

KS. KRZYSZTOF GÓZDŹ

MIŁOŚĆ DO BOGA DROGĄ REFORMY KOŚCIOŁA

Od początków chrześcijaństwa toczył się prawdziwy bój o kształt Kościoła Chrystusowego. Jednym z pierwszych przejawów tej walki był jerozolimski spór między Synagogą a pierwotną Gminą chrześcijańską¹ a potem – między św. Piotrem a św. Jakubem, bratem Pańskim (Dz 15). Spór dotyczył sprawy obrzezania i zobowiązania tych, którzy nawrócili się z pogaństwa na chrześcijaństwo, do przestrzegania Prawa Mojżeszowego. Słusznie sądził Jakub, że nie należy nakładać ciężarów prawa żydowskiego na pogan nawracających się do Boga. I właśnie wtedy nastąpił decydujący moment: apostołowie i starsi postanowili wraz z całym Kościołem wybrać mężów i wysłać ich do tych gmin, które zostały zaniepokojone naukami siejącymi zamęt w duszach wiernych. Mężowie ci mieli powtórzyć słowa: „Postanowiliśmy bowiem, Duch Święty i my, nie nakładać na was żadnego ciężaru oprócz tego, co konieczne. Powstrzymajcie się od ofiar składanych bożkom, od krwi, od tego, co uduszone, i od nierządu” (Dz 28-29a).

W tym pierwszym ważnym orzeczeniu ówczesnego Kościoła (tzw. Sobór Jerozolimski) zaznaczają się priorytetowe wątki pierwotnej reformy. Czy Kościół jest odtąd sprawą tylko żydów, czy także i pogan? Czy mają obowiązywać istniejące dotąd normy Prawa Mojżeszowego, czy ma nastać nowe prawo – Prawo Miłości głoszone przez Chrystusa? Do tych spraw dołączały z czasem inne, rodzące się wraz ze zmianą mentalności.

Dziś jawią się jednak całkiem inne spory, i co do treści, i co do stylu. Każda epoka miała swoje problemy, w zależności od panującej w niej tendencji. Obecna jest niestety groźniejsza niż moda, jest to mianowicie dekadencja,

Ks. prof. dr hab. KRZYSZTOF GÓZDŹ – dyrektor Instytutu Teologii Dogmatycznej KUL, kierownik Katedry Historii Dogmatów KUL; adres do korespondencji – e-mail: kgozdz@kul.lublin.pl

¹ Por. M. W r ó b e l, *Synagoga a rodzący się Kościół*, Kielce 2002.

upadek, schyłek, a nawet obraza tego, co zwie się kulturą, stylem, sposobem bycia. Pojawiła się bowiem tendencja „krytyki dla krytyki” i to wszystkiego – starego i nowego, autorytatywnego i pustego, treściowego i populistycznego. Jest to po prostu walka o człowieka, ale nie tyle o jego istotę, ile o potencjał: co on może, ile ma, jak wiele można z niego wydobyć. Taka jest prawda. To koniunktura zdaje się dziś rządzić światem, a nie prawda o człowieku – kim on jest, jak powinno się o nim myśleć, jak go traktować.

Zatem reforma Kościoła, pozytywnie rozumiana jako ciągła odnowa, nie może dotyczyć wyłącznie spraw organizacyjnych; powinna ona umocnić struktury Kościoła, czyli maksymalnie przybliżyć go do ludzi, którym ma służyć, i musi się ona zaczynać od siebie samego. Mówiąc w duchu Wydarzenia Zesłania Ducha Świętego, należy wołać do Niego: „Przyjdź, Duchu Święty, i rozerwij ciemność nocy”, by pozostać wiernym Jego wskazaniom, a więc kroczyć w Bożym świetle. Dlatego można tu pójść za słowami kardynała J. H. Newmana, który po nawróceniu na katolicyzm powiedział: „Panie, odnow Twój Kościół i zacznij ode mnie”

Rodzą się więc pytania: Czy jesteśmy wrażliwi na głos Ducha Bożego w naszych sercach? Czy to, co może często wypowiadamy, jest z podszeptu Ducha Świętego czy ducha złego – szatana? Czy w tym, co mówimy, jest wyznanie naszej wiary w Boga Jezusa Chrystusa, czy raczej podszept Złego, który kusi do jej odrzucenia, a więc skupiania się na sobie, a nie na relacji Boga do człowieka jako relacji stwórczej, redempcyjnej i soteryjnej? Nie możemy beczynnie patrzeć na to, jak wielkie szkody wyrządza wszechobecne zło, jak chce zniszczyć głoszone i czynione przez Kościół dobro.

Należy zatem poruszyć następujące kwestie: Kościół a społeczność ludzka (I); porządek religijny w kulturze (II); autonomia teologii i wolność teologa (III); by wreszcie zapytać, o jaką reformę Kościoła nam chodzi? (IV).

I. KOŚCIÓŁ A SPOŁECZNOŚĆ LUDZKA

Wzajemna relacja wspólnoty kościelnej i społeczności ludzkiej nie jest stała, tworzy ona ruchomą granicę, która przesuwa się w zależności od konkretnego momentu historii, czyli wyzwań danego czasu. Wydawać by się mogło, że to właśnie porządek społeczny jest priorytetowy i on niejako decyduje nawet o samej wierze. Nic bardziej błędnego! Odwrotnie, to samo chrześcijaństwo jest wyjątkowe, gdyż właśnie ono dzięki Bożemu Duchowi może

udostępnić Orędzie Chrystusa każdej epoce, kulturze i językowi. Ta nowość chrześcijaństwa musi być oczywiście na swój sposób odnaleziona. Będzie to możliwe, gdy zajmiemy się współczesnymi problemami. Dopiero wtedy odkryjemy i sformułujemy decydujące wyzwania. Tak rozumiana kairologia, czyli teologia znaków czasu, odkryje pastoralną sytuację społeczności ludzkiej, wspólnoty eklezjalnej i każdej osoby, sytuację, z której wynikną konkretne działania.

Jednym z pierwszych znaków obecnego czasu jest – według kardynała K. Lehmana² – sekularyzacja³. Drugim znakiem dla przepowiadania wiary dzisiaj jest myślenie tzw. giętkiego (zmiennego) człowieka w ramach ekonomii. Kolejnym znakiem jest ambiwalencja moderny, jaką jest szczególnie postmoderna. Znaki te nie przerażają chrześcijaństwa, gdyż refleksja nad sytuacją wiary ukierunkowana jest na wizję Kościoła jako Ludu Bożego, który ciągle stał wobec historycznych przemian. Jego zadaniem było zawsze przewyciężanie trudnych sytuacji. A zatem Kościół musi mieć swoją pozycję, która nie będzie ani zwyczajnym dopasowaniem się do społeczności świeckiej, ani fałszywym odgraniczeniem się od niej. Stąd rodzą się dla Kościoła i chrześcijan następujące zadania: rozpoznać sytuację, uznać pluralizm tych sytuacji, jeśli trzeba, odważyć się temu przeciwstawić, żyć Ewangelią i proponować ten sposób życia jako konkretną alternatywę, dać własne świadectwo, pogłębić ekumeniczną wspólność, wykazać wrażliwość na Boga i drugiego człowieka, wewnątrznie zawierzyć Ewangeli i oddać się w bezgraniczną służbę Bogu i ludziom. Gdy te zadania zostaną urzeczywistnione, wówczas Kościół pozostanie wiarygodną rzeczywistością, która znaki czasu prawdziwie zinterpretuje i na nie odpowie.

W podobnym duchu wypowiedział się VII Kongres Teologów Polskich, który odbył się na KUL-u w dniach 12-15 września 2004 roku pod znamienym hasłem „Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań”⁴. Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa* Jana Pawła II (2003) i wejście Polski w struktury Unii Europejskiej (2004) z ko-

² *Die Tagespost*, 27.09.2005, s. 12.

³ W przemówieniu do biskupów słowackich papież Benedykt XVI powiedział, że sekularyzacja jest wielkim zagrożeniem. Tego, czego nie zniszczył komunizm, zdaje się niszczyć właśnie sekularyzacja (15.06.2007).

⁴ Pod tym samym tytułem ukazała się trzypięciotomowa publikacja (Wydawnictwo KUL, Lublin 2004-2005, ss. 474 + 576 + 791). Pokłosiem kongresu jest także *Teologia polska na XXI wiek*, red. K. Gózdź, K. Klauza, Lublin 2005, ss. 293; oraz *The John Paul II Catholic University of Lublin. Faculty of Theology. Members and selected Bibliography*, Lublin 2006, ss. 551.

nieczności postawiły pytanie o miejsce Kościoła w Europie, w życiu publicznym i w świecie. Pytanie to wymagało jednocześnie określenia tożsamości teologii polskiej w kontekście integracji i przemian europejskich oraz ukazania obecności Kościoła w urzędach i instytucjach Unii. Cel ten został omówiony nie tylko na płaszczyźnie polskiej (w dyskusji uczestniczyły wszystkie wydziały teologiczne), ale także europejskiej (Niemcy, Włochy, Hiszpania, Francja, Belgia, Ukraina, Słowacja, Białoruś).

Jednym z głównych rezultatów prac Kongresu było wykazanie, że życie w społeczności i państwie wymaga elementu religijnego. W centrum życia społecznego musi być obecne misterium transcendentnego Boga. Bóg bowiem i człowiek znajdują się w historii na tej samej drodze. Obecnie Europa rozwinęła kulturę, w której Bóg został wyłączony z publicznej świadomości w sposób dotychczas zupełnie nieznan. Właśnie na tym polega kryzys Europy! To tłumaczy, dlaczego Unia Europejska odcina się od korzeni chrześcijańskich, dlaczego zaprzecza tym wartościom. A chrześcijaństwo powinno być znaczącym faktorem przy budowaniu dzisiejszej Europy. Mówią o tym autorzy, m.in. dwaj papieże: Jan Paweł II i Benedykt XVI.

