

NA STYKU DWÓCH ŚWIATÓW? POWOŁANIE ŚWIECKICH KONSEKROWANYCH W ŚWIELE WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII

Czasem nie sposób nie zadziwić się cudem spotkania. Także tym dzisiejszym. Zazwyczaj życie w ukryciu, w rozproszeniu, jak rzadkie kwiaty, jak samotni „alpiniści ducha” (Paweł VI), jak znakomici uliczni muzycy, których można podziwiać na starówkach zachodnich miast. I oto bukiet kwiatów. Alpiniści w dolinie. Orkiestra symfoniczna.

Jestem, podobnie jak Kardynał Nagy, teologiem fundamentalnym, po staremu: apologetykiem. Ale właśnie dlatego pamiętam o zdaniu Benedykta XVI: „Tak naprawdę Boga czynią nam bliskim jedynie święci i sztuka, a nie argumenty apologetyki”. Może więc za tym spotkaniem kryje się także jakaś fascynacja teologa ludźmi, którzy uczynili ze swojego bycia w świecie radykalny znak bycia w Chrystusie? Którzy mają być mistrzami w rozeznawaniu znaków czasu? Wydaje się, że właśnie w tym rozeznawaniu może być pomocna refleksja dyscypliny, która określa siebie mianem „teologii pogranicza”, „teologii stojącej na progu”. Moja podstawowa teza jest następująca: relacje między Kościołem a światem, który „Bóg tak umiłował, że Syna swego dał” (J 3,16), ale w którym wciąż trwa walka z grzechem, nigdy – ani w starożytności, ani w średniowieczu - nie były wolne od napięć i trudności. Nowożytność stworzyła jednak coś, czego nie było dotychczas: projekt społeczeństwa, moralności, kultury, oderwany od Boga, od chrześcijaństwa, choć dokonujący się na bazie jego ideowych przesłanek. W ten sposób na łonie kultury chrześcijańskiej doszło do dramatycznego „rozszczipienia”. Wiek XX objawił najbardziej tragiczne konsekwencje tego projektu. Kościół, który zazwyczaj reagował na niego polemicznie, w dobie *Vaticanum II*, szczególnie w latach pontyfikatu Jana Pawła II, wypracował nowy styl relacji ze światem demokracji, ekonomii, wychowania, mediów i sztuki. W tym modelu nowe, niebagatelne znaczenie może przypadać świeckim instytom życia konsekrowanego.

Rozpocznijmy od diagnozy owego „nowożytnego rozszczipienia” kultur.

DRAMAT PEWNEGO HUMANIZMU

Henri de Lubac, późniejszy kardynał, napisał u kresu II wojny światowej, w 1944 roku, książkę „**Dramat humanizmu ateistycznego**”. W świecie antyku bogowie lub los igrali sobie z *mężczyznami* i kobietami, czego konsekwencje były często tragiczne. Wystarczy przypomnieć sobie nieustanną walkę *Izraela* przeciwko składaniu ofiar z dzieci. W obliczu tych doświadczeń objawienie Boga Biblii, który nie był ani samowolnym tyranem (którego trzeba unikać), ani mięsożernym drapieżcą (którego trzeba zaspokoić), ani odległą abstrakcją (która może być bezpiecznie ignorowana) - to objawienie postrzegane było jako wielkie wyzwolenie. Biblia uczy, że ludzki byt nie jest zabawką bogów czy też bierną ofiarą losu. Ci, którzy uwierzyli w Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba oraz w Jezusa mogą przystępować do jedynego prawdziwego Boga przez modlitwę i cześć, mogą nadawać historii ludzki kierunek. Nie jest ona bowiem sceną, na której bogowie i boginie *pociągając* za sznurki manipulują ludzkimi marionetkami, lecz areną odpowiedzialności, ponieważ przez nią i w niej objawia się prawdziwy Bóg.¹

¹ Korzystam ze streszczenia G. Weigela: *Katedra i sześcian*, Warszawa 2005, s. 53-54.

De Lubac dowodzi, że kryzys cywilizacyjny, w jakim znalazła się Europa w pierwszej połowie XX wieku, wieku dechrystianizacji i wieku największego męczeństwa chrześcijan w dziejach, był skutkiem rozmyślnego odrzucenia Boga Biblii w imię wyzwolenia, iluzorycznej wizji wolności człowieka. Wyciągnięte zostały **ostateczne konsekwencje z oświecenia**. Oświecenie, to, jak wołał Kant: odważ się myśleć sam, bez podpórek, szczudeł, protez tradycji, przykazań. Bądź wolny! Tym bardziej, że początki tego procesu dokonywały się w czasach tzw. wojen religijnych. Do tego momentu panowało powszechne przekonanie, że jedność religii Chrystusowej jest fundamentem jedności społeczeństwa. Potem jednak uznano, że skoro podzielone chrześcijaństwo nie może dać tej podstawy, to trzeba jej szukać w naturze ludzkiej i wynikających z niej prawach. A jeśli już w religii, to **w tzw. religii naturalnej**; religii rzekomo wspólnej wszystkim ludziom na początku i remedium dla rozdartej wojnami religijnymi Europy. Kultura oświeceniowa, w imię wolności i racjonalności, próbowała też zbudować moralność, który byłaby niezależna od podziałów wyznań i wątpliwości filozoficznych. Stwierdzono, że powinna ona zostać stworzona w taki sposób, iż mogłaby mieć zastosowanie nawet wtedy, gdyby Bóg nie istniał – *etsi Deus non daretur*. **Sceptycyzm staje się bożkiem!** Wkrótce przestrzeń chrześcijaństwa jeszcze bardziej zacieśnia się. Ponieważ to, co „ogólnoludzkie”, przyjęło postać kryterium porządku społecznego - kryterium analogicznego do objawienia w średniowieczu, zatem religia mogła przyjąć już tylko **postać prywatnej sprawy obywatela**. Podbudowę pod to myślenie dał nie kto inny jak J.J. Rousseau (+1778), który uznał, że religia - naturalna, oczywiście - jest tylko domeną sumienia i uczuć. W ten sposób Rousseau przesądzał, że Boga należy czcić wewnątrz, w sercu, a nie w ramach kultu zewnętrznego. Potem dodano do tego jeszcze jedną zasadę: religia i nowoczesność nawzajem się wykluczają. Kresem tego napięcia miał być upadek religii, chrześcijaństwa. Już w dobie oświecenia niejaki Thomas Woolston (zm. 1733) podał rok 1900 jako datę, po której religia przestanie być ważną siłą. Pół wieku później Fryderyk Wielki, pisząc do Woltera, swojego przyjaciela, zauważał, iż Woolston pomylił się: upadek religii będzie znacznie szybszy. W odpowiedzi Wolter prognozował, że koniec ten nastąpi za 50 lat. Mniej wyszukany niż „korespondencja intelektualistów” propagowano wulgarną wizję sekularyzacji, czyniąc z religii rodzaj przeżytku, który powinien jak najszybciej zniknąć z przestrzeni nowoczesnego, naukowego społeczeństwa.²

