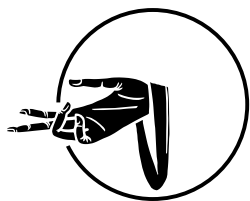


Kościół a nowoczesność

Wdzięczny za wieloletnie towarzyszenie
w badaniach naukowych, książkę tę dedykuję
śp. ks. Laurentowi Villemainowi,
profesorowi Instytutu Katolickiego w Paryżu.



95

Myśl Teologiczna to kolekcja książek prezentujących wyniki najnowszych badań z różnych dziedzin chrześcijańskiej teologii. Czytelnik znajdzie w niej zarówno monografie dotyczące dziejów teologii, jak i systematyczne opracowania jej szczegółowych problemów. Kolekcja jest próbą wyjścia naprzeciw wierze, „która szuka zrozumienia”: jej ambicją jest zarówno wysoki poziom akademicki, jak i przydatność dla życia duchowego i pastoralnego. Symbolem serii jest *dextera Dei*, wyciągnięta prawica Boga, który przekracza granice swojej niedostępności, aby wyjść człowiekowi na spotkanie z ofertą zbawienia.

Artur Antoni
Kasprzak

Kościół
a nowoczesność

Rozeznanie pastoralne przemian
społeczno-kulturowych we Francji
po Soborze Watykańskim II

95

© Wydawnictwo WAM, 2018

© ks. Artur Kasprzak, 2018

Konsultacja naukowa: ks. dr hab. Robert Woźniak

Recenzja: ks. dr hab. Robert Woźniak, ks. dr. hab. Dariusz Gardocki SJ

Opracowanie indeksu: Anna Kopeć-Śledzikowska

Redakcja: Grażyna Szatkowska-Mirska, Arkadiusz Ziernicki

Korekta: Dariusz Godoś

Projekt okładki: Studio Graficzne Punkt Widzenia

Skład: Edycja

ISBN 978-83-277-1627-9

WYDAWNICTWO WAM

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

tel. 12 62 93 200

e-mail: wam@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

www.wydawnictwowam.pl

Druk: K&K • Kraków

Spis treści

| | |
|---|----|
| Wykaz skrótów | 11 |
| Przedmowa | 17 |
| Wprowadzenie | 33 |
| 1. Posoborowa struktura rozeznania duszpasterskiego w Kościele | 41 |
| 1.1. Rozeznanie peryferii Kościoła w jego centrum – <i>visitas ad limina Apostolorum</i> | 43 |
| 1.1.1. Posoborowa decentralizacja centrum Kurii Rzymskiej i adaptacja nowej formy wizyt <i>ad limina</i> | 45 |
| 1.1.1.1. Motu proprio <i>Pro comperto sane</i> oraz Konstytucja apostolska <i>Regimini Ecclesiae universae</i> | 47 |
| 1.1.1.2. Dekret <i>Ad Romanam Ecclesiam</i> | 49 |
| 1.1.1.3. Nowy kwestionariusz wizyt <i>ad limina</i> | 51 |
| 1.1.2. Trudna, długa i wciąż otwarta posoborowa debata nad decentralizacją autorytetu w Kościele | 53 |
| 1.2. Rozeznanie Kościoła na peryferiach – Konferencja Episkopatu Francji | 56 |
| 1.2.1. Geneza konferencji episkopatów – od praktyki do uznania legislacyjnego | 57 |
| 1.2.2. Struktury i funkcjonowanie Konferencji Episkopatu Francji za pontyfikatu papieża Pawła VI | 61 |
| 1.2.2.1. Zgromadzenia plenarne | 63 |
| 1.2.2.2. Rada Stała, Biuro Rady i Biuro Studiów Doktrynalnych i Duszpasterskich | 66 |
| 1.2.2.3. Regiony apostolskie | 68 |
| 1.2.2.4. Komisje i komitety episkopalne | 69 |
| 1.2.2.5. Sekretariat Generalny Episkopatu | 72 |
| 1.3. Konkluzja | 76 |
| 2. Przemiany społeczno-kulturowe w regionie apostolskim Paryża | 79 |
| 2.1. Generalne ukierunkowanie relacji pięcioletnich wokół reformy struktury kościelnej Regionu Paryskiego i ich autorzy | 82 |

| | | |
|----------|--|-----|
| 2.1.1. | Geneza restrukturyzacji kościelnej diecezji Paryża | 82 |
| 2.1.2. | Dwie relacje pięcioletnie z reorganizacji Regionu Paryskiego oraz dwie relacje pięcioletnie diecezji Paryża | 86 |
| 2.2. | Zmiany „rzeczywistości ludzkich” | 88 |
| 2.2.1. | Zmiany demograficzne Paryża i jego regionu | 88 |
| 2.2.2. | Zmiany ekonomiczne Paryża i całego jego regionu | 92 |
| 2.2.3. | Zmiany w kontekście społecznym Paryża i całego jego regionu | 94 |
| 2.2.3.1. | Małżeństwo i rodzina | 94 |
| 2.2.3.2. | Niewiara rzeczywistością społeczną | 96 |
| 2.2.3.4. | Trudności imigrantów | 97 |
| 2.2.3.5. | Bezrobocie | 98 |
| 2.2.4. | Nowy kontekst kulturalny Paryża i całego jego regionu | 100 |
| 2.2.5. | Nowy kontekst polityczny Paryża i całego jego regionu | 104 |
| 2.3. | Zmiany „rzeczywistości eklezjalnych” | 105 |
| 2.3.1. | Księża, osoby konsekrowane i seminaria | 105 |
| 2.3.2. | Życie religijne w kontekście postaw nowej mentalności | 107 |
| 2.3.3. | Wierni świeccy | 110 |
| 2.3.4. | Problemy własne religii | 114 |
| 2.4. | Szczególne tematy rozeznania i decyzji biskupów Regionu Paryskiego | 117 |
| 2.4.1. | Świat pracy i bezrobocie | 117 |
| 2.4.2. | Wobec kryzysu powołań – nowe metody formacji kapłańskiej. Reforma utrzymania finansowego duchowieństwa | 119 |
| 2.4.3. | Wobec zmniejszającej się liczby osób praktykujących sakramenty święte – wezwanie do ewangelizacji, metodycznej katechezy oraz formacji świeckich | 122 |
| 2.5. | Konkluzja | 124 |
| 3. | Przemiany społeczno-kulturowe w diecezji Lille | 129 |
| 3.1. | Krótką uwagą do relacji o stanie diecezji i o ich autorach | 131 |
| 3.2. | Zmiany „rzeczywistości ludzkich” | 132 |
| 3.2.1. | Zmiany demograficzne | 132 |
| 3.2.2. | Zmiany ekonomiczne | 134 |
| 3.2.3. | Zmiany w kontekście społecznym: małżeństwo i rodzina | 134 |
| 3.3. | Zmiany „rzeczywistości eklezjalnych” | 137 |
| 3.3.1. | Szkolnictwo katolickie | 137 |

| | | |
|--------|---|-----|
| 3.3.2. | Księża, osoby konsekrowane, klerycy i seminaria | 139 |
| 3.3.3. | Życie religijne w kontekście nowej mentalności i nowych postaw | 142 |
| 3.3.4. | Wierni świeccy | 144 |
| 3.3.5. | Problemy własne religii | 147 |
| 3.4. | Szczególne tematy rozeznania i decyzji biskupów Regionu Północnego | 149 |
| 3.4.1. | Stosunek do świata pracy | 149 |
| 3.4.2. | Małżeństwa sakramentalne i wychowanie katolickie | 150 |
| 3.4.3. | Powołania | 152 |
| 3.4.4. | Nowa mentalność wiernych | 153 |
| 3.5. | Konkluzja | 155 |
| 4. | Przemiany społeczno-kulturowe w diecezji Lyonu | 161 |
| 4.1. | Krótką uwagę do relacji o stanie diecezji i o ich autorach | 163 |
| 4.2. | Zmiany „rzeczywistości ludzkich” | 165 |
| 4.2.1. | Zmiany demograficzne | 165 |
| 4.2.2. | Zmiany ekonomiczne: rozwój a bezrobocie | 169 |
| 4.2.3. | Zmiany w kontekście społecznym: małżeństwo i rodzina | 172 |
| 4.2.4. | Zmiany w kulturze | 175 |
| 4.3. | Zmiany „rzeczywistości eklezjalnych” | 177 |
| 4.3.1. | Szkolnictwo katolickie | 177 |
| 4.3.2. | Księża, diakoni, osoby konsekrowane | 180 |
| 4.3.3. | Alumni i seminaria | 184 |
| 4.3.4. | Życie religijne w kontekście nowej mentalności i nowych postaw | 186 |
| 4.3.5. | Wierni świeccy | 190 |
| 4.3.6. | Znaki odnowy | 192 |
| 4.4. | Konkluzja | 194 |
| 5. | Konferencja Episkopatu Francji i diagnoza społeczeństwa. Rozeznanie kierunków „realnej nadziei” w kontekście kryzysu kulturowego przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku | 201 |
| 5.1. | Wielka debata o kryzysie w Kościele posoborowym oczami Stolicy Apostolskiej i Konferencji Episkopatu Francji | 203 |

