

m y ś l t e o l o g i c z n a

ANDRZEJ NAPIÓRKOWSKI OSPPE

REFORMA
I ROZWÓJ
KOŚCIOŁA

DUCH BOŻY I INSTYTUCJA

Wydawnictwo WAM
Kraków 2012

© Andrzej A. Napiórkowski OSPPE, 2012

© Wydawnictwo WAM, 2012

Redakcja
Agnieszka Caba

Projekt okładki
Andrzej Sochacki

ISBN 978-83-7767-147-4

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl
www.wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA
tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447
faks 12 62 93 261
e.wydawnictwowam.pl

Drukarnia Wydawnictwa WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

OD AUTORA

Największy teolog wszech czasów, Paweł z Tarsu, w swoich Liście do gminy w Kolosach zachęcał mądrze: „Słowo Chrystusa niech w was przebywa z [całym swym] bogactwem: z wszelką mądrością nauczajcie i napominajcie samych siebie przez psalmy, hymny, pieśni pełne ducha, pod wpływem łaski śpiewając Bogu w waszych sercach” (Kol 3, 16). Tak też chrześcijanie już od wieków wspierają się wzajemnie w różnych formach. Niniejsza książka, będąca owocem kilku lat żmudnej pracy, a w sensie ścisłym moich wieloletnich refleksji nad misterium Kościoła, powstała z potrzeby serca i z troskania o sprawy naszego zbawienia, które urzeczywistnia się właśnie w Kościele.

Ci, którzy czytali ją w rękopisie, stwierdzili, że napisana została językiem bardziej przystępnym niż wcześniejsze moje pozycje teologiczne, których celem był naukowy przekaz katolickiej doktryny. *Reforma i rozwój Kościoła* jest książką osobistą i adresowaną do wszystkich. Kościoła nie należy bowiem redukować tylko do hierarchii, lecz trzeba go rozumieć jako wspólnotę wszystkich nas ochrzczonych. Pragnę zatem nie tylko każdemu naśladowcy Jezusa z Nazaretu przybliżyć tajemnicę Jego Kościoła, lecz także obudzić świadomość odpowiedzialności za tę przestrzeń, w której najpełniej każdy z nas doświadcza Chrystusa.

Idzie też o coś więcej. Nie tylko o pozbycie się owej obojętności czy pasywności i odkrycie swojej osobistej odpowiedzialności, lecz również o rozstanie się z pojmowaniem chrześcijaństwa jako religii. Chrześcijaństwo to nie tradycja, folklor, edukacja, kultura czy nawet religijność i moralność. Chrześcijaństwo jest drogą, na której spotykamy Słowo, które stało się Ciałem. Chrześcijaństwo to osobowe w Duchu Świętym doświadczenie żywego Chrystusa, który za mnie umarł i zmartwychwstał!

W książce, którą oddaję do rąk wyrozumiałego Czytelnika, nie ma zbyt wielu akcentów polemicznych czy apologetycznych. Nie pasjonują mnie ani krytycy Kościoła, ani rzeczywiste jego grzechy i błędy. Moim zamiarem nie była bowiem obrona Kościoła wobec postępujących procesów se-

kularyzacji, którą klasyfikuję nie tylko jako pewną ateizację współczesnej Europy, lecz także jako etap religijnych poszukiwań ludzkości. Pragnąłem podzielić się doświadczeniem mojej miłości, którą jest Kościół Jezusa Chrystusa.

Andrzej Napiórkowski OSPPE

Kraków, 24 września 2012

I

WSPÓLNOTA LUDZKA POZA INSTYTUCJĄ?

Między wymiarem misteryjnym a instytucjonalnym istnieje w Kościele potężne napięcie. Trzeba zauważyć, iż jest to konflikt nie do uniknięcia, więcej nawet: jest on potrzebny do spełniania się Kościoła. Kościół potrzebuje go koniecznie, gdyż staje się on gwarantem nieustannego poszukiwania nowej, współczesnej formy ekspresji orędzia ewangelicznego i przybliżania go człowiekowi aktualnego wieku. Napięcie to należy widzieć jako weryfikację przestarzałych struktur instytucjonalnych i jednocześnie jako wyzwanie do tworzenia lepszych i coraz trafniejszych nośników wielkiego bogactwa Bożego Objawienia. Wciąż jest aktualne napomnienie Jezusa: „I znosicie słowo Boże przez waszą tradycję, którąście sobie przekazali. Wiele też innych tym podobnych rzeczy czynicie” (Mk 7, 13). Nie wolno zafałszowywać Bożego Logosu i jego orędzia do człowieka poprzez instytucjonalizację przekazu.

Wielu z nas już jakby zapomniało, że chrześcijaństwo to nie spójna i sprawdzona koncepcja myślowa, to nie forma kultury, ideologia ani jakiś system wzniosłych zasad czy wartości. Chrześcijaństwo to nie religia. Chrześcijaństwo jest przede wszystkim drogą, i to w podwójnym sensie. W pierwszym znaczeniu oznacza Jezusa Chrystusa, który mówi o sobie, że jest drogą, prawdą i życiem (por. J 14, 6), a w drugim pierwsi chrześcijanie mają świadomość, iż naśladowanie Syna Bożego sprowadza się do pójścia Jego drogą.

W żadnej płaszczyźnie swojego życia człowiek nie może istnieć i rozwijać się bez instytucji. Nie można rozpowszechniać iluzorycznych postulatów, wzywających do usunięcia instytucji czy to w państwie, czy w Kościele. Jedyną drogą wydaje się swego rodzaju wieczna reforma instytucji. Potrzeba odwagi przełamywania psychologicznych barier, usuwania uprzedzeń i burzenia zrutynizowanych urzędów kościelnych. Pozwólmy, aby kierował nami Boży Duch. Święty Paweł Apostoł pisze: „Dążność bowiem ciała

prowadzi do śmierci, dążność zaś Ducha – do życia i pokoju” (Rz 8, 6). W sposób zdecydowany domaga się tego rzeczywistość eklezjalna, gdyż ma być ona wiarygodnym trahentem nadprzyrodzonego zbawienia. Z jednej strony eklezjologia po Soborze Watykańskim II odcięła się od instytucjonalizmu, a z drugiej jurydyczność, triumfalizm, bezdusność i klerykalizm wciąż są wyraźnie obecne tak w myśli, jak i praktyce Kościoła. Apostoł z Tarsu napomina: „Mając życie od Ducha, do Ducha się też stosujmy” (Ga 5, 25).

Simone Weil (1909-1943) będzie nas zachęcać: „Pokochajmy tę naszą ziemską krainę. Jest realna; i stawia opór miłości”. Parafrazując te słowa, wolno skonstatować: pokochajmy Kościół, gdyż jest on realny i stawiając opór miłości, domaga się wciąż zmian. Nie musimy być ofiarami istniejącego stanu rzeczy przywiązanyymi do kamiennego ołtarza świata, ale mamy szansę – w Duchu Jezusa – odkrywać i współkształtować siebie samych i otaczający świat.

Wydaje się, że szansą na bardziej radykalne odejście od nadmiernej instytucjonalizacji w Kościele może być – w wewnętrznej przestrzeni Kościoła – większe zaakcentowanie wspólnotowości i misteryjności w eklezjologii. W tej mierze wydają się słuszne szczególnie postulaty eklezjologii komunii, a może jeszcze bardziej eklezjologii personalistycznej i eucharystycznej. Natomiast w przestrzeni pozakościelnej należy podjąć czynności na rzecz odzyskania właściwego rozumienia instytucji. To dwutorowe działanie może ostatecznie okazać się pomocne w odkrywaniu właściwego obrazu Kościoła. Kościół bowiem jest rzeczywistością złożoną. Ma charakter Bosko-ludzki, widzialny i niewidzialny, historyczny i wieczny, naturalny i nadprzyrodzony. Oba wymiary są ważne i niezbywalne. I jak nie wolno nadmiernie akcentować wymiaru łaski, tak też nie można dopuszczać do jego deprecjacji.

Z pewnością wiele jest czynników, które generują rozszerzanie się iluzji, głoszącej możliwość życia osobistego, rodzinnego, kulturalnego, społecznego, religijnego, państwowego czy narodowego bez wymiaru instytucjonalnego. Wydaje się zatem sprawą nagłą, aby podjąć rzeczową polemikę z tym kolejnym mitem, który zatruwa nasze widzenie świata. Już z samego faktu stworzenia, kiedy Bóg Ojciec powołuje do istnienia człowieka, stwarza go jako mężczyznę i kobietę, wynika, że istota ludzka jest pomyślana do życia we wspólnocie. Czytamy w Księdze Rodzaju: „Rzekł Bóg: «Uczynimy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!» Stworzył więc Bóg człowieka na

swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę. Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną» (Rdz 1, 26-28).

