przemówieniu Pawła VI smutek – będący refleksem rzeczywistości – sąsiaduje z tryumfalizmem, który tę rzeczywistość natychmiast „usuwa" albo zamienia w jej przeciwieństwo. Na przykład w przemówieniu z 16 listopada 1970 r. Papież nakreślił przygnębiający obraz Kościoła posoborowego. Od zewnątrz jest on uciskany przez „rygorystyczny legalizm, panujący w tak wielu krajach", a jednocześnie „dla całego świata jest powodem zdumienia, bólu i zgorszenia, że właśnie wewnątrz Kościoła dochodzi do niepokojów i do wiarołomstwa, niejednokrotnie ze strony tych, którzy z racji pełnionych obowiązków i otrzymanego charyzmatu winni odznaczać się większą stałością i świecić przykładem". Do tego dochodzą „wynaturzenia doktrynalne", „lekceważenie autorytetu Kościoła", niesubordynacja wśród duchowieństwa oraz ogólne poluzowanie w sferze obyczajowej.

A jednak pomimo tak ciężkiego brzemienia (Ps XXXVII, 5), o którym mówi Papież, zauważa on w opisanej sytuacji coś pozytywnego, a wręcz „*cudowne* oznaki duchowej żywotności i świętości". Widzi je – aczkolwiek niewyraźnie, gdyż równie niewyraźnie i ogólnikowo je eksponuje; niewątpliwie daje przy tym upust kreatywności swego umysłu. Co ciekawe, choć dostrzega on błędy dogmatyczne (które zaciekle zwalcza w swej encyklice *Mysterium fidei*), to i w nich odnajduje powody do względnej satysfakcji, bo rzekomo nawet w herezji, gdzie przeczy się prawdziwej obecności Chrystusa w Eucharystii, „kryje się *chwalebne pragnienie* badania tej wielkiej tajemnicy oraz zgłębiania jej niewyczerpanego bogactwa". Swą troskę o to, by nie zgasić knotka o nikłym płomieniu, Papież posuwa tak daleko, że jest skłonny dopatrywać się szlachetnych intencji w próbie zredukowania i zniweczenia boskiej tajemnicy.

Ta tendencja do nierealnego ujmowania różnych spraw ujawnia się także w innych wystąpieniach Pawła VI, gdzie chętnie bierze on metafory za konkretne fakty. Bywa też, że na zasadzie synekdochy jakiś drobny, niekoniecznie charakterystyczny szczegół zostaje przez niego wyolbrzymiony, stając się podstawą do daleko idących uogólnień. To tak, jak gdyby – że posłużę się trafnym porównaniem Arnobiusza – zaprzeczyć ziemnej naturze góry, bo w jej wnętrzu kryje się żyła złota, albo bagatelizować ciężki stan schorowanego człowieka tylko dlatego, że został mu jeszcze jeden zdrowy paznokieć.

Ale szczególnie jaskrawy przykład *gratissimus error* odnajdujemy w przemówieniu Papieża z 23 czerwca 1975 r. wygłoszonym z okazji dwunastej rocznicy jego wyboru. Po stwierdzeniu, że „Sobór Watykański II zapoczątkował nową erę w życiu Kościoła naszych czasów", Paweł VI wyraził swoją radość z powodu „*niezwykłej jednomyślności* całego Kościoła, skupionego wokół najwyższego pasterza, a także jedności każdego [katolika] ze swo-

im biskupem". I to akurat w chwili, gdy niemal wszystkie episkopaty świata pozwalały sobie na recenzowanie encyklik papieskich oraz wypracowywały na własną rękę partykularne doktryny, i gdy nie ucichły jeszcze echa Katholikentagu w Essen, podczas którego zapadły decyzje wspomniane przez nas w § 62. Ale trzy tygodnie później Papież nie pamiętał już o tej „niezwykłej jednomyślności". Z jego ust padły pamiętne słowa: „Dosyć rozdźwięków wewnątrz Kościoła! Trzeba skończyć z taką interpretacją pluralizmu, która prowadzi do rozbicia; z nadwerężaniem spójności przez samych katolików" (*OR* z 18 lipca 1975).

Z kolei mówienie, że „Sobór pozwolił nam uświadomić sobie wertykalny wymiar życia" sugeruje, że Kościół przedsoborowy był ukierunkowany na świat, miast wznosić swój wzrok ku górze. Wiemy, że stwierdzenie to stoi w sprzeczności z intencją, jaka od początku towarzyszyła Ojcom Soboru, mianowicie by zmienić nastawienie katolicyzmu tak, ażeby w większym stopniu uwzględniał on horyzonty doczesności. Ponadto Papież oznajmił, że „owoce reformy liturgicznej ukazują się dziś naszym oczom *w pełnym blasku*". A przecież zaledwie kilka tygodni wcześniej katedra w Reims została za przyzwoleniem miejscowego biskupa zbeszczeszczona w tak haniebny sposób, że domagano się jej ponownego poświęcenia. Równocześnie kwitły we Francji arbitralne formy liturgii, mnożyły się dzikie, samozwańcze kanony, a *Missa cum pueris* wywołała w świecie katolickim gwałtowne protesty.

Kreśląc idealny obraz, który nie do końca pasowałby nawet do czasów, kiedy to panowała w Kościele prawdziwa jedność, Papież oświadczył, że „nauczanie Soboru weszło do codzienności, stając się spoiwem myśli chrześcijańskiej i chrześcijańskiego życia". Powyższa teza jest słuszna pod warunkiem, że Papież rozumie pod pojęciem *życia chrześcijańskiego* wąskie kręgi, w których to życie się okopało, usuwając się – zgodnie zresztą z dawniejszymi pro-

gnozami samego Montiniego (por. § 36) – na margines społeczeństwa[147]. Jednak jeśli ta diagnoza ma odnosić się do całego świata i do sytuacji współczesnego Kościoła, słowa Papieża nazbyt kontrastują z obserwowanym dziś zepsuciem obyczajów, z barbarzyństwem zamieniającym cywilizację w dżunglę[148], z czynieniem z ateizmu oficjalnej religii państwowej (co w historii ludzkości jest zjawiskiem zupełnie nowym), z cynicznym gwałceniem praw narodów, z rozwodami, aborcją i eutanazją.

Trudno nie dostrzec w tym rocznicowym przemówieniu próby przykrycia rzeczywistości jakby suknem, dzięki czemu dominująca czerń obrazu ma wyglądać co najwyżej jak cień albo półcień. Ten szczególny sposób postrzegania świata został następnie przyjęty przez gazetę Stolicy Apostolskiej. Jednak nie mogąc całkowicie zamykać oczu na rzeczywistość wprowadziła ona oryginalne rozróżnienie, przeciwstawiając „niewidoczny grunt" widocznym faktom wybijającym się na pierwszy plan (por. *OR* z 24 grudnia 1976). Tu dochodzimy do punktu, w którym diagnoza stanu Kościoła zaczyna zależeć od jakichś ezoterycznych kryteriów, wymykających się zdrowemu rozsądkowi. O ile prawdą jest, że „grunt" Kościoła stanowi niewidzialna zasada, działająca w ludzkich sumieniach, to prawdą jest również to, że życie Kościoła wpisane jest w wymiar historyczny i że ta niewidzialna zasada ostatecznie musi przejawiać się w widzialnych czynach. Kościół żyje w świecie w

[147] Trudno jednak zastosować ją do miasta Rzymu - Stolicy Piotrowej - gdzie jak wynika ze statystyk zamieszczonych w *OR* z 19 listopada 1970 r. 80% mieszkańców mieni się katolikami, ale z tej grupy połowa nie wierzy ani w niebo, ani w piekło. Nie wydaje się ona także adekwatna w świetle późniejszych wydarzeń: podczas referendum, które odbyło się w maju 1981, tylko 22% Rzymian opowiedziało się przeciwko aborcji.

[148] Już nie za Pawła VI, ale w 1984 r., niektóre kraje obchodziły *dzień nienawiści*, który być może wejdzie niedługo do cywilnego „kanonu", obok święta matki, dnia chorych, dnia kwiatów oraz wszystkich świąt laickich, które stopniowo zastępują święta liturgiczne.

porządku widzialnym. By zacytować Bellarmina, jest on „jak królestwo Francji". Oczywiście, nie posunąłbym się aż tak daleko, żeby o współczesnym Kościele twierdzić to, co Tacyt powiedział niegdyś o świecie rzymskim, gdzie widoczne stały się objawy powszechnego zepsucia (*Germania*, rozdz. XIX): „Corrumpere et corrumpi, sæculum vocatur[149]". Ale nie zamierzam też zachowywać się jak owe antylopy biblijne, które nawet wpadłszy w sidła pozostają ufne, nie dopuszczając do siebie myśli, że znalazły się w niewoli (Iz, LI, 20).

[149] „Deprawować i być deprawowanym, to znamię naszych czasów".

ROZDZIAŁ VII

KRYZYS KAPŁAŃSTWA

79. Odejścia księży.

Statystyki jednoznacznie wskazują na spadek liczby kapłanów[150]. 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 dezerterów"*, 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 sta-

[150] Według *Annuarium Statisticum Ecclesiæ* w 1980 r. nastąpiło pewne wyhamowanie tej tendencji. Wskaźnik wyświęcanych 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 zakonnic (w przypadku zakonnic 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).

nie zaprzeczyć grzechowi, jakim jest apostazja, ale starał się ją pozbawić wyrazistości, m.in. mówiąc o „nieszczęśnikach *lub* dezerterach". Tymczasem dezercja nie jest alternatywą dla nieszczęścia. Raczej jest tak, że renegaci 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 sacrum" 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. Tymczasem jasne jest, że po zmianie stanu tożsamość jest już tylko werbalna.

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 dotyczyło 21 spośród 83 biskupów. Z tych 21 biskupów dziesięciu ożeniło się[151]. 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 niezwykłej skali zjawiska, lecz ze sposobu traktowania owej kwestii przez Stolicę Apostolską, która zaczęła być o wiele bardziej skora do udzielania dyspensy. Przypomnijmy, że ta dyspensa odbiera księdzu prawo wykonywania posługi kapłańskiej, nieusuwalne znamię otrzymane w momencie święceń czyni nieaktywnym i bez znaczenia. Osoba taka ma wszelkie prawa i obowiązki przewidziane dla 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 V, 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 wcze-

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

śniej 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 reaguje[152]. 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 możli-

[152] 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).

wość. Z porównania danych zamieszczonych w *Tabularum Statisticarum Collectio* z 1969 r. i w *Annuarium Statisticum Ecclesiæ* (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. Jednak od października 1978 r. na polecenie Jana Pawła II dyspensy właściwie przestały być udzielane[153]. 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 wystarczyłby 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 decy-

[153] 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?"

zji, 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 [ofiarowania]. A przecież w nich właśnie znajduje spełnienie to, co w ludzkiej naturze najszlachetniejsze. Bez wątpienia odejścia te – jak zresztą stwierdził Jan Paweł II – są „antyznakiem, 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. Wpada się w błędne koło, gdy się uważa, iż zabrakłoby sił z powodu tego, co - przeciwnie - podtrzymałoby i pokierowało nią. Ich pobłażliwość – wzmagająca stan niepewności – jest sama w sobie źródłem zgorszenia jako wyraz słabości moralnej i oznaka niskiego mniemania na temat godności kapłana. Ale jest czymś gorszącym również dlatego, że aż się prosi w owej sytuacji, żeby konfrontować „taryfę ulgową" udzielaną osobom duchownym z warunkami stawianymi osobom świeckim, gdy chodzi o nierozerwalność 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;
- błędu 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 teologa[154], 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 przekonania[155]. Ta ostatnia sugestia fałszuje rzeczywistość, albowiem nigdy w przeszłości duchowni katoliccy 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"

---

[154] Por. *Nuova Antologia* ze stycznia 1934, str. 80, Pamiętniki Leonetto Cipriaiego.

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

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, 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 niejeden ksiądz zatracił najistotniejszy sens kapłaństwa, którym jest niesienie ludziom *sacrum*. 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 wrogi 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*

exsultatione, portantes manipulos suos.[156]" Dzisiejszy ksiądz płacze idąc siać 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 świątobliwy ksiądz musiałby zrezy-

[156] „Postępują naprzód wśród płaczu, niosąc ziarno na zasiew. Z powrotem przychodzą wśród radości, przynosząc swoje snopy" (Ps CXXV 6).

gnować 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 żądzom, 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[157]". Niedociągnięcia, jakimi obarczone jest życie i działalność kapłana, stanowią więc ilustrację szerszego zjawiska: jest to tylko przykład – jakich wiele – na to, jak dalece życie 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?

[157] A. Manzoni, *Osservazioni sulla morale cattolica*, op. cit., rozdz. III, str. 135.

83. Kapłaństwo powszechne a kapłaństwo sakramentalne.

Fundamentalny fałsz, Πρῶτον ψεῦδος, 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, w których kapłan otrzymuje znamię będące jakby *ponownym wyciśnięciem* pierwszego, uzyskuje on zdolność do działania *in persona Christi*, co nie jest dane zwykłym 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 sakramen-

talne. Z ciała zróżnicowanego, jakim jest Kościół, próbuje się uczynić ciało ujednolicone, bezpostaciowe[158].

Powyższa teza[159] 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 dana z góry ku szczególnej posłudze, niemożliwej do pełnienia tylko na mocy sakramentu chrztu, który daje zdolność czynną do niektórych aktów, ale do niektórych innych aktów, jak przyjmowanie Eucharystii, jedynie zdolność bierną.

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 nad-

[158] 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.

[159] Właściwie jest to teza P. Schillebeeckxa.

przyrodzony Kościół *teandryczny* (bosko-ludzki) 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".

Pomieszanie pojęć w dziedzinie teologii udzieliło się także prostym ludziom, do czego doprowadziło dość skuteczne, 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 powiedzienie, 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 przyjrzeć 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 księdza od udzielonego mu sakramentu kapłaństwa, a także człowieka od noszonej przez niego szaty (jako symbolu kapłaństwa),

wystrzegając się – wówczas, gdy chcą napiętnować człowieka – uwłaczania *kapłanowi*, którym ów człowiek jest.

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 przenośnią, 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 MŁODOŚĆ

85. 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 ætatem"* 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 juvens* napisał: *„flos ætatis, 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*[160]", 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 kon-

[160] „Jak wosk podatny na występek" (Horacy, Sztuka poetycka, w. 163).

cepcja była przyjmowana za podstawę całej pedagogiki katolickiej, od Benedykta z Nursji, Ignacego z Loyoli i Józefa Kalasanciusza po Jana Chrzciciela de la Salle i Jana Bosco. 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 tomistyczną[161] 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 działaniu. Pomaga ona uchwycić to, co najpełniej charakteryzuje ów okres życia, a

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

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 skażoną 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[162]" (*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 muszącego zmagać się z wieloma przeciwnościami na tym – tak często wspominanym 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*[163]" (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 czepce na głowy każdego rozmiaru" (Ez XIII, 18[164]).

---

[162] „Wiele się natrudził od dzieciństwa: w spiekocie i chłodzie."

[163] „Wolnej od wszelkich przeszkód i barier."

[164] „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 promowanie 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 (chociaż 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 powstrzymywać 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 *antecedensem*. 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 zakorzenioną 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 juwenilizmu 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 juwenilizmie 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, współbrzmią 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 poprzestawania 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, jego *obowiązku stanu*, którego trzeba szukać by nim żyć, a który jest niezależny od wieku. 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 samodzielną.

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 schlebianiu 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 „doglądanie 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 należytą 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 Stwo-

rzyciel 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":

a) posługiwanie się feministycznym słownictwem;

b) 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, *L'Osservatore Romano* w wydaniu z 4 maja postanowił zatrzeć to złe wrażenie, przypisując owe wyrządzane 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 Kobieca Akcja Katolicka. Podczas audiencji 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 apostolstwu 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 wydobyło je z tego stanu poniżenia, uświęcając małżeństwo i czyniąc je nierozerwalnym, a nadto wywyższając w niezwykły sposób niewiastę w kulcie Bożej Rodzicielki.

Trwałe i nienaruszalne prawa kobiet wynikające z nierozerwalności 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 rozwodu Papieże 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 oddziaływuje 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 *zewnętrznej* 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 „nieprzejednanie 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 kreatywizmowi. Ponieważ istoty są *jako takie* niestworzonymi formami boskimi, a *jako jestestwa* uczestnictwem w tychże formach, zależność człowieka jest w osta-

tecznym 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 przezwyciężyć myślenie, zgodnie z którym *większym zaszczytem dla kobiety jest praca poza domem niż zajmowanie się domem*[165]. 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 po-*

[165] „Censetur honor mulieris magis ex opere foris facto oriri quam ex domestico." *DC* z 3 stycznia 1982, str. 9.

stanowi poświęcić się całkowicie rodzinie, rodzina ta mogła godnie żyć i rozwijać się[166]". 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 wzorców"[167]. 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 ryn-

[166] „Ut uxores matresque *re non cogantur opus foris facere* necnon ut earum familiæ possint digne vivere ac prosperare etiam cum illæ omnes curas in propriam familiam intendunt."

[167] „Necesse est familiæ nostræ ætatis ad pristinum statum revocentur."

ku pracy[168]". 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, zapewne z odrazy do rodzaju gramatycznego męskiego, który ma na ogół przywilej wyrażania tego, co doskonałe. Wiemy skądinąd, że Konferencja Episkopatu USA zastąpiła w liturgii słowo *„men"* słowem *„people"*. Natomiast zacytuję *L'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 osobę[169], która może, jako taka, wyrażać i realizować sie-

[168] Raport komisji federalnej ds. rodziny, Berno 1980.

[169] Zaiste uderzające jest to, że obecnie w jakiejkolwiek wypowiedzi na temat kobiet - niezależnie od tego, czy mówi osoba duchowna, czy świecka - nie może

bie". Nie od dziś wiadomo, że mówienie nie zawsze jest poprzedzone myśleniem. Bywa i tak, że coś, co 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 Kościół[170].

Jeszcze śmielej poczynała 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 Świętą[171].

---

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*.

[170] 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.

[171] 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

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 poświęci 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

---

r. w Vancouver, znalazł się nie tylko postulat dopuszczenia kobiet do kapłaństwa, lecz także sugestia, by ogłosić Trzecią Osobę Boską „Bogiem-Matką". Por. *OR* z 10 sierpnia 1983.

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.

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 Stwórcy[172].

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 płeć jest podporządkowana drugiej. Ta różnica nie jest, jak twierdzą dziś niektórzy biolodzy, rezultatem czynników społecznych, mogącym 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 przyjrzeć się znaczeniu samotności Adama, dostrzec w niej zew jestestwa, które domaga się swego dopełnienia.

[172] *Jakobini włoscy*, Bari 1964, t. II, str. 459 - *„Sprawa kobiet"* (bezimiennego autora).

Nie chcę tu wkraczać w metafizyczny aspekt dwoistości płci – z dwojgiem przyporządkowanych sobie bytów, które dopiero razem tworzą pełnię. Nie chcę też rozwodzić się nad mitem androginy, która jest figurą jedności małżeńskiej. Pragnę jedynie zwrócić uwagę, że ponieważ każda z obu płci jest zdana na płeć przeciwną, *podporządkowanie*, które staje się czymś oczywistym w stosunku małżeńskim[173], 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 „wybrakowany 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 (choć mężczyzna jest aktywny w małżeńskim *congressusie (stosunku)*, jednak pierwej uległ kobiecym wdziękom w fazie *agressusu*). 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

[173] To, że we współżyciu płciowym mężczyzna jest stroną aktywną, a kobieta pasywną, było uważane za oczywiste już przez Starożytnych - i również moderniści 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.*

anegdoty[174]. 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 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).

[174] 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.

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 obojga 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 mogliby 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 jedności. 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* mężom[175]". 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

[175] 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.

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 Panu[176].

Trudno byłoby wytłumaczyć podporządkowanie żony mężowi wyłącznie okolicznościami społeczno-historycznymi, jak zwykło 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 zgorszeniem dla współczesnego świata). Opisywany tu rodzaj relacji między 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 byty tego, co dla nich specyficzne; wyciąga jakiś

[176] 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."

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 dotykała 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 niezmienne 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 wyobrażenie[177]. A cóż

[177] Nie podzielam bowiem niewiarygodnej moim zdaniem opinii, że Apostołowie znali w doskonałym stopniu prawdy wiary, o których wiemy, że zostały ogło-

dopiero mówić o dogmacie łaski, dogmacie o nieomylności 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 brzemienna 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.

---

szone dużo później. Oznaczałoby to, że chociaż je znali, z jakichś niewiadomych powodów ukrywali je przed Kościołem.

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 przyjmowała[178]. Otóż w powyższym sposobie myślenia, wielce charakterystycznym dla współczesnej maniery 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 wystąpić odwrotna tendencja – że to jakaś praktyka usiłuje narzucić „swoją logikę", oddziaływując 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

[178] Por. dossier pt. *„O kondycji kobiety"* w czasopiśmie *Vita e pensiero*, maj-sierpień 1975. Ów „pewnik" wyziera 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.

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 wychwala 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 cnót 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 kobiet[179].

[179] Trzeba powiedzieć, że już w starożytnych Atenach niektóre światłe kobiety zyskały spory rozgłos i wpływy; m.in. Epikur przyjmował kobiety do swej szkoły - co na owe czasy było ewenementem. Jeszcze trzy wieki później Cyceron 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...)"

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 pozycji 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 niewiastom[180]. Chociaż poziom partycypacji kobiet w ciałach decyzyjnych był uzależniony od cenzusu majątkowego (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

[180] 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 feminina nei secoli*, X-XII, Neapol 1983.

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.

Probierzem wywyższenia kobiety doby Średniowiecza może być poezja dworska, której swe dzieło literaturoznawcze poświęcił Andrea Cappellano. Poezja dworska odzwierciedla całą gamę uczuć oraz zbiór zachowań, które są nacechowane szlachetnością, duchem szacunku i wierności. Niekiedy miłość dworska wyradzała 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, wykwintnego stylu. Boska Komedia sławi kobiecość w Maryi, Beatrycze oraz w „błogosławionych niewiastach", przy czym jest ona ukazywana jako droga wiodąca człowieka na wyżyny duchowe i jako cnota, przez którą dostępuje on zbawienia. 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 ko-

biety obdarzone niezwykłymi przymiotami ducha i umysłu na życie Kościoła, kierunki religijne oraz zamierzenia reformatorskie. Dość wymienić Katarzynę ze Sieny, Joannę d'Arc, Katarzynę z Genui 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 ze Sieny.

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 przebiją 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 czło-

wieka. 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 wstydliwości – pragnę bowiem wykazać, że obecny upadek obyczajów wynika po części z nieznajomości natury i istoty bytów.

97. Filozofia wstydliwości. – Naturalne uczucie wstydu.

Wstydliwość 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.

Wstydliwość 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 zgorszeniu 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 zgorszenie 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 wstydliwości 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 wstydliwości 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 na skutek pierworodnego nieposłuszeństwa została zburzona harmonia. Co prawda, w dawnych czasach zwykli ludzie (nie wybitne umysły[181]) popełniali błąd, za najcięższy grzech uważając folgowanie żądzom 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,

[181] W Piekle i w Czyśćcu Dantego lubieżnicy przebywali w miejscu, w którym ponoszone kary były najłagodniejsze.

jest najdalej posunięte właśnie w akcie cielesnym, gdyż jego szczytowa faza przypada na moment największego zamroczenia świadomości, gdy zaciera się nawet percepcja jednoczącego charakteru aktu seksualnego. Wstydliwość odnosząca się do seksu, którą rozpatrujemy tutaj przede wszystkim z punktu widzenia religii, sięga w istocie zrębów kondycji ludzkiej. Sprowadzanie wstydliwości do sfery czysto psychologicznej lub socjologicznej, to próba zignorowania tego, co jest dramatem miłości, i zanegowania sensu zmagań 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 wstydliwość [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 Świętego 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 wstrzemięźliwości 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, Suplement, 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 wolnymi[182].

Inny fragment wspomnianego dokumentu zawiera tezy, które niweczą etykę i ascetyzm czystości. Chodzi mi o fragment, w którym jest mowa o stosunkach przedmałżeńskich, uznanych rzecz jasna za niedopuszczalne; jednak nie znalazła się tam przestroga (niegdyś konsekwentnie przypominana) dotycząca unikania bliskich okazji do grzechu. Przeciwnie: zaleca się *poufałość* między mężczyzną a kobietą – jak gdyby szukanie pokusy było 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 spo-

[182] W myśl tej zasady 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.

sób 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 podniet seksualnych jest bezpośrednio wpisana w ludzką kondycję.

Druga zasada jest *moralna*: zbliżenie się do grzechu i niepopełnienie 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.

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 więdnie i obumiera"[183]. Zaś według Epikteta tylko „dusza nikczemna poświęca wiele uwagi swemu ciału"[184].

---

[183] *Quorum corpora in sagina, animi in macie et veterno sunt.*
[184] *Abiecti animi esse studio corporis immorari.*

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 kwiestiach 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 sławić wyczyny tych, których traktuje się niczym bohaterów z dawnych epopei. 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 opisania 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 komentatorów spotkań piłkarskich. Samorzą-

dowcy 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"[185].

To dążenie do wynoszenia sportu na jakąś całkowicie nową orbitę oraz upatrywania w nim źródła duchowych mocy nie spotkało się z należytą 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 *L'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

[185] 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).

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 schlebianiem 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)[186].

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 sportu[187]. 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 ludzkiej w Bogu*. Papież

[186] „Manifestationes sportivæ ad animi æquilibrium... necnon ad fraternas relationes inter homines omnium conditionum, nationum vel diversæ stirpis statuendas adiumentum præbent."

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

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 uniezależnia się od surowej dyscypliny, tj. panowania ducha nad ciałem, wyzwalają 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 umniej-

szony. 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"[188].

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 *L'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 omieszkał dodać: „mimo to nie należy go absolutyzować." Ale trudno oprzeć się wrażeniu, że owa rezerwa zawarta w konkluzji odnosi się jedynie

[188] 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.

do tendencji niektórych ludzi, by widzieć w sporcie namiastkę raju – coś na kształt niebiańskiej apoteozy.

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 pożałowania 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 22 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 *L'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 żywio-

łowością; 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 wolą człowieka temu czy innemu celowi moralnemu. Przeto należy baczyć, by nie zamazywać istoty różnych rzeczy i nie brać sportu za formę duchowości. Tymczasem w *L'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 jakiejkolwiek wzmianki o aktywności sportowej Chrystusa. Jedyną 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 dokonać[189]. 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, gwiżdżące lub wiwatujące tłumy dzielą publiczność, przy czym widoczna jest zawziętość w akcentowaniu tych podziałów. A co do uczciwości i „fair play": wykluczono osiemnastu arbitrów 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 mo-

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

że 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 furię, 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 rozpalały głowy ludu chrześcijańskiego. Nawet między niektórymi konfraterniami, które powinny w duchu pobożności wypełniać swe dzieła miłosierdzia, jeszcze do niedawna trwały waśnie 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 sacrum.

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 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 wstrzemięźliwości 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 zmniejszały 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 później[190] wszedł przepis, na mocy którego wierni chcący przystąpić do Komunii Świętej (a przypomnijmy, że dawniej musieli oni zachowywać post już od północy), muszą powstrzymywać 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. złagodzono 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

[190] W 1964 r. (*przypisek redakcji*).

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 coś innego od tego, co praktykuje Kościół. Zasadniczym elementem Wielkiego Postu był post ciała. I tak np. w prefacji słyszeliśmy: „Boże [...] który przez post ciała występki powściągasz, ducha podnosisz, cnotę dajesz i nagrodę[191]". 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 posiąść nasze dusze, które powściągają się *przez umartwienie ciała*[192]". 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 [żądz] ciała przyniesie nam zdrowie duszy[193]". Ale ponieważ te sformułowania obnażyłyby 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 dok-

---

[191] „Deus, qui corporali ieiunio vitia comprimis, mentem elevas, virtutem largiris et præmia."

[192] „Ut mens nostra tuo desiderio fulgeat, quæ se carnis maceratione castigat."

[193] „Ut castigatio carnis assumpta ad nostrarum vegetationem transeat animarum."

tryną w dziedzinie praktyk pokutnych, która uwzględnia niechęć naszych czasów do jakichkolwiek umartwień[194].

W religii katolickiej post opiera się na przesłankach czysto *dogmatycznych*. Stanowi szczególne zastosowanie obowiązku umartwiania się, ten zaś wynika z dogmatu o grzechu pierworodnym. Bo tylko wówczas, gdy natura nie jest poddana żądzom, można ufnie podążać za jej impulsami. Skutkom grzechu pierworodnego 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.

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

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 szerszą perspektywę, wskazując, że chodzi w istocie o: wyświadczanie dobra bliźniemu, skierowanie ku Bogu oraz poskramianie żądz[195].

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, szpalty 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 pożądliwości 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. Nowa dyscyplina pokutna.

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

[195] Św. Augustyn, *De perfectione vitæ hominis*, rozdz. VIII, nr 18; in *PL* t. XLIV, str. 300.

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 skażona [196].

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

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

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 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 rozprowadzanego 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 nieznajomość 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 umartwiania 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 *ścisłe 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 nastręcza 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 zaniedbać[197]". 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 umartwiania 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

[197] „Hæc oportuit facere, et illa non omittere" (Mt, XXIII, 23).

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.

Gloryfikowanie wolności przez teologów jest od czasu ostatniego Soboru na porządku dziennym. Myślenie to wyziera 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 wstrzemięźliwości 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 uczynki 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 usamodzielnić, 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 wynikło z założenia, że wierni są dziś dojrzalsi 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. A [jednocześnie] pewna ekstrawagancja angielskiego kardynała Godfreya mogła sprawić, że w czasach, gdy powszechnie ulegają zagubieniu umartwienia, dopuszczonoby do uczestnictwa w Wielkim Poście nawet zwierzęta. 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 *L'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 wstrzemięźliwość 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. Pomieszanie 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) Powstrzymywanie się od szczególnie pożądanych pokarmów.
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 two-

rzenia 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 zwarły 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, po tym, jak zdezaktualizował się motyw obrony wolności Kościoła pojmowanego jako siła reprezentująca wartości oraz światopogląd, który pozostaje w opozycji do odmiennego światopoglądu, partie katolickie zaczęły się opowiadać za ogólnie rozumianą wolnością, co obejmowało również wcześniejszą ideę, jednak podporządkowaną owej szeroko rozumianej wolności.

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 Schumanna[198].

Szwajcarska Partia Konserwatywno-Katolicka zrezygnowała ze swej historycznej nazwy, zanadto kojarzącej się z jej pierwotną

[198] 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.

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 jakiekolwiek 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 ciążąca 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 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 lewactwem[199]. 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 uzmysłowić 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 Chadecji, o tyle dziś jej oczkiem w głowie jest „historyczny kompromis" z wczorajszym wrogiem.

---

[199] 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 Chadecji 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.

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.

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 kapitulanckiej 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-odnowicieli[200] 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 VI[201] odnosił się do idei referendum z dużym sceptycyzmem, jeśli chodzi o jego wynik, a

[200] 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 kategoryczny, jaka jest doktryna Kościoła" - podczas, gdy oni uważali, że „katolik nie może dyktować innemu katolikowi tego, co *jego* wiara nakazuje mu czynić."

[201] G. Andreotti, *A ogni morte di Papa*, Mediolan 1980, str. 121.

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."

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 jako *lumen gentium* (światło narodów). W *L'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 rozwodu: mamy tu wszak do czynienia ze wspólną domeną religii i prawa cywilnego. Kto opowiada się za niezabieraniem głosu, sugeruje, że Kościół winien powstrzymywać się od zajmowania stanowiska w sprawach należących do tej wspólnej domeny.

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 Vaticanum 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" przychyla 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 pozostańcie 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 listopada 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 dekrecie Świętego Oficjum z 28 czerwca 1949 r. oraz w dekrecie 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 wprowa-

dzone 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 Papieże co roku przyjmują 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[202]".

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 „chrze-

[202] Zamieszczonym w *Documentation catholique* z 21 maja 1972, szpalty 471 i nast.

ścijan-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 oględnie sygnalizują delikatny dystans. Owym chrześcijanom wyznającym komunizm chce się pomóc „patrząc na ich sytuację od wewnątrz", czyli wychodząc od ich stanu duchowego – tak, jak gdyby gdzieś w gąszczu błędnych przekonań krył się zalążek chrześcijańskiego ideału: należałoby go tylko uchwycić, by pielęgnując, 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[203]". 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 *Kościoła*, ale nie *ludzkości*. Episkopat francuski zainspiruje się swoimi „refleksjami" z 1972 r., by od roku 1981 opierać na nich swoją praktykę nieinge-

[203] 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).

rowania 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 „wpływania na indywidualne decyzje wiernych", jak gdyby sprawy polityczne były czymś ze sfer astralnych, a Kościół na mocy swego magisterium nie miał obowiązku oświecania 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" (art. 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 (art. 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 – Πρῶτον ψεῦδος*, 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. Łagodzenie antagonizmu.

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 rozdźwięki 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 działaczy robotniczych inspirujących się innymi ideałami filozoficznoymi 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 inspirują się 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 „wieloośrodkowego centralizmu demokratycznego", jak również Althussera, który poddając w wątpliwość absolutny prymat sfery ekonomicznej, dopuszcza jedynie jej względną przewagę nad pozostałymi strukturami[204].

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

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

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 przed nimi rozległe pole do popisu, czyli do roztrząsania i dyskutowania tego, co może podlegać dyskusji. Powstają różne szkoły – tomistyczna, skotystyczna, suarezjańska, rosminiańska itd. (por. *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 poszczególne szkoły, 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 wyniknąć 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 *L'Osservatore Romano* z 1 września 1982 r., w artykule pt. *Kultura, pluralizm i wartości.* W ramach całkowicie nowatorskiej tezy neguje się tam *wzajemny* antagonizm, o którym nauczał Pius XI. Autor, sprawiający wrażenie *quasi modo genitus infans*, pisze: „Należy postawić sobie pytanie, czy stosowane dotąd kategorie analizy, każące traktować osobno 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 histo-

rycznymi, 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 niezmienne, 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 związany 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 inspirują się 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"[205]. 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 trudzą się razem przy tym samym dziele, w istocie nie ma między nimi 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 górę[206].

---

[205] „Omnia autem probate, quod bonum est tenete." (I Tes, V, 21).

[206] 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.

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; niepodobna wszakże, by wartość religii – która jest zaiste *pierwszą zasadą* – nie została przy tej okazji zdegradowana do rangi zwykłego środka mającego służyć do realizacji takiej [hipotetycznej] nadrzędnej wartości.

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 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.

116. O socjalizmie chrześcijańskim. Toniolo. Curci.

Idea *socjalizmu chrześcijańskiego* ma niewątpliwie swoją rację bytu. Nakreślając w dziele pt. *Indirizzi e carcetto sociale* nie tyle nową formę chrześcijaństwa, co nowy cykl cywilizacji chrześcijańskiej, Giuseppe Toniolo głosił odrodzenie jedności w duchu religijnym i wydobycie 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 divie?"*[207] Jest tu wyeksponowana idea sprawiedliwości. Ale przeciw takiemu podejściu bogaci powołują się na biblijne proroctwo Amosa: „Tłuste krowy [...], które uciskacie biednych"[208]. 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 niena-

[207] „Czemu [ktoś jest] biedny bez swej winy, ty zaś bogaty?" (Satyr II, II, 103).
[208] „Vaccæ pingues [...] quæ calumniam facitis egenis."

wiść, 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.

117. Doktryna Montuclarda a dewaluacja Kościoła.

Otóż zarówno w praktyce, jak i w teorii wyznawanej przez chrześcijańskie ruchy ciążące 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.

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 zali-

czając 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*)[209], 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 literą[210]. Z kolei dnia 19 lutego 1954 r. krytyka katolickich ruchów o odchyleniu marksistowskim pojawiła się na łamach *L'Osservatore Romano*.

---

[209] 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 iście w stylu Prometeusza (gr. myślący w przód – wyjaśnienie wydawcy polskiego) a nie Epimeteusza (gr. myślący za późno – wyjaśnienie wydawcy polskiego). Słowem – ten, kto pojął sens zasad, potrafi również przewidzieć dalszą ewolucję jakiejś doktryny bądź koncepcji, która dopiero ujrzała światło dzienne.

[210] Redaktor bardzo poczytnego 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).

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 oddziaływuje 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 wyzwalania ludzkości na dużo większą skalę; w przeszłości tym wyzwalaniem 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 sposób do wyzwolenia rodzaju ludziego, 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. 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. – Manifest 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 niemiecku[211], 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 katolicy-

[211] *Geschichte der Philosophie*, herausgegeben von der Akademie der Wissenschaft der URSS, Berlin, 1967.

zmu i marksizmu zinterpretowane jako 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 tym swoistym manifeście nastąpiło przejście od uznania pewnych pozytywnych wartości komunizmu do teologii wyzwolenia. Według JE Heldera 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

nego, 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 wskutek 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 manifestu 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 Fragoso.

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 Fragoso, 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 Bożego[213]. 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

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

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 Fragoso, ordynariusz diecezji Crateus, odnosi ową koncepcję eklezjologiczną do konkretnej sytuacji, charakteryzując obowiązki biskupa katolickiego. W rozmowie, która ukazała się w książce F. 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 chłopi 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 brakom 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 Ekscelencja 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 powszech-

nego, 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 podpisu[214]. 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 władzy"[215].

---

[214] 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).

[215] Przypis, który znalazł się w dokumencie roboczym przygotowanym na II Konferencję CELAM, Recife, 1965.

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 Kościele[216].

[216] 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 wskazaniami religii.

Działania oświatowe we wszystkich trzech formach były prowadzone przez Kościół na szeroką 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 relikt 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 (art. 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 (art. 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" (art. 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 moralny[217]. 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 (art. 21); wita się z zadowoleniem rozwój placówek i instytucji oświatowych we współczesnym świecie (art. 3 i 4); zaleca oparcie szkolnictwa na modelu, który sprzyja dialogowi (art. 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

[217] 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.

ideologię, z 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, powściągaj 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[218].

Oznacza to okrojoną koncepcję moralności, jednak mieszczącą się w duchu katolickim. Przeto szkoła każe wznieść się umysłom 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.

---

[218] 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.

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 pozwolonoby wszystkim rodzicom posyłającym swe dzieci do szkół publicznych wybrać nauczycieli, przez których będą one uczone. W przeciwnym razie szkoła staje się miejscem sprzeczności, wahań, umysłowego 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 katoliccy pracujący w szkole publicznej zostaną ustawieni w opozycji do tej szkoły.

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 Wirtemberdze 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 nocie 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 Lec-

lercq, 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 Leclercqa 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 światłych 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 światłych, a zarazem wiernych wyznawanym 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 szczególny 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 *Quæstiones 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 wol-

na 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. Praźródłem obu źródeł prawdy, czyli nauki i wiary,

jest obiektywny Rozum – Logos[219]. 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, ze 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. 20[220]).

---

[219] 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).

[220] Równie jasno stawia sprawę JE Martinoli, biskup Lugano, który zwracając się do uczniów gimnazjum katolickiego „Colleggio 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. *Palæstra virtutis*, Annuario del Collegio Papio di Ascona, 1971, str. 26).

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 zaufania[221]? 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 Kościoła[222].

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

[221] 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).

[222] 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.

oświatowych czy też z wypaczeniami doktrynalnymi[223], 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 a 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 reformatorskim, który prze 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

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

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 sobą[224].

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, 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.

128. Nowatorska pedagogia.

Scharakteryzujmy i dokładnie usytuujmy błąd nowatorskiej pedagogii.

---

[224] *Op. cit.*, wydanie IV, Bari 1926, str. 174.

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 nauczycielem"[225].

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

1) Na płaszczyźnie metafizycznej: rozróżnienie między możnością a spełnieniem (przesądza ono o „niekreatywnym" charakterze ludzkich zdolności).

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

[225] „Non potest aliquis dici sui ipsius magister vel seipsum docere" (*De veritate*, XI, 2).

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 doświadczalne, 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.

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 zawa-

la 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 życia"[226]. 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 środka"[227].

---

[226] „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."

[227] 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 księdza Alberione, którego nakłonił do założenia Towarzystwa Św. Pawła zajmującego się rozwojem prasy katolickiej. Później Towarzystwo to otrzymało dwukrotnie reprymendę od Pawła VI za odchylenia doktrynalne. Kto wie coś na temat kie-

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. „Odnowiciele" chcą, by taka swoboda istniała również, gdy chodzi o celibat księży, czystość przedmałżeńską, nierozerwalność 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).

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

---

runku, w którym poszło to Towarzystwo, łatwo zrozumie, dlaczego postanowiło ono wykreślić ze swego katalogu publikacji wszystkie dzieła teologiczne Sługi Bożego.

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 katechezy[228], jed-

[228] 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.

nak nie wyłonił spójnego kierunku doktrynalnego[229]. 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*[230];

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

Nastąpiło tu po pierwsze ewidentne pomieszanie 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.

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

---

[229] O doktrynalnej miałkości katechezy proponowanej przez „odnowicieli" wspominał kard. Ratzinger w swoich przemówieniach ze stycznia 1983 r., wygłoszonych w Lyonie i w Paryżu (por. § 68).

[230] *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.

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 samooświeceniu (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", „samo-ewangelizacja". 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 rozdźwięki 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 zeszli 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. Wypływa 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 Jezuity prawda powinna być czymś bliżej nieokreślonym, ortodoksja jest bezwartościowa, a autentyczna katecheza powinna mieć charakter „ochlokratyczny" (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.

Przemiawiając 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*[231]. 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.

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 któ-

[231] 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*.

rą 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. 22), choć jednym z jego głównych celów była akurat krytyka nowatorskiego podejścia do katechizacji.

133. Rozmycie katechezy. – Le Du. – Charlot. – Biskup Orchampt.

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 prywatnych[232]).

Niechlubnie zasłynął zwłaszcza tzw. Katechizm Holenderski[233], 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 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

---

[232] 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."

[233] *„Wprowadzenie do wiary katolickiej"* – nowy katechizm dla dorosłych, firmowany przez Episkopat Holenderski.

współczesnemu człowiekowi". Mimo negatywnej oceny wydanej przez Stolicę Apostolską biskupi wprowadzali go do szkół publicznych i bronili przed rodzicami[234]. 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, stawała 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?*).

---

[234] 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.

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 wyobrażeniowa 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 *zgorszeniem* w ścisłym znaczeniu tego słowa (tj. nakłanianiem do grzechu, a w tym przypadku do grzechu przeciwko wierze), gdy ksiądz, 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 wiary i tym, który powinien chronić powierzone mu stado – wierny lud – przed herezjami. Jeżeli dany ksiądz jest pobożny (a tak twierdzi się w przypadku ks. Charlota), to sam osobiście będzie sprawcą jedynie zgorszenia „fenomenalnego", by użyć terminologii Kanta, lub „materialnego", mówiąc języ-

kiem klasycznej teologii. Ale trzeba spojrzeć na tę sprawę jeszcze szerzej: jest to zgorszenie 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 uwiąd 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 interpre-

towania 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 chciały 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.

Uwiąd i degradacja katechezy ujawniła się w całej rozciągłości podczas spotkania rzymskich katechistów[235] z Janem Pawłem II dnia 5 marca 1981 r. (*DC* z 5 kwietnia, 1805, str. 343-5). Papież

[235] „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.

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 pojmowanego 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- 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 Świętym[236]", inicjatywa zapewne piękna, ale nie dotykająca 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 wbrew wytycznym 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 Pana[237]".

- Nowa katecheza chce dostosowywać wiarę do różnorodności kultur. Papież, przeciwnie – pragnie, by to wiara przemieniała poszczególne kultury (art. 52): „Nie byłoby katechezy, gdyby to Ewangelia miała się zmieniać w zetknięciu z kulturami"[238].

- Nowa katecheza odrzuca zasadę *autorytetu*, czyli metodę jednoznacznych pytań i odpowiedzi oraz ich zapamiętywania. Tym-

[236] 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).

[237] „Quibus ad Dominum magis magisque *cognoscendum* adiuventur."

[238] „Non esset catechesis si Evangelium ipsum mutaretur cum culturas attingit."

czasem Papież wyraźnie wylicza (art. 55), co należy *opanować w sposób trwały*, czyli *zapamiętać*:

- najważniejsze słowa Chrystusa;
- najważniejsze teksty biblijne;
- formuły wiary;
- dziesięcioro przykazań;
- tradycyjne modlitwy[239] oraz formuły liturgiczne.

• Nowa katecheza opiera się na heurystycznym, egalitarnym dialogu, zakładającym niespecyficzność prawdy. Tymczasem Papież (por. art. 56) odrzuca ten dialog jako niebezpieczny, „zniżający się do indyferentyzmu, który wszystko stawia na jednej płaszczyźnie[240]".

• Nowa katecheza stara się doprowadzić ucznia do doświadczenia boskości i do „spotkania Jezusa w swoim życiu", podczas gdy Papież (por. art. 18) definiuje katechezę jako nauczanie chrześcijańskiej doktryny (*institutio doctrinæ christianæ*), 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

---

[239] 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 Martinolli, biskup Lugano, w swojej homilii z 20 maja 1973 r. Nawet wspomniany już biskup Orchampt, przewodniczący Komisji Episkopatu Francji ds. Katechezy, proponuje, by powrócić do uczenia dzieci pacierza (por. M. Gillet, *Notre catéchèse*, Paryż 1976).

[240] „Sæpe ad indifferentismum omnia exæquantem delabitur."

subiektywizmu, rozdźwiękiem między biskupami[241], zatargami biskupów ze Stolicą Apostolską, odrzucaniem fundamentów pedagogii katolickiej, antropocentryzmem i przyjmowaniem perspektywy doczesnej.

Gérard Soulages[242] 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 ostoi wiary poprzez zastąpienie jej subiektywnymi dociekaniami 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. pod-

[241] Przy okazji rozpatrywania sprawy ks. Charlota biskup Elchinger opuścił demonstracyjnie komisję episkopatu, aby zamanifestować swój sprzeciw wobec *czysto dogmatycznych* stanowisk.
[242] *Dossier sur le problème de catéchèse*, wrzesień 1977, str. 53.

ręcznik *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. Zanosiło się na otwarty konflikt między francuskim episkopatem a Watykanem. Ale nic takiego nie nastąpiło. Co prawda kard. Ratzinger, prefekt 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 zganił 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 bezpośredni[243], 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 wierzą-

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

cych, 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 *„widzimisię"*. 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 apote-

ozy 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".

Wreszcie Eucharystia została zredukowana do obchodzonej przez wspólnotę chrześcijan pamiątki Ostatniej Wieczerzy. Odpowiedni rozdział *Pierres vivantes* jest zatytułowany „Chrześcijanie pamiętają". 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 katechizmem[244].

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 Bi-

[244] 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).

blii, 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 katolika[245]"). 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 przestrogę 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.

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

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* (*Ojcze Nasz*). Dalej: co powinien *czynić*. To z kolei wymaga 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 teologalne: 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 *cenzura* 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 apostolskie, uległy przez dwadzieścia ostatnich lat może nie „zdziesiątkowaniu", 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 czwartą[246]. Niestety, nie

[246] 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.).

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 nowinek[247]: wszystkie instytuty zakonne zreformowały – często w sposób nader oryginalny – swoje konstytucje i swoją regułę. Skutek był w każdym przypadku dość destrukcyjny: szkody przewyższały 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*"[248]. Przyczynę tej sytuacji kardynał upatruje w opacznym rozumieniu rad ewangelicznych, które chce się pojmować jako perspektywę psychologiczno-socjologiczną, zamiast widzieć w nich zachętę do obrania

[247] 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: „Ojcze 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.

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

szczególnego *stanu*, którego struktura ma być ukształtowana przez radykalizm Ewangelii[249].

Owszem, odnowa powina być rozumiana jako dostosowanie do świata, ale służące temu, by móc skuteczniej wywiązywać się z misji uświęcania. Kwestia relacji ze światem zawsze zaprzątała 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 Benedektynów 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.

---

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

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., itd[250].

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 zakonnic. 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 frapująca – stroju zakonnego zawsze

[250] 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.

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. 190[251]).

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

[251] 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...

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 apostolskimi albo po to, by się dokształcać. Jednocześnie coraz częściej zdarza się, że członkowie tej samej wspólnoty mieszkają w różnych miejscach. *Eksklaustracja*, 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.

141. Zmiana celu.

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 Kościoła[252]. 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 utylitaryzmem teologicznym. Zgodnie z tym myśleniem miłość do drugiego człowieka nie pozostawia miejsca na miłość do siebie samego, a dążenie do sprawiedliwości byłoby błędem.

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 skwapli-

[252] 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 czewca 1981).

wością biec i to czynić, co nam na wieki pożytecznym będzie"[253]. 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 apostolskim 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 „utylitaryzmu 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 duszy[254], by z boską po-

[253] „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).

[254] 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.

mocą 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 prowadzone przez Instytut nie są traktowane jako cel, lecz jako środek do naszego własnego uświęcania"[255].

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 odchyla 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 człowiekowi[256].

---

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

[256] 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",

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 posiadł jedną, posiada wszystkie"[257]. A zatem daje się analizować poszczególne cnoty życia zakonnego; przy czym upadek którejkolwiek z nich prowadzi nieuchronnie do kryzysu cnót w ogóle[258].

Co się tyczy *czystości* – osłabienie czujności przejawia się tu ogólnym rozluźnieniem dyscypliny, godzeniem się na przebywanie z przygodnie napotkanymi (np. podczas podróży) osobami płci

---

stając się tułaczami bądź pustelnikami. Wówczas najlepiej zapomnieć o zobowiązaniach, jakie wynikają ze ślubów; za nadrzędną przyjąć zasadę 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 zamienianiu ubóstwa wynikającego z miłości do Chrystusa na miłosierdzie względem bliźnich, okazywane w imię miłości do człowieka.

[257] Św. Bonawentura, *De profectu religionis*, księga II, rozdz. 24: „Ita quælibet non tantum cohæret sed etiam inest alteri, ut qui unam habet, vere omnes habere dicatur".

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

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* „Ecclesiæ Sanctæ" z 6 sierpnia 1966 r. zarządzeniu dotyczącym stosowania dekretu „Perfectæ Caritatis" wydanego przez Sobór Watykański II, papież Paweł VI podkreśla (§ 22): „Zakonnicy powinni bardziej niż inni [chrześcijanie] mieć na względzie praktyki pokutne i umartwianie 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 ścisłe 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 wina[259] 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,

[259] Wino było często kiepskiej jakości. Np. Jan Bosco skupował na rynku resztki wina, które dodatkowo „chrzcił", 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).

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 powściąganie 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 posłuszeństwo.

Zaliczam wstrzemięźliwość do ubóstwa, ponieważ jest ona częścią tego życia pokornego i powściągliwego, jakie łączy się właśnie z ubóstwem. Jeśli zatem wstrzemięźliwość jest realizowa-

niem 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, o jakiej czytamy w Księdze Powtórzonego Prawa (XXIII, 12-13), gdy w tym samym czasie wielu świeckich ma łazienki przypominające bez mała królewskie komnaty. Nie oznacza też, że aby chronić się 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 dyliżansów... 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 znamię 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 aspektom, 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 nieszporów, 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: rozprawiwszy się na walnym zjeździe z zasadą autorytetu, czyli postawiwszy na „braterski charakter wspólnoty zakonnej", Przełożeni Generalni zakonów 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 Chry-

stusowej" (*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 osiągana 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 zakonnic amerykańskich, która obraziła publicznie Jana Pawła II w trakcie jego pielgrzymki do Stanów Zjednoczonych. A kiedy Stolica Apostolska wydaliła z zakonu s. Mary Mansour, kierowniczkę państwowego ośrodka działającego na rzecz przerywania ciąży, tysiąc zakonnic 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 zrzeczeniu 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 (chociaż 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 πείθομαι („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 *słuchanie 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: „Ślepota posłuszeństwa jest ślepotą samej wiary"; gdzie indziej zaś: „Powinniśmy stać się żertwą ofiarną na podobieństwo Chrystusa. A poświęcenie nasze – w bezwzględnym posłuszeństwie." Z kolei zwracając się do zakonników podczas swojego pobytu w Wielkiej Brytanii Rosmini oznajmił: „Jeden akt posłuszeństwa większą ma wartość niż nawrócenie całej Anglii"[260].

[260] 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,

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 niezwyciężonej stałości".

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

---

gdyż pomimo ich wielu zalet brakowało im właśnie cnoty posłuszeństwa (wg cytatu zamieszczonego w artykule Nello Viana, *OR* z 16-17 list. 1981).

146. Posłuszeństwo a życie wspólnotowe.

Skoro przedmiotem posłuszeństwa jest Reguła, ta zaś jest tym, co „łączy umysły wiernych w jedną wolę[261]", osłabienie posłuszeństwa pociąga za sobą osłabienie ducha wspólnoty. W artykule na temat zeświecczenia życia zakonnego zamieszczonym w *L'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 „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

[261] „Mentes fidelium unius efficit voluntatis" – z liturgii IV niedzieli wielkanocnej.

strój nie odróżniający ich od osób świeckich. Jeśli chodzi o koncelebry, które ostatnimi czasy bardzo się przyjęły, nie są one wystarczającym sposobem na załatanie 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 (chociaż 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 jakiekolwiek 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 wiedzie 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 będę określał historycznie nośnym terminem „pyrronizm", ponieważ nie jest on wymierzony w ten czy inny pewnik rozumu bądź wiary, lecz w samą zasadę jakiejkolwiek pewności: w możliwość ustalenia czegoś, co da się traktować jako pewne.

To „przetrącenie 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 wgłąb, 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 zmyślone. Te rzeczy zmyślone są spowodowane przez coś, co niewątpliwie dotyka naszych zdolności, lecz nie jest obecne w naszym pojmowaniu danej rzeczy. 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. Gdyba jakaś rzecz istniała, byłaby niepoznawalna. A nawet gdyby była poznawalna, byłaby niemożliwa do wyrażenia* (*DIELS*, 76, B 3)[262].

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 anty-

[262] 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.

religijnej 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 przylgnięcia 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[263]" (*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* (art. 6), która ukazała się podczas Soboru Watykańskiego II, została powtórzona antypyrronistyczna teza Soboru Watykańskiego I, że „Bóg może zostać niezawodnie poznany w naturalnym świetle

[263] „Verum sincerumque cognitionis humanæ valorem ac certam et immutabilem veritatis assecutionem."

ludzkiego rozumu jako początek i koniec każdej rzeczy"[264]. W Konstytucji *Gaudium et Spes* (art. 19, § 2) zostali potępieni ci, którzy „nie uznają już żadnej prawdy absolutnej".

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

[264] „Deum omnium rerum principium et finem naturali humanæ rationis lumine certo cognosci posse."

znalezione i nie stanowiło definitywnie nabytego poznania (κτῆμα εἰς ἀεί)[265].

Na łamach *L'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 miejscu[266] (*DC*, 1468, szpalta 610)." Mamy tu do czynienia z

[265] 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).

[266] Owo obstawanie umysłu przy prawdzie jest więc traktowane jako coś niepożądanego. Zresztą biskupi francuscy w wydanym przez siebie *Mszale Niedziel-*

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.

149. Deprecjonowanie rozumu. – Sullivan. – Odnowiciele odrzucają pewniki.

W książce Jeana Sullivana pt. *Matinales* (Paryż 1976)[267] 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: „Nakładziono im to do głów... Tymczasem należy nieufnie podchodzić do pewności. Na czym bowiem bazują pewniki? Na braku pogłębionego poznania" (str. 255).

---

nym na 1983 r. umieścili modlitwę za „tych wierzących, którzy ulegają pokusie zasklepiania się w swoich niewzruszonych przekonaniach" (str. 128).

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

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 owładniętym; zatem spotkać Boga, to jednocześnie wyprzeć się go." W tym przypadku 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. Deprecjonowanie rozumu (cd.) – 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 *L'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 źródłosłowu *„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 dosięgnięcia 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 wstecznicymi, cofającymi filozofię do czasów sprzed Sokratesa. Fakt, że tego rodzaju tezy są przegłosowywane przez gremium teologów, któremu przewodniczy kardynał, oznacza, że albo zapanowała niefrasobliwość i brak odpowiedzialności za słowo, albo nie istnieje już katolicka teologia.

Ostatnia zasłona skrywająca pyrrońskie 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 jakiekolwiek 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 ludzi"[268].

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)[269]. 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.

---

[268] „Amitiés catholiques françaises", kwiecień 1979.

[269] „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 dekrecie *„Unitatis redintegratio"* poświęconym ekumenizmowi. Ale to nieznane katolicyzmowi słowo stało się – dzięki błyskawicznemu upowszechnieniu i w wyniku niezwykłego poszerzenia jego pola znaczeniowego – jednym z głównych pojęć posoborowej metafizyki i uniwersalną kategorią nowoczesnej mentalności[270]. 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,

[270] 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.

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 ścisłe 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 *προβάλλω* (*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 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 ἄγγελος („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 zręcznie poprowadzonej 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 ideą ekumenizmu (*DC*, szpalta 1097).

152. Filozofia dialogu.

Zgodnie z koncepcją „odnowicieli", która doszła m.in. do głosu na łamach *L'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, *ἀνάγκη στῆναι*."

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 – przemyśleniom. Tymczasem w przypadku współczesnego dialogu zakłada się, że każdy człowiek jako istota rozumna jest zdolny do dyskutowania 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 przedstawiwszy 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 rozumieć"[271].

Ten rozdźwięk między intelektem, w którym rodzi się pytanie, a intelektem usiłującym zrozumieć odpowiedź, ma swe źródło w generalnym rozdźwięku między *możnością* a *aktem* (spełnieniem). U człowieka istnieje skłonność, by obie te rzeczy utożsamiać, co w kontekście dialogu prowadzi do następującego paralogizmu: „wszyscy ludzie mają możność 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 rozstrzyganiu 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.

153. Nieadekwatność dialogu.

Jak już stwierdziliśmy, zgodnie z Pismem Świętym metodą ewangelizacji jest *nauczanie*, a nie *dialog*. W kluczowym zdaniu

[271] „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).

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 διδάσκειν[272].

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 Rosmini[273], 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*.

---

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

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

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 zanadto 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 posiedli, 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 wierzących[274]. Toteż trudno się zgodzić z poglądem, który został wyrażony na łamach *L'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.

154. Cele dialogu. – Paweł VI – Sekretariat ds. Niewierzących.

Między tradycyjnym a nowoczesnym dialogiem istnieje znaczna różnica także z punktu widzenia celów, jakim ma on słu-

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

żyć. Jak się dziś podkreśla, dialog nie ma służyć demaskowaniu błędów ani nawracaniu rozmówcy[275]. 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 *L'Osservatore Romano* specjalną czcionką, co w przypadku tej gazety jest czymś zgoła niecodziennym.

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

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: „Sekratariat 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 *L'Osservatore Romano* przeszedł kontrolę Sekretariatu Stanu. Rzuca to dodatkowe światło na skalę rozdźwięków 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.

155. Czy dialog zawsze ubogaca?

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 poję-

ciem metodyki dialogu rozumie się *konwergentny ruch* zbliżania się do pełni prawdy oraz poszukiwania głębokiej jedności"[276].

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 niedowierzanie, 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 obarczony dwulicowością i przybiera niemoralne oblicze. Nie zastanawiajmy się teraz nad tym, czy ktoś, kto na potrzeby dialogu udaje, że nie wierzy w to, w co wierzy, nie grzeszy przeciwko wierze, ani nie roztrząsajmy, czy

[276] 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).

aby dialog oparty na fikcji – a więc fałszywy – nie jest na dodatek bezowocny.

W artykule, który pojawił się na łamach *L'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. zdeklarowany) 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 wykorzenić prawdę i zaszczepić 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 dyskutowania 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 kolegialności, a odejście od osobistej odpowiedzialności, jaka spoczywała dawniej bezpośrednio na biskupach.

Dyskusjonizm 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 przestawiania 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*, art. 5: „Tak więc

rodzaj ludzki przechodzi od bardziej statycznego wyobrażenia na temat porządku rzeczy do wyobrażenia bardziej dynamicznego i ewolucyjnego"[277]. 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 praw"[278]. 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 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

[277] „Ita genus humanum a notione magis statica ordinis rereum ad notionem magis dynamicam et evolutivam transit."

[278] „Ecclesia ergo iura hominum proclamat et hodierni temporis dynamismum hæc iura undique promoventem agnoscit et magni æstimat."

posiadanie, cechowało także włoski romantyzm, który wzorował się na romantyzmie niemieckim. Na przykład Foscolo w swoim dziele pt. *Dell'origine e dell'officio 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*, *ἑδραῖοι γίνεσθε ἀμετακίνητοι* (I Kor, XV, 58). Tymczasem w swoim *Biuletynie*

ἑνητοι (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 dokonanym 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 ono *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 książce[279] 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 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 Stowarzy-

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

szenia 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). Istotę 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 przy-

wiązać, ale *nie ma gdzie*: „w nich samych nie ma gdzie, ponieważ nie są [trwałe]" *(in illis enim non est ubim, quia non sunt)*". Istotnie, o rzeczach będących stale w ruchu nie można powiedzieć, że naprawdę *są*, gdyż są one zawsze „bliskie stania się", „zmierzające 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[280]", 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.

[280] „Anima esse vult et requiescere amat in eis quæ 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. Ten stan „przesiąknięcia" może zilustrować płótno nasączone barwnikiem, który farbiarz zużył, a o istnieniu którego wnioskujemy tylko na podstawie koloru, który pozostał.

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 *L'Osservatore Romano* z 3 marca 1976 roku. A był on nader znamienny 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 *Humanæ Vitæ*. 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 jakiejkolwiek ułomności i przypisującym Mu niezmierzoność, 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 *Humanæ Vitæ* jest jednoznacznie uznane za niedozwolone, to 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 samostwarzaniem[281].

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

[281] 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 – wprawdzie 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 wyzucia siebie z własnej istoty. Niepodobna, by wolność poddała stawaniu się Tego, który w żaden sposób mu nie podlega, ani by Doskonałego uczyniła niedoskonałym.

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 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 *L'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 realizacja pomysłu Boga, lecz jako rzeczywistość dynamiczna, mająca się *samorealizować* poprzez dzieje." Jest tutaj kilka rzeczy, które ujść 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*[282].

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

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

lecz posiada siebie. Podobnie stworzenie, które dostąpi wiecznej szczęśliwości, nie będzie go już szukać, lecz go posiądzie. Pojmowanie wiekuistego 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 *„antiquæ imitamina vitæ"* (wzorowany na starożytnym życiu - por. *Metamorfozy*, IV, 445). W opisie zejścia do piekieł z Eneidy (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".

ROZDZIAŁ XVIII

CNOTA WIARY

163. Odrzucenie teologii naturalnej. – Kardynał Garrone. – Biskup Pisoni.

Negowanie wyższości poznawania nad przeżywaniem (por. § 149) zdominowało szerokie kręgi Kościoła. Doktryna mówiąca o racjonalnych przesłankach wiary, a więc że „jedyny i prawdziwy Bóg, nasz Stwórca i Zbawiciel, może być poznany w sposób pewny po jego dziełach dzięki naturalnemu światłu ludzkiego rozumu" (Vaticanum I, *Denzinger*, 1806, FC, 104), bywa dziś kwestionowana, uważana za anachroniczną. Nadprzyrodzone cnoty nadziei i miłości tracą tym samym swój fundament, stając się kategoriami *witalności*. Trzymając się przyjętego na samym wstępie kryterium metodologicznego wykażę obecnie osłabienie zmysłu racjonalnego w Kościele, na co chcę podać dwa przykłady: kardynała, prefekta Kongregacji Wychowania Katolickiego (dawnej Kongregacji Seminariów i Studiów), oraz księdza, który przez długie lata prowadził z polecenia swego biskupa tzw. rubrykę teologiczną w jednym z najpopularniejszych włoskich tygodników.

Na kongresie włoskich teologów, który odbył się w 1968 r. we Florencji, kard. Gabriel Maria Garrone przypisał kryzys wiary niemożności przybliżenia współczesnym ludziom pojęcia Boga w taki sposób, by uchwycili jego sens (którą to niemożność udało się jednak przezwyciężyć Teilhardowi de Chardin), a raczej ukazania go w taki sposób, który uwzględniałby niechęć dzisiejszego człowieka do racjonalności i do prawdy. Jego Ekscelencja dostrzegł w teologii katolickiej nadmiar teorii, brak miarkowania rozumu, jakiś „filozo-

fizm". A oto charakterystyczny fragment jego wypowiedzi: „W ostatnim stuleciu teologowie skłaniali się ku tezie o zdolności *ludzkiego rozumu do wykazania istnienia Boga* [...]; oddali Boga w ręce filozofów. Musimy dziś uznać, że pomyliliśmy się, gdyż oczekiwaliśmy od filozofii czegoś, czego nie mogła ona dać. [...] Musimy odnaleźć atrybuty Boga: nie abstrakcyjne idee filozofów, lecz imiona, prawdziwe imiona Boga. Naszym obowiązkiem nie jest przepowiadanie idei, lecz wiary."

Autorytet urzędu oraz szacunek należny piastującej go osobie nie pozbawiają na szczęście wiernych prawa do konfrontowania treści nauczania poszczególnych hierarchów z nauczaniem Kościoła powszechnego. W rzeczywistości to nie *teologowie*, lecz sam Kościół wypełniający swe najwyższe posłannictwo nauczania ogłosił uroczyście na Soborze Watykańskim I zdolność rozumu do wykazania istnienia Boga. W takim razie nie wystarczy stwierdzić: „Pomyliliśmy się". Powinno się powiedzieć: „Kościół się pomylił."

Ale takie nieścisłości i słabości rozumowania spotyka się nie tylko na kongresie we Florencji. Niestety wygląda to tak, jak gdyby lud Boży mówił dziś w połowie po hebrajsku, a w połowie po aszdodycku (por. Księga Nehemiasza, XIII, 24). Oby Kościół za jakiś czas nie zaczął przemawiać do ludzi tymi słowy: „Wierzcie we mnie, który sam w siebie już nie wierzę"!

Wystąpienie kardynała zostało przedrukowane w *ICI* nr 305 z 1 lutego 1968 (str. 12-13). Zwróciłem się do redakcji czasopisma z zapytaniem, czy do zamieszczonego tekstu przemówienia nie zakradł się błąd. Ta przekazała moją wątpliwość autorowi, i to on udzielił mi osobiście pisemnej odpowiedzi: „Materiał zamieszczony w *ICI* nie umknął mojej uwadze. Nawiązałem bezzwłocznie kontakt z kierownictwem gazety, przekazując mu autoryzowany tekst mojej prelekcji. Nie muszę precyzować, że *ton* mojej wypowiedzi był całkiem inny." Sprawa wydawała mi się warta dalszego

drążenia. Toteż naciskałem na *ICI*, by zamieszczono autentyczny tekst. Moja determinacja doprowadziła do spotkania między dwoma redaktorami czasopisma a kardynałem. Wówczas kard. Garrone oznajmił, że „woli nie kontynuować tej sprawy".

W końcu trzeba było dać za wygraną. Ale nie ulega wątpliwości, że to, co powiedział kard. Garrone podczas Kongresu, pozostaje w sprzeczności z nauczaniem I Soboru Watykańskiego. A gdy chodzi o „ton": jak wiemy, w muzyce tzw. modulacja, czyli zmiana *tonacji*, nie zmienia zasadniczo muzycznego tematu. Mam na myśli to, że zabarwienie emocjonalne nadawane wypowiadanym sądom nie jest w stanie zmienić ani znaczenia użytych słów, ani wpłynąć na istotę tychże sądów (por. § 72).

Otóż trudno nie zauważyć modernistycznego podłoża wypowiedzi kardynała: wszak czymś typowym dla modernizmu jest opieranie wiary na uczuciu i na „doświadczaniu boskości", a nie na apriorycznej, racjonalnej pewności, oraz twierdzenie, że rozum „nie jest zdolny wznieść się do Boga, a nawet rozpoznać faktu jego istnienia w oparciu o to, co widzialne[283]".

W rubryce włoskiego tygodnika *Amica* traktującej o sprawach wiary (nr z 7 lipca 1973) biskup Ernesto Pisoni napisał: „Niewątpliwie rozum ludzki jest w stanie sam wykazać *możliwość istnienia* Boga, a tym samym wykazać jego *wiarygodność*." Zdanie to zasadniczo odbiega od doktryny Kościoła, według której rozum pozwala wykazać nie tyle *możliwość* istnienia Boga, co jego *rzeczywistość*, czyli pewność. Być może da się również powiedzieć, że istnienie Boga jest możliwe (choć św. Anzelm od razu przejrzał jego realność), co ustala się w ten sposób, że nie implikuje ono wewnętrznej sprzeczności, bowiem właśnie niesprzeczność jest warunkiem dopuszczenia *możliwości* jakiejś rzeczy. Ale Ko-

[283] „Nec ad Deum se erigere potis est, nec illius exsistentiam, utut per ea quæ videntur, agnoscere." (Encyklika *Pascendi*, Denzinger, 2072).

ściół nie naucza, że istnienie Boga jest możliwe, lecz że jest rzeczywiste, prawdziwe. Biskup Pisoni dodał jeszcze, że „istnienie Boga nie wymyka się rozumowemu poznaniu", zapewne nie zauważając, że tezę adekwatną do prawd naturalnych (czy też naturalnych przedmiotów poznania) stosuje do prawd nadprzyrodzonych. Rozum, który jest skonfrontowany z rzeczywistością naturalną, umie tę rzeczywistość uchwycić, zobaczyć. Natomiast jeśli chodzi o prawdy nadprzyrodzone, rozum nie jest w stanie ich „uchwycić", lecz ma za zadanie wykazać, że nie kłócą się one z racjonalnością.

164. Teologalna cnota wiary.

Nierozróżnianie między sferą rzeczy poznawalnych w sposób naturalny (sferą „inteligibilną"), a tym wszystkim, co „nadinteligibilne" – ku pojmowaniu czego wznosi nas łaska Boża – prowadzi do deformacji katolickiego nauczania o cnotach teologalnych, którym się obecnie zajmiemy.

Sam rozum nie jest w stanie wykazać prawd nadprzyrodzonych, takich, jak prawda o Trójcy Przenajświętszej, o Bogu-Człowieku, o zmartwychwstaniu ciała, o prawdziwej obecności Chrystusa w Eucharystii. Są to prawdy podane w Objawieniu i uchwytne wyłącznie dzięki wierze. Ale ta niemożność nie pozbawia aktu wiary jego racjonalnego charakteru. Przeciwnie: jest on aktem rozumu *par excellence*. Otóż rozum dostrzegający swą ograniczoność wie, że poza obszarem tego, co bezpośrednio jemu dostępne, mogą istnieć prawdy poznawalne – choć nieuchwytne, „nieoczywiste". Do tych prawd rozum może przylgnąć na zasadzie *przyzwolenia*, które nie wynika z naturalnej konieczności logicznej, lecz z nadprzyrodzonej łaski.

Wiara jest cnotą nadprzyrodzoną, oznaczającą to, że człowiek wyszedł poza ograniczający horyzont własnego rozumu i przyjął do

wiadomości prawdy wiary, których bezpośrednio nie był w stanie uchwycić. Zgodnie z nauką katolicką wiara jest cnotą wynikającą z inteligencji człowieka – tak, jak miłość jest cnotą zrodzoną z jego woli.

Toteż pierwszą przesłanką ku temu, by wierzyć, jest ograniczoność ludzkiej inteligencji (przy okazji warto zauważyć, że każda dyscyplina nauki opiera się na jakiejś wierze[284]). Kolejną racją wiary jest autorytet Bożego Objawienia. Objawienie dokonuje się w historii, istotne są więc źródła historyczne, które je potwierdzają. Również autorytet stojący za słowami pochodzącymi od Boga jest czymś *poznawalnym w sposób rozumowy*. Wszak to nie jest tak, że ludzki umysł uznaje autorytet Boga, dzięki oparciu się na autorytecie Boga: byłoby to „błędne koło". Uznaje on wiarygodność Objawienia w wyniku rozumowania, gdzie roztrząsa i bada ideę Boga. Przeto każdy autorytet jest w systemie katolickim sprawą rozumu. Fakt, iż rozum podporządkowuje się, wynika z tego, że sam widzi konieczność takiego podporządkowania się.

Autorytet Boga stanowi kryterium, które „przebija" wszelkie pozostałe. To, w co wierzy chrześcijanin, jest pewniejsze od wszystkiego, gdyż w tym przypadku racja wiary nie tkwi w jakiejś osobliwości stworzenia, lecz polega na niezawodnej prawdzie, która jest u Boga.

165. Krytyka sprowadzania wiary do poszukiwania. – Lessing.

Tymczasem według koncepcji „odnowicieli" tym, co cechuje wiarę, nie jest *stałość*, czyli przylgnięcie do Bożej Prawdy, lecz *mo-*

[284] Każda nauka przyjmuje od innych nauk wiedzę, której w swoich ramach nie jest w stanie zweryfikować: wierzy zatem w prawdziwość tej wiedzy na zasadzie zaufania do innych nauk. Podobnie jest z funkcjonowaniem człowieka w rodzinie i społeczeństwie, gdzie musi on często polegać na wiedzy uzyskiwanej od innych.

bilność, czyli ciągłe poszukiwanie. Toteż powtarza się, że autentyczna wiara musi przechodzić przez kryzysy i pokusy; nie powinna też nigdy zaznać wytchnienia, gdyż grozi to stagnacją. Zaleca się wręcz wynajdywanie rozmaitych obiekcji: ma to nas rzekomo pobudzać „do nieustannego rewidowania własnych pewników związanych z chrześcijańskim przesłaniem" (*OR* z 16 stycznia 1979).

Owo dynamiczne pojmowanie wiary nosi wyraźne piętno modernizmu, w świetle którego wiara jest funkcją odczucia boskości, a wytworzone przez inteligencję prawdy konceptualne stanowią jakby zmienną transpozycję, specyficzny wyraz tych uczuć. Jest to myślenie rodem z niemieckiej filozofii transcendentalnej, która stawanie się wynosi ponad bycie. Wątpliwości wysuwają się tu przed pewniki, a szukanie nabiera większego znaczenia niż znajdowanie. Lessing sugestywnie oddał ową mentalność w przypowieści *„Eine Duplik"*: „Gdyby nieskończony i wszechmocny Bóg dał mi władzę wybierania między darem ukrytym w jego prawej ręce, czyli posiadaniem prawdy, a darem, który trzyma w lewej ręce, czyli poszukiwaniem prawdy, prosiłbym go *z pokorą*: o Panie, daj mi szukać prawdy, gdyż tylko do Ciebie należy jej posiadanie"[285].

Jednym z perwersyjnych aspektów tej koncepcji jest nazywanie *pokorą* nastawienia będącego w istocie wyrafinowaną *pychą*. Bo na czym właściwie zależy temu, który poszukiwanie prawdy przedkłada nad jej znalezienie? Czymś cenniejszym jest dla niego indywidualna droga, subiektywizm, życiowa dynamika własnego *ja*. Cenniejszym, niż prawdziwa wartość, przy której – znalazłszy ją – należałoby trwać. W gruncie rzeczy podmiot woli samego siebie od przedmiotu poszukiwania, co jest założeniem antropocentrycznym, niemożliwym do pogodzenia z religią, której celem jest

[285] Frankfurt 1778, str. 10. Znaczenie tej przypowieści zostało przybliżone na str. 9: „Tym, co stanowi o wartości człowieka, nie jest prawda, w której posiadaniu ktoś jest (albo tak mu się wydaje), lecz trud, jaki sobie zadał, by ją odkrywać".

poddanie się przez stworzenie swojemu Stwórcy, i która głosi, że właśnie w owym poddaniu się znajduje ono swe spełnienie. Nastawienie, w którym ceni się bardziej poszukiwanie niż posiadanie prawdy, graniczy z indyferentyzmem. Jan Paweł II potępił je w następujący sposób: „Obojętnością na prawdę jest też przypisywanie przez człowieka większej wartości poszukiwaniu prawdy niż jej znalezieniu, gdyż w ostateczności prawda ta nieuchronnie się mu wymyka" (*OR* z 25 sierpnia 1983). Jak podkreślił Papież, ten błąd pociąga za sobą inny, a mianowicie: „pomylenie zasady szanowania drugiej osoby niezależnie od wyznawanych przez nią ideałów z negowaniem istnienia prawdy obiektywnej".

166. Krytyka wiary definiowanej jako „skierowanie ku Bogu". – Biskupi francuscy.

Jak powiadają niektórzy, wiara polega na *skierowaniu człowieka ku Bogu*. Doktryna ta znalazła swoje odbicie w dokumencie wydanym po zebraniu plenarnym Episkopatu Francji w 1968 roku. Na str. 80 tego dokumentu odrzucono stanowczo definicję wiary jako *przylgnięcie umysłu do prawdy objawionej*. Uczyniono z niej *akt witalny*, osobowe skierowanie ku Chrystusowi:

„Przez długi czas przedstawiano wiarę jako przylgnięcie inteligencji oświeconej przez łaskę i pouczonej przez Boże słowo. Dziś jednak powraca się do takiego jej pojmowania, które jest bardziej zgodne z całością Pisma Świętego. Tak więc jawi się wiara jako przylgnięcie całego jestestwa do osoby Jezusa Chrystusa. Jest ona *aktem witalnym*, a nie tylko intelektualnym; aktem skierowanym na całą osobę, a nie tylko na prawdę teoretyczną [...]; dla takiej wiary nie będą stanowić zagrożenia szczegółowe trudności teoretyczne." Ponieważ wiara jest tym „witalnym aktem", trwa niezależnie od tego, w co się wierzy – byle istniało owo skierowanie.

Jest to nauczanie odbiegające od tradycyjnej linii Magisterium. Oczywiście, religia implikuje całościowe skierowanie osoby – a więc nie samej inteligencji. Niemniej wiara jest takim aktem człowieka, w który zaangażowany jest przede wszystkim umysł. Nie należy mylić różnych płaszczyzn i zdolności człowieka, gdyż w przeciwnym razie dojdzie także do pomieszania cnót teologalnych. Akurat wiara jest taką cnotą, która wiąże się z ludzką zdolnością poznania, a nie – osobowego skierowania. Wiadomo, że religia obejmuje trzy cnoty teologalne, lecz jej rdzeniem jest wiara, a nie napięcie i wyczekiwanie związane z nadzieją. Nie przeczę, że postawę osoby głęboko religijnej można nazwać skierowaniem się ku Bogu, ale fałszywe jest twierdzenie, jakoby na tym polegała wiara.

Dominantą religii jest podporządkowanie się, a jej fundamentalną zasadą, która wręcz ją konstytuuje, jest uznanie przez człowieka swej zależności od Boga. Tymczasem proponowana tu zasada „skierowania" poniekąd sugeruje autonomiczne decydowanie przez człowieka o własnej pozycji względem Boga, czyli kładzie nacisk raczej na niezależność.

167. Motywy i pewność wiary. – Aleksander Manzoni.

„Odnowiciele" oddalają się od doktryny Kościoła również w swym nauczaniu na temat *motywów*, jakie stoją za wiarą. Twierdzą na przykład, że motywem wiary jest ludzkie pragnienie doskonałego osobowego zintegrowania, bądź pragnienie ukojenia. Ów motyw jest rzecz jasna uprawniony i uznawany przez katolicką teologię, ale nie jako główny i podstawowy. Właściwą perspektywą religii nie jest ukojenie, lecz dopełnienie celu stworzenia – a tym celem jest Bóg. Znów więc widzimy, jak do głosu dochodzi antropocentryzm. Celem, jaki Bóg wyznaczył człowiekowi, jest *spra-*

wiedliwość[286], czyli przyjęcie woli Boga. Jednocześne za nim kryje się cel, jaki postawił przed sobą sam Bóg, a mianowicie doprowadzenie człowieka – poprzez błogosławieństwo związane z czynieniem sprawiedliwości – do szczęścia wiekuistego. Z ludzkiej perspektywy pierwszym celem powinna być więc sprawiedliwość: „Błogosławieni ci, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyceni" (Mt, V, 6). W tej scenerii błogosławieństwa element subiektywny (podmiot) powinien się umniejszyć, by zatryumfował *Cel* (Przedmiot).

Również *fundament* pewności wiary znajduje się poza podmiotem. Pewność ta jest dla wierzącego najbardziej niezachwianą ze wszystkich pewności: przekracza pojmowalność rzeczy objawionych oraz wszelkie uwarunkowania historyczne. Ponieważ objawiona rzecz jest tego rodzaju, że ludzki umysł nie może sam do niej dojść ani jej zweryfikować, jedynym sposobem ugruntowania pewności jest *przyjęcie* tej Prawdy, niczego do niej od siebie nie dodając, czyli w istocie całkowite przerzucenie motywów pewności ze strony podmiotu na Przedmiot. Pewność, jaką ma wierzący co do dogmatów wiary, nie opiera się na argumentach na rzecz Prawdy, jakie udało się zgromadzić na przestrzeni dziejów, ani na obaleniu wszelkich zarzutów, które przeciw niej wysuwano. Opiera się ona na zasadzie wykraczającej poza wszelkie warunki i argumenty. W przypadku katolika wierzyć, to wiedzieć, że wobec Prawdy, w którą wierzy, nie jest w stanie ostać się żaden faktycznie bądź potencjalnie wysuwany argument; że zgłaszane wobec niej obiekcje – czy to dawniej, czy teraz, czy kiedykolwiek w przyszłości, gdy ludzkość będzie, po ludzku rzecz biorąc, być może dużo światlejsza i mądrzejsza – są bezsilne i fałszywe.

---

[286] „*Quærite ergo primum regnum Dei et iustitiam eius*, Szukajcie wpierw Królestwa Bożego i jego sprawiedliwości." (Mt, VI, 33).

W swym dziele pt. *Moralność katolicka*[287] A. Manzoni zadał następujące pytanie: „Czy zbadaliście wszystkie zarzuty [przeciwko Objawieniu]? Wszystkie wątpliwości dotyczące faktów, chronologii, historii naturalnej, moralności itp.? Czy przedyskutowaliście wszystkie argumenty przeciwników, wykazaliście ich fałszywość i niespójność? To jeszcze nie wystarczy, by wierzyć w Pisma. Jest możliwe – zaiste, więcej niż możliwe! – że powstaną w przyszłych pokoleniach ludzie, którzy obmyślą nowe argumenty przeciw prawdom Biblii; wezmą oni pod lupę historię [...], będą twierdzić, że odkryli fakty, w świetle których owe prawdy Pisma Świętego jawią się jako nader wątpliwe. Otóż musicie zaręczyć, że w tych argumentach, których jeszcze nie wynaleziono, będzie się roiło od błędów. Czy jesteście gotowi? Jeśli odmówicie, przyznajcie lepiej, że nie ma w was wiary."

Zatem wiara jest niewzruszonym przeświadczeniem, które stanowczo odrzuca klauzulę *rebus sic stantibus*[288], czyli klauzulę historyczności, i wprowadza człowieka w sferę nadhistoryczną, ponadczasową, gdzie rządzi Wszechmocny, u którego „nie ma przemiany ani cienia zmienności[289]".

[287] Op. cit., t. II, str. 544-5; por. też: t. III, str. 358-9.

[288] „Ponieważ sprawy przybrały taki obrót" (zastrzeżenie umieszczane w traktatach lub w umowach cywilnych) – *przypisek tłumacza.*

[289] „Non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio" (Jk, I, 17).

ROZDZIAŁ XIX

CNOTA NADZIEI

168. Przemieszanie wiary z nadzieją. – Hebr. XI. – Racjonalność cnót nadprzyrodzonych.

Odejście od rozumowych podstaw wiary, zastąpienie ich „osobowym skierowaniem", wypacza charakter Objawienia, które przestaje być dla człowieka *dowiadywaniem się prawd* będących poza zasięgiem jego własnych intelektualnych poszukiwań, a zaczyna być dążnością – mobilizowaniem jego energii w zwracaniu się ku nieskończoności. Towarzyszy temu przekonanie, że intelektualne przylgnięcie do nadprzyrodzonych dogmatów jest czymś łatwym, a w każdym razie łatwiejszym niż „przylgnięcie praktyczne". Tymczasem owo intelektualne przylgnięcie wymaga całkowitego przestawienia najwyższej sfery człowieka; nie ma ono nic wspólnego z „łatwym" przyjmowaniem do wierzenia bytów wyobrażeniowych, poznawanych np. w mitologii. Obejmuje zmianę płaszczyzny, czyli *saltus* („wskoczenie") na płaszczyznę nadprzyrodzoną. Jest to coś, co dokonuje się przy mocnym zaangażowaniu inteligencji. Tak więc wiara zawiera głębię metafizyczną, która sprawia, że można ją postawić obok dwóch pozostałych cnót teologalnych, tj. nadziei i miłości.

Ale ponieważ myśl współczesna interpretuje wiarę jako dążność (osobowe skierowanie), zaznacza się tendencja, by czynić z wiary inną postać nadziei – co zniekształca porządek logiczny, a mianowicie sytuuje wiarę w kontekście chęci i oczekiwań, a nie poznawania. Pomieszanie nadziei i wiary bierze się z egzystencjalizmu, przy czym jako argument bywa tu przywoływany fragment z Listu św. Pawła do Hebrajczyków (XI, 1): „wiara jest poręką (dosł.

substancją) rzeczy, których się spodziewamy, dowodem rzeczy, których nie widzimy"; został on też użyty przez Dantego w jego słynnym poemacie (*Raj*, XXIV, 64-65):

fede è sostanza di cose sperate
ed argomento delle non parventi.

Wszyscy Ojcowie i Scholastycy słusznie rozumieli, że wiara jest „substancją" – *hypostasis*. Innymi słowy: podłożem, fundamentem nadziei. Nadprzyrodzone rzeczy, których się spodziewamy, mają swe uzasadnienie w nadprzyrodzonych rzeczach, w które wierzymy. Wiara jest podłożem, w którym nadzieja znajduje oparcie – a nie odwrotnie. Mamy nadzieję na osiągnięcie nieba dlatego, że w nie wierzymy, a nie: wierzymy w niebo dlatego, że mamy nadzieję się w nim znaleźć.

Tymczasem moderniści odwrócili tę kolejność, czyniąc z nadziei córkę wiary. Jak twierdzą, człowiek zaczyna swe wchodzenie w świat wartości od nadziei. Z tych wartości, których się spodziewa, czyni następnie przedmiot wiary i pewności. Tendencja do zamieniania wiary w nadzieję zaznaczyła się nawet podczas krajowych synodów. Przejawem tego są niekiedy ekstrawaganckie, ale dość jednoznaczne w swej wymowie definicje. Np. w dokumentach synodu w Ticino znalazło się takie osobliwe ujęcie: „Wiara, to powiedzenie sobie i Bogu, czego się spodziewamy." Definicja ta jest dowodem na doktrynalną degrengoladę i zerwanie z teologiczną tradycją.

Chociaż można od biedy powiedzieć, że wiara jest „doświadczaniem Boga", moderniści sięgają do tego sformułowania nader skwapliwie, nadając mu zbyt dosłowne znaczenie. Zapominają, że w tym życiu można doświadczyć Boga tylko dzięki nadzwyczajnej łasce; dotykamy tu w każdym razie teologii mistycznej. Również Jan Paweł II nauczał, zwracając się do teologów, że „człowiek przekracza granice czysto naturalnego poznania, zaznając w ten sposób Boga, co w przeciwnym razie nie byłoby możliwe." Ale natychmiast

dodał, powołując się na św. Tomasza, że doświadczenie Boga jest faktem zasadniczo intelektualnym: „Człowiek może, posługując się rozumem, uzyskać *pewne zrozumienie* nadprzyrodzonych tajemnic, ale tylko o tyle, o ile jest ono oparte na niezachwianym fundamencie wiary, która jest *uczestnictwem w tym poznaniu, jakie posiada Bóg oraz błogosławieni wybrani*" (*OR* z 17 paźdz. 1979). A któż ośmieli się powiedzieć, że człowiek – dopóki żyje tu, na ziemi – doświadcza tak, jak doświadczają ci, którzy dostąpili chwały Nieba?

Konkludując, pierwotność wiary względem nadziei należy do fundamentów religii katolickiej, która opiera się na racjonalności. Wszystkie cnoty teologalne są czymś *umotywowane* – a czymże jest *motyw*, jeśli nie *racją* (rozumem)? Ten rozumowy charakter aktu [ludzkiej woli] był wyraźnie uwydatniony w formułach, które dziś popadły w zapomnienie, a które dotyczyły aktu *wiary*, *nadziei* i *miłości*, a także aktu *skruchy*, o którym nauczano w katechizmie i który należał do codziennej praktyki chrześcijan. Wierzymy w Objawienie *dlatego, że* Bóg istnieje, a jego słowo jest niezawodne. Mamy nadzieję na wieczne zbawienie *dlatego, że* Jezus Chrystus odkupił nas i wspiera naszą wolę. Miłujemy Boga *dlatego, że* jest on dobrem nieskończonym, nieskończenie godnym miłowania. Miłujemy bliźniego, który nie zasługuje na miłość nieskończoną, *dlatego, że* kochamy Tego, który jest nieskończenie godzien miłości i który z miłości uczynił mnie i mojego bliźniego. Wreszcie odczuwamy ból i żal z powodu grzechów *dlatego, że* obraziliśmy Boga i naraziliśmy się na utratę wiecznej nagrody.

Racjonalność przepaja wszystkie akty religii katolickiej, która nigdy nie opiera się na człowieku, lecz na absolutnym, wszechpotężnym Bogu[290].

[290] Pomieszaniu pojęć w dziedzinie teologii sprzyja posoborowa tendencja do uogólnień i „przybliżeń", co sprawia, że pod to samo słowo podciąga się różne znaczenia. W *OR* z 30 marca 1983 r. znalazł się tekst pewnego biskupa; czytamy

ROZDZIAŁ XX

CNOTA MIŁOŚCI

169. Miłość według koncepcji katolickiej.

Metodyczne, odwołujące się do najlepszych tradycji teologicznych omawianie aktów wiary, nadziei i miłości każe nam w tym momencie zająć się pojęciem miłości, któremu niestety w dzisiejszych czasach próbuje się często nadawać znaczenie mało precyzyjne – tak, iż miłość poniekąd zaczyna mieścić w sobie zarówno wiarę, jak i nadzieję.

Wprawdzie *prymat miłości*, do którego odnoszą się słynne słowa św. Pawła (I Kor, XIII, 13), jest uznawany przez całą teologię – zarówno w szkołach intelektualistycznych, jak i woluntarystycznych – jednak nie oznacza to, że dwie pozostałe cnoty teologalne można formalnie sprowadzić do miłości i że w ten sposób tracą one swą własną tożsamość. Jak wyjaśnił św. Tomasz (*Suma Teologiczna*, II^a, II^{ae}, kw. XXIII, art. 8), wola ma tę cechę, że *kieruje się* na pożądany przedmiot i niejako wprowadza podmiot w przedmiot. Natomiast inteligencja *przyjmuje* przedmiot, co w pewnym sensie oznacza wprowadzenie go w podmiot: „Operacja inteligencji (rozumienia) dokonuje się na ile to, co rozumiane, jest w rozumiejącym, *operatio*

---

w nim, że nie wystarczy wierzyć w Boga, lecz trzeba także wierzyć w człowieka, ponieważ Bóg uwierzył w człowieka: w Adama, w Ewę, w Apostołów, w Judasza itd. - „wszak usiłował ich za wszelką cenę zbawić". Wypowiedź ta nie tylko przeczy Pismu Świętemu (Jer, XVIII, 5) i nie tylko widzimy tu brak rozróżniania między *credere Deum*, *credere Deo* i *credere in Deum*, ale na dodatek słowo „wierzyć" jest tu używane - jak można się domyślić - w znaczeniu „miłować", co stanowi typowy przejaw owej wieloznaczności, dzięki której niedługo będzie można powiedzieć cokolwiek o czymkolwiek.

intellectus completur secundum quod intellectum est in intelligente." Wiara jako cnota intelektualna dosięga Boga poprzez przyzwolenie na rzeczy, których nie widać; nadzieja dosięga Go poprzez wyczekiwanie nieposiadanego Boga; natomiast miłość dosięga Boga, „aby w nim pozostać, *ut in ipso sistat*". Już w tym życiu Bóg jest miłowany – i właśnie jako miłowany jest On osiągnięty.

Wiara i nadzieja, ze względu na spełnianą przez nie rolę „środka do celu", przemijają, natomiast „miłość nigdy nie ustaje, *caritas nunquam excidit*" (I Kor, XIII, 8). Wiara ustaje, odkąd człowiek ogląda Boga; nadzieja – odkąd człowiekowi dane jest Go posiąść. Inaczej jest z miłością, która po osiągnięciu przez człowieka eschatologicznego celu trwa nadal. Wyzbywa się jedynie niedoskonałości, jaka ją cechowała w życiu ziemskim.

Owa szczególna znakomitość miłości wynika nie tylko z faktu, że nie jest ona środkiem, lecz aktem osiągającym kulminację i uwiecznienie w Bogu. Wchodzi tutaj w grę dodatkowa racja teologiczna: jako *istniejące w myślach Boga*, skończone byty *nie mogą nie być*, gdyż porządek idealny, który jest w Bogu, stanowi naturalną emanację Jego istoty. By posłużyć się przykładem: dana róża mogłaby nie istnieć, ale niepodobna, by nie istniała idea tej róży. Widzimy więc, że rzeczy realnych, którym zostało użyczone istnienie, mogłoby nie być. Tylko okazana przez Boga miłość sprawiła, że są.

Tę niezwykłą prawdę opiewał Dante w Boskiej Komedii (*Raj*, XXIX, w. 13-18):

Non per avere a sè di ben acquisto
(Nie, by radości własnej przywileje)

ma perchè suo splendore
(zwiększyć, lecz by blask, co z niej się wyłania)

potesse risplendendo dir „Subsisto"
(mógł, świecąc, wyrzec o sobie: „Istnieję")

in sua etternità, di tempo fore
(w bezczasie wiecznym, za granicą trwania)

fuor d'ogni altro comprender, come i piacque
(i pojmowania, z woli swej podmuchu)

s'aperse in nuovi amor l'etterno amore.
(pramiłość nowe stworzyła kochania.)

Stworzenie wzięło się zatem z Bożej miłości, bez której istniałoby zapewne w Bogu, ale nie w sobie samym.

Jednak nawet to szczególne wyróżnienie cnoty miłości nie zmienia faktu, że najpierw była Idea. Przeto również jej – z innego tytułu – należy się pierwszeństwo: wszak istnienie konieczne (chociaż w tym przypadku dotyczy ono „jedynie" *idei* będącej w Bogu), to coś więcej, aniżeli istnienie przygodne, a takie właśnie zostało użyczone światu.

Miłość jest nie tylko najznakomitszą z cnót, ale nadto jest ona szczególnym znakiem rozpoznawczym chrześcijaństwa: poganom obca była zarówno idea miłości, jaką Bóg obdarzył świat, jak i idea miłości, jaką człowiek winien darzyć Boga. W *„Etyce Nikomachejskiej"* Arystoteles zaprzecza wręcz, by mogła istnieć przyjaźń między Bogiem a człowiekiem, argumentując to ich wzajemną transcendencją. Tak samo odrzuca ją w swej *„Uczcie"* Platon, gdyż – jak twierdzi – miłość jest synem Penii, czyli niedostatku.

Jednak u „odnowicieli" sens tego wyróżnienia miłości został wypaczony. Tak, jak przeżywanie przedkładają oni nad logikę i myślenie, podobnie znoszą oni prawo – które jest przecież strukturą moralności i kośćcem religii – w imię miłości, zaś sam Kościół najchętniej zinterpretowaliby oni jako ferment (zaczyn) miłości.

170. Życie jako miłość. Ugo Spirito.

To zatapianie i rozpuszczanie wszystkich wartości – a zwłaszcza wartości logicznych – w kategorii miłości doczekało się systematyzacji w dziele pt. *La Vita come amore*, przy czym jego autor, Ugo Spirito, przestrzega przed schyłkiem cywilizacji chrześcijańskiej, która jego zdaniem jest zanadto zdominowana przez Logos. Jeśli chodzi o główną tezę książki, prowadzi ona nieuchronnie do zanegowania Słowa, czyli Trójcy Świętej, czyli Boga. Ugo Spirito uważa, że Logos jest niemożliwy do pogodzenia z *agape* i że miłość można osiągnąć jedynie eliminując dualizm. Należy zwłaszcza zrezygnować z przeciwstawiania dobra złu, wyrzec się wartościowania. Innymi słowy do tego, by być w stanie kochać, konieczna jest „akryzja", czyli powstrzymywanie się od wszelkich sądów; trzeba też zapomnieć o zasadzie niesprzeczności, zgodnie z którą zło nie jest dobrem. Według autora kryzys obecnego świata jest niczym innym, jak rezultatem nagminnego formułowania sądów, wskutek czego człowiek jest rozdwojony między wartościami a niewartościami, między rzeczami, które trzeba kochać i tymi, które należy nienawidzić.

Trudno nie zauważyć, że tego typu twierdzenie pociąga za sobą daleko idące następstwa, również metafizyczne. Miłość byłaby możliwa jedynie kosztem zgody na to, że wszelkie inne wartości się nie liczą. Ale rozumowanie, że dana rzecz jest godna miłości dlatego, że nie może zostać oceniona jako godna miłości, zawiera oczywistą sprzeczność. Jest to błędne koło, podobne do tego, z jakim mamy do czynienia w przypadku pyrronizmu: jeśli bowiem w imię miłości odrzucamy rozróżnienie na to, co godne miłości, oraz to, co zasługuje na nienawiść, samo to odrzucenie *uniemożliwia uznanie za „bardziej godny miłości" brak rozróżniania.* Nie trzeba dodawać, że ponieważ owa teoria *życia jako miłości* brzydzi się kategorycznymi sądami, odrzuca też absolutny wyrok etyczny, jakim jest piekło. Przy czym nie chodzi nawet o czynienie założe-

nia, że wszyscy są zbawieni (a mianowicie sprawiedliwi dzięki sprawiedliwości, zaś niegodziwcy dzięki miłosierdziu), lecz o to, że w świetle owej koncepcji cnota i występek stanowią jedno, są poza wszelkimi opozycjami[291].

171. Miłość a prawo.

Skoro w nieskończoności Duch Święty pochodzi od Słowa, a w sferze duchowej wola pochodzi od inteligencji, zanegowanie tego pochodzenia pociąga za sobą wchłonięcie prawa przez miłość: człowiek, który ma miłość, nie podlega prawu (rozumianemu wyłącznie jako system nakazów i sankcji).

Co więcej, przeciwstawia się prawo duchowi, ukazując je jako coś na kształt zgryźliwego starca, a jednocześnie jako zaprzeczenie Ewangelii. Tymczasem doktryna katolicka naucza, że do miłości należy też posłuszeństwo przykazaniom i że zasada miłości każe człowiekowi dostosować swoją wolę do ładu moralnego, jaki wynika z Bożego prawa. Słowa Chrystusa z Ewangelii według św. Jana (XIV, 15) są jednoznaczne: „Jeżeli mnie miłujecie, zachowujcie moje przykazania, *Si diligitis me, mandata mea servate.*" Gdyby nie było prawa, jakże przejawiałaby się miłość człowieka? Miłość nie polega na zniesieniu prawa, lecz na jego wypełnieniu, podobnie jak w metafizyce wola implikuje intelekt, zaś w teologii – jeśli wolno się tak wyrazić – Duch Święty implikuje Słowo.

Przede wszystkim trzeba zauważyć, że chrześcijańskie prawo łaski (nie inaczej, niż moralność naturalna) stanowi zasadę obligatoryjną, gdyż Ewangelia jest nowym prawem, ale prawem, nowym przykazaniem, ale przykazaniem. Prawo ma charakter obligatoryj-

[291] Podobną teorię zawarł też D. Flusser w swojej książce pt. *Jezus*. Ale wystarczy posiadać nieco wiedzy historycznej, by uznać te, zdawałoby się, nowoczesne pomysły za mało oryginalne. Doktryna *życia-miłości* jest łudząco podobna do zwalczanych niegdyś przez św. Jana Damasceńskiego „Ethicoproscoptes".

ny, gdyż towarzyszy mu dwojaka sankcja: sankcja bezpośrednia, w postaci wewnętrznego wyrzutu, i niezależna od innych sankcja w postaci odpłaty eschatologicznej. Odrzucenie prawa jako niezgodnego z moralnością jest nieuzasadnione, gdyż cały zbiór prawa, o którym mówimy, jest syntezą moralności. Słowa św. Pawła, że „prawo nie dla sprawiedliwego jest przeznaczone, *lex iusto non est posita*" (I Tm, I, 9) i że ludzie, którzy nie znają Objawienia i opierają się na moralności naturalnej „sami dla siebie są prawem, *ipsi sibi sunt lex*" (Rz, II, 14), oznaczają – zgodnie z jednomyślną tradycją katolicką – wcale nie to, że sprawiedliwym prawo nie jest *dane*, a jedynie to, że nie jest im *narzucone*. Sprawiedliwy z miłości przyswaja sobie normy prawa, a więc to prawo nie jest dla niego czymś zewnętrznym, lecz *zinterioryzowanym*. Wówczas obowiązek zachowywania prawa przemienia się w wolność. Jest to filozofia wywodząca się ze stoicyzmu, jednak w etyce chrześcijańskiej zasada ta nabiera szczególnego charakteru jako specyficzny aspekt prawa łaski. W swym komentarzu do wspomnianego fragmentu z Listu do Rzymian św. Tomasz naucza (zob. lekcja 3), że najwyższym stopniem ludzkiej godności jest podążanie ku dobru pod wpływem wewnętrznego impulsu; niższym stopniem jest podążanie ku niemu za namową bliźniego, ale bez przymusu; trzecim stopniem, ale który wciąż daje tytuł do godności, jest sytuacja, gdzie trzeba zostać do tego dopiero przymuszonym. Jednak w przypadku wszystkich trzech stopni ostateczną przyczyną aktu woli – czyli przyczyną miłości – jest obowiązek wynikający z prawa. Przy czym należy zauważyć, że w gruncie rzeczy to nie prawo zostaje zinterioryzowane (jakby wchłonięte przez człowieka), lecz to człowiek utożsamia się z prawem i w ten sposób pozwala, by kształtowało ono jego wolę. Na pierwszym planie jest prawo, a nie człowiek. Jak naucza św. Augustyn w dziele *O duchu i literze*, księga I, rozdz. 30, p. 52, wolność nie usuwa lecz utwierdza prawo, a *głowa* ludzkiego życia jest poza człowiekiem: „Występek zaczy-

nej, dzięki któremu zostaje ona skierowana ku właściwemu celowi i przeznaczeniu" (*ST*, I^a, II^{ae}, kw. 91, a. 2).

173. Przypomnienie doktryny katolickiej.

Katolicka doktryna prawa naturalnego streszcza się w trzech punktach:

1) Prawo naturalne jest porządkiem absolutnym, zakorzenionym w ontologicznym Absolucie.

2) Prawo naturalne jest bezpośrednio poznawalne przez istotę rozumną.

3) Prawo naturalne zawiera kwalifikację wszystkich możliwych czynów ludzkich, co ma jednocześnie odbicie w *wiedzy praktycznej*: ktokolwiek działa, kształtuje ową praktykę dokonując wyborów moralnych; z drugiej strony ta wiedza praktyczna podlega systematyzacji w ramach *kazuistyki*.

Tak więc prawo naturalne jest dyktowane przez *rozum praktyczny*, który ocenia *zasadność* (*konieczność bycia*) ludzkich działań. Współistnieje on z *rozumem spekulatywnym* badającym *byt* rzeczy (*ST*, I^a, II^{ae}, kw. 94, a. 2). Podobnie, jak z zasad przyświecających rozumowi spekulatywnemu wywodzone są wszystkie prawdy szczegółowe, tak też z zasad rozumu praktycznego wywodzona jest całość ocen dotyczących możliwych działań. W obu przypadkach istnieje ryzyko popełnienia błędu – zwłaszcza, gdy sytuacja się komplikuje, tj. ze względu na kolejne dedukcje (wnioskowania) oddalamy się od „twardego rdzenia" zasad. Teologia katolicka zawsze dokonywała podziału na *bliskie dedukcje*, wynikające bezpośrednio z zasad, a przez to pewne, oraz *dalsze dedukcje*, których pewność zmniejsza się w miarę oddalania się od źródła.

Otóż, w zacytowanej wyżej wypowiedzi, Paweł VI postuluje powrót do tych reguł. Jest coś niewzruszonego i niezawodnego w

nakazach moralnych, a z drugiej strony istnieje pewne „pole manewru" składające się z różnych wariantów i możliwych zmian w obszarze ludzkich działań, w ramach których należy jednak zawsze kierować się tymi moralnymi nakazami. Taka zgodność jest często trudna do rozpoznania, a zawsze trudna do chcenia. Niemniej trudność związana z jakimś poznaniem nie eliminuje absolutnej ważności jego przedmiotu.

174. Majestat prawa naturalnego i jego lekceważenie.

Majestat i respekt wzbudzany przez prawo naturalne został nadszarpnięty przez obecne czasy, w których człowiek woli kierować się swym „widzimisię" i okazuje szczególną zapamiętałość w obalaniu wszelkich tabu. Świat grecki opiewał niewzruszoność prawa, które zawsze obowiązywało i zawsze będzie obowiązywać. W *Królu Edypie* prawo to „przemierzało szczyty, ὑψίποδες νόμοι" (w. 865-60) i „nie mogło legnąć w zapomnieniu, μήποτε λάθα κατακοιμάσῃ" (w. 870). Także w *Antygonie* jest fragment podkreślający ponadczasowy wymiar prawa: „nie od dziś i nie od wczoraj trwa, lecz żyje wiecznie" (w. 456). Z nie mniejszą atencją traktuje je Seneka (*Ad Helviam*, 8), dla którego „prawe sumienie i niezmienne prawa przyrody" są dwoma najwspanialszymi rzeczami pod słońcem. Przeto niemal zbędne wydaje się przytaczanie słynnego zdania Kanta z *Krytyki praktycznego rozumu*: „Dwie rzeczy napełniają umysł coraz to nowym i wzmagającym się podziwem i czcią, im częściej i trwalej nad nimi się zastanawiamy: niebo gwiaździste nade mną i prawo moralne we mnie."

Majestat prawa moralnego wynika z jego niewzruszonej mocy, która w Bogu utożsamia się z samym bytem Boga. Dzieli ono Jego przymioty, jakimi są wieczność i absolut, i nie ma nic wspólnego z ideą stwarzania: podobnie, jak Bóg, prawo moralne nie miało początku, a tradycja teologiczna Kościoła zawsze wykluczała możliwość, by było ono jednym ze stworzeń. Świat został stworzony, ale

prawo moralne jest niestworzone. Wiemy, że według zwolenników szkoły woluntarystycznej, której czołowym przedstawicielem był Wilhelm Ockham, nawet prawo moralne miałoby stanowić byt przygodny, stworzony; ale nawet najłagodniejsza interpretacja idąca w tym kierunku musi prowadzić do traktowania moralności jako czegoś akcydentalnego – a to niweczy samą jej istotę.

Zdaniem Ockhama można byłoby bez popadnięcia w sprzeczność założyć inny ład moralny, który Bóg mógłby także chcieć w sposób całkowicie wolny, a gdzie dobro byłoby tym, czym w aktualnym porządku jest zło...

Jednak ze względu na absolutną wartość prawa naturalnego zło jest złem nie tylko w naszym stworzonym świecie, lecz w każdym świecie, jaki tylko mógłby powstać. Prawo moralne jest *bezosobowe* – co nie oznacza, że nie dotyczy osób: owszem, dotyczy ich w pierwszym rzędzie, lecz góruje nad nimi, nie będąc ich wytworem czy też emanacją.

W naszych czasach fundament ontologiczny prawa moralnego jest podmywany przez nowatorskie nurty teologiczne, które usiłują podważyć oczywistą prawdę, że prawo jest pierwotne względem działania ludzkiej woli. Słowem, próbuje się je przypisać kreatywności podmiotu. Deklarowanym celem XII Krajowego Tygodnia Biblijnego, który został zorganizowany w 1972 r. w Rzymie, miało być „odnowienie teologii moralnej nie tylko w jej ujęciach formalnych, lecz również na płaszczyźnie *merytorycznej*". Pomysłodawcom chodziło o „wyposażenie moralności w autentyczny fundament". W materiałach, które dobitnie świadczą o obecnej tendencji do zastępowania niezawodnych definicji ustalonych przez Kościół radosną twórczością poetycko-filozoficzną, czytamy: „zanim jeszcze pojawiła się doktryna, religia chrześcijańska była i nadal jest przede wszystkim *eklezjalnie poświadczaną obecnością dnia Pana*" (*OR* z 1 października 1972). Jest to definicja nie tylko

dziwaczna, ale i fałszywa, gdyż religia nie bazuje na subiektywnym doświadczaniu czyjejś obecności, lecz wobec braku takiego bezpośredniego doświadczenia za swą podstawę przyjmuje obiektywne słowa i fakty. Skądinąd nie jest prawdą, że zło w swojej istocie polega na „nadwerężeniu eschatologicznej dążności osoby do wpisania się w historię zbawienia" (*OR* z 27 września 1972). Oczywiście, zło taką dążność nadweręża, ale nie na tym polega jego dramat, że osłabia ono skierowanie osoby ludzkiej ku jej przyszłości, lecz na tym, że – niezależnie od konsekwencji doczesnych – narusza fundamentalną relację między dwoma naturami: tym, co skończone, a tym, co nieskończone. W dodatku podczas wspomnianego Tygodnia Biblijnego poddano w wątpliwość trwałość i niezmienność prawa naturalnego, gdyż wprowadzono dość karkołomne rozróżnienie na „moralność transcendentalną" i „moralność kategorialną" oraz rozmnożono etyki nowotestamentowe, a mianowicie wiele zawartych w Ewangelii nakazów zinterpretowano jako wynikające wyłącznie z kontekstu historycznego. Zresztą ową pogardę dla nakazów wyrażono wprost: „Nie chodzi o przestrzeganie pewnego zbioru nakazów, lecz o poddanie się prawdzie Chrystusowej, co oznacza życie głębią wiary" (*OR* z 30 września i z 1 października 1972). Trudno zrozumieć, jaki ma być cel zastępowania precyzyjnych i jasno zdefiniowanych pojęć pojęciami mglistymi i pełnymi dwuznaczności. O ile powyższa teza ma być zgodna z odwiecznym nauczaniem Kościoła, czemu *po prostu* nie stwierdzić, że to wiara działa przez miłość, i nie przyznać, że *duch* Chrystusa jest równoznaczny z jego *przykazaniami*? Wszak Chrystus przewodzi zarówno czynom, jak i duchowi, czyli intencjom przyświecającym tym czynom.

ROZDZIAŁ XXI

PRAWO NATURALNE

175. Prawo naturalne jako tabu. – Kardynał Suenens. – Hume. – Krytyka.

Z forsowaniem ewolucyjnego charakteru prawa naturalnego – co stało się jednym z leitmotywów teologii „odnowicieli"[294] – idą w parze próby sprowadzania owego prawa do zbioru nawyków myślowych, nie mających głębszego racjonalnego uzasadnienia.

Znane z etnologii słowo „tabu", oznaczające skrajnie zabobonny stosunek do rzeczy nieożywionej uważanej za coś absolutnie świętego i nietykalnego, zostało przejęte nie tylko przez publicystykę świecką, lecz od pewnego czasu także przez biskupów i teologów. Na przykład kard. Suenens w swym liście duszpasterskim na temat seksualności (*OR* z 21 lipca 1976) nie wspomina ani słowem o wynikającej bezpośrednio z prawa naturalnego prokreacji jako o celu małżeństwa, natomiast stwierdza, że „zdrowa ewolucja przełamała niektóre tabu i wprowadziła więcej naturalności do relacji między mężczyzną a kobietą". Tak oto cnoty moralne, po pozbawieniu ich szczególnej rangi, jaką cieszyły się dotąd w etyce

[294] Jako typowy można uznać przypadek P. Currana, jednego z najsłynniejszych uczniów P. Häringa, który był głównym propagatorem owej teorii w USA. Po tym, jak zaczął głosić, że „prawo naturalne i moralne podlega nieustannej ewolucji", został pozbawiony katedry uniwersyteckiej przez arcybiskupa Waszyngtonu. Jednak w wyniku akcji protestacyjnej, w której wzięło udział 6 tys. studentów i 400 profesorów, arcybiskup cofnął swoją decyzję (*ICI*, nr 288 z 15 maja 1967, str. 7).

chrześcijańskiej, zostały postawione w jednym rzędzie z błędnymi mniemaniami i przesądami.

Ci, którzy przyrównują prawo naturalne do tabu, nie zdają sobie chyba sprawy z tego, że negowanie prawa naturalnego, to negowanie bytu oraz brnięcie w nierozwiązywalne sprzeczności. Byt istnieje dzięki swej wewnętrznej spoistości, opierając się skłonnościom człowieka do jego wynaturzania i niweczenia. To samo należy powiedzieć o prawie naturalnym, które jest *porządkiem bytu.*

David Hume, którego można uznać za prekursora takiego myślenia w erze nowożytnej, snując swe rozważania nad sprawiedliwością napisał: „Do tej samej kategorii, w jakiej mieści się przesąd, można także zaliczyć prawo, z tą różnicą, że przesąd jest zbędnym i szkodliwym dziwactwem, podczas gdy prawo jest pożyteczne, a nawet *absolutnie konieczne* do zapewnienia społeczeństwu pomyślności [...]"; choć „w istocie należy stwierdzić, że wszelkie względy, jakimi cieszą się zarówno prawo, jak i sprawiedliwość, są *całkowicie bezpodstawne*[295]". Uderza użycie niemal obok siebie określeń „absolutnie konieczne" i „całkowicie bezpodstawne" w odniesieniu do tego samego przedmiotu rozważań. Wątpię, by można było uśpić w człowieku zdolność analizy bądź podziałać na niego sugestią do tego stopnia, aby nie widział on sprzeczności w tym, że jakaś rzecz jest zarazem *konieczna* (czyli nie może jej nie być) i *bezpodstawna* (pozbawiona właściwie racji bytu).

Skoro zaczęto traktować jako *tabu* własność albo cnotę czystości i posłuszeństwa, powinno się – żeby być konsekwentnym – uznać za takie również miłość ojcowską, synowską czy małżeńską, a także odrazę do sodomii, kanibalizmu i nekrofilii. I rzeczywiście, obserwujemy dziś coraz liczniejsze przykłady takiego nastawienia. Nasiąkają nim całe społeczeństwa, w związku z czym wielu ludzi

[295] *Traktat o zasadach ludzkiego poznania* (1748).

nie ma dziś nic przeciwko rozwodom, stosunkom homoseksualnym, aborcji itp.

176. Prawo wytworem człowieka. – Duméry.

Atak na prawo naturalne przeradza się u modernistów w próbę wymazania różnic między istotami oraz usunięcia zależności bytów, które ze swej natury są zależne. Wolność podmiotu wierzga przeciwko absolutowi Boskiego Prawodawcy, o którym Victor Hugo napisał, że „Jest, jest i jeszcze raz jest", oraz przeciwko niezmienności istot. Toteż atak przejawia się między innymi w formie filozofii rewolucyjnej – bo jest to, w rzeczy samej, bunt człowieka przeciwko wszelkiemu prawu zakorzenionemu w naturze i w istocie. Jak twierdził Sartre, nie ma czegoś takiego, jak natura ludzka; jest tylko nieustanny proces destrukcji i rekonstrukcji człowieka przez człowieka. Doktryna katolicka odmawia człowiekowi mocy stwarzania – nawet w sensie wtórnym – a jedynie przyznaje mu władzę kształtowania i aktualizowania możności tkwiących w jego stworzonej naturze. Człowiek jest w posiadaniu własnej natury i rzeczy świata: korzysta z nich i przemienia je swoją pracą. Nie zmienia jednak istot, lecz ma obowiązek je szanować. Tymczasem zasadą rewolucji jest sprzeciw i dążenie do zniszczenia. „*Natura rzeczy* – oto wróg! Człowiek godzien tego miana, to człowiek, który odmawia poddania się jej." Jest to wielce znamienna formuła, świadcząca o tym, że jej autor był w pełni świadom, iż religia sprowadza się do rozpoznawania i do uznawania porządku istot, natomiast antyreligia, to Belzebub, co oznacza: „ten, który jest bez jarzma". Powyższy cytat jest odbiciem koncepcji pewnego radykalnego ruchu działającego poza Kościołem. Ale głębsza intencja (jak powiedziałby św. Tomasz) ruchu modernistycznego znalazła wyraz w dziele Henriego Duméry, który opowiada się za tym, by

człowiek sam tworzył wartości[296]. Wartości mają być wytworem *Cogito*. Według Duméry'ego człowiek jest wyposażony w kreatywność aksjologiczną, czyli w zdolność *tworzenia wartości poprzez życie nimi* – przy czym autor nie rozumie przez to zdolności ludzkiego umysłu do przeżywania w swoim moralnym doświadczeniu wartości, które są dane w jego inteligencji i którym w pewnym sensie *pozwala* on *na nowo zaistnieć* poprzez uznanie ich swoją wolą. Gdyby tak to rozumiał, jego teoria mieściłaby się w ogólnej doktrynie, wyznaczającej człowiekowi zadanie wydobywania w ramach własnej wolności wartości tkwiących w prawie. Jednak autor ma na myśli *tworzenie wartości* w sensie zupełnie dosłownym: „Zasadniczym prawem jest prawo relacji umysłu do Absolutu, jego powrotu do Boga. Ale *prawo to wynika z samego aktu duchowego*, który wydobywa z Absolutu *siłę czynienia* i *dawania sobie świata istot*, horyzontu wartości. Jest więc prawdą, że umysł pochodzi od Absolutu i że wartości są pochodną prawa, które immanentnie zawiera się w akcie [...]; natomiast nie jest prawdą, że *wartości są z góry zdefiniowane* w Absolucie – co wykluczałoby wszelką moc stwórczą ludzkiej wolności."

Owa teza implikuje niezależność tego, co zależne[297], czyli zdolność stworzonego umysłu do stwarzania świata wartości. W dodatku nie ma to być świat wtórny: nie jest darem uczestnictwa, otrzymanym od Boskiego, niestworzonego Słowa. Jest to świat na wskroś oryginalny, świat wartości, które nie posiadają swego pierwotnego wzorca w Bogu. Mamy tu do czynienia z powtórką z oba-

[296] Zwłaszcza w książce pt. *„Wiara nie jest krzykiem"*, która w 1958 r. znalazła się na Indeksie.

[297] Owa koncepcja autonomicznej moralności została przedstawiona podczas spotkania *Pax Romana* we wrześniu 1982 r. W głównym dokumencie mowa jest o tym, że „świadomość etyczna czerpie swoje kryteria i wymagania z siebie samej, nie opierając się na żadnej podstawie religijnej czy metafizycznej" (*OR* z 12 września 1982).

lonej przez św. Tomasza teorii mówiącej o stworzeniu, które posiada zdolność stwarzania. Byt zależny działałby wówczas jak niezależny, niepoddany w sferze etyki żadnym przedwiecznym, apriorycznym kryteriom, lecz ustalający je samemu w sposób całkowicie arbitralny.

Nie sądzę, bym musiał szczególnie podkreślać powinowactwo tego sposobu myślenia z podejściem doktrynalnym molinistów do specyficznej problematyki łaski. Koniec końców chodzi zawsze o to, by zastrzec dla istoty stworzonej przynajmniej jakiś skrawek niezależności. Molina umieszcza tę niezależność w samostanowieniu woli, choć nie posuwa się do przypisywania jej kreatywności aksjologicznej. Natomiast teologia „odnowicieli" rezerwuje dla ludzkiego umysłu coś więcej niż władztwo aktu, a mianowicie: stwarzanie wartości. Można rzec, że w świetle tej koncepcji człowiek jako istota moralna jest sama dla siebie bogiem.

177. Odrzucenie prawa naturalnego przez społeczeństwo świeckie.

Odżegnanie się od prawa naturalnego nie tylko w filozoficzno-teologicznych teoriach intelektualistów, lecz również w sferze obyczajów i ustawodawstwa, wprowadza jakąś ważną i dramatyczną cezurę w historii ludzkości. Wcześniej – nawet za panowania reżymów wrogich Kościołowi – społeczeństwa chrześcijańskie kształtowały małżeństwo i rodzinę zgodnie z kanonami naturalnej sprawiedliwości. Obecnie zaś prawo prywatne, rodzinne i społeczne jest oddzielane od zasad religijnych, które były nośnikiem tychże kanonów. Odpowiednie kodeksy, które przez stulecia były wzorowane na prawie kanonicznym, całkowicie się uniezależniły i są dziś kształtowane zgodnie z zasadą autonomii człowieka. Przejawami tego stanu rzeczy są: upowszechnienie instytucji rozwodu, legalizacja związków homoseksualnych, obligowanie położnych [i ginekologów] do przeprowadzania aborcji. Warto przynajmniej pobieżnie zbadać myśl posoborową w każdej z wymienionych tutaj kwestii.

Ale wcześniej chciałbym zwrócić uwagę na pewien całkowicie nowy aspekt przeobrażeń, jakie w ostatnim czasie nastąpiły. Niezliczone zmiany, jakie miały miejsce na przestrzeni dziejów, a więc losy państw, ich ustrojów i ich suwerenności, wreszcie ich religii, zależały od samowoli władcy, a czasem od gwałtownie manifestowanej woli narodowych mniejszości. Ukazywanie tych zmian jako pochodnej opinii mas byłoby niepoważne. Tymczasem obserwowane w dzisiejszych państwach i systemach prawnych przyzwolenie dla rozwodów i dla przerywania ciąży jest odbiciem dość powszechnej zgody. Przeto prawo stanowione, które dawniej było odzwierciedleniem przekonań nielicznych, a obowiązywało wszystkich, stanowi dziś, w warunkach ustroju demokratycznego, odbicie woli, uczuć, a co więcej: mentalności i filozofii większości społeczeństwa. Toteż jak słusznie zauważył biskup Carlo Caffarra (w *OR* z 2 lipca 1978), wprowadzenie aborcji do prawa krajów mieniących się nadal chrześcijańskimi sromotnie obnażyło ruinę naszej cywilizacji, która stoczyła się poniżej poziomu wielkich cywilizacji pogańskich, mimo pozorów przyzwoitości i mimo zdobyczy w dziedzinie socjalnej[298].

[298] Atoli Jan Paweł II w swym przemówieniu wygłoszonym 9 listopada 1982 r. w Santiago de Compostella zdawał się sugerować istniejącą nadal - a co więcej, opartą na wartościach chrześcijańskich - jedność Europy.

ROZDZIAŁ XXII

ROZWÓD

178. Rozwód. – Biskup Zoghbi. – Soborowe wystąpienie patriarchy Maksymosa IV.

Ponieważ w 1974 r. instytucja rozwodu została przyjęta we Włoszech w wyniku narodowego referendum po szeroko zakrojonej kampanii informacyjnej, nie sposób zaprzeczyć, że uczyniono zadość woli większości, a jednocześnie że społeczeństwo świadomie zaakceptowało rozwiązanie niezgodne z doktryną katolicką.

Nigdy wcześniej wrogość świeckiego państwa wobec Kościoła nie posunęła się do ataku na prawo naturalne, którego głównym bastionem jest właśnie Kościół. Ale w czasach posoborowych jednoznaczne głosowanie Włochów w 1974 r. i Hiszpanów w 1981 r. przypieczętowało uniezależnienie się społeczeństw europejskich od fundamentów religii.