| | | |
|----------|---|-----|
| 5.1.1. | Maj '68 oczami episkopatu. Okólnik z 28 czerwca 1968 r. | 204 |
| 5.1.2. | Nielatwa droga wdrażania Soboru Watykańskiego II i wyzwanie dla Kościoła do większego „zanurzenia się” w sprawach świata | 212 |
| 5.1.3. | Nieudana próba zatrzymania „lewicy Chrystusa” w Kościele francuskim | 217 |
| 5.2. | Zmiany antropologiczne oczami Episkopatu Francji. Raport bpa Matagrina z 1968 r. <i>Dzisiejsi ludzie wobec swojego przeznaczenia</i> | 229 |
| 5.2.1. | Diagnoza człowieka nowoczesnego | 231 |
| 5.2.2. | Konsekwencje dla rzeczywistości religii | 236 |
| 5.2.3. | Oddźwięk w stylu życia i myślenia chrześcijan | 240 |
| 5.2.4. | Wpływ raportu bp. Matagrina na <i>Wskazówki doktrynalne</i> zgromadzenia plenarnego KEF z 1968 r. | 246 |
| 5.3. | Zmiany społeczne i polityczne oczami Episkopatu Francji. Raport bp. Gabriela Matagrina <i>Polityka, Kościół i wiara</i> z 1972 r. | 248 |
| 5.3.1. | Znaczenie zasady pluralizmu politycznego dla katolików | 252 |
| 5.3.1.1. | Diagnoza, pierwsze wnioski i otwarte pytania | 253 |
| 5.3.1.2. | Ważne odniesienia do Słowa Bożego i Tradycji Kościoła | 261 |
| 5.3.1.3. | Nieakceptowalny dualizm | 262 |
| 5.3.1.4. | Potrzebne odróżnienie | 264 |
| 5.3.1.5. | Charakterystyczny wkład wiary chrześcijańskiej w życie polityczne | 265 |
| 5.3.1.6. | Wspólnota Kościoła w społeczeństwie politycznym | 268 |
| 5.3.2. | Wpływ raportu bp. Matagrina na <i>Preambulę</i> oraz na <i>Wskazówki doktrynalne</i> zgromadzenia plenarnego KEF z 1972 r. | 269 |
| 5.3.3. | Owoce raportu bp. Gabriela Matagrina z 1972 w kontekście kryzysu katolickiego ruchu społecznego | 271 |
| 5.4. | Konkluzja | 277 |
| 6. | Rozeznanie potrzeby „przejścia” Kościoła w stronę odnowionej eklezjologii. Sakramentalne znaczenie znaku Kościoła w świecie oraz „cały Kościół w służbie” | 281 |
| 6.1. | Oslabienie praktykowania sakramentów świętych wezwaniem do lepszej jakości świadectwa Kościoła w świecie. Raport bp. Roberta Coffy'ego <i>Kościół – Sakrament</i> z 1971 r. | 283 |

| | | |
|----------|--|-----|
| 6.1.1. | Pierwsze sformułowanie wyzwania duszpasterskiego w kwestii sakramentów. Projekt raportu bp. R. Coffy'ego, grudzień 1970 r. | 285 |
| 6.1.2. | Sześć trudnych konsekwencji zmiany kulturowej społeczeństwa dla rzeczywistości religii. Analiza pierwszej części raportu <i>Kościół – Sakrament</i> z 1971 r. bp. R. Coffy'ego | 286 |
| 6.1.3. | <i>Kościół – Sakrament</i> w analizie znaku sakramentalnego i jego znaczenia. Analiza drugiej części raportu <i>Kościół – Sakrament</i> bp. R. Coffy'ego | 293 |
| 6.1.4. | Raport <i>Kościół – Sakrament</i> i duszpasterskie wytyczne Rady Stałej KEF, styczeń 1972 r. | 295 |
| 6.2. | Kryzys powołań do presbiteratu i posługi wiernych świeckich. Wielka dyskusja Episkopatu Francji w 1973 r. | 300 |
| 6.2.1. | Sesja jesienna zgromadzenia plenarnego KEF (3–10 listopada 1973 r.) | 303 |
| 6.2.2. | Treść „Bilansu” zatwierdzonego na zakończenie obrad zgromadzenia plenarnego w 1973 r. | 305 |
| 6.2.2.1. | Kluczowy punkt wyjścia | 306 |
| 6.2.2.2. | Sens poszukiwania | 307 |
| 6.2.2.3. | Punkty porozumienia | 308 |
| 6.2.2.4. | Punkty sporne do dalszej dyskusji | 310 |
| 6.3. | Odnowiona wizja eklezjologii jako teologiczny rezultat debaty biskupów z 1973 r. | 313 |
| 6.3.1. | Potrzeba „przejścia” do odnowionej wizji Kościoła | 320 |
| 6.3.2. | Posługa pasterska presbiteratu zdefiniowana w większej więzi z Kościołem jako Ciałem Chrystusa | 324 |
| 6.4. | Duszpasterstwo w perspektywie posług wiernych świeckich i presbiteratu w różnorodności wspólnot Kościoła. Początki realizacji odnowionego wizerunku Kościoła | 329 |
| 6.4.1. | Przykłady nowych posług wiernych świeckich w wizerunku Kościoła współodpowiedzialnego | 330 |
| 6.4.2. | Przykłady funkcjonowania ministerium presbiteratu w większej bliskości ze wspólnotą Kościoła | 337 |
| 6.5. | Konkluzja | 342 |
| 7. | Rozeznanie duszpasterskie papieża Pawła VI podczas wizyt <i>ad limina</i> biskupów francuskich | 349 |
| 7.1. | Wizyty <i>ad limina Apostolorum</i> biskupów francuskich za pontyfikatu papieża Pawła VI | 352 |

| | | |
|----------|--|-----|
| 7.1.1. | Dyspensa od <i>ad limina</i> w 1967 r. i wyjaśnienie braku relacji pięcioletnich z lat 1962–1966 z Paryża i Lyonu | 354 |
| 7.1.2. | „Braterska” wizyta biskupów Regionu Paryskiego na Watykanie we wrześniu 1971 r. | 356 |
| 7.1.3. | Czas przejściowy reorganizacji struktury <i>ad limina</i> i brak wizyt w 1973 r. | 360 |
| 7.1.4. | Pierwsze <i>ad limina</i> w posoborowej formie – 1977 r. | 361 |
| 7.1.4.1. | Wizyta <i>ad limina</i> Regionu Północ (Lille): 24–30 marca 1977 r. | 364 |
| 7.1.4.2. | Wizyta <i>ad limina</i> Regionu Centrum-Wschód (Lyon), 16–21 czerwca 1977 r. | 374 |
| 7.1.4.3. | Wizyta <i>ad limina</i> regionu apostołskiego Paryża (Île-de-France) – 20–25 września 1977 r. | 386 |
| 7.2. | Metoda rozeznania duszpasterskiego papieża Pawła VI: dogłębne poznanie – kolegialność – dyplomacja i centralizacja | 397 |
| 7.2.1. | Doskonała znajomość kultury i teologii francuskiej | 397 |
| 7.2.2. | Kolegialność podczas wizyt <i>ad limina</i> | 400 |
| 7.2.3. | Dyplomacja w sprawach trudnych i centralizacja | 401 |
| 7.3. | Kluczowe postulaty rozeznania duszpasterskiego papieża Pawła VI w przemianach społeczno-kulturowych | 404 |
| 7.3.1. | Rozeznanie przez pryzmat Ewangelii | 404 |
| 7.3.2. | Rozeznanie misyjne | 407 |
| 7.4. | Rozeznanie duszpasterskie w kryzysie świata i Kościoła | 413 |
| 7.4.1. | Kryzys świata i Kościoła. Dwa okresy pontyfikatu papieża Pawła VI | 413 |
| 7.4.2. | Rozeznanie profetyczne „ <i>La primavera</i> ” | 419 |
| 7.5. | Konkluzja | 421 |
| | Podsumowanie i wnioski | 427 |
| | Bibliografia | 453 |
| | Streszczenie | 475 |
| | Summary | 479 |
| | Indeks osób | 483 |