Bardzo często proces, który w bardzo dużym zarysie opisałem, nazywa się **sekularyzacją**. Termin ten zastosowano w teologii i socjologii lat sześćdziesiątych XX wieku do wyjaśnienia przemian w kulturze zachodniej, polegających na: zmniejszaniu wpływów religii na życie społeczne i indywidualne, na rozdzielaniu spraw religijnych od świeckich w państwie kierowanym najpierw przez oświeconego władcę, a potem w ustroju demokratycznym. Utrzymywano, że jest to **proces „liniowy”**: im bardziej rozwinięte społeczeństwo, im większy postęp nauki i edukacji, tym mniej religijne społeczeństwo. Dzisiaj wszelako „teorię liniowej sekularyzacji” traktuje się jako jeden z „mitów naukowych”:

- Czy podstawą charakterystycznego „rozszczerzenia” kultury, zbudowanej na chrześcijaństwie – rozszczerzenia do tego stopnia bolesnego, że zwróciła się on przeciwko swoim korzeniom, nie tyle jest nowoczesność, ile raczej niezdrowa **koncentracja na prawie do wolności?** Rozpoczęto – przypomina Benedykt XVI - od uzasadnionego prawa do wyboru religii, wierzenia lub nie – zawartego w zasadzie neutralności religijnej państwa. Potem prawo to coraz bardziej poszerzano, aż doszło do takiego nadania

² B. Wiczorek, Sekularyzacja – pożądany schyłek mitu, « Fronda », nr 42, 2007, s. 278.

znaczenia prawa do wolności od dyskryminacji, że prowadzi ono do ograniczenia wolności słowa i wolności religijnej. Niebawem na przykład – zauważa Benedykt XVI – nie będzie można twierdzić, że homoseksualizm jest „obiektywnym nieładem w kształtowaniu się ludzkiego istnienia”. Jediną miarą wolności stają się możliwości człowieka. Dzisiaj człowiek potrafi klonować ludzi, zatem robi to. Umie używać ludzi jako „magazynu” narządów dla innych ludzi, zatem robi to”... Może więc stworzyć totalny scjentyzm, głoszący, że w interesie nauki wszystkie eksperymenty są dozwolone, nawet kiedy zagrażają dobru człowieka.³ Może wymyślić koncepcję państwa, w którym osoba ludzka zostaje podporządkowana klasie, narodowi czy na przykład idei mesjańskiego posłannictwa owego państwa. Może rozwijać ekologizm czy animalizm, przedkładający absolutyzowaną wizję nieskażonej przyrody nad sprawę człowieka. Może stworzyć religię, która nie będzie już odpowiedzią na Objawienie, na Dekalog, lecz terapią, drogą.

- Czy nie jest tak, że to nie modernizacja, postęp gospodarczy i społeczny, ale związany z nimi konsumizm, podporządkowanie wartości wyższych wartościom materialnym, folgowanie zmysłowości, przyczyniają się – jak zawsze w dziejach – do lepienia bożków i odchodzenia od Boga?

- Czy dechrystianizacja, która dokonała się na rozległych przestrzeniach XX-wiecznej Europy, nie była w dużej mierze skutkiem prowadzonej z premedytacją zbrodniczej walki z Kościołem przez – jak mówił Jan Paweł II – „potężne siły antywangelizacji”, niż skutkiem nowoczesności czy postępu technicznego?

- Czy jednym z powodów „rozszczerzenia kultury” europejskiej nie było to, że Kościół, osądzając, nie bez słuszności, oświeceniowe koncepcje nauki, państwa, moralności jako liberalistyczne, nie wypracował przez wieki pozytywnej nauki o „rzeczywistościach ziemskich”? Odbiło się to w tym, że nader często posługiwano się wobec świata językiem groźby i potępienia, otaczając się coraz bardziej murem przeciwko wrogom, których upatrywano w politykach, żądających rozdziału Kościoła od państwa; w artystach, wyrażających w swych dziełach ludzkie dramaty i pęknięcia, a niekoniecznie obraz Boży w człowieku.

- Czy to, że liczni współcześni nie przeżywają poczucia dumy z przynależności do Kościoła - ciała Chrystusowego, radości z niedzielnej Eucharystii; że są chorzy na anoreksję „eucharystyczną”; że niekiedy przechodzą do sekt czy tzw. wolnych Kościołów (w Brazylii, do której niedawno pielgrzymował Benedykt XVI, w połowie XX wieku katolicy stanowili tu 93,5% obywateli, obecnie - o 20% mniej. Te 20% nie stało się ateistami, ale znalazło się właśnie w sektach i wolnych Kościołach), jest znakiem sekularyzacji, czy też tego, że zbyt mało w nas, kapłanach i świeckich, „wyobraźni wiary”, uśmiechu, ducha wspólnoty Chrystusowej, autentycznej miłości do zepchniętych na margines i słabych?