Pisałem (por. § 89) o zdecydowanej reakcji papieży na gwałt, jaki usiłował zadać nierozerwalności małżeństwa ten czy inny despota. Co prawda można znaleźć kilka sporadycznych przypadków odstępstw od odwiecznej doktryny Kościoła (wytkniętych nawet przez niektórych duchownych pisarzy w XIX wieku), ale spotkały się one za każdym razem z krytyką i potępieniem. Otóż rezygnacja Kościoła ze stanowczości po raz pierwszy zaznaczyła się wyraźnie podczas wspomnianego referendum w 1974 r., którego inicjatywa wyszła od przeciwników rozwodu. Społeczeństwo włoskie zobaczyło podczas kampanii referendalnej wielu ludzi Kościoła, którzy opowiedzieli się za rozerwalnością małżeństwa – bez reakcji ze strony ich Przełożonych – zaś niektórzy biskupi zakazali księżom brania udziału w kam-

panii na rzecz zbierania podpisów w sprawie referendum. Patriarcha Wenecji był zmuszony odwołać asystenta kościelnego ds. uniwersytetów katolickich, który otwarcie sprzyjał rozwodom.

Ta miękkość władz Kościoła przejawiła się również w podpisanym w lutym 1975 r. protokole do Konkordatu z 1940 r. między Stolicą Apostolską a Portugalią. W swym pierwotnym brzmieniu Konkordat stanowił, że z uwagi na obowiązującą katolików nierozerwalność małżeństwa, małżonkowie wyznania katolickiego rezygnują z istniejącej w prawie cywilnym możliwości wystąpienia o rozwód, zaś sądy portugalskie nie mogą orzekać rozwodu małżonków, którzy zawarli ślub kościelny. Tymczasem w Protokole z 1975 r. przypomina się jedynie małżonkom katolickim o zasadzie nierozerwalności, ale w myśl tej nowelizacji sądy mogą orzekać rozwód (*DC*, 1672, str. 263).

Zdumienie, jakie ten fakt mógł wywoływać, nieco blednie w konfrontacji z oświadczeniami niektórych Ojców Soboru Watykańskiego II opowiadających się za rozerwalnością. Były to głosy patriarchów wschodnich – zapewne poddanych w jakiejś mierze oddziaływaniu doktryny prawosławnej w kwestiach małżeństwa. Doktryna ta dopuszcza rozwód w niektórych przypadkach, do których należy dowiedziona wina współmałżonka spiskującego przeciwko państwu. To pobłażliwe podejście Kościoła prawosławnego jest historycznie uzasadnione jego polityczną zależnością od Bizancjum i od caratu, co zostało trafnie naświetlone przez kard. Charlesa Journeta na 139. sesji Soboru (*OR* z 1 paźdz. 1965) w wypowiedzi, która była reakcją na sugestie biskupa Zoghbiego, wikariusza patriarchalnego egipskich Melkitów, by dopuścić unieważnienie ślubu między małżonkiem niesprawiedliwie porzuconym, a tym, który jest winien takiego czynu. Ponieważ jego wystąpienie wywołało duże poruszenie wśród Ojców Soboru i w mediach, biskup uznał za swój obowiązek wydać na kolejnej sesji

Soboru oświadczenie, że absolutnie nie miał zamiaru podważać zasady nierozerwalności (*OR* z 5-6 paźdz. 1965).

Ale najdalej idący atak pojawił się ze strony Patriarchy Melkitów Maksymosa IV, który rozwinął propozycje biskupa Zoghbiego, a nadto opublikował zebrane w jednym tomie swoje własne wystąpienia soborowe i pozasoborowe. Przy czym nie głosił on otwarcie odejścia od doktryny Kościoła katolickiego: swoje propozycje przedstawiał nie jako przyczynek do dogmatyki, lecz jako wariant dyscypliny, który można byłoby uznać za jedno z *rozwiązań duszpasterskich*. Nawet w samym tytule mowa jest o nierozerwalności, która została uroczyście ogłoszona przez Sobór Trydencki jako dogmat wiary (co *notabene* ucinało możliwość wszelkiej dyskusji). Ale dalej, posługując się typową dla „odnowicieli" sofistyką (por. § 50), zawarł on następującą myśl: „Zdarzają się w Kościele przypadki rażącej niesprawiedliwości, gdzie krzywdzi się osoby powołane do tego, by żyć we wspólnocie małżeńskiej [...], a którym się to uniemożliwia bez ich winy, choć wiadomo, że po ludzku rzecz biorąc nie są one zdolne znosić przez całe życie tego nienormalnego stanu"[299]. Naprzeciwko Patriarchy stoi odwieczna tradycja Kościoła[300], a na płaszczyźnie teoretycznej – cała katolicka dogmatyka. Nie chcę teraz szczegółowo analizować typowej metody „odnowicieli", która polega na wychodzeniu od opinii ortodoksyjnej (czyli w tym przypadku od werbalnego potwierdzenia nierozerwalności) po to, by następnie pójść w całkiem odwrotnym kierunku – jak gdyby każda z dwóch sprzecznych tez mogła się ostać, i żadna nie wykluczała swego przeciwieństwa. Twierdzenia Patriarchy przekroczyły w każdym razie granicę oddzielającą sferę wolności, w której może poruszać się teo-

[299] *ICI*, nr 250.

[300] Por. dogłębne studium H. Rouzela pt. *„Kościół pierwotny wobec rozwodu"*, Paryż 1971. Przeciw nierozerwalności małżeństwa można znaleźć tylko pisma Anonima zwanego Ambrozjasterem oraz wątpliwej autentyczności, dwuznaczny fragment przypisywany św. Epifaniuszowi.

logia, od dogmatów wiary. W sugestii, że porzucony bez swojej winy małżonek doznaje krzywdy ze strony Kościoła, nastąpiło pośrednie zaatakowanie zasad religii: poprzez zatarcie różnicy między cierpieniem a doznaną krzywdą zanegowano katolicką naukę o cierpieniu.

Oczywista jest krzywda ze strony małżonka, który zerwał związek, łamiąc przysięgę złożoną podczas ślubu. Ale Patriarcha Maksymos rozciąga winę za ową krzywdę na Kościół, który chcąc pozostać wiernym zasadzie ewangelicznej i prawu naturalnemu nie przyznaje sobie prawa do usunięcia wynikłego z powyższej sytuacji cierpienia. Kościół karze niewiernego małżonka za wyrządzoną przez niego krzywdę m.in. pozbawiając go Eucharystii i nakładając na niego inne ograniczenia. Ale nigdy nie stawia dobra eudemonologicznego, czyli poczucia dobrobytu, nad dobro moralne i nad prawo. Co więcej, symboliczną figurą chrześcijaństwa jest cierpiący Sprawiedliwy, a religia nie obiecuje uwolnienia wierzących od ziemskich niedoli, natomiast obiecuje wolność od cierpień i trosk w przyszłym życiu. Czyni ona z cierpienia integralny element porządku, który wiąże obecne życie z życiem przyszłym, każąc człowiekowi mieć stale na uwadze perspektywę nadprzyrodzoną.

Tymczasem stanowisko Patriarchy jest stanowiskiem naturalistycznym. Wszakże zgodnie z nauką wiary Bóg nie kieruje sprawami świata w taki sposób, by sprawiedliwi zażywali szczęścia na ziemi, lecz tak, by w końcu posiedli wszelkie dobra w Tym, który jest całym Dobrem. Nie jest jakimś szczególnym celem Kościoła likwidowanie cierpienia. W każdym razie obca jest mu arogancja starożytnego filozofa, który sformułował następujący aksjomat: *„Żadne zło nie może przytrafić się człowiekowi dobremu"*; nie podziela też współczesnego poglądu, że „kiedy się mówi o dobrym uczynku, któremu towarzyszy cierpienie, mówi się rzeczy wzajem-

nie sprzeczne"[301]. Owszem, ludzie powinni dążyć do tego, żeby ustała niesprawiedliwość i żeby krzywdy zostały ukarane. Ale każdemu przychodzi kiedyś doznawać jakichś krzywd – niezależnie od jego kondycji moralnej. Ludzie cierpią dlatego, że są ludźmi, a nie dlatego, że indywidualnie są niegodziwi. Nie chcę przedstawiać całego wywodu teologicznego, żeby pokazać, że każde zło, jakiego doświadcza człowiek, wynika z jakiejś uprzedniej winy. Powiem tylko, że religia katolicka nie gorszy się cierpieniem sprawiedliwego, lecz widzi je w kontekście całościowej ekonomii zbawienia, nie tracąc z pola widzenia radości płynącej z nadziei na błogosławioną nieśmiertelność: „*Feliciter infelices*, szczęśliwi w swej niedoli", by przywołać maksymę św. Augustyna, który nawiązywał do tekstu św. Pawła.

Jednak Patriarcha Maksymos uważa cierpienie za niesprawiedliwość, a nie za sposób wypróbowania cnoty, uczestniczenia w zbawczym dziele Chrystusa, za okazję do oczyszczenia swojego serca i do wynagrodzenia za grzechy własne lub cudze. Na domiar złego przerzuca on ciężar winy z tego, który naprawdę zawinił, na Kościół, który nie ma z tą winą nic wspólnego.

179. Maksymos IV (cd.) – Sformułowanie: „po ludzku rzecz biorąc".

Tak więc teoria Patriarchy Maksymosa IV na temat małżeństwa stawia pod znakiem zapytania również właściwą religii katolickiej teodyceę, zgodnie z którą niezależnie od sytuacji, w jakiej znalazłby się chrześcijanin, żadna krzywda doznana od ludzi bądź też ból wynikający z natury nie może zagrozić jego wiecznemu zbawieniu ani zaprzepaścić celu, dla jakiego został stworzony. Ta trudna prawda opiera się bezpośrednio na transcendencji ludzkiego przeznaczenia i na niewspółmierności cierpień (czyli „eudemono-

[301] Pierwszy cytat („Nihil accidere bono viro mali potest") pochodzi od Seneki: *O opatrzności*, II, 1. Drugi natomiast jest cytatem z B. Croce, *Filosofia pratica*, wyd. IV, Bari 1968, str. 233.

logicznego" zła) do dobra moralnego (cnoty) oraz na niewspółmierności między ziemskimi cierpieniami a wieczną nagrodą. Należy tu przytoczyć dwa słynne fragmenty z listów św. Pawła: „Cierpień teraźniejszych nie można stawiać na równi z przyszłą chwałą" (Rz, VIII, 18)[302] i „Niewielkie utrapienia obecnego czasu gotują nam bezmiar chwały przyszłego wieku"[303]. Rzeczywiście, za to, co jest dla kogoś ciężarem w doczesności, zostanie mu odważone *w dobrach wiecznych* – w proporcji zgoła niewyobrażalnej. Ale cóż, Patriarcha Maksymos przykłada do spraw wiary miarę czysto ludzką („po ludzku rzecz biorąc"), nie uwzględniając dogmatu o łasce, która sprawia, iż to, co niemożliwe u ludzi, możliwe jest u Boga (Mk, X, 27; Łk, XVIII, 27). Zgodnie z dogmatem o łasce człowiek nigdy nie jest skazany na to, by zgrzeszyć: jego zanurzenie w kontekst historyczny konkretyzuje jego wolę, ale nie może jej determinować. Jest to dogmat, który został zanegowany przez Lutra a potwierdzony przez Sobór Trydencki; dogmat, który Patriarcha próbuje zniweczyć, postanawiając brać sprawy „po ludzku".

Takie mówienie *„po ludzku rzecz biorąc"* jest wynalazkiem filozofów doby Oświecenia, którzy udając, że chcą sprostować swoje wypowiedzi kłócące się z prawdami religijnymi zastrzegali się, że mówią *po ludzku*. Jednak ta odkurzona przez Patriarchę Maksymosa formuła niczego nie wyjaśnia i nie „załatwia". Kto wierzy w religię nadprzyrodzoną, nie może ograniczać się do myślenia „po ludzku"; może co najwyżej formułować na tej zasadzie hipotezę, ale nie tezę, z którą się utożsamia. Zresztą – nie ma trzech rodzajów odczuć: słusznych, niesłusznych i ludzkich. Nie ma też trzech rodzajów sądów: prawdziwych, fałszywych i ludzkich. Każde odczucie jest albo słuszne, albo niesłuszne; każdy sąd prawdziwy lub fałszywy; każdy akt ludzkiej myśli lub woli nieuchronnie zalicza

[302] „Non sunt condignæ passiones huius temporis ad futuram gloriam."

[303] „Quod in præsenti est momentaneum et leve tribulationis nostræ supra modum in sublimitate æternum gloriæ pondus operatur in nobis" (II Kor, IV, 17).

się do jednej z dwóch kategorii. Zaprezentowany przez Patriarchę sposób myślenia jest przejawem niemożliwego do pogodzenia z doktryną katolicką humanizmu. Religii nie jest znany świat pośredni między prawdą a fałszem, jakiś *limbus* (otchłań), który udaremniałby dzieło odkupieńcze Chrystusa i cofałby ludzkość do sytuacji sprzed jego przyjścia[304].

W 1967 r. biskupi kanadyjscy wydali dokument, który z dużą pobłażliwością traktował sprawę rozwodów. Stwierdzono tam, że „w swej ocenie przepisów prawa cywilnego odnoszących się do rozwodu Kościół powinien uwzględniać nie tylko swoje własne przepisy, lecz mieć także na uwadze *dobro wspólne* społeczeństwa jako całości" (*ICI* nr 287 z 1 maja 1967, str. 19). W związku z powyższym biskupi nie sprzeciwili się reformie prawa, która zmierzała do tego, by ułatwić procedurę uzyskiwania rozwodu – przy czym nie wyjaśnili oni, jakie przełożenie na „dobro wspólne" ma mieć wzrost liczby rozwodów. Oznajmili jedynie, że ich zdaniem „ewentualna zmiana przepisów dotyczących rozwodu *ma sens* tylko pod warunkiem, że zostanie ona połączona z konstruktywną i szeroko zakrojoną polityką wzmacniania wartości rodzinnych". Innymi słowy biskupi kanadyjscy uważają rozwody za sposób na wzmacnianie wartości rodzinnych; za coś, co przyczynia się do dobra wspólnego i co nawet z chrześcijańskiego punktu widzenia *ma sens*.

My jednak nie zapomnimy o tych biskupach, którzy w XIX wieku gotowi byli iść do więzienia za swoją zdecydowaną postawę w walce o nienaruszalność chrześcijańskiego małżeństwa.

180. Wartość nierozerwalności małżeństwa.

Uderzenie w nierozerwalność małżeństwa godzi nie tylko w prawo nadprzyrodzone – co mocno akcentowano podczas włoskiej

[304] W tym punkcie swój wywód oparłem w całości na analizie, jaką zawarł Manzoni w swoim dziele pt. *Moralność katolicka* (op. cit., cz. I, rozdz. III, t. II, str. 47 i nast.)

kampanii referendalnej przeciwko rozwodom – lecz również w prawo naturalne. W art. 67 *Syllabusa* Pius IX potępił nauczanie, że małżeństwo nie jest nierozerwalne w świetle prawa naturalnego. Nie sposób więc zgodzić się z argumentem, że ponieważ ta nierozerwalność wynika jakoby wyłącznie z prawa religijnego, należy pozwolić państwu na unieważnianie małżeństw tych, którzy nie czują się związani przez to prawo[305].

Małżeństwo sakramentalne urzeczywistnia i symbolizuje nierozerwalną więź jedności między Chrystusem a Kościołem. Ten wymiar mistyczny nadaje związkowi sakramentalnemu nienaruszalną trwałość, o czym czytamy w Liście do Efezjan (V, 32). Ale nawet tam, gdzie małżeństwo nie ma sakramentalnego charakteru, czyli pozostaje na płaszczyźnie czysto naturalnej, jest ono z istoty swej nierozerwalne. Próba zredukowania go do tymczasowego związku jest konsekwencją współczesnej mentalności, która stawia podmiot ponad prawem i czyni zeń suwerennego prawodawcę. Z tego punktu widzenia zgoda na rozwody może być utożsamiona z akceptacją *wolnych związków*. Małżeństwo przestaje być uświęconą i ze wszech miar pożądaną instytucją społeczną, a zamienia się w związek, którego strukturę wyznacza subiektywna wola człowieka, co stawia go obok innych „wolności obywatelskich". Jeśli w miejsce obiektywnych norm miarą moralności staje się podmiot (subiektywizm), znikają wszelkie obowiązki (por. § 172-175) – oczywiście za wyjątkiem tych, które każdy sobie samemu narzuca, zresztą mogąc je także w każdej chwili z siebie zdjąć.

---

[305] Zatem błędne jest mniemanie, że obywatel-katolik domagający się, by prawo cywilne gwarantowało nierozerwalność małżeństwa, gwałci sumienia tych, którzy chcieliby dopuszczenia rozwodów. Jeśli zwolennik rozwodów ma prawo do *unieważnialnego* ślubu cywilnego, katolik powinien mieć prawo do ślubu *nienaruszalnego*. Jeżeli prawo mu tego nie zapewnia, jest on dyskryminowany: wprawdzie jego ślub cywilny będzie *de facto* nierozerwalny, lecz *de iure* będzie można go podważyć.

Umowa, która obowiązuje *na zawsze*, wydaje się modernistom czymś niemożliwym, bowiem, jak twierdzą, nikt nie może wiedzieć, czy jutro będzie tak samo przekonany i zdecydowany, jak dziś. Powiadają oni, że aktualna, *czyli „faktyczna"* wola, nie może być związana wolą przeszłą, czyli ich zdaniem – *nierzeczywistą*. Tym sposobem znów powracamy do sofizmatu Hume'a, który negując wszelką przyczynowość między kolejnymi momentami tej samej świadomości interpretuje życie wolicjonalne człowieka jako ciąg czasowy niezależnych od siebie stanów. A przecież przyjęcie takiego założenia oznacza *negację wolności*. Jeśli wolność jest zdolnością do preferowania jakiejś rzeczy, jest ona też zdolnością do preferowania jakiegoś aktu, w tym również aktu wolności *par excellence*: związania się z czymś lub z kimś na zawsze – mocą swojej woli.

Jak powiada św. Tomasz, cechą woli jest „utrwalenie" jakiegoś sądu (spośród tych, które są możliwe), jednoznaczne opowiedzenie się za nim. Czemuż więc nie mogłaby wola sama siebie „utrwalić"? Utkwienie woli w jednym „punkcie", przesądzenie w jednej chwili o całym swym losie, stanowi według świętego o szczególnej doskonałości *natury anielskiej*, jest czymś, co tę naturę charakteryzuje. Zatem akt ludzkiej woli, który wyraża się wieczystą, nieodwołalną przysięgą, można potraktować jako naśladowanie tej anielskiej stałości przez zmienną naturę ludzką. Jako akt radykalnego przekroczenia ruchu i czasu.

Można rzec, że katolicka doktryna nierozerwalności małżeństwa opiewa *potęgę wolności*, a co więcej, stanowi celebrację *zwyczajnej* potęgi wolności, gdyż dotyczy wszystkich ludzi. Jakakolwiek próba umniejszenia tej potęgi poprzez odwoływanie się do myślenia „po ludzku" prowadzi do umniejszenia godności człowieka. Nierozerwalność małżeństwa, ze względu na jego bezwarunkowość, stoi nawet wyżej od ślubów wieczystych, choć mają one podobny charakter: wola „czyni z siebie ofiarę", zawierając

„umowę niezłomną" (por. Dante, *Raj*, pieśń V, w. 29-30). Są one mniej doskonałe o tyle, że możliwość uzyskania dyspensy, której Kościół posoborowy nader chętnie udziela, dewaluuje te śluby, stawiając je niżej od wieczystej przysięgi małżeńskiej.

Nierozerwalności, która jest ściśle związana z monogamią, można bronić wychodząc także z przesłanek społecznych, psychologicznych, a więc bardziej „eudemonologicznych" niż etycznych. Mogą to być takie względy lub przesłanki, jak:

- z grubsza jednakowa liczba mężczyzn i kobiet w społeczeństwie;
- potrzeba zapewnienia ciągłości demograficznej (by państwo mogło normalnie funkcjonować);
- niestałość człowieka, a stąd potrzeba ujęcia jego życia w jakieś ryzy;
- stworzenie warunków do wychowania dzieci.

Ale zasadnicza przesłanka nierozerwalności (oczywiście pomijając motyw sakramentalny, który odsyła do pozytywnego prawa Bożego) jest związana z porządkiem duchowym wyższego rzędu. Małżeństwo jest *całkowitym darem z siebie* dwojga osób, w ramach którego dwie osoby płci przeciwnej łączą się w sposób tak pełny, na ile jest to w świetle prawego umysłu możliwe. Warunkiem wstępnym tego związku jest miłość, jaką każdy winien darzyć drugiego człowieka (niezależnie od płci), uzupełniona o szczególną miłość między mężczyzną a kobietą, która jest zgodna z naturalnym impulsem wypływającym z płciowości.

W odpowiednim momencie powrócimy do małżeństwa i jego celu, jakim jest dochowanie się potomstwa. Na razie skonkluduję w dwóch punktach to, co zostało wyżej powiedziane:

1) Nierozerwalność jest pochodną monogamii, zaś monogamia implikuje całkowity wzajemny dar dwojga osób: *solus ad solam.*

Ta *całkowitość* jest wyrazem miłości uniwersalnej, która ma w ostateczności swe źródło i swoje zakorzenienie w miłości Boga.

2) Ponieważ rozwód wpisuje się w logikę namiętności (poniekąd odpowiada na zew skażonej natury ludzkiej), jego zakazywanie przez Kościół jest *dowodem na prawdziwość i boskość* tego Kościoła. Otóż głosi on tę doktrynę moralną jako obowiązkową. Jest ona wznioślejszą i doskonalszą od każdej innej religii czy filozofii, której wyznawcom tak wielka doskonałość jawi się jako nierealna, leżąca poza zasięgiem ludzkich możliwości. Ale Kościół może ją przepowiadać, gdyż dysponuje szlachetniejszą ideą człowieczeństwa: wie on, że człowieka stać na to, aby wspiąć się na wyżyny moralności[306].

[306] Por.: Rosmini, *Filozofia prawa*, nr 1336.

ROZDZIAŁ XXIII

SODOMIA

181. Sodomia (homoseksualizm).

Nie będziemy wchodzić w szczegóły. Pozwolę sobie tylko stwierdzić, że wielu teologów w pogoni za duchem czasów zerwało z tradycją, która była kultywowana na przestrzeni wieków przez ich poprzedników, zawsze *wiernych prawu naturalnemu.* W ten oto sposób zaczęło wdzierać się do umysłów przekonanie o dopuszczalności stosunków homoseksualnych. Znów należy tu zwrócić uwagę na negowanie faktów, jakie dyktuje i objawia sama natura, zwłaszcza zaś ignorowanie naturalnej i nienaruszalnej (w sensie moralnym) struktury aktu seksualnego. Twierdzi się, że hetero- i homoseksualizm, to dwie strony tego samego fenomenu płciowości, przy czym rozróżnianie ich oraz wynikająca stąd pozytywna lub negatywna dyskryminacja jest skutkiem czysto społecznych uwarunkowań. Tym samym sodomia, tak surowo potępiana w filozofii, moralności i dyscyplinie Kościoła, przestaje być zboczeniem, a staje się *normalnym* wyrazem seksualności. Próbuje się ją wykreślić z katalogu grzechów, które wołają o pomstę do nieba (obok zabójstwa, uciskania biednych czy pozbawiania robotników godziwej zapłaty). Fałszuje się i zakłamuje naturalną różnicę płci, rozwijając sofistykę miłości, której przypisywana jest zdolność do realizowania jedności duchowej osób niezależnie od praw naturalnych, „konwencji" czy zakazów. W Kościele holenderskim skandal z dziedziny teoretycznej przeniósł się na grunt praktyczny, ponieważ zaczęto tam błogosławić związkom homoseksualnym na stopniach ołtarza, a nawet odprawiać msze *„Missa pro homophilis"*,

nad czym musiała później ubolewać Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów na łamach swego organu „Notitiæ" (nr z marca 1970, str. 102).

ROZDZIAŁ XXIV

ABORCJA

182. Aborcja. – Historyczny rozwój doktryny. – Powstawanie płodu.

Zgodnie z definicją medycyny sądowej, która jest zbieżna z definicją prawa kanonicznego, aborcja jest *„spędzeniem (usunięciem niedojrzałego) płodu"*. A zatem jest ona odróżniana od kraniotomii, embriotomii i innych podobnych operacji ginekologiczno-położniczych, prowadzących bezpośrednio do uśmiercenia płodu, a potępionych przez Kościół w kolejnych dekretach (*Denzinger*, nr 1889-1890 c). Sykstus V obłożył ekskomuniką tych, którzy przeprowadzają aborcję albo w niej współuczestniczą, za wyjątkiem matki (jednak Kodeks Benedykta XV, kanon 2350, zniósł to odstępstwo).

Wszystkie europejskie kodeksy przedwojenne, nawet te przyjmowane za rządów bezbożnych libertynów, karały kobietę, która poddała się aborcji, oraz osoby uczestniczące w tym procederze. Nie stosowano sankcji karnych tylko w przypadku „aborcji terapeutycznej", którą nazywano „przerwaniem ciąży", i której przeprowadzenie uzależniano od opinii lekarskiej. Natomiast zreformowane kodeksy powojenne odrzuciły prawo naturalne i zalegalizowały aborcję, czyniąc z niej darmową usługę refundowaną przez państwo, i podciągając ją wbrew wszelkiej logice pod politykę ochrony rodziny[307]. Niektóre wręcz obligują lekarza do przeprowadzenia aborcji na wyraźne żądanie ciężarnej kobiety.

[307] Stolica Apostolska była zmuszona potępić i wydalić z zakonu s. Agnieszkę Mansour, która zgodziła się na kierowanie placówką świadczącą tego typu

Inny aspekt aborcji jest związany ze *względną historycznością* nakazu moralnego. Osąd na temat legalności czynu wynika z sylogizmu, gdzie *większa* przesłanka /A/ ma charakter absolutny (konieczny), zaś *mniejsza* /B/ charakter przygodny; natomiast wnioskowanie /C/ jest tego rodzaju prawdą, że to, co przygodne, zostaje umieszczone w absolucie. W przypadku aborcji sylogizm brzmi tak:

/A/ - Życie niewinnego człowieka jest nienaruszalne;
/B/ - Ludzki płód jest niewinnym człowiekiem.
/C/ - Zatem życie ludzkiego płodu jest nienaruszalne.

W tym sylogizmie decydującym o prawnej dopuszczalności czynu kryje się spory margines oceny, jeśli chodzi o fakt zawarty w mniejszej przesłance. Tu sytuuje się punkt przecięcia między literą prawa a praktycznym wyborem dokonywanym *tu i teraz* przez działający podmiot. Jest to ponadto ten obszar, w którym wiedza naukowa wpływa na oceny moralne. To, czy na danym stadium rozwoju embrion jest czy też nie jest człowiekiem musi ustalić biologia, a nie teologia. Niemniej biologia stoi niżej od teologii (podobnie zresztą, jak każda inna dyscyplina nauki) – co nie oznacza, że teologia dyktuje biologii tezy biologiczne. Oznacza to tylko tyle, że teologia posługuje się *w dziedzinie, która do niej należy,* tezami biologii wypracowanymi przez nią autonomicznie, tj. na gruncie kryteriów oraz metod biologii.

Teoria aborcji jest znamiennym przykładem ukazującym *historyczność przekonań moralnych*, zarówno wśród zwykłego ludu, jak i w Kościele. Oceny moralne zmieniają się, jednak nie dlatego, że zmianie ulegają zasady, lecz dlatego, że zwiększa się poziom wiedzy o rzeczach, których te zasady dotyczą.

„usługi" w Detroit (USA). Wcześniej w odpowiedzi na zakaz biskupa stwierdziła, że ponieważ prawo amerykańskie dopuszcza aborcję, nie może on stawiać się ponad prawem (*L'actualité religieuse* z 15 czerwca 1983, str. 24).

Przez stulecia teolodzy katoliccy uważali, że usunięcie płodu, który póki co ożywia zasada czucia, ale jeszcze nie zasada rozumu (duch), jest dopuszczalne, a w niektórych nagłych przypadkach nawet konieczne[308]. To, czy ludzkiemu płodowi należy przyznać status człowieka, rozważano w świetle teorii Arystotelesa, który opisał trzy pierwiastki życia, definiując *duszę wegetatywną*, *duszę zmysłową* i *rozum*, przy czym tylko ten ostatni pierwiastek miał uprawniać do stwierdzenia, że oto mamy przed sobą człowieka *rzeczywistego*, a nie tylko potencjalnego. W *Sumie Teologicznej* św. Tomasz zajmując się kwestią zabójstwa (II^a, $II^{æ}$, kw. 64) nie poświęcił osobnej refleksji sprawie aborcji, natomiast w *Boskiej Komedii* Dante poucza (Czyściec, pieśń XXV), że duch, od którego zależy bycie człowiekiem, wnika w ciało w momencie, gdy „jest w nim mózg ukształtowany cały" (*„l'articular del cerebro è perfetto"*).

Kościół odciął się od filozofii naturalistycznej, ogłosiwszy w dogmacie o Niepokalanym Poczęciu, że skoro tylko poczęła się Najświętsza Maryja Dziewica, była wolna od zmazy pierworodnej. A więc już od tego momentu była ona osobą ludzką. Również Chrystus stał się człowiekiem od pierwszej chwili swego poczęcia. Ale w tym akurat św. Tomasz dostrzegał różnicę między Chrystusem a pozostałymi ludźmi, u których „przejawia się najpierw żywa istota, następnie zwierzę, a dopiero później człowiek (*ST*, III, kw. 33, a. 2, *ad tertium*). Prawo rzymskie wzięło rozbrat z filozofią naturalną – podobnie, jak teologia dogmatyczna – uznając życie, które się poczęło w łonie matki, za osobę, która od razu staje się

[308] W swym dziele pt. *Theologia dogmatica et moralis*, Wenecja 1770, t. VII, str. 494, Habert twierdził jeszcze: *„medicum non solum posse, sed etiam debere, fœtum eiicere, si saluti matris aliter consuli non possit*, lekarz nie tylko może, ale i musi spędzić płód, jeśli inaczej nie da się uratować matki". Teoria o „późnej animacji i uczłowieczeniu płodu" pojawiła się jeszcze w 1939 r. w wypowiedzi bpa Lanza. Natomiast L. Gedda w artykule pt. *Kiedy zaczyna się ludzkie życie?* (*OR* z 12 sierpnia 1983) kategorycznie ją wykluczył.

podmiotem prawa i której przysługuje *„curator ventris"* mający reprezentować ją przed sądem i zabezpieczać jej interesy.

Teorii mówiącej o animacji płodu [przez tchnięcie weń duszy] w dziewięćdziesiątym dniu ciąży przestano dawać wiarę po ogłoszeniu dzieła Fienusa *De animatione fœtus* (1620), choć nadal bronił jej św. Alfons Liguori. Dopiero więc, gdy embriologia naturalna została uzgodniona z embriologią nadprzyrodzoną, nawiązującą do poczęcia Chrystusa i Maryi, sztuczne poronienie zostało uznane za przestępstwo niezależnie od stadium rozwoju płodu.

Ale jedna ciekawa rzecz rzuca się w oczy komuś, kto bacznie obserwuje ewolucję nowatorskich nurtów teologii. O ile bowiem przez dłuższy czas teologia chętnie kierowała się opiniami filozofów naturalistów, którzy twierdzili, że nie ma nic złego w spędzeniu płodu przed terminem „tchnięcia duszy w ciało", kiedy to „zwierzę staje się dzieckiem", obecnie przeciwnie, awangardowi teolodzy lekceważą powszechnie wyrażane stanowisko genetyków, którzy nie mają już wątpliwości, że poczęte życie jest od pierwszych chwil istotą ludzką.

183. Nowa teologia aborcji. – Francuscy Jezuici.

Dziś nie ma już wątpliwości, że zygota – żywa komórka powstała z połączenia gamety męskiej z gametą żeńską – jest istotą ludzką posiadającą własną indywidualność, swój *idiotropion*. Jednak niektórzy zwolennicy aborcji otwarcie atakują ten aksjomat. Jest on np. negowany przez Kościół Metodystów w Stanach Zjednoczonych, którego wyznawcy twierdzą, że do momentu narodzin płód jest tkanką, a nie osobą ludzką, można go więc usunąć tak, jak usuwa się guza. Teza ta jest z uporem lansowana przez lewackie i areligijne ruchy feministyczne. Ale jak dotąd nie spotkałem się z jakąkolwiek próbą rzeczowego wyjaśnienia, za sprawą jakiego to fenomenu ów płód będący wyłącznie zlepkiem komórek staje się

nagle, w momencie urodzenia, osobą ludzką. Przy czym nie jest to teza nowa. Sformułował ją już Tertulian w dziele *De anima* (XXV). Została ona potępiona przez Innocentego XI (*DENZINGER*, 1185). Ale przede wszystkim zadają jej kłam niezbite fakty biologiczne. Zarodek jest człowiekiem od momentu swego powstania. Mówienie, że jest on tworem niezróżnicowanym, amorficznym, wynika z poprzestawania na pobieżnym oglądzie, bez zastosowania odpowiedniego powiększenia[309]. Nie wystarczy stwierdzić, że z zapłodnionego ludzkiego jajeczka ostatecznie zawsze wykształca się człowiek: to po prostu *jest* człowiek – jego istnienie rozpoczyna się w momencie, gdy żywe komórki rozrodcze pochodzące od dwojga ludzi łączą się i indywidualizują.

Chcąc wymigać się przed uznaniem zapłodnionego ludzkiego jajeczka za rzeczywistą istotę ludzką, a w konsekwencji przed uznaniem bezprawności aborcji, teolodzy-odnowiciele wprowadzili rozróżnienie na *życie ludzkie* i *życie uczłowieczone*. „Życie ludzkie", to życie zarodka rozumianego jako byt biologiczny. Uznaje się, że jest to byt ludzki, ponieważ powstaje z połączenia dwóch ludzkich gamet, ale nie uznaje się jego indywidualności (idiotropionu). Natomiast „życie uczłowieczone", to życie zarodka jako tego, który jest akceptowany przez ludzką społeczność, a konkretnie przez rodziców, którzy powołali go do istnienia i którzy go kochają. Jeśli zabija się płód zanim się go zaakceptowało i pokochało, nie popełnia się zbrodni. Taka jest doktryna Jezuitów wydających we Francji miesięcznik *Les Etudes*, ogłoszona w styczniu 1973 r. i powtórzona w

[309] Prof. Blechsmidt z Uniwersytetu w Göttingen uzyskał w pełni miarodajne wyniki. Wykonał on siedemset przekrojów embrionu o długości 7 mm i sporządził na tej podstawie 2 tys. zdjęć: widać na nich wyraźnie, że embrion jest na każdym poziomie zróżnicowany. Zob. Blechsmidt, *Wie beginnt das menschliche Leben*, Stein am Rhein, 1976, str. 11.

książkach o. Ribesa[310], dyrektora gazety. Właśnie na tychże Jezuitów, jako na autoryzowanych rzeczników Kościoła, powołał się Loris Fortuna wnosząc 11 lutego 1969 r. pod obrady włoskiego Parlamentu swój projekt legalizujący i promujący aborcję.

Tymczasem owa teoria francuskich jezuitów jest fałszywa, powierzchowna i właściwie nowa w katolicyzmie, jeśli nie liczyć XVII-wiecznych kazuistów[311]. Zdradza ona ignorancję i arogancję, a mianowicie negowanie *istot*, oraz grzeszy subiektywizmem, gdyż zgodnie z nią nie uznaje się dziecka za istotę (posiadającą *istnienie*), o ile nie zostało ono zaakceptowane. Więc to rzekomo subiektywny akt woli rodziców sprawia, że zaczyna ono istnieć – podczas, gdy jest dokładnie odwrotnie: ich akceptacja *ma być bezwarunkowa* ze względu na wartość ontyczną dziecka, które posiada istnienie. Właśnie dlatego, że *jest,* ma prawo do tego, by *było chciane*[312]. Ta wypaczona antropologia wywodzi się z marksizmu, gdyż z osoby czyni się tu relację. Owszem, osoba pozostaje w relacji z rzeczami i z innymi osobami, lecz sama nie jest relacją: jest

---

[310] Na otwartym sympozjum poświęconym kwestii aborcji, o którym donosił *Le Monde* z 19 stycznia 1973, o. Roqueplo OP oświadczył: „Jest rzeczą wątpliwą, by życie embrionu było życiem ludzkim". Zaś o. Ribes SJ stwierdził, że skoro jest taka wątpliwość, „nie tylko nie ma się obowiązku, lecz nawet nie ma się prawa, by pozwolić mu się urodzić."

[311] Jak już wcześniej zaznaczyłem, dopuszczali oni legalność aborcji, a w niektórych przypadkach uważali ją wręcz za konieczną – a to dlatego, że podług ówczesnego stanu wiedzy płód dopiero w trzecim miesiącu miał być wyposażany w cechy czyniące zeń istotę ludzką.

[312] W *OR* z 28 sierpnia 1971 Ramsey podaje, że dzieci niechciane stanowią 40% wszystkich dzieci przychodzących na świat. Ale nie odróżnia on chcenia, by dziecko się poczęło, od woli, żeby skoro się poczęło, przyszło na świat. Głębiej niż cała współczesna psychologia sięga również w tym przypadku myśl św. Augustyna, który pisząc w swoich *Wyznaniach* o Adeodacie zamieścił taką oto refleksję, że nawet niechciane dziecko zaraz po swym urodzeniu dosłownie zmusza do tego, by je kochano.

ona ukonstytuowana jako *byt* – zanim zacznie wchodzić w relacje zgodne z jej naturą.

184. Nowa teologia aborcji (cd.) – „Argument Beethovena". – Włoski Trybunał Konstytucyjny.

Kilku teologów szukających usprawiedliwienia dla aborcji podchwyciło teorię mówiącą o *stopniowaniu wartości*, wedle której między matką a jej dzieckiem, czyli między istotą rozwiniętą a istotą mającą się dopiero rozwinąć, nie ma „równowartości", lecz pierwsza z nich ma wyższą wartość od drugiej. Tak twierdzi m.in. amerykański zakonnik o. Callahan, zdaniem którego moralność katolicka nie przywiązywała dostatecznej wagi do życia matki. Konkretnie utrzymuje on, że jeśli prawo dziecka do życia koliduje z analogicznym prawem matki lub z prawem gatunku (który może być rzekomo zagrożony przez zbyt wysoką liczbę urodzin), bilans wartości, które wymagają ochrony, może w danym przypadku uzasadniać uczynienie odstępstwa od zasady nienaruszalności życia. O ile wspomniani francuscy Jezuici upatrują kryterium różnicujące *dwa płody* w czynniku zewnętrznym, czyli w woli rodziców, by płód stał się bądź nie stał się człowiekiem, Callahan za kryterium różnicujące *matkę i płód* uznaje pierwszeństwo w istnieniu i stopień rozwoju, wyższy w przypadku matki, co przemawia na jej korzyść, gdy chodzi o prawo do życia. W jego teorii zawarta jest sugestia, że między płodem a matką istnieje z punktu widzenia człowieczeństwa, czy też z punktu widzenia „wartości ludzkiej", tak istotna różnica, że uzasadnia ona ewentualne poświęcenie pierwszego życia na rzecz drugiego[313].

[313] Błąd wynika tu z pewnej szczególnej koncepcji metafizycznej, charakteryzującej się negowaniem istot. Między matką a dzieckiem zachodzi zasadnicza *izotymia*, gdyż u obu mamy do czynienia z identyczną istotą. *Przygodna* „ilość bytu" (większa w przypadku matki) nie przesądza o różnicy wartości między dwoma osobami.

W *starożytnym pogaństwie*, gdzie istniała pewna gradacja podmiotów sprawiająca, że nie były one równe wobec prawa, narodziny dziecka, a także jego przeżycie, zależały od *Patria potestas* – bezwzględnego rodzicielskiego prawa decydowania o życiu i śmierci noworodka. Również i dziś taka decyzja (czasami podlegająca pewnym obostrzeniom, choć w praktyce niezbyt skutecznym) jest pozostawiona matce, przy czym lekceważy się całkowicie *współprzyczynowość* drugiej strony, tj. ojca, zwalniając go z wszelkiej odpowiedzialności za losy dziecka. W ten sposób neguje się równość nie tylko między dzieckiem a matką, ale również między małżonkami. Cała sprawa jest w dzisiejszych kodeksach traktowana tak, jak gdyby dziecko rodziło się w wyniku partenogenezy (dzieworództwa).

Dość powszechne ignorowanie zasadniczej równości między ludźmi wynika z nieznajomości istot oraz z braku wiedzy na temat natury. Bo jeśli przyjmie się, że człowiek nie jest *naturą* określoną przez boską ideę, a tym samym zależną od Boga, to trzeba odrzucić także to, że „On sam nas stworzył" (Ps 99). Skoro tak, ludzka substancja sama dla siebie staje się formą, z której człowiek będzie odlewany – przy czym może on tę formę dowolnie kształtować. A co będzie wtedy określać jej kształt, jeżeli nie względy utylitarne? Utylitaryzm znajduje swój szczególny wyraz w technice, nie należy się zatem dziwić, jeśli niedługo najważniejsze wymiary ludzkiego życia zaczną wymykać się religii: miłość, prokreacja i śmierć zostaną z czasem poddane hegemonii techniki. Kiedy zaniknie przekonanie (które, nim stało się elementem religii, było przekonaniem filozoficznym) o całkowitej zależności stworzenia od Boga, nieuniknione jest, że zagubi się także idea absolutnej niezależności stworzenia od każdego innego stworzenia. Bo tylko wówczas, gdy należę do Boga, nikt nie jest w stanie mnie zniewolić.

To pokazuje, że tzw. „argument Beethovena" nie jest argumentem katolickim. Polega on na przeciwstawianiu się aborcji nie dlatego, że dziecko poczęte ma takie same prawo do pełnego szacunku, jak jego matka – co wynika z jednakowej godności każdej istoty ludzkiej – lecz dlatego, że istota, którą pozbawia się życia, mogłaby wyrosnąć na wielkiego geniusza, wielkiego świętego, wielkiego dobroczyńcę ludzkości, słowem – mogłaby stać się kimś, kto w klasyfikacji Huxleya byłby zaliczony do kategorii *„alfa plus"*. A nie jest to argument katolicki dlatego, że przechodzi on do porządku dziennego nad trzema prawdami:

1) Wszystkie osoby ludzkie – mające swój cel w Bogu, a nie w innych ludziach – są aksjologicznie równe. Mogą one prezentować różny stopień doskonałości w zależności od naturalnego uposażenia, od zasług moralnych czy od darów łaski (pod tym względem nie ma dwóch równych sobie ludzi), jednak to stopniowanie ilościowe bądź „przypadłościowe" żadną miarą nie może usunąć owej zasadniczej, aksjologicznej równości.

2) Żadna osoba ludzka nie ma prawa wymierzać sankcji przynoszącej uszczerbek drugiej osobie, chyba, że z powodu popełnionej przez nią winy. Tym samym nienarodzone dziecko, będące *osobiście* bez winy, jest nietykalne.

3) Nie sposób odmówić żadnemu człowiekowi *człowieczeństwa*: można być mniej lub bardziej cnotliwym, pięknym, światłym, ale nie jest się *mniej lub bardziej* człowiekiem (chociaż niektórym zdarza się coś takiego sugerować).

Przekonanie, że ustalając jakąś skalę można zmierzyć lub skwantyfikować człowieczeństwo, było ciężkim błędem nazistowskiego *biologizmu*. W głośnym orzeczeniu niemieckiego sądu, wydanym w 1937 r. w Luneburgu (Dolna Saksonia), stwierdzono, że aborcja nie jest karalna, jeżeli płód był rasy żydowskiej; natomiast jest ona karalna w przypadku płodu rasy aryjskiej. A działające w

Rumunii oddziały SS do zadań specjalnych (tzw. *Einsatzgruppen*) stosowały w przypadku represji na ludności cywilnej makabryczny przelicznik: rozstrzelanie dziesięciu Rumunów lub – *jako ekwiwalent* – pięćdziesięciu Żydów.

W gruncie rzeczy nie jest aż tak odległa od tego sposobu myślenia filozofia Trybunału Konstytucyjnego Republiki Włoskiej, który orzekł, że artykuł 546 kodeksu karnego, przewidujący kary za udział w przeprowadzeniu aborcji, jest niekonstytucyjny. W orzeczeniu stwierdzono, że w świetle ustawy zasadniczej nie podlega karze osoba, która usunęła ciążę u kobiety, której „dobrobyt fizyczny lub równowaga psychiczna mogłyby ucierpieć" w przypadku urodzenia dziecka. Wyrok ten w większym stopniu rozstrzyga kwestię filozoficzną, aniżeli prawną, a mianowicie kwestię, czy embrion jest, czy też nie jest człowiekiem. Jednak w owym rozstrzygnięciu Trybunał sam sobie zaprzecza. Przyznaje on, że ludzki zarodek jest podmiotem prawa (wynika to z kodeksu cywilnego, przewidującego ustanowienie *curatora ventris* – obrońcę praw nienarodzonego dziecka); ale dalej wyraźnie mowa jest o kolizji praw matki i dziecka, przy czym prawa matki stoją jakoby wyżej od praw dziecka, gdyż *jest ona osobą*, podczas, gdy płód *ma się nią dopiero stać* – choć z drugiej strony jest on *już* uważany za podmiot prawa! A czymże jest podmiot prawa, jeśli nie osobą? I kiedy następuje owo przejście – nabycie pełnoprawnego statusu osoby? Wykładnia Trybunału jest obarczona dwoma wadami. Już nawet mniejsza z tym, że wyroki Trybunału, niczym wyrocznie kapłanki Pytii, zawsze zdają się zmierzać w jednym kierunku, a w każdym razie są zwykle zbieżne z oczekiwaniami opinii publicznej. Bardziej uderzające jest jednak to, że powyższe orzeczenie pozostaje w sprzeczności z niezbitymi faktami biologicznymi. W ich świetle równość praw płodu i matki jest niepodważalna. Szczególnie musi bulwersować przedkładanie dobra matki nad prawa płodu w sytuacji, gdzie nie chodzi nawet o wybór między życiem matki a ży-

ciem dziecka (co było rozpatrywane w ramach dawnej katolickiej kazuistyki): ponad życie dziecka stawia się zdrowie, a wręcz „dobrobyt" (niemal *dobre samopoczucie*!) kobiety. Właściwe rozwiązanie nie powinno polegać na niszczeniu jednego życia na rzecz drugiego życia, lecz na zaakceptowaniu ograniczeń, jakie położnictwu – podobnie zresztą, jak każdej innej dziedzinie techniki – narzuca etyka, przy jednoczesnym stwarzaniu zachęt dla rozwoju tejże dziedziny[314].

185. Sedno doktryny aborcyjnej. – Teoria możności i aktu.

By obnażyć głębsze podłoże współczesnych wypaczeń w myśleniu o aborcji konieczna jest dodatkowa uwaga. Tak w ostatnich, jak i w poprzednich paragrafach przewinął się motyw, który był podstawową przesłanką do napisania niniejszej książki: otóż kryzys współczesnego świata jest kryzysem podejścia do natur (esencji). U jego źródła leży szerzące się przekonanie, że człowiek może nadawać rzeczom nie tylko ich istnienie, lecz również ich istotę.

A powracając do naszego tematu: człowiek jest niewątpliwie przyczyną poczęcia dziecka, niemniej jest ono poddane prawom swej własnej natury, zaś jego struktura aksjologiczna, stanowiąca o jego wartości i godności, musi być dla każdego myślącego człowieka oczywista. Jak już stwierdziłem, jest to w pierwszym rzędzie kwestia filozofii, a dopiero następnie kwestia prawa. Ale włoski Trybunał Konstytucyjny zajął stanowisko, że płód – mimo, iż uznaje się go za podmiot prawa – nie jest osobą, bowiem aktualnie nie posiada ani świadomości, ani woli. Jest to definicja całkowicie błędna. Gdyby chcieć ją konsekwentnie stosować, ani człowiek znajdujący się w stanie śpiączki, ani ten, który jest po prostu w trakcie snu, nie byłby osobą, podczas gdy nikt nie ma wątpliwości, że nią jest.

[314] Nowoczesne położnictwo wiele swoich postępów uczyniło pod wpływem nauki moralnej Kościoła.

Osobiście jestem przekonany, że ową kwestię można do końca i jednoznacznie wyjaśnić tylko odwołując się do teorii możności i aktu. Tertulian w rozdziale 4 swego dzieła *Apologetyk* nazywa aborcję antycypacją zabójstwa, *homicidii festinatio*, gdyż jak podkreśla, „nie w tym rzecz, czy się wyrywa duszę narodzoną, czy niszczy się duszę, która się rodzi: wszak i ten jest człowiekiem, który będzie [człowiekiem][315]". Formuła to paradoksalna, a wzięta *dosłownie* jest paralogizmem, typowym dla Tertuliana zabiegiem stylistycznym[316]. To prawda, że ktoś, kto już jest człowiekiem, nie może się nim dopiero stać. Ale ten paradoks znika, jeśli dla jego interpretacji posłużymy się tomistyczną teorią aktu i możności. Według niej dana substancja jest tą samą substancją zarówno wtedy, gdy jest zaledwie w stanie możności, jak i wtedy, gdy jest w stanie aktualnej rzeczywistości (*„in actu exercito"*). Człowiek jest człowiekiem nawet wówczas, kiedy aktualnie nie dokonuje lub nie wykazuje ludzkich czynności, podobnie, jak lekarz jest lekarzem również poza godzinami, w których wykonuje swój fach: np. kiedy śpi, i kiedy jest budzony po to, by interweniować jako lekarz. Rozwiązanie problemu moralnego może zależeć, rzecz jasna, od ustaleń faktycznych poczynionych w ramach danej dyscypliny nauki. Ale w ostatecznym rozrachunku każde proponowane rozwiązanie kryje w sobie elementarną prawdę (πρῶτον ἀληθές) albo elementarny fałsz (πρῶτον ψεῦδος). W przypadku podejścia modernistycznego fałszywe jest założenie, że stworzenie samo od siebie bierze niezależność. Prawdziwym zaś jest założenie, że stworzenie zależy od siebie w takim znaczeniu, że zależy od własnej natury, którą dał mu sam Bóg w sposób nieodwołalny.

---

[315] *Non refert natam quis eripiat animam an nascentem disturbet: homo est et qui futurus est.*

[316] Podobny zabieg zastosował Tertulian w piśmie *De fuga V*: *„Si negaturus es, iam negasti*, Jeśli myślisz o zaprzeczeniu, już zaprzeczyłeś." Gdyby brać to zdanie dosłownie, implikuje ono unicestwienie czasu.

Powyższa analiza gwałcenia prawa naturalnego, do jakiego dochodzi w przypadku aborcji, może zostać uzupełniona o wymiar nadprzyrodzony, gdyż poza prawem naturalnym aborcja gwałci prawo człowieka do życia nadprzyrodzonego, do którego człowiek jest powołany, a z którego zostaje wykluczony, gdy – jak to ma na ogół miejsce – usunięty płód nie został ochrzczony[317]. Trzeba wreszcie przypomnieć, że wszystkie błędy w tej dziedzinie, które szerzą się od pewnego czasu w świecie katolickim, zostały potępione w dokumencie Kongregacji Nauki Wiary z 18 listopada 1974 r.

[317] Warto na dowód ogólnego upadku nauk teologicznych przypomnieć casus o. Gino Concettiego, członka redakcji *Osservatore Romano*, który w odpowiedzi na pytanie dziennikarza z *Giornale nuovo* (z 5 czerwca 1981), gdzie chodziło o sposób udzielenia chrztu w przypadku aborcji, podał nieskuteczną metodę chrztu. Jego wypowiedź została sprostowana na łamach tej samej gazety (z 17 czerwca 1981) przez osobę świecką, mającą zdecydowanie większą wiedzę na ten temat.

ROZDZIAŁ XXV

SAMOBÓJSTWO

186. Samobójstwo.

Zmiana, jaka zaszła w traktowaniu samobójstwa, przejawia się raczej w praktyce niż w teorii. Najistotniejszy fakt dotyczy zniesienia w nowym kodeksie prawa kanonicznego zakazu odprawiania katolickiego pogrzebu w przypadku osób, które popełniły samobójstwo (kan. 1184). Doktryna Kościoła widziała w samobójstwie trojakie zło:

- brak *siły moralnej* – ponieważ samobójca oddaje się rozpaczy;
- *niesprawiedliwość*, gdyż samobójca sam siebie skazuje na śmierć, stając się sędzią we własnej sprawie, do czego nie ma żadnego tytułu;
- *obrazę religii*, ponieważ życie jest służbą Bogu, z której nikt nie może sam siebie zwolnić, jak zauważył Platon w *Fedonie*.

Temu myśleniu przeciwstawiono inną filozofię: istnieją wyższe, ziemskie wartości, dla których pięknie jest złożyć ofiarę z własnego życia – chociażby z powodów politycznych, jak w przypadku Jana Palaka, który podpalił się w Pradze, lub Irlandczyka Bobby'ego Sanda. Takie samobójstwa przestają być uważane za naganne; stają się wyrazem najwyższej wolności ducha, dowodem heroizmu. Kardynał Beran, arcybiskup Pragi, odprawiając pogrzeb Palaka oświadczył:

„Podziwiam heroizm tych ludzi, choć nie mogę zaakceptować ich gestu." Kardynałowi umknęło jednak to, że bohaterstwo i rozpacz, która jest przejawem bezsilności, nie mogą iść z sobą w parze[318].

Z kolei pod wpływem psychologii i psychiatrii pojawiło się przekonanie, że w umyśle samobójcy wolność podlega poważnemu ograniczeniu, a nawet zniesieniu – ze względu na stan rozterki lub skrajnego wzburzenia. O ile dawniej Kościół zakładał odpowiedzialność desperata, w czasach posoborowych upowszechnił się pogląd, że samobójca jest w momencie czynu niepoczytalny. To właśnie miało uzasadniać zgodę na pogrzeb kościelny, którego dawniej bezwzględnie odmawiano w przypadku osoby, która w akcie desperacji targnęła się na swoje życie. Kościół bowiem zawsze odrzucał moralność stoicką: jak wiemy, w świetle stoicyzmu samobójstwo jest najwznioślejszym wyrazem wolności człowieka, nieomal szczytem cnoty.

[318] Nie należy dziś do rzadkości wychwalanie samobójcy w homilii podczas mszy żałobnej. Na pogrzebie dwudziestoletniego młodzieńca, który targnął się na swoje życie, rektor instytutu kościelnego, którego ów młody człowiek był uczniem, w swojej mowie pogrzebowej podziękował zmarłemu za dobro, jakie czynił, i przeprosił za winy tych, którzy mogli przyczynić się do podjęcia tego desperackiego kroku (zob. *Virtutis palæstra*, Ascona, 1883, str. 121). Tak oto z osobistej odpowiedzialności próbuje się uczynić grzech społeczny. Kiedy w sierpniu 1983 r. popełnił w Rzymie samobójstwo szesnastoletni chłopak wraz ze swoją dziewczyną, nie odmówiono im katolickiego pogrzebu, a nadto wygłoszono płomienną mowę na ich cześć (*OR* z 6 sierpnia 1983). Więcej prawdy było w słowach, jakie w 1834 r. wypowiedział J. Luvini-Perseghini, jeden z przywódców partii radykalnej działającej w kantonie Ticino, nad grobem dr Józefa Zoli pochowanego w Lugano poza Campo Santo dlatego, iż był samobójcą: „Mamy nadzieję, że Bóg naszych ojców, którego miłosierdzie jest niezmierzone, zechce wybaczyć chwilowy błąd temu, który wsławił się w swoim życiu licznymi cnotami."

ROZDZIAŁ XXVI

KARA ŚMIERCI

187. Kara śmierci.

Istnieją instytucje społeczne wywodzące się z zasad prawa naturalnego, czemu zawdzięczają one swoją trwałość. Do takich należy rodzina, państwo, kapłaństwo. Są też inne, które z uwagi na to, że wynikały z pewnego stadium refleksji nad owymi zasadami bądź też z okoliczności historycznych, muszą upaść, kiedy refleksja wzniesie się na wyższy poziom lub gdy ustaną te okoliczności. Tak było np. w przypadku niewolnictwa.

Do niedawna kara śmierci była uzasadniona zarówno teoretycznie, jak i praktycznie jako najwyższa kara, którą społeczeństwo może wymierzyć złoczyńcowi, i to w trojakim celu: przywrócenia porządku i sprawiedliwości, bronienia się, a także odstraszenia innych przed popełnianiem podobnych czynów.

Zasadność kary śmierci opiera się na dwóch przesłankach:

1) społeczeństwo ma prawo się bronić;
2) do obrony należy wykorzystać wszelkie *niezbędne* środki.

Kara główna podpada więc pod tę drugą zasadę, pod warunkiem, że odebranie życia członkowi danej społeczności stało się niezbędne dla uchronienia jej przed śmiertelnym zagrożeniem.

Nasilająca się obecnie tendencja do łagodzenia kar wynika po części z ducha łagodności, jaki cechuje Ewangelię, chociaż przez wieki nie znajdowało to potwierdzenia w barbarzyńskich zwyczajach panujących w dziedzinie wymiaru sprawiedliwości. Niemniej jest też

prawdą, że w Kościele utrzymywała się wyraźna niechęć do przelewania krwi, wskutek pewnej niekonsekwencji, której nie chciałbym w tym miejscu analizować. Przypomnę tylko, że prawo kanoniczne obkładało tzw. „nieregularnością" nie tylko kata, lecz również sędziego zasądzającego karę śmierci zgodnie z przepisami prawa *(iuxta ordinem iuris)*, a nadto oskarżycieli i świadków, jeśli w wyniku procesu doszło do wykonania wyroku na skazanym (*CIC*, 985, p. 4).

Kontrowersja nie dotyczy prawa społeczeństwa do tego, by się bronić, gdyż prawo to jest podstawowym paradygmatem kodeksów karnych. Dotyczy ona jedynie potrzeby fizycznego wyeliminowania zbrodniarza po to, aby obrona ta była skuteczna. Zgodnie z tradycyjną doktryną (poświadczoną przez św. Augustyna, przez św. Tomasza, a także przez Taparelliego d'Azeglio), ocena konieczności zastosowania kary głównej opiera się na przesłankach związanych z moralną zwartością społeczeństwa: chodzi o to, z jak dużą stanowczością państwo powinno reagować na rozkładający więzi społeczne indywidualizm. Nawet teorie abolicjonistów (por. Beccaria) nie lekceważą owego czynnika, a mianowicie potrzeby wzięcia pod uwagę kontekstu historycznego, i dopuszczają sytuacje, w których zastosowanie kary głównej może być w drodze wyjątku konieczne. Warto pamiętać, że podczas II Wojny Światowej nawet sąd w Szwajcarii wydał rozkaz rozstrzelania siedemnastu osób, które dopuściły się zdrady stanu.

188. Sprzeciw wobec kary śmierci[319].

Sprzeciw wobec stosowania kary śmierci może wypływać z dwóch wzajemnie sprzecznych przesłanek. Z jednej strony może za nim stać argument, że pomimo ohydy zbrodni należy pochylić się

[319] Ten sprzeciw stał się dość powszechny i dzisiaj owa kara jest na ogół traktowana jako niegodziwa. W 1983 r. wiele krajów członkowskich EWG podpisało protokół dodatkowy do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka, w którym zobowiązały się do usunięcia kary śmierci ze swych kodeksów karnych (*RI*, 1983, str. 1077).

nad ludzką słabością i uwzględnić fakt, że dopóki trwa życie człowieka, jest on w stanie podźwignąć się nawet z największego moralnego upadku. A z drugiej strony sprzeciw ten może wypływać z przekonania o nienaruszalności osoby w kontekście jej ziemskiej egzystencji – gdy życie doczesne traktowane jest jako samoistny cel, a jego odebranie jako zniweczenie ludzkiego przeznaczenia. Najdziwniejsze jest to, że w odczuciu wielu ludzi ten drugi argument opiera się na przesłankach religijnych, podczas gdy jest on z gruntu areligijny. Jego zwolennicy zapominają, że według religii życie ziemskie nie jest celem lecz środkiem mającym prowadzić do *moralnego celu życia*: celu, który wykracza poza wszystkie wartości doczesne. Odebranie człowiekowi życia bynajmniej nie oznacza pozbawienia go nadprzyrodzonego przeznaczenia, dla którego został stworzony i które stanowi o jego godności. Mało tego: człowiek może, bardzo pragnąc żyć, zagubić głęboką rację życia (*propter vitam, vivendi perdere causas*) i stać się niegodnym życia, traktując je jako wartość, która istnieje sama dla siebie. W powyższym argumencie kryje się sofizmat, że człowiek (a praktycznie: państwo) jest zdolny – odbierając przestępcy życie – pozbawić go jego ostatecznego przeznaczenia, uniemożliwić mu spełnienie jego powołania. Tymczasem jest dokładnie odwrotnie. Można skazanemu odebrać życie, ale nie można pozbawić go jego przeznaczenia, którym jest wieczność. Społeczeństwa, w których neguje się cel nadprzyrodzony i które za najwyższą wartość uznają prawo do życia w pomyślności, muszą widzieć w karze śmierci niesprawiedliwość przekreślającą szansę człowieka na to, by być szczęśliwym. Jest prawdziwym paradoksem, że przeciwnicy kary śmierci opowiadają się za państwem totalitarnym – przypisując mu dużo większą władzę niźli ta, jaką rzeczywiście posiada, a mianowicie władzę pozbawienia człowieka jego przeznaczenia[320]. Śmierć zadana drugiemu człowiekowi nie może

[320] Nie jest więc prawdą to, co s. Aniela Corradi, zajmująca się apostolstwem wśród więźniów, powiedziała na wiecu w Rimini (*OR* z 25 sierpnia 1983). We-

zniweczyć jego moralnego przeznaczenia i jego ludzkiej godności, a tym bardziej nie przekreśla ona Bożej sprawiedliwości: to ona ostatecznie osądzi wszystkie ludzkie wyroki. Dewiza, która jest wygrawerowana na mieczu oprawcy we Fryburgu (Szwajcaria): *„Panie Boże, Tyś jest sędzią"*, nie oznacza utożsamienia ludzkiej sprawiedliwości z boską, lecz uznanie, że Najwyższy Sędzia osądza sprawiedliwość wymierzaną przez człowieka.

Bywa także poddawana w wątpliwość „funkcja odstraszająca" kary śmierci. Nierzadko jest w tym kontekście przywoływane słynne zdanie Cezara, wypowiedziane podczas procesu wspólników Katyliny, gdzie stwierdził, że dla złoczyńcy śmierć kładąca kres jego hańbie jest mniejszym złem, aniżeli dalsze życie z owym straszliwym piętnem. Ale kłam tej tezie zadaje po pierwsze powszechne odczucie, które znalazło odzwierciedlenie we wprowadzeniu do konstytucji *prawa łaski*, a po drugie fakt, że złoczyńcy wiążą się uroczystymi przysięgami, w których za zdradę należy się śmierć. Jest to najlepszy dowód na odstraszający charakter kary głównej.

189. Zmiana w doktrynie Kościoła.

Nawet w teologii karnej Kościoła zaznaczyła się istotna zmiana, że wspomnę dokument francuskiego Episkopatu z 1979 r. stwierdzający, że trzeba znieść karę śmierci, ponieważ jest ona „niezgodna z Ewangelią"; wyrazem podobnej ewolucji w myśleniu było stanowisko biskupów z Kanady i USA oraz dwa artykuły zamieszczone w *L'Osservatore Romano*: z 22 stycznia 1977 i z 6 września 1978 roku, gdzie został wyrażony pogląd, iż kara śmierci kłóci się z ludzką godnością i z Dobrą Nowiną.

---

dług niej więzienie jest sposobem na „ostateczne wykończenie" człowieka. Otóż w świetle religii człowiek nie jest zdolny ostatecznie unicestwić drugiego człowieka.

Gdy chodzi o powyższy argument, należy zauważyć, że nawet dystansując się od idealizowania kary śmierci, co czynił Baudelaire, uznając ją za wzniosły akt sakralny (z czym nie sposób się zgodzić), nie można przekreślić jednym pociągnięciem pióra prawodawstwa starotestamentalnego, u podstaw którego leży zasada, że za śmierć należy się śmierć. Niepodobna też, by całkowicie abstrahować już nawet nie od prawa kanonicznego, ale od nauki płynącej z Nowego Testamentu. Zdaję sobie sprawę z tego, że charakterystyczny fragment z Listu do Rzymian (XIII, 4), gdzie św. Paweł daje w ręce władców miecz sprawiedliwości *(ius gladii)* i nazywa ich „narzędziem Boga do wymierzania sprawiedliwej kary temu, który czyni źle", jest odrzucany przez zwolenników nowoczesnej hermeneutyki jako odbicie dawnych uwarunkowań historycznych, a więc coś, co dziś nie jest już wiążące. Jednak Pius XII otwarcie odrzucił tę interpretację, podkreślając w swym przemówieniu z 5 lutego 1955 r. skierowanym do prawników katolickich, że ten fragment Pisma Świętego ma trwałą i uniwersalną wartość, gdyż odnosi się do samego fundamentu wymiaru sprawiedliwości. Co więcej, w Ewangelii Chrystus dopuszcza pośrednio karę śmierci mówiąc, że „lepiej jest zawiesić człowiekowi kamień młyński u szyi i utopić go" (Mt, XVIII, 6) niż żeby miał się on stać przyczyną zgorszenia. A z Dziejów Apostolskich (V, 1-11) jasno wynika, że kara śmierci nie budziła odrazy w młodym Kościele, skoro Ananiasza, męża Safiry – który za jej wiedzą odłożył dla siebie część pieniędzy uzyskanych za sprzedaż ziemi, zamiast złożyć całość u stóp św. Piotra – natychmiast dosięgnęła śmierć. Wiemy z komentarzy biblijnych, że kara ta została uznana za okrucieństwo przez ówczesnych przeciwników chrześcijan.

Zmiana, jaka zaszła w stanowisku Kościoła, dotyczy dwóch aspektów. Po pierwsze w nowej teologii karnej nie bierze się w ogóle pod uwagę *sprawiedliwości*, a jedynie kwestię *przydatności* kary oraz jej walorów resocjalizacyjnych. Pod tym względem (po-

dobnie zresztą, jak pod wieloma innymi) myślenie „odnowicieli" nasuwa skojarzenie z utylitaryzmem, jaki cechował filozofię jakobinów: człowiek jest całkowicie niezależny; państwo może bronić się przed przestępcą, ale nie może karać go za naruszanie prawa moralnego, czyli w gruncie rzeczy przesądzać o winie. Takie abstrahowanie od moralnej odpowiedzialności sprawcy prowadzi do tego, że mniejszą uwagę zwraca się na ofiarę, a większymi względami cieszy się przestępca. W Szwecji były osadzony korzysta z przywilejów w ubieganiu się o posadę państwową, czyli jest traktowany lepiej od obywatela o nieposzlakowanej opinii.

Prowadzony na szafot morderca nazwiskiem Buffet wykrzykiwał swoją wiarę w to, że jest „ostatnim we Francji skazańcem, który zostanie ścięty na gilotynie". Powinien był raczej obwieścić, że jest ostatnim, którego uznano za mordercę. W dzisiejszych czasach kara wydaje się być czymś ohydniejszym od samej zbrodni, a o ofierze po prostu się zapomina. Neguje się potrzebę przywrócenia ładu moralnego naruszonego przez popełnienie przestępstwa. Karę uważa się za zemstę na sprawcy. Tymczasem jest to wymóg sprawiedliwości. Należy uczynić mu zadość nawet wówczas, gdy niemożliwe jest naprawienie wyrządzonego zła i gdy nie bardzo można liczyć na poprawę tego, który je spowodował. Nie trzeba chyba dodawać, że współczesna mentalność atakuje też samą ideę Bożej sprawiedliwości, w ramach której potępieni nie mają żadnej nadziei na „rewizję" wyroku skazującego (por. § 316). Samo myślenie o zadośćuczynieniu przez sprawcę jest dziś sprowadzane do potrzeby zreformowania porządku społecznego. Według *L'Osservatore Romano* z 6 września 1978 r. odpokutować, to „zyskać świadomość, że jest się znów przydatnym dla swoich braci", podczas gdy zgodnie z nauką katolicką ekspiacja polega na tym, by czuć odrazę do wyrządzonego zła i by swoją wolę na nowo uczynić zgodną z absolutem prawa moralnego. Jednocześnie ci, którzy argumentują, że nie można odebrać przestępcy życia, gdyż w ten

sposób odbiera się mu także możliwość odpokutowania, zapominają, że najwyższa kara sama jest ekspiacją. Zapewne w „religii antropocentrycznej" ekspiacja polega głównie na poświęcaniu się innym ludziom – a na to trzeba dać skazanemu dostatecznie dużo czasu, zamiast ten czas skracać. Jednak w religii skierowanej na Boga ekspiacja polega przede wszystkim na uznaniu Boskiej mocy i Boskiego Majestatu. Cześć temu Majestatowi trzeba oddawać w każdym momencie, i w każdym momencie jest to możliwe.

W artykule będącym głosem przeciwko karze śmierci, który ukazał się w *L'Osservatore Romano* z 22 stycznia 1977 roku, napisano, że „społeczeństwo powinno umożliwić przestępcy oczyszczenie się, odpokutowanie za swoje winy i zadośćuczynienie za popełnione zło; tymczasem kara śmierci tę możliwość odbiera." Tak oto zanegowano wartość ekspiacyjną śmierci oraz zignorowano ofiarę z życia, które skazany godzi się oddać tytułem ekspiacji. A przecież również ekspiacja (ofiara przebłagalna), jaką było odkupienie naszych grzechów przez Chrystusa, wiązała się ze skazaniem na śmierć. Warto przypomnieć o skazańcach nawróconych tuż przed śmiercią przez św. Józefa Cafasso, oraz o tym, co pisali w listach na krótko przed swym straceniem niektórzy członkowie Ruchu Oporu[321]. Wymierzenie najwyższej kary stawało się niejednokrotnie – m.in. dzięki obecności kapłana – okazją do niezwykłej przemiany moralnej, na co można podać szereg przykładów: od Mikołaja z Tuldo, pocieszonego przez Katarzynę z Sieny, o czym napisał on w słynnym liście, poprzez Feliksa Robola, któremu na szafocie towarzyszył ks. Antoni Rosmini[322], Marcina Merino, który w 1852 r. usiłował dokonać zamachu na królową hiszpańską, aż po współczesnego nam Jakuba Fescha, który został stracony na gilotynie w 1957 r.,

[321] *Lettere di condannati a morte della Resistenza europea*, Turyn 1973.

[322] Mowę, jaką wygłosił Rosmini stojąc na miejscu straceń w Trydencie, można przeczytać w t. 27 jego *Dzieł*, Mediolan 1846, str. 132-184.

a którego listy więzienne są wzruszającym świadectwem duchowej doskonałości tego, którego Bóg do siebie powołał[323].

Najbardziej bezbożnym aspektem doktryny, która odrzuca karę śmierci, jest właśnie zaprzeczanie jej wartości ekspiacyjnej, będącej wszak z punktu widzenia religii wartością najcenniejszą, gdyż ekspiacja oznacza tu zgodę skazanego na poświęcenie najwyższego doczesnego dobra. Przytoczmy zdanie św. Tomasza, według którego kara główna nie tylko „umarza dług" zaciągnięty wobec społeczeństwa, ale stanowi też zadośćuczynienie w wymiarze nadprzyrodzonym. Warto dokładnie zacytować jego słowa: „Śmierć wymierzona za zbrodnie gładzi całą karę [pozostałą do odpokutowania] lub jej część w zależności od ilości win, od odprawionej pokuty i od skruchy, ku czemu nie daje sposobności śmierć naturalna[324]". Niezwykła wartość aktu woli tego, który pragnie wynagrodzić za swoje winy, była powodem, dla którego towarzyszący skazańcom członkowie działającego w Rzymie Bractwa Miłosierdzia im. Świętego Jana Chrzciciela nie ustawali w wysiłkach i namowach, ażeby przywieść przestępców do zrozumienia i zgody, tak by chcieli umrzeć, jak dawniej powiadano, w łasce Boga[325].

---

[323] Zostały one zebrane przez A.M. Lemonniera w książce pt. *Lumière sur l'échafaud*, Paryż 1971.

[324] „Mors illata etiam pro criminibus aufert totum pœnæ secundum quantitatem culpæ, patientiœ et contritionis, non autem mors naturalis."

[325] Szczególnie pouczający jest zapis z protokółów Bractwa z datą 16 luty 1600, dotyczący przypadku Giordana Bruno. Przed śmiercią otoczyło go siedmiu spowiedników: dominikanów, jezuitów, oratorianów i hieronimitów, by w razie, gdyby nie trafiał mu do przekonania jeden rodzaj argumentacji, starać się do niego przemówić innym sposobem. Por.: Spampanato, *Documenti della vita di Giordano Bruno*, Florencja 1933, str. 197, oraz V. Paglia, *La morte confortata*, Rzym 1982 (zwłaszcza rozdz. VII „Śmierć skazańca", gdzie odnajdujemy prawdziwy wzór chrześcijańskiej śmierci).

190. Nienaruszalność życia. – Charakter ludzkiej godności. – Pius XII.

Głównym argumentem przedstawicieli nowej szkoły teologii karnej pozostaje nienaruszalne i niezbywalne *prawo do życia*, gwałcone, gdy państwo wymierza przestępcy karę śmierci. Autor wspomnianego artykułu z *L'Osservatore Romano* napisał, że „z punktu widzenia współczesnej świadomości, która jest szczególnie czuła na wartości ludzkie, na uprzywilejowane miejsce człowieka we wszechświecie, na jego godność i jego niezbywalne prawa, kara śmierci jest czymś odrażającym, nieludzkim i barbarzyńskim." Zanim skomentuję ów artykuł, który streszcza *de facto* stanowisko abolicjonistów, pozwolę sobie zauważyć, że takie powoływanie się na „współczesną świadomość" odnajdujemy również w pewnym dokumencie biskupów francuskich, gdzie czytamy, że „sprzeciw wobec kary śmierci jest dziś postrzegany jako coś, co naturalnie wynika z postępu, który został uczyniony w dziedzinie poszanowania ludzkiego życia". W tego typu wypowiedziach widać skłonność do ulegania modom intelektualnym oraz do patrzenia na rzeczywistość przez pryzmat swoich pragnień: zbrodnie ludobójstwa dokonywane na masową skalę przez hitlerowskie Niemcy i Rosję sowiecką, przemoc stosowana na co dzień przez dyktatorskie reżymy, legalizacja aborcji, a w niektórych krajach wymuszanie jej w majestacie prawa, wreszcie takie niepokojące zjawiska, jak przestępczość i terroryzm, wobec których rządy wydają się coraz bardziej bezsilne, w sposób ewidentny zadają kłam tym mrzonkom.

W paragrafach 205-210 powrócimy jeszcze do aksjologii, by odnieść się do tego stawiania człowieka w centrum wszechświata.

W wielu wypowiedziach na temat kary śmierci zamazywana jest różnica między prawami człowieka niewinnego a prawami człowieka, który ma na sumieniu poważne przestępstwa. Prawo do życia próbuje się ukazywać jako wpisane bezpośrednio w istotę człowieka, podczas gdy wynika ono z jego moralnego przeznacze-

nia. Godność człowieka jest pochodną jego powołania do realizowania wartości wykraczających poza życie doczesne. To powołanie, wyryte w ludzkim umyśle, stanowi obraz Boga. Chociaż owo przeznaczenie jest absolutne, a obraz nieusuwalny, wolność człowieka sprawia, że grzesząc sprzeniewierza się on swej godności i zbacza z drogi wiodącej go do transcendentnego celu. Jednym z podstawowych założeń prawa karnego jest to, że człowiek naruszający ład moralny właśnie w sensie moralnym *degraduje się*, a jego czyn musi spotkać się z adekwatną retorsją w celu przywrócenia ładu. Niestety ci, którzy za kryterium stosowania sankcji uznają wyłącznie szkodliwość społeczną, odbierają prawu jego wymiar etyczny, czyniąc zeń mechaniczną obronę przed „szkodnikiem": nie wnikają w to, czy działał on z własnej woli, czy pod przymusem, z wyrachowania, czy też pod wpływem emocji. W systemie katolickim zasada wymiaru sprawiedliwości polega na tym, że w ślad za naruszeniem prawa, gdzie winowajca szukał osobistej korzyści albo przyjemności, lekceważąc nakaz moralny, musi iść pomniejszenie jego dóbr lub jego „satysfakcji". Jeśli usuniemy ową korelację, kara stanie się czysto utylitarną retorsją, w ramach której abstrahuje się od ludzkiej godności i sprowadza egzekwowanie prawa do aspektu czysto materialnego – trochę tak, jak w starożytnej Grecji, gdzie sąd w Prytanii skazywał skały, drzewa i zwierzęta, które spowodowały jakąś szkodę...

Niewątpliwie ludzka godność jest cechą przynależną istocie rozumnej. Jednak dochodzi ona do głosu, umacnia się lub osłabia, w zależności od działania dobrej lub złej woli człowieka. Nie sposób zrównać pod względem godności Żyda zgładzonego w Auschwitz z jego katem Eichmannem, czy porównywać św. Katarzynę z ladacznicą Tais. Trzeba zarazem pamiętać, że godność ludzka nie może zostać uszczuplona wskutek faktów lub czynów, które nie są nacechowane moralnie. Wbrew szerzącemu się ostatnio poglądowi nie jest ona wprost proporcjonalna do stopnia uczestnictwa w zdo-

byczach techniki (§ 210), do wykształcenia, dostępu do opieki medycznej, dóbr kultury, rozrywki itp. Nie należy więc mylić ludzkiej godności, która jest przymiotem moralnym, z dobrobytem, czyli udziałem w dobrach materialnych, w które opływają jakże często ludzie niegodni (§ 210 i 218).

Kara śmierci i każda kara dolegliwa – o ile jej sens nie został wypaczony, tj. nie ma ona wyłącznie charakteru obronnego i nie wynika z jakiegoś planu selektywnej eliminacji – implikuje zawsze moralną degradację osoby, która na nią zasłużyła i której jest ona wymierzana. Nie może więc tutaj być mowy o naruszeniu niezbywalnego prawa: nie jest tak, że społeczeństwo pozbawia winowajcę jakiegoś prawa, lecz jak nauczał Pius XII w swym przemówieniu z 14 września 1952 r. do neurologów: „Nawet w przypadku stracenia osoby skazanej na śmierć państwo nie rozporządza prawem tej osoby do życia. Organowi państwowemu pozostaje tylko pozbawić ją dobra, jakim jest życie, *tytułem ekspiacji* – po tym, jak przez swoją zbrodnię sama odebrała sobie prawo do życia" (*AAS*, 1952, str. 779 i nast.).

To, że prawo do życia, nienaruszalne w przypadku niewinnego, nie jest nim w przypadku winowajcy, jest czymś, co nabiera wyrazistości, jeżeli porównamy to prawo z tak samo niezbywalnym prawem człowieka do wolności. Otóż wszystkie kodeksy karne uznają za zasadne pozbawienie tego prawa przestępcy.

Ogólnie rzecz biorąc nie ma czegoś takiego, jak bezwarunkowe prawo do jakiegokolwiek dobra doczesnego. Jedynym prawem naprawdę niezbywalnym i nienaruszalnym jest prawo do ostatecznego przeznaczenia, czyli do prawdy, cnoty i szczęśliwości, a także do środków mających służyć realizacji tego przeznaczenia. Powyższego prawa nijak nie narusza zastosowanie kary śmierci.

W konkluzji pozwolę sobie ująć omawiany tu problem w następujący sposób: kara śmierci i w ogóle jakakolwiek kara jest bez-

zasadna, jeśli przyjmiemy założenie, że człowiek jest niezależny od prawa moralnego (a mianowicie ustala on swe własne reguły etyczne), a w konsekwencji – również od prawa stanowionego. Kara główna uchodzi za barbarzyństwo w społeczeństwie wyzbytym religii, zamykającym się w horyzoncie doczesności. Takie społeczeństwo nie przyznaje sobie prawa do pozbawienia człowieka dobra traktowanego jako *całe* jego dobro.

ROZDZIAŁ XXVII

WOJNA

191. Chrześcijaństwo a wojna.

Zmiany, jakie nastąpiły w myśleniu o wojnie, mają charakter ewolucyjny, choć nie brakuje w środowiskach katolickich głosów, z których wynika, że chodzi tu o zasadniczą zmianę jakościową. Na tym tle możemy właściwie ocenić sens powiedzenia: „Coś, co nie było grzechem, może się nim stać" (i *vice versa*). Tak istotnie może być, jednak nie dlatego, żeby zmieniło się *fundamentalne* prawo moralne, lecz dlatego, że zmieniają się okoliczności mogące przesądzać o mniejszym, większym lub zerowym poziomie winy; ewentualnie też wyższy stan wiedzy ludzkości w obszarze etyki może kształtować nową świadomość i wyznaczać nowe powinności moralne. To, że okoliczności wpływają na zmianę kwalifikacji czynów, należy do klasycznej doktryny. Ten sam akt jest cnotą w małżeństwie, grzechem w przypadku nierządu, a jeszcze cięższym grzechem w przypadku cudzołóstwa. Żeby posłużyć się na wskroś współczesnym przykładem: prowadzenie samochodu w stanie nietrzeźwym uchodziło za grzech powszedni w czasach, kiedy drogi były praktycznie puste; natomiast jest ono zaliczane do grzechów ciężkich w dzisiejszych czasach, kiedy na drogach jest tłoczno, samochody są coraz szybsze, a przez to ryzyko wypadku znacznie wzrosło.

Jeśli chodzi o ocenę moralną wojny należy powiedzieć, że okoliczności zdecydowanie zmieniły jej charakter, czyniąc ją ogólnie czymś nagannym, choć dawniej bywały wojny, które mogły być nawet powodem do chluby. Mimo to bezwzględne potępianie wojny jest czymś obcym tradycji katolickiej. Ewangelia nie piętnu-

je tych, którzy parają się rzemiosłem wojennym. Znamy wielu świętych męczenników, którzy byli żołnierzami lub rycerzami, a wszyscy Ojcowie Kościoła uważali zawód żołnierza za godny szacunku. Dopiero w ruchach inspirujących się manicheizmem oraz w innych odłamach heretyckich wojna zaczęła uchodzić za coś niegodziwego. A przecież nawet reguła św. Franciszka zezwalała na chwytanie za broń, jeżeli trzeba bronić ojczyzny. Nie chcę teraz dokonywać przeglądu całej teologii katolickiej, od św. Augustyna i św. Tomasza po Taparelliego d'Azeglio. Św. Tomasz pisząc o wystąpieniach zbrojnych gwałcących przymierze między państwami nie szczędził krytyki tym, którzy tak czynią, ale nie uważał, by wojna była zawsze absolutnym złem. Św. Augustyn w rozdziale 74 swego dzieła pt. *Contra Faustum* upatruje zło wojny nie w fakcie, że giną podczas niej ludzie, lecz w niesprawiedliwym celu, jakiemu może ona służyć: „Cóż jest naganne w wojnie? Czy to, że z jej powodu giną ludzie, którzy i tak kiedyś umrą, by [ci, którzy ocaleją] żyli w pokoju? Wyrzucanie tego jest cechą ludzi tchórzliwych, a nie ludzi religijnych. Chęć wyrządzania krzywdy, mściwość i okrucieństwo, duch nieprzejednany i bezwzględność buntownika, nadto żądza panowania – oto, co zasługuje w wojnie na potępienie."[326] W przemówieniu na Boże Narodzenie 1949 r. Pius XII stwierdziwszy, że „każdy gwałciciel prawa powinien być wyklęty i postawiony poza nawiasem społeczeństwa" przestrzegał jednak przed fałszywym pacyfizmem: „Postawa tych, którzy odrzucają wojnę z powodu jej okrucieństw, a nie ze względu na jej niesprawiedliwość, toruje drogę do zwycięstwa agresorom."

[326] „Quid enim culpatur in bello? An quia moriuntur quandoquidem morituri ut domentur in pace victuri? Hoc reprehendere timidorum est, non religiosorum. Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, implacatus atque implacabilis animus, feritas rebellionis, libido dominandi, et si qua similia, hæc sunt quæ in bello culpantur." (*PL* 42, 447).

Wojna nie może być uznawana za największe zło, chyba że przez tych, którzy przyjmują bezbożny punkt widzenia, a więc za dobro najwyższe uważają nie żywot wieczny, lecz ziemski, w związku z czym głównym celem życia jest dla nich zażywanie uciech. Niemniej wojna jest złem, i Kościół stawia ją pośród największych plag – obok głodu i zarazy – pragnąc ustrzec przed nią ludzkość. W 1894 r. papież Leon XIII napiętnował w encyklice *Præclara congratulationis* niepotrzebne wojny, postulując powołanie Ligi Narodów i ustanowienie nowego prawa międzynarodowego. Pamiętamy też, jak Benedykt XV ubolewał nad „potworną rzezią" i nad „samobójstwem Europy", i jak w swojej nocie z 1 sierpnia 1917 r. wyraził swe oburzenie z powodu „niepotrzebnej masakry".

192. Pacyfizm a pokój. – Kardynał Poma. – Paweł VI. – Jan Paweł II.

Zatem Kościołowi właściwy jest nie absolutny pacyfizm, który absolutyzuje życie, lecz pacyfizm względny, który uzależnia pokój od sprawiedliwości – podobnie zresztą, jak i wojnę. Tymczasem ojciec pacyfizmu, Erazm z Rotterdamu, stwierdził w swym dziele *Querela pacis*, parafrazując Modlitwę Pańską, że „nie ma takiego niesprawiedliwego pokoju, który nie byłby lepszy od najsprawiedliwszej z wojen". Istotny nurt opinii publicznej hołduje czystej wody irenizmowi, mogąc przy tym liczyć na wsparcie nie byle jakich autorytetów. Arcybiskub Bolonii kard. Poma napisał w *OR* z 4 maja 1974 r.: „Nie ma niczego, co kłóciłoby się z chrześcijaństwem bardziej niż wojna. Pycha, będąca syntezą wszystkich grzechów, spotyka się w niej z rozpętaniem najgorszych instynktów." Tezy tak całkowicie pozbawione koniecznych rozróżnień i zmysłu historycznego urągają chrześcijańskiemu dziedzictwu i pamięci świętych wojowników, takich jak Joanna d'Arc, a przy okazji kontrastują z pochwałą sprawiedliwej wojny, jaką wyraził Paweł VI w dokumencie *ad hoc* wydanym w związku z 500-leciem śmierci Albańczyka Skanderbega, pogromcy Turków. Tenże Paweł VI przypominając

w jednym ze swych przemówień spotkanie Piusa XII z ludem Rzymu po bombardowaniu w 1943 roku i to, co wykrzykiwał wówczas pewien młody człowiek: „Ojcze Święty, lepsza jest niewola od wojny! Uwolnij nas od wojny!", nazwał to wołanie „szaleństwem" (*RI*, 1971, str. 42). Również wielki piewca wolności i pokoju, jakim był Gandhi, zdystansował się od absolutnego pacyfizmu: „Jest rzeczą szlachetną bronić z mieczem w ręku swego mienia, honoru i religii. Jeszcze szlachetniej postępuje ten, który broni ich, starając się nie wyrządzać krzywdy złoczyńcy. Ale czymś amoralnym i uwłaczającym ludzkiej godności jest opuszczenie towarzysza oraz wydanie swego majątku, swojej religii i swego honoru na łup złoczyńcy dla ratowania własnej skóry."

Wprawdzie znane są też wypowiedzi Pawła VI, w których mówi on o „absurdalności współczesnej wojny" i o „najwyższej nieracjonalności wojny" (*OR* z 21 grudnia 1977); dodajmy do nich jeszcze słowa Jana Pawła II, jakie padły w Coventry w maju 1982 roku: „Obecnie rozmiary zniszczeń i okropieństw, jakie niesie z sobą nowoczesna wojna niezależnie od tego, czy jest to konflikt atomowy, czy konwencjonalny, sprawiają, że jest ona *absolutnie niedopuszczalnym środkiem regulowania sporów międzynarodowych*." Jeśli dobrze przyjrzymy się tym dwóm papieskim wypowiedziom, dojdziemy do wniosku, że nie opierają się one na tradycyjnych zasadach teologii wojny i stanowią raczej przejaw wspomnianego rozwoju świadomości moralnej, który jest uwarunkowany historycznie. Wojna może być uznana za *sprawiedliwą*, o ile spełnione są następujące kryteria: musi być ona wypowiedziana przez kogoś, kto ma do tego legitymację; powinien jej przyświecać zamiar przywrócenia praw, które zostały sponiewierane, przy czym muszą istnieć realne szanse na zrealizowanie tego celu; wreszcie wojna musi być prowadzona z pewnym *umiarem*. Powyższe warunki, które są zgodne z nieprzerwaną katolicką tradycją, zostały też zawarte w art. 137 Kodeksu Społecznego opracowanego przez

Międzynarodową Unię Badań Społecznych, której założycielem jest kard. Mercier.

193. Doktryna Soboru Watykańskiego II.

W Konstytucji *Gaudium et Spes*, art. 79 i 80, została potwierdzona przez Sobór zasadność wojny obronnej, natomiast wojna zaczepna, mająca służyć uregulowaniu sporu międzynarodowego, została napiętnowana. Znalazło się tam również bezwzględne potępienie *wojny totalnej*, w tym zwłaszcza atomowej[327]. Jeśli chodzi o służbę wojskową odbywaną przez obywateli w związku z obronnością kraju, Sobór nie tylko ją dopuszcza, lecz nadto stwierdza, że „spełniając ten obowiązek przyczyniają się oni realnie do utrwalenia pokoju". W związku z wydarzeniami z najnowszych dziejów, pokazującymi, że przynajmniej jeden ze wspomnianych warunków był nagminnie naruszany, trzeba było w całkiem odmienny sposób spojrzeć na prawo do prowadzenia wojny. Toteż Ojcowie Soboru oświadczyli, że „każde działanie wojenne zmierzające do masowego zniszczenia całych miast lub spustoszenia całych połaci kraju wraz z ich ludnością stanowi zbrodnię przeciwko Bogu i człowiekowi, którą należy z całą siłą i bez wyjątku potępić." Wojna totalna jest zakazana nawet wówczas, *gdy zostaje wywołana w obronie koniecznej*, która to obrona staje się naganna ze względu na niewspółmierność zastosowanych środków. Sobór nauczał, że wojna obronna toczona z najeźdźcą jest słuszna „dopóki nie powstanie międzynarodowy kompetentny organ dysponujący adekwatnymi

[327] W podobny sposób wojnę prowadzoną bez umiaru – tę „śmiercionośną sztukę procarzy i łuczników, która jest ohydna w oczach Boga, *artem illam mortiferam et Deo odibilem ballistariorum et sagittariorum*" – potępił w 1139 r. Drugi Sobór Laterański za Innocentego II. Świadczy to o rozwoju świadomości moralnej, postępującym w miarę ewolucji historycznej. Mamy tu jednocześnie przykład nieskuteczności działań Kościoła w tej dziedzinie, choć równie nieskuteczne były zakazy wszczynania wojen zapisane w Traktacie Pokojowym z 1919 r., w Pakcie Brianda-Kelloga z 1928 r. czy w statucie ONZ z 1945 r.

środkami przymusu"; ale nauczał on też, że taka wojna staje się czymś niegodziwym, jeżeli przyświeca jej cel całkowitego unicestwienia przeciwnika. Zatem potępiona jest zarówno wojna zaczepna jako sposób załatwiania konfliktu z drugim krajem, jak i wojna – niezależnie od jej zaczepnego bądź obronnego charakteru – prowadzona bez *„moderamen inculpatæ tutelæ"*. Tym samym nie jest potępioną wojna obronna prowadzona z umiarem. W każdym razie powyższe stanowisko Kościoła świadczy o pewnym przewartościowaniu, które wynika z nowych okoliczności, a zwłaszcza z faktu, że nad ludzkością zawisło widmo wojny totalnej.

Przypomnę, że już na Soborze Watykańskim I proponowano przyjęcie zasady: *„Qui bellum incipit, anathema sit* (kto wszczyna wojnę, niech będzie wyklęty)". Jednak tego typu aksjomat nie mieści się w tradycyjnych kryteriach oceny moralnej. Nie ulega wątpliwości, że dla owej oceny to, kto zaczął pierwszy, nie może być rozstrzygające. Godny potępienia jest rezultat działań wojennych w postaci ofiar cywilnych, gdyż fakt ich pojawienia się, zwłaszcza na dużą skalę, świadczy o wypaczeniu charakteru wojny. Należy tu podkreślić, że dawniej kraje wykorzystywały do prowadzenia wojny specjalnie przygotowywany w tym celu aparat, a mianowicie armię zawodową, podczas gdy obecnie państwa wykorzystują cały organizm społeczny, ba! – praktycznie wszystkie dziedziny zostają „przestawione na tory wojenne": toczona jest wojna polityczna, handlowa, dyplomatyczna, propagandowa, chemiczno-biologiczna, a nawet meteorologiczna. Mars nie jest już osamotniony: Minerwa, Merkury i jeszcze paru innych dołączyło do bóstw współczesnego Olimpu[328].

[328] W 1977 r. Sowieci i Amerykanie podpisali w Genewie konwencję, w której wyrzekli się wojny meteorologicznej. Stało się to po tym, jak podczas wojny w Wietnamie Amerykanie uczynili główny szlak zaopatrzeniowy Ho Szi Mina nieprzejezdnym, zrzucając 150 tys. pojemników z jodkiem srebra i bezwodnikiem węgla, co spowodowało intensywne opady.

Można rzec, że po raz pierwszy wojna nabrała charakteru „totalnego" w 1793 roku (data uformowania się I koalicji antyfrancuskiej – *przypisek tłumacza*), po ogłoszeniu przez Konwent *„levée en masse"*, co oznaczało powołanie pod broń wszystkich młodych mężczyzn [do lat 25], przy jednoczesnym zaangażowaniu całego potencjału gospodarczego i próbie zjednania opinii publicznej poprzez szeroko zakrojone działania propagandowe. Wprowadzony od tamtej pory we wszystkich państwach masowy pobór rekruta, uważany za postęp w dziedzinie prawa cywilnego, oznaczał w istocie utratę wolności osobistych, jakie istniały już w czasach starożytnych. Wynikało to z koncepcji ściślejszej solidarności między obywatelami danego kraju, co szło w parze z umacnianiem się idei państwa narodowego – będącego swoistym uosobieniem ludu, olbrzymem, którego poszczególni ludzie są jakby żywymi komórkami. To właśnie doprowadziło do zmiany charakteru wojny. Co prawda obecne doktryny militarne zaczynają coraz wyraźniej odchodzić od koncepcji wojny prowadzonej wysiłkiem całego społeczeństwa, starając się przywrócić właściwe miejsce armii – przede wszystkim zawodowej, wysoko wyspecjalizowanej; w ten sposób następuje stopniowy powrót do zasad prawa naturalnego i do sytuacji trafnie niegdyś ujętej przez Fryderyka II, króla Prus: „Kiedy prowadzę wojnę, mój lud nawet tego nie odczuwa, gdyż prowadzę ją przy pomocy żołnierza." Niemniej póki co cały system społeczny jest ukierunkowany na wojnę totalną, w związku z czym poszczególne organy społeczeństwa i państwa tworzą łącznie jedną wielką machinę wojenną, nastawioną na zniszczenie przeciwnika. Maksyma Talleyranda, zgodnie z którą w czasie pokoju narody powinny wyświadczać sobie nawzajem jak najwięcej dobra, zaś w czasie wojny wyrządzać sobie jak najmniej zła, została zanegowana przez współczesną filozofię wojny.

194. Moralne dylematy wojny.

Przeto pozytywna kwalifikacja moralna wojny zależy od dwóch czynników: musi ona być sprawiedliwa – a nie sposób mówić o słusznym uciekaniu się do siły oręża poza sytuacją, w której trzeba odeprzeć napaść; po wtóre musi być ona umiarkowana, gdyż nie istnieje nieograniczone prawo do prowadzenia wojny. Nie chciałbym analizować w szczegółach teorii o. Sturzo, którą opisał on w swej książce *La communità internazionale e il diritto di guerra*, zgodnie z którą nie istnieje zasadniczy i niezbędny związek między wojną a naturą ludzką. Jest to jakoby wyłącznie związek przygodny, mogący zmieniać się w czasie – zatem w przyszłości miałoby być możliwe wyeliminowanie wojen, tak, jak dawniej udało się znieść poligamię i niewolnictwo.

Zauważę tylko, że *stosowanie siły* (co jest zasadą wojny) jest dla społeczeństwa czymś istotnym i nieodzownym; podporządkowuje ono wszystkich swoich członków dobru wspólnemu, czemu ma służyć prawo, karząc jednocześnie tych, którzy to prawo naruszają. Choć nie podzielam poglądów Hobbesa, nie ulega dla mnie wątpliwości, że ta funkcja wymierzania kar łamiącym prawo jest zgoła pierwszorzędnym zadaniem państwa. O ile – zgodnie z katolicką filozofią etnarchii – narody świata mają zrzec się swej suwerenności, podporządkowując się władzy ponadnarodowej (por. § 193), takie podporządkowanie się jest czymś wątpliwym, jeśli ta władza nie dysponuje środkami pozwalającymi jej skutecznie poskromić gwałtowników. Tak, jak przy obecnej, niedoskonałej organizacji społeczności międzynarodowej, wolno poszczególnym państwom prowadzić wojnę wyłącznie w razie naruszenia ich praw przez inne państwa, tak też w społeczeństwie etnarchicznym przystąpienie do wojny byłoby dopuszczalne tylko wówczas, gdyby zostały zaatakowane prawa tego społeczeństwa.

Zdaniem niektórych państwo prowadzące działania wojenne w ramach obrony koniecznej dokonuje aktu sprawiedliwej pomsty, tak, iż ten naród, po stronie którego leży sprawiedliwość, spełnia rolę sędziego: *personam gerit iudicis criminaliter agentis* – twierdził Kajetan. Według innych taka wojna jest aktem sprawiedliwości *komutatywnej*, a mianowicie wiąże się z dążeniem do powetowania strat bądź do zwrotu dóbr niesłusznie zagarniętych. Nie miejsce tu, by rozstrzygać ową kwestię. Jednak jak się zdaje, maksyma Kajetana jest zgodna z katolicką zasadą, która zakłada ujmowanie się za niewinnymi. Została ona wyartykułowana w *Syllabusie* (DB, 1762) w formie potępienia nieingerencji. Dopóki jednak społeczność międzynarodowa nie posiada cech doskonałego społeczeństwa, z podziałem władz na ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą, trudno jednoznacznie zanalizować każdy przypadek wojny i nakładać sankcje na państwo wojujące, przesądzając o jego winie tak, jak gdyby spełniało się rolę uniwersalnego trybunału.

Nawet sprawiedliwa wojna jest zawsze wydarzeniem smutnym, z dwóch powodów:

1) dlatego, że jest *bratobójcza*, a jeśli toczy się między dwoma krajami chrześcijańskimi, również *świętokradcza*, ze względu na świętość ochrzczonych;

2) nigdy nie jest tak, że słuszne i sprawiedliwe są działania zarówno jednej, jak i drugiej strony. Wojna obronna prowadzona przez tego, który ma słuszność, jest sprawiedliwa. Ale może taką być wyłącznie wówczas, gdy agresor jest niesprawiedliwy.

Z uwagi na oba te zasmucające czynniki Kant napisał w swej rozprawie *Zum ewigen Frieden* (*O wiecznym pokoju*), że w dniu zwycięstwa zarówno zwycięzcy, jak i pokonani powinni ogłosić żałobę. A w tragedii Manzoniego *Il conte di Carmagnola* słychać „chóry morderców, którzy intonują pieśni dziękczynne i hymny budzącą odrazę niebios".

Inny przykry aspekt wojny jest związany z niepewnością co do jej wyniku, gdyż nigdy nie ma gwarancji, że sprawiedliwości stanie się zadość. Jest wprawdzie jednym z twierdzeń teodycei, że w życiu ziemskim szczęście ma *tendencję* do tego, by towarzyszyć cnocie; jednak ta ogólna Opatrzność nie wystarcza do tego, by wszystkie zdarzenia były wolne od wpływów kapryśnego losu. Znawcy historii wiedzą, że jej karty pełne są złoczyńców, którym się poszczęściło, i sprawiedliwych, którzy musieli znosić krzywdy i upokorzenia. Przykłady, choć nie tak znowu rzadkie, złoczyńców, którzy ostatecznie wpadli w ręce Nemezis, nie wystarczają do przekształcenia tego dość częstego przypadku w regułę, czy też owej tendencji w ogólne prawo. W systemie katolickim sankcja – zarówno w odniesieniu do poszczególnych osób, jak i do całych zbiorowości – nie musi mieć natychmiastowego charakteru, a nawet nie musi być wymierzona na ziemi: człowiek cnotliwy jest pewny dzięki swej niezawodnej nadziei. Otóż ze względu na tę nieobliczalność wynik konfliktu pozostaje niewiadomą aż do ostatniego momentu. Bóg wojny Mars (bądź Ares Ateńczyków) jest dzisiaj tak samo nieodgadniony w swoich wyrokach, jak w czasach Homera. O rezultacie wojny może przesądzić błahostka, która akurat w danym momencie dojdzie do głosu[329].

Ze względu na ten losowy charakter wojna przypomina hazard. Według Manzoniego powinna ona być zaliczana przez ekonomię polityczną właśnie do tej kategorii. Zakładany cel wojny mógłby w

[329] Ów *łut szczęścia* był traktowany z całą powagą przez Starożytnych. Uważano, że oprócz cech przywódczych wódz musi posiadać innego typu charyzmat, który nazywano *„felicitas"* lub *„fortuna"* – co było widoczne chociażby na przykładzie wyboru Pompejusza, który poprowadził wyprawę wojenną przeciwko Mitrydatowi (por. Cyceron, *Pro lege Manilia*). Również Napoleon wierzył w szczęśliwy los. Mówiąc o gen. Macku, którego wojska zostały rozgromione w 1805 r. pod Ulm, powiedział: „To nieudacznik. Ale co gorsza, urodził się pod złą gwiazdą."

wielu wypadkach zostać osiągnięty także bez niej, dzięki czemu wyklucza się element irracjonalny, nieodłącznie związany z wojną, a sprawiający, że przypomina ona pojedynek Czyż filologowie nie wyprowadzają formy *„duellum"* z *„bellum"*? Z pewnością można oddziaływać na czynnik losowy tak, by ograniczyć go do minimum. Ale nigdy nie będzie on całkowicie wyeliminowany. Generał Jomini zwrócił kiedyś uwagę, że doskonalenie machin wojennych i rodzajów broni – nad czym nieustannie pracują wszystkie państwa – zapewnia przewagę temu, który posługuje się daną nowinką techniczną, ale tylko przy założeniu, że dysponuje nią jako jedyny. Taki zamiar powiódł się m.in. w 1346 roku w Crécy z bronią palną i w 1945 r. w Japonii z bronią atomową. Poprzez wprowadzanie nowych typów uzbrojenia wprowadza się tylko ten sam „mnożnik" zarówno w liczniku, jak i w mianowniku współczynnika obrazującego stosunek sił, co sprawia, że jego wartość pozostaje bez zmian. Zwiększa się jedynie poziom wydatków na zbrojenia i liczba ofiar konfliktu, ale nie prawdopodobieństwo odniesienia zwycięstwa, które wciąż jest uzależnione od czynnika losowego, a także od jakości czynnika ludzkiego.

195. Paradoks związany z zasadą umiaru. – Voltaire. – Pius XII. – Nierealność sprawiedliwej wojny współczesnej.

Jak już powiedzieliśmy, umiar w prowadzeniu wojny wydaje się koniecznym warunkiem uznania jej za sprawiedliwą. Nie chodzi tylko o wysokość strat zadawanych nieprzyjacielowi, lecz także o rozmiary szkód, jakie godzi się ponieść jedna strona w wyniku działań wojennych drugiej strony – a już szczególnie, jeżeli tamta występuje w obronie swych słusznych interesów. Tak więc nie jest

dopuszczalna koncepcja „obrony do upadłego", zwłaszcza, gdy wszystko wskazuje na to, że taka ofiara będzie daremna[330].

Ale z czego wypływa ten *obowiązek umiaru*? Niewątpliwie – przynajmniej rozpatrując ową kwestię w kategoriach metafizycznych – wynika on z zasady *racji dostatecznej*, zgodnie z którą czymś irracjonalnym i niemoralnym jest prowadzenie działań wojennych wykraczających poza to, co konieczne dla osiągnięcia założonego celu. Np. przesadne mnożenie represji byłoby czymś jałowym i nieuzasadnionym. Jeżeli celem wojny jest przywrócenie prawa, a więc ustanowienie pokoju, powinna być ona prowadzona tak, by unikać niepotrzebnych zniszczeń. Czymś nagannym jest więc bezwzględne tępienie nieprzyjaciela.

Jednak przesłanki moralne górują nad racjami metafizycznymi. A taką przesłanką moralną jest zasada, że nie można nigdy pragnąć *moralnego* zła bliźniego. Nawet krzywdy *fizycznej* nie można chcieć dla niej samej, lecz jeśli już, to jako środek do osiągnięcia dobra moralnego, przy czym trzeba starać się ograniczyć ją do niezbędnego minimum. Nie toczy się wojny dla samej wojny, lecz w celu zaprowadzenia pokoju.

Doktryna Voltaire'a, której dał on wyraz w dialogu *Des droits de guerre* (*O prawach wojny*), opiera się na założeniu, że źródło wojny leży poza prawem, toteż niepodobna, by dała się ona ująć w jakąś normę prawną. Jest to w istocie doktryna wojny totalnej, która nie ma nic wspólnego z podejściem katolickim. Jak podkreślił Gui Gonella w *Revue de droit international* z 1943 roku (str. 205),

[330] Tak było np. podczas II Wojny Światowej z działaniami pod Stalingradem marszałka von Paulusa lub z obroną wyspy Attu, gdzie 2 tys. Japończyków broniących wyspy przed przeważającymi siłami wroga poległo bądź ginąc w walce, bądź popełniając samobójstwo, tak, iż żaden nie przeżył. Należy też wspomnieć, że wojna na wyniszczenie została zakazana w Konwencjach Haskich z 1907 i z 1899 r.

wojna sprawiedliwa, wypływająca z przesłanek moralnych, właśnie z nich czerpie swoje reguły – a należy do nich *umiar*. Tu jednak napotykamy na kolejny dylemat. Otóż strona, która chce prowadzić wojnę respektując ową zasadę, jest właściwie skazana na to, by polec w starciu z agresorem niezachowującym żadnego umiaru. Tak więc skuteczność wojny sprawiedliwej byłaby zniweczona... przez jej sprawiedliwość. Obowiązek ograniczania strat w ludziach (także strat zadawanych) do niezbędnego minimum zaprzepaszczałby szanse zwycięstwa i uniemożliwiał wręcz stanięcie do wojny obronnej. Sprawiedliwość, to zachowanie właściwej proporcji między koniecznymi ofiarami, które trzeba ponieść, by prawo zatryumfowało, a satysfakcją moralną z powodu trymufu prawa, który wynagradza te ofiary. Kiedy owa proporcja ulega zachwianiu, ofiarą pada sama sprawiedliwość. Wówczas wobec tryumfu niesprawiedliwości tolerowanie jej może stać się czymś nieuniknionym, a nawet w powszechnym odczuciu chwalebnym. Pius XII nauczał: „To, iż należy się bronić przed każdą formą niesprawiedliwości, nie jest wystarczającym powodem, by chwytać za broń i wywoływać wojnę. Jeżeli spowodowane przez nią szkody mają być niewspółmiernie duże w stosunku do szkód wynikających z niesprawiedliwości, lepiej z niej zrezygnować i cierpliwe znosić niesprawiedliwość"[331].

Powyższy dylemat, przypominający kwadraturę koła, rysuje się z całą ostrością w przypadku wojny współczesnej. Słuszne jest prowadzenie wojny obronnej, niemniej ten, który się na to decyduje, ma zachowywać umiar, przez co skazany jest na klęskę w konfrontacji z nieprzyjacielem, który ma przewagę liczebną i jest wyzbyty jakichkolwiek skrupułów. Te okoliczności czynią nawet wojnę obronną czymś niemoralnym, i powinny być przesłanką do

[331] Przemówienie z 19 paźdz. 1953 r. wygłoszone podczas XVI sesji Międzynarodowego Urzędu Dokumentacji Medycyny Wojskowej (*DC* nr 1160 z 15 list. 1953, szpalta 1413).

tego, aby wybrać uległość bądź bierny opór. Zarówno Starożytność, jak i dzieje współczesne, dostarczają wielu przykładów takiej postawy. Bezspornie chwalebny przykład dał Pius IX dnia 20 września 1870 roku. Słusznie też podobną postawę zajął w czerwcu 1940 r. król Belgów Leopold III, chociaż nie szczędzono mu wtedy krytyki.

Czy więc każda wojna powinna być bezwzględnie zakazana, skoro w obecnych czasach nie jest możliwe przestrzeganie zasady umiaru? Czy należy wykląć każdą wojnę, a nawet myśl o jej wywołaniu?

196. Społeczeństwo etnarchiczne jako recepta na dylematy wojny.

W przyjętej przez Ojców Soboru Watykańskiego II Konstytucji *Gaudium et Spes*, art. 79, zostało to powiedziane bardzo wyraźnie: „dopóki nie powstanie międzynarodowy kompetentny organ dysponujący adekwatnymi środkami przymusu, nie sposób odmówić państwom prawa do obrony koniecznej." Tak, jak w ramach każdego państwa istnienie odpowiednich organów i instytucji zaufania publicznego wyklucza prawo do samosądów, podobnie prawo poszczególnych państw do wymierzania sprawiedliwości stałoby się przeżytkiem w razie powstania wspólnoty międzynarodowej, która powinna zostać ukonstytuowana nie jako federacja suwerennych państw, lecz jako państwa stowarzyszone, z których wszystkie podlegałyby ogranizacji ponadnarodowej. Jest rzeczą konieczną, by wyrzekając się barbarzyństwa, w którym nadal tkwi społeczność międzynarodowa, ludzkość zorganizowała się w doskonałą ligę narodów, o jakiej marzył Leon XIII, a która została szczegółowo nakreślona przez Benedykta XV, opierającego się na tradycji katolickiej i na przemyśleniach katolickich autorów, od Średniowiecza (np. Campanella) aż po czasy, w których działali Suarez i Taparelli d'Azeglio. Co prawda ryzyko wojny nie będzie całkowicie wyeliminowane, ale przynajmniej będzie wiadomo, że ten, który

wszczyna awanturę wojenną, by egzekwować swe prawa własnymi środkami tak, jak gdyby był suwerenem, nie jest sprawiedliwy, zaś sprawiedliwa będzie wojna prowadzona przeciwko niemu przez jednolitą władzę. Sięgnięcie po argument siły przez władzę etnarchiczną w celu powstrzymania tego, który gwałci sprawiedliwość, stanowiłoby słuszną odpowiedź wynikającą z zasad porządku i pokoju międzynarodowego. Państwa narodowe pogrążają się w anarchii, kiedy ośrodek władzy pozbawia się siły. Podobnie byłoby, rzecz jasna, w przypadku słabości władzy etnarchicznej[332].

Zatem wydaje się, że rozwiązanie dylematu wojny sprawiedliwej nie jest możliwe inaczej niż poprzez uznanie władzy etnarchicznej. Tego nauczał Jan Paweł II w swym orędziu na Światowy Dzień Pokoju (*OR* z 21 grudnia 1981; *DC* z 17 lutego 1982, nr 1822, str. 67-73). Jednak Papież widzi w lidze narodów (ONZ) coś w rodzaju forum dialogu i rokowań, czym jest ona już dziś, a nie mówi nic o wyposażeniu jej w siłę, która jest przecież nerwem każdej władzy. Z jego przemówienia nie wynika też, by zakazywał on prowadzenia wojny obronnej. Nic dziwnego: zakazując jej zaleciłby w gruncie rzeczy *„vacatio legis"*, okres swoistej próżni prawnej, w trakcie którego świat byłby zdany na zbrojne wystąpienia różnych awanturników. Tym, co Ojciec Święty potępił niegdyś w Coventry, nie jest wojna obronna, której nie potępił także Sobór, lecz działanie tego przywódcy, który w celu rozwiązania jakiegoś konfliktu postanowił posłużyć się bronią – wszystko jedno, czy

[332] M. Vismara wykazał w swojej książce pt. *L'azione politica dell'ONU 1946-64* (Padwa 1983) posługując się obfitą dokumentacją, że jedynym sukcesem ONZ było rozwiązanie konfliktu w Kongo – a stało się to możliwe dzięki użyciu siły: w rejon ten przerzucono 15 tys. żołnierzy sił międzynarodowych, którzy w stosunkowo krótkim czasie położyli kres próbie secesji Katangi (pod wodzą Czombego) i Kasai (pod wodzą Lumumby). Stanowcza interwencja sekretarza generalnego Hammarskjölda okazała się skuteczna właśnie dzięki sięgnięciu po środki militarne.

konwencjonalną, czy atomową. Natomiast ten, który będąc zaatakowanym, broni się, ma oczywiście prawo uciekać się do siły. Mimo to, ze względu na wspomniany obowiązek umiaru, dylemat, o którym była mowa, pozostaje nierozstrzygnięty.

Konieczność zorganizowania się ludzkości w *etnarchię* wynika z zasady, na której oparliśmy całe dotychczasowe rozumowanie, a mianowicie z zasady zależności całego stworzenia, które *jako zależne* zostało stworzone – zależności zarówno od prawa stanowionego, naturalnego, jak i od Boskiego. Każda część musi pozostawać właśnie *częścią*. Jak trafnie ujął to Smuts, który wraz z Wilsonem opracował założenia teoretyczne Ligii Narodów (w której światłe umysły, np. Giuseppe Motta, widziały chrześcijański wzór uniwersalnej filantropii), państwa powinny zostać sprowadzone do swego właściwego wymiaru: każde z nich ma być nie całością (pleromą), lecz *holoidem*, nie suwerenem, lecz poddanym, nie mini-Bogiem, lecz bytem stworzonym.

ROZDZIAŁ XXVIII

MORALNOŚĆ SYTUACYJNA

197. Moralność sytuacyjna. – Teoria i praktyka. – Antycypacyjny wymiar prawa.

O ile rozwody, sodomia i aborcja przeciwstawiają się prawu naturalnemu w pewnych specyficznych obszarach stosowania tego prawa, moralność sytuacyjna podważa samą jego zasadę poprzez redukowanie *moralności* do podejścia czysto subiektywnego, czyli do samodzielnego osądzania przez każdego własnych działań. Po raz pierwszy moralność sytuacyjna została potępiona przez Piusa XII, jako „radykalna zmiana w pojmowaniu moralności". Uczynił to w swoim przemówieniu do Światowej Federacji Katolickiej Młodzieży Żeńskiej z 18 kwietnia 1952 r. (*DC*, nr 1121 z 18 maja 1952, szpalty 589-596, za *OR* z 19 kwietnia). Jest to taka moralność, gdzie kryterium oceny moralności jakiegoś czynu zostaje przeniesione ze sfery praw obiektywnych na grunt intencjonalno-subiektywny, czy też, jak wyraził się Papież, „z centrum na peryferie". Zgodnie z takim myśleniem czyn jest prawy i słuszny wtedy, kiedy dobra była intencja i gdy działanie stanowiło szczerą i spontaniczną reakcję na daną sytuację. Akcentowana jest potrzeba dokładnego poznania tej sytuacji, by we właściwy sposób ocenić, jak powinno się stosować prawo, chociaż jednocześnie zakłada się, że prawo jest dyktowane bezpośrednio przez sumienie: wybór nie wynika z jakości (statusu) działania, które narzuca się podmiotowi, lecz to ocena dokonywana przez podmiot nadaje działaniu ów status, decydując o jego słuszności. Właściwie znika nawet rozróżnienie między oceną subiek-

tywną, nadającą wartość każdemu czynowi, a oceną obiektywną, która ustala jakość tego czynu w oparciu o kryteria uniwersalne.

Wypada zauważyć, że tradycyjna moralność też jest poniekąd „moralnością sytuacyjną": znajomość uniwersalnej zasady moralnej, to dopiero połowa moralności. Dopełnia ją konfrontowanie tego, co wynika z prawa, z konkretną sytuacją. Od strony teoretycznej owym konfrontowaniem zajmuje się kazuistyka.

Moralność sytuacyjna nie odróżnia sądu *teoretycznego* od sądu *praktycznego*[333], eliminuje prawo i czyni z sumienia jego własną miarę. Porządek naturalny, który jest nie tylko biologiczny, lecz również metafizyczny, transponujący „esencje", przestaje się liczyć, a w najlepszym razie zostaje uznany za niepoznawalny. „Są aspekty życia charakteryzujące się tak dużą złożonością, że czymś niemożliwym lub bezsensownym staje się *literalne stosowanie* normy moralnej. W takich sytuacjach trzeba polegać na sumieniu człowieka i na jego odpowiedzialności za własne życie"[334]. Jeżeli autor tych słów chciał wskazać na przytrafiające się każdemu człowiekowi trudności z moralnym rozeznaniem różnych sytuacji życiowych, to jest to rzecz powszechnie wiadoma, której zgłębianiem zajmuje się kazuistyka. Nie może być jednak mowy o „literalnym stosowaniu" prawa, ponieważ prawo, to nie litera, tylko sens, który trzeba wydobyć, odnosząc go do danego przypadku. Indywidualne sumienie (które jest poniekąd tożsame z poczuciem odpowiedzialności) zachowuje oczywiście należne mu miejsce, ale trzeba je rozumieć raczej jako coś, co podlega osądowi, a nie coś, co stanowi kryterium osądu. Człowiek kieruje się głosem sumienia nie w zależności od

[333] Podmiotem pierwszego jest podmiot uniwersalny, zaś podmiotem drugiego podmiot indywidualny. Zob. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, Paryż 1933, str. 609 i nast.
[334] Buelens-Gijsen, J. Grootaers, *Mariage catholique et contraception* (*Ślub katolicki a antykoncepcja*), Paryż 1968, str. 88.

zmiennych kolei swego losu, lecz uwzględniając to, czego wymaga prawo, ponieważ wie, że kryje się za nim wola Boga.

Błędem jest także przeciwstawianie ogólnej normy szczególnym przypadkom, tzn. sugerowanie, że poszczególny przypadek nie daje się objąć ogólną normą, lecz poniekąd wytwarza własną normę, w świetle której zostaje następnie zbadany. Trzeba pamiętać, że zgodnie z katolicką doktryną poszczególny przypadek mieści się jak najbardziej w uniwersalnej zasadzie, gdyż *uniwersalny jest każdy przypadek*, w którym wydobyta została jego istota – po oddzieleniu jej od tego, co incydentalne.

Oprócz racji logicznych są też racje metafizyczne i teologiczne przemawiające za tym, że poszczególny przypadek jest objęty prawem uniwersalnym. Prawo moralne nie dopuszcza, aby poszczególne przypadki wymykały się ogólnej zasadzie, ponieważ nakaz moralny ma zastosowanie do wszystkich możliwych przypadków. O ile prawo stanowione w oparciu o rozum ludzki jest abstrakcyjną generalizacją, choć mającą mieć zastosowania praktyczne, o tyle prawo pochodzące z umysłu Boga (porządek idealny) jest antycypacją przypadków historycznych, bowiem Ten, który nadał prawo, „z góry zna wszystkie możliwe relacje uczuć i działań do niewzruszonej wiekuistej sprawiedliwości[335]". Moralność sytuacyjna, implikująca pogląd, że konkretny przypadek nie mieści się w ogólnym prawie, a jedynie może podlegać kwalifikacji w oparciu o subiektywny osąd działającego podmiotu, lekceważy fakt, że każdy przypadek podpada pod prawo, i że podobnie, jak całe prawo, został on pomyślany przez boskiego Prawodawcę, który ma stale przed oczyma wszystkie możliwe przypadki. Mogą więc zdarzać się sytuacje nadzwyczajne z punktu widzenia człowieka, któremu często brak konkretnej wiedzy lub który zmaga się z prawem, jednak są one całkiem zwyczajne z punktu widzenia prawa. Są one nawet wyrazist-

[335] Manzoni, *Moralność katolicka*, Część Pierwsza, *op. cit.*, t. I, str. 35.

sze, bowiem ze względu na brak innego rodzaju przesłanek jawią się człowiekowi właśnie w świetle *imperatywu prawa.*

Mimo napiętnowania moralności sytuacyjnej przez Piusa XII i mimo jej wewnętrznych dylematów zdają się jej hołdować nawet niektóre episkopaty, a także – na płaszczyźnie praktycznej – ruchy spod znaku *Akcji Katolickiej.* Są zatem biskupi katoliccy, którzy nie chcą spoglądać na ludzkie sprawy z perspektywy wiekuistych zasad, lecz wychodzą od konkretnych sytuacji, by po ich zanalizowaniu próbować przypasować je w jakiś sposób do zasad Ewangelii. Mamy tu do czynienia z „nowym sposobem pojmowania sumienia chrześcijańskiego: jest ono traktowane już nie jako funkcja odnosząca mechanicznie ogólną zasadę do konkretnego przypadku, lecz jako charyzmat, dzięki któremu człowiek ma nie tylko umiejętność rozeznawania, lecz nadto może przejawiać *kreatywność*, czyli jest w stanie wymyślić w każdej sytuacji oryginalne, adekwatne rozwiązanie" (*ICI*, nr 581, str. 51 z 15 grudnia 1982, tekst poświęcony dokumentowi biskupów brazylijskich na temat metod *Akcji Katolickiej*).

198. Krytyka kreatywistycznej koncepcji sumienia. – Pasywność człowieka moralnego. – Rosmini.

Zwolennicy moralności sytuacyjnej – a więc ci, którzy odrzucają doktrynę, że prawo jest porządkiem aksjologicznym podległym Bogu, a nie człowiekowi – muszą, jeśli chcą być w swoim myśleniu spójni, wierzyć w zasadę kreatywności sumienia. JE Etchégaray, przewodniczący Konferencji Episkopatu Francji, dystansuje się w swym komentarzu do deklaracji *Personæ humanæ* ogłoszonej przez Kongregację Nauki Wiary[336] od „moralności, która próbuje się stale zasłaniać zasadami". Jak się wydaje temu

[336] *DC* nr 1692 z 15 lutego 1976, str. 179, za *L'Eglise d'aujourd'hui à Marseille* z 25 stycznia.

francuskiemu biskupowi, jest on wyrazicielem odczuć młodzieży, która „kwestionuje aprioryczny charakter moralności". JE Etchégaray przekonuje, że nakaz moralny „nie przypomina słowa, które spadło z góry, lecz raczej słowo wyłaniające się z relacji z człowiekiem, co sprawia, że staje się on współautorem słowa." Biskup nie podziela stanowiska tych, którzy sądzą, że prawo moralne jest pierwotne w stosunku do sądów moralnych wydawanych przez człowieka. Insynuuje on, że u owych ludzi „moralność *zasłania* się zasadami", podczas gdy w rzeczywistości wynika ona z tych zasad i *odsłania* je. A na koniec sugeruje, że człowiek jest współautorem zasad moralnych. Nauczanie biskupa Etchégaraya jest sprzeczne z tym, co przepowiada Kościół w Konstytucji *Gaudium et Spes*, art. 16, a co przypomniał Jan Paweł II w następujących słowach: „Człowiek odkrywa w głębi swego prawdziwego i prawego sumienia prawo, którego nie nadał sobie sam, i usiłuje dostosować się do obiektywnych norm moralności" (*OR* z 2 kwietnia 1982). Papież powrócił jeszcze do tego tematu w pamiętnym przemówieniu z 18 sierpnia 1983 r., które ukazuje w całej pełni doktrynę Kościoła: „Indywidualne sumienie nie stanowi najwyższego kryterium moralności. Powinno ono dostosować się do prawa moralnego, a to prawo moralne jest dostępne dla człowieka w jego sumieniu. Sumienie jest tym miejscem, gdzie człowiek odczytuje, słucha i widzi prawdę o dobru i złu. W swoim moralnym sumieniu człowiek nie jest sam na sam z sobą, lecz sam na sam z Bogiem, który przemawia do niego z mocą." A zatem człowiek słucha i przyjmuje. Nie jest w tym obcowaniu ze swoim sumieniem samodzielny, a tym bardziej nie jest kreatywny[337].