Niektórzy odwołują się do podstawowej tezy współczesnej socjologii, twierdząc, że „nikt nie przetrwa bez instytucji” (P. L. Berger). Inni usiłują dowartościować tak zwane „instytucje pośrednie” – małe grupy, wspólnoty, stowarzyszenia, nowe ruchy społeczne – bliższe konkretnej osobie i jej najbardziej doraźnym potrzebom. Widzą w nich jakby „sieci dające wolność”, to znaczy zwracają uwagę na znaczenie, jakie ma dla wiary pewna instytucjonalizacja, jeśli jest wiarygodna i sprzyja wzajemnej komunikacji.

Z tego powodu współczesna eklezjologia, świadoma „paradoksu i tajemnicy, jaką jest Kościół”, jak zauważył kard. H. de Lubac (1896-1991), zmierza do odzyskania kategorii instytucji na płaszczyźnie sakramentalnej, aby zrozumieć widzialność historyczną i prawną Kościoła. Jest ona niezbędna, jeśli Kościół chce uchodzić – jakkolwiek nie bez dwuznaczności właściwych historii – za konkretną rzeczywistość, która „służy ożywiającemu go Duchowi Chrystusa”¹. Próbuje się w miarę możliwości odczytywać na nowo na płaszczyźnie sakramentalnej eklezjalną instytucję jako wiarygodnego świadka „znaku Ducha Chrystusowego, który zapewnia wierzącemu tożsamość, wszczepia go w Ciało Chrystusa i obdarza wolnością” (M. Kehl).

Interesującym przyczynkiem może tu być także refleksja na temat wiary w Kościół. W naszym *credo*, które recytujemy w czasie każdej niedzielnej Eucharystii, wyznajemy przecież, iż wierzymy w Kościół („Wierzę w jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół”). Problematyka instytucjonalizacji kościelnej domaga się pewnej decentralizacji, aby była ona widziana nie tyle jako termin bądź przedmiot wiary, ile raczej jako sposób lub model wspólnotowo-sakramentalny, od którego wychodząc, wyznaje się, celebrowe i poświadcza wiarę chrześcijańską. Dzięki temu „wierzyć w Kościół” odzyskuje na nowo znaczenie: „wierzyć w sposób kościelny”. Ważny jest tu moment pneumatyczny. Wiara w Kościół wynika bowiem z wiary w Ducha Świętego. W tym samym wyznaniu wiary wcześniej mówimy: „Wierzę w Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela, który od Ojca i Syna pochodzi. Który z Ojcem i Synem wspólnie odbiera uwielbienie i chwałę, który mówił przez Proroków”.

Drugi Sobór Watykański, opisując sytuację współczesnego świata, stwierdza: „Do szczególnych aspektów współczesnego świata należy zwie-

¹ KK 8.

lokrotnienie związków pomiędzy ludźmi, do czego w ogromnym stopniu przyczynia się współczesny postęp techniczny. Braterski dialog ludzi dokonuje się jednak nie przez postęp, lecz głębiej, we wspólnocie osób, która wymaga wzajemnego poszanowania ich pełnej godności duchowej. Objawienie chrześcijańskie oferuje wielką pomoc w budowaniu wspólnoty osób, a równocześnie doprowadza nas do głębszego zrozumienia praw życia społecznego, które Stwórca zapisał w duchowej i społecznej naturze człowieka². Należy pamiętać, iż procesy globalizacji nie mogą ulec depersonalizacji. To relacje między osobami nadają właściwą formę i przebieg narastającym coraz bardziej współzależnościom i integracji państw, społeczeństw, gospodarek, kultur czy chrześcijańskich Kościołów dla tworzenia jednego ludzkiego świata.

Kościół, którego rozwój wiąże się z nieustanną reformą, ma świadomość głoszenia przede wszystkim Jezusa Chrystusa. Po dwudziestu wiekach swojego istnienia, na początku trzeciego tysiąclecia, powtarza to samo orędzie, które głosi od początku i które stanowi jego największe bogactwo: „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13, 8). Kościół nieprzerwanie wyznaje, że Jezus jest Panem; w Nim i tylko w Nim jest zbawienie (por. Dz 4, 12). „Kościół zaś – pisze Jan Paweł II – jest jakby kanałem przenoszącym i rozprzestrzeniającym falę łaski, tryskającej z przebitego Serca Odkupiciela”³.

1. INSTYTUCJA I DUCHOWA WSPÓLNOTA

W niniejszych rozważaniach chcemy w pogłębiony sposób ukazać konieczne napięcie między instytucją a duchową wspólnotą, aby dotrzeć do właściwego obrazu Kościoła, co nie jest sprawą prostą, gdyż ma on przecież charakter złożony: Boski i ludzki, nadprzyrodzony i ziemski, wieczny i czasowy. Oba jego wymiary są ważne. Bez jednego z nich nie ma autentycznego Kościoła Chrystusa.

Czym jest instytucja? Jej definicję podają w sposób kompetentny nauki społeczne, rozumiejąc przez instytucję utrwalony schemat działania społecznego, na podstawie którego i otrzymanych uprawnień wybrani członkowie różnych grup społecznych zmierzają przez czynności wykonywane w sposób impersonalny (niezależnie od osobistych predyspozycji

² KDK 23.

³ EiE 18.

i interesów) do zaspokojenia jednostkowych i grupowych potrzeb. Idzie także o normowanie zachowań innych członków grupy. Instytucja oznacza również grupę osób pełniących funkcje publiczne, a także środki działania i infrastrukturę materialną pozwalające te funkcje sprawować. Instytucja w trakcie swojego istnienia ulega nadmiernej socjalizacji, czyli instytucjonalizacji, co prowadzi do jej pasywności i nie wywiązywania się z postawionych przed nią zadań, dlatego permanentnie musi być poddawana reformie, aby dokonywał się jej rozwój⁴.

Już gołym okiem widać, że w świecie współczesnym instytucja jako taka przeżywa widoczny kryzys. Została podważona zasadność jej istnienia i funkcjonowania. Aż nazbyt wyraźnie objawia się to w sferze instytucji państwa. W wymiarze życia społecznego instytucja traciła dość znacząco na zaufaniu. Stąd zachodzi konieczność jej swoistej reformy i odnowy. Ponieważ człowiek jest istotą integralną, to przyczyniając się do rewaloryzacji świeckiej instytucjonalności, przyczynimy się również do odzyskania instytucji w życiu rodzinnym i religijnym.

W niniejszej pracy będzie zastosowana metoda kompleksowa. Posłużymy się metodą opisową, analityczną, historyczną, porównawczą, historyczno-zbawczą oraz personalistyczną. Stawiamy sobie za cel drugorzędny swoistą apologię instytucji, także instytucji kościelnej. Jednakże obrony instytucji nie należy rozumieć w sensie afirmacji obecnej jej postaci. Wręcz przeciwnie: idzie o jej reformę, a tym samym w dalszej perspektywie rozwój. Bez odnowy instytucjonalnego wymiaru państwa czy Kościoła nie może być mowy o odkrywaniu piękna i bogactwa człowieka, aby docierać do tajemnicy Jezusa Chrystusa i wchodzić z Nim w duchowo-materialną łączność. Nie można przyswoić sobie właściwego obrazu Kościoła bez odkrycia jego wymiaru ludzkiego. Kościół jest dla człowieka. Kościół musi stale poddawać się reformie; musi pozwalać prowadzić się Duchowi Świętemu, który prowadzi go do pełnej prawdy. „I poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32). Celem pierwszorzędnym jest wezwanie do rozwoju i reformy Kościoła.

Instytucja jest obecnie niewłaściwie rozumiana, poddawana niekiedy nadmiernej krytyce. W krajach Europy Środkowej i Wschodniej państwo jest bardzo słabe. Przekłada to się w nich prawie automatycznie na niewspółmierną krytykę Kościoła w jego aspekcie instytucjonalnym. Dzieje się tak, gdyż kraje wschodnie były wcześniej przez długi okres czasu ogarnięte systemem totalitarnym, w którym nie respektowano wolności jednostki. W życiu społeczeństwa i w życiu Kościoła widać wyraźnie, że ludzie nie

⁴ Por. W. PIWOWARSKI, *Instytucja*, w: EK, t. VII, 288.

chęć się angażować, poświęcać dla dobra wspólnoty. Tak trudno jest aktywnie wolać wolontariat. Hołdujemy nadmiernemu indywidualizmowi, który dodatkowo jest wzmacniany przez egoizm, właściwy ludzkiej naturze. Jesteśmy nieprzyzwyczajeni do wypełniania społecznych i obywatelskich obowiązków. Te ewidentne braki rozpoczynają się już na płaszczyźnie edukacyjnej i wychowawczej. W przestrzeni życia społecznego widać, jak mało obywateli identyfikuje się z państwem.