Wykaz skrótów

ARCHIWA

- ADL – Archives diocésaines de Lyon
Archiwa Diecezjalne Lyonu (inwentarze dokumentacji są niepubliczne i nieopublikowane)
- AHAP – Archives historiques de l'Archidiocèse de Paris
Archiwa Historyczne Archidiecezji Paryża (inwentarze dokumentacji są niepubliczne i nieopublikowane)
- AHDL – Archives historiques du diocèse de Lille
Archiwa Historyczne Diecezji Lille (brak inwentarza dokumentacji)
- CNAEF – Centre National des Archives de l'Église de France
Narodowe Centrum Archiwów Kościoła we Francji (inwentarze dokumentacji są niepubliczne i nieopublikowane)
- FConc. Suenens – DECLERCK, L. et LOUCHEZ, E., *Inventaire des Papiers conciliaires du cardinal L.-J. Suenens*, Louvain-la-Neuve, Publications de la Faculté de Théologie Louvain-la-Neuve, coll. „CahRTL”, nr 31, 1998, 355 s.
- oraz – DECLERCK, L., *Inventaire des Papiers conciliaires du cardinal L.-J. Suenens. Addenda*, [s.l.], [s.e.], 1999, 29 s.
- FBroucker „Dossier Suenens” – A.A. Kasprzak, *Inventaire du Fonds José De Broucker „Dossier Suenens”. Textes – sources des ouvrages consacrés au dossier du cardinal Léon-Joseph Suenens, présentés aux médias par José De Broucker (1969 à 1971)*, Paris 2015, 170 s.

KOLEKCJE

- BETL – „Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium”
- CahRTL – „Cahiers de la revue théologique de Louvain”
- EFR – „École Française de Rome”

- TH – „Théologie historique”
 UnSa – „Unam Sanctam”

PERIODYKI

- DC – „La Documentation catholique”
 ETL – „Ephemerides Theologicae Lovanienses”
 ICI – „Informations Catholiques Internationales”
 OR – „L'Osservatore Romano. Édition Hebdomadaire en langue française”
 NRT – „Nouvelle Revue Théologique”
 RSPT – „Revue des sciences philosophiques et théologiques”
 RTL – „Revue théologique de Louvain”
 TP – „Tygodnik Powszechny”

KONFERENCJA EPISKOPATU FRANCUSKIEGO

- ACA – Zgromadzenie kardynałów i arcybiskupów Francji. Organizm istnieje od 1919 r., a jako organizm stały od 1945 r. do 1965, zastąpiony następnie Konferencją Episkopatu Francji (*Assemblée des cardinaux et archevêques de France*)
- B – Biuletyn Sekretariatu Konferencji Episkopatu Francji („Bulletin du secrétariat de la conférence épiscopale française”)
- C – Okólnik Sekretariatu Generalnego Konferencji Episkopatu Francji („Circulaires”)
- CEF (KEF) – Konferencja Episkopatu Francji lub Konferencja Biskupów Francji (*Conférence épiscopale française* lub *Conférence des évêques de France*)
- CP – Sprawozdania z Rady Stałej Sekretariatu Generalnego Konferencji Episkopatu Francji. Od 1978 r. CP połączone z LC (por. *infra*). (*Conseil Permanent*)
- LC – List Okólnikowy, wydawany przeważnie co tydzień. Od 1977 r. przybiera stałą formę wydawnictwa. Wcześniej istniał w formie niezależnej od CP (por. *supra*) (*Lettre Circulaire*)
- N – Nota Sekretariatu Generalnego Konferencji Episkopatu Francji (*Note Circulaire*)
- SNOP – Biuletyn Katolickiego Serwisu Prasy i Informacji („Service National de l'Opinion Publique”)

DOKUMENTY KOŚCIOŁA

- AAS – *Acta Apostolicae Sedis*, Commentarium officiale, Città del Vaticano, (1865–1908, 1909–...)
- AS – *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Typis Polyglottis Vaticanis, vol. I–VI (Vol. V: Processus verbales; Vol. VI: Acta secretariae generalis; Indices; Appendix; Appendix altera), 1971–1991
- ASS – *Acta sanctae sedis*, Romae, Typis polyglottae officinae S.C. de Propaganda fide, (1865–1908)
- CIC – *Codex iuris canonici* (1917):
GASPARRI, P. card. praefatione fontium annotatione et indice analytico-alphabetico, *Codex Iuris Canonici. Pii X Pontificis Maximi Iussu Digestus Benedicti Papae XV Auctoritate Promulgatus*, Romae, Typis Polyglottis Vaticanis, 1917, 777 s.
- EA – Posynodalna adhortacja apostolska *Ecclesia in Africa*
- EN – Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi* o ewangelizacji w świecie współczesnym
- HV – *Humanae vitae*
Encyklika papieża Pawła VI, opublikowana w lipcu 1968 r.
- KPK – Kodeks Prawa Kanonicznego 1983

TEKSTY SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

- DA – Dekret o apostołstwie świeckich
Apostolicam actuositatem
- DB – Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele
Christus Dominus
- KO – Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym
Dei verbum
- KDK – Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*
- KK – Konstytucja dogmatyczna o Kościele
Lumen gentium

AKCJA KATOLICKA WE FRANCJI

- ACI – Akcja Katolicka Środowisk Niezależnych (Action catholique des milieux indépendants)
- ACE – Akcja Katolicka Dzieci (Action Catholique des Enfants)

- ACGF – Akcja Katolicka Generalna Żeńska (Action Catholique Générale Féminine)
- ACGH – Generalna Akcja Katolicka Mężczyzn (Action Catholique Générale des hommes, zob. VEA)
- ACMEC – Akcja Katolicka Członków Nauczania Chrześcijańskiego (Action catholique des membres de l'enseignement chrétien, zwana w skrócie Enseignants chrétiens – Nauczyciele Chrześcijańscy)
- ACMSS – Akcja Katolicka Środowisk Sanitarnych i Socjalnych (Action Catholique des Milieux Sanitaires et Sociaux)
- ACO – Akcja Katolicka Pracowników (Action catholique ouvrière)
- ACU – Uniwersytecka Akcja Katolicka (Action Catholique Universitaire zwana również Mission Étudiante)
- CFFC (CFPC) – Chrześcijańskie Centrum Szefów i Kierowników Przedsiębiorstw (Centre Chrétien des Patrons et Dirigeants d'entreprise = Centre Français du Patronat Chrétien)
- CMR – Chrześcijanie w Świecie Wiejskim (Chrétiens dans le monde rural)
- JAC – Katolicka Młodzież Rolnicza (Jeunesse agricole catholique)
- JEC – Chrześcijańska Młodzież Studencka (Jeunesse étudiante Chrétienne)
- JECF – Katolicka Młodzież Studencka Żeńska (Jeunesse étudiante catholique féminine)
- JIC – Chrześcijańska Młodzież Niezależna, od 15 do 26 lat (Jeunesse indépendante chrétienne albo Mouvement des Jeunes des Milieux indépendants)
- JICF – Chrześcijańska Młodzież Niezależna Żeńska, od 14 do 26 lat (Jeunesse indépendante chrétienne féminine albo Mouvement des filles des Milieux indépendants)
- JOCF – Chrześcijańska Młodzież Pracująca Żeńska (Jeunesse ouvrière chrétienne féminine)
- JOC – Chrześcijańska Młodzież Pracująca (Jeunesse ouvrière chrétienne)
- JRC – Katolicka Młodzież Wiejska (Jeunesse rurale catholique)
- MFR – Wiejski Ruch Rodzinny (Mouvement familial rural)
- MRJC – Wiejski Ruch Młodzieży Chrześcijańskiej (Mouvement rural de la jeunesse chrétienne)
- MEJ – Eucharystyczny Ruch Młodzieży (Mouvement Eucharistique des Jeunes)

