

LAIK, KOŚCIÓŁ I ŚWIAT

Luźne refleksje zwyczajnego wiernego

1. Nie jestem ani duszpasterzem ani teologiem. I dlatego czytelnik z pewnością zrozumie, że moim celem jest nie wyjaśnianie problemów lecz przede wszystkim ich formułowanie. Jednak mógłby ktoś zapytać: dlaczego właśnie ja podejmuję temat, skoro nie do mnie należy jego wyjaśnienie? Ale do mnie należy uzasadnienie tego wyboru.

Kilka lat temu napisałem, że: „większość wiernych potrzebuje teologicznej perspektywy dla swojego istnienia na świecie. I ma ją, dobrą czy złą, bogatą czy ubogą, głęboką czy powierzchowną. Nic nie przeszkadza, aby ją zaprezentować, jeśli tylko nie przypisze się cech wypowiedzi autorytatywnej i hierarchicznej czy naukowej temu, co jest punktem widzenia przeciętnego wierzącego”¹.

Podtrzymując wyrażone wcześniej zastrzeżenia powiedziałbym, że refleksja człowieka świeckiego na temat, którym się zajmujemy — laik, Kościół i świat — powinna być nie tylko przychylnie przyjęta, ale wręcz pożądana. Jest to refleksja potrzebna. Niezależnie od swojej wartości (która może być niewielka lub żadna) owa refleksja jest niezbędna z dwóch powodów. Po pierwsze, ponieważ niesie ładunek egzystencjalny: pochodzi bowiem od kogoś, kto sytuację członka społeczności Kościoła bada w swoim konkretnym życiu. Po drugie, ponieważ treść tych przemyśleń, wraz ze swymi niedoskonałościami i niedokładnościami, jest sama w sobie istotnym elementem duszpasterskim, jest jednym z aspektów, które należy wziąć pod uwagę w definicji akcji duszpasterskiej Kościoła.

2. Życie chrześcijanina jest określone przede wszystkim przez fundamentalny niepokój. Spotykamy go w różnych dziedzinach: życie ograniczone czasem choć przeżywane pod znakiem wieczności; wizja Królestwa, które już jest obecne między nami (i w nas), ale jeszcze nie w pełni: świadomość możliwości ostatecznego zbawienia, gdy wolność podporządkowana jest grzechowi, itd.

¹ *Igreja e Acção Social*, w: Boletim Diocesano de Pastoral (Patriarcado de Lisboa), 10 (1977) 5.

Określam ów niepokój jako fundamentalny, w znaczeniu: absolutnie konieczny. Biegunem przeciwnym do niepokoju jest pełnia. Jeśli usunąć ów pierwszy biegun, rozplynie się także ostateczny sens ludzkiego istnienia. Dlatego też niepokój jest twórczy. Podtrzymuje związek człowieka z jego najgłębszym powołaniem. Rodzi dynamizm, który prowadzi człowieka do doskonałości.

Mowa tu o niepokoju nieodłącznym od faktu bycia chrześcijaninem, niezależnie od jego funkcji czy posług, jakie spełnia w ramach Kościoła.

3. Istnieje jednak inny rodzaj niepokoju, który dotyczy szczególnie człowieka świeckiego. Jest to napięcie związane z relacją: Kościół—świat.

Kościół i świat — to dwie różne rzeczywistości. Różne z natury rzeczy, różne też jeśli chodzi o sfery działalności, kompetencji i władzy. Wszwstko, co przyczynia się do mieszania tych dwóch sfer i (albo) rzeczywistości, powoduje straty dla nich obu.

Wiadomo wszakże, że wierząca osoba świecka należy równocześnie do obu tych rzeczywistości. Jest Kościołem i jest światem. Jest w pełni Kościołem, a także w pełni jest światem. Wobec tego faktu powiązanie między Kościołem a światem staje się, w pewnym sensie, relacją między laikiem a nim samym. Na pierwszy rzut oka wyglądałoby na to że człowiek świecki jest skazany, aby żyć wewnątrznie rozdarty.

Właśnie dlatego problem związku: Kościół—świat nie oznacza dla człowieka świeckiego kwestii teoretycznej czy jedynie pojęciowej. Nie jest to problem drugorzędny. Ma on znaczenie egzystencjalne i podstawowe. Stąd także sposób, w jakim równanie: Kościół—świat zostaje rozwiązane, ma dla laika życiowe znaczenie w stopniu, w jakim ułatwia lub utrudnia przyjęcie i przeżycie tej specyficznej „dwoistości”, na którą on się zgadza w ramach swego powołania do bycia chrześcijaninem w świecie.