Z kolei w Europie Zachodniej istniała absolutyzacja państwa. Doszło nawet obecnie do nadopiekuńczości państwa, które podjęło się nazbyt wielu obowiązków wobec swoich obywateli. Kryzys ekonomiczny czy narastający problem demograficzny (niski wskaźnik urodzin i wydłużenie ludzkiego życia) spotęgowały konflikt między roszczeniami ludzi a instytucjonalnymi strukturami państwa. Bez odpowiedzialności obietnice przedwyborcze, składane przez kolejne partie polityczne w celu zyskania przez nich przewagi parlamentarnej, zdeprawowały obywatela. Całkowicie bezpodstawnie wyrobiły w nim postawę roszczeniową. Zna on dzisiaj jedynie swoje prawa, a nawet nie potrafi wymienić swoich podstawowych obowiązków. Ponadto obecnie zauważamy także przesadną krytykę prawie każdej instytucji, co związane jest dziś dodatkowo z wystąpieniami przeciw biurokracji urzędników brukselskich. W naszych rozważaniach będziemy chcieli odzyskać właściwe pojęcie instytucji. Chcemy dokonać stosownej apologii tak państwa, jak i Kościoła.

Jest sprawą bezdyskusyjną, iż Kościół potrzebuje nieustannej odnowy. Wiąże się to również z odrzuceniem i niepodjęciem przez Kościół dziedzictwa ery nowożytnej wraz z jego zasadą wolności, która została wygenerowana przez czas oświecenia. Wolność stanowi twórczo-krytyczną siłę, której – wskutek nadmiernej instytucjonalizacji przez ostatnie wieki – zabrakło. J. B. Metz stwierdza z ubolewaniem, iż Kościół przyłączył się do nowożytnej historii wolności niestety jedynie w sposób negatywny, dlatego aktualnie za mało w nim krytycznej świadomości. Stąd jawi się dziś konieczność tworzenia w Kościele tradycji wolnościowych specyficznie nowożytnych. Nie wolno zapominać, iż świat także wnosi swój znaczący wkład w rzeczywistość eklezjalną⁵. Zapominamy, że wolność prowadzi do prawdy. To nie prawo daje wybawienie. „Podczas gdy Prawo zostało nadane przez Mojżesza, łaska i prawda przysły przez Jezusa Chrystusa” (J 1, 17).

⁵ Por. J. WOLNY, *Orędzie chrześcijańskie we współczesnym świecie. Johanna Baptysty Metza koncepcja moralności politycznej*, Warszawa 2009, 97; por. A. NAPIÓRKOWSKI, *Historia świata ubogaca Kościół?*, „*Analecta Cracoviensia*” XXXIV (2002), 227-239.

Pewną strukturą wzorczą dla właściwego konstruowania państwa i jego funkcjonowania okazuje się idea życia monastycznego⁶. Zakonnicy to budowniczości europejskiej tożsamości. Instytucjonalność wypracowały zakony katolickie, których było bardzo wiele w średniowiecznej Europie Zachodniej. Wprowadzały one dyscyplinę i ład społeczny. W Europie Środkowej i Wschodniej nie było ich zbyt wiele, stąd w konsekwencji na tych terenach inna (niższa) jest świadomość obywatelska i prawna. Właśnie wspólnoty zakonne stanowią interesujący przykład zagospodarowywania wolności. Jerzy Kłoczowski zauważa, że to nie przypadek, iż harmonijny rozkwit zachodnioeuropejskiej tożsamości dokonał się w oparciu o reguły zakonne⁷.

Patronem Europy, ogłoszonym w XX w., gdy zaczęła się tworzyć Unia Europejska, został św. Benedykt z Nursji. Reguła, którą napisał on na przełomie V i VI w., była wspaniałą regułą życia wspólnego. Cesarz Karol Wielki (742-814) docenił jej wartość i narzucił ją wielu wspólnotom monastycznym, dzięki czemu mocno się rozpowszechniła w całej Europie. Owa reguła stała się dla wszystkich przyszłych mnichów wzorcem, gdyż budowanie wspólnoty jest istotnym elementem życia zakonnego⁸.

Kiedy w XI-XII w. zaczęło się formować społeczeństwo europejskie – dodaje prof. Kłoczowski – ważnym identyfikatorem tego procesu było powstawanie rozmaitych wspólnot. Pojawiały się wówczas pierwsze formy instytucji na gruncie europejskim. Właśnie wtedy ukształtowała się wieś europejska czy miasto europejskie ze swoimi specyficznymi cechami i mniejszymi grupami, a także wszelkiego typu wspólnoty rycersko-szlacheckie. Te organizmy zawierały pewne elementy chrześcijańskiej wspólnoty. Wyraźnie nawiązywały do wersetów z *Dziejów Apostolskich* opisujących pierwsze chrześcijańskie gminy: „Trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie, łamaniu chleba i w modlitwach. [...] Ci wszyscy, którzy uwierzyli, przebywali razem i wszystko mieli wspólne. Sprzedawali majątki i dobra i rozdzielali je każdemu według potrzeby” (Dz 2, 42-45)⁹.

⁶ Zob. B. DEGÓRSKI, *Il monachesimo latino nel Mediterraneo (secc. IV-VI): protagonisti e legislazione*, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II. Instytut Badań nad Antykiem Chrześcijańskim, Lublin 2006.

⁷ Zob. J. KŁOCZOWSKI, *Od pustelni do wspólnoty. Grupy zakonne w wielkich religiach świata*, Warszawa 1987, 299.

⁸ Por. J. BARNETT, *A theology for Europe: the churches and the European institutions*, Peter Lang Verlag, Oxford 2005, 294.

⁹ Zob. J. KŁOCZOWSKI, *Nasza Tysiącletnia Europa*, Wydawnictwo Świat Książki, Warszawa 2010.

Charyzmatyczne wspólnoty chrześcijańskie wpłynęły bez wątpienia w sposób zasadniczy na wielką reformę XI i XII w. (reforma gregoriańska), z której się zrodziło mnóstwo rodzin zakonnych. Bez obawy o popełnienie błędu można stwierdzić, że reguła św. Benedykta jest pierwszą konstytucją europejską; *sui generis* konstytucją wspólnot, powstających w ówczesnej Europie. Był to naturalnie impuls, który zainspirował tworzone później systemy prawa. I tak chrześcijańska inspiracja legła u podstaw myślenia i kreowania wspólnoty z jej elementami równości, braterstwa i prawa, czyli wolności. Właśnie te hasła i wartości stworzyły Europę, i to na długo przed krwawymi wypaczeniami, jakie przyniosła z sobą rewolucja francuska w 1789 r.

Wspólnoty działały „kompleksowo”, kształtując materialne i duchowe podwaliny funkcjonowania społeczeństwa. Humanizm chrześcijański – wbrew temu, co dawniej sądzili historycy i jak ujmują to dziewiętnastowieczni badacze – nie powstał w XV w. i w dobie renesansu. Dziś absolutnie odrzucamy tę tezę jako pogląd przestarzały, gdyż dokładnie wiemy, że wielki renesans XII-XIII w. bardzo silnie rozwinął to, co nazywamy humanizmem chrześcijańskim. I to była podstawa humanistyczna Europy, od tego czasu rozpoczął się humanizm europejski. Jest to poważne odkrycie mediewistyki XX w. I w kształtowaniu tego humanizmu wspólnoty zakonne odegrały zasadniczą rolę – konkluduje prof. Kłoczowski¹⁰.

Ten dość istotny element został również wprowadzony w polską kulturę przez ludzi, którzy w XII i XIII w. formowali się w nurcie ewangelicznego humanizmu. Była to jedyna w swoim rodzaju koncepcja człowieka, podkreślająca jego niepowtarzalną godność. Ponadto łączyła się również z prawami człowieka. Godność pociąga za sobą konieczność ochrony człowieka, a więc jego niezbywalnych praw. Humanizm zakłada, że każdy człowiek obdarzony jest przez Boga godnością – zarówno mężczyzna, jak i kobieta. Stąd promocja kobiety, wcześniej nieznana, a także dziecka. Obie łączą się z kultem Maryi i Chrystusa Dzieciątka. Te rodzaje kultów wniosły godny zauważenia przyczynki do formowania się wizji człowieka, a w ich tworzeniu i rozpowszechnianiu wspólnoty zakonne odegrały dość ważną rolę.