- SEVE – Duchowość i Życie Ewangeliczne (Spiritualité et vie évangélique)
- FSCF – Federacja Sportowa i Kulturalna Francji (Fédération Sportive et Culturelle de France)
- MCC – Ruch Dyrektorów, Inżynierów i Kierowników Chrześcijańskich, to samo co: MICIAC – Mouvement d'ingénieurs et des chefs d'industrie d'action catholique = Ruch Inżynierów i Szefów Przemysłu Akcji Katolickiej (Mouvements des cadres, ingénieurs et dirigeants chrétiens)
- VEA – Żyć Razem Ewangelią Dzisiaj (Vivre ensemble l'Évangile aujourd'hui, zob. ACGH lub ACGF)

INSTANCJE I SŁUŻBY KEF

- BECES – Biuro Studiów ds. Celibatu Kapłańskiego (Bureau d'étude sur le célibat sacerdotal)
- CCMH – Katolicki Komitet Chorych i Upośledzonych (Comité catholique des Malades et Handicapés)
- CNGS – Krajowa Rada Wyższych Seminariów (Conseil national des grands séminaires)
- ENE – Krajowy Zespół Biskupi – Kapłani (Équipe Nationale Évêques-Prêtres)
- FOCS – Federacja Organizmów Komunikacji Społecznej (Fédération des organismes de communication sociale)
- SEMREC – Sekretariat Studiów ds. Lepszego Rozdzielania Duchowieństwa (Secrétariat d'étude pour une meilleure répartition du clergé)

ORGANIZACJE STRUKTURY KOŚCIELNEJ

- ADAP – Zgromadzenie Niedzielne w Oczekiwaniu na Kapłana, (Assemblées dominicales en l'Attente de prêtre, wcześniej ADCSP: Assemblées dominicales des communautés sans prêtres)

ORGANIZACJE POLITYCZNE I SPOŁECZNE

- CCFD – Katolicki Komitet przeciw Głodowi i dla Rozwoju (Comité catholique contre la faim et pour le développement)
- CERAS – Centrum Badań i Akcji Społecznych (Centre de recherche et d'action sociales)

- CFDT – Francuska Konfederacja Demokratyczna Pracy (Confédération Française Démocratique du Travail)
- CFTC – Konfederacja Francuska Pracowników Chrześcijańskich (Confédération Française des Travailleurs Chrétiens)
- CGT – Powszechna Konfederacja Pracy (Confédération Générale des Travailleurs)
- CNRS – Narodowy Ośrodek Badań Naukowych (Le Centre national de la recherche scientifique)
- CNUCED – Konferencja Narodów Zjednoczonych ds. Handlu i Rozwoju (Conférence des Nations unies sur le commerce et le développement)
- LARHRA – Laboratorium Badań Historycznych Rhône-Alpes (Laboratoire de recherche historique Rhône-Alpes)
- MRP – Republikański Ruch Ludowy (Mouvement républicain populaire)
- NOEI – Nowy Międzynarodowy Porządek Ekonomiczny (Le Nouvel Ordre Économique International)
- PCF – Francuska Partia Komunistyczna (Parti communiste français)
- SECI – Związki Zawodowe Pracowników Handlu i Przemysłu (Syndicat des employés du commerce et de l'industrie)
- SFIC – Sekcja Francuska Międzynarodówki Komunistycznej (Section française de l'Internationale communiste)
- SFIO – Sekcja Francuska Międzynarodówki Pracowniczej (Section française de l'Internationale ouvrière)
- UCP – Unia Chrześcijan Progresistów (L'Union des chrétiens progressistes)
- UNIAPAC – Chrześcijańska Międzynarodowa Unia Dyrektorów Przedsiębiorstw (Union internationale chrétienne des dirigeants d'entreprises).

Przedmowa

Gérard DEFOIS,
emerytowany arcybiskup-biskup Lille,
wcześniej arcybiskup Reims i Sens

Zaproponowanie studium nad częścią historii katolicyzmu francuskiego, którego byłem dyskretnym, aczkolwiek realnym twórcą, jest pewnym wyzwaniem. Jednakże powaga pracy ks. Artura Kasprzaka, jej szczegółowa dokumentacja, przyznaję – precyzyjna, wyzwoliły we mnie chęć ponownego odczytania napięć, nadziei i trudności, jakie miały miejsce w Kościele we Francji podczas posługi pontyfikatów Pawła VI i Jana Pawła II. Jest oczywiste, że różne okoliczności czy napięcia są niezrozumiałe dla naszych braci z Europy Środkowo-Wschodniej, ówczasie zza żelaznej kurtyny, gdyż żyli oni wtedy pod prężaniem innym niż nasz liberalny modernizm. W okresie naszego materialnego dobrobytu w krajach tych panował terror ideologiczny i polityczny władzy komunistycznej. Z lękiem myślano o przyszłości. Na Zachodzie w procesie gwałtownego rozwoju miast i ekspansji przemysłu zagubiła się gdzieś nasza wierność duchowa, coraz częściej postrzegana jako coś przestarzałego. Tymczasem na Wschodzie była ona podstawowym elementem tożsamości ludu polskiego, jak to przypomniał papież Jan Paweł II 2 czerwca 1980 r. w Paryżu. On sam nie mógł utwierdzić swojej osoby inaczej, niż tylko przez siłę pamięci chrześcijańskiej i dziedzictwa przodków. Objawiło się to 2 lutego 1965 r. Różnica ta była przewodnią ideą gorącego przemówienia przysłanego Jana Pawła II podczas podejmowanego w obradach projektu schematu XIII w Ariccia pod Rzymem, dokumentu, który stał się konstytucją *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II¹. Arcybiskup Wojtyła chciał nadać tożsamość instytucji kościelnej wobec rzeźników ucisku materialistycznego i nie negocjować w tej kwestii według postaw dialogu propagowanego na Zachodzie, czasami w Watykanie, gdzie Ostpolitik była rozumiana jako łagodna ewolucja pozwalająca

1 PH. BORDEYNE, *L'homme et son angoisse, la théologie morale de „Gaudium et spes”*, Paris 2004, s. 143–144.

utrzymać wspólnoty katolickie w czasie panowania rządów komunistycznych.