[337] *OR* z 18 sierpnia 1983 r. Organ prasowy Watykanu i tym razem zniekształcił treść papieskiego przesłania dając tytuł: „Sumienie moralne miejscem *dialogu* Boga z człowiekiem." Otóż we wspomnianym przemówieniu słowo *dialog* w ogóle się nie pojawia. Przeciwnie, Ojciec Święty naucza, że sumienie jest miej-

O. Schillebeeckx, czołowy przedstawiciel holenderskich „odnowicieli", wniósł w książce pt. *Bóg i człowiek* (Bruksela 1960, str. 227) swój przyczynek do moralności sytuacyjnej: „Dziś powinniśmy kłaść nacisk zarówno na znaczenie norm obiektywnych, jak i na potrzebę kreatywności sumienia oraz na poczucie *osobistej odpowiedzialności*." Możemy jedynie skonstatować, że osobista odpowiedzialność zawsze znajdowała się w centrum teologii moralnej, a przy okazji wytknąć użycie przymiotnika „osobista" – wszak odpowiedzialna może być tylko *osoba*.

Natomiast należy zdecydowanie rozprawić się z błędem, jaki kryje się za ideą *kreatywności sumienia*, która to idea jest wewnętrznie sprzeczna[338]. Sumienie, to poczucie, że prawo moralne pochodzi od kogoś innego i jest bezwzględnie obowiązujące. Człowiek nie może nic do niego dodać i nic od niego odjąć. Nie może ustosunkować się inaczej, niż poprzez poddanie swej wolności. Gdyby sumienie zaczęło być kreatywne, przestałoby być moralne, gdyż moralność, to uzgodnienie swej woli z porządkiem idealnym, który nawet w Bogu nie jest stworzony ani stwarzalny. Gdyby więc sumienie było kreowaniem, a nie aprobowaniem, byłoby pozbawione normy, do której człowiek ma się dostosować, i oznaczałoby celebrowanie arbitralności. Wreszcie prawość sumienia, to praktyczne uznawanie prawdy i rzetelność w przybliżaniu jej sobie samemu. Człowiek przybliża sobie tę prawdę, ale jej nie stwarza.

Ktoś powie, że życie moralne, to przede wszystkim *aktywność*, a nawet najbardziej wzniosła aktywność umysłu. Jestem skłonny się z tym zgodzić, wszakże pod warunkiem, że nie oznacza ona

---

scem, gdzie człowiek słucha i przyjmuje głos Boga. Człowiek nie ma więc prowadzić dialogu, a jedynie słuchać.

[338] W swoim roczniku *Filosofia* (1983, str. 15-18) August Guzzo poświęcił wyjątkowo przenikliwą analizę imperatywnemu charakterowi moralności (a mianowicie temu, że jest ona nam dana) oraz związanemu z nią wymaganiu posłuszeństwa.

udziału w tworzeniu reguł moralnych. Życie moralne, to praktyczne wdrażanie zasady, która jest człowiekowi dana, a którą może on jedynie przyjąć. Jednym z myślicieli katolickich, którzy zanalizowali najdogłębniej sytuację człowieka względem prawa moralnego, był Rosmini. Stwierdził on: „Zasada, która obowiązuje, dotyczy i w pełni wiąże człowieka będącego jej podmiotem. Skoro więc cały podmiot jest nią ogarnięty i związany, nie pozostaje w nim nic, co nie byłoby pasywne: nie pozostaje w nim żaden pierwiastek aktywny – taki, który mógłby mieć moc wiążącą [...]. Człowiek jest wyłącznie bierny wobec prawa moralnego: przyjmuje je, a nie kształtuje go. Jest podmiotem podlegającym prawu, a nie prawodawcą, który swoje prawo narzuca"[339].

Przeto moralność sytuacyjna jest niemożliwa do pogodzenia z etyką katolicką. Ta bowiem wskazuje na istnienie *czegoś*, co narzuca sumieniu granice, przed którymi musi się ono zatrzymać, gdyż to *coś* jest nienaruszalne.

Nie można też mówić o jakiejś *moralności dynamicznej*, przeciwstawianej *moralności statycznej*. Gdy przyjrzymy się prawu, widzimy, że moralność jest niewzruszona. Gdy przyjrzymy się sumieniu, stwierdzimy, że owszem, jest ono dynamiczne, ale w tym sensie, że nieustannie podejmuje wysiłek dostosowania się i podporządkowania się niezmiennemu prawu.

Pasywność człowieka moralnego jest konsekwencją zależności od Absolutu, tak jeśli chodzi o istotę (niestworzoną), istnienie (dane), jak i o wolność, która pozwala człowiekowi – jak stwierdził św. Tomasz – poruszać się, zarazem będąc poruszaną. Całe rozważanie na temat moralności sytuacyjnej należy więc sprowadzić do katolickiej tezy mówiącej o tym, że stworzenie jest zależne.

---

[339] *Principii della scienza morale*, rozdz. V, art. 2 (oryg. wyd. włoskie: t. XXI, str. 170).

199. Moralność sytuacyjna jako moralność intencjonalna. – Abélard.

Umieszczając w podmiocie nie tylko zdolność sądzenia, lecz również jego kryterium, czyli zakładając, że w samej *sytuacji* znajduje się uzasadnienie sądu (który, przeciwnie, owej sytuacji ma *dotyczyć*), moralność sytuacyjna próbuje zanurzyć podmiot w sytuację w taki sposób, by się w niej poniekąd rozpłynął. Zwolennicy tego podejścia twierdzą, że nie należy formułować „abstrakcyjnych sądów" dotyczących decyzji podjętej przez jakiegoś człowieka, lecz trzeba ją oceniać *w konktekście*, starając się przy pomocy rozumu postawić siebie w konkretnej sytuacji, w jakiej on się znajdował, kiedy miał podjąć decyzję. Takie założenie oznacza utożsamienie osoby postawionej w danej sytuacji z tą sytuacją – jak gdyby obie te rzeczy stanowiły jedno – podczas, gdy osoba jest skonfrontowana z sytuacją, ale się z nią nie utożsamia. To, co nazywane jest pogardliwie *abstrakcyjnym sądem*, stanowi w istocie wymóg prawa, które nie daje się umniejszyć, lecz *narzuca się* z całą mocą. „Niechaj sprawiedliwości stanie się zadość, choćby miał przez to zginąć świat. Jednak nie zginie on, lecz tylko będzie przez to zbudowany."

Aby ocenić czyjąś powinność moralną, trzeba niewątpliwie zrozumieć konkretny przypadek, czyli uwzględnić okoliczności. Ale jak samo słowo wskazuje, *okoliczności* znajdują się *wokół* tego, który działa, a więc są czymś odrębnym od niego. Choć zmieniają się okoliczności, on pozostaje *ten sam*, jakkolwiek może zmienić zdanie. Gdyby chcieć konsekwentnie trzymać się postulatu *stawiania się na miejscu* drugiego człowieka, trzeba by za każdym razem podzielać jego zdanie. Wówczas zamiast być *zastosowanym* do sytuacji, nasz osąd byłby *wynikiem* tej sytuacji.

Moralność sytuacyjna przypomina *moralność intencjonalną*, której najbardziej znanym teoretykiem był Abélard. Jak stwierdził on w swojej książce *Scito te ipsum*, kwalifikacja moralna czynu wynika z

intencji, czyli z subiektywnej oceny tego czynu przez podmiot. A zatem popełnia się grzech czyniąc dobro, które uważa się za zło, a gromadzi się zasługi czyniąc zło, które się traktuje jako dobro. Intencja tych, którzy ukrzyżowali Chrystusa (przykład ten podaje sam Abélard), skoro wierzyli, że postępują słusznie, przesądza o tym, że ich czyn był dobry. Poza dobrą lub złą intencją istnieje tylko materialny wymiar sytuacji, który z moralnego punktu widzenia jest obojętny. Należy zauważyć, że Abélard nie zdołał wytrwać konsekwentnie przy swoim *subiektywizmie*, ponieważ zbyt wyraźnie odbiegałby od teologii katolickiej. Otóż w bardzo istotnym fragmencie rozdziału XII sam sobie zaprzecza, burząc system, który mozolnie zbudował: „Przeto intencja nie jest dobra dlatego, że na dobrą wygląda, lecz raczej dlatego, że za taką zostaje uznana; zaiste, o ile [człowiek] dąży do tego, o czym wierzy, że jest miłe Bogu, nie zbłądzi żadną miarą w swojej ocenie"[340]. Kierowanie się obiektywnym prawem, otrzymanym z zewnątrz i świadomie przyjętym, jest nieodzowne w jakiejkolwiek chrześcijańskiej etyce – nie ludzkie bowiem, lecz Boskie pojęcie jest w niej probierzem i miarą wszystkich rzeczy.

Moralność sytuacyjna wprowadza też dość przewrotnie (o czym można się przekonać analizując wypowiedzi kard. Etchégaraya i o. Schillebeeckxa) ideę „prawej intencji". Tymczasem trudno mówić, by była ona „prawa" lub „spaczona" w sytuacji, w której sumienie jest niezwiązane żadną normą, czyli pozostaje niezależne od prawa.

200. Czy moralność katolicka odrzuca dynamizm sumienia?

Nie chodzi mi o zanegowanie dynamizmu, który jest jedną z właściwości życia moralnego. Prawdą jest, że *suæ quisque fortunæ faber*, każdy jest kowalem swojego losu – wszelako pod warun-

[340] „Non est itaque bona intentio quia bona videtur, sed insuper quia talis est sicut existimatur, cum videlicet illud ad quod tendit si Deo placere credit, in hac insuper existimatione sua nequaquam fallitur."

kiem, że nadamy tej maksymie właściwy sens. To człowiek sprawia, że jest dobry albo zły, ale nie w tym znaczeniu, że ustala skalę wartości, w świetle której jawi się dobrym lub złym.

Czy można powiedzieć, że „moralność ewangeliczna, uwalniając od legalizmu, wprowadza we wnętrze człowieka źródło moralności"? Owszem, można. Zresztą powiedział to Paweł VI (*OR* z 17 czerwca 1971). Ale należy baczyć, by prawidłowo zinterpretować kluczowe wyrażenie, które może brzmieć nieco dwuznacznie. Niepodobna, by źródło moralności tkwiło w człowieku, który nie jest źródłem bytu, więc nie może być też źródłem moralności. Moralność jest porządkiem absolutnym, podczas gdy człowiek jest bytem przygodnym i względnym, w umyśle którego absolut jest obecny – jako to, co obowiązuje. Nie jest możliwe, by prawo moralne kiełkowało w świadomości, gdyż świadomość, to *ja*, tymczasem prawo, to *inny*. Samo słowo „świadomość", jeśli je dokładnie zanalizujemy, wskazuje na to, że świadomość *de facto* nie istnieje, jeżeli „ja" nie widzi siebie w relacji z *innym* i gdy podmiot nie żyje w zgodzie z obiektywnym prawem. Można mówić (jak zresztą czyni się od dawna w moralności katolickiej) o *wtórnym źródle*, jakim w istocie jest rozum ludzki, w którym prawo absolutne jest *rozpoznawane*. Ale jest to źródło, które samo czerpie z czegoś, co istnieje poza nim.

ROZDZIAŁ XXIX

GLOBALNOŚĆ I STOPNIOWOŚĆ

201. Nowe podejście do moralności: globalność.

Zwolennicy pewnej teorii, która pojawiła się stosunkowo niedawno, uważają, że życie moralne podlega ocenie globalnej, i twierdzą, że właśnie na ten wymiar globalny, a nie na poszczególne uczynki, należy kłaść nacisk. Nie sądzę, by można było wskazać w historii moralności prekursorów, którzy głosiliby coś podobnego już dawniej. Jest to rzeczywiście, w nurcie nowatorskiej teologii, całkowite *novum*. A ujawniła się ta teoria przy okazji ożywionych debat nad problemem środków antykoncepcyjnych. Większość z nas pamięta ten okres ogromnej niepewności, utrzymującej się po tym, jak decyzją Vaticanum II pozostawiono ową kwestię do rozstrzygnięcia przez Papieża – aż do ukazania się encykliki *Humanæ vitæ*, w której Magisterium Kościoła wsparło się mocno na gruncie tradycyjnej doktryny.

Oto zaczęto twierdzić, że moralna wartość życia (decydująca o wiecznym przeznaczeniu człowieka) podlega ocenie *całościowej*, gdzie uwzględniane są wszystkie uczynki człowieka *łącznie*. Nie neguje się tam – przynajmniej tak się wydaje – że *każdy* uczynek rzutuje na ocenę globalną (w przeciwnym razie w oparciu o co byłaby ustalana?), ale rozstrzygająca ma być ogólna intencja woli: to, co nazwano *fundamentalnym wyborem*, jakiego człowiek dokonuje, zwracając się ku Bogu. Już podczas Soboru patriarcha Maksymos V oraz kardynałowie Léger, Suénens i Alfrink opowiedzieli się za całościowym spojrzeniem na pożycie małżeńskie, twierdząc, że „powinno się przywiązywać mniejszą wagę do prokreacyjnego celu

każdego aktu małżeńskiego, cel ten odnosząc raczej do pożycia małżeńskiego rozumianego całościowo". Owa teza stała się później zasadniczym punktem raportu komisji papieskiej, która w swym stanowisku przedstawionym Ojcu Świętemu wnioskowała o uznanie legalności stosowania środków antykoncepcyjnych w ramach małżeństwa. Zaproponowano formułę: „*Każdy* akt małżeński jest z natury podporządkowany prokreacji rozumianej w znaczeniu globalnym"[341]. Trudno tu nie dostrzec wewnętrznej sprzeczności: próbuje się sugerować, że *każdy* akt, to to samo, co *jakiś* akt.

Kwestia ta nie należy do łatwych, niemniej trzeba stwierdzić, że idea *globalności moralnej* nie mieści się w tradycji Magisterium. W swym przepowiadaniu Kościół zawsze kładł nacisk na momentalność (punktowość) osądu moralnego. Miałem kiedyś okazję przestudiować kazania głoszone w połowie XIX w. przez księży z Valle di Blenio (Ticino, Szwajcaria) i zafrapowało mnie to, że nieodmiennie w nich podkreślano, iż wieczne przeznaczenie chrześcijanina decyduje się w momencie śmierci. Zresztą w całej literaturze i homiletyce katolickiej panuje w tym zakresie pełna jednomyślność, żeby wspomnieć chociażby o dorobku takich pisarzy i kaznodziejów, jak we Francji Bossuet, Bourdaloue czy Massillon, a we Włoszech Daniel Bartoli, autor *L'uomo al punto.* Owa jednomyślność i uniwersalność nauczania jest faktem tym donioślejszym, że wśród zwykłych ludzi bardziej rozpowszechniony jest pogląd przeciwny, który „na zdrowy rozum" wydaje się słuszniejszy, a mianowicie, że jakość moralna ludzkiego życia winna być oceniana na podstawie całego żywota.

Wydaje się, że idea moralnej *globalności* jest pochodną *moralności intencjonalnej*, jeśli przypomnimy sobie, że „fundamentalny wybór", czyli dobre intencje, które przyświecają wszystkim działaniom i ukierunkowują je *en bloc*, pozbawiają większego znaczenia

[341] *Humanæ Vitæ*, 1968, broszura Centuriona, str. 19 lub *DC*, szpalty 1441-1457.

poszczególne uczynki, które nie są pojedynczo „przymierzane" do prawnego wzorca, lecz zostają uznane za dobre, jeśli ogólnie rzecz biorąc dobre były intencje. Z tego punktu widzenia moralna teoria globalności ma wiele wspólnego z subiektywizmem Abélarda.

202. „Momentalny" aspekt oceny życia moralnego.

Jest to bardzo doniosła, a zarazem trudna prawda religii, gdyż ze względu na swą paradoksalność kłóci się z powszechnym odczuciem. Wszak wydaje się czymś niesprawiedliwym i irracjonalnym, by wartość człowieka była oceniana na podstawie tego, jakim on jest w momencie osądu, a nie w oparciu o to, jakim był przez całe życie. A jednak religia poucza, że wieczne przeznaczenie zależy od stanu moralnego, w jakim znajduje się człowiek w chwili swojej śmierci. Zatem osąd nie dokonuje się w aspekcie historycznego trwania człowieka, lecz w *punkcie moralnym*, w którym człowieka zastaje śmierć. Przeciwną tezę, że mianowicie przeznaczenie człowieka zależy od bilansu dobrych i złych uczynków, Segneri przypisuje nauczaniu niektórych rabinów. Jest ona także przepowiadana wśród muzułmanów, którzy wierzą w „mizan", czyli podsumowanie zasług[342]. Jednak tym, co wyznaje Kościół katolicki, co jest nauczane w jego katechizmie, głoszone z katedr, a wreszcie ustalone w dekrecie dogmatycznym Soboru Lyońskiego II (*DENZINGER*, 464), jest *momentalność* (punktowość) oceny moralnej ludzkiego życia.

Rosmini objaśnia w swoich *Listach* (t. IV, str. 214) tę niełatwą prawdę:

„Nie należy patrzeć na dobro i zło [w ludzkim życiu] jako na dwie wartości, które współistnieją, rosną i maleją, raz po raz wzajemnie się znosząc, ani mniemać, że potępienie następuje wówczas, gdy ilość zła osiągnie poziom ustalony przez Boga zgodnie z Jego

[342] Zob. *Enciclopedia italiana*, hasło „Islam".

wolą i z regułami Jego sprawiedliwości. Człowiek cały jest albo dobry, albo zły. W dobrym człowieku nie może być zła, *„gdyż nie ma potępienia dla tych, którzy zostali pogrzebani z Chrystusem"* (por. Rz, VIII, 1, VI, 4). Zaś w złym człowieku nie może być dobra: *„jakaż jest bowiem wspólnota Chrystusa z Beliarem?"* (II Kor., VI, 15). Wprawdzie u dobrych ludzi zdarzają się grzechy powszednie, ale nie przeszkadzają im one być dobrymi." Co do mnie, w pełni zdaję sobie sprawę z problemu, jaki nastręcza skonfrontowanie owych twierdzeń z powszechnym odczuciem, a także z trudności, jakie tkwią w samych tekstach biblijnych. Duże jest wreszcie oddziaływanie tradycyjnych wyobrażeń, utrwalonych w licznych dziełach przedstawiających Sąd Ostateczny, gdzie widzimy dusze stające przed Trybunałem[343]. Niemniej owo punktowe spojrzenie na życie moralne opiera się ściśle na prawdzie religijnej. Moralność jest bowiem relacją między człowiekiem a... nie rzeczami świata, jego celami, przyszłością ludzkości (jak często się dziś utrzymuje), lecz jego ostatecznym przeznaczeniem. A mówiąc inaczej: między człowiekiem a prawem. Podporządkowanie się przez człowieka prawu jest czymś, do czego jest on zobowiązany w każdym momencie, *niezależnie od każdego innego momentu.* W każdym momencie życia nieobecne są chwile, które już były oraz te, które ewentualnie nastąpią. Jednak zawsze istnieje ów stosunek do

[343] Kłóci się z powszechnym odczuciem to, że człowiek może być potępiony za jednorazowy upadek, bo akurat w tym momencie dopadła go śmierć. Skoro człowieczy los ma zależeć od jednego momentu, cóż to znaczy, że człowiek odpowiada za wszystkie swe uczynki? I jak rozumieć szereg fragmentów z Pisma Świętego: „Dopełniłeś miary swych niegodziwości", czy z Dan. V, 27: *„Tekel* – zważono cię na wadze i okazałeś się zbyt lekki"? Motyw wagi często pojawia się w sztuce figuratywnej, co świadczy o tym, że sąd był rozumiany nie w aspekcie *momentalnym*, lecz jako wyciągnięcie „sumy netto" z całego życia. Z drugiej strony *momentalność* przejawia się w ludzkim wymiarze sprawiedliwości, gdzie wyroki są „punktowe": za czyn popełniony w jednym momencie zbrodniarz zostaje pozbawiony wolności, a niekiedy życia.

wiecznego przeznaczenia, wymagający zaangażowania całego człowieka – bez żadnej reszty, którą można byłoby zachować dla rzeczy skończonych, reszty zabranej Bogu. Oto fundament *powagi życia*. Nie ma w nim ani jednej chwili oddanej grzechowi – tego nauczano przez wszystkie wieki chrześcijaństwa. Należy więc *wyzyskać* każdą chwilę stosowną (por. Ef, V, 16). Innymi słowy, każda chwila powinna odzwierciedlać tę relację do Absolutu, poza którym jest tylko niebyt – zarówno metafizyczny, jak i moralny.

203. Krytyka globalności.

W ocenie teorii globalności trzeba trzymać się ściśle metody przedstawionej w § 153: skoro tylko jakaś prawda jest jednoznacznie ustalona, oddalone zostają wszelkie obiekcje, w których wskazuje się np. na jakieś szczególne okoliczności. W tym przypadku absolutny charakter powinności moralnej, która jest wiążąca w każdym momencie, sprawia, że każdy moment należy się Absolutowi – ma być poddaniem się jego prawu. Znaczenie (wartość) tego momentu nie może zostać zmienione ze względu na inne momenty. Ale oprócz tego moralna teoria globalności jest nie do utrzymania z innych powodów. Otóż, jak się zdaje, na „globalność" składają się dobre i złe uczynki. Bo jak można się przekonać, czy dany uczynek jest dobry, czy zły, jeśli jego wartość jest oceniana „w świetle globalności", która sama musi przecież zależeć od wartości uczynków? Czy więc jest do uniknięcia to, że każdy uczynek od razu posiada wartość, by następnie mógł wejść (na tę właśnie wartość) do globalnego rozrachunku?

Jednak doktryna globalności rozbija się o jeszcze większą, nieusuwalną przeszkodę. Jej zwolennicy powiadają, że moralność człowieka zależy od całości jego uczynków. Tylko jak poznać tę całość, skoro musiałaby ona obejmować przyszłe, a więc niepoznawalne uczynki? Jak mogę *tu i teraz* zboczyć z drogi prawa kierując się globalnością, skoro nie znam przyszłej „historii", którą

dane mi będzie wliczyć do mojego całościowego rozrachunku? Będę w stanie ocenić życie łącznie, gdy będzie już znana jego całość, z jego *spełnionymi* uczynkami, ale póki co nie mam jak kierować się w swoich decyzjach całością. To oczywiste, że globalność nie daje mi kryterium, w oparciu o które mógłbym dostosować swoje obecne postępowanie, bowiem do tego konieczne byłoby poznanie przeze mnie własnej przyszłości. Np. musiałbym uwzględnić, jak będzie wyglądała sprawa mojej wierności małżeńskiej – przy założeniu, że moment niewierności mógłby zostać skompensowany przez przyszłą wierność, która na razie pozostaje niewiadomą. Albo, jak będzie wyglądała sprawa uczciwości na rynkach, zakładając, że dzisiejsze oszustwa mogłyby zostać wynagrodzone przez – póki co nader niepewną – uczciwość dnia jutrzejszego. W tym teoretycznym rozważaniu abstrahuję od tego, że obecna intencja czynienia zła jest nie do pogodzenia z intencją odpokutowania i zadośćuczynienia za to zło.

„Moralność globalna" burzy porządek moralności, która jest stosunkiem do Absolutu charakteryzującym każdy moment doczesnego życia. Ale burzy ona także sam porządek czasu, a mianowicie zakłada sprzecznie, że czas jest i nie jest sumą momentów. Jest sumą momentów, jako że globalność obejmuje wszystkie te momenty; ale jednocześnie nie może być ich sumą, ponieważ by uzyskać taką sumę, musielibyśmy uwzględnić pozostałe elementy, które wchodzą do podsumowania, czyli przyszłe momenty. Tymczasem są one niewiadomą, gdyż nie znamy przyszłości.

204. Moralność „stopniowości".

Koncepcja *stopniowości* ma pewne cechy wspólne z moralnością *sytuacyjną*, ale i *globalną*, ponieważ jest obarczona błędami zarówno pierwszej, jak i drugiej. Moralność sytuacyjna znosi autorytet prawa. Moralność „globalna" niweczy wartość pojedynczego uczynku. Natomiast moralność „stopniowości", która doszła do

głosu podczas Synodu biskupów w 1980 r., opiera się na założeniu, że nakazy moralne stają się obowiązujące w sposób stopniowy. Najwyraźniej utożsamiono stopniowość odpowiedzi człowieka na nakaz moralny ze stopniowością samego nakazu. Tymczasem ze względu na jego absolutny charakter wymaga on bezwzględnego zastosowania się, niezależnie od tego, jak słaba jest wola człowieka, i mimo, że czasami w owym dążeniu nie potrafi ona wytrwać do końca. Stopniowość nakazu moralnego naruszałaby porządek idealny, który jest niewzruszony. Stopniowość odpowiedzi człowieka jest zjawiskiem natury psychologicznej, odbiciem chwiejności ludzkiej woli. Ta chwiejność była zawsze dostrzegana i uwzględniana zarówno w moralności, jak i w ascezie Kościoła. Wobec przenikania tego rodzaju poglądów do hierarchii kościelnej Jan Paweł II był zmuszony zająć jednoznaczne stanowisko: stopniowość jest faktem, ale nie regułą, którą powinno się kierować sumienie; „nie można w związku z tym akceptować tez mówiących o *„stopniowości procesu"*, chyba, że w odniesieniu do człowieka, który szczerze stara się zachowywać prawo Boże. To, co bywa nazywane *prawem stopniowości* lub *stopniową drogą*, nie może być utożsamiane ze stopniowością prawa, gdyż to by sugerowało, że są różne stopnie i różne formy nakazów w zależności od osób i od sytuacji" (*DC* nr 1796 z 23 listopada 1980, str. 1053). Jak jasno wynika z powyższej krytyki, wspomniana teoria usiłuje transponować na prawo Boskie stopniowość, jaka może jedynie cechować moralny rozwój człowieka.

ROZDZIAŁ XXX

AUTONOMICZNOŚĆ WARTOŚCI

205. Antropocentryczna teleologia „Gaudium et Spes", art. 12 i 24.

Te rozliczne wypaczenia w nauczaniu o moralności wyraźnie wychodzą naprzeciw antropocentrycznemu postulatowi współczesnego świata, który ideę Boga, jako Tego, który nadaje ludziom prawo, próbuje zastąpić ideą człowieka, który sam sobie nadaje prawo. Tendencje antropocentryczne są siłą napędową rozwoju techniki, w związku z czym wielu ludzi ulega złudzeniu, że człowiek jest celem świata i że czynienie sobie ziemi poddaną jest *jedynym* i *najwyższym* nakazem całej ludzkości.

Owa teleologia znajduje odbicie w niektórych fragmentach dokumentów, jakie zostały ogłoszone przez Ojców Soboru Watykańskiego II. Konstytucja duszpasterska *Gaudium et Spes* zawiera w art. 12 następujące sformułowanie: „Wedle niemal jednomyślnej opinii wierzących i niewierzących, wszystko, co jest na ziemi, winno być podporządkowane człowiekowi jako swemu celowi i szczytowi"[344]. Zaś na płaszczyźnie teologicznej uznano człowieka (art. 24) za „jedyne na ziemi stworzenie, które Bóg chciał dla niego samego[345]".

---

[344] „Secundum credentium et non credentium fere concordem sententiam, omnia quæ in terra sunt ad hominem tanquam ad centrum suum et culmen ordinanda sunt."

[345] „In terris sola creatura est quam Deus propter seipsam voluerit." W większości tłumaczeń, jakie ukazały się we Włoszech i we Francji, znalazło się nieadekwatne sformułowanie „dla Siebie samego", co oznaczałoby brak zmian w doktrynie. Jednak Jan Paweł II przytoczył 16 stycznia 1980 r. dokładny tekst po łacinie (w przemówieniu na temat miłości małżeńskiej - por. *DC* 1780 z 17 lutego 1980, str. 162, przypis).

Stwierdzenie, że wierzący i niewierzący jednomyślnie uważają, że świat powinen być urządzony pod kątem człowieka, jest nieco na wyrost, gdyż pesymistyczne nurty filozoficzne od Lukrecjusza aż po Schopenhauera negowały ten finalizm antropocentryczny, zaś przeważająca część współczesnej nauki odrzuca w ogóle wszelki finalizm. Nawet, jeśli ograniczymy się do świata ziemskiego, finalizm antropocentryczny został podważony we wszystkich filozofiach mechanistycznych. W znanym fragmencie dzieła Lukrecjusza (Księga V, w. 195-234) człowiek został opisany jako nieszczęsny byt, poczęty w bólach przez matkę i wyrzucony na brzeg świata niczym rozbitek pozbawiony wszelkich środków do życia (223-226), egzystujący na powierzchni ziemi, która nic o nim nie wie, między strefą ognia a strefą lodu (208-9).

206. Krytyka teleologii antropocentrycznej. – Księga Przysłów XVI, 4.

O ile koncepcja antropocentryczna jest do pewnego stopnia zadowalająca we wszechświecie zamkniętym w wymiernych sferach – a więc takim, jaki wyobrażali sobie Starożytni – staje się ona wręcz niewiarygodna w przypadku nieograniczonego wszechświata, radykalnie wykraczającego poza horyzont dostępny bezradnemu *homullusowi* opisanemu przez Lukrecjusza. Współczesna nauka, która sforsowała lukrecjuszowe „mury świata", przesunęła niepomiernie jego granice, co czyni antropocentryczną wizję nakreśloną przez Ojców Soboru jeszcze bardziej niekonsystentną.

Gdy zastanowimy się nad powodem, dla którego wszechświat jest tak nieogarniony i tak dalece wykracza poza nasz skromny, ludzki byt, dochodzimy do wniosku, że ta niezmierzoność jest dana człowiekowi po to, by rozmyślał nad nią i by właściwie oceniał swoją własną, względną nieskończoność. Nasuwa się tu refleksja Pascala na temat „myślącej trzciny"... Nie sposób też zaprzeczyć, że świat – zarówno w jego aspekcie poznawalnym, jak i tym, który wymyka się poznaniu – przekracza ludzką ograniczoność zarówno

w kierunku „makro", jak i „mikro". Bez wątpienia owa fenomenalna „nadmiarowość", czy też niebotyczna dysproporcja wszechświata względem człowieka, służy właśnie temu, by objawiła się nieskończoność Boga i znikomość człowieka.

Ale już nawet pomijając kosmologię: centralne miejsce człowieka (w kontekście wspomnianego finalizmu) pośród innych stworzeń jest wykluczone na gruncie teologii. Teza, wedle której człowiek jest jedynym stworzeniem, jakie Bóg chciał stworzyć dla niego samego, stoi w sprzeczności z krótkim, lecz wielce wymownym fragmentem Księgi Przysłów (XVI, 4): *„przez wzgląd na Siebie* uczynił Pan wszystkie rzeczy"[346]. Jest bowiem niemożliwe, by Boska wola miała na celu coś innego niż własną dobroć, ponieważ wszystkie skończone dobra istnieją wyłącznie dzięki nieskończonej dobroci. Nieskończoność nie może „wyjść z siebie samej", wyalienowując się w poszukiwaniu skończoności. Jak nauczał św. Tomasz, Bóg chce rzeczy skończonych o tyle, o ile chce Siebie jako ich stworzyciela: *„Sic igitur Deus vult se et alia, sed se ut finem et alia ad finem"* (ST, I^a, kw. 19, art. 2). Przeto rzeczy skończone, które chce, chce dla Siebie samego, a nie ze względu na nie same – gdyż to, co skończone, nie może być celem Nieskończonego. Innymi słowy, Boska wola nie może być pasywna, pociągnięta przez to, co stworzone. Rzeczy skończone nie zostały stworzone przez Boga dlatego, że są godne miłości, lecz są one godne miłości dlatego, że takimi chciał je uczynić Bóg (ST, I^a, kw. 20, art. 2).

O ile koncepcja „człowieka-centrum" i „człowieka-celu" odpowiada współczesnej mentalności, nie ma ona żadnego oparcia w religii, która wszystko zwraca ku Bogu, nie ku człowiekowi. Człowiek nie jest samoistnym celem. Jest on celem wtórnym, *ad aliud* (tj. skierowanym ku innemu celowi), poddanym panowaniu Boga, który jest uniwersalnym celem stworzenia.

[346] „Universa propter semetipsum operatus est Dominus."

207. Autonomiczność wartości świata.

Skoro teocentryczny finalizm całego stworzenia przestaje być w mentalności współczesnej uznawany i tolerowany, nieuchronnie zmierzamy ku koncepcji *aksjologicznej autonomii świata*, w ramach której wartości tego świata stają się wartościami samoistnymi, a odrzucone zostają suwerenność Boga, „idealna" przyczyna i moralny cel wszystkiego. Owa autonomiczność wyklucza bowiem finalizm nadprzyrodzony, gdzie celem – zgodnie z nauką Ewangelii – jest Bóg-Człowiek, niezależnie od tego, czy uznamy wraz z tomistami Chrystusa jako punkt docelowy ludzkiego przeznaczenia w ramach ekonomii zbawienia, w którą grzech został „wkalkulowany", czy przyjmiemy za skotystami, że Chrystus jest celem absolutnym stworzenia niezależnie od grzechu. Żadne stworzenie *nie jest samo przez się* w rozumieniu ontologicznym: jedynie Bóg jest *ens per se*; nie istnieje też dla siebie w sensie teleologicznym, ponieważ ostatecznym celem wszystkich bytów stworzonych [które posiadają nieśmiertelną duszę] jest nieskończoność.

Nie przeszkodziło to Ojcom Soboru umieścić w dekrecie *„Apostolicam actuositatem"* zapisu (n. 7), że rzeczy tego świata, „traktowane tyleż indywidualnie, co jako części świata doczesnego, mają nie tylko wartość środka względem ostatecznego celu człowieka, lecz posiadają także wartość samoistną, która została umieszczona w nich przez samego Boga"[347]. „Ta ich naturalna dobroć" czerpie „szczególną godność" nie z ich relacji do ostatecznego celu, jakim jest Bóg, lecz „z odniesienia do osoby ludzkiej, w służbie któremu zostały stworzone"[348]. Cokolwiek istnieje, osiąga pełnię w Chrystusie, „aby zyskał pierwszeństwo we wszystkim, ἵνα γένηται ἐν πασιν

[347] „Non solum subsidia sunt ad finem ultimum hominis, sed et propriam habent valorem, a Deo eis insitum, sive in seipsis considerate, sive ut partes universi ordinis temporalis."

[348] „Ex speciali relatione cum persona humana in cuius servitium sunt creatæ."

αυτὸς πρωτεύων (Kol, I, 18); jednak owo przeznaczenie „nie tylko nie pozbawia porządku naturalnego jego autonomii [...], owszem, czyni go jeszcze doskonalszym"[349].

A przecież, ani człowiek, ani świat nie mogą być celem człowieka z tej prostej przyczyny, że ani jeden, ani drugi nie były tym, ze względu no co Bóg je stworzył. Tworząc je Bóg miał na celu Siebie. Teologia i religijność zawsze pojmowały wartości doczesne jako środki[350] mające służyć cnocie. Ich sens i znaczenie wypływają z ostatecznego celu, dla którego wszystko zostało uczynione. Tymczasem, na co zwrócił uwagę sam Paweł VI, Sobór „znacznie zmodyfikował ocenę oraz stosunek, jakie powinno się mieć do świata" (Audiencja Generalna z 5 marca 1969, *DC* nr 1537). Zaś Jan Paweł II w swym przemówieniu na forum UNESCO z 1980 r. stwierdził dobitnie: „Trzeba akceptować człowieka przez wzgląd na niego samego, nie z jakiejkolwiek innej przyczyny [...]. Co więcej, trzeba kochać człowieka dlatego właśnie, że jest człowiekiem. Należy otwarcie wyznawać, że kocha się człowieka przez wzgląd na szczególną godność, jaką posiada" (*RI*, 1980, str. 566). Niewątpliwie jakiś wpływ na tę wypowiedź miał fakt, że Papież przemawiał do zgromadzenia inspirującego się czysto humanistycznymi, areligijnymi ideałami. Mógł, wziąwszy sobie do serca słowa św. Pawła, chcieć „stać się wszystkim dla wszystkich". Równoważy ją wypowiedź dogmatyczna, zawarta w encyklice *Redemptor hominis*: „To Chrystus jest centrum wszechświata i historii". Ale ta niezwykłej wagi kwestia wymaga pogłębienia.

---

[349] „Non privat ordinem temporalem sua autonomia, ...sed potius perficit."

[350] Św. Tomasz posługuje się słowami *„cooperative"* i *„organice"* – por. jego komentarz do *Etyki nikomachejskiej*, księga I, lekcja XV.

208. Prawdziwe znaczenie naturalnej autonomiczności. – Co zasługuje w człowieku na miłość.

Zagadnienie autonomiczności porządku stworzonego jest przede wszystkim zagadnieniem metafizycznym, a dopiero w drugiej kolejności religijnym. Każdy byt skończony jest ze swej natury zależny, a nie autonomiczny, choć posiada swoje własne istnienie, które nie może zostać utożsamione czy też zmieszane z istnieniem Stwórcy. Także jego działanie jest jego własnym działaniem i nie może być utożsamione z działaniem Boga, pozwalającego stworzeniu działać. I tak np. grzejące działanie słońca jest oddziaływaniem słońca, a nie, jak utrzymywali niektórzy filozofowie arabscy, działaniem Boga, który ogrzewa, posługując się w tym celu słońcem. Akt wolnej woli jest aktem wolnej woli, a nie *czystym* aktem Boga. Każda rzecz stworzona posiada własny i prawdziwy byt, podlega swoistym prawom i jest jej dane prawdziwie działać; tym samym nie jest fenomenem dziejącym się w jedynym Bycie (w Bogu) ani Jego działaniem. Mimo to, żaden byt nie jest w pełni autonomiczny, gdyż zależy w każdym momencie od podtrzymującego impulsu Boga. Podobnie, żaden akt woli nie jest prawdziwie autonomiczny, bo jak zauważył św. Tomasz, jest on „poruszany przez Boga, by poruszał się sam". Cała ta rzeczywistość i aktywność stworzenia wpisują się w radykalny układ zależności. Również tu znajdują zastosowanie słowa z II Listu do Koryntian (III, 5): „Nie żebyśmy uważali, że jesteśmy w stanie pomyśleć coś sami z siebie, lecz ta możność nasza jest z Boga"[351]. Autonomia wartości ludzkich jest autonomią w ramach porządku stworzonego. Porządek stworzony jest zależny – co wyklucza fundamentalną niezależność tychże wartości.

Od idei autonomiczności porządku stworzonego dzieli nas już tylko krok od poglądu, że człowiek jest godzien miłości ze względu

[351] „Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est."

na niego samego. Teza ta jest trudna do pogodzenia z nauką katolicką, zgodnie z którą powodem miłości bliźniego jest miłość do Boga. We wszystkich sformułowaniach i zwrotach mówiących o miłości, które były używane przez lud chrześcijański do Soboru Watykańskiego II, nacisk kładziony był na to, że należy miłować Boga dla Niego samego, miłować ponad wszystko, a bliźniego swego przez wzgląd na Boga. Ale owa motywacja miłości bliźniego została w dokumentach soborowych pominięta[352].

Nakaz miłowania człowieka był związany w doktrynie Kościoła z przykazaniem miłowania Boga: sam Chrystus określił go mianem „podobnego" do tego pierwszego, największego przykazania (Mt, XXII, 39). Tak więc miłość do Boga pozostaje na pierwszym miejscu: jako *absolutna*, nadaje ona formę również miłości bliźniego. Trzeba więc uznać za niemożliwą ową *czystą filantropię*, która jest dziś przedkładana nad – krytykowaną za rzekomy utylitaryzm – miłość *należną bliźniemu przez wzgląd na miłość do Boga.*

Dlaczego przykazanie miłowania bliźniego zostało określone w Ewangelii jako *podobne* do przykazania miłowania Boga? Z dwóch powodów:

1) gdy miłuje się człowieka, który został stworzony na podobieństwo Boga, *na zasadzie tego podobieństwa* miłuje się Boga w człowieku;

2) gdy miłuje się człowieka, który jest miłowany przez Boga, miłuje się tę wolę Boga, która ukochała człowieka – a przez to miłuje się Boga.

[352] Temat ten poruszył Paweł VI w swojej mowie inauguracyjnej, a także w przemówieniu na zakończenie czwartej sesji Soboru. Jednak miłość bliźniego została tam ukazana jako warunek miłości Boga (*DC* nr 1456, szpalty 1653-1660, nr 1462, szpalty 74-76).

Tak więc w oparciu o doktrynę katolicką próżno by szukać w człowieku takiego tytułu do bycia kochanym, który nie byłby skutkiem i odblaskiem miłości Boga do Jego stworzenia. Wprawdzie szczególne *cechy* danej osoby mogą przyczyniać się do kochania jej w sposób szczególny: np. własną matkę kochamy bardziej niż kogoś obcego. Ale to nie w nich tkwi motyw miłości, o jakim mówi nowe przykazanie ewangeliczne. Człowiek powinien być kochany przez drugiego człowieka dlatego, że miłuje go Bóg. Zresztą jak można kogoś, kto nie istnieje dla siebie samego, miłować przez wzgląd na niego samego?

Rozliczne motywy stojące za przykazaniem miłości bliźniego, naświetlone jakże wszechstronnie przez Ojców Kościoła, dają się sprowadzić do tej fundamentalnej przesłanki, jaką jest miłość Boga. Przeto miłość do człowieka jest *rozszerzeniem* miłości do Boga. Obie stapiają się w jedną miłość – wszakże nie w znaczeniu panteistycznego pomieszania, lecz dlatego, że miłość człowieka zawiera się w miłości Boga, gdyż człowiek należy do Boga tak z racji swego stworzenia, jak z racji swojego odkupienia. Św. Tomasz nauczał, że tą samą miłością kochamy Boga i bliźniego: „*Eadem caritas est qua diligimus Deum et proximos*" (ST, II, II, kw. 103, a. 3, *ad secundum*)[353].

Charakterystyczne dla teologii posoborowej stawianie na pierwszym miejscu człowieka, który będąc absolutnie godnym ma być też bezwzględnie wart miłości, kłóci się po pierwsze z naszą wiedzą na temat kondycji człowieka, który jest głęboko zraniony w swej naturze wskutek upadku, a po wtóre oznacza pozbawienie miłości bliźniego jej rzeczywistych podstaw, a są nimi: transcen-

[353] Jest to myśl szeroko rozpowszechniona w ascetyzmie. W swym *Epistolario ascetico*, t. III, str. 178, Rzym 1912, Rosmini napisał: „Poprzez to ćwiczenie się w miłości bliźniego miłość względem Boga jest najszerzej praktykowana i rozwijana."

dentny cel człowieka i boskie pochodzenia wartości ludzkich. Oddzielając godność człowieka od jej motywacji religijnych osłabia się (co mamy już okazję obserwować) jej rację bytu, gdyż idea godności staje się jakimś oderwanym, niezakotwiczonym w prawdzie postulatem.

209. Rozwianie pewnej obiekcji.

Można by ulec złudzeniu, że ta starodawna, ptolemejska koncepcja, zgodnie z którą celem człowieka jest on sam, a także drugi człowiek, znajduje potwierdzenie w podstawowych prawdach wiary chrześcijańskiej. W katolickim *Credo* jest wszak powiedziane: „dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba... i stał się człowiekiem" *(propter nos homines et propter nostram salutem descendit de cœlis... et incarnatus est)*, tak, jak gdyby boskość poruszyła się na rzecz człowieczeństwa. Jakże więc człowiek miałby pozostawać obojętny na to, co ludzkie?

Znamy obie przeciwstawne teorie na temat celu Wcielenia. Zdaniem św. Tomasza Słowo stało się Ciałem, by odkupić rodzaj ludzki dotknięty przez grzech; przeto gdyby pierwszy człowiek nie zgrzeszył, nie zaistniałby fenomen Wcielenia. Natomiast według Jana Dunsa Szkota Wcielenie oznacza spełnienie Boskiego zamiaru samoudzielenia się Boga człowiekowi w sposób tak daleko idący, że o Tym Samym można odtąd powiedzieć, że „jest człowiekiem", jak i to, że „jest Bogiem".

Wydaje się, że zgodnie z doktryną św. Tomasza tym, do czego dąży Bóg, jest człowiek jako samoistny cel: przed nim to Bóg z własnej woli uniżył się, stając się jego sługą, aby go zbawić. Skoro więc sam Bóg stał się człowiekiem dla człowieka, to czyż ja, człowiek, nie mam uznać człowieka za cel, utwierdzając się w przekonaniu, że winienem miłować go przez wzgląd na niego samego?

A jednak antropocentryzm jest niezgodny z systemem katolickim. Istnieje tylko jedno centrum Wszechświata, a jest nim transcendentny Bóg. Można oczywiście utrzymywać, że człowiek jest jakby zwieńczeniem całego stworzenia: zajmuje pierwsze miejsce w porządku stworzonym i jawi się jako jego centrum. Ale słuszniejsze będzie stwierdzenie, że Chrystus jest zwieńczeniem wszystkich bytów, w tym bytów skończonych.[354]

Niemniej prawdą kardynalną, wykluczającą jakikolwiek antropocentryzm, jest to, że pierwszorzędnym celem Chrystusa i powodem jego Męki było zadośćuczynienie Bożej sprawiedliwości za zniewagę wyrządzoną przez człowieka – a więc przywrócenie Bogu czci, nie zaś zbawienie człowieka, które było jedynie celem ubocznym. Dzięki owemu zadośćuczynieniu Chrystus odziedziczył rodzaj ludzki i spodobało się mu, by go zbawić. Jeszcze bardziej niż swoich braci umiłował wszakże wolę Ojca.[355] Ta drugoplanowość miłości do człowieka w całym procesie Wcielenia znajduje odzwierciedlenie w liturgii: nie jest ona ani antropocentryczna, ani chrystocentryczna, jako że jej ostatecznym celem nie jest Syn, lecz Ojciec. Bowiem to Ojcu, a nie Synowi, składana jest ofiara.

---

[354] W związku z tym św. Bonawentura napisał: „Przyjęcie [przez Boga] natury ludzkiej bardziej przyczyniło się do doskonałości wszechświata niż gdyby przyjął naturę anielską: assumptio humanæ naturæ plus fecit ad perfectionem universi quam angelicæ." (In III Sent., dist. II, art. I, q. 2).

[355] Por.: doktryna Rosminiego przedstawiona w dziele pt. *Filosofia del diritto. Trattato della società teocratica*, § 620 i nast., t. 38, str. 884 (wyd. włoskie); doktryna ta usuwa także problem związany z liczbą wybranych, który niegdyś był przedmiotem zażartych sporów: cel odkupienia został osiągnięty niezależnie od liczby zbawionych, ponieważ Chrystus wynagrodził Ojcu.

ROZDZIAŁ XXXI

PRACA I TECHNIKA A ŻYCIE KONTEMPLACYJNE

210. Antropocentryzm a technika. – Praca jako czynienie ziemi poddaną i jako kara.

Współczesna technika jest czymś zasadniczo różnym od techniki cywilizacji grecko-rzymskiej. Opiera się ona głównie na wiedzy ścisłej i na maszynach. Tymczasem Aleksandryjczycy, twórcy mechaniki, nie chcieli stosować swoich wynalazków do wytwarzania dóbr ekonomicznych, gdyż ta sfera była zarezerwowana wyłącznie dla pracy niewolniczej.

Idea produkcji przez tysiąclecia była czymś niezmiennie kojarzonym z trudem (por. greckie *πόνος*, oznaczające zarówno *trud*, jak i *pracę*), znojem i karą (por. francuskie *peine*). Oddzielenie od siebie tych pojęć, a zwłaszcza wyeliminowanie trudu, jest ideałem, do którego dąży cały obecny postęp techniczno-cywilizacyjny. Współczesna teologia zajęła się problemem pracy, nabierającym szczególnego charakteru w kontekście coraz większej wydajności maszyn. Udoskonalona maszyna, pomyślana jako urządzenie obsługujące proces przemysłowy, sprawia, że praca fizyczna człowieka staje się coraz lżejsza, a niekiedy zbędna.

W katolickiej koncepcji pracy, która czerpie natchnienie z prehistorycznego opisu Księgi Rodzaju, praca jest pojmowana w dwojaki sposób: jako *czynienie sobie ziemi poddaną* i jako *trud*, który jest tyleż karą za grzech, co swoistym antidotum na ten grzech. Otóż ów pierwszy motyw został nadmiernie wyeksponowany w teologii posoborowej, przedstawiającej Boskie wezwanie do panowania nad ziemią jako podstawowy obowiązek ludzkości i najwyż-

szy przejaw religijnego posłuszeństwa człowieka względem Boga: „Zaludnijcie ziemię i uczyńcie ją sobie poddaną, *replete terram et subiicite eam*" (Rdz, I, 28). A zatem sugeruje się religijny charakter tego panowania nad ziemią, nazywając je *współpracą w dziele stwórczym*, dopełnianiem tego dzieła, a nawet *poprawianiem* go[356]. Owo wezwanie, skierowane do człowieka zanim popełnił on grzech, nie przestało być aktualne także po jego popełnieniu, ale odtąd ma charakter kary. Posłannictwo przekształcania przyrody zostało utrzymane, jednak nie ma powodu, by gloryfikować pracę, jak to ma miejsce w nowoczesnych społeczeństwach. Nawiasem mówiąc obserwujemy w tej dziedzinie niemałe sprzeczności, bo o ile Konstytucje większości krajów czynią z pracy fundament społeczeństwa[357], cała działalność państwa w sferze społecznej zmierza do ograniczania ludzkiej pracy[358], czyli tak jakby do uszczuplania własnego fundamentu...

211. Nowoczesna technika. – Manipulacje genetyczne.

Technika służąca do ujarzmiania i przekształcania przyrody jest dziś powszechnie traktowana jako wyznacznik i program nowoczesnej cywilizacji. Francis Bacon streścił go w następujący sposób: „rozciągnąć maksymalnie zakres władzy człowieka"[359]. Kiedy moce magiczne zbledły na tle możliwości techniki, Bacon i Campanella zaczęli snuć marzenia o sztucznym wywoływaniu

---

[356] Jest to podejście całkowicie nowe, nieobecne np. w *Kodeksie społecznym* opracowanym przez Międzynarodową Unię Studiów Społecznych (Rovigo, 1927).

[357] Np. Konstytucja Republiki Włoskiej, której art. 1 głosi: „Włochy są Republiką opartą na pracy".

[358] Lech Wałęsa, przywódca polskich niezależnych związków zawodowych, stwierdził w wywiadzie udzielonym włoskiej telewizji w kwietniu 1981 roku: „Jako robotnik chciałbym pracować jak najmniej."

[359] *„Terminorum humani imperii prolatio ad omne possibile." Nova Atlantis*, in *Opera latine reddita*, Londyn 1638, t. I, str. 375.

deszczu, o latających rydwanach, o zamianie płci, o uzyskiwaniu nowych gatunków roślin, o syntetycznych substancjach eliminujących głód i pragnienie. Nie byli tylko skłonni budować mechanicznego człowieka, gdyż zdawali sobie sprawę, że nawet w przypadku wyposażenia go w sztuczny mózg produktem finalnym byłaby maszyna, a nie człowiek.

Jak zauważyli Ojcowie Soboru Watykańskiego II w Konstytucji *Gaudium et Spes*, w nowoczesnej technice, która „przemieniła oblicze ziemi", urzeczywistniają się pomysły i spełniają prognozy ludzi Renesansu. O tym, że można sztucznie uzyskać deszcz, dowiedzieliśmy się z konwencji zawartej między USA i ZSRS z 18 maja 1977 r. w sprawie rezygnacji z wojny meteorologicznej. Podpisano ją po tym, jak broń meteorologiczna została użyta przez Amerykanów podczas wojny w Wietnamie, wskutek czego główny szlak zaopatrzeniowy Ho Shi Mina stał się na pewien czas nieprzejezdny.[360] Ze względu na możliwość zwielokrotnienia potencjału atomowego hipoteza sztucznego wywołania wstrząsów sejsmicznych zyskuje na wiarygodności, podobnie, jak nakreślony niegdyś przez Keplera plan skolonizowania księżyca. Być może niedługo przestanie też być nierealna wizja Dantego (*Raj*, pieśń X, w. 16-21), który wyobraził sobie zmianę nachylenia osi Ziemi i związane z tym perturbacje:

Che se la strada lor non fosse torta,
molta virtù nel ciel sarebbe in vano,
e quasi ogne potenza qua giù morta;
e se dal dritto più o men lontano
fosse 'l partire, assai sarebbe manco
e giù e sù de l'ordine mondano.

(Gdyby nie była droga *jego [tj. zodiaku]* krzywa,
Wiele sił nieba zeszłoby na nice

[360] Za *Science et vie* nr 719, sierpień 1977, artykuł O. Discha.

I moc by żadna nie została żywa.
Gdyby choć nieco zboczyła z granicy
W górę lub w dół, ład by znikł w dzierżawie
Świata, sczezłyby ziemskie półkulice.)

Współczesne możliwości daleko wybiegają poza to, co wywoływało zachwyt u „ludzi Renesansu", którzy w niebieskim rozbłysku wystrzału z broni palnej widzieli imitację pioruna, a pierwsze cuda raczkującej techniki uznawali za dowód wielkości człowieka:

Oh leggi rotte! ch'un sol verme sia
Re, epilogo, armonia, – fin d'ogni cosa[361].

Ale ekscytacja rozwojem techniki i przejawiana w tej dziedzinie zapamiętałość zaczyna nabierać szczególnego charakteru w miarę, jak zmienia się ciężar gatunkowy rzeczy objętych owym procesem. Widzimy to dziś na przykładzie manipulacji ludzką genetyką, sztucznego zapłodnienia, w tym pozaustrojowego, technik antykoncepcyjnych, planów stworzenia nadczłowieka (*alfa plus* Huxleya). Wielu zdaje się pokładać w technice wręcz nieograniczone nadzieje: ma ona być przewodnikiem ludzkości w drodze do racjonalności i szczęścia. Ideał ten przyświeca potężnym ruchom wyrosłym z marksizmu, które dążą do czegoś w rodzaju ziemskiej *ekumenii*. Wyznawany przez nich racjonalizm nie jest religijny i teocentryczny, lecz scjentystyczny i antropocentryczny. Można się o tym przekonać studiując rozważania słynnego konwertyty Alexisa Carrela, który zalecał „koncentrację wiedzy", dzięki czemu zwykłe dzieci zamieniłyby się w geniuszy – a mianowicie poprzez ich odpowiednie wykształcenie, czytaj: naszpikowanie wiedzą (trochę tak, jak w ulu przekarmione robotnice intensywnie zaopatrują

[361] Campanella, Poezje, Bari 1915. *De la possanza de l'uomo* (*O potędze człowieka*), str. 172:

O, zniweczone prawa! Żeby robak stał się
Królem, wyrocznią, harmonią, celem wszechrzeczy!

w pokarm swoją królową). To paradoksalne, że wyobraźnia ludzi współczesnych, zanurzonych w środowisku techniczno-naukowym, pozostaje w tyle za wybujałymi wizjami z poematów Campanelli, w których opiewał on potęgę człowieka.

212. Podbój Księżyca i fałszywe religijne interpretacje tego faktu.

Gloryfikowanie techniki sięgnęło zenitu wraz z wylądowaniem amerykańskich astronautów na Księżycu dnia 20 lipca 1969 r. Wprawdzie jest to historyczne i bezprecedensowe wydarzenie, ale nie było powodów, by opiewać je jako doniosły fakt religijny. To, iż mamy tu do czynienia z wydarzeniem na wskroś świeckim, rzuca się w oczy, jeśli porównamy je z wielkimi geograficznymi odkryciami sprzed wieków. Krzysztof Kolumb wyruszył w poszukiwanie Nowego Świata na pokładzie *Santa Maria*, a zdobytym miastom, położonym na odległych, wcześniej nieznanych kontynentach, nadano nazwy Assuncion (Wniebowzięcie), Santa Cruz (Święty Krzyż), Sao Paolo, San Salvador itp. A działo się to w ramach misji ewangelizacyjnej – niesienia światu Chrystusa. Tymczasem w 1969 roku statek kosmiczny i wystrzelone w przestrzeń kosmiczną rakiety otrzymały imiona bóstw pogańskich: Apollo, Wenus, Saturn; wyruszyły one w swoją podróż niepoświęcone, a szczytowym punktem programu było zatknięcie na Księżycu flagi USA i pozostawienie tabliczki o treści zgoła świeckiej[362].

Mimo to Paweł VI w przesłaniu, w którym wyraża swoje uznanie astronautom, zacytował Psalm 18: „*Cæli enarrant gloriam Dei* (Niebiosa głoszą chwałę Boga)" i wyciągnął z tego wyczynu ludzkości morał religijny twierdząc, że to Bóg „udziela tyle sił ludziom, *tantam præstitit hominibus virtutem*". Tyle, że we wspo-

[362] „Tutaj w lipcu A.D. 1969 ludzie z planety Ziemia postawili po raz pierwszy swoje stopy. Przybyliśmy ze znakiem pokoju od całej ludzkości." Jedynym śladem religii jest tu skrót A.D. (roku Pańskiego) umieszczony w dacie.

mnianym psalmie mowa jest akurat o tym, iż chwałę Boga obwieszcza przyroda niezależnie od człowieka. Oprócz tego, aby przejawianie mocy otrzymanej od Boga miało charakter religijny, musi mu towarzyszyć uświadomienie sobie, a także dobitne uznanie faktu, że pochodzi ona od Boga – podczas gdy w powyższym przypadku człowiek wszystko przypisuje sobie.

Podobnie, mimo oczywistej świeckości tego wydarzenia, zastępca dyrektora *L'Osservatore Romano* usiłuje w artykule z 24 lipca wydobyć z niego sens religijny, popadając już w skrajną przesadę: „ta demonstracja możliwości naukowo-technicznych człowieka była także doniosłym faktem religijnym, by nie powiedzieć chrześcijańskim"[363]. Następnie, próbując jakoś uzasadnić tę górnolotną tezę, brnie jeszcze dalej: „Pierwsi eksploratorzy Księżyca nie zatknęli na nim Krzyża fizycznie, lecz zatknęli go duchowo". Rozróżnienie to nader zwodnicze, gdyż religijność zawsze wyraża się w znakach – w przeciwnym razie byłaby ona czysto werbalna i umowna. I tak wyznawcy Islamu mogliby utrzymywać, że astronauci „duchowo" zatknęli na Księżycu symbol *ich* religii, czyli Półksiężyc.

Ton wzniosło-liryczny dominował w artykule o. Gino Concettiego (*OR* z 25 lipca): *„Nigdy wcześniej* boski obraz wyrzeźbiony przez Stwórcę w naturze ludzkiej nie *zajaśniał z taką pełnią majestatu"*. Albo mamy tu do czynienia z przejawem poetyckiego uniesienia, gdzie nie chodzi bynajmniej o ścisłość teologiczną, albo z odejściem od doktryny katolickiej. Zgodnie z religią Chrystusową doskonałość boskiego obrazu jaśnieje w człowieku na płaszczyźnie naturalnej w postaci cnoty moralnej, a na płaszczyźnie nadprzyrodzonej w postaci świętości. Świętość jest dobrem samym w sobie, a

[363] Z kolei o. Aceti, teolog z Uniwersytetu Katolickiego w Mediolanie, który dnia 27 lipca udzielił wywiadu włoskiej gazecie *Europeo*, zbył obiekcję dziennikarza, w której ten przypomniał o religijnym charakterze misji Kolumba, stwierdzając: „Obecność człowieka w kosmosie jest obecnością Chrystusa."

nadto dobrem dla innych. W każdym razie nie jest szczytem doskonałości ani podbój kosmosu, ani pokonywanie wszystkiego, co krępuje moc człowieka, jak chciałby F. Bacon, ani rzecz tak dwuznaczna, jak technika, mogąca posłużyć zarówno do złego, jak i do dobrego. Owym szczytem może być jedynie heroizm cnót, gdzie objawia się boski obraz (na podobieństwo którego uczyniony został człowiek) i ujawnia coś z tajemnic, jakie sprawują się w Trójjedynym Bogu. Zdaniem Concettiego Bóg odsłania swe oblicze w wielkich osiągnięciach techniki, natomiast teologia katolicka stoi niezmiennie na stanowisku, że ujawnia się ono wyłącznie w człowieczeństwie Chrystusa (gdzie technika nie ma nic do powiedzenia), a w sposób wtórny – w heroizmie cnót. Nie chcę przez to sugerować, że dzieła techniki są bezwartościowe i nie powinny być docenione – podobnie zresztą, jak wszystkie inne dzieła człowieka, które są skierowane ku jego ostatecznemu przeznaczeniu. Chodzi jedynie o to, że nie powinny one być traktowane jako najwyższe wartości.

213. Nowe myślenie o pracy. – Encyklika „Laborem exercens".

Po Soborze Watykańskim II nauczanie Kościoła o pracy uległo istotnym zmianom[364]. Dotyczą one trzech aspektów, przy czym generalnie są one związane z tendencją antropocentryczną i subiektywistyczną.

Po pierwsze praca, która była dotąd przedstawiana jako osobna cnota (cnota pracowitości), zaczęła być traktowana jako ogólna kategoria moralna, a mianowicie to, dzięki czemu człowiek wywiązuje się ze swej zasadniczej powinności, jaką jest czynienie sobie Ziemi poddaną oraz dopełnianie dzieła stworzenia. W Konstytucji *„Gaudium et Spes"* Sobór naucza (art. 67): „Poprzez pracę [...]

[364] W encyklice *Laborem exercens* z 14 września 1981 r. stwierdza się (art. 2), że pracy ludzkiej należy nadać nowe znaczenie, stawiając przed nią także nowe zadania.

człowiek może współdziałać w doskonaleniu Bożego dzieła stworzenia. Co więcej, uważamy, że poprzez ofiarowanie swojej pracy Bogu człowiek zostaje włączony w dzieło odkupieńcze Jezusa Chrystusa[365], który nadał pracy szczególną godność, własnoręcznie trudząc się w Nazarecie"[366]. Nie minęło dużo czasu, a zaczęto śmiało wywodzić, że poprzez tryumf techniki człowiek „odnajduje wreszcie swe podobieństwo do Boga, które zagubił wskutek grzechu pierworodnego"[367].

Praca staje się więc kategorią moralną poprzez nadanie jej dwojakiego, nowego znaczenia:

1) praca stanowi cel człowieka;

2) jest ona uniwersalnym środkiem, poprzez który *przejawiający kreatywność* człowiek realizuje się jako osoba.

---

[365] W cytowanej encyklice sformułowanie to zostało złagodzone poprzez użycie zwrotu *„quodam modo"* (*„poniekąd"*). Por. też przemówienie zamieszczone w *OR* z 17 maja 1981.

[366] „Labore suo, homo... potest creationi divinæ perficiendæ sociam operam præbere. Immo per laborem Deo oblatum tenemus hominem ipsi redemptionis operi Iesu Christi consociari qui præcellentem labori detulit dignitatem, cum in Nazareth propiis manibus operaretur."

[367] W tym duchu wypowiedział się rektor Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego w gazecie *Lavoro* (nr z 19 grudnia 1969), która jest organem chrześcijańskich związków zawodowych ze szwajcarskiego kantonu Ticino. To, co w nauce Kościoła tyczy się łaski, zostało tam odniesione do techniki. Ale iście fantastycznym przykładem dywagacji wokół *Laborem exercens* jest artykuł pióra Giuseppe Ferraro (*OR* z 28 paźdz. 1981), który głosi nowinę o „paschalnym charakterze pracy", dzięki czemu robotnik uczestniczy w misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Przejawem uczestnictwa w Jego śmierci ma być „zmęczenie, jakie wiąże się pracą" (dalibóg – chyba ktoś, kto się męczy lub trudzi, jeszcze nie umiera?), natomiast udział w zmartwychwstaniu ma polegać na „tworzeniu za pomocą pracy nowego oblicza świata". Nie ulega wątpliwości, że oddzielając słowa od ich znaczenia i abstrahując od związków logicznych między pojęciami można powiedzieć dowolną rzecz na jakikolwiek temat.

Jeśli chodzi o pierwszy punkt, należy zauważyć, że zadanie człowieka polegające na podporządkowywaniu sobie ziemi dzięki pracy swych rąk było wpisane w *pierwotny* system starotestamentowy, który w dużej mierze zawężał się do ziemskich horyzontów, bowiem – jak wiemy – istniało w nim ledwie nikłe przeczucie życia pozagrobowego. W ramach tego systemu cnota oraz praktyki religijne były wynagradzane w doczesności: „Jeżeli będziecie ulegli i posłuszni, dóbr ziemskich będziecie zażywać" (Iz, I, 19).

Ów horyzont doczesny zostaje przekroczony w porządku łaski zwiastowanym w Nowym Testamencie. Wobec tej nowej perspektywy obserwowane dziś gloryfikowanie pracy jawi się jako duży krok w tył. Próżno byłoby szukać słów sławiących pracę w przepowiadaniu Chrystusa, który unosi raczej nasz wzrok ku Królestwu Niebieskiemu. Kiełkuje ono już w rzeczywistości doczesnej dzięki cnocie moralnej, chociaż radykalnie wykracza poza to, co serce śmiertelnika zdolne jest pojąć; przy nim rzeczy tego świata, to „śmieci i zakała" (*purgamentum atque peripsema* - por. I Kor, IV, 13). Celebrowanie pracy jako uniwersalnej formy ludzkiej duchowości cofa myśl teologiczną do poprzedniej ery, która zakończyła się wraz z przyjściem Chrystusa. Jego Dobra Nowina nad ujarzmianie Ziemi każe nam przedkładać zdobywanie Królestwa Niebieskiego.

214. „Chrystus-robotnik". – Krytyka.

Czymś całkowicie nowym[368] jest ukazywanie Chrystusa jako człowieka pracy: „należy on do świata pracy, *pertinens ad opificum ordinem*" (*Laborem exercens* 26). Oparto się tutaj na Ewangelii, a mianowicie na fragmencie ze św. Mateusza (XIII, 55), gdzie Chrystus został nazwany „synem cieśli", oraz ze św. Marka (VI, 3),

[368] Trudno więc dziwić się konsternacji, jaką u wielu katolików wywołało spotkanie arcybiskupa Montiniego z hutnikami: odbyło się ono przed posągiem Chrystusa-robotnika, w który wkomponowany był sierp i młot.

gdzie pada określenie „cieśla". Mimo to powyższa teza ma słabe podstawy: z tych dwóch tekstów jasno wynika, że nazywali tak Jezusa mieszkańcy Nazaretu – a to z tej prostej przyczyny, że niegdyś widywali Go pracującego u boku Józefa cieśli. Z przyzwyczajenia nazywali Go tak nadal, choć robotnikiem nie był. Nie znajdujemy w Piśmie Świętym żadnej wzmianki o tym, jakoby parał się rzemiosłem. Przeciwnie, z Ewangelii dowiadujemy się (Łk, II, 46), że życie młodego Jezusa, jakkolwiek pomagał on zapewne swemu ojcu, było życiem wypełnionym zgłębianiem pism i rozważaniami: gdy Jezus miał dwanaście lat, pojawił się w Świątyni, gdzie „siadł między nauczycielami, przysłuchiwał się im i zadawał pytania". Jezus pomagał w pracach ciesielskich *zanim* zaczął nauczać. Zaprzestał pracować jako robotnik natychmiast po opuszczeniu Nazaretu. O ile chcielibyśmy przyrównać jego dalszy tryb życia do kategorii ludzkich, należałoby stwierdzić, że wiódł on życie tułacza[369], stawszy się ubogim (II Kor, VIII, 9); „nie miał miejsca, gdzie by mógł głowę oprzeć" (Mt, VIII, 20), zaś jego uczniowie odczuwając głód zrywali kłosy z cudzego pola, by je jeść (Mt, XII, 1). Kondycja Jezusa w czasach, kiedy głosił Dobrą Nowinę, nie miała nic wspólnego ze statusem robotnika, lecz była kondycją kogoś, kto podobnie, jak Apostołowie, zrezygnował z dóbr materialnych, skazując się na życie w ubóstwie.

Tak więc mówienie o „Ewangelii pracy" i o „Chrystusie-robotniku" jest grubym nieporozumieniem. Wiedział o tym Pius XII, skoro postanowiwszy oddać pracy jej godność ustanowił święto Józefa Robotnika, ale nie „Chrystusa Robotnika". Nie było bowiem możliwe stawianie na jednej płaszczyźnie godności wypływającej z pracy z godnością królewską Boga-człowieka, któ-

[369] O. Lagrange zwrócił uwagę w swoim komentarzu do Łk, XXI, 37, że użyty w oryginale czasownik odnoszący się do nocowania Jezusa „sugeruje prowizoryczny nocleg kogoś, kto nie przebywa u siebie".

rą uczcił Pius XI, ustanawiając święto Chrystusa Króla[370]. Skądinąd w ustępie 26 wspomnianej Encykliki przyznano, że z ust Chrystusa nigdy nie padły słowa zachęty odnoszące się do pracy. Natomiast charakterystyczne jest Jego napomnienie, by człowiek nie troszczył się zbytnio o to, z czego będzie żył (Mt, VI, 25-34).

215. Praca jako sposób „samorealizacji" człowieka. – Krytyka.

Przyjęło się ostatnio przedstawiać pracę jako *formę moralności*. Często podkreśla się, że jej nieodłącznym elementem jest także aktywność intelektualna, w związku z czym zaangażowany jest w nią cały człowiek. Tak niewątpliwie jest: właśnie z tego powodu, zgodnie z tradycyjną teologią, możemy potraktować pracowitość jako cnotę. Rzecz jednak w tym, że obecnie praca przestaje być ukazywana jako szczególna cnota, a staje się *fundamentalnym wymiarem* życia: jest zarówno działaniem polegającym na przekształcaniu świata, formą *samorealizacji* człowieka, jak i okazją do wykazywania się przez niego *kreatywnością*[371]. W swym przemówieniu z 16 czerwca 1982 r. Jan Paweł II powtórzył, że każda

[370] Już w 1960 r. powstała na przedmieściach Rzymu parafia pod wezwaniem Jezusa Boskiego Robotnika. Wcześniej Kościół określał swoich świętych wyłącznie tytułami związanymi z religią: spowiednik, doktor, męczennik itp. Dekret Piusa XII na temat św. Józefa był z tego punktu widzenia ewenementem.

[371] Owo podkreślanie kreatywnego charakteru pracy wydaje się czymś dziwnym zwłaszcza w obecnych czasach, kiedy to indywidualny wkład robotnika w finalny efekt procesu wytwórczego stale maleje. Dawniej rzemieślnik swoje dzieło wykonywał na ogół sam. Natomiast dziś wkład 1 robotnika w wytworzenie 1 sztuki produktu, to przeciętnie ok. 1 minuta pracy [...]. Poza tym w coraz większym stopniu pracę ręczną człowieka zastępuje maszyna. Papież zajął się problemem relacji między maszyną a człowiekiem w swym przemówieniu z 16 czerwca 1982 r. skierowanym do przedstawicieli Międzynarodowego Biura Pracy w Genewie (*DC* nr 1833, str. 644 i nast.), sugerując, że rozwiązanie tego problemu przyniesie technika - co było dość nieoczekiwanym stwierdzeniem. Jeśli chodzi o zagadnienie mechanizacji, por. § 210.

stosunku do starożytnej filozofii pogańskiej: wtedy gardzono pracą fizyczną, obecnie zaś gardzi się wszelkimi „spekulacjami" nie mającymi przełożenia na „konkret", czyli praktyczne korzyści. Matematyków z Syrakuz, których pochłaniało obmyślanie maszyn, Platon oskarżył o psucie nauki poprzez odejście od czystego konceptualizmu. Arystoteles twierdził, że niewolnictwo jest konieczne, aby pozostała część ludzkości mogła żyć po ludzku, czyli... kontemplować. Natomiast w obecnej dobie, przeciwnie, umniejszana jest wartość działalności czysto teoretycznej. Wszelkie rozważania naukowe są dziś ukierunkowane na ujarzmianie rzeczy, czyli na technikę. Nawet działalność estetyczna zostaje podporządkowana utylitaryzmowi[375]. W filozofii katolickiej zazwyczaj dzielono życie ludzkie na dwie sfery: życie kontemplacyjne, w którym przeważa aktywność wewnętrzna, i życie czynne, w którym przeważa aktywność zewnętrzna. W Biblii podział ten symbolizują: Rachel i Lea, oraz Marta i Maria[376].

---

móg pracy ciąży na człowieku jako na gatunku (podobnie, jak obowiązek rozmnażania się), nie zaś na *każdym człowieku*. Przekonanie, że praca fizyczna nie jest obowiązkowa, legło u podstaw tworzenia Zakonów Żebraczych. Zasada ta została zanegowana – wbrew stanowisku św. Tomasza i św. Bonawentury – przez Wilhelma z Saint-Amour, który utrzymywał, że owi bracia, właśnie przez wzgląd na ich śluby ubóstwa, mają obowiązek pracować, by dzięki pracy swych rąk zapewnili sobie środki do życia. W *Quodlibetum* VII, art. 17 i 18, św. Tomasz argumentował, że skoro parają się oni zajęciami umysłowymi, są zwolnieni z pracy fizycznej, zwłaszcza, że mogą liczyć na dobrodziejów chcących łożyć na ich utrzymanie. Doktryna Wilhelma z Saint-Amour, której przyjęcie oznaczałoby *de facto* zlikwidowanie Zakonów Żebraczych, została potępiona przez Aleksandra IV, por. *Denzinger 458-9*.

[375] Średniowieczni artyści, często bezimienni, tworzyli piękne rzeczy nie po to, by służyły ludziom, lecz aby chwaliły Boga. Umieszczając swe dzieła w katedrach na ogół wybierali jakieś nieoświetlone miejsce, tak, iż ludzie nie mieli możności podziwiania ich.

[376] Przy czym przykłady te nie sugerują wyłącznego oddawania się jednego typu aktywności, lecz wskazują na przewagę jednej nad drugą. Nie ma życia kontemplacyjnego bez pewnych elementów życia czynnego i *vice versa*.

Życie kontemplacyjne lub intelektualne składa się z *immanentnych* aktów, związanych bądź to z poznaniem, bądź z wolą. Mają one swe źródło i znajdują swój kres w tym samym podmiocie, tak, iż nie „wytwarzają" niczego na zewnątrz. Natomiast życie czynne polega na aktach *przechodnich*, które mają swe źródło w podmiocie, lecz wytwarzają zewnętrzny efekt, zmieniając coś w rzeczach świata. Nie ulega wątpliwości, że jeśli uzna się za cel człowieka przekształcanie rzeczywistości stworzonej, aktywność kontemplacyjna traci na znaczeniu. Skądinąd nie powinno się sprowadzać życia kontemplacyjnego do studiowania: kontemplowaniem jest również obserwacja, zaspokajanie ciekawości, zachowywanie się poniekąd tak (by posłużyć się porównaniem Pitagorasa), jak człowiek, który przechadzając się po targu niczego nie kupuje ani nie sprzedaje, lecz ogranicza się do patrzenia. Z drugiej strony nie należy utożsamiać pracy ze zmęczeniem i potem, gdyż te towarzyszą także rozmaitym formom rozrywek, niebędących pracą.

Kontemplacja i praca są nie tylko rzeczami odrębnymi, lecz nadto wzajemnie się wykluczającymi. Św. Tomasz napisał w *Sumie Teologicznej* (II, II, kw. 182, art. 3): „Jest czymś oczywistym, że życie czynne stanowi przeszkodę dla życia kontemplacyjnego, gdyż nie sposób oddawać się *jednocześnie* dziełom zewnętrznym i kontemplowaniu Boga"[377]. Spoczynek (*otium*), czyli stan, w którym człowiek jest wolny od fizycznego wysiłku i ćwiczy się w aktywności umysłowej, nie może współwystępować z pracą, która jest skierowana na rzeczy zewnętrzne. O tym wzajemnym wykluczaniu się zaświadczała cywilizacja starożytna, gdzie istniał społeczny dualizm, czyli podział na ludzi wolnych i niewolników.

[377] „Manifestum est quod vita activa impedit contemplationem inquantum impossibile est quod aliquis *simul* occupetur circa exteriores actiones et divinæ contemplationi vacet." Co prawda św. Tomasz dodaje: „*Quantum ad hoc quod quietat interiores passiones, vita activa adiuvat ad contemplationem*, życie czynne sprzyja życiu kontemplacyjnemu, uśmierzając wewnętrzne namiętności."

Osiągnąwszy pewien wiek młody człowiek decyduje, czy idzie do pracy, czy też kontynuuje naukę – odpowiednio do posiadanych talentów. Wszystkie antytezy społeczne naszego świata (zresztą nie tylko naszego) sprowadzają się do przeciwstawienia życia kontemplacyjnego życiu wypełnionemu pracą.

217. Wyższość życia kontemplacyjnego nad pracą fizyczną.

Wyższość kontemplacji nad pracą należy do kanonów filozofii chrześcijańskiej. Konsekwencją takiego myślenia jest doskonałe ubóstwo, które zaczęło być praktykowane przez św. Franciszka, co dało początek potężnym ruchom religijnym, ale też stało się zarzewiem pewnych kontrowersji doktrynalnych. To prawda, że harmonijne połączenie obu tych typów aktywności – zalecane nawet przez św. Tomasza, jako bardziej dostosowane do kondycji śmiertelnego człowieka – legło u podstaw reguły Benedyktynów, którzy ukształtowali cywilizację europejską. Nie zmienia to jednak faktu, że w owym połączeniu najwartościowszym elementem jest kontemplacja, zgodnie ze słowami Chrystusa: „Maria obrała najlepszą cząstkę" (Łk, X, 42).

Na dowód św. Tomasz przytacza liczne argumenty (*ST*, II, II, kw. 182, art. 2), z których na szczególną uwagę zasługują dwa:

1) kontemplacja jest przynależna człowiekowi z racji jego natury, złożonej z bezcielesnej i nieśmiertelnej inteligencji, która służy mu do poznawania prawdy;

2) kontemplacja jest taką aktywnością, która nie ustaje, lecz jest kontynuowana w życiu wiecznym, podczas gdy horyzont czasowy pracy ogranicza się do ziemskiej egzystencji. O wyższości kontemplacji świadczy też niechęć[378], jaką odczuwa człowiek na

[378] W bardzo ciekawy sposób pisze o tym Giuseppe Rensi w książce pt. *L'irrazionale, il lavoro, l'amore* (Mediolan 1923, str. 195 i nast.)

myśl o zmęczeniu i cierpieniu, które są nieodłącznymi wymiarami pracy (są one w nią wpisane ze względu na jej „karny" charakter). Człowiek aspiruje do tego, by kontemplować, i jest mu to dane jako nagroda za jego trudy[379].

Owa antynomia między aktywnością intelektualną a pracą fizyczną nie została wyeksponowana w encyklice *Laborem exercens*, gdzie trud murarza, znój górnika i hutnika, a także czysto intelektualne zajęcia naukowców czy rządzących zostały zaliczone do wspólnej *kategorii pracy*. Znalazło się tam stwierdzenie, że wspólne dla obu tych rodzajów działań jest „niekiedy bardzo poważne wytężenie sił"; zabrakło jednak różnicującej charakterystyki tych sił. Takie utożsamianie pracy *sensu stricte* z pracą rozumianą bardziej umownie przejawiło się po raz kolejny w art. 26 encykliki. Po ukazaniu Jezusa jako robotnika (por. § 213) wylicza się tam różne zawody, o jakich wspomina Biblia, przy czym ludzi ciężkiej pracy fizycznej umieszcza się obok uczonych w piśmie, a górników i tragarzy wrzuca się do „jednego worka" z badaczami dziejów oraz z tymi, którzy interpretują proroctwa (Syr, XXXVIII, 1-15, XXXIX, 1-5).

[379] Sławienie czasu wolnego, który można poświęcić na rozmyślanie, i ukazywanie go jako najwyższego przedmiotu aspiracji ludzkiego umysłu, nie należało do rzadkości w świecie pogańskim. Tu przychodzi nam zwłaszcza na myśl słynna oda Horacego (nr XVI, księga II). Ale nie było to podejście obce również chrześcijanom doby Odrodzenia - by wspomnieć o Petrarce i jego traktacie *De otio religioso*.

ROZDZIAŁ XXXII

CYWILIZACJA A „CHRZEŚCIJAŃSTWO WTÓRNE"

218. Cywilizacja: doskonalenie natury czy osoby? – Cywilizacja pracy.

We wspomnianych ustępach encykliki *Laborem exercens* zaznaczyła się tendencja, by traktować wszystkich: inteligencję i robotników, jako jeden wielki świat pracy. Z tego negowania specyfiki i wyższości życia kontemplacyjnego oraz z pochwały pracy organicznej, dzięki której człowiek ujarzmia przyrodę i przemienia świat, wyłania się obraz cywilizacji, w której centrum stoi człowiek i dla której osoba ludzka jest celem. Rzecz jasna, współczesna teologia katolicka nie może zupełnie abstrahować od transcendentnego charakteru ludzkiego przeznaczenia, ale cel ten blednie wobec prymatu przyznawanego technice i panowaniu nad światem.

Przyjęło się twierdzić, że we współczesnej cywilizacji rozwój materialny nie idzie w parze z rozwojem duchowym (umysłowym). Nie jest to do końca ścisłe, ponieważ technika, której rozwój wynika z coraz głębszego poznawania *natury materialnej*, jest efektem rozwoju duchowego (umysłowego)[380] człowieka. Z tej wątpliwej kategoryzacji wynika nadmierne celebrowanie techniki, której osiągnięcia są ukazywane jako tryumf ducha (co widzieliśmy na przykładzie lądowania na Księżycu, § 212). W dzieleniu cywiliza-

[380] W większości współczesnych języków zachodnich „duch" i „umysł" są z sobą utożsamiane, ponieważ funkcjonuje tam *jedno słowo* mieszczące oba te znaczenia, jak w przypadku francuskiego „*esprit*" albo niemieckiego „*Geist*"; również formy pochodne – w tym przymiotnikową – cechuje owa „dwuznaczność": '*duchowy*'='*umysłowy*' (*uwaga tłumacza*).

cji na dwa typy nie powinno się przeciwstawiać materii duchowi (umysłowi) – wszak wielkie wynalazki techniczne są wytworem wyższej inteligencji. Linia podziału przebiega raczej między cywilizacją, w której dąży się do doskonalenia *natury* człowieka, a cywilizacją mającą na celu doskonalenie *osoby*[381]. Natura ludzka składa się z szeregu powiązanych z sobą części, z których częścią najwyższą, dominującą, jest „część osobowa", gdzie działa inteligencja i wola, i gdzie dochodzi do głosu czynnik moralny. Człowiek może doskonalić części swojej *natury*, nie doskonaląc jednocześnie swojej *osoby*: może np. polepszyć swą kondycję zdrowotną i fizyczną, zwiększyć poziom swoich umiejętności i wiedzy związanej z tym, jak przekształcać elementy świata materialnego, a mimo to nie wydoskonalić się jako osoba, nie rozwinąć pierwiastka moralnego. Dziś mamy okazję obserwować, jak oddziaływanie na naturę i dążenie do umacniania pozycji człowieka w świecie realizuje się w oderwaniu od nadrzędnego czynnika moralnego. Tak więc cywilizacja współczesna doskonali w człowieku naturę, podczas gdy pierwiastek osobowy „leży odłogiem".

Niełatwo ustalić w sposób szczegółowy relacje między postępami w zakresie natury a doskonaleniem osoby, ale dla chrześcijanina jest faktem bezspornym, że tym, co stanowi o człowieku, jest jego pierwiastek osobowy. Pozostałe sfery człowieczeństwa muszą być podporządkowane temu wymiarowi, aby mógł następować rozwój osobowy, a nie tylko doskonalenie natury. Notorycznie popełnianym dzisiaj błędem jest mylenie natury z osobą: konsekwencją jest kult ciała i gloryfikowanie sportu, celebrowanie praw jako osobnych, oderwanych wartości, gdy tymczasem powinny być one pochodną prawa moralnego, absolutyzowanie wynalazków technicznych, przywiązywanie nadmiernej wagi do bogactw i władzy, słowem:

[381] W niniejszym paragrafie podążam śladem rozważań Rosminiego. Por.: *Antropologia sopranaturale*, księga II, rozdz. 6, art. 10.

kult królestwa ziemskiego, którego celem jest apoteoza natury ludzkiej i rozciągnięcie władzy człowieka na wszystko, co tylko możliwe.

219. Civitas diaboli, civitas hominis, civitas Dei.

Już w Księdze Rodzaju zarysowane są dwie kategorie ludzi. Pierwsi, to „sławni herosi owych czasów dawnych" (*potentes a sæculo, viri famosi*), ród gigantów bitnych i rzutkich, założycieli miast. Ich celem jest rozwój i ekspansja człowieka. Drudzy, synowie Boga, dążą do rozwoju osobowego: nie tracą ani na moment z oczu moralnego celu rodzaju ludzkiego, jakim jest oddawanie czci Bogu, i tylko względnie uznają też cel panowania nad światem, jako cel poboczny. W Nowym Testamencie te kategorie ludzi zostały nazwane odpowiednio „dziećmi tego świata" i „dziećmi światłości". Rozkwit naszej współczesnej cywilizacji został tam przepowiedziany w tajemniczy sposób: „synowie tego świata roztropniejsi są od synów światłości *w swoim rodzaju (in generatione sua)*" – czyli: w sprawach tego świata (Łk, XVI, 8).

W swym kapitalnym dziele święty Augustyn odmalował historię rodzaju ludzkiego ukazując ją w postaci dwóch Miast, z których jedno jest skierowane ku Bogu aż po pogardę dla świata, drugie zaś zwrócone ku człowiekowi – aż po pogardę dla Boga. Pierwsze obejmuje ludzi dążących do doskonałości osoby, drugie natomiast ludzi dążących do doskonałości natury. Oto jest więc „miasto" na wskroś ziemskie; naprzeciwko niego wznosi się miasto istniejące wprawdzie na ziemi, ale zmierzające ku temu, co niebieskie. Niemniej owa pogarda przejawiana przez *miasto ziemskie* względem Boga jest zróżnicowana. Są bowiem tacy, którzy celowo wymazują Niebo ze swojej perspektywy. Walczą oni z celami nadprzyrodzonymi, jako tymi, które kłócą się z ziemskimi aspiracjami ludzkości. Są to twórcy współczesnych państw, hołdujących kulturze ateistycznej. Mamy tu do czynienia, według św. Augustyna, z *„miastem diabła"*. Ocieka ono krwią i kłamstwem, a jego pragnieniem jest położenie kresu chrześcijaństwu.

Jednak są oprócz nich tacy (z pewnością liczniejsi), którzy nie walczą z perspektywą nadprzyrodzoną, ale też nie są nią zainteresowani. Dokładają oni starań, by społeczność ludzką zbliżyć jak najbardziej do ideału pojmowanego w sposób czysto doczesny. Jest to *„miasto ludzi"*, sytuujące się gdzieś pośrodku między dwoma wcześniej wymienionymi. Szczęście ludzkie oddziela się tam od szczęścia moralnego; dobro natury ludzkiej od dobra osoby. A wszystko jest nastawione na postęp ziemski: panowanie nad światem uznaje się za absolutny cel człowieka. Tymczasem zgodnie z religią wyłącznym celem człowieka jest służenie Bogu i radość z obcowania z Nim, „bo cały w tym człowiek, *Hoc est enim omnis homo*" (Koh, XII, 13).

Przeto w istocie są trzy „miasta":

- to, które zwraca się radykalnie ku celowi nadprzyrodzonemu;
- to, które zwalcza ów cel, gdyż umiłowało nade wszystko świat;
- to, które ów cel lekceważy.

Te trzy miasta są z sobą przemieszane. Każde – choć nie zawsze w sposób czytelny – podąża swoimi ścieżkami ku własnym celom. Ale zarówno „miasto człowieka" (ku któremu ciąży Kościół posoborowy, gotowy mu schlebiać i błogosławić), jak i „miasto diabła" (które jest przez ten Kościół potępiane wyjątkowo niemrawo), łączą swe wysiłki, by oderwać człowieka od perspektywy duchowej – przede wszystkim wmawiając mu nieograniczoną wolność, czyli że *to, co zależne, jest niezależne.*

220. Chrześcijaństwo wtórne. – Pomylenie religii z cywilizacją.

„Miasto diabła" odrzuca chrześcijaństwo, natomiast „miasto człowieka" przystosowuje je do swoich potrzeb, biorąc je nie takim, jakim jest (absolutnym ukierunkowaniem wszystkiego, co ziemskie, na cel ostateczny), lecz wybierając z niego elementy, które mogą posłużyć celom doczesnym. Tymczasem chrześcijaństwo albo jest tym radykalnym ukierunkowaniem, albo go po pro-

stu nie ma. Zatem adaptacja wartości chrześcijańskich w ramach współczesnej cywilizacji antropocentrycznej *de facto* prowadzi do odrzucenia religii – tyle, że nie wprost. Jednocześnie Kościół posoborowy stara się włączyć wszystkie wartości „miasta ludzi" w dziedzinę religijną. Często słyszy się dziś takie sformułowania, jak: „wartości ludzkie i chrześcijańskie" albo „Kościół sprzyja wartościom ludzkim" albo „centrum Kościoła jest człowiek" albo „religia pozwala człowiekowi być bardziej człowiekiem" itp. Pomijając absurdalność stopniowania rzeczownika, takie mieszanie pojęć prowadzi do zacierania różnicy między religią a cywilizacją. Pod wpływem filozofii Giobertiego upowszechniło się podejście, zgodnie z którym cywilizacja jest postrzegana jako pierwszy i zasadniczy efekt katolicyzmu. Takie jest w gruncie rzeczy stanowisko Kościoła posoborowego, chociaż stale się podkreśla, że katolicyzm nie identyfikuje się z żadną cywilizacją, natomiast wszystkie cywilizacje uwzniośla. To prawda, że religia ma funkcję kulturotwórczą i wytwarza także cywilizację, o czym świadczy historia Kościoła. Ale ani jej celem, ani pierwszym owocem nie jest cywilizacja w znaczeniu doskonalenia tego, co ziemskie.

Paradygmatem współczesnej cywilizacji jest niezależność i autonomia. Świat odrzuca wszelką zależność, oprócz zależności od siebie samego. Z kolei, jak się zdaje, Kościół obawia się tego, że zostanie odrzucony (tak, jak w istocie jest odrzucany przez sporą część ludzkości). W związku z tym usiłuje ukryć wiele swoich szczególnych właściwości, eksponując te cechy, które są wspólne ze światem. Obserwujemy przecież, jak większość kampanii ideologicznych i batalii prawnych organizowanych przez świat zyskuje aprobatę Kościoła. Słowem, Kościół oferuje światu swoje usługi i usiłuje stanąć na czele postępu ludzkości.

Ową tendencję określam mianem „chrześcijaństwa wtórnego". U jej źródeł leży błąd, który wykiełkował w XIX wieku. O ile bo-

wiem w XVIII stuleciu wielu filozofów wątpiło w to, że katolicyzm jest racjonalny, i zalecało jego demontaż jako czegoś, co ma fatalny wpływ na cywilizację i jest popierane wyłącznie przez „producentów bóstw", o tyle w XIX w. uznawano chrześcijaństwo za najwyższy system wartości *ludzkich*, który ukazuje wzór człowieka, lecz jednocześnie zaczęto mu odmawiać wszelkich cech nadprzyrodzonych. W ramach owej filozofii uznawano fakt wcielenia Słowa, ale podkładano pod to pojęcie heglowski Rozum, przejawiający się w wydarzeniach historycznych. Tymczasem ktoś, kto neguje transcendentny wymiar chrześcijaństwa (a więc po pierwsze działanie Boga w duszy człowieka poprzez łaskę, a po drugie perspektywę wieczności), pozbawia je jego istoty i czyni z religii instrument mający służyć celom świata. Promotorom chrześcijaństwa wtórnego wydaje się, że jest ono w stanie zachować wymiar ideowy religii, ale bez mistycyzmu. Postawa ta polega na przyjmowaniu *ziemskich* owoców religii, a nie całego jej dobrodziejstwa.

Chrześcijaństwo wtórne scharakteryzował Benedetto Croce w swoim słynnym eseju *„Dlaczego nie możemy mienić się chrześcijanami"*. Oznacza ono dostrzeganie wyłącznie ziemskiego wymiaru religii. W ten sposób okaleczone, jest ono celebrowane jako fundament cywilizacji ludzkiej. Wprawdzie można metaforycznie powiedzieć, że chrześcijaństwo jest drzewem tak niezwykle żywotnym i plennym, że rodzi owoce nawet na gałęziach odłączonych od jego pnia. Ale Manzoniemu żadna koncepcja nie wydała się nigdy bardziej fałszywa, podczas gdy Carducci – jak można było się przekonać na podstawie jego odczytu w Lecco – umyślił sobie, że właśnie taką koncepcją kierował się Manzoni pisząc swoje *„Hymny święte"*. A przecież o owym chrześcijaństwie wtórnym (czy też, jak niektórzy go nazywają, *komplementarnym*) Manzoni napisał, że czyni ono z *celu* środek, czyli podporządkowuje absolut (byt samoistny, *ens per se*) temu, co przygodne. Oto jego słowa: „Ewangelia jest traktowana jako środek! Ta, która jest nie do pomyślenia inaczej niż jako *jedyny*

i ostateczny cel[382]!" Manzoni zdawał sobie sprawę z licznych pożytków wypływających z Ewangelii dla świata, od cnoty cierpliwości po miłość i od zdrowych obyczajów po pietyzm, dzięki któremu udało się uchronić dzieła światowej literatury przed barbarzyńcami. Więc z jednej strony przyznaje on, że słusznie chwali się za te rzeczy chrześcijaństwo – są to rzeczywiście jego owoce, bowiem ma ono to do siebie, że przyczynia się do budowania porządku i do tworzenia kultury. Ale z drugiej strony Manzoni ostrzega, że poważnym błędem byłoby patrzenie na chrześcijaństwo wyłącznie przez pryzmat tychże owoców, które mają charakter ziemski i mogą mieć także inne pochodzenie, a ignorowanie tego, co najważniejsze, czyli nadprzyrodzonej istoty chrześcijaństwa i jego oddziaływania skierowanego ku dobrom wiecznym[383].

221. Krytyka chrześcijaństwa wtórnego. – Błąd teologiczny. – Błąd eudemonologiczny.

Kardynalnym grzechem *chrześcijaństwa wtórnego* jest zniesienie transcendencji. Przypomina on grzech aniołów, nazwany przez św. Augustyna i św. Tomasza *„niebaczeniem"*. Owo niebaczenie na cel wiekuisty jest tym, co stawia religię „na głowie", odwracając jego perspektywę: „Tutaj mamy trwałe miasto i nie szukamy innego" (odwrotnie niż: Hbr, XIII, 14). Oznacza to przyjęcie horyzontu czysto ziemskiego, gloryfikowanie cywilizacji,

---

[382] Por. *Moralność katolicka* (op. cit.), t. III, str. 83 i nast. Powyższy cytat pochodzi z tomu II, str. 478.

[383] To chrześcijaństwo wtórne objawiło się w całej krasie podczas zorganizowanego w Diecezji Rzymskiej kongresu poświęconego oczekiwaniom związanym z działalnością społeczno-charytatywną. Przewinęły się tam wszelkie możliwe tematy, od socjologii i polityki po sprawy funkcjonowania opieki społecznej, szpitali i administracji. Nie wspomniano tylko ani słowem o religii – za to pojawiły się wyraźne akcenty marksistowskie: krytyka prywatnej działalności gospodarczej, wnioski w sprawie przekazania dóbr kościelnych państwu, by dzięki temu Kościół mógł się... uniezależnić, itp. (*ICI*, nr 451 z 1 marca 1974, str. 26).

sprowadzenie chrześcijaństwa wyłącznie do roli instrumentu. To innymi słowy odrzucenie ewangelicznego „albo ... albo ....” (por. Mt, VI, 24), zastąpienie go formułą „i ... i ...”; tworzenie kompleksu „niebo+świat”, gdzie dominującym składnikiem, przesądzającym o charakterze całości, jest *świat*.

W słynnym fragmencie dzieła *„Duch praw”* (księga XXIV, rozdz. 3) Monteskiusz zastanawia się nad specyfiką religii chrześcijańskiej, która zdaje się nie mieć innego celu oprócz szczęśliwości w życiu przyszłym, a tymczasem uszczęśliwia siebie także w tym życiu. Nie umknęła wszakże jego uwadze wyraźna antynomia między oboma żywotami, gdy je traktować jako cel ostateczny. „Dwa światy, z których pierwszy – ten świat – psuje tamten, i odwrotnie. To o jeden świat za dużo”[384]. Nie mniej wyrazisty jest oksymoron Leopardiego (*Zibaldone* 2381), gdzie ideał chrześcijański, z jego radykalnym odrzuceniem patrzenia na obecne życie jako na *całe* życie, został silnie skontrastowany z ideałem świata. Ale ten oksymoron jest chybiony - gdyż traktuje życie ziemskie jako cel ostateczny. Jego pointa "bierze w łeb", jeżeli traktujemy je jako *etap pośredni* na drodze do ostatecznego celu.

Jednoczesne uznawanie dwóch celów ostatecznych jest niedorzecznością (por. *ST*, I, II, kw. 1, art. 4 i 7). Ale jeśli życie doczesne zostanie potraktowane jako czas przygotowywania się na życie wieczne, ów ostry kontrast między tym a tamtym światem znika. Wówczas żywot ziemski staje się fragmentem pasującym do większej całości, zyskuje rangę symbolu.

Obok błędu teologicznego drugim poważnym błędem jest błąd *eudemonologiczny* chrześcijaństwa wtórnego. Polega on na przyjęciu założenia, że rozsądne korzystanie z dóbr ziemskich jest pewniejsze, autentyczniejsze i obfitsze *w ramach życia religijnego* niż

[384] *Pensées*, Paryż 1938, str. 77.

poza nim. Hołdowanie wizji Kościoła uszczęśliwiającego świat jest niezgodne z Ewangelią, która nie wprowadza harmonii między ziemią a niebem, lecz napięcie, bowiem wyraźnie przeciwstawia je, każąc patrzeć na życie ziemskie jako na coś względnego, zyskującego wartość wyłącznie przez pryzmat nieba, a zarazem każąc patrzeć na niebo wyłącznie przez pryzmat Absolutu – bez zważania na to, co ziemskie. Przeto celem obecnego życia jest żywot przyszły, zaś celem przyszłego żywota – Bóg. I właśnie dlatego tak ważne są rady ewangeliczne, dzisiaj niestety popadające w zapomnienie (por. § 140-145). Chodzi w nich o złożenie Niebu całkowitej ofiary z tego, co ziemskie. Postulat ten wydaje się „niemożliwy" z punktu widzenia współczesnej cywilizacji, podobnie, jak wydawał się on nierealny ludziom Odrodzenia i odrażający twórcom XIX-wiecznych państw ateistycznych.

Trzeba więc raz jeszcze podkreślić: za kryterium służące do oceny religii nie może służyć jej przydatność dla społeczeństwa bądź cywilizacji[385]. Religia utrzymuje, rzecz jasna, rozliczne związki z cywilizacją, ale nie są to w żadnym przypadku związki fundamentalne, zasadnicze.

222. Kościół i cywilizacja w czasach posoborowych.

W Kościele współczesnym stosunek do tej prawdy jest dwuznaczny. Z jednej strony Kościół głosi, że nie utożsamia się z żadną konkretną cywilizacją, w czym pozostaje wierny tradycji, ale z drugiej strony chce być dla wszystkich cywilizacji „fermentem", pociągając je w kierunku *cywilizacji światowej*, która – jak się podkreśla – nie może powstać bez chrześcijaństwa, a której owo-

[385] Warto tu wspomnieć o paradoksie, który ujawnił się w myśleniu Giobertiego. Otóż uznawszy za główną wartość chrześcijaństwa jego rolę w budowaniu cywilizacji doszedł on do wniosku, że założycielem Kompanii Indyjskiej był Chrystus, a nie królowa Elżbieta.

cem ma być zbudowanie świata bardziej sprawiedliwego i bardziej *ludzkiego*.

Sprzeczność, jaką kryje chęć jednoczesnego trwania na pozycjach antropocentrycznych i teocentrycznych, można jakoś obejść, jeżeli „umówimy się", że nie będziemy akcentować istotnych różnic i zaczniemy poszukiwać wspólnego mianownika, by ostatecznie przy pomocy tego wspólnego mianownika zdefiniować zarówno chrześcijaństwo, jak i cywilizację – czyniąc z nich pojęcia równoznaczne. Najlepiej ów błąd ujawnia się w lapidarnej formule, tak często przytaczanej w posoborowych publikacjach, a zaczerpniętej z *Apologeticusa* Tertuliana (rozdz. 17): „dusza naturalnie chrześcijańska, *anima naturaliter christiana*". Otóż coś takiego nie istnieje i istnieć nie może, bowiem nikt nie rodzi się chrześcijaninem. Zresztą formuła ta w sensie logicznym sama siebie znosi, gdyż oznacza: „dusza *w sposób przyrodzony nadprzyrodzona*". Ale ową sprzeczność można zatuszować poprzez zastosowanie nieco innych formuł, gdzie świat i Ewangelia stawiane są na jednej płaszczyźnie. Wygląda na to, że Kościół boi się przepowiadać światu wartości ewangelicznych inaczej, niż wymieszawszy je z wartościami świata – bo ilekroć mówi się dziś o wartościach *chrześcijańskich*, są one wymieniane jednym tchem z wartościami *ludzkimi*. Tak więc chce się być wiernym zarówno światu, jak i Bogu. A tymczasem „nie można dwóm panom służyć, *nemo potest duobus dominis servire*" (Mt, VI, 24).

Przypomnijmy, że Kościół jest ze swej istoty uświęcający, a nie cywilizujący. Bezpośrednim przedmiotem jego działania jest osoba, a nie społeczeństwo. Niemniej Kościół posoborowy nawet w swojej liturgii zaczął kłaść nacisk na nowy *świat*, wolne i sprawiedliwe *społeczeństwo*, a nie na sprawiedliwych i odnowionych w Duchu Świętym *ludzi*. Z tego punktu widzenia obserwowana dziś w Kościele tendencja jest tendencją wsteczniczą. Oznacza ona po-

wrót do ery starotestamentalnej, kiedy to cały naród zbawiał się lub skazywał na potępienie, gdzie kobiety były usprawiedliwione dzięki obrzezaniu mężczyzn i gdzie wyczekiwano ziemskiego wybawienia.

Skądinąd nawet z Biblii wynika, że cywilizacja podążała własnymi ścieżkami: pierwszymi założycielami miast byli Kain i jego potomkowie. Również wynalazcą hutnictwa był Tubalkain z bratobójczego plemienia.

223. Katolicyzm a jezuityzm.

Towarzystwo Jezusowe było przez stulecia (jeszcze do niedawna, nim zaczęła się jego galopująca degrengolada) postrzegane tak przez katolików, jak i przez wrogów katolicyzmu jako niezłomny obrońca Kościoła Rzymskego, ostoja i jedna z najrdzenniejszych wykładni katolicyzmu. Wkład Jezuitów w teologię, związany z takimi postaciami, jak Bellarmin, de Suarez czy Denys Petau, jezuickie misje w Indiach, Chinach i Japonii, założenie jedynego w swoim rodzaju państwa (które przetrwało półtora wieku), jakim były paragwajskie *reducciones*, dominująca pozycja w oświacie, dzielne i wytrwałe zmagania z królewskim absolutyzmem, a później z państwem liberalnym, rzutkość i zdrowe zasady, uczyniły z Towarzystwa Jezusowego jedno z najbardziej spektakularnych zjawisk w historii religii. Jezuici tchnęli w Kościół niezwykłą witalność, podejmując się gigantycznego dzieła zorganizowania ludzkości oraz zwrócenia całej ziemi ku Niebu, do czego zaprzęgli wszystkie siły społeczne i wszystkie dyscypliny nauk. Owemu zamiarowi przyświecała idea teocentryczna, chociaż w ramach poszukiwania dialektycznej harmonii między oboma „światami", co zawsze jest rzeczą trudną, Jezuici niekiedy woleli ukazywać religię jako przyjazną *naturze* ludzkiej, akcentując dobroć tej natury płynącą z faktu, iż pochodzi ona od Boga, zamiast eksponować opozycyjność religii wobec tej natury, jako natury skażonej.

Kazuistyka, która jest nieodłącznym elementem nauki o moralności, wyradzała się czasami w laksyzm polegający na łagodzeniu ostrego kontrastu między cnotą a występkiem, w przekonaniu, że przejawiana życzliwość i pobłażliwość zwiększą szanse człowieka na zbawienie. Nie twierdzę, że u Jezuitów nie wystąpiła nigdy taka groźna tendencja, ale sądzę, że nie ma podstaw, by utożsamiać jezuityzm z „chrześcijaństwem wtórnym". Z pewnością w jego ramach przeceniano udział wolnej woli w procesie zbawienia, nadmiernie akcentowano element subiektywny osądu jako rozstrzygające kryterium wyborów moralnych, zbyt chętnie kładziono nacisk na ludzką słabość (jak gdyby nie doceniając łaski, która słabnącemu człowiekowi przychodzi z pomocą), a wreszcie poluzowywano rygory ascezy. Ale właśnie dlatego, że Jezuici mocno uświadamiali sobie antagonizm między światem a religią, rzucali człowiekowi „koło ratunkowe", starając się ów antagonizm łagodzić. Otóż w jezuityzmie utrzymywało się przez cały czas przekonanie o absolutnie nadprzyrodzonym charakterze ludzkiego przeznaczenia. To właśnie mając na względzie, wymyślili Jezuici plan powszechnego regulowania życia społeczeństw i zapanowania nad światem – po to, żeby go zbawić. Ów ideał zbliża jezuityzm do platońskiej utopii państwa, a także do realistycznej eutopii Campanelli. We wszystkich tych koncepcjach chodziło o podporządkowanie ziemi Niebu.

224. Mit Wielkiego Inkwizytora.

Przeto wielkim wypaczeniem jezuickiego ideału jest mit Wielkiego Inkwizytora, wyłaniający się z powieści Dostojewskiego *„Bracia Karamazow"*. Jezuityzm został tam przedstawiony jako czystej wody chrześcijaństwo wtórne: organizacja świata i rząd dusz znajdują się w rękach niewielkiej garstki tych, którzy posiadają biblijną wiedzę na temat dobra i zła. Wiedzą oni, że życie pozagrobowe jest oszustwem, lecz roztaczają przed ludźmi wizję Nieba,

by dać im na ziemi poczucie szczęścia płynącego z nadziei. Wielki Inkwizytor wyrzuca Chrystusowi, że wzgardził królestwem ziemskim zaproponowanym Mu przez diabła, a teraz swoim przesłaniem o cierpieniu i wyrzeczeniach utrudnia próbę budowania królestwa człowieka na ziemi.

W ramach tego królestwa człowiek ma pozbyć się swojej duszy i oddać rządzącym swą wolność w zamian za szczęście, czyli – jak napisał Spitteler w eposie pt. *Prometeusz i Epimeteusz* – „świadomość, która ucząc cię rozróżniania przyrostków, popoprowadzi cię niezawodnie właściwą drogą": *„ein Gewissen, das wird dich lehren 'Heit' und 'Keit', und dich sicher leiten auf gerade Wegen"*. Sugerując, że religia ma być traktowana jako środek, Dostojewski unicestwia ją, a przy okazji ukazuje kompletnie zniekształcony obraz jezuityzmu. We wspomnianych misjach osadniczych zwanych *reducciones*, które dają nam najpełniejsze wyobrażenie na temat ideału jezuickiego, organizacja czasu była ściśle podporządkowana nadprzyrodzonemu celowi człowieka. Jezuici chcieli uczynić z transcendencji przyjaciółkę ludzi. Czyżby jednak była ona ich wrogiem?

ROZDZIAŁ XXXIII

DEMOKRACJA W KOŚCIELE

225. Zasady roku 1789 a Kościół.

Chrześcijaństwo wtórne, uważające się za część świata i pragnące być narzędziem w jego ręku, tkwi swoimi korzeniami w pamiętnym zrywie, który wywarł decydujący wpływ na ideał nowoczesnego społeczeństwa świeckiego. Wrogość do religii, jaką rozniecila Wielka Rewolucja Francuska, była początkowo bezwzględna, później jednak została częściowo uśmierzona dzięki życzliwszemu podejściu [katolików] do zasad Rewolucji oraz dzięki dostosowaniu i złagodzeniu zasad samej religii. Mamy tu do czynienia z typowym przykładem oderwania haseł od źródłowych zasad, przez co stają się one dwuznaczne i mogą być dowolnie interpretowane. Otóż chrześcijaństwo wtórne miało być metodą, która pozwoli „ocalić" religię poprzez wpisanie jej we współczesny kontekst tak, by mogła zostać uznana za niezbędny element całego systemu. Przez jednych hasła *równości*, *wolności* i *braterstwa* są odnoszone do zasad, z których się wzięły, podczas gdy dla innych mają one istnieć niezależnie bądź w ramach kombinacji z innymi zasadami. Każde hasło oderwane od swojego rdzenia i „doczepione" do zasady przeciwnej staje się ambiwalentne. Tak jest właśnie w przypadku *wolności*, *równości* i *braterstwa*: pierwotny ich sens jest naturalistyczny, humanitarystyczny i immanentystyczny, jednak wtórnie, w wyniku dokonanej transpozycji, zyskują sens religijny.

Wydaje się, że pierwszym przedstawicielem Kościoła (nie licząc francuskich księży „zaprzysiężonych"), który nadał wspomnianym trzem słowom zabarwienie chrześcijańskie, był przyszły

Pius VII, gdy był jeszcze biskupem Imoli, we fragmencie swojej homilii, który od tamtej pory jest często cytowany[386]. Tak czy inaczej, jak już stwierdziliśmy, każde z tych haseł jest wieloznaczne. Np. równość, jeśli wziąć pod uwagę naturę każdego człowieka i fakt jego odkupienia, jest prawdą filozoficzną i teologiczną. Wolność, o ile jest rozumiana jako uwolnienie człowieka od wszelkiej innej służby niż służba Bogu, jest nie tyle skutkiem, co wręcz istotą religii. Wreszcie braterstwo – ale nie oparte na założeniu, że człowiek jest *ze swej natury* godzien miłości, lecz na przykazaniu ewangelicznym, w którym nakaz miłowania bliźniego jest uzupełnieniem nakazu miłowania Boga (por. § 169) – stanowi ważny element moralności chrześcijańskiej. Nie ulega wszakże wątpliwości, że sens tych trzech zasad, odczytywany w ich oryginalnym kontekście – tj. wydarzeń z 1789 r. – każe traktować je jako wartości samoistne, bez jakiegokolwiek aksjologicznego odniesienia do Boga. Tymczasem, jak się zdaje, w Kościele nie tylko zatracono świadomość antynomii między zasadą zależności a zasadą niezależności, ale zaczęto głosić, że pryncypia 1789 roku są „istotą chrześcijaństwa", utyskując, że „Kościół długo nie kwapił się, aby ich bronić". Słowem: zbyt późno rozpoznał swoją własną istotę. Takie stwierdzenia padły w dokumencie Episkopatu Francji opublikowanym na łamach *La Croix* z 8 grudnia 1981 r. Skądinąd wszystkie współczesne partie chrześcijańsko-demokratyczne stoją na gruncie Praw Człowieka z 1789 roku oraz z późniejszej Deklaracji ONZ – w tym partia działająca we Francji, która przywiązanie do owych zasad zadeklarowała ustami swego prezesa w odpowiedzi na ankietę rozesłaną przez *Itinéraires* (nr 270, str. 71).

[386] Homilia na Boże Narodzenie 1798: „Forma demokratycznych rządów, jaka została u nas wprowadzona, nie jest bynajmniej sprzeczna z zasadami Ewangelii. Przeciwnie, wymaga ona wszystkich wzniosłych cnót, których nie sposób nauczyć się gdzie indziej niż w szkole Jezusa Chrystusa."

226. Zmiana doktrynalnego podejścia do demokracji. – Od gatunku do rodzaju.

W swym orędziu bożonarodzeniowym z 1944 r. Pius XII przeciwstawił demokrację dyktaturze, przypominając o cierpieniach i zbrodniach, jakich Europa doświadczała w ostatnich latach. Demokrację przedstawił on jako istotny warunek międzynarodowego pokoju, przywrócenia praworządności oraz poszanowania obrazu Boga w człowieku. Papież nie stwierdził, że wyłonienie reprezentacji narodu jest zasadniczą przesłanką sprawiedliwego ustroju politycznego, a tylko że jest niezbędne w demokracji. Niemniej zaniechawszy przywołania tradycyjnej nauki Kościoła, zgodnie z którą demokracja jest jedną z *odmian* ustroju politycznego (czyli podklasą – *przypisek tłumacza*)[387], a nie samym *rodzajem* (klasą, ogólną kategorią „ustrój polityczny" – *przypisek tłumacza*), wytyczył pewien kierunek, który w przyszłości zostanie podchwycony przez Sobór. Otóż Ojcowie Soboru orzekli niemal jednogłośnie, że udział wszystkich obywateli w kierowaniu sprawami państwa wynika z naturalnej zasady sprawiedliwości, w związku z czym monarchia, gdzie rządy nad społeczeństwem sprawowane są jednoosobowo, przestaje być uprawnioną formą rządzenia.

Oszczędzę czytelnikowi wywodów na temat nagminnego nadużywania słowa „demokracja" – wszak każdy ma możność przekonać się, że dzisiaj każda władza, legalna czy też nie, mieni się demokratyczną. Chcę zwrócić jedynie uwagę na zmianę w filozofii politycznej Kościoła, który z jakiejś *odmiany* czyni cały *rodzaj*, a mianowicie zaczyna traktować demokrację jako jedyny uprawniony

[387] Pius XII powrócił do tematu demokracji w swoim przesłaniu skierowanym do Katolickiego Stowarzyszenia Włoskich Robotników (ACLI) z 1 maja 1955 r. Przypomniał w nim o równości wszystkich ludzi, gdy chodzi o godność, ale jednocześnie zaznaczył, że sens równości jest wypaczany, jeśli do instytucji publicznych wkrada się samowola.

ustrój. Z powyższego można wysnuć wniosek, że w każdej zbiorowości władza powinna należeć do ogółu jej członków – niezależnie od tego, czy chodzi o rodzinę, o państwo, czy o związek państw.

Pius XII nauczał, że bez współuczestnictwa we władzy wykonawczej tłum pozostaje niezorganizowaną masą. Dopiero, kiedy staje się ono faktem, z tłumu robi się społeczeństwo. Jak wiadomo, demokracja zakłada, że każdy obywatel powinien wyrobić sobie własny pogląd na temat dobra wspólnego oraz na temat sposobów jego urzeczywistniania. A ponieważ nie jest możliwe, żeby wszyscy rządzili, ustrój demokratyczny jest z konieczności systemem przedstawicielskim, gdzie wolę jednych ludzi reprezentują inni ludzie.

Ocena dotycząca wyższości demokracji powinna być uznana za ocenę historyczną: dotąd bowiem w Kościele nauczano, że żadna z trzech odmian systemu politycznego nie jest dobra jako taka, lecz tylko relatywnie, jako najlepiej dostosowana do danych realiów historycznych. Zatem twierdzenie, że o ile obywatele nie biorą udziału w rządzeniu i nie mają nań wpływu, dany ustrój polityczny jest bezprawny, stanowi zasadnicze *novum* w myśleniu Kościoła.

By lepiej uświadomić sobie niezwykłość owej zmiany, warto zapoznać się z tradycyjnym katolickim podejściem. W tym celu sięgnijmy do publikacji z 1940 r., która ukazała się nakładem Uniwersytetu Katolickiego w Mediolanie, pt. *Centocinquant'anni dopo la Rivoluzione Francese* (*150 lat po Rewolucji Francuskiej*). „Nieśmiertelne zasady" zostały tam nazwane absurdalnymi. Rewolucję uznano za pasmo nieszczęść, a *Ancien Régime* obwiniono nie za nadużycia władzy, lecz za brak zdecydowanej reakcji. Jednocześnie pojawił się tam odwrotny sofizmat od przedstawionego powyżej, że tylko monarchię można uznać za prawowitą formę rządów – przy czym dość obcesowo stwierdzono, że „plebs potrzebuje kogoś, kto będzie nim kierował i kto będzie zdolny okiełznać jego namiętności" (str. 45). Autor tekstu ocenił, że aspiracje, z jakich

wyrosła Rewolucja, można byłoby uznać za słuszne, gdyby zostały one zasadzone na glebie chrześcijaństwa. Nie dodał jednak, że w przeciwnym razie ich wcielanie w życie musi wydać złe owoce.

227. Analiza ustroju demokratycznego. – Suwerenność narodu. – Kwestia kompetencji.

Nie chcę tu szczegółowo omawiać instytucji demokratycznych, bowiem zagadnienie to zostało opracowane dawno temu przez ośrodki myśli katolickiej, by wspomnieć chociażby o szkole Suareza, Bellarmina i Mariany, która jako pierwsza przedstawiła filozoficzną doktrynę suwerenności narodu. Nawiasem mówiąc jest ona krańcowym przeciwieństwem wyznawanej obecnie koncepcji, gdyż według niej lud, któremu miała być powierzona władza pochodząca od Boga, miał się kierować prawem Boskim, a nie prawem pojmowanym jako odzwierciedlenie woli większości.

Na tle tej problematyki wynika wiele rozmaitych trudności – mniejszych lub większych – niemniej wszystkie dają się sprowadzić do jednego: moderniści odrzucają zasadę, iż działania polityczne winny być podporządkowane innemu prawu aniżeli to, które jest wypadkową opinii publicznej. Trzeba w związku z tym wskazać na szereg paradoksów tkwiących w systemie demokratycznym.

Po pierwsze system ten zakłada, że kiedy stworzy się warunki, by nad jakąś sprawą debatowało wiele osób, połączone siły inteligencji przełożą się na większą mądrość proponowanych rozwiązań. Takie przekonanie wydaje się jednak niezgodne z opinią samych polityków. Np. Guicciardini wkłada w usta Antonia de Vénaffre następujące słowa: „Jeżeli posadzi się razem sześciu lub ośmiu mędrców, pewne jest, że zwariują, bo mając odmienne zdania prędzej pokłócą się niźli znajdą jakieś rozwiązanie." Ponadto jest nie-

zgodne z prawem Gustawa Le Bona, który wykazał, że w masie średnia wartość jednostki zmniejsza się[388].

Po drugie zgodnie ze współczesnym rozumieniem demokracji radzenie nad sprawami publicznymi ma przypaść w udziale wszystkim bez wyjątku. Uważa się, że prawo wzięcia udziału w debacie jest bezpośrednią konsekwencją wolności i równości, podczas gdy powinno ono być uzależnione od osobistych kompetencji, czyli wiedzy na temat spraw, które są dyskutowane. Jest to akurat jedno z takich praw, które nie wypływają z natury człowieka i nie zależą od jego cech wrodzonych. To absurd, by za kryterium oceny słuszności czyjegoś sądu przyjmować coś innego niż wiedzę i kompetencje. Zauważył to już Sokrates w *Krytonie* (por. § 152).

Absurdalność owego założenia jawi się z całą ostrością w dzisiejszych czasach, kiedy to rządzący, którzy wobec złożoności materii, z jaką mają do czynienia, sami zdani są na opinie ekspertów, uważają mimo to za stosowne, by poddać to czy inne rozwiązanie ocenie ogółu obywateli, co jest częstą praktyką w demokracjach przywiązanych do instytucji referendum. Dochodzi więc do sytuacji, w której ludzie mają decydować o rzeczach, na których po prostu się nie znają.

228. Analiza ustroju demokratycznego. – Synekdocha.

U podstaw współczesnej demokracji leży jeszcze *trzecie* fałszywe założenie. Otóż upowszechnił się pogląd, że wola *większości* jest nie tylko zawsze słuszna, ale jest ona wolą *ogółu*, czyli wszystkich. Mamy tu do czynienia z synekdochą, którą Manzoni zdemaskował w swoim eseju pt. *La Rivoluzione Francese del 1789*, analizując rozumowanie Sieyèsa, według którego deputowani Trzeciego Stanu, jako że reprezentowali pełny przekrój narodu,

[388] F. Guicciardini, *Scritti politici e ricordi*, Bari 1933, str. 309. G. Le Bon, *Psychologia tłumu*, Paryż 1917.

mieli prawo uważać się za jego całość. W ten sposób owo zgromadzenie sprokurowało cały ciąg zdarzeń powodujących nieodwracalne zmiany; a choć stanowiło niewielką część narodu (niekoniecznie, mówiąc oględnie, najbardziej wartościową), zawłaszczyło miano „narodu"[389].

Ponadto oczywiste jest, że nawet większość nie dysponuje „aksjologiczną mocą sprawczą" uczynienia czegoś dobrym lub złym. Zgodnie z systemem katolickim prawa nie są zasadami, lecz transpozycją zasad, przeto zawsze na pierwszym miejscu musi stać poszanowanie sprawiedliwości. Sprawiedliwość i uczciwość obowiązują nawet w zakresie nieuregulowanym przez prawo, owszem: choćby i wbrew prawu stanowionemu. Już Cyceron głosił: „Nie ma nic głupszego od uznawania za sprawiedliwe wszystkiego, co zostało uchwalone w instytucjach i w prawach narodu" (*De legibus*, Księga I, rozdz. XV, nr 42)[390]. Większość nie stanowi źródła prawa, ponieważ wartość tego, co zadekretowane, nie wynika z wyższej liczby ustawodawców, lecz z innego rodzaju *wyższości*. Najlepiej ową kwestię ujmuje katolicka formuła, wynikająca bezpośrednio z treści Objawienia: „Wszelka władza od Boga pochodzi, *omnis potestas a Deo*" (por. Rz, XIII, 1). Ktoś mógłby argumentować, że większość może przypisać sobie taką wyższość aksjologiczną, jeśli członkowie danej zbiorowości zadecydują o tym jednomyślne; jeśli jednak taka decyzja miałaby charakter tylko większościowy, wspomniana synekdocha nadal ma zastosowanie.