Jakkolwiek dzisiejszy świat jest całkowicie inny od średniowiecznej *christianitas*, to jednak i on wiele może czerpać z chrześcijańskiej wizji człowieka, która swoje apogeum znalazła przynajmniej dotychczas w strukturach

¹⁰ Por. J. KŁOCZOWSKI, *Zakony budowniczości europejskiej tożsamości*, <http://ekai.pl/wydarzenia/wywiad/x25496/zakony-budowniczości-europejskiej-tożsamości/?print=1> (dostęp: 16.04.2012).

monastycznych. Jest to świat pluralistyczny. Ale w życiu zakonnym szukanie różnych form życia wspólnotowego jest niezmiennie. Nowe, pluralistyczne czasy potrzebują nowych rozwiązań. Jednym z charakterystycznych dla nich zjawisk jest np. Wspólnota Ekumeniczna z Taizé. Tysiące młodych ludzi szukają tam wspólnoty innej od tradycyjnych. W Europie stare i nowe wspólnoty zakonne nadal promieniują i szukają nowych sposobów służenia wartościami współczesnym Europejczykom. Naturalnie, niektóre się zatrzymują, nie potrafią się odnaleźć w nowych warunkach, więc się zamykają i kostnieją w swoich formach życia. Niektóre zaś dokonują pewnej reformy, *aggiornamento*, i odkrywają, jakie są potrzeby współczesnego człowieka¹¹.

2. Z HISTORII FILOZOFII ROZWOJU RELACJI MIĘDZY PAŃSTWEM A JEDNOSTKĄ

Wykształcanie się wzajemnych odniesień między jednostką a zbiorowością ma swoją długą i burzliwą historię. Warto zrekonstruować choćby kilka przełomowych momentów tych zmagania jednostki o jej autonomię i wolność z jednej strony, a konstytuowanie się państwa i jego struktur z drugiej. Z tej, zaprezentowanej poniżej, perspektywy historycznej być może łatwiej będzie postawić kilka znaczących pytań o instytucje państwa czy wymiar instytucjonalny Kościoła.

Spółeczeństwa wolnościowe Europy czy Ameryki Północnej z jednej strony głoszą demokrację, czyli polityczną równość wszystkich, a z drugiej stwarzają strukturę gospodarczą, w której coraz bardziej rośnie nierówność w podziale dóbr materialnych, a wraz z tym w możliwościach życiowych pojedynczej osoby. Jednakże coraz większym problemem i wyzwaniem dla krajów demokracji staje się skrajna nędza moralna. Mało kto chce przyjąć do wiadomości, iż najgłębsze podłoże choroby naszej cywilizacji (zwłaszcza europejskiej) znajduje się w kryzysie duchowo-religijnym. Ów kryzys ma już swoją historię, jakkolwiek szybko można dostrzec w ostatnich dziesiątkach lat eskalację braku odniesień do transcendencji, a tym samym braku u człowieka duchowej wrażliwości. Widać to w każdej dziedzinie ludzkiego życia, zaczynając od malarstwa, architektury, ekologii, poprzez filozofię, literaturę, ekonomię, a kończąc na psychologii czy życiu duchowym.

¹¹ Zob. J. KŁOCZOWSKI, *Wspólnoty chrześcijańskie w tworzącej się Europie*, Poznań 2003.

Najszerzej dziś rozpowszechniony i ogólnie panujący pogląd na państwo został wyrażony w tytule często cytowanego amerykańskiego eseju *Zdyskredytowane państwo*, napisanego już w 1915 r. przez Ernesta Barkera. Nawet w USA i w Anglii – jak zauważa Carl Schmidt – państwach bardzo silnych, których potęga zewnętrzna i wewnętrzny porządek nie są zagrożone, tradycyjne pojęcie państwa już po II wojnie światowej poddano wzmożonej krytyce, kwestionując wielowiekowe roszczenie państwa do bycia suwerenną jednością i całością. Francuscy teoretycy syndykalizmu już w 1907 r. oświadczyli: „Państwo nie żyje”¹².

Dla zrozumienia miejsca i roli instytucji w życiu człowieka, a tym samym również w jego życiu religijnym i kościelnym, pomocna będzie na wstępie krótka refleksja z obszaru historii filozofii. Przywołanie choćby niektórych znaczących myślicieli i ich wkładu w rozwój pojęcia państwa jako instytucji z pewnością uwydatni również i dzisiaj potrzebę reformy wymiaru instytucjonalnego.

2.1. Tożsamość człowieka i wspólnoty w starożytnych Atenach

W pogańskim antyku państwo ujmowano jako wspólnotę reprezentującą dobro wspólne. Już wówczas rozwijało się przekonanie, iż człowiek bez wspólnoty rodowej, bez swojego plemienia, bez państwa nie może się w pełni rozwinąć. Największą karą np. w judaizmie było wyłączenie z synagogi (z języka greckiego *synagoga* oznacza zgromadzenie, miejsce zebrań), czyli wykluczenie ze społeczności. Uporządkowane życie wspólne daje gwarancję właściwego rozwoju. Pogańska starożytność nawet nie wyobrażała sobie człowieka oderwanego od wspólnoty. Państwo uosabiało dobre życie. Jedynie w państwie (we wspólnocie) jest szansa na przeżycie i szczęście. Dlatego Sokrates (469-399 p.n.e.) wolał raczej wypić kielich z trucizną niż opuścić swoją wspólnotę¹³.

Ok. 1000 r. p.n.e. na terenie dzisiejszej Grecji zaczęły się formować zręby przyszłych miast-państw (*polis*). Dokonał się podział Grecji na część dorycką (Sparta), achajską (Arkadia) oraz jońską (Attyka). Z tych trzech kultur najniżej stała spartańska, choć militarnie było akurat odwrotnie. Tylko wyjątkowo nieprzystępnym górzystym terenom zawdzięczały resztki Achajów i Jonów niepodległość, gdyż na bitewnych polach wielokrotnie doznawali oni klęsk od prymitywnych Dorów (Spartan). Jednakże część Jonów prze-

¹² Por. C. SCHMIDT, *Etyka państwowa i państwo pluralistyczne*, „Kronos” 2 (2010), 71.

¹³ Por. R. MARX, *Kapitał. Mowa w obronie człowieka*, Kraków 2009, 51-52.

trwała, dzięki czemu świat otrzymał w spadku specyficzny ustroj państwowy, zwanym powszechnie demokracją¹⁴.

Ojczyzną demokracji są zatem Ateny, starożytne greckie państwo-miasto (*polis*), położone w urokliwej części Peloponezu, w Attyce. Między XI a VII w. p.n.e. na południe i północ od Akropolu powstało miasto z agorą (rynkem), otoczone w VI w. p.n.e. murami obronnymi. Pierwszy kodeks prawa karnego i cywilnego zredagowany w VII w. p.n.e. zawdzięczają Ateńczycy Drakonowi. To właśnie on wprowadził między innymi rozróżnienie zabójstwa nieumyślnego oraz morderstwa. Jako ciekawostkę można dodać, iż państwo wtedy nie posiadało prawa ścigania sądowego ani łaski. Natomiast same rozstrzygnięcia wpłynęły na powstanie związku frazeologicznego dotyczącego surowości prawa. Do tej pory mówimy „drakońskie prawa”, kiedy mamy na myśli jakieś wyjątkowo drastyczne decyzje sądu. Równoległe z Drakonem działał w Atenach inny wybitny mąż stanu oraz, co ciekawe, poeta o imieniu Solon. W 594 r. p.n.e. został on wybrany na pierwszego archonta (najwyższego urzędnika państwowego)¹⁵.