Kościół francuski obwiniany za swoje nadzieje misyjne

Wszystko to zaprasza nas do przeczytania tego, co wyszło spod pióra ks. Kasprzaka na temat historii naszego Kościoła. Przypominając ówczesne nasze śmiałe kroki, przeczucia i przypuszczenia, opracowanie to oddaje atmosferę podejmowanego wtedy ryzyka i przeżywanych napięć. Strony te pokazują drogę duszpasterskiej ewangelizacji, która dokonywała się poprzez wydarzenia i różnego rodzaju walki ideologiczne, podczas których francuski episkopat pragnął zachować obraz misyjny naszej apostołowskiej tradycji, jak również swoje dotychczasowe zaangażowanie w „otwarcie na świat”. Powrócimy jeszcze do owego „habitus” podejmowania tego, co nowe, i tego, co pochodzi z naszego dziedzictwa, które skądinąd tak bardzo motywowało zakonników misyjnych w XIX w., jak również księżę *Fidei donum* podczas wezwania papieża Piusa XII w 1957 r. czy księżę robotników w tych samych latach. Należy tu przypomnieć, jak bardzo traumatyczny był odbiór encykliki *Humani generis* przez Kościół francuski w 1950 r.: wielu biskupów, a zwłaszcza teologów, Rzym poprzez Święte Oficjum podejrzewał o nowe badania teologiczne. A zaraz potem nastąpił zakaz działalności dla księży robotników wydany przez Kongregację ds. Duchowieństwa, podważenie Misji Francji, marginalizacja teologów historii: Congara, Chenu, de Lubaca z pozbawieniem ich praw nauczania, zdyskwalifikowano w całości intuicje badawcze o Pierre’a Teilharda de Chardina. Sprzeciwiono się nawet samej katechezie, która w swoich dążeniach poszukiwała możliwości przystosowania się do ludzi pozbawionych chrześcijańskich korzeni, a jej inicjatorzy na terenie kraju zostali pozbawieni swojej oficjalnej misji. Sprzeciw dotyczył nawet pewnych wysiłków adaptacji liturgicznych, które podejrzewano o ustępstwa na rzecz redukcji języka w rytach i wyrażeniach współczesnych. Uważano, że mogą zagubić duchową sól naszej modlitwy z powodu adaptacji do słownictwa „narodowego” w procesie tłumaczeń przez osoby ówczesznie niepraktykujące. Kraj nazywany „najstarszą córką Kościoła” chciał zdobyć swój lud i wyśpiewywał swoje marzenie, „aby uczynić chrześcijan naszymi braćmi”. Po rewolucji francuskiej, po której nasza zraniona pamięć cały XIX w. lizała rany w polityce odnowy, papieżstwo zdawało się łamać naszą duchową

odwagę i zasiewać w nas lęk przed myślą nowoczesną, przed nowoczesnością. Nasz kontekst polityczny i społeczny niepokoił chrześcijan, dzielił ich na obozy przeciwne sobie, podczas gdy zwolennicy porządku społecznego hamowali porywy pastoralne trzymane na wodzy przez owe siły konserwatywne, z nostalgią wspominające ideologiczną *christianitas*. Po II wojnie światowej sytuacja stała się paradoksalna. Z jednej strony nigdy nie byliśmy tak bogaci i przedsiębiorczy, zarówno na planie ekonomicznym, jak i naukowym, ponadto posiadaliśmy energię nuklearną, a zatem siły wyjątkowe i wzbudzające respekt, z drugiej zaś strony byliśmy zranieni i rozdarci przez wojny kolonialne o niepodległość, co kłóciło się z naszym poczuciem wartości – szczytaniem się humanizmem i postępowością. Władza generała de Gaulle’a wydawała się utrzymywać pewnego rodzaju stabilność semiliberalną; tymczasem relacja sił skumulowanych w napięciach zimnej wojny spowodowała stagnację ideologiczną pomiędzy prawicą i lewicą. Kościół wydawał się zablokowany w swoim postrzeganiu przyszłości i niepewny w swojej tradycyjnej wierności. Nie jest zatem czymś zaskakującym, że Sobór był przyjęty jako pewnego rodzaju zbawcza wolność: katolicy francuscy uważali, że dawał wielkie nadzieje na zmianę i że pozwalał każdemu nosić nadzieję na uwolnienie ich obyczajów i pragnień. Entuzjazm nadziei, ambicje na otwarcie i na uwolnienie od autorytatywnych ograniczeń Rzymu wybuchły w tych latach, około roku 1960, jako nowa szansa „stworzenia – przez wiarę – świata na nowo”, gdy tymczasem społeczeństwo odnawiało się przez odkrycia w dziedzinie nauk ścisłych i tworzenie nowych centrów myśli technicznej i naukowej. Za szczęście uważano wejście w wir życia i świata nowoczesnego. Kościół znalazł się „w porywie wiatru nowoczesności”.

Papież Paweł VI i Francja

Dziesięć lat później stanowiska utwierdzone kiedyś przez Sobór, później jeszcze bardziej przez Pawła VI, dotyczące ewolucji etyki seksualnej lub form wypełniania kolegiałności, a nawet statusu księży i wierznych świeckich, a następnie hierarchizacji relacji mężczyźni–kobiety w Kościele, wydawały się „powrotem wstecz”, używając tutaj wyrażenia, które stało się powszechne. Zrodziło to różnego rodzaju niezadowolone i nieufne stosunki do papieża i do kurii. Obawy były formułowane już przez prasę podczas Soboru, tymczasem pewna część księży, zakonników i siostr zakonnych rezygnowała z pełnionych przez

siebie posług i opuszczała swoje urzędy, aby szukać Kościoła „obecnego w świecie”, uwolnić się od systemów autorytatywnych w ich formacjach. Małżeństwo, pracę zawodową, zaangażowanie polityczne uważali odtąd za przestrzenie ewangelizacji w prawdzie, odwracając się do religii kontemplacji i liturgii, uznając je za niewystarczające i irrealne w społeczeństwie nowoczesnym.

W latach pięćdziesiątych, po krytykach skierowanych przeciw episkopatowi francuskiemu, uznawaniu go za ten, który miał okazać się przyjazny reżimowi kolaboracji państwa francuskiego z nazistami niemieckimi, doszło do tego, że w opinii publicznej zwyciężył klimat nieufności w stosunku do naszej hierarchii. Jej legitymistyczna postawa w stosunku do władzy prawicy w obronie szkoły konfesyjnej nie mogła więcej odpowiadać tym, którzy pragnęli transformacji społeczeństwa w stronę większej sprawiedliwości i solidarności bez ograniczeń religijnych. Tak jak „księża społecznicy” z końca poprzedniego wieku, wszystkie te osoby protestowały przeciw niesprawiedliwemu porządkowi społecznemu, uważając, że przymierze z socjalizmem jest potrzebne w myśl wierności Ewangelii, aby uwolnić biednych od sytuacji niepewności i instrumentalizacji przez „kapitalistów” w ekonomicznym wyścigu o zysk. Księża robotnicy i kapelani Pracowniczej Akcji Katolickiej byli przekonani, że ewangelizacja mogła mieć przyszłość tylko poprzez obecność chrześcijan wśród progresywnej części ludności i poprzez uczestniczenie w warunkach prawdziwego życia robotników. Tak stawaliby się działaczami „zaangażowanymi”, a Ewangelia przez swój humanizm protestacyjny dołączałaby do wyzwań społecznych partii „lewicy”. Przewodni nurt myśli nauk humanistycznych odrzucał iluzję jakiegokolwiek zaangażowania z powodu walorów moralnych i odniesień duchowych, które określano po Marksie jako ideologiczne. A zatem była to hipokryzja w stosunku do wyzysku i dyskryminacji części pracowniczych populacji.

To wszystko odbywało się w kontekście kulturowym naznaczonym zarazem przez marksizm, jak i przez materializm liberalny. Innymi słowy aspekt religijny, moralny czy działania duchowe, które dla wielu krajów wydawały się pewną rezerwą nadziei, na Zachodzie jawiły się jako pozostałości beзуżytecznej tradycji, ot, po prostu ludowa pobożność wyrażająca się w obrzędach liturgicznych, wypowiedana językiem dogmatyki katolickiej; nawet etyka rodzinna oznaczała dla wielu symboliczną iluzję, która ukrywała konkretne rzeczywistości uzależnienia i wyzysku. Tymczasem dla Rzymu, a także dla Europy Wschodniej pozwalały one na utrzymanie przestrzeni wolności

duchowej i moralnej. Przypominam sobie uwagę Prymasa Polski², wypowiedzianą po pewnym spotkaniu, na którym w sposób bardzo swobodny przywołaliśmy duszpasterskie kryzysy Francji, który podsumował rozmowę: „Jak to się dzieje, że wasz kraj, w którym wczoraj jeszcze chrześcijaństwo było tak silne, dzisiaj nierządem stoi?”. Spowodowaną reakcją podejrzliwość wobec wymuszonego centralizmu Rzymu i życia religijnego w krajach zwanych „Kościołem milczenia” wzmocniły nieufność i obawa powrotu do tego, co było wcześniej. Nieufność ta będzie zdążać w kierunku utwierdzenia niesprawiedliwości społecznych i ignorowania prawdziwych przyczyn, to znaczy przyczyn materialnych, eksploatacji ekonomicznej przez nowe moce industrializacji. Wzrost gospodarczy był często wyrażany w terminologii dominacji i konkurencji, ten konflikt społeczny miał swoje błędy doktrynalne. Religia nie jest już tutaj użyteczna, Kościół powinien zniknąć, tak aby w zamian mógł się realizować rozwój. Sam Sobór był przez prasę wpisany w scenariusz pewnego rodzaju walki pomiędzy konserwatystami i ludźmi awangardy. To, co było nazwane integryzmem, stało się symboliczną i skuteczną przeciwwagą naszego ducha, którego uważaliśmy za ducha misyjnego.