---

[389] Zob. Manzoni, op.cit., t. III, str. 307. Powyższy sofizmat przywodzi na myśl paradoks Condorceta, który stwierdził, że sumując sensowne stanowiska obywateli nie udaje się wypracować zbiorowego stanowiska, które można uznać za równie sensowne.

[390] „Illud stultissimum, existimare omnia iusta esse quæ scita sint in populorum institutis aut legibus".

229. Analiza ustroju demokratycznego. – Większość dynamiczna. – Partie.

To, że większość nie jest źródłem prawa, ujawnia się również w tak częstym ostatnio odwoływaniu się do „większości dynamicznej", przeciwstawianej „większości arytmetycznej". Taka *większość dynamiczna* jest w sensie arytmetycznym mniejszością – niekiedy bardzo wyraźną mniejszością. Ale przypisuje sobie ona to, że posiada zmysł historyczny lub umiejętność przewidywania; że głęboko odczuwa aspiracje ludzi, że odczytuje „znaki czasu" itp. Są to pseudopojęcia i metafory, mające być argumentem przemawiającym za tym, by nie trzymać się kurczowo arytmetycznego kryterium reprezentatywności.

Zresztą doktryna większości dynamicznej pojawia się już u zarania systemu demokratycznego. O ile niektórzy podkreślali, że poseł, jako reprezentant narodu, powinien działać zgodnie z jego *wolą*, inni utrzymywali, że ma on działać *dla dobra* narodu – niezależnie od tego, czy ten naród uświadamia sobie, czy też nie, co jest dla niego dobre. Skoro tak, suweren delegujący swoje uprawnienia, czyli naród, podporządkowuje się suwerenowi, który otrzymał od niego te uprawnienia, czyli swemu przedstawicielowi. Już Cyceron kładł nacisk na to, że [pochodzący z demokratycznego wyboru] „urzędnicy mają się bardziej kierować tym, co pożyteczne dla ludu, niż tym, czego lud chce"[391].

Niemożność uzależniania rządzenia od chwiejnych opinii i nastrojów, którym brakuje aksjologicznej konsekwencji i spójności, każe opierać decyzje podejmowane przez większość przedstawicieli na czymś trwalszym, a to oznacza pójście w kierunku realizmu politycznego i makiawelizmu. Stąd bierze się owa fatalna polityka, „która uczy ciągłego gwałcenia sprawiedliwości w celu osiągania

[391] *De Republica*, księga V: „Magistratus populi utilitati magis quam voluntati consulat" (nakładem Castiglioniego, Turyn 1944, str. 140).

pewnych korzyści, a kiedy te zachowania doprowadzają do niezwykle groźnej sytuacji, dowodzi, że wszystko wolno po to, by wszystko ocalić"[392].

Ustrój demokratyczny został także, po *czwarte*, skrytykowany przez Rosminiego jako *system partyjny*, który ze swej istoty akcentuje rozdźwięki, a nie zgodę, przeto nie jest zdolny nadać woli politycznej charakteru, który sprzyjałby pokojowi społecznemu i *organiczności*, czyli więzi społecznej. Taka konstrukcja oznacza odejście od tradycyjnych koncepcji dotyczących celów polityki oraz środków służących do ich realizacji. Kiedy jakaś partia ustępuje w czymś drugiej, powstaje wrażenie, że przyznaje się do swej krótkowzroczności lub do tego, że zabrakło jej odwagi, by do końca bronić swoich racji. Znamy takie przykłady z historii, że kiedy trzeba było ratować naród, partie polityczne rozwiązywały się dla dobra ogółu.[393]

230. Kościół a demokracja.

Z pewnością błędem byłoby interpretowanie liberalnych reform Piusa IX jako przyjęcie zasad roku 1789 przez Kościół. Wiktor Hugo, posuwając się w swym przemówieniu z 1848 r. skierowanym do parów Francji do paradoksalnego stwierdzenia, że „Papież, który przyjmuje Rewolucję Francuską i czyni z niej rewolucję chrześcijańską, jest nie tylko Człowiekiem, ale też Ewenementem" w istocie podkreślił trojaką niemożność: religijną, historyczną i filozoficzną; w Kościele katolickim nie jest bowiem

[392] *Moralność katolicka* (op. cit., cz. I, rozdz. VII, t. II, str. 129).

[393] Można też mieć zastrzeżenia do współczesnych metod wyłaniania demokratycznej większości. Kiedy o głosy zabiega wiele partii, każdy wyborca jest proszony, by wskazał na jedną partię - tak, jak gdyby miał wybierać spośród dwóch - miast umożliwić mu ustosunkowanie się do wszystkich partii, czyli wystawienie ocen komparatywnych. Por. moje uwagi zamieszczone w tekście pt. *Anacronismo elettorale* in *I giorni e le voci*, Locarno 1980, str. 33 i nast.

możliwa inna rewolucja, niż ustawiczna „rewolucja", polegająca na nawracaniu się do Chrystusa, czyli na *metanoi*.

Nie sposób jednak nie zauważyć znamion demokracji przyjętych przez Sobór Watykański II – jak się wydaje dlatego, że ustrój demokratyczny stał się powszechnym standardem (jedyną akceptowaną formą sprawowania rządów), instytucje kościelne zdążyły nasiąknąć duchem egalitaryzmu, osłabieniu uległo rozróżnienie na duchowieństwo i laikat, a prócz tego od pewnego czasu zaczęły powstawać rozmaite ciała przedstawicielskie, włączane w niektóre decyzje dotyczące funkcjonowania lokalnych wspólnot Kościoła.

W encyklice *Pacem in terris* papież Jan XXIII wywodzi prawa człowieka (ogłoszone w Karcie ONZ) nie z obowiązków moralnych człowieka, które wynikają z jego relacji z Bogiem jako ostatecznym celem, lecz bezpośrednio z ludzkiej godności – zgodnie z antropocentrycznym podejściem, które zostanie przyjęte także przez Sobór, że człowiek jest stworzeniem, które Bóg chciał przez wzgląd na niego samego (por. § 205). Co prawda, Ojciec Święty przywołał katolicką zasadę, że każda władza pochodzi od Boga (wszak ze względu na *równość natury* wszystkich ludzi trudno podać jakieś ważkie przesłanki czyjejś wyższości, na mocy których jeden może rozkazywać drugiemu), ale nie dodał, że racją *różnicującą* tę równość i uzasadniającą fakt, że jedni „równi" rozkazują innym równym, jest Boski charakter władzy, a nie czynnik ludzki, związany z popieraniem przez większość aktualnie rządzących.

Demokratyzacja Kościoła zaczęła się podczas Soboru Watykańskiego II. Jego decyzjami zostały powołane do życia organy mające mieć głos doradczy, ale mogące wpływać na rządy w Ko-

ściele. W ten sposób od modelu monarchicznego zaczął on ewoluować w kierunku modelu poliarchicznego[394].

231. Wpływ opinii publicznej na życie Kościoła.

W jednym z wywiadów kard. Suenens stwierdził: „zwłaszcza od czasów Soboru uznaje się w Kościele, że istnieje coś takiego, jak opinia publiczna. To rzecz stosunkowo nowa"[395].

Wypowiedź ta ma niewiele wspólnego z prawdą. Bo niby w jakim sensie dostrzeganie opinii publicznej miałoby być czymś nowym? Jeśli spojrzymy w przeszłość, silny wpływ mas na hierarchię jest faktem niezaprzeczalnym. Pominę już, jak to wyglądało w Kościele pierwotnym, gdzie podczas zgromadzeń wspólnie radzono nad różnymi sprawami, o czym dobitnie świadczy sformułowanie: *„Postanowiliśmy - Duch Święty i my"* (Dz, XV, 28). Na marginesie pozostawię też niezwykły „wysyp" herezji w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Jaka była tego przyczyna, jeśli nie to, że opinia publiczna znajdowała wyraz w rozmaitych ruchach?

Kiedy w Średniowieczu ludzie biczowali się, wylegali na ulice, pomstując na rozwiązłość niektórych księży, albo decydowali się na chrzest krwi; kiedy w XIII wieku w Paryżu św. Tomasz odpowiadał podczas otwartych debat na pytania zwykłych chrześcijan dotyczące prawd wiary; kiedy w XVII stuleciu wierni żywiołowo występowali za lub przeciwko Niepokalanemu Poczęciu, tak, iż przepędzali niekiedy z ambon i mównic tych, którzy głosili tezę

---

[394] Mimo to z dokumentu wydanego przez Radę ds. Laikatu (*OR* z 4 grudnia 1981) wynika, że Kościół nie przyjmuje zasad demokratycznych. Czytamy w nim: „Budowanie Kościoła nie odbywa się w oparciu o metody systemu parlamentarnego, chociaż również z demokracji mogą płynąć jakieś nauki dla wewnętrznego życia Kościoła. Niemniej parlamentaryzm ostatecznie zawsze wchodzi w konflikt z ideałem trwania w duchowej jedności, co przecież stanowi szczególny przedmiot troski osób odpowiedzialnych [za Kościół].

[395] „Centro Informazione Documentazione Sociale", 1969, nr 13, str. 406 i nast.

odwrotną; gdy w XVIII wieku dysputy teologiczne rozpalały nie tylko intelektualistów, lecz także prosty lud[396], i gdy sto lat później przez świat chrześcijański przetoczyła się polemika na temat nieomylności Papieża – co znalazło odbicie w tysiącach książek, gazet[397] i ulotek – czyż nie istniała w Kościele opinia publiczna? Wiemy, jak dalece ludowy charakter miała reforma zapoczątkowana przez św. Franciszka, oraz że wielki ruch penitencjarny, który zrodził się w XIII w., wyprzedził inicjatywy duchowieństwa. A gdy, spełniając pragnienia ludu Bożego, Bonifacy VIII ogłosił w końcu słynny Jubileusz, można powiedzieć, że dla chrześcijan, którzy się go domagali, trwał on już w najlepsze.

Ale można przytoczyć jeszcze mocniejsze argumenty, zadające kłam twierdzeniu, jakoby lud chrześcijański nie miał dawniej żadnego wpływu na życie Kościoła. Mam mianowicie na myśli panujące niegdyś przez całe stulecia zwyczaje związane z wyborem biskupów. Wprawdzie takiego wyboru nie dokonywał nigdy sam lud, ponieważ rzecz ta leży w wyłącznej gestii następców Apostołów. Niemniej odbywało się to *przy udziale* ludu, który zaświadczał o przymiotach i o godności kandydatów. Nie można też nie wspomnieć o prężnie działających od czasów Soboru Trydenckiego instytutach świeckich, z których część poświęcała się pobożności, inne zaś dziełom miłosierdzia. Jeśli chodzi o administrowanie tymi instytutami, rządziły się one autonomicznie; w dodatku to raczej księża byli do ich dyspozycji, aby wspierać je w ich działaniach.

Historycznie nieuzasadnionym i całkowicie bezpodstawnym było stwierdzenie Pawła VI na temat „biernych świeckich", które

[396] Nie można, rzecz jasna, nie dostrzegać motywacji politycznych, które również dochodziły do głosu (zwłaszcza we Francji) podczas dysput teologicznych. Ale sam fakt emocjonowania się nimi i czynnego w nich udziału świadczy o żywotności opinii publicznej w tamtych czasach.

[397] Wystarczy zapoznać się z ówczesną, skrupulatnie prowadzoną przez Civiltà Cattolica kroniką bibliograficzną.

znalazło się w jego przemówieniu z 22 marca 1970 r[398]. Mimo koniecznego wyodrębnienia w Kościele duchowieństwa i ludu wiernego, ów lud, jako organiczna część Kościoła, nie pozostawał nigdy bierny: nie był bezwolną masą poruszaną przez swoich pasterzy. To, co dziś nazywamy opinią publiczną, nigdy w katolicyzmie nie zanikło. Ten istotny czynnik dynamizujący spełniał w Kościele ważną rolę i zajmował należne mu miejsce, oczywiście nie zastępując hierarchii.

232. Nowa funkcja opinii publicznej w Kościele.

Czymś nowym nie jest więc, jak sugerował kard. Suenens, istnienie opinii publicznej w Kościele, lecz nowa „siła", jaka została jej nadana przez współczesne środki masowego przekazu. Nie ograniczają się one do „przekazywania", bowiem niektóre opinie nadmiernie eksponują, inne zniekształcają, inne niesłusznie imputują, a jeszcze inne sztucznie kreują. To, co kiedyś należało do sofistyki (osłabianie mocnej tezy, wzmacnianie słabej), stało się sztuką, w której celują owe nowoczesne media, które w dużej mierze reprezentują typowy dla naszych czasów pyrronizm. Ze względu na ich niezwykłe możliwości oddziaływania dzisiejsza „opinia publiczna" jest w stanie dużo szybciej się upowszechnić, niż to było możliwe w przeszłości, kiedy to prawdy naturalne i religijne stanowiły główny układ odniesienia. Wokół tego centrum podlegająca pewnej „zmienności cyklów" opinia poruszała się jakby na orbicie.

Nowością, która zaznaczyła się wyraźnie w okresie posoborowym, jest fakt nadania wszystkim ciałom uczestniczącym w życiu Kościoła charakteru prawnie zdefiniowanych bytów, jakimi są Synody diecezjalne i krajowe, Rady duszpasterskie, prezbiterialne itp[399].

---

[398] *DC*, 1560, str. 307.

[399] Zob. dekret *Christus Dominus* (1965), dekret *Ecclesia sancta* i nowy Kodeks Prawa Kanonicznego.

Tu jednak ujawnia się pewna wewnętrzna sprzeczność, w którą uwikłany jest organ doradczy mający spełniać jednocześnie rolę organu przedstawicielskiego. Jako organ doradczy powinien on być ukonstytuowany ze szczególnym uwzględnieniem kryterium kompetencyjnego. Tymczasem organ przedstawicielski powinien – jak wiadomo – reprezentować możliwie pełny wachlarz opinii istniejących w danej zbiorowości.

Ale do tego dochodzi jeszcze jedna sprzeczność. Synod Biskupów czy też Rada Duszpasterska, nawet w przypadku zredukowania ich do roli organu przedstawicielskiego, mającego odzwierciedlać rozmaite opinie (które następnie podlegają zatwierdzeniu lub odrzuceniu w ramach danego organu), formułuje pewne stanowiska, przy których może później trwać, nawet jeżeli nie zgadza się z nimi Papież i Kolegium Biskupów. Prowadzi to do sytuacji, w której owe kościelne ciała, powołane do tego, aby uczestniczyć w funkcjonowaniu Kościoła, stają się *de facto* organami niezgody, ciałami dysydenckimi, znakiem niezależności ludu Bożego od swoich pasterzy – w tym od Najwyższego Pasterza. Miast spodziewanych, pozytywnych efektów demokratyzacji w Kościele, obserwujemy zupełnie fatalne skutki działalności synodów krajowych. Należy tu zwłaszcza wskazać przykład synodu holenderskiego, którego postępowanie sprawiło, że partykularny Kościół Holandii znajduje się dziś w sytuacji pre-schizmatycznej, której póki co nie udało się zaradzić nawet po zwołaniu nadzwyczajnego Synodu w Rzymie (w 1980 r.) przez Jana Pawła II. Wspólną cechą wszystkich synodów, zarówno diecezjalnych, jak i krajowych, jest ich dążenie do niezależności oraz zgłaszanie tez i propozycji reform często sprzecznych ze znanym stanowiskiem Stolicy Apostolskiej. A idą one np. w kierunku wyświęcania żonatych mężczyzn, kapłaństwa kobiet, dzielenia Eucharystii z braćmi odłączonymi, czy dopuszczania do sakramentów osób rozwiedzionych, żyjących w drugim związku (synod niemiecki i szwajcarski).

Nie chcę powracać do godnych ubolewania rozdźwięków, do jakich doszło wewnątrz hierarchii na tle encykliki *Humanæ vitæ* (por. § 62 i 63). Ale chiałbym w paru słowach nawiązać do sprzeczności, jaka zachodzi między ideą demokratyzacji Kościoła a jego Boską konstytucją. Istnieje zasadnicza różnica między Kościołem Chrystusowym a jakimkolwiek społeczeństwem świeckim. Takie społeczeństwo przede wszystkim *istnieje*; później dopiero powołuje swoich zwierzchników. Jest więc pierwotnie suwerenne: to ono stanowi źródło władzy sądowniczej i innych władz. Zupełnie inaczej jest z Kościołem: nie ukonstytuował się on sam i nie wyznaczył sobie zwierzchności. Jest w całości dziełem Chrystusa, który ten Kościół założył. Koncepcja Kościoła oraz rządzących nim praw była na początku – zanim zostali powołani pierwsi wierzący. Kościół jest więc społecznością, której nie da się porównać z żadną inną. Taką mianowicie, która miała Głowę, zanim powstały pozostałe jej członki, i gdzie zwierzchność zawsze jest na pierwszym miejscu, przed wspólnotą[400].

Koncepcja zakładająca, że jakaś społeczność nazywająca siebie ludem Bożym sama, w sposób demokratyczny, konstytuuje swoje organy, jest nie do pogodzenia z rzeczywistą istotą Kościoła, gdzie zwierzchność nie jest powoływana lecz powołuje, i gdzie wszystkie członki są sługami Chrystusa i podlegają Bożym nakazom. Tam, gdzie wierny lud rzekomo jest suwerenem i gdzie przyznaje się mu prawo do udziału we *władzy*, fundamentalna struktura Kościoła ulega odwróceniu. Tej wewnętrznej sprzeczności, której przejawem są próby demokratyzacji Kościoła, nie usuwa fakt, że owa nieprzystawalność struktury Kościoła do struktury świeckiego państwa jest deklaratywnie uznawana.

---

[400] Tak wygląda specyfika Kościoła, zgodnie z charakterystyką przedstawioną przez o. Laineza na Soborze Trydenckim. Por. Sarpi, *Historia*, op. cit., t. III, str. 48.

233. Konferencje episkopatów.

Utworzenie Konferencji Episkopatów wywołało dwa skutki: wypaczenie *organicznej struktury* Kościoła i *utrata autorytetu* przez biskupów. Zgodnie z prawem obowiązującym przed Soborem biskupi są następcami Apostołów, a każdy w rządach nad swoją diecezją dysponuje zwykłą władzą zarówno w odniesieniu do spraw duchowych, jak i doczesnych, sprawując władzę ustawodawczą, sądowniczą i wykonawczą (kan. 329 i 335). Władza ta była jasno określona i jednoosobowa, jeśli nie liczyć możliwości ustanowienia wikariusza generalnego, któremu władza biskupia nie była w żadnym przypadku *delegowana.*

Prawdą jest, że w niektórych krajach, np. w Szwajcarii, istniały *nieposiadające formy prawnej* Konferencje Episkopatów, które w wyniku wzajemnych uzgodnień wydawały rozporządzenia duszpasterskie lepiej przystosowane do poszczególnych narodowości zamieszkujących ów kraj, z ich odmiennymi zwyczajami i językiem. Wówczas Konferencja Episkopatu była ciałem istniejącym *de facto*, a nie *de iure*: zarówno podczas obrad Konferencji, jak i poza nimi, każdy biskup był w pełnym posiadaniu swej władzy i dźwigał na swoich barkach pełnię odpowiedzialności. Tymczasem na mocy dekretu *Christus Dominus* przyznano Episkopatom uprawnienia wynikające z zasady kolegialności, gdzie mowa jest o „najwyższej i pełnej władzy nad Kościołem powszechnym", która byłaby równa władzy papieskiej, gdyby jej postanowienia nie wymagały ostatecznej zgody Papieża. Owa najwyższa władza była zawsze uznawana w przypadku zgromadzenia biskupów na Soborze zwołanym przez Papieża. Ale powstaje pytanie, czy władza, która nie może zostać ustanowiona inaczej, niż przez instancję stojącą wyżej od niej, może być mimo to uważana za najwyższą; czy nie jest po prostu tylko bytem wirtualnym, abstrakcyjnym *(ens rationis).* Otóż

według Soboru Watykańskiego II kolegialność przejawia się konkretnie w działaniu Konferencji Episkopatu.

Co ciekawe, podanym w dekrecie powodem powołania tego nowego ciała jest potrzeba działania biskupów z tego samego kraju we wzajemnym porozumieniu i współpracy (n. 37) – jak gdyby nie dostrzegano, że ów nowy wymiar współpracy, który na dodatek został usankcjonowany prawnie, wypacza charakter organizacji Kościoła, zastępując *biskupa* korpusem biskupów i zamieniając odpowiedzialność jednoosobową na zbiorową, gdzie każdemu z biskupów przypada w udziale tylko cząstka odpowiedzialności.

Zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego I oraz ze wskazaniami zawartymi w *Nota prævia* (por. § 44) Papież jest *zasadą i fundamentem* jedności Kościoła: to trwając w łączności z nim poszczególni biskupi trwają również w łączności między sobą. Niepodobieństwem jest, by biskup opierał swoją władzę na zasadzie bezpośredniej – co oznaczałoby, że jego władza jest równa władzy Papieża. Niestety, wraz z ustanowieniem *Konferencji Episkopatów* Kościół stał się ciałem wieloośrodkowym, którego poszczególnymi centrami są właśnie owe krajowe (bądź regionalne) Konferencje.

Pierwszą konsekwencją tego nowego systemu jest rozluźnienie więzów jedności. Zaowocowało to poważnymi rozdźwiękami w sprawach często najwyższej wagi (por. § 61-65).

Drugim następstwem jest *osłabienie autorytetu* każdego biskupa. Otóż od tej pory biskup nie odpowiada już przed swoimi wiernymi ani przed Papieżem, gdyż jego dotychczasowa, jednoosobowa odpowiedzialność została zastąpiona odpowiedzialnością kolegialną[401].

[401] Tu trzeba zauważyć, że zarówno każdy biskup traci swą władzę ze względu na uprawnienia, jakie posiada odtąd Konferencja Episkopatu, jak też poszczególne Konferencje są pozbawione swojej władzy na rzecz Konfederacji Konferencji Episkopatów.

W ramach Konferencji Episkopatu decyzje są podejmowane większością 2/3 głosów. Chociaż taka większość kwalifikowana ułatwia proces decyzyjny, nie zapobiega to sytuacji, w której mniejszość czuje się „stłamszona" przez większość (por. § 227 i 228)[402]. Przy czym owe decyzje, nawet w przypadku ich akceptacji przez Stolicę Apostolską, nie są wiążące prawnie – chyba, że podobnie stanowi kościelne prawo powszechne, albo jeśli klauzurę obligatoryjności nada im Stolica Apostolska. O co więc w gruncie rzeczy chodzi w tej „władzy decyzyjnej" Konferencji Episkopatu, jeśli to, co jest treścią jej wiążących decyzji, nakazuje i tak prawo powszechne? Nie bardzo też wiadomo, jak odpowiedzialność indywidualna ma się do odpowiedzialności zbiorowej: pierwsza z nich jest pełna i bezpośrednia, druga cząstkowa i pośrednia. Niekompatybilność obu tych typów odpowiedzialności doprowadziła do głębokich podziałów, a w takim kraju, jak Holandia, do bezpośredniego zagrożenia schizmą: biskupi uważający, że ich władza jest równa papieskiej, zostali opuszczeni przez biskupów wiernych Rzymowi, którzy zasadę łączności z innymi biskupami wywodzą z łączności każdego biskupa z Ojcem Świętym. Poza tym stąd wynikła też dość powszechna tendencja, przejawiana przez poszczególne Konferencje Episkopatów, by samodzielnie zajmować stanowiska w sprawie oficjalnych dokumentów wydawanych przez Stolicę Apostolską – ale nie tak, jak dawniej, w formie zapewnienia o wsparciu i o posłuszeństwie, lecz na zasadzie recenzowania, co

[402] Gołosłowne jest twierdzenie, że te gremia biskupów mają całkiem inny charakter niż demokratyczne gremia działające w ramach państwa świeckiego. Otóż mają one podobną strukturę i podobne reguły funkcjonowania. Konferencje Episkopatów (wynika to po prostu z ich wewnętrznej logiki) zamieniają się w reprezentację ludu Bożego jako całości - tym bardziej, że w ich prace włączane są osoby świeckie. Np. podczas posiedzenia Konferencji Episkopatu Włoch, które odbywało się w kwietniu 1983 r., aktywną rolę spełnili niektórzy księża i świeccy. Trzeciego dnia zabrało głos 10 biskupów, ale były też 4 wystąpienia księży i 6 wystąpień przedstawicieli laikatu (*OR* z 15 kwietnia 1983).

obserwowaliśmy z ogromnym zdumieniem i zażenowaniem po ogłoszeniu encykliki *Humanæ vitæ*.

234. Synody a Stolica Apostolska.

Można byłoby interpretować powyższe zjawisko jako formę manifestowania opinii publicznej wewnątrz Kościoła. Takiemu podejściu sprzeciwiają się jednak dwie istotne przesłanki.

Przede wszystkim nie ma miejsca na pluralizm opinii tam, gdzie chodzi o stanowiska Magisterium, mimo, iż wielu stara się podważyć taki punkt widzenia przy pomocy zwodniczych argumentów, gdzie nadmiernie akcentuje się różnicę między magisterium zwykłym a magisterium nadzwyczajnym. Pierwsze z nich ma rzekomo podlegać dyskusji (skądinąd wiemy, że wielu księży, jak również świeckich, chętnie się dziś do takiej dyskusji włącza).

Po wtóre, nawet jeśli w międzyczasie mogła dojść do głosu jakaś mniejszościowa czy też odosobniona opinia różniąca się od stanowiska Magisterium, skoro stanowisko to zostało podane do publicznej wiadomości, nie ma już miejsca na zdanie odrębne. Tymczasem dzieje się odwrotnie: jak już stwierdziliśmy, Synody krajowe uważają często za stosowne dyskutować nad kwestiami już rozstrzygniętymi – takimi, jak zniesienie celibatu księży, „interkomunia" itp. Podczas *Szwajcarskiego Forum Międzydiecezjalnego*, które odbyło się w 1981 roku[403], na porządku obrad znalazły się, za zgodą biskupów, wszystkie kwestie, które były już omawiane na Soborze i w odniesieniu do których Stolica Apostolska zajęła jednoznaczne stanowisko. Istnieje jeszcze jedna „poszlaka" wskazująca na dążenie do uniezależnienia się, a mianowicie fakt, że nie wziął udziału we wspomnianym Forum nuncjusz apostolski w Szwajcarii.

[403] Owo „Forum" było namiastką Synodu krajowego, zaproponowanego przez biskupów szwajcarskich, ale na które Stolica Apostolska nie wydała zgody.

Ale ta niezależność manifestowana przez biskupów względem Watykanu jest nie tylko działaniem krótkowzrocznym, lecz nadto, jak sądzę, maskuje pewną bezradność. Poprzez bezkrytyczne przyjmowanie różnych opinii, wstrzymywanie się od osądzania, godzą się oni na erozję własnego autorytetu. W szczególności podrywają autorytet poszczególnych biskupów. Przechowuję u siebie wspomniany już wcześniej list biskupa szwajcarskiego, w którym, odpowiadając na czyjąś prośbę, by położyć kres zgorszeniu w pewnej kwestii wiary, wyznał: „Jako odosobniony biskup jestem zupełnie *bezsilny*. Obecnie w Kościele wszystko podlega do tego stopnia manipulacji, że apel jednego biskupa nie tylko nie byłby wysłuchany, lecz biskup ten zostałby wręcz wyśmiany"[404]. Ale cierpi na tym także autorytet całego episkopatu, gdyż organ kolegialny, którego wszyscy członkowie czują się pozbawieni władzy i odpowiedzialności, sam także jest ich pozbawiony. Trzeba tu dodać, że w wielu sprawach biskupi zdają się dziś na „komisje ekspertów", których fachowość bywa nader wątpliwa – przy czym opinie takich komisji zdają się być traktowane przez tych, którzy je powołali, jako wiążące, a w każdym razie „moralnie zobowiązujące", jak pokazuje *casus* Charlot (§ 133).

235. Duch oraz styl Synodów. – Forum Szwajcarskie z 1981 roku.

To, co wydaje się charakterystyczne dla Synodów, to nie tylko erozja autorytetu biskupów, lecz także ujawniające się przy tej okazji tendencje w myśleniu oraz sposób, w jaki się one wyrażają. Wspomniany Synod szwajcarski z 1981 r., któremu nadano miano *„Forum"*, był przygotowywany przez szereg lat, przy czym od początku było wiadomo, że ma się on odbyć pod następującym hasłem: „O *żywy* i misyjny Kościół." W ramach tradycyjnej teologii mówienie o żywym lub martwym Kościele byłoby czymś nie-

[404] Również dawniej niektórzy biskupi nie znajdowali posłuchu i bywali obrażani – ale przez ludzi spoza Kościoła.

stosownym, gdyż jedyne tego typu rozróżnienie może w istocie dotyczyć żywych lub martwych *członków* Kościoła. Tu jednak – jak łatwo zgadnąć – rozumie się pod owym pojęciem dynamizm i żywiołowość, w myśl tak typowego dziś przekonania, że to ruch i zmiany stanowią oznaki życia, a nie trwanie przy tym, co ważne, co decyduje o tożsamości. Co ciekawe, tylko te artykuły lub tezy, w których Synod wyraża swój sprzeciw wobec tradycji, są jasne i jednoznaczne. W pozostałych dominuje metafora i abstrakcja. Przytoczę kilka próbek takiego stylu: „Należy czuć się wspólnotą, gdzie w klimacie wzajemnego zaufania każdy akceptuje doświadczenia, oczekiwania i eklezjalne wyczucie drugiego człowieka."

Ze względu na dzisiejsze możliwości zaznajamiania się z potrzebami ludzi żyjących często daleko od nas oraz na szanse skutecznego niesienia im pomocy działania charytatywne stają się oczywistą powinnością każdego chrześcijanina. A zostały one zdefiniowane w materiałach *Forum* w następujący sposób: „otwieranie się na nowe relacje wzrostu z innymi wspólnotami"...

Celem, jaki stawia przed sobą współczesny Kościół, jest ewangelizacja, ale zgodnie z ideą wyrażoną podczas Synodu (Forum) wszyscy są „ewangelizatorami", ponieważ „obowiązki chrześcijanina nabierają blasku tylko w relacji z bliźnim." Wreszcie, pośród notorycznego mieszania wszystkiego ze wszystkim, spłycania, zapominania o teodycei, a przypominania o świecie pełnym wyzysku, pojawiła się na Forum następująca zachęta: „Trzeba nieść naszą radość innym i dzielić się z nimi naszą nadzieją, jaka płynie z poszukiwania nowych form życia Kościoła"[405]. Motyw radości – zastępujący motywacje w postaci wiary i eschatologicznej nadziei – kazał uczestnikom Forum tańczyć na estradzie, a w wygłoszonej na zakończenie Synodu homilii biskupa diecezji Lu-

[405] Powyższe cytaty pochodzą ze sprawozdania z prac Forum, które ukazało się na łamach *Giornale del popolo* z 30-31 paźdz. 1981.

gano podskakiwały z radości biblijne koźlęta. A przecież wydaje się oczywiste, że nie da się uczynić z radości centralnego motywu religii, bo wielką tajemnicą życia i religii jest problem zła i cierpienia; ci zaś, którzy zakładają sobie klapki na oczy, by go nie widzieć, odrzucają w gruncie rzeczy samą religię.

Konkludując: Synod, który sam siebie przedstawiał nieomal jako walne zgromadzenie Kościoła w Szwajcarii, był właściwie wydarzeniem marginalnym i pozbawionym reprezentatywności, zaś jego moderatorami były w większości osoby mające blade pojęcie o katolickiej doktrynie.

Można podzielić go na dwie części:

1) Pierwszą – składającą się z mglistych formuł typu „obecność w świecie", „otwartość", „żywa wspólnota", „stawanie się bardziej człowiekiem". W tej części brakuje jakichkolwiek odniesień do konkretnych pojęć, takich jak: „Boże przykazania", „osobista odpowiedzialność", „duch pokuty", „wiara Kościoła", „cnota", „dobre uczynki".

2) Drugą, podczas której wyszło szydło z worka: dano w niej wyraz „życzeniom Kościoła szwajcarskiego", a mianowicie powtórzono progresistowskie postulaty, które były sformułowane już podczas pierwszego Synodu i zostały następnie odrzucone przez Stolicę Apostolską: dopuszczenie do kapłaństwa kobiet i żonatych mężczyzn, interkomunia, dopuszczenie do sakramentów osób rozwiedzionych pozostających w innym związku.

Sednem myśli Synodu jest hołdowanie subiektywizmowi, wsłuchiwanie się w opinię publiczną oraz sugerowanie, że kwestie, które Kościół uznał za zamknięte, powinny nadal być kwestiami otwartymi. Najkrócej rzecz ujmując chodziłoby o to, aby zależność wiernych od władzy kościelnej zamienić w zależność Kościoła od Demosu.

gano podskakiwały z radości biblijne koźlęta. A przecież wydaje się oczywiste, że nie da się uczynić z radości centralnego motywu religii, bo wielką tajemnicą życia i religii jest problem zła i cierpienia; ci zaś, którzy zakładają sobie klapki na oczy, by go nie widzieć, odrzucają w gruncie rzeczy samą religię.

Konkludując: Synod, który sam siebie przedstawiał nieomal jako walne zgromadzenie Kościoła w Szwajcarii, był właściwie wydarzeniem marginalnym i pozbawionym reprezentatywności, zaś jego moderatorami były w większości osoby mające blade pojęcie o katolickiej doktrynie.

Można podzielić go na dwie części:

1) Pierwszą – składającą się z mglistych formuł typu „obecność w świecie", „otwartość", „żywa wspólnota", „stawanie się bardziej człowiekiem". W tej części brakuje jakichkolwiek odniesień do konkretnych pojęć, takich jak: „Boże przykazania", „osobista odpowiedzialność", „duch pokuty", „wiara Kościoła", „cnota", „dobre uczynki".

2) Drugą, podczas której wyszło szydło z worka: dano w niej wyraz „życzeniom Kościoła szwajcarskiego", a mianowicie powtórzono progresistowskie postulaty, które były sformułowane już podczas pierwszego Synodu i zostały następnie odrzucone przez Stolicę Apostolską: dopuszczenie do kapłaństwa kobiet i żonatych mężczyzn, interkomunia, dopuszczenie do sakramentów osób rozwiedzionych pozostających w innym związku.

Sednem myśli Synodu jest hołdowanie subiektywizmowi, wsłuchiwanie się w opinię publiczną oraz sugerowanie, że kwestie, które Kościół uznał za zamknięte, powinny nadal być kwestiami otwartymi. Najkrócej rzecz ujmując chodziłoby o to, aby zależność wiernych od władzy kościelnej zamienić w zależność Kościoła od Demosu.

ROZDZIAŁ XXXIV

POSOBOROWA TEOLOGIA I FILOZOFIA

236. Filozofia i teologia w katolicyzmie.

To, że dla religii katolickiej filozofia jest czymś ważnym, należy uznać za oczywiste. Religia, to Objawienie: ukazanie przez Słowo wcielone prawd, które w sposób naturalny nie byłyby dostępne rozumowi (por. § 147). To właśnie Słowo, czyli myśl, a nie życie czy miłość, jest pierwszą zasadą religii. „*Na początku było Słowo*, In principio erat Verbum" (Jn, I, 1). Kiedy doktor Faust domaga się, by pierwszą zasadą nie była myśl, lecz czyn (*Tat*), dobrze oddaje ów moment „zejścia z kursu" sprawiający, że człowiek odchodzi od religii. Wiele kart niniejszej książki zostało poświęconych owej fundamentalnej teorii katolicyzmu, że życie jest pochodną prawdy, tak, jak w Trójcy Przenajświętszej Duch Święty pochodzi od Słowa i od Ojca, a nie bezpośrednio i wyłącznie od Ojca, jak chcą Kościoły Wschodu.

Na przestrzeni swych dziejów Kościół musiał dysponować własną filozofią, służącą m.in. temu, by uzasadniać prawdy naturalne, na których opiera się wiara, a także naświetlać i przybliżać człowiekowi – który nie jest czystym bytem zmysłowym, lecz bytem obdarzonym inteligencją – prawdy nadprzyrodzone, pozostające siłą rzeczy czymś „nieoczywistym". Przy czym o ile całkiem jasne jest to, że teologia potrzebuje filozofii, o tyle próby ustalenia, jaki jest związek między dogmatem katolickim a konkretną, rodzącą się w określonych czasach filozofią, wydają się ryzykowne. Nierozsądne byłoby też utrzymywanie, że teologia ma związki ze wszystkimi filozofiami. Ponieważ istnieją wykluczające się systemy filozoficz-

ne, przyjęcie takiego założenia oznaczałoby czysty pyrronizm i w istocie unicestwienie samej filozofii. Płynie stąd wniosek, że nie wystarczy mówić ogólnie o znaczeniu, jakie filozofia ma dla religii, jeżeli nie jest się w stanie wskazać konkretnie, która filozofia może oddać przysługi religii, a która nie. Tymczasem tak właśnie uczynił na łamach *L'Osservatore Romano* z 23-24 października 1970 r. kardynał Garrone, który podkreślił znaczenie filozofii dla myśli religijnej, nie precyzując, o jaką filozofię mu chodzi.

237. Deformacja tomizmu. – Schillebeeckx.

Historycznie rzecz biorąc nie ulega wątpliwości, że Kościół w swoich szkołach preferował filozofię tomistyczną, podczas gdy ogólna „atmosfera kulturalna" specjalnie tomizmowi nie sprzyjała.

Nie trzeba chyba przypominać, że Sobór Trydencki wręcz rytualnie „intronizował" *Sumę Teologiczną*. Wspomnę jednak o encyklice *Aeterni Patris*[406], w której Leon XIII potwierdził szczególne przywiązanie Kościoła do doktryny św. Tomasza – co nie oznaczało oczywiście odrzucenia innych doktryn. Właśnie z ponownym, głębszym sięgnięciem do tomizmu Papież ten wiązał nadzieje na kulturalne odrodzenie katolicyzmu i uzdrowienie współczesnych społeczeństw.

Niemniej podczas Soboru Watykańskiego II podniosły się głosy przeciwników tej idei. Podczas 122 zebrania plenarnego kard. Léger oświadczył, że „poza krajami Zachodu scholastyka nie wydaje się najodpowiedniejsza", a nadto „Sobór nie powinien zajmować stanowiska w sprawie systemów filozoficznych". Zaproponował on, by w tekstach wykreślić odniesienie do św. Tomasza, który nie powinien być odtąd uważany za twórcę doktryny,

[406] Wydana została po raz pierwszy w języku polskim w Wydawnictwie ANTYK w roku 2000, w serii „Dokumenty Zapomniane i Niechciane" (tłumaczenie z łaciny: Kazimierz Pawłowski).

lecz za autora metody, czyli sposobu, w jaki myśliciel katolicki powinien podchodzić do zagadnień intelektualnych i kulturalnych dzisiejszego świata. Oznacza to degradację filozofii, będącej systemem prawdziwych twierdzeń, do rangi metody. A oto, jakie podejście do owej kwestii, odzwierciedlone następnie w wielu publikacjach katolickich, zdominowało Międzynarodowy Kongres Tomistyczny w 1974 r.: stwierdzono na nim, że w świetle dzisiejszej myśli katolickiej, którą cechuje pluralizm, to nie *tezy* św. Tomasza powinny być uważane za aktualne, lecz jego *postawa otwartości*, sprawiająca, że chciał się on konfrontować z życiem intelektualnym swoich czasów. Na łamach *Famiglia cristiana* z 3 marca 1974 o. Schillebeeckx przedstawił dwie tezy, które zasadniczo deprecjonują dorobek św. Tomasza z Akwinu.

Po pierwsze, św. Tomasz miał jakoby – wbrew nurtowi augustyńskiemu – dokonać „czegoś w rodzaju chrześcijańskiej sekularyzacji, w ramach której akceptowana jest immanentna wartość rzeczy"; przy czym św. Tomasz, „zanim zaczyna zajmować się Bogiem, analizuje najpierw rzeczy stworzone".

A oto *druga* teza: „myśl tomistyczna wydaje się czymś całkowicie wtórnym, jeśli nie błahym, w porównaniu z metodą tomistyczną". Po czym następuje szereg tez charakterystycznych dla etyki modernistycznej, przypisywanych świętemu.

Otóż pierwsza teza nie jest tomistyczna, lecz pseudotomistyczna, i trąci nowatorskim antropocentryzmem. Twierdzenie, że św. Tomasz przed skierowaniem uwagi na Boga zajmuje się najpierw przyczynami wtórnymi wskazuje na nieznajomość struktury *Sumy Teologicznej* oraz na ignorowanie przedmowy św. Tomasza otwierającej jego dzieło, w której podkreśla on, iż zamierza zająć się w nim *przede wszystkim* Bogiem, a następnie finalizmem stworzenia i Chrystusem (cz. I, kw. 2, słowo wstępne). Poza tym czyżby o. Schillebeeckx nie wiedział, że w teologii wszystkie rozważania –

dotyczące dowolnej rzeczy – są ostatecznie odnoszone do Boga (por. I, kw.1, a.1)? Święty Tomasz analizuje, rzecz jasna, także przyczyny wtórne. Któraż filozofia tego nie czyni? Ale nie analizuje ich *przede wszystkim*, a tym bardziej dla nich samych, lecz w odniesieniu do Stwórcy. Prawdą jest natomiast to, że pseudotomistyczna teologia holenderskiego duchownego odnosi Boga do człowieka, a nie człowieka do Boga.

Druga, przytoczona powyżej teza, odbiera filozofii tomistycznej wszelką wartość. Cóż bowiem przesądza w oczach Schillebeeckxa o znaczeniu św. Tomasza? Nie treść jego nauczania, uznana za drugorzędną, lecz metoda, a więc sposób podchodzenia do problemów. Miałby on polegać na otwieraniu się na wymiar horyzontalny, w przeciwieństwie do wymiaru wertykalnego, akcentowanego przez św. Bonawenturę. Na tym ma też polegać owa „chrześcijańska sekularyzacja", która raczej cechuje nowatorską teologię posoborową.

Ta próba umniejszenia doktrynalnego wkładu św. Tomasza jest nie do przyjęcia. Wartość jakiejś całościowej koncepcji teologicznej nie może zostać sprowadzona do metody, która jest przede wszystkim elementem logiki formalnej; należy jej szukać w twierdzeniach i sądach przedstawianych w formie swoistej argumentacji, właściwej danej dziedzinie. Założenie, że nie jest istotne, co teolog mówi, ale jakie jest jego nastawienie, niweczy sens teologii. Chodzi w niej przecież o analizowanie Boskiego Bytu, a nie o analizowanie sposobu rozumowania na jego temat.

238. Aktualność i ponadczasowość tomizmu. – Paweł VI.

Należy wyraźnie zadać kłam tezie, że wartość tomizmu miała polegać na jego doraźnej aktualności, a więc dostosowaniu do współczesnego kontekstu kulturowego i intelektualnego. Otóż wprawdzie tomizm nie powstawał w próżni i uwzględniał kulturę epoki, ale się z nią nie utożsamiał. Przeciwnie: trwał wobec niej w

opozycji wszędzie tam, gdzie panujące trendy intelektualne były niemożliwe do pogodzenia z doktryną katolicką (por. § 5).

Czy więc wartość tomizmu tkwi tylko w jego metodach, czy też w jego tezach? Druga z tych wersji przeważyła na Kongresie Tomistycznym w 1974 r., w wyniku którego powołano Międzynarodowe Stowarzyszenie na rzecz Tomizmu Synkretystycznego. To wywołało jednak dezaprobatę Pawła VI, czemu dał on wyraz w liście z 20 listopada 1974 r., jaki wystosował do Mistrza Generalnego Zakonu Braci Kaznodziejów. Ojciec Święty przypomina w nim o ciągłej aktualności tomizmu. W końcowej części listu czytamy: „Aby być wiernym uczniem św. Tomasza, *nie wystarczy* chcieć czynić dziś – przy pomocy dostępnych nam współcześnie metod – to, co czynił św. Tomasz w swojej epoce." W rzeczy samej: inaczej nie byłoby niczego szczególnego w tym, co od czasów Tertuliana czynili wszyscy Ojcowie Kościoła. „Poprzestawanie na braniu z niego przykładu, ale tak, że właściwie kroczy się równoległą ścieżką, nie czerpiąc istotnych treści bezpośrednio od niego, nie może dać pozytywnych rezultatów, a w każdym razie dać Kościołowi i światu tych skarbów mądrości, których potrzebują. Trudno zatem mówić o prawdziwej i owocnej wierności św. Tomaszowi, jeśli nie przyjmie się jako własne zarówno jego tez, rzucających światło na najdonioślejsze kwestie filozofii, jak i kluczowych pojęć jego systemu. Tylko pod tym warunkiem myśl Anielskiego Doktora, konfrontowana z rozszerzającym się stale dorobkiem nauk świeckich, może być dalej owocnie rozwijana" (*DC*, 1671, str. 214, nr 19).

239. Posoborowe odejście od tomizmu.

Znamiennym faktem dotyczącym teologii posoborowej jest odrzucenie tomizmu właśnie jako filozofii, czyli jako zbioru tez, i uczynienie zeń wyłącznie pewnej metodologii dostosowanej do ducha czasów. Ataki przypuszczone na tomizm podczas Soboru Watykańskiego II nie pozostały bez wpływu na treść wydawanych

wówczas dokumentów. W dekrecie *„Optatam totius"* w sprawie formacji kapłańskiej znalazł się zapis (art. 15), że należy wpajać alumnom solidną i spójną wizję człowieka, świata i Boga „w oparciu o nieprzemijającą spuściznę filozoficzną, *innixi patrimonio philosophico perenniter valido*", jednak bez wymienienia tomizmu[407]; tymczasem dotąd – zgodnie z encykliką *Aeterni Patris*, z kanonem 1366 dawnego Kodeksu Prawa Kanonicznego oraz ze stanowiskiem wszystkich papieży, do Jana XXIII włącznie – tomizm był bezwzględnie obowiązujący.

Pojęcie „nieprzemijającej spuścizny filozoficznej", które zastąpiło konkretne wskazanie na filozofię tomistyczną, jest właściwie wyzute z jakiegokolwiek znaczenia. Rozmaite, oderwane prawdy, które przemykały niczym meteoryty na filozoficznym nieboskłonie – od Talesa aż po Sartre'a – to jeszcze nie filozofia. System filozoficzny, to logiczna całość, rozwijana w oparciu o niezmienne, podstawowe założenia (zasady). Takie oderwane tezy uznać można za „materię do filozofowania", ale nie za usystematyzowaną filozofię. A jeśli filozofią rekomendowaną przez Sobór miałaby być każda filozofia będąca w zgodzie z prawdami religijnymi, a więc również augustyńska, suarezjańska, rosministycka, preferencje Kościoła względem tomizmu zostałyby przekreślone, a specyfika tomizmu rozmyta.

Rosminista Ugo Honaan wyraził na łamach *Rivista rosminiana* (z 1949, str. 387) następujący pogląd: „augustyniści są tomistami,

[407] Przypieczętowane przez Sobór zepchnięcie filozofii tomistycznej na margines wywarło ogromny wpływ na treści wykładane w seminariach i na uczelniach katolickich. Nie zmienia tego fakt, że o znaczeniu tomizmu przypomniał Jan Paweł II w swym przemówieniu skierowanym do biskupów francuskich, w którym wskazał na potrzebę uwzględniania wymiaru metafizycznego w nauczaniu seminaryjnym: „Niezastąpione pozostaje podejście do Boga od strony ontologicznej, skoncentrowane na intuicji bytu w perspektywie tomistycznej" (*OR* z 11 grudnia 1982).

suarezjaniści są tomistami, rosminiści są tomistami itd." Takie stawianie sprawy unicestwia filozofię tomistyczną, podobnie zresztą, jak każdą inną filozofię, czyniąc z nich tylko rozmaite, równoprawne *symbole* tej samej prawdy. Można byłoby tu dołożyć jeszcze systemy heterodoksyjne, ponieważ Ojcowie Soboru chcą, by „uwzględniać filozofie i poszukiwania myśli współczesnej". Nie po to, by je odrzucać jako błędne, lecz „aby dzięki konfrontowaniu się z nimi czerpać z nich przesłanki do ugruntowania prawdy" (Paweł VI, *OR* z 15 września 1977). Trudno w tej wypowiedzi nie dostrzec piętna eklektyzmu oraz tendencji do deprecjonowania tomizmu, choć nie został on przywołany wprost. Filozofia przestaje być *jedyna*. Staje się pluralistyczna.

240. Tomizm teologiczny w Kościele posoborowym. – Zmarginalizowana Encyklika „Aeterni Patris".

Tomizm, pozbawiony uprzywilejowanej pozycji, jaką posiadał w ramach studiów filozoficznych, został jednak przywołany w art. 16 dekretu soborowego *Optatum totius*, gdzie napisano, że tajemnice wiary powinny być naświetlane i ukazywane we wzajemnych relacjach „pod przewodem św. Tomasza *(sancto Thoma magistro)*". Ale prawdziwe nastawienie Soboru, nieprzychylne tomizmowi, ujawniło się w tym, że Ojcowie Soboru nie nawiązali ani razu do encykliki *Aeterni Patris* Leona XIII z 1879 r., w której uczcił on doktrynę św. Tomasza i wskazał ją jako obligatoryjną dla szkół katolickich. Podobny, krzyczący brak widoczny jest w Konstytucji Apostolskiej *Sapientia christiana* Jana Pawła II (z 15 kwietnia 1979, *DC* 1766 z 17 czerwca, str. 551-561), zawierającej wytyczne w sprawie reformy uniwersytetów. Znalazły się tam rozważania na temat wolności badań teologicznych, natomiast nie ma ani śladu troski o jedność doktrynalną. Słowem, pozostawia się ogromną dowolność, jeśli chodzi o kształtowanie programów nauczania.

Wspomniana wyżej aluzja do św. Tomasza, zamieszczona w dokumencie soborowym, nie tylko nie znalazła odbicia w aktach wykonawczych, ale należy stwierdzić, że zapanował w tej dziedzinie całkowity pluralizm, w związku z czym studia kościelne przestały się czymkolwiek odznaczać. W art. 32 dekretu *Optatum totius* za kryterium przyjęcia do seminarium lub na uniwersytet katolicki uznano „przedstawienie niezbędnego dyplomu, który jest wymagany od kandydatów na studia w uczelniach świeckich" (*DC*, str. 556). Niedługo dojdzie do tego, że naszpikowanie filozofią marksistowską i egzystencjalistyczną stanie się warunkiem wstąpienia do seminarium.

Wygląda więc na to, że autonomia Kościoła, której w XIX wieku tak zaciekle bronili przed despotyzmem państwa biskupi, a także specyfika studiów katolickich, gdy chodzi o treści i metody nauczania, zostaną poniechane, a obowiązującym kanonem staną się wzorce kultury świeckiej, która odrzuca światopogląd katolicki.

W encyklice *Aeterni Patris* uprzywilejowane miejsce zarezerwowane dla tomizmu w szkołach katolickich zostało umotywowane w następujący sposób:

1) Tomizm odwołuje się do zdolności ludzkiego rozumu i odrzuca wszelki sceptycyzm – całkowity lub częściowy; pierwszym zadaniem ludzkiej myśli jest zabezpieczenie prawd naturalnych, na których opiera się prawda objawiona.

2) Wskutek owego uznania zdolności rozumu do poznawania prawdy tomizm ukazuje prawdy wiary, naświetlając je w taki sposób, aby stały się uchwytne przez analogię.

3) Dzięki owej właściwości tomizm nie tylko ukazuje prawdy naturalne i naświetla prawdy nadprzyrodzone, ale także broni ich przed wysuwanymi przeciwko nim zarzutami.

Powyższe trzy motywy streszczają się w jednym – a jest nim rozróżnianie między porządkiem naturalnym a porządkiem nad-

przyrodzonym, czyli między filozofią a teologią, które to rozróżnienie jest dla całej myśli katolickiej czymś wręcz zasadniczym.

Sobór Watykański II pozbawił tomizm uprzywilejowania i zmarginalizował go, po pierwsze nie wspominając ani słowem o encyklice *Aeterni Patris*, a po drugie odbierając mu wartość merytoryczną, czyli wartość *doktryny*, i każąc traktować go wyłącznie jako *metodę*. To nic innego, jak przygotowywanie gruntu pod konfrontację z filozofiami modernistycznymi, przy czym nie precyzuje się, do czego ta konfrontacja ma służyć. Ponadto „odnowiciele" posługują się regularnie taktyką (por. § 49-50) polegającą na tym, że werbalnie popiera się to, co w rzeczywistości usiłuje się zniszczyć. Jest zresztą prawidłowością historyczną i filozoficzną, że im bardziej jakaś wartość słabnie w porządku realnym, tym częściej się do niej wraca w słowach. Zgodnie z tą prawidłowością obchodzono uroczyście stulecie ukazania się encykliki *Aeterni Patris* – co było całkowicie pustym gestem, bowiem żadne uroczyste deklaracje nie są w stanie wydobyć z niebytu czegoś, co jest martwe. Zmiana paradygmatu wprowadzona przez Vaticanum II została w całej rozciągłości potwierdzona na Kongresie tomistów, który odbył się w Rzymie akurat w roku, w którym obchodzono stulecie encykliki: „Dzięki ostatniemu Soborowi – mimo, iż nawiązał on do myśli św. Tomasza – zapoczątkowany został okres pluralizmu teologicznego, którego jesteśmy obecnie świadkami" (Materiały Kongresu, Rzym 1981, str. 168).

241. Pluralizm teologiczny w świetle tradycji.

Właściwie termin „pluralizm" został użyty podczas Soboru wyłącznie na określenie różnic i opozycji istniejących w społeczeństwie świeckim, nigdy w odniesieniu do współistniejących w Kościele szkół teologicznych, które roztrząsają kwestie dogmatyczne. A przecież pluralizm stał się, obok dialogu, bardzo nośnym hasłem przewodnim, które zdaje się wyznaczać główny kierunek myśli

posoborowej. O ile jednak polityczny pluralizm logicznie wpisuje się w pojęcie wspólnoty państwowej, zwłaszcza w dzisiejszych czasach, kiedy wprost niewyobrażalna wydaje się jedność niewynikająca z zasady wolności, o tyle trudne jest pogodzenie idei pluralizmu z ideą prawdy dogmatycznej, a więc z katolicką teologią. Niemniej od samego początku istniała w chrześcijaństwie wielość szkół teologicznych. Być może nie występował jeszcze dualizm teologiczny między myślą św. Jana a myślą św. Pawła; ale na pewno istniał taki dualizm między szkołą aleksandryjską i augustyńską, między franciszkanami a tomistami, między neotomistami a szkołą Rosminiego. A cóż dopiero mówić o wielości rozwiązań – oczywiście w ramach ortodoksji – proponowanych w odniesieniu do pewnych kwestii szczegółowych! Tak było w przypadku sporu wokół celów Wcielenia między tomistami a skotystami; wokół Niepokalanego Poczęcia, gdzie odmienne poglądy mieli dominikanie i franciszkanie; wokół predestynacji i wolnej woli, gdzie polemika toczyła się między molinistami a dominikanami (z Domingo Banezem). Już pomijam niezwykłą rozmaitość podejść, zwłaszcza w obszarze kazuistyki, jeśli chodzi np. o rozumienie bezpośrednio wiążącego charakteru osądów sumienia, rozróżnianie żalu doskonałego i niedoskonałego, oraz cały szereg innych kwestii związanych z teologią moralną.

Pluralizm jest więc czymś nieodłącznym od dociekań teologicznych, i nigdy go w myśli katolickiej nie brakowało[408]. Jednakże w teologii posoborowej przydano mu nowy fundament.

[408] Można wskazać na przykłady kościelnego orzecznictwa, które zabezpieczało prawo do pluralizmu. Wspomnę tu o postanowieniu Roty Rzymskiej z 1946 r., uchylającym dwa dekrety ordynariusza Mediolanu: chciał on zlikwidować pewną szkołę katolicką nie za brak ortodoksji, lecz za to, że cechowała ją zbyt daleko posunięta - zdaniem biskupa - autonomia w obszarze myśli teologicznej (*Rivista rosminiana*, 1951, str. 158).

Przedsoborowy pluralizm był oparty na dwóch zasadniczych przesłankach:

Pierwsza związana jest z niewystarczającym charakterem rozumu rozmyślającego nad tajemnicami wiary. Możliwości rozumu zajmującego się teologią są ograniczone – zarówno ze względu na jego skończoną naturę, jak i na „przygodne" słabości indywidualne. Z całkowitą pewnością – tą, którą daje wiara – myśl może uchwycić podstawowy sens dogmatu, natomiast wszystko to, co on implikuje, oraz dodatkowe aspekty, związane z pytaniem „jak?", mogą rodzić niepewność. I tak teolog bez żadnej trudności uchwyca swoim rozumem pierwsze (dosłowne) znaczenie formuły eucharystycznej: „To jest Ciało Chrystusa". Ale nie ma już tej samej pewności co do kwestii, jak to się dzieje, albo w jaki sposób „to" jest Ciałem Chrystusa (por. § 266). Święty Tomasz naucza, że Ciało Chrystusa znajduje się w sakramencie w wyniku przeistoczenia, mimo, że po konsekracji pozostają akcydensy chleba. Natomiast:

- Pico della Mirandola twierdził, że jest tam Ono obecne wskutek czegoś w rodzaju unii hipostatycznej;
- Duns Szkot – że jest tam wskutek rozmnożenia obecności;
- Campanella: dzięki uniesieniu (wzięciu) chleba w piąty świat metafizyczny;
- Rosmini: dzięki przemieniającemu ożywieniu substancji chleba, dokonanemu przez Chrystusa.

Do tego typu rozważań, których efektem jest szereg rozbieżnych teorii, zakradłby się niezawodnie błąd, gdyby nie został utrzymany pierwszy sens dogmatu, a więc gdyby ułomna wyobraźnia teologa uczyniła z obecności sakramentalnej akt symboliczny, metaforę. Poza twierdzeniem wiary: „To jest Ciało Chrystusa", teologia jest narażona na niepewność będącą nieuniknioną konse-

kwencją ograniczonych możliwości rozumowego poznania – nie tylko zresztą w odniesieniu do prawd nadprzyrodzonych.

Druga przesłanka, jaka leżała u podstaw pluralizmu w ramach klasycznej teologii, była związana z nieuchronnym kroczeniem po omacku podczas dociekań i rozmyślań nad Nieskończonym, albowiem umysł teologa jest ułomny i omylny, a przedmiot, jakim się zajmuje, zbyt wielki i nieprzenikniony; sytuacja ta musi prowadzić do wielości dróg i proponowanych rozwiązań.

W przypadku obu wymienionych wyżej przesłanek pluralizmu zachowana była podstawowa zasada religii: ta, że prawda jest ściśle związana z bytem, oraz że ludzka prawda jest udziałem w prawdzie absolutnej, podobnie, jak byt skończony ma uczestnictwo w bycie absolutnym.

242. Pluralizm teologiczny w wydaniu „odnowicieli".

Przesłanki posoborowego pluralizmu w dziedzinie teologii są całkiem odmiennej natury, a mianowicie nie są to przesłanki katolickie. Ujawniło się to w całej rozciągłości podczas wspomnianego już Kongresu tomistów. Po pierwsze, głoszono na nim otwarcie *mobilizm* i jego „lemat" *sceptycyzmu* (czytaj: pyrronizmu i relatywizmu). Twierdzono, że teologia musi iść z duchem czasów, zrywając z klasyczną umysłowością, z którą Kościół utożsamiał się aż do Soboru Watykańskiego II. Na Kongresie rozumiano *„aggiornamento"* jako dostosowanie się do mentalności współczesnej – bez upewnienia się, czy takie dostosowanie jest w ogóle możliwe. Podkreślano, że rzeczywistość nie powinna być traktowana jako zbiór różnych natur, stanowiących ograniczone odbicia najwyższej Idei (Logosu), a które – dzięki ich poznawaniu – odsłaniają nam coś z Prawdy. Rzeczywistość należałoby rozumieć jako czystą historyczność, gdyż nawet natura ludzka podlega nieustannym fluktuacjom, zmienia się, czasem diametralnie, aż po zaprzeczenie

samej sobie. Przytoczę jedno charakterystyczne zdanie: „Świat, uważany za niemal całkowicie obiektywny, jest przeciwnie, raczej subiektywną konstrukcją, uzależnioną od perspektywy społecznej i historycznej" (Materiały Kongresu, str. 171)[409].

Skoro więc nie ma czegoś takiego, jak trwała istota lub prawda, do której intelekt może dochodzić, trudno, w obliczu takiego założenia, utrzymać w Kościele klauzulę szczególnego uprzywilejowania dla tomizmu. Stwierdził to wyraźnie kard. Alfrink (por. § 148). Jeśli w dziedzinie poznania nie istnieje coś, co może być traktowane jako pewnik, a więc co jest dane raz na zawsze (κτῆμα εἰς ἀεί), lecz jedynie dane „na ten moment" (εἰς νῦν), filozofia, a także teologia, stają się „wielowariantowe", opcjonalne. W gruncie rzeczy – przestają istnieć.

Pseudotomizm, który czyni z subiektywizmu warunek każdego poznania, jest nie do pogodzenia z podstawowymi zasadami katolicyzmu. „Aby jakakolwiek rzeczywistość była poznawalna, musi ona stać się częścią naszego doświadczenia. Jest ona w ten sposób przyobleczona w podmiotowość, aby stać się przedmiotem; jednak jest immanentna, a więc *odniesiona do świadomości*". To nic innego, jak podeptanie naczelnej tezy filozofii św. Tomasza. Poznawany byt (przedmiot) musi – zdaniem neotomistów – zostać przyobleczony przez rozum w postać subiektywną. Tymczasem według św. Tomasza ów subiektywizm nie relatywizuje i nie zmienia substancjalnej treści poznania, ponieważ postać subiektywna jest jedną z form uniwersalizmu; dzięki temu identyczność (tożsamość) zawartości myślenia jest zawsze zachowana: wyprowadza się ją jedynie z konkretnej postaci, w jakiej człowiek ją spotyka, aby odnieść ją w myślach do formy uniwersalnej.

---

[409] Przeprowadziliśmy już krytykę pyrronizmu (§ 148-149) i mobilizmu (§ 157-162).

Z pyrronizmu i mobilizmu, którym hołdowali uczestnicy Kongresu, wynikały konsekwencje także dla myślenia o etyce: myślenia skażonego relatywizmem. Zaczęto przeczyć niezmiennym prawom i akcentować prymat indywidualnego sumienia – przestającego podlegać normie, w świetle której ma ono charakter czysto pasywny (por. § 198) – oraz akcentować kreatywny i samoregulujący charakter sumienia. Skoro, jak wynika z Materiałów Kongresu (str. 171), „natura ludzka nie może zostać uznana zawsze i wszędzie za identyczną", także dla sumień nie sposób przyjąć jednolitej normy, czy choćby jakiejś procedury jej ustalania, z tej prostej przyczyny, że „znaczenia i wartości wytwarzane są przez ludzki umysł".

Tytułem konkluzji należy stwierdzić, że obchody stulecia encykliki *Aeterni Patris* były swoistą inscenizacją, pustym gestem służącym zmyleniu przeciwnika[410]. Wynikały one po części z potrzeby ciągłości przynajmniej na poziomie konwenansów, a po części z tego, że zmysł logiki nie jest w dzisiejszych czasach zanadto pielęgnowany.

Na płaszczyźnie nadprzyrodzonej mobilizm i pyrronizm przejawiły się w podejściu do samego pojmowania wiary. Otóż według materiałów Kongresu wiary nie należy już traktować jako rozumowego przylgnięcia do prawd objawionych, lecz jako „zaangażowanie egzystencjalne" (§ 169); zamazano przy tym hierarchię wartości, gubiąc porządek logiczny: zamiast związku przyczynowo-skutkowego między wiarą a miłością mamy utożsamienie obu tych cnót (§ 169).

---

[410] Lektura materiałów Kongresu, który miał być formą uczczenia encykliki, przywodzi na myśl wydawnictwa publikowane w czasach, gdy działała cenzura kościelna lub polityczna. Np. do pewnej książki noszącej tytuł *„Życie Błogosławionej Dziewicy"* dołączono niegdyś kolekcję szkiców o wymowie antyreligijnej, zaś w *„Opisie podróży sir Johna Chasterly do Chin"* zręcznie przemycono ideologię „Młodych Włoch".

Do czego więc sprowadza się znaczenie tomizmu, tak skrzętnie *obchodzonego* przez Kościół? Nie ma takiej – ukazanej na Kongresie – wartości tomizmu, której by na tym samym Kongresie nie zaprzeczono. Po ogłoszeniu, że każda filozofia jest tymczasowa, każde poznanie naznaczone względnością i ulotnością, i że nie istnieje coś takiego, jak niezmienna natura (także natura ludzka), nagle wyraża się pogląd, że św. Tomasz „w godny podziwu sposób scalił" umysłowość statyczną i umysłowość dynamiczną, a więc *de facto* dokonał cudownej syntezy rzeczy wzajemnie sprzecznych; mało tego: wykraczając poza ciasny horyzont historyczny „sformułował fundamentalne intuicje leżące u podstaw ludzkiego myślenia i działania". Jak można coś takiego twierdzić, skoro nie istnieje żaden trwały fundament, żadna przedwieczna Prawda domagająca się akceptacji? Jeśli nie istnieje jedyna zasada, lecz obowiązuje pluralizm zasad?

243. *Dogmat a formuły.*

Nowatorski pluralizm teologiczny zrodził się, jak mogliśmy się przekonać, z pyrronistycznego relatywizmu, zgodnie z którym nie jest możliwe zrozumienie przedmiotu bez „zinfiltrowania" go przez podmiot. Zatem również dogmat jest czymś, czego nie można poznać. Co najwyżej może on być odkrywany w kontekście konkretnych doświadczeń życiowych, ujmowanych przez ludzki intelekt w formie różnych schematów, często wzajemnie sprzecznych, tym niemniej równoprawnych. Wszystkie te teologie wzajemnie się znoszą; żeby posłużyć się wyrażeniem modernistów, „jądrem" religii, jakie pozostaje, są wyłącznie uczucia lub doznania.

Powyższe podejście relatywizuje wartość formuł, przy pomocy których Kościół przedstawiał swoje dogmaty. Miałyby one posiadać jedynie wartość historyczną lub kulturalną. Innymi słowy, nie przybliżają one meritum prawd objawionych przez Boga, lecz je-

dynie subiektywną modalność, czyli to, jak pewne treści wiary były pojmowane i przeżywane w zależności od okresu historycznego, kontekstu kulturowego, wpływu poszczególnych szkół.

W encyklice *Mysterium fidei* Paweł VI jeszcze raz podkreślił z całą mocą – wbrew nowatorskim trendom – że używane przez Kościół formuły dogmatyczne są tym, co umysł ludzki w swym powszechnym doświadczeniu dostrzega o rzeczach; przy czym doświadczenie jest „*ut quo*", a nie „*ut quod intelligitur*": nie tym, *co* umysł uchwyca, lecz wyłącznie tym, *jak* uchwyca. Formuły te są zatem przystępne dla umysłu ludzi każdego czasu; mają wartość ponadhistoryczną, korelatywną względem transcendentności przedmiotu. Również Pius XII naucza na pierwszych stronicach encykliki *Humani generis*, że tajemnice wiary mogą być ujmowane w prawdziwych i niezmiennych formułach. Przeto teoria forsowana przez „odnowicieli" narusza intelektualną podstawę dogmatu katolickiego i oznacza powrót do błędów modernizmu. Zgodnie z nią teologia nie jest oddawaniem przy pomocy zrozumiałych formuł niezmiennej prawdy, lecz – jak się dziś uporczywie powtarza[411] – transponowaniem na słowa doświadczeń i przeżyć osoby wierzącej. Jak stwierdził Zahrnt: „pojęcie teologiczne, to jedynie doświadczenie poddane refleksji". A ponieważ doświadczenie jest z natury swej subiektywne i zmienne, nie może być innej teologii, niż subiektywna i zmienna. Zresztą nawet, gdyby istniała jakaś wspólna charakterystyka teologii, byłaby ona wyłącznie funkcją subiektywnych doświadczeń, a nie trwałości przedmiotu, który się człowiekowi narzuca.

Jest jedną z fundamentalnych tez katolickiej filozofii, że słowo myślne (wewnętrzne) stanowi odwzorowanie bytu rzeczy pomyślanej, a słowo głosowe (zewnętrzne) odwzorowanie słowa myślne-

[411] Por. bardzo popularny we Włoszech *Nowy Słownik Teologii* (*Nuovo Dizionario di Teologia*), nakł. Edizioni Paoline, Turyn 1975.

go[412]. Mamy tu do czynienia ze spójnym i niezawodnym łańcuchem, wiodącym od porządku ontologicznego do porządku inteligencji, a dalej do porządku mowy. Gdyby przyznać rację „odnowicielom", że poszczególne formuły dogmatyczne są efektem subiektywnej i arbitralnej interwencji, a nie ontologiczną zawartością prawdy, teologia zamieniłaby się w czystą psychologię, a dogmat – w historię dogmatyki.

Niewątpliwie relacja między prawdami wiary a formułami dogmatycznymi jest zagadnieniem trudnym. W przemówieniu wygłoszonym w Ugandzie Paweł VI nazwał Kościół „stróżem przesłania" i przypomniał, że owo przesłanie jest przechowywane w postaci formuł, „które trzeba utrzymać w ich dosłownym brzmieniu" (*OR* z 2 sierpnia 1969). Z drugiej strony wiadomo, że przekaz wiary, który należy przechować, dopuszcza pewne warianty wypowiedzi. Nasuwa się zatem pytanie: czy przyjęte formuły i ich sens nie są zdeterminowane przez język? Tego rodzaju niepewność dała o sobie znać już podczas mowy inauguracyjnej Papieża [Jana XXIII], wygłoszonej w związku z rozpoczynającym się Soborem. Wskazał on w niej na różnicę między „depozytem wiary", a „formą, jaką on *przyobleka*[413] oraz sposobem, w jaki jest wyrażany, przy zachowaniu tego samego sensu i tych samych pojęć: *eodem tamen sensu eademque sententia*".

Otóż po pierwsze formuły dogmatyczne nie są *obleczeniem*, ponieważ obleczenie jest zawsze jakimś zewnętrznym dodatkiem, podczas, gdy owe formuły wyrażają „nagą prawdę". Są one, jak wynika z łacińskiej wersji papieskiego przemówienia, ujmowaniem

---

[412] Por.: *Arcadia*, moje przemówienie *„Iam pridem nos vera vocabula rerum amisimus"* (*Już dawno zagubiliśmy prawdziwe imię rzeczy*), *Atti e memorie di Arcadia*, seria III, t. VIII, Rzym 1978.

[413] Taki zwrot pojawił się we włoskiej wersji przemówienia Papieża. O różnicach między wersjami traktuje autor w § 40 (przypisek tłumacza).

otrzymanych prawd tak, by zachować ich pełny sens i nie uronić pojęć. Nie jest możliwe utrzymanie sensu jakiegoś zdania, kiedy wyraża się go przy pomocy słów mających odmienne znaczenia. Np. jeżeli jest prawdą wiary, że podczas konsekracji następuje *przeistoczenie chleba w Ciało Chrystusa*, a użyje się formuły: *transfinalizacja w Ciało Chrystusa*, zniweczona zostaje prawda wiary, ponieważ zmiana finalności (celu) jest czymś zupełnie innym niż zmiana istoty. Próba nowego zinterpretowania prawd wiary – do czego niektórzy otwarcie dzisiaj dążą – polega przede wszystkim na zastępowaniu *jednych słów innymi słowami*. Ale ponieważ słowa nie są po prostu znakami czy „pustymi haczykami", pod które można podczepiać różne myśli, nieuchronnie następuje wówczas przejście od *jednej idei do drugiej*. A więc: od prawdy do zanegowania prawdy.

244. Teologia a Magisterium. – Hans Küng.

Nie chcę obszernie omawiać zmian, jakie teologia posoborowa starała się wprowadzić do istoty dogmatów pod hasłem „nowego sposobu prezentowania", co jednak najczęściej kończyło się podstawianiem nowych znaczeń. Zdanie: *„Jezus jest Synem Bożym"* dla jednych oznacza, że Jezus jest osobą istniejącą jako prawdziwy Bóg i jako prawdziwy człowiek, a dla innych, że jest On człowiekiem w pełni zgodnym z Bożą wolą, a tym samym *moralnie* tożsamym z Bogiem. Otóż według zwolenników nowatorskiej teologii nie mamy tu do czynienia z dwoma wzajemnie wykluczającymi się chrystologiami, lecz z dwoma różnymi modalnościami tej samej wiary. Warto także przytoczyć tezę wysuniętą przez kard. Willebrandsa, że rozbieżności dogmatyczne między katolicyzmem a prawosławiem polegają właściwie na różnicach językowych (*OR* z 16 lipca 1972).

Na Synodzie biskupów, który odbył się w 1967 r., kardynał Seper, prefekt Kongregacji Nauki Wiary, obnażył heterodoksyjny charakter teologii posoborowej. Powiedział on: „Sprawy zabrnęły

dziś tak daleko, że należy już mówić nie o zdrowych i pożytecznych poszukiwaniach czy o uprawnionych adaptacjach, lecz raczej o bezzasadnych innowacjach, fałszywych mniemaniach i błędach w dziedzinie wiary (*OR* z 28 października 1967). Powyższa diagnoza nie różni się zasadniczo od powtórzonych kilkukrotnie przez Pawła VI stwierdzeniach o wewnętrznym rozkładzie Kościoła.

Jednak rozkład, do jakiego prowadzi pluralizm, ma głębszą przyczynę. Chodzi mi tu o *wolność opinii* – czyli niezależność od nauczycielskiego autorytetu Papieża – jakiej domagają się przedstawiciele nowej szkoły. Autorytet ten został nadszarpnięty podczas pontyfikatu Pawła VI (por. § 60-67). Wystarczy przypomnieć pokrótce doktrynę katolicką.

Wolność dociekań teologicznych, a raczej zakres tychże dociekań, podlega dwojakiemu ograniczeniu. Granice te wyznaczają: z jednej strony słowa Pisma Świętego, a z drugiej strony słowa (tj. orzeczenia) Magisterium. Jednakże w systemie katolickim słowo Pisma oświeca teologa o tyle, o ile jest oświetlone przez Magisterium, a jednocześnie Magisterium oświeca go o tyle, o ile samo jawi się w świetle Pisma Świętego, na zasadzie wzajemnej przyczynowości, którą negowali XVI-wieczni reformatorzy i którą podobnie negują nasi współcześni „odnowiciele".

Pod tym względem szczególnie zasłynęła doktryna Hansa Künga, który ostatecznie odciął się od wszystkich katolickich dogmatów, zarówno tych z dziedziny filozofii racjonalnej (jak nauka o możliwości udowodnienia istniania Boga), jak i tych wchodzących w zakres prawd objawionych (np. dogmat o boskiej naturze Chrystusa). Źródłem tej doktryny jest jednak radykalne odrzucenie katolickiej zasady zależności. Przypomnijmy: ludzki umysł jest zależny – niejako modelowany na *swoim przedmiocie*; wiara jest zależna – polega na przylgnięciu do Słowa objawionego; teolog jest zależny – dostosowuje się do dogmatów (pewników) stanowiących ów de-

pozyt wiary, który Kościół ma przechowywać i rozwijać w ramach Magisterium. Tymczasem dla Künga wiara jest uczuciem ufności w rdzenną dobroć świata, uczuciem, które może być przeżywane i wyrażane na niezliczone sposoby. Zatem każda religia jest drogą wiodącą do zbawienia. Z kolei Kościół według Künga nie jest instytucją, której Chrystus stanowi centrum, lecz „pamiątką Chrystusa". Przy czym przechowuje ją w bliżej nieokreślony sposób cały rodzaj ludzki: teolog bierze udział w podtrzymywaniu tej pamięci w taki sam sposób, jak każdy chrześcijanin. Nie odgrywa tu szczególnej roli charyzmat, jaki jest związany z Urzędem Nauczycielskim Kościoła (zwłaszcza w osobie Następcy św. Piotra), gdyż najwyższym wyrazem owej pamięci jest indywidualna doskonałość chrześcijanina. Sam ten Urząd nie jest już zastrzeżony dla biskupów pozostających w łączności z Papieżem, lecz sprawuje go ogół teologów. Stąd już tylko krok do zanegowania nieomylności owego Urzędu. Wprawdzie Kościół niezłomnie trwa przy Chrystusie, ale jest narażony na błędy, jakkolwiek nigdy nie pogrąża się w nich całkowicie.

Należy stwierdzić, że powyższa doktryna jest zlepkiem starodawnych błędów i odchyleń, ale podanym w atrakcyjnej formie, dzięki szczególnemu talentowi literackiemu Künga. Właściwie wszystko daje się tu sprowadzić do luterańskiej zasady indywidualnego natchnienia i do wiary rozumianej jako ufanie *w samego siebie*.

Przypadek Künga, z którym Kościół przez długi czas nawet nie próbował się uporać, znalazł wreszcie epilog w dekrecie z 15 grudnia 1980 r., na mocy którego Hans Küng został pozbawiony tytułu teologa katolickiego. Jednak dekret ten rozstrzygał sprawę personalną, a nie doktrynalną, co jest kolejnym dowodem na rozłamy w Kościele. Przeciwko stanowisku Rzymu ozwały się gromkie głosy oburzenia w postaci nieprzyjaznych oświadczeń środowisk akademickich oraz listów prostestacyjnych, podpisywanych także przez licznych przedstawicieli duchowieństwa. Oto jeszcze jeden skutek

słabnięcia autorytetu. A przecież trzeba dodać do tego fakt, że Küng nadal w najlepsze głosił swoje teorie, nauczając ich z katedr i publikując w prasie. Apel św. Pawła do Tymoteusza (I Tm, I, 3), by nakazał niektórym zaprzestania *głoszenia niewłaściwej nauki*, μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν, został odwrócony: pyrronizm i mobilizm zachęcają do nauczania (τὸ ἑτεροδιδασκαλεῖν) alternatywnych doktryn, jakby wychodząc z założenia, że właśnie to jest symptomem witalności wiary. Komentując powyższy fragment pawłowego listu św. Tomasz zauważył, że przełożeni mają dwojaki obowiązek: „Po pierwsze powstrzymać tych, którzy nauczają błędów, a po drugie nie dopuścić, by lud zwracał uwagę na tych fałszywych nauczycieli"[414]. Dziś jednak nadrzędną wydaje się zasada wolności.

[414] „Primum cohibere falsa docentes, secundum prohibere ne populus falsa docentibus intendat."

ROZDZIAŁ XXXV

EKUMENIZM

245. Zmiana pojęcia ekumenizmu. – Instrukcja z 1949 roku.

Jest to bodaj najistotniejsza zmiana, do jakiej doszło w systemie katolickim od Soboru Watykańskiego II. Tu bowiem jak w soczewce skupiły się wszystkie motywy leżące u podstaw dążenia do gruntownych przeobrażeń. A chodzi w nich o to, aby wszystko, co dla religii ważne, *wyzuć z istoty* (czy też, jeśli kto woli, doprowadzić do *zmiany natury* tych rzeczy).

Tradycyjne pojmowanie ekumenizmu zostało odzwierciedlone w wydanej przez Święte Oficjum dnia 20 grudnia 1949 r. (*AAS* z 31 stycznia 1950) Instrukcji w sprawie ruchu ekumenicznego (*Instructio de motione œcumenica*), która podejmuje naukę Piusa XI zawartą w encyklice *Mortalium animos*. Stwierdza się tam:

1) „Kościół katolicki posiada pełnię Chrystusa" i nie potrzebuje dopełniać jej poprzez przyswajanie sobie jakichkolwiek elementów pochodzących z innych wyznań.

2) Nie należy dążyć do jedności na zasadzie stopniowego upodabniania poszczególnych wyznań bądź na zasadzie dostosowywania dogmatów katolickich do nauczania innych wyznań.

3) Prawdziwa jedność Kościołów możliwa jest nie inaczej, niż poprzez powrót braci odłączonych na łono prawdziwego Kościoła Boga.

4) Odłączeni bracia powracający na łono Kościoła katolickiego nic nie tracą z prawdy, która może być zawarta w ich poszcze-

gólnych wyznaniach, a raczej zachowują ją nietkniętą, w jej pełnym i doskonałym wymiarze.

Z powyższej Instrukcji płynie nauka, że Kościół rzymski stanowi fundament i centrum jedności chrześcijańskiej i że historyczne życie Kościoła, który jest zbiorowym ciałem Chrystusa, nie może toczyć się wokół wieku ośrodków, za jakie uchodzą w oczach niektórych poszczególne wyznania chrześcijańskie. Bracia odłączeni mają tedy kierować się ku jedynemu, nieruchomemu centrum, jakim jest Kościół piotrowy. A zatem należy upatrywać *celowość* jedności ekumenicznej w czymś, co już istnieje w sensie historycznym, a nie w czymś, co ma dopiero powstać. Ogromna powściągliwość okazywana przez Kościół rzymski w odniesieniu do idei ekumenizmu, a zwłaszcza jego konsekwentne powstrzymywanie się od uczestnictwa w Ekumenicznej Radzie Kościołów, wypływa z takiego właśnie rozumienia jedności chrześcijan oraz ze świadomości, iż nie może być wobec tego zgody na zasadę parytetu w relacjach z Kościołami odłączonymi. Wreszcie to stanowisko doktrynalne potwierdza transcendentny charakter chrześcijaństwa, którego zasadą jest sam Chrystus – Bóg-Człowiek; ustanowił On sobie w wymiarze historycznym tylko jeden wikariat. Tę szczególną posługę pełni na ziemi Następca Świętego Piotra.

246. Zmiana dokonana podczas Soboru. – O. Villain. – Kardynał Bea.

Wprowadzona przez Sobór zmiana przejawia się w szeregu oznak i gestów zewnętrznych, a także w nowym podejściu teoretycznym. W dekrecie *Unitatis redintegratio* nie przywołano ani razu Instrukcji z 1949 roku. Prócz tego nie występuje tam pojęcie „powrotu" (*reditus*); za to w niektórych miejscach pojawia się termin „nawrócenie". Ogólnie jednak wynika z owego dokumentu, że wyznania chrześcijańskie, w tym również wyznanie katolickie, nie mają zwracać się ku sobie nawzajem, lecz wspólnie dążyć ku znajdującemu się jakoby poza nimi Chrystusowi, w którym jest cała pełnia.

W przemówieniu rozpoczynającym 2 sesję Soboru Paweł VI nawiązał jeszcze do tradycyjnej nauki Kościoła, podkreślając, że „bracia odłączeni są pozbawieni doskonałej jedności, którą może dać im tylko Kościół katolicki". Na „potrójny węzeł" tejże jedności składa się identyczność treści wiary, uczestniczenie w tych samych sakramentach i „odpowiednia spoistość jednolitego rządu kościelnego" (*apta cohærentia unici ecclesiastici regiminis*), przy czym ten *jednolity rząd* jest gotów respektować wielość języków, obrządków, tradycji historycznych, prerogatyw lokalnych, prądów umysłowych i sytuacji prawnych.

Ale mimo tych papieskich deklaracji dekret *Unitatis redintegratio* odrzuca ideę powrotu braci odłączonych, głosząc potrzebę nawrócenia wszystkich chrześcijan. Owa jedność ma się dokonać dzięki zwróceniu się poszczególnych Kościołów ku „pełnemu Chrystusowi"; nie przebywa On bowiem w żadnym z nich, lecz reintegruje się poprzez to, że wszystkie konwergentnie ku Niemu zmierzają, aby w ten sposób utworzyć jedną całość. O ile w przygotowanych na Sobór schematach roboczych Kościół Chrystusa był zdefiniowany jako *Kościół katolicki*, Ojcowie Soboru zgodzili się jedynie uznać, że *Kościół Chrystusa* trwa w Kościele katolickim. Wyszli oni z założenia, że również w pozostałych Kościołach chrześcijańskich trwa Kościół Chrystusa i że wszystkie powinny uświadomić sobie to wspólne trwanie w Chrystusie. Jak napisał dnia 14 października na łamach *L'Osservatore Romano* kierownik katedry na Uniwersytecie Gregoriańskim, Kościoły odłączone są uznawane przez Sobór za „instrumenty, którymi Duch Święty posługuje się, aby dać zbawienie ich członkom". Wobec tak egalitarnego patrzenia na wszystkie Kościoły katolicyzm nie cieszy się już żadnym przywilejem pierwszeństwa, nie mówiąc o wyłączności.

Już na etapie prac przygotowawczych (por. § 29 i nast.) o. Maurice Villain postulował w swojej książce pt. *Wprowadzenie do*

ekumenizmu (Paryż 1959) odejście od antynomii między Kościołem katolickim a wyznaniami protestanckimi, proponując rozróżnienie na „dogmaty centralne" i „dogmaty peryferyjne", a także oddzielając prawdy wiary od formuł, poprzez które myśl „próbuje je w sposób *przygodny* obiektywizować", wobec czego nie można uznać ich za ostateczne i niezmienne. A ponieważ formuły [dogmatyczne] nie są skutkiem zdolności do *manifestowania* prawdy, lecz zdolności do *kategoryzowania* czegoś, co tak czy inaczej pozostaje niepoznawalne, jedność powinna opierać się na czymś głębszym niż prawda, a co ojciec Villain nazwał *„Chrystusem modlącym się"*. Poza tym, co już powiedzieliśmy (por. § 243), należy zwrócić uwagę, że choć modlitwa wszystkich tych, którzy przyznają się do Chrystusa, niewątpliwie jest środkiem potrzebnym do osiągnięcia jedności, wspólna modlitwa za jedność nie oznacza jeszcze jedności sakramentów i jedności rządów, ta bowiem opiera się bezpośrednio na treściach wiary.

Podobnej koncepcji ekumenizmu dawał wyraz kard. Bea na łamach *Civiltà cattolica* (styczeń 1961), podczas licznych prelekcji oraz w wywiadach (np. dla *Corriere del Ticino* z 10 marca 1971). Niezmiennie podkreślał on, że ekumenizm nie oznacza powrotu odłączonych braci do Kościoła katolickiego; twierdził, że w dość powszechnym odczuciu protestanci nie są zupełnie odłączeni, ponieważ posiadają znak chrztu. Co więcej, cytując fragment z encykliki *Mystici corporis* Piusa XII, gdzie jest powiedziane, że protestanci są skierowani ku mistycznemu Ciału, posunął się do stwierdzenia, że są weń wszczepieni, a w związku z tym pozostają w takiej samej relacji do wiekuistego zbawienia, jak katolicy (*OR* z 27 kwietnia 1962). Dla kardynała cały problem sprowadza się więc do zinterpretowania jedności, która już wirtualnie istnieje, tylko trzeba ją sobie uświadomić. Jest to na razie jedność potencjalna, także w Kościele katolickim, który powinien odkryć „głębszą rzeczywistość pełnego Chrystusa" – a jest nią „synteza rozdrobnione-

go chrześcijaństwa". Słowem, nie ma to być powrót jednych ku drugim, lecz zwrócenie się wszystkich ku centrum, którym jest „pogłębiony Chrystus".

247. Ekumenizm posoborowy. – Paweł VI. – Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan.

Pojęcie *wspólnego nawrócenia*, które zastąpiło dawne pojęcie *powrotu* braci odłączonych, przewija się wielokrotnie w dekrecie *Unitatis redintegratio* (art. 6), postulującym właściwie ustawiczną reformę Kościoła. Ale sens owego pojęcia nie jest do końca jasny i budzi wątpliwości merytoryczne.

Po pierwsze, o ile nie chcemy ulec mobilizmowi, musimy przyjąć, że jest coś takiego, jak „stan chrześcijanina", w ramach którego następuje jego religijny proces doskonalenia się. Stan, z którego nie musi on przechodzić do innego stanu, aby się nawrócić.

Po drugie: nawrócenie, a raczej nawracanie się, czyli ustawiczne dążenie chrześcijanina do tego, by stawać się coraz doskonalszym, jest wprawdzie również niezwykle ważne z punktu widzenia procesu jednoczenia chrześcijan. Niemniej nie stanowi o jego istocie, bowiem rozgrywa się w wymiarze jednostkowym i determinuje przede wszystkim indywidualny los.

W innej wypowiedzi, zamieszczonej na łamach *L'Osservatore Romano* z 4 grudnia 1963 r., kard. Bea przyznaje, że istnieją różnice między wyznaniami chrześcijańskimi, ale podkreśla: „dzielące kwestie nie dotyczą w gruncie rzeczy doktryny, lecz sposobu jej wyrażania". Zdaniem kardynała wszystkie Kościoły posiadają autentyczną prawdę. Wygląda więc na to, że przez stulecia Kościół mylił się w swojej ocenie. Niesłusznie brał za błędy zwykłe dwuznaczności. Cóż, można dojść do wniosku, że rolą ewangelicznego pasterza stada nie jest przyprowadzenie wszystkich owiec do owczarni, lecz pozostawienie jej drzwi na oścież.

Ale można też wskazać na fragment przemówienia Pawła VI (z 23 stycznia 1969), gdzie ujawniło się podobne podejście. Papież stwierdza w nim: „W wyniku dyskusji teologicznej może się okazać, co jest istotnym dziedzictwem doktrynalnym chrześcijaństwa, co może zostać zeń autentycznie przekazane – chociaż przy użyciu różnych wyrażeń, to przecież w sposób merytorycznie zbieżny i komplementarny – i jak realne, a zarazem dla wszystkich owocne, jest odkrywanie tej jedności wiary w wolności, przy całym bogactwie sposobów wyrażania." Ojciec Święty daje do zrozumienia, że jedność nie przestała istnieć, przeciwnie, jest obecna wszędzie, tylko każdy musi ją sobie uświadomić; dochodzenie do prawdy polega nie na odejściu od błędu, lecz na „pogłębianiu".

Podobne stanowisko zajął Jan Paweł II w swoim przemówieniu z 23 grudnia 1982 r. skierowanym do Świętego Kolegium z okazji VI Zgromadzenia Ekumenicznej Rady Kościołów. „Sławiąc dzieło Bożego Odkupienia wykraczamy poza niezrozumienie i kontrowersje, aby odnaleźć się w tej tożsamości, która jest nam wspólna i pozostaje wyryta w głębi naszego jestestwa: w tożsamości chrześcijan." We wspomnianym Zgromadzeniu wzięli udział przedstawiciele 304 wyznań chrześcijańskich, którzy (jak donosi *OR* z 25-26 lipca 1983) „zamanifestowali tańcem, śpiewem i modlitwą różne sposoby wyrażania swojej relacji z Bogiem".

Wielce znamienny jest francuskojęzyczny dokument, jaki Sekretariat ds. Jedności wydał w związku z dekretem *Unitatis redintegratio* (*OR* z 22-23 września 1970). Na wstępie przypomina się w nim tradycyjną doktrynę, rozwiniętą w Konstytucji *Lumen Gentium* (art. 8), gdzie mowa jest o „jedności jednego i jedynego Kościoła, której Chrystus od początku użyczył swemu Kościołowi". Cytuję: „wierzymy, że ta jedność trwa nieutracalnie w Kościele katolickim i ufamy, że z każdym dniem wzrasta aż do skończenia wieków." W świetle powyższych słów Kościół katolicki *posiada* jedność i *roz-*

szerza ją poprzez przyjmowanie na swoje łono Kościołów odłączonych. Niemniej w dalszej części wspomnianego dokumentu kładzie się nacisk na *szukanie* jedności, a nie na jej udzielanie. Owo „szukanie" ma polegać na wzajemnym uznaniu; dąży się mianowicie do „usuwania rozbieżności", a ma temu służyć „wykraczanie poza obecne różnice powstałe na tle historycznym[415]". Jak widać, różnice dogmatyczne zostały potraktowane jako różnice historyczne. Ograniczenie się do dorobku pierwszych siedmiu soborów powinno sprawić, że różnice te stracą całkowicie na znaczeniu. Oznacza to zanegowanie dalszego rozwoju dogmatyki również po Drugim Soborze Nicejskim, uwstecznienie doktryny wiary i próbę znalezienia historycznego, a nie teologicznego rozwiązania problemu ekumenizmu.

Takie właśnie mniemanie, że jedność osiąga się w drodze syntezy, poprzez złożenie identycznej wartości fragmentów[416] w jedną całość, świadczy o zmianie tradycyjnego podejścia Kościoła katolickiego. Apel skierowany do Ojców Soboru podczas 89 zebrania przez JE Webera, biskupa Strasburga, żeby „unikać wszelkich sformułowań mówiących o powrocie braci odłączonych", stał się doktrynalnym aksjomatem i praktyczną dyrektywą ruchu ekumenicznego. Zamieszczona w niniejszej książce ogólna krytyka metody dialogu (por. § 151-156) odnosi się w szczególności do dialogu ekumenicznego.

---

[415] Co więcej, sugeruje się, że te różnice mogłyby zostać utrzymane jako odrębne dogmaty poszczególnych Kościołów. W tym duchu niektórzy teolodzy-odnowiciele proponują, by pozostawić prymat Piotra jako dogmat rzymskiej prowincji Kościoła powszechnego. A w wielu francuskich parafiach rozpowszechniła się praktyka podwójnej przynależności, polegająca na tym, że małżonkowie ochrzczeni w dwóch różnych Kościołach chrześcijańskich wspólnie uczestniczą w nabożeństwach obu wyznań (*ICI* nr 556 z 15 list. 1980).

[416] Nawet Paweł VI mówił o „zespoleniu rozdzielonych chrześcijan w jednym Kościele katolickim, tj. powszechnym i organicznym: swoiście ukonstytuowanym, lecz solidarnie trwającym w jednomyślnej wierze" (por. *OR* z 27 stycznia 1973).

248. Konsekwencje ekumenizmu posoborowego. – Ustanie zjawiska powrotów.

Nie sposób omówić tu wszystkich aspektów religii i teologii, które zostały objęte zmianami doktrynalnymi. Należą do nich: nauka o zbawieniu, nauka o ciele i duszy Kościoła, różnica między pojęciem *wiary* a pojęciem *dobrej wiary*, rozwój dogmatyczny. Ale też trudno przejść do porządku dziennego nad niektórymi konsekwencjami nowego kursu w dziedzinie ekumenizmu. Jak wspomniałem, zarzucono samą ideę powrotu braci odłączonych[417] na rzecz idei nawrócenia się wszystkich chrześcijan na „pełnego Chrystusa", immanentnie obecnego we wszystkich odłamach chrześcijaństwa. Patriarcha Atenagoras otwarcie głosił: „w tym procesie jednoczenia nie może być mowy o podążaniu jednego Kościoła ku innemu, lecz wyłącznie o podążaniu wszystkich Kościołów ku wspólnemu Chrystusowi" (*ICI*, nr 311 z 1 maja 1968, str. 18). Skoro taka jest istota ekumenizmu, Kościół katolicki nie powinien starać się do siebie przyciągać; owszem, wypada, aby na równi z pozostałymi Kościołami wziął udział we wspólnym, „konwergentnym marszu jedności" – ku centrum, które znajduje się *poza nim* i poza pozostałymi Kościołami. JE Le Bourgeois, biskup Autun, mówi o tym bez ogródek: „Dopóki owa jedność nie stanie się faktem, żaden z Kościołów nie może rościć sobie prawa do tego, że jest jedynym autentycznym Kościołem Jezusa Chrystusa" (*ICI*, nr 585 z 15 kwietnia 1983, str. 20).

Na łamach *L'Osservatore Romano* z 9 stycznia 1975 r. ukazał się miażdżący artykuł o. Charlesa Boyer na temat ekumenizmu. Przeszedł on właściwie bez echa. Tymczasem o. Boyer trafnie

[417] Przewodniczący holenderskiej rady soborowej tak zdefiniował stanowisko swego Kościoła partykularnego: „Jedność chrześcijan nie oznacza powrotu na łono Kościoła - takiego, jakim on dziś jest - lecz wzrastanie wszystkich ku temu, czym Kościół Chrystusa być powinien." (*ICI* z 1 lutego 1967, nr 281, str. 15).

uchwycił w nim przyczyny obecnego zastoju, jeśli chodzi o powroty odłączonych braci. Są to: po pierwsze, generalne zarzucenie orientacji teocentrycznej; po wtóre, ogromna presja wywierana przez „miasto ludzi" na współczesnego człowieka i na obecne pokolenie chrześcijan; pośrednio jednak autor doszukuje się źródeł tego zjawiska w prowadzonych działaniach ekumenicznych: „Wychodzi się z założenia, że wszystkie Kościoły są sobie równe. Piętnuje się prozelityzm[418]; żeby nie być o niego posądzonym, unika się wytykania błędów i zdecydowanego głoszenia prawdziwej nauki. Pod pretekstem konwergencji (mającej rzekomo następować spontanicznie) zachęca się poszczególne wyznania do zachowania własnej tożsamości." I choć o. Boyer stara się na koniec tonować swoją krytykę, przypisując – tu akurat nie w pełni zasadnie – ów sposób myślenia głównie przedstawicielom innych wyznań chrześcijańskich, jego argumentacja jest wymierzona w dzisiejszy katolicki neo-ekumenizm.

Nic dziwnego, że od pewnego czasu kościelne statystyki nawróceń przedstawiają się niezbyt różowo, skoro zapanowało przekonanie, że nawrócenie nie jest radykalną przemianą człowieka ani sprawą życia i śmierci. Skoro przez fakt nawrócenia się na katolicyzm nic zasadniczo się nie zmienia, krok ten traci na znaczeniu, a ktoś, kto z własnego wyboru został katolikiem, może mieć dzisiaj poczucie zawodu. Ponieważ mieszkam w kraju wielowyznaniowym, sam miałem niejednokrotnie okazję słyszeć byłych protestantów żałujących swojej decyzji. Wielki pisarz francuski Julien Green wyznał z dużą szczerością zaprawioną goryczą, że gdyby miał decydować po raz drugi, nie przeszedłby na katolicyzm, bo „po cóż zamieniać jedną religię na drugą, jeżeli różnią się one tylko z nazwy?"[419] Znam przypadki żydów konwertytów, którzy po

[418] Tym mianem określa się dziś przepowiadanie Dobrej Nowiny przez Kościół - co od początku jego istnienia czynili zwłaszcza Apostołowie i misjonarze.
[419] Cytat za *Itinéraire*, nr 244, str. 41.

ustępstwach i rejteradach ostatniego soboru powrócili do swojej synagogi. Zresztą „nawrócenie się na prawdziwą wiarę" staje się pustym frazesem, skoro przejście zarówno na protestantyzm, jak i na katolicyzm, nie ma obecnie większego znaczenia[420].

249. Polityczne tło ekumenizmu.

Dawniej przywiązywano wagę do osobistego nawrócenia, toteż masowe konwersje wynikające z uzgodnień hierarchów wydawałyby się zapewne czymś sprzecznym z głębokim sensem *metanoi*. Takie masowe nawrócenia nie należały oczywiście do rzadkości w czasach, kiedy władca był w swoim państwie „alfą i omegą". Chrystianizacja pogan często była uzależniona od decyzji władzy politycznej, bowiem to chrzest monarchy otwierał drogę do ewangelizacji ludu. Aż do XVIII w. misje katolickie prowadziły działania ukierunkowane w większej mierze na królów i możnowładców niż na prosty lud. Odchodzenie całych społeczeństw od katolicyzmu w okresie Reformacji było bezpośrednią konsekwencją decyzji książąt. W Niemczech przykład Fryderyka Saskiego, a w Anglii Henryka VIII, pokazują, jak dużą rolę mogły tu też odgrywać rachuby polityczne.

Pomimo powszechnego dziś powoływania się na zasadę wolności religijnej, forsowana ostatnio koncepcja jednoczenia chrześcijan przypomina metody, jakimi posługiwano się w czasach, gdy obowiązywała zasada *„cuius regio, eius religio"*. Nie chcę tu zbyt

[420] Biskup diecezji Chur (Szwajcaria) powiedział w rozmowie z dr Melitą Brügger, że w latach 1954-64 w jego diecezji liczącej 150 tys. wiernych było 933 przypadków nawróceń protestantów, a w kolejnej dekadzie zaledwie 318. Z kolei biskup diecezji Lugano stwierdził - komentując ten spadek liczby nawróceń - że nie chce rozstrzygać, czy jest to zjawisko negatywne, czy pozytywne (wypowiedź z 17 stycznia 1975). Przed Soborem Watykańskim II w Stanach Zjednoczonych statystyki odnotowywały każdego roku ok. 170 tys. nawróceń, a po Soborze – kilkaset.

szczegółowo analizować konfliktu między ową metodą a tym, co stanowi istotę aktu przylgnięcia do prawdziwej religii. W każdym razie nie widzę zasadniczej różnicy między naradzaniem się nad przyjęciem jakiejś religii, kiedy to władca zasięga opinii swoich doradców oraz teologów, a podobnymi uzgodnieniami między zwierzchnikami różnych wyznań. Oczywiście, nie mam zamiaru kwestionować, że Kościół katolicki zawsze – od Soboru w Lyonie i we Florencji po kolokwium w Poissy i po konferencję w Mechelen – prowadził rozmaite rokowania w sprawie unii religijnej, w których uczestniczyło wąskie grono decydentów. Niemniej jeśli chodzi o ten ostatni aspekt, należy podkreślić, że zasada autorytetu, zgodnie z którą niewielu decyduje za wielu, broni się w ramach systemu katolickiego, w którym owa zasada należy do samych fundamentów religii. Ale jak ma się ona do zasad obowiązujących w protestantyzmie, gdzie króluje indywidualizm i subiektywizm i gdzie odrzuca się wszelką hierarchię, co sprawia, że nie można niczego postanowić w sprawach wiary nie porozumiawszy się z całą wspólnotą?

Pokładanie nadziei w tym, że da się na drodze pragmatycznych pertraktacji wypracować konsensus w sprawie rozbieżnych stanowisk doktrynalnych, cechuje właśnie umysły pragmatyczne, natomiast obce jest filozofom i ludziom patrzącym na wszystko oczyma wiary. Był co prawda taki zabawny precedens: mam tu na myśli dekret Aulusa Gelliusa, człowieka, jakbyśmy dziś powiedzieli, rzutkiego i energicznego. Gdy został on ustanowiony prokonsulem w Grecji, zdało mu się, że jest możliwe położenie kresu dysputom między filozofami, i zwołał w tym celu kongres. Myślał, że zaprowadzi porządek w świecie idei tak, jak udało mu się go zaprowadzić w administracji. Cyceron pokpiwa sobie z tej inicjatywy w rozprawie *De legibus* (Księga I, rozdz. XX). W rzeczy samej, kongres Aulusa Gelliusa zakrawał na żart. Czymś dużo poważniejszym, a nawet całkiem poważnym, były wielkie zjazdy i narady w

sprawie Unii Kościołów, odbywające się na przestrzeni stuleci między katolikami a grekami, między katolikami a protestantami, czy też w łonie protestantyzmu. Z tych ostatnich na plan pierwszy wysuwa się unia zawarta w roku 1817 pod patronatem księcia Nassau. Unia o tyle osobliwa, że w myśl przyjętych postanowień każdy z odłamów pozostaje przy swojej wierze, chociaż jednocześnie wszystkie tworzą jeden Kościół.

Trzeba przyznać, że chrzty bądź „nawrócenia" całych narodów bywały niejednokrotnie skutkiem decyzji politycznych, do których dochodziło w wyniku pertraktacji albo na mocy autorytarnych dekretów, przy czym poddani podporządkowywali się im dobrowolnie lub pod przymusem. Warto, nie sięgając daleko wstecz, przywołać casus Rusinów wyznania katolickiego zamieszkujących Rumunię, których władze komunistyczne siłą podporządkowały patriarchatowi moskiewskiemu.

Wreszcie nie przeczę, że jedność ekumeniczna wymaga uczynienia pierwszego kroku, za czym mogą przemawiać także pewne racje polityczne. Ale nie omieszkam dodać, że moim zdaniem są dwa typy ludzi: ci, którzy biegle kierują sprawami świata, oraz ci, którzy z łatwością obracają się w świecie idei. Otóż nie wolno zapominać, że ideami nie kieruje się tak samo, jak sprawami świata. Jeżeli w tej dziedzinie stosuje się inne zasady niż zasady logiki, można co najwyżej osiągnąć czysto werbalną jedność.

250. Nieadekwatność przyjętej metody budowania jedności.

Przyjęta metoda budowania ekumenicznej jedności jest pod wieloma względami niespójna, a wręcz paradoksalna:

1) Abstrahuje ona od zasadniczego faktu, że protestantyzm nie może być traktowany jako monolit, jest on bowiem zlepkiem rozmaitych wierzeń.

2) *Z jednej strony* przyjmuje się, że jedność ma się zrodzić z indywidualnego nawrócenia wszystkich wierzących (a mianowicie każdy z nich winien pogłębić własną, wyznawaną przez siebie wiarę); ale *z drugiej strony* chce się, by pracowały nad nią wąskie grona osób, które nie mają do tego żadnego tytułu, ze względu na zasadę indywidualnego rozsądzania, która w protestantyzmie stanowi podstawowe kryterium religijne. Skąd tych paru teologów mających radzić nad jednością czerpie swoją legitymację do reprezentowania innych? Pod ten zarzut nie podpada jedynie Kościół katolicki, który jest ufundowany na zasadzie autorytetu, i którego wierny lud włączy się w akt jedności nakazany przez swoich zwierzchników. Tymczasem te kilkaset odrębnych wyznań, nie znających zasady autorytetu i będących właściwie stowarzyszeniami prawa cywilnego, nie spełnia żadnego warunku, dzięki któremu podjęta przez niektórych decyzja o połączeniu się z innymi stowarzyszeniami mogłaby zostać potraktowana jako rzeczywisty akt jedności, wprowadzający niezłomną więź wspólnotową. W Kościele katolickim metoda ekumeniczna jest wdrażana zgodnie z zasadą hierarchiczną, natomiast po drugiej stronie jakieś osobistości bądź stowarzyszenia starają się występować w imieniu całej, bliżej nieokreślonej masy chrześcijan. To dlatego Pius IX zwołując Sobór Watykański zwrócił się *ad omnes protestantes*, czyli do wszystkich protestantów, a nie do wspólnot. W każdym razie po drugiej stronie nagle zapomniano o tym tak niegdyś celebrowanym wymogu wsłuchiwania się w indywidualne natchnienia. Decydowanie o czysto religijnym akcie powierza się wąskim gremiom, sugerując, że jedność wcale nie ma się dokonać poprzez indywidualne nawrócenia, lecz wskutek dogadania się większych całości, jakimi są poszczególne Kościoły.

251. Obejmowanie ekumenią niechrześcijan.

Zmiana doktryny polegała na tym, że zjednoczenie wszystkich Kościołów ma nastąpić już nie w Kościele katolickim, lecz w Ko-

ściele Chrystusa – na zasadzie usilnego dążenia wszystkich wyznań ku centrum znajdującemu się gdzieś poza istniejącymi obecnie Kościołami.

Fakt nowego pojmowania jedności chrześcijaństwa pociąga za sobą zmianę w myśleniu o misyjności i w podejściu do innych religii: wydaje się, że także wyznania niechrześcijańskie powinny uczestniczyć w tym religijnym jednoczeniu się całej ludzkości. Ale również w tym przypadku nie ma chodzić o ich nawrócenie się na chrześcijaństwo, lecz o to, by pogłębiały one własne wartości, odnajdując w ten sposób głębszą prawdę, która jakoby tkwi u podłoża każdej religii.

Koncepcja ta została rozwinięta przez Jeana Guittona w *L'Osservatore Romano* z 19 listopada 1979. Utrzymuje on, że różnice są wartością, toteż nikt nie powinien wyrzekać się niczego, co jemu właściwe i co swoiste. Nietrudno jednak zauważyć, że istnieją różnice polegające np. na antynomii między prawdą a fałszem, i że w religiach niechrześcijańskich są niewątpliwie błędy, których trzeba się wyrzec. Co jak co, ale akurat katolicyzm nie ma według Guittona niczego szczególnego do zaoferowania; po prostu wnosi on swój wkład w pogłębianie wartości immanentnie zawartych w każdym doświadczeniu religijnym. Dla muzułmanina nawrócenie oznacza stawanie się bardziej muzułmaninem, dla żyda – stawanie się bardziej żydem, dla buddysty – buddystą. To, że nikogo nie chce się nawracać, stało się komunałem. Unikamy proponowania komukolwiek, by przeszedł do Kościoła katolickiego; byłby to przejaw godnego ubolewania prozelityzmu.

Nowość owej postawy nie ulega wątpliwości. Przełomowy z tego punktu widzenia był soborowy dekret *Ad Gentes* w sprawie misji (preambuła, art. 1). Podkreśla się w nim, że to podejście podyktowane jest aktualnym „porządkiem rzeczy", *z którego wynikają nowe warunki dla ludzkości* (*ex quo nova exsurgit humanitatis condicio*); przy czym nie zrezygnowano z tradycyjnych formuł

odnoszących się do misji, np. „przyprowadzenie do wiary Chrystusowej". Niemniej na płaszczyźnie teoretycznej ta zmiana podejścia *czyni misje czymś całkowicie zbędnym.* Nowość, o której mowa, wpisuje się w ogólny paradygmat, w ramach którego za nieaktualne uznaje się to, że religię katolicką cechuje jakaś szczególna transcendencja. Jednoczenie rozdzielonych chrześcijan dokonuje się na zasadzie podążania ku „pełnemu Chrystusowi", obecnemu w głębi każdego chrześcijanina dzięki łasce chrztu. Można poniekąd domniemywać nadprzyrodzony charakter takiego podążania ku jedności. Ale jeśli również niechrześcijanie mają zjednoczyć się z chrześcijanami – nie poprzez bycie pociągniętym przez Chrystusa, który jest w Kościele katolickim, lecz przez pogłębienie własnej wiary – oznaczałoby to, że Chrystus, będący nieodzowną zasadą ekumenii, znajduje się w głębi ich naturalnego jestestwa, jakby na dnie ich świadomości. Dochodzimy w ten sposób do zanegowania wymiaru nadprzyrodzonego, a przynajmniej do zrównania płaszczyzny naturalnej z płaszczyzną łaski nadprzyrodzonej. Zasada zbawienia nie pochodzi już z góry *(cœlitus)*, lecz z głębokości *(funditus)*; jest immanentnie zawarta w ludzkiej naturze, jaśnieje w ciemnościach ludzkiego wnętrza[421].

Nie rozwiał tych wątpliwości Paweł VI. W swoich *Rozmowach* ze wspomnianym już J. Guittonem przypomniał wprawdzie, że „jest tylko jeden Kościół, który stanowi centrum [ekumenicznej] konwergencji; jedyny Kościół, w którym wszystkie Kościoły powinny się zjednoczyć". Ale *zjednoczenie się w Kościele*, to nie to samo, co połączenie się z istniejącym Kościołem. A gdy następnie (uczyniwszy zadość swej powinności stróża jedynej wiary) Paweł VI zastrze-

[421] Zgodnie z taką właśnie koncepcją, którą można określić mianem *teokrazji*, w Mszale Niedzielnym na 1983 r., ogłoszonym przez Episkopat Francji, znalazł się tekst modlitwy powszechnej, w której wierni mają się modlić „wraz ze Świętymi wszystkich wiar i niewiar, *avec les Saints de toutes croyances et incroyances*" (str. 483)!

ga się: „ale miłość każe nam szanować wszystkie wolności", nie dodaje, że ani sumienie, ani wolność, nie są autonomiczne, i że katolicyzm nie jest religią wolności, lecz prawdy.

252. Naturalistyczny charakter ekumenizmu w przypadku niechrześcijan. – Doktryna Sekretariatu ds. Religii Niechrześcijańskich.

Teza, że religia jest obecna w świadomości każdego człowieka w formie immanentnego światła, opiera się na prologu Ewangelii według Św. Jana. Do czasów Rosminiego należała ona do tez najwszechstronniej zbadanych w ramach katolickiej spekulacji teologicznej. O ile jednak Słowo rozumiane jako światło, które udziela się naturze, stwarza przesłanki, by doceniać wartości cywilizacji niechrześcijańskich, o tyle nie daje żadnych podstaw do tego, by stwierdzać ich samowystarczalność w kontekście zbawienia.

Tymczasem JE Rossano, szef Sekretariatu ds. Religii Niechrześcijańskich, w dwóch dużych artykułach zamieszczonych w *L'Osservatore Romano* redukuje działalność misyjną Kościoła do dialogu prowadzonego „nie po to, żeby nawracać, lecz po to, żeby zgłębiać prawdę". W numerze z 13 stycznia 1971 czytamy: „Aby wzrastać zgodnie z Bożym zamysłem, Kościół *potrzebuje* wartości, jakie zawarte są w religiach niechrześcijańskich". Nie jest to teza nowa. Wyraża pogląd tych, którzy chcą utożsamiać porządek cywilizacji z porządkiem religii, które trzeba – przeciwnie – bardzo ściśle rozróżniać. Implikuje ona, że w religiach niechrześcijańskich drzemie ukryty *pierwiastek chrześcijański*; wystarczy zatem zgłębiać naturalny Logos, by w końcu kiedyś dotrzeć do transcendentnego Boga-Człowieka i do nadprzyrodzonej łaski. I tak np. Islam miałby zawierać ziarno chrześcijaństwa, któremu trzeba tylko stworzyć odpowiednie warunki, by wykiełkowało i wzrastało[422].

[422] Biskup Capucci, łaciński patriarcha Jerozolimy, stwierdził w wywiadzie dla włoskojęzycznej Telewizji Szwajcarii wyemitowanym dn. 11 września 1982 r.,

Podobnie więc, jak w przypadku procesu jednoczenia chrześcijan, również tu nie rozumuje się w kategoriach zaakceptowania prawdy chrześcijańskiej, lecz w kategoriach zgłębiania i dojrzewania prawdy, która ukryta jest w każdej religii. W dekrecie *Ad Gentes* głosi się: „wszystko, cokolwiek z prawdy i z łaski przechowało się pośród narodów dzięki tajemniczej obecności Boga, zostaje (w wyniku działalności misyjnej) uwolnione od skazy zła i powraca do swego źródła – Chrystusa. Cokolwiek więc dobrego zasiane jest w sercach i w duszach ludzkich oraz kryje się w obrzędach religijnych i w cywilizacjach nie tylko nie ginie, lecz zostaje uzdrowione, wyniesione i wydoskonalone".

Przytoczona wcześniej wypowiedź biskupa Rossano z jednej strony narusza istotny filar eklezjologii, a z drugiej kłóci się z prawdą teologiczną.

Co do pierwszego aspektu, biskup zdaje się podważać samowystarczalność Kościoła, jeśli chodzi o zbawianie ludzi, sugerując, że Kościół katolicki *potrzebuje* innych religii. Widzimy tu ewidentne pomylenie religii z cywilizacją. To, że cywilizacje – budowane wysiłkiem człowieka, w miarę jego zawsze ograniczonych możliwości – są wzajemnie powiązane i od siebie zależne, a nadto wyrastają ze wspólnego pnia, którym jest natura ludzka, nie oznacza, że to samo można odnieść do religii. Religia katolicka nie jest owocem naturalnych przemyśleń narodów, lecz owocem nadprzyrodzonym, którego nie może zrodzić natura ludzka, choćby najgłębsza. Mamy więc tutaj do czynienia z sofizmatem polegającym na podstawieniu pod pojęcie „religii" znaczenia „cywilizacji". Przy okazji zagubiony został transcendentny wymiar chrześcijaństwa. Biskup Rossano zdaje się nie wiedzieć o tym, że Kościół jest doskonałą społecznością, posiadającą wszelkie niezbędne środki do

---

że wszyscy ludzie są dziećmi Kościoła i że Papież nie robi *żadnej* różnicy między muzułmanami a chrześcijanami.

realizacji swojego celu. Z jego słów wynika, że Kościołowi czegoś brakuje, a mianowicie potrzeba mu wartości, światła, dorobku innych religii. Podkreślmy raz jeszcze, że cywilizacja, to nie religia, a cywilizacja uniwersalna – nawet gdyby istniała – byłaby czymś różnym od powszechnej, uniwersalnej religii.

Ta sama wypowiedź szefa Sekretariatu ds. Religii Niechrześcijańskich podważa katolickość, czyli właśnie uniwersalność Kościoła. Kościół, któremu czegoś nie dostaje, który musi zostać dopełniony, a więc nie tylko rozszerzony, ale i wyposażony w jakieś szersze zaplecze duchowe, nie może być uznany za powszechny[423]. O tym rzekomym braku samowystarczalności i pełni mówił też biskup Sartori, profesor dogmatyki na Wydziale Teologii Uniwersytetu w Mediolanie, podczas wykładów poświęconych „uwspółcześnieniu" (*aggiornamento*). Stwierdził on: „Katolicyzm odkrył swoją częściowość w jej relacji do powszechności. A więc zarazem odkrył Całość, na którą składa się chrześcijaństwo"[424]. Innymi słowy, biskup Sartori uważa chrześcijaństwo za jeden z wielu możliwych, historycznych wariantów, poprzez które realizuje się naturalna religia powszechna, w którą wymiar nadprzyrodzony jest jakby wchłonięty i „znaturalizowany".

253. Teoria „implicytnych chrześcijan" w ramach nowego ekumenizmu.

W art. 2 deklaracji soborowej *Nostra Aetate* został przytoczony słynny fragment Ewangelii Św. Jana o „świetle, które oświeca każdego człowieka". Jest ono tam traktowane jako fundament każdej religii. Ojcowie Soboru nie wspominają jednak ani słowem o

[423] Z kolei o. Spiazzi oświadczył podczas wykładu wygłoszonego na forum *Civiltà cattolica*, że „żaden Kościół nie może się w pełni utożsamiać z Chrystusem; stąd konieczność uznania przez wszystkie Kościoły potrzeby konwergentnego dążenia ku centrum, którym jest nasz Odkupiciel" (*OR* z 27 stycznia 1982).
[424] Za kwartalnikiem *Vita e pensiero*, wrz.-grudz. 1977, str. 74-77.

tym, co Jan Paweł II nazwie tajemnicą (stawiając ją tuż obok tajemnicy Wcielenia), a mianowicie o fakcie, że owo światło zostało przez ludzi odrzucone. Skoro tak, nie może ono pozostawać fundamentem każdej religii (*OR* z 26-27 grudnia 1981). W rozważaniu na temat Bożego Narodzenia Papież podkreślił, że podczas tego święta towarzyszy nam wiara w narodziny Człowieka-Boga, a zarazem niepojęta tajemnica, że swoi Go nie przyjęli, nie przyjęła go znaczna część ludzkości. Ale warto zwrócić uwagę, że na Soborze nie mówiono o świetle nadprzyrodzonym, lecz o „pełni światła". Naturalizm wyzierający z dwóch wspomnianych dokumentów (*Ad Gentes* i *Nostra Aetate*) znajduje odzwierciedlenie także w warstwie terminologicznej: przede wszystkim uderzające jest to, że ani razu nie występuje w nich przymiotnik „nadprzyrodzony"[425].

W dokonywanym z tej perspektywy opisie wyznań niechrześcijańskich nie mogło zabraknąć akcentowania tego, co uniwersalne, charakterystyczne dla zmysłu religijnego ludzkości niezależnie od czasów i kultur – a więc m.in. tego, co wspólne dla Islamu i chrześcijaństwa. Porównując obie te religie Sobór podkreślał wiarę w Opatrzność, w jedynego i wszechmocnego Boga, w Sąd Ostateczny. Ale równocześnie zignorował fakt, że w Islamie odrzuca się Trójcę Świętą i boskość Chrystusa, czyli dwie zasadnicze prawdy chrześcijaństwa, których przyjęcie jest koniecznym warunkiem zbawienia.

Innym istotnym problemem, równie skrzętnie ukrywanym w ramach nowego ekumenizmu, jest problem *zbawienia niewiernych*, który od stuleci nurtował teologów i często bywał rozpatrywany łącznie z kwestią *liczby* przeznaczonych do zbawienia. Boskie Słowo, które od momentu Wcielenia jest równoznaczne z Chrystusem, stanowi źródło wszystkich wartości w świecie stworzonym; przeto pójście za Słowem – czy to w porządku naturalnym, czy w porządku nadprzyrodzonym – zawsze jest podążaniem za tą samą

[425] Zob. *Konkordancje*.

zasadą. Dlatego Campanella, który uczynił z Chrystusa, jako uniwersalnego rozumu, fundament całej swojej filozofii, w Nim też znajdował motyw misyjności: „Chrystus nie jest sekciarzem, jak przywódcy innych narodów, lecz Bożą mądrością, Bożym słowem i umysłem, a więc Bogiem, który odziedziczył ludzkość, stając się narzędziem naszego odrodzenia i odkupienia. Wszyscy ludzie, jako rozumni dzięki pierwszemu rozumowi, którym jest Chrystus, są chrześcijanami *implicite*; winni oni dawać temu wyraz *explicite* w religii chrześcijańskiej – jedynej religii, w której człowiek prawdziwie skierowany jest ku Bogu"[426].

Pomysł, by uznawać niewierzących za „implicytnych chrześcijan", wypłynął ponownie, aczkolwiek bez powoływania się na Campanellę, na gruncie nowatorskiej teologii; zaczęto tam właściwie lansować ideę „bezimiennych chrześcijan": mieliby oni opowiadać się za Chrystusem mocą nieuświadomionego pragnienia, i dzięki temu mieliby być także zbawieni[427].

254. Krytyka nowego ekumenizmu. – Piętno pelagiańskie. – Podważenie sensu misyjności.

Główne zastrzeżenie, jakie budzi nowy ekumenizm, jest związane z jego cechami „pelagiańskimi": wyraźnie widać tu skłonność do ogołacania chrześcijaństwa z jego wymiaru transcendentnego. Tym, co zbawia, nie jest już łaska, czyli szczególne samoudzielenie się Boga poprzez jego wkroczenie w historię, lecz *uniwersalne* samoudzielanie się Logosu na płaszczyźnie naturalnej, poprzez światło rozumu. W ten sposób porządek idealny zostaje utożsamio-

[426] Romano Amerio, *Il problema exegetico fondamentale del pensiero campanelliano*, in „Rivista di filosofia neoscolastica", 1939, str. 378 i nast.

[427] Takie tezy rozpowszechniane są przez szkołę Karla Rahnera - por. *„Das Christentum und die nicht-christlichen Religionen"* (*Chrześcijaństwo a religie niechrześcijańskie*) in: *Schriften zur Theologie*, Kolonia 1972) oraz *„Hörer des Wortes"*, Salzburg 1937.

ny z porządkiem realnym. Wszelako zwrócenie się ku naturalnym wartościom – leżącym u źródła cywilizacji – to nie to samo, co skierowanie się ku wartościom nadprzyrodzonym, które są rdzeniem chrześcijaństwa. Trudno nie dostrzec gwałtownego „przeskoczenia" z jednej płaszczyzny na drugą; w efekcie twierdzi się, że chrześcijaństwo jest immanentnie zawarte we wszystkich religiach. Tymczasem nie jest możliwe odkrycie tego, co nadprzyrodzone, wyłącznie dzięki naturalnemu światłu rozumu, gdyż to w wyniku nadzwyczajnej ingerencji Boga w historię, owa wiedza o rzeczach nadprzyrodzonych zostaje człowiekowi zaszczepiona, odciśnięta w głębi jego stworzonego umysłu – ale nie z niego przecież wyrasta[428].