Przesłanie Kongresu streszcza się w zasadniczej myśli koniecznego wzajemnego współdziałania Kościoła i społeczności ludzkiej. Kościół jest bowiem nieodzownym elementem struktury życia publicznego każdej społeczności. Jest instytucją autonomiczną, ale w pewnym sensie także nadrzędną wobec państwa. Ujmuje bowiem ten pierwiastek istoty ludzkiej, do której państwo nie może dotrzeć, a która jest nieodzowna dla samego człowieka i jego życia publicznego. Oczywiście, nie można zaprzeczyć autonomiczności instytucji państwa, ale – dla pełnego obrazu rzeczywistości – należy widzieć oba te porządki we wzajemnym odniesieniu, a także służbie człowiekowi. Właśnie człowiek jawi się jako istota religijna, kulturowa i polityczna. Związek ten zdaje się najtrafniej dziś rozwiązywać emerytowany profesor dogmatyki, Wolfhart Pannenberg (ur. 1929)⁵

Człowiek współczesny żyje w napięciu między dwoma głównymi porządkami: politycznym (państwo) i religijnym (Bóg, religia, Kościół). Oba porządki powinny się wzajemnie przenikać i uzupełniać dla dobra człowieka. Porządek polityczny ma ochraniać człowieka jako jednostkę, być gwarantem jej praw, a jednocześnie umożliwiać jej realizowanie własnej tożsamości w życiu społecznym, kierowanym przez państwo. Jaka jest faktycznie rola państwa w antropologii kultury?

⁵ K. G ó Ź d Ź, *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*. Lublin 2006, s. 457-465.

Najważniejsze jest tu chyba określenie człowieka jako istoty politycznej (*politisches Wesen*). Wyraził to już Arystoteles⁶ Jego zdaniem natura człowieka ma swoje spełnienie dopiero w państwie. Nie chodzi oczywiście o wprowadzenie do życia jednostki specyficznych form politycznych, lecz o urzeczywistnienie przeznaczenia człowieka w jego etyce życia publicznego. Jedynie człowiek urzeczywistnia swoje życie nie przez naturę, lecz przez etykę, a ta wyraża się także w życiu politycznym.

Podobnie i Platon uważał człowieka za istotę polityczną, gdyż potrzebuje on współpracy z innymi ludźmi, jako jednostka nie jest bowiem samowystarczalny. Dopiero w *polis* jednostka otrzymuje to, czego jej brakuje, i dzięki temu może urzeczywistnić swoje przeznaczenie do życia we wspólnocie państwa (*Bestimmung zur Gemeinschaft der Polis*).

Przeciwnego zdania byli sofiści⁷ głoszący, że państwo i jego prawa nie wynikają z natury człowieka, lecz funkcjonują na podstawie umowy. W czasach nowożytnych opowiedział się za tym Thomas Hobbes. Tezę tę przejęła obecna liberalna filozofia państwa, mówiąc, że organizacje są wynikiem umowy, która zapobiega rozwojowi egoizmu jednostki. Ostrej krytyce poddał tezę liberalnej teorii społeczeństwa R. Niebuhr⁸ Uważa on, że teoria liberalna⁹ nie docenia charakteru wspólnoty ludzkiej, która odgrywa główną rolę w kształtowaniu ludzkiej tożsamości. Dla jednostki nieodzowny jest związek z innymi ludźmi. Do budowy tożsamości nie wystarczy rodzina, choć w fazie początkowej jest ona najważniejsza. Człowiek dorosły potrzebuje ciągłego kształtowania swojej tożsamości przez rzeczywistość, którą dzieli z innymi. Jest nią nie tylko społeczność państwa, ale także religia. Niebuhr uważa dalej, że twierdzenie, iż natura ludzka jest polityczna, społeczna, należy rozumieć nie jako zależność jednostki od społeczności (państwa, a także rodziny), lecz odwrotnie – jako niezależność; ta niezależność wynika z religii, a nie z natury. Dopiero na podstawie niezależności jednostki od społeczności można budować wszelkie struktury społeczne, w przeciwnym razie zawsze będą powstawały antagonizmy między jednostką a instytucjami społecznymi¹⁰

Pannenberg idzie za tezą Niebuhra i twierdzi, że jedynie Bóg może rozwiązać odwieczny spór między jednostką a społecznością. W Bogu ma bo-

⁶ Por. J. R i t t e r, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a. M. 1969, s. 75 nn.

⁷ Jako przykład mogą posłużyć: Antyfon i Hipiasz.

⁸ *The Nature and Destiny of Man*, New York 1964, s. 41.

⁹ T e n ż e, *Naród-Wolność-Liberalizm* (Kolekcja Communio), Poznań 1994, s. 183-417

¹⁰ W P a n n e n b e r g, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, s. 433.

wiem swoje uzasadnienie porządek społeczny i Bóg zapewnia niezależność jednostce w tym porządku. Zatem dopiero chrześcijaństwo umożliwia pełny rozwój relacji między jednostką a porządkiem społecznym i religijnym. Wyrazem tego jest prawda o Odkupieniu każdego człowieka, dzięki któremu jednostka otrzymała wieczne znaczenie¹¹ Pannenberg uważa, że dopiero kultura europejska, z natury chrześcijańska¹², przyznała każdemu człowiekowi to odwieczne znaczenie i je wyraziła. Potwierdza to obraz przypowieści o poszukiwaniu zaginionego człowieka przez Boga. Obraz ten mówi o wiecznej miłości Boga do człowieka (Łk 15, 4-6). Uzasadnienie tej miłości leży w obrazie zbawienia, przedstawiającym nadzieję zmartwychwstania, które będzie spełnieniem życia człowieka jako jednostki w cielesno-duchowej jedności, we wspólnocie życia z Bogiem.

Chrześcijaństwo zrodziło więc dwa niezmiernie ważne stwierdzenia. Pierwsze wyraża, że jednostka jest niezależna od form wspólnotowych takich, jak rodzina czy państwo. Drugie uważa, że jednostka jest włączona we wspólnotę Ciała Chrystusa (Kościoła) i przyszłego Królestwa Bożego. Wspólnota religijna nie jest negatywnie nastawiona ani wobec rodziny, ani wobec państwa, ale uważa te instytucje za przejściowe postacie ludzkiego przeznaczenia do wspólnoty z Bogiem.

Dopiero w tej perspektywie religijnej można określić człowieka jako istotę polityczną, czyli przeznaczoną do wspólnoty. Arystoteles mówił o wspólnocie państwa-miasta (*polis-civitas*). Chrześcijaństwo zaś mówi o wspólnocie Bożej. Arystoteles nie odnosił się do podstaw religijnych państwa, a jedynie do politycznego przeznaczenia człowieka w modelu *polis*, które było dla niego spełnieniem człowieczeństwa. Dziś nie można podtrzymać tego stwierdzenia (także od strony samego chrześcijaństwa), że natura człowieka ma swoje spełnienie w państwie. Człowiek jest bowiem stworzony na obraz transcendentnego Boga¹³ Przeznaczenie człowieka leży więc ponad tym światem i jego społeczno-politycznym porządkiem.

Pannenberg zauważa, że chrześcijaństwo, podkreślając niezależność jednostki od państwa, jednocześnie mówi o przestrzeganiu prawa ustalonego przez państwo, gdyż taka jest wola Boża (np. 1 P 2, 13-15; Rz 13, 1-7; Mk

¹¹ Pannenberg nie pisze, czy przyjmuje rozróżnienie J. Maritaina: jednostki i osoby. Osoba nie podlega społeczności, np. państwu, a jednostka podlega, np. żołnierz.

¹² K. G ó Ź d ź, *Europe as a world value*, w: *Christianity and United Europe*, ed. E. Cyran, A. Czaja, P. Gutowski, Lublin 2006, s. 263-273.

¹³ Por. P a n n e n b e r g, *Anthropologie*, s. 435.

12, 17). Jak to rozumieć?¹⁴ Cały problem dotyczy tutaj dwóch władz i ich porządków: państwa i Kościoła. Pierwszy dotyka porządku współżycia ludzi, a więc doczesności. Jest to prawo wpisane w naturę człowieka i ma postać tymczasową. Drugi jest odniesiony do przyszłości, ale realizowany już dzisiaj, choć nie w całej pełni. Jest to porządek teologiczny, który odnosi się do Królestwa Bożego i ma postać trwałą, ale w pełni uzyska ją dopiero po zakończeniu obecnej historii. Wtedy bowiem zrealizuje się przeznaczenie człowieka do wspólnoty z Bogiem i ustanie wszelka władza człowieka nad człowiekiem¹⁵ Przeznaczenie człowieka jest tu najważniejszym punktem w odniesieniu do jednostki. Państwo jest w tej relacji zawsze tymczasowe, a Królestwo Boże – docelowe. Widać tu potrzebę istnienia państwa, które ma sprawować władzę polityczną nad człowiekiem. Dokonuje się to w imię sprawiedliwości Bożej.

Według Pannenberg'a te porządki, państwowy i Boży, nie są tożsame. Dlatego ważną funkcją Kościoła jest utrzymanie państwa w świadomości, że nie jest ono identyczne z Królestwem Bożym. A jednocześnie Kościół ma już teraz być dla wierzących miejscem dającym im przez wiarę i sakramenty udział w przyszłym Królestwie Bożym. Jak na protestanta jest to odważna teza – przyznać Kościołowi takie miejsce w relacji do państwa i Królestwa Bożego¹⁶

Ten kierunek reprezentował już św. Augustyn, rozwijając ideę ziemskiego i niebieskiego pokoju (*Friedenslehre*). Państwo trzeba widzieć w relacji do Królestwa Bożego. Przez to została zniesiona idea Arystotelesa o politycznym przeznaczeniu człowieka. A zatem pokój w państwie ziemskim ma wynikać z pokoju Bożego i wskazywać na pokój Królestwa Chrystusowego. Przykładem jest tu *Pax Romana*, który wskazywał na mesjanistyczny pokój Królestwa Chrystusowego. Augustynowi chodziło o porządek wyrażony przez pojęcie „pokój” Pokój jest tu uniwersalną kategorią ontologiczną, ukazującą myśl, że wszystkie rzeczy (stworzenia) pragną pokoju, czyli trwałości upo-

¹⁴ Poddanie człowieka wierzącego władzy świeckiej i prawu ludzkiemu jest słuszne w tym sensie, że doprowadzi to człowieka przynajmniej do sprawiedliwości. Por. F. M a z u r e k, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001.

¹⁵ Dobitny obraz podaje Hbr 13, 14. Autor Listu mówi, że na ziemi nie ma trwałego miasta (państwa). Człowiek ciągle szuka takiego miasta, którego architektem jest sam Bóg (Hbr 11, 10). To Boże miasto jest oczywiście Królestwem Bożym, które spełni ostateczne przeznaczenie człowieka.

¹⁶ W P a n n e n b e r g, *Theologie und Reich Gottes*, Gütersloh 1971; t e n ż e, *Thesen zur Theologie der Kirche*, München 1974²; t e n ż e, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1978²

urządzonego stanu spokoju – *tranquillitas ordinis*¹⁷ Każdy człowiek jest z natury zobowiązany do tego, aby szukać z innymi ludźmi błogosławionego zjednoczenia w pokoju. To szukanie pokoju jest dla Augustyna politycznym przeznaczeniem człowieka¹⁸ Jest to zastosowanie idei pokoju do wspólnoty ludzkiej.