- Czy Europa zachodnia, zdechrystianizowana, wstydząca się swoich korzeni, nie tyle jest potwierdzeniem wyartykułowanej wyżej reguły „im bardziej nowoczesny, tym mniej religijny), ile raczej wyjątkiem w świecie, w którym rola religii jest nadal znacząca? Czy wolno z uporem maniaka podtrzymywać tezę, że modernizacja prowadzi w sposób niepodważalny do schyłku i upadku religii, skoro w USA, najbardziej rozwiniętym państwie świata, za zdeklarowanych ateistów uznaje się 1% mieszkańców, podobnie tylko 1% twierdzi, że nigdy nie modli się? Owszem, także w USA sekularyzacja czyni postępy (rozwoły, kulturowe wulgaryzmy, m.in. eksport produktów przemysłu pornograficznego, aborcja, niemoralność zbrojeń, zbyt szeroko i

³ Benedykt XVI, Refleksje na temat kultur, które dzisiaj są sobie przeciwne, w : tenże : Europa Benedykta w kryzysie kultur, Częstochowa 2005, s. 41-

zbyt łatwo wykonywana kara śmierci). Nie ma tam jednak określania swojej kultury jako „postchrześcijańskiej”. Nie ma tak charakterystycznej dla Europy zachodniej chrystofobii. Nie ma „demograficznego samounicestwienia”. Czy nie mają więc racji ci, którzy twierdzą, że zachodnia Europa, w swoim ideowym pomieszeniu, przypomina podstarzałą ciotkę przywiązaną do młodzieżowych ideałów hippisowskich?

INTERMEZZO – KARTKA Z POGRZEBU KARDYNAŁA

Czy możliwe jest jeszcze przerzucenie mostów, dialog, spotkanie? Tak, jest możliwe... Jego punkty styczne postaram się nakreślić, odwołując się do, wypełnionego „symboliką spotkania” pogrzebu kard. Jean-Marie Lustigera w paryskiej katedrze Notre-Dame. Znalazłem się tam długo przed rozpoczęciem uroczystości. W pewnym momencie, gdy mój wzrok bezwiednie ślizgał się po łukach i witrażach świątyni, przypomniałem sobie książkę, która wiele razy towarzyszyła mi przez miniony rok. Chodzi o pozycję „Katedra i sześcian” George’a Weigela, wybitnego publicysty amerykańskiego i biografę Jana Pawła II. Katedra, to właśnie bazylika Notre-Dame, sześcian zaś to Wielki Łuk, *La Grande Arche de la Defense*, jeden z pomników, którymi „zapewniał sobie nieśmiertelność” socjalistyczny prezydent Francois Mitterrand. Wielki Łuk jest ogromnym otwartym sześcianem, wysokim na 40 pięter, zbudowanym dla uczczenia dwusetnej rocznicy Rewolucji Francuskiej i Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela. W przewodnikach można znaleźć informację, że cała katedra Notre-Dame, z wieżami i iglicami, zmieściłaby się bez trudu wewnątrz niego. Sugestywna informacja. Ja jednak, siedząc tam w transepcie Notre-Dame, w oczekiwaniu na ceremonię pogrzebową, przypominam sobie pytania Weigela: rzeczywiście, paryska katedra, cud świętego średniowiecza, tam by się zmieściła. Która jednak kultura, tamta - średniowieczna czy ta, której symbolem jest Grande Arche, broniłaby lepiej praw człowieka? Która bardziej zdecydowanie strzegłaby moralnych podstaw praw człowieka? Czy ta, która zbudowała ten wspaniały, racjonalny, kanciasty, geometrycznie idealny, lecz istotowo pozbawiony treści sześcian? Czy może kultura, która stworzyła sklepienia i guzy, gargulce i skrzydlate przypory, narożniki i szczeliny, te asymetrie i niepowtarzalność Notre-Dame i innych wielkich gotyckich katedr Europy?⁴ Pytania oczywiście retoryczne.

Rozpoczyna się ceremonia. I oto ten przedział dwóch światów i ta retoryka, tak mocno zarysowane w pytaniach Weigela, rozpraszają się. Przy ołtarzu blisko stu kardynałów i biskupów, pięciuset księży, a naprzeciw, w klęczniku, prezydent laickiej republiki francuskiej, który, aby uczestniczyć w tym pogrzebie, przerwał wizytę w USA. Przy nim premier, siedmiu ministrów, dyplomaci, przedstawiciele innych krajów. Gdzież się podzielała ta laicka Francja? Tuż obok mnie Claude Geffré, jeden z bardziej znanych przedstawili liberalnej teologii religii, dwa rzędy dalej „przebijający” wszystkich biskupów liczbą pierścieni ks. Guy Gilbert, znany już chyba wszędzie charyzmatyczny duszpasterz „ludzi zepchniętych” na margines, a wokół księża w krawatach i w koloratkach, w sutannach i niemal robociarskich kombinezonach pod albami i stułami. Kościół z wszystkich duchowych ojczyzn, nieraz już na jego „skrajach”, ale wciąż Kościół.