Starożytni filozofowie prowadzili długie rozważania na temat pojęcia i genezy państwa. Jeden z nich, Arystoteles (384-322 p.n.e.), dowodził, iż państwo powstało w drodze naturalnego rozwoju. Według niego człowiek został stworzony do życia w ramach stowarzyszenia państwowego. Osiągnięcie organizacji państwa – uważał Arystoteles – wiąże się z ewolucyjnym przekroczeniem kilku zasadniczych etapów (rodziny, gminy wiejskiej, miasta – *polis*). Najwyższym dobrem dla społeczeństwa powinno być państwo. Temu celowi miało być podporządkowane wszystko inne. Należy pamiętać, że dla starożytnych Greków stworzona przez nich *polis* stanowiła ich życiowy horyzont. Chociaż nigdy w starożytności nie powstało państwo greckie, to Grecy traktowali siebie jako naród. *Polis* była źródłem doskonałego życia, a człowiek mógł się rozwijać jedynie w jej przestrzeni. W *polis* kształtowała się jego natura i charakter. System prawny obowiązujący w *polis* pozwalał wychować młodego obywatela w szacunku dla państwa i jego nakazów. Na dowód tych twierdzeń można przytoczyć słowa Arystotelesa, który mówił, że istota żyjąca poza *polis* byłaby zwierzęciem lub bogiem. Miasto-państwo Ateny uchodziło za modelowy przykład wspólnoty, gwarantującej swoim obywatelom wolność i szczęśliwe życie. Ateńczyków stawiano innym za wzór, gdyż ich utożsamianie się z państwem miało stanowić gwarancję bezpieczeństwa i pomyślnego rozwoju.

¹⁴ Por. L. BIRUT ZAJDMAN, *Grecy i ich bogowie*, Warszawa 2008, 43-69.

¹⁵ Por. Z. KOREYWO, *Powycierana demokracja*, http://www.koreywo.com/demokracja_1.htm (dostęp: 16.04.2012).

W Atenach wykształciła się demokracja jako forma ustroju państwowego, w którym oficjalnie uznano wolę większości obywateli jako źródło władzy. Początki demokracji sytuują się w społeczeństwie ateńskim i wiążą się z mężem stanu Klejstenesem. W 510 r. p.n.e. Klejstenes po raz pierwszy w historii świata, w wyniku kolejnych, dogłębnych reform, wprowadził ustrój demokratyczny. Istota reform Klejstenesa polegała na tym, że 1. podział na plemiona, bractwa i rody zastąpiono podziałem terytorialnym; 2. Attyka podzielona została na trzy okręgi, a te z kolei na jeszcze mniejsze rejony; 3. metojkowie (cudzoziemcy osiedleni na stałe w Attyce) zyskali prawa obywatelskie; 4. zwiększono liczebność *bule* (rady) do 500 osób, wprowadzono sąd skorupkowy (ostracyzm) oraz urząd 10 strategów (wodzów). Demokracja ateńska przypisała duże znaczenie Zgromadzeniu Ludowemu. Na Zgromadzeniu Ludowym, które odbywały się na wzgórzu Pnyks, każdy był równy. Koszty utrzymania społeczeństwa spoczywały na obywatelach bardziej zamożnych – na arystokracji. Na Zgromadzeniu ateńscy wysuwali wnioski i głosowali. Mogli uczestniczyć w nim wszyscy obywatele. Istniała Rada Pięciuset, która składała się z 10 komisji (każda po 50 osób). W wyniku głosowania wybierano przewodniczącego. W Atenach przez losowanie wyłaniano tych, którzy sprawowali urzędy. Ateńscy zdawali sobie sprawę, że nie może istnieć wolność bez równowagi. Równość polegała na losowaniu. System rządów demokratycznych stał się prawem ludzkim stanowionym.

Dalszy rozwój demokracji związany był z osobą Peryklesa (463-429 p.n.e.). Perykles okazał się nie tylko wybitnym mężem stanu, lecz również świetnym wodzem i zdolnym mówcą. Wywodził się z arystokratycznego rodu Alkmeonidów (był synem Ksantyposa, kuzynem Klejstenesa). Swoją działalność rozpoczął u boku Efiatesa, przywódcy stronnictwa demokratycznego, z którym przeprowadził w 462 r. p.n.e. ustawę ograniczającą działalność areopagu. Po śmierci Efiatesa i wygnaniu przez sąd skorupkowy Kimona (461 p.n.e.) wybierano Peryklesa wielokrotnie strategiem (od 444 r. p.n.e. prawie co rok).

W historii greckiej Perykles zasłynął jednak dzięki reformom państwowym. Jego przeciwnikiem politycznym był Tukidydes, syn Melezjasza (wygnany w 443 r. p.n.e.). Perykles zapisał się jako przywódca ludu, przebudował i ugruntował demokrację w Atenach (przeniesienie uprawnień areopagu na *eklezję* – Zgromadzenie Ludu, *bule* – Radę Pięciuset, organ doradczy eklezji, oraz *heliaia* – sąd przysięgłych). Przyczynił się do uczestnictwa w rządach uboższych obywateli (dietyienne). Jako zwolennikowi mocarstwowej polityki Aten udało mu się przemianować Ateński Związek Morski na orga-

nizację państwową i przenieść jego skarbiec z Delos do Aten (454 p.n.e.), co zapewniło Ateńczykom dodatkowe środki finansowe. Najważniejsze sprawy państw sprzymierzonych w Związku rozstrzygała *heliaia*.

W swoim dziele *Ustrój Aten* Arystoteles tak opisywał dokimazję¹⁶ archontów: „Przy badaniu pytają najpierw: «Kto jest twoim ojcem i z jakiego demu?», «Kto ojcem twego ojca?», «Kto matką twoją?», «Kto ojcem matki i z jakiego demu?». Następnie pytają go, czy ma ołtarz Apollona Praojca i Zeusa Opiekuna ogniska domowego (Zeusa *Herkeiosa*) i gdzie się one znajdują, potem, czy ma mogliłę rodziców, czy płaci podatki i czy odbył wyprawę wojenne»¹⁷.

Każdy z tych elementów odgrywał istotną rolę przy ustalaniu obywatelstwa Ateńczyka: jego obywatelskie pochodzenie (od V w. p.n.e. tzw. prawo Peryklesa odmawiało obywatelstwa ateńskiego każdemu człowiekowi, który nie posiadał obojga rodziców obywateli), udział w obronie kraju i poszanowanie wspólnych wartości, przodków i bogów – wszystko to stanowiło swoicie rozumianą „pobożność”, czyli przestrzeganie praw obywatelskich i religijnych, rozumianych integralnie¹⁸.

Ponadto Perykles rozbudował morską flotę (ok. 400 trier), przyczynił się do przebudowy i powiększenia portu w Pireusie i połączył go z Atenami (Długie Mury), co zapobiegało odcięciu miasta od morza i dawało Atenom przewagę na morzach. Kontynuował wojnę z Persami (pokój Kalliasa z 449 p.n.e.). Perykles walczył skutecznie ze Spartą o hegemonię w Grecji. Mimo zawartego ze Spartą na 30 lat pokoju (446 p.n.e.) nie rezygnował z przywództwa Aten. Nie pozwalał na bunty i próby odłączenia się od Związku państw sprzymierzonych, przywracając jego jedność siłą. Nawiązał mocne więzy handlowe Aten z ośrodkami na wybrzeżach Morza Czarnego.

W swoim dziele *Wojna peloponeska* Tukidydes (ok. 460 – ok. 396 p.n.e.) opisuje miłość rolników do ich małych ojczyzn – wspólnot. W przeddzień bitwy ze Spartanami Perykles przekonuje Zgromadzenie, iż rolnicy muszą opuścić swoje attyckie wsie i schronić się za murami Aten. Warto pamiętać, iż ze wsi attyckich wywodzą powstanie miasta Aten. Najlepszym sposobem prowadzenia wojny z armią spartańską będzie wojna morską. „Z wielkim niezadowoleniem i żalem opuszczali domy i świętości odziedziczone po przodkach jeszcze z czasów dawnego ustroju, gdy żyli w odręb-

¹⁶ *Dokimazja* to procedura, w trakcie której badano daną osobę, czy może pełnić określoną funkcję w *polis*.

¹⁷ ARYSTOTELES, *Ustrój polityczny Aten* 55, 3, tłum. L. PIOTROWICZ, Warszawa 1973, 55, 3.

¹⁸ Por. L. BIRUT ZAJDMAN, *Grecy i ich bogowie*, 45.

nych gminach: ciężko im było zmieniać tryb życia i każdemu się zdawało, że opuszcza własną ojczyznę¹⁹.

Za rządów Peryklesa dokonał się rozkwit gospodarczy i kulturalny Aten. Ateny jako przywódca Związku osiągnęły szczyty swojego rozwoju (odbudowa i rozbudowa Akropolu w Atenach), stając się centrum kulturalnym dla wielu Greków (głównie Jonów). Perykles okazał się mecenasem i przyjacielem wielu artystów (m.in. Fidiasza, Anaksagorasa, Sofoklesa), przyczyniając się do rozkwitu greckiej literatury i sztuki („złoty wiek”). Wprowadził zasiłek teatralny, umożliwiając ubogim obywatelom uczestnictwo w spektaklach teatralnych.