Jeszcze innym uzasadnieniem określenia przeznaczenia człowieka jest według Augustyna – poza szukaniem pokoju – ukierunkowanie człowieka na Boga. Ukierunkowanie to wymaga miłości Boga i miłości ludzkiej, przy czym miłość bliźniego ma prowadzić do miłości Boga. Dopiero wtedy człowiek będzie żył w pokoju z Bogiem i z ludźmi. Prawdziwy pokój jest bowiem zbudowany na zgodzie (*concordia*) we wspólnocie rodzinnej i państwowej. Zgoda należy do natury rzeczy, a więc i do natury człowieka. Widać to dobrze na przykładzie rządzenia (rozkazywania) w samym człowieku i w społeczności ludzkiej: rozum rozkazuje żądzy, dusza rozkazuje ciału, a pan rozkazuje słudze. Tak i Bóg rozkazuje człowiekowi. To rozkazywanie (władanie) wynika z potrzeby tworzenia porządku ze względu na dobro wspólne. Podporządkowanie to wynika już nie tyle z natury rzeczy, jak chciał Arystoteles, ile z relacji człowieka do Boga, co wykazuje Augustyn. Gdy więc zachowany jest porządek rzeczy, wtedy pokój ziemski odniesiony jest do pokoju przyszłego Królestwa Bożego. Nie będzie nigdy pokoju ziemskiego bez odniesienia do pokoju Bożego. Pannenberg uważa, że „nauka o pokoju” św. Augustyna bazuje na nauce Arystotelesa o politycznym przeznaczeniu człowieka. Jest to zaskakujące, ponieważ Augustyn był platonikiem, ale Platon w tym względzie miał podobne poglądy co Arystoteles, jak zresztą już zaznaczono wyżej. Cechami charakterystycznymi tej nauki Augustyńskiej są: wyprowadzenie porządku politycznego z rodziny, zgoda jako warunek wzajemnego bycia, odróżnienie rządzenia dla dobra wszystkich od tyranii, dążenie do sprawiedliwości w porządku politycznym.

Przez swoją teorię Augustyn przygotował model współżycia społeczności państwa i Kościoła dla średniowiecza. Jej charakterystyczną cechą jest umieszczenie obu społeczności w relacji do Królestwa Bożego. Inna jest relacja państwa do Królestwa Bożego, a inna – Kościoła do tegoż Królestwa. Państwo i Królestwo Boże mają charakter polityczny, tzn. urzeczywistniają zadania porządku politycznego, a więc realizują sprawiedliwość i pokój. Królestwo Boże widoczne jest jednak bardziej w Kościele niż państwie. Problem

¹⁷ Święty Augustyn, *De civitate Dei* 19, 13, 1.

¹⁸ Por. Pannenberg, *Anthropologie*, s. 438.

Augustyna tkwił w tym, że zbyt negatywnie ocenił on państwo, sprowadzając je do *civitas diaboli*¹⁹. Aby wytłumaczyć ten błąd, należy dokładniej przedstawić naukę Augustyna. Wymienia on bowiem trzy społeczności: *civitas Dei*, *civitas terrena* i *civitas diaboli*. Są to odpowiednio: społeczność Boża (Królestwo), społeczność ziemską (Kościół) i społeczność diabelska (państwo). *Civitas terrena* jest prehistorią zbawienia, czyli przygotowaniem do *civitas Dei*.

Jak w tym kontekście porządków Kościoła i państwa, a szczególnie relacji jednostki do Kościoła, jawi się postawa reformatorska?

II. PORZĄDEK RELIGIJNY W KULTURZE

Każda społeczność to przedziwne przenikanie się – na podstawie wspólnej kultury – dwóch porządków: polityczno-państwowego i religijnego. Na czoło wysuwa się porządek religijny, odgrywający w życiu każdego człowieka bardzo ważną rolę. Religia nie sprowadza się wyłącznie do prywatności, jak zdają się sądzić obecni twórcy sekularyzmu, lecz zajmuje główne miejsce w określaniu sensu ludzkiego życia i sensu porządku we wspólnocie ludzkiej. Już te określenia sugerują, że religia ukazuje sens uniwersalny, jakim jest sam Bóg i Jego schodzenie w głąb struktur społeczności ludzkiej i życia jednostki. Świadomość religijna integruje wszystko w jedną całość, zarówno całość świata, jak i całość życia jednostki. W ten sposób religia tworzy jedność światów: kosmosu i człowieka, i roztacza nad nimi uniwersalny sens całości²⁰.

Podobny, choćby na zewnątrz, jest porządek społeczny, czyli państwo, które dąży do takiej samej integracji społeczeństwa, a więc do jedności wszystkich. Skutek jest jednak inny, gdyż państwo zachowuje się fragmentarycznie, a nie – jak religia – uniwersalnie (chyba że jest to państwo totalitarne). Poza tym często współczesne państwo nie tylko nie bada poszczególnych

¹⁹ Pannenberg dodaje jeszcze, że Augustyńska teoria o powszechności grzechu była przyczyną wielu nieporozumień. Augustyn sprowadził nawet władzę despotyczną i niewolnictwo do skutku grzechu (*Anthropologie*, s. 440).

²⁰ J. Szymik wyraził tę relację przez pojęcie „chrystokształtności” czyli „przybrania kształtu Chrystusa”, por. *W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice-Ząbki 2004, s. 106.

zakresów społecznych, ale także – na domiar złego – walczy z religią albo przynajmniej nie chce z nią współpracować. Tym samym państwo traci swój rzekomy uniwersalistyczny sens. Błędem jest odchodzenie państwa od podstawy religijnej. Podobnie dzieje się z kulturą, która unika religii, ucieka od niej albo z nią walczy. A przecież zarówno państwo, jak i kultura winny mieć w swych porządkach odniesienie do totalnego sensu tego świata, jakim jest Bóg²¹

Dziś państwo i jego władza zostały oddzielone od religii. Rozdział ten idzie w dwóch kierunkach: greckim i judaistycznym. Pierwszy uzasadnia porządek polityczny od strony antropologii, czyli od człowieka, drugi natomiast – od strony eschatologicznego władania Boga, czyli od religii. Dla tego Bożego porządku charakterystyczny jest pewien dualizm: z jednej strony chodzi o wiarę w Boga, z drugiej – o wiarę w Jego przyszłe królowanie²²

Chrześcijaństwo przejęło tę ideę przyszłego świata, ale ujęło ją już teraz historycznie – jako udział w sakramentalnej wspólnotcie Kościoła. Przez to Kościół zaczął rościć sobie prawo do kształtowania porządku publicznego. Ale i odwrotnie, porządki polityczne (państwo) zaczęły przejmować funkcje religii w sensie przypominania o swojej władzy jako pochodzącej od Boga. Tak zrodziły się ideologie, które przejęły funkcje religijne: absolutyzm, nacjonalizm, socjalizm, komunizm, faszyzm, liberalizm. Dziś te ideologie są bezwartościowe i niewiarygodne. Pełniły one funkcje quasi-religijne, ale nigdy nie dotarły do istoty prawdziwej religii. Miał więc rację św. Augustyn, mówiąc, że „żaden porządek polityczny, który odrzuca Boga, nie jest w stanie wypełnić pragnień człowieka”²³

Już E. Durkheim twierdził, że prawie wszystkie wielkie instytucje społeczne powstały z religii²⁴ Religia zatem uzasadnia jedność danej kultury i społeczności, np. państwa. Przewyższa ona bowiem kulturę i państwo ze względu na jej transcendencję, czyli odnoszenie się do Boga. Dzięki temu może ona spojrzeć na te porządki społeczne jako na całość.

W tej nadrzędnej roli religii, w jej transcendencji nad wszelką inną społecznością, ma swoje uzasadnienie również i niezależność jednostek od panu-

²¹ Por. P a n n e n b e r g, *Anthropologie*, s. 461.

²² Tutaj Pannenberg znowu widzi misję Kościoła „während das Heil der Menschen erst von der kommenden Welt Gottes erwartet werden kann und die teilhabe daran in der gegenwärtigen Welt nicht durch den Staat, sondern durch die sakramentale, zeichenhafte Gemeinschaft der Kirche vermittelt wird” (*Anthropologie*, s. 464).

²³ *De civitate Dei* 19, 21.

²⁴ *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (1912), Zürich 1981, s. 561

jącego porządku. Inaczej mówiąc, tylko religia chrześcijańska usamodzielniała i uniezależniła jednostkę. Widać to we wszystkich formach religii, szczególnie jednak w chrześcijaństwie. Chrześcijanin bowiem, będąc członkiem tego świata, a więc danego porządku społecznego (państwowego i kulturowego), jest też obywatelem innego świata – świata Bożego, któremu służy, gdy pracuje nad tworzeniem porządku obecnego świata.

Dziełem religii jest więc wyzwolenie jednostki ze społeczności. Nie chodzi tu o żaden bunt religijny wobec państwa i kultury, lecz o dążenie do tego, by państwo uznało, że człowiek jest członkiem nie tylko swego narodu, społeczności, w której obecnie żyje, ale także społeczności Bożej, a zatem jest przedmiotem odwiecznej miłości Ojca Niebieskiego, który szuka zagubionych (Łk 15, 4-22)²⁵ Wskreszenie przez Boga Ojca Tego, który został odrzucony przez własny naród i którego Imperium Rzymskie skazało na ukrzyżowanie, wyzwoliło Jego uczniów z więzów narodu i państwa, Żydów i Rzymian²⁶ Nie oznacza to jednak, że chrześcijanin ma odrzucić zadania tego świata. Odwrotnie, chrześcijanin został wyzwolony, aby mógł służyć innym w znaku przychodzącego Królestwa Bożego, a więc jest wezwany do czynnego udziału w rządzeniu i w zachowywaniu sprawiedliwości ziemskiej i pokoju. Zatem relacja człowieka do Boga i do porządku społecznego została jasno określona w ten sposób: tożsamość jednostki jest pośredniczona przez porządek społeczny (życie w danej społeczności), ale główne korzenie tej społeczności tkwią w religii. Człowiek jest bowiem ekscentryczny i wychodzi poza siebie i poza ten świat, by znaleźć swoje centrum w Bogu. Jedynie to Centrum (Bóg) jest w stanie zapewnić jedność i tożsamość życia człowieka.