Na placu przed Bazyliką Jonas-Moses Lustiger, 16-letni syn bratanka Kardynała, w tradycyjnej jarmulce na głowie, stawia urnę z ziemią na trumnie swojego wuja. Potem podchodzi do mikrofonu i mówi, że jednym z najpiękniejszych momentów jego życia było i pozostanie ostatnie spotkanie z Kardynałem. Opowiada o nim, rozmawiając ze zmarłym: Na koniec naszej rozmowy zapytałeś mnie, co możesz dla mnie zrobić. Byłem

⁴ G. Weigel, dz. cyt., s. 7-8.

wzruszony, nie wiedziałem, co odpowiedzieć. Pożegnaliśmy się i wyszedłem. W drodze uświadomiłem sobie jednak, że nie zapytałem się, co ja mogę zrobić dla ciebie. Wróciłem i postawiłem ci to pytanie. Odpowiedziałeś: „Dwie rzeczy: modlić się za mnie i mieć życie szczęśliwe”. Wspólnota dwóch światów: możesz się modlić. Możesz modlić się za innego. Możesz modlić się za tego, który odszedł, wchodząc z nim w prawdziwą wspólnotę świętych. I możesz wieść życie szczęśliwe. Mam nadzieję, że pozostając ze mną we wspólnocie, będziesz czuł, pamiętał, gdzie ja odnajdywałem szczęście. Później sześciu młodych księży, ubranych jak ja w alby i stuły, wnosi trumnę do katedry. Żydowski członek rodziny Lustigerów zasiadają w pierwszych rzędach katedry, biorąc żywy udział w niektórych punktach ceremonii. Żydzi i chrześcijanie razem. Pamiętam zaskoczenie, kiedy Jan Paweł II postawił biskupa Jean-Marie Lustigera na czele najważniejszego biskupstwa we Francji – metropolii paryskiej. Powód zaskoczenia był jeden – Aron Lustiger (takie imię nosił aż do swego nawrócenia) był Żydem. Pamiętam tytuł artykułu, który opublikował wtedy wielki rabin Paryża: „Nie można być Żydem i chrześcijaninem”. Okazało się, że można. Więcej można – nie odcinając swoich żydowskich korzeni – być powołanym przez Papieża proroka na kardynała świętego rzymskiego Kościoła.

Jeszcze głębiej oddał paradoks Jean-Marie Lustigera w naszym świecie – już wprost dotykając tematu, który tu poruszam - Jean-Luc Marion, profesor Sorbony i uniwersytetu w Chicago. I to gdzie? W „Le Monde”! „Podczas gdy my – zauważa Marion - żyjemy w świecie i ewentualnie, w momencie refleksji, uważamy, że można by rozważyć hipotezę istnienia czegoś, co nazywa się <<Bogiem>>, on żył trwale wobec Boga, w oczywistości Jego istnienia. Sercem rzeczywistości, mocy, radości nie był dla niego świat (ani zaświaty), ale Bóg. Rozumiał, że nie ma scysji pomiędzy żydami i chrześcijanami. Istnieje napięcie najpierw pomiędzy żydami, którzy stali się uczniami Chrystusa, a poganami, którzy stali się uczniami Chrystusa, a następnie pomiędzy uczniami Chrystusa a żydami, którzy się nimi nie stali. I że napięcia te należą do tajemnicy Bożego Objawienia. Rozumiał, że chrześcijanie mają się najpierw troszczyć o Chrystusa, a dopiero później o Kościół. Reformy Kościoła są tylko o tyle interesujące, o ile zmniejszają instytucjonalne przeszkody w szerzeniu miłości Chrystusowej. Jan Paweł II prosił, aby się nie lękać. J-M Lustiger prosił, aby zrozumieć tajemnicę Boga i uwierzyć rozumiejąc. Nasze pokolenie miało dużo szczęścia, że mogło usłyszeć oba te głosy. Przyszłe pokolenia będą nam tego zazdrościć. I nie wybaczą nam, że je odrzuciliśmy”.⁵

Spróbujmy podsumować. Kard. Jean-Marie Lustiger należał kręgu osób, który nazywam „rzymskim kręgiem Piotrowym” przełomu tysiącleci. Wielkość Jana Pawła II polegała bowiem między innymi na tym, że sam będąc wielkością z niczym nieporównywalną, zgromadził wokół siebie znakomity krąg myślicieli, łączących fascynację Jezusem Chrystusem, świetne wycucie znaków czasu i wielką refleksję teologiczną. To tak jakby u tego niezwykłego Papieża prymat Piotrowy miał również w zakresie intelektualnym wymiar kolegialny... Myślę, że wielką troską tego kręgu było wypracowanie „idei przewodnich” relacji Kościoła do świata, z całym przekonaniem, więcej – z pewnością, że Chrystus, Kościół ma temu światu wiele do powiedzenia. Wspomniane idee przewodnie dotyczyły: roli małżeństwa i rodziny, miejsca chrześcijan w świecie mediów, demokracji liberalnej, globalizującej się ekonomii, nauk i sztuk, dialogu z religiami, zwłaszcza z judaizmem. I świat zaczął im przyglądać, odnajdując w encyklikach, enuncjacjach rzymskich pewną zapomnianą jakość. Właśnie dlatego niektórzy autorzy wskazują, że pontyfikat Jana Pawła II był pontyfikatem o

⁵ Lustiger ou l'intelligence de la foi”, « Le Monde » z 13 VII 2007, s. 13.

największym znaczeniu intelektualnym dla Kościoła i jego dyskursu, kierowanego do świata, od czasów świętego średniowiecza. Sprawą zasadniczą pozostaje przeniesienie tego dyskursu w życie, zwyczajne życie ludzi. To właśnie, w moim przekonaniu, powinno stać się nowym wymiarem charyzmatu świeckich konsekrowanych.

W CIEŚCIE ŚWIATA ...

Benedykt XVI, pisząc własny rozdział papieżstwa, określił w sposób wymowny ten charyzmat w przemówieniu „Bądźcie ziarnem świętości rzuconym pełnymi garściami w bruzdy historii”, wygłoszonym 3 lutego 2007 roku podczas audiencji dla uczestników międzynarodowego sympozjum Instytutów Świeckich, zorganizowanego z okazji 60. rocznicy *Provida Mater Ecclesia*. Spróbujmy dokonać interpretacji kilku fragmentów tego ważnego tekstu.