W pewnym sensie człowiek świecki podejmuje ryzyko. To właśnie ambiwalencja jego położenia jest powodem ryzyka. W efekcie tej dwoistości laik może w praktyce natknąć się, świadomie lub nie, na następujące sytuacje:

- a) Rozróżnienie między Kościołem a światem nosi charakter dwubiegunowości. Bieguny wzajemnie się wykluczają lub coraz bardziej od siebie oddalają tak, że osoba świecka zostaje wewnątrznie rozdarta przez dwa wymiary, a mianowicie wymiar bycia członkiem społeczności Kościoła oraz wymiar bycia członkiem ogólnie pojętej społeczności ludzkiej. Taka sytuacja nie może jednak trwać zbyt długo. Wcześniej czy później zakończy się integracją lub zerwaniem.

- b) Bycie obywatelem świata przeważa nad przynależeniem do Kościoła. Taka osoba świecka posiada wiarę mniej lub bardziej osobistą, w niewielkim stopniu wyrażaną przez wspólnotę kościelną. Będzie brała niewielki udział w życiu Kościoła. Czuli się będzie mało zaangażowana. Być może, odkryje między liturgią a życiem pewną więź etyczną oraz odnajdzie kryteria zachowania, ale trudno jej będzie dostrzec między nimi jakiś związek teologiczny.
- c) Bycie człowiekiem wiary oznacza swoistą „ucieczkę” od świata. W tym wariantcie osoba świecka nie uobecnia Kościoła w świecie. Nie może spełniać właściwej sobie świeckiej misji, typowej dla laika.
- d) Związek między Kościołem a światem jest ujmowany przez pryzmat zachowania zarówno odrębności między nimi, jak również i tego, co je zbliża lub też łączy, czy to będzie pochodzenie czy wizja ostatecznego końca. W takim przypadku człowiek świecki zachowuje wobec Kościoła i świata postawę dynamicznego i twórczego niepokoju, odbicie owej „dialektyki pełnej napięcia” między Kościołem a ludzkością, o której mówi Schillebeeckx, mający w polu widzenia fakt, że „eschatologicznie Kościół i ludzkość w pełni współistnieją”².

Chciałbym tu powrócić do poruszonej wcześniej sprawy. Relacja między Kościołem a światem nie może być ograniczona tylko do związku etycznego. Jest oczywiste, że w świetle wiary etyka zyskuje znaczenie o wiele głębsze i bogatsze, zarówno jeśli chodzi o źródło wymagań etycznych, jak i o zasięg oraz znaczenie faktu sprostania tym wymaganiom. Tak więc ten, kto zetknie się ze wzbogaceniem czy „przemianą”, jakiej ulega etyka pod wpływem wiary, pozna u n i w e r s u m t e o l o g i c z n e, które kieruje „spojrzeniem” osoby świeckiej na świat. Przyczyną jest tu istota Królestwa Bożego, które jest rzeczywistością wybitnie teologiczną.

4. Zgodne współistnienie tych dwóch „wartościowości” w życiu laika nie jest sprawą łatwą. Spróbuję wskazać niektóre trudności pojawiające się na tej drodze i będące źródłem nowych napięć.

Przedtem jednak wypada przypomnieć, że osoby świeckie prezentują wobec wiary i jej obecności w świecie różnorodne postawy, poczynając od prób rozwiązania równania: Kościół—świat (o czym wspominałem już wcześniej), a kończąc na świadomości bycia chrześcijaninem.

W bliskim związku z napięciem między Kościołem a światem

² *Igreja e Humanidade*, w: *Concilium* 1 (1965) 55, 62.

w sposób żywotny pozostaje podwójna misja człowieka świeckiego: misja budowniczego świata oraz misja budowniczego Królestwa Bożego. Zadanie tak określone staje się praktycznie niewykonalne. Wydaje się nieuniknione przeciwstawienie tych dwóch aspektów. Prowadzi to chrześcijanina do uprzywilejowania jednego z nich, ze szkodą dla drugiego. Skłaniam się ku opinii, że jedyną metodą uniknięcia zerwania jest uznanie ich za aspekty współistniejące lub zwyczajnie związane tak, że misja budowy świata wchodzi w zakres misji budowy Królestwa Bożego. W ten sposób chrześcijanin staje wobec jednego zadania budowy Królestwa Bożego. Włączona zostaje do tego zadania misja tworzenia świata coraz bardziej ludzkiego, lecz równocześnie uwzględnia się jej podległość wobec misji naczelnej. Uznaje się mianowicie, że zadanie podległe jest tylko częścią (choćby wielce istotną) wielowymiarowej misji globalnej, która nadaje ostateczny sens poszczególnym zadaniom oraz stanowi oparcie dla ich szczątkowości i niekompletności. Pozwolę, upierać się przy twierdzeniu, że fakt, iż zadanie budowy świata, a więc społeczeństwa, które byłoby godniejsze człowieka-obrazu Boga, fakt, że cel ten jest częścią misji budowania Królestwa Bożego, nie oznacza, że jest on zbędny czy też, że może być zaniedbywany. Mowa tu przecież o aspekcie fundamentalnym, choć stanowiącym tylko część większej całości, będącym ponadto znakiem wiarygodności i autentyczności całej misji.