Już od pierwszych momentów swego życia człowiek jest ukierunkowany ekscentrycznie na Centrum – Boga. Ekscentryczność przejawia się w ciągłym pytaniu o siebie samego i wychodzeniu poza ten świat. Ale żadna społeczność ziemską nie jest w stanie w pełni zaspokoić człowieka, a więc nie jest w stanie dać mu jego zjednoczenia (*Integrität*) i jego tożsamości (*Identität*). Dopiero zbawienie, do którego prowadzi religia, daje każdemu człowiekowi zarówno prawdziwą jedność, jak i tożsamość²⁷

²⁵ Por. B e n e d y k t XVI, Encyklika *Deus Caritas est* (25.01.2006).

²⁶ Jest to myśl Hegla: „Und die Auferweckung des von seinem Volke Verstoßenen und vom römischen Imperium Verurteilten und Gekreuzigten befreite seine Jünger von jeder letzten Bindung an Volk und Staat” (P a n n e n b e r g, *Anthropologie*, s. 467).

²⁷ Pannenberg ujmuje to krótko: „Unbeschädigte Identität und Integrität ist das Heil” (*Anthropologie*, s. 467).

Dzięki religii człowiek może przewyciężyć ograniczenia tego świata i jego porządku społecznego. Życie ziemskie jest bowiem fragmentaryczne, a więc nie ujmuje całości. Ale i w tej fragmentaryczności egzystencji ziemskiej człowiek może dojść do tożsamości własnej osoby. Należy więc szukać tej tożsamości już w obecnym życiu społecznym, a więc w małżeństwie, rodzinie, pracy, państwie, instytucji, własności itd. Ale w tym poszukiwaniu nie można zagubić dalszej perspektywy, tj. przyszłości w Bogu. Nie wolno więc człowiekowi ograniczyć się do danej instytucji społecznej, gdyż ona nie spełni do końca osoby ludzkiej. Gdy człowiek się uwikła w instytucji społecznej, wtedy albo ta instytucja go zniszczy, albo wyobcuje się on z życia w ogóle, albo wreszcie on sam zniszczy ową instytucję.

Możliwe jest jednak godne życie jednostek w społeczności osób. Ale możliwe jest tylko wtedy, gdy każda jednostka stanie się medium dla innej jednostki w jej relacji do Boga, czyli w ich przeznaczeniu do wspólnoty z Bogiem. Taka społeczność będzie wtedy obrazem przyszłej wspólnoty i przeznaczenia człowieka, czyli jego zjednoczenia z Bogiem. Zjednoczenie to może się dokonać jedynie w kulcie, a więc w instytucjach religijnych. Dlatego religia sama w sobie nie jest identyczna z kulturą²⁸ Jedynie religia może zapewnić uświęcenie człowieka we wszystkich aspektach²⁹

Można jednak spotkać religijne instytucje nieskierowane na przeznaczenie człowieka. Ma to miejsce wtedy, gdy religia jest ograniczona do niesienia pomocy charytatywnej, do prywatnego zakresu sakralnego lub do świadczenia o znakach świętych. Wtedy mamy do czynienia z sekularyzacją życia, z odniesieniem religii do społeczności. Religia ma jednak inne zadanie; ona powinna uświęcać obecne życie społeczne i świat, a nie ginąć w tych porządkach.

Właśnie temu uświęceniu przeciwstawia się sekularyzm, który wykorzystał tezy chrześcijańskie, głównie rozróżnienie porządku tego świata i porządku świata przyszłego (Bożego), by głosić ideę autonomii jednostki³⁰ Idea ta zajmuje miejsce chrześcijańskiej wolności. Gdy chrześcijaństwo ukazywało wolność jako wyzwolenie ze struktur ziemskiego życia, sekularyzm głosił

²⁸ Por. Cz. S. B a r t n i k, *Teologia kultury*, Lublin 1999, s. 18 nn.; M. R u s e c k i, *Fenomen chrześcijaństwa. Wkład w kulturę*, Lublin 2001, s. 108-109; t e n ż e, *Istota i geneza religii*, Lublin-Sandomierz 1997, s. 144-145.

²⁹ „Von der Religion, die die Menschen über die Endlichkeit ihrer Zwecke erhebt, kann die Heiligung des Lebens in allen seinen Aspekten ausgehen” (*Anthropologie*, s. 468).

³⁰ Por. P a n n e n b e r g, *Anthropologie*, s. 469; P. G o l i s z e k, *Kerygmat dla nowej Europy*, Lublin 2004, s. 349-412.

autonomię człowieka, jego wolność i wyzwolenie od Boga. Taka forma sekularyzmu jest – zdaniem Pannenberg – konsekwencją zachodniego rozpadu dwóch struktur życia społecznego: Kościoła i państwa. Punktem wyjścia były wojny konfesyjne, które doprowadziły do tego, że kultura, czyli forma życia społecznego, musiała iść za jedną lub drugą konfesją. Wynikiem tego było odejście od źródła religii, czyli od Boga.

Dlatego Pannenberg proponuje odważny powrót do Źródła. Nie jest to powrót do panowania religii (tak mówi dzisiaj sekularyzm) czy państwa konfesyjnego (tak mówią ateści), lecz do głębszego rozumienia Objawienia Chrystusowego. Powrót do chrześcijaństwa nie jest znakiem nietolerancji (jak głoszą postmoderniści) ani sygnałem do zjednoczenia państwa z Kościołem. Oba te porządki muszą być nadal odróżniane, ale nie powinny być oddzielane od siebie. Nie może też być religijnej neutralności państwa. Porządki te mają raczej pozostawać w relacji do tymczasowości (państwo) i wieczności (Królestwo Boże). Owa tymczasowość powinna wyrażać się w określony sposób – porządek społeczny ma być wyobrażeniem porządku Bożego³¹

Rodzi się więc pytanie, czy współcześni reformatorzy nie występują przeciwko porządkowi religijnemu?

III. AUTONOMIA TEOLOGII I WOLNOŚĆ TEOLOGA

Nauki tworzą przedziwną rzeczywistość, w której nie tylko rozum, ale także wiara odgrywa wielką rolę, gdyż one razem stanowią dwie różne, ale niesprzeczne drogi poznania. Można nawet powiedzieć, że są to dwa światy: rozumu i wiary, które w pewnym sensie do momentu ukazania się encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio* (1998) pozostawały co najmniej we wzajemnej podejrzliwości, by nie powiedzieć – obcości. Stanowczo, odważnie i prawdziwie wypowiedział się Papież Polak: nauka i wiara nie są sobie obce, nawzajem się potrzebują i uzupełniają. Słowa te w ustach Biskupa Rzymu nie są tylko wyrazem stanowiska środowisk naukowych, w których zrodziła się świadomość dialogu tych światów, lecz także tchnieniem Ducha Bożego.

³¹ P a n n e n b e r g, *Anthropologie*, s. 471: „Gerade in solcher Vorläufigkeit könnte die institutionelle Ordnung der Gesellschaft sich als Darstellung der Ordnung Gottes selber, seiner Rechtswillens, begreifen”

wezwaniami, by pogłębiać prawdziwe spotkanie poznania rozumowego z doświadczeniem religijnym.

Jednym z głównych postulatów, wynikającym z dialogu rozumu i wiary, jest człowiek, a w zasadzie jego sumienie, które staje się siłą jednoczenia w duchu prawdy. W dobie globalnego rozwoju wielu dziedzin nauk technicznych i przyrodniczych narasta bowiem zagrożenie dla samego człowieka ze strony wytworów jego umysłu i woli. Dobra wytworzone przez człowieka mogą być wykorzystane przeciw niemu samemu. Dlatego autonomia w nauce nie może prowadzić w ślepią, niekontrolowaną przyszłość, lecz musi mieć swoje centrum poznania i działania w samym człowieku, aby się nie obrócić przeciw niemu. Stąd Jan Paweł II wyraża troskę o człowieka, mówiąc: „Każdy, kto angażuje swoją wiedzę, talent i trud, powinien stawiać sobie pytanie, w jakiej mierze jego dzieło kształtuje najpierw jego własne człowieczeństwo, a z kolei, czy czyni ono życie ludzkie pod każdym względem bardziej ludzkim, bardziej godnym człowieka”³²

Oznacza to, że nauka winna być uprawiana w poczuciu służby człowiekowi, a nie w celu jego zniewolenia. Służba ta wynika przede wszystkim ze sprawiedliwości i miłości społecznej, solidarności, poszanowania praw pojedynczego człowieka, ludu czy narodu. Wtedy służebność staje się służbą wobec prawdy, a nie tylko wobec danej grupy społecznej czy jednostki. Dlatego Papież mocno podkreśla, że „naukowiec nie jest twórcą prawdy, ale jej wiernym odkrywcą. Im bardziej pozostaje jej wierny, tym bardziej ona się przed nim odsłania”³³ I właśnie w tym momencie wybrzmiewa problem autonomii nauki. Nie ma ograniczeń w poszukiwaniu coraz nowszej i skuteczniejszej metody badań, ale to nie znaczy, że nie ma jednocześnie ograniczenia w zakresie badań, gdyż właśnie tę granicę określa podstawowa prawda o odróżnieniu dobra od zła (por. Rdz 2, 17), które dokonuje się w sumieniu człowieka. Dlatego Jan Paweł II słusznie mówi, że „autonomia nauk kończy się tam, gdzie prawe sumienie badacza rozpoznaje zło – zło metody, celu czy skutku”³⁴ W sumieniu bowiem, a nie w samej wiedzy tkwi tajemnica mądrości. Tajemnica ta osadzona jest w prawdzie, że poznane rzeczy mają stawać się bardziej ludzkie, a nie przeciwne człowiekowi.

Sumienie pozwala na jasne rozeznanie uczciwości metod badawczych, a jednocześnie odważną rezygnację z tego, co jest etycznie naganne. W bada-

³² Przemówienie do rektorów polskich uczelni (KRASP), „Przegląd Uniwersytecki” 5(2001), s. 4.

³³ Tamże, s. 5.

³⁴ Tamże.

niach nie chodzi bowiem o rywalizację, lecz o poszukiwanie prawdy, która nie jest zależna od rynku i aktualnych zapotrzebowań. Jest to zatem poczucie odpowiedzialności za człowieka, a nie dorabianie się na nim. W tej odpowiedzialności człowieka kryje się jego wolność, daleka od samowoli działań. Wolność staje się bowiem znakiem ludzkiej tożsamości i odnajdywania siebie, ale przy poszanowaniu drugiego człowieka, a nie jego zniewoleniu.