1.

Upłynęło 60 lat od owego 2 lutego 1947 roku, kiedy to mój Poprzednik Pius XII promulgował tę Konstytucję, nadając w ten sposób teologiczno-prawny kształt doświadczeniu, przygotowanemu w minionych dziesięcioleciach, i rozpoznając w instytutach świeckich jeden z niezliczonych darów Ducha Świętego, którymi towarzyszy On pielgrzymowaniu Kościoła i odnawia go w ciągu wieków. Ten akt prawny nie stanowił punktu docelowego, ale raczej punkt wyjścia drogi wiodącej ku określeniu nowej formy konsekracji – konsekracji wiernych świeckich i księży diecezjalnych, wezwanych do przeżywania z ewangelicznym radykalizmem owej <<świeckości>>, w którą są włączeni przez swój stan życia czy też posługę duszpasterską.

Świeckie instytuty życia konsekrowanego rodziły się w pewnej szczególnej atmosferze duchowej i intelektualnej Włoch, Francji, Belgii i innych krajów. Jej wymiar „ściśle francuski” oddał w swoim pierwszym w życiu artykule „świeżo upieczony” doktor ks. Karol Wojtyła. Artykuł został opublikowany w „Tygodniku Powszechnym” w 1949 roku pod znaczącym tytułem: „Mission de France”. Właśnie wtedy młody autor spędził wakacje we Francji i Belgii. Zauważa, że katolicyzm francuski odznacza się niezwykłym potencjałem intelektualnym, daleko wykraczającym poza wizerunek Kościoła, obłożonego miastem. Niestety, potencjał ten nie znajduje przełożenia w duszpasterstwie: obok owego świetnego nurtu intelektualnego, we Francji coraz potężniejszy jest nurt dechrystianizacji. Autor podkreśla, że jednak coś nowego się rodzi. Odpowiadając na „rozszczerzenie” świata katolickiego, l’abbbe Godin, współautor książki „Francja kraj misyjny” (1943), stworzył „Mission France”, której członkowie starają się dzielić życie robotników z przedmieść i ubogich. Wrażenie wywarł na Autorze także nacisk, jaki Mission de France kładła na odnowę liturgii oraz na miejsce nawróconych (albo powtórnie nawróconych) świeckich w Kościele. Świecki, podkreślał już wtedy, <<jest odpowiedzialny za społeczne urzeczywistnianie i przedłużanie Tajemnicy Wcielenia>>”.

Nawet jeśli pewien element tego nurtu, tzw. księży robotnicy, o których *nota bene* ks. Wojtyła pisał w swym tekście z wielką pasją, był nieudany (księży robotnicy zbyt dopasowali się do sytuacji, w której się znaleźli i w efekcie nie tyle robotnicy wrócili na łono Kościoła, ile raczej księży-robotnicy przeszli na ideowe pozycje walczącego socjalizmu), to już Kościół tamtego okresu dostrzegał wyraźnie potrzebę ewangelizacji i uświęcania się nie przez szlachetne „odejście od świata”, „ucieczkę od świata” (*fuga mundi*), lecz „w świecie i ze świata” (*in saeculo et ex saeculo*, KPK 713!) - przez inspirowanie wartościami ewangelicznymi życia zawodowego, ekonomii,

kultury, demokracji. To również w tym kontekście należy widzieć dzieje nurtu, który przez wiele lat żłobił sobie podziemne koryto i wypłynął na powierzchnię wraz z Konstytucją *Provida Mater Ecclesia*.

Jak wiadomo, uznanie kanonicznego statusu świeckich instytutów życia konsekrowanego przez Papieża było aktem wielkiej profetycznej odwagi i napotkało na duży opór m.in. kanonistów. Chodziło o małe słowo: „**konsekracja**”. Kanonistom wydawało się, że konsekracja ta, dokonująca się przez złożenie ślubów (w Kodeksie Prawa Kanonicznego mówi się o niej pięknie: „święte więzy”, *vincula sacra*, kan. 712), może mieć miejsce tylko w życiu zakonnym, a nie w zwyczajnych warunkach życia świeckiego. Okazało się, że może być inaczej! *Ten akt prawny nie stanowił punktu docelowego, ale raczej punkt wyjścia drogi* – stwierdza Benedykt XVI. I rzeczywiście można przypuszczać, że żywa obecność w świecie członków świeckich instytutów życia konsekrowanego przynajmniej inspirowała dalszą refleksję Kościoła. Oto zaczęto zastanawiać się nad relacją *sacrum – profanum*. I wielu teologów, niezależnie od siebie, doszło do wniosku, że nie ściśle oddzielonych od siebie porządków – świeckiego i świętego, bo całe życie jest otwarte na *sacrum*. Nie znaczy to oczywiście, że wszystko jest sakralne. Ale znaczy to, że wszystko może być uświęcone, święte.⁶ Za tym poszła kolejna konsekwencja: przez wieki wydawało się, że uświęcenie jest możliwe tylko w stanie kapłańskim lub zakonnym, albo przez ścisłą współpracę z tymi „stanami doskonałości”, ich wspieranie itp. Być może największa zasługa konstytucji „*Provida Mater Ecclesia*” leży w podważeniu logiki, kryjącej się za tymi opiniami. Od czasu *Vaticanum II* „**stan doskonałości**” – rozumiany jako „stan zakonny” znika z oficjalnego nauczania Kościoła, bo – w świetle Ewangelii - do świętości są wezwani wszyscy chrześcijanie. A jeśli tak, to świeccy nie są tylko *Ecclesia audiens* – Kościołem słuchającym, są autentycznymi podmiotami życia kościelnego (ile wątpliwości na ten temat padało jeszcze w okresie przygotowywania II Synodu Plenarnego). Ciągłe nie ma jednak jasności co do jakości konsekracji świeckich: wydaje się, że istnieje ono niejako obok, w pewnej analogii do „prawdziwego” życia konsekrowanego w zakonach. W końcu i ta niejasność znika: wraz z Kodeksem Prawa Kanonicznego z 1983 roku jednoznaczny status teologiczny i prawny uzyskuje pojęcie „życia konsekrowanego”. Życie to można prowadzić w instytutach życia konsekrowanego, dzielących się na instytuty zakonne i instytuty świeckie (kan. 710-730).⁷ Oba istnieją na równych prawach, w ewangelicznej bliskości i charakterystycznej specyfice.