Zbytni wzrost potęgi Aten doprowadził jednakże do wybuchu wojny peloponeskiej (431-404 p.n.e.), w której doznały one wielu niepowodzeń, co przyczyniło się do spadku popularności Peryklesa. Jego żonie Aspazji i przyjaciółom wytoczono proces, chcąc w ten pośredni sposób jego zniszczyć. Jednak oskarżenie o nieprawidłowe rozdysponowanie funduszy państwowych zostało w końcu oddalone, a Perykles odzyskał dawny autorytet. Ostatecznie w 429 r. p.n.e. rozstał się on z życiem w wyniku panującej w mieście epidemii. Biografię Peryklesa napisał Plutarch. Również Tuki-dydes (jego polityczny przeciwnik) poświęcił mu wiele miejsca w swoim dziele *Wojna peloponeska*. Podobnie zresztą i Herodot (484 – ok. 426 p.n.e.) w swoich słynnych *Dziejach* umieszcza wielokrotnie wzmianki o Peryklesie²⁰. Ten „ojciec historii” swoje pierwsze osobiste kontakty nawiązał z Peryklesem w stolicy Attyki. Herodot wyrażał się z uznaniem przy każdej sposobności nie tylko o Peryklesie czy o jego przodkach Alkmeonidach (o przodkach Peryklesa ze strony matki: księga III, 39nn; księga V, 62; księga VI, 126nn) oraz o narodzinach samego Peryklesa (księga VI, 31), lecz również o znaczeniu świata helleńskiego, o konstytucji ateńskiej czy o bitwach Greków z Persami (księga VIII).

Największą zaletą demokratyzacji *polis* była powszechna możliwość udziału w życiu politycznym wszystkich wolnych obywateli. Stosowano powszechnie niezwykle mądrą maksymę: „Jesteśmy jedynym ludem, który jednostkę nieinteresującą się życiem państwa uważa nie za bierną, ale za nieużyteczną”. Niewątpliwie takie nastawienie obyczajowości ogromnie sprzyjało poszerzaniu horyzontów kulturowych, religijnych, a co najważniejsze – intelektualnych przez obywateli ateńskich. Nie należy się zatem dziwić, iż Ateny w tym okresie wydały tak genialne osobowości²¹.

¹⁹ TUKIDYDES, *Wojna peloponeska*, tłum. K. KUMANIECKI, Wrocław 1991, 124.

²⁰ Zob. HERODOT, *Dzieje*, tłum. S. HAMMER, Warszawa 2005.

²¹ Por. L. CANFORA, *La democrazia di Pericle*, w: *I Volti del Potere*, Editori Laterza, Roma – Bari 2010, 3-22.

Demokracja żywi się konsensusem wspólnych wartości podstawowych. Lud jest podmiotem najwyższych praw. On stanowi i wciela w życie prawa. Demokracja to wspólne podporządkowanie się pewnym wartościom podstawowym. Jakkolwiek ustrój ten poddawany jest częściej krytyce, jednak trzeba powiedzieć, że ludzkość nie wypracowała dotąd lepszej zasady, która porządkowałaby jej życie wspólne²².

2.2. Chrześcijański dualizm. Autonomia wiary i państwa

Pierwsze poważne zastrzeżenia wobec utożsamiania jednostki z państwem wniosło chrześcijaństwo. Pierwotna wspólnota naśladowców Jezusa z Nazaretu stanowiła uciskaną mniejszość w olbrzymim cesarstwie rzymskim. Chrześcijaństwo dokonało swoistej desakralizacji państwa. Już w tekstach Nowego Testamentu znajdujemy wiele miejsc, które uprawomocniają rozdział człowieka od państwa. Jezus na podchwytliwe pytania o płacenie podatku Cezarowi daje wyraźną odpowiedź: „Czemu Mnie wystawiacie na próbę, obłudnicy? Pokażcie Mi monetę podatkową!» Przynieśli Mu denara. On ich zapytał: «Czy jest ten obraz i napis?» Odpowiedzieli: «Cezara». Wówczas rzekł do nich: «Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga»” (Mt 22, 18-21). W ewangelicznym orędziu znajdujemy całkiem odmienne rozwiązanie relacji międzyludzkich. Mistrz z Nazaretu absolutnie odchodzi od wszelkich sposobów ucisku i zniewolenia. Swoim naśladowcom proponuje radykalną miłość bliźniego, posuniętą aż do utraty życia za drugiego. „Jezus przywołał ich do siebie i rzekł: «Wiecie, że władcy narodów uciskają je, a wielcy dają im odczuć swą władzę. Nie tak będzie u was. Lecz kto by między wami chciał stać się wielkim, niech będzie waszym sługą. A kto by chciał być pierwszym między wami, niech będzie niewolnikiem waszym, na wzór Syna Człowieczego, który nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu»” (Mt 20, 25-28). Jezus wskazał jako pierwszoplanową relację człowieka z Bogiem, a dopiero później przychodzi wspólnota czy państwo.

Chrześcijańscy myśliciele wprowadzili dualistyczne spojrzenie na tę kwestię. I to w sensie podwójnym. Najpierw, im większa promocja osoby, tym mniejsze znaczenie państwa. A po wtóre, to co polityczne i to co religijne nie tworzy już ścisłej jedności. Najbardziej radykalne stanowisko

²² Zob. E. ZIELIŃSKI, *Nauka o państwie i polityce*, Warszawa 2006.

wypracował św. Augustyn (354-430) i przedłożył je w swoim epokowym dziele *De civitate Dei*. Tę rozprawę biskup z Hippony pisał przez 13 lat (413-426), kierując ją przeciwko poganom. Pragnął dać odpowiedź na zarzuty, iż jakoby chrześcijaństwo ściągnęło gniew bogów na państwo rzymskie (np. ograbienie Rzymu przez Alaryka I w 410 r.). Augustyn w *Państwie Bożym* wyłożył filozoficzną koncepcję dziejów świata i ludzkości. Według niego chrześcijaństwo i cesarstwo rzymskie są przedstawicielami dwóch wielkich, lecz różnych społeczności: Bożej i ziemskiej²³.

Wydaje się, że autonomia jednostki w ramach jej własnej odpowiedzialności przed Bogiem jeszcze bardziej doszła u Augustyna do głosu w jego *Soliloquiach*. W tym najbardziej osobistym z traktatów filozoficznych pisze on, że chce poznać Boga i duszę. Pyta: czy nic więcej? Odpowiedź: nic zgoła. W owych rozmowach z samym sobą Augustyn prowadzi monolog z własnym rozumem. Żarliwy, namiętny stosunek filozofa do prawdy i filozoficznych dociekań odsłania wręcz indywidualistyczny charakter jego myślenia. Posługując się językiem pełnym metafor, z pasją dyskutuje on nie tylko o tajemnicach duszy, ale też o sprawach codziennych. Dla Augustyna życie, myślenie, wiedza, miłość do ludzi i miłość do Boga stanowią jedność.

To wyraźne odmienne nastawienie Augustyna od klasycznej koncepcji *polis* i jedności indywiduum z jego wspólnotą jeszcze się spotęgowało w jego *Confessiones*. W *Wyznaniach*, które powstały w latach 397-398, mających charakter autobiograficzny, Augustyn ukazuje dzieje swojego nawrócenia do momentu przyjęcia chrztu. Analiza psychologiczna i teologiczna swojego własnego wnętrza, swojej niepospolitej osobowości, wyznaczyła na całe dalsze wieki zainteresowanie jednostką ludzką, jej wolnością i odniesieniem do Boga, a tym samym torę europejskiego myślenia. *Wyznania* zrodziły liczne naśladownictwa właściwie aż do epoki odrodzenia. Od czasów J. J. Rousseau, kiedy zerwano związek z religią, ich wpływ został niestety zminimalizowany zaledwie do roli analizy psychologicznej²⁴. Patrząc z pozycji historii kultury, nie bez powodów należy w dorobku biskupa Hippony dopatrywać się podstaw, z których w nowożytności wyrosły idee praw człowieka i demokracji.

Tomasz z Akwinu twierdził, że charakterystyczną cechą państwa jest żyjąca w nim społeczność, która powinna być samowystarczalna i niezależna w działaniu. Organy władzy w państwie chronią obywateli oraz mają sta-

²³ Por. J. MISIUREK, *Augustyn*, w: EK, t. I, 1093.