Paweł VI obserwował uważnie ewolucję Francji owianej liberalnym wiatrem, śledził też jej rozwój materialny. Kardynał Villot, były arcybiskup Lyonu, który został jego sekretarzem stanu, i inni liczni Francuzi, tacy jak bp Poupard, często mówili mu o sytuacji chrześcijaństwa francuskiego, którą charakteryzowała niestabilność i jednocześnie zdolność inicjatyw misyjnych. Papieża widywał często zaprzyjaźniony z nim filozof Jean Guitton. Paweł VI kochał Francję. Posługując się jego własnym wyrażeniem, użytym podczas osiemsetnej rocznicy katedry Notre-Dame w Paryżu – przytoczonym przez ks. Artura Kasprzaka – przypomnijmy, że dla niego kraj ten był „piecem, w którym wypiekano chleb świata”. Był duszpasterz akademicki w Rzymie podziwiał próby stworzenia demokracji chrześcijańskiej we Francji; jego przyjaciele, tacy jak Jacques Maritain, przedstawili mu inteligencję naszego społeczeństwa i naszej kultury w terminologii tomistycznej. Smucił się, podobnie jak to było z debatami wokół kolegialności, tym, co mu opowiadano o praktykach liturgicznych, i przejmował opiniami duchowieństwa we Francji. Przypominamy sobie, jak bardzo, walcząc z całego serca z wszelkim terroryzmem ideologicznym czy przemocą chwili, Paweł VI był poruszony, gdy mówił o „dymie

2 Chodzi o kard. Stefana Wyszyńskiego.

Szatana” wewnątrz samego Kościoła. Wszystko to wyglądało dramatycznie, zwłaszcza że grupy tradycjonalistyczne oblegały Stolicę Apostolską poprzez różnorodne jej „służby”, krytykując biskupów Francji, którym zarzucano „miękkosć”, brak autorytetu i przychyłność wobec liberalnej nowoczesności różnych księży i ruchów apostołatu laikatu. Podobnie ten czy tamten kardynał kurii, z którym miałem następnie kontakt jako sekretarz generalny episkopatu, okazywał surowość wobec naszego episkopatu, jak gdyby miało mu zabraknąć autorytetu wobec dewiacji liturgicznych czy kulturalnych. Gdy sprzeciwiłem się ostrości jego sądów na temat odejść naszych kapłanów i załamaniu się ruchu młodych, ripostował: „A my w Italii mamy tymczasem Czerwone Brygady, które zabijają polityków demokracji chrześcijańskiej”. Paweł VI zaangażował się mocno w uwolnienie swojego przyjaciela Aldo Moro, ale to nie przyniosło zamierzonego efektu.

Z pewnością, tak jak przestudiował to ks. Artur Kasprzak, biskupi francuscy przybywali z wizytą *ad limina* i poprzez swoje relacje informowali dykasterie o trudnościach w parafiach: chodziło przede wszystkim o księży, o ich wrażliwość, o zakonników i zakonnice, „którzy powracali do życia świeckiego”, jedni i drudzy zakładali rodziny, aby uczestniczyć w życiu całego społeczeństwa. Autorytatywność, która towarzyszyła spotkaniom z wieloma serwisami Stolicy Apostolskiej, i poczucie bycia niezrozumianym nie ułatwiały relacji, nie sprzyjało prawdziwej otwartości. Zwłaszcza jeśli miało się pewność, że oszczerstwa wobec francuskiego episkopatu były tam lepiej wysłuchiwane aniżeli relacje z naszych wysiłków i inicjatyw. W tak niesprzyjającej aurze trudno było podjąć dogłębne ukierunkowanie duszpasterstwa w rozumieniu ewangelizacji i powagi pracy intelektualnej na naszych fakultetach teologicznych – wciąż podejrzewanych w Rzymie o neo-modernizm i gallikanizm.

Tymczasem członkowie Kurii, którzy nie znali nowoczesnego kryzysu kulturowego i naszej pracy duszpasterskiej, mnożyli trudności. Z powodu braku konkretnego doświadczenia byli nieczuli na konfliktową sytuację, w jakiej znalazła się Francja na drodze rozwoju materialnego. W wielu sektorach mieliśmy żywą świadomość potrzeby zaangażowania się w tok nowoczesnego życia przy pełnym doświadczeniu sekularyzacji. Chodzi tutaj o to, co Jan XXIII już wcześniej sugerował w swoim liście do biskupów, zapraszając ich na Sobór w Boże Narodzenie 1961 r., że staraliśmy się „włać wiekiuste, ożywiające i boskie energie Ewangelii w żyły świata nowoczesnego; ten świat, jakże dumny ze swoich ostatnich zdobyczy technicznych

i naukowych, który jednak niektórzy chcieli reorganizować tak, jakby Boga nie było³. Tak jak Paweł VI był w pełni świadomy, chrześcijańskie Francji, a także katolicy licznych krajów, takich jak Niemcy, Belgia czy Holandia, wszyscy podzielali to samo zdanie, że desakralizacja publiczna różnych symbolicznych wyrazów katolicyzmu, aż po kontestowanie widzialnej instytucjonalności, pozbawiało Kościół sił, które przygotowywały przyszłość. Przekonani tymczasem o możliwości ukształtowania całego Zachodu, episkopat i duchowieństwo katolickie, pomimo swoich wcześniejszych religijnych i misyjnych inicjatyw, mieli poczucie, że pozostają na zewnątrz ruchu, który rodził społeczeństwo nowoczesne. Jest to powód, dla którego zasadnicze i narzucające się wielu odczytywanie Soboru miało na celu zaangażowanie w kierunku pewnego dorównania światu, który obiecywał realny humanizm, a nie pobożne nadzieje.

Wynika z tego pewien kontrapunkt teologiczny: humanizm naznaczony przez Chrystusową duchowość Ewangelii, taki jaki został rozwinięty przez Ojców soborowych w konstytucji *Gaudium et spes* (nr 22), oraz odróżnienie doczesności od duchowości (nr 36) odniesione do tomizmu. Ten drugi element kontrapunktu dla wielu miał później uzasadniać pewną autonomię organizacji apostolskich laikatu, zaangażowanego w ograniczeniach produkcji materialnej, czy też zaangażowanego ideologicznie. To oni, perspektywicznie, chcieli uniezależnienia od hierarchii episkopalnej, która, uznana przez nich za niekompetentną, z perspektywy transformacji społecznej traciła swoją moc oddziaływania i środki przekazu. Tymczasem ruchy apostolskie sekularyzowały się w organizacje humanitarne, często kontestacyjne. Ów nurt wymazywania instytucji eklezjalnej, po części pożądanej jako ideał, po części miażdżonej przez nowe siły kulturotwórcze, robił duże wrażenie na Pawle VI i stał się przyczyną jego cierpienia aż do śmierci. Zwłaszcza dlatego, że sam – jako papież – był jednym z twórców wskazówek soborowych. Owa utrata kredytu społecznego i kulturowego była dla niego czymś bolesnym, z gruntu niechcianym. W tej rzece zmian moralnych i społecznych, czy chodziło o seksualność, sprawiedliwość czy o relacje z władzami publicznymi, duchowieństwo Francji też się z nim zgadzało i walczyło po cichu, wiedząc, że wiele skupisk chrześcijańskich w krajach będących pod wpływem reżimu komunistycznego, a zwłaszcza w dopiero co powstałych Kościołach afrykańskich, nie akceptowało owej tendencji do rozkładu

3 JEAN XXIII, *La bulle „Humanae salutis” convoquant le Concile*, DC, n° 1368 (21.01.1962), s. 99.

naszych francuskich instytucji eklezjalnych. Jednakże postawa takiej dyskrecji, tej „cichej walki”, oznaczała dla niektórych dymisję czy nawet zdradę.