2.

Dzisiaj jesteście tutaj, aby kontynuować wytyczanie rozpoczętej przed 60 laty drogi, która w Jezusie Chrystusie pozwala Was rozpoznać jako coraz bardziej pełnych pasji nosiciele sensu świata i historii. Pasja ta rodzi się z odkrycia piękna Chrystusa, piękna Jego jedyne go sposobu miłowania życia, spotkania go, leczenia, cieszenia się nim i pocieszania. Waszym życiem chcecie to właśnie piękno wyśpiewać - wyśpiewać tak, aby Wasze bycie w świecie było znakiem bycia w Chrystusie.

Do rozmaitych metafor posłannictwa świeckich konsekrowanych Benedykt XVI dodaje jeszcze jedną: „pełni pasji **nosiciele sensu świata i historii**”. Właśnie ten tytuł zobowiązuje do znakomitej znajomości i urzeczywistniania wspomnianych wyżej „idei przewodnich”, zapisanych w: „*Laborem exercens*”, „*Centesimus annus*”, „*Evangelium*

⁶ Por.: M. Grabowska, cytowana w: Z. Nosowski, *Szare a piękne. Rekolekcje o codzienności*, Warszawa 2007, s. 20.

⁷ P. Langeron, *Les instituts séculiers. Une vocation pour le nouveau millénaire*, Paris 2003, s. 78-79.

vitae”, „Familiaris consortio”, „Liście do artystów” i „Vademecum dla polityków”. Pasja ta ma jednak swoje jedno jedyne źródło: rodzi się z fascynacji **pięknem Chrystusa**. Oznacza to, że należy unikać pewnego błędu działalności chrześcijańskiej, streszczonego w znanym zawołaniu: „moją modlitwą jest praca”. Tak, może, powinna nią być, ale poprzedzona kontemplacją piękna Chrystusa. (warto zwrócić uwagę, że słowo „piekno” wraca w tym krótkim przecież tekście aż pięć razy). To temat bliski Josephowi Ratzingerowi z powodu jego bliskości z Dostojewskim i Guardinim. Istotnie, formuła „piękno zbawi świat” z „Idioty” Dostojewskiego nie może być obojętna dla teologa. Jeśli doświadczamy piękna jako wartości zbawczej, a tak chciał Dostojewski – to właśnie owo doświadczenie wskazuje, że wartości piękna nie można przeżyć dogłębnie w relacji osoby z dziełem sztuki czy krajobrazem, lecz w relacji: osoba-osoba. Rodzi się wtedy doświadczenie piękna jako „widzialności dobra”. Paradygmatem tego doświadczenia jest dla chrześcijanina osoba Jezusa Chrystusa, jego jedyny sposób „miłowania życia, spotykania go, leczenia, cieszenia się nim i pocieszania”. Innymi słowy, świecki konserwowany, realizując wezwanie do radykalizmu, nie moralizuje, nie nakazuje i nie zakazuje. Jest poruszony, zafascynowany pięknem Chrystusa. I ono przezeń przemawia. Dlatego chyba jest mu (pomoralizujmy nieco) zadana do praktykowania ta trudna do teoretycznej interpretacji Łukaszowa opowieść o Marii i Marcie (10, 38-42). W moim przekonaniu bieda Marty nie polega na tym, że krząta się ona i zabiega o godne przyjęcie Gościa; bieda polega na tym, że Marta nie przestaje czuć się gospodynią tego spotkania. Jakby zabrakło w niej najpierw fascynacji Jego pięknem, chęci rozpoznania Jego woli i pragnienia.

3.

Tym, co czyni z Waszego wszczęcia w ludzką historię miejsce teologiczne, jest w swej istocie tajemnica Wcielenia („Bóg tak umiłował świat, że dał swojego Syna umiłowanego”, J 3,16). Dzieło zbawienia dokonuje się nie w opozycji do ludzkiej historii, ale w niej i przez nią. List do Hebrajczyków stwierdza na ten temat: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców naszych przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (1,1-2a). Dzieło odkupienia dokonało się w kontekście czasu i historii i zostało doświadczane jako posłuszeństwo Bożemu planowi, wpisanemu w Jego stwórcza dzieło. Wspomniany tekst Listu do Hebrajczyków, tekst natchniony, stwierdza: „Ofiar, darów, całopaleń i ofiar za grzech nie chciałeś i nie podobały się Tobie, choć składane są zgodnie z Prawem. Następnie powiedział: Oto idę, aby spełnić wolę Twoją” (Hbr 10, 8-9a). Te słowa psalmu, które List do Hebrajczyków ukazuje jako dialog wewnątrztrynitarny, są słowami Syna, skierowanymi do Ojca: „Oto przychodzę, aby pełnić Twoją wolę” (10, 8-9a). Tak właśnie urzeczywistnia się Wcielenie: „Oto przychodzę, aby pełnić Twoją wolę”. Są to słowa trynitarnie, które rozpoczynają fakt wcielenia: „Oto przychodzę, aby pełnić Twoją wolę”. Pan pozwala, abyśmy te słowa czynili swoimi: Oto przychodzę, aby pełnić Twoją wolę razem z Panem, z Synem.