Ponadto nowy ekumenizm stawia pod znakiem zapytania misyjność Kościoła. Skoro ludy i narody posiadają ukrytą we własnych religiach prawdę, która zbawia, głoszenie jej przez chrześcijaństwo staje się zbyteczne i może być raczej odczytane jako próba przejęcia rządu dusz, a nie pozyskania dla prawdy, którą ludy i tak już posiadają. A przecież Kościół głosząc Ewangelię nie głosi swej własnej nauki. Zresztą i Chrystus nie przepowiadał Dobrej Nowiny w swoim imieniu (por. Jn, VII, 16). W ramach neo-ekumenizmu chrześcijaństwo nie tylko nie wchłania pozostałych religii – jak słusznie zauważył Gioberti – lecz daje się wchłonąć przez nie. Biskup Rossano mówi wprost o „wiecznie problematycznym charakterze podmiotowości chrześcijańskiej", co jest formułą niweczącą pewność wiary i zaszczepiającą religii pyrronizm[429].

---

[428] Utrzymywanie (por. *OR* z 11 stycznia 1972), że „Sobór raz na zawsze rozprawił się z przesądem, jakoby tylko katolicy byli w posiadaniu prawdy", jest więc zuchwałe i fałszywe: oznacza sprowadzenie szczególnej łaski Chrystusa do uniwersalnej natury wartości ludzkich. Z kolei twierdzenie, że Kościół nie jest monolitem, świadczy o ignorowaniu faktu, że Kościół opiera się zawsze na jednej i tej samej Opoce – tak w świecie widzialnym, jak i niewidzialnym.

[429] Idea synkretyzmu wdziera się dziś nawet do liturgii. Zorganizowane przez ruch katolicki *Komunia i Wyzwolenie* spotkanie w Rimini, które odbyło się w

Zgodnie z systemem katolickim to cywilizacja (czyli w obecnej rzeczywistości: usilne lansowanie rozwoju techniki) powinna uznać prymat orędzia ewangelicznego. Paweł VI stwierdził (*OR* z 25 paźdz. 1971), że błędem jest stawianie na pierwszym miejscu „promocji i wyzwalania człowieka". Nie zmienia to faktu, że taki właśnie, odwrócony porządek aksjologiczny, zdaje się wyznaczać kierunek działań posoborowego Kościoła.

O. Basetti Sani napisał w dziele zatytułowanym *„Renovatio"* (1971, str. 292), że Koran jest księgą natchnioną. Zaś biskup Yves Plumey zapewnia, że „niezależnie od różnic w obszarze dogmatyki i moralności, chrześcijaństwo i Islam głoszą te same prawdy i dążą do tego samego celu"[430].

Chciałbym też przytoczyć fragment recenzji jednego z dzieł R. Panikkara, która ukazała się na łamach *L'Osservatore Romano* z 28 lipca 1977 r.: „Hinduizm jest już zwrócony ku Chrystusowi i zawiera *de facto* symbol rzeczywistości chrześcijańskiej." Jeśli tak jest istotnie, działalność misyjna Kościoła może dotyczyć co najwyżej alfabetyzacji, rolnictwa, melioracji, problemów higieny – a zatem być działaniem cywilizacyjnym, a nie religijnym. Taka idea misji bez misyjności przyświecała w 1974 r. Światowemu Dniu Misyjnemu, którego organizatorzy rozprowadzali w setkach tysięcy egzemplarzy następującej treści ulotkę: „Dzień Misyjny: Cóż to oznacza?

---

sierpniu 1982 r. pod hasłami przyjaźni między narodami, zamieniło się w „kolokwium, w którym wzięli czynny udział także protestanci, buddyści, żydzi itd. Umożliwiło ono wymianę religijnych doświadczeń, różnych z powodu odmienności wyznań, lecz mających wspólny mianownik dzięki odkrywaniu w drugim człowieku pokładów sacrum" (OR z 30-31 sierpnia 1982). Takie kładzenie nacisku na wymiar ponadreligijnej wspólnoty pozostaje w sprzeczności z nauczaniem Jana Pawła II, który w tych samych dniach podczas homilii wygłoszonej w katedrze Św. Marcina rozwinął następujący temat: „Dobro jest w świecie oddzielone od zła i przeciwstawia się mu z woli samego Boga".

[430] Na podst. cytatu w *„Ami du Clergé"*, 1964, str. 414.

Współpracę w wykorzenianiu nienawiści, wojen, głodu i nędzy. Współpracę w duchowym, ludzkim i społecznym zbawianiu narodów w świetle chrześcijańskiego przesłania. Czegóż potrzeba? Klinik położniczych, przytułków, szkół, szpitali, przychodni, sierocińców, domów starców, leprozoriów, sanatoriów dla gruźlików. Misjonarze oczekują wielkodusznego aktu solidarności." W powyższym apelu nie ma ani śladu religii katolickiej. Wszystko kręci się tu wokół antropocentrycznej dobroczynności. Owym wspólnym pierwiastkiem wszystkich ruchów religijnych ludzkości nie jest Chrystus – Bóg-Człowiek chrześcijańskiego Objawienia, lecz Chrystus – idealny człowiek naturalistycznego humanitaryzmu. Nic dziwnego, że misjonarze przestają przejawiać zainteresowanie misjami ukierunkowanymi głównie na problematykę przyziemną. Z drugiej strony nie powinno dziwić, że ów ekumenizm, którego spoiwem ma być odtąd czysto naturalna filantropia, doczekał się w Marsylii, z inicjatywy JE Etchégaraya, swoistego panteonu[431]. W tę samą logikę wpisuje się także fakt, iż podczas seminarium islamsko-chrześcijańskiego w Trypolisie kard. Pignedoli wniósł o włączenie do punktu 17 [wspólnej deklaracji] potępienie wszelkich misji mających na celu nawracanie – a to dlatego, że założyciele wszystkich religii są „bożymi posłańcami" (*OR* z 13 lutego 1976). Przypinanie gorliwym misjonarzom łatki prozelityzmu stało się w wielu środowiskach katolickich nagminne; przejęły one w tym względzie sposób myślenia Ekumenicznej Rady Kościołów. W swoim przemówieniu wygłoszonym podczas zgromadzenia ekumenicznego w Vancouver (lipiec 1983) jej sekretarz, pastor Potter, tak scharakteryzował owoce jej działalności w świecie chrześcijańskim: „Od nie-

[431] Pomysł przekształcenia jednej z kaplic katedry Notre-Dame de la Garde (Matki Bożej na Straży) w „centrum monoteizmu", co konkretnie miało polegać na usunięciu podobizn świętych i umieszczeniu w to miejsce fragmentów z Koranu i z Tory, wywołał oburzenie wśród wiernych, wskutek czego nie udało się go zrealizować w całości (*Itinéraires*, nr 205, str. 167).

ufności, wzajemnego nieuznawania się, prozelityzmu, apologetycznego przywiązania do własnej wiary, zdołaliśmy przejść do postawy wystrzegania się prozelityzmu, aby wspólne dawanie świadectwa Chrystusowi mogło dzięki temu stać się bardziej wiarygodne i szczere". Donosi o tym w numerze z 28 lipca 1983 r. watykański dziennik *L'Osservatore Romano*, nie dystansując się od powyższej tezy, a tym samym dając do zrozumienia, że współbrzmi ona ze stanowiskiem Kościoła katolickiego. Czy więc wobec takiego klimatu radosnego zbratania wszystkich religii należy uznać za szokujący fakt, że w centralnym punkcie terenu, na którym odbywały się owe spotkania ekumeniczne, wznosił się majestatycznie totem jednego z indiańskich plemion (*OR* z 31 lipca 1983)? W materiale na ten temat znalazł się bardzo wymowny śródtytuł: *Rozmaite kultury zmierzające ku jedynej wierze.*

255. Przekształcanie religii w cywilizację. – Ekumenizm Campanelli.

Jak widać, nowy ekumenizm dąży do radykalnego przesunięcia akcentu z płaszczyzny religii – wyrastającej z tego, co nadprzyrodzone – na płaszczyznę świecką. Czyni się wszystko, by religijna *ekumenia* była coraz silniej utożsamiana z humanistyczną *etnarchią* spod znaku ONZ. Nie kryje się z tym Ekumeniczna Rada Kościołów, która obrała za perspektywę „doprowadzenie do tryumfu praw człowieka, miast spierania się o *kwestie prawdy*" (*RI*, 1972, str. 887). Podczas IV Krajowego Kongresu Misyjnego kard. Ballestrero też jednoznacznie opowiedział się za rozwojem cywilizacyjnym, traktowanym jako właściwy i ostateczny cel misji. Zaznaczył on, że pojęcie misji „stało się uniwersalne, ponieważ dziś rozumiemy przez nie promocję człowieczeństwa; misjonarz głosi też wiarę, podążając ścieżkami ludzkiego postępu" (*OR* z 23 września 1982). Celem tego ekumenizmu nie jest już pociągnięcie całej ludzkości do Chrystusa jako Boga-Człowieka wprowadzającego w boską rzeczywistość, lecz absolutne postawienie na *racjonalność* (która, rzecz jasna, jest także promieniowaniem boskiego Logosu,

ale tylko *in puris naturalibus*, na płaszczyźnie czysto naturalnej). Możemy się o tym przekonać na każdym kroku, obserwując kolejne stadia postępu cywilizacyjnego. Jego wyznacznikami są rozwój techniczny oraz chęć panowania nad światem.

Ów ideał ziemskiej doskonałości został już w XVII stuleciu ujęty w solidny system w ramach teologii Tomasza Campanelli. Ale opierała się ona na założeniu, że chrześcijaństwo ma moc odrodzenia całego człowieka i przepojenia także wymiaru doczesnego taką doskonałością, jakiej nie jest w stanie wytworzyć sama natura. Chciał on w ten sposób odeprzeć zarzuty polityków ze szkoły Machiavelliego, według których dobrobyt narodów jest niemożliwy do pogodzenia z prawem chrześcijańskim. Dowodził on, że nawet doczesna doskonałość rodzaju ludzkiego jest owocem chrześcijaństwa. W swoim teokosmopolitycznym systemie Campanella utrzymał zasadniczy chrześcijański teocentryzm, podporządkowując wszystkie rzeczy doczesne religii (także papiestwu, które miało być uniwersalnym ośrodkiem władzy na ziemi), po to, aby zostały one skierowane ku celowi nadprzyrodzonemu. Owym ideałem kalabryjskiego filozofa i teologa było w gruncie rzeczy doprowadzenie rodzaju ludzkiego do jedności dzięki poddaniu go Chrystusowi, będącemu światłem zarówno naturalnym, jak i ponadnaturalnym. Jedność ta miała się dokonać nie poprzez stopniowe dojrzewanie wartości tkwiących w naturze, lecz poprzez radykalne zwrócenie się wszystkich ku Kościołowi katolickiemu. Dlatego rozprawa Campanelli *Quod reminiscentur*, ciekawy przykład teologii misyjnej, miała służyć temu, by przyciągnąć różne sekty ku jedynej religii, która jest nam „przydana", a mianowicie stanowi szczególny dar niebios, umieszczony w świadomości.

256. Wpływ nowej psychologii na neo-ekumenizm.

Jak podkreśla na łamach *L'Osservatore Romano* z 22 maja 1982 biskup ordynariusz Castellamare di Stabia, „obecne usytuowanie ruchu ekumenicznego ma niewiele wspólnego z miejscem,

jakie wyznacza mu tradycja w kontekście misyjnym". W rzeczy samej, nie chodzi w nim o wysyłanie misjonarzy do pogan; chodzi raczej o to, by każda religia wydobyła ze swej głębi utajonego w niej Chrystusa – przy czym impulsem powodującym wszystkimi ludźmi ma być *nieświadome pragnienie* nadprzyrodzonego Chrystusa; idąc za tym pragnieniem każdy może dojść do zbawienia.

Klasyczna teologia proponowała różne rozwiązania problemu zbawienia niewinnych pogan, np. tworząc koncepcję nadprzyrodzonego, nadzwyczajnego wspomożenia, albo kreśląc wizję naturalnej szczęśliwości w *otchłani* podobnej do tej, jaka miałaby być przeznaczona dla dzieci nieochrzczonych (*limbus puerorum*). Nikt jednak nawet w najśmielszych dywagacjach nie zakładał, że wiekuiste zbawienie mogłoby być osiągnięte bez łaski przydającej duszy wartość, jakiej ona nie posiada, czyli wprowadzającej ją w wymiar nadprzyrodzony. Niedorzeczność hipotezy, że z natury da się wykrzesać akt wykraczający poza naturę, przemawiała raczej za tym, że istnieją dwa cele ostateczne: jeden naturalny, a drugi nadprzyrodzony – co implikuje rozdwojenie, a więc brak docelowej jedności rodzaju ludzkiego. W każdym razie zbawienie było ukazywane w ścisłym powiązaniu ze światłem rozświetlającym ludzką świadomość. Nie mogło być więc mowy o tym, by jakakolwiek wartość w porządku moralnym, decydującym o wiecznym przeznaczeniu człowieka, lokowała się w podświadomości.

Tymczasem teoria mówiąca o nieświadomym pragnieniu Chrystusa lekceważy ów absolutny wymóg umiejscowienia wartości religijnych nie gdzieś w mrokach, lecz w samym „zenicie" inteligencji i woli. Skuteczność zbawienia zostaje tu uniezależniona od wyboru moralnego człowieka. A przecież wiemy, że warunkiem takiego wyboru jest świadomość i wolność. O wiecznym przeznaczeniu człowieka nie mogą decydować bezwiedne akty, uwarun-

kowane podświadomymi impulsami. Człowiek nie może zostać zbawiony bez uczynienia użytku z wolnej woli.

Paradoksalne jest też to, że owa koncepcja nieświadomego pragnienia kłóci się z całym systemem budowanym przez samych „odnowicieli": jak już wspominaliśmy, godność człowieka łączą oni ściśle z jego *samorealizacją*. Czyżby uważali, że samorealizacja ma ostateczne odniesienie właśnie do nieświadomości? Mamy tutaj dowód na to, że oddziaływanie niektórych doktryn psychologicznych poważnie wypaczyło katolicką soteriologię, wprowadzając do niej fałszywe pojęcie nieświadomego pragnienia, czyli – tak to chyba należy rozumieć – *woli nieprzejawiającej się w postaci aktu woli*, a tym samym pozbawionej wartości i zasługi.

257. Podsumowanie nowego ekumenizmu w dwóch artykułach zamieszczonych w „L'Osservatore Romano".

JE Piotr Rossano streścił nowy ekumenizm w dwóch artykułach, które ukazały się na łamach *L'Osservatore Romano* (z 17 listopada 1979 i z 11 października 1980). Pod względem zawartości merytorycznej niczym się one nie różnią, co jeszcze dobitniej świadczy o ich znaczeniu[432]. Skoncentrujemy się tu jedynie na punktach, które obrazują zmiany w podejściu do ekumenizmu.

Pierwszy punkt, na który pragnę zwrócić uwagę, całkowicie zmienia spojrzenie na genezę religijnych podziałów ludzkości. Wcześniej owe podziały były zawsze interpretowane jako skutek porzucenia przez człowieka *boskiej* zasady międzyludzkiej więzi. Grzech pierworodny, zrywając przymierze człowieka z Bogiem,

[432] Tezy obu tych artykułów zostały powtórzone w numerze 48 (z kwietnia 1982) *Biuletynu* wydawanego przez Sekretariat ds. Religii Niechrześcijańskich; biskup podkreśla tam, że celem Kościoła jest podtrzymywanie wszędzie zmysłu religijnego i kultu Bożego. Jest to cel naturalistyczny i synkretystyczny. Zob. też *OR* z 18 kwietnia 1982.

zburzył jednocześnie harmonię w relacjach między ludźmi; rozdzielił to, co było złączone. Tomasz Campanella[433], który wniósł najdonioślejszy wkład w teoretyczną systematyzację zagadnienia religijnego zjednoczenia ludzkości, głosił, że zasadą *metafizyczną* jest niebyt obejmujący wszystko, co skończone; że zasadą *historyczną* jest rozproszenie języków; że zasadą *teologiczną* jest grzech Adama, który – porażając umysły słabością, ignorancją i złością – doprowadził do rozmnożenia religii i ich oddalania się od jedności, w której umysły pozostawały jedynie dzięki boskiemu Logosowi, oświecającemu każdego człowieka. To, że ludziom wydaje się, iż oddają cześć Bogu czcząc skarabeusze i ekskrementy, składając w ofierze swoich rodziców, każąc swoim córkom prostytuować się w świątyniach, skazując kobiety na niewolnictwo w ramach poligamii, zawsze uważane było za konsekwencję grzechu[434]. Giambattista Vico twierdził, że przywrócenie zniweczonej przez grzech Adama jedności oznaczałoby koniec kultury (zob. VI Mowa Inauguracyjna). Niewątpliwie różnorodność była obecna w pierwotnym zamyśle Opatrzności i istniałaby nawet gdyby nad rodzajem ludzkim nie zaciążył grzech. Jednak wówczas nie towarzyszyłaby temu utrata jedności, rozdźwięki, wzajemna wrogość. Wówczas w *jedynej religii* występowałyby różnice, ale nie takie, które wypaczałyby jej istotę. Mogłyby one przypominać różnice między obrządkami, jakie mamy Kościele katolickim, ale nie np. różnice między buddyjskim panteizmem i nihilizmem a katolicką transcendencją, mię-

[433] Nowatorska teologia całkowicie ignoruje i przemilcza Campanellę.

[434] Bp Rossano nie zważa też na dokument Soboru Watykańskiego II, jakim był dekret *Apostolicam Actuositatem*. W jego art. 7 czytamy: „Dotknięci skazą grzechu pierworodnego ludzie częstokroć mylili się w sprawie prawdziwego Boga, natury człowieka i zasad moralności; przeto ludzkie obyczaje i instytucje uległy zepsuciu, a i osoba ludzka nierzadko była poniewierana (*Homines, originali labe affecti in perplures sæpe lapsi sunt errores circa verum Deum, naturam hominis et principia legis moralis: unde mores et institutiones humanæ corruptæ et ipsa persona humana non raro conculcata*)."

dzy politeizmem a monoteizmem, czy między islamskim monoteizmem a trynitarną religią chrześcijańską.

Tymczasem zdaniem biskupa Rossano wielość wyznań nie jest następstwem grzechu Adama, lecz była od początku przewidziana w zamyśle stwórczym. „Z czego bierze się, historycznie rzecz biorąc, wielość religii? Należy tu niewątplwie wskazać, oprócz złożoności religijnej materii, co nastręcza wiele szczegółowych problemów, na odrębności etniczne, na odmienność doświadczeń ekologicznych, historycznych i kulturalnych, na odległość celu i nieuchwytność przedmiotu, a także na ograniczoność ludzkiego podmiotu. Poza tym nie można pominąć kapitalnego wpływu założycieli i przywódców poszczególnych religii." Wielość religii, która zawsze budziła zgorszenie i była traktowana jako zniewaga względem Chrystusa – zwłaszcza w kontekście upragnionej jedności chrześcijan – tu została uznana za fakt wielce pozytywny, „owoc niewyczerpanego bogactwa rodzaju ludzkiego, który Mądrość Stworzyciela zróżnicowała przez wyodrębnienie osób, rodzin, narodów" (wprawdzie autor nie dodał: „religii", ale niewątpliwie również to miał na myśli). Wreszcie bp Rossano całkiem jednoznacznie konkluduje: „Każda religia odzwierciedla tradycyjny sposób, w jaki dany naród odpowiada na dary i natchnienia otrzymane od Boga." To, że wielość religii nie jest skandalem, wynika też z oficjalnej wypowiedzi przewodniczącego Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan, kard. Willebrandsa. Zawarł ją w liście skierowanym do Ekumenicznej Rady Kościołów z okazji kongresu w Vancouver w 1983 r.: „Dzisiaj różnorodność sposobów dawania świadectwa nie jest już uważana za oznakę podziałów w wierze, lecz za element, który może wzbogacać jej rozumienie (*OR* z 12 sierpnia 1983)."

258. Krytyka nowego ekumenizmu. – Podważenie sensu misyjności (cd.)

W owej doktrynie nie bierze się w ogóle pod uwagę grzechu Adama, który zapoczątkował w świecie królowanie patologicznej mnogości. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa Justyn i Ojcowie aleksandryjscy nauczali wprawdzie o tym, że boskie Słowo jest rozsiane wśród ludów ziemi, ale jednocześnie mówili o przyćmieniu zmysłu religijnego z powodu grzechu pierworodnego i z powodu działania diabłów, którzy – jak nauczał św. Augustyn – nakłaniali ludzi do tego, by otoczyli czcią ich samych albo też zwykłych śmiertelników[435].

Rozpoznawalne w świecie promieniowanie mądrości jest pozostałością pierwotnego systemu. Ale w głowie biskupa Rossano nie postała myśl, że coś w świecie uległo zepsuciu z powodu grzechu pierworodnego; w każdym razie motyw ten nie pojawia się ani razu w jego interpretacji zjawiska wielości religii. A przecież we wspomnianym już dokumencie soborowym (*Apostolicam actuositatem*) stwierdza się, że na przestrzeni dziejów rodzaj ludzki splamił się licznymi występkami, toteż „dotknięci skazą grzechu pierworodnego ludzie częstokroć mylili się w sprawie prawdziwego Boga". Jednak biskup Rossano za pierwotne uznaje wszystko to, co wtórne, a za naturalne i racjonalne wszystko to, co patologiczne i niedorzeczne.

Nieuchronną konsekwencją takiej koncepcji jest uznanie bezzasadności, czy wręcz niemożności prowadzenia misji. Skoro religie były od początku pomyślane jako mnogość wyznań, a każde z nich w swoisty sposób transponuje i wyraża te same, wrodzone impulsy, nie może być mowy o misyjności. Każde doświadczenie religijne czerpie wszak swój pozytywny charakter z tego wspólnego źródła; a że różnice stanowią – jak się dziś często powtarza – o

[435] Por. klasyczne dzieło o. Pinarda de la Boulaye pt. *L'étude comparée des religions* (*Studium komparatywne religii*), Paryż 1922, t. I, str. 54.

bogactwie, niemal zbrodnią byłoby zubażanie ludzkości poprzez wtłaczanie jej w jednolity szablon.

Klasyczny traktat *De vera religione* jest wobec tego przeżytkiem. Problem mnogości wyznań przestaje być problemem, gdyż w porządku określonym przez religijny pluralizm nie istnieje coś takiego, jak „prawdziwa religia". Jeśli już, stanowi ją to, co pulsuje podskórnie we wszystkich wyznaniach. A każde jest jej odblaskiem, równoprawną wykładnią.

„*Ortodoksyjny naturalizm*", jak wolno chyba nazwać koncepcję Campanelli, pozwala precyzyjnie prześledzić, w których obszarach nowoczesna teologia przekracza granice ortodoksji. Sam Campanella uznaje religię naturalną, a mianowicie religię odciśniętą przez Pierwszy Rozum w ludzkiej duszy i u wszystkich jednakową *(religio indita)*. Jednocześnie zakłada on, że ten powszechny, wrodzony „impuls" jest przemieniany w konkretne akty; innymi słowy następuje przejście z poziomu nieświadomości na poziom świadomości *(religio addita)*. Ale Campanella wyklucza, by te rozmaite sposoby wyrażania się religii były zawsze w równym stopniu uprawnione, zawsze bowiem może gdzieś czaić się błąd. Właśnie dlatego niezbędna jest religia objawiona przez Boga. „Religia stanowiona przez nas jest niedoskonała i czasami fałszywa, podczas gdy religia wrodzona (naturalna) jest doskonała i prawdziwa; a ponieważ zdarza się, że człowiek zbłądzi z powodu dodania czegoś, rzeczą Boga jest objawić religię i drogę wiodącą ku Niemu".[436]

Natomiast wedle koncepcji biskupa Rossano przeciwnie: chrześcijaństwo, islam, buddyzm, hinduizm itd. prawidłowo wyrażają aspiracje religijne człowieka i wszystkie są narzędziem zbawienia,

[436] *Metaphysicorum libri*, Parisiis, 1638, p. III, rozdz. 3, art. I, str. 204. „Religio, posita a nobis est imperfecta et falsa interdum, indita vero perfecta et vera: et quia contingit homines errare ob additas, idcirco ad Deum spectat religionem et iter ad se propalare."

„które religie te osiągają lub mogą osiągnąć"[437]. Pochodzą one bezpośrednio od Boga, „który powołał je do istnienia". Wprawdzie biskup zastrzega, że nie wolno mylić historycznego Objawienia, które nastąpiło w Słowie Wcielonym, z naturalnym objawieniem się twórczego Logosu, to by bowiem oznaczało, że Bóg objawił się inaczej – niekiedy w sposób diametralnie różny – w różnych religiach. Niemniej trudno, by JE Rossano wyparł się logicznych konsekwencji tego, co sam głosi, a mianowicie że owej różnorodności pragnął sam Bóg, i że jest ona czymś, co ubogaca umysł ludzki. Trzeba też zwrócić uwagę na pomieszanie przez biskupa wymiaru naturalnego z nadprzyrodzonym; jest ono czymś wręcz nieuniknionym, skoro zamiennie używa się pojęć „Słowo" (Logos) i „Duch Święty", a religię chrześcijańską stawia się na tej samej płaszczyźnie, co pozostałe (sugerowana różnica etapu rozwoju bądź stopnia doskonałości nie oznacza jeszcze różnicy *istoty* lub gatunku).

Biskup Rossano najwyraźniej zdaje sobie sprawę, że z zaproponowanego przezeń systemu nie da się sklecić całości, która nie miałaby charakteru synkretystycznego. Toteż swój artykuł kończy stwierdzeniem, że do rozstrzygnięcia pozostaje jeszcze szereg kwestii:

- „Jak konkretnie pogodzić uniwersalność orędzia chrześcijańskiego z poszanowaniem dla tożsamości i duchowej tradycji innych wyznań;

- jak wierność poszczególnym, niechrześcijańskim tradycjom, pogodzić z wiernością Chrystusowi;

- jak ma się uniwersalne oświęcenie, którego źródłem jest Logos, do historycznego objawienia, znanego z kart Ewangelii;

[437] Zwróćmy uwagę na owo utożsamienie: „osiągają lub mogą osiągnąć"; zatem fakt i możność to jedno i to samo.

- i jak można uznać za narzędzie łaski chrystusowej taką tradycję religijną, która nie zna Chrystusa, a tym bardziej taką, która zdaje się występować przeciwko niemu?"

To, co biskup nazywa „problemami pozostającymi do rozstrzygnięcia", to przecież *kardynalny* problem, którego rozwiązaniu miał – jak się zdaje – służyć napisany przez niego artykuł. Otóż w świetle ortodoksji nie istnieje rozwiązanie tego kardynalnego problemu. Kwestia relacji między naturalnym a teandrycznym Logosem, między ekonomią naturalną a ekonomią nadprzyrodzoną, między chrześcijaństwem a religiami niechrześcijańskimi, to odwieczny problem prawdziwej religii, kluczowa kwestia katolickiej apologetyki. *Hic nodus!*

259. *Teologiczna słabość nowego ekumenizmu.*

Wcześniej już sygnalizowałem całkowite zniknięcie z soborowego horyzontu zagadnienia predestynacji. To samo można powiedzieć o nowym ekumenizmie. Poszukiwanie *prawdziwej religii* należy do zagadnień teodycei, czyli uzasadniania Bożego działania w świecie. W systemie katolickim predestynacja jest jedną z istotniejszych kwestii teodycei. Co prawda nie miejsce tu, by ją zgłębiać. Ale pragnę zaznaczyć, że nie jest możliwe poważne zajęcie się problemem zbawienia w ramach religii niechrześcijańskich, jeżeli abstrahuje się od podstaw teologicznych, które się z owym zagadnieniem wiążą. Gdyby Kościół radykalnie zmienił w tym zakresie swoje podejście i nauczanie, oznaczałoby to jego oderwanie się od fundamentów.

260. *Faktyczny stan ekumenizmu. – Od ekumenizmu religijnego ku ekumenizmowi humanitarnemu.*

Ekumenizm jest tym polem procesów posoborowych, gdzie skoncentrowało się bodaj najwięcej dwuznaczności, działań propa-

gandowych, i gdzie najbardziej widoczny jest *efekt „loquimini nobis placentia"*. Koło 1970 roku we Włoszech i w Szwajcarii przy wejściach do kościołów umieszczano plakaty ukazujące spotkanie Pawła VI z Patriarchą Atenagorasem. Tytuł informował o tym, że „600 milionów katolików spotkało się z 250 milionami prawosławnych". Pozostawmy kwestię nieścisłości statystyk. Ale trzeba przypomnieć – prócz faktu, że Patriarcha rozporządza bardzo niewielką jurysdykcją – oświadczenie, jakie padło z jego ust tuż po spotkaniu z Papieżem: „w tym procesie jednoczenia nie może być mowy o podążaniu jednego Kościoła ku innemu, lecz wyłącznie o podążaniu wszystkich Kościołów ku wspólnemu Chrystusowi i o odbudowie jednego, świętego, katolickiego i apostolskiego Kościoła" (*ICI*, nr 311 z 1 maja 1968, str. 18).

W tym spotkaniu ekumenicznym główna trudność Kościoła katolickiego polega na bardzo uszczuplonym rdzeniu własnej, tradycyjnej doktryny, jaki mu pozostał. Wprawdzie te resztki doktryny nie pozwoliły Kościołowi katolickiemu zasiąść w Ekumenicznej Radzie Kościołów, gdzie obowiązuje zasada równości (parytetu). Ale duch soborowy, któremu przyświecała idea jedności religijnej, opierał się nawet tym resztkom. Wydaje się, że wymóg ekumeniczny urósł do rangi nadrzędnego kryterium także w sprawach teologicznych. Katolickie prawdy powinny być zgodne z oczekiwaniami niekatolików, jak stwierdził bez ogródek kard. Siri na łamach *Renovatio*, 1970, str. 489. Z powodu tej wewnętrznej sprzeczności na wszelkich spotkaniach i dyskusjach rzadko dotyka się sedna omawianych zagadnień, a jeśli już, to bardzo oględnie – mimo optymistycznego, nierzadko tryumfalnego tonu komentarzy i komunikatów wydawanych po każdym posiedzeniu komisji teologicznej[438].

[438] JE Gouet, biskup pomocniczy Paryża, wspólnie z Wielkim Muftim Francji i z kalwińskim pastorem odbył spotkanie z uczniami gimnazjum w Montgeron. Na

Paweł VI, który na przekór swemu marzycielskiemu charakterowi nauczył się realnie oceniać sytuację, ostatecznie rozwiał złudzenia w dramatycznym przemówieniu, zamieszczonym w numerze *L'Osservatore Romano* z 19 stycznia 1978 r.: »Trudności w przywracaniu autentycznej jedności między różnymi wyznaniami chrześcijańskimi są tak wielkie, *że paraliżują wszelkie ludzkie nadzieje na jej historyczne osiągnięcie*. Pęknięcia, jakie nastąpiły, okrzepły i stały się zinstytucjonalizowane do tego stopnia, że nierealna wydaje się jakakolwiek próba odbudowania organicznej jedności ciała, o którym pisał św. Paweł (Ef, IV, 16), z Chrystusem jako głową. Problem jedności chrześcijan wydaje się nadto *nierozwiązywalny* i z tej przyczyny, że chodzi w nim o jedność prawdziwą. Nie sposób zaakceptować nieuprawnionych, pluralistycznych interpretacji świętego słowa „jedność". [...] Ów wymóg sprawia, że w obliczu faktycznych i historycznych uwarunkowań, w jakich tkwią poszczególne odłamy chrześcijaństwa, *wszelkie ekumeniczne nadzieje zdają się zawodzić: historia nigdy się nie cofa.*« (DC, nr 1735, z 5 lutego 1978, str. 106) Nie widząc przesłanek nadziei w tej skomplikowanej sytuacji, na której swe piętno odcisnęła historia, Papież wzywa do nadziei nadprzyrodzonej, teologicznej: przemówienie swoje kończy zdając się całkowicie na moc modlitwy[439].

---

koniec rozdał wszystkim medalik z wygrawerowanym zwojem Tory, chrześcijańskim Krzyżem i muzułmańskim Półksiężycem (*L'Aurore* z 15 marca 1971).

[439] Tym słowom Papieża zadał kłam synod grecko-melchicko-katolicki w 1975 r., przegłosowując na wniosek JE Zoghbiego, arcybiskupa Baalbek, projekt rezolucji, w której ubolewa się nad utworzeniem katolickich Kościołów wschodnich pozostających w jedności ze Stolicą Apostolską i postuluje „podwójną komunię", na mocy której katolicy zostaliby włączeni w struktury patriarchatu grecko-prawosławnego (od którego odłączyli się rzekomo „bez wystarczającego powodu"), nie zrywając swojej więzi z Biskupem Rzymu. Podczas synodu wyrażono też oczekiwanie, że nauczanie Soboru Watykańskiego I w sprawie prymatu Papieża zostanie „zrewidowane". Stolica Apostolska ów projekt odrzuciła. Zob. Eliasz Zoghby, *Tous schismatiques?*, Bejrut 1981.

Z kolei w przemówieniu z 20 stycznia 1965 r., skomentowanym przez redaktora *Relazioni Internazionali* (nr z 1965 r., str. 125), w którym Paweł VI objaśnia tę zawiłą materię, stwierdza, że optymistami są ci, którzy jej dokładnie nie znają, ci jednak, którym nieobce jest jej podłoże doktrynalne, historyczne i psychologiczne, rozumieją, że aby się z owym problemem uporać, „trzeba będzie dużo czasu i zapewne szczególnej, *niemal cudownej* interwencji Bożej łaski". Nie po raz pierwszy ten Papież, skonfrontowany z dylematami stojącymi przed Kościołem, włącza w swoje prognozy cudowne zrządzenie Opatrzności.

Realizmu nie zabrakło też w przemówieniu Jana Pawła II z 21 stycznia 1982 r., w którym przypomina on, że różnice między poszczególnymi wyznaniami chrześcijańskimi nie są czymś błahym lub wydumanym: „Chodzi tu nie tylko o odziedziczone z przeszłości uprzedzenia, lecz nierzadko o odmienne oceny zakorzenione w głębokich przekonaniach, sięgające sumień. Na to nakładają się nowe trudności" (*DC* 1824 z 21 lutego 1982, str. 196). Do tych trudno usuwalnych różnic nawiązywał już podczas Soboru Watykańskiego II (na 76 Zebraniu) arcybiskup Poznania[440] w swym jakże ważnym wystąpieniu. Przypomniał wówczas, że kością niezgody jest przede wszystkim prymat Papieża, a prócz tego celibat księży oraz sposób interpretowania Eucharystii. „Nie jest tak – zwracał uwagę arcybiskup – że protestanci nie znają Kościoła katolickiego. Owszem, znają go dobrze i uważają za główną przeszkodę na drodze ku jedności."[441]

---

[440] Antoni Baraniak – *przypisek tłumacza.*

[441] Wreszcie realizmem były podyktowane słowa Karla Rahnera, wypowiedziane w Bazylei w zborze protestanckim Św. Piotra dn. 20 stycznia 1982 r.: „Albo należy skonstatować, że poszczególne wyznania nijak nie dadzą się z sobą pogodzić; albo trzeba zadowolić się jednością wyznawaną półgębkiem; albo też uznać, że różne wyznania wiary są w gruncie rzeczy wyznaniami jednej i tej samej wiary."

Obecny stan ekumenizmu, którego promowanie odbywa się kosztem faktycznej rezygnacji z krzewienia wiary, jawi się aż nazbyt wyraźnie w przemówieniu Jana Pawła II wygłoszonym 14 lutego 1982 r. podczas podróży apostolskiej do Nigerii. Nie ma tam śladu nawracania na wiarę Chrystusową. Natomiast w przesłaniu skierowanym do przywódców muzułmańskich, którzy nie raczyli go nawet przyjąć ani nań odpowiedzieć, znalazło się wezwanie do zgody między obiema religiami, „ażeby działać na rzecz harmonii i jedności narodowej" i aby „świat, jako powszechna cywilizacja miłości, zaczął zmierzać w dobrym kierunku" (*DC* 1825 z 7 marca, str. 245). Jak już wcześniej zauważyliśmy, światowa jedność i zgoda nie są dziś traktowane jako idee religijne, lecz cywilizacyjne, a co najwyżej jako pojęcia z dziedziny religii naturalnej, gdzie bierze się pod uwagę wyłącznie wymiar doczesności. Tak oto ekumenizm religijny zamienia się niepostrzeżenie w ekumenizm humanitarny, gdzie poszczególne wyznania stanowią pewne formy historyczne – równoprawne, podlegające zmianom konwencje. Lansowana od pewnego czasu *religijna organizacja* rodzaju ludzkiego zaczyna być wzorowana na organizacji świeckiej. Za jej hasło przewodnie mogłyby posłużyć słowa proroka Micheasza (IV, 5), do których w styczniu 1964 r. nawiązał prezydent Izraela Szazar, żegnając papieża Pawła VI kończącego swój pobyt na Ziemi Świętej: „Niech wszystkie narody występują w imię swojego boga, a my będziemy występować w imię Pana, Boga naszego." (*DC* 1417 z 2 lutego 1964, str. 177)[442].

[442] Jeszcze wyraźniejsze akcenty synkretystyczne pojawiły się w wypowiedzi kard. Lustigera, arcybiskupa Paryża. W wywiadzie udzielonym 3 lutego 1981 r. gazecie *France-Soir* stwierdził on: „Jestem żydem. Dla mnie obie religie są jedną i tą samą religią". Natychmiast zareagował na to Wielki Rabin Francji Jakub Kaplan: „Dla nas nie można być jednocześnie żydem i chrześcijaninem." To samo podkreślał jego następca René-Samuel Sirat: „Nie można w sposób uprawniony mówić o religii judeo-chrześcijańskiej. Albo się jest żydem, albo się jest chrześcijaninem." Jakże ostro rysuje się tutaj kontrast między kimś, kto zagubił sens istot, a kimś, kto go zachował!

ROZDZIAŁ XXXVI

SAKRAMENTY. CHRZEST

261. *Zmiana w teologii sakramentów.*

Zmiana nastąpiła oczywiście w całym porządku liturgii i we wszystkich obrzędach sakramentalnych. Jednak pragnę się tutaj skoncentrować w szczególności na wprowadzonych bądź proponowanych zmianach, które bezpośrednio wpływają na znaczenie sakramentów. Przede wszystkim chcę zwrócić uwagę na pewien konsekwentny kierunek zmian – a mianowicie zawsze chodzi o wyeksponowanie (poszerzenie) elementu subiektywnego, z równoczesnym zredukowaniem wartości ontologicznej. Nie odchodząc od klasycznej definicji sakramentów jako *widzialnych znaków rzeczywistości nadprzyrodzonej, sprawiających to, co oznaczają*, podkreśla się wagę samego znaku, natomiast spycha się na dalszy plan rzeczywistość, którą oznacza. W dodatku czyni się z sakramentu *znak faktów subiektywnych* – tego, co dzieje się z podmiotem tak, jak on sam to odbiera.

Jako że we wszelakim stworzeniu odbija się stwórczy Logos (jest to pewien „odblask świętości"), możliwe jest przyjęcie szerokiej definicji sakramentu jako *znaku sacrum*. Wówczas można utrzymywać, że wszystko jest sakramentem. Jednak poza ową „sakramentalnością" stworzonej natury, w religii chrześcijańskiej znane są sakramenty w ścisłym tego słowa znaczeniu, gdzie Bóg, ustanawiając porządek nadprzyrodzony, bierze określone rzeczy, gesty, słowa, by posłużyć się nimi jako narzędziami uobecniania rzeczywistości nadprzyrodzonej.

Są przeto dwa elementy składowe sakramentów: rzeczywistość nadprzyrodzona udzielana człowiekowi – co dokonuje się w konkretnych znakach – i znaczenie tej rzeczywistości. Nie ulega wątpliwości, że kiedy zabraknie ontologicznego elementu nadprzyrodzonego, desygnatem sakramentu (czyli tym, co on oznacza) będzie wyłącznie to, co *podmiot odczuwa* otrzymując sakrament, a więc czysto subiektywna zmiana. Element ontologiczny znika. Pozostaje jedynie symbol, dający co najwyżej chrześcijaninowi sposobność do wzbudzenia w swym sercu aktu wiary lub do jej uzewnętrznienia. Jednakże następuje przesunięcie rzeczywistości sakramentalnej do sfery psychologicznej i egzystencjalnej – a tym samym wypaczenie jej.

Próbę zredukowania wymiaru nadprzyrodzonego daje się zauważyć w odniesieniu do wszystkich sakramentów. Ale chciałbym zilustrować tę kwestię na przykładzie sakramentu chrztu, Eucharystii i małżeństwa, gdzie owa tendencja i jej skutki wydają się najbardziej czytelne.

262. Teologia chrztu i praktyka chrzcielna na przestrzeni wieków.

Subiektywistyczny charakter posoborowej teologii chrztu świętego ujawnia się w podważaniu celowości chrzczenia małych dzieci. Podejście to opiera się na naturalistycznej zasadzie, że otrzymywanie sakramentów winno być rezultatem wolnego wyboru i że konieczne jest, aby skutek, jaki sakrament wywiera na duszę, wiązał się z zaangażowaniem bądź poruszeniem psychiczno-moralnej świadomości człowieka.

Liczne źródła historyczne potwierdzają, że w Kościele zawsze chrzczono małe dzieci, również w apostolskich czasach ewangelizacji pogan, chociaż ze względu na masowe nawrócenia chrzty dorosłych wysuwały się wówczas na plan pierwszy; cała związana z tym propedeutyka, a więc nauki dla katechumenów, skrutynia, egzorcyzmy i rozmaite próby, oddziaływuje na to, jak sprawowany

jest obrzęd chrztu, aż po obecne czasy. Niemniej jest rzeczą oczywistą, że obowiązujący w przypadku dorosłych katechumenów wymóg, aby otrzymywali chrzest wyłącznie w wyniku świadomej decyzji oraz po tym, jak wykazana została dojrzałość ich wiary i gotowość pójścia za Chrystusem, nie może być stosowany w odniesieniu do małych dzieci, niezdolnych do spełnienia takich warunków. Owa niezdolność nie powinna jednak być przeszkodą w udzieleniu im sakramentu chrztu.

W czasach św. Augustyna często zwlekano z chrztem dzieci do momentu, gdy osiągną wiek dorosły – nawet, jeśli wychowywały się w rodzinie katolickiej. Narzuca się tutaj przykład samego Augustyna, a także św. Ambrożego. Ale zwyczaj ten stanowił paradoksalną konsekwencję ówczesnego, nadmiernego rygoryzmu moralnego i dyscypliny, jaka była stosowana wobec ochrzczonych[443]: ci, którzy dopuścili się publicznie poważnych występków, byli skazywani na dotkliwe, publiczne kary, a niekiedy musieli odpokutowywać za swe przewiny do końca życia. Z *Wyznań* świętego dowiadujemy się, że to opóźnianie chrztu skrywało w rzeczywistości pewne poluzowanie moralne, nierzadko chęć „folgowania sobie"; wspomnijmy chociażby o postawie tych, których określa się mianem *„grabatarii"*: byli to poganie wstrzymujący się z nawróceniem do ostatniej chwili, w nadziei otrzymania chrztu na łożu śmierci. Jednak od V wieku upowszechniła się reguła udzielania sakramentu chrztu *quam primum* – tak szybko, jak to możliwe, a więc bardzo małym dzieciom, noworodkom. Została ona usankcjonowana dekretami Kościoła i cesarzy – tak, iż za zwlekanie z przyniesieniem dziecka do chrztu rodzicom groziły nawet kary. Nie powinno to dziwić: w społeczeństwie chrześcijańskim dopuszczenie do tego, by dziecko zmarło nie otrzymawszy chrztu, musi być

[443] Por. Św. Augustyn, *Wyznania*, księga I, rozdz. XI: „Niech robi sobie, co chce, wszak nie jest jeszcze ochrzczony, *Faciat quod vult, nondum enim baptizatus est.*"

traktowane jako coś bardzo poważnego, brzemiennego w skutki przede wszystkim dla dziecka, skoro chrzest jest warunkiem wiecznego zbawienia.

Od czasów kontrowersji pelagiańskiej żywo rozprawiano nad *limbusem* (otchłanią), czyli miejscem, w którym – jak mniemano – przebywają po śmierci nieochrzczone dzieci. Jednak zagadnienie to wykracza poza ramy tematyczne niniejszej książki.

Obowiązek jak najszybszego chrzczenia niemowląt doprowadził do podzielenia ceremonii chrztu na dwie części: sam sakrament udzielany był przez dowolną osobę bezpośrednio w domu, gdzie dziecko się narodziło (było to „pokropienie" lub „polanie wodą", występujące do dziś w niektórych dialektach); oprócz tego w późniejszym terminie było odprawiane w kościele specjalne, uroczyste nabożeństwo. W czasach, gdy do chrztu przystępowały z reguły osoby dorosłe, działo się to w ściśle wyznaczonym okresie liturgicznym – na ogół na Wielkanoc lub w Zielone Świątki. Odkąd jedak upowszechniła się praktyka chrzczenia małych dzieci, przestano stosować w tym względzie ograniczenia.

263. Dążenie „odnowicieli" do subiektywizacji chrztu.

W ramach nowoczesnej teologii chrztu usiłuje się przesunąć środek ciężkości z *obiektywnego* charakteru łaski na *subiektywny* aspekt wolności, zaś zbawcze działanie chrztu próbuje się uzależnić od uświadomienia sobie daru wiary przez osobę przyjmującą chrzest. Stąd bierze się cała polemika wokół udzielania go małym dzieciom: ponieważ nie są one świadome tego, co się nad nimi sprawuje i co w nich samych się dokonuje, nie jest jakoby spełniony istotny warunek skutecznego otrzymania sakramentu.

Należy tu przypomnieć, że gdy chodzi o chrzest dzieci, Kościół zawsze podkreślał znaczenie elementu podmiotowego – osobistego przyzwolenia. Jednak w tym przypadku przychodzi tu z

pomocą wola i wiara dorosłych, podających dziecko do chrztu. Wiara ta jest wiarą Kościoła. To wiara innych, a nie dziecka, które jeszcze nie jest świadome; ale z drugiej strony jest to także wiara dziecka, jako tego, które nie jest wyizolowaną *monadą*, lecz członkiem wspólnoty rodzinnej; ta zaś jest organiczną częścią Kościoła, w którym wszystkie członki są ożywiane i utrzymywane w jedności przez Ducha Świętego[444].

Niemniej zarówno w chrzcie, jak i w każdym innym sakramencie, występuje ów drugi element, niebędący w żadnym stopniu elementem subiektywnym (zakorzenionym w podmiocie). Przekracza on zdolności moralne człowieka i wywołuje skutek niezależny od stanu duchowego czy też od postawy woli – rzecz jasna, obok skutków, jakie wynikają z tego stanu i z tej postawy[445]. W tym właśnie, *głównym* skutku, ziszcza się słynna przepowiednia proroka Jeremiasza (XXXI, 33): „Umieszczę swe prawo w głębi ich jestestwa i wypiszę na ich sercu". Została tu zaznaczona różnica między sakramentami abrahamowymi, a sakramentami Nowego Przymierza. Pierwsze są czysto materialne i nieskuteczne, drugie natomiast duchowe i skuteczne: ich skutkiem jest wyrycie Bożego prawa we wnętrzu człowieka. Ów skutek, który jest na ogół określany w katechizmach jako *niezatarte znamię*, „dotyka istoty duszy" bądź „porusza najgłębsze moce ducha" (różne szkoły proponowały tu różne określenia), jednak jego zasadniczą cechą jest to, że ma charakter nadprzyrodzony oraz że przemienia tego, który otrzymuje sakrament chrztu: człowiek ten rodzi się na nowo poprzez wszczepienie w Chrystusa. To odrodzenie z wody chrztu dokonuje się w

[444] W czasach reformy karolińskiej przypisywano tak szczególne znaczenie owemu elementowi podmiotowemu, że zalecano (co oczywiście mijało się z celem), by także dzieci towarzyszyły dorosłym w katechezach, skrutyniach i w całym procesie przygotowań katechumenów do chrztu.

[445] Chrzest jest skuteczny nawet wówczas, gdy przyjmujący go jest w stanie grzechu śmiertelnego (Gasparri, *Catechismus*, str. 197).

dziecku poza jego świadomością, wolą i aktywnym udziałem: powoduje niezwykłą przemianę i ugruntowuje nowe skłonności, chociaż wymyka się całkowicie percepcji. Jak widać, doktryna katolicka stoi na antypodach subiektywizmu, który wszystko sprowadza do świadomości i do samorealizacji, a gardzi wszystkim, co nie wypływa z ludzkiej osobowości[446]. W świetle katolickiej koncepcji chrzest daje człowiekowi zadatek nadprzyrodzonych cnót – a więc jeszcze nie w *akcie*, lecz w *możności* – by uzdolnić chrześcijanina do przemieniania owych [potencjalnych] cnót w konkretne, świadome i wolne akty w miarę jego rozwoju duchowego. Charakterystyczne dla naszych czasów redukowanie całego człowieka do świadomości i do zmysłowości absolutnie kłóci się z katolicką teologią. Głębokie przeobrażenia, jakich łaska udzielona w momencie chrztu dokonuje w ludzkiej duszy, przydając jej niezwykłej wartości, nie mogą zostać zaakceptowane przez nową teologię, gdyż nie rozgrywają się na płaszczyźnie psychicznej i nie uczestniczy w nich żaden z tych osobistych aktów, które zgodnie z posoborową antropologią są głównym probierzem ludzkiej wartości.

Tendencja do rezygnowania ze chrztu niemowląt na rzecz chrzczenia osób dorosłych zdaje się być logicznym następstwem odrzucenia idei zależności, która jest jedną z kluczowych idei katolicyzmu. W systemie zakładającym prymat podmiotu nie ma miejsca dla łaski chrztu jako czynnika działającego niezależnie od podmiotu.

Nie będę dalej rozwijał tego tematu, jednak na koniec nie mogę nie podzielić się z czytelnikiem refleksją, że również w tym przypadku wysuwane przez „odnowicieli" tezy teologiczne są po-

[446] Podobny subiektywizm przebija z *Oświadczenia biskupów francuskich w sprawie chrztu dzieci*, w którym twierdzą oni, że należy przemyśleć zasadność chrzczenia niemowląt, oraz opowiadają się za tym, by młodzi ludzie byli wprowadzani w tajemnicę Chrystusa zmartwychwstałego wieloetapowo. Cóż, równierz Katarzy i Albigensi odraczali chrzest dzieci, argumentując to koniecznym udziałem świadomości (*Esprit et Vie*, 1966, str. 503).

chodną określonych założeń filozoficznych. Zanegowanie teorii *możności* i *aktu* prowadzi nieuchronnie do zaprzeczenia, że w ochrzczonym dziecku zostaje złożony zadatek cnót, czyli możność, która powinna przemieniać się w akty w miarę dalszego rozwoju człowieka. Także wpojona dziecku wiara nie istnieje, bo nie jest widzialna: myślenie to stanowi logiczną konsekwencję usunięcia z *Wyznania Wiary* słów „widzialnych i niewidzialnych (*visibilium et invisibilium*)".

264. Chrzest „in fide parentum".

Innym przejawem subiektywizmu jest modna dziś teoria, że dziecko, które nie zdążyło zostać ochrzczone, mimo to jest zbawione i osiąga szczęście wieczne mocą wiary swoich rodziców, którzy zawierzają je Bogu. Nie jest to w Kościele katolickim teoria nowa; jej czołowym orędownikiem był kard. Cajetan. Jednak sposób jej ujmowania przez teologów-odnowicieli zawiera element niweczący skuteczność samego sakramentu. Ich wersja wspomnianej teorii każe po pierwsze utożsamiać pragnienie jakiejś rzeczy z jej uzyskaniem, po drugie uzależnia wszystko od osobistej intencji, a po trzecie wypacza katolicką doktrynę *chrztu pragnienia*. Zgodnie z nią można taki chrzest uznać wyłącznie w przypadku osobistego pragnienia tego, kto domaga się chrztu, a nie pragnienia innej osoby, która pragnie za niego. W każdym razie obecna liturgia zakłada, że dzieci nieochrzczone należą do Kościoła, gdyż obok obrzędu pogrzebowego przewidzianego dla dzieci ochrzczonych została stworzona osobna forma obrzędu na okoliczność pogrzebu dziecka nieochrzczonego.

ROZDZIAŁ XXXVII

EUCHARYSTIA

265. Eucharystia w świetle dogmatów katolickich.

Eucharystia jest szczytem religii katolickiej, najwyższą formą obcowania z sacrum. Wobec niej wszystkie pozostałe sakramenty to raczej *sakramentalia*, jawiące się poniekąd jako obrzędy przygotowawcze. W świetle katolickiej nauki tajemnica faktycznego wkroczenia osoby Jezusa Chrystusa w historię niczego nie ujmuje z Jego struktury bytu niestworzonego i bytu stworzonego, a tylko stanowi ich przedziwne dopełnienie. Wartości przepełniające Trójcę Świętą zostają tu jakby zwieńczone i odzwierciedlone w rzeczywistości stworzonej. Jest najwyższym wyrazem Mocy Bożej ów cud przeistoczenia, gdzie po konsekracji nadal pozostają *akcydensy* chleba i wina, zaś Ciało Chrystusa, rozdzielane wiernym, jest obecne równocześnie w wielu miejscach. Zauważmy także owo szczególne dopełnienie się Mocy Bożej w stworzeniu, które zostaje uzdolnione do sprawowania tego cudownego przeistoczenia, a zarazem otrzymuje pokarm krzepiący siły duchowe – zadatek chwały.

Dalej, Eucharystia jest szczytem Mądrości, gdyż oprócz samoudzielenia się Boga stworzeniu po pierwsze poprzez to, że w osobie Chrystusa stał się człowiekiem, a po drugie poprzez działanie łaski, postanowił Bóg posługiwać się tak przedziwnym środkiem sakramentalnego samoudzielania się pod postaciami zwykłego pokarmu, spożywanego przez człowieka. Podobnie, jak w wyniku Wcielenia *pozostała w Chrystusie natura ludzka, ale nie osoba ludzka*, całkowicie wchłonięta przez Osobę Boską, tak w Eucharystii *pozostają akcydensy chleba i wina, ale nie ich substancja*, gdyż

po przeistoczeniu podtrzymuje je substancja Przenajświętszego, bosko-ludzkiego Ciała. Nadto Eucharystia przymnaża mądrości człowiekowi, bowiem nasz umysł rozmyślając nad tą boską tajemnicą wznosi się ponad to, co dostępne jego zmysłowej naturze, by sięgnąć wymiarów i pojęć czysto duchowych.

Jest wreszcie Eucharystia dopełnieniem się Bożej Miłości, gdyż Miłość nieskończona – ta, która udzieliła się już w dziele stworzenia, w unii hipostatycznej i w niewyczerpanych skarbach łask – pragnęła raz jeszcze się udzielić, aby człowiek, posilając się Ciałem Chrystusa, mógł gościć w swoim sercu Bóstwo. Jakże w końcu nie wspomnieć, że Eucharystia przymnaża miłości przyjmującemu ją człowiekowi – tak, iż staje się on zdolny odpowiedzieć na nieskończoną Miłość Boga swoją miłością, która przemierza bezkresne przestrzenie, aby zatopić się w Tym, który jest Dawcą Miłości[447].

266. Teologia Eucharystii.

Jakakolwiek interpretacja dogmatu eucharystycznego nie może podważać *prawdziwej obecności* Ciała Chrystusa w Przenajświętszym Sakramencie. To jest główne kryterium jej miarodajności. Jeżeli ją podważa, musi z miejsca zostać odrzucona. Jednak w niniejszej książce, z uwagi na jej ściśle określony cel, nie mogę zająć się zgłębianiem rozmaitych, często karkołomnych koncepcji teologicznych, jakie w tej materii proponowano.

Podkreślmy raz jeszcze z całą mocą: istotą tajemnicy eucharystycznej jest to, że Ciało Chrystusa – a tak naprawdę *cały* Bóg-Człowiek (Ciało, Krew, Dusza i Bóstwo) – jest za sprawą konsekracji faktycznie uobecniany. I tak cała substancja chleba przemienia się w substancję tego Ciała. Nie jest Ono obecne w swojej „właściwej" ilości, w jakiej występuje w podstawowym porządku

[447] W powyższych rozważaniach oparłem się na fragmentach dzieła T. Campanelli *Theologia*, księga XXIV, rozdz. 12, art. 7, str. 46 i nast. (Rzym 1966).

pokarm, który podtrzymuje życie cielesne, zaczyna *oznaczać* ciało Chrystusa; z tym idzie w parze nowy *cel*, jakim jest podtrzymywanie duchowego życia chrześcijanina. Trudno się zgodzić, by owa *transsignifikacja* i owa *transfinalizacja* bardziej uwydatniały osobowy charakter tego, co dokonuje się w Eucharystii. Wszak w przypadku *transsubstancjacji* (przeistoczenia) Chrystus daje siebie na pokarm; z miłości staje się żertwą ofiarną. A ofiarowanie swojej własnej istoty (substancji) jest przecież wznioślejszym i bardziej ofiarnym aktem niźli nadanie innego znaczenia tej samej substancji. Już pomijam fakt, że ta zmiana, która nie ma być zmianą substancji (czyli przeistoczeniem), kłóci się zarówno z Pismem Świętym, jak i z definicją Soboru Trydenckiego. Za to pozwolę sobie zwrócić uwagę, że w systemie proponowanym przez „odnowicieli" znika głębia tajemnicy. Mimo usilnego podkreślania, że cel wpisany jest jakoby w samo jądro bytu rzeczy, nie są oni w stanie sprawić, by cel i znaczenię nie były czymś wtórnym, przydanym pierwotnej substancji chleba. To oczywiste, że naturalny chleb ma na celu to, by być dla człowieka pokarmem. Ale nie polega on na tym celu, gdyż idea (a w tym przypadku: cel) nie może być utożsamiana z substancją. Chleb, którego celem nie byłoby stanie się pokarmem, nie byłby chlebem. Jednak to przeznaczenie otrzymuje chleb dzięki swej wewnętrznej *konstytucji substancji zdatnej do spożywania*. Czysta transfinalizacja jest więc *zmianą relacji* i zawsze implikuje uprzednie istnienie rzeczy, która musi istnieć *jako taka*, zanim wejdzie w jakąkolwiek *relację*.

268. Odejście od adoracji.

Główną i zamierzoną konsekwencją wiązania tajemnicy eucharystycznej wyłącznie ze zmianą *znaczenia i celu* tego, co zjawia się na ołtarzu, i utrzymywania, że co do substancji chleb i wino pozostają niezmienione, jest pozbycie się przedmiotu adoracji, a tym samym wyeliminowanie samej adoracji. Skoro znaczenie rzeczy

jest metaforyczne i czysto intencjonalne, zaś cel – przy całkowitym ignorowaniu przyczyny sprawczej – nie ma innego oparcia poza umysłem, w którym się rodzi, trudno znaleźć w chlebie eucharystycznym coś, co czyniłoby go godnym uwielbienia. Co innego w przypadku chleba prawdziwie przeistoczonego w ciało Chrystusa: wówczas akt adoracji znajduje konkretny powód i rzeczywisty przedmiot. Wiemy, że można adorować byty (a ściśle rzecz biorąc: byty osobowe), nie zaś relacje, aspekty, metafory. Przeto jeśli Eucharystia jest tylko nowym „aspektem", a nie nowym, rzeczywistym obiektem, adoracja staje się bezprzedmiotowa. Kiedy w ramach pogańskiego politeizmu pojęcia idealne i abstrakcyjne, takie jak *dobroć*, *piękno* czy *sprawiedliwość*, stawały się przedmiotami kultu, niemal automatycznie zamieniały się w osoby. Cześć nie była więc oddawana owym abstrakcyjnym pojęciom, lecz kierowała się ku osobowym bytom – stąd Gracje, Furie itp.

Do wyeliminowania substancji, usunięcia przedmiotu kultu, dochodzi zniesienie aspektu trwania, ponieważ trwanie jest właściwością substancji – nie istnieje bez niej. *Symboliczne* Ciało, dawane jako symboliczny pokarm, dopełnia swego przeznaczenia w fakcie spożycia go. Jeżeli wartość eucharystycznego chleba ogranicza się do bycia symbolem pokarmu, nie pozostaje nic wartościowego w sakramencie, który nie został spożyty. Stąd szerzące się ostatnio wśród chrześcijan mniemanie, że gdy stół uczty eucharystycznej został uprzątnięty, nie pozostaje nic boskiego, co winno się umieścić w *tabernakulum*. Lecz jeśli – przeciwnie – chleb nie jest czystym symbolem, lecz rzeczywistą i prawdziwą *substancją*, sakrament trwa nadal także po zakończeniu uczty eucharystycznej.

269. Pozaliturgiczne sprawowanie Eucharystii.

Upadek kultu eucharystycznego daje się zauważyć zarówno podczas mszy – ponieważ spożywa się chleb i wino jakby ukradkowo, nie adorując ich w sposób jawny – jak i poza nią, gdyż do

rzadkości należy dziś wystawianie Hostii, przestaje się odprawiać nabożeństwa czterdziestogodzinne itp. Unika się ich, traktując je nieomal jak wynaturzenia. I choć w encyklice *Mysterium Fidei* z 1965 r. i w instrukcji *Eucharisticum Mysterium* z 1967 r. Kościół zaleca adorowanie Najświętszego Sakramentu zarówno publicznie, jak i prywatnie (poza liturgią) jako poszerzenie chrześcijańskiej pobożności, której centrum pozostaje msza święta, widzimy przecież, jak szybko odchodzi się od tego kultu pod wpływem fałszywych doktryn i przy bierności biskupów, którzy często starają się być aż nadto spolegliwi i układni. W 1980 r. Jan Paweł II skierował do wszystkich książąt Kościoła list *„Dominicæ cenæ"*, gdzie wyraził ubolewanie z powodu „tych, którzy wskutek niekiedy jednostronnego lub błędnego stosowania zaleceń Soboru Watykańskiego II mogli wywołać zgorszenie i niepewność co do doktryny Kościoła oraz do czci należnej temu Wielkiemu Sakramentowi". Również w dążeniu do tego, by odwrócić fatalną tendencję, Papież podarował Kongresowi Eucharystycznemu, który odbywał się w 1981 r. w Lourdes, nie tradycyjny kielich z pateną, lecz monstrancję, która jest paramentem ściśle związanym z kultem Najświętszego Sakramentu, a używanym wyłącznie poza mszą[452].

Niewątpliwie ten zanik zwyczaju adorowania Najświętszego Sakramentu zarówno podczas mszy, jak i poza nią, jest konsekwencją *desubstancjalizacji* Eucharystii, która została pozbawiona wartości aktu ofiarnego i zredukowana do uczty, wspólnego świętowania, braterskiej agapy. Ten regres próbuje się uzasadniać powrotem do najstarszych tradycji. Co prawda wiadomo, że do XI wieku Eucharystia była przechowywana (podobnie zresztą, jak i dziś) przede wszystkim w celu niesienia Pana Jezusa umierającym. Ale ta główna intencja nie może ujmować Sakramentowi charakte-

[452] Por.: *Congrès eucharistique Lourdes 1981*, Paryż 1981, str. 100, oraz artykuł kard. Józefa Siri, w którym załamuje on ręce nad „wyraźnym upadkiem kultu eucharystycznego" (*Renovatio*, 1982, nr 1, str. 5).

ru tajemnicy, która z samej swej istoty jest godna uwielbienia. Nie wolno też cofać Kościoła wstecz[453], do niższego stadium rozwoju i niższego stopnia poznania tajemnic wiary – z czym idą w parze odpowiednie formy kultu. Jak już wcześniej stwierdziliśmy, historyczny rozwój wiary i pobożności wiąże się z coraz głębszym poznawaniem Objawienia. Jeśli odrzuci się tę prawidłowość, zacznie „kanonizować" nie zasady, które są niezmienne, lecz jakieś stadium rozwoju, wstrzymując żywy nurt Kościoła, unicestwi się znaczną część teorii i praktyki związanej z chrześcijańskimi dogmatami, które przecież są dziś dużo bardziej rozwinięte, niż były u zarania Kościoła czy w Wiekach Średnich.

270. Zanik poczucia sacrum.

Jeżeli uznaje się, że chleb eucharystyczny jest po prostu chlebem, któremu został tylko przydany nowy cel, wówczas Przenajświętszy Sakrament – którym jest Żywy Bóg – jest podeptany i zniweczony.

Sposób, w jaki lud Boży odnosił się do Najświętszego Sakramentu, zmieniał się w zależności od epok, ale zawsze towarzyszyła temu nabożna cześć, bogobojność, religijna wrażliwość i czułość, tak obce nowatorskiej tendencji, by widzieć w Eucharystii „braterską ucztę", podczas której świętuje się miłosne zjednoczenie całej

[453] Cześć dla Najświętszego Sakramentu była powszechna od XIII w., kiedy wystawiania Hostii do adoracji domagał się lud (do czego był zachęcany przez niektórych świętych, np. św. Franciszka z Asyżu, wielkiego miłośnika tego kultu), aż po czasy, w których żył i działał Karol de Foucauld. Adorowanie Chrystusa obecnego w Eucharystii było powodem tworzenia fundacji religijnych i tematem wielu dzieł sztuki. Stało się też istotnym elementem pobożności ludowej. W XVIII w. dziełko św. Alfonsa z Liguori pt. *Nawiedzanie Najświętszego Sakramentu* doczekało się jeszcze za życia autora 24 wydań, a po jego śmierci, w samym tylko XIX w., 95 wznowień. Zob. studium Georgesa Roche pt. *Kult Najświętszego Sakramentu poza mszą* zamieszczone na łamach *Esprit et Vie*, 1982, str. 273 i nast.

wspólnoty[454]. Niektórzy teologowie posuwają się nawet do stwierdzenia, że obecność Jezusa w Najświętszym Sakramencie sprowadza się do duchowej obecności Chrystusa we wspólnocie, kiedy bracia zbierają się w Jego Imię[455].

Ukazywanie Wieczerzy Pańskiej jako celebrowanie przyjaźni, które ma się odbywać w atmosferze radości, doprowadziło w ostatnich czasach do świętokradczych spotkań, nazywanych często agapami. Cechuje je duża przypadkowość np. jeśli chodzi o miejsce sprawowania Eucharystii, arbitralność w doborze materii (postaci), niefrasobliwy sposób celebracji, nierzadko improwizacja i brak odpowiednich kwalifikacji celebransa bądź jego asysty. Stanowi to wielki skandal i jest bynajmniej nie radosnym, lecz bolesnym obrazkiem z życia wspólnoty katolickiej. Ostatnia Wieczerza była kulminacyjnym aktem Miłości Boga do człowieka, ale była wydarzeniem tragicznym. Odbywała się w przeczuciu, że oto Bóg zostanie zabity. W cieniu zdrady, której zapowiedź wielce zatrwożyła uczniów Jezusa. Rozważali oni w sercach, czy zdołają dochować wierności swemu Nauczycielowi[456]. Podczas owej wieczerzy Jezus przeżywał już rozterkę, która osiągnie szczyt w Ogrójcu, kiedy to na ciele Boskiego Mistrza wystąpi krwawy pot. Sztuka chrześcijań-

---

[454] Na łamach *Giornale del Popolo* z 27 marca 1980 Franco Biffi, rektor Uniwersytetu Laterańskiego, napisał: „Msza jest łamaniem chleba, czyli dzieleniem się przyjaźnią i miłością w duchu wzajemnej służby." W artykule nie ma ani słowa o przeistoczeniu i o świętej ofierze eucharystycznej.

[455] Niechęć do adoracji jasno wynika z przeprowadzonej na dużą skalę ankiety (*ICI*, nr 564 z 15 lipca 1981, str. 26). W komentarzu ubolewa się nad „ekscesami Kontrreformacji"; ogólnie dominują akcenty świadczące o traktowaniu Eucharystii w kategoriach czysto symbolicznych.

[456] Żaden spośród obecnych uczniów nie był pewien, czy to nie on zdradzi. Każdy zwraca się do Jezusa z pytaniem: „Czyżbym ja?" (Mk, XIV, 18). Ową trwogę i niepewność doskonale oddaje słynne arcydzieło Leonarda da Vinci, znajdujące się w mediolańskim kościele Matki Bożej Łaskawej.

ska zawsze ukazywała Ostatnią Wieczerzę jako wydarzenie tragiczne, nigdy jako radosną biesiadę[457].

Desubstancjalizacja Eucharystii musiała odbić się negatywnie na czci i poszanowaniu dla Najświętszego Sakramentu. Tendencję tę po części odzwierciedla także reforma liturgiczna, której przyświecała bez wątpienia idea ekumenicznego konformizmu[458]. Skrócono do absolutnego minimum czas powstrzymywania się od jedzenia przed przyjęciem Komunii. Coraz rzadziej praktykowany jest ukłon, pocałunek, przyklęknięcie[459]. Najświętszy Sakrament przestał zajmować poczesne miejsce w świątyni. Tabernakulum z najwyżej położonego miejsca przeniesiono na miejsce najniższe (w wielu przypadkach nie znajduje się ono nawet w prezbiterium, lecz w bocznej kaplicy). Zbiorowe i indywidualne praktyki związane z pozaliturgicznym kultem eucharystycznym popadły w niełaskę i zapomnienie. Święto Bożego Ciała zniknęło z cywilnego kalendarza świąt, zaś procesja, niegdyś organizowana za dnia, dziś odbywa się po zmroku, jak gdyby kroczył w niej *naród stroniący od światła* (*lucifuga natio*). Jeśli chodzi o materię, z jakiej składa się hostia, dopuszcza się coraz częściej rozmaite produkty spożywcze, nie

---

[457] W swym przemówieniu z 9 czerwca 1983 r. Jan Paweł II stwierdził, że Eucharystia jest pamiątką śmierci, ale też Zmartwychwstania Chrystusa – a zatem pozwala nam ona uczestniczyć w chwalebnym życiu Zmartwychwstałego, i jest w związku z tym źródłem radości. To niewykluczone, niemniej wspominamy przy tej okazji przede wszystkim Ostatnią Wieczerzę i Mękę Naszego Pana, w którą Eucharystia jest bezpośrednio włączona.

[458] Brak szacunku i nonszalancja sięgnęły takiego dna, że biskupi austriaccy poczuli się zmuszeni wydać w tej sprawie specjalny dokument. Por. dziełko JE Grabera, biskupa Ratyzbony, pt. „Pięć ran dzisiejszego Kościoła", Ratyzbona 1977, str. 10.

[459] Ta oznaka czci nie tylko przestała być obowiązkowa, ale wręcz została zakazana: biskup ordynariusz Antigonish (Kanada) surowo zakazał przyjmowania Komunii na kolanach. *The Globe and Mail* (dziennik ukazujący się w Glasgow) z 19 sierpnia 1982.

wyłączając słodkich mas lub kremów[460]. Zdarza się, że święte inicjały są wytłoczone w postaci małych liter (minuskułą). *Przygotowanie*, a także *dziękczynienie* po Komunii, praktycznie wyszły z użycia[461]. Nie przypomina się o nakazie przystąpienia do Stołu Pańskiego w okresie wielkanocnym. Pomijam taki szczegół, że ławki zaopatrzone w klęcznik zostały zastąpione rzędami krzeseł. Ale przestaje się przywiązywać wagę do wymagania, by przed uczestnictwem w Eucharystii wyspowiadać się z grzechów ciężkich. Święte postaci przechodzą często przez niepowołane ręce, a Komunia bywa rozdzielana przez osoby niekonsekrowane. Niektórzy księża nader śmiało poczynają sobie z poświęconymi komunikantami, np. wysyłając je pocztą na adres wiernych, którzy zgłosili chęć przyjęcia Komunii[462]. O instrukcji *„de defectibus in celebratione missarum occurentibus"* z dawnego mszału mało kto dziś pamięta[463]. Słowem, nie sposób nie zauważyć tysięcy oznak świadczących o radykalnej zmianie podejścia do Eucharystii[464].

---

[460] W marcu 1961 r. w gazecie *North-West Catholic Progress*, będącej oficjalnym organem archidiecezji Seattle (USA), znalazł się następujący przepis na hostię: *„milk, Crisco, eggs, baking powder and honey"* (mleko, margaryna, jaja, proszek do pieczenia i miód).

[461] Kiedy św. Jan Bosco był dzieckiem, jego matka pilnowała, aby przed przystąpieniem do Komunii powstrzymywał się on od zabaw i gier towarzyskich. Zaś wielce szlachetny człowiek, jakim był Antonio Fogazzaro (1842-1911), już od pierwszych dni listopada przygotowywał się na przyjęcie komunii w Święto Niepokalanego Poczęcia (*Epistolario*, str. 328): twierdził on, że brak dostatecznych owoców Eucharystii wynika z nieodpowiedniego przygotowania.

[462] Por. oświadczenie ordynariusza Verdun (*L'Est républicain*, nr z 8 lutego 1977), który nie widzi nic złego w tej praktyce.

[463] Dawny mszał traktował o tych uchybieniach bardzo szczegółowo. Ale skoro Sakrament przestał być świętością, wady, jakie mogą ewentualnie wystąpić w sprawowaniu Eucharystii, tracą na znaczeniu.

[464] Por. zamieszczony na łamach *Esprit et Vie* (1971, str. 11) wykaz najczęstszych błędów i uchybień w odprawianiu mszy. O szeregu nadużyć, często świętokradczych, pisze kard. Renard w *Documentation catholique* (1972, szp. 933).

A ponieważ Eucharystia jest szczytem świętości i zjednoczeniem wszystkich serc w tym Jedynym, w którym jedność może się dokonać, należy zauważyć, że obecny kryzys Kościoła jest w gruncie rzeczy kryzysem Eucharystii, kryzysem wiary w Eucharystię. Tak właśnie można podsumować wszystkie odejścia od istoty religii, wszystkie zaniki poczucia sacrum, które w konsekwencji prowadzą do opisywanych w niniejszej książce zmian.

271. Eucharystia na przestrzeni wieków: uczucia nabożnej czci i bojaźni Bożej.

Zostawmy na marginesie dawne przypadki wypaczonych pojęć i nadużyć, a w szczególności kwestię sądowych i cudotwórczych zastosowań postaci eucharystycznych[465]. Istnieje aż nazbyt wiele dowodów, że Najświętszy Sakrament – częściej adorowany niż spożywany – powodował u wiernych głębokie uczucia wiary, miłości, czci i bojaźni Bożej. Diakon śpiewał: *Accedite cum fide, tremore et dilectione...* Uczucia te dotrwały aż do Soboru Watykańskiego II. Szła z nimi w parze praktyka religijna, w ramach której zalecano, by przyjmując Komunię wzbudzać w sobie akt wiary, czci, pokory, skruchy, dziękczynienia, nadziei i miłości – o czym świadczą chociażby stare książeczki do nabożeństwa.

To, jak wielką bojaźń Bożą wzbudzała Eucharystia (czego nie da się powiedzieć o dzisiejszych czasach, kiedy to wielu wiernych podchodzi do Stołu Pańskiego z taką samą niedbałością, z jaką maczają oni końce palców w kropielnicy), w osobliwy sposób pokazuje zachowanie ludzi po ogłoszeniu przez Berengariusza jego

---

Zdarzył się też - i to w zakonie - taki bulwersujący fakt, jak sąsiadowanie kaplicy z Najświętszym Sakramentem z latryną.

[465] Że wspomnę o słynnym kazaniu papieża Grzegorza VII skierowanym do cesarza Henryka IV po jego przybyciu do Kanossy. Podam też jako ciekawostkę, że w opactwie münsterskim (Gryzonia) malowidła z epoki karolińskiej przedstawiają św. Piotra rzucającego Najświętszy Sakrament psom, by je uspokoić.

herezji. Otóż kiedy w XI wieku Berengariusz oznajmił wszem i wobec, że na ołtarzu nie następuje żadne przeistoczenie – a więc pozbawił Eucharystię tego, co wzbudzało ową świętą bojaźń – reakcja wielu ludzi była zaiste niezwykła. Ówczesny kronikarz Witalis z Awersy tak zrelacjonował tamte wydarzenia: „Łotrzy podbiegali do Berengariusza uradowani, że uwolnił ich od tak wielkiej trwogi, albowiem zrozumieli, że Eucharystia nie jest na tyle boską rzeczą, ażeby po to, by ją przyjmować, musieli powstrzymywać się od przestępstw i zberezeństw"[466]. Widzimy, jak wielką moc miała wiara w prawdziwą obecność Chrystusa. Zachwianie tą wiarą sprawiło, że ludzie potracili całkowicie zmysł moralny. Eucharystia jako prawdziwe Ciało Chrystusa odstręczała od popełniania grzechów, ponieważ grzech uniemożliwiał jej przyjmowanie.

Chociaż ów aspekt „świętej bojaźni", jaki wiązał się z wiarą w przeistoczenie, nie umniejszał *miłosnego* wymiaru uwielbienia dla Najświętszego Sakramentu, odgrywał często pierwszoplanową rolę. Ortodoksyjna pobożność mieni się jednak całą gamą uczuć, toteż bywały momenty, kiedy właśnie uwielbienie wysuwało się na plan pierwszy. Ono to było bodźcem do zakładania nowych klasztorów, zwłaszcza żeńskich, których głównym celem była adoracja Jezusa eucharystycznego. Ale te nuty tkliwości nie były też obce prostemu ludowi. Świadczy o tym chociażby opracowanie poświęcone XV-wiecznym praktykom dewocyjnym, zamieszczone w dziełku biskupa Carlo Marcora pt. *Memorie storiche della diocesi di Milano* (1960, str. 185 i nast.). Duszy niewinnej i gorliwej wydaje się w momencie podniesienia, że nie widzi konsekrowanej Hostii, lecz Ciało Chrystusa. Wówczas brakuje jej słów, by wyrazić

[466] „Homines scelestos ad Berengarium concurrere solitos fuisse, qui laetabantur se magno metu liberatos, cum intelligerent eucharistiam non esse rem tam divinam ut propter eius perceptionem a sceleribus et flagitiis se continere deberent" (*PL*, 149, 1447).

wdzięczność za tę nadzwyczajną łaskę ujrzenia Pana. Przejęta do głębi, korzy się cała i rozpływa wskutek przepełniającego ją uczucia nabożnej czci.

Paweł VI stwierdził upadek kultu eucharystycznego w encyklice *Mysterium fidei* i w instrukcji *Memoriale Domini* z 20 maja 1969 r. Fakt ten przypisuje on bezpośrednio osłabieniu wiary, bo tylko „kiedy bardziej zgłębi się rzeczywistość i skuteczność tajemnicy eucharystycznej i prawdziwej obecności Chrystusa, można odczuwać w większym stopniu cześć wobec Sakramentu".

272. Kapłaństwo a zgromadzenie eucharystyczne.

Z uwagi na usytuowanie Eucharystii w centrum katolickiej tajemnicy, jej degradacja prowadzi do obniżenia rangi wszystkich pozostałych sakramentów, które ogniskują się wokół Eucharystii, przygotowują do uczestnictwa w niej. Uwidaczania się to jakże dobitnie w przypadku sakramentu kapłaństwa – wszak to święcenia kapłańskie uzdalniają człowieka *ontologicznie* do sprawowania misterium przeistoczenia. Wszystkie rzeczy i fenomeny rzeczywistości organicznej – również w sferze religijnej, która nas interesuje – tworzą określone konfiguracje, oparte na wielostronnych powiązaniach, których nie wolno zrywać.

Naświetliliśmy już wcześniej (por. § 80-82) kierunki ataku przypuszczonego na katolickie kapłaństwo przez „odnowicieli". Usiłują oni zrównać *powszechne kapłaństwo* chrześcijan, którzy z racji chrztu przeznaczeni są do sprawowania kultu Bożego, z *kapłaństwem sakramentalnym*, poprzez które specjalnie powołani chrześcijanie otrzymują szczególne znamię: jakby „ontologiczną pieczęć" uprawniającą ich do przemieniania chleba eucharystycznego w Ciało Chrystusa.

Ontologiczny wymiar kapłaństwa ściśle odpowiada ontologicznemu wymiarowi Eucharystii: nie ulega wątpliwości, że jeśli w

Sakramencie nie dokonuje się ontyczna przemiana substancji, lecz tylko zmiana znaczenia, zakotwiczona jedynie w porządku intencjonalnym, w osobie kapłana mającego sprawować nieontologiczną przemianę nie musi być umieszczany żaden dodatkowy, szczególny pierwiastek ontologiczny. Jeśli obecność eucharystyczna sprowadza się do duchowej obecności Chrystusa we wspólnocie, która gromadzi się w celu upamiętnienia Ostatniej Wieczerzy, *specyficznie kapłańskie czynności* są zbędne: sam fakt *synaksy* (zgromadzenia się ludu Bożego) jest wystarczającą przesłanką eucharystycznej obecności Chrystusa. Innymi słowy to nie jest tak, że kapłan jako ten, który w tym właśnie celu został ustanowiony i wyświęcony, dokonuje przeistoczenia. Przeciwnie: kapłan, jako równy wszystkim pozostałym członkom Kościoła, w ramach powszechnego kapłaństwa przewodzi symbolicznej przemianie sprawowanej przez całą wspólnotę.

Zredukowanie Eucharystii do synaksy, czyli zgromadzenia upamiętniającego ofiarę Chrystusa, jest konsekwencją art. 7 *Institutio generalis Missalis Romani*, tj. *Ogólnego wprowadzenia do Mszału Rzymskiego*, promulgowanego przez Pawła VI dnia 3 kwietnia 1969 r. Msza została tam zdefiniowana w następujący sposób: „Wieczerza Pańska, czyli Msza, jest świętym zgromadzeniem ludu Bożego zbierającego się pod przewodnictwem kapłana, aby sprawować pamiątkę Pańską." Definicja ta opiera się na słowach z Ewangelii według św. Mateusza (XVIII, 20): „Gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich." Nie ulega wątpliwości, że niesie ona z sobą treści dogmatyczne. Tymczasem jak wynika z wypowiedzi kard. Charlesa Journeta, Paweł VI miał przyznać się do tego, że podpisał dokument nie zapoznawszy się z ową definicją[467]. Jak wiadomo, większość dokumentów papieskich (co jest zresztą rzeczą dość zrozumiałą) przygotowują

[467] To samo twierdzi o. Joseph Boxler w *Mysterium fidei*, z lutego 1982.

współpracownicy Ojca Świętego [468]. Następnie Papież przegląda je, a niekiedy od razu zatwierdza, zdając się na uczciwość i kompetencję redaktora. Samo w sobie nie jest to czymś niesłychanym, choć okoliczności i charakter dokumentu, o którym mowa, sprawiają, że mamy tu do czynienia z precedensem. Osobiste zapoznanie się z dokumentem, który się podpisuje, jest jak najbardziej wymagane, przy czym rygory te mogą być poniekąd stopniowane w zależności od charakteru dokumentu. W tym przypadku był to załącznik do Konstytucji Apostolskiej.

Wspomniana definicja była pod pewnymi względami dwuznaczna. Również jej ortodoksyjność mogła budzić zastrzeżenia[469]. Na jej słabość wskazuje wewnętrzna analiza, a także fakt, że w kilka miesięcy po ogłoszeniu została odwołana i zastąpiona prawidłową formułą. Fakt wycofania orzeczenia dogmatycznego jest czymś bezprecedensowym. O ile zdarzało się Stolicy Apostolskiej formalnie odwoływać błędy natury praktyczno-politycznej, np. za Paschalisa II i Piusa VII, bezprzykładne jest tak szybkie unieważ-

---

[468] O relacjach między papieżami a ich współpracownikami, gdy chodzi o redagowanie dokumentów, dowiadujemy się co nieco z książki Nello Viana pt. *Il leone nello scrittorio* (Reggio Emilia 1980). Z zamieszczonych tam wzmianek dotyczących Leona XIII (str. 169 i nast.) wynika m.in., że na jego prośbę pisane były nawet poematy po łacinie, które - zmieniwszy wedle swego upodobania - opatrywał on w końcu własnym podpisem.

[469] Niepewność co do ortodoksyjności wstępnej wersji artykułu 7 wynikała z wpływu niekatolickich obserwatorów, którzy uczestniczyli w pracach Komisji Soborowej nie tylko jako obserwatorzy, ale i w charakterze konsultorów - również na etapie redagowania tekstów. Bp Baum, który przewodniczył wówczas komisji episkopatu amerykańskiego ds. ekumenizmu, wyraźnie stwierdził na łamach *Detroit News* z 27 czerwca 1967: „Nie uczestniczą oni wyłącznie jako obserwatorzy, lecz również jako eksperci i doradcy. Byli w pełni włączeni w dyskusje na temat katolickiej odnowy liturgicznej. Gdyby ich rola ograniczała się tylko do przysłuchiwania się obradom, nie miałoby to większego sensu - a tak wnieśli swój osobisty wkład."

nienie świeżo opublikowanej definicji dogmatycznej i zastąpienie jej nową[470].

273. Analiza artykułu 7 „Institutio generalis Missalis Romani".

Nawet pobieżna analiza tej pospiesznie wycofanej definicji wskazuje na zmianę w doktrynie. Aż do Soboru Watykańskiego II wszystkie teologie i katechizmy definiowały Mszę świętą jako prawdziwą Ofiarę, gdzie Chrystus, posługując się kapłanem, składa swoje Ciało i swoją Krew Ojcu w ofierze w celu zadośćuczynienia

[470] Poprawka do art. 7 została opublikowana w numerze *Notitiæ* (oficjalnego organu Świętej Kongregacji Kultu Bożego) z maja 1970. Poprzedzono ją wyjaśnieniem: „członkowie i eksperci Rady zapoznawszy się z art. 7 w wersjach przed i po ogłoszeniu nie dopatrzyli się w nim żadnego błędu doktrynalnego ani żadnego powodu do wprowadzania zmian. Jednak gwoli uniknięcia trudności i uczynienia pewnych zwrotów bardziej klarownymi, postanowiono wnieść do dokumentu drobne poprawki". Tymczasem art. 7 uległ nie kosmetycznym bynajmniej, lecz gruntownym zmianom, polegającym na przywróceniu owych charakterystycznych elementów, które zawsze były obecne w nauczaniu Kościoła – jakkolwiek nadal brakuje tam odniesień do encykliki *Mysterium fidei*. A oto zmieniony tekst: „Lud Boży zostaje zwołany razem na Mszę świętą, to jest na Wieczerzę Pańską, aby pod przewodnictwem kapłana, który uobecnia osobę Chrystusa, sprawować pamiątkę Pańską, czyli Ofiarę eucharystyczną. Stąd też do tego lokalnego zgromadzenia Kościoła świętego doskonale odnosi się obietnica Chrystusa: "Gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich". W sprawowaniu bowiem Mszy świętej, w której utrwalona zostaje Ofiara krzyża, Chrystus jest rzeczywiście obecny w samym zgromadzeniu zebranym w Jego imię, w osobie szafarza, w swoim słowie, a w sposób substancjalny i trwały pod postaciami eucharystycznymi. – *In Missa seu Cena dominica, populus Dei in unum convocatur, sacerdote præside personamque Christi gerente, ad memoriale Domini seu sacrificium eucharisticum celebrandum. Quare de huiusmodi sanctæ Ecclesiæ coadunatione locali eminenter valet promissio Christi: „Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum." In Missæ enim celebratione, in qua sacrificium Crucis perpetuatur, Christus realiter præsens adest in ipso cœtu, in suo nomine congregato, in persona ministri, in verbo suo et quidem substantialiter et continenter sub speciebus eucharisticis."* Każdy może sam ocenić, czy chodzi tu jedynie o drobne poprawki.

za nasze grzechy[471]. Jednak w tekście *„Institutio"* Msza przestaje być aktem ofiarnym sprawowanym przez kapłana występującego *in persona Christi*. Jest ona traktowana jako zgromadzenie („Cena vel Missa est *synaxis*"). Pomijam nowość tego określenia, które jest typowe raczej dla protestantów. Skupię się natomiast na logicznych błędach orzeczenia. Msza, będąca pewnym ciągiem świętych czynności, nie może być utożsamiana ze zgromadzeniem, które stanowi wszak *byt moralny*; nie da się też jej zredukować do „pamiątki" (wspominania), ponieważ wspominanie wpisuje się w porządek myśli. To prawda, że Chrystus powiedział: „To czyńcie na moją pamiątkę *(hoc facite in meam commemorationem)*" (Łk, XXII, 19 i I Kor, XI, 24), ale owa „pamiątka" jest konsekwencją „czynienia". Przedmiotem nakazu nie jest przypominanie sobie tego, co Chrystus uczynił, lecz czynienie tego samego – na Jego pamiątkę. Chrystus nie mówi „wspominajcie", lecz „czyńcie". Jakże znamienne jest to, że w dawnym Mszale wszystkie słowa kanonu związane zarówno ze *wspominaniem*, jak i z *czynieniem* (sprawowaniem), znajdują się w rubryce *„infra actionem"*, co oznacza: „w trakcie działania". Zaiste, Msza jest prawdziwym działaniem. Wspominanie jest pewnym aktem myślowym, który ma być w tym przypadku celem konkretnego działania. Mimo to episkopaty wielu krajów szerzą naukę o czysto „wspomnieniowym" charakterze Mszy świętej. I tak w *Mszale Niedzielnym* wydanym przez Episkopat Francji w 1969 r. (str. 332), który doczekał się reedycji w 1973 r. (str. 383), wyraźnie mowa jest o tym, że podczas Mszy „należy po prostu upamiętniać jedyną Ofiarę, która *raz* się dokonała". Odpowiada to dokładnie formule *„nudam commemorationem"*, czyli tej, która została potępiona na Soborze Trydenckim (sesja XXII z 17 września 1562, kanon 3; por. *DENZINGER*, NR 950).

[471] Gasparri, *Catechismus*, op. cit., str. 205.

Nowatorska koncepcja, która odcisnęła swoje piętno na pierwotnym kształcie artykułu 7, polega na subiektywizacji Sakramentu poprzez pomijanie milczeniem transsubstancjacji (przeistoczenia). Jest to więc próba wyeliminowania obiektywnej podstawy Eucharystii. Wszystko opiera się tu na *odczuciu* zgromadzenia. Uobecnianie Ofiary, które zgodnie z tradycyjną doktryną dokonuje się całkowicie dosłownie, ma być zatem czysto metaforyczną ewokacją. Przy okazji zauważmy, że akurat w tym wypadku ów eucharystyczny subiektywizm nabiera charakteru społecznego, gdyż nie każdy z osobna, lecz całe zgromadzenie „aktualizuje" obecność Chrystusa. Wreszcie nie wymaga chyba specjalnego podkreślania fakt, że zacytowany w artykule 7 fragment Ewangelii (Mt, XVIII, 20) odnosi się do *duchowej* obecności Chrystusa w Kościele, a nie do Jego obecności eucharystycznej.

274. Dewaluacja kapłaństwa w kontekście Eucharystii. – Kardynał Poletti.

Odchodzenie od sakramentalnego „realizmu" pociąga za sobą dwa istotne skutki:

1) Skoro w Eucharystii nie następuje nadprzyrodzona przemiana ontologiczna, nie jest także potrzebna nadprzyrodzona ontologiczna moc – a mianowicie ta, dzięki której urzeczywistniana jest obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie. Stąd degradacja roli kapłana, który z szafarza świętych tajemnic staje się kimś, kto może co najwyżej być uznany za *primus inter pares* (pierwszego spośród równych) w ramach zgromadzenia eucharystycznego.

2) Skoro obecność Chrystusa polega na Jego byciu pośród zgromadzenia (które uobecnia Go wyłącznie poprzez wspominanie), sprawowana przez kapłana konsekracja traci właściwie na znaczeniu wobec pierwszorzędnego faktu *trwania wspólnoty zgromadzonej w imię Chrystusa.*

Nie chcę opisywać samowolnych i świętokradczych zgromadzeń eucharystycznych, które odbywają się regularnie i podczas których osoby świeckie pozwalają sobie na konsekrowanie Hostii i na rozdawanie sobie Komunii. Niestety, owe spotkania nie należą do rzadkości, zwłaszcza w Holandii. Istnieje na ten temat obfita dokumentacja, w tym również fotograficzna. Nie zamierzam ich opisywać, gdyż – jak się zdaje – żaden biskup nigdy ich nie poparł, choć z drugiej strony hierarchia kościelna nie pokwapiła się, by zakazać tych wołających o pomstę do Nieba praktyk, popełniając tym samym grzech zaniedbania. Natomiast trudno nie wspomnieć, iż w wielu diecezjach (zwłaszcza obszaru niemieckojęzycznego) wierni włączają się w sprawowanie Eucharystii i w sam akt konsekracji, wypowiadając wraz z kapłanem przewidziane dla niego formuły – co jest bezpośrednim przejawem wspomnianej już tendencji do zrównywania kapłaństwa powszechnego z kapłaństwem sakramentalnym. Może nie tyle częstotliwość owego zjawiska, co milczenie, a nawet przychylny stosunek biskupów, dobitnie świadczą o następującej w Kościele erozji, gdy chodzi o autentyczną wiarę w Przenajświętszy Sakrament.

Poniżej przedstawiam jeden fakt, którego byłem naocznym świadkiem. Dnia 24 kwietnia 1980 r. w rzymskim kościele pw. Jezusa (Il Gesù), położonym w samym centrum stolicy Włoch, uczestniczyłem we mszy, podczas której cały lud Boży wespół z księdzem przewodzącym liturgii brał udział w konsekracji, z nim wypowiadając na głos formuły związane z podwójnym przeistoczeniem. Zgodnie z sugestią kard. Francisa Sepera, prefekta Kongregacji Nauki Wiary, któremu zrelacjonowałem to wydarzenie, bezzwłocznie napisałem list do kard. Ugo Polettiego, wikariusza Rzymu, donosząc o „znoszeniu kapłaństwa, degradacji sakramentu, nieprzestrzeganiu rubryk, przemieszaniu sacrum z profanum"; dałem również wyraz swemu zdumieniu, że „tak potworna anomalia

wystąpiła w Rzymie, który był stolicą świata katolickiego, wzorem świętych obrzędów, zwierciadłem ortodoksji i ortopraksji[472]".

Ale odpowiedź na swe zażalenia otrzymałem dopiero w lipcu, kiedy to, nie chcąc pozbawiać się prawa katolika do korzystania z obrzędów zgodnych z przepisami Kościoła, poczułem się zmuszony wysłać drugi list w tej sprawie. Wówczas kardynał poinformował mnie, że nie odpowiedział na mój pierwszy list, gdyż uznał, że „sygnalizowałem w nim jedynie pewien incydent, a nie donosiłem o zjawisku, z którego miałby obowiązek zdać sprawę". W każdym razie potwierdził on fakt wystąpienia „absurdalnego nadużycia", zapewnił o „wyjątkowości" owego przypadku i bronił prawidłowości liturgii sprawowanej w Rzymie, „która wygląda być może lepiej niż gdzie indziej". Trudno nie zauważyć, że to biskup diecezjalny jest odpowiedzialny za dobre praktyki liturgiczne i powinien zdać z nich sprawę każdemu, kto się tego domaga; że „wyjątkowość" nadużycia, jakie miało miejsce w Rzymie, nie jest w stanie przysłonić faktu, że takie nadużycia szerzą się dzisiaj w świecie katolickim; wreszcie że powaga owego „incydentu" powinna była wywołać niepokój pasterza diecezji, który miał obowiązek nie tylko odpowiedzieć na interwencję, lecz przede wszystkim podjąć czym prędzej kroki zaradcze[473].

275. Przyćmienie sakramentu przez „synaksę".

Jak zauważyliśmy, przywołanie w art. 7 słów z Ewangelii św. Mateusza (XVIII, 20) wskazuje na akcentowanie duchowej obecności Chrystusa pośród zgromadzenia oraz na brak jej wyraźnego odróżniania od prawdziwej obecności Chrystusa w Sakramencie.

[472] „abolitio sacerdotii, deiectio sacramenti, irrisio rubricarum, humanarum divinarumque rerum confusio ac permixtio ... quia in urbe Roma, quod fuit orbis catholici caput, sacrorumque exemplum et speculum orthodoxiæ et orthopraxeos, tam monstrosa denormatio apparuit."

[473] Całą tę korespondencję przechowuję w swoich papierach.

W tej definicji nie pojawia się też klasyczny termin „przeistoczenie". Pierwszą konsekwencją eksponowania synaksy w oderwaniu od przeistoczenia jest udział ludu Bożego w konsekracji, czemu sprzyja skądinąd dwuznaczność nowego kanonu, zawierającego sformułowanie z którego wynika, że całe zgromadzenie dopuszczone jest „do posługi kapłańskiej"[474]. Jeśli zatem Chrystus obecny jest pośród zgromadzenia i skoro uwydatniony zostaje wymiar *agapy*, „środek ciężkości" przesuwa się z osobistego aktu kapłana, dokonującego przeistoczenia, właśnie w kierunku zgromadzenia. Tylko patrzeć, kiedy pojawi się pomysł, że skoro nie ma możliwości zapewnienia sobie księdza do sprawowania Eucharystii, po co się męczyć, szukać go nie wiadomo gdzie (np. w innych miejscowościach, jak bywało dawniej, kiedy trzeba było nieraz pokonywać duże odległości, by wziąć udział w niedzielnej mszy): uznajmy po prostu, że msza, to to samo, co zgromadzenie ludu Bożego!

Nie są to czcze wymysły, lecz praktyka zalecana przez biskupów francuskich. Oficjalnie zatwierdzili oni nowy zwyczaj spotykania się ludu Bożego na „niedzielnym zgromadzeniu" bez księdza. Biskupi zachęcają wiernych, by nie opuszczali oni swoich parafii, w których brakuje kapłana, udając się do parafii sąsiednich, gdzie jest ksiądz. Powinni oni trwać w lokalnej wspólnocie – z dwóch powodów:

Po pierwsze dlatego, że – zdaniem biskupów – najważniejsza jest wspólnota Kościoła, czyli przebywanie pośród braci, co zostało jakoby na nowo odkryte przez Sobór[475];

---

[474] Śp. Biskup Orleanu (1963-78) JE Riobé chciał, by wspólnota sama wyznaczała spośród swoich członków celebransa – przewodniczącego zgromadzenia (*ICI* nr 451 z 1 marca 1974, str. 21).

[475] Owa doktryna została wyłuszczona przez francuskich biskupów w Mszale Niedzielnym na 1983 r.: „Eucharystia jest bez wątpienia najlepszym sposobem na ożywienie wspólnoty chrześcijan, ale nie jedynym" (str. 15). Różnica między

Po drugie, „nie jest się w porządku wobec Boga wyłącznie dlatego, że podporządkowało się jakiemuś nakazowi". To stwierdzenie ordynariusza Evreux, zacytowane w *Documentation catholique* z 6 kwietnia 1975, szp. 348. Owo sformułowanie zostało później zamieszczone w setkach biuletynów parafialnych i rozmaitych publikacji. Zdaje się, że biskup zapomniał o tym, iż religia jest przede wszystkim obowiązkiem człowieka względem Boga, i że właśnie do przestrzegania Bożych nakazów sprowadza się cała religia chrześcijańska – również według Ewangelii, która jest nowym prawem, ale prawem.

Nie może być mowy o tym, by rezygnować z obowiązku, powołując się na „obiektywną trudność" związaną z brakiem kapłana na miejscu. Mamy tu, w rzeczy samej, do czynienia z przedkładaniem wymiaru *synaksy* nad wymiar sakramentalny, ze stawianiem wspólnoty wierzących ponad kapłanem dokonującym konsekracji, z akcentowaniem kapłaństwa powszechnego, a lekceważeniem sakramentalnego. W dodatku jest to przedstawiane jako *odkrycie* prawdziwej istoty Kościoła, co mielibyśmy rzekomo zawdzięczać ostatniemu Soborowi. Tak przynajmniej twierdzi wikariusz generalny ordynariusza Belley (Francja) w wywiadzie udzielonym w kwietniu 1976 r. gazecie *Contact* (nr 42): praktyka ta jest zalecana „przez ogół biskupów francuskich [...]. Sobór pomógł nam odkryć, co stoi na pierwszym miejscu – a jest to lud ochrzczonych [...]; z tego punktu widzenia ważne jest to, by lud Boży się gromadził". Ta perspektywa traktowana jest jako znak nadziei dla Kościoła. Co więcej, antycypuje się *przekroczenie Eucharystii* przez synaksę: „Fakt, że chrześcijanie sami zwołują święte zgromadzenie, każe pójść o krok dalej, wyjść niejako poza niedzielną mszę." Oto więc Msza, która stanowi kulminację sacrum, tajemnicę, wokół której

---

sakramentem a synaksą – będąca *różnicą natury* – została tu zastąpiona różnicą związaną jedynie ze stopniem ważności.

obraca się całe życie Kościoła, święty akt, dla sprawowania którego wyświęcani są księża, zostaje wpisana w perspektywę ewolucji, gdzie ma dojść do przekroczenia jej istoty. Ujawnia się tu ostateczny wymiar owego katastrofalnego zwrotu, o którym mówiliśmy na początku książki (§ 37): dewaluacja mszy, a w konsekwencji zniesienie nakazu obchodzenia świąt[476].

Degradacja Eucharystii jest najbardziej charakterystycznym zjawiskiem współczesnego Kościoła. Należy w tym widzieć efekt pozbawienia chrześcijańskiej tajemnicy jej istoty oraz postawienia na skrajny subiektywizm w dziedzinie wiary. Jeśli Eucharystia jest tylko znakiem pamięci, wzajemnej miłości chrześcijan, nadziei na lepszy świat, następuje jej zdetronizowanie i zrównanie z rozlicznymi formami kultu, jakie opisują etnografowie religii. Staje się ona podobna do owych uczt sakralnych, będących wyrazem tęsknoty do zjednoczenia z bóstwem. Uczestnicy obrzędów ku czci Dionizosa udawali kozły, zaś podczas uroczystości ku czci bogini Hery kapłanki stawały się niedźwiedzicami – na zasadzie mimetyzmu mającego podkreślać aspekt współuczestnictwa. Próżno by tu szukać tego, co typowe dla tajemnicy chrześcijańskiej, gdzie Bóg jest prawdziwie obecny i konkretnie udziela się wierzącym[477].

---

[476] Sprawa ta dochodziła do głosu na Soborze: podczas 109. i 110. zebrania poruszał ją biskup La Ravoire z Indii oraz patriarcha Maksymos IV, według których „trudno jest uznać za rozsądny nakaz uczestnictwa w świętach pod karą grzechu: nikt się tym nie przejmuje, a niedowiarki drwią sobie z tego" (*OR* z 26-27 paźdz. 1964; *Le Monde* z 20 paźdz., *DC* nr 1437 z 6 grudnia, szp. 1586-88). Dla przeciwwagi warto zapoznać się z apologią roztropności i głębokiego religijnego sensu owego nakazu - zob. Manzoniego *„Moralność katolicka"*, cz. I, rozdz. VI, t. 2, str. 11, op. cit.

[477] W swym przemówieniu do biskupów z południowo-zachodniej Francji papież Paweł VI napiętnował te wypaczenia, przypominając, że „sprawowanie Eucharystii dalece wykracza poza wymiar braterskiego spotkania i dzielenia się życiem" (*OR* z 18-19 kwietnia 1977).

ROZDZIAŁ XXXVIII

REFORMA LITURGICZNA

276. Reforma liturgiczna.

Reforma liturgii jest najbardziej spektakularnym, uniwersalnym i skutecznym dziełem, jakie przeprowadził Sobór Watykański II. Stoi ona w sprzeczności z dokumentami przyjętymi przez to zgromadzenie generalne Kościoła i cechuje się wielką dwuznacznością przepisów, nad czym musiały pracować jakieś wielce subtelne umysły, aby umożliwić następnie hermeneutom wyprowadzenie z owych dwuznaczności słynnego „ducha Soboru" (por. § 48-50). A ponieważ mamy tu do czynienia z nagromadzeniem różnorakiej i złożonej materii, postaramy się wydobyć z owej całości jawne i ukryte aksjomaty, które przyświecały twórcom reformy, próbując określić, co jest ideą przewodnią, a co również w tym przypadku daje się sprowadzić do ogólnego, tylekroć przez nas opisywanego kursu na niezależność i subiektywizm: zarówno na płaszczyźnie historycznej, poprzez zerwanie z tradycją[478], jak i na płaszczyźnie dogmatycznej, oczywiście bez unieważniania któregokolwiek z artykułów wiary, lecz poprzez przesuwanie akcentów (np. dodanie pewnych komentarzy w rubrykach), jak widzieliśmy na przykładzie Eucharystii.

Ponieważ realny *przedmiot* jest jeden, lecz niezliczone są jego możliwe, *subiektywne* percepcje, pierwszą oznaką nowej mentalności soborowej było porzucenie jedności na rzecz pluralizmu. A że

[478] Kiedy odkrywamy, czytając np. IX-wieczny *Sakramentariusz* Biasca, formuły, przy pomocy których Kościół Rzymski modlił się przez ponad tysiąc lat, uświadamiamy sobie stratę, jaką poniósł Kościół wyzbywając się *zmysłu starożytności* i gubiąc poczucie niezmiennego, majestatycznego trwania tego, co boskie.

Kościół łaciński niemal od początku charakteryzował się jednością języka, duch pluralizmu kazał zerwać z ową jednością i odejść od łaciny jako języka Kościoła. Przy czym zauważmy, że to wyeliminowanie łaciny było sprzeczne z art. 36 Konstytucji soborowej w sprawie liturgii, który stanowił: „1) Posługiwanie się językiem łacińskim [...] zostanie utrzymane w obrządkach łacińskich". Tymczasem łacina została usunięta – a mianowicie najpierw ograniczona do kanonu, a na koniec całkowicie wyeliminowana z tekstów mszalnych na rzecz języków narodowych[479].

Stało się tak po pierwsze wbrew encyklice *Mediator Dei* Piusa XII, w której przypomniał on o „ważnych racjach przemawiających za tym, by Kościół utrzymał absolutny wymóg stosowania przez celebransa języka łacińskiego", a po drugie wbrew Konstytucji Apostolskiej *Veterum sapientia* Jana XXIII: „Niechaj żaden nowinkarz nie ośmieli się pisać przeciwko używaniu łaciny w świętych obrzędach [...]; niech w swoim zadufaniu nie pozwalają sobie na nadwerężanie w tym względzie woli Stolicy Apostolskiej" (por. § 32; zob. *DC*, nr 1371 z 4 marca 1962, szpalta 365, nr 2). Wreszcie nastąpiło to także wbrew stanowisku Pawła VI wyrażonemu w liście apostolskim *Sacrificium laudis*, gdzie papież wypowiedział się przeciw „delatynizacji, która nie tylko narusza owo przeobfite źródło cywilizacji i jakże cenne skarby pobożności, lecz również majestat, piękno oraz pierwotną siłę modlitwy i śpiewów liturgicznych[480]".

---

[479] I to pomimo, iż kard. Lercaro zapewniał w liście duszpasterskim, że łacina zostanie utrzymana w kanonie, który - jak podkreślał - jest modlitwą kapłańską, a nie modlitwą ludu. Szybkość zmian dowodzi kruchości fundamentów oraz niestałości człowieka.

[480] Pozostaje zagadką, dlaczego Paweł VI, który w styczniu 1970 r. przyjął na audiencji burmistrza Rzymu, wyrzucał państwu włoskiemu usunięcie łaciny ze szkół średnich, co nazwał „ujmą dla Rzymu i cywilizacyjnym samookaleczniem".

Zauważmy też, że odstąpienie od łaciny kłóci się z demokratycznymi ideałami, które przepajają współczesny świat. Chodzi mi o wyraźną dziś tendencję do kulturowego dowartościowywania prostego ludu. Otóż trudno oprzeć się wrażeniu, że za wykluczeniem łaciny skrywa się jakaś osobliwa pogarda akurat dla ludu Bożego, który uważany jest chyba za zbyt prymitywny, niegodny wyniesienia w sferę wyższych wartości, albowiem mógłby je tylko splugawić, ściągając je z powrotem w dół, do swojego poziomu.

277. Przystępność łaciny dla wiernych podczas liturgii.

Zgodnie z postanowieniem Soboru Trydenckiego (Sesja XXII, rozdz. 8 - zob. *DB*, 946, *FC*, 774), podczas mszy kapłan powinien objaśnić ludowi część czytań. Skądinąd to przybliżanie Słowa Bożego dokonywało się nie tylko poprzez kazania, lecz również specjalnie w tym celu opracowane książeczki, ułatwiające świadomy udział we Mszy, które aż do Vaticanum II były w powszechnym użyciu. Zawierały one stosowne modlitwy, często komentarze do tekstów liturgicznych, a nawet ryciny ukazujące widok ołtarza, gesty celebransa, dokładne rozmieszczenie naczyń liturgicznych i paramentów. Rzecz jasna, w dawnych czasach spora część wiernych była niepiśmienna, toteż nie zawsze mogła zachodzić pełna zbieżność między przebiegiem liturgii a tym, jak lud „wewnętrznie" się modlił. Tak czy inaczej każdy rozróżniał poszczególne fazy mszy i rozpoznawał kluczowe momenty liturgii, które były zresztą sygnalizowane przy pomocy dzwonków. Nie można więc mówić o braku duchowego uczestnictwa wiernych w świętych obrzędach, zwłaszcza, że po Pierwszej Wojnie Światowej we wszystkich krajach Europy weszły do obiegu kartki lub foldery zawierające tekst po łacinie z towarzyszącym mu tłumaczeniem. Były to wyciągi z mszału na daną niedzielę lub święto. Warto

nadmienić, że przynajmniej od XVIII w.[481] rozprowadzano mszały (mszaliki), w których obok tekstu łacińskiego widniał tekst w języku narodowym. W bibliotece Manzoniego w Brusuglio znajduje się mszał łacińsko-francuski wydany w 1778 r. w Paryżu, którym posługiwała się Donna Giulia.

Zwykle zarzuca się, że w dawnym obrządku łacińskim lud nie był wtajemniczony w sprawowane przy ołtarzu święte czynności, zatem wierni nie mogli aktywnie uczestniczyć w liturgii – czemu miała zaradzić wprowadzona reforma. Trzeba jednak stanowczo odeprzeć ów argument, wskazując na fakt, że pod wpływem tysiącletniej tradycji świadomość ludzi była przesiąknięta liturgią – na tej samej zasadzie, na jakiej język gminu nasiąkł po wielu wiekach chrześcijaństwa łaciną, czego w źródłach historycznych odnajdujemy tak liczne ślady w postaci zwrotów, metafor, a nawet pewnych manier składniowych. Kiedy czytamy dzieło Giordana Bruno pt. *Candelaio*, będące istnym zwierciadłem życia ówczesnego ludu, zdumiewa nas daleko idąca znajomość formuł oraz elementów katolickiego rytuału – także pośród biedaków. I choć bywały one w ich ustach przekręcane, rozumiane opacznie, świadczy to jednak o oddziaływaniu religijnych obrzędów na świadomość zbiorową. Dziś – przeciwnie: oddziaływanie to zupełnie ustało. Język zaczął być kształtowany przez inne dziedziny (nasiąka on np. intensywnie „slangiem" sportowym). Odkąd pół miliarda wiernych zmieniło język, praktycznie znikły z mowy potocznej wszelkie ślady łaciny.

[481] Jeśli chodzi o możliwość tłumaczenia tekstów liturgicznych na „języki gminu" i o rozpowszechnianie takich *wersji narodowych*, zaczęły tutaj zachodzić z czasem pozytywne zmiany. Dekret Aleksandra VII z 12 stycznia 1661 r., zakazujący przekładu na jęz. francuski Mszału Rzymskiego, opierał się na błędnych przesłankach, a mianowicie na koncepcji współnaturalności łaciny i sacrum, która to właściwość miałaby wykraczać poza wymiar historyczny i sięgać sfer metafizyki.

278. Zasługi łaciny dla Kościoła. – Uniwersalność.

Nie chcę cofać się do Konstytucji *Auctorem fidei* Piusa VI, w której wyraził on dezaprobatę dla pomysłu synodu w Pistoi, aby spopularyzować święte obrzędy poprzez wprowadzenie do liturgii języka gminu (*DENZINGER*, nr 1566). Nie będziemy też zagłębiać się w doktrynę Rosminiego, który w swoim dziele *„Cinque piaghe"* przedstawił receptę na brak skupienia ludzi na obrzędach liturgicznych (przy czym nie miała ona polegać, jak niesłusznie się imputuje, na zniesieniu łaciny, lecz na kształceniu i uświadamianiu)[482].

Jeśli mówimy o „wspólnocie natury" między łaciną a religią katolicką, nie mamy na myśli współnaturalności metafizycznej, jak gdyby katolicyzm nie mógł istnieć bez łaciny, lecz współnaturalność historyczną, wynikającą ze szczególnych związków, jakie wykształciły się na przestrzeni dziejów, oraz z tego, że łacina zdaje się wyjątkowo dobrze oddawać ducha religii. Można rzec, że katolicyzm wyrósł na glebie aramejskiej, posługiwał się przez pewien czas greką, ale dość szybko „zżył się" z łaciną. Współnaturalność historyczna jest więc, pośród licznych dostosowań języka do religii, tym, które najlepiej jej odpowiada, doskonale przystając do charakterystyki Kościoła.

---

[482] Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa* (*O pięciu ranach Kościoła Świętego*), Brescia 1966, str. 74: „Chcąc przełożyć święte obrzędy na język gminu napotkalibyśmy jeszcze większe trudności, tak iż zastosowany lek okazałby się gorszy od choroby. A takie są zalety utrzymania starożytnych języków:
- starodawne liturgie podkreślają niewzruszoność wiary;
- jednoczą one ludy chrześcijańskie w jednym i tym samym obrządku, gdzie jest używany wspólny język sakralny, co pozwala lepiej odczuć jedność i wielkość Kościoła oraz wzajemne zbratanie;
- starodawny język sakralny ma w sobie coś dostojnego i tajemniczego: zdaje się on być nieomal językiem nadludzkim, niebiańskim;
- ugruntowane zostaje u wiernych uczucie ufności, gdyż mają oni świadomość, że modlą się do Boga tymi samymi słowami, w jakich przez tyle wieków zanosiły swe modły niezliczone rzesze świętych - naszych ojców w Chrystusie."

Kościół jest *po pierwsze* powszechny, przy czym jego powszechność nie ma charakteru czysto geograficznego: nie polega na tym – wbrew temu, co sugeruje nowy kanon – aby rozpościerać się „po całej ziemi". Jest to raczej powszechność wynikająca z jego powołania i z nierozerwalnej więzi między Kościołem a Chrystusem, która także cały rodzaj ludzki utrzymuje w jedności. To ludzie Kościoła edukowali narody Europy i tworzyli ich narodowe alfabety, w tym cyrylicę i alfabet ormiański. Oni też wyposażyli je w pierwsze teksty pisane. Wniósłszy nieoceniony wkład w kulturalny i cywilizacyjny rozwój krajów europejskich, Kościół zajął się kształceniem narodów Afryki. Nie może on zatem przejąć języka jednego narodu, z pominięciem pozostałych.

Ale wydaje się, że dzisiejszy Kościół katolicki zatracił świadomość walorów płynących z faktu posiadania wspólnego języka dla umacniania jedności – mimo wyraźnej dezintegracji, do jakiej doszło po Soborze. Spójrzmy na Islam: jest on świadom wagi owego czynnika i w swoich obrzędach trwa przy staroarabskim. Podobną świadomość mają żydzi, którzy nie rozstają się ze starodawnym językiem Tory. Skądinąd czynnik ten był doceniany także przez dawne kraje kolonialne, które po II Wojnie Światowej uzyskały niepodległość: w trosce o jedność narodu przyjęto tam jako język urzędowy nie któreś spośród lokalnych narzeczy, lecz angielski lub francuski – a więc język kolonizatorów i cywilizatorów[483].

Po drugie Kościół jest w swej istocie niezmienny, toteż wyraża się w języku trwałym, poniekąd niepodlegającym zmianom, a w każdym razie nie w tym samym stopniu, co tzw. języki żywe.

[483] Dowodem na to, że język ponadnarodowy może być spoiwem narodów i czynnikiem pokoju społecznego także w wymiarze świeckim, jest historia niektórych krajów Azji i Afryki, których społeczeństwa stanowią mozaikę etniczną. Otóż w krajach, które próbowały przyjąć pewien wybrany język lokalny jako jedyny język urzędowy, dochodziło do wojen domowych, i trzeba było z owego zamiaru zrezygnować.

Zmiany w owych językach zachodzą tak szybko, że ci, którzy czytają stare dzieła literatury w swoim własnym języku, muszą posługiwać się glosariuszami, ażeby je w pełni zrozumieć. Tymczasem Kościół potrzebuje języka, który będzie odpowiadał jego ponadczasowemu charakterowi. Ponieważ nie jest możliwe, by jakikolwiek język żywy nie podlegał przeobrażeniom, Kościół trzyma się łaciny, która w stosunkowo najwyższym stopniu zabezpiecza przed ową zmiennością. Oczywiście, zdaję sobie sprawę z tego, że żywy charakter każdego języka, warunkujący rozwój, łączy się nierozerwalnie ze zmianami. Wiemy, że i kościelna łacina zmieniała się na przestrzeni stuleci; nawet abstrahując od obecnej dekadencji, wystarczy porównać encykliki pisane w XIX wieku z tymi, które powstawały za ostatnich pontyfikatów[484].

---

[484] Trzeba stwierdzić, że również u erudytów i literatów dawały się od pewnego czasu zauważyć przejawy owej dekadencji. Olinto Guerrini, mimo, iż był bibliotekarzem głównego bolońskiego liceum, mylił się w akcentowaniu i w deklinacji pisząc swój poemat *Postuma* (Bolonia 1882, str. 145): w słowie *„pulvinar"* z przedostatniej, długiej sylaby, przeniósł on akcent na trzecią sylabę od końca; nadto używał formy *„latum"* jako biernika od *„latus"*. Zaś w słynnej „Académie des Inscriptions et des belles lettres" wielki Alphan cytując fragment tekstu średniowiecznego mnicha Gwiberta: *„pluteo adhærens tanquam animal peritum"* („ślęcząc w ławce niczym uczone zwierzę") zinterpretował słowo *peritum* tak, jak gdyby zawierało krótkie „i"; toteż końcówkę przetłumaczył: „niczym *wypchane* zwierzę", najwyraźniej zapominając, że czasowniki nieprzechodnie nie posiadają strony biernej.

W Viboldone koło Mediolanu jest tablica upamiętniająca fakt odrestaurowania opactwa dzięki wsparciu arcybiskupa Montiniego, który dokonał tego, nim został powołany na Stolicę Piotrową: „antequam ad Summum Pontificatum eligeretur". Ten, kto układał ów tekst, nie był widocznie obeznany z zasadami łacińskiego trybu łączącego (coniunctivus), który wymaga odpowiedniej składni. Z owego tekstu wynikałoby, że kard. Montini wiedział, iż zostanie papieżem, i starał się zdążyć z odnowieniem opactwa, zanim go wybiorą.

W grudniu 1974 r. kard. Seper zwrócił moją uwagę, że w dokumencie jego Kongregacji, dotyczącym zagadnienia aborcji, łacinnicy popełnili błąd pisząc *„ut*

279. Względna niezmienność. – Elitarność łaciny.

Po trzecie, język Kościoła musi odznaczać się dużą dbałością o formę, a więc musi być troskliwie pielęgnowany. Nie może być ordynarny, gdyż rzeczy, do wyrażania których służy, wznoszą się niekiedy na wyżyny ludzkiej myśli i stanowią „przedsmak" tego, co ponadludzkie. Nie oznacza to, że Kościół gardzi gminem. Przeciwnie: uświęca on wszystkich tych, do których jest posłany, zaś ludzie biedni i prości są przedmiotem jego szczególnej troski. Wszak, będąc szafarzem sakramentów, obdziela nimi jednakowo książąt i ubogich, a katechizując lud używa jego języka: w Neapolu św. Tomasz przepowiadał Ewangelię w narzeczu neapolitańskim; Gerson posługiwał się językiem owerniackim, gdy głosił Chrystusa w Owernii; księża działający w Lombardii mówili po lombardzku jeszcze pod koniec XIX wieku! Kościół zakładał całe zgromadzenia zakonne, których głównym zadaniem było kształcenie prostego ludu. O poczuciu bliskości i więzi z tym ludem świadczą chociażby nazwy zakonów (np.: bracia Ignorantyni *vel* Ignorantelli). Przeto nie z pogardy dla gminu i nie z chęci dominacji postanowił Kościół utrzymać łacinę jako własny język. Przemawiały za tym argumenty, które wymieniliśmy już w § 32. Nie jest bez znaczenia kwestia pewnej ciągłości historycznej, trwała obecność religii w cywilizacji. Jednak główną przesłanką jest to, że Kościół ma stać na straży dogmatów, wyrażonych w języku, którego nie dosięgają wichry namiętności. Namiętności bowiem (od pychy po impulsywność, również w ferowaniu sądów) są przyczyną chwiejności umysłów, przeinaczania prawd, podziałów między ludźmi. Może wówczas dochodzić do niepotrzebnych sporów wokół mało istotnych niuansów, do obrażania się z powodu błahostek. Język jest bezpośrednim odbiciem myślenia. Zmiana wyrażenia pociąga za sobą zmianę

---

opinatur" - co oznacza: *„jak* on *uważa"*; jeśli mamy do czynienia z *verbum deponens*, chcąc powiedzieć *„jak* się *uważa"* trzeba użyć formy *„ut opinantur"*.

doktryny, stwarza groźbę heterogeniczności i wypaczenia dogmatów (por. losy „przeistoczenia", § 275).

Reasumując, niezastąpioność łaciny wiąże się przede wszystkim z jej ponadczasowym charakterem, który sprawia, że pomaga ona, a nie utrudnia, porozumienie między ludźmi, podobnie, jak pierwiastek życia nadprzyrodzonego nie usuwa, lecz ugruntowuje wspólnotę tych, w których on przebywa. Wawrzyniec Wspaniały (1394-1440), książę Florencji, rozprawiając na temat zalet poszczególnych języków, przypisuje uniwersalność łaciny „uśmiechowi losu"[485]. Zapewne nie musimy podzielać wiary ludzi Średniowiecza, że zarówno Cesarstwo, jak i język Rzymu, zostały powołane Bożym wyrokiem, by stać się „świętym miejscem, gdzie zasiada następca wielkiego Apostoła Piotra" (*„lo loco santo u' siede il successor del maggior Piero"*, Piekło, Pieśń II, w. 23-24). Mimo to trudno negować, że łacina tak bardzo przylgnęła do duszy Kościoła, że posiada z nim głębokie i szczególne powinowactwo.

Wreszcie nie sposób nie wspomnieć, że jeszcze do niedawna łacina stanowiła najbardziej powszechny, wspólny język świata kultury i nauki. Gdyby nie nonszalancja umysłów łasych na nowinki, która doprowadziła do zaprzepaszczenia wielkiego planu odrodzenia, nakreślonego przez Jana XXIII (por. § 32), ten uniwersalny język mógłby zostać zachowany w katolickiej oświacie i w Magisterium, w kościelnych obrzędach i urzędach. Stało się jednak inaczej. Trzeba z goryczą stwierdzić, że w tym samym czasie władze niejednego państwa świeckiego dały dowód większej siły moralnej, przeprowadzając ambitny zamiar przywrócenia języka, który był nieznany ogółowi społeczeństwa. Mam tu zwłaszcza na myśli państwo Izrael – w którym postanowiono wskrzesić starożytny język hebrajski, czyniąc z niego na nowo żywe, powszechnie używane narzędzie komunikacji – a także szereg państw Afryki.