Myślę, że ten sposób postawienia problemu nie przynosi szkody koniecznemu rozróżnieniu między społeczeństwem cywilnym a wspólnotą wiary. A fakt uznania misji budowania świata za jeden z elementów misji budowania Królestwa Bożego nie oznacza bynajmniej podporządkowania instytucyjnego władzy cywilnej wobec władzy religijnej. Punktem, który pragnąłem podkreślić, jest stwierdzenie, że owe podstawowe rozróżnienia muszą wyrażać pewną jedność, gdy analizujemy ich wpływ na życie świeckiego chrześcijanina. Musi on przecież patrzeć na swoje zadanie budowniczego świata poprzez światło wiary, to znaczy uznając je za część misji budowy Królestwa Bożego.

5. Z drugiej strony, chrześcijanin powinien prezentować wobec świata postawę jednocześnie obronną i transformującą — a jest ona kolejną przyczyną niepokojów. Obroną wobec atakujących aspektów i „światowych” punktów widzenia, sprzeciwiających się lub obcych powołaniu człowieka. Perspektyw mniejszej szczęśliwości lub szczęśliwości fałszywej (egoistycznej, materialistycznej, konsumpcyjnej etc.), przed którymi chrześcijanin musi się bronić. Lecz nie wystarczy na tym poprzestać. Jego misja

jest przede wszystkim twórczą, a więc budująca i zmieniająca świat.

6. Człowiek świecki przeznaczając większość swego czasu i energii na pracę zawodową. W świecie, w którym żyjemy, dla większości mężczyzn i kobiet praca zawodowa nie jest niestety niczym innym, jak tylko sposobem zarabiania na życie. Dla wielu z nich rodzaj wykonywanej pracy niczym nie przyczynia się do samorealizacji poprzez pracę. W ten oto sposób tracą większość swego czasu i energii na stworzenie warunków do życia i nie zostaje im już ani chwili, aby żyć. W tym sensie świat (społeczeństwo) jest otoczeniem wrogim, któremu potrzeba nawrócenia. Stajemy tutaj wobec problemu: „konieczności moralnej połączenia mozołu pracy jako wartości z systemem społecznym pracy, który ma pozwolić człowiekowi stać się „jeszcze bardziej człowiekiem” w pracy, a „nie degradować się przez pracę” — o czym mówi Jan Paweł II³.

Zjawisko zwiększania się ilości czasu poświęconego na zapewnienie warunków do życia kosztem czasu przeznaczanego na życie — coraz bardziej się pogłębia i obejmuje coraz większą część społeczeństwa, któremu zaproponowano model szczęścia, oparty na posiadaniu. Człowiek, skuszony przez ten model, widzi zawężające się granice posiadania. Odbija się to na poziomie jego wolności wewnętrznej i na stosunku do potrzeb innych ludzi.

W tym kontekście wyrzeczenie się ukazuje się nam jako cnota — klucz do świata współczesnego. Ale warto stale pamiętać o tym, że podstawą wyrzeczenia jest wcześniejsze ukierunkowanie się na pewien ideał. Problem wyboru podstawowego, dokonanego w sposób świadomy i wolny, jest w życiu chrześcijanina punktem centralnym, jest układem odniesienia dla przyszłych wyrzeczeń i wyborów, w tym także dla wyboru sposobu administrowania czasem.

Taka postawa wobec świata zakłada pewne „oddalenie się” chrześcijanina od jego spraw. Cudzysłów jest tu konieczny dlatego, że mowa tu nie o odsunięciu się, lecz o zachowaniu pewnego marginesu na refleksję, krytyczne spojrzenie na świat, w którym się żyje. Chodzi ostatecznie o potwierdzenie i ulepszenie wnętrza ludzkiego. W ten sposób stajemy wobec potrzeby miejsca na refleksję, kontemplację, modlitwę, na „rozmyślanie” nad życiem (skonfrontowanie go z tym, co naprawdę ważne).