W dalszej części swojego wywodu Benedykt XVI podejmuje temat związku powołania świeckich konsekrowanych z Tajemnicą Wcielenia. Papież używa tutaj starego zwrotu „miejsce teologiczne”, *locus theologicum*. Chodzi o miejsce, z którego może czerpać swoje treści wiara, teologia. A dalej Ojciec Święty przywołuje List do Hebrajczyków, niezwykle w swojej głębi teologicznej i pięknie języka greckiego, wciąż słabo rozumiany przez współczesnych chrześcijan ze względu na swój charakter

judeochrześcijański. Jan Paweł II w jednej z katechez tak streszczał jego istotę: *Posługując się porównaniami z rytuałem, przybytkiem i ofiarami Starego Przymierza, autor Listu do Hebrajczyków ukazuje Chrystusa jako spełnienie wszystkich zapowiedzi zawartych w kulcie starotestamentowym, który «usługuje obrazowi i cieniowi rzeczywistości niebieskich» (por. Hbr 8, 5). Chrystus natomiast, Arcykapłan miłosierny i wierny (por. Hbr 2, 17), niesie w sobie «kapłaństwo nieprzemijające» (Hbr 7, 24), złożony «Bogu samego siebie jako nieskalaną ofiarę» (Hbr 9, 14).⁸ Jak wiemy, natchniony autor przywołuje w tym miejscu Psalm 40, sugerując być może, że był on ulubionym psalmem Jezusa Chrystusa, a w każdym razie stwierdzając, że jego słowa rozbrzmiewały już w odwiecznym dialogu Syna z Ojcem, że były samą modlitwą Jezusa Chrystusa. Ich echem jest modlitwa w Ogrójcu: „Ojcze, nie moja, lecz Twoja wola...” (Mt 26,39). Powraca on także w Jezusowej rozmowie z Samarytanką: „Moim pokarmem jest wypełnić wolę Tego, który mnie posłał...” (J 4, 34) i w Liście do Rzymian: „...Przez posłuszeństwo Jednego wszyscy staną się sprawiedliwymi” (5,19). „*Tak właśnie – konkluduje Benedykt XVI - urzeczywistnia się Wcielenie: <<Oto przychodzę, aby pełnić Twoją wolę>>. Są to słowa trynitarne, które rozpoczynają fakt Wcielenia: <<Oto przychodzę, aby pełnić Twoją wolę>>. Pan pozwala, abyśmy te słowa czynili swoimi: Oto przychodzę, aby pełnić Twoją wolę razem z Panem, z Synem*”.*

Pamiętamy, co mówił młody Karol Wojtyła: *świecki jest odpowiedzialny za społeczne urzeczywistnianie i przedłużanie Tajemnicy Wcielenia*”. Zacytowany fragment przesłania Benedykta XVI mówi coś więcej. Można go zrozumieć jako wezwanie – posłużę się teraz językiem ks. Jerzego Szymika - do promowania **modelu kultury, osadzonego w paradygmacie Inkarnacji**. Ks. Szymik, który bodaj najdogłębniej przemyślał tę sprawę w naszej teologii, stwierdza, że fundamentem tego paradygmatu jest zgoda ludzkiej wolności na pierwszeństwo Boga w sprawie zbawienia człowieka i świata. Wymaga to odrzucenia pychy i zaakceptowania kondycji stworzenia. Wymaga także, żeby człowiek „pozwoił sobie pomóc” - co jest zaprzeczeniem samowystarczalności, a potwierdzeniem pierwotnej postawy wobec daru życia: *Urvertrauen* – ufności.⁹

4.

Nie oczekuje się od Was tworzenia szczególnych form życia, szczególnych form zaangażowania apostołskiego, społecznego; oczekuje się tylko tych, które mogą zrodzić się w relacjach osobowych, źródle bogactwa profetycznego. Niech Wasze życie, nieraz ciche i ukryte, jak zaczyn, który zakwasza całą mąkę (por. Mt 13,33), będzie twórcze i odważne, zdolne do budzenia nadziei.

Począwszy od „Provida Mater Ecclesia”, niemal w każdej wypowiedzi na temat świeckich konsekrowanych powtarza się porównanie ich sposobu życia do ewangelicznego zaczynu, przenikającego „ciasto świata”. Porównania tego używa nawet, nieskłonny przecież od używania języka poetyckiego, Kodeks Prawa Kanonicznego: „Członkowie tych instytucji wyrażają i realizują własną konsekrację w działalności apostołskiej. Starają się oni na podobieństwo zaczynu przepoić wszystko duchem ewangelicznym dla umocnienia i wzrostu Ciała Chrystusowego” (kan. 713 &1). Nie inaczej czyni Benedykt XVI, podkreślając, że środkiem ewangelizacji świeckich konsekrowanych mają być nie jakieś nadzwyczajne „spulchniacze”, ale zwykłe „relacje osobowe”, „**relacje powszednie**”, które można „nawiązywać w stosunkach rodzinnych

⁸ 18 II 1987

⁹ J. Szymik, W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury, Katowice – Ząbki 2004, s. 106-109.

i społecznych, w zaangażowaniu zawodowym, na płaszczyźnie społeczności cywilnej i kościelnej”. Członkowie instytutów mają czuć się „wezwani zarówno przez każde cierpienie, niesprawiedliwość, jak i przez każde poszukiwanie prawdy, piękna i dobra nie dlatego, że ma[ja] rozwiązanie wszystkich problemów, ale dlatego, że każda okoliczność dotycząca życia i śmierci człowieka stanowi [...] sposobność do dawania świadectwa o zbawczym dziele Boga”. Wreszcie jak Jezusowe przypowieści zazwyczaj były zaczerpnięte z obszarów życia codziennego, tak też mają oni swoim życiem i świadectwem pisać „przypowieści nadziei”.