Owa tendencja nabrała siły protestacyjnej w maju 1968 r., w kontestacji władzy generała de Gaulle’a, ale również poprzez lekturę „profetyczną” dotyczącą rewolucyjnych ruchów, w których niektórzy z nas zauważyli „przebłąski Pięćdziesiątnicy”. Przypominam sobie pewną debatę, którą musiałem stoczyć podczas podróży do Wybrzeża Kości Słoniowej, na uniwersytecie abidżańskim: nasi afrykańscy przyjaciele widzieli w owej francuskiej „rewolucji kulturowej” załamanie się autorytetu biskupów i odpowiedzialnych francuskich katolików. Jest jasne, że taka debata była jeszcze mniej rozumiana w spokoju różnych instancji kurialnych. Śmierć papieża Pawła VI była odczuwana jako „koniec królowania”, nawet jeśli nie było to odebrane w ten sposób we Francji, tak bliskiej mu w jego nadziejach i cierpieniach. Jednakże Sobór wypełnił swój projekt dzięki temu papieżowi.

Rozpoczęcie pontyfikatu papieża Jana Pawła II nie było przyjęte ze zbytnim entuzjazmem w szeregach katolików Francji, przez wielu z powodu lęku o nieuszanowanie z jego strony pracy posoborowej Europy Zachodniej. Trzeba było poczekać na pierwsze podróże do Francji i przemówienia polskiego papieża, aby uznać jego wielki charyzmat ewangelizatora. Lękano się, że zapomni „nasz” Sobór! Tymczasem podczas swojej pierwszej podróży apostołskiej do Francji 1 czerwca 1980 r. rekomendował biskupom Francji i ich współpracownikom: „Wdrażajcie w całości Sobór, cały Sobór!”.

Rozeznanie Konferencji Episkopatu Francji

Ukierunkowanie w stronę humanizmu Soboru Watykańskiego II, a zwłaszcza jego komentarzy we Francji, musiało prowokować różnice wśród naszych najbardziej aktywnych katolików. Z jednej strony niektórzy z nich trzęśli się przed perspektywą zmian zalecanych przez biskupów, lękano się odważnych innowacji liturgicznych wprowadzanych przez księży po Soborze. Powiedzieliśmy już, jak bardzo duchowieństwo oraz środowisko zakonne, rozumiane tutaj w sposób generalny, chciało wpisać się w wartości i klimat nowoczesności, aby tam świadczyć o współczesnej powadze ich misji ewangelizacyjnej. Wszystko to, przekazywane między innymi poprzez autorytatywne wskazówki, wyrażające się w formie nowych rytów bądź przez

nieoczekiwaną przesadną życzliwość w stosunku do niewierzących czy niechrześcijan, wywołało odwrotną reakcję, objawy zniecierpliwienia w stosunku do łaciny, strojów czy rytów społecznych związanych z tradycją kulturową i religijną trwającą od wieków. Konserwatyści chcieli chronić swoją tożsamość i swoje bezpieczeństwo moralne.

Z drugiej strony inni, czasami spośród biskupów, przyjęli nadany kierunek pójścia do przodu i podtrzymania „kierunku otwarcia”. Ci brali na siebie ryzyko utracenia swojego komfortu moralnego, aby być w jedności z ludnością, z jej cierpieniami, z jej obawami i z jej nadziejami. Niektórzy, nawet duchowni, pójdą w owym kierunku jeszcze dalej, aż do współpodejmowania walk politycznych czy syndykalnych, które wydawały się wyrażać najbardziej dramatyczną sytuację eksploatowanych i tracących w wyścigu za zyskiem, wobec mocniejszego globalnego rynku gospodarczego. A ambicje wzbogacenia się tego ostatniego wydawały się potrzebne społeczeństwu nowoczesnemu, według koncepcji gospodarki rynkowej.

Ta kontestacja katolicka społeczeństwa konsumpcji i finansowej korupcji naznaczyła myślenie działaczy ruchów Pracowniczej Akcji Katolickiej, którzy następnie zaczęli przekształcać tradycyjny apostolat w działania angażujące politycznie i społecznie, objęte „modernizacją” perspektyw doktrynalnych. Pozostawiając w ten sposób tradycyjne nauczanie „doktryny społecznej Kościoła”, duchowni i świeccy nadali priorytet akcjom politycznym, w których odnajdywali sens chrześcijaństwa. Dzieło Gabriela Matagrina, biskupa Grenoble, który w swoim raporcie postawił sobie za cel rozróżnienie między zaangażowaniem politycznym i zaangażowaniem chrześcijanina, pozostawiło swój ślad w historii, gdyż spowodowało ono nadanie życiu chrześcijanina jego specyficznej przestrzeni i dało możliwość określenia tożsamości apostołskiej zaangażowania chrześcijańskiego, pozwalając w ten sposób na większą wolność polityczną katolików bez zaangażowania Kościoła jako całości. Trzeba jeszcze tutaj zaznaczyć, że cztery lata później, na zgromadzeniu biskupów i odpowiedzialnych krajowych ruchów, temat „wyzwolenia ludzi i zbawienia w Jezusie Chrystusie” musiał powrócić – powrócił jako echo wobec teologii wyzwolenia, w wypowiedziach na temat specyfiki działania łaski w wolności ludzi. Należy w tej debacie zwrócić uwagę na subtelne działanie „pasterzy biskupów” troszczących się jednocześnie o wyrażanie solidarności ludzkiej katolików z ubogimi i o zachowanie korzeni tożsamości chrześcijańskiej w transformacjach społeczeństwa. Nie ograniczając się do jakichś uzasadnionych walk społecznych, życie chrześcijańskie

zawiera specyficzny wymiar socjalizacji jako owoc urzeczywistnienia objawienia i życia sakramentalnego w aktualności człowieka. Będzie to później inspiracja do odnowy Tygodni Społecznych i nowych grup refleksji nad społeczeństwem. A czasami do powrotu do wielkich tez nauczania społecznego Kościoła.

Należy dodać, że w następstwie owych debat wiele naszych ruchów i formacji wojujących zanotowało, wzorem innych form zaangażowania w społeczeństwie, takich jak związki zawodowe, duży spadek liczby członków i fakt ich zaangażowania ukierunkowanego w stronę poszukiwań form życia bardziej kulturowych i wzmacniających więzi międzyludzkie, bardziej relacyjnych. Ku wielkiemu zdumieniu generalnie w Kościele, we Francji i w Europie, pojawiły się grupy charyzmatyczne bardzo oddalone od perspektyw działania politycznego. Konferencja Episkopatu miała trochę trudności w zidentyfikowaniu owego nowego sposobu życia w Kościele. Wiele bowiem kryteriów uzasadniających kulturę dzisiaj, odnoszących się zarówno do publicznego wyrażania siebie, jak i do nowych form modlitwy, wydawało się anachronicznymi w pejzażu nowoczesności poprzednich dekad.

Drugi raport, który wzbudził zainteresowanie i czasami nawet zdziwienie tych, którzy analizowali ewangelizację od strony terminologii socjologii środowiska czy zaangażowania solidarnego, został opracowany przez arcybiskupa Albi, bp. Roberta Coffy'ego, który następnie został mianowany arcybiskupem Marsylii. W długim swoim tekście przedstawia on na nowo całą eklezjologię w dynamicznej perspektywie historii zbawienia. Przeciwnie do schematu zaproponowanego przez Święte Oficjum 5 grudnia 1962 r., scholastycznego i esencjalistycznego, ale odrzuconego, arcybiskup francuski wpisuje Kościół w doświadczenie sakramentalne zbawienia w Jezusie Chrystusie.