Zatem autonomia nauki, głównie teologicznej, skupia się nie tylko na właściwym rozumieniu samego przedmiotu poznania, ale także na podmiocie tego poznawania. W nauce można więc spokojnie mówić o powołaniu danego człowieka do badań. Powołanie to charakteryzuje się zamiłowaniem do wykonywania danego zawodu. Ale ta forma jest jedynie metaforą prawdziwego powołania, które należy pojmować jako hermeneutyczną postawę człowieka wobec formalnego przedmiotu jego badań. Dla teologa przedmiotem tym będzie historycznie objawiony Bóg w Jezusie Chrystusie. Zdolność ta opisywana jest metodycznie i systematycznie, czyli w teologii jako nauce. Powołanie teologa można więc sprowadzić raczej do zadania teologa, czyli powołania w szerszym znaczeniu, żeby nie rozumieć, że teolog ma nadprzyrodzone powołanie. Teolog musi mieć przede wszystkim rozum, wiedzę, wiarę i rozwiniętą osobowość. Powołanie teologa sprowadza się zatem do konkretnego wykonywania zadań człowieka wierzącego, intelektualnie i osobowościowo odpowiednio uzdolnionego i przygotowanego. Wtedy nie traktuje się funkcji w Kościele irracjonalnie, a teolog nie jest pojmowany jako „kukielka Ducha Świętego”

Skoro teologia, najkrócej określana jako nauka o Bogu i o człowieku w odniesieniu do Boga, jest polem poruszania się teologa, to teolog wchodzi w obszar relacji do Boga. W chrześcijaństwie nie przyjmujemy bezpośredniej relacji nadprzyrodzonej. Musi zaistnieć pośrednictwo, tj. Objawienie, Słowo Boże i służba temu Słowu. I właśnie to jest źródłem teologii: bycie w służbie Objawienia i Słowa Bożego. Najwłaściwsza służba Słowu rekapitułuje się w kapłaństwie, czyli w pośrednictwie między światem a Bogiem³⁵ I właśnie teologia jest jedną z funkcji tego pośrednictwa i należy do kapłaństwa, bądź to hierarchicznego, bądź to wspólnego (świeckich). Teolog nie może więc być poza Chrystusem i poza Kościołem, lecz musi należeć do Chrystusa i do Kościoła. Teolog nie może być niezależnym arbitrem nad Chrystusem, a tylko interpretatorem tego, co Chrystus powiedział. Teolog nie może stawiać się

³⁵ Por. S. N a g y, „Z ludzi brany, dla ludzi bywa ustanowiony” (Hbr 5, 1), „Ethos” 10(1997), nr 2-3 (38-39), s. 23-31; K. G ó ł d ź, *Misja społeczna kapłana*, tamże, s. 191

ponad Objawienie, lecz ma mu służyć, czyli analizować, interpretować i uzasadniać prawdy podane przez Zbawiciela – Chrystusa Kapłana. Teolog opracowuje w sposób naukowy to, co Chrystus objawił, ale nie daje on Objawienia. Również Magisterium Kościoła nie daje Objawienia, ale ono autentycznie je interpretuje. Teolog z kolei na sposób naukowy przygotowuje interpretację Magisterium. A zatem teologia oparta jest na zdolności interpretowania Objawienia, a nie na zdolności rozumu³⁶

Z pomocą w sprecyzowaniu problemu autonomii teologii i teologa przychodzi Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele *Donum veritatis*³⁷ Instrukcja ta wprowadza wyraźne rozróżnienie między darem Prawdy Objawienia dla wszystkich (uczestnictwo w tej Prawdzie dokonuje się już przez chrzest jako wejście w misterium Chrystusa), a darem dla teologów, którzy mają zadanie dążenia do zrozumienia, poznania i wyjaśnienia Prawdy Objawionej oraz trwania w niej (J 8, 31-32)³⁸ Można więc powiedzieć, że teologami są wszyscy ochrzczeni, gdyż są ukierunkowani na poznanie Prawdy Objawionej. Ale do nauczania tej Prawdy jest powołany Kościół przez posługę teologii jako nauki. Stąd właściwymi teologami są – według Instrukcji – ci, którym Kościół zlecił to zadanie, gdyż on jest dyspozytariuszem Prawdy w Duchu Świętym (J 16, 13).

Instrukcja, opracowana zapewne na podstawie wcześniejszego dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 1975 r. *Magisterium a teologia*³⁹ zdaje się widzieć teologa w dwóch zakresach, gdyż jedynie tu jest możliwe założenie „zgodności umysłu i serca z Kościołem” (*sentire cum Ecclesia*). Pierwszy z nich obejmuje biskupów, którzy jednocześnie tworzą „urząd nauczycielski pasterzy”⁴⁰ Drugi zaś stanowią specjaliści badacze, teologowie, którzy nie uczestniczą w urzędzie, nie są biskupami, ale pozostają we wzajemnej relacji z Magisterium Kościoła⁴¹ Mimo różnych darów i funkcji obydwie te „instytucje” mają wspólny cel: „zachowanie Ludu Bożego w wyzwalającej prawdzie i czynienie go w ten sposób «światłem narodów»”

³⁶ K. G ó Ź d Ź, *O „powołaniu” teologa*, w: *W trosce o Kościół. Tydzień Eklezjologiczny '99: Kościół poza Kościołem*, Lublin 2001, s. 211-221.

³⁷ AAS 82 (1990) 1550-1570 (cyt. dalej: DV).

³⁸ DV 1-2.

³⁹ Commission Théologique Internationale. *Textes et documents (1969-1985)*, Paris 1988; por. tekst polski: S. C. N a p i ó r k o w s k i, *Głos w dyskusji*, w: *Magisterium – teolog*, red. Z. Kijas, Kraków 1996, s. 111-113.

⁴⁰ DV 13-20.

⁴¹ DV 21-41.

(DV 21). Mówiąc prościej – mają za zadanie wydobyć głębsze rozumienie Słowa Bożego zawarte w Piśmie Świętym i Tradycji (DV 6), oraz przekazać to rozumienie Ludowi Bożemu (DV 7), czyli doprowadzić go do zbawienia (DV 21). A zatem chodzi o zgłębienie sensu Objawienia i uzasadnienie wiary w objawiającego się w historii Boga. Również tu różne są dary i funkcje: Urząd przekazuje autentyczną naukę apostołów, a teologowie prowadzą naukową refleksję nad rozumieniem Słowa Bożego, wyjaśniają naukę zawartą w Objawieniu zgodnie z wymogami rozumu, a przez to nadają Objawieniu jednorodną i syntetyczną formę (DV 21). Te dwie witalne funkcje Kościoła można ująć i w ten sposób: biskupi mają czuwać nad jednoczeniem Ludu Bożego w integralności Ewangelii, która jest słowem jednania (2 Kor 5, 18-20), a teologowie uczestniczą przez swój charyzmat w budowaniu Ciała Chrystusa w jedności i w prawdzie (DV 40). I mimo dobrej wzajemnej współpracy chyba w tym właśnie punkcie rodzi się największa różnica zdań⁴² Teologowie czują się bowiem jakby kontrolowani przez Urząd, a Magisterium uważa, że teologowie wykraczają poza swoje zadania. Problem tkwi z całą pewnością w utożsamianiu teologii z wiarą. A tego czynić nie wolno!

Teologia nie jest dziedziną w ogóle niezależną w Kościele, nie jest też nadrzędną instancją sądowniczą Kościoła. Jest natomiast elementem trynitarnej misji Chrystusa jako Słowa Bożego. Chrystus jest bowiem Teologiem *par excellence*, gdyż jest Osobą – Słowem Ojca (Hbr 1, 2). Chrystus jest ostatecznym Słowem Ojca, w którym „Bóg powiedział nam wszystko i raz na zawsze” (św. Jan od Krzyża; DV 41). Dlatego Jezus Chrystus jest Prawdą, która wyzwala (J 8, 36; 14, 6). Przyjęcie tego Słowa- Prawdą jest powierzone Kościołowi, a czuwa nad tym Urząd Nauczycielski.

Ludzka teologia jest zatem jedynie uczestnictwem w Teologu – Słowie, czyli w Jezusie Chrystusie. Stąd wynika ścisła zależność teologii i jej oddanie misji, czyli oddanie Chrystusowi, a w konsekwencji i Kościołowi. Dokładniej – jest to partycypacja w misji Kościoła w aspekcie poznawczym, a więc w aspekcie dociekania, w aspekcie *intellectus fidei*, w aspekcie systematyzacji, uniesprzeczniania treści objawionych, wiązania Objawienia z naturalnym poznaniem ludzkim, z naukami świeckimi, z kulturą. Tak rozumiana teologia jest intelektualną metodą wprowadzania prawd objawionych w życie osobiste i społeczne.

⁴² Por. W. H r y n i e w i c z, *Przestrzeń wolności i odpowiedzialności teologa*, w: *W trosce o Kościół. Tydzień Eklezjologiczny '99: Kościół poza Kościołem*, s. 223-241.

W związku z partycypacją w misji zbawczej teologia jest podporządkowana kapłaństwu, czyli funkcji pośredniczącej, zarówno wspólnemu (teolog świecki jest teologiem, jeśli uczestniczy w kapłaństwie wspólnym), jak i hierarchicznemu. Krótko mówiąc, teologia jako czynność badawcza i jako nauczanie jest subfunkcją kapłaństwa Chrystusowego, czyli funkcją całkowicie podporządkowaną Słowu Bożemu. Teologia służy przede wszystkim wierze, dlatego nie jest ona dowolna. Gdyby tak było, prawda chrześcijańska wyływałyby ostatecznie nie z Objawienia, lecz z rozumu, który miałby prawo oceny. A przecież żaden człowiek, nawet najwybitniejszy teolog, nie jest źródłem nauki objawionej ani arbitrem orędzia ewangelicznego. Może on najwyżej ocenić jakość nauczania, i to tylko z pozycji własnej. Teologia nie jest niczyją nauką prywatną. Również nie jest ona nauką prywatną hierarchów. Poglądy prywatne, osobiste mogą odgrywać w niej pewną rolę, mogą być twórcze, ale same przez się nie stanowią jeszcze właściwej teologii. Teologia to nauka eklezjalna.

Teologia (a także sam teolog) spełnia wobec Kościoła wieloraką funkcję: z Kościoła wyrasta, Kościołem żyje i Kościołowi służy. Teologia jest wiedzą ponadindywidualną, a teolog – animatorem tej wiedzy. Bez Kościoła jako podmiotu i celu nie ma ani teologii, ani teologa. Wspólnie dzielą oni los Kościoła: żywego, aktualnego, współczesnego i stającego się. Żyją też Tradycją, sięgając do korzeni chrześcijaństwa. Nie ma więc ani teologa, ani teologii wieczystej, absolutnej, niezmiennej, doskonałej. I choć w swej istocie teologia jest jedna, ponieważ jest jedno Objawienie i jedna prawda, to jednak ze względu na nieogarnione bogactwo Objawienia oraz zachodzące zmiany w życiu Kościoła i w umyśle tak teologa, jak i całej ludzkości, sama teologia przybiera wiele szat, kolorów, odcieni, a wszystko to zależy od epoki historii. Nie zmienia się przy tym wiara zbawcza, ale zmienia się konkretna teologia i teolog ją tworzący.