7. Innym źródłem napięć jest charakter współczesnego świata, który absorbuje i zmusza do współzawodnictwa. Ograniczę się do

³ *Laborem exercens*, nr 9.

wskazania dwóch konsekwencji tego faktu. Z jednej strony będzie to doprowadzenie ludzi, w sposób nieunikniony, do przyjęcia filozofii życia w defensywie, wedle zasady „ratuj się kto może”. Coraz mniej miejsca pozostaje na solidarność, wyrażaną nie tylko jednorazowymi gestami w obliczu wielkich klęsk (co również jest cenne), lecz również tę, która stanowi stały składnik zachowania. Niestety, efekty jej braku (czy lepiej: nikłej obecności) są zbyt oczywiste, aby trzeba je było dokumentować. Inną konsekwencją kultu współzawodnictwa jest upodobanie do tego tylko, co użyteczne lub co przynosi korzyści. Moltmann, który zajmuje się problemem kryterium użyteczności i jego związkami z sensem życia, ostrzega: „Ten, kto odnajduje sens życia w swej użyteczności, przeżyje z całą pewnością ostre załamanie, gdy choroba czy zniechęcenie sprawią, że wszystko, z nim samym na czele, wyda mu się niepotrzebne i bezużyteczne”⁴. Moglibyśmy dodać, że według tego punktu widzenia trudno byłoby także znaleźć miejsce w naszym społeczeństwie dla ludzi starszych czy ułomnych. Jest ogólnie wiadome, że sytuacja odsunięcia na margines tych grup ludzi stanowi jeden z poważniejszych problemów społecznych dzisiejszych dni.

8. Na koniec, nie licząc naturalnie, że moja wypowiedź okaże się wyczerpująca, chciałbym wspomnieć o wyjątkowo delikatnym aspekcie świata tradycji chrześcijańskiej, z którym szczególnie bezpośrednio związane jest społeczeństwo portugalskie. Niezaprzeczalny wpływ, jaki pozostawiły wartości chrześcijańskie w kulturze tych społeczeństw, pozwala współczesnemu chrześcijaninowi na życie w błędnym przekonaniu, że te społeczeństwa są w sposób oczywisty chrześcijańskie, w swej głębi pozostają wierne wartościom chrześcijańskim, a tylko na zewnątrz wymagają drobnych poprawek, które nie pociągną za sobą głębokich przemian w kryteriach, jakimi owe społeczeństwa się rządzą. Taka właśnie kultura ze względu na to, że prezentuje pewne podobieństwa (często zaledwie powierzchowne, albo bardzo dalekie) do myśli Chrystusowej, utrudnia chrześcijanom spotkanie z przesłaniem ewangelicznym w całej jego oryginalności. Stąd w tych społeczeństwach postępowanie chrześcijan w dziedzinach, w których wiara stawia zasadnicze wymagania, tj. gdy chodzi o sprawiedliwość, miłość, nadzieję, względność historii — żeby wymienić tylko kilka z nich — postępowanie to generalnie nie różni się od postępowania innych ludzi.

Co więcej, zdarza się czasami, że pewne wartości chrześcijań-

⁴ *A Alegria de Ser Livre*, Lisboa 1974, s. 46.

skie są traktowane poważniej przez osoby, które nie uważają się za chrześcijan. Zapytuję sam siebie czy, po części, nie w takim właśnie zachowaniu się chrześcijan leży przyczyna absurdalnych sytuacji, o których wspomniał Jan Paweł II przebywając w jednej z podparyskich dzielnic robotniczych: „Z jakich powodów — pytał Papież — walka o sprawiedliwość na świecie jest związana z programem całkowitej negacji Boga?”⁵

W sprawach sprawiedliwości czy miłosierdzia imperatyw wiary coraz dobitniej wzywa chrześcijanina do doceniania wymiaru „politycznego” tych cnót, bez szkody dla ich wymiaru międzyludzkiego, który, tradycyjnie, jest chrześcijaninowi bliski. Należy dodać, że nie chodzi tu o wyparcie jednego przez drugi, lecz o docenianie i stosowanie obu form sprawiedliwości i obu form miłosierdzia.

Jeśli zaś chodzi o sprawiedliwość, dokładne zapoznanie się z doktryną społeczną Kościoła przez większość chrześcijan jawi się nam jako pilne zadanie. Wysiłek dokonany przez Urząd Nauuczycielski Kościoła⁶ w ostatnich latach, a dotyczący uwydatnienia wielkich wymagań wiary na polu sprawiedliwości społecznej, nie znalazł jak dotąd oddźwięku u większości chrześcijan. Jeśli chodzi o miłosierdzie, jego wymiar polityczny jest praktycznie nie znany. Warto więc przypomnieć, że już w 1927 roku Pius XI stwierdził, że „miłosierdzie polityczne” jest najwyższą cnotą po miłości Boga⁷.

tłum. Agnieszka Kaseja

⁵ Por. *O homem exprime no trabalho a sua vocação ao amor*, w: *Testemunho* — *Revista de Pastoral Operária*, 62—63, 1981. 27 n.

⁶ Przede wszystkim począwszy od papieża Jana XXIII.

⁷ Por. M. D. CHENU, *Populorum progressio* — *Da Questao Social ao Problema Mundial*, w: *Igreja em Diálogo* (GRAAL) 4 (1968) nr 1.