---

[485] *Scritti scelti*, Turyn 1930, str. 46.

280. Nowy oficjalny tekst liturgii. – Zmiany składniowe.

Przysposobienie języków narodowych wprowadziło do obrządku katolickiego pluralizm, który zniweczył ideę, by wraz z aniołami *jednym głosem* zanosić pieśń chwały. Ta różnorodność miała być początkowo ograniczona poprzez przyjęcie wzorcowego, jeszcze łacińskiego tekstu mszy, zatwierdzonego 3 kwietnia 1969 r. Na nim miały bazować ewentualne przekłady na języki narodowe, przy czym każdy z nich miał być weryfikowany i aprobowany przez Stolicę Apostolską. Przyjęto zasadę, że mają one jak najwierniej odpowiadać pierwowzorowi, co jest zresztą wymogiem stawianym każdemu przekładowi, jako że jego celem jest oddanie tych samych idei i utrzymanie tego samego sensu poszczególnych elementów zdania w drugim języku. Jednak tej nowej „wulgaty", ściśle ustalającej brzmienie i zawartość semantyczną mszału i lekcjonariusza, nie oszczędził niestety tak typowy dla okresu posoborowego duch innowacji, będący przejawem ogólnego kursu na subiektywizm i na uwalnianie się od wszelkich pewników: nie tylko od historycznej spuścizny Kościoła, ale poniekąd także od depozytu wiary. Ujawniło się to w licznych miejscach, gdzie tłumaczenie dość daleko odbiega od łacińskiego oryginału. Tekst przedstawiany jako przekład jest w wielu fragmentach po prostu nowym, oryginalnym tekstem, który wprowadza *kolejną reformę* w obrębie tej, która dopiero co została wprowadzona. Poniżej posłużę się kilkoma przykładami z *Rito della Messa*, czyli z włoskiej wersji nowego mszału, opublikowanej w 1969 roku przez konferencję episkopatu Włoch.

Zmiany objęły wszystkie aspekty i warstwy języka, od słownictwa po składnię. Ale przede wszystkim stanowią one odbicie mentalności. Trudno oprzeć się wrażeniu, że niektóre z nich są podporządkowane jakiejś myśli przewodniej. W przeciwnym razie po cóż było zastępować *zdania podrzędne celu* trybem oznajmiają-

cym – jak gdyby stwierdzano *osobne fakty*? Może to wynikać po części z tendencji współczesnych języków do unikania zbyt rozbudowanych struktur zdaniowych. Ale też kryje się za tym, jak przypuszczam, niechęć do uznania pewnych związków przyczynowo-skutkowych, a tym samym praw zakorzenionych w ontologii i w metafizyce. Wskutek owego arbitralnego podejścia rzeczy pozostające względem siebie w aksjologicznej *zależności* tworzą jedynie ciąg *niezależnych*, mechanicznie uszeregowanych jednostek.

W modlitwie *Libera nos*, odmawianej bezpośrednio po *Pater*, kapłan czyta jak dawniej: *„da propitius pacem"*, tzn. *„udziel nam pokoju"* (u Federa w tłumaczeniu z 1957 r. ów zwrot brzmiał: *„daigner nous accorder la paix"* – „racz nam udzielić pokoju"), *ut ... a peccato simus semper liberi ..."*, tzn. *„abyśmy ... od grzechu byli zawsze wolni"*. W Nowym Mszale francuskim fragment ten przetłumaczono stosując tryb rozkazujący: *„Libère-nous du péché"* („Uwolnij nas od grzechu"). Ale w wersji włoskiej mamy zdanie twierdzące: *„e saremo sempre liberi"* („a będziemy zawsze wolni").

W pierwszej prefacji adwentowej mamy po łacinie: *„Nobis salutis perpetuæ tramitem reseravit ... ut capiamus quod nunc audemus exspectare promissum"*, co oznacza: „a nam otworzył drogę wiecznego zbawienia ... abyśmy otrzymali obiecane dary, których oczekujemy". Tymczasem w wersji włoskiej znów posłużono się zmienionym trybem: „otworzył nam drogę ... *i otrzymamy* ..."

W mszale włoskim następujące po sobie fakty (w przykładzie *1.* fakt *udzielenia pokoju* i fakt *bycia uwolnionym od grzechów*, a w przykładzie *2.* fakt *otwarcia drogi zbawienia* i fakt *otrzymania obiecanych darów*) pojawiają się niezależnie, w oderwaniu. Uległ zamazaniu związek między zastosowanym środkiem a osiągniętym celem. Fakty te jedynie *następują* jedne po drugich, ale nic nie sugeruje, by *wynikały* jedne z drugich. Ot, „dzieją się" po kolei różne rzeczy. W tym wszystkim nie uchwycamy jednak celu, do którego

dąży wola: celu, który może zostać osiągnięty lub zaprzepaszczony. To tak, jak gdyby uznać za równoważne dwa następujące zdania: „Tytus przyjmuje lek, *aby wyzdrowieć*" i „Tytus przyjmuje lek, po czym *wyzdrowieje*". Nie ma tu osiąganych skutków. Są jedynie odnotowywane kolejno zdarzenia. Zastanawiając się nad tym odchodzeniem od myślenia w kategoriach *celowości*, trudno nie dostrzec tu związku z opisaną w niniejszej książce mentalnością antymetafizyczną, w ramach której próbuje się negować istotę rzeczy i bytów.

281. Nowy oficjalny tekst liturgii. – Zmiany leksykalne. – Nurt pelagiański.

Równie poważne odchylenia w stosunku do oficjalnego tekstu łacińskiego daje się zauważyć na poziomie leksykalnym. Tu także przejawiła się skłonność do innowacji i do niezbyt ścisłego traktowania dogmatów.

W miejsce *Deus Sabaoth* pojawił się „Bóg *wszechświata*", co nie odpowiada ani hebrajskiemu słowu *Sabaoth*, ani łacińskiemu *exercituum*: oznaczają one „hufce" lub „wojska" Boga, który objawia swoją potęgę[486]. Ale najwyraźniej tłumacze chcieli uniknąć jakichkolwiek skojarzeń z dziedziną militarną, nie bacząc na to, że cały Stary Testament jest historią wojen, a żywot człowieczy został scharakteryzowany przez Hioba (a później także przez św. Pawła), jako służba wojskowa i walka. Owo schlebianie nastrojom antymilitarystycznym spowodowało, że w innym miejscu *„militia cælestis"* zamieniła się w „liczne chóry anielskie". Niewątpliwie, motyw muzyczny bliższy jest ludzkim sercom, niż wojskowy.

O ile łacina nigdy nie eksperymentowała z prastarymi wyrażeniami, o tyle w nowym oficjalnym przekładzie [na język włoski] zmieniono nawet formuły konsekracji, oddalając się nie tylko od

[486] W polskiej wersji mszału funkcjonuje wyrażenie odpowiadające oryginałowi: „Bóg zastępów" (przypisek tłumacza).

sformułowań, które wcześniej pieczołowicie zachowywano, ale również od autentycznego tekstu Pisma Świętego. Fragment, który w dawnym kanonie miał zawsze postać *„Qui pro vobis et* pro multis *effundetur"*, został w wersji włoskiej zmieniony na *„versato per voi e per* tutti" (*„która za was i za* wszystkich *będzie wylana"*). Różnica natychmiast rzuca się w oczy. W sensie teologicznym owa deformacja nie narusza prawd wiary, gdyż odkupieńcza ofiara Chrystusa przynosi wszystkim ludziom wieczne zbawienie, aczkolwiek tylko ci, którzy ją w swoim sercu przyjmują, mogą skorzystać z jej owoców. Ale jest rzeczą zupełnie jasną, że nie byłoby powodu wprowadzać tak daleko idącej zmiany, gdyby nie intencja wymazania z katolickiej dogmatyki wszelkich śladów nauki o predestynacji. Innymi słowy, chodzi tu o zasugerowanie powszechnej skuteczności odkupienia[487].

Podobne piętno pelagianizmu nosi, jak się zdaje, zmiana wprowadzona do prefacji na 4. niedzielę Wielkiego Postu. Tam, gdzie w oryginalnym tekście łacińskim mamy: *„virtutem largiris et præmia"* (*udzielasz cnoty i nagrody*), wersja włoska brzmi: *„infondi la* forza[488] *e doni i premio"*. Można byłoby mieć pretensję o rozmnożenie czasowników (użycie osobnego czasownika dla *cnoty* i osobnego dla *nagrody*), ale nie przywiązywałbym do tego aż tak dużej wagi, gdyby nie fakt, że chodzi tu bez wątpienia o rozmycie i

[487] Nie do przyjęcia jest próba filologicznego uzasadnienia tej zmiany przy pomocy argumentu, że użycie słowa „multi" („wielu") w języku łacińskim mogło być *semityzmem* - swego rodzaju kalką semantyczną - i że wobec tego należy się tutaj domyślać znaczenia „omnes" („wszyscy"). Otóż wystarczy wykazać na przykładzie greki, że *οί πολλοί* oznacza „całą masę, mnóstwo", natomiast *πολλοί* (bez rodzajnika) oznacza „wielu". Twierdzenie, że Starożytni nie potrafili odróżniać „całości" od „wielości", jest równoznaczne z posądzeniem ich o umysłowy niedorozwój.

[488] Dosłownie: „siła", tymczasem właściwie powinno być: *virtù*; do tej rozbieżności odnosi się następny przypis, zamieszczony przez autora książki (uwaga tłumacza).

zamazanie podstawowej prawdy chrześcijańskiej etyki, że mianowicie każde dobro – a zwłaszcza dobro moralne, dobra wola i cnota – jest darem od Boga. To właśnie Pelagiusz nie potrafił wyobrazić sobie cnoty niebędącej *w całości* owocem wolnej woli. Według niego rola Boga ogranicza się do ukazywania, czym jest dobro. Toteż energicznie występował on przeciwko poglądowi, że w zasłudze człowieka swój udział ma Boża łaska. Czyż nie z tego właśnie powodu w nowym mszale odpowiednio zmieniono wszystkie modlitwy, w których wierny lud prosi Boga o cnotę? Jak gdyby nie zdawano sobie sprawy, że ilekroć tekst mszalny zawiera słowo „daj" lub „udziel", rozumiemy w domyśle, że cnota jest darem. Ale darem jest też nagroda, będąca uwieńczeniem cnoty. Nawiasem mówiąc, czym innym jest „wlewanie siły" (*infondere la forza*), a czym innym udzielanie cnoty. Chcąc narzucić tekstowi łacińskiemu nowe znaczenie, tłumacz musiał zrezygnować ze słowa, które tradycyjnie ma zastosowanie w terminologii sakralnej, i zastąpić je słowem o konotacji pogańskiej[489].

Wszak właśnie na tym polegała w Starożytności etyka pogan, zwłaszcza w jej dwóch najbardziej wysublimowanych odmianach, czyli w epikureizmie i stoicyzmie: trzeba prosić bogów o dobra cielesne, bowiem cnotę człowiek może osiągnąć wyłącznie dzięki własnym wysiłkom. Jest taki słynny fragment z *De natura deorum* (III, XXXVI, 86-87) Cycerona: „Omnes mortales sic habent, externas commoditates, vineta, segetes, oliveta ...a dis se habere; virtutem autem nemo umquam a deo acceptam deo rettulit"[490]. Wtóruje mu współczesny autor, wkładając w usta Orestesa nastę-

[489] Taka zamiana jest - jak wiadomo - możliwa w drugą stronę, a mianowicie łacińskie słowo *„virtus"* (cnota) oznacza czasami „siłę". W tekstach biblijnych słowo *„virtutes"* może dodatkowo występować w znaczeniu „cuda".

[490] „Wszyscy śmiertelnicy uznają, że od bogów otrzymali dobra zewnętrzne: winnice, pola, gaje oliwne [...]; jednak co się tyczy cnoty, nikt nigdy nie utrzymywał, że otrzymał ją od bogów."

pujące wyzwanie rzucone Jowiszowi: „Jesteś królem kamieni i gwiazd, ale nie królem ludzi" (Sartre, *Muchy*, akt III, scena 2). Jeżeli neguje się władzę Boga nad ludzką wolą, uszczupla się tym samym moc Jego Opatrzności, stawiając granice Jego nieskończoności. A to oznacza wypaczanie sensu religii[491].

282. Nowy oficjalny tekst liturgii. – Dwuznaczności dogmatyczne.

Opisana wcześniej tendencja do negowania ontologicznej różnicy między kapłaństwem szczególnym (sakramentalnym) a kapłaństwem powszechnym również odcisnęła swoje piętno na włoskiej wersji nowego mszału. Doszło tutaj do głosu myślenie egalitarystyczne (por. § 80-82).

W pierwszej modlitwie eucharystycznej łacińskie *„nos servi tui"* (94) zostało przetłumaczone jako: *„noi tuoi ministri"*. Następnie tam, gdzie w tekście łacińskim pojawiają się wyrażenia *„famuli tui"* lub *„famulo tuo"* (80), a także *„famulorum famularumque"* (jest to jeden z tytułów Papieża) w *Memento* czy *„famulis tuis"* w *Nobis quoque peccatoribus*, po włosku znowu mamy *„noi tuoi ministri"* – co jest ewidentnym zamazywaniem różnicy między kapłaństwem szczególnym a powszechnym. Zdanie: „Ty nas wybrałeś, abyśmy stali przed Tobą i Tobie służyli" z drugiej modlitwy eucharystycznej, biorąc pod uwagę kontekst, w którym jest wypowiadane, przystoi osobie szafarza, który został specjalnie ustanowiony, ale nie osobom świeckim. Poważna ingerencja została też dokonana w zdaniu: *„Domine, non sum dignus ut intres sub tectum meum* – Panie, nie jestem godzien, abyś *przyszedł do mnie"* (dosłownie: „abyś *wszedł pod mój dach"*). Otóż we włoskiej, ale i we francuskiej wersji tej modlitwy mszalnej, nadano jej całkiem inny sens: „Panie, nie jestem godzien *uczestniczyć w Twojej*

[491] To, jak lansuje się autonomię wartości naturalnych, zostało scharakteryzowane w § 207-209.

uczcie". Fakt, że Chrystus ma wejść *do mojego serca* (albo *pod mój dach*), to nie to samo, co fakt bycia zaproszonym przez Chrystusa i stania się jego współbiesiadnikiem. Przyjęte sformułowanie niweczy podstawowe przesłanie, że poprzez Eucharystię Bóg wchodzi do wnętrza człowieka.

Ponieważ postanowiłem skupić się na zmianach dokonanych we włoskiej wersji mszału, pominę inne zmiany, w tym również te, które wprowadzono do tekstów liturgii w różnych narzeczach afrykańskich, gdzie tego typu arbitralne ingerencje idą w setki. Skądinąd ciekawe, jak owe wersje mogły być uprzednio sprawdzone i zatwierdzone przez Kurię Rzymską, skoro jej personel nie zna aż tylu egzotycznych języków i musi, chcąc dokonać weryfikacji, zdać się na samych tłumaczy[492]. Nie będę też szczegółowo analizował zawartości *Mszału Rzymskiego* opracowanego przez episkopat Francji[493], gdzie słowo *„consubstantialem"* z Credo zostało przetłumaczone: *„tej samej natury"*. Jest to oczywiście rażący błąd teologiczny: Ojciec i Syn stanowią jedną istotę (substancję), a nie dwie istoty mające tę samą naturę. Ukażmy to na prostym przykładzie: jeśli Marcin i Tytus są ludźmi, łączy ich ta sama natura ludzka – ale przecież nie są jedną istotą. Niezgodne z dogmatami katolickimi jest także tłumaczenie fragmentu Listu do Filipian, II, 6: *Qui, cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo*. W lekcjonariuszu z 1960 r. był on przetłumaczony prawidłowo, zgodnie z Biblią Jerozolimską: „Etant de condition divine, il ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu." Później jednak przyjęto wersję: „Le Christ Jésus est l'image de Dieu, mais il n'a

[492] W Górnej Wolcie, kraju liczącym 5 mln mieszkańców i ok. 60 języków, miejscowy episkopat wybrał 17 spośród nich jako języki liturgiczne.

[493] Szczegółowej analizy różnic dokonał Jules Renié w książce *„Missale romanum et Missel romain"*, Paryż 1975. Przy okazji wykazał on, że zawarte tam heterodoksyjne odchylenia odzwierciedlają heterodoksyjne wierzenia francuskich katolików, z których 20% nie wierzy w bóstwo Chrystusa (str. 33 i 34).

pas voulu conquérir de force l'égalité avec Dieu (*Chrystus Jezus jest obrazem Boga, jednak nie chciał On wymóc równości z Bogiem*)." Znów mamy tu do czynienia z oczywistym fałszem. Chrystus *jest* Bogiem, nie musi więc zabiegać o równość z Bogiem. Wersja ta wyraźnie trąci arianizmem[494].

283. Ogólny upadek łaciny.

Jest to w Kościele posoborowym najbardziej bezsporny i rzucający się w oczy fakt. Świadczy on o tym, że Kościół dał się porwać pewnemu historycznemu nurtowi, nie próbując go hamować[495]. Dziś organy sprawujące rządy w Kościele katolickim

---

[494] Trzeba zaznaczyć, że na skutek licznych protestów w kolejnych wydaniach Mszału powrócono do prawidłowego tłumaczenia.
Także i w Polsce żywy był protest przeciwko obecnemu tłumaczeniu *Biblii Tysiąclecia*, aby zrozumieć na czym polega różnica należałoby sięgnąć do tłumaczeń ks. Jakuba Wujka S. J. i innych (na przykład ks. prof. Seweryna Kowalskiego). Generalnie, dotychczasowe katolickie tłumaczenia na język polski wprost określały, iż Chrystus jest Bogiem i swej równości z Bogiem nie poczytuje za grabież, czy bluźnierstwo (wtrącenie od wydawcy polskiego).

[495] Na upadek łaciny wskazuje też ankieta przeprowadzona przez Kongregację ds. Sakramentów i Kultu Bożego, opublikowana na łamach *Notitiæ* z grudnia 1981, str. 589-611. W komentarzu czytamy: „Jeśli chodzi o łacinę, z ankiety jasno wynika, że posługiwanie się nią powoli *zamiera*". Reforma liturgiczna „wydała i nadal wydaje obfite owoce". A zatem autorzy raportu traktują ten schyłek łaciny nie jako coś złowieszczego, lecz - przeciwnie - jako wielce korzystne zjawisko. Ignorują oni najbardziej wyraźny skutek owej reformy, a mianowicie fakt, że na całym świecie tak wielu katolików przestało uczęszczać na mszę. Kard. Marty podał w 1975 r., że w jego diecezji liczba praktykujących zmniejszyła się o 47% (*Doc. cath.* z 29 listopada, str. 870). A wiemy, że na tym się nie skończyło. We wspomnianej ankiecie, przeznaczonej dla biskupów, są odniesienia do „ducha Soboru", natomiast nie ma ani jednej wzmianki o *dekretach* Soboru, które nakazywały utrzymanie łaciny. Należy też przypomnieć o bulwersującym fakcie, że rzymskie Kongregacje zaczęły ogłaszać *oficjalnie w języku angielskim* dokumenty dotyczące całego Kościoła powszechnego (*OR* z 25 czerwca 1983).

pracują w wielu językach. Na uczelniach katolickich teologia wykładana jest w językach narodowych. Papież zwracając się do wiernych traci czas na liczne pozdrowienia w przeróżnych językach. Nawet podczas Konsystorza kardynał przemawiający w imieniu nowo wybranych posługuje się francuszczyzną, a potem Jan Paweł II odpowiada mu w siedmiu językach (*OR* z 3 lutego 1983). Np. we wrześniu 1983 r. dokonując otwarcia Kongregacji Generalnej jezuitów przemówił on w pięciu współczesnych językach, podczas gdy Paweł VI w podobnych okolicznościach posługiwał się wyłącznie łaciną. Co ciekawe, w swym wielojęzycznym przemówieniu Jan Paweł II zaczął od języka włoskiego, który jest najmniej używany ze wszystkich.

Kto chce dziś uczestniczyć w mszy świętej w popularnym centrum turystycznym na terenie Włoch, prędzej trafi na liturgię w języku niemieckim bądź angielskim, niż na mszę łacińską. W maju 1982 r., kiedy Papież udał się z sześciodniową podróżą apostolską do Wlk. Brytanii, wszystkie msze były odprawiane po angielsku. Nawet podczas Soboru biskupi odbywali sesje robocze w *„circuli minores"* tworzonych wedle kryterium językowego, czyli obradujących po francusku, niemiecku, hiszpańsku itd. Jedno z owych „kół" obradowało po łacinie. A przecież dawniej obrady poszczególnych komisji toczyły się w języku łacińskim, który pozwalał na zintegrowanie wszystkich uczestników. Łacina i tak ściśle z nią spokrewniony śpiew gregoriański nie tylko zostały zarzucone – pomimo delikatnych i dość niejednoznacznych protestów Pawła VI – lecz są dziś w pogardzie u całego duchowieństwa, jako coś, co stanowi relikt przeszłości i może służyć co najwyżej umarłym[496].

[496] Por. *Giornale nuovo* z 13 kwietnia 1982, artykuł pióra P. Buscaroliego. Kiedy będąc w Wenecji próbował się on dowiedzieć, gdzie może uczestniczyć w Tryduum Paschalnym odprawianym po łacinie i ze śpiewami gregoriańskimi, księża, do których się zwracał, gromili go: „Łacina? Śpiew gregoriański? To dobre dla dewo-

Przypominający lawirowanie styl działania Pawła VI przejawia się m.in. w fakcie powołania przez niego dzieła *Latinitas*, z siedzibą w Pałacu Kancelaryjnym, w celu „odrodzenia" łaciny jako języka mówionego i języka nauki. Należałoby sobie życzyć, by inicjatywa ta nie podzieliła losu Wyższego Instytutu Łaciny, założonego przez Jana XXIII na mocy Konstytucji Apostolskiej *Veterum sapientia* z 22 lutego 1962 r.

Degradacja kultu została przypieczętowana decyzjami Konsylium, które miało uregulować kwestie związane z wykonaniem reformy liturgicznej. W wydanej Instrukcji z września 1964 r. najpierw pojawia się zalecenie, by odprawianie mszy w prezbiterium (przy głównym ołtarzu) miało miejsce zawsze po łacinie, po czym, zgodnie z modną zasadą lawirowania, formułuje się rozmaite dyspensy. Motywem jednej z nich jest to, że „posługiwanie się językiem łacińskim stanowi dla niektórych *poważną przeszkodę* w odprawianiu mszy". A więc w świetle Instrukcji łacina jest nie tylko zbędna i przestarzała, ale na dodatek przeszkadza w modlitwie. Tymczasem zgodnie ze stanowiskiem Soboru Watykańskiego II wyuczenie się łaciny jest w przypadku przyszłych duchownych niezbędne dla pełnego rozumienia dokumentów Kościoła (dekret *Optatam totius*, nr 13).

O wielkiej stracie, jaką jest dla Kościoła odejście od łaciny i od chorału gregoriańskiego, mówił Paweł VI w swoim pamiętnym przemówieniu (*OR* z 27 listopada 1969). A przecież musiało być oczywiste od samego początku, że ogrom tej straty jest niewspółmierny do ewentulanych korzyści płynących z delatynizacji. Pomimo niebezpieczeństw tej reformy nie uczyniono nic, by ją spowolnić, ograniczyć jej zasięg lub – zgodnie z dawnym, roztropnym sposobem postępowania, połączonym z umiejętnością przewi-

---

tów, dla estetów!" Słowem, to, po czym dawniej rozpoznawało się najbardziej zajadłych antyklerykałów, dziś stało się częścią mentalności katolickiego kleru.

dywania – starać się zapobiec jej najbardziej szkodliwym skutkom. Paweł VI, traktując o przejściu do „języka mówionego" (co jest określeniem niewłaściwym, ponieważ łacina *była* językiem mówionym, m.in. w ramach liturgii), przyznał, że zrezygnowanie z tego starodawnego języka jest dla Kościoła „wielkim wyrzeczeniem" i wiąże się z zerwaniem ciągłości tradycji. Istotnie, przyjęcie nowego obrządku oznacza odrzucenie starego, który był wspólną spuścizną tylu pokoleń chrześcijan. Nie uszło uwadze Papieża nieocenione bogactwo liturgii łacińskiej: „Tracimy język wieków chrześcijaństwa. Stajemy się jakby intruzami i dyletantami w literackim gmachu tekstów sakralnych. Przy okazji żegnamy się w jakimś sensie z tym niezrównanym, cudownym zjawiskiem artystycznym i duchowym, jakim jest śpiew gregoriański. Mamy powody, by odczuwać żal, a nawet by się martwić. Bo czymże zastąpimy ten anielski język? Zaiste, wielka jest cena tej ofiary." W innym miejscu Paweł VI stwierdza, że łacina „wkładała w nasze usta modlitwę naszych przodków, a pozostawanie wiernym swej duchowej przeszłości, którą *czyniliśmy stale aktualną*, aby przekazać ją następnym pokoleniom, dodawało nam otuchy". Skoro *czyniliśmy ją aktualną*, to cała ta reforma – którą wprowadzano przecież po to, by liturgię uaktualnić – była bezcelowa! W chwili rozstawania się z tradycją osobliwie brzmią słowa Papieża: „lepiej teraz rozumiemy wartość tradycji". Mogą one oznaczać tylko tyle, że doceniamy wartość tradycji, ale uznajemy, że nie jest ona aż tak duża, jak można było sądzić.

Dalej Paweł VI próbuje uzasadnić fakt porzucenia wszystkich tych bezcennych skarbów – a mianowicie konkluduje: „warto jednak zapłacić tę cenę, albowiem większą ma wartość rozumienie modlitwy niż stary, drogocenny jedwab, w który była ona po królewsku przyodziana. Większą ma wartość uczestnictwo ludu, sycone-go słowem jasnym i przejrzystym, po to, by mógł on je zanieść w krąg swoich świeckich relacji." Papież cytuje na tę okoliczność

słowa z I Listu do Koryntian (XIV, 19): „W Kościele wolę powiedzieć pięć słów według mego rozeznania, by pouczyć innych, zamiast dziesięć tysięcy wyrazów według daru języków."

284. Krytyka założeń reformy liturgicznej. – Ludzkie środki wyrazu.

Nim przyjrzymy się bliżej założeniom reformy, trzeba rozprawić się z sofizmatem, za pomocą którego usiłuje się dowodzić, że wielojęzyczność liturgii zabezpiecza także jej jedność. Powiada się, że owa jedność jest zagwarantowana, gdy poszczególne przekłady zachowują ten sam sens. Być może tak by było, gdyby przekłady te były wierne. A jak dalece nie są wierne, wykazałem w poprzednich paragrafach. Jednak nawet w przypadku rzetelnie opracowanych, jak najwierniejszych wersji językowych tej samej liturgii, różniłyby się one od siebie tak pod względem leksykalnym, jak i składniowym. Chociażby więc z tego powodu – gdy chodzi o rozpatrywany tu aspekt jedności – liturgia wielojęzyczna ustępuje ewidentnie liturgii łacińskiej.

Modlitwa liturgiczna różni się on modlitwy myślnej, ponieważ w przeciwieństwie do niej jest zewnętrzna, słyszalna, wspólnotowa. Wobec tego twierdzenie, że wielość języków jest wyrazem liturgicznej jedności, jest samo w sobie sprzeczne, gdyż w przypadku liturgii wielojęzycznej nie jesteśmy w stanie stwierdzić przy pomocy oczu i uszu, że taka jedność zachodzi. Jest co najwyżej innego rodzaju jednością – ale nie liturgiczną.

Jeśli wielość języków jest doskonałym sposobem wyrażania jedności, czemu na tym poprzestać? Dlaczego nie wprowadzić pluralizmu w ruchach i gestach[497]? Tyle, że oznaczałoby to rozsadze-

[497] Do tego zresztą doszło: podczas mszy odprawianych w kaplicach papieskich pojawiły się np. tańce afrykańskie, a podczas pogrzebu pewnego biskupa niesiona przez całą wioskę trumna z jego ciałem wzięła udział w tańcu liturgicznym. W okresie naznaczonym intensywnym eksperymentowaniem (przed r. 1969)

nie liturgii. Liturgia wykracza bowiem poza wymiar indywidualny. Jest *zewnętrzną i wspólnotową* manifestacją wewnętrznej modlitwy ludu Bożego, przy czym ma tym większą siłę, im bardziej jedność urzeczywistniana wewnętrznie znajduje oparcie w jedności zewnętrznej. Jak wynika z zacytowanego przemówienia Pawła VI, decydującą przesłanką reformy było to, że „większą ma wartość rozumienie modlitwy niż stary, drogocenny jedwab, w który była ona po królewsku przyodziana". Jednak twierdzenie, że pojmowanie formuł liturgicznych jest ważniejsze od samych formuł, jest równoznaczne z zakładaniem, że fakt rozumienia jakiejś idei ma większą wartość niż sama idea. Tymczasem pożytek wyniesiony z rozumienia idei uzależniony jest przede wszystkim od tego, ile ona sama jest warta. Poza tym nie wydaje się, aby można było wywodzić ów *priorytet rozumienia* z przytoczonego fragmentu listu św. Pawła. Apostoł miał wyraźnie na myśli pouczenia („*ut et alios instruam*"), które należy uczynić jak najbardziej przystępnymi dla słuchaczy. Otóż takie przybliżanie Słowa Bożego zawsze odbywało się na mszy w językach gminu – czy to na zasadzie czytania wyjątków z Pisma Świętego również w języku narodowym, czy to poprzez objaśnianie ich w tym języku podczas homilii. Wszakże czym innym jest liturgia słowa, a czym innym liturgia eucharystyczna. Co się tyczy tej drugiej, nie sposób zgodzić się, że intelektualne pojmowanie formuł modlitewnych, możliwe przecież i w przypadku niewierzącego, ma większe znaczenie niż wzniesienie umysłu ku Bogu i pełna wiary postawa modlitewnego skupienia.

---

wymyślano rozmaite formuły mszy. W Turynie kard. Michele Pellegrino w swej katedrze i w pięciu innych parafiach wprowadził na próbę nowy, osobliwy ryt Tryduum Paschalnego. W Mediolanie kard. Giovanni Colombo wprowadził nowy obrzęd pogrzebowy. W Afryce innowacje liturgiczne czerpały inspiracje z rytuałów plemiennych, by „uzmysłowić, że istnieje ciągłość między wiarą ojców a chrześcijaństwem" (*ICI* nr 577 z 15 sierpnia 1982, str. 38 i nr 279 z 1 stycznia 1967, str. 7).

Sobór wyszedł z założenia, że najważniejsze jest „świadome, aktywne i owocne uczestnictwo wiernych" (*Sacrosanctum Concilium*, nr 11), przy czym owo *uczestnictwo* interpretowane jest tak, że „wierni uczestniczą w Tajemnicy wiary nie jak obcy i niemi słuchacze[498], ale jako ci, którzy ją dobrze rozumieją dzięki obrzędom i modlitwom" (nr 48).

Gdy chodzi o pozostałe motywy stojące za reformą liturgii, należy odnotować pewne nowe trendy w dziedzinie dogmatycznej, świadczące o odchodzeniu od tradycji. *Na pierwszym miejscu* chcę wymienić fałszywy pogląd, że liturgia powinna odzwierciedlać uczucia ludzi współczesnych (nr 37 i 38). Tymczasem ma ona być odbiciem ponadczasowych uczuć Kościoła. W nich zawierają się, rzecz jasna, także uczucia ludzi współczesnych. Nie można więc ograniczać się do mentalności, która jest typowa dla jakiegoś historycznego momentu; swoją myślą należy ogarniać wszystkie pokolenia chrześcijan.

Zgodnie z klasyczną definicją, która została zresztą przywołana przez Sobór (*Sacrosanctum Concilium*, nr 11), liturgia jest „wykonywaniem kapłańskiej funkcji Chrystusa" i jego mistycznego Ciała, którym jest Kościół – z czego wynika publiczne oddawanie czci Bogu Ojcu. Kapłaństwo Chrystusa urzeczywistnia się w zgromadzeniu wyłącznie przez posługę kapłana, gdyż kapłaństwo chrzcielne nie posiada zdolności do konsekrowania Ciała Pańskiego – a to jest szczytem liturgii. Kwestia ta została jasno określona w dokumencie *„Sacerdotium ministeriale"* (z września 1983) wydanym przez Kongregację Nauki Wiary. Bez osoby kapłana nie ma

[498] Aż prosi się o komentarz, że nawet niemego mogą przepełniać wzniosłe myśli i uczucia miłości; ten zaś, kto potrafi mówić, może bezmyślnie wypowiadać modlitewne formuły - nawet w zrozumiałym dla siebie języku. Także przed reformą lud nie milczał, lecz wspólnie śpiewał i wspólnie zanosił swe modlitwy do Boga.

ani Eucharystii, ani modlitwy powszechnej Kościoła. Jednocześnie kapłan odprawiający mszę nawet *sine populo* dokonuje „aktu publicznego i społecznego" (*SC*, 27). Ale z drugiej strony Eucharystia, sprawowana dotychczas przez kapłana *in persona Christi*, od czasów Soboru zaczęła być ukazywana jako działanie wspólnoty, która składa ofiarę nie tylko *wraz z* kapłanem, lecz *na równi z* kapłanem, koncelebrując Eucharystię (*SC*, 48).

Widać tu wpływ tych nurtów teologii, które próbują zakwestionować ontologiczną specyfikę kapłana jako tego, który otrzymał święcenia, a zarazem dowartościować rolę ludu Bożego w kontekście sprawowanych świętych obrzędów. W konsekwencji *synaksa* stawiana jest wyżej niż akt konsekracji, co wpisuje się w scharakteryzowaną przez nas tendencję do subiektywizacji i grozi coraz większą arbitralnością podejścia do *form* kultu. Równolegle *istotą* kultu przestaje być Najświętszy Sakrament – niezmienny i przez to domagający się niezmiennych sposobów oddawania mu czci – a staje się nią *zmienność* ludzkich uczuć, które, pragnąc się wyrażać, odciskają na liturgii piętno różnych mentalności i rozmaitych zwyczajów narodowych i lokalnych. Stąd też Kościół nie dąży już dziś do uniformizacji rytów, ale „ceni oraz życzliwie podchodzi do wszystkiego, co nie wiąże się ściśle z zabobonami, i w miarę możności zachowuje to w stanie nienaruszonym, niekiedy nawet włączając w samą liturgię" (*SC*, 37).

285. *Zasada kreatywności.*

Tak więc nowa liturgia jest bardziej „psychologistyczna" niż „ontologistyczna". Wyraża nie tyle transcendentną tajemnicę, co odczucia wiernych: to, jak postrzegają oni ową tajemnicę. Innymi słowy, liturgia stała się w większym stopniu antropologiczna niż

teologiczna[499]. Skoro fakt gromadzenia się wiernych ma dziś wyższą wartość niż Eucharystia, a lud więcej znaczy niż kapłan, rolą kultu jest rozbudzanie zmysłu boskości, a nie przybliżanie tego, co boskie, człowiekowi.

Owa zmiana pociągnęła za sobą kolejną – a mam tu na myśli doktrynę liturgicznej *kreatywności*. Zgodnie z nią lud Boży wprowadza do liturgii swoją własną kulturę, swój szczególny „geniusz". Również kapłan odprawiając mszę wyraża siebie[500]. Obiektywność liturgii, która polega na usunięciu się niejako w cień przed Przedmiotem absolutnym, miałaby zostać zastąpiona subiektywnością, wyeksponowaniem podmiotu pragnącego wyrażać siebie. W nr 21 Konstytucji *Sacrosanctum Concilium* dokonano rozróżnienia na część liturgii, która może podlegać zmianom, i tę, która ma pozostać niezmienna, przy czym nie zaznaczono, o którą dokładnie chodzi; ograniczono się do stwierdzenia, że *pochodzi ona z usta-*

[499] Gazeta katolików francuskich *„La Croix"* w numerze z 11-12 kwietnia 1982 otwarcie wyłożyła nową koncepcję liturgii: poszczególne pokolenia, poszczególne środowiska itd. powinny zgłaszać Kościołowi swoje aspiracje, a Kościół ma odpowiadać na te oczekiwania w liturgii. Konieczna staje się zatem wielość liturgii. Przykładem może być *Missa cum pueris*, która wywołała (o czym już pisałem) niemały skandal. Także hierarchia jęła wyjaśniać, dlaczego nowa liturgia skazana jest na ciągłe zmiany. W biuletynie archidiecezji paryskiej *Présence et dialogue* (nr z września 1969) czytamy: „W czasach, kiedy świat idzie tak szybko naprzód, nie jest możliwe uznanie obrządków za definitywnie ustalone. Nieuniknione jest ich ciągłe aktualizowanie za wiedzą oraz zgodą Papieża i biskupów, przy współudziale ludu chrześcijańskiego, ażeby wyrażać coraz lepiej - zawsze współczesnym językiem - niezmienną rzeczywistość daru Bożego."

[500] W ważnym artykule, który ukazał się na łamach *Esprit et Vie* (1977, str. 248), benedyktyn Guy-Marie Oury, mnich z Solesmes, stwierdza, że w wielu czasopismach poświęconych liturgii modlitwy nowego mszału uważa się za anachroniczne. Niektórzy proponują więc, by na każde święto roku liturgicznego tworzyć nowe, „bardziej odpowiednie" formuły. Zdaniem autora byłby to pierwszy krok do tego, by każdy kapłan układał je po swojemu, dając upust swej kreatywności.

nowienia Bożego. Jeśli zacznie się zmieniać nawet słowa konsekracji, doprawdy nie wiadomo, gdzie jeszcze może być miejsce na niezmienność. Ta część mszy, podczas której sprawowane są święte obrzędy, i w minionych wiekach podlegała wprawdzie zmianom, ale zawsze miały one charakter bardzo ograniczony i wprowadzano je z najwyższą rozwagą – dlatego pomysłodawcy ostatniej reformy znajdowali tam tak wiele rzeczy „reliktowych", niepasujących do współczesnych realiów. Podam jako przykład *„ieiunia quattuor temporum"*[501], czyli dosłownie: post rozpoczynający każdą z *czterech pór roku*, co istotnie w sytuacji, gdzie spora część katolików mieszka w krajach znających tylko dwie pory roku, wydaje się nieadekwatne. Innym reliktem była czytana w Wielki Piątek modlitwa za „Najbardziej chrześcijańskiego Cesarza" (*Imperatora christianissimusa*). Należało także usunąć z obrzędu sakry biskupiej – co zresztą uczyniono – przysięgę nowo wyświęcanego biskupa, że nie podniesie ręki na Papieża i nie będzie przeciwko niemu spiskował. Ale czym innym jest dokonywanie korekt w ceremoniałach i obrzędach, aby dostosować je do warunków, które obiektywnie się zmieniły[502], a czym innym przyjmowanie zasady, że obrzędy mają być dopasowane do psychiki, obyczajów i mentalności poszczególnych narodów i grup – bez mała każdego katolika z osobna.

Zasada kreatywności wzięła się z mylnego przekonania, że liturgia powinna uzewnętrzniać uczucia wiernych i być ich dziełem, niejako ich projekcją. Tymczasem jest ona przede wszystkim dziełem Chrystusa i ma uzewnętrzniać rzeczywistość tajemnicy. Innymi słowy, w ramach tego nowego myślenia z liturgii próbuje się zrobić poezję.

---

[501] W Polsce: „suche dni" lub „kwartalne dni postu" – *przypisek tłumacza*.

[502] Tym, co postulowano w nr 21 wspomnianej Konstytucji, miała być *„restauracja"*, czyli generalna zmiana, a nie dostosowanie.

Nawiasem mówiąc kreatywność nie jest sednem twórczości artystycznej, bo w każdym dziele sztuki kryje się coś niestworzonego, a nawet niestwarzalnego. Dopiero tak nieoczekiwanie wpisana w liturgię, zyskuje ona nową rangę, jakby pełną legitymację.

Trzeba zauważyć, że praktycznie nie istnieją już normy obligatoryjne, gdyż w wielu krajach proponuje się celebransowi szereg alternatywnych formuł lub czynności, między którymi może wybierać *ad libitum*. Nie ma już właściwie możliwości naruszenia przepisów, gdyż *tworzenie* wyklucza narzucanie warunków lub ograniczeń. Płynące zewsząd zachęty, by kapłan sam dobierał formuły, sprawiają, że każdy z nich wprowadza „poprawki", coś dodając, coś odejmując, i w ten sposób wypracowując formy, które lepiej odpowiadają jego własnej osobowości – jak gdyby chodziło bardziej o to, by wyrażał on siebie, niż by oddawał cześć Bogu; i jak gdyby miał nadawać kształt Tajemnicy, a nie poddać się temu, co owa Tajemnica wnosi. Stąd bierze się tak wielka różnorodność sposobów odprawiania mszy. A przecież msza powinna być jednakowa, jednoznacznie identyfikowana wszędzie, gdziekolwiek się ją odprawia. W roku 1969 – roku reformy – został wydany standardowy Mszał Rzymski, na którym miały się wzorować wersje opracowywane w poszczególnych językach narodowych, przy czym każda z nich musiała przed jej wprowadzeniem zostać zatwierdzona przez Stolicę Apostolską. Ale spopularyzowana w międzyczasie zasada kreatywności i ekspresywności sprawiła, że ów wzorzec nie był traktowany aż tak poważnie. Co prawda, na łamach *L'Osservatore Romano* z 20 października 1982 r. pewien benedyktyn liturgista ubolewał, że „ograniczono się do zwykłego przekładu tekstów łacińskich", miast dążyć do wypracowania „*nowego języka* liturgii", a mianowicie „euchologii *tworzonej bezpośrednio w języku narodowym*"...

W tej kakofonii zwanej różnorodnością mają jakoby dochodzić do głosu różne duchy narodowe i różne kultury. Ale jest ona także

konsekwencją arbitralnych wyborów (zresztą sugerowanych w rubrykach mszału), osobistej inwencji kapłana, a wreszcie przeniesienia *władztwa w sprawach liturgii* ze Stolicy Apostolskiej na Konferencje Episkopatów i na poszczególnych biskupów.

To odchodzenie od liturgii będącej trwałą, zrytualizowaną formą świętego kultu, na rzecz liturgii przypominającej dramat poetycki i autokreację celebransa, stanowi jeden z najbardziej rzucających się w oczy i najbardziej godnych ubolewania elementów reformy. Niemałą rolę odegrała tu zadziwiająca indolencja Rzymu (por. § 65 i 71). Tak oto zasada kreatywności odbiera ustanowionemu na wieki misterium całą wartość jego rubryk podążając za duchem niezależności, zaś odmowa uznawania natury rzeczy znosi ją, przekształcając transcendentne sacrum w immanentną, ludzką poezję.

Zasada kreatywności, służąca rzekomo „ożywieniu liturgii" i większemu zaangażowaniu wiernych, rodzi dwa skutki. *Po pierwsze* zamienia święte czynności w teatralny dramat, a *po drugie* czyni z działań celebransa (które – przypomnijmy – mają zawsze charakter publiczny i społeczny) jego „prywatną" sprawę. Tym samym niweczy ona harmonię między uczestnikami mszy, ideę celebrowania jej *„uno sensu ideoque una voce"*.

286. *Od sakralności do teatralizacji.*

W celu obrzydzenia dawnej mszy chętnie powtarzano, że był to „spektakl jednego aktora", któremu przyglądał się bierny i niemy lud. Jest to twierdzenie zuchwałe i bezpodstawne. To raczej nowa liturgia stała się scenicznym widowiskiem – i to nie dlatego, że „niechcący" tak wyszło, lecz zgodnie z jej własnymi założeniami.

W całostronicowym, specjalnym materiale zamieszczonym w *L'Osservatore Romano* z 15 marca 1974 r. głosi się wprost, że liturgia powinna nabrać bardziej teatralnego charakteru. Redaktorzy

gazety Stolicy Apostolskiej stwierdzają, że „odprawianie mszy stało się sztuką, która ma swe momenty kulminacyjne, pauzy, *crescenda* i *diminuenda* – trochę tak, jak w symfonii." Ale wszystkie te modulacje istniały również w dawnym rycie, gdzie były przecież partie przeznaczone do śpiewania i do mówienia, części głośne i ciche (np. sekreta), zaś w ramach śpiewu litrugicznego ton był zwykły, uroczysty lub podniosły. Zmiana nie polega na więc tym, że takie niuanse nie występowały w dawnym rycie, a pojawiły się w nowym, lecz na tym, że w przeciwieństwie do nowego obrządku dawniej wszystko było ściśle unormowane, dopasowane do obiektywnego charakteru i znaczenia poszczególnych części mszy. Natomiast po reformie wszystko to zostało puszczone jakby „na żywioł", pozostawione do uznania głównego celebransa i *koncelebrującego* ludu. „Od celebransa z poprzedniego mszału, który był człowiekiem-orkiestrą, trzeba przejść do modelu celebransa-reżysera, który potrafi być animatorem działań liturgicznych"[503]. Pomijając obraźliwy charakter użytych określeń, trzeba skonstatować, że autor powyższego tekstu jest na bakier z logiką i ma jakieś kłopoty z pamięcią. Celebrans z dawnego rytu nie zajmuje się wszystkim, jak to mu się próbuje imputować, lecz ma do swej pomocy ministranta. Ponadto nie wolno mu powiedzieć ani uczynić niczego ponad to, co jest ściśle przepisane w rubrykach – wbrew złośliwej sugestii, że jako „człowiek-orkiestra" może sobie wyczyniać Bóg wie co. To raczej celebrans nowego rytu robi niekiedy wszystko, co tylko mu „w duszy zagra", pozwalając także wiernym, by dawali upust swojej inwencji. A przecież ukazuje się go tutaj jako ideał nowego stylu liturgicznego!

[503] Za kiepskiego trzeba zatem uznać takiego celebransa, który nie ma talentów reżyserskich. Od tej pory wartość mszy nie zależy już od obiektywnie sprawowanych na niej, świętych tajemnic, lecz od aktywności elementu subiektywnego, który trzeba wciąż na nowo „wymyślać".

Z powodu owej „inwencji" trudno jest dziś sprawić, by dwaj celebransi umieli się w pełni skoordynować, nie mówiąc już o synchronizacji wiernych. Jest to widoczne zwłaszcza podczas wielkich świąt kościelnych: liturgia musi zostać wcześniej omówiona z wiernymi w najdrobniejszych szczegółach (czytania, muzyka, gesty), zamiast wynikać po prostu z tego, co przewidują oficjalne księgi liturgiczne. Zaleca się księżom „czynienie wszystkiego, co w ich mocy, by byli postrzegani jako liderzy zdolni do podtrzymania kontaktu". Obiektywność i skuteczność nadprzyrodzonej tajemnicy są całkowicie lekceważone. Liturgia zostaje sprowadzona do uczuć i doznań, wywoływanych dzięki odpowiednim technikom bądź dzięki sztuce improwizacji.

Według *L'Osservatore Romano* z 7 października 1978 r. „póki co mamy do czynienia z nieśmiałymi próbami reform. Dopiero kontakt z żywą liturgią praktykowaną w niektórych kościołach Afryki czy Południowej Ameryki mógłby nas wyrwać ze stanu odrętwienia". Zaś arcybiskup Magrassi, przewodniczący komisji Konferencji Episkopatu Włoch zajmującej się uwspółcześnianiem mszału, ubolewa w wywiadzie udzielonym gazecie *Il Regno* nad „zastojem w liturgii", która okazuje się mało podatna na nową dynamikę. Utrzymuje on, że „skoro liturgia jest formą wyrażania się ludu Bożego, który manifestuje swe uczucia religijne, to pozostaje wciąż bardzo dużo do zrobienia, gdy chodzi o kreatywność liturgii".

Msza staje się więc widowiskiem, gdzie – jak twierdzą biskupi francuscy – dużo do powiedzenia powinni mieć wierni[504]. Dostosowuje się ona do czasów i do osób, jest *reżyserowana* tak, by wyrażała ludzkie emocje. W swoją orbitę wciąga wszystko, czym żyje

[504] Wprowadzanie ciągłych zmian do liturgii zostało uznane przez francuskich biskupów za coś niezwykle cennego, „gdyż co roku – i tu właśnie widzimy ową radosną wolność chrześcijan – *wszystko jest zawsze nowe*" (zob. *Mszał niedzielny*, 1983, str. 4).

świat: doświadczenia życiowe, doniesienia prasowe tudzież artystyczne wizje. Zdarza się nawet dokonywanie zmian w liturgii po to, by schlebić ważnym osobistościom (sam fakt wprowadzenia zmian przez wzgląd na osobę jest schlebianiem jej) – z czym mieliśmy do czynienia podczas mszy odprawionej w Poigny-la-Forêt dla Valéry'ego Giscarda d'Estaing i dla Aldo Moro w trakcie szczytu w Rambouillet w 1971 roku: miejscowy proboszcz, uznawszy, że ewangelia i list apostolski przewidziane na daną niedzielę nie są odpowiednie dla takich dostojników, a nawet mogłyby ich urażać, wybrał inne czytania. Był to szczególny ukłon w stronę możnych tego świata.

Jeszcze mocniej „powiało nowym" podczas mszy transmitowanej 20 lutego 1972 r. przez telewizję francuską. Było to wydarzenie szczególne, gdyż liturgia była sprawowana pod egidą konferencji episkopatu i mogły ją oglądać miliony wiernych. Ale jego niecodzienność polegała również na tym, że zamiast ołtarza ustawiono pięć stołów; żaden z celebransów nie miał ozdobnych szat liturgicznych określonych w *Institutio generalis* (nr 297 i nast.); tekst pozdrowienia dalece odbiegał od standardowych formuł i był właściwie czystą improwizacją; przed *Kyrie* kilku wiernych zabrało głos, by wyrazić swoje osobiste poglądy; opuszczono Wyznanie Wiary; formuły ofiarowania były wymyślone; przed Modlitwą Pańską jeden z uczestników zgromadzenia poinformował zebranych o sytuacji w Irlandii. Kiedy przyszedł czas Komunii, wytypowani mężczyzna i kobieta podeszli do stołu, przy którym sprawowana była Eucharystia, wzięli paterę, podali sobie Hostię, a następnie przekazali paterę pozostałym wiernym, by i oni spożywali. Po czym wzięli kielich, przyjęli Komunię pod postacią wina i podali kielich dalej, by także reszta zgromadzenia piła Krew Pańską.

Te kreatywne msze są dziś dosyć rozpowszechnione w świecie katolickim, przy czym nie tylko każdy kraj, ale i każda diecezja, a

nawet każda parafia, zaczęły wprowadzać do liturgii jakieś swoje, nietypowe elementy[505]. Podniesienia dokonuje się na patenie, przez co Hostia nie jest widoczna. Niekiedy jednocześnie podnoszona jest Hostia i Kielich (np. są one ukazywane w geście otwartych ramion). Czasami kapłan podnosi Hostię już połamaną. Tworzy się nowe formuły modlitewne na bazie istniejących. Wymyśla się nowe modlitwy eucharystyczne[506]. Zamiast fragmentów z Pisma Świętego próbuje się wprowadzać czytania wycinków z gazet lub fragmentów dzieł autorów świeckich (propozycja Synodu szwajcarskiego z 1972 roku). Opuszcza się całe części liturgii, w szczególności *Credo*. Stosuje się dowolne stroje. Eliminuje się tradycyjne oświetlenie ołtarza. Opłatek zastępuje się zwykłym chlebem (przez co konsekracja jest nieważna), a wino dowolnym rodzajem alkoholu. Zamiast paten i kielichów stosuje się talerze i kubki. Zdarza się, że kapłan dokonuje konsekracji *od ołtarza*, tzn. każdy z wiernych trzyma *swoją Hostię* w ręku. Pomijam kwestię tańców, pantomimy, używania perkusji, oraz mnóstwo innych przejawów lekceważenia reguł – co nie spotyka się na ogół z odpowiednią reakcją biskupów[507]. Jeśli chodzi o cześć dla Najświętszego Sakramentu, mówiliśmy o tym w paragrafie 270.

---

[505] Dysponuję całymi teczkami dowodów i świadectw pochodzących ze Szwajcarii i z Włoch, które pokazują, do jakiego stopnia ignorowana jest reguła określona w nr 23 *Sacrosanctum Concilium*, zgodnie z którą „powinno się unikać poważnych różnic w obrzędach graniczących z sobą regionów".

[506] We Francji ukazały się książki z nowymi modlitwami - np. nakładem AAVV *„A la recherche de prières eucharistiques pour notre temps"* (*W poszukiwaniu modlitw eucharystycznych na nasze czasy*), Paryż 1976. Jak widać, to, co Kościół znalazł i ustalił, nie zostało tak naprawdę znalezione i ustalone, lecz wymaga dalszych poszukiwań.

[507] J. Ch. Didier zamieścił na łamach *Esprit et Vie* (1975, str. 11 i nast.) skrócony wykaz rozmaitych wynaturzeń, do których doprowadziła „kreatywność". Materiał tym bardziej zasługuje na uwagę, że redakcja owego czasopisma zwykle opowiada się jednoznacznie za reformą.

287. Ze sfery publicznej w prywatność.

Równolegle z obniżaniem rangi liturgii poprzez zastępowanie sakralności poetyckością odbywa się proces jej spychania z płaszczyzny wspólnotowej w prywatność. To zastanawiające, że reforma, wprowadzana pod hasłem wyeksponowania wymiaru wspólnotowego, niemal natychmiast „skręciła", obierając kurs na indywidualizm. Sakralność z natury rzeczy skupia uwagę na tym, co uniwersalne, oraz implikuje poddanie się człowieka Bogu i dążenie do wspólnoty z Bogiem. Natomiast kreatywność wyostrza zmysł indywidualizmu i nadaje wszystkiemu, co jest sprawowane podczas liturgii, charakter prywatny.

Gdy kapłan „kreuje" nowe słowo albo gest, które nie są przewidziane w księgach liturgicznych, oddziela się on od Kościoła, nawet nie będąc w opozycji do niego, a jego modlitwa staje się modlitwą indywidualną. Nie można wtenczas mówić, że działa on *in persona Christi* w sensie ścisłym, liturgicznym, tylko co najwyżej w sensie ogólnym (o tyle, że – zakładając, iż jest w stanie łaski – modlitwa jego ma wartość chrystologiczną, nadprzyrodzoną). A skoro liturgia została zdegradowana do poziomu prywatnej modlitwy, *jednomyślność* – znowu w sensie ściśle liturgicznym – nie istnieje, gdyż jest ona możliwa wyłącznie wówczas, kiedy ma miejsce celebracja samego Chrystusa w jego Kościele.

Max Picard, który w swoich dziełach sławił czyste wartości, kładąc nacisk na ich obiektywność, opisywał kiedyś w rozmowie ze mną, która miała miejsce w 1942 r., *absolutnie obiektywny charakter sacrum*. Zwrócił on uwagę, że sprawujący Eucharystię kapłan ma całkowicie „zniknąć", rozpłynąć się w obiektywizmie rytu, czyniąc swoją własną osobę nieuchwytną, jakby przezroczystą. I dodał – posługując się sugestywnym obrazem – że wtedy msza sama będzie się odprawiała, dzwony same będą dzwoniły, Hostia sama uniesie się w górę... Obiektywizm sacrum jest więc na anty-

podach tzw. „żywej liturgii", której miała służyć reforma. Cóż, propagatorzy tej idei najwyraźniej mylą żywotność, zmianę, ruch – z *życiem*. Żyć, to trwać we własnej tożsamości, nie zatracić się w łańcuchu rzeczy i zdarzeń. Pisałem o tym w paragrafach poświęconych mobilizmowi (§ 157-162[508]).

288. *Biblia a liturgia.*

Wielce symptomatyczna jest też zmiana relacji między Biblią a liturgią, wynikająca z nr 35 i 51 Konstytucji *Sacrosanctum Concilium*: *„In celebrationibus sacris abundantior, varior et aptior lectio Sacræ Scripturæ instauretur"* (Należy przywrócić w nabożeństwach czytanie Pisma świętego dłuższe, bardziej urozmaicone i lepiej dobrane). W sferze zasad zmiana ta diametralnie odwróciła kierunek, którego Kościół konsekwentnie się trzymał, a który został utrwalony w momencie potępienia przez Piusa VI 85 błędów Synodu w Pistoi. Równolegle, na gruncie praktyki duszpasterskiej i liturgicznej, pociągnęła ona za sobą przyjęcie całkiem nowych kryteriów działania.

Właśnie na objaśnianiu Pisma Świętego opierał Kościół swe przepowiadanie, zgodnie z tym, co było postanowione na Soborze Trydenckim[509]. Tak czynili też Ojcowie pierwszych wieków chrze-

---

[508] W przesadny sposób wychwalał reformę o. Bugnini, jej główny pomysłodawca, zwłaszcza w wypowiedzi, która została zamieszczona w gazecie *Carrefour* z 22 paźdz. 1969, gdzie stwiedził on, że nowy Mszał „zawiera większe bogactwo niż wszystko, z czym mieliśmy do czynienia przez dwadzieścia minionych stuleci"; zaś na łamach *Notitiæ*, organu Rady ds. Reformy Liturgii (1969, str. 295), napisał: „Nie ma więc w reformie żadnego cienia – tylko ocean światła." Te słowa nie świadczą raczej o dobrym rozeznaniu materii, o zmyśle dyplomatycznym i chyba w ogóle – o zdrowych zmysłach.

[509] Przy tej okazji warto odnotować fakt świadczący o ogólnej intelektualnej zapaści wśród duchowieństwa. Otóż stwierdzam odchodzenie od recytacji przez księży własnych kazań, wyuczonych na pamięć. Są one coraz częściej odczyty-

ścijaństwa: np. święty Augustyn wyjaśniał Fenicjanom z prowincji Kartaginy cały psałterz. Tak było również w przypadku sakralnej sztuki oratorskiej doby nowożytnej. Przypomnę tylko takie postacie, jak Paulo Segneri, Daniel Bartoli we Włoszech, czy Bossuet, Massillon i wielcy kaznodzieje z katedry Notre-Dame we Francji. Ich homilie polegały na cytowaniu i na przybliżaniu treści zawartych w tekstach Biblii. Jak wiadomo, głosili oni swoje kazania w języku narodowym, ale cytując fragmenty z Pisma Świętego najpierw czytali oryginalny tekst Wulgaty po łacinie, a następnie przekładali go na język zrozumiały dla słuchaczy.

Dyscyplina Kościoła w tej dziedzinie wynika ze specyfiki Biblii. Otóż Biblia jest przede wszystkim trudna. Wyłuskanie z opisywanych tam zdarzeń przesłania moralnego wymaga bardzo szerokiej i szczególnej wiedzy. Są to niejednokrotnie zdarzenia gorszące w odczuciu zwykłych śmiertelników – że wspomnę o nierządnicy z księgi Ozeasza, o Oholi i Oholibie z księgi Ezechiela, o podstępie Judyty, o kazirodczym postępku Tamar, o cudzołóstwie Dawida czy o wytępieniu nieprzyjaciół obłożonych klątwą. Geniusz satyryczny Voltaire'a osiągnął apogeum w jego *Instruction du gardien des capucins de Raguse à frère Pediculosus partant pour la Terre Sainte* (*Pouczeniu furtianina kapucynów z Raguse dla brata Pediculososa wyruszającego do Ziemi Świętej*). Szyderstwo jest tam bezlitosne, puenty celne i siarczyste. Ale autor smaga swoim „biczem" nie tyle Pismo Święte, co mało wyszukany, a niekiedy grubiański sposób, w jaki niektórzy próbowali je wykorzystywać, niby to pouczając (od razu zaznaczmy, że nie postępował tak Kościół). Swym bluźnierczym majstersztykiem słynny francuski libertyn przyczynił się do utwierdzenia Kościoła w jego prze-

---

wane z kartki. A to oznacza, że na obecnych mszach nie ma najpierw czytań, a następnie homilii, tylko są same czytania. Por.: R. Amerio, *I giorni e le voci*, Lokarno 1980, str. 60, *„Mała apologia pamięci"*.

konaniu o potrzebie rygorystycznego podchodzenia do kwestii czytania Biblii.

Żeby zorientować się, jak trudno czyta się Biblię – tak z przyczyn filologiczno-historycznych, jak i biorąc pod uwagę aspekty moralne – wystarczy otworzyć którąkolwiek z jej ksiąg. Sam Eklezjastes (Koh, I, 8) podkreśla, jak mozolne jest dobieranie słów: „Mówienie jest wysiłkiem: nie zdoła człowiek wyrazić wszystkiego słowami." A w swoim II Liście Apostoł Piotr podkreśla trudności, jakich nastręcza lektura niektórych pism św. Pawła i w ogóle całej Biblii, której sens łatwo jest wypaczyć: „Są w nich trudne do zrozumienia pewne sprawy, które ludzie niedouczeni i mało utwierdzeni opacznie tłumaczą, tak samo, jak i inne Pisma, na własną swoją zgubę (III, 16)."

Koronnym zaś dowodem na to, że Pismo Święte jest trudne i nie nadaje się do nieograniczonego rozpowszechniania, jest paradoksalnie sama reforma. Reformatorzy postanowili obejść się z tekstami biblijnymi tak, jak obchodzono się niegdyś z klasykami, aby ich pisma mogły służyć *„ad usum Delphini"*. Dawniej jednak nigdy nie ośmielano się postępować podobnie z Księgami natchnionymi. A jednak w ramach reformy okrojono psalmy, usuwając z nich klątwy przeciwko bezbożnym, nielicujące zapewne z duchem irenizmu, który przepajał prace Soboru. Usunięto nawet całe wersety z *Ewangelii przewidzianej do czytania podczas mszy* – a mianowicie w 22 miejscach wymazano słowa mówiące o Sądzie Ostatecznym, o potępieniu świata i o grzechu[510].

Z powodu trudności językowych i historycznych, wielości znaczeń (które zostały usystematyzowane przez teologię), oraz katolickiej zasady, że Kościół posiada nie tylko Pismo Święte, ale

[510] Por. studium R. Kascewskiego na łamach *Una voce Korrespondenz*. Przetłumaczone na jęz. francuski ukazało się w *Courrier de Rome*, kwiecień 1983.

też – w odróżnieniu od Synagogi – znaczenie Pism, dyscyplina Kościoła wymagała, by przestrzegać następujących reguł:

- Biblia ma być przekazywana ludowi Bożemu za pośrednictwem duchowieństwa, które ma decydować, co powinno, a co nie powinno być rozpowszechniane;
- wierni mają poznawać Pismo Święte głównie dzięki liturgii, katechezie i homiliom;
- za autentyczny i oficjalny przekład Biblii uznaje się Wulgatę, na której mają się opierać ewentualne przekłady na inne języki;
- wszelkie publikacje ksiąg biblijnych muszą posiadać *„imprimatur"* biskupa oraz być wyposażone w komentarze interpretujące teksty Biblii zgodnie z tym, jak je rozumie Kościół.

Owa dyscyplina przestała jednak istnieć, po części wskutek nowych wytycznych, jakie wydał Sobór w odniesieniu do liturgii, a po części w wyniku nagminnego naruszania norm soborowych w pierwszych latach po reformie. Sobór zaczął od zniesienia dekretów anty-jansenistycznych (*DENZINGER*, 1092-1145) i przepisów ustanowionych przez Piusa VI (*DENZINGER*, 1501-1599): wbrew protestanckiej i jansenistycznej koncepcji jak najszerszej popularyzacji Pisma Świętego, Pius VI orzekł, że czytanie Biblii nie jest przydatne dla każdego (*DENZINGER*, 1507 i 1429). Tymczasem Sobór gorąco zachęcał wszystkich wiernych, by pilnie czytali Pismo Święte (Konstytucja *DEI VERBUM*, nr 25). Dawniej Kościół nakazywał, by każda wersja Biblii była autoryzowana przez Stolicę Apostolską i opatrzona komentarzami, ażeby wśród chwiejnych trendów oraz na przekór prywatnym interpretacjom prawdy wiary pozostawały niezmienne (*DENZINGER*, 1603).

Co prawda Sobór utrzymał obowiązek dołączania komentarzy, ale nadzór nad nowymi wersjami Biblii powierzył biskupom. Stąd zaczęły powstawać dziesiątki przekładów, z których część świadczy o dużej rzetelności i solidnym warsztacie filologicznym, ale część jest obarczona językowymi nieścisłościami i budzi duże zastrzeżenia, jeśli chodzi o ortodoksyjność. Powtórzyło się zjawisko znane z pierwszych wieków chrześcijaństwa, a opisane przez św. Augustyna: według niego krążyły w tamtych czasach niezliczone przekłady Biblii, gdyż niemal każdy wierny, któremu wydawało się, że zna dostatecznie grekę i łacinę, próbował swoich sił w tłumaczeniach (Aug. *De doctrina christiana*, księga II, rozdz. XI, art. 16). Ale były to tłumaczenia fragmentaryczne, będące przejawem osobistej gorliwości, bez wygórowanych ambicji. Tu natomiast mamy do czynienia z kompletnymi wersjami Pisma Świętego, tłumaczonego niejednokrotnie przez całe zespoły specjalistów składające się zarówno z katolików, jak i z niekatolików. Wersje te często są pozbawione komentarzy, a niekiedy brakuje im wymaganego zezwolenia władz kościelnych.

289. Rozrost i amorficzność nowej Wulgaty.

Ustalenia Soboru doprowadziły w konsekwencji do zrewidowania Wulgaty, co było oczywiście przedsięwzięciem potrzebnym, zapoczątkowanym już przez Piusa XI, który w tym właśnie celu powołał zakon Św. Hieronima w Rzymie. Jednak wskutek pojawiania się raz po raz kolejnych, różniących się od siebie wersji, z których część nie posiadała *imprimatur*, powstało zamieszanie, jakiego wcześniej w Kościele nie widziano.

Zmieniono tradycyjne nazwy niektórych ksiąg: m.in. Kohelet zastąpił Eklezjastesa, a Syrach (*vel* Syracydes) Eklezjastyk. Liczba czytań zwiększyła się tak bardzo, że trzeba było wprowadzić trzy naprzemienne lata liturgiczne (A, B i C), by je pomieścić. Niepomiernie wzrosła też liczba instrukcji i komentarzy, którymi teksty

liturgiczne są dziś dosłownie usiane, wbrew jednoznacznej normie nr 34 *Sacrosanctum Concilium*. Również niezgodnie z ustalonymi przez Kościół zasadami pojawiają się w nagłówku nazwiska autorów owych komentarzy. Zasadnicze modlitwy mszalne przetykane są prywatnymi refleksjami, cytatami ze starożytnych i współczesnych autorów świeckich, wynurzeniami na tematy społeczne. O ile dawny Mszał odznaczał się szlachetną prostotą i był wydawany w formie jednego, wielce poręcznego tomu – nie mówiąc o formie kieszonkowej – nowy Mszał składa się z kilku tomów[511] i jawi się jako całość heterogeniczna: na poły kościelne, na poły świeckie dzieło zbiorowe.

Ambitny plan ukazania ludowi Bożemu, w skali pełnego cyklu liturgicznego, jak największej części owej skarbnicy, jaką jest Biblia, napotyka na obiektywną trudność w postaci ograniczonych możliwości ludzkiej pamięci – a tym samym jest on „niepedagogiczny". W dawnym rycie lud miał wysłuchać co roku, przy okazji poszczególnych świąt, określone, powtarzające się fragmenty Ewangelii (*notabene* niektóre z nich mogły wywoływać mieszane uczucia: np. przypowieść o nieuczciwym rządcy). Dzięki owej powtarzalności i dzięki regularnemu objaśnianiu urywków z Pisma Świętego w homilii, wierni mieli dosyć dokładne wyobrażenie na temat treści i znaczenia ewangelicznego przesłania. Ale biorąc pod uwagę, że w nowym lekcjonarzu każde czytanie powtarza się raz na trzy lata, nie ma szans, by utrwaliło się ono w pamięci. W konsekwencji znajomość Biblii przez wiernych jest bliska zeru, gdyż to pamięć jest ostoją wiedzy. Lud Boży, który znał na pamięć psalmy, hymny, modlitwy, całe sekwencje liturgiczne, tak iż przenosił je (niekiedy w formie zniekształconej) do mowy potocznej i do sytuacji z codziennego życia, dziś jest w stanie spamiętać co najwyżej

[511] Jeśli uwzględnimy lekcjonariusz na niedziele i święta, dochodzimy bez mała do 4 tys. stron.

stałe części mszy. Owo zlekceważenie prawideł pedagogii i psychologii sprawiło, że zamysł przybliżenia ludziom Biblii spalił na panewce: efekt okazał się odwrotny od zamierzonego.

Poza monstrualnym „rozdęciem", nowe księgi liturgiczne kryją w sobie także szereg niespodzianek interpretacyjnych. Podam przykład.

Drugie czytanie na liturgię Wielkanocną składa się z fragmentu I Listu do Koryntian (V, 7): καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός, co znaczy: „Chrystus bowiem został złożony w ofierze jako nasza Pascha". Ale w nowych Mszałach pojawiło się tłumaczenie: „Chrystus, nasz baranek paschalny, został złożony w ofierze", i antyfona na komunię w tym samym brzmieniu. Został tu bardziej wyeksponowany fakt złożenia ofiary, niż to, Kto został ofiarowany. Ale w niniejszej książce nie będę w stanie dokonać przeglądu wszystkich wątpliwych ingerencji, od których w wielu wersjach językowych Mszału aż się roi.

290. Ołtarz i stół w reformie liturgicznej.

Zmiany, które nastąpiły w wyglądzie i umiejscowieniu ołtarza, są odzwierciedleniem zmian w mentalności duchowieństwa. Jak wielokrotnie podkreślałem, między teorią a praktyką zachodzi ścisła korelacja, swoiste sprzężenie zwrotne.

Przede wszystkim ołtarz nie jest już tą masywną, trwałą, wyniosłą podstawą, na której składana jest ofiara. Dawny ołtarz symbolizował abrahamową „górę widzenia" (por. Rdz, XII, 2-14) i Golgotę. Przywodził na myśl niewzruszoność wieczności i wywyższenie bóstwa. Na zasadzie podobnego symbolizmu Odyseusz wyrzeźbił łoże godowe z pnia żywego drzewa oliwnego – na znak niezłomnej wierności małżeńskiej. Był więc ołtarz miejscem *in excelsis*, położonym najwyżej: miejscem składania Najwyższej Ofiary. A ponieważ stał się także miejscem sprawowania Euchary-

stii, godziło się, by usytuować go w najbardziej poczesnym i widocznym punkcie świątyni.

Bez wątpienia umiejscowienie i wygląd ołtarza zmieniały się na przestrzeni wieków: konfiguracja, którą opisałem, zaczęła obowiązywać od Soboru Trydenckiego. Ale nie uważam, by nawet uwiarygodnione tezy na temat praktyk i zwyczajów z czasów pierwszych chrześcijan były wystarczającymi przesłankami, żeby do nich powracać. Do wskrzeszenia form, które istniały, ale zanikły, potrzeba pewności, że formy te po ich przywróceniu w większym stopniu niż dotąd będą uwydatniać istotę wiary Kościoła. Wiele historycznych form życia Kościoła odpowiadało niższemu stopniowi poznania wiary i odczytania sensu chrystusowego przesłania, gdyż odczytywanie to jest procesem długotrwałym. Przywracanie tego wszystkiego oznaczałoby cofanie się wstecz. Wystarczy wskazać na kult maryjny, na dogłębne rozumienie dogmatu o bożej i ludzkiej naturze Chrystusa (por. § 269) itp. Mimo to trudno nie zauważyć, że w reformie podjętej przez Sobór świadomość dogmatu eucharystycznego i świadomość potrzeby otaczania Najświętszego Sakramentu najwyższą czcią oraz troskliwym szacunkiem uległa przytępieniu.

A wracając do ołtarza – *po pierwsze* przestaje się o nim myśleć jako o czymś nieruchomym. Skoro bowiem nad *ofiarnym* aspektem Eucharystii górę wziął aspekt *wspólnotowej uczty*, monumentalny ołtarz zastępuje się niemal wszędzie małym, przenośnym stołem, pozbawionym jakichkolwiek ozdób. Ołtarz dawnego typu został wyburzony – chyba, że przeciwstawił się temu państwowy konserwator zabytków – albo usunięto płytę ołtarza, pozostawiając jedynie nastawę ołtarzową, często wielce kunsztowną. Zaś tam, gdzie został zachowany, jest zasłonięty nowym ołtarzem i nie pełni już żadnej funkcji.

Po drugie zdarza się, że zamiast zajmować miejsce na podwyższeniu prezbiterium, ołtarz jest otoczony wznoszącymi się rzędami „widowni", niczym w amfiteatrze.

Po trzecie, Najświętszy Sakrament, niegdyś przechowywany w tabernakulum trwale powiązanym z ołtarzem, utracił to honorowe miejsce i został umieszczony obok „stołu" lub w bocznej kaplicy, gdzie nie jest specjalnie widoczny. Czasem przebywa jeszcze w centralnie położonym, starym tabernakulum, ale wówczas celebrans jest doń zwrócony plecami.

291. Usytuowanie ołtarza na wprost wiernych.

Właśnie owo usytuowanie ołtarza na wprost wiernych jest najistotniejszą zmianą posoborową. W dokumentach wprowadzających reformę określono ten układ jako „nieobowiązkowy" i kazano pozostawić dawny ołtarz, gdyby przemawiały za tym względy historyczne, artystyczne lub religijne. Zarazem zakazano umieszczania dwóch ołtarzy w tym samym przezbiterium[512].

Ale prawie wszędzie tam, gdzie nie oponowały władze państwowe, rozebrano stare ołtarze albo dostawiono nowy ołtarz, czyli wspomniany stół, przy którym można odprawiać mszę będąc zwróconym twarzą do wiernych. Takie usytuowanie ołtarza było dopuszczalne również przed reformą, ale wydaje się, że zależało to głównie od tego, jak świątynia była usytuowana względem stron

[512] Por. list z 30 czerwca 1965 r. kardynała Lercaro, przewodniczącego *Concilium*, zamieszczony w książce pt. *Orientamenti dell'arte sacra dopo il Vaticano II*, nakładem Centralnej Komisji Sztuki (wydawn. Minerva Italica 1969). Jeśli chodzi o zakaz nadliczbowych ołtarzy w prezbiterium, zob. odpowiedź z 19 lutego 1972 r. Kongregacji Kultu Bożego, opublikowaną w gazecie archidiecezji genueńskiej *„Rivista"* i moim staraniem w *Colloqui di San Silvestro*, Lugano 1974, str. 258. Z tego oficjalnego stanowiska wynika, że nadliczbowe ołtarze mają zostać usunięte. Tymczasem stwierdzamy coś odwrotnego, a mianowicie nagminnego zjawisko instalowania dodatkowego ołtarza.

świata, gdyż w rubrykach było napisane: „*Si altare sit* ad orientem *versus populum.*" Niemniej pozycja celebransa zawsze powinna respektować absolutną wyższość Najświętszego Sakramentu, niezależnie od tego, czy zgromadzeni otaczają kapłana (co było praktykowane w Starożytności i czego ślad przechował się w kanonie: *„omnium circumstantium"*), czy znajdują się na wprost bądź za plecami celebransa.

Fakt usytuowania ołtarza naprzeciwko wiernych jest czymś ze wszech miar niewskazanym. Jeśli nowy ołtarz znajduje się przed starym ołtarzem, w który wbudowane jest tabernakulum, nad wyraz niestosowne jest pozostawanie kapłana tyłem do Najświętszego Sakramentu. W ten sposób popełnia się obrzydliwość, o której mówił prorok Ezechiel (VIII, 16-17). Ta niestosowność staje się jeszcze wyraźniejsza, jeśli uświadomimy sobie, że w Starym Testamencie Święte Świętych było tylko prefiguracją obecności Boga – tu zaś mamy do czynienia z rzeczywistą obecnością. Właśnie po to, by uniknąć sytuacji, w której kapłan byłby zwrócony tyłem do Najświętszego Sakramentu, ambony były umieszczane z boku nawy. Przypomnijmy też, że kiedy kapłan wygłaszał kilka słów homilii podczas nabożeństwa z wystawieniem Hostii, monstrancja była przez ten czas zasłonięta, gdyż poczytywanoby to za ujmę dla Najświętszego Sakramentu, gdyby kapłan stał przy Nim i niejako odwracał od Niego uwagę.

Ale nawet pomijając kwestię braku należnego szacunku, odprawianie mszy twarzą do wiernych ma również inne negatywne strony. Przestrzenie, w których przebywamy, są też przestrzeniami nasyconymi emocjami i wartościami, gdyż kosmos, będący siedliskiem wszystkich bytów cielesnych, daje się określać nie tylko poprzez swe cechy fizyczne, lecz także poprzez znaczenia pozafizyczne, będące podłożem *symbolizmu* – on zaś jest, co warto podkreślić, uchwytnym dla umysłu wymiarem sacrum. Na przykład „przód", to

nadzieja, a „tył", to nieufność; prawica oznacza łaskę, a lewica niełaskę; to co w górze jest boskie, a to co w dole – podłe i złe; linia prosta symbolizuje prawdę, a krzywa – niepewność, itd. Stąd też w liturgii pozycja oraz wzajemne położenie zarówno przedmiotów, jak i osób, niesie z sobą głębsze znaczenia, i może mniej lub bardziej licować z rzeczywistością sacrum. Jeżeli kapłan jest zwrócony ku wiernym, a wierni ku kapłanowi, tworzy to całkiem inną sytuację niż ta, w której wszyscy są zwróceni w tym samym kierunku. Celebrowanie mszy przodem do wiernych narusza *jednomyślność* zgromadzenia. W rycie przedsoborowym kapłan wraz z wiernymi byli zwróceni ku Bogu, który stał przed wszystkimi i ponad wszystkimi. Było to zgromadzenie uporządkowane hierarchicznie, ze spojrzeniem zogniskowanym na Bogu. Tymczasem w nowej mszy – „mszy na opak", jak ją nazwał Claudel – całe zgromadzenie jest skierowane ku człowiekowi: wierni ku kapłanowi, a kapłan ku wiernym. Jednomyślne trwanie Kościoła na modlitwie jest utrudnione, gdyż Bóg, ku któremu zwrócony jest lud, jest gdzie indziej niż Bóg, ku któremu zwrócony jest kapłan. To, co jest po prawej stronie dla księdza, jest po lewej stronie dla ludu. Kapłan jest zwrócony twarzą do Boga, do którego lud stoi tyłem, a lud – twarzą do Boga, do którego odwrócony plecami jest kapłan. Można oczywiście przejść do porządku dziennego nad tym aspektem i starać się skupić myśli na Ofierze Eucharystycznej. Jednak ludzka pobożność jest *figuratywna*: liczą się dla niej przede wszystkim wyobrażenia osobowe. Jak zaznaczyłem, w nowej mszy naruszona jest jednomyślność Kościoła, która nie ma się realizować poprzez wzajemne spoglądanie na siebie jego członków, lecz poprzez wspólne kierowanie wzroku ku Bogu. Inaczej Kościół zostaje sprowadzony do wspólnoty *skupienia*, podczas, gdy ma być wspólnotą *dążenia*, wybiegania myślą poza horyzont widzialny: wspólnotą, której wzrok duchowy utkwiony jest w jeden, transcendentny punkt.

292. Nowa architektura sakralna.

Również nową architekturę – która, szczerze mówiąc, nie świadczy o nadzwyczajnej inwencji – przepaja owa mentalność redukująca sacrum do wymiaru ludzkiego i podporządkowująca je ludzkim potrzebom: poczucie czegoś, co jest święte samo w sobie, zanika. Zasadą współczesnej architektury sakralnej stała się funkcjonalność. W związku z tym świątynie, dawniej wznoszone na chwałę Boga, są dziś obliczone głównie na wygodę człowieka. Rzecz jasna, bierze się także pod uwagę „funkcjonalność religijną", ale nie wyłącznie, gdyż coraz częściej projektowane są świątynie *wielofunkcyjne*, mogące służyć z powodzeniem jako sale zebrań, sale koncertowe, miejsca schronienia dla uczestników strajków itp.

Gubi się tutaj dwie wartości: sacrum – jako coś wyodrębnionego – i wartość adoracji. W nowej architekturze sacrum jest rozproszone: cała rzeczywistość jest nim przesycona. Znika więc jego ściśle wydzielony charakter. Nowa katedra Nerviego w Tarencie uważana jest za dzieło sztuki, ale pod każdym względem kłóci się z kanonami. Zgodnie z dawnymi przepisami ołtarz powinien być w świątyni elementem położonym najwyżej. Także sam kościół powinien w miarę możności znajdować się na wzniesieniu, gdyż symbolizuje górę. Otóż w tarenckiej katedrze ołtarz jest usytuowany *najniżej*, jak gdyby człowiek był „na świeczniku", a Pan Bóg pełzał po ziemi. Wbrew religijnej idei sacrum, które jest ściśle wodrębnione, sklepienie katedry posiada prześwity pozwalające oglądać niebo (jak w meczetach), dla podkreślenia – zgodnie z koncepcją autora – że *również zewnętrzna przestrzeń jest święta*[513].

[513] Nadmierne rozciąganie pojęcia świętości może prowadzić do jego unicestwienia. Wiadomo na przykład, że panteizm jest w gruncie rzeczy utajonym ateizmem. Jeden z wielkich autorytetów w dziedzinie sztuki współczesnej zapytany, czym dla niego jest sacrum, odpowiedział: „wszystko, co istnieje, to *sacrum*" (Giacomo Manzu, *OR* z 23 list. 1978).

Jest to droga wiodąca w prostej linii do zniszczenia sacrum w ogóle, a katolickiego sacrum, którym jest Eucharystia, w szczególności! Wreszcie ołtarz Najświętszego Sakramentu usytuowany jest z boku i niczym nie różni się od pozostałych ołtarzy, związanych z kultem świętych, a także od ołtarza wzniesionego ku czci ofiar wojny[514].

Inny przykład: makieta projektowanego Kościoła w Tagbie, przedstawiona Pawłowi VI. Ma to być świątynia pozbawiona ścian, całkowicie otwarta na „świętą przyrodę", która zewsząd napiera, zachwycając swoim pięknem (*OR* z 10 czerwca 1968).

Kościół *San Carlino ai Morti* był niegdyś kaplicą mediolańskiego lazaretu, otwartym z obu stron, aby umożliwić zadżumionym słuchanie mszy bez opuszczania swoich izdebek. Ale nie miało to nic wspólnego z filozofią towarzyszącą dzisiejszej architekturze sakralnej. Rozmywa ona ideę sacrum, która przyświecała łacińskiemu *templum* i greckiemu *τέμενος*: ideę progu, poza który nie może przedostać się nic, co ma związek z profanum. Tę ideę wzmacniała – o czym zaraz powiem – obecność Chrystusa w Eucharystii. Również w tym przypadku, wskutek niepomiernego rozciągania pojęcia sacrum, niweczy się istoty i natury, próbując widzieć wszystko we wszystkim[515].

---

[514] Nie dość, że nastąpiła ogólna trywializacja i zeszpecenie ołtarza, zastąpionego stołem, to jeszcze wypisuje się niesłychane banialuki o tym, jak to reforma doprowadziła do „wyeksponowania wartości ołtarza, wydobycia jego symboliki i tajemnicy" (*Esprit et Vie*, 1983, str. 457).

[515] Chciałbym też zwrócić uwagę na innowacyjne podejście do Drogi Krzyżowej. Wielu współczesnych architektów w swym pędzie do zrywania z tradycją projektuje całość 14 stacji tak, iż są one ścieśnione na odcinku 2-3 metrów. Pobożni chrześcijanie odprawiający Drogę Krzyżową nie mają możliwości chodzić między poszczególnymi stacjami, gdyż wszystkie skoncentrowane są w jednym miejscu. Nie jest to zatem „droga" - podążanie wraz z Chrystusem dźwigającym krzyż - lecz stanie w miejscu. Oto jeszcze jeden przejaw lekceważenia natury poszczególnych rzeczy.

Owa tendencja do rozciągania sacrum poza sferę sakralną napotyka w katolicyzmie na szczególną trudność z powodu dogmatu eucharystycznego. Poza wszechobecnością boskiej natury istnieje, zgodnie z katolicką dogmatyką, innego rodzaju, szczególna obecność Boga w miejscach konsekrowanych. Jest ona związana z sakramentalną obecnością ciała Boga-Człowieka, który w przestrzeń i w czas człowieka będącego w trakcie stawania się wchodzi *tylko* swoim ciałem, ciepiącym lub chwalebnym, nie zaś w sposób, którzy teologowie określają jako definitywny. Tym niemniej wchodzi On w sposób konkretny, co sprawia, że Najświętszy Sakrament jest w danym miejscu, a nie w innym[516]. Eucharystia jest *rzeczą świętą par excellence*: z niej wynika i do niej się odnosi jakakolwiek przestrzeń sakralna, jakikolwiek święty czas, święta czynność i osoba. Tylko poprzez Eucharystię czynnik boski może być zlokalizowany. Jeśli nie uwzględni się tego faktu, tej prawdy wiary, wtłoczenie *boskiego bytu* w ciasną „klatkę" stanie się trudne do pogodzenia z wyobrażeniem o boskim majestacie: wówczas logika będzie nakazywała, by traktować świątynię wyłącznie jako miejsce, w którym ludzie odprawiają swe religijne obrzędy, ale nie jako rzeczywiste sanktuarium – przybytek Boga – skąd pochodzi wszelkie uświęcenie.

Przywiązywanie największej wagi do funkcjonalności pociąga za sobą umniejszenie elementu sacrum. Rzecz jasna, kościół jest także miejscem, w którym gromadzą się wierni, ażeby się modlić i uczestniczyć w liturgii. Ale jest to przede wszystkim miejsce święte, nawet niezależnie od nabożeństw – gdyż świątynia, podobnie, jak każdy wytwór sztuki sakralnej, *istnieje sama przez się* przed jakąkolwiek intencjonalnością i funkcjonalnością pragmatyczną. Słowa Chrystusa: „Jeśli ci umilkną, kamienie wołać będą" (Łk,

[516] Teresa Neumann, stygmatyczka z Konnersreuth, przejeżdżając samochodem potrafiła odróżnić kościoły katolickie, w których jest przechowywany Najświętszy Sakrament, od zborów protestanckich, w których Chrystus eucharystyczny jest nieobecny.

XIX, 40), można odnieść także do architektury. Musiał pamiętać o nich Rouault, gdy zwracał uwagę, że kościoły powinny być *modlącymi się domami*: a więc nie tylko domami, do których się przychodzi, aby się modlić, lecz domami, które modlą się same. Taki charakter miała sztuka figuratywna Średniowiecza, kiedy to artysta ukrywał przepiękne formy w wysoko położonych wnękach i zakamarkach, do których nigdy nie docierało światło. Niewidzialne dla ludzi, wznosiły one ku Bogu pieśń chwały – w którym to celu zostały uczynione. Sam zaś artysta celowo pozostawał bezimienny, by tylko Imię Pana było wywyższone.

293. Podsumowanie reformy liturgicznej.

Reforma przyniosła owoce, które przekroczyły i rozsadziły założenia, jakie nakreślił Sobór w *Sacrosanctum Concilium* – zwłaszcza w art. 36 (utrzymanie łaciny) i w art. 116 (śpiew gregoriański)[517]. Nastąpiło to w owej wczesnej fazie okresu posoborowego, kiedy to „duch" przypisywany Soborowi przyćmił postanowienia Soboru i zniweczył ich realizację. Najbardziej

[517] O wykorzenieniu śpiewu gregoriańskiego zaświadcza o. Rafał Maria Baratta OSB, dyrektor rzymskiego chóru gregoriańskiego, na łamach *OR* z 13 kwietnia 1983. „Ogólnie rzecz biorąc w seminariach i w Instytutach praktyka ta całkowicie zanikła. Posunięto się nawet do zniszczenia klisz drukarskich *Liber usualis* [...]. Ktoś, kto dzisiaj pragnie zapoznać się z tajnikami chorału gregoriańskiego, nie znajdzie ani jednego egzemplarza Ferretiego czy Suñola. Ostatnie egzemplarze *Liber usualis* zostały oddane na makulaturę - podobnie, jak stare Mszały - później zaś w niewielkiej części odzyskane w rzymskim Porta Portese, i to głównie przez osoby świeckie." Co prawda w 1974 r. wydano *Graduale romanum*, „ale usunięto cały wstęp, który wprowadzał szereg podstawowych pojęć. Jednocześnie nie zachowano żadnych psałterzy, antyfon i hymnów. A przecież w dydaktyce nie sposób się bez tego obejść." Stare księgi do śpiewu są nadal poszukiwane przez muzycznych koneserów, którzy abstrahują na ogół od liturgicznej wartości chorału. Trzeba przyznać, że koncerty, na których wykonywany jest śpiew gregoriański, przyciągają tłumy słuchaczy. Wielkim zainteresowaniem cieszą się też wydania płytowe.

widoczną konsekwencją było wyludnianie się kościołów. Jeśli wyciągnąć średnią z danych pochodzących z różnych krajów, na msze uczęszcza dziś nie więcej niż 40 procent tych wiernych, którzy dawniej chodzili do kościoła. Oczywiście, nie należy przypisywać tak drastycznego spadku wyłącznie reformie liturgii; walnie przyczyniły się do niego również takie zjawiska, jak:

- odejścia księży;
- nadmierne akcentowanie „funkcji sakralnej" osób świeckich;
- degradacja Eucharystii;
- zagubienie teocentryzmu religii;
- dążenie Kościoła do tego, by dostosować się do mentalności świata.

Ale wśród tych czynników deformacja obrzędów i forsowanie odnowy Kościoła we wszelkich możliwych wymiarach zajmują poczesne miejsce. Autorzy reformy zwykle zaprzeczają, że zmiany w liturgii pociągnęły za sobą zmiany w dogmatach, ale najwymowniej świadczą o tym fakty. Słychać poza tym dość często wypowiedzi protestantów, którzy stwierdzają, że nowa katolicka msza nie stoi w sprzeczności z ich wiarą, a sposób sprawowania Eucharystii w Kościele katolickim odpowiada temu, jak jest ona celebrowana w zborach. Max Thurian ze wspólnoty zakonnej w Taizé stwierdził w wywiadzie dla *La Croix* z 30 maja 1969 r., iż jednym z owoców nowej Mszy jest prawdopodobnie to, że „sprawując Wieczerzę Pańską wspólnoty niekatolickie będą mogły stosować te same modlitwy, które stosuje Kościół katolicki: *z teologicznego punktu widzenia jest to możliwe*"[518].

[518] Brat Roger Schutz, przeor Taizé, powiedział podczas konferencji: „Nowe modlitwy eucharystyczne mają strukturę odpowiadającą mszy luterańskiej" (na podst. cytatu w *Itinéraires*, nr 218 z grudnia 1977, str. 116). Z kolei Michael

Trzeba więc stwierdzić, że z mszy, która była *nie do przyjęcia* przez protestantów, reforma uczyniła mszę *możliwą do przyjęcia*. A to oznacza, że zaszły gruntowne zmiany doktrynalne. Najlepiej świadczą o tym bynajmniej nie odosobnione przypadki celebrowania wspólnej Eucharystii przez księży i pastorów – przy bardzo słabym sprzeciwie hierarchii.

Davies wykazał, że nowy ryt rzymski przypomina mszę anglikańską, jaka była odprawiana w XVI wieku w Cranmer (*Pope Paul's New Mass*, Dickinson 1980).

ROZDZIAŁ XXXIX

SAKRAMENT MAŁŻEŃSTWA

294. Nowa koncepcja miłości małżeńskiej i małżeństwa.

Zmiana, o której będzie tutaj mowa, nie wynika bezpośrednio z dokumentów Soboru. Najbardziej przywiązani do tradycji hierarchowie, a w pierwszym rzędzie kard. Felici, usiłowali się jej przeciwstawiać. Mimo to przeniknęła ona do mentalności Kościoła i ukształtowała nowe podejście, które stało się dość powszechne. Potwierdził to zresztą sam Sobór, wymieniając wśród rzeczy, które stanowią pewne *novum* dla Kościoła, odnowienie duchowości małżeństwa (*Unitatis redintegratio*, nr 6) oraz stwierdzając, że przemiany charakteryzujące współczesne społeczeństwo „często wydobywają, i to na różne sposoby, prawdziwą naturę tej instytucji". Ojcowie Soboru nie odważyli się zaprzeczyć, że w katolicyzmie małżeństwo zawsze miało swoją specyficzną, niezbywalną duchowość. Postanowili zatem mówić o „nowej duchowości". Trudno nie dostrzec w Konstytucji *Gaudium et Spes* (nr 47), gdzie owa nowość została ogłoszona, tak typowej dla dzisiejszego Kościoła skłonności do nieuzasadnionych pochlebstw: chwali się tam różnorakie wsparcie, jakiego współczesne społeczeństwo udziela małżeństwu i wspólnotom rodzinnym. Wydaje się więc, że ani zalegalizowane we wszystkich państwach rozwody, ani tak popularne małżeństwa „na próbę", ani antykoncepcja (która nie tylko stała się legalna, ale w niektórych przypadkach jest wręcz wymagana), ani fakt powszechnej dopuszczalności przerywania ciąży – czyli żadne z tych zjawisk, nad którymi przy innych okazjach tak ubolewał

Sobór – nie są w stanie zmącić ogólnego dobrego samopoczucia i optymizmu.

Zmiana tradycyjnej doktryny nie odbiera chrześcijańskiemu małżeństwu wartości nadprzyrodzonej, polegającej na byciu znakiem jedności między Chrystusem a jego Kościołem, ale podważa jednoczący i prokreacyjny wymiar związku małżeńskiego.

Anatomiczna i fizjologiczna różnica płci zaświadcza na płaszczyźnie naturalnej, że dokładna przystawalność struktur organicznych ma służyć połączeniu dwóch biologicznych bytów, które w ten sposób stają się, jak stwierdza Biblia, „jednym ciałem". Na głębszym poziomie służy ona *moralnej* jedności między osobami, które wprawdzie nie stają się jedną osobą, ale które dzięki temu złączeniu obcują z sobą najpełniej, jak to jest możliwe. Owo pożycie małżeńskie jest, w rzeczy samej, najdalej idącym zjednoczeniem, do jakiego może dojść między dwoma istotami rozumnymi płci przeciwnej.

Jednak w gruncie rzeczy to najdoskonalsze zjednoczenie nie dokonuje się na płaszczyźnie cielesnej. W swoim punkcie kulminacyjnym obcowanie cielesne jest zasadniczo momentem „wyłączenia się", kiedy to własna świadomość i samoświadomość drugiej osoby są niejako zniesione. Doskonałe zjednoczenie odbywa się na płaszczyźnie moralnej, w sferze miłości *przyjacielskiej*, gdzie żaden z współmałżonków nie *pragnie drugiego*[519], lecz wykraczając poza ową sferę pożądania pragnie *dla drugiego* osobowego doskonalenia, a także sam pragnie je *wraz z drugim* osiągać.

Naturalnym owocem pożycia małżeńskiego jest nowe życie. Właśnie *prokreacja* jest bez wątpienia wewnętrznym celem małżeństwa, skoro dwoje ludzi się kocha, a natura okazuje się płodną.

[519] Podczas katechez głoszonych zimą 1980 r. Jan Paweł II, komentując pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju, zdawał się sugerować, że pożądanie swego współmałżonka jest moralnym nieładem.

Jednocześnie zgodnie z metafizyką katolicką *natury* są poniekąd słowami Logosu, rzuconymi w przestwór bytu. Dlatego stają się jednocześnie *zasadami etyki*, bowiem powinnością moralną człowieka jest akceptowanie własnej natury, dalej zaś: podążanie za prawem, które jest w nią wpisane i realizowanie jej celu.

Przeto istnieją dwie wewnętrzne siły, które każą człowiekowi dążyć do małżeństwa. Pierwszą jest naturalny instynkt, który sprawia, że pragnie on przedłużyć swoje istnienie w kimś innym, podobnym do niego, w kim może poniekąd raz jeszcze zaistnieć – tak, iż umierając będzie mu się zdawało, że *nie wszystek* umiera.

Druga dążność związana jest z pragnieniem samodoskonalenia poprzez złożenie współmałżonkowi ofiary z *miłości własnej* – miłosne ofiarowanie samego siebie. Tę pierwszą wartość można uznać za *naturalną* wartość małżeństwa, podczas gdy druga jest jego wartością *moralną*, przy czym należy pamiętać, że również wartość naturalna staje się wartością moralną, gdy ma zakorzenienie w moralnej motywacji.

295. Pierwszorzędne i drugorzędne wartości małżeństwa.

Cel prokreacyjny był określany jako *pierwszorzędny* cel małżeństwa, natomiast intencji wzajemnego doskonalenia przypisywano wartość *drugorzędną*. Temu przymiotnikowi można nadawać różne znaczenia, ale w tym przypadku chodzi o „cel wynikający z pierwszego celu", a nie „cel o znaczeniu podrzędnym, ubocznym". Właśnie zabiegając o potomstwo osoby małżonków doskonalą się, ponieważ gdyby zabrakło tego pełnego zjednoczenia, istniałaby jedność moralna innego rodzaju, ale już nie jedność typu małżeńskiego.

Jeśli chodzi o teologiczne spojrzenie na oba czynniki: *prokreacyjny* i *unitywny*, tradycja skłaniała się zawsze do eksponowania pierwszego z nich. Małżonkowie troszczą się o potomstwo i o jego wychowanie. Chyba w tym realizuje się ich wzajemna miłość i

poprzez to doskonalą się jako małżonkowie, nieprawdaż? Czy raczej należałoby powiedzieć, że szukają oni swej wzajemnej miłości, która ich wydoskonala duchowo, i dopiero stąd wynika fakt spłodzenia dziecka? Przeważa opinia, że to rodzice są stworzeni dla swych dzieci, a nie dzieci dla swych rodziców; że małżeństwo jest dla prokreacji, a nie prokreacja dla małżeństwa. Jednak trudno precyzyjnie zdefiniować relację między celem natury, jakim jest wydanie na świat potomstwa, a celem osoby, jakim jest doskonalenie się. O tym, że właściwym celem małżeństwa jest przedłużenie gatunku ludzkiego, mówi Księga Rodzaju: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się" (I, 28). Ale, że równoległym celem jest wzajemne doskonalenie, wynika z Rdz, II, 18, gdzie jest mowa o stworzeniu niewiasty jako „odpowiedniej pomocy" dla mężczyzny, dzięki czemu Adam przestał wieść samotną egzystencję i wkroczył we wspólnotę miłości. Dalej, w porządku nadprzyrodzonym zamiar przedłużenia gatunku góruje nad drugą intencją, gdyż przyczynianie się do rozrostu ludzkiego plemienia ma ostatecznie służyć dopełnianiu liczby wybranych.

Pozostaje uporać się z dylematem: czy trzeba, by zamiar spłodzenia dziecka był pozytywny i świadomy u obojga małżonków podczas ich małżeńskiego zjednoczenia? Czy też mogą oni abstrahować od owego celu i mieć na względzie tylko aspekt „unitywny", tzn. wzajemny dar z siebie, z całym spektrum wartości, które temu towarzyszą? Stawiając to pytanie robimy założenie, że nie wykluczają oni celu natury ani na poziomie intencji, ani poprzez zgodne z tego typu intencją działania.

Ów dylemat przywodzi na myśl różnicę zdań, jaka ujawniła się między Antonim Fogazzaro i Aleksandrem Manzonim. W swej powieści *Fermo e Lucia*[520] (t. II, rozdz. 1) Manzoni opisywał miłość jako ludzki fenomen, którego główną „sprężyną" jest naturalny im-

[520] Czyli „I promessi sposi" (*Narzeczeni*) – *przypisek tłumacza.*

puls związany z pragnieniem potomstwa. O jej głębi stanowi cel – wykraczający poza jednostkę; przy czym tak rozumianej miłości zagraża porywczość, sprawiająca, że nad rozumem górę bierze instynkt. Natomiast dla Antoniego Fogazzaro – czemu dał on wyraz w swej rozprawie *„Na temat pewnego poglądu A. Manzoniego"* (Mediolan 1912) – miłość potrafi być żywotnym porywem, tak gwałtownym, jak panika czy jak zwierzęcy instynkt, jednak pośród licznych celów miłości na plan pierwszy wysuwa się intencja, aby „stanowić jedno z tym, co kochamy *(unum fieri cum eo quod amas)*", zgodnie z nauczaniem św. Augustyna i św. Tomasza. Nawet, jeżeli gatunek nic na tym nie zyskuje, „miłość jest ważna mocą jej niezłomnego dążenia do jedności – ta zaś wprowadza człowieka bezpośrednio w sferę religii, z jej wymogiem nieśmiertelności[521]".

296. Wyższość celu prokreacyjnego w tradycyjnej doktrynie (Łk, XX, 35-36).

Tradycyjna koncepcja małżeństwa, rozumianego jako związek mający na celu głównie prokreację, została osłabiona przez Sobór Watykański II, traktujący małżeństwo przede wszystkim jako

[521] Zbliżona do opinii Fogazzaro jest teza P.E. Gentiliego (por. książka pt. *L'amour dans le célibat*, Paryż 1968, do której nawiązuje L. Rinser: *Une femme d'aujourd'hui et l'Eglise*, Paryż 1970). Gentili dopuszcza możliwość istnienia czystej, duchowej relacji miłosnej między osobami, które wybrały życie w celibacie. Podaje przykłady z historii: św. Franciszka z Asyżu i św. Klary, św. Teresy z Avila i o. Gracjana, św. Franciszka Salezego i św. Joanny de Chantal. Można do tej listy dodać Fryderyka Boromeusza, którego łączyła szczególna duchowa więź z s. Katarzyną Vannini, dominikanką (por. korespondencja opublikowana przez bpa C. Marcora, *Memorie storiche della Diocesi di Milano*, t. IX, str. 177 i nast.) Ale kłóci się to z zasadą należącą do katolickiego kanonu moralności: „Albo się unikać, albo się pobrać." Powyższa koncepcja może w konsekwencji prowadzić do „duchowego użycia ciała", o którym była mowa w pismach Teilharda de Chardin wydanych pośmiertnie przez jego przyjaciółkę Joannę Mortier. To „wspinanie się we dwoje ku boskiemu centrum" jest błędem psychologicznym, moralnym i teologicznym.

„wspólnotę życia i miłości" (*Gaudium et Spes*, nr 48), której konsekwencją jest prokreacja. Pomimo uznania w jednakowym stopniu obu celów małżeństwa, w doktrynie Soboru walor prokreacji zdaje się być poniekąd uboczny względem wartości związanej ze wspólnym dążeniem do rozwoju osobowego. Ale ponieważ utrzymana została[522] równość obu celów, doktryna ta nadal wyraźnie różni się od czysto biologicznej koncepcji miłości, gdzie, ulegając przemożnemu popędowi, ludzie stają się bezwolnymi instrumentami ekspansji gatunku. Zwolennikiem takiego podejścia był m.in. Schopenhauer. Jest to zresztą pewien archetyp, znajdujący wyraz w micie o Erosie *retiariusie* i o łowczyni Wenus, którzy oddają nas w niewolę pożądliwości, abyśmy zaludniali świat. Odzywa się on także u Campanelli:

> *„miele nas Bóg – miłość, by uczynić zaczyn nowego człowieka"*
> *(ci mugne Dio amore a far un cacio di nuovo uomo.)*
>
> *Poezje*, Bari 1915, str. 22.

Inaczej, rzecz jasna, naucza Kościół, według którego uczuciem małżeńskim rządzi wola wzajemnie wyrażona przez dwie osoby (por. *Gaudium et Spes*, nr 49), a samo małżeństwo *stwarza* wzajemna zgoda osób. Miłość małżonków jest więc przyjaźnią, a nie pożądliwością. Tendencja amerykańskich sądów kościelnych, by uznawać, iż małżeństwo polega na trwałej i faktycznej wspólnocie życia i miłości, a nie na nieodwołalnej przysiędze, została potępiona przez Pawła VI i przez Jana Pawła II.

Przejawiana po Soborze skłonność, aby stawiać na równi prokreację i miłość – co posłużyło ostatecznie do przeciwstawiania obu tych celów, do przedkładania miłości nad prokreację albo do

---

[522] Nie została ona natomiast utrzymana w dziele Herberta Domsa pt. *„Sinn und Zweck der Ehe"* (*Sens i cel małżeństwa*), gdzie wzajemna pomoc w doskonaleniu się jest traktowana jako cel nadrzędny. Dzieło to zostało potępione dekretem z 1 kwietnia 1944 r.

przyzwalania na antykoncepcję – stoi w jaskrawej sprzeczności z dotychczasowym nauczaniem Kościoła. Jeszcze podczas prac nad Konstytucją *Gaudium et Spes* panowało przekonanie – co wykazał kard. Felici w długim artykule na łamach *L'Osservatore Romano* z 11 paźdz. 1972 (zwłaszcza przypis 3) – że „na pierwszym miejscu stoi dobro potomstwa, *bonum prolis primum locum tenet*".

Jak się zdaje, ów *obiektywny* priorytet celu prokreacyjnego domaga się ponadto istnienia *subiektywnego* priorytetu na poziomie intencji. Innocenty XI kategorycznie odrzucił pogląd, że stosunki małżeńskie są moralnie nienaganne również wówczas, gdy służą wyłącznie przyjemności i nie towarzyszy im zamiar prokreacji (*DENZINGER*, 1159). Skoro w razie braku takiej intencji *dobroć* pożycia małżeńskiego staje pod znakiem zapytania, wydaje się, że małżeństwo implikuje obligatoryjnie zamiar dochowania się potomstwa. Doktryna Kościoła uległaby daleko idącej zmianie, gdyby zgodzono się, że intencja doskonalenia się i wzajemnego dawania siebie wystarcza, aby uznać, że pożycie małżeńskie jest moralne.

O tym, że zamiar dawania życia leży w istocie małżeństwa, zdają się świadczyć także słowa Jezusa z Ewangelii Św. Łukasza, XX, 35-36. Odnosząc się w dyskusji z saduceuszami do przykładu niewiasty, która miała siedmiu mężów, Jezus wyraźnie ukazuje jako przyczynę sprawiającą, że małżeństwo jest, albo że go nie ma, możność lub brak możności zamiaru spłodzenia potomstwa w celu skompensowania ubytków spowodowanych przez umieralność: „[w niebie] ani się żenić będą, ani za mąż wychodzić; *już bowiem umrzeć nie mogą*"[523]. Małżeństwo zostało tu utożsamione z prokreacją, która umożliwia „skompensowanie" śmiertelności. Natomiast ani słowem nie została zasugerowana wspólnota życia czy miłosny dar z siebie (które oczywiście mogą także trwać dopóty, dopóki

[523] W tekście autor użył formy bezosobowej: „już się bowiem nie umiera" (lub: „nie można umrzeć") – *przypisek tłumacza.*

żyją małżonkowie). Owa wspólnota życia – podobnie zresztą, jak i prokreacja – w pełni zalicza się do tego, co przemijalne.

Jan Paweł II w obszernej katechezie poświęconej znaczeniu więzi małżeńskiej ani razu nie przytoczył powyższego fragmentu Ewangelii św. Łukasza – a zadaje on niewątpliwie kłam rozpowszechnionej w okresie posoborowym tezie, że istnieje absolutna równość między oboma celami. Kiedy ustaje śmiertelność, traci rację bytu prokreacja, a kiedy ta ustaje, ustaje również małżeństwo. Choć ostatecznie można zgodzić się z tym, że miłość małżeńska, synowska i rodzicielska trwają także w wieczności. Dante kreśli taką poetycką wizję w *Boskiej Komedii* (*Raj*, pieśń XIV), gdzie jednakowoż uczucia te są uwznioślone: ci, którzy je żywią, zachowali wprawdzie to samo ciało, ale jest to ciało przemienione. Poniekąd będą te uczucia jakąś pamięcią serca, bo „niższy świat do wyższego powraca *(al mondo di sù quel di giù torna)*" (*Raj*, IX, 108).

W encyklice *Casti connubii* na pierwszym miejscu wśród owoców małżeństwa papież Pius IX wymienia jeszcze potomstwo, ale też naucza (§ 24 i 25), że również we wzajemnym doskonaleniu małżonków „można widzieć przyczynę i pierwszą rację małżeństwa". Jednakże nie wolno zapominać, że w papieskiej koncepcji wzajemna doskonaląca więź obejmuje wzajemny dar, jaki każda strona czyni drugiej stronie ze swojego ciała. Jest więc tu obecna naturalna przyczyna prokreacji. Można rzec, że w tym miłosnym akcie *rodzice są dzieckiem*. Przypomnijmy sobie, jak Penelopa zwracając się do Odyseusza użyła wyrażenia: „łoże, na którym we dwoje *byliśmy naszym synem Telemachem*"...

No więc czy funkcja prokreacyjna powinna być chciana także subiektywnie, czy może na owej płaszczyźnie podmiotowej wolno się ograniczyć wyłącznie do wyrażania swej miłości małżeńskiej? Jest to pytanie, którego tu nie rozstrzygniemy.

297. Małżeństwo a antykoncepcja.

Doskonała więź małżeńska jest niemożliwa, jeśli nie jest w nią wpisany akt małżeński – życiodajny ze swej natury. Widzimy więc, jak istotne jest współistnienie obu tych celów! Tylko ignorując powyższą zasadę można oddzielać więź małżeńską od prokreacji. A przecież coraz częściej słyszymy, że ta więź może istnieć niezależnie od jej naturalnego skutku, jakim jest poczęcie nowego życia, nie tracąc nic ze swej doskonałości. Większość członków komisji doradczej, której Paweł VI powierzył rozstrzygnięcie owej kwestii, przedstawiła takie właśnie stanowisko, które na szczęście nie zostało uwzględnione, a tym samym utrzymano tu bez uszczerbku odwieczne nauczanie Kościoła. Encyklika *Humanæ vitæ* jest obok *Mysterium fidei* jednym z najdonioślejszych dokumentów, jakie ukazały się za pontyfikatu Pawła VI. O ile w encyklice *Mysterium fidei* został zachowany rdzeń dogmatu nadprzyrodzonego, w *Humanæ vitæ* ocalone zostało jądro prawa naturalnego: są to te dwa porządki prawd, których Kościół ma święty obowiązek strzec.

Jednocześnie encyklika *Humanæ vitæ* należy do tych dokumentów papieskich, na tle których najwyraźniej zaznaczyły się podziały w Kościele (por. § 61-63). Z tego powodu była to najboleśniejsza, a zarazem najchwalebniejsza karta pontyfikatu Pawła VI. Uznanie dopuszczalności antykoncepcji było czymś nie do pomyślenia dopóty, dopóki między *unitywnym* i *prokreacyjnym* celem małżeństwa istniała relacja podrzędności. Można zasadnie twierdzić – jak to uczynił Pius XI we wspomnianym dokumencie – że zjednoczenie duchowe jest *prymarnym* celem małżeństwa, tyle że *zawsze nierozerwalnie związanym z celem prokreacyjnym.* A skoro tak, być może słuszniejsze byłoby określenie tego celu jako *„koprymarny"* – tj. prymarny, ale występujący zawsze w powiązaniu z drugim celem. W przeciwnym razie nie przysługiwałaby mu war-

tość celu prymarnego, owszem: trudno byłoby mu w ogóle przypisać wartość *celu*.

Dualizm celów nastręcza więc sporych problemów. Trudno jest utrzymać równoprawność obu celów, gdyż jeden i ten sam akt – akt małżeński – nie może realizować dwóch celów jednocześnie tak, żeby jeden nie był podporządkowany drugiemu jako środek do jego realizacji. Zgodnie z tradycyjną doktryną każdy jednoczący akt musi mieścić w sobie także cel prokreacyjny, co sprawia, że miłość małżeńska jest ze swej natury życiodajna (*Gaudium et Spes*, 50). W miłości poczyna się dziecko – w płodzeniu przejawia się miłość.

Ta struktura aktu małżeńskiego zostaje wypaczona przez antykoncepcję. Uczyniono założenie, że między miłością a prokreacją może zachodzić konflikt. Głosi się, że ten konflikt może zostać wyeliminowany poprzez obniżenie rangi lub wyłączenie celu prokreacyjnego, aby mógł się realizować drugi cel, a mianowicie wzajemna miłość. Antykoncepcja miałaby mieć zastosowanie w przypadku „konfliktu między powinnościami", któremu można zapobiec bardzo konkretnie – o czym będą samodzielnie decydować współmałżonkowie, dając oczywiście pierwszeństwo miłości, która musi zostać ocalona, ażeby ocalał związek i aby w ten sposób zabezpieczyć dobro wspólnoty rodzinnej. Taka jest – zgodnie z tym, co przedstawiłem już wcześniej – doktryna episkopatu Francji i episkopatów paru innych krajów.

W przemówieniu, jakie 17 września 1983 r. wygłosił w Castel Gandolfo Jan Paweł II, zwracając się do kilkudziesięciu kapłanów, którzy wzięli udział w Kongresie Duszpasterstw Rodzinnych w Rzymie (*DC* nr 1861 z 6 list., str. 971), ukazana została jeszcze inna doniosła przesłanka doktrynalna, każąca uznać antykoncepcję za niedopuszczalną. Otóż jej stosowanie nie tylko narusza nierozerwalny związek między celem unitywnym a celem prokreacyjnym, ale nadto niweczy sam cel małżeństwa, którym jest wzajemne da-

wanie siebie. „Akt antykoncepcyjny – podkreślił Papież – wprowadza w obrębie tego wzajemnego daru zasadnicze ograniczenie i jest wyrazem obopólnej, obiektywnej odmowy obdarowania drugiej osoby pełnym dobrodziejstwem kobiecości lub męskości." Przeto koniec końców antykoncepcja niweczy nie tylko cel prokreacyjny, lecz także cel polegający na pełnym, wzajemnym darze z siebie dwojga osób, poprzez wyłączenie z owej pełni tej części natury ludzkiej, która jest związana z rozrodczością.

298. Krytyka teologii antykoncepcji.

Za tezą o dopuszczalności antykoncepcji kryje się zbiór przesłanek, które są charakterystyczne dla opisanej przeze mnie nowatorskiej teologii. Podejście „odnowicieli" skażone jest *moralnością sytuacyjną* (zob. § 197-199), z jej skrajnym subiektywizmem. Zgodnie z ową koncepcją w żadnej kwestii moralnej nie jest możliwe wydanie obiektywnego i miarodajnego sądu, gdyż zarówno określenie sytuacji podlegającej ocenie, jak i ustalenie kryterium, w oparciu o które ma być ona oceniana, należy do sumienia działającego podmiotu.

Ponadto owa doktryna nosi piętno teorii *globalności*, która zakłada „potencjalną" płodność aktu (zamiast po prostu płodność aktu małżeńskiego, i to każdego aktu małżeńskiego) jako wymóg pożycia małżeńskiego w sensie ogólnym – czyli ogółu aktów, a nie każdego aktu z osobna. Wykazałem już (zob. § 201-203), że podejście to jest niemożliwe do zastosowania, gdyż implikuje zniesienie czasu. Oznacza ono także, że moralność przestaje się wiązać z konkretnymi obowiązkami.

Wreszcie antykoncepcja pociąga za sobą rozbieżność *celu natury* i *celu woli* – czy też, by użyć nieco dziś zapomnianych, ale precyzyjnych terminów: *finis operis* i *finis operantis*. Tu dotykamy czegoś, co należy do sedna katolickiej filozofii, zgodnie z którą

istoty bądź natury, w tym również te wpisane w ludzkie ciało, są podstawowymi formami rzeczywistości (Goethe nazywał je „macierzami"), które odzwierciedlają typy boskiego intelektu. Są to wewnętrzne zasady rozwoju każdej rzeczy, zakorzenione w boskiej stałości. Jednocześnie są to formy samoistne: zarówno intelekt, jak i wola człowieka zależą od jego własnej istoty, ta zaś jest niezależna. Wolność człowieka konfrontuje się z naturami rzeczy, ale nie po to, by je deformować i przekształcać na swój obraz, lecz aby się do nich dostosowywać. Skoro bowiem natury wyznaczają granice wolności, zyskują względem niej charakter prawa. Wolność może się zestroić z prawem tak, iż będzie z nim niejako stanowiła jedno: oto jest kryterium moralnej wartości czynu. Ale korzystając z wolności człowiek może także odrzucić prawo, pozostawać w niezgodzie z nim, pójść własną drogą: to prowadzi do degradacji moralnej.

Jak już wcześniej powiedzieliśmy, ażeby ludzki czyn był dobry, człowiek musi respektować istoty oraz ich właściwy porządek, nadto zaś „przylgnąć" do bytu w jego strukturze aksjologicznej. Otóż z istoty swojej stosunek płciowy ma służyć prokreacji. Ludzka anatomia, fizjologia i psychologia są nacechowane płciowo – co jest faktem oczywistym, powszechnie postrzeganym i szeroko odzwierciedlonym w języku i w obyczajach. Między aktem a jego celem istnieje związek biologiczny, który nie może zostać zerwany przez odrzucenie celu natury i korzystanie wyłącznie z eudemonologicznej zawartości aktu.

Fizjologiczna (wegetatywna) strona człowieka sama nie posiada „zdolności moralnej": nie mają jej zwierzęta ani rośliny. Jednak zyskuje ona taką zdolność z chwilą, gdy to, co było tylko fizjologiczne, staje się częścią układu wyższego rzędu, jak to ma miejsce w przypadku człowieka. Wówczas nadrzędny czynnik, kierujący całym układem, działa w zespoleniu z funkcją fizjologiczną i reguluje ją, odpowiednio hamując bądź stymulując. W ten sposób

kształtowana jest cnota umiarkowania w odniesieniu do jedzenia i cnota czystości w odniesieniu do współżycia płciowego. Natomiast jeżeli wkracza wola, aby oddzielić akt fizjologiczny od jego celu, szukając tylko przyjemności, a odrzucając naturalną konsekwencję aktu, wtedy mamy do czynienia z nastawieniem przewrotnym, tym grzeszniejszym, im bardziej wyrachowana i świadoma jest owa intencja. Jeśli chodzi o jedzenie, można pociągnąć analogię ze znaną w starożytności praktyką wywoływania wymiotów, służącą niektórym po to, by folgować nieposkromionej żądzy obżarstwa. Było to zanegowanie naturalnego celu związanego z przyjmowaniem pokarmu (odżywianie się).

Podobnie we współżyciu małżonków, jak naucza encyklika *Humanæ vitæ*, człowiek nie ma prawa niweczyć naturalnego celu współżycia, lecz ma obowiązek uszanować „chciany przez Boga nierozerwalny związek między oboma znaczeniami aktu małżeńskiego: zjednoczeniem i prokreacją."

ROZDZIAŁ XL

TEODYCEA

299. Teodycea w wydaniu „odnowicieli".

Wspominaliśmy już o kierunkach rozwoju teodycei w nowatorskiej teologii – przy okazji omawiania takich zagadnień, jak: podejście do oceny obecnego kryzysu w Kościele (§ 10 i 11); autonomia wartości doczesnych (§ 207 i 208); antropocentryzm a technika (§ 210); chrześcijaństwo „wtórne". Jak wynikało z tych rozważań, we współczesnej mentalności głęboko zakorzenione jest przekonanie, że przeznaczeniem człowieka będącego w świecie jest sam świat; że cel transcendentny jest tylko prowizorycznym środkiem, pozwalającym w swoisty sposób rozumieć i realizować właściwą człowiekowi aksjologię; że wreszcie w świecie *całkowicie poddanym ludzkiej mocy,* albo nie ma wcale miejsca dla Boga, albo spełnia On co najwyżej rolę pomocnika człowieka. Istnieją oznaki, że nawet sam Kościół uważa swoją szczególną, nadprzyrodzoną tożsamość za rzecz anachroniczną i, gotowy ściśle współpracować w dziele budowania bardziej sprawiedliwego i braterskiego świata, zaczyna mylić swą misję z funkcją kulturotwórczą i cywilizacyjną. Widoczne jest dążenie do stworzenia *civitas hominica*, ponad którą istnieje zapewne jakaś *civitas dominica*, ale związki między obiema rzeczywistościami są luźne, a zasadniczą perspektywą staje się czysto ludzka ekumenia. Co do statusu religii katolickiej w tak odnowionym świecie, nie jest pewne, że będzie ona mogła nadal pretendować, iż jest w posiadaniu prawd naturalnych i nadprzyrodzonych. Raczej będzie jej dane zażywać tej wolności, która wszystkie religie stawia na tej samej płaszczyźnie.

czuwającej nad każdym człowiekiem, a nawet nad pojedynczym włosem na jego głowie (Mt, X, 30). Ponadto, negując Opatrzność, uderza ono również w *zasadę stwórczą* – podstawową zasadę chrześcijaństwa. Właśnie dlatego, że każdy istniejący w świecie byt jest skutkiem Boskiej przyczynowości, Opatrzność ogarnia wszystkie byty stworzone oraz każdy z osobna – jak naucza Sobór Watykański I w 1. rozdziale Konstytucji Dogmatycznej *De fide catholica* (*DENZINGER*, 1784). Stanowisko Episkopatu Francji nie jest oznaką postępu, lecz przeciwnie, oznacza powrót do greckiego arystotelizmu, w którym Bóg jest duchem myślącym wyłącznie o sobie: nie poświęca on uwagi sprawom świata, pozostawiając je przypadkowi lub łutowi szczęścia. Takie myślenie oznacza w gruncie rzeczy zanegowanie nieskończonej mądrości i potęgi Boga, na których opiera się nauka o Bożej Opatrzności. Jest tu zawarta *implicite* teza, że są byty niepochodzące od pierwszego Bytu i że istnieje przyczynowość, która nie wypływa z pierwszej przyczyny.

301. Zmiana w doktrynie modlitwy.

Doktryna Kościoła nie kwestionuje skuteczności *przyczyn wtórnych*, w tym również tych, które są związane z działaniami człowieka: następują one pod wpływem pierwszej Przyczyny, która sprawia, że są, oraz sprawia, że są przyczynami. A więc [doktryna Kościoła] nie neguje owej skuteczności, lecz umieszcza każdą rzecz na właściwym miejscu: działania człowieka są faktycznie przyczynami skutków, które wywołują, jednak dzieje się to pod wpływem Czynnika uniwersalnego. Nie zmieniają one wyroków Opatrzności, lecz je wypełniają, gdyż zarówno działanie, jak i modlitwa człowieka, wkalkulowane są w zamysł Boży[525]. To prawda, że rolnik sieje i nawozi; mimo to otrzymywany plon jest efektem tysiąca współdziałających przyczyn, na które ani rolnik, ani techni-

[525] ST I, kw. 22, art. 3 ad secundum oraz ST II, II, kw. 83, art. 2.

ka nie mają wpływu, lecz które wypływają z Boga – pierwszej przyczyny. Nie miejsce tu, by szczegółowo rozprawiać na temat relacji między przyczynowością boską a przyczynowością stworzoną. Ważne, by oddzielać przyczynę transcendentną od przyczyny naturalnej i nie dać się zwieść sugestiom, że są one równoprawne i poniekąd konkurencyjne względem siebie. Należą one po prostu do innych porządków. Poprzez swoje działanie rolnik, słońce i deszcz składają się na końcowy efekt w postaci plonu, ale jest to efekt działania uwarunkowanego działaniem przyczyny transcendentnej. Nie jest wewnętrznie sprzeczne przypisywanie owego efektu zarówno pierwszej przyczynie, jak i przyczynom wtórnym, gdyż w obu przypadkach bierzemy pod uwagę inny aspekt.