Teologia jest zatem jednym z głównych środków komunikacji wewnątrzkościelnej⁴³: umysłowej, intelektualnej, duchowej. Służy ona konkretnie komunikacji między Magisterium Kościoła a wiernymi, między Magisterium a teologami. Poza tą zasadniczą funkcją komunikacyjną teologia pełni wewnątrz Kościoła również inne funkcje: krytyczną, informacyjną, oświecającą, dydaktyczną, katechetyczną, pedagogiczną, kulturotwórczą, artystyczną itp.

⁴³ Por. E. K o z ł o w s k i, *Eklezjalne funkcje teologii według Jeana Daniélou*, Lublin 1979, mps AB KUL (cyt. za: Cz. S. B a r t n i k, *Metodologia teologiczna*, Lublin 1998, s. 154).

Funkcje te wskazują na nowe maksymy: *theologia est ancilla Ecclesiae* oraz *theologus debet esse ancillus Ecclesiae*. Służą oni bowiem Objawieniu, wierze, ideom chrześcijańskim, wartościom, Magisterium Kościoła, soborom, dydaktyce kościelnej, chrześcijańskiemu świadectwu, świętości jednostki i wspólnoty, budowaniu Ciała Mistycznego Chrystusa, misjom, nowej ewangelizacji, humanizacji, dialogowi, ekumenizmowi, nawet demokracji oraz wszelkiej komunikacji *ad intra et ad extra Ecclesiam*, szczególnie zaś tym, którzy są „Kościołem poza Kościołem”. Są bowiem tacy w Kościele, którzy są realnie poza Kościołem, i są tacy poza Kościołem, którzy są faktycznie wewnątrz Kościoła. To powiedzenie św. Augustyna: *sunt in Ecclesia qui extra sunt et sunt extra Ecclesiam qui intra sunt* wyraża przedziwną dialektykę „w” i „poza” która wykracza poza powierzchowne kryteria przynależności do Kościoła.

IV JAKA REFORMA KOŚCIOŁA?

Przytoczone wyżej relacje Kościoła i społeczności ludzkiej, porządku religijnego w kulturze oraz rozumienie autonomii nauk, zwłaszcza teologii, pozwolą w obiektywnym świetle spojrzeć na temat reformy Kościoła. Bez tych wzajemnych związków nie sposób mówić o reformie w kategorii prawdziwości czy fałszu kryjących się za tzw. reformatorami.

W wypowiedziach ustnych czy pisemnych dzisiejszych „reformatorów” wysuwa się na pierwsze miejsce mówienie o własnych problemach w rozumieniu Boga, Kościoła, wiary, teologii. Jednocześnie kryje się za tym pewna uzurpacja władzy sądzenia Pisma Świętego, biskupów, teologów czy zwykłych wiernych, której podstawą jest oświecona wiedza „reformatora”. W Kościele i w teologii nie chodzi tylko o wiedzę, lecz także o sprawowanie treści Objawienia, a następnie o rozumowe uzasadnienie wiary w objawionego Boga Wcielonego i Zmartwychwstałego. Zatem i ten typ wiedzy teologicznej nie może być stawiany na równi z wiedzą nauk przyrodniczych. Rodzące się przez tysiąclecia koncepcje teologiczne nigdy nie były hipotezami badawczymi w dzisiejszym rozumowaniu; były one próbą hermeneutycznego wyjaśnienia Objawienia Bożego. Objawienie nie jest bowiem żadną hipotezą czy teorią, lecz historycznym samoudzielaniem się Boga człowiekowi. W Kościele i w teologii chodzi więc o zbawienie człowieka, o jego wspólnotę z Bogiem, o wyrażenie człowieka jako istoty nieskończonej, wykraczającej ponad świat

natury i mającej w swym misterium ontologicznym pełną relację do Boga. Dlatego żadna hipoteza nie może być na poziomie gry o życie wieczne człowieka. Potrzeba tu pewności i nieomyślności w przekazie depozytu wiary, czyli ortodoksyjności⁴⁴

Zasadniczą rolę w podejmowanej problematyce reformy Kościoła odgrywa kategoria wolności. Myli się tu wolność ewangeliczną z wolnością demokratycznych swobód. Jeżeli człowiek Kościoła uskarża się na brak wolności, mówiąc o: „dysponowaniu całym człowiekiem”, „spędzaniu życia w zamkniętych społecznościach”, w których „duchowny staje się własnością instytucji” a przy tym „mamy z jednej strony liberalny świat z wolnością wypowiedzi, działania, a naprzeciwko scentralizowana, niemal wojskowa struktura kościelna”⁴⁵, to widać, że ów „reformator” nie bardzo rozumie, czym jest naprawdę wolność eklezjalna. Nie jest nią pod żadnym względem obrona jego postępowania⁴⁶. Należy przy tym pamiętać, że Kościół jako społeczność ma również wolność ponadindywidualną, wolność nad złymi poznaniem jednostek. Może sprawę wyjaśni rozumienie wolności w relacji do posłuszeństwa ukazane przez R. Guardiniego († 1968).

Wolność jest dla tego Teologa⁴⁷ założeniem i celem posłuszeństwa, które występuje w trzech aspektach: teologicznym (religijnym), filozoficznym (etycznym) i psychologicznym (pedagogicznym). Posłuszeństwo religijne wyprowadza on z tekstu biblijnego Mt 10, 39: „Kto chce znaleźć swe życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je” (por. Mt 16, 25 par.). Guardini dostrzega przeciwną do ukazanej w tym fragmencie postawę człowieka dążącego do posiadania rzeczy materialnych. Sens życia nie leży w dobrach doczesnych, lecz przeciwnie – w dobrach duchowych; w tym przypadku sam Jezus mówi o „pójściu za Nim” i „szukaniu samego siebie”. Szukanie to nie dotyczy więc tego świata, lecz polega na całkowitym oddaniu się Bogu. Oddanie się drugiemu człowiekowi, a tym bardziej światu, ma bowiem swoje granice. Oddanie się Bogu jest bezgraniczne i najpełniej wyraża się

⁴⁴ Odważne, ale zupełnie błędne zdanie w tej kwestii sugeruje T. Bartoś OP: „Inaczej mówiąc, wybitnych teologów głoszących uznawane dotychczas za nieortodoksyjne poglądy teologiczne należy nie tyle karać, ile nagradzać. Oni bowiem, poddając próbie substancję wiary, przyczyniają się istotnie do jej lepszego zrozumienia” (*Teologia w pułapce strachu*, „Gazeta Wyborcza”, 3-4 września 2005, s. 25).

⁴⁵ T. B a r t o ś, *Nie opuszczam Kościoła*, „Gazeta Wyborcza”, 12-13 maja 2007, s. 25.

⁴⁶ W tej kwestii por.: *To już dwa lata... Ze Stanisławem Obirkim rozmawia Zbigniew Nosowski*, „Więź” 2007, nr 6(584), s. 26-31.

⁴⁷ Por. G ó d ź, *Teologia człowieka*, s. 152-157

w religii. W procesie tym dochodzi do przedziwnego zwrotu: autonomia człowieka przeradza się w teonomię, czyli dobrowolne i całkowite oddanie się Bogu, które staje się posłuszeństwem człowieka względem Boga. Posłuszeństwo jest wtedy odnalezieniem siebie, czyli uwolnieniem się od ograniczeń własnego życia, siebie samego, i wreszcie jest byciem wolnym dla życia Bożego – nieskończonego i świętego⁴⁸ Własna wola poddaje się tu autorytetowi Boga, w Nim znajduje swoje przeznaczenie. Może się jednak zdarzyć i odwrotnie, że wola człowieka będzie się przeciwstawiać Bogu, a więc będzie się zwracać ku sobie. W tym przypadku Guardini widzi rolę Kościoła jako autorytetu i instancji żyjącej czystym posłuszeństwem wobec Boga. Kościół jest powołany do tego, by umożliwić oddanie się człowieka Bogu i tym samym znalezienie jego własnej wolności⁴⁹

Natomiast posłuszeństwo moralne opiera się na prawie moralnym i zakłada świadomy czyn człowieka względem tego prawa. Jest to posłuszeństwo we właściwym sensie i odnosi się do konkretnej treści i przedmiotu (a nie do rzeczywistości abstrakcyjnej), a także do afirmacji obiektywności przez człowieka, ponieważ zakłada zawsze moment wolności. Inaczej mówiąc, posłuszeństwo moralne ujęte jest w formie rozkazu i posłuszeństwa.

Z kolei posłuszeństwo psychologiczne rozumie Guardini w aspekcie autonomii, czyli prawa do niezależności. Chodzi tu o tzw. wewnętrzną wolność, którą charakteryzuje potrójny priorytet: prawdy przed czynem, autorytetu przed osobistym osądem, prawa powszechnego przed prawem jednostki. To pierwszeństwo obiektywności, prawdy i autorytetu uzasadnia Guardini z jednej strony przez podporządkowanie własnych interesów wspólnocie, a z drugiej – przez świadomość walki ze złem. Dzięki zachowaniu tych priorytetów człowiek uświadamia sobie jego własne „ja”, które ostatecznie nie jest całkowicie autonomiczne, lecz jest uzależnione od Boga. Całkowita niezależność oznaczałaby pychę własnego „ja” i zatracenie cnoty pokory wobec Boga jako pełni. Uznanie zaś zależności od Boga staje się – według Guardiniego –

⁴⁸ *Der religiöse Gehorsam*, „Pharus” 1916, s. 743.

⁴⁹ Guardini opowiedział się za Kościołem, z perspektywy którego patrzył na całą rzeczywistość. Przez to rozwinął swoją teologię jako „ogłądanie świata”, czyli wyjaśnianie chrześcijańskiej rzeczywistości. Wyraził to już w swoich wykładach *Vom Sinn der Kirche* (1922). Uważał on, że „die Kirche nicht unfrei mache, sondern im Gegenteil die volle Freiheit zum Ganzen des Daseins gebe; dass sie nicht den Charakter der Einschränkung, sondern den der Fülle habe” (H. M e r c k e r, *Christliche Weltanschauung als Problem. Untersuchungen zur Grundstruktur im Werk Romano Guardinis*, Paderborn 1988, s. 49).

właśnie samodzielnością, autonomią, która zna to, co jest jej właściwe, a przede wszystkim odniesienie do Boga.