Tylko tyle i aż tyle, chciałoby się powiedzieć. W jakim jednak sensie te powszednie relacje osobowe są, mogą stawać się – jak mówi Benedykt XVI – „źródłem bogactwa profetycznego”? Sporą część odpowiedzi na to pytanie znalazłem w niedawno opublikowanej książce Zbigniewa Nosowskiego „Szare a piękne. Rekolekcje o codzienności”. Nosowski tłumaczy tam m.in. sens Łukaszej przypowieści o miłosiernym Samarytaninie (10, 30-37). Samarytanin widział tego samego pobitego, rannego człowieka co kapłan i lewita., którzy go minęli. Lecz tylko on spojrział na niego ze współczuciem, jak zaznacza Łukasz, „wzruszył się głęboko” (Łk 10,33) i udzielił pomocy. W ten sposób — mówi Jezus — tylko on naprawdę „okazał się” jego bliźnim. Kapłan i lewita nie potrafili tego okazać — „ich sposób widzenia świata to uniemożliwiał. Miłosierny Samarytanin patrzył na świat inaczej, głębiej — dzięki temu dostrzegł więcej i okazał się bardziej człowiekiem”.¹⁰ „Spojrzeć na świat głębiej”, „dostrzec więcej”, „okazać się bliźnim” – oto profetyzm, którego źródłem mogą relacje osobowe. Ale jest jeszcze druga część odpowiedzi. Podpowiada ją Paul Ricoeur, zmarły w 2005 roku filozof francuski. Ricoeur zauważył, że chrześcijanie, myśląc o relacjach osobowych, myślą zazwyczaj o relacjach bezpośrednich, tak ja ta opisana w przypowieści o miłosiernym Samarytaninie. Często jednak świat, w którym żyjemy, zwłaszcza świat naszej pracy, ukazuje swoje abstrakcyjne, anonimowe czy zinstytucjonalizowane oblicze. Sam Jezus jednak w „ostatnim prorocztwie”, zapisanym u św. Mateusza (25, 31-46), zapowiada, że wszyscy ci, którzy dają jeść głodnym, ubierają potrzebujących, leczą chorych, odwiedzają uwięzionych, choć o tym nie wiedzą, dokonują tych czynów wobec Niego. Metaforyka prorocztwa Jezusa – zdaniem Ricoeura – doskonale odnosi się do pracy współczesnych instytucji. „Miłość niekoniecznie jest obecna tam, gdzie ją widać, gdzie staje się ekshibicyjna; kryje się ona także w pokornej abstrakcyjnej służbie rozmaitych służb, ubezpieczeń społecznych [...]. Będziemy sądzeni z tego, co uczyniliśmy innym, nawet o tym nie wiedząc, nawet działając przez pryzmat najbardziej abstrakcyjnych instytucji”.¹¹

W życiu świeckich konsekrowanych nazywa się to zwyczajną, **nierzucającą się w oczy i nienarzucającą się, kompetencją** – źródłem wiarygodności... Wraz ze swoimi doktorantami opublikowałem niedawno książkę „Teologia i...”, dotyczącą spotkania i współpracy teologii z takimi dziedzinami, jak literatura, internet, PR. Książkę zamyka zdanie Moniki Białkowskiej: „Myślę, że zajmując się jednocześnie teologią i inną dziedziną nauki nie możemy sobie pozwolić na popełnianie błędów w tym, co dotyczy PR, internetu, sztuki. Jedna pomyłka a ludzie mogą rzeczywiście przestać nas słuchać. Istnieje pewne ryzyko, kiedy poruszamy się po pograniczach, że nie do końca sprostamy wymaganiom”.¹²

Tak, trzeba mieć świadomość, że można nie sprostać wyzwaniom. Że życie w świecie może „wciągnąć” do tego stopnia, że także świeccy konsekrowani będą

¹⁰ Z. Nosowski, dz. cyt., s. 21.

¹¹ P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris 1955, s. 99-111 (cyt. ze s. 110).

¹² Płock 2007, s. 209.

„chorować na chroniczny brak czasu”, że nie będą umieć przeżywać czasu wolnego, korzystać z mediów elektronicznych. A przecież to w tym także powinni być dzisiaj mistrzami. Że może się zmniejszać ich liczba. I to nie dlatego, że „świeckość konsekrowana” stała się nieaktualna, lecz że stała się ona niezwykle trudna w świecie, który boi się podejmowania trwałych zobowiązań. Że można spotkać się z oskarżeniem o wybór wygodnego stylu życia, podobnego do wygody życia „singli”. I że u kresu często przyjdzie świadczyć mądrym starzeniem się, cierpliwym znoszeniem choroby i nieszukaniem tytułów, zaszczytów z powodu wierności swemu chrześcijańskiemu powołaniu. Jedno jest pewne: ewidentna staje się dzisiaj potrzeba **„ortopraksji ortodoksji”** – zastosowanie w praktyce eklezjalnej katolickiej nauki społecznej, teologii świata, teologii świeckich. W tym kontekście powołanie świeckich konsekrowanych nabiera jeszcze większej wartości. Podstawowym znakiem ich wiarygodności staje się „świadectwo ludzkich cnót i kompetencja; warunkiem: fascynacja „pięknem Chrystusa”, dobre opanowanie w chrześcijańskiej nauce społecznej i umiejętność rozeznawanie znaków czasu, zwłaszcza w ich odróżnianiu od pozornych prawd politycznej poprawności; celem – takie bycie w świecie, które staje się znakiem bycia w Chrystusie.

A to jest już coś więcej, niż bycie „na styku” dwóch światów.