²⁴ Por. tamże, 1090-1091.

nowić gwarancję pokoju i bezpieczeństwa. W zamian za to społeczeństwo winno przestrzegać przepisów prawa.

Jak epoki średniowiecza wciąż jeszcze właściwie nie cenimy i nie respektujemy jej olbrzymiego wkładu w cywilizację europejską, tak w historię rozwoju stosunków między jednostką a państwem wniosła ona raczej zawężenie. Średniowiecze – które nie było ani „ciemne”, ani też „cudowne” – obciążone piętnem filozofii antycznej ujmowało człowieka w organicznej wizji państwa. Powstające uniwersytety czy szkolnictwo rozwijające się przy klasztorach i parafiach promowały koncepcję wszechwładnej *civitas christiana*. Kwitła filozofia, teologia i logika formalna, działali tacy uczeni, jak Dante Alighieri, Francesco Petrarca, Albert Wielki, Roger Bacon, Erazm Witelon, Raimundus Lullus (Ramón Llull), Robert Grosseteste czy Jan Buridan. Wznoszono niezwykle budowle w architektonicznych stylach romańskim i gotyckim. Mimo tych niekwestionowanych dokonań jednostka nie cieszyła się autonomią. Jakby zapomniano wówczas o słowach św. Pawła: „Pan zaś jest Duchem, a gdzie jest Duch Pański – tam wolność” (2 Kor 3, 17).

2.3. Oświecenie: między sferą prywatną a publiczną

Owa wzmiankowana powyżej średniowieczna, konfliktogenna z natury, koncepcja została przezwyciężona przez etos wolności i autonomii, który wniosła z sobą filozofia oświecenia. Państwo nie miało już więcej decydować za człowieka; to nie ono miało rozstrzygać jego wybory religii czy obyczajowości. Dokonało się znaczące poszerzenie wolności indywidualnego podmiotu. Kwestia udanego życia stała się prywatną sprawą jednostki. Państwo – respektując indywidualność i prywatność – winno zająć się prawem i organizacją życia wspólnego.

Poszerzenie wolności indywidualnego podmiotu dokonało się znacząco dzięki sformułowaniu praw człowieka²⁵, będącym po większej części owocem rewolucji francuskiej. Postulaty J. J. Rousseau (1712-1778), F.-M. Woltera (1694-1778), D. Diderota (1713-1784) czy J. Locke’a (1632-1704) wytyczyły nowe obszary dla samodzielności człowieka wobec państwa i Kościoła. Kodyfikacja tych praw wolnościowych wiązała się jednak z długim i krwawym procesem. Znanicy tematu odwołują się tu do wcześniej-

²⁵ Trzeba tu zwrócić uwagę na uchwałę Konstytuanty, która w 1789 r. ogłosiła treść Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela.

szego wydarzenia na ziemi amerykańskiej, jakim był *Virginia Bill of Rights* z 1776 r., który o 13 lat wyprzedził francuską Deklarację Praw Człowieka i Obywatela. We wczesnej fazie artykułowania autonomii osoby ludzkiej tak monarchia, jak i Kościół podnosiły przeciwko niej swój zdecydowany sprzeciw. Rządzący nie byli zainteresowani zmianą funkcjonującego porządku społecznego, gdyż cieszyli się w nim wyjątkowymi prawami i uprzywilejowaną pozycją. Z kolei Kościół kategorycznie odrzucał takie sformułowania praw człowieka, gdyż widział w nich z jednej strony tendencję do deprecjacji teocentryzmu, a z drugiej pomniejszenie swojego oddziaływania w społeczeństwie. Nieograniczona wolność postulowana przez koryfeusza rewolucji francuskiej postrzegana była jako odejście od prawa naturalnego. Dał temu wyraz papież Leon XIII w swojej Encyklice *Immortale Dei* w 1885 r.²⁶

Tego zachowania Kościoła nie da się wytłumaczyć jedynie antyklerykalnym i laicystycznym nastawieniem rewolucji francuskiej ani nawet jej krwawym terrorem i okrucieństwem wobec wszystkiego, co wiązało się z rzymskim katolicyzmem. Należy je także zakwalifikować w pewnej mierze jako wyraz głębokiej instytucjonalizacji, która dążyła za wszelką cenę do utrzymania obowiązującego *status quo*. W teologii obowiązywała zasada eklezjologii instytucjonalnej, która utwierdzała istniejący stan rzeczy i nie chciała dopuścić do jakiegokolwiek pomniejszenia strony zewnętrznej Kościoła. Eklezjologia instytucjonalna akcentowała jego aspekt widzialny i hierarchiczny. Taka forma ujmowania Kościoła sięgała swoimi początkami aż reform gregoriańskich z drugiej połowy XI w., jeśli nie czasów wcześniejszych. Została rozpowszechniona po Soborze Trydenckim w XVI w., aby jeszcze dodatkowo zostać usankcjonowana dekretemi I Soboru Watykańskiego pod koniec XIX w. Eklezjologia instytucjonalna rozumiała Kościół jako swoisty rodzaj królestwa, podzielonego na prowincje pod absolutną władzę papieża²⁷. Takie ujmowanie Kościoła nie tylko generowało krytykę jego przeciwników, lecz ostatecznie prowadziło do zafałszowania jego prawdziwego obrazu. Ta wielowiekowa instytucjonalizacja była procesem, który niszczył kościelną instytucję jako taką (prowadząc do jej przerostów i nadużyć) i dyskredytował jednocześnie w poważnym stopniu wymiar duchowy tej złożonej rzeczywistości, jaką jest Kościół. Trzeba powiedzieć, iż cierpiała na tym czystość przekazu samej Ewangelii.

²⁶ Por. R. MARX, *Kapitał. Mowa w obronie człowieka*, 44-45.

²⁷ Por. A. KUBIŚ, *Rozwój eklezjologii katolickiej*, w: *Teologia fundamentalna. Kościół Chrystusowy*, red. T. DZIDEK, Ł. KAMYKOWSKI, A. KUBIŚ, A. NAPIÓRKOWSKI, Kraków 2002, t. IV, 28-29.

SPIS TREŚCI

OD AUTORA	5
I. WSPÓLNOTA LUDZKA POZA INSTYTUCJĄ?	7
1. Instytucja i duchowa wspólnota	10
2. Z historii filozofii rozwoju relacji między państwem a jednostką	15
2.1. Tożsamość człowieka i wspólnoty w starożytnych Atenach	16
2.2. Chrześcijański dualizm. Autonomia wiary i państwa	21
2.3. Oświecenie: między sferą prywatną a publiczną	23
2.4. Thomas Hobbes: <i>authoritas, non veritas facit legem</i>	26
2.5. Państwo jako <i>volonté générale</i> u Jeana Jacques'a Rousseau	27
2.6. Kantowski formalizm etyczny w państwie prawa	29
2.7. Hegłowska apoteoza państwa	30
2.8. Krytyka państwa i Kościoła przez Sørensa Kierkegaarda	34
2.9. Max Weber i jego „odczarowywanie świata”	38
2.10. Totalitaryzmy XX wieku: niemiecki faszyzm i radziecki komunizm ..	39
2.11. Jürgena Habermasa koncepcja racjonalności komunikacyjnej	43
3. Ujęcie socjologiczne. Między instytucją a instytucjonalizacją	47
4. Solidarność – sprzeciw wobec totalitarnej instytucji państwa i globalnych korporacji	53
4.1. Tolerancja religijna	54
4.2. „Solidarność” Polaków: europejskie wyzwolenie człowieka	56
4.3. Zasada solidarności w życiu społecznym	61
4.4. Ruchy kontestacyjne: „oburzonych” i „anonimowych”	64
5. Antropologiczne podstawy struktur	65
5.1 Od filozoficznej do teologicznej koncepcji człowieka	67
5.2. Człowiek jako dzieło i obraz Trójcy Świętej	70
5.2.1. Stworzenie: powołanie do wspólnoty	72
5.2.2. Odkupienie: żyć z Jezusem w Kościele	74
5.2.3. Uświęcenie: eucharystyczna jedność	76
5.3. Człowiek – byt osobowy i społeczny	79
5.3.1. Podmiotowość osoby ludzkiej	85
5.3.2. Wolność	87
5.3.3. Społeczna natura ludzka	89