Autonomia jest rodzajem wolności, która ogólnie oznacza samoprzynależenie do siebie (*Selbstgehörigkeit*). Chodzi tu o przynależenie czynności do działającego podmiotu jako jej źródła. Guardini widzi wolność od strony jej momentu psychologicznego jako „wolność wyboru” (*Wahlfreiheit*) i „wolność istoty” (*Wesensfreiheit*)⁵⁰ Pierwsza wyraża, że człowiek, niezależnie od różnych możliwości wyboru (wolny w tym wyborze), decyduje się na jedną z określonych możliwości. Druga polega na tym, że człowiek jest uwarunkowany wewnątrz w swoim działaniu; wynika to z samej natury człowieka jako człowieka. Obie te formy nie są sprzeczne, lecz skierowane ku sobie.

Od wolności psychicznej odróżnia Guardini wolność moralną, którą następnie widzi w trzech różnych płaszczyznach: wobec praw moralnych, wobec rzeczywistości empirycznych i wobec autorytetu.

Pierwsza płaszczyzna – wolność wobec praw czy idei moralnych – zakłada istnienie czynu etycznie sensownego i bezsensownego. Wolność ta polega na afirmacji czynu etycznie sensownego, aby podmiot nie był w sprzeczności z sobą samym.

Płaszczyzna wolności wobec konkretnej rzeczywistości jest już bardziej skomplikowana. Mamy różne formy rzeczywistości i różne pragnienia człowieka wobec niej. Rzeczywistości empirycznej, a więc konkretnym bytem, jedni nie przypisują żadnego własnego prawa (wtedy wolność moralna nie zależy od tej rzeczywistości), drudzy natomiast uważają, że ma ona swoje prawa i że trzeba je uszanować. Zatem każdy byt ma sens, jest dobry i dlatego człowiek musi uwzględnić własne prawa tego bytu. Ale należy też uwzględnić, że żaden skończony byt nie jest doskonały, a więc nie ma żadnych absolutnych praw. Stąd wolność człowieka wyraża jego własną niezależność od tego, co nie-dobre (*Ungute*), i bycie wolnym dla dobra. Jest to wolność od tego, co niewłaściwe, nieprawdziwe, do tego, co właściwe i prawdziwe. Jednocześnie jest to wolność samego siebie i posiadania siebie, samoprzynależenie do siebie⁵¹

⁵⁰ Guardini mówi o tzw. żywej wolności, która obejmuje oba te aspekty razem (*Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Mainz 1925, s. 215).

⁵¹ R. G u a r d i n i, *Zum Begriff der sittlichen Freiheit*, „Pharus” 1916, s. 986: „Unabhängigkeit vom Unguten zum Freisein für das Gute in der eigenen Natur. Freiheit vom uneigentlichen, unechten, zum eigentlichen, echten, wahren Selbst und damit erst zum Selbstbesitz”

Z kolei płaszczyznę wolności wobec autorytetu określa Guardini jako wolność moralnego posłuszeństwa. Jest ona niezależna od wolności psychicznej, akceptuje treści do niej kierowane, ale jest wolna od autora tych treści i chce się w sposób wolny poddać autorytetowi⁵² Jest to pozytywne określenie moralnego posłuszeństwa. Może jednak się zdarzyć, że nie będzie zgodności między treścią a normami moralnymi. Wtedy dojdzie do odrzucenia autorytetu, oczywiście zawsze pod wpływem czystej intencji, a nie jakiegoś urazu wobec autorytetu. Ważne jest jednak to, że używanie wolności osadzone jest na niezależności człowieka (*Selbständigkeit*). W wymiarze etycznym niezależność ta określa działanie człowieka jako zgodne z prawem etycznym. W wymiarze psychicznym niezależność opiera się na działaniu z własnych potrzeb. Guardini wyznacza więc zadanie pedagogice – by wolność (niezależność) psychiczną kształtowała etycznie, czyli przeformowała ją w charakter⁵³

Jaki jest zatem sens posłuszeństwa w tak szeroko rozumianej wolności? Guardini uważa, że do prawdziwej wolności prowadzi posłuszeństwo, które widzi on w akcie uwielbienia, adoracji Boga. Akt ten jest bowiem afirmacją bytu Boga w odróżnieniu od bytu stworzonego człowieka. Uwielbienie jest więc przede wszystkim posłuszeństwem bytu ludzkiego wobec Bytu Boga⁵⁴ Jest to uzasadnienie ze strony stwórczej, gdy człowiek poznaje i uznaje, że Bóg jest Stwórcą, a on sam stworzeniem. Guardini nazywa tę relację wezwaniem osoby i daniem odpowiedzi przez człowieka na Boże wezwanie. Bóg woła, wzywa, czyli nadaje imię, mówi po imieniu, a więc dotyka samej istoty człowieka, skłania się ku niemu, i właściwie przez to oznajmia mu, że on jest człowiekiem⁵⁵ Odpowiedź człowieka na to wołanie jest jedna: „Ty jesteś Bogiem, a ja stworzeniem” Tu Guardini dostrzega zjednoczenie posłuszeństwa z istotą wolności. Jeśli człowiek, jako zawołany przez Boga, afirmuje swoją stworzoność, to jest to jego krok ku wolności. Prawdziwą miarą człowieka jest zatem uznanie przez niego własnej stworzoności i zależności od Stwórcy. Taki człowiek jest więc posłuszny (*Gehorchender*)⁵⁶ Guardini

⁵² Tamże, s. 987.

⁵³ Tamże, s. 989.

⁵⁴ R. G u a r d i n i, *Vom Sinn des Gehorchens*, w: *Auf dem Wege*, Mainz 1923, s. 21

⁵⁵ T e n ż e, *Den Menschen erkennt nur, wer von Gott weiss*, Würzburg 1954³ s. 35.

⁵⁶ Stąd też wypływa określone zachowanie człowieka wobec innych stworzeń. Pochodzą one, podobnie jak człowiek, od Boga. Dlatego również im należne jest w pewnym sensie posłuszeństwo. Z natury ontycznie są bowiem „dobre”

chce przez to powiedzieć, że posłuszeństwo z natury należy do ludzkiego życia, podobnie jak: samodzielność, wolność, możliwość osądu.

Należy jednak postawić pytanie, od czego to zależy, że człowiek jest posłuszny lub nieposłuszny? Odpowiedź idzie w kierunku zasadniczego zachowania się człowieka, jakim jest zaufanie. Ma ono uzasadnienie w przekonaniu, że wszelki byt stworzony znajduje się w ostatecznej zgodności z resztą stworzenia, a nade wszystko w odniesieniu do Boga jako Stwórcy. Gdy istnieje takie zaufanie, wówczas głos sumienia nie może mieć żadnej wątpliwości, komu mam być posłuszny. Natomiast brak zaufania ujawnia się w przekonaniu, że każdy inny (człowiek, świat) nie chce tego samego, czego chce moje sumienie. Wówczas posłuszeństwo wobec tego, któremu nie ufam, byłoby daleko idącym zagrożeniem dla człowieka⁵⁷

Wolność i posłuszeństwo tworzą – według Guardiniego – parę „przeciwności”, w których oba bieguny wzajemnie się wyjaśniają i warunkują. Wolność zakłada posłuszeństwo i posłuszeństwo bazuje na wolności. Posłuszeństwo nie jest słuchaniem wszystkiego, lecz jedynie słuchaniem konkretnego autorytetu, który jest etycznie uzasadniony. Przy tym problem samodzielności i niezależności człowieka nie jest tłumiony przez posłuszeństwo ani zastępowany przez wolność zniewoloną, lecz jest rozumiany jako samodzielność zależna od Boga, gdyż człowiek nie ma absolutnej autonomii jako stworzenie. Samodzielność ta ma kontekst religijny, tzn. jest darem Bożym, który powinien być wykorzystywany przez człowieka sensownie, a więc jako wolność do etycznego urzeczywistniania się⁵⁸ Także posłuszeństwo nie jest pod żadnym względem ślepe, lecz pomimo swoich granic jest etycznie wzrastające. Dla Guardiniego ważny jest tu priorytet ducha nad materią. Przejawia się on nie tyle etycznie – jako pierwszeństwo wartości i godności, ile noetycznie – jako pierwszeństwo porządku prawdy. Taki porządek może zapewnić tylko Bóg. Przed takim prawdziwym Bogiem, także człowiek będzie prawdziwy⁵⁹

W tym duchu nie można chyba mówić, że „nikt nie ma monopolu na prawdę”⁶⁰ I choć te słowa odnoszą się do człowieka, to za tym człowiekiem stoi Kościół, czyli żywy i uwielbiony Chrystus. On nie głosi

⁵⁷ Por. G. B r ü s k e, *Anruf der Freiheit*, Paderborn 1998, s. 87.

⁵⁸ Por. R. G u a r d i n i, *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg 1918, s. 139; B r ü s k e, *Anruf der Freiheit*, s. 96.

⁵⁹ R. G u a r d i n i, *Vom Sinn der Kirche*, Mainz 1933³ s. 71.

⁶⁰ W H r y n i e w i c z, *Teolog nie musi się bać*, „Gazeta Wyborcza” 10-11 września 2005, s. 26.

swojej osobistej, prywatnej prawdy, lecz jest medium Prawdy Bożej, która jest żywa w Kościele.