Racjonalność *modlitwy prośby* wynika z dogmatu o Opatrzności. Nie przekreślając rzeczywistej skuteczności działań stworzenia (opierającej się na skuteczności Bożej, która pozwala wszelkiemu stworzeniu być i działać), człowiek modląc się może wypraszać u Boga zarówno dobra doczesne, jak i dobra moralne[526]. Czyż chory, który został uleczony, nie zawdzięcza tego Bogu, chociaż do owego rezultatu przyczynił się lekarz? Czy należy traktować lekarza jako przyczynę niezależną, oddzieloną od *pierwszej przyczyny*? Prawidłowe podejście nie polega na alternatywie „albo Bóg, albo lekarz". Właściwą odpowiedzią jest: „zarówno Bóg, jak i lekarz".

O ile poganie za niedorzeczne uważają wypraszanie u bóstwa cnót i dobrej woli, w modlitwie chrześcijańskiej pierwsze miejsce

[526] Kościół docenia, aprobuje i zaleca modlitwę prośby. Człowiek ma zwracać się na modlitwie o wszelkie dobra, ale o dobro moralne - tj. cnotę - w sposób absolutny, natomiast o pozostałe o tyle, o ile są podporządkowane dobru moralnemu. Jest to nauka, która niełatwo „przebija" się do świadomości wiernych. Kiedy zapoznajemy się z treścią tabliczek wotywnych w naszych świątyniach, najczęściej są to podziękowania za uzdrowienie, uchronienie od niebezpieczeństw itp., ale mało kto dziękuje za nawrócenie, wyzbycie się nienawiści czy wytrwanie w cnocie.

zajmuje właśnie prośba o cnotę i o zasługę moralną: „Przyjmij, Panie, nasze błagania, abyśmy przez Twoją hojność zasłużyli na pokorę w pomyślności i na wytrwanie w przeciwnościach[527]" (por. § 281). Jest rzeczą oczywistą, że jeżeli prosimy Boga o dobrą wolę – o to, by jej pragnąć i by ją otrzymać – możemy nadto modlić się o dobra doczesne, które są dobrami niższej rangi aniżeli cnota i niezależnymi od niej[528].

Kłam doktrynie biskupów francuskich zadaje także Modlitwa Pańska, odmawiana podczas każdej niedzielnej mszy świętej. Prosimy w niej, by Bóg dał nam *„chleba naszego powszedniego"*, który jest przecież – zgodnie z formułą ofiarowania z nowej Mszy – *„owocem ziemi i pracy rąk ludzkich"*. Jest on owocem pracy rąk ludzkich, a jednak Chrystus poleca, by prosić o niego Ojca; jest *nasz*, a mimo to mamy się o niego modlić.

Modlitwy o dobra lub sprawy doczesne nie należały do rzadkości w przedsoborowej liturgii, by wspomnieć o mszach wotywnych *pro vitanda mortalitate* (o zachowanie od zarazy), *pro infirmis* (za chorych), *tempore belli* (na czas wojny), o specjalnych modłach w czasie klęski głodu lub po trzęsieniu ziemi, a także o suplikacjach, w których proszono Boga o deszcz, o ładną pogodę *(serenitatem)* itp[529]. Ale ponieważ we współczesnej cywilizacji

---

[527] „Adesto, quæsumus, Domine, supplicationibus nostris, ut esse, te largiente, mereamur et inter prospera humiles, et inter adversa securi."

[528] Być może zniesienie Dni błagalnych (*dies rogationum*) we Francji wynika z ogólnej awersji Francuzów do kultu świętych, do których w owe dni odmawiana była litania.

[529] Ta ostatnia modlitwa jest szczególnie piękna pod względem rytmiki, subtelności wyrazu, oraz dlatego, że czuje się w niej klimat Starożytności. Modlitwa po komunii: *Quæsumus, omnipotens Deus, clementiam tuam, ut inundantiam coerceas imbrium et hilaritatem vultus tui nobis impertiri digneris* (Upraszamy, Wszechmogący Boże, Twojej łaskawości, abyś nie pozwolił deszczom zsyłać nam powodzi i abyś dał nam oglądać twe pogodne oblicze). Odnajdujemy tu echo antycznego kultu Jowisza – symbolu nieba.

ludzie pokładają nadzieje w technice, mającej uwolnić chrześcijaństwo od rzekomych pozostałości pogańskiego politeizmu, modlitwa zanoszona podczas Dni błagalnych – tak autentycznie religijna, a zarazem tak poetycka[530] – musi ustąpić miejsce racjonalnemu stosowaniu nawozów sztucznych. Jednakże pierwsza, transcendentna przyczyna zawsze działa w każdej przyczynie wtórnej, i ciągle wolno jej przyzywać, mimo iż z litanii do wszystkich świętych wykreślono słowa: *„ut fructus terræ dare et conservare digneris* (racz nam dawać i zachowywać płody ziemi)".

302. Klęski a Opatrzność.

Inne ujęcie podobne do tego, jakie przedstawili biskupi francuscy w odniesieniu do modlitwy prośby, zostało zaproponowane na łamach *L'Osservatore Romano* z 17 stycznia 1971 r. odnośnie *sensu zła* istniejącego w świecie, a zwłaszcza wielkich klęsk żywiołowych, które nawiedzają całe kraje i które nie wybierają swoich ofiar, gdyż jednakowo cierpią z ich powodu ludzie dobrzy i źli.

Zagadnienie zła dotyka sedna teodycei, ale też każdej człowieczej refleksji na temat losu. Na płaszczyźnie racjonalnej refleksja nad tym zagadnieniem może doprowadzić jedynie do częściowych „rozwiązań"; dopiero na gruncie religii ów problem znajduje pełne rozwiązanie. Ale trzeba przyznać, że niesie on z sobą także *pokusę* w teologicznym znaczeniu tego słowa, bowiem nieszczęście spada-

[530] Kiedy latem 1976 r. znaczna część Włoch, a także Stanów Zjednoczonych, zamieniła się nieomal w pustynię wskutek długotrwałej suszy, tak iż zawisło nad tymi obszarami widmo głodu, w swoim orędziu na Anioł Pański z 4 lipca papież Paweł VI nawoływał, żeby „uciec się do Boga, naszego Ojca, będącego także *Panem nieubłaganych praw przyrody* [...]: być może oczekuje On, byśmy się do Niego modlili z synowską ufnością, pokorą i wiarą, aby przywrócił równowagę porom roku, ziemi [oddał] żyzność, a rzekom ich bieg, i żeby ugasił pragnienie istot żywych" (*OR* z 5-6 czerwca; zamieszczono tam również tekst modlitwy o deszcz).

jące na niewinnego jawi się jako niesprawiedliwość, do której dopuszcza Bóg.

Filozofia stara się przemówić do inteligencji racjami logicznymi (np. dysproporcja między mądrością ludzką a mądrością Bożą: to, że trzeba znać całość rzeczywistości, by móc prawidłowo ocenić wycinkowe zło) lub racjami metafizycznymi (skończoność zawiera w sobie niedoskonałość i zło). Ale tylko teologia przezwycięża zgorszenie, łącząc tajemnicę ludzkiego cierpienia z tajemnicą Chrystusa, który był niewinny, a przecież cierpiał.

W numerze *L'Osservatore Romano* z 17 kwietnia 1981 r. M. Galot podjął się udowodnienia, że cierpienia nie spadają na człowieka w charakterze kary. Z drugiej jednak strony przyznaje on, że „Chrystus wziął na siebie brzemię cierpień, na jakie człowiek *zasługiwałby* z powodu grzechu". Należało raczej napisać: „na które *zasłużył*". Autor zdaje się nie zauważać, że mamy tu właśnie do czynienia z karą, jaką Chrystus zgodził się ponieść za ludzkość. Nawet w Chrystusie cierpienie jest karą za grzech – nie zmienia wcale swojego znaczenia.

Podstawową tezą systemu katolickiego jest to, że wszystkie cierpienia natury (a więc: śmierć, choroby, ból) są konsekwencją zła moralnego. To wszelako nie oznacza, że każda niedola dotykająca człowieka daje się sprowadzić do osobistej winy[531]. Takie podejście przypominałoby mechaniczny, materialny pragmatyzm Elifaza z księgi Hioba (rozdz. IV i V): „Spadły na ciebie razy, więc zgrzeszyłeś." Niemniej chrześcijanin, czując się winnym, a z drugiej strony wiedząc, że nagroda za cnotę jest niewspółmierna do jakiegokolwiek cierpienia, może rozumnie akceptować każdy ból i niedolę, traktując je jako możliwość odpokutowania nie tylko za grzechy własne, lecz również za grzechy swoich bliźnich.

[531] Takie twierdzenie zostało potępione przez Klemensa XI (*DENZINGER*, nr 1430).

Cierpienie dzieci w niektórych swoich przejawach może wywoływać „żywy sprzeciw", jak zauważył Jan Paweł II podczas wizyty w szpitalu pediatrycznym Dzieciątka Jezus (*OR* z 10 czerwca 1982). Jednak i to zgorszenie jest zażegnane na płaszczyźnie wiary przez cierpienia Boga-Człowieka, z którym chrześcijanin współcierpi (Rz, VIII, 17), a na płaszczyźnie teologicznej przez uniwersalny charakter grzechu Adama, *in quo omnes peccaverunt* (w którym wszyscy zgrzeszyli) (Rz, V, 12); wreszcie może i na płaszczyźnie filozoficznej, ponieważ człowiek doznaje cierpień *jako człowiek* – nie jako niewinny bądź winny: jest to wpisane w jego „kondycję ludzką".

Zdaje się czasami człowiekowi, że padł ofiarą niesprawiedliwego losu. „Gdzież jest Bóg?" – wykrzyknął Odoakr na wiadomość o śmierci Teodoryka. Jednak szczególny odruch sprzeciwu mogą wywoływać klęski o charakterze masowym: trzęsienia ziemi, powodzie, głód i zarazy, kiedy to złoczyńcy i ludzie niewinni dzielą ten sam tragiczny los. Nieraz jawią się one jako wyzwanie dla poczucia sprawiedliwości.

303. Moralne źródło ludzkiego cierpienia.

Pomimo rozmaitych znaczeń, jakie można podkładać pod starotestamentalne pojęcie Boga-mściciela, kara zsyłana przez *chrześcijańskiego* Boga należy do dzieł Jego Sprawiedliwości i Miłosierdzia. Ma ona wybitnie moralny charakter: pozwala człowiekowi uświadomić sobie, że życie jest darem od Boga, oraz skłania do tego, by wykorzystywać ów dar do działań, dzięki którym realizowany jest moralny cel żywota[532]. Ponadto pobudza ona

[532] Po zbombardowaniu Rzymu dnia 19 lipca 1943 r., które pociągnęło za sobą ogromną liczbę ofiar, Pius XII w przemówieniu skierowanym do Rzymian modlił się, by owo nieszczęście przemieniło się w siłę wiary, ażeby „każdy zrozumiał swe obowiązki chrześcijanina i chciał się w pełni dostosować do woli

do współczucia bliźniemu, do spieszenia mu z pomocą, skoro znajdzie się w potrzebie, a także do czynienia pokuty za grzechy własne i bliźnich. Modlitwy z liturgii przedsoborowej wyraźnie akcentują ową sprawiedliwość i miłosierdzie Boga, który zsyła klęski: „Oszczędź, Panie, oszczędź Twój lud, aby odebrawszy zasłużoną chłostę mógł odetchnąć dzięki Twemu miłosierdziu" *(Parce, Domine, parce populo tuo, ut, dignis flagellationibus castigatus, in tua misericordia respiret).*

Artykuł, do którego nawiązałem, a którego tytuł brzmi: *„Współudział człowieka"*, zawiera dwa błędy. Po pierwsze, brakuje w nim metafizycznego rozumienia przyczynowości: autorowi umknęło to, że stworzenia i Stwórcy nie można traktować jako dwóch jednorodnych przyczyn, które w jednakowym stopniu składają się na rezultat, bowiem przyczyna stworzona działa przy pomocy siły, jakiej udziela jej przyczyna niestworzona. Po drugie autor zakłada, że Opatrzność prowadzi człowieka ku szczęściu *doczesnemu*, więc jeśli nie zostanie ono osiągnięte, owej „niesprawiedliwości" winna jest Opatrzność. A przecież wiemy, że Opatrzność jest uniwersalnym porządkiem obejmującym czas i wieczność: realizuje ona sprawiedliwość tak, iż *wiąże ściśle cnotę ze szczęściem*, ale tylko w perspektywie eschatologicznej, nie w perspektywie doczesnej. Tylko o ile sprawiedliwy miałby cierpieć wiecznie, Opatrzność byłaby niesprawiedliwa. Szczęście sprawiedliwego w obecnym życiu jest szczęściem płynącym z nadziei – a jej właściwym horyzontem nie są dobra ziemskie, lecz dobra ostateczne, nieskończone.

Odrzucając przyczynowość transcendentną, *L'Osservatore Romano* postuluje, by pozbawić Boga pewnego zakresu jego Opatrzności i powierzyć ten zakres człowiekowi, wprowadzając swoisty

---

Boga" (*OR* z 21 lipca 1943; por. też list Ojca Świętego z 20 lipca do kardynała wikariusza Rzymu, *Actes de Pie XII*, BP, t. V, str. 197).

dualizm. W artykule czytamy: „Musimy uświadomić sobie prawdę, która była zapoznawana wskutek opacznego pojmowania Bożej Opatrzności. *To człowiek, a nie Bóg*, jest odpowiedzialny za świat – ten świat, który Bóg stworzył, powierzając go ludzkiej pieczy. To, co nazywa się Opatrznością, jest realizowane poprzez decyzje człowieka." Powyższe zdanie jest słuszne, jeżeli uznać, że to *pierwsza przyczyna* kieruje światem, posługując się przyczynami wtórnymi. Ale jest ono fałszywe w ujęciu autora, według którego przyczyny wtórne stoją na tej samej płaszczyźnie, co pierwsza przyczyna, czyli same są pierwszymi przyczynami. W rezultacie, przechodząc do problemu klęsk żywiołowych, autor przypisuje je przyczynowości ludzkiej, uznając, że trzęsienia ziemi, powodzie, pioruny itd. będą mogły w przyszłości zostać całkowicie opanowane i ujarzmione. Trudno przejść do porządku dziennego nad takim okaleczaniem katolickiej nauki o Opatrzności. Z łam *L'Osservatore Romano* obwieszcza się *królowanie człowieka*, pana techniki (por. § 210 i 218).

Nie chcąc widzieć, że klęski żywiołowe są dopustem Bożym zsyłanym ze względu na określony cel moralny, autor pisze: „Teza, jakoby ludzkie cierpienie było karą za grzechy, jest mało przekonująca, jeśli pomyślimy o ciężkich doświadczeniach, które są udziałem niektórych dzieci [...]. Cokolwiek miałaby implikować nasza doktryna o grzechu pierworodnym, nie pozwala nam ona utrzymywać, że małe dzieci zasłużyły na takie cierpienia." Jakby mimochodem autor rozprawia się z dogmatem o grzechu pierworodnym. A tak pouczył o nim Św. Tomasz: „W świetle wiary katolickiej za niewątpliwe uznać należy, że śmierć i wszystkie temu podobne niedole są karą za grzech pierworodny"[533]. I nie jest to teza tej czy innej szkoły teologicznej. Mówi o tym Pismo Święte: „Zapłatą za śmierć jest grzech, *Stipendia peccati mors*" (Rz, VI, 23) i „Ciało podlega śmier-

[533] *„Absque omni dubio, secundum fidem catholicam tenendum est quod mors et omnis huiusmodi defectus præsentis vitæ sunt pœna peccati originalis."*

ci wskutek grzechu, *Corpus mortuum est propter peccatum*" (Rz, VIII, 10)[534]. Teoria zła, wyzierająca z artykułu zamieszczonego w *OR*, grzeszy naturalizmem przypisując naturze to, co jest konsekwencją faktu o znaczeniu zasadniczo moralnym. Ponadto ignoruje, że istnieje grzech natury – tj. właśnie grzech pierworodny – różny od grzechu osobistego, i że właśnie fakt jego zaistnienia tłumaczy cierpienia świata i usprawiedliwia Bożą Opatrzność.

304. Zło śmierci.

Zgodnie z wiarą katolicką również śmierć ma swoją przyczynę, swoje znaczenie, swój cel moralny – tak, jak moralny jest cel całego wszechświata i jego „braków", które Opatrzność zawsze sprowadza do właściwego porządku, związanego z owym celem. Charakterystycznym zjawiskiem, mówiącym wiele o współczesnym społeczeństwie, jest aksjologiczne zdegradowanie śmierci, oderwanej od podstaw religijnych, z którymi wiązały ją wszystkie dotychczasowe cywilizacje. Epikureizm uczynił ze śmierci problem fundamentalny, a ze śmiertelności duszy – klucz do szczęścia. Ponieważ lęk przed śmiercią przenika całe ludzkie życie, wprowadzając do niego niepokój, filozofię można określić jako nieustanną walkę z tym lękiem, poszukiwanie równowagi ducha, która ma pozwolić go opanować.

Należy zauważyć, że walka z lękiem przed śmiercią miała u Epikura doniosłe znaczenie moralne, gdyż na tym religijnym etapie ludzkości ów lęk był strachem przed życiem pozagrobowym, które wyobrażano sobie jako *czyste trwanie* bez nagrody i kary, jako nieokreśloną egzystencję w „krainie cieni". Diametralnie różna jest chrześcijańska idea wiecznego żywota, gdzie spełnia się przeznaczenie człowieka a także cel wszechświata, i gdzie sprawiedliwości

[534] Przypomniał o tej prawdzie Jan Paweł II: „Cierpienie ma swoje teologiczne zakorzenienie w tajemnicy grzechu." (*OR* z 24 grudnia 1982).

staje się zadość. Głoszenie śmiertelności duszy, idące w parze z odrzuceniem tej pozbawionej sensu wieczności (tzn. życia pozagrobowego pogan), można potraktować jako swoistą propedeutykę do religijnej nadziei.

Chrześcijańska koncepcja śmierci oparta jest na dwóch głównych założeniach:

1) śmierć jest *aktem* człowieka;
2) śmierć jest momentem, w którym *rozstrzyga się* cały los człowieka.

Obie te idee uległy jakby zatarciu. We współczesnej mentalności nie ma dla nich miejsca.

Religia chrześcijańska (por. § 303) traktuje śmierć jako karę za grzechy i jest świadoma smutku, jaki jej towarzyszy. Taki smutek w obliczu śmierci był również udziałem Boga-Człowieka (Mt, XXVI, 38 i Łk, XXII, 44). Ale śmierć jest także momentem, w którym kończy się egzamin życia i w którym pełnym blaskiem jaśnieje sprawiedliwość. Oto ostatecznym węzłem związane zostają cnota i szczęście – a polega ono właśnie na tryumfie cnoty.

305. Przygotowanie na śmierć. Zapominanie o śmierci.

Skoro śmierć jest momentem, w którym rozstrzyga się człowieczy los; jest ona *aktem* człowieka – owszem, aktem najwyższym – nie zaś nagłym przerwaniem indywidualnej egzystencji, jak w przypadku wołu, który pada martwy pod ciosem rzeźnika. Mówiliśmy o „momentalnym" aspekcie oceny moralnej ludzkiego życia (§ 202). Teraz wystarczy, byśmy podkreślili szczególną wagę, jaką do aktu umierania przywiązuje religia. Ten akt – podobnie, jak każdy akt moralny – musi być przemyślany. Człowiek musi przygotować się do niego w swoim sumieniu. Nie tylko chrześcijaństwo nauczało o takiej potrzebie przygotowania się. Już platoni-

ści wiedzieli, że „*Meditatio mortis idest meditatio vitæ* (medytowanie nad śmiercią, to medytowanie nad życiem)".

Stoicy i epikurejczycy traktowali filozofię jako ćwiczenie, które zdejmuje z człowieka „ostatnią tunikę", z którą trudno się rozstać: pozbawia go lęku przed śmiercią. Zatem to nie szkoły filozoficzne, lecz ogólna mentalność często każe uciekać od myśli o śmierci w przeróżne rozrywki.

Przygotowanie się na śmierć jako warunek moralnego sumienia, koniecznego w momencie umierania, stanowił przez wieki istotny element ascezy, a sztuka dobrego umierania (*ars bene moriendi*) była tematem niezliczonych kazań, przewodników życia duchowego i broszur rozprowadzanych wśród wiernych, a także przedmiotem paru arcydzieł literatury, jak *„L'uomo al punto"* Daniela Bartoliego czy jak list Pascala do Mme Périer. Takie nastawienie panowało aż do Soboru Watykańskiego II. W dawnym *Mszale Rzymskim* wśród mszy wotywnych była *Missa ad petendam gratiam bene moriendi* (msza w intencji dobrej śmierci). Wierni mogli ją jeszcze znaleźć w mszaliku *„Missel quotidien des fidèles"* o. Federa z 1958 roku. Skupianie uwagi na własnej śmierci jest ćwiczeniem niełatwym, gdyż śmierć wydaje się czymś przeciwnym naturze. Umysł się przed nią wzdraga, gdyż wyobraża sobie bezwładne ciało, z którego uszło życie. Jednak takiego właśnie przygotowywania się wymaga religia, ponieważ dla chrześcijanina śmierć jest – jak już powiedzieliśmy – *aktem*, nie należy zatem kojarzyć jej z *ustaniem wszelkich czynności*. Epikurejczycy usiłowali poddawać w wątpliwość to, że śmierć jest w ogóle sprawą człowieka. Analogiczne podejście wyrazili Jakobini w następującym dwuwierszu:

Pourquoi pour la mort tant de cris superflus?
Tu es, elle n'est pas; elle est, tu n'es plus.

(Po cóż o śmierć tyle krzyku, wbrew wszelkiej potrzebie?
Jesteś ty – nie ma jej; ona jest – nie ma ciebie.)

A jednak idea śmierci jest nieodłączna od idei ogólnego przeznaczenia człowieka, zgodnie ze starożytną mądrością:

We wszystkich swych poczynaniach pomnij o swoim końcu, a nigdy nie zgrzeszysz.

(In omnibus operibus tuis, memorare novissima tua et in æternum non peccabis)

Syr. VII, 40

To przygotowanie, a raczej wyrobienie odpowiedniego nastawienia, jest tym trudniejsze, że w trakcie owych przygotowań nie można doświadczyć aktu umierania: można się doń sposobić jedynie w myśli. Stąd, jak zauważają stoicy, nie ma się nigdy pewności, czy faktycznie jest się przygotowanym. Autorzy dzieł traktujących o życiu duchowym podkreślają trudność, jaka wiąże się z dobrym umieraniem, toteż tym bardziej kładą nacisk na potrzebę należytego przygotowania się. Przyćmienie umysłu, jakie zwykle poprzedza zgon, połączone z przywidzeniami oraz z pokusą rozpaczy podsuwaną przez Szatana, sprawiają, że trudno jest spoglądać całkiem świadomie w oblicze śmierci (por. Segneri, *Il cristiano istruito*).

306. Śmierć niespodziewana. – Pius XI.

„*Sentiat se mori* (*Niech czuje, jak umiera*)" – tak brzmiało polecenie Kaliguli dawane katom, co może się kojarzyć z wyrafinowanym okrucieństwem. Ale z punktu widzenia chrześcijanina należałoby to poczytać za łaskę. To dla zwierzęcia śmierć jest największym złem i cierpieniem, gdyż u niego zasadzie czucia nie towarzyszy zasada niematerialna, nieśmiertelna, a mianowicie inteligencja. Więc nie jest to najgorsze zło dla człowieka, a zwłaszcza dla chrześcijanina, dla którego zarówno najwyższe dobro, jak i największe zło, leżą poza ową materialną rzeczywistością obumierania.

Ale pod tym względem mentalność współczesna uległa daleko idącym zmianom. Człowiek wzdraga się dziś przed patrzeniem śmierci prosto w oczy. Stara się odsuwać od siebie wszystko, co się z nią kojarzy, albowiem śmierć traktowana jest jako zaprzeczenie życia: z jej powodu życie odchodzi w niebyt. W rozmowach towarzyskich skrzętnie unika się wszelkich pojęć związanych ze śmiercią, a także nawiązań do symboli, w tym do Krzyża – wszak zawisł na nim umęczony Jezus. W miejsce dawnej troski o to, by umierać będąc pogodzonym, w odpowiednim stanie ducha, powszechne jest dziś pragnienie, by *umierać nieświadomie*. „Nagła i nieoczekiwana śmierć", której obawiano się tak bardzo, że w litanii do wszystkich świętych proszono Boga, by raczył od niej zachować, stała się wręcz czymś pożądanym. Niektórzy nie poprzestają na tym, by jej pragnąć, lecz „fundują sobie" aktywną eutanazję, przeprowadzaną w warunkach pełnego znieczulenia[535]. Dawniej, gdy ktoś zmarł, pytano: „Czy przyjął Najświętszy Sakrament? Czy wyspowiadał się? Czy przebaczył?" A dziś zazwyczaj pytają: „Czy w ostatnich chwilach był świadomy? Czy cierpiał?"

Za ową mentalnością kryją się dwa przekonania. Po pierwsze, że życie ziemskie, to *całe* życie człowieka – liczy się więc to, by „się nażyć", „używać życia". A po drugie: że ziemski żywot nie ma służyć duchowemu dojrzewaniu; jego celem nie jest to, żeby jak najlepiej przygotować się na wieczność. Tego typu myślenie najlepiej streszcza jedno słowo: *przyziemność*.

Pius XI zwierzył się kiedyś swemu kamerlingowi, JE Arborio Mella di Sant'Elia, z pragnienia odejścia w sposób nagły. Ponoć modlił się o tę łaskę do św. Andrzeja Avellino. To osobliwe, gdyż do tego świętego wierni zwracają się w modlitwie, aby przez swoje wstawiennictwo uchronił ich od apopleksji. Osobliwy jest także

[535] W Starożytności nagła śmierć jawiła się jako „najwyższe szczęście w życiu, *summa vitæ felicitas*", zob. Pliniusz, *Historia naturalna*, VII, 180.

argument podany przez Papieża, gdy odpierając dość gwałtownie obiekcję JE Arborio powiedział, że chrześcijanin powinien być zawczasu przygotowany, by móc przyjąć śmierć, kiedykolwiek ona nastąpi. Jest to kuriozalne dlatego, że – jak powiedzieliśmy – śmierć jest aktem: przygotowujemy się, żeby go spełnić, a nie żeby nie musieć do niego przystępować. Chrześcijanin przygotowuje się do *umierania*, a nie do tego, by „zostać nieboszczykiem".

307. Śmierć jako sąd.

Nie brakuje powodów, dla których śmierć może jawić się mniej straszną osobie wierzącej. Oprócz tych, które były wymieniane przez starożytnych filozofów, istnieją powody właściwe wierze chrześcijańskiej: fakt, że także Chrystus umierał; przykład świętych; zasługa płynąca z akceptowania własnej śmierci (na tym właśnie polega *dobra śmierć*); wreszcie oczekiwanie Królestwa Bożego. Dlatego św. Hieronim odnosił *do śmierci* słowa z Pieśni nad Pieśniami (I, 5): „*Nigra sum sed formosa* (Czarna jestem, lecz piękna)."

Tym niemniej ze śmiercią zawsze związany jest pewien lęk, przede wszystkim dlatego, że wówczas wybija godzina nieuchronnego sądu[536], kiedy to osądzone mają być czyny człowieka i jego wierność prawu – niezależnie od tego, czy potraktujemy to prawo jako bezosobową i absolutną ideę, wpisaną w porządek aksjologiczny, czy uznamy je także jako nakaz pochodzący od Osoby.

Postawa chrześcijanina oczekującego na Sąd Boży bazuje jednak głównie na nadziei, która zgodnie z katolicką nauką jest spo-

[536] JE Favreau, podówczas biskup koadiutor La Rochelle, późniejszy ordynariusz Nanterre, w swojej książce pt. *Des évêques disent la foi de l'Eglise* (Paryż 1978), w której kilku biskupów francuskich przedstawia najważniejsze prawdy wiary katolickiej, postanowił poddać w wątpliwość to, że Sąd jest wydarzeniem przyszłym. „Sąd odbywa się teraz", twierdzi biskup, i rozwija tę myśl: „Musimy zrozumieć sami i uświadamiać innym, że sądzi nas *nasze obecne życie*" (str. 275). Tymczasem, logicznie rzecz biorąc, osądzany czyn oraz sąd nad nim nie mogą być równoczesne.

dziewaniem się trudno osiągalnego dobra, jakim jest doskonała sprawiedliwość, powiązana z niebiańskim szczęściem. Ale nawet, jeśli przeważa nadzieja, nie usuwa ona elementu niepewności. Bo choć wiadomo, że współistnieją w Bogu *sprawiedliwość* i *miłosierdzie*, punkt, w którym się one zbiegają, wykracza poza horyzont ludzkiego rozumu. Mimo to jest mu dane ogarnąć, że ukoronowaniem cnoty musi być szczęście (na tym oparł Kant swój postulat nieśmiertelności duszy), i że kara za występki jest sprawiedliwa i moralna, gdyż Bóg, który ustanowił ład moralny, nie może być obojętny na kwestię jego zachowywania, przeto nie może traktować jednakowo posłuszeństwa i niewierności.

Nadzieja chrześcijańska jest *niezłomna*, a jednak nie wyklucza indywidualnej *niepewności* co do własnego zbawienia. Kalwin wskazywał na sprzeczność między tymi dwoma pojęciami i nauczał, że każdy chrześcijanin powinien trwać w pewności, że osiągnie życie wieczne dzięki Chrystusowemu miłosierdziu. „Prawdziwie wiernym – twierdził – jest ten, kto polegając na obietnicy Bożej łaskawości oczekuje z niewzruszoną pewnością swego wiecznego zbawienia"[537]. Ale próba wyeliminowania z nadziei wszelkiej niepewności oznacza pomylenie istoty dwóch cnót teologalnych: wiary, która jest pewna, i nadziei, w której jest miejsce na wątpliwości. Zachodziłaby między nimi sprzeczność, gdyby chcieć je zastosować *do tego samego przedmiotu*: nie można spodziewać się czegoś, czego jest się pewnym, ani niezawodnie wierzyć w otrzymanie czegoś, co na razie stanowi przedmiot nadziei. To, że Bóg wynagradza sprawiedliwych życiem wiecznym, nie wynika z nadziei, lecz należy do pewności wiary. Natomiast przedmiotem nadziei jest dla każdego chrześcijanina to, że Bóg także jego osobiście wynagrodzi. Nadzieja ta jest mocno ugrunto-

[537] Cytat za Manzonim, *Moralność katolicka* (*op. cit.*, rozdz. VIII, t. 2, str. 160). Przytoczona powyżej nauka o nadziei została w całości oparta na rozważaniach Manzoniego.

wana – zważywszy wierność i potęgę Tego, który obiecał nam życie wieczne. Ale pozostaje póki co nadzieją, oczekiwaniem, kwestią wciąż jeszcze otwartą.

Istnienie niepewności jako czegoś nieodłącznego od eschatologicznej nadziei jest prawdą wiary sformułowaną na Soborze Trydenckim (sesja VI, rozdz. XI - *DENZINGER*, 804). Ogłoszono wówczas, że wola człowieka jest przez całe życie doczesne chwiejna, przeto nikt nie może być pewien, że zostanie zbawiony; także ze słów Eklezjastesa (IX, 1) wynika, że nikt nie zdoła rozpoznać, czy zasłużył na miłość, czy na nienawiść Boga. Niewątpliwie badając swoje sumienie człowiek może się zorientować, jaki jest jego ogólny stan duchowy. Jednak tym, co wprowadza niepewność, jest przepastna głębia ludzkiej duszy. Jak twierdzili Ojcowie Kościoła, „roi się ona od tajemnic – *scatet mysteriis*": potrafi zrodzić myśli pełne pokory, których korzeniem jest pycha; myśli miłosne skrywające nienawiść; myśli szlachetne, które są niczym demony przeistoczone w anioły światła. O tej głębi utrudniającej pełne samopoznanie wiedzieli na długo przed Freudem mistrzowie duchowi. Zdawali sobie oni sprawę z tego, że w największej tajni ludzkiej duszy pozostają w strefie cienia, niezauważone, myśli i akty woli mogące skalać nieposzlakowane na pozór intencje. Stąd potrzeba ćwiczeń duchowych polegających na oczyszczaniu intencji: należą one do kanonu katolickiej ascezy. W przygotowaniach do śmierci towarzyszy człowiekowi nie tylko nadzieja, lecz również lęk przed Sądem Bożym. Skoro bowiem od tego Sądu zależy szczęście w wieczności, umieranie jawi się tyleż jako akt nadziei, co i obawy.

308. Sprawiedliwość i miłosierdzie w śmierci chrześcijanina.

Nowoczesna teologia na ogół utożsamia moment śmierci ze spotkaniem z *Chrystusem Zbawicielem*, pomijając aspekt *Chrystusa-Sędziego*. Z dwóch przesłanek, które czynią śmierć czymś strasznym, czyli: że jest ona konsekwencją grzechu, i że jest mo-

mentem sądu, tę drugą spycha się na margines, usuwa z pola widzenia.

Tymczasem Objawienie jest w tym względzie jednoznaczne. Nie ma nawet potrzeby sięgać do Starego Testamentu, gdzie istnieją jakże liczne opisy surowych wyroków Bożych tak za życia, jak i po śmierci. W zupełności wystarczy, że nawiążemy do zapowiedzi sądu łaski i potępienia z XXV rozdziału Ewangelii według św. Mateusza, gdzie znajduje się m.in. przypowieść o *pannach głupich* i o *niewiernym słudze*. Rozgraniczenie między odrzuconymi („kozłami"), a wybranymi („owcami"), jest tu nader jaskrawe: *„Pójdźcie, błogosławieni!"*, *„Idźcie precz ode mnie, przeklęci!"* Ale nie mniej dosadne są słowa z Listu do Hebrajczyków (X, 30-31): „Do mnie należy pomsta, i Ja odpłacę" oraz „Straszną jest rzeczą wpaść w ręce Boga żyjącego." Rzecz jasna, odpowiednie wyważenie proporcji między nadzieją a bojaźnią jest zawsze czymś trudnym: kolejne pokolenia, już to smagane plagami, już to pławiące się w dostatku, ciągle oscylowały między radosną nadzieją, tylko nieco podszytą obawą, a dojmującym strachem, powściąganym przez nadzieję. Najlepiej, gdyby oba te ogniwa były z sobą trwale powiązane. Lęk przed Sądem Ostatecznym jest w religii czymś istotnym: wstrząsał on ludem chrześcijańskim i był inspiracją dla takich arcydzieł, jak freski Michała Anioła z Kaplicy Sykstyńskiej czy jak hymn brewiarzowy *Dies iræ* bezimiennego autora, a także dla sztuki nagrobnej, by wspomnieć chociażby o barokowych ossuariach. Przedsoborowa liturgia mszy za zmarłych była inspirowana wizją Sądu – który rzeczywiście powinien być stale obecny w myślach chrześcijanina. Jednak przez ten niepokój przebijała radosna nadzieja: podczas owych mszy modlono się o światłość wiekuistą dla zmarłego, przy czym regularnie powracał motyw *„quia pius es* (albowiem jesteś dobry)". W formułach modlitewnych stosowano do Boga następujące określenia:

- „*veniæ largitor et humanæ salutis amator* (hojny w przebaczenie, miłośnik ludzkiego zbawienia)";
- „*indulgentiarum Dominus* (Pan łaskawości)";
- „*cui proprium est miserere semper et parcere* (którego właściwością jest zawsze litować się i przebaczać);
- „*cuius misericordiæ non est numerus* (którego miłosierdzie jest niezmierzone).

Tak czy inaczej w tle majaczyła stale myśl o Sądzie. W pierwszej z trzech mszy na Dzień Zmarłych czytano fragment z Ewangelii św. Jana, rozdz. V, gdzie znajduje się zapowiedź Sądu Ostatecznego: „*Et procedent qui bona fecerunt in resurrectionem vitæ, qui vero mala egerunt in resurrectionem iudicii* (Ci, którzy pełnili dobre czyny, pójdą na zmartwychwstanie życia, a ci, którzy pełnili złe czyny, na zmartwychwstanie potępienia)".

O tym, że chrześcijańskie myślenie o śmierci łączy się zarówno z nadzieją, jak i z obawą, świadczy też Pieśń św. Franciszka, w której chwali on Pana za „siostrę naszą śmierć", jednak zaraz dodaje:

„Biada tym, którzy umrą w grzechach śmiertelnych", lecz „Błogosławieni ci, których Pan znajdzie podług Swojej woli świętej."

Również obrzęd pogrzebu uwydatniał perspektywę sądu, i niemal pomijał aspekt Bożego miłosierdzia. Z modlitwy poprzedzającej *Libera me* wynikało, że nikt nie jest usprawiedliwiony inaczej niż dzięki łasce przebaczenia, udzielanej przez Chrystusa. Błagano Boga: „Nie poraź go bezwzględnym wyrokiem [...], lecz niech dzięki wspomożeniu Twojej łaski zasłuży on na uniknięcie wyroku potępienia"[538]. Później serca ludzkie truchlały na dźwięk słów z *Libera*, gdzie w owym „dniu wielkim i bardzo gorzkim" (*dies magna et amara valde*) niebo i ziemia były poruszone. Ale to responsorium

[538] „*Non ergo eum tua iudicialis sententia premat... sed, gratia tua illi succurente, mereatur evadere iudicium ultionis.*"

kończy się krzepiącą wizją wiekuistej światłości. Zatem dzięki nadziei jest miejsce na radość nawet w obliczu *dnia gniewu.*

Napis na jednej z tarcz objaśniających sceny ze słynnego fresku *„Tryumf śmierci"* w Clusone (XVI w.), będącego przejmującym świadectwem uczuć, jakie wzbudzała śmierć w dawnych pokoleniach, brzmi:

O tu che servi Dio di buon cuore,
non aver paura a questo ballo venire
ma allegramente vieni e non temire
poiché chi nasce, gli convien morire.

(O ty, który służysz Bogu dobrym sercem,
nie bój się przybyć na ten bal,
lecz zdążaj wesoło i bez obawy,
gdyż umrzeć trzeba temu, który się urodził).

309. Rugowanie prawdy o Sądzie Ostatecznym.

W mentalności posoborowej i w reformie liturgicznej spycha się poza nawias ideę, że śmierć oznacza absolutny i bezapelacyjny *osąd.* Próbuje się ją przyćmić wizją wiecznego zbawienia. Lansowana jest koncepcja, że między życiem ziemskim a szczęściem wiekuistym istnieje ciągłość; tym samym znika stresująca okoliczność stawania przed obliczem Boskiego Sądu[539]. Śmierci przestaje

[539] Ma to związek z nowatorską teologią, wedle której już w chwili śmierci dusza przyobleka swoje niezniszczalne ciało i tak wkracza w chwałę Niebios, niczym Najświętsza Maryja Panna w dniu Wniebowzięcia – jak gdyby każdy miał takie swoje Wniebowzięcie. Szkoda tracić czasu na udowadnianie niedorzeczności podobnych twierdzeń. Zwróćmy tylko uwagę, że kolidują one z prawdą wypowiadaną w katolickim *Credo*, gdzie jest mowa o zmartwychwstaniu umarłych jako o wydarzeniu przyszłym, które nastąpi na końcu czasów. Poza tym podważa się poniekąd *ciągłość tożsamości* (między tym, który żył, a następnie umarł). A wreszcie znosi się *przywilej* Najświętszej Maryi Panny, ogłoszony uroczyście przez Piusa XII w dogmacie o Wniebowzięciu. Dziś takie herezje są niestety

towarzyszyć element obawy i niepewności. Jest ona ukazywana jako wydarzenie, dzięki któremu człowiek dostępuje bezpośrednio chwały Chrystusa. Tak liczne niegdyś odniesienia do Sądu Ostatecznego, do piekła i do czyśćca, zostały wyrugowane z nowego rytu. W litanii do wszystkich świętych usunięto inwokację: *In die iudicii, libera nos Domine*. Słowem, gdy chodzi o śmierć, wszystko stało się skrajnie proste: jest ona spotkaniem już nie z Chrystusem Sędzią, jak wynikałoby z Credo (*„Qui venturus est iudicare"*), lecz z Chrystusem Zbawicielem. Stąd nieomal paschalny charakter nowej liturgii pogrzebowej, w trakcie której słychać śpiew *Alleluja*[540], gdy równocześnie zrezygnowano z modlitwy *„Dies iræ"* (*dzień gniewu*), zaś czarne szaty liturgiczne zastąpiono fioletowymi lub różowymi. Co istotne, wszystkie te zmiany nie zostały wprowadzone po to, by lepiej uwydatnić któryś z aspektów złożonej prawdy o rzeczach ostatecznych, lecz zdaniem ich zwolenników mają one świadczyć o tym, że wreszcie odnaleziony został *autentyczny sens* śmierci. W całym tym procesie nie mogło się oczywiście obejść bez szkalowania przeszłości Kościoła. Reformatorzy nie ograniczyli się do zwracania uwagi na chrześcijańską nadzieję, która była rzekomo zaniedbywana w poprzednim podejściu, skoncentrowanym na sądzie i na sprawiedliwości: niektórzy z nich posunęli się do stwierdzeń, że ukazywanie śmierci chrześcijanina jako *stawanie przed trybunałem* – czemu musi towarzyszyć obawa i niepokój – „to schyłkowa koncepcja chrześcijaństwa"[541].

---

rozpowszechniane przez prasę katolicką (np. artykuł Sandro Vitaliniego w *Giornale del Popolo* z 14 sierpnia 1982).

[540] Można w tym widzieć tendencję wsteczniczą, archaizującą, gdyż o śpiewie „Alleluja" podczas mszy żałobnej wspominał św. Ambroży.

[541] Sandro Vitalini, *Preghiamo insieme*, Lugano 1975, str. 19. Ten profesor z Fryburga najwyraźniej zapomniał o scenach Sądu Ostatecznego z Kaplicy Sykstyńskiej, a także o słynnych homiliach, m.in. Savonaroli (które poruszyły do głębi F. Guicciardiniego - zob. *Estratti savonaroliani, Scritti*, Bari 1936, str. 285 i nast.) czy Jana Bosco: jak wynika z pamiętników świętego, jego kazaniom na

Druga msza na Dzień Zmarłych zawiera zgodnie z nowym lekcjonarzem eschatologiczne czytanie z XXV rozdziału Ewangelii św. Mateusza. Jednak w poprzedzającej ów tekst aklamacji pozostawiono tylko *„Benedicti..."* (*Błogosławieni*), zaś w komentarzu zamieszczonym w *Messale del l'Assemblea cristiana*[542] sens tego urywka został sprowadzony do „przyjścia Jezusa, nowego Mesjasza, który przeprowadza swych wybranych ze Swojego królestwa do królestwa Ojca". Przy czym tradycyjne rozumienie słowa „wybrani", które sugeruje wszak jakieś wyróżnienie bądź preferencję i odsyła nas do koncepcji predestynacji, jest kategorycznie odrzucane w ramach nowatorskiej *nauki o śmierci* (tanatologii). W instrukcji, która poprzedza liturgię żałobną we wspomnianym Mszale, znalazła się następująca definicja: „śmierć zasadniczo nie jest śmiercią, lecz życiem, chwałą i zmartwychwstaniem" (str. 1300).

Pomieszano tutaj dwa pojęcia: powstanie z martwych, podczas którego ciało zostaje ponownie ożywione (jest to zmartwychwstanie powszechne, niezależne od zasług moralnych) i zmartwychwstanie, w wyniku którego dusze wiernych otrzymują życie wieczne. O ile *pierwsze* z nich nie jest związane z osądzeniem zasług, osądzenie takie jest kluczowe dla *zmartwychwstania do życia wiecznego*, dla którego alternatywą jest *druga śmierć* – nieobecna w powyższej definicji. W komentarzu nadmienia się, że dusze, które mają być zbawione, potrzebują oczyszczenia (przy czym nie został użyty właściwy, teologiczny termin: *czyściec*). Natomiast w ogóle nie wspomina się o alternatywie, jaką jest wieczne potępienie. *De facto* powstaje więc wrażenie, że cztery *rzeczy ostateczne* zostały zredukowane do dwóch: śmierci i nieba.

---

temat Sądu Ostatecznego towarzyszyły jęki i lamenty wiernych (zob. *Memorie biografiche*, t. IV, str. 421).

[542] Mszał opublikowany przez konferencję Episkopatu Włoch.

Na przekór temu religia katolicka dysponuje tysiącami świadectw i relacji ukazujących postawę w pełni świadomych chrześcijan w obliczu śmierci. Zachowują oni trzeźwość osądu i dużą równowagę ducha: obca jest im zarówno egzaltowana nadzieja, jak i obrażająca Boga nieufność czy zwątpienie. Przykład takiej postawy, będącej swoistym hołdem dla odwiecznej wiary Kościoła, dali Rosmini i Manzoni[543].

310. Godność pochówku w obrządku katolickim.

Skoro śmierć nie jest aktem przyzwolenia i ofiarowania, i skoro traci ona charakter sądu, podczas którego ziarno zostaje oddzielone od plew (stąd motyw sita, często pojawiający się w barokowych ossuariach[544]), również sam pogrzeb przestaje być czymś wyjątkowo uroczystym. Kiedy ulegają rozmyciu religijne pojęcia związane z życiem wiecznym, cierpi na tym również powaga śmierci, która zaczyna być traktowana jako zdarzenie stosunkowo banalne. W efekcie obniżona zostaje ranga obrzędu pogrzebowego, który zamienia się w *wyprowadzenie zwłok.* Włoskie wyrażenie *„mettere via un morto"* (*„zabrać zwłoki, odprawić zmarłego"*), używane w znaczeniu pochówku, podkreśla cały tragizm związany z dzisiejszym podejściem do śmierci: pochowanie kogoś staje się równoznaczne z jego usunięciem ze społeczności ludzi, odseparowaniem. Ponieważ „miasto człowieka" (*civitas hominis*) utożsamia życie z zażywaniem przyjemności, odpycha od siebie perspektywę śmierci. Ów sens („zabrać", „odprawić") zawarty w powyższym wyrażeniu kłóci się z duchem religii, której

[543] *Ad* Rosmini: zob. biuletyn *Charitas*, lipiec 1971, str. 15. *Ad* E. Manzoni: zob. *Epistolario*, t. II, str. 26.

[544] Symbolikę tej sztuki figuratywnej zanalizowałem dogłębnie w *Introduzione alla Valsolda*, opisując malowidła z ossuarium w Loggio. Cenny materiał dla tego typu analiz stanowią także kaplice w Chiusdino (Val Seriana) i Pinzolo (Val Rendena).

sednem jest wiara w inne życie, a także wiara w ciągłość między życiem obecnym a przyszłym, przy czym to pierwsze życie jest przygotowaniem się na drugie, wieczne. Między *tym* a *tamtym* życiem nie istnieje aż tak silny antagonizm, jak to sobie wyobrażają moderniści, dla których perspektywa żywota wiecznego kładzie się cieniem na obecne życie, jest balastem, zawadą.

Właśnie ze względu na chrześcijańskie poczucie ciągłości *akt umierania*, w którym człowiek kieruje się ku swemu wiecznemu przeznaczeniu, był tak wzniosły i uroczysty i skupiał na sobie tak ogromną, pełną troski uwagę wspólnoty wierzących. Wprawdzie nie wszędzie istniał praktykowany w niektórych francuskich diecezjach zwyczaj, że cała parafia gromadziła się przy łożu umierającego, śpiewając godzinami psalmy, modląc się, odprawiając nabożeństwa. Nigdzie jednak nie pozostawiano umierającego sam na sam ze śmiercią: była ona traktowana niezwykle poważnie, jako decydujący i trudny akt, toteż duszę brata polecano Bogu w pięknej modlitwie *Ordo commendationis animæ*, w której wątki miłości i skruchy przeplatały się z motywami ufnej nadziei. Nieustannie czuwając, zanoszono błagania do Boga i do aniołów, gromiono i odpędzano diabła. Był to rytuał wspólnotowy *par excellence*, w który włączał się Kościół aniołów, Kościół tryumfujący i Kościół walczący. Rytuał ten zawierał liczne odniesienia do sprawiedliwości i do łaskawości, przyzywał moce niebios, wydobywał całą siłę i piękno religii: czytana była Męka Jezusa Chrystusa i opisy Jego dzieł miłosierdzia, jak niósł ludziom ocalenie, wypędzał demony itd. A skoro poznawano, że konający wyda wkrótce ostatnie tchnienie, modlitwa nasilała się – zgodnie z tym, co było przepisane w rubryce: „Kiedy zbliża się zgon, wszyscy obecni, padłszy na kolana, powinni jeszcze żarliwiej się modlić"[545].

[545] *„Cum vero tempus expirationis institerit, tum maxime ab omnibus circumstantibus flexis genibus vehementer orationi instandum est."*

W końcu następowała śmierć – po modlitwie „Odejdź, duszo chrześcijańska" *(Proficiscere, anima christiana)*, po *Libera Domine* i po *„Agnosce, Domine, creaturam tuam"* („Poznaj, Panie, stworzenie Twoje"). Człowiek odchodził więc z tego świata otoczony przez wspólnotę, która prawdziwie była zjednoczona *ad convivendum et commoriendum* (na życie i na śmierć). Mamy tu do czynienia z działaniem całego Kościoła – niebieskiego i ziemskiego; Kościoła spieszącego z pomocą konającemu, który ze swej strony także czyni to, co jest w jego mocy, aby godnie i z ufnością stawać przed obliczem Pana.

Również pogrzeb był wyrazem chrześcijańskiej miłości oraz okazją do ufnej modlitwy. Ksiądz okadzał i skrapiał wodą święconą ciało zmarłego, obok którego stały zapalone świece. Nie wygłaszał jednak żadnej mowy ku czci zmarłego[546], co więcej: nie było mu wolno wysłuchiwać takich mów, jeżeli były wygłaszane pod koniec ceremonii (na cmentarzu). Natomiast siódmego i trzydziestego dnia po pogrzebie, a także w dniu urodzin lub imienin zmarłego, odprawiane były specjalne msze wspominkowe. Kwestię tę często regulował testament zmarłego, w którym przekazywał on

[546] W swojej liturgii Kościół przestrzegał zawsze zasady równości, toteż powstrzymywał się od chwalenia kogokolwiek. Rytuał był jednakowy dla wszystkich, a ewentualne różnice, związane z bardziej uroczystą oprawą, nie wpływały w żaden sposób na kształt i na meritum samego obrzędu. Podczas mszy i pochówku nie była wygłaszana mowa pogrzebowa (jest to zwyczaj protestantów). Celebrans w wielu przypadkach nie zna zmarłego, mógłby więc nakreślić jego sylwetkę w sposób nieadekwatny. Cóż – bywa, że ludzie skromni i cisi umierają, a nikt ich nie pochwali. Za to obserwuje się dużą skłonność do pochwał w odniesieniu do osób sławnych, które niekoniecznie były religijne, lecz które Kościół mimo to próbuje czasami „zaanektować", by przydać sobie splendoru. Zapewne temu miały służyć peany arcybiskupa Florencji na pogrzebie Eugeniusza Montale, i podobnymi względami kierował się kard. Colombo, chcąc przenieść zwłoki Manzoniego do katedry mediolańskiej (por. moje artykuły w *Il Giornale* z 23 i 29 września 1983, w których wykazałem bezzasadność takiej inicjatywy).

określone kwoty na msze w jego intencji, czynił zapisy na cele dobroczynne, wydawał dyspozycje odnośnie grobowca, wymieniał osoby, którym przebacza itp.

311. Degradacja pogrzebu.

Troska o zmarłych jest ściśle związana z wierzeniami dotyczącymi przyszłego żywota i wynika z przekonania, że w chwili śmierci człowiek zostaje zbawiony lub potępiony na wieki. Stąd brało się głęboko zakorzenione poczucie, że wszystko, co wiąże się ze śmiercią, jest dla człowieka czymś niesłychanie ważnym. Poczucie to nadawało szczególną wartość całemu życiu i znaczenie poszczególnym jego elementom. Dlatego m.in. kazano pisać na grobowcach dokładny czas trwania życia w latach, miesiącach i dniach. Ale spadek zainteresowania wiecznością doprowadził do zmiany podejścia i przyzwyczajeń, co zostało zanalizowane przez licznych badaczy[547]. Współczesna *cywilizacja techniczna* – tak potężna, a przecież bezradna w obliczu śmierci [...] – stara się umniejszyć jej grozę i przedstawić ją jako fakt banalny. Chodzi o wypchnięcie jej z obszaru aksjologii, odarcie jej z wartości i znaczenia. O ile dawniej przywiązywano ogromną wagę do tego, by przygotować się jak najlepiej na śmierć i by nie dać się jej zaskoczyć[548], obecnie medycyna wynajduje coraz to nowe metody i terapie ratujące życie, ale do szczególnej perfekcji usiłuje doprowadzić eutanazję, gdyż nie mogąc wyeliminować śmierci, chce ją uczynić niezauważalną.

---

[547] Np.: Philippe Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident* (*Eseje o historii śmierci na Zachodzie*), Paryż 1975.

[548] Kiedy przed śmiercią Ludwik XIII przysnął, a jego lekarze stwierdzili, że koniec jest bliski, wezwano królewskiego spowiednika, aby obudził króla i powiadomił go, że nadchodzi decydujący moment. O tym zdarzeniu doniósł św. Wincenty a Paulo, którego monarcha kazał sprowadzić będąc na łożu śmierci. Zaś bliski śmierci Pascal został - zgodnie ze swoim życzeniem - przeniesiony do Hospicjum (aux Incurables), żeby mógł umierać pośród ubogich.

W czasach, gdy sztuka medyczna była w powijakach i nie dysponowała wyrafinowanym instrumentarium, i kiedy to lekarz jechał do chorego, a nie – jak dziś – chory do lekarza, naturalnym miejscem chorowania i umierania był dom, zaś choremu usługiwała i starała się ulżyć w cierpieniach najbliższa rodzina. Tymczasem obecnie wszystkie te powinności są cedowane na szpital – miejsce, do którego ongiś trafiali wyłącznie nędzarze! Dawniej po śmierci bliskiego jego ciałem opiekowała się rodzina, co należało do podstawowych obowiązków, płynących z czci i z miłości. Dziś natomiast wszystkim zajmuje się przedsiębiorstwo pogrzebowe. Rytuały, poprzez które wspólnota wierzących dawała wyraz temu, jak wielką wagę przywiązuje do życia wiecznego, do nieśmiertelności i do zmartwychwstania, wyszły zupełnie z użycia. Rodzina – celebrowana przez odnowicieli jako „Kościół domowy" – nie ma dziś na ogół zielonego pojęcia o kulcie zmarłych. Niegdyś człowiek przeżywał swoją chorobę na łonie rodziny, konał i umierał we własnym domu. Krewni przybywali w pośpiechu nawet z odległych miejscowości, żeby być przy umierającym, kiedy będzie wydawał ostatnie tchnienie. Ciało było wystawiane w zaimprowizowanej, domowej kaplicy, ukwieconej i oświetlonej świecami. Czuwano przy zmarłym nieprzerwanie, nieraz całą noc i dłużej. W jego obecności mówiono tylko półgłosem lub szeptem[549]. Wszystkie okna w domu były zaciemniane na znak żałoby. A dziś z sali szpitalnej ciało trafia bezpośrednio do przyszpitalnej kostnicy, stamtąd zaś do kostnicy cmentarnej, gdzie zwłoki kładzione są „jak popadnie", z przyczepioną tabliczką identyfikacyjną. Nie jest już praktykowany kondukt żałobny z domu do kościoła, a nawet z kościoła na cmentarz. W wielu dużych miastach trumny ze zwłokami zwożone są do czegoś w rodzaju publicznych katakumb, gdzie bez

[549] Nabożne skupienie i cisza (*sacrum silentium*) nie obowiązują już nawet podczas pogrzebu: zdarzają się oklaski i wiwaty na widok niesionej trumny - co mieliśmy okazję oberwować w trakcie uroczystości pogrzebowej Pawła VI.

udziału rodzin są „hurtowo" święcone przez księdza, który zjawia się tam trzy, cztery razy w miesiącu, następnie zaś rozwożone na cmentarz lub do krematorium.

312. Spopielanie zwłok.

Nie zawsze religijny pogrzeb jest autentycznym wyrazem wiary zmarłego i jego bliskich. Niekiedy ksiądz godzi się go udzielić z powodów ludzkich albo, żeby „wyjść naprzeciw oczekiwaniom społecznym", uniknąć zadrażnień itp. – wbrew przepisom prawa kanonicznego, wedle którego jest on zastrzeżony wyłącznie dla chrześcijan, którzy przyjęli śmierć pogodzeni, z pokorą i wiarą (na tym polega *dobra śmierć*).

W swym dziełku zatytułowanym *De cura gerenda pro mortuis* (*O trosce należnej zmarłym*) św. Augustyn pouczył, że pogrzeb jest tylko względnie przydatny zmarłym, którzy mają już tylko pośredni związek z rzeczami tego świata, a mianowicie taki, że żyjący nawiedzając ich grób wspominają ich i mają obowiązek się za nich modlić. Niemniej trzeba zatroszczyć się o ciało zmarłego, które było zespolone z duszą podczas pełnienia dobrych i złych czynów – przede wszystkim dlatego, że będąc w trakcie ziemskiego życia integralną częścią osoby ludzkiej wraz z duszą, znów się z nią połączy w chwili ostatniego zmartwychwstania, którego przyczyną jest Chrystus i Jego Zmartwychwstanie. O ile bowiem nieśmiertelność duszy jest prawdą uznawaną we wszystkich religiach, zmartwychwstanie ciała jest wyłącznie dogmatem chrześcijaństwa, dogmatem najtrudniejszym do zaakceptowania przez rozum. Kiedy św. Paweł przybył w roku 51 do Aten, stolicy pogańskiej teokracji, epikurejczycy i stoicy zaprowadzili go z agory na aeropag, aby tam mogli wysłuchiwać w spokoju nauk tego niezwykłego człowieka. Jednak gdy Apostoł poruszył temat wskrzeszenia zmarłych, rozstali się z nim, mówiąc: „Posłuchamy o tym innym razem" (Dz, XVII, 16-34).

W wierzeniach pogańskich występuje nieśmiertelność duszy, lecz brakuje rozróżniania zasług: wszystkie dusze zmierzają ku temu samemu, nieokreślonemu przeznaczeniu, które można nazwać życiem bez życia. Co prawda w religiach, które posiadają mniej lub bardziej sprecyzowane tajemnice wiary, można doszukać się zalążków kryteriów moralnych i istnieją tam także pewne wyobrażenia na temat życia doskonałego i błogosławionego. Ale w żadnej z nich, oprócz chrześcijaństwa, nie jest wyraźnie stwierdzone, że ciała kiedyś zmartwychwstaną, odzyskają swoją tożsamość, dzięki czemu *osoba* znowu będzie *cała*, *„tutta quanta"* (Dante, *Raj*, pieśń XIV, w. 45).

Ta trudna do ogarnięcia umysłem prawda jest istotnym punktem doktryny katolickiej. Ażeby ją podtrzymać i odpowiednio ugruntować, Kościół, któremu znana jest przecież wielka rozmaitość form pochówku, od nagrobków i sarkofagów umieszczanych w kościołach (pierwotnie nad szczątkami męczenników) i grobów wokół kościołów, po mogiły znajdujące się na cmentarzach parafialnych i na nekropoliach usytuowanych poza aglomeracjami, zawsze sprzeciwiał się spopielaniu zwłok. Po śmierci nie mamy już do czynienia z człowiekiem, ale ciału, które było człowiekiem, i które będzie nim ponownie w dniu zmartwychwstania, należy się szacunek.

Grzebanie zmarłych jest zwyczajem odwiecznym, sięgającym niepamiętnych czasów. Dla chrześcijan jednym z przyczynków do kontynuowania tej tradycji jest myśl zawarta w Ewangelii o *ziarnie* padającym w ziemię, a także we fragmencie listu św. Pawła o *ciele*, które „zasiewa się zniszczalne, a powstaje niezniszczalne" (I Kor, XV, 42). Pogrzeb symbolizuje przede wszystkim pogrzeb Chrystusa. Kościół zawsze był świadom, że nawet spopielenie zwłok nie będzie żadną przeszkodą dla odtworzenia ciała zmartwychwstałego. Ale w takiej religii, jak chrześcijańska, gdzie każda rzeczywistość jest znakiem, trudno nie wziąć pod uwagę, że kremacja jest jakby „przeciwznakiem" zmartwychwstania – nie dlatego, iżby stanowiła jego

bezpośrednie zaprzeczenie, lecz dlatego, że znosi symbolikę związaną z grzebaniem ciała, przy okazji pozbawiając głębokiego sensu i pierwotnego znaczenia takie prastare słowa, stworzone przez pierwszych chrześcijan, jak „cmentarz", oznaczający *miejsce snu*, jak *„campo santo"*, czyli miejsce świętych (poświęconych Bogu), czy jak łacińskie *„depositio"*, które miało wyrażać nie tyle fakt złożenia do ziemi, co raczej opierało się na prawniczym znaczeniu terminu „depozyt": depozytem są bowiem ciała, które mają zostać „zwrócone" w dniu powstania z martwych. Te symboliczne wartości były tak przemożne, że Kościół podniósł je do rangi wartości dogmatycznych. Decyzja o spopieleniu własnych zwłok zawsze była traktowana jako przyznanie się do braku wiary. I choć w niektórych przypadkach fakt wyboru kremacji mógł wynikać nie z niewiary, lecz z irracjonalnego lęku przed byciem pogrzebanym żywcem, kanon 1203 uznawał za bezprawne i nieważne zapisy testamentalne, w których wyrażano taką wolę. Tymczasem kanon 1176 nowego kodeksu formalnie dopuszcza spopielanie zwłok – co jest jeszcze jednym potwierdzeniem innowacyjnego podejścia Pawła VI. W dużych miastach, gdzie istnieją spopielarnie, liczba kremacji szybko przewyższyła liczbę tradycyjnych pogrzebów.

Rezygnacja z oryginalności Kościoła, również w przypadku rzeczy uświęconych wielowiekową tradycją i mających głębokie znaczenie religijne, jest elementem ogólnego zjawiska dostosowywania się Kościoła do świata, erozji sacrum i schlebiania szerzącemu się utylitaryzmowi. W efekcie znika z pola widzenia to, co jest wiecznym przeznaczeniem i co powinno być nadrzędnym celem człowieka.

ROZDZIAŁ XLI

ESCHATOLOGIA

313. Całościowa ocena wartościująca. – Piekło.

W systemie katolickim życie wieczne i wieczna śmierć stanowią najwyższy wyraz *absolutnej wartości* osądu moralnego. Jest to – jak już stwierdziliśmy przy omawianiu „punktowości" życia moralnego – prawda niełatwa dla ludzkiego rozumu i wyjątkowo trudna do pogodzenia z systemem opartym na absolutnej *przyziemności*, który kategorycznie wyklucza tego typu myślenie, że jakieś zasługi doczesne miałyby być wynagradzane w innym, przyszłym życiu.

Sobór Watykański II praktycznie wymazał pojęcie piekła. Kiedy na 80. zebraniu dyskutowano na temat eschatologicznego charakteru chrześcijańskiego powołania, niektórzy Ojcowie wyrażali niepokój z powodu zupełnego przemilczania tej kwestii. W tekstach soborowych *piekło* nie zostało ani razu wymienione. Jako ogólna myśl pojawiła się jeden raz – a mianowicie w formie peryfrazy „ogień wieczny"[550]. Żaden artykuł nie został poświęcony nauce o piekle.

W jednym z przemówień Paweł VI utyskiwał, że „ludzie nie *słuchają* już kazań na temat piekła" (*OR* z 29 kwietnia 1971). Powinien był raczej ubolewać, że księża takich kazań w ogóle nie głoszą. Skoro księża nie wspominają o piekle, wierni nie mają okazji, by o nim usłyszeć – a to jest wszakże nieodzowny warunek *słuchania*. Ponieważ piekło zostało wyparte z nauczania, znikło

[550] Por. to hasło w *Konkordancjach* (op. cit.).

także z horyzontu wierzeń[551]. Jego istota i jego wieczny charakter są dziś kwestionowane przez teologów. Redukuje się go – jak niegdyś w epikureizmie – do mitu, w którym jest ono utożsamiane z „immanentną karą" dotykającą tego, kto zawinił, *w jego własnym sumieniu.*

Mamy też przykład Episkopatu Francji[552], który wypowiedział się przeciwko dogmatowi o piekle, uwiarygadniając tak popularną dziś na szczeblu parafii nową katechezę: „Piekło, to tylko pewien obrazowy sposób zwracania się Chrystusa do ludzi na niskim stadium religijnego rozwoju; wszakże my od tamtego czasu zdążyliśmy się rozwinąć." Oto więc dogmat o piekle sprowadzony został do pewnego *typu umysłowości*, charakterystycznego dla ówczesnych warstw niewykształconych. Gdzież owej ciemnej masie do obecnego poziomu umysłowego ludzi wierzących!

Teolog postępuje słusznie, jeżeli stara się oczyścić pojęcie piekła z poetyckich naleciałości i z pewnej fantastycznej aury, wytworzonej za sprawą różnych dzieł literatury i sztuki. Być może wolno mu także odbierać piekłu jego charakter *miejsca* i twierdzić, że jest ono czysto moralnym *stanem.* Ale ukazywanie dogmatu jako *mit* jest czymś, co w teologii katolickiej nie może być tolerowane.

Owoż biskupi francuscy nie zawahali się przypuścić frontalnego ataku na aksjologię piekła. Tymczasem piekło jest absolutem sprawiedliwości, który na wieki unosi się nad popiołami ludzkich ocen i sądów jako znak nieprzemijającego porządku wartości.

---

[551] Z opublikowanych w *OR* z 19 listopada 1970 r. danych pochodzących z ankiety na temat postaw religijnych mieszkańców Rzymu wynika, że 50% tych, którzy mienią się katolikami, nie wierzy ani w niebo, ani w piekło.

[552] Zob. *„Des évêques disent la foi de l'Eglise"*, Paryż 1978. Rozdział o piekle jest autorstwa JE Favreau, ówczesnego biskupa pomocniczego La Rochelle, obecnie biskupa Nanterre.

„Uznawanie piekła – przekonują biskupi – za karę wymierzaną przez Boga komuś, kto będąc świadom swoich win, nie żałuje za nie, jest *niedopuszczalne*. Niedopuszczalne jest też straszenie, że jeżeli śmierć zaskoczy kogoś w stanie grzechu ciężkiego, spadnie na niego wieczne potępienie" (str. 296). A przecież tego właśnie nauczały wszystkie Sobory. Kwestionując to, biskupi stawiają pod znakiem zapytania nieomylność Kościoła. Jest prawdą Bożą i artykułem wiary katolickiej, że istnieje piekło – a zatem są też potępieni. Wynika to ze słów Chrystusa, który nazwał Judasza „synem zatracenia" (Jn, XVII, 12), z przypowieści o kąkolu, a wreszcie z jednoznacznych stwierdzeń Boskiego Nauczyciela na temat Sądu Ostatecznego (Mt, XXV).

Także niektórzy autorzy katoliccy, których dzieła spotykały się z uzasadnioną krytyką oraz z cenzurą władz kościelnych, odrzucali piekło jako coś, co kłóci się z rozumem. Można byłoby podać przykład *„Il Diavolo"* Giovanniego Papiniego, gdyby nie fakt, że jak zauważono w *L'Osservatore Romano* (artykuł pt. *Una condamna superflua*), warstwa doktrynalna tej książki jest wyjątkowo miałka, a jej autor, który przytacza słowa z Ewangelii sądząc, że cytuje św. Augustyna, kwalifikowałby się do powtórnej katechizacji.

Ale warto zwrócić uwagę na sposób, w jaki problem piekła został „rozwiązany" przez Jacquesa Maritaine'a w wydanej pośmiertnie książce pt. *Approches sans entraves* (Paryż 1974), gdzie znalazła się teza o ostatecznym ułaskawieniu Szatana, który dzięki modlitwie Chrystusa ma być odesłany do otchłani (*limbus*), gdzie przebywają dzieci nieochrzczone.

Według Rahnera zanegowanie wiecznej kary i ogłoszenie powszechnego zbawienia jest nowością, którą lud Boży zawdzięcza Soborowi Watykańskiemu II, oraz kamieniem milowym na drodze wiary Kościoła. Przypomina się tu fantastyczna wizja Wiktora Hugo, nakreślona w wierszu *„Koniec Szatana"*.

Jakby nawiązując do niej, Maritain twierdzi: „Nadejdzie dzień, kiedy wszyscy mieszkańcy Piekła [...], wszyscy potępieni, dostąpią przebaczenia (str. 30)." Ten śpiew *„hosanna"*, który wznosi się z piekieł ku niebu, ma precedensy – bez wyjątku heretyckie, jak słynna teoria *apokatanastazy* Orygenesa. Wielu teologów stara się zgłębić teologiczne i filozoficzne racje istnienia piekła. Inni – przeciwnie – dokładają wszelkich starań, aby ów dogmat obalić. Campanella w swoim *opus magnum* podzielił ortodoksyjny punkt widzenia i rozprawił się z kontrargumentami, które w młodości wydawały mu się przekonujące.

Nie brakuje w literaturze przykładów apologii diabła. Myśl współczesnych autorów poprzedziły dywagacje, jakie setki lat wcześniej (a mianowicie w XIV w.) snuł Bartolo de Sassoferrato w swej osobliwej książce pt. *Tractatus procuratorius*[553].

314. Apologia piekła.

Błędy szerzące się w dziedzinie eschatologii skłoniły Kongregację Nauki Wiary do wydania dokumentu zaadresowanego do konferencji episkopatów, w którym przypomniano stanowisko Magisterium (*OR* z 16-17 czerwca 1979). Wskazuje się w nim na „powolną erozję i stopniowy zanik w świadomości wiernych *pewnego elementu* należącego do symbolu chrztu." Jako jedną z przyczyn tego stanu rzeczy wymienia się zbytnią swobodę i nadmierne nagłaśnianie dysput między teologami. Jednak aby i tym razem uczynić zadość nowej tradycji „zagłaskiwania" problemów, nie wspomina

[553] Bliźniaczo podobne do negowania piekła jest negowanie istnienia diabła. Z tego punktu widzenia sensacyjnie brzmi wyznanie kard. Suenensa (*OR* z 10 list. 1982). Po tym, jak długo milczał on na temat istnienia Szatana, zaczął ukazywać zaciekły bój toczony przez moce piekielne przeciw ludzkości jako jeden z głównych faktów religii. „Nie waham się wyznać, że w swej posłudze biskupiej nie podkreślałem dostatecznie tej roli ducha ciemności. Teraz więc czuję się w obowiązku, by zwracać na nią szczególną uwagę."

się ani słowem o pobłażliwości, a raczej cichym sprzyjaniu znacznej części biskupów. W każdym razie Kongregacja przypomniała w owym dokumencie, że zmartwychwstanie ciała jest kluczowym elementem religii katolickiej. Potwierdzono doktrynę, że po śmierci pozostaje nadal żywy „pierwiastek świadomości i woli", podkreślając, że zgodnie z nauką Kościoła jest nim *dusza*, i że nie ma poważnych przesłanek, aby rezygnować z tego określenia. Powtórzony został dogmat o przyszłym życiu, które następuje po życiu ziemskim, kiedy to sprawiedliwi zażywają wiecznego szczęścia w niebie, odrzuceni zaś ponoszą wieczną karę piekła.

Szczęście wiekuiste jest dla ludzkiego umysłu czymś pożądanym i racjonalnym, ponieważ intuicyjna perspektywa dojścia do prawdy absolutnej i osiągnięcia nieskończonego dobra wyklucza możliwość pragnienia czegokolwiek poza poznaniem *prawdy* – wszelkie bowiem dobra w niej się zawierają. Natomiast człowiek wzdraga się przed wizją wiecznej kary. Warto tu przytoczyć wielce trafne spostrzeżenie Jacquesa Abbadie (z *„Traktatu o prawdzie religii chrześcijańskiej"*, t. II, str. 402): „Miłość własna nie uważa za niewspółmierną wiecznej szczęśliwości, natomiast napawa ją odrazą myśl o wiecznej karze. Czymże jest to spowodowane, jeśli nie tym, że chcąc się łudzić, sama siebie zwodzi?"

Ale to odrzucanie piekła nie jest czymś, co można położyć na karb powierzchownych odczuć. Aby dojść do właściwego zrozumienia tej kwestii, trzeba ją pogłębić. Bardziej niż kiedykolwiek sprawdzają się tu słowa Demokryta: „Prawda kryje się w głębi".

Piekło – stwierdzają biskupi francuscy we wspomnianym dokumencie (str. 296) – „jest skandalem również dla samego Boga; jest dla Niego cierpieniem, porażką Jego zbawczej miłości". Tego typu zarzut wynika z pewnych koncepcji metafizycznych: skoro w systemie Opatrzności mieści się jakieś zło, jest on zły, niemożliwy

do pogodzenia z Bożą miłością, która przecież sprawia, że wszystko, czego chce Bóg, jest dobre.

A jednak piekło jest *dziełem miłości*. Dante nie bał się zestawić wiekuistej męki z „pierworodną Miłością":

Giustizia mosse il mio alto Fattore;
fecemi la divina Potestate
e la somma Sapienza e il primo Amore.

(Piekło, pieśń III, w. 4-6)

(Jam dzieło wielkiej, sprawiedliwej ręki.
Wzniosła mię z gruntu Potęga wszechwłodna,
Mądrość najwyższa, Miłość pierworodna.)

Każda rzecz, jako złożona z bytu, jest sama w sobie dobrem, jednak ograniczoność i złożoność rzeczy sprawia, że każda z nich, wchodząc w relację z innymi rzeczami, może stać się dla siebie złem lub dobrem. W akcie cudzołóstwa, gdzie realizuje się zdolność dawania życia, zawiera się pozytywna wartość, a przecież jest on zły, jeśli spojrzymy nań z punktu widzenia prawa moralnego oraz uwzględnimy krzywdę wyrządzaną bliźniemu. Ponieważ zło tkwi w relacji, nie ma żadnego zła w Bogu, który jest Absolutem: jest on dobrem dla Siebie samego i dla wszystkich istot stworzonych. Istoty te mają byt same w sobie, są prawdziwe swoją prawdą i dobre swoją dobrocią. Nawet śmierć i piekło nie są złem w oczach Boga, gdyż piekło jest dobre dla ukarania zła – przywraca sprawiedliwość, śmierć zaś jest dobra dla wydobycia jednej rzeczy z innej rzeczy, dla rodzenia i podtrzymywania życia świata, dla ukazywania wewnętrznej nieskończoności niewidzialnego Boga w quasi-nieskończoności widzialnego świata. Można byłoby mówić o porażce i o absurdzie – czyli o jakiejś wyrwie w rozumnej myśli – gdyby piekło było przypadkowe i gdyby naruszało zamysł Boży. Jednak jest ono częścią wszechświata, który, jako wszechświat

właśnie, jest dobry. Na jego dobroć składają się rozmaite części, które, brane pojedynczo, są jedne dla drugich miłe lub przykre, ale które łącznie tworzą dobrą i doskonałą całość, której Bóg *chce* swym chceniem doskonałym i dobrym.

Tę krótką apologię piekła chciałbym zakończyć rozważaniem, które być może ograniczy w jakimś stopniu ową „niepojętość", ową aurę niesamowitości, jaka towarzyszy zwykle dywagacjom na temat piekła. Katolickie myślenie o piekle powinno zawsze trzymać się nakreślonego powyżej sedna teologicznego. Bardziej konkretne, plastyczne wyobrażenia, należy pozostawić innym aniżeli logika zdolnościom rozumu; znajdują one wyraz zwłaszcza w literaturze pięknej i w sztuce – wystarczy wspomnieć Dantego i Michała Anioła. Piekło katolickie nie musi być koniecznie posunięte do paroksyzmu, jak chcą niektóre katechizmy (w każdym razie nie ten autorstwa kard. Gasparriego), gdzie bywa ono opisywane jako stan „doświadczania wszelkich możliwych rodzajów zła, bez żadnego rodzaju dobra". Taki stan jest metafizycznym absurdem, ponieważ wyklucza Boże miłosierdzie, przejawiające się nawet w karaniu. Poza tym kłóci się z poczuciem porządku – to zaś może być ugruntowane wówczas, gdy potępiony znajdzie właściwe sobie miejsce w całościowym „planie". Kondycja potępionego, jeśli wolno zaryzykować metaforę, powinna przypominać nie tyle paroksyzm, co raczej bezkresną noc beznadziei i nudy.

315. Wieczność kary.

Żeby utrzymywać, że piekło jest porażką i czymś irracjonalnym, trzeba zaiste tkwić w błędach antropocentryzmu. Jeżeli racją bytu świata miałby być człowiek, to gdyby człowiek minął się ze swym ostatecznym przeznaczeniem, całe stworzenie chybiłoby celu, i wówczas faktycznie można byłoby mówić o porażce, a nawet o klęsce. Jednak cel boskiego działania *ad extra* nie różni się od celu działania *ad intra*: jest nim chwała Boga, a nie chwała

człowieka. Zapewne można powiedzieć, że *człowiek jest* celem działania Boga, ale nie *jakiś* człowiek, lecz Człowiek-Bóg – Chrystus, który jest zwieńczeniem i jakby rekapitulacją całego stworzenia (§ 205-209).

Negowanie piekła ma właśnie antropocentryczne podłoże. Jak słusznie zauważył Abbadie, wynika ono z miłości własnej, która nie chce przyjąć do wiadomości, że choćby człowiek się zatracił i był zgubiony na wieki, nie jest to koniec Boga. Człowiek nie idzie jednak na zatracenie, gdyż został zbawiony przez Chrystusa. Ważnym aspektem katolickiej teodycei jest to, że trzeba patrzeć na wszystko całościowo, ażeby należycie ocenić każde ze stworzeń i jego przeznaczenie. Śmierć jest „negatywem", który ma swoje miejsce w porządku świata, gdyż wszystko, co jest, istnieje w Bogu. Zatem i piekło, ponieważ istnieje, jest życiem w Bogu.

Liturgia wyraża tę prawdę w inwitatorium nabożeństwa za zmarłych *„Regem cui omnia vivunt, venite adoremus"*, które stanowi nawiązanie do słów z Ewangelii św. Łukasza (XX, 38): *„Omnes enim vivunt ei."* To, że każda istota stworzona nie jest swoim własnym centrum, lecz ma je poza sobą – w Bogu, zostało jeszcze dobitniej wyartykułowane w Liście do Rzymian (XIV, 7): „Nikt z nas nie żyje dla siebie i nie umiera dla siebie: jeżeli bowiem żyjemy, żyjemy dla Pana; jeżeli zaś umieramy, umieramy dla Pana. I w życiu więc i w śmierci należymy do Pana"[554]. Pełna i ustawiczna podległość człowieka względem Boga wyklucza to, że jeśli człowiek nie osiągnął szczęścia, będącego jego celem, ustaje jego celowość – dlatego właśnie, że nie był on celem sam dla siebie. Ze względu na tę integralność wszechświata wszelkie negatywne strony, takie jak zło i piekło, są – by posłużyć się analogią

[554] „Nemo nostrum sibi vivit, et nemo sibi moritur. Sive ergo vivimus, Domino vivimus, sive morimur, Domino morimur. Sive ergo vivimus, sive morimur, Domini sumus."

św. Augustyna – podobne do cieni w malowidle, które są piękne dzięki całościowej harmonii, chociaż im samym, traktowanym osobno, brakuje blasku.

Z pewnością nie usuwa to obiekcji, co się tyczy wiecznego wymiaru kary, gdyż może się wydawać, że wieczna kara i wieczna duchowa niedola kłócą się z samą ideą kary[555]: ta jest wszak o tyle skuteczna, o ile pozwala przywrócić ład sprawiedliwości, czyli likwiduje nieład. Zaiste, nie jest sprawiedliwe – jak podpowiada uniwersalne sumienie – by niegodziwiec zażywał szczęścia. Gdyby więc kara miała pozostawać wciąż niezmienna, nie powodowałaby przywrócenia sprawiedliwości i nie miałaby wartości jako kara; mogłaby być wciąż tylko faktycznym cierpieniem, ale zdegradowana w ten sposób do stanu faktycznego, stałaby się nieracjonalna, a tym samym niegodna boskiej doskonałości. Na taki zarzut można odpowiedzieć, że nawet, jeżeli brakuje elementu poprawy, nie sposób zgodzić się, że nie zostaje przywrócona sprawiedliwość. Trzeba raz jeszcze przypomnieć o trudnej zasadzie „punktowości" życia moralnego (§ 202). W każdej chwili życia człowiek powinien okazywać pełne posłuszeństwo Bożemu prawu. W tym szczególnym trwaniu, jakim jest uczestnictwo w nieskończoności piekła, każdej chwili sprzeciwu wobec absolutnego obowiązku – który to sprzeciw ułomna wola wciąż podtrzymuje i ponawia – odpowiada raz po raz nowy wymóg kary. Nie jest więc tak, że trwając, kara z każdą chwilą zmniejsza swoją wartość jako kara. Przeciwnie: w każdym momencie spełnia swoje zadanie; a zadanie to jest ustawicznie „ak-

[555] Rozpowszechniło się przekonanie, że kara jest celowa jedynie wówczas, gdy umożliwia winowajcy poprawę. Gdyby przyjąć ową tezę, pozostają dwa wyjścia: albo założy się, że kara piekła wygasa z chwilą oczyszczenia duszy, albo jak Gioberti (por. *Filosofia della Rivelazione*, Turyn 1856) można wyobrazić sobie stopniowe łagodzenie kary - aż po nieskończoność; podobnie, jak raj jest w ciągłej ekspansji, której nie ma końca, tak i piekło byłoby ustawicznym, ale nigdy nie kończącym się zmniejszaniem cierpienia i winy (str. 361).

tualizowane", co sprawia, że kara musi być kontynuowana. W każdej chwili ziemskiego życia dusza winna jest Bogu bezwzględną cześć, a każdorazowe oddanie czci nie zwalnia z obowiązku oddawania jej w każdym następnym momencie. Podobnie dusza potępiona stale ponawia akt ekspiacji, czyniąc w ten sposób zadość Bożej sprawiedliwości. Zasada wieczności potępienia jest identyczna z zasadą wiecznej szczęśliwości: w obu przypadkach nieskończoność Boga, który jest godzien wszelkiej chwały, domaga się nieskończonej czci i bezustannego hołdu – w każdej pojedynczej chwili i we wszystkich momentach wieczności.

316. Piekło jako czysta sprawiedliwość.

W piekle znika jakakolwiek uboczna funkcja kary: poprawa złoczyńcy i ochrona społeczeństwa. Pozostaje to, co istotne – czyli sprawiedliwość. Potępieni nie poprawiają się, a Niebo nie musi się przed nim chronić, ponieważ zajęli oni właściwe sobie miejsce w ostatecznym, najwyższym porządku świata, wprawdzie nie z wolnego wyboru, ale też nie pod przymusem w dosłownym znaczeniu tego słowa: Sąd Ostateczny jest bowiem *uniwersalną manifestacją moralnego stanu świata*, powszechnym objawieniem – jawnym i przejrzystym dla wszystkich tych, których sumienia były wcześniej zamroczone przez własne zło. Takie objawienie sugeruje Biblia przy pomocy metafory otwierających się ksiąg. Jednak to otwarcie jest *faktem inteligencji*, czymś, co dokonuje się w umyśle tych, którzy są osądzani, tak w formie przypominania sobie własnych czynów, jak i poprzez ukazanie się ich oczom czynów innych ludzi. Co więcej, jest to *fakt samoistny*, gdyż to nie zewnętrzny oskarżyciel wykaże niegodziwość bezbożnych, lecz dokona się to na zasadzie wewnętrznych poruszeń sumienia, które będzie samo z sobą toczyło spór – zgodnie ze słowami z Listu do Rzymian (II, 15): „gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek, a mianowicie

ich myśli, które na przemian ich oskarżają i uniewinniają"[556]. Wspominane przez Epikura i Bossueta immanentne piekło trwające tu, na ziemi, jest prawdą, ale to dopiero zapowiedź piekła, które trwa w wieczności, i poniekąd jego część.

Mistycy, teolodzy i poeci eksponowali na różne sposoby aspekt „spontaniczności" osądu. Potępieni z dantejskiego Piekła przejawiają nieodpartą chęć poddania się karze:

E pronti sono a trapassar lo rio
chè la divina giustizia li sprona
si che la tema si volve in disio.

(Piekło, pieśń III, w. 124-126)

(Co rychlej wszyscy rzekę przebyć skorzy,
Bo tak ich boska sprawiedliwość bodzie,
Że zmniejsza lęku, a pragnienie mnoży.)

A więc z jednej strony są oni przerażeni swoją zgubą, gdyż jest ona radykalnym nieładem ich bytu, który tak dalece rozminął się ze swoim celem; ale z drugiej strony pragną kary, gdyż przywraca ona temu wewnętrznemu nieładowi przynajmniej zewnętrzny ład. Jak trafnie zauważa Katarzyna z Genui we fragmencie jej pism cytowanym przez Antonio Cesariego, „gdyby nie widziała w tym dusza porządku pochodzącego z Bożej sprawiedliwości, wpadłaby w jeszcze głębszą otchłań, będąc poza tym porządkiem". Z tego punktu widzenia piekło jest nawet dziełem miłosierdzia. Wreszcie fakt, że niecierpliwe oczekiwanie na poddanie się karze piekła przeważa nad strachem przed męką, to ostateczny dowód na to, że cel człowieka leży poza nim: a jest nim porządek świata.

---

[556] *„Testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus aut etiam defendentibus."*

Czy zatem, skoro poprawa potępionego nie wchodzi w rachubę, z wiecznej kary nie wynika żadne dobro? Tak z pewnością nie można powiedzieć. Działanie Boga nie tylko podtrzymuje całe istnienie, ale też udoskonala je i przyczynia się do jego postępu. Niepodobna więc, by i potępieni nie byli objęci tym ogólnym prawem, które pomniejsza zło, a przymnaża dobra. To wszakże nie oznacza, że każde pojedyncze istnienie osiąga postęp w „samozachowaniu", lecz że *byt jako całość*, mieszczący w sobie zarówno zło, jak i dobro, rozwija się. Z tego punktu widzenia wszechświat może się doskonalić także dzięki potępionym, gdyż – jak już stwierdziliśmy – spotykająca ich wieczna kara jest ustawicznym przywracaniem sprawiedliwości. Przeto nawet potępieni są czynnikiem postępu wszechświata, bo choć sami nie ulegają poprawie, oddają przysługę błogosławionym, którzy radują się widząc, jak się wypełnia sprawiedliwość: „Sprawiedliwy się cieszy, kiedy widzi karę *(Lætabitur iustus cum viderit vindictam)*" (Ps. 57, 11). Mogą też przez całą wieczność dziękować Bogu, że Jego miłosierdzie uchroniło ich przed tak straszną karą.

Pozostaje jeszcze rozprawić się z zarzutem niewspółmierności między grzechem, którego czas trwania był ograniczony, a karą, która trwa wiecznie. Trzeba odpowiedzieć na niego tak, że nie ma zachodzić współmierność między czasem trwania występków a czasem trwania kary, lecz między wartością aksjologiczną (ciężkością) czynów a trwaniem kary. Również w przypadku sprawiedliwości ludzkiej długość kary nie zależy od tego, ile czasu zabrało popełnianie przestępstw, lecz od ich ciężaru gatunkowego. Jest to odpowiedź klasyczna, ale w tym miejscu niezbędna. Wprawdzie grzech jest ograniczony, jeśli potraktować go jako akt egzystencjalny, zamykający się w pewnym przedziale czasu. Ale nie ma on ograniczonego charakteru, gdy spojrzymy na niego jako na coś, poprzez co stworzenie manifestuje *pozytywną* lub *negatywną* postawę wobec absolutu wartości. W tym sensie choćby najbardziej

przelotny akt woli, o ile był on faktycznie aktem woli, zawiera oprócz swej doraźnej wartości „nadwartość" aksjologiczną, ukazującą stosunek do wiecznych archetypów. Właśnie na tym stosunku zasadza się w katolicyzmie *wybitna godność* człowieka, i to ona stanowi o moralnej powadze ludzkiego istnienia. Jest to rodzaj ponadczasowości, którą przeczuwali stoicy i epikurejczycy. Ci ostatni głosili jednak bezzasadnie, że trwanie nie pozostaje w żadnej relacji do szczęścia. Tymczasem owszem, relacja taka zachodzi. Trwałość szczęścia jest wymagana na mocy szczególnego postulatu: ów postulat istnieje np. poza czystym rozumem u Kanta, który lokuje go w sferze uczuć; jednak w katolicyzmie jest to postulat wyrażający relację między stworzeniem a stwórcą, między wartościami a ich źródłem. To punkt, w którym świat transcendentny spotyka się ze światem stworzonym.

W gruncie rzeczy nieskończoność wiecznej kary jest transpozycją poza czas aksjologicznej nieskończoności życia duchowego. Ma ona zasadniczy związek z różnicą między istotami, do której tak często nawiązywałem w niniejszej książce. Owa różnica ograniczałaby się wyłącznie do poziomu *archetypu*, gdyby cała ta aksjologia nie była odporna na eschatologiczne przeobrażenia, czyli gdyby piekło ostatecznie wiodło do raju. Powyższy argument może wydawać się dość oklepany, ale jest niezbity.

Nie chodzi o to, by na grzech wymierzony w Absolut odpowiadać karą o nieskończonym wymiarze. Chodzi o utrzymanie różnicy między rzeczami i o usankcjonowanie zasady, że czas niczego nie znosi. Gdyby prawdą była „apokatanastaza" Orygenesa, dziewictwo i nierząd byłyby jedną i tą samą rzeczą, a przeszłość zostałaby właściwie wymazana – skoro nie liczy się to, czym byliśmy, lecz to, czym będziemy w wieczności. Nawet w eschatologicznym porządku tego świata czas może spinać klamrą zachodzące w nim zdarzenia, ale nie może zmieniać ich wartości.

Te są trwałe i niezmienne w Bogu; jednocześnie są one odciśnięte w stworzeniu, które ma w nich udział (w przeciwnym razie byłoby ono czymś w rodzaju niebytu). Żyd z Auschwitz po wieczne czasy będzie Żydem z Auschwitz, a jego kat Eichmann będzie po wieki Eichmannem. Piekło jest tym, co czyni różnicę między Eichmannem a ofiarą Auschwitz: chodzi tu zatem o zachowanie istoty rzeczy. Jedyne, co może zostać wymazane, to wina, która jest odpuszczana dzięki łasce miłosierdzia udzielanej człowiekowi żałującemu za grzechy – ale nie wtenczas, gdy brakuje skruchy.

EPILOG

317. Zmiana staje się herezją. Prawda pojmowana a prawda odczuwana.

Zatoczywszy koło, nasza książka powraca do swego punktu wyjścia i kończy się przypomnieniem kwestii rozpatrywanej w pierwszych paragrafach. A jest nią pytanie o to, czy badane przez nas zjawisko jest zmianą fundamentalną, czy powierzchowną, rozwojem czy rozkładem, zmianą zdrową i pozytywną, czy katastrofalnym przełomem. W słynnej *„Historii zmian w Kościołach protestanckich"* Bossuet za oznakę błędów uznał chwiejność i nowość doktryny, wskazując przy okazji na grecką etymologię słowa „herezja" (αίρεσις), które oznacza *subiektywny wybór przyjęty jako kryterium w sprawach wiary* (por. § 14-18). Ale subiektywny umysł może wnikać w prawdy wiary nie przeinaczając ich, przeciwnie: dochodząc do tym głębszego ich przyswojenia. Bo czymże są wyżyny ascetyki, mistyki i estetyki religijnej, jeśli nie owocem takiej właśnie asymilacji? Należy zatem stwierdzić, że fakt subiektywnego wyboru zakrawa na antykatolicką herezję tylko wówczas, gdy dzieje się to kosztem zagubienia natury rzeczy, czyli pomieszania pojęć, co ostatecznie prowadzi do zniweczenia głębokiego sensu religii.

W paragrafach 220 i 221 o „chrześcijaństwie wtórnym" całą argumentację oparliśmy na rozróżnianiu natur (istot). Można sprowadzić tę argumentację do zasady niesprzeczności. Wykazaliśmy, że religia niesie z sobą wyższe, transcendentne wartości, których nie zapewnia kultura i cywilizacja. A skoro tak, wyraźnie dziś obecna w katolicyzmie tendencja, by przyjmować czysto przyziemną skalę wartości (aksjologię), wskazuje na zasadniczą zmianę religii. Ale żeby mogło dojść do takiej zasadniczej zmiany, trzeba, aby wcześniej owe wartości przyziemne uniezależniły się w znacz-

nym stopniu od wartości „ponadziemskich", stając się konkurencyjnymi względem nich i pretendując do równoprawnego statusu.

Tu jednak należy zachować ostrożność. Można pojmować w pewien sposób jakąś prawdę, angażując w to pojmowanie mniej lub więcej uczuć: bo czym innym jest pojmowanie prawdy, a czym innym odbieranie jej przy pomocy uczuć. Więc nie sposób twierdzić, że jakaś prawda nie jest pojmowana tylko dlatego, że nie jest odczuwana. Zbyt rozległe jest pole poznania, aby wszystkie elementy poznawanego systemu, nawet, jeśli są pojmowane w równym stopniu, były też w równym stopniu odczuwane. Przeto system katolicki, w którym to, co ziemskie, zależy od tego, co niebieskie, może być zabarwiony żywszym niźli dawniej odczuwaniem wartości ziemskich; nie dopuszcza on jednak twierdzenia, że wartości ziemskie istnieją same dla siebie. Niebo nie może zawrócić o 180 stopni, by obrać kurs na światowość i przyziemność.

318. Niezmienność dogmatu. – Św. Wincenty z Lerynu i kardynał Newman.

W przypadku Kościoła niemożność zmieniania tego, co zasadnicze, idzie w parze z koniecznością dokonywania zmian w tym, co przypadłościowe – związane z ziemską egzystencją. Jednakże w tym procesie ciągłego „aktualizowania się" życia Kościoła nie wolno zmieniać niczego, co jest jego istotą. Również w naturalnej filozofii istoty rzeczy pozostają niezmienne. Jednak nam, wyznawcom religii opartej na Objawieniu, przyświeca przede wszystkim Logos – boskie Słowo, które wkroczyło w historię przyoblekając się w człowieczeństwo, bez uszczerbku dla swego bóstwa.

O potrzebie rozróżniania między tym, co może w religii ulegać zmianom, a tym, co ma trwać niewzruszenie, nauczał w V wieku św. Wincenty z Lerynu. Później, w miarę postępu świadomości historycznej, zasada ta została przyjęta jako kryterium oceny roz-

woju dogmatyki. Szczegółowo sformułował ją kard. Newman w swoim dziele *„The development of Christian Doctrine"* (Londyn 1960, Sheed & Ward). W pierwotnym zamyśle Jana XXIII zasada ta miała być wcielana w życie podczas Soboru (por. § 38-40). Ale sam Sobór jej nie podjął: okazał się on bardziej wyczulony na aspekt dynamizmu Kościoła, w związku z czym zrezygnował z eksponowania elementu niezmienności, która przecież tkwi u podłoża religii niezależnie od jej dynamiki.

W swoim *Commonitorium* z 434 roku mnich z Lerynu zdefiniował *po pierwsze* zewnętrzne kryterium identyfikowania tego, co należy do wiary katolickiej – a więc służące do odróżniania owej substancji wiary od konkretnych, czysto przypadłościowych okoliczności, które jej towarzyszą w ramach procesu historycznego. Te konkretne aspekty czerpią korzyść z ponadhistorycznej wartości prawdy wiary, ale istotowo są związane z historią, a nie z prawdą wiary. Zgodnie z twierdzeniem św. Wincentego daje się rozpoznać jako katolicki Kościół, który podtrzymuje to, „w co zawsze, wszędzie, wszyscy wierzyli *(quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*[557]*)*." Ale kard. Newman wykazał, jak trudno jest sprawdzić w odniesieniu do każdego artykułu wiary owo *„ubique"*, *„semper"* i *„ab omnibus"*. Kryterium to jest bowiem związane z pewnym przybliżeniem – stąd pytanie, czy *ubique* oznacza „w całym Kościele", czy „na całym świecie"? I czy *semper* oznacza w każdym momencie wszędzie, czy zawsze gdzieś? *Ab omnibus* odnosi się właściwie do większości – ale czy większości arytmetycznej, czy większości tych, których uznaje się za autorytety? Nie ulega raczej wątpliwości, że powyższe kryterium było wpisane w wąskie patrzenie na Kościół, w sensie ludzkim i historycznym. Toteż kiedy w XV wieku człowiek zaczął poznawać – jak stwierdził Campanella – „nowe światy i nowe nieba", te trzy elementy

[557] Rouet de Journet, *Enchiridion patristicum*, nr 2168.

(*„ubique"*, *„semper"*, *„ab omnibus"*) stały się niemożliwe do zweryfikowania.

Przeto za prawdziwe i miarodajne kryterium św. Wincentego należy uznać to, które sformułował on *w drugiej kolejności*: chodzi w nim o ocenę autentycznego rozwoju prawd objawionych, które zostały oddane Kościołowi w depozyt na początku jego historycznego istnienia i przechowały się w tradycji apostolskiej. Zgodnie z wiarą katolicką gwarancja tego autentycznego rozwoju jest ściśle związana z najwyższym urzędem nauczycielskim. Ale ów „autentyzm" może wynikać także z analizy, jaką umożliwia światło logiki oraz znajomość historii.

W gruncie rzeczy cały problem sprowadza się do pytania o trwałość *istot*, które nie zmieniają się tak, jak mogą zmieniać się ich *przypadłości*, uzależnione od procesów i od okoliczności historycznych. Na marginesie podkreślmy, że *zachowanie archetypu* jest pojęciem bardziej filozoficznym niż biologicznym. Pytanie o obecny stan Kościoła można sformułować tak: „Czy istota katolicyzmu została zachowana? Czy wprowadzone w Kościele zmiany umożliwiają mu pozostanie sobą pośród zmiennych okoliczności, czy może czynią zeń coś zupełnie innego?"

Objaśnianie pojęć nie może prowadzić do ich przeinaczania. Jak pouczył święty, chodzi o to, by wierni pojęli jaśniej to, w co wierzyli w sposób niejasny: „Ale nauczaj, czegoś sam się nauczył, a przedstawiając po nowemu, nie dodawaj nowych rzeczy"[558]. Można mówić o rozwijaniu jakiegoś pojęcia wówczas, gdy zostaje ono pogłębione, ale nie wtedy, gdy odrywa się od swej istoty. Jeżeli wykracza ono poza swój zakres, staje się innym pojęciem, i wtedy nie mamy do czynienia z rozwojem, lecz ze zmianą. Jest przeto konieczne, by z biegiem czasu w każdym chrześcijaninie i w całym

[558] „Intelligatur illustrius quod ante obscurius credebatur. Eadem tamen quæ didicisti, doce, et cum dicas nove, ne dicas nova." *RdJ* nr 2173.

Kościele wzrastało poznanie wiary, „ale swoiście, tzn. zachowując to samo twierdzenie (dogmat), ten sam sens i to samo pojęcie"[559].

319. Istota (substancja) traktowana przez nową teologię jako modalność.

Prawidłowość rozwoju prawd wiary polega na tym, że elementy z czasem wydobywane, ujmowane w bardziej rozwiniętych formach dogmatu, tkwią od samego początku – jakby zarodkowo – w pierwotnej formie, podlegającej rozwojowi. Nie ma więc rozwoju bez zachowania, a rozwój sprawia jedynie, że w świadomości Kościoła dogmat jest pełniej rozpoznany, tj. widziany w powiązaniu z aspektami, na które wcześniej nie zwracano uwagi: dogmat o Niepokalanej był zawarty *implicite* w prawdzie o bożym macierzyństwie, zaś Wniebowzięcie było „ukryte" w dogmacie o Niepokalanej. W rzeczy samej, jak niejednokrotnie podkreślaliśmy, rozumienie wiary postępuje naprzód, i chrześcijanin żyjący w XX wieku dysponuje pełniejszą wiedzą niż pierwsi chrześcijanie, w tym również Apostołowie.

Należy w związku z tym odrzucić pogląd, że konieczne jest, aby Kościół „powrócił do źródeł". Po pierwsze dlatego, że jak trafnie podkreślił kard. Newman, prawdziwą naturę rzeki określa się w oparciu o cały jej bieg, a nie tylko w oparciu o źródło. Właśnie zmierzając ku ujściu, rzeka wypełnia swoje przeznaczenie, przejawiając swą siłę i charakter. Zresztą wielkie aglomeracje nie powstają u źródeł rzeki, lecz u jej ujścia. Po drugie, proponując powrót do źródeł (mający polegać na abstrahowaniu od późniejszego, historycznego rozwoju Kościoła, na „przeskoczeniu piętnastu stuleci", jak postuluje o. Congar) „odnowiciele" nie zauważają, że to, co chcieliby – jakoby w poszukiwaniu czystości – wziąć w

[559] „Sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate eodem sensu eadamque sententia." *Rdj* nr 2174.

wielki nawias, to całe wieki ciągłego czerpania ze źródeł przez żywy Kościół. Z tego dziedzictwa nie należy zachowywać kory, lecz miazgę, z której ta kora powstawała. Idea podlega adaptacjom dlatego, że jest uniwersalna.

Ktoś mógłby zarzucić, że owa historyczność dogmatu podlegającego adaptacjom degraduje religię poprzez jej „humanizację". Ale jest to obiekcja bezzasadna: u samych podstaw chrześcijaństwa legła *degradacja* – uniżenie się boskiego Słowa poprzez to, że wkroczyło ono w historię. Nie pociągnęło to jednak za sobą uszczerbku boskości, lecz sprawiło, że ta boskość została nam objawiona.

Jedynie zachowanie archetypu oraz ciągłość zasady mogą zabezpieczyć historyczną tożsamość katolicyzmu. Jeżeli obecny kryzys zmierza do odwrócenia natury Kościoła, a tendencja ta działa *od wewnątrz*, nie stanowi zaś – jak bywało niegdyś – *zewnętrznej* agresji, to wówczas perspektywa świata przypomina ciemną otchłań i nie jest możliwe zaryzykowanie jakichkolwiek prognoz.

Ale nawet zwolennicy radykalnej „odnowy" są zmuszeni podkreślać historyczną ciągłość Kościoła – uznanie fundamentalnej zmiany byłoby bowiem równoznaczne z apostazją i doprowadziłoby do drugiego, tym razem nowożytnego *pomieszania języków*, ponieważ nowe atrybuty przestałyby się odnosić do tego samego podmiotu. Próbuje się tedy zatuszować to przechodzenie do czegoś radykalnie różnego poprzez wmawianie, że cała zmiana sytuuje się w innej kategorii, a mianowicie w kategorii *modalności*. Otóż twierdzi się, że nowa koncepcja katolicyzmu jest tylko *innym sposobem* wyrażania tej samej religii, a nie zmianą religijnej tożsamości, odejściem od religii, którą Kościół dotąd wyznawał. W niniejszej książce wykazałem jednak, że jest inaczej. A oto dowody, wcześniej przeze mnie omówione:

- Czysto symboliczna obecność Chrystusa w Eucharystii, jako nowy sposób rozumienia prawdziwej obecności.

- Ujmowanie prawdy o Zmartwychwstałym tak, jak gdyby życie Chrystusa trwało dzięki wierze Jego uczniów, i twierdzenie, że jest to nowy, lecz nieodbiegający od ortodoksji sposób podawania, że Chrystus zmartwychwstał i żyje.

- Ukazywanie Wniebowstąpienia jako symbolu duchowego wzrastania człowieka w wierze, co ma być jakoby ujęciem ekwiwalentnym względem fizycznego wstąpienia Chrystusa do nieba.

- Przekonywanie, że grzech pierworodny charakteryzuje ogólny stan rodzaju ludzkiego, natomiast każdy człowiek z osobna zachowuje niewinność, co jest wprawdzie podejściem nowym, lecz stanowiącym rzekomo rozwinięcie katolickiego dogmatu o dziedziczonym przez wszystkich ludzi skażeniu grzechem.

- Otrzymanie chwalebnego ciała w momencie śmierci i ostateczne rozstanie się z ciałem śmiertelnym jako nowe ujęcie dogmatu o zmartwychwstaniu ciała.

Wszystkim tym doktrynom nie tylko brakuje oparcia w Magisterium, ale brak im też elementarnej logiki. Jest to szczególnie uderzające w przypadku sugestii, że powiedzenie: „Chrystus nie wstąpił do nieba fizycznie" jest nowym sposobem powiedzenia: „Chrystus wraz z ciałem wstąpił do nieba." Otóż widać wyraźnie, że nie jest to inny sposób powiedzenia tego samego, lecz dokładne zaprzeczenie. By coś podobnego utrzymywać, trzeba założyć, że ludzka inteligencja może postrzegać sprzeczność jako tożsamość, uznać, że *bycie* sprowadza się do *braku bycia*. Jest to skrajny *pyrronizm* (por. 147-150). Nieuchronnym skutkiem owego pseudoracjonalizmu, który zakrólował w posoborowych szkołach teologicznych, jest unicestwienie specyficznego, nadprzyrodzonego charakteru chrześcijaństwa. Wykazaliśmy to w szczególności na przykładzie zmiany koncepcji ekumenizmu, analizując dokumenty Sekretariatu ds. Religii Niechrześcijańskich (§ 245-254). Ale wynika to ogólnie ze wszystkich analiz. A przecież trzeba zdać sobie

sprawę, że erozja dogmatów katolickich jest zjawiskiem, które rozprzestrzenia się pośród ludu Bożego za pośrednictwem duchowieństwa oraz prasy katolickiej. Wikariusz generalny diecezji Lugano głosił homilie przeczące Wniebowstąpieniu. Jego twierdzenia zostały publicznie zdementowane przez katolika świeckiego, który stanął w obronie dogmatu. Jednak na odsiecz wikariuszowi pospieszył biskup Ernest Togni, który w oświadczeniu opublikowanym na łamach *Giornale del Popolo* z 23 grudnia 1982 r. zapewnił go o swej solidarności i o pełnym zaufaniu.

320. Zagubienie jedności w Kościele.

Ponieważ oznaką bycia jakiejś rzeczy jest jej jedność (spójność), oceniając jedność jakiejś rzeczy można wnioskować o jej istnieniu: dana rzecz znika wówczas, gdy zostaje obrócona w niwecz jej jedność. *Ens et unum convertuntur* – byt i jedność są nierozerwalne. Jest to wymóg odnoszący się tak do bytów moralnych, jak i do bytów fizycznych. Cząsteczka przestaje istnieć, gdy rozpada się na atomy; zwierzę – z chwilą, gdy między masą komórek ustaje żywotna więź, która czyniła ze zwierzęcia jeden organizm. Podobnie też byt moralny zamiera z chwilą, gdy ustaje jego jedność. Kościół jest wielością osób, które nie są rozdzielone, lecz stanowią wspólnotę – dzięki czemu jest *jeden*. Tę jednię tworzy jednocząca zasada, sprawiająca, że ludzie stają się członkami społeczności, częściami całości. To, na ile istnieje owa wspólnota, jaką jest Kościół, zależy od stopnia jego jedności. Otóż w obecnej sytuacji jedność ta jest naruszona w trzech wymiarach: doktrynalnym, kulturowym i dyscyplinarnym.

Dawniej doktryna Kościoła była nauczana i przepowiadana jednym głosem. Dziś natomiast w tym samym kraju jest ona podawana inaczej w różnych diecezjach, w tej samej diecezji inaczej w różnych parafiach, a w ramach jednej parafii inaczej przez poszczególnych księży. Przy czym różnice, które ongiś tkwiły w „ko-

lorycie", w indywidualnym sposobie argumentowania oraz w doborze językowych środków wyrazu, dziś przypominają raczej urabianie dogmatów zgodnie z własnym widzimisię, pod pozorem dostosowywania treści wiary do mentalności i do oczekiwań współczesnego człowieka, a kierowanie się indywidualnymi natchnieniami czyni przemądrzałym. Doktrynalne rozchwianie zwykłego kleru czasem poprzedza, a czasem postępuje w ślad za ekscesami obserwowanymi na poziomie episkopatu. Trzeba stwierdzić, że na ogół to właśnie biskupi, czyli przełożeni kleru, swymi wyrażanymi publicznie, rozbieżnymi stanowiskami w różnych kwestiach dotykających doktryny, doprowadzili w Kościele do *ogólnej utraty pewności w sprawach wiary* i do fatalnego osłabienia jednomyślności wśród wiernych. Owa jednomyślność była specyficzną cechą Kościoła rzymskiego – cechą powszechnie uznawaną i podziwianą także na zewnątrz. Była oznaką szczególnego ładu, który przypomina porządek pochodzenia Trzech Osób boskich: „*Na początku* było Słowo *(In principio erat Verbum)*". Również w Kościele nie powstaje nic wartościowego, jeśli nie przewodzi mu Słowo.

Osłabienie jedności doktrynalnej, widoczne już podczas Soboru, kiedy to dość powszechnie interpretowano je jako przejaw wolności i żywotności, ujawniło się dobitnie po ogłoszeniu encykliki *Humanæ vitæ* (§ 62-63). Od tamtej pory jego oznaki można było śledzić w różnych dokumentach, na które hierarchowie dawali co najmniej ciche przyzwolenie, choć nierzadko używali też swego autorytetu, aby księży głoszących fałszywe nauki bronić przed zarzutami podnoszonymi przez wiernych. A należy przypomnieć, że jest dobrym prawem katolików świeckich porównywanie nauk głoszonych przez poszczególnych kapłanów oraz konfrontowanie ich z najwyższym Magisterium. Prawo to wynika z udziału osób świeckich w urzędzie nauczycielskim Chrystusa, w który są oni włączeni z racji otrzymanego chrztu. Równolegle ciąży na nich

obowiązek odrzucania, przynajmniej w duchu, głoszonych błędów, a w razie potrzeby – nawet publicznego zwalczania ich. Ponadto, jak zauważyłem już w § 131-141, psucie doktryny przestało być sprawą wąskich, hermetycznych gremiów, gdzie miało miejsce pod przykrywką „tajemnicy arkanów". Dziś odbywa się publicznie: duchowieństwo praktykuje je w homiliach, książkach i artykułach, w seminariach i na lekcjach religii (są one zresztą prowadzone coraz częściej przez osoby świeckie – słabo przygotowane, za to goniące za nowinkami). Poza tym trzeba wymienić dwa czynniki, które nie pozostają bez wpływu na ową erozję katolickich dogmatów: nowa dyscyplina Kongregacji Nauki Wiary, polegająca na scedowaniu nadzoru ze szczebla Stolicy Apostolskiej na podrzędne instancje (niedoświadczone i niewykazujące dostatecznej stanowczości), oraz przywiązywanie zbyt małej wagi do kwestii wykształcenia i kultury kandydatów do nominacji biskupich.

321. Dyskredytowanie dogmatów i indyferentyzm. – „Etudes". – Biskup Le Bourgeois.

W dzisiejszym Kościele obserwuje się ogólną tendencję do *ściągania z nieba na ziemię* perspektyw życia chrześcijańskiego i do fałszowania ewangelicznego przesłania: Ewangelia obwieszcza prymat Boga, a tymczasem usiłuje się ją przedstawiać tak, jak gdyby była „dobrą nowiną" o prymacie człowieka. Toteż prawdy wiary zostały poddane „odsalaniu": ogałacaniu z tego, co nadprzyrodzone, niezgodne z gustami współczesnego człowieka. Powoli więc *sól ziemi* traci swój smak. O głębokości zmian, jakie nastąpiły w mentalności ludu Bożego, świadczy też słaby opór ze strony wiernych na owo zachłystywanie się nowinkami w dziedzinie doktrynalnej. Ten indyferentyzm nie powinien jednak zanadto dziwić. Jak pokazuje historia (począwszy od zdarzeń, które miały miejsce w XVI-wiecznej Anglii oraz w ówczesnych Niemczech, aż po proces, jaki nastąpił w Kościołach: rumuńskim w 1945 roku, ruskim w 1947

roku i chińskim w 1957 roku), odszczepieństwa całych narodów były zwykle poprzedzone odszczepieństwem kleru. Przy okazji warto odnotować, że tłumienie reakcji ludu na psucie doktryny jest zjawiskiem niepokojącym, gdyż oznacza, że spustoszenie zaszło wyjątkowo daleko.

W intelektualnych kręgach Kościoła rezygnacja z dogmatów urosła do rangi teorii. Ograniczę się do kilku cytatów, które wydają się autorytatywne. Oto, co napisał JE Le Bourgeois, biskup Autun, na łamach *ICI* (nr 586 z 1983 r., str. 19): „Dzisiaj pragnę na głos podzielić się swoją radością, płynącą z tego, że Kościół, nazbyt często postrzegany jako pewny siebie, będący w posiadaniu całej prawdy, skory do sądzenia, zrywa z tym wizerunkiem, by się otworzyć, chcieć rozumieć i przyjmować sposób myślenia innych, uznać swoje własne ograniczenia, słowem: stanąć w prawdzie. A to jest coś *zupełnie innego niż proklamowanie i bronienie prawd*". Zaś w artykule o. Varillona pt. *Abrégé de la foi catholique* (*Kwintesencja wiary katolickiej*) zamieszczonym w miesięczniku francuskich jezuitów *Etudes* (październik 1977) została wyłożona nowa teoria: „Obecna, dojrzała wiara, *może obyć się bez dogmatów*. Jest ona na tyle wielka, że wierzący może odkrywać Boga w osobistej relacji. *Wiara nie powinna opierać się na prawdach objawionych*, lecz należy ją odczytywać poprzez wydarzenia historyczne." Rzuca się tutaj w oczy nie tylko modernistyczne podglebie, ale i modernistyczna substancja doktryny. Wiara została nazwana „wielką" dlatego, że się skurczyła, stopniała: próbuje się ją sprowadzić do odczuć, co jest nazywane „doświadczaniem obecności Boga". Podstawą religii nie mają być prawdy przekazane w historycznym akcie Objawienia, lecz doświadczenie ludzkie, ujęte w kategoriach ludzkich, na dodatek zmiennych w czasie. Misja Kościoła jako pośrednika między Niebem a ziemią jest zastępowana osobistymi natchnieniami, które były – jak pamiętamy – sednem innowacji luterańskiej i stały się zasadą całej współczesnej filozofii.

A więc to duch filozofii współczesnej, przyjęty najpierw w modernizmie, był siłą przewodnią poważnych zmian dokonanych w katolickiej egzegezie, który to proces objął również instytucję, która oficjalnie się nią zajmuje, czyli Papieski Instytut Biblijny. O tej zmianie świadczy też bezczynność i uwiąd papieskiej komisji biblijnej.

W owych zmianach – niekiedy ukrywanych, a niekiedy głoszonych otwarcie – można wyróżnić trzy zasadnicze punkty.

Pierwszym z nich jest odwrócenie relacji między Starym a Nowym Testamentem: słowa ze Starego Testamentu nie są już zapowiedzią wydarzeń nowotestamentalnych, nie mają *proroczego* charakteru. To Nowy Testament inspiruje się wiekopomnymi słowami i czynami ze Starego Testamentu. I tak cudowny dar macierzyństwa, albo zwiastowania Aniołów, o których czytamy w biblijnych opisach historii narodu wybranego, nie są znakami poprzedzającymi analogiczne wydarzenia z Ewangelii. Te ostatnie są raczej swego rodzaju fikcją osnutą na motywach starotestamentalnych. Perspektywa wieczności, która jest fundamentalna dla całej Biblii, zostaje odwrócona, zamieniona w „retrospektywę". Np. Ewangelia mówiąca o dzieciństwie Jezusa staje się pewnym przetworzeniem: nie zawiera zdarzeń, lecz tylko symboliczne ujęcia poszczególnych etapów doświadczenia religijnego.

Drugim jest czynienie z opisu historycznego wizji poetyckiej. Dzisiaj księża nagminnie przekonują, że Nowy Testament wyraża *wyłącznie wiarę* chrześcijańskiej wspólnoty. Jest to zupełnie nowe podejście, któremu przeczy cała doktryna Kościoła głoszona od początku jego istnienia. Zgodnie z nią Ewangelia nie opisuje *wiary* wspólnoty wierzących, lecz *fakty*, w które ta wspólnota wierzy. Słowa i czyny Chrystusa, nim wpisały się w porządek wiary, należały do porządku rzeczywistego i historycznego, i dopiero jako takie stały się przedmiotem wiary. Kłam egzegezie „odnowicieli" zadają sami ewangeliści, którzy ani razu nie sugerują, że głoszą to,

w co wierzą, lecz wyłącznie to, co zobaczyli i usłyszeli. Wystarczy przytoczyć następujące słowa św. Jana (I Jn, I, 1): „To wam oznajmiamy [...], cośmy usłyszeli, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce." W egzegezie „odnowicieli" rozpoznajemy jednoznacznie podejście modernistyczne: ich religia nie opiera się na prawdzie, lecz na przeżyciu; nie na poznaniu, lecz na uczuciach.

Wreszcie *trzecim* charakterystycznym elementem jest stawianie Pisma Świętego na równi z dowolnym innym świadectwem. Należy je rzekomo traktować nie tyle jako chronologiczną relację ze zdarzeń, co jako odzwierciedlenie mitów, mentalności, wyobrażeń ówczesnych ludzi. Mitem miałaby być m.in. cała historia Mojżesza. Pod pojęciem „natchnienia" należy ponoć rozumieć *jednomyślne trwanie ludów przy pewnych wierzeniach*, które nie mają żadnego konkretnego uzasadnienia. W podobny sposób kwestionuje się wszystkie cuda opisane w Piśmie Świętym – w tym te dokonane przez Chrystusa, których niezawodność została potwierdzona dogmatami przez kolejne Sobory. Przykładowo w *L'Osservatore Romano* z 7 grudnia 1984 r. kardynał Gantin oznajmił: „Jesteśmy zaproszeni do tego, by wierzyć nie ze względu na Chrystusową moc czynienia cudów. To raczej wiara w Niego – Syna Bożego – uzdalnia nas do wierzenia także w Jego cuda." Ta pewność siebie, z jaką purpurat głosi odwrotność dogmatu Kościoła (*DENZINGER*, 1790), powinna szokować. Jednak równie zaskakujące stwierdzenia padają tak często z ust kościelnych autorytetów, że powoli przestają dziwić.

Żeby uświadomić sobie nie tylko głębokość zmian, ale także ich niesłychane tempo, warto przypomnieć chybione diagnozy, a także prognozy, jakie formułowano podczas Soboru Watykańskiego II, gdy chodzi o jedność wiary. W swym orędziu wielkopostnym z 1962 r. kardynał Montini utrzymywał, że „nie ma dziś w Kościele błędów, skandali, nadużyć i odchyleń, którym trzeba byłoby prze-

ciwdziałać". Już jako Papież potwierdził tę tezę w encyklice *Ecclesiam suam*: „Dzisiaj nie ma potrzeby wykorzeniania tej czy innej, szczególnej herezji, albo likwidowania szczególnych przejawów nieładu: Bogu dzięki, Kościół jest od nich wolny" (*wydawn. Spes*, nr 46). Odwrotne wypowiedzi Pawła VI, w których mówi on o poważnym kryzysie, jaki przeżywa Kościół (por. § 7-9, 77, 78), rodzą pytania nie tylko charakterologiczne, lecz również z dziedziny hermeneutyki i teodycei. Tu chcemy jednak skupić się wyłącznie na upadku jedności doktrynalnej. Kardynał Suenens wskazywał na istnienie imponującej liczby tez, które były głoszone w Rzymie przed Soborem jako jedynie słuszne, a które Sobór wyeliminował. Twierdzenie to nie wydaje się do końca prawdziwe, ale faktem jest, że jednogłośne niegdyś nauczanie Kościoła jest dziś naznaczone rozbieżnościami, przy czym wynika to nie tyle z incydentalnych rozdźwięków, co z odchodzenia od samej *zasady wiary*. To, że nie ma *szczególnych* błędów zasługujących na potępienie, jak napisał Paweł VI, jest prawdą – ponieważ potępienia wymaga *błąd kardynalny*, błąd odnoszący się do *zasady*. Można rzec, że dzisiejsze błędy nie mają związku z poszczególnymi elementami wiary, lecz z przyjęciem zasady, która kłóci się bezpośrednio z zasadą religii – tj. zasady modernizmu, tak jednoznacznie potępionej przez Piusa X.

322. Upadek jedności kultu.

Szerzej potraktowaliśmy ową kwestię w rozdziale poświęconym reformie liturgicznej (por. § 276-293). Obserwuje się powszechną indywidualizację, „nacjonalizację" i pokawałkowanie liturgii. Ryty różnią się między krajami i regionami nie tylko pod względem językowym – co jest efektem wprowadzenia języków narodowych do liturgii – lecz również na płaszczyźnie gestów, wskutek hołdowania „ekspresji" właściwej poszczególnym narodom. Owa różnorodność, wynikająca z kreatywnego udziału świeckich i duchownych w komptencjach Kościoła do określania

kształtu liturgii, sprawia, że każdorazowo ryt dostosowywany jest do upodobań celebransa oraz tych, dla których msza jest odprawiana. Takie deformacje są wyjątkowo częste w przypadku pogrzebów i ślubów, kiedy to pozwala się najbliższej rodzinie lub – odpowiednio – nowożeńcom wybierać ryt najbardziej pasujący do ich własnego „typu religijności". I tak na niektórych pogrzebach liturgia zawiera pochwałę zmarłego, a na innych nie; pokropienie wodą święconą i okadzenie trumny stosowane jest uznaniowo; kapłan towarzyszy, lub nie, zmarłemu w drodze na cmentarz lub do miejsca kremacji; czasem cały obrzęd rozpoczyna się od wyprowadzenia zwłok z domu zmarłego, a czasami dopiero w kościele. „Bogactwo" rytów sprawia, że w liturgii żałobnej trudno jest uchwycić jakąkolwiek jednolitość, tak więc życzenie św. Pawła: *„Aby nastała równość"* (II Kor, VIII, 14) jest lekceważone – przynajmniej w odniesieniu do zmarłych.

Zniesienie łaciny jako języka Kościoła (por. § 277-283) sprawiło, że w czasach, gdy narastająca świadomość ludzkości zmierza w kierunku jednoczenia się narodów ponad granicami, liturgia katolicka – przeciwnie – ustanawia granice[560], wbrew ekumenicznym i uniwersalistycznym dążeniom[561].

We wszystkich przemówieniach kierowanych przez Jana Pawła II do biskupów przybywających do Rzymu z wizytą *ad limina* prote-

[560] Katoliccy skauci z Lugano (Szwajcaria), którzy odbyli podróż do Kanady, ani razu nie poszli na mszę niedzielną uzasadniając to w ten sposób, że w Kanadzie msza jest odprawiana po angielsku, czyli w języku, którego nie rozumieją.