5.3.4. Prawa i obowiązki osoby ludzkiej	93
5.3.5. Rodzina	95
6. Państwo a Kościół	99
II. KONCEPCJA INSTYTUCJI W EKLEZJOLOGII	105
1. Przesłanki objawienia judeochrześcijańskiego	106
1.1. Instytucje w Starym Testamencie	106
1.2. Instytucje w Nowym Testamencie	114
2. Chrześcijaństwo w świecie w XX i XXI wieku	118
2.1. Kościół w Europie	121
2.1.1. Polska	124
2.1.2. Włochy	129
2.1.3. Wielka Brytania	132
2.1.4. Niemcy	137
2.2. Kościół w Azji	140
2.3. Kościół w Afryce	144
2.4. Kościół w Ameryce Łacińskiej	151
3. Problematyka instytucji w nauce o Kościele	154
4. Krytyka Kościoła a krytyka instytucji kościelnej	158
5. Demokratyzacja kościelnej instytucji	166
5.1. Demokracja w Kościele?	166
5.2. Struktura hierarchiczna: negacja demokratycznego egalitaryzmu	169
6. Między charyzmatem a instytucjonalizacją	171
III. KOMUNIJNA STRUKTURA KOŚCIOŁA	177
1. Eklezjologia komunii	179
2. Sakrament podstawowy: <i>mysterium fidei</i> i struktura	184
3. Tajemnica i instytucja	189
3.1. Mistyczny charakter Kościoła	192
3.2. Wewnętrzna relacja tajemnicy i instytucji	198
IV. ROZWÓJ KOŚCIOŁA	201
1. Dlaczego chrześcijaństwo nie jest religią (państwową)?	202
1.1. Chrześcijaństwo wobec religii świata	206
1.2. Pokusa sukcesu: bez Krzyża i bez Zmartwychwstania	208
2. Zakony i instytuty życia konsekrowanego	211
3. Nowe ruchy kościelne posoborowej odnowy	213
4. Błogosławieni i święci	215
5. Prześladowanie Kościoła i jego męczennicy	217
6. Niezbywalność reformy	225

6.1. Zasady reformy	228
6.1.1. Słowo Boże i liturgia	230
6.1.2. Miłość i świadectwo	233
6.1.3. Zasada antropologiczna	235
6.1.4. Zasada ekumeniczna i międzyreligijna	240
6.2. Wskazania reformy	246
6.2.1. Tradycja i nowoczesność	249
6.2.2. Jedność z całością	252
6.2.3. Wolność i normy moralne	254
6.2.4. Rzeczywistość transcendentna: dać się prowadzić Duchowi ...	257
7. Kilka praktycznych postulatów reformy	259
7.1. Mistyka w codzienności	260
7.2. Katechumenat chrzcielny	262
7.3. Wierni świeccy	264
7.4. Miejsce i znaczenie kobiety	266
7.5. Małżeństwa niesakramentalne	270
7.6. Deuropeizacja Kościoła	272
7.7. Kuria Rzymska	272
7.8. Nominacje biskupów	274
8. Osobiste nawrócenie	276
 WYKAZ SKRÓTÓW	 280
 LITERATURA	 281
 INDEKS OSÓB	 294

„Myśl Teologiczna”

seria założona przez ks. Arkadiusza Barona i ks. Henryka Pietrasa SJ
od 70 tomu pod redakcją ks. Arkadiusza Barona, ks. Henryka Pietrasa SJ
i ks. Roberta Woźniaka

1. L. Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, 1994
2. S. Bastianel, L. Di Pinto, *Biblijne podstawy etyki*, 1994
3. J. Wicks, *Wprowadzenie do metody teologicznej*, 1995
4. M. Szentmártoni SJ, *Psychologia pastoralna*, 1995
5. J. Kulisz SJ, *Wprowadzenie do teologii fundamentalnej*, 1995
6. I. de la Potterie SJ, *Modlitwa Jezusa*, 1996
7. K. Demmer, *Wprowadzenie do teologii moralnej*, 1996
8. G. Ghirlanda, *Wprowadzenie do prawa kościelnego*, 1996
9. J. Sudbrack, *Mistyka*, 1996
10. Ch.A. Bernard, *Wprowadzenie do teologii duchowości*, 1996
11. H. Waldenfels SJ, *Odkrywać Boga dzisiaj*, 1997
12. P. Gilbert, *Wprowadzenie do teologii średniowiecza*, 1997
13. J. O'Donnell, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, 1997
14. J. A. Fitzmyer SJ, *Pismo duszą teologii*, 1997
15. H. de Lubac SJ, *Medytacje o Kościele*, 1997
16. L.F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, 1997
17. R. Otowicz, *Etyka życia*, 1998
18. P. Rosato, *Wprowadzenie do posoborowej teologii sakramentów*, 1998
19. J. Bolewski SJ, *Początek w Bogu*, 1998
20. M. O'Keefe OSB, *Etyka a duchowość*, 1998
21. St. Głaz, *Doświadczenie religijne*, 1998
22. T. Jelonek, *Wprowadzenie do listów świętego Pawła*, 1998
23. W. G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna*, 1999
24. E. Piotrowski, *Teodramat*, 1999
25. J. Dupuis, *Wprowadzenie do chrystologii*, 1999
26. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, 2000
27. G. Martelet, *Odnalezione życie wieczne*, 2000
28. H. Pietras SJ, *Początki teologii Kościoła*, 2000
29. A. Dalbesio, *Duch Święty w NT*, w *Kościele, w życiu chrześcijańskim*, 2001
30. R. Meynet, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, 2001
31. F. Arduzzo, *Magisterium Kościoła. Posługa Słowa*, 2001
32. J.E. Vercruyse SJ, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, 2001
33. M. Qualizza, *Inicjacja chrześcijańska*, 2001
34. S. Pié-Ninot, *Wprowadzenie do eklezjologii*, 2002
35. M.R. Jurado SJ, *Rozeznawanie duchowe*, 2002
36. J. Maier, *Między Starym i Nowym Testamentem*, 2002
37. M. Gilbert SJ, *Mądrość Salomona*, t. I, 2002
38. M. Gilbert SJ, *Mądrość Salomona*, t. II, 2002
39. J. Daniélou SJ, *Teologia judeochrześcijańska*, 2002
40. J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie*, 2003
41. A. Jankowski OSB, *Duch Święty dokonawcą zbawienia*, 2003
42. Ks. B. Nadolski TChr, *Wprowadzenie do Liturgii*, 2003
43. A. Jankowski OSB, *Bliżej Bogarodzicy*, 2004
44. Z.J. Kijas OFMConv, *Początki świata i człowieka*, 2004
45. C. Zuccaro, *Teologia śmierci*, 2004
46. A. Jankowski OSB, *Rozwój chrystologii Nowego Testamentu*, 2005
47. Ks. F. Szulc, *Struktura teologii judeochrześcijańskiej*, 2005
48. G. Greshake, *Wprowadzenie do nauki o łasce*, 2005
49. R. Miggelbrink, *Gniew Boży*, 2005
50. A. Baron, *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja*, 2005
51. R. Meynet, *Język przypowieści biblijnych*, 2005
52. G. Odasso, *Biblia i religie. Biblijne perspektywy teologii religii*, 2005
53. A.A. Napiórkowski OSPPE, *Misterium communionis*, 2006
54. A. Jankowski OSB, *Eschatologia Nowego Testamentu*, 2007
55. H. Pietras SJ, *Eschatologia pierwszych czterech wieków*, 2007
56. R.J. Woźniak, *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, 2007
57. H. Pietras SJ, *Początki teologii Kościoła*, 2007
58. H. Wagner, *Dogmatyka*, 2007
59. Ch. Dohmen, G. Stemberger, *Hermeneutyka Biblii Żydowskiej i Starego Testamentu*, 2007
60. J.B. Metz, *Teologia wobec cierpienia*, 2008

61. A.A. Napiórkowski OSPPE, *Chrystus objawiony i objawiający. Chrystologia fundamentalna*, 2008
62. R.J. Woźniak (red.), *Metafizyka i teologia*, 2008
63. A. Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, 2009
64. W. Misztal, *Duchowość chrześcijan w świetle Listów Pawłowych*, 2009
65. A.A. Napiórkowski OSPPE, *Bosko-ludzka wspólnota*, 2009
66. P.M. Szewczyk, *Człowieczeństwo Logosu według Atanazego Wielkiego*, 2010
67. Fergus Kerr, *Teolodzy XX wieku. Od neoscholastycyzmu do mistyki oblubieńczej*, 2010
68. A. Weiser, *Teologia Nowego Testamentu*, 2010
69. F. Zeilinger, *Wiara w Zmartwychwstanie w Biblii*, 2011
70. J. Bolewski SJ, *Misterium Mądrości*, 2012
71. A. Napiórkowski OSPPE, *Reforma i rozwój Kościoła. Duch Boży i instytucja*, 2012