Istnieje jeszcze ważny argument, że prowadzona reforma Kościoła jest pozorna. Za nią wydaje się stać niemal otwarta walka z chrześcijaństwem. Jedni uważają, że Boga nie ma i wiara jest urojeniem⁶¹ Drudzy mówią dziś nawet o wojnie „rozpętanej przeciwko Chrystusowi wewnątrz cywilizacji chrześcijańskiej przez pewną część samych chrześcijan nawróconych na wiary doczesne, proponowane przez siewców niezgody”⁶² Procesowi temu nadał kierunek Kartezjusz swoją koncepcją człowieka opartą na tezie *cogito ergo sum*. Praktycznymi wykonawcami tej tezy stali się – zdaniem R. Alberoni z Mediolanu – zwolennicy jakobinizmu, marksizmu i nazizmu. Wszczęta przez te siły wojna z chrześcijaństwem doprowadziła do dechrystianizacji dużej części Europy. Chodziło o to, by wygnać Chrystusa z umysłu człowieka i z historii ludzkiej. „Dosyć, nie żartujmy! Nie można wygnać Stwórcy z jego stworzenia, jak jakiegoś tyrana. Chrystus jest Panem Wiecznym i Świętym, jest Panem-z-nami, wszechwiedzącym i wszechobecnym”⁶³ Czas więc podnieść głowę, „by bronić wartości chrześcijańskich, stosując je w praktyce, uświęcając je w gestach, ponieważ tylko w ten sposób stawia się czoło woli zniszczenia chrześcijaństwa, które jest wolą unicestwienia własnej cywilizacji”⁶⁴

Wreszcie na wokandę całego problemu reformy Kościoła i teologii przychodzi sprawa najbardziej osobista, która staje się jednak mocno upubliczniana. Jest to – jak nazwał sam L. Boff – „porzucenie kapłaństwa” Rodzi się pytanie, dlaczego tak się dzieje, skoro sakrament kapłaństwa wyciska na duszy prezbitera nieścieralne znamię (charakter), to dlaczego człowiek ten traci wiarę i odchodzi? Czy stracił on wiarę psychiczną? Czy brakuje mu pokory? Czy może nie zaznał on nigdy prawdziwej Bożej miłości? Boff mówi: „porzuciłem kapłaństwo, ponieważ Watykan żądał ode mnie upokorzeń”⁶⁵ Upokorzeniem miało być milczenie, czyli zakaz nauczania, ale Boff dodaje w tym samym wywiadzie, iż „Watykan utrzymuje, że bez Kościoła nie ma zbawienia” oraz że „żaden Kościół nie jest głosicielem jedynej prawdy”

⁶¹ Por. R. Dawkins, *The God Delusion*, Oxford 2007

⁶² R. Alberoni, *La cacciata di Cristo*, Milano 2006; tł. pol.: *Wygnać Chrystusa*, Warszawa 2007, s. 183.

⁶³ Tamże, s. 187.

⁶⁴ Tamże, s. 186.

⁶⁵ L. Amiguet, *Na watykańskim indeksie. Rozmowa z Leonardo Boffem, twórcą teologii wyzwolenia*, „La Vanguardia” 15.06.2007.

Niejako sam się przyznaje, że ma całkiem inne rozumienie Kościoła oraz relatywizuje prawdę. Czy upór przy własnych, często sprzecznych z nauką Kościoła, zdaniach musi prowadzić aż do takiej decyzji? Czy jest to odwaga, jak zdają się w większości sugerować ci, którzy odeszli z kapłaństwa, czy może raczej jej brak? Chyba należy sądzić, że osobiste decyzje odejścia są słabością ludzi, których nie stać na wyjaśnienie sprawy do końca.

Co jest zatem prawdziwym powodem poszukiwania reformy Kościoła i teologii? Może należy wrócić do refleksji na temat głównych przyczyn kryzysu Kościoła po zakończeniu Soboru Watykańskiego II? Papież Benedykt XVI uważa, że to nie dokumenty tego Soboru, lecz ich fałszywa interpretacja są przyczyną kryzysu Kościoła po 1965 roku (23 grudnia 2005). Recepcja Soboru nastąpiła w podwójny sposób, według dwóch różnych interpretacji. Pierwszą określił Ojciec Święty jako hermeneutykę braku ciągłości i pęknięcia (*Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches*) między Kościołem przed- i posoborowym. Ten punkt widzenia nie dał priorytetu tekstom soborowym, lecz duchowi odnowy, który zyskał nie tylko sympatię mediów, lecz także postępowej teologii. Druga interpretacja⁶⁶, określona jako hermeneutyka reformy (*Hermeneutik der Reform*), była zamierzonym przez Jana XXIII i Pawła VI sposobem odczytywania Soboru, który w spokoju, ale coraz wyraźniej przynosił owoce. Według tej interpretacji celem Soboru i każdej reformy kościelnej jest to, by „naukę podawać dalej w formie czystej i pełnej, bez jej umniejszania albo zniekształcania”⁶⁷ Zadaniem pasterzy jest więc nie tylko troska o bezcenny skarb, czyli zachowanie „starego” ale także udzielanie – z całkowitym poświęceniem się – odpowiedzi na wszelkie pytania, które dziś na nowo się rodzą. Oznacza to, że prawdy naszej wiary i sposób przekazywania tych prawd muszą mieć zawsze ten sam pełen sens. Jeśli więc teksty soborowe przyjmowane będą w prawdziwej hermeneutyce, mogą się stać jeszcze głębszym źródłem koniecznej odnowy Kościoła.

*

Słowo „reforma” potocznie kojarzy się najczęściej z postawą zmiany czy unowocześnienia danej struktury lub dziedziny życia w celu ich ulepszenia. Ale w języku naukowym „reforma” oznacza usankcjonowaną prawnie radykal-

⁶⁶ Por. D. B e r g e r, *Zu neueren Interpretationen des Zweiten Vatikanischen Konzils*, RT 52(2005), z. 2, s. 191-212.

⁶⁷ Przemówienie Benedykta XVI do współpracowników Kurii Rzymskiej (23 grudnia 2005, ZENIT.org).

ną zmianę w jakiejś dziedzinie. Mamy zatem dwa różne języki i odmienne co do istoty znaczenia. W obydwu przypadkach można mówić o reformie Kościoła, ale skutek będzie zgoła inny. W pierwszym chodzić będzie o bardziej osobiste poglądy, w drugim – o soborowe decyzje. Pozostaje więc w naszym przypadku płaszczyzna pierwsza, niekoniecznie pojmowana od początku negatywnie. Trzeba jednak postawić pytanie, w jakim kierunku ma zmierzać dana wola reformowania Kościoła. Dlatego konieczne jest określenie wartościujące: prawdziwa lub fałszywa.

Reforma Kościoła nie może jednak polegać na wprowadzaniu osobistych animozji przez człowieka, któremu nie odpowiada, czy raczej nie podoba się, struktura albo jakieś konkretne działanie Kościoła. Takie myślenie najczęściej przewija się dzisiaj na łamach gazet czy w wiadomościach telewizyjnych jako chwytliwe medialnie *newsy*. Kościół jest rzeczywistością Bosko-ludzką, ma konkretny cel i takim kategoriom nie może w ogóle podlegać. Musi bronić się przed ekstremami, które chcą go całkowicie zniszczyć. Dla naszych czasów, czasów rozwijającej się demokracji i globalizacji, charakterystyczne staje się odżywanie powiedzenia L. Feuerbacha: „człowiek powinien porzucić chrześcijaństwo [Kościół], dopiero wtedy będzie on człowiekiem” (*Der Mensch soll das Christentum aufgeben, dann erst wird er Mensch*). Wtedy zrodziła się fałszywa teza, że religia – a chodziło głównie o chrześcijaństwo i Kościół – wyobcowuje człowieka. Następnie K. Marx określił religię jako „opium dla ludu”, a Z. Freud jako „uniwersalną przymusową neurozę” I oto dziś mówi się w tym duchu o religii jako „chorobie”: religia czyni człowieka chorym psychicznie⁶⁸

Z całą pewnością należy unikać takiej retoryki, ale nie znaczy to, że chrześcijaństwo ma się poddać albo pozwalać się poniżyć. Godność człowieka wierzącego wynika bowiem z troski o tożsamość jego religii. Należy więc odważnie podnieść głowę, by rozsądnie przemówić, podkreślić, że wartościom chrześcijańskim należy przywrócić główne miejsce w naszym życiu codziennym, a w centrum istoty ludzkiej i naszych dziejów umieścić duchowość chrześcijańską. Dopiero wtedy da o sobie znać prawdziwy humanizm, który uznaje w człowieku obraz Boży ukazujący miłość wpisaną przez Stwórcę w naturę człowieka. „Bóg jest Miłością” (1 J 4, 8), dlatego chrześcijanin wie, że „lekceważenie miłości jest lekceważeniem Boga i człowieka, jest pokusą, by nie zważać na Boga. W konsekwencji najlepsza obrona Boga

⁶⁸ Pod takim tytułem „Macht Religion psychisch krank?” odbyła się 13 czerwca 2007 debata na Uniwersytecie w Grazu (www.rpp2007.org;Die Tagespost vom 16.6.2007).

i człowieka polega właśnie na miłości”⁶⁹ A zatem miłość Boga, a nie miłość siebie jest drogą prawdziwej reformy Kościoła.

LIEBE ZU GOTT ALS WEG DER KIRCHENREFORM

Z u s a m m e n f a s s u n g

Kirchenreformenversuche tauchen bereits zu Beginn ihrer Existenz auf. Es handelte sich hauptsächlich um den Streit zwischen der Synagoge und der sich herausbildenden Christengemeinschaft. Heutzutage nimmt diese Streit einen ganz anderen Charakter an. Dieser Streit bedeutet keine echte Kirchenreform; es geht hier vielmehr darum, dass vereinzelte Personen diese Gruppierung gegenüber Ansprüche haben oder den Verzicht der Geistlichen auf den Priesterdienst rechtfertigen. Man muss deshalb zuerst die Grundlage der Debatte vorweisen, die wesentliche Fragen betrifft: das Verhältnis von Kirche und Menschengemeinschaft, religiöse Ordnung in der Kultur, Autonomie der Theologie und Freiheit des Menschen. All diese Relationen machen sichtbar, worin die heutige aktuelle „Reform“ der Kirche besteht. Es scheint, dass diese Reform vor allem solche Faktoren ausmachen, wie: Kategorie der Freiheit, persönliches Verständnis von Gott, der Kirche, des Glaubens, der Theologie und eigene Bewertung dieser Phänomene, offener Kampf mit dem Christentum, der Verzicht auf das Priesteramt. Bereits diese lange Reihenfolge zeigt, dass die gesamte Problematik nicht plötzlich zum Vorschein kommt, sondern ununterbrochen sich intensiviert und im Laufe der Zeit fast zu einer Pathologie wird.

Zusammengefasst von Krzysztof Góźdź

Słowa kluczowe: Miłość Boga, miłość siebie, reforma, Kościół a społeczność ludzka, porządek religijny, autonomia teologii, wolność teologa, walka z chrześcijaństwem, problemy rozumienia Boga, Kościoła i teologii, porzucenie kapłaństwa.

Schlüsselbegriffe: Gottesliebe, Selbstliebe, Reform, Kirche und Menschengemeinschaft, religiöse Ordnung, Autonomie der Theologie, Freiheit des Theologen, Kampf mit dem Christentum, Probleme mit dem Gottesverständnis, Kirchen- und Theologie-, Verzicht auf das Priesteramt.

⁶⁹ B e n e d y k t XVI, Encyklika *Deus Caritas est*, nr 31.