[561] Odchodzenie od jedności kultu jest wręcz popierane przez *L'Osservatore Romano*. W artykule, który ukazał się w numerze z 20 października 1982, wita się z zadowoleniem „kształtowanie nowych form liturgii i euchologię tworzoną bezpośrednio w języku narodowym; takie przejście musi się z czasem dokonać we wszystkich krajach". Autor ubolewa tylko nad tym, że „owo dostosowywanie liturgii do ducha narodowego nie jest dostatecznie zaawansowane" i że „często poprzestaje się na tłumaczeniu łacińskich tekstów".

stował on przeciwko zagubieniu jedności liturgii (a przypomnijmy, że wynika ona z ogólnie przyjętej zasady kreatywności). Papież konsekwentnie ponawiał apele, by liturgia była sprawowana z pełnym poszanowaniem rzymskiego kanonu. To ciągłe naleganie świadczy z jednej strony o skali nieprawidłowości, a z drugiej o nieskuteczności wcześniejszych apeli. Sam Papież nie zdobywa się jednak na to, by ukrócić nieposłuszeństwo bezwzględnymi nakazami, ponieważ byłoby to sprzeczne z ogólnym kierunkiem posoborowym, a ponadto niezgodne z panującą zasadą kreatywności. Zwracając się 9 lipca 1982 r. do biskupów szwajcarskich Ojciec Święty ubolewał nad „samowolnymi eksperymentami liturgicznymi, w których wierni są niekiedy zmuszeni uczestniczyć" oraz nad „jednostronnością, z jaką na szczeblu parafii są traktowane niektóre tematy poruszane w kazaniach". Domagał się on wierności przepisom liturgicznym ustanowionym przez Rzym, podkreślając, że ta wierność jest probierzem szacunku do Eucharystii, ponieważ cześć oddawaną Najświętszemu Sakramentowi „można także oceniać na podstawie wierności i posłuszeństwa wobec Kościoła – w tym sumiennego przestrzegania reguł liturgii określonych przez Stolicę Apostolską"[562].

Nieoczekiwanym potwierdzeniem nieporządków, jakie wdarły się do liturgii, był indult z 3 października 1984 r., w którym papież Jan Paweł II znowu dopuścił odprawianie Mszy w rycie przedsoborowym, wycofanym na skutek promulgowania przez Pawła VI dokumentu wprowadzającego nowy Mszał. Indult wywołał niezadowolenie wielu środowisk, widzących w tej decyzji poważny krok wstecz, a nawet odwrót od reformy, natomiast został powitany z radością przez tych, którzy uważali, że w ten sposób uczyniono

[562] Przemówienie Papieża na temat stanu Kościoła w Szwajcarii zostało zatajone przed wiernymi przez prasę katolicką. Dopiero po tym, jak *Gazzetta ticinese* z 4 sierpnia wydrukowała własne tłumaczenie tekstu wystąpienia, główny dziennik katolicki wydawany w Lugano nie mógł dłużej zwlekać z zapoznaniem wiernych z treścią tego przemówienia dotyczącego bezpośrednio ich Kościoła lokalnego.

zadość słusznym i wcale nie idącym zbyt daleko postulatom. Niemniej najbardziej zaskakujący jest kontrast między ową decyzją a wynikami ankiety z 1981 r., która miała służyć zorientowaniu się w reakcji wiernych na wprowadzenie nowego rytu i na odejście od łaciny. Otóż z ankiety tej wynikało (por. § 283), że łacina oraz dawny ryt zostały już wszędzie zarzucone i odbyło się to raczej bez żalu, nie licząc paru mniejszych środowisk, gdzie dominowało uczucie zawodu. Wnioskom z ankiety towarzyszyło przewidywanie, że w ciągu kilku lat kościelna łacina umrze śmiercią naturalną. Również w samym indulcie przyznaje się, że od czasu przeprowadzenia owej ankiety nie występuje żaden problem związany z łaciną i z dawnym obrządkiem: „Jak wynika z odpowiedzi [biskupów], problem zgłaszany przez księży oraz przez wiernych przywiązanych do tzw. rytu trydenckiego wydaje się niemal całkowicie rozwiązany (*Attentis eorum responsionibus fere in totum resolutum visum est problema eorum sacerdotum et christifidelium qui ritui Tridentino nuncupato inhærentes manserant.*)" A mimo to stwierdza się dalej: „Ponieważ jednak problem nadal się utrzymuje... (*Cum autem problema idem perduret...*)." Jak może nadal się utrzymywać, skoro został rozwiązany? Co najwyżej można snuć domysły, że ankieta z 1981 roku została źle przeprowadzona lub że pytania w niej zawarte były nie do końca jasne. W każdym razie nie ulega wątpliwości, że w odniesieniu do tej kwestii – niegdyś tak jednoznacznie stawianej przez Pawła VI – Stolica Apostolska wykonała zwrot „o 180 stopni".

Z drugiej strony warto zwrócić uwagę, że *wykluczenie jednego rytu* (właśnie trydenckiego) w sytuacji, gdy odzwierciedlone w liturgii odrębności narodowe sprawiały, że dla katolików z jednego kraju msza katolicka odprawiana w innym kraju była zupełnie egzotyczna, bowiem dawny ryt, gwarantujący celebrowanie mszy świętej zawsze w jednakowy sposób i w tym samym języku, został zastąpiony nowym, wielobarwnym i wielojęzycznym, otóż owo

wykluczenie stanowiło oczywiste zaprzeczenie tak mocno reklamowanego pluralizmu.

Indult ukazał się akurat podczas zorganizowanego przez Kongregację Kultu Bożego z okazji 20. rocznicy uchwalenia Konstytucji *Sacrosanctum Concilium* kongresu, w którym wzięli udział przewodniczący komisji liturgicznych z różnych krajów. W typowym, górnolotnym stylu, chwalono na nim owoce reformy. Mówiono o „nowej Pięćdziesiątnicy", o „wiośnie Kościoła", o „nowej Epifanii"; podkreślano, że „reforma dała sposobność do rozwijania osobowej i wspólnotowej więzi z Bogiem", jak gdyby nic podobnego nie było możliwe w czasach przedsoborowych. Właśnie w momencie, gdy liturgia katolicka stała się kolorowym zlepkiem najprzeróżniejszych elementów oraz fałszującą polifonią, obwieszczono, że podczas liturgii „nie słyszy się już dwugłosu (tj. głosu kapłana i głosu wiernych), lecz jeden chór" (*OR* z 24 października 1984 r.).

Egzaltacja i patos nie zdołały jednak całkowicie przesłonić faktycznego stanu. Wiceprefekt Kongregacji Kultu Bożego, benedyktyn JE Mayer, wyraził wątpliwość, czy aby rzeczywiście reforma przyczyniła się do większego, wewnętrznego uczestnictwa wiernych. Zasygnalizował on zanik zmysłu sacrum i obniżenie prestiżu liturgii. Wskazywał na obserwowane, anormalne zjawisko, że wierni masowo przystępują do Komunii świętej, a jednocześnie stronią od sakramentu pokuty. Z podsumowania raportów opracowanych w różnych krajach wynika, że wszędzie następuje szybki proces różnicowania rytów pod wpływem dwóch czynników, o których była już tutaj mowa – a są to: zasada ekspresji (wyrażania ducha narodowego) oraz zasada kreatywności, polegająca na upatrywaniu źródła *autentyczności liturgii* w ludzkim wnętrzu i na odrzucaniu absolutnej obiektywności sacrum. Co więcej, nad sposobem realizacji obu tych zasad mają czuwać konferencje episkopatów (por. § 284 i 285). To do nich należy opracowywanie

specyficznych form kultu, zaś rola Stolicy Apostolskiej sprowadza się już tylko do zatwierdzania ich postanowień. Przedsoborowa reguła, zgodnie z którą tylko Watykan posiadał uprawnienia prawodawcze w dziedzinie liturgii, została odwrócona (*OR*, nr specjalny z 1 listopada 1984 r.).

Spoistość liturgii zabezpieczona jednością języka, gestów oraz form kultu, została zastąpiona synkretystycznym pluralizmem: wielością języków, gestów, szat liturgicznych, różnorodnością śpiewów i oprawy muzycznej. Jedność kultu trwa nadal na poziomie *deklaratywnym*, lecz brak jej konkretnego, zewnętrznego wyrazu – więc *de facto* nie istnieje. Autorytet Rzymu, będący dotąd gwarantem jedności, wyraźnie mięknie i ugina się wskutek odśrodkowego parcia nowej, prodemokratycznej eklezjologii.

323. Upadek jedności władzy. – Deromanizacja Świętego Kolegium.

W przypadku jakiejkolwiek zwyczajnej społeczności nie jest tak, że powstaje ona automatycznie wraz z wyłonieniem się jej władzy, chociaż ta władza jest czynnikiem tworzącym z wielości jedność, nakierowując wolę wszystkich na wspólny cel. Ale w Kościele istota władzy jest szczególna: tu bowiem władza istniała, zanim powstała społeczność. O ile zgodnie z ogólną regułą najpierw jakaś zbiorowość istnieje, a dopiero później wyłania spośród siebie władzę, o tyle Kościół nie był samoistnym bytem i nie powołał sobie władzy, lecz obie te rzeczy zostały mu dane przez Chrystusa. Przeto zwierzchnik Kościoła – jego Głowa – istniał pierwej niż powstał Kościół, który jest tej głowy jakby przedłużeniem. Wprawdzie władza kościelna, to nie Kościół, lecz jedynie jego organiczna część (coraz częściej akcentowane jest dziś to, że pełni ona rolę służebną); jednak z powodu, który wcześniej wymieniłem, a który został sformułowany przez Chrystusa bardzo dobitnie: „Kto was słucha, Mnie słucha" (Łk X, 16), w Kościele katolickim postrzeganie władzy jako punktu odniesienia jest czymś głęboko wpisanym w jego istotę: jest

to warunek jego jedności. Prymat św. Piotra oraz posługi piotrowej pełnionej przez jego następców był zawsze traktowany jako fundament i centrum jedności, tak iż każde osłabienie wierności wobec Rzymu tworzyło rysę w jedności społecznej Kościoła.

Rana podziałów w łonie episkopatu, którą opłakiwał Rosmini w swoim słynnym dziele *Le cinque Piaghe*, pozostaje otwarta, a nawet się zaogniła. Otóż w czasach Rosminiego polegała ona zasadniczno na pewnym deficycie: na braku regularnych kontaktów między biskupami; przecież więź między nimi istniała – dzięki ścisłej więzi każdego z nich z Namiestnikiem Chrystusa. Dziś natomiast mamy do czynienia z faktycznymi rozdźwiękami. Wprawdzie mnożą się kongresy, sesje, sympozja, zebrania konferencji episkopatów, jednak w każdym kraju organy władzy kościelnej są wewnętrznie rozdarte: widać to w Holandii, w Stanach Zjednoczonych, w Brazylii. Jedne dokumenty episkopatów polemizują z innymi dokumentami episkopatów, jak gdyby biskupi Kościoła nie byli już *jednej myśli*. Te rozdźwięki są nieuniknioną konsekwencją powstałego dualizmu między biskupami a Namiestnikiem Chrystusa. W deklaracjach biskupi nadal podkreślają swoją więź z Papieżem, jednak treści jego dogmatycznego nauczania są stale poddawane nowym analizom i osądom. Mieliśmy tego jaskrawy przykład po ukazaniu się encykliki *Humanæ Vitæ* z 1968 roku (§ 62 i 63).

Scharakteryzowaliśmy już w § 60-64 (zawsze powołując się na fakty i na oficjalne dokumenty) osłabienie władzy kościelnej zarówno w wyniku zaniechań ludzi odpowiedzialnych za Kościół, jak i wskutek oddolnych dążeń do niezależności. Pozostawmy na boku niedawne secesje, a więc odłączenie się Kościoła rumuńskiego, Kościoła ruskiego i Kościoła chińskiego poprzez wypowiedzenie posłuszeństwa Papieżowi, a rzekomo w imię jedności i w celu zachowania nienaruszonych dogmatów i moralności katolickiej. Tym, na co chcę zwrócić szczególną uwagę, nie są też niepokojące ten-

dencje do uniezależniania się od Rzymu, które ujawniły się w szeregu episkopatów po opublikowaniu wspomnianej Encykliki, w tym *kryzys preschizmatyczny*, którego nie zażegnał nadzwyczajny synod z udziałem biskupów holenderskich, zwołany do Rzymu przez Jana Pawła II w styczniu 1980 r. (§ 64). Nie muszę też po raz kolejny przypominać o rozdźwiękach wynikających z odchyleń teologicznych, z ogólnego laksyzmu w dziedzinie katechezy i z rozchwiania dyscypliny, które sprawia, że obserwujemy tak duże różnice między diecezjami. Wreszcie nie będę powracał do problemu indolencji najwyższych władz kościelnych (§ 65, 66, 71).

Skoro w Kościele katolickim osłabienie autorytetu zawsze wyraża się konkretnie osłabieniem władzy papieskiej, pragnę zwrócić uwagę na poważną zmianę, jaką stanowi nadwerężenie władzy Papieża poprzez uleganie naciskom Kościołów partykularnych, dążących do poszerzania zakresu swej niezależności. Proces ten odbija się negatywnie na powadze samego Papieża i zmienia charakter Świętego Kolegium. Jak przypomniał Jan Paweł II w dokumencie powołującym osiemnastu nowych kardynałów z 2 lutego 1983 r., kolegium kardynalskie stanowiło niegdyś *prezbiterium* biskupa Rzymu. Symbolicznie nadal nim jest, gdyż każdy kardynał staje się biskupem tytularnym któregoś z rzymskich kościołów, „a uzyskując ten tytuł, wchodzi poniekąd w skład duchowieństwa diecezji rzymskiej" (*OR* z 3 lutego 1983). Jednak od ostatniego Soboru to symboliczne włączenie w lokalny Kościół rzymski zaczęło budzić obiekcje wschodniego Kościoła katolickiego. Po tym, jak doszło do nieprzyjemnych zatargów o preseancję (pierwszeństwo) między wschodnimi patriarchami – kardynałami i niekardynałami – Paweł VI uznał, że należy uwzględnić aspiracje do pewnej niezależności i ugiąć się przed egalitarnymi postulatami zgłaszanymi przez Kościoły Wschodu. Postanowił on, że kardynałowie obrządku wschodniego nie muszą, wchodząc w skład Świętego Kolegium, przynależeć do rzymskiego duchowieństwa, tj. stawać się biskupami tytularnymi

rzymskich kościołów[563]. Ta zmiana, która pozostała praktycznie niezauważona, ma istotne znaczenie, gdyż naruszając historyczne podstawy instytucji i zmieniając jej strukturę prowadzi ona do likwidacji jednego z symboli prymatu Rzymu. Święte Kolegium nie jawi się już dziś *tak wyraźnie*, jak ongiś, jako ciało ściśle powiązane ze Stolicą Piotrową. Staje się swego rodzaju radą, do której można przynależeć jako biskup lub jako patriarcha. Na marginesie należy odnotować pewną niespójność: w swoim przemówieniu Papież mówił o *tytule rzymskim* [biskupa tytularnego], jako o znaku przynależności do Świętego Kolegium, akurat w czasach, gdy niektórzy kardynałowie wchodzili w jego w skład z uwagi na swój tytuł patriarchy. Chciałbym jednak przedstawić inny dowód na rozluźnienie więzów, jakie spajały niegdyś kościoły partykularne w ramach jednego Kościoła powszechnego.

Osłabienie jednoczącego autorytetu Papieża rozpoczęło się w momencie scedowania na biskupów kompetencji, które wcześniej były zastrzeżone dla Stolicy Apostolskiej. Dokonało się to na mocy dekretu *De episcoporum muneribus* z 1966 roku. Później uprawnienia prawodawcze biskupów zostały jeszcze dodatkowo zwiększone kosztem władzy Rzymu – a stan ów ostatecznie przypieczętował nowy kodeks prawa kanonicznego.

324. Ocena sytuacji Kościoła w świecie współczesnym: kardynał Siri. – Kardynał Wyszyński. – Episkopat francuski.

Na różne sposoby próbowano analizować tę sytuację przy okazji dwudziestolecia Vaticanum II. Jak zwykle mogliśmy wówczas usły-

[563] Rzeczywiście, taki tytuł nie został nadany w akcie nominacyjnym z 2 lutego 1983 r. kardynałowi Antoniemu Piotrowi Khoraiché, maronickiemu patriarsze Antiochii. Odchodzenie od reguł przejawiło się również tym, że kardynałowi diakonowi de Lubac pozwolono pozostać zwykłym księdzem wbrew rozporządzeniu Jana XXIII, zgodnie z którym kardynałowie każdego z trzech stopni (biskupi, prezbiterzy i diakoni) powinni otrzymać święcenia biskupie.

szeć całe spektrum ocen, co dobrze odzwierciedla ogólny stan rozchwiania, tak charakterystyczny dla okresu posoborowego. Pomińmy pean, jaki ukazał się na łamach *L'Osservatore Romano* z 20 października 1982 r., gdzie artykuł okolicznościowy zatytułowano: *„Żyjemy w najbardziej ewangelicznym okresie historii."* Wtóruje mu o. Congar w numerze z 21 sierpnia 1983 r.: „Nasze czasy należą do najbardziej ewangelicznych w całych dziejach." Zostawmy także na marginesie dezawuowanie przeszłości w rodzaju: „Aby się odnowić, Kościół musi na nowo odnaleźć Ewangelię, czyli stać się bardziej *ewangelicznym*. W przeszłości zajmował się on głównie polityką i wojnami." Ale trzeba przeciwstawić się tym, którzy twierdzą, że obecnemu, wyraźnemu upadkowi praktyk religijnych, towarzyszy wzmacnianie się ducha ewangelicznego. Warto raczej zdać się na trzeźwą ocenę kard. Siriego, zamieszczoną w *Renovatio* z 1982 r. (str. 325), który stwierdza, że podczas Soboru niektórzy mieli „zamiar narzucić Kościołowi funkcjonowanie na modłę protestancką – tak, aby istniał on bez Tradycji i bez Prymatu Papieża. W związku z tym pierwszym celem wywołano wielkie zamieszanie; a w związku z drugim usiłowano posługiwać się argumentem kolegialności". Kardynał czyni rozróżnienie między Soborem, który był „wielką tamą przed siłami rozkładu", a „niepokojącymi wydarzeniami okresu posoborowego, kiedy to wytworzył się niedobry nawyk podstawiania pod sformułowania Soboru prywatnych poglądów".

Konieczność rozróżniania tych dwóch rzeczy jest motywem często powracającym w przemówieniach papieskich i w analizach uczonych, którzy starają się udowodnić ciągłość historyczną Kościoła i jego wewnętrzną jedność. Na ile taka argumentacja jest zasadna – próbowałem ustalić w niniejszej książce. Rozróżnienie to jest jednak odrzucane przez tych, których zwykło się posądzać o czarnowidztwo i o jednostronność ocen. Tymczasem nie są oni dotknięci tą rzekomą przypadłością. Co więcej, to właśnie oni uchwycają głębokie znaczenie obecnych zmian w Kościele. Sku-

piają się oni bowiem na tym, co stanowi ich istotę, i trafnie rozpoznają wyzierającego z nich *ducha sekularyzmu*; nie stanowi on zlepka różnych elementów, które można oceniać i wartościować pojedynczo, lecz zasadę, która jest *wyznacznikiem* i *spoiwem* umysłowości całej epoki (por. § 25).

Diagnoza stanu, w jakim znajduje się Kościół katolicki, postawiona przez prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego w trakcie homilii wygłoszonej 9 kwietnia 1974 r. w katedrze warszawskiej, nie ma charakteru analitycznego, lecz syntetyczny. Ks. prymas opisał Kościół posoborowy, „którego życie oddala się wyraźnie od Wydarzenia Kalwarii; który zmniejsza swoje wymagania i nie rozwiązuje już problemów zgodnie z wolą Boga, lecz zgodnie z naturalnymi możliwościami człowieka; w którym *Credo* staje się elastyczne, a moralność relatywistyczna; Kościół na papierze, a bez Tablic Dziesięciorga Przykazań; Kościół, który zamyka oczy na widok grzechu, a za wadę ma bycie tradycyjnym, zacofanym, nienowoczesnym".

Nawet kard. Ugo Poletti, Wikariusz papieski dla diecezji rzymskiej, który od początku sprzyjał reformie soborowej, a później dał się poznać jako jej apologetyk, był niedawno zmuszony uznać wymowę faktów; w *L'Osservatore Romano* z 7 października 1984 r. napisał on: „W latach posoborowych doszło w Kościele do czegoś, co jest być może nieuniknione po każdym znaczącym Soborze, a mianowicie do *dużego zamętu doktrynalnego i duszpasterskiego*, który Karlowi Rahnerowi, uczonemu będącemu poza wszelkim podejrzeniem, kazał mówić wręcz o *kryptoherezji*. Prawdą jest, że ów klimat powoduje wśród wiernych sporą dezorientację. Trzeba wyjść z tego impasu, a za wskazówkę może nam posłużyć zachęta św. Pawła, aby *„trwać przy prawdzie w miłości"* (Ef IV, 15)". Następnie, starając się uchwycić charakterystykę owej dekadencji doktrynalnej, kardynał upatruje jej przyczyn w zmianach dokonanych w eklezjologii – a chodzi o koncepcję, w której

Kościół jest pojmowany jako zbiór Kościołów lokalnych. Zaznaczmy, że takiemu pojmowaniu Kościoła sprzyjało nierozważne zwiększenie uprawnień biskupów diecezjalnych kosztem uprawnień Papieża. Jednocześnie trzeba podkreślić, że uwaga kardynała na temat przyczyn zamętu doktrynalnego nie wydaje się trafna. Otóż zamęt doktrynalny zawsze *poprzedzał* Sobory, które były zwoływane właśnie po to, by położyć mu kres (aczkolwiek nie zawsze z dobrym skutkiem – jak np. w Nicei). Po Soborze Trydenckim nastąpił długi okres doskonałej jasności w kwestiach doktrynalnych i konsekwentnego przeciwstawiania się błędom. Nie może być mowy o reformie w Kościele, jeżeli jej zarys jest mglisty. W przypadku Vaticanum II mamy do czynienia z ewenementem: nie zwalczył on zamętu, lecz sam go stworzył! Trudno w tym kontekście nie zauważyć, że ton nadała już sama mowa inauguracyjna (§ 40), w której zasada odrzucenia i potępienia błędów została zastąpiona zasadą dialogu nacechowanego zaufaniem.

Zachwyty, jakie rozległy się w związku z dwudziestą rocznicą Soboru, nagle przycichły, ale prawdziwym zimnym prysznicem okazała się wypowiedź kard. Ratzingera, prefekta Kongregacji Nauki Wiary, dla *L'Osservatore Romano* z 9 listopada 1984 r. (por. Józef kard. Ratzinger, Vittorio Messori, *Entretien sur la foi*, wydawn. Fayard, 1985 r.). Z oczu wielu ludzi, zwłaszcza trzeźwo myślących, zaczęły spadać łuski. I choć trzeba odróżniać poglądy Ratzingera, które przedstawia on (tak, jak w tym przypadku) jako osoba prywatna, od stanowiska, które prezentowałby, gdyby zabierał głos oficjalnie jako prefekt Kongregacji, jego słowa tak czy inaczej zdzierają zasłonę, która dotychczas spowijała prawdę: „Rezultaty, jakie obserwowaliśmy po Soborze, zdają się być bolesnym zaprzeczeniem oczekiwań wszystkich, w tym zwłaszcza Jana XXIII i Pawła VI. Wszyscy wyczekiwali bowiem odnowionej jedności katolików, tymczasem zaczęły się ujawniać rozdźwięki [...]. Postawa samokrytycyzmu przerodziła się w działania autodestruk-

cyjne (str. 30); [...] spodziewano się wielkiego skoku naprzód, a tymczasem byliśmy świadkami stopniowego procesu dekadencji. Nie brakowało w nim powoływania się na Sobór, a to groziło jego dyskredytacją (str. 31). *Bilans wydaje się zatem negatywny*. Przynajmniej dla mnie nie ulega wątpliwości, że dziesięć ostatnich lat, *to lata zdecydowanie niekorzystne dla Kościoła katolickiego* (str. 30). Sądzę, że nie należy obarczać Soboru odpowiedzialnością za ten rozwój sytuacji, przeczący zarówno literze dokumentów soborowych, jak i duchowi, który ożywiał Ojców Soboru. Jestem przekonany, że za *szkody*, jakie ponieśliśmy przez te dwadzieścia lat, nie wolno winić samego Soboru. Wynikły one raczej z uaktywnienia się w Kościele sił agresywnych i odśrodkowych." Kardynał wskazuje cztery przyczyny kryzysu: zagubienie wiary w Boga, wiary w Kościół, wiary w dogmat i wiary w Pismo Święte odczytywane przez Kościół. Na szczególne podkreślenie zasługuje uwaga Ratzingera na temat zmian w eklezjologii, w wyniku czego autorytet Następcy św. Piotra został osłabiony, gdyż zbyt wiele kompetencji przeniesiono na szczebel Konferencji Episkopatów; z drugiej strony ich zwiększone uprawnienia uszczuplają władzę pojedynczych biskupów. „Należy przywrócić biskupom pełny zakres osobistej odpowiedzialności", stwierdził kardynał (str. 67-68).

Jest rzeczą dość zastanawiającą, że to ubezwłasnowolnienie biskupów następuje w czasach, kiedy tak duży nacisk kładzie się na znaczenie Kościołów lokalnych. Paradoksalne jest również to, że podczas ceremonii z udziałem Papieża miejscowy biskup zajmuje dziś miejsce przed nuncjuszem papieskim – odwrotnie niż do tej pory. Tu zdanie prefekta Kongregacji Nauki Wiary w pełni pokrywa się z opinią wyrażoną przez kard. Polettiego, którą cytowaliśmy wcześniej.

Wreszcie na dowód braku jednomyślności Kościoła, gdy chodzi o rozumienie jego własnej tożsamości i natury, chcę powołać się na książkę poświęconą sytuacji Kościoła we Francji pod redak-

cją Gérarda Defois, sekretarza generalnego Konferencji Episkopatu Francji, pt. *„Sobór: dwadzieścia lat naszej historii"* (nakładem Desclée, 1982). Większość tekstów, które się tam znalazły, jest autorstwa kardynałów i biskupów. W jej pierwszej części rzeczywistość posoborowa jest opisywana w kontekście powrotu Kościoła do źródeł oraz jego odnowienia, tj. posadowienia na „autentycznych fundamentach". W tekście napisanym przez o. Congara powraca jego ulubiony motyw – potrzeba *„przeskoczenia* piętnastu wieków" – wzbogacony o postulat głębokich zmian (por. w § 53 i 54). Towarzyszy temu nieodłączne dyskredytowanie Kościoła historycznego (por. § 55). Powyższa teza wypływa z niezrozumienia prawidłowości, jakim podlega rozwój idei. W rezultacie jakaś idea zostaje utożsamiona z pewnym historycznym etapem jej ewolucji – np. z fazą przedkonstantyńską, kiedy katolicyzm koegzystował z pogaństwem. Tymczasem, jak niejednokrotnie podkreślałem, czym innym jest kształtowanie się danej zasady w czasie, a czym innym sama zasada, która – jeśli spojrzeć na nią z perspektywy historycznej – układa się w pewien ciąg „odsłon", lecz pomimo tego wpisania w historyczny kontekst, przekracza go. Ażeby wykazać, że w wiekach, które pragnie się jednym susem *przeskoczyć*, katolicyzm się mylił, należałoby udowodnić, że owe „odsłony" (konkretne zastosowania) urągały zasadzie, a nie były nią inspirowane; dowieść, że cały ten okres jest czasem straconym z punktu widzenia wartości chrześcijańskich – swoistym *vacuum*, niebytem. Ale w takim razie niewytłumaczalna byłaby historyczna ciągłość, jaką możemy tu z łatwością prześledzić.

Nie mogąc oprzeć pozytywnej oceny okresu posoborowego na danych statystycznych, wspomniana książka całkowicie je przemilcza[564] i szuka powodów do optymizmu w niezliczonych inicjaty-

[564] Ze spisu przeprowadzonego w 1980 r. wynika, że we Francji w ciągu 10 lat przybyło 3 mln mieszkańców. Otóż statystyki watykańskie, w których za katolików uważa się wszystkich ochrzczonych, pokazują, że liczba katolików we

wach – choćby okazały się one całkowicie chybione – traktując je jako przejawy witalności. Jest to semiotyka bazująca na tak typowym dla współczesnych czasów *mobilizmie* (§ 157-162), zgodnie z którym ważniejsze jest to, aby być „w ruchu", niż by coś konkretnego osiągnąć. Innymi słowy, istotniejsze jest szukanie niż znajdowanie, zaś wartość życia polega na samym życiu. Tak, jak bezpodstawnie przyjmuje się, że ruch posoborowy jest zgodny z *„naturalnym kierunkiem ewolucji historycznej"*, chciejstwo autorów pozwala im przedstawiać tragiczne przejawy wypłukiwania religii z jej najgłębszych wartości, a także oznaki rozpadu Kościoła, jako zjawiska „napawające optymizmem" (por. § 228). W ten sposób zamiast ciągłości historycznej, gdzie wspólnotą wierzących kieruje pragnienie coraz doskonalszego *realizowania wartości*, mamy *projekcję czysto ludzkiej nadziei*, którą usiłuje się przypisać natchnieniom Ducha Świętego – przy czym nie jest On już traktowany jako dusza Kościoła, lecz jako siła przewodząca całemu światu.

325. Kryzys Kościoła a kryzys współczesnego świata. – Porównanie schyłku starożytnego pogaństwa z obecnym schyłkiem Kościoła.

Kryzys współczesnego Kościoła uwidacznia się również w tym, że Kościołowi nie udało się uzyskać znaczącego wpływu na świat, a przecież był to jeden z celów, jaki przyświecał jego odnowie. Ogromny kontrast między uzyskanym rezultatem a założeniami Soboru jest oczywisty, i to w każdej dziedzinie.

Ogólny stan dzisiejszego świata przypomina schyłek cywilizacji starożytnej IV wieku po Chrystusie. Można wskazywać na liczne paralele: rozpad więzi społecznej, przesycenie erotyzmem, szał

Francji pozostaje bez zmian – a zatem ich odsetek zmalał. Z kolei wg Barreta (*Enciclopedia statistica mondiale*), gdzie nie uwzględnia się ochrzczonych, lecz wyłącznie praktykujących katolików, Francja liczy 3 mln ateistów, podczas gdy w 1970 r. było ich tam 2,5 mln, a w 1925 r. 130 tys. Równocześnie notuje się ekspansję Islamu, na który przechodzi coraz więcej katolików.

igrzysk, gigantyczny przerost administracji, systemowa grabież, rozwody i aborcje, sodomia, wyludnianie się obszarów wiejskich, proletaryzacja miast, wzrost przestępczości. W przesileniu, jakie nastąpiło w IV wieku, brakowało tylko zjawisk, które dzisiaj wynikają z bezwzględnej dominacji techniki. W obecnych czasach *technologia* wtłacza ludzi w sztuczny system, który stopniowo eliminuje wszelkie naturalne metody – od zapłodnienia aż po śmierć czy pogrzeb.

Jednak analogie między tymi dwoma epokami przejściowymi są uderzające, pomimo paru specyficznych elementów. Gdy schyłkowe pogaństwo starożytne broniło Ołtarza Wiktorii w Kurii Rzymskiej, podlegało zmianom podobnym do tych, jakie obecnie można zaobserwować w Kościele katolickim. Zagubieniu ulega to, co swoiste: katolicyzm zaczyna ginąć w uniwersalnej mieszance wyznań (teokrazja), które są uważane za równoprawne, i które w coraz większym stopniu utożsamiają się z cywilizacją. Zapowiedź zrównania statusu wszystkich religii można dostrzec w przemówieniu Pawła VI, które omówiliśmy w § 59. Religia katolicka nie jest czynnikiem dzielącym ludzi, gdyż zdaniem Papieża *różnicuje* ona, ale *nie przeciwstawia* – jak to jest w przypadku języków, obyczajów, ras.

Posoborowy ekumenizm (§ 252-260) ogranicza się do wartości przyziemnych, obecnych w tej czy innej formie we wszystkich kulturach i cywilizacjach. Nie można przypisać katolicyzmowi jakichś wybitnych cech, ponieważ także pozostałe religie – stosownie do kontekstu kulturowego i warunków, w jakich funkcjonują – odpowiadają na potrzeby religijne człowieka. Katolicyzm nie posiada niczego, co sprawiałoby, że można byłoby go wynosić nad inne religie: przynależy on do wspólnej z nimi kategorii, zaś jego odmienność wpisuje się w „zróżnicowanie podobne do tego, jakie niesie język, kultura, sztuka, wykonywany zawód" (Paweł VI - por. § 59).

Wydaje się, że jest to myślenie zbieżne z motywem przewodnim raportu napisanego przez poganina Symmacha dla chrześcijańskiego cesarza Walentyna II (*Relatio Symmachi*), którego tezy zostały odrzucone przez św. Ambrożego: „Słusznym jest uznawać tego, którego wszyscy czczą, za jedynego. Wszyscy patrzymy na te same gwiazdy, otacza nas ten sam wszechświat. Jakie ma znaczenie, kto w jaki sposób docieka prawdy? Do tak wielkiej tajemnicy nie może wieść jedna droga"[565]. Widzimy, jak prześwieca tu wspólne tło dawnego kryzysu pogaństwa oraz dzisiejszego kryzysu chrześcijaństwa: jest nim *sceptycyzm* (lub duch pyrronizmu) wzdragający się przed uznaniem jakichkolwiek pewników, a także jego owoc w postaci pluralizmu religii, z których żadna nie jest zdolna ogarnąć i przeniknąć tajemnic wszechświata.

Jeśli takie jest teoretyczne podłoże kryzysu, jego skutkiem musi być powszechny upadek obyczajów z całą, opisaną przez nas, fenomenologią, która jest wprawdzie zróżnicowana, ale zawsze wynika z założenia, że ludzkich działań nie należy mierzyć miarą prawa naturalnego i boskiego, lecz ich przydatnością dla ziemskiego życia; ostatecznym kryterium jest tu *de facto* zasada przyjemności. Jan Paweł II precyzyjnie zdefiniował obecną sytuację i jej przyczyny. „Ową sytuację – stwierdził – można skrótowo przedstawić na dwóch osiach. Są to: z jednej strony nieustanny i systematyczny atak na zasady moralne, a z drugiej strony taktyka mnożenia stanów i wzorów zepsucia." Przyczyna jest więc natury metafizycznej, bowiem z chwilą, gdy ulega przyćmieniu pojęcie Boga, bądź zostaje ono odrzucone, załamuje się cały system wartości. „Trzeba nam uznać w człowieku *byt*, w który wpisany jest wymóg dotyczący tego, *jak być* – w imię prawa, które przekracza

[565] „Aequum est, quidquid omnes colunt unum putari. Eadem scrutamur astra, idem nos mundus involvit. Quid interest, qua quisque prudentia verum inquirat? Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum." (za Pierrem de Labriolle, *Święty Ambroży*, Bloud & Cie, 1908).

ów byt, tj. prawa naturalnego, poświadczonego przez wewnętrzny głos sumienia" (*OR* z 29-30 listopada 1982).

Jak wykazaliśmy w § 172-177, moderniści uważają prawo naturalne za tabu; za coś, co opiera się na przesądach i wymaga absolutnego odrzucenia – co zresztą w dużej mierze się dokonało. Właśnie z tego negowania prawa naturalnego wywiedliśmy cały *łańcuch deprawacji* współczesnego społeczeństwa. W swoim przemówieniu Papież nawołuje, by na nowo sięgnąć do odwiecznego nauczania Kościoła, oraz podkreśla charakter *nieakcydentalny*, lecz wpisany w naturę ludzką, tegoż prawa. Następnie, wykraczając poza sferę filozofii naturalnej, przekonuje on, że odwoływanie się w prawie moralnym do Boga „nie wystarcza do ustalenia w sposób absolutny przedmiotu moralności", gdyż moralność filozoficzną dopełnia i udoskonala moralność teologiczna: „Należy stwierdzić, że tylko Jezus Chrystus, który objawił Ojca, jest pewnym – dlatego, że boskim – wzorcem moralności" (*OR* z 29-30 listopada 1982).

Jednym z najczęściej poruszanych przez Papieża zagadnień jest ludzka godność i prawa człowieka. Nie jest wszakże możliwe skuteczne ugruntowanie prawdy na ich temat nie ukazawszy, że te wartości są pochodną absolutnego charakteru ostatecznego przeznaczenia człowieka. Prawa są aspektem wtórnym, ściśle powiązanym z obowiązkami. Sam Mazzini napisał *„Obowiązki człowieka"*, a nie *„Prawa człowieka"*. Jednak współczesny świat odwrócił ową relację, czyniąc z praw [jednostki] wartość najwyższą i utrzymując, że obowiązki są służebne względem praw. Źle się dzieje, jeżeli – tak, jak to ma miejsce obecnie – niektóre prawdy są przepowiadane w oderwaniu od religii, gdyż pozbawione fundamentu, ulegają rozchwianiu; jednocześnie Kościół wyzbywa się swej pierwszorzędnej roli, jaką jest nauczanie *całej* prawdy moralnej (por. Manzoni, *Moralność katolicka*, op. cit., t. II, str. 577-578).

326. Utrata przez Kościół wpływów we współczesnym świecie.

Zagubienie tego, co w katolicyzmie specyficzne, osłabia oddziaływanie (przede wszystkim moralne) Kościoła na społeczeństwo, a zwłaszcza jego rolę jednoczącą i zbawczą. Jeśli chodzi o jedność, mówiliśmy już, że została ona nadszarpnięta z powodu odłączenia się Kościoła rumuńskiego, ruskiego i chińskiego. Tej jedności zagraża też preschizmatyczna sytuacja Kościoła w Holandii; do tego należy dodać niedawną schizmę w Nikaragui, gdzie tzw. Kościół ludowy, hołdujący teologii radykalnych przemian w wymiarze doczesnym, otwarcie wypowiedział posłuszeństwo Papieżowi[566].

Religijny autorytet Papieża, mający się rzekomo stale umacniać w dzisiejszym świecie – któremu to złudzeniu można ulec widząc niezwykłą ekspansję papieskiej dyplomacji – w rzeczywistości ustawicznie się obniża, i to nie tylko ze względu na postępujący proces sekularyzacji, lecz także z powodu słabości samej władzy papieskiej, która *samoogranicza* się już nie z powodów koniunkturalnych bądź ostrożnościowych, jak bywało dawniej, lecz systematycznie i „programowo". Najdobitniej przejawia się to – o czym była mowa w § 65, 66 i 71 – w samym Kościele, gdzie decyzje Stolicy Apostolskiej są lekceważone albo odrzucane przez wiernych i ignorowane przez episkopaty (§ 61-64).

Społeczeństwa, na które religia wywierała od wieków przemożny wpływ (co odzwierciedliło się m.in. w obyczajach i w prawie), zaczęły wyzbywać się jakichkolwiek chrześcijańskich

[566] Wielu księży zaangażowanych w działalność rewolucyjną oraz ministrów rządu marksistowskiego odmówiło Janowi Pawłowi II, kiedy ten zażądał od nich zrezygnowania z funkcji politycznych i powrotu do posługi duszpasterskiej. Znamienna jest wypowiedź o. d'Escoto, ministra spraw zagranicznych: „Nie pojawię się 5 marca w Managui na spotkaniu z Papieżem, gdyż udaję się w tym czasie na szczyt krajów niestowarzyszonych w New Delhi, który jest moim zdaniem dużo ważniejszy, niż przyjazd Papieża." (*Relazioni Internazionali*, 1983, str. 126).

znamion, przyjmując do systemów prawnych rozwody, aborcję (za wyjątkiem Portugalii i Irlandii), legalizując związki homoseksualne i kazirodcze, otwierając się na antykoncepcję poprzez „wychowanie seksualne" i rozmaite akcje przeprowadzane w szkołach[567], odrzucając zapisy sankcjonujące nierówności tam, gdzie jest to uzasadnione prawem naturalnym, wprowadzając świecki system oświaty, sekularyzując prasę i kalendarz[568], godząc się na wypieranie Kościoła nawet ze sfery dobroczynności, przyjmując jako zręby ustrojowe indyferentyzm religijny i ateizm, ograniczając publiczne formy religijności do *stricte* cywilnych ceremonii, w których udział biorą zarówno wierzący, jak i niewierzący[569].

Jeśli o mnie chodzi, nie przypisywałbym tego upadku religijności charakterowi Pawła VI, który zdaniem Jeana Guittona – świeckiego katolika, który przeprowadził szereg osobistych rozmów z tym Papieżem i niewątpliwie mógł do pewnego stopnia wniknąć w jego sposób myślenia – „cechował się mentalnością typu laickiego"[570]. W świetle katolickiej teodycei nie jest możliwe sprowadzanie przyczynowości podobnych fenomenów do poje-

---

[567] W *OR* z 17 lutego 1983 kard. Suenens ujawnił skandal związany z rozprowadzaniem we francuskich liceach z inicjatywy Ministerstwa Młodzieży i Sportu publikacji na temat seksu. Są tam dokładnie opisane metody antykoncepcyjne; w gruncie rzeczy stanowi ona oficjalną zachętę do rozwiązłości poprzez wyzbycie się wszelkich hamulców moralnych. Kardynał ubolewa nad brakiem zdecydowanej reakcji na to deprawowanie młodzieży. Jednak przyczyny owej znieczulicy są rozległe, i również Kościół nie jest tutaj bez winy.

[568] Trudno nie zauważyć stopniowego zastępowania świąt kościelnych świętami wybitnie cywilnymi, np.: dzień Matki, dzień chorego, dzień środków społecznego przekazu, dzień Pokoju itp.

[569] Można to zaobserwować również przy okazji nabożeństw w „kaplicach papieskich", odkąd wśród ambasadorów akredytowanych przy Stolicy Apostolskiej zaczęli pojawiać się niekatolicy, a nawet niechrześcijanie.

[570] *„Paul VI secret"* (*Tajemniczy Paweł VI*), Paryż 1979, str. 17: „Przy bliższym poznaniu sprawiał wrażenie nie osoby duchownej, lecz osoby świeckiej, która nagle została wyniesiona do godności Papieża."

dynczego człowieka. Ale ktoś, kto potrafi wystrzegać się pułapki uznawania za prawdę wyłącznie tego, co jest bliskie jego sercu, nie zaprzeczy, że upadek religii i przejście od cywilizacji, która do niedawna wciąż jeszcze była cywilizacją skierowaną ku Bogu, do cywilizacji czysto ludzkiej, uwidoczniły się pod koniec pontyfikatu Pawła VI. Kryzys został zresztą przez niego samego dostrzeżony, zarówno w publicznych wystąpieniach (por. § 7), jak i w prywatnych rozmowach z J. Guittonem. Papież mówił o tym Akademikowi „z przerażeniem" (*op. cit.*, str. 149); podzielił się przy tym smutną refleksją, że „w obrębie katolicyzmu myślenie typu niekatolickiego zdaje się niekiedy brać górę; co więcej, w niedługiej przyszłości to niekatolickie myślenie w ramach katolicyzmu może stać się jeszcze bardziej obecne" (*op. cit.*, str. 168). Ale nawet gdyby tak było, owa przybierająca na sile heterodoksja nigdy nie może zostać *utożsamiona* z myślą Kościoła.

327. Osłabienie faktycznych wpływów Kościoła w relacjach międzynarodowych.

Mam tu na myśli działania, które doprowadzają do konkretnych rezultatów, czyli odciskają rzeczywiste piętno na porządku międzynarodowym. Dawniej były one niebagatelne, choć bywały kwestionowane zarówno na płaszczyźnie teoretycznej, jak i praktycznej, a niekiedy napotykały na zdecydowany opór z powodu tej czy innej racji stanu. Nie zamierzam negować – właśnie w kontekście światowego oddziaływania – doniosłości sprawowanego przez Kościół Urzędu Nauczycielskiego. Wartości jednak istnieją i trwają niezależnie od ich akceptacji przez jednostki i społeczeństwa. Bywa, że wciąż respektowany jest tradycyjny system wartości, choć jednocześnie wielu wskazuje na jego anachroniczność i twierdzi, że jest on w istocie martwy. Tu właśnie widzimy brak skuteczności najwyższego Urzędu Nauczycielskiego, jeśli chodzi o docieranie do współczesnego świata. Nie chcę opisywać po raz kolejny stopniowego odcho-

dzenia mas od moralności chrześcijańskiej. Powołam się tylko na jaskrawy przykład włoskiego referendum z 1981 r., kiedy to w Rzymie, będącym wszak starodawną Stolicą Piotrową i symbolem chrześcijaństwa, zaledwie 22% biorących udział w głosowaniu opowiedziało się przeciwko aborcji. W niektórych krajach atmosfera wytworzona przez prawo promujące laickość skłania młodych ludzi to tego, by żądać od księdza ich formalnego wykreślenia z ksiąg chrzcielnych[571]. Nie będę też szerzej omawiał systematycznego gwałcenia praw osoby w takich krajach, jak Chiny czy Indie, gdzie totalitarne reżymy w bezlitosny sposób realizują swą politykę regulacji urodzin. Jednocześnie te reżymy stroją się w piórka demokracji i utrzymują, że działają w imię pomyślności narodu. Ogólnie rzecz biorąc koncepcja *Państwa – Absolutnego Suwerena* jest dogmatem współczesnej myśli politycznej. Właśnie jego dotyczy punkt 39 „Syllabusa", gdzie potępione zostało twierdzenie, jakoby *Państwo było źródłem wszelkich praw i posiadało niczym nieograniczone uprawnienia*"[572]. Tymczasem obecnie zasada absolutyzmu bezwzględnie obowiązuje, co wynika chociażby ze statusu takiej organizacji, jak ONZ. Mimo to Zgromadzenie ONZ, stojące na straży *ideologii humanitarnej* przyświecającej dzisiejszej etnarchii, jest zupełnie nieskuteczne, ponieważ stosunki między państwami członkowskimi nadal zależą od faktycznego układu sił. Jakiekolwiek sankcje nakładane na poszczególne państwa nie są egzekwowane, zaś Rada Bezpieczeństwa, będąca jedynym organem, w którym rządzi polityczny realizm, kieruje się czystym makiawelizmem.

O utracie autorytetu przez Papieża świadczą fakty. Jego konsekwentne nawoływanie do pokoju i do przestrzegania praw człowieka trafia jakby w próżnię. Nie udało mu się spełnić roli mediatora między zwaśnionymi krajami i odwieść je od stosowania

---

[571] *Esprit et Vie*, 1982, str. 615.

[572] „Reipublicæ status, utpote omnium iurium origo et fons, iure quodam pollet nullis circumscripto limitibus", Denzinger, 1739.

siły militarnej, zarówno kiedy był gotów się udać do Wielkiej Brytanii i do Argentyny, jak i wówczas, gdy przybył tam z zaplanowaną wizytą. W ten sposób sam wytrącił ze swych rąk argument, że wizyta posłańca pokoju jest niemożliwa do pogodzenia ze stanem wojny, utrzymującym się między odwiedzanymi krajami.

Podczas podróży Jana Pawła II do Ameryki Środkowej (marzec 1983) doszło do największego upokorzenia, jakiego doznało papiestwo w XX stuleciu. W tym samym dniu, w którym Papież przybył na ten kontynent ze swoim orędziem pokoju, rząd w Gwatemali kazał rozstrzelać pięciu członków opozycji, ignorując ponawiane wielokrotnie prośby i apele Ojca Świętego. Goszczący Papieża prezydent kraju, gen. Rios Montt, jest katolikiem renegatem, który przeszedł do sekty protestanckiej. W stolicy Hondurasu Belize, zamieszkałej głównie przez czarnoskórych protestantów, Papież poruszył problem nowego zjawiska, jakim jest odwrót od religii katolickiej: jest ona od pewnego czasu w defensywie z powodu „nieuczciwego i niegodnego", jak wyraził się Jan Paweł II, prozelityzmu sekt (*Relazioni Internazionali*, 1983, str. 354). Ale największą zniewagą dla Najwyższego Urzędu były zajścia w Nikaragui, gdzie otwarcie sprzeciwili się Ojcu Świętemu księża i świeccy z tzw. „Kościoła ludowego". Mimo ich potępienia przez Rzym, katolicy ci zostali bardzo życzliwie potraktowani przez *L'Osservatore Romano* z 2 marca 1982. Według organu prasowego Watykanu są to „chrześcijanie, którzy opowiadają się za rewolucją rozumianą jako konkretny sposób realizowania wartości moralnych, o których mówi Ewangelia". Tymczasem Msza św. odprawiana na głównym placu stolicy przemieniła się w demonstrację antypapieską, podczas której wznoszono bezbożne okrzyki i rewolucyjne hasła, tak iż nie pozwolono dojść Papieżowi do głosu. *L'Osservatore Romano* z 6 marca napisał o „profanacji Mszy", zaś Sekretarz Episkopatu Ameryki Środkowej wydał oświadczenie, w którym „zdecydowanie potępił niesłychaną agresję i haniebną

zniewagę, jakiej dopuszczono się wobec Ojca Świętego" (*OR* z 7-8 marca 1983). Na marginesie warto dodać, że zarówno prośba władz Salwadoru, by Papież interweniował w celu zaprzestania działań zbrojnych przeciwko partyzantce, jak i prośba władz Nikaragui, by nakłonił on Stany Zjednoczone do dialogu, zostały odrzucone dlatego, że – jak oświadczył rzecznik prasowy Jana Pawła II – jego podróż miała charakter „wybitnie religijny".

Jakże boleśnie i sromotnie zostały obnażone podczas tej podróży apostolskiej Papieża Wojtyły wewnętrzne rozdarcia w Kościele, jego cofanie się przed naporem protestanckiego prozelityzmu, a nade wszystko fiasko polityczne i moralne religii w tych krajach o tradycjach katolickich. Można argumentować, że pewne nastroje społeczne zostały spotęgowane przez efekt masy. Ale któż rozsądny nie wie, jak płytkie i zmienne mogą być impulsy, które są w stanie nieomal w jednej chwili zelektryzować tę „bezkształtną masę", jaką jest tłum, i jak mało miarodajne są owe porywy – jak nieadekwatne do tego, co istotnie może się kryć na dnie ludzkich serc i umysłów?

328. „Chrześcijaństwo wtórne" prowadzi Kościół na manowce. – Encyklika „Populorum progressio".

Obecną zapaść katolicyzmu przypisywaliśmy także temu, że traci on z pola widzenia swój pierwszy i nadrzędny cel, aby bez reszty poświęcić się dążeniom przyziemnym (§ 220 i 221). Prawdą jest, że religia skłania do tego, by się doskonalić – również w wymiarze doczesnym. Był to jeden z istotnych punktów myśli filozoficznej Campanelli i Giobertiego. Ale nie może ona, nie wyrzekając się swej istoty, uznawać tego doskonalenia się za cel samoistny, pierwszorzędny, a nawet za cel równorzędny względem celu nadprzyrodzonego. Za dążeniem do takiej zmiany stoi cała filozofia wartości doczesnych, o której pisałem w § 205-210. Kościół walnie przyczynił się do rozkwitu cywilizacji europejskiej –

był to naturalny, ale tym niemniej *uboczny* skutek religii. Uruchomił on też potencjał całej ludzkości, co miało pozytywny wpływ na rozwój cywilizacji. Ale od Soboru Watykańskiego II Kościół postanowił już bezpośrednio włączyć się w ulepszanie świata – a więc doczesności – usiłując wpisać postęp cywilizacyjny w cele Ewangelii. Doktryna ta została wyłożona w encyklice *Populorum progressio*, która zdaje się być rozwinięciem encykliki *Rerum Novarum*. Jednak o ile ta koncentrowała się na kwestii harmonijnego współistnienia ubogich i zamożnych klas w obrębie społeczeństwa, encyklika Pawła VI poszła dalej, ukazując sposób osiągania harmonii między biednymi i bogatymi *krajami*, skoro współzależności między ludami całej ziemi stały się dużo bardziej odczuwalne, zaś ubogie są dziś nie poszczególne jednostki czy klasy, lecz całe narody, które oczekują pomocy ze strony krajów bogatych. Również Jan Paweł II podkreślił w swoim przemówieniu skierowanym do przedstawicieli Międzynarodowego Biura Pracy, że problematyka społeczna, za którą ta instytucja odpowiada, łączy się bezpośrednio z kwestią *światowego dobra wspólnego* (*OR* z 16 czerwca 1982 r.).

Trudno nie zauważyć, że w encyklice *Populorum progressio* nastąpiło przesunięcie całego myślenia z porządku dobroczynności – a więc sfery *powinności moralnej* – do porządku sprawiedliwości, który implikuje *prawa*, a więc stwarza też podstawy do roszczeń. W ramach systemu katolickiego taka zmiana może być uzasadniona, gdyż jak już wcześniej zauważyłem, okoliczności historyczne mogą wpływać nie tylko na kwestię skali i ciężaru gatunkowego, lecz również na typ postaw moralnych, sprawiając, że coś, co wcześniej uchodziło za błahe przewinienie, może stać się ciężkim wykroczeniem, zaś dobrowolny akt filantropii może stać się aktem obowiązkowym, egzekwowanym przez prawo. Pozwolę sobie tutaj abstrahować od konkretnych propozycji, jakie znalazły się w encyklice (jak np. utworzenie specjalnego światowego fundu-

szu, który miałby się zajmować organizowaniem pomocy dla krajów ubogich); propozycji, na których liczni socjologowie i ekonomiści nie zostawili suchej nitki, przyjmując być może nazbyt jednostronny punkt widzenia.

Szczególnego podkreślenia wymaga natomiast zmiana perspektywy, która odwraca *teleologię*: otóż postęp techniczny i cywilizacyjny zaczyna być uważany jeśli nie za cel, to na pewno za warunek albo etap wstępny, który musi poprzedzać pracę nad stroną duchową, czyli również religijną misję Kościoła (zgodnie z doktryną o. Montuclarda - por. § 117). Nie sposób zaprzeczyć, że ogólną tendencją rozwojową jest „integralny wzrost" oraz humanizm poszukujący swoistej syntezy z wizją chrześcijańską, czyli zmierzający ku jakiemuś *humanizmowi transcendentnemu*. Jednak niejasne pozostaje, jak jeden ideał człowieka, rozwijającego się „na sposób ludzki", ma się do drugiego ideału, czyli do człowieka „nadnaturalnego".

Paweł VI pragnąłby takiego świata, w którym przypowieść o Łazarzu i o bogaczu zostałaby poprawiona, tzn. „gdzie wolność nie byłaby pusto brzmiącym hasłem, zaś biedny Łazarz mógłby zasiąść do jedego stołu wraz z bogaczem" (art. 47). W ten sposób sens przypowieści uległ wypaczeniu. W Ewangelii czytamy, że bogacz „za życia otrzymał swoje dobra", i dlatego po śmierci „cierpi męki"; Łazarz – przeciwnie, „zaznał niedoli, teraz zaś doznaje pociechy" (por. Łk XVI, 25). Pragnienie, by Łazarz zażywał tych samych dóbr, co bogacz, oznacza utożsamienie dóbr ziemskich ze szczęściem niebieskim, kreślenie wizji, w której korzystanie z doczesnych dóbr jest w jakiś sposób powiązane z radością obcowania z Bogiem.

Jeśli przysłuchamy się Kazaniu na Górze, łatwo uchwycimy korelację, ale też antynomię między płaczem a pocieszeniem, między pragnieniem sprawiedliwości a jego zaspokojeniem[573]. A prze-

[573] Wszelako obecnie dąży się do usunięcia tej antynomii.

cież nie można powiedzieć, że płacz jest początkiem pocieszenia (dopiero gdy przychodzi pocieszenie, płacz ustaje), albo że odczuwanie pragnienia jest początkiem jego ugaszenia. Formułą chrześcijańską jest *„aut aut"*, a nie *„et et"* (i jedno, i drugie). Co prawda czasami *i jedno, i drugie* może mieć swoje uzasadnienie, ale nie z tego samego tytułu, ponieważ rzeczy ziemskich wolno pragnąć tylko warunkowo i traktując je jako *środki*, natomiast dóbr niebieskich trzeba chcieć w sposób absolutny, widząc w nich *cel ostateczny* wszystkich celów pośrednich.

Główną myśl encykliki Pawła VI dobrze scharakteryzował o. Lebret, który był jej autorem[574]: rola Kościoła w przekształcaniu świata nie jest ani pomocnicza, ani drugorzędna, lecz jest ona czymś zgoła *zasadniczym dla głoszenia Ewangelii* – a jest to (jak stwierdzono na Synodzie Biskupów w 1972 roku) „misja Kościoła mająca na celu *odkupienie* ludzkości i *wyzwolenie* jej z wszelkiego ucisku". Dualizm: *odkupienie i wyzwolenie* jest sofizmatem, fałszywą koniunkcją – wszak odkupienie i wyzwolenie to nie są dwie różne rzeczy, lecz jedna i ta sama, gdyż *odkupienie* oznacza *wyzwolenie*, ale wyzwolenie w Chrystusie, wyzwolenie duchowe, eschatologiczne.

329. Przyćmienie eschatologii. – Ekumenia humanitarna.

Fakt wpisania cywilizacji ziemskiej w Ewangelię powoduje przesłonięcie pozaziemskich celów religii. Sprawiedliwość powinna polegać przede wszystkim na tym, że człowiek cały zwraca się ku Bogu[575]. Tymczasem forsowana dziś koncepcja sprawiedliwości zwraca człowieka ku drugiemu człowiekowi, moralność religijna

[574] Zob. Vincent Cosmao, *Changer le monde*, Paryż 1981. O. Lebret jest dyrektorem Centrum swojego imienia (*Centre Lebret*).

[575] Koh, XII, 13: „Boga się bój i przykazań Jego przestrzegaj, bo cały w tym człowiek."

zamienia się stopniowo w moralność humanitarną, zaś królestwo Boga jest redukowane do królestwa człowieka. Stąd coraz wyraźniejsza zbieżność między działaniami budowniczych cywilizacji, którzy organizują życie tak, by nie było w nim jakichkolwiek odniesień do spraw boskich, a działaniem współczesnego Kościoła, któremu nie wystarczają już wartości chrześcijańskie, lecz nieustannie poszukuje on – jak stale ostatnio słyszymy – wartości *ludzkich i chrześcijańskich*. Innymi słowy uniwersalny synkretyzm religijny zostaje wpisany w synkretyzm humanitarny, który jest osią współczesnego świata, a zasady i poglądy typowe dla myślenia katolickiego są „chowane pod sukno", przemilczane, tak by eksponować wyłącznie to, co wspólne wszystkim światopoglądom, a w ten sposób wszystko zrównywać, opierając ideał humanitarny na czystej naturze i na względach ludzkich. Nie istnieje dziś w świecie ani jeden kraj, którego Konstytucja bazowałaby na religii chrześcijańskiej. Eschatologiczna perspektywa katolicyzmu jest usuwana, przeto i z nauczania katolickiego znika chociażby teologiczny problem predestynacji. Wszystko, co uznawane za ważne, interesujące i dopuszczalne w powszechnym dyskursie, pochodzi z tego świata. W tym też kontekście poświęca się Kościół służbie człowiekowi, i z tego tytułu jest on akceptowany, chwalony, życzliwie traktowany[576]. A przecież istnieje wciąż antagonizm (*aut aut*), przeciwstawiający Kościół większej części ludzkości, której przyświecają idee marksizmu lub która jest poddana komunistycznym reżymom. Ze zdumieniem zauważamy, że ten antagonizm dużo wyraźniej postrzega owa większość, aniżeli sam Kościół, który usiłuje go bagatelizować. Tzw. humanizm laicki zdaje się rozpoznawać w

[576] W przemówieniu skierowanym do rybaków z Fleetrock Papież powiedział: „Mężczyźni i kobiety przychodzą na świat, by swoją pracą przyczyniać się do tworzenia ogólnoludzkiej wspólnoty, i by dzięki temu osiągnąć pełny wymiar człowieczeństwa – a polega on na uczestnictwie w Dziele Stworzenia oraz na budowaniu wraz z Bogiem Jego Królestwa."

ideale Kościoła swój własny ideał i poniekąd przyswajać go – jak gdyby zachodziła analogia między niebem a ziemią, i jak gdyby tak radykalna zmiana faktycznie występowała w chrześcijaństwie; tymczasem jest ona niemożliwa (por. § 53).

By nie oddalać się od metody, którą obraliśmy na samym początku, ukażemy to *fałszywe utożsamienie* na przykładzie wypowiedzi prezydenta Włoch Sandro Pertiniego, zamieszczonej w *L'Osservatore Romano* z 27 lutego 1983 r.:

> „Jestem głęboko przekonany, że prawdziwy postęp przyniesie naszemu krajowi nie antagonizm między religiami, lecz ich zdolność do wzajemnego zrozumienia i szacunku. Europa i Włochy wyrastają ze wspólnego wysiłku katolików i laików, a ponadto z całej kulturalnej tradycji chrześcijaństwa oraz z wartości świeckich, polegających na afirmacji różnic, na wzajemnym szacunku i na tolerancji, które są przecież nieobce również chrześcijaństwu. Nie czas więc się spierać, gdyż wybiła godzina wzajemnego zbliżenia oraz połączenia wysiłków na rzecz pomyślności wszystkich ludzi: z tego punktu widzenia chrześcijanom i niewierzącym jest jak najbardziej po drodze."

Pozostawmy na boku słabość analizy historycznej, a zwłaszcza przyjęcie osobliwego założenia, że wartości laickie kształtowały umysły również w czasach, w których nie istniały (są one wszak wytworem ery współczesnej). Nakreślona przez prezydenta Włoch perspektywa nosi wszelkie cechy *humanitarnego synkretyzmu* i odpowiada dokładnie ideałowi ruchu *Communione e liberazione*, sformułowanemu podczas „Wiecu w Rimini" w 1983 roku. W przesłaniu skierowanym do prezydenta Pertiniego zapewniono go o wysiłkach „na rzecz budowania społeczeństwa, które umieści człowieka w centrum, aby w imię praw ludzkich i w imię pokoju umożliwić dialog między różnymi kulturami i tożsamościami" (*OR*

z 31 sierpnia 1983 r.). Jednak wzajemne *rozumienie* i *zbliżanie się* zakłada istnienie jakiegoś wspólnego zrębu wartości. Otóż jest nim *człowiek jako taki* – racja bytu świata. Nie jest nim już oferowany przez religię wymiar transcendentny. Ideał humanitarny za nic ma sprawy wiary, ponieważ dąży on do *królowania człowieka*, co według Augusta Comte'a ma być ostatnim stadium dojrzewania ludzkości (przy czym przewrotnie nazywa się je „erą Ducha Świętego", który jest jakoby immanentnie obecny w świecie).

Ale prezydent Pertini przeszedł samego siebie w przemówieniu wygłoszonym podczas wizyty Papieża na Kwirynale dnia 2 czerwca 1984 r. Zaznaczył wówczas, jak niewiele religie mogą wnieść w rozwój ludzkości. Są to „możliwe formy ducha humanitarnego", który rozwija się niezależnie od nich. Prezydent Włoch dał wyraz swemu przekonaniu, że *nie są one w stanie przeszkodzić* wspólnocie życia między ludźmi, ale też nie uważa ich za czynnik szczególnie sprzyjający budowaniu tej wspólnoty. „Ani wyznania religijne – stwierdził – ani opcje filozoficzne, ani te czy inne preferencje polityczne nie mogą być przeszkodą na drodze do wzajemnego zrozumienia" (*OR* z 4 czerwca 1984 r.). Ustosunkowując się do tej wypowiedzi Papież podchwycił wątek ekumenii humanitarnej i mówił o narodzie włoskim, łącząc narodowy charakter Włochów z duchem humanizmu. To właśnie jemu, a nie inspiracji religijnej, przypisał on dzieła św. Kamila de Lellis czy św. Józefa Cottolengo. Tymczasem podobieństwa, jakie można stwierdzić między działaniami płynącymi z wiary a tymi, które wynikają z motywacji świeckich, są – by posłużyć się określeniem scholastyków – podobieństwami materialnymi (zewnętrznymi), a nie merytorycznymi, jako że nie dotyczą one istoty rzeczy, która w obu przypadkach jest zasadniczo różna. Z katolickiego punktu widzenia uniwersalna jedność jest możliwa do pogodzenia z różnorodnością, pod warunkiem, że przy całej tej różnorodności zawsze będzie uznawany wspólny cel transcendentny, który jest autentycznym

nie, ciągłe dyskutowanie i kwestionowanie wszystkiego przez wszystkich, inflacja kongresów, sympozjów, wizyt studialnych, grup refleksji. Tak wygląda praktyczna strona *pyrronizmu* i *mobilizmu*, które głęboko zapadły w mentalność ludzi. Ale jest to „fenomen" bez „noumenu", zgodnie z prawem, które wcześniej sygnalizowałem: im bardziej różne rzeczy przestają istnieć w świecie realnym, w tym większym stopniu są one obecne w sferze werbalnej. Mówienie – będące w zasadzie „fenomenem", przejawem bytu – staje się rzeczą osobną, namiastką bytu. Np. kiedy podupada życie zakonne, mnożą się dzieła poświęcone odnowie monastycznej, odkrywaniu wartości monastycznych itd., a wszystko tu jest *problemem* i okazją do tego, by dać upust słowotokowi. Z kolei odkąd zaczęła zamierać adoracja Eucharystii, Najświętszy Sakrament znalazł się „na porządku dziennym" dyskusji i sympozjów. Tyle książek i opracowań na ten temat nie pojawiało się nigdy w czasach, gdy Eucharystia była otaczana autentyczną czcią. Obecnie jest ona rozpatrywana pod każdym możliwym kątem, w powiązaniu z turystyką, sportem, teatrem... Wychodzi się bowiem z założenia, że wszystko zawiera się we wszystkim. Ta inflacja słów nie jest przejawem witalności, lecz wycieńczenia: kiedy bowiem jakaś rzecz jest żywa, nie potrzebuje być rozstrząsana jako problem, aby „ożyć" przynajmniej w dyskursie.

Owo przeniesienie ze sfery realnej do sfery werbalnej stanie się być może bardziej zrozumiałe, gdy zastanowimy się głębiej nad tajemniczą cechą ludzkiego umysłu, która polega na tym, że jest on w stanie *rozpoznawać* lub *zapoznawać* coś, co jawi się jego „oczom" – a więc brać pod uwagę jakąś rzecz i wierzyć w nią, lub przeciwnie, nie przyjmować jej wcale do wiadomości, jak gdyby nie istniała. O tej szczególnej właściwości umysłu mówi w wielu

miejscach Biblia – m.in. święty Łukasz w swojej Ewangelii: „(...) aby patrząc nie widzieli i słuchając nie rozumieli"[578] (VIII, 10).

W tej zdolności do jasnego widzenia jakiegoś wycinka rzeczywistości, a jednocześnie do zapominania o innej jej części, w zasadzie także znanej, można widzieć czynnik decydujący w dużej mierze o tym, jak kręcą się tryby historii. Ujawnia się tutaj coś z *ducha świata*. Przy czym nie mam na myśli celowego zapominania, które nie dotyczy mechanizmów pamięci, lecz jest wybiórczym przywoływaniem tych czy innych rzeczy. Mam raczej na myśli takie zapominanie, które nie usuwa z naszej świadomości owych zapoznawanych faktów, lecz sprawia, że nie zwracamy na nie uwagi, nie wierzymy w nie, lub – by posłużyć się formułą Leibniza – „postrzegamy je, ale ich nie dostrzegamy".

Ogólne „nastawienie" ducha świata jest zdeterminowane tego typu zapomnieniami. Na równi z porywami namiętności i z rozmyślnymi aktami woli stanowią one *motor historii*. Ludzki umysł nie jest zdolny pomieścić zbyt wielu wartości naraz; to dzięki zapominaniu ze starego odradza się stale nowy świat. Historia, która w zasadzie żywi się wspomnieniami, bez ustanku – niczym Danaida wodę – wlewa kolejne wydarzenia do wazy, która jednak nigdy się nie napełnia: zdarzenia wciąż jakby wyciekają z nieszczelnego naczynia pamięci. Każdorazowy stan świata można określić jako pewną kombinację pamięci i niepamięci. „Okres stu lat – napisał Virgilio Malvezzi[579] – wyznacza szerokość koryta rzeki zapomnienia. Ludzie, którzy przekonali się na własnej skórze, że bunty są daremne, związane z niebezpieczeństwami, i że powodują one ogromne szkody, już umarli. Nie widzi się spalonych wsi i lasów, wyjałowionej ziemi, zburzonych i wyludnionych miast. Nie wierzy się w groźbę spustoszenia, a nawet jeśli się w nią wierzy, nie przy-

[578] „Ut videntes non videant et audientes non intelligant."
[579] V. Malvezzi, *Politici e moralisti del Seicento*, Bari 1930, str. 233.

wiązuje się do niej wagi, gdyż wie się, że szkody są naprawialne, albowiem widzi się, że zostały naprawione." Dzięki swojej pamięci każde pokolenie mogłoby odtworzyć, niejako „zrekapitulować" świat; ale z powodu zapomnienia urządza świat od nowa. Dlatego kolejne wieki zaznają wciąż tych samych niedoli, które zaleczyło, jak napisał Francesco Chiesa w *Martire*, „pobożne zapomnienie dziatek". Po wojnach perskich Grecy pozostawili wypalone przez pożary świątynie, aby upamiętnić okrucieństwa, jakich doznał ich kraj z rąk barbarzyńców. Po zakończeniu II wojny światowej Amerykanie proponowali, by nie odbudowywać zbombardowanych miast Trzeciej Rzeszy, ażeby w narodzie niemieckim nie zaginęła pamięć o winie i o nieszczęściu, jakie ściąga na siebie winowajca. Jednak walka z niepamięcią jest z góry skazana na przegraną, ponieważ zapomnienie jest prawem historii. To ono poniekąd tworzy historię, która polega na przemienności życia i śmierci, znikania i pojawiania się. Zresztą zapomnienie jest w jakimś sensie korzystne z punktu widzenia życia następnych pokoleń – dlatego zostało zinstytucjonalizowane przez prawo w formie *przedawnienia*, *prekluzji* czy *zasiedzenia*. Można przy tej okazji wspomnieć o przebaczeniu, które jest inaczej „puszczeniem w niepamięć", i dokonuje się na zasadzie aktu woli. Nie może ono skasować faktu, który miał miejsce, lecz wymazuje go z pamięci tego, który przebacza.

Zapomnienie jest czymś, co ma niebagatelny udział w dziejach narodów, a nawet w historii Kościoła. „Potępienie pamięci" (*damnatio memoriæ*) jest stosowane przez wszystkie reżymy powstające na gruzach poprzednich reżymów. My jednak powinniśmy powiedzieć nieco więcej o zapomnieniu jako o zjawisku, które jest szczególnie charakterystyczne dla współczesnego Kościoła. Jak wynika z niniejszej książki, której celem było prześledzenie zmian, jakie dokonały się w XX-wiecznym katolicyzmie, za każdą zmianą stoi jakieś zapomnienie („niebaczenie", jak powiedziałby św. Augustyn). Nowości wprowadzone przez Sobór Watykański II można

opisać jako uwydatnianie pewnych elementów doktryny katolickiej, z równoczesnym spychaniem w cień innych jej elementów. Dogmat o predestynacji popadł w zapomnienie, ponieważ został „przykryty" dogmatem o powszechnym powołaniu do zbawienia. Prawda o piekle została przysłonięta prawdą o Bożym miłosierdziu. Dogmat o prawdziwej obecności Chrystusa w Eucharystii o mały włos nie zostałby zapomniany wskutek akcentowania duchowej obecności Chrystusa pośród zgromadzenia wiernych. Nakaz absolutnego posłuszeństwa Bożemu prawu „skrył się" za zasadą osobowego doskonalenia (które jest wszak możliwe głównie dzięki posłuszeństwu). Prawda o eschatologicznym celu rodzaju ludzkiego jest zapominana z powodu nadania najwyższego priorytetu doczesnym powinnościom człowieka. Dogmat o nieomylności Papieża jest niweczony przez zasadę kolegialności. Prawdę o niezmienności prawa moralnego rozmywa się przez akcentowanie uwarunkowań historycznych, które wpływają na sposób stosowania zasad moralnych. Dogmat o kapłaństwie sakramentalnym jest przykrywany prawdą o powszechnym kapłaństwie wiernych, zaś prawda o tym, że Kościół stoi na straży Bożych dogmatów, ustępuje przed zasadą poszukiwania prawdy na drodze dialogu.

Vaticanum II jawi się więc jako czynnik sprawczy kompleksowych przeobrażeń w Kościele, przejawiających się zarówno na płaszczyźnie doktrynalnej, jak i na płaszczyźnie praktycznej. Ale fakt pojawienia się tylu nowości jest mniej znaczący niż opisane wyżej zjawisko zapominania. Prawdziwa odnowa Kościoła będzie więc wymagała *przywrócenia pamięci* – oczywiście mając zawsze na uwadze różnicę między tą zasadniczą pamięcią, która jest nierozerwalnie związana z istotą Kościoła, a pamiętaniem o historycznych etapach, na których wierny swemu posłannictwu Kościół starał się w ten czy inny sposób wcielać w życie ponadczasowe zasady.

331. O zapominaniu we współczesnym Kościele. – Kilka faktów.

Gdybyśmy pokusili się o zestawienie faktów i zjawisk związanych z *zapominaniem* we współczesnym Kościele (a trzeba zaznaczyć, że wiele spośród nich usiłuje się dziś traktować jako pewne *korekty* dawnych poglądów, na których swoje piętno odcisnęły jakoby emocje i uprzedzenia), okazałoby się, że jest ich sporo, i że nierzadko są to fakty wielce symptomatyczne. Trudno w tym kontekście nie wspomnieć o ogólnym zjawisku zapominania o przemocy stosowanej wobec Kościoła: w XIX wieku przez państwa liberalne, a w wieku XX przez reżymy totalitarne. Zjawisko to wynika niewątpliwie z pewnej nonszalancji oraz z tendencji do unikania zadrażnień. Dobrą ilustracją takiego podejścia może być przesłanie Jana XXIII do prezydenta Fanfaniego z okazji stulecia Zjednoczenia Włoch. W owym dokumencie Papież zaprzeczył, jakoby w czasach walk o Zjednoczenie („Risorgimento") istniał konflikt między narodem włoskim a papiestwem. Zaznaczył, że ten rzekomy konflikt był wytworem „wybujałej wyobraźni niektórych pisarzy". Posunął się nawet do stwierdzenia, że „Papież Pius IX był dobrą gwiazdą i świetlistym znakiem, który zwiastował tryumf szczytnej idei [jedności narodowej] oraz potrafił nadać temu zwycięstwu najwznioślejsze znaczenie". W swej bezbrzeżnej dobrotliwości Jan XXIII – ten wielki miłośnik irenizmu – spuścił zasłonę milczenia nad zdecydowanym sprzeciwem i nad klątwami, jakimi Pius IX obłożył ideały *Risorgimenta*; ponadto puścił w niepamięć antykatolicki charakter znacznej części ruchu narodowowyzwoleńczego i wymazał dramat, jaki był wówczas udziałem tylu katolickich sumień.

Z tego punktu widzenia Pawła VI cechowała większa powściągliwość. Być może dlatego, że nie był on aż tak radosnego i optymistycznego usposobienia, jak jego poprzednik, o tym fragmencie dziejów, a także o wielu innych dramatycznych kartach z

najnowszej historii, mówił w sposób, który był zgodny z wymaganiami prawdy i godności.

Natomiast Jan Paweł II nieraz przejawiał skłonność do zapominania, przy czym trudno rzec, jakimi należałoby to tłumaczyć pobudkami psychicznymi, przesłankami doktrynalnymi, czy względami politycznymi. Podam tylko dwa przykłady przemilczenia tragicznych zdarzeń, jakie rozegrały się w Europie drugiej połowy XX wieku. Kiedy w roku 1979 Papież udał się w miejsce zagłady, na teren byłego obozu koncentracyjnego w Auschwitz, w przejmujących słowach uczcił męczeństwo milionów niewinnych ofiar zbrodniczego reżymu, ogłaszając to miejsce „Golgotą XX wieku" i „sanktuarium ludzkiego cierpienia". Ale nagle, jakby w porywie serca i w sposób zupełnie nieoczekiwany, oddał hołd „ogromnej daninie krwi, jaką podczas straszliwej, ostatniej wojny złożył *w walce o wolność narodów* Związek Radziecki"[580]. Nie ma więc żadnego znaczenia okupowanie przez Sowietów Litwy, Łotwy i Estonii, inwazja na Czechosłowację i na Węgry, deptanie komunistycznym butem takich krajów, jak Rumunia, a wreszcie sama Polska! To zniewolenie połowy Europy, które położyło się głębokim cieniem na losach kontynentu i wyrządziło ogromne szkody religii, zostało pokryte całunem niepamięci.

Nie mniej zadziwiające jest przemilczenie przez Jana Pawła II podczas jego podróży apostolskiej do Hiszpanii w listopadzie 1982 roku cierpień, jakie stały się udziałem tamtejszego Kościoła w okresie wojny domowej 1936-39. Doskonale zdaję sobie sprawę z tego, że w tej narodowej rewolucji zbiegły się różne, często

[580] Tego fragmentu brakuje w polskim tekście papieskiego wystąpienia, gdyż został on dodany „na gorąco". Natomiast figuruje on w tłumaczeniu przemówienia na jęz. włoski; pojawił się też w depeszach nadanych z Polski przez bezpośrednich świadków – korespondentów szwajcarskiej agencji ATS i włoskiej ANSA. Por. *Giornale del Popolo* z 8 czerwca 1979.

sprzeczne dążenia, wynikające nie tylko z rozbieżnych koncepcji politycznych, lecz również z przeciwnych ideałów – religijnego i ateistycznego. Jestem też świadom tego, jak trudno jest oddzielić od siebie rozmaite motywacje (polityczne, religijne itd.), które powodowały ludźmi biorącymi udział w tamtych zajściach. Ze względu na złożoność sytuacji przypadki czystego męczeństwa, czyli śmierci za wiarę, są prawdopodobnie mniej liczne, niż można byłoby sądzić na pierwszy rzut oka. Ale nie sposób przejść obojętnie obok tego, że w tej krwawej łaźni, podczas której doszło do rzezi dwunastu biskupów, 4 tys. księży i zakonników oraz ponad 1 tysiąca zakonnic, jakiś ułamek, i to znaczący ułamek tych, którzy w ten sposób zginęli, to ofiary nienawiści religijnej – której, jak wiemy, druga strona nie ukrywała – a to przesądza o autentycznym charakterze chrześcijańskiego męczeństwa. Już wówczas patrzono na ten konflikt (w pierwszym rzędzie mam tu na myśli Piusa XI i jego pamiętne przemówienie) jako na doniosłe wydarzenie religijne oraz – pośrednio – brzemienny w skutki fakt polityczny. Mimo to w żadnym z wystąpień Jana Pawła II w trakcie jego podróży po Hiszpanii nie znajdziemy choćby najmniejszej wzmianki o tej hekatombie Kościoła. A przecież na kilka tygodni przed jego wizytą na łamach *L'Osservatore Romano* ukazał się wielki artykuł o. Isidoro da Villapadierna poświęcony „94 kapucynom, ofiarom Rewolucji Hiszpańskiej", których proces o uznanie męczeństwa toczył się podówczas przed rzymską Kongregacją Spraw Kanonizacyjnych.

Potęga zapomnienia nosi także inną nazwę, a mianowicie: *potęga oportunizmu*. I jeszcze jedną: *potęga czasu*. W tym epilogu naszych rozważań warto postarać się o uchwycenie przyczyny i znaczenia tego fenomenu.

332. Wnioski metafizyczne z kryzysu.

Wbrew odzywającym się tu i ówdzie głosom, tworzącym niezbyt zgrany chór *„Dicite nobis placentia"* (*Mówcie nam to, co miło*

usłyszeć), który kompromituje się już choćby samą nadgorliwością i hurra-optymizmem, dzisiejszy kryzys Kościoła, idący w parze z kryzysem, w jakim znalazł się świat, jest faktem oczywistym, powszechnie zauważanym. Dość rozpowszechniona jest też opinia, że kryzys przejawia się niewspółmiernością między rozwojem materialnym (technicznym), a rozwojem duchowym ludzkości. W istocie nierównowaga ta wynika z nieumiejętności narzucenia rozwojowi technicznemu ram moralnych: z nieumiejętności *zaprowadzenia ogólnego ładu*. Sednem dekadencji ery nowożytnej jest brak jedności – brak zasady, która spajałaby wszystkie wartości. Jedność jest warunkiem istnienia każdego bytu, warunkiem jego doskonalenia i rozwoju. Co prawda wartość, o której tu mówimy, w wieloraki sposób „rozszczepia" się w stworzeniu, ale wielość, która z tego wynika, wpisuje się w całościowy ład – a więc w jedność, ponieważ ład jest zestrojeniem wielu elementów w jedną całość, zasadą, dzięki której poszczególne, „rozszczepione" wartości, są odbiciem jednej, jedynej, pierwszej i wiecznej wartości.

Jak wszelako do tego doszło, że we współczesnym świecie zagubiona została jedność? Tu musimy wskazać, że nigdy czynnikiem jednoczącym nie może być jeden z elementów, który wraz z innymi elementami ma podlegać zjednoczeniu, lecz jakieś *„quid"*, które jest *zewnętrzne* względem nich i nad nimi góruje. Innymi słowy, problemów człowieka nie da się rozwiązać poprzestając tylko na człowieku. Otóż swoje wartości świat współczesny stara się zjednoczyć wokół jednej lub dwóch wartości, które się w nim *wewnętrznie* zawierają: gospodarka, wolność, rozwój osobowy, przyjemności... Jednak nie posiadają one właściwości jednoczących, gdyż są tylko częściowe. Wartością, która jednoczy wielorakie wartości, jest *ostateczna wartość*, przez którą wszystkie rzeczy się stają i ku której wszystkie zdążają. Ta ostateczna wartość leży poza porządkiem wartości, które sama jednoczy. Z rozproszonych fenomenów życia, będących bezładnym ciągiem niepowiązanych z

sobą rzeczy, czyni ona ciąg uporządkowany, którego poszczególne elementy są wzajemnie złączone tak, iż jedne pociągają za sobą drugie i same są pociągane, układając się w porządek, w nieskończone kontinuum – jakby według skali lub gradientu.

Ale powróćmy do naszego pytania: czemu współczesnemu światu nie udaje się to zespolenie, wpisanie wszystkiego w całościowy porządek? Niewątpliwie dlatego, że jak wspominałem już wielokrotnie w tej książce, dopuścił on do tego, by uległa przyćmieniu wizja ostatecznego celu, a tym samym zamknął się w absolutnej przyziemności (*Diesseitigkeit*). Jednak to lekceważenie wartości eschatologicznych ma swoją przyczynę, która wprawdzie nie musiała doprowadzić do tego rezultatu, niemniej stwarzała ku niemu przesłanki. Otóż jest nią *ograniczoność* ludzkiego umysłu. Właśnie dlatego, że umysł człowieka jest ograniczony, nie może on przeprowadzić niezbędnych operacji, by obmyśleć całościowy porządek świata i ufundować aksjologię. A oto one:

Operacja *pierwsza*: odrębne postrzeganie wszystkich wartości.

Operacja *druga*: jasne pojmowanie relacji każdej z nich do pierwszej wartości – będącej zarazem pierwszą przyczyną i ostatecznym celem świata.

Operacja *trzecia*: obmyślenie w oparciu o te relacje syntetycznego sposobu powiązania każdej wartości z każdą inną wartością, oraz ujęcie ich wszystkich w ramach jednolitej wartości.

Dopóki dysponowano niewielką i słabo wyspecjalizowaną wiedzą, wartości były postrzegane niejasno i jak gdyby wszystkie łącznie, zaś ogólny kształt nadawała im jednolita wartość – a była to wartość religijna. Chodzi tu, rzecz jasna, o *ideę odniesienia do ostatecznego celu*. Miała ona absolutny priorytet i była tą uniwersalną formą, która scalała wszystko. Jak już stwierdziłem, umysł człowieka może ogarniać wszystkie wartości, o ile zlewają się po-

niekąd w jedną, natomiast nie jest w stanie ich objąć, gdy pozostają odrębne i każda obraca się w swojej sferze. Rozum nie potrafi widzieć dwóch wartości jednocześnie – co było możliwe wówczas, gdy nie były one wyraźnie odróżniane – przeto jest wyłącznie w stanie przechodzić od jednej do drugiej. Toteż często zdarza się we współczesnym świecie, że człowiek lub społeczeństwo żyje jakąś wybraną wartością tak, jak gdyby była ona autonomiczna, i jak gdyby mogły zostać jej podporządkowane wszystkie pozostałe. Wówczas tej wartości przypisuje się rolę, która przynależy wyłącznie pierwotnej, pozaziemskiej wartości. Stąd wokół niektórych wartości ziemskich wytwarza się quasi-religijna otoczka, co można utożsamić z bałwochwalstwem. Wartości zostają tym samym pozbawione ich prawdziwych korelacji, odcięte od pierwszej wartości, która je podtrzymuje. Tak oto „uniwersalnych praw wieczne ogniwo, *la forma universale di questo nodo*" (*Boska Komedia*, Raj, XXIII, 91) ulega zagubieniu. Wartości – już nie postrzegane łącznie, lecz odrębnie – przejmują panowanie nad człowiekiem. Ponieważ w tej sytuacji zaczynają funkcjonować autonomicznie, zaś ich sztuczne „rozdęcie" narusza religijną harmonię, jawią się jako opozycyjne względem religii lub obce religii. W końcu również religia może stać się elementem składowym świata: to nazwaliśmy właśnie „chrześcijaństwem wtórnym" (por. § 220-221). Ukierunkowanie na cel pozaziemski zostaje zrazu zamknięte w przestrzeni prywatnego sumienia, gdzie wolno mu przebywać na mocy zasady wolności. Później jednak rozpływa się w perspektywie czysto doczesnej. Właśnie to rozmycie religii, stopienie w jedno z wartościami świata, zostało uznane za główne *novum* Soboru Watykańskiego II przez arcybiskupa Awinionu, którego wypowiedź przytoczono na łamach *L'Osservatore Romano* z 3 września 1976 r.: „Kościół próbował się na nowo określić, aż w końcu zaczął kochać świat, otwierać się na niego, stawać się płaszczyzną dialogu." Jest to zatem próba przejścia od wielości (nadmiaru) war-

tości, których umysł nie potrafi objąć, ponieważ jawią się one jako odrębne, do aksjologicznej jedności. Jednak owo przejście nie odbywa się tak, jak powinno – poprzez przywrócenie *pozaziemskiej* wartości jednoczącej – lecz poprzez ustanowienie immanentnej pseudo-zasady, która odrzuca poszukiwanie przyczyny świata poza nim oraz ludzkiego przeznaczenia poza doczesnością. Barierą, o którą rozbija się owa próba, jest niemożność, aby *byt zależny stał się niezależnym* (ten wątek został przeze mnie poruszony wielokrotnie w niniejszej książce).

Wielość wartości, które nie są wzajemnie powiązane, ociera się o politeizm. W swej książce pt. *„Zakorzenienie"* (*„La Prima Radice"*, Mediolan 1954, str. 268), Simone Weil bardzo trafnie opisała tę skazę pluralistycznej aksjologii: „Wiara, że istnieją różne, niezależne od siebie dobra, jak prawda, piękno, cnota, jest równoznaczna z grzechem wielobóstwa; nie wolno dłużej pozwalać wyobraźni, by bawiła się z Apollonem i z Artemidą." Ale wcześniej już Nicolas Malebranche zwrócił uwagę, że zakładanie wielości niezależnych wartości jest błędem politeizmu. W Księdze VI, rozdz. 3, dzieła pt. *„O poszukiwaniu prawdy"*, odmawia on rzeczom stworzonym jakiejkolwiek przyczynowości, gdyż – jak argumentuje – gdyby posiadały one prawdziwą, tj. niezależną przyczynowość, wówczas byłyby pierwszymi przyczynami, a tym samym zasługiwałyby na uwielbienie. Przełożenie metafizyki na aksjologię jest oczywiste: jeśli istnieją mnogie, wzajemnie niepowiązane wartości, które nie wywodzą się z pierwszej wartości, to wtedy każda z nich jest pierwszą wartością i może stać się przedmiotem kultu[581]. Sławienie wartości światowych, traktowanych

[581] W swych dziełach z dziedziny historii i filozofii bp Francesco Olgiati upatruje w konkrecie i w odrębnym widzeniu różnych rzeczy cechę ery współczesnej, zaś abstrakcję uważa za cechę Średniowiecza. Co do mnie, jestem przekonany, że konkretem jest to, co obejmuje i scala wszystkie relacje. To raczej nie mając

jako autonomiczne, prowadzi do zanegowania autorytetu jakiejkolwiek religii.

333. Diagnoza i prognoza. – Dwie końcowe hipotezy.

Nie sposób zakończyć naszej analizy prognozą, czyli przewidywaniem, jak będzie wyglądała przyszłość. Podnoszenie domysłów do rangi nauki, nazywanej futurologią, jest czymś wulgarnym i niepoważnym. Wprawdzie istnieje ogólne prawo, zgodnie z którym w porządku świata te same, głębokie przyczyny, wywołują jednakowe skutki. Jednak prawo to odzwierciedla bieg spraw właśnie w sposób ogólny, i nie daje podstaw do sylogizmów. W tym kontekście można mówić jedynie o rzeczach, które wydają się prawdopodobne, ale nie o prawdach. Wszak jest jeszcze to, co bierze się z wolnej woli człowieka. Jest przygodność i ułomność właściwa naturom skończonym. A wreszcie taki czynnik, jak nadzwyczajna boska interwencja, możliwa zarówno w porządku natury, jak i w porządku łaski. Innymi słowy, niepodważalna wydaje się teza, że *„de futuris contingentibus non est determinata veritas"*. W świetle wiary katolickiej istnieje jedna, jedyna pewność co do przyszłych wydarzeń – że mianowicie całe stworzenie i bieg spraw poddane są Bożej Opatrzności, zaś ich celem jest *chwała Boża*. Mimo to sens ewolucji świata nie jest nam dany na każdym „zakręcie" historii. Wynika on dopiero z sumy zdarzeń – toteż nie może zostać w pełni odkryty, póki toczy się historia, a więc póki wszystko nie osiągnęło swego eschatologicznego, docelowego punktu. Niemniej zaryzykujmy parę hipotez.

Pierwsza hipoteza jest taka, że proces rozpuszczania religii katolickiej w substancji świata będzie postępował nadal i że rodzaj ludzki zmierza ku *totalnym przekształceniom* form politycznych,

---

świadomości relacji wszystkiego do transcendentnego absolutu popada się w abstrakcję i w sofizmat.

wierzeń religijnych, struktur gospodarczych, instytucji prawnych, gatunków i pojęć kulturalnych. Wszystko to dokonywałoby się pod znakiem techniki, w imię rozwoju człowieka traktowanego jako samoistny cel, przy pomocy środków czysto ziemskich. Takie królowanie ludzkości, czyli, jak powiedział Roger Bacon, „rozciągnięcie imperium człowieka na wszystko, co możliwe"[582], stanowiłoby owo katastrofalne *novum*, które zapowiada nie tylko nowatorska teologia, ale też filozofia marksistowska. A więc również religijne piórka, w jakie stroi się teologia wyzwolenia, ostatecznie zostałyby zrzucone, odsłaniając wybitnie humanitarne oblicze tej teorii, która jest *de facto* teorią społeczną (por. § 218 i 255).

Powyższa hipoteza implikuje absolutny historycyzm chrześcijaństwa, porzucenie boskiego Objawienia i wyniesienie na piedestał ludzkiego umysłu, czyli wyeliminowanie *Absolutu rozumu* i rezygnację z religii. Za aktywny czynnik jej rozkładu należy uznać ateistyczny komunizm, chociaż mają w nim także swój udział wszystkie wcześniejsze doktryny, które tę ideologię zrodziły.

Pewne zapowiedzi, a raczej przeczucia, owego kryzysu świata, pojawiły się u kilku myślicieli żyjących w XVIII i XIX wieku, których albo cechowała szczególna przenikliwość umysłu, albo ożywiały idee skłaniające ich do kreślenia takich wizji. Jan Jakub Rousseau prorokował w *„Umowie społecznej"* (księga II, rozdz. 8): „Imperium rosyjskie będzie chciało podporządkować sobie Europę, ale samo zostanie ujarzmione. Jego poddani, Tatarzy, staną się jego i naszymi panami." A Giaccomo Leopardi nie zawahał się obwieścić w *„Zibaldone"* (867): „Cywilizowana Europa padnie ofiarą pół-barbarzyńców, którzy zagrażają jej od Północy. A gdy najeźdźcy sami się ucywilizują, świat odzyska równowagę." Jeszcze bardziej sugestywny był Jaime Balmes (zmarły w 1848 r.), który w swym eseju *Protestantyzm na tle Katolicyzmu* (Florencja 1882, str.

[582] „Prolatio terminorum humani imperii ad omne possibile."

187) napisał: „Niektórzy sądzą, że Europa nie może już doznać wstrząsu podobnego do inwazji barbarzyńców i Arabów. Nie pomyśleli oni o tym, co w przypadku rewolucji może nam zgotować Azja pod wodzą Rosji." Taka zmiana cywilizacji, implikująca zmianę religii, bądź unicestwienie wszelkich religii, została ponadto zapowiedziana przez Giambattistę Vico w zakończeniu książki pt. *Nowa nauka*: „Lecz jeśli spadnie na ludy to nieszczęście, i będą doznawali udręki, nie mogąc pogodzić się z narzuconą im władzą [...], wówczas pozostanie im środek ostateczny: uczynią ze swych miast lasy, a z lasów kryjówki. A po wiekach panowania barbarzyńców zmurszeją przewrotne tezy niektórych umysłów, które czyniły z nich poczciwych dzikusów – gdy okaże się, że okrutniejsze jest barbarzyństwo myślenia[583], niż barbarzyństwo zmysłów."

Ta pierwsza hipoteza dotycząca przyszłego rozwoju zdarzeń jest *niemożliwa do pogodzenia* z wiarą katolicką. Nie ma bowiem w człowieku innego korzenia niż ten, z którego wyrasta jego byt stworzony, i w który wpisany jest wymiar nadprzyrodzony (por. § 53-54). A zatem niemożliwa jest jakakolwiek *radykalna* zmiana. Nie ma w człowieku innej nowości niż ta, którą w nim sprawia Boża łaska, i jest ona zawsze wzrastaniem ku rzeczywistości eschatologicznej. To pierwszy, a zarazem ostateczny „status" człowieka. Pod naszym niebem, na tej ziemi, *nie będzie nowego nieba i nowej ziemi.*

Drugą zaś hipotezą jest ta, którą sformułował biskup Montini, a którą potwierdzi on już jako Papież (por. § 36). Według niej Kościół nadal będzie się otwierał i dostosowywał do świata, czyli wyzbywał się swej natury, jednak jego nadprzyrodzona istota zostanie zachowana, co prawda ograniczając się do pewnego *minimum*. Jego transcendentny cel będzie nadal realizowany w świecie przez resztę, która

[583] „Barbarzyństwo myślenia", to rozwój rozumu w oderwaniu od jego transcendentnej zasady oraz od celu moralnego – co mamy dziś możność obserwować np. w świecie technologii.

pozostanie wierna jego posłannictwu. Złudnej ekspansji Kościoła, który *de facto* rozpływa się w świecie, będzie towarzyszyło stopniowe kurczenie się go do niewielkich rozmiarów: do pewnej mniejszości, która będzie się wydawała nieistotna, skazana na wymarcie, lecz która składa się z wybranych i która swoją postawą daje niezłomne świadectwo wiary. Kościół będzie „garstką zwyciężonych", jak prorokował Paweł VI w swym orędziu z 18 lutego 1976 r.

To słabnięcie i kurczenie się Kościoła nie stoi w sprzeczności z fragmentem I Listu św. Jana Apostoła (V, 4): „Tym zwycięstwem, które zwycięża świat, jest nasza wiara *(Hæc est victoria quæ vincit mundum, fides nostra)*", przeciwnie, zdaje się potwierdzać tę zapowiedź. Uwiąd Kościoła, o którym tu mówimy, pozostawałby niewytłumaczalny, gdyby odnosić się wyłącznie do płaszczyzny historycznej; ma on za to ścisły związek z tajemnicą predestynacji. Wiara nie jest *„ai trionfi avvezza"* (*nawykła do zwycięstw*), i w historii Kościoła nie ma zwycięstw *odniesionych*, lecz jest tylko *zwyciężanie* – a więc nieustanna walka, w której nie zostaje on nigdy pokonany, ale też nie wolno mu ani na chwilę spocząć. W obecnym zaćmieniu wiary, do którego nawiązuje Ewangelista Łukasz (XVIII, 8), może dojść do regresu cywilizacji; mimo to nie spowoduje on nigdy zawrócenia Kościoła z jego drogi, która wiedzie wciąż naprzód – niezależnie od zburzenia Rzymu, tak często zapowiadanego w niekanonicznych proroctwach, od migracji Kościoła Wschodu na Zachód (być może do Ameryki, a być może do Afryki), od wspomnianych w Biblii zmian granic królestw, od zagłady całych narodów bądź ich odradzania się[584].

Kościół, nieraz nękany przez prześladowania i biedę, wzgardzony przez świat, podzieli losy „Wybrańca" Tomasza Manna:

[584] Nawiązuję tu przede wszystkim do *Objawień* św. Brygidy, a także do syntezy średniowiecznych proroctw, dokonanej w dziele T. Campanelli pt. *Articuli prophetales* (nakładem Germaine Ernst, Florencja 1976).

kiedy stara cywilizacja pogrąża się w barbarzyństwie, on w duchu pokuty udaje się na pustkowie – na wyspę bezludną – gdzie dziczeje i karłowacieje, żywiąc się trawą i ziemią. Staje się jakby kłębkiem organicznej materii, w której żyje człowiek, choć w swej zewnętrznej postaci przypomina raczej niewielkiego gryzonia. A jednak w tym skrajnym upodleniu (czytaj: w skrajnym wyniszczeniu chrześcijaństwa) Opatrzność odnajduje małego potwora, już tylko w niewielkim stopniu przypominającego człowieka; wysłańcy Stolicy Apostolskiej każą mu jechać do Rzymu, gdzie zostanie posadzony na papieskim tronie, by podjąć się dzieła odnowy Kościoła i poświęcić swoje siły zbawianiu rodzaju ludzkiego.

Droga od wyniszczenia do wyniesienia: oto jest niewątpliwie szlak wskazywany przez wiarę. Od ruiny – zwalonego muru, który, jak napisał Prorok Izajasz, „rozbił się tak doszczętnie, że nie dałoby się w nim znaleźć skorupy do zgarnięcia węgli z ogniska" (Iz, XXX, 14) – do nowego, niebieskiego Jeruzalem, widzianego oczyma nadziei, i tego, które ma zostać odbudowane na ziemi. Takie przejście jest niezgodne z prawami ludzkiej historii, lecz znajduje potwierdzenie w paradoksalnych, historycznych zmartwychwstaniach Kościoła – przede wszystkim po kryzyskie ariańskim, kiedy to groziło Kościołowi zagubienie transcendencji, oraz po kryzysie luterańskim. To powstawanie z dołu zagłady *„oltre la difensione di senni umani"* (Dante, *Piekło*, VII, 81) podlega prawom, przy pomocy których Opatrzność sprawuje swe rządy nad światem[585]. Boże działanie prowadzi ze skrajności w skrajność. Stworzenie upada, doświadcza potwornego zła, by następnie wznieść się na wyżyny dobroci. Tak oto zmagania moralne kierują świat ku jego celowi, a jest nim zrealizowanie przygotowanej z góry ilości dobra moralnego, czy też – by posłużyć się *stricte* teologicznym terminem – dopełnienie liczby wybranych. Dopiero ta walka umożliwia pełny i wszechstronny rozwój stworzenia.

[585] Rosmini zanalizował je w trzeciej księdze swojej *Teodycei*.

Co prawda nie jest tak, że zło stanowi niezbędny warunek owego rozwoju, ale pokonywanie zła i zwycięstwo nad nim jest, przynajmniej „możnościowo", wpisane w przeznaczenie istoty rozumnej.

Przeto wiara w Bożą Opatrzność każe liczyć się z taką ewentualnością, że świat się opamięta i dozna uzdrowienia dzięki prawdziwemu nawróceniu, do którego nie jest wprawdzie zdolny o własnych siłach, lecz do którego może okazać się zdolny, gdy zostanie mu udzielona *łaska nawrócenia*. W owych krytycznych momentach właściwą postawą, zalecaną przez Kościół, nie jest wypatrywanie *znaków czasu* (por. Mt, XVI, 4), gdyż „nie wasza to rzecz znać czasy i chwile" (Dz, I, 7), lecz odczytywanie *znaków przedwiecznej woli*, które zawsze są obecne, stanowiąc wyzwanie dla wszystkich epok i pokoleń.

Ale jednocześnie nie ulega wątpliwości, że kanwą dziejów jest tajemnica *predestynacji*. W obliczu tej tajemnicy – jak mówił z naciskiem Manzoni – trzeba myśli człowieczej „złożyć skrzydła i spaść na ziemię".

334. *Wyrok na Edom.*

Wydaje się więc, że nasze rozważania doprowadziły nas do konkluzji, która ma charakter wiedzy negatywnej, hipotetycznej, spowitej mrokiem. Tak jest istotnie. Nie można przeniknąć tej zasłony inaczej, jak posuwając się po omacku lub usiłując dojrzeć coś w niewyraźnych przebłyskach.

„Custos, quid de nocte? Custos, quid de nocte? Dixit custos: Venit mane et nox. Si quæritis, quærite, convertimini, venite"[586] (Izajasz, XXI, 11-12).

---

[586] *„Stróżu, która to godzina nocy? Stróżu, która to godzina nocy?" Odrzekł Stróż: „Przychodzi ranek, a także noc. Jeśli chcecie pytać, pytajcie; nawróćcie się, przyjdźcie."*

GLOSARIUSZ

Antropocentryczny – stawiający człowieka w centrum.

Aksjologia – nauka o wartościach; system wartości.

Amfichtionia – w starożytnej Grecji: związane z kultem zgrupowanie pobliskich miejscowości.

Demos (gr.) – lud.

Diesseitigkeit (nm.) – przyziemność.

Docymazja – w państwie ateńskim: wstępne badanie kandydatów na urzędników.

Efektyk – człowiek powstrzymujący się od sądów; początkowo określano tak niektórych uczniów Pyrrona, twórcy greckiego sceptycyzmu.

Ekumenia – uniwersalna społeczność ludzi i narodów.

Erystyka – sztuka prowadzenia sporów.

Etiologia – badanie przyczyn.

Etnarchia – ustrój, w którym wszystkie narody poddane są ogólnoświatowej władzy.

Euchologia – ogół modlitw liturgicznych.

Heterodoksja – nieprawowierność, uznawanie odmiennych dogmatów.

Heteronomia – podleganie prawom, których się samemu nie ustanowiło.

Heurystyka – metodologia znajdowania rozwiązań.

Idiotropion – specyficzne usposobienie.

Irenizm – postawa przesadnie ugodowa, pokojowa.

Katachreza – Zabieg językowy (stylistyczny) polegający na takim użyciu wyrazu, które rozszerza jego stosowalność semantyczną.

Noumenalny – odnoszący się do rzeczy jako takiej, kryjącej się pod powłoką zjawisk.

Oksymoron – zestawienie wyrazów o przeciwstawnych znaczeniach.

Ortonomia – prawidłowa reguła postępowania.

Ortopraksja – właściwe postępowanie.

Psytacyzm – bezmyślne powtarzanie po kimś.

Semiologia – analizowanie objawów.

Synaksa – zgromadzenie.

Synekdocha – figura stylistyczna polegająca na określaniu całości przez część.

Teleologia – doktryna celowości.

Teocentryczny – stawiający Boga w centrum.

INDEKS RZECZOWY

ABORCJA
- Wpływ wiedzy biologicznej na doktrynę aborcji: § 182
- w świetle nowatorskiej teologii: § 183
- Fałszywość „argumentu Beethovena": § 184
- a teoria możności i aktu: § 185

ANTROPOCENTRYZM
- w Konstytucji „Gaudium et Spes": § 205
- Krytyka antropocentryzmu: § 205

Zob. też: *Autonomia*

ANTYKONCEPCJA: § 297-298
- Krytyka teologii antykoncepcji: § 298

APOLOGETYKA
- Zasada apologetyki: § 58

ARCHITEKTURA SAKRALNA
- Krytyka nowej architektury sakralnej: § 292

AUTONOMIA
- Autonomiczność wartości ziemskich wg odnowicieli: § 207
- Autentyczny, katolicki sens autonomii: § 208

BIBLIA
- Zmiany w dyscyplinie Kościoła: § 288
- Trudność Biblii: § 288
- Okrojenie Biblii od zakończenia Vaticanum II: § 288
- Rozbieżne wersje: § 289
- Rozmnożenie czytań w liturgii: § 289

BŁĄD
- Błąd a prawda: § 40
- Odstąpienie od potępiania błędów: § 41

CHRZEST
- Praktyka – rys historyczny: § 262
- Chrzczenie dzieci: § 262
- Dążenie odnowicieli do subiektywizacji: § 263
- Obiektywny charakter chrztu: § 263
- Chrzest „in fide parentum": § 264

CHRZEŚCIJAŃSTWO
- jego idealny wymiar: § 15-16
CHRZEŚCIJAŃSTWO WTÓRNE
- Błąd „chrześcijaństwa wtórnego": § 3 i 330
- Krytyka „chrześcijaństwa wtórnego": § 221
- Źródło „chrześcijaństwa wtórnego": § 225
- jako przyczyna kryzysu: § 328
CNOTA I ŁASKA: § 281
CYWILIZACJA
- doskonalenie natury czy osoby? § 218
- „Civitas hominis" § 218
DEMOKRACJA
- Zasady roku 1789 a katolicyzm: § 225
- Od gatunku do rodzaju: § 226
- Analiza ustroju demokratycznego: § 227
- Zasada demokracji: § 228
- Dynamika demokracji: § 229
DIALOG
- Krytyka „dialogu" odnowicieli: § 152
- Cele dialogu: § 154
- Czy dialog zawsze ubogaca? § 155
- Dialog katolicki: § 156
DOGMATY
- Formuły dogmatyczne: § 243
- Niezmienność dogmatów: § 318
- Rozwój dogmatów: § 318
- Negowanie dogmatów: § 319
DUCH SOBORU: § 47
DUCH ŚWIATA
- Analiza A. Manzoniego: § 25
- niemożliwy do pogodzenia z chrześcijaństwem: § 27
- jego prawa: § 330
DYSKREDYTOWANIE PRZESZŁOŚCI KOŚCIOŁA: § 55, 89 i 94
- Krytyka oczerniania: § 56

EKUMENIZM
- Instrukcja z 1949 roku: § 245
- Zmiany soborowe – „Unitatis redintegratio": § 246
- Doktryna Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan: § 247
- Ustanie zjawiska powrotów: § 248
- Polityczne tło ekumenizmu: § 249
- Wątpliwe metody: § 250
- Obejmowanie ekumenizmem niechrześcijan: § 251
- Naturalistyczny charakter ekumenizmu: § 252
- Doktryna Sekretariatu ds. Religii Niechrześcijańskich: § 252
- Krytyka nowego ekumenizmu: § 254
- W kierunku humanitaryzmu: § 255 i 329
- Faktyczny stan ekumenizmu: § 260

ENCYKLIKI
- „Quanta cura" Piusa IX – zob.: *Syllabus*
- „Pascendi" Piusa X: § 26
- „Humani generis" Piusa XII: § 28
- „Veterum sapientia" Jana XXIII: § 32

ESCHATOLOGIA
- jako całościowa ocena wartościująca: § 313
- Przyćmienie eschatologii: § 329

Zob. też: *Piekło*

ETNARCHIA: § 196

EUCHARYSTIA
- Teoria tomistyczna: § 241
- Centralne miejsce Eucharystii i dogmatu eucharystycznego: § 265
- „Mysterium fidei": § 266
- Teoria Rosminiego: § 266
- Teoria „odnowicieli": § 267
- Adoracja Eucharystii: § 268
- Degradacja Eucharystii: § 270
- Uczucia czci i bojaźni Bożej: § 271
- Artykuł 7 „Institutio generalis": § 272-273
- Konsekrowanie Hostii przez osoby świeckie: § 274

- Zmiany w formule konsekracji: § 281-282
FORMUŁY DOGMATYCZNE: § 243
GRZECH PIERWORODNY: § 303
„IMPLICYTNYCH CHRZEŚCIJAN" TEORIA: § 253
JANSENIZM – „Auctorem fidei": § 22
JEZUITYZM: § 223
KATECHEZA
- we Francji: § 68
- Reforma katechezy: § 130
- jako dialog: § 130
- Rozmycie katechezy: § 131-133
- w formie pytań i odpowiedzi: § 132
- wbrew oczekiwaniom Jana Pawła II: § 136
- Przywrócenie katolickiej katechezy: § 138

KAPŁAŃSTWO
- Kryzys kapłaństwa: § 79
- Kanoniczna legalizacja wiarołomstwa księży: § 80
- Próba reformy: § 81
- Krytyka krytyki kapłaństwa katolickiego: § 82
- Kapłaństwo powszechne a kapłaństwo sakramentalne: § 83
  - degradacja mszy: § 272, 274 i 275
- Krytyka porzekadła: „Ksiądz, to taki sam człowiek, jak każdy inny": § 84
- Kapłaństwo kobiet: § 89

KAZUISTYKA: § 20
KOBIETA
- Awans kobiety w chrześcijaństwie: § 89
- Kobieta a feminizm: § 89
- Feminizm jako maskulinizm: § 90
- Teologia feministyczna: § 91
- Egalitarna tradycja Kościoła: § 92
- Podległość i wyższość kobiety: § 92 i 93
- Apologia doktryny oraz praktycznego podejścia Kościoła: § 94

KOLEGIALNOŚĆ: § 233-235

KOMUNIZM
- Pakt między Rzymem a Cerkwią rosyjską: § 38
- Potępienie komunizmu: § 111
- Marksistowska opcja francuskiego kleru: § 112-113
- Łagodzenie antagonizmów: § 114
- Teoria i praktyka marksizmu: § 115
- Doktryna o. Montuclarda: § 117
- Przejście do teologii wyzwolenia: § 118
- Manifest siedemnastu biskupów: § 118

KONKORDAT Z PAŃSTWEM WŁOSKIM
- Zmiana Konkordatu: § 75-76

KOŚCIÓŁ
- Świętość Kościoła: § 58
- Katolickość Kościoła: § 59
- Brak jedności Kościoła: § 60
  - w wymiarze hierarchicznym: § 61
  - w sprawie „Humanæ vitæ": § 62-63
  - na przykładzie schizmy holenderskiej: § 64
  - w wymiarze doktrynalnym: § 320
  - w sferze kultu: § 322
- Niekonsekwencje w stanowisku Kościoła: § 70
- Kościół a działalność polityczna – zob.: *Polityka*
- Kościół a cywilizacja: § 222
- Kościół a demokracja: § 230
- Kościół a kobieta – zob.: *Kobieta*
- Kościół a młodzież – zob.: *Młodzież*
- Kościół a opinia publiczna: § 231
- Kościół a seksualność – zob.: *Seksualność*
- Kościół a sport – zob.: *„Somatolatria"*

  Zob. też hasła: *Dyskredytowanie przeszłości Kościoła, Kolegialność, Kryzys Kościoła, Pyrronizm, Reforma Kościoła, Śmierć (kara śmierci)*

KOŚCIÓŁ A ŚWIAT
- „Opozycyjność" względem świata: § 5, 25, 28
- Otwartość na świat: § 39 i 46

KOŚCIÓŁ PIERWOTNY
- Mylne wyobrażenia: § 54
- Krytyka „powracania do źródeł": § 319
KRYZYS KOŚCIOŁA
- Ogólna panorama kryzysu: § 324
- Analogia ze schyłkiem pogaństwa: § 325
- Negowanie kryzysu: § 1-6
- przypisywany niedostosowaniu do świata: § 4
- uznany przez Pawła VI: § 7, 9 i 77
- Pozytywne interpretacje kryzysu: § 8 i 10
- Niemożność radykalnej zmiany: § 8, 37, 53
- Jerozolima: § 12
- Nicea: § 13
- Luter: § 15 i 17
- Analiza bulli „Exsurge, Domine": § 18
- a Wielka Rewolucja Francuska: § 21 i 23
- a kryzys współczesnego świata: § 325
- Słabnięcie wpływów Kościoła w świecie: § 326 i 327
- Wnioski metafizyczne z kryzysu: § 332
- Co wyłoni się z kryzysu? - dwie hipotezy: § 333
KULT CIAŁA – zob.: *„Somatolatria"*
KURIA RZYMSKA
- Zmiany w Kurii: § 73
- Brak rygoryzmu: § 73
- Braki „kulturowe": § 74
LITURGIA
- Reforma liturgiczna: § 276
- Wyeliminowanie łaciny: § 276
- Uczestnictwo wiernych: § 276
- Nowy oficjalny tekst liturgii: § 280-282
- Zagubienie jedności w liturgii: § 284 i 322
- Krytyka reformy liturgicznej: § 284
  - zamiar uczynienia języka liturgii zrozumiałym: § 284
  - zasada ekspresywności: § 284
  - zasada kreatywności: § 285-286

- Od sakralności do teatralizacji: § 286
- Ze sfery publicznej w prywatność: § 287
  Zob. też hasła: *Łacina, Biblia, Msza*

ŁACINA
- Odejście od łaciny: § 276
- jej przystępność: § 277
- jej uniwersalność: § 278
- jej względna niezmienność: § 279
- jej upodobanie przez Boga: § 279
- jej ogólny upadek: § 283

MAŁŻEŃSTWO
- Moralność małżeńska: § 45
- jego nierozerwalność: § 89
- Nowa koncepcja małżeństwa: § 294
- Cel prokreacyjny i unitywny: § 295
- Wyższość celu prokreacyjnego: § 296
  Zob. też hasła: *Rozwód, Antykoncepcja*

MARIOLOGIA: § 45

METODA (założenia metodologiczne książki): § 1

MIŁOSIERDZIE BOŻE: § 557

MISJE
- Utrata znaczenia: § 258

MIŁOŚĆ
- Katolicka doktryna miłości: § 169
- Błędna koncepcja życia jako miłości: § 170
- Miłość a prawo: § 170

MŁODOŚĆ
- Charakter młodości: § 86
- Młodość jako radość: § 86
- Młodość wg Pawła VI: § 86
- Kult młodości: § 88

MOBILIZM
- a niemożność radykalnej zmiany: § 37
- rozumiany jako wyznacznik nowoczesności: § 157
- Pędzący świat: § 160

- w teologii odnowicieli: § 161
- w eschatologii odnowicieli: § 162

MODERNIZM POTĘPIONY PRZEZ PIUSA X: § 26

MODLITWA
- a rozumienie: § 284
- prośby: § 300-301

MORALNOŚĆ
- sytuacyjna: § 197
  - jako m. intencjonalna: § 199
- Krytyka kreatywności sumienia: § 198
- Pasywność człowieka moralnego: § 198
- Dynamizm sumienia: § 200
- Teoria „globalności": § 201
  - jej krytyka: § 203
- „Momentalny" aspekt życia moralnego: § 202
- Teoria „stopniowości": § 204

Zob. też: *Prawo naturalne*

MSZA
- bez kapłana: § 275
- kreatywna: § 286
- Uczestnictwo obowiązkowe? § 275
- Alarmujące statystyki: § 283 (przypis) i 293
- Czytania: § 288
- Nowa msza nie budzi zastrzeżeń protestantów: § 293
- Indult z 15 października 1984 r.: § 322

Zob. też: *Eucharystia*

NADZIEJA
- Przemieszanie wiary z nadzieją: § 168
- Wiara poprzedza nadzieję: § 168
- Mocne trwanie przy nadziei i niepewność: § 307

NIEWIERZĄCY
- Zbawienie niewierzących: § 253

NIEZALEŻNOŚĆ
- Zasada antykatolicka: § 22 i 24

OŁTARZ
- Ołtarz czy stół: § 290
- przy którym kapłan stoi twarzą do wiernych: § 291
PAPIEŻ – jego działania podczas Soboru: § 44-46
PAWEŁ VI
- Charakter: § 65 i 69
- Paralela z Piusem IX: § 66
- Myśl o abdykacji: § 66 (przypis)
- Brak realizmu: § 78
PEDAGOGIA
- Pedagogia nowoczesna: § 127
- Poznanie zła: § 129
PIEKŁO
- Negowanie piekła: § 313
- Apologia piekła: § 314
- Wieczność kary: § 315
- jako czysta sprawiedliwość: § 316
- jako odbicie niezmienności istot: § 316
- zwiększające dobro: § 316
POGRZEB
- Godność pochówku: § 310
- Ordo commendationis animæ: § 310
- Degradacja pogrzebu: § 311
- Spopielanie zwłok: § 312
POKUTA
- Wzdraganie się przed nią w świecie współczesnym: § 104
- Złagodzona dyscyplina pokutna: § 105
- Przyczyny reformy dyscypliny: § 106
- Pokuta a posłuszeństwo: § 106
- Utożsamienie pokuty z uczynkami miłosierdzia: § 106
POLITYKA
- Brak zainteresowania nią ze strony Kościoła: § 108 i 110
- Metamorfoza partii katolickich: § 109
- Rozróżnienie Kościół-Państwo: § 109

PRACA
- jako czynienie ziemi poddaną i jako kara: § 210
- Nowe myślenie o pracy: § 213
- „Chrystus-robotnik": § 214
  - krytyka: § 214
- jako „samorealizacja": § 215
- a kontemplacja: § 216
  Zob. też: *Technika*

PRAWDA pojmowana a odczuwana: § 317

PRAWO NATURALNE
- Miłość a prawo: § 171
- Negowanie prawa naturalnego: § 172
- Katolicka doktryna prawa naturalnego: § 173
- Majestat prawa naturalnego: § 174
- jako tabu: § 175
- jako wytwór człowieka: § 176
- a „moralność sytuacyjna": § 197

PREDESTYNACJA: § 259

PRZYCZYNOWOŚĆ - PIERWSZA PRZYCZYNA I PRZYCZYNY WTÓRNE: § 301 - 303

PYRRONIZM
- w Kościele: § 147
- Deprecjonowanie rozumu i odrzucanie pewników: § 149-150
  Zob. też: *Dialog*

REFORMA KOŚCIOŁA
- Wszechstronność zmian: § 51
- Istota i akcydensy: § 51
- Głębokość zmian: § 52
- Nowy człowiek: § 52
  - utopijność tejże koncepcji: § 53

REWOLUCJA FRANCUSKA: 21-23
- Krytyka: § 22

ROZWÓD
- Propozycje w sprawie rozwodu zgłaszane na Soborze: § 178
- Formuła „po ludzku rzecz biorąc": § 179

- Nierozerwalność małżeństwa: § 180
SAKRAMENTY: § 261 i nast.
SACRUM
- Zanik poczucia sacrum: § 270
- Obiektywność sacrum: § 287, 291-292
- Eucharystia a przestrzeń : § 292
Zob. też: *Architektura*
SAMOBÓJSTWO: § 186
SEKSUALNOŚĆ
- Upadek obyczajów: § 96.
Zob. też: *Wstydliwość*
SOBÓR WATYKAŃSKI II
- Przygotowania do Soboru: § 29
- Odrzucenie prac przygotowawczych: § 41
- Paradoksalne zakończenie Soboru: § 30
- Optymizm panujący podczas Soboru: § 30 i 35
- Synod Rzymski: § 31
- Konstytucja „Veterum Sapientia": § 32
- Cele Soboru: § 33
- Oczekiwania i prognozy: § 35 i 36
- jego doniosłość na tle wcześniejszych Soborów: § 35
- Mowa inauguracyjna: § 38-40
- Mowa końcowa: § 46
- Ograniczenie wolności Soboru: § 38
- Zerwanie legalności Soboru: § 41
- Wyjście poza dorobek Soboru: § 47-48
SOCJALIZM CHRZEŚCIJAŃSKI: § 116 i 329
SODOMIA (homoseksualizm): § 181
„SOMATOLATRIA" (kult ciała): §100-103
- Sport jako droga rozwoju osobowego: § 101
- Sport jako droga do braterstwa: § 102
SYLLABUS: § 24
SZKOŁA KATOLICKA
- w Kościele posoborowym: § 123
- Względna potrzeba istnienia szkół katolickich: § 124

- Dokumenty Stolicy Apostolskiej: § 125
- Odrzucenie szkoły katolickiej przez katolików: § 126
Zob. też: *Pedagogia*

ŚMIERĆ
- Chrześcijańska koncepcja śmierci: § 304
- Nowoczesne podejście do śmierci: § 306, 311-312
- Przygotowanie na śmierć: § 305
- Śmierć niespodziewana: § 306
- jako sąd: § 307
- Sprawiedliwość i miłosierdzie w śmierci chrześcijanina: § 308
Zob. też: *Pogrzeb*

ŚMIERĆ: KARA ŚMIERCI
- jej zasadność: § 187
- Sprzeciw wobec kary śmierci: § 188
- Zmiana w doktrynie Kościoła: § 189
- a godność człowieka: § 189-190
- a nawrócenie: § 189

ŚPIEW GREGORIAŃSKI: § 293 (przypis)

ŚWIAT
- Definicja: § 2
- Antynomia między światem a Kościołem: § 2-5 i 299

ŚWIĘTE KOLEGIUM – deromanizacja: § 323

ŚWIĘTE OFICJUM
- Reforma: § 71
- jej krytyka: § 72

ŚWIĘTOŚĆ KOŚCIOŁA: § 58

TECHNIKA: § 211 i nast.
- Lądowanie na Księżycu: § 212
- jego fałszywe interpretacje religijne: § 212
Zob. też: *Praca*

TEODYCEA: § 8, 10-11

TOMIZM
- Posoborowe odejście od tomizmu: § 237, 239-240
- Tomizm wg Leona XIII: § 237

- Pluralizm teologiczny w świetle tradycji: § 241
- Pluralizm teologiczny w wydaniu „odnowicieli": § 242
- Wolność dociekań teologicznych: § 244

WIARA
- Nowatorska teoria wiary: § 163
- Ortodoksyjna doktryna wiary: § 163
- Krytyka sprowadzania wiary do poszukiwania: § 165
- Krytyka wiary pojmowanej jako skierowanie ku Bogu: § 166
- Pewność wiary: § 167

WŁADZA W KOŚCIELE
- Zaniechanie: § 65
- Indolencja: § 68 i 71
- Sprawa francuskiego katechizmu: § 68
- Oświadczenie kardynała Oddi: § 68
- Autorytet w nauczaniu: § 130

WOJNA
- a chrześcijaństwo: § 191
- a pacyfizm: § 192
- w świetle doktryny Vaticanum II: § 193
- Wojna totalna: § 193
- Moralne dylematy wojny: § 194
- Receptą – społeczeństwo etnarchiczne: § 196

WOLNOŚĆ: § 180

WSTYDLIWOŚĆ
- Filozofia wstydliwości: § 97
- Wstyd człowieka a jego skażona natura: § 98
- Dokumenty biskupów: § 99

WYZWOLENIE
- Teologia wyzwolenia: § 118
- Doktryna bpa Fragoso: § 120

ZAKONY
- Tendencja schyłkowa: § 139
- Zmiana celu: § 141
- Zmiany reguły: § 140

- Umiarkowanie: § 142
- Posłuszeństwo: § 143

ZAPOMINANIE

- w ujęciu historycznym: § 330
- we współczesnym Kościele: § 331

ZŁO

- a dobro: § 10
- a Opatrzność: § 303
- Moralne źródło zła: § 303

ZMIANY A DOGMATY: § 318