To tutaj nastąpiło epistemologiczne pęknięcie więzi z Soborem Watykańskim: większość ekspertów zasięgała dyskretnie informacji u współczesnych filozofów, uprawiających nowe nauki humanistyczne, sytuując doktrynę w historycznym rozwoju Wcielenia i historii zbawienia. Należy tutaj zaznaczyć, że wielu teologów belgijskich, francuskich czy niemieckich łączyły wspólne rozwiązania podczas przygotowań schematu o Kościele, którego kardynałowie Suenens z Brukseli, Liénart z Lille jako biblista i Montini z Mediolanu byli protagonistami, gdyż uważali za zbyt scholastyczny, zbyt jurydyczny i nierealny schemat przedstawiony przez komisję doktrynalną zarządzaną przez członków Świętego Oficjum, *De Ecclesia*, przedstawiony w grudniu 1962 r. przez kard. Ottavianiego.

Jeszcze trzy dekady wcześniej większość biskupów była uformowana według tej samej teologii scholastycznej. W czasie Soboru jednak u wielu z nich wykształciła się pewna zależność intelektualna, spowodowana ciągłym, dzień po dniu, wchodzeniem w różne perspektywy historyczne, dzięki wykładom ekspertów, którzy byli często zakonnikami-ekspertami o wymiarze międzynarodowym. Ci natomiast inspirowali się teologią biblijną Słowa Bożego, korzystali także z pomocy ze strony „braci odłączonych”, bardziej doświadczonych w egzegezie współczesnej, wprowadzając na nowo dogmatykę w antropologię Ojców Kościoła. To zwłaszcza ta nowa interpretacja historyczna i filozoficzna tradycji spowodowała gwałtowne zamknięcie się tradycjonalistów i doprowadziła do ich zachowań schizmatycznych. Ich kurczowe trzymanie się scholastyki wydaje mi się bardziej kulturowe czy instytucjonalne niż teologiczne czy dotyczące porządku wiary.

Jeśli chodzi o Kościół we Francji, należy przypomnieć, że sami chrześcijanie zmiany, które zauważali gdzie indziej, odbierali krytycznie i, z naszego punktu widzenia, w sposób przesadny. Cytowane dwa raporty, bp. Matagrina (1972 r.) i bp. Coffy'ego (1971 r.), wpisują się w historię lat, które nastąpiły po wydarzeniach kulturowych i politycznych 1968 r. Już w listopadzie, kilka miesięcy po manifestacjach politycznych i ponownym utwierdzeniu się rządu „prawicy”, biskup Metz skarżył się na niemożliwą jedność i iluzoryczną różnorodność, zalecając tymczasem jedność wspólnot wierzących w różnorodności opcji doczesnych wokół Kościoła wyznającego Jezusa Chrystusa Zbawiciela.

Polemika powstała w momencie, gdy bp Coffy przypomniał bardzo wyraźnie stanowisko Kościoła we Francji w języku bardziej symbolicznym aniżeli politycznym, stwierdzając: „Jeśli Kościół jest tą częścią ludzkości, która uznaje zbawienie w Jezusie Chrystusie, a należy dodać, że je uznaje i celebrytuje – żyje nim po to, aby z kolei świat je rozpoznał. Kościół jest jego sakramentem. Posiada on w ten sposób podwójną funkcję: funkcję świadectwa i funkcję bezpośredniego głoszenia Ewangelii²⁴”.

Wspomniane tutaj raporty wyraźnie wkraczały w dyskusję tradycji rozwiniętej w połowie XX w. we Francji, gdy duchowieństwo i ruchy Akcji Katolickiej kłóciły się na temat instytucji i komunii, posłuszeństwa i liturgii, zaangażowania społecznego i dzieł charytatywnych czy edukacji katolickiej. Było to w porze, w której wybory

4 R. COFFY, R. VARRO, *Église, signe de salut au milieu des hommes*, Lourdes 1971, s. 65.

polityczne były przekładane na intencje moralne i religijne. Biskup Coffy pokazał swoją otwartość na tworzenie w jego diecezji pierwszych grup charyzmatycznych. Gdy niektórzy z nas zachwalali pewien priorytet udzielany zaangażowaniu społecznemu, gdzie Ewangelia stawała się oczywistością na końcu drogi „kartezjańskiej” według modnych ówczesnie walorów humanistycznych, inni oczekiwali odwagi miłości relacyjnej i osobistej, pochodzącej z wewnętrznego nawrócenia. Nie ma potrzeby przypominać tutaj problemu całej krytyki próbującej skomunizować myśl chrześcijańską. Debaty te wywoływały w pewien sposób rezygnację odpowiedzialnych kapłanów czy osób świeckich i odejścia zakonników, seminarzystów czy nowicjuszy na rzecz wyboru politycznej praktyki chrześcijaństwa. Gdy chrześcijanie chcieli wejść do kultury sprzeciwu wobec społeczeństwa po 1968 r., czy mogli zapomnieć o prymacie daru Boga w Kościele i sakramentów, o zaangażowaniu chrześcijańskim rozumianym jako uwielbienie i kontemplacja? Pewna uwaga raportu wyraża jasno owo niedomaganie pastoralne osób duchownych: „Czas poświęcony na kult jest oceniany jako zbyt duży w stosunku do tego, który poświęcany jest na ewangelizację. Dla niektórych przeszkadza on nawet w ewangelizacji, gdyż nie jest on dostosowany do współczesnej wrażliwości, która sprzeciwia się aspektowi religijnemu jako nieautentycznemu i irrealnemu, w imię wiary przeżytej w rzeczywistości, w codzienności” (s. 62).

Zgromadzenia plenarne, które odbywały się każdego roku przez cały tydzień w Lourdes, były miejscem, gdzie rozprawiano w burzliwych debatach na temat różnych przesłań, starając się wyrazić misyjny konsensus francuskiego episkopatu. Różnorodność, którą właśnie uwypukliliśmy w kształcie historycznym i geograficznym, wyrażała się tutaj bardzo bezpośrednio, a napięcia pomiędzy doktrynistami i pastoralistami, teologią soborową i analizami socjologicznymi opinii chrześcijan podzielonych według diecezji, porządkowały spotkania, jedne otwarte dla dziennikarzy, drugie organizowane jako „sesje zamknięte”. Jednak z powodu niedyskrecji tych i owych podczas posiłków z dziennikarzami, w rzeczywistości jedne i drugie miały taki sam charakter. A powodem był fakt, że podczas wszystkich tych lat, które nastąpiły po wydarzeniach majowych, uważano, że najważniejsze było mówienie wszystkiego w „przejrzystości”, dziennikarze prasy pisanej czy ci z telewizji mieli już często „zapełniony grafik” na temat Soboru i znając przedstawicieli episkopatu, ustawiali opisy według swoich kategorii jako walkę pomiędzy konserwatystami i progresistami.

Tutaj również istota wiary była często ignorowana na rzecz gry taktycznej według różnorodności opinii publicznej. Trzeba również powiedzieć, dlaczego ruch kontestacyjny abp. Lefebvre'a znalazł tak szerokie echo w opinii Francuzów. Otóż byli mu oni przychylni, gdyż wielu praktykujących było zszokowanych z powodu innowacji liturgicznych, do których nie przygotowano ich i które wydawały się niekiedy niestosowne ze swoją desakralizacją, motywowaną dążeniem do tego, aby być „wewnątrz życia”. Tę obsesję ideologii i alienacji znajdujemy w duchowości, która zdominowała myślenie katolickie w okresach kryzysu kulturowego.

Relacje pomiędzy Kościołem we Francji i Stolicą Apostolską, zwłaszcza osobami z otoczenia papieża, uległy rozwojowi wraz z powrotem Francji na drogę bardziej realistyczną zarówno na planie ekonomicznym i politycznym, jak również poprzez regularną odnowę składu episkopatu: pontyfikat Jana Pawła II, nominacja kard. Lustigera na arcybiskupa Paryża i wybór kard. Etchegaraya na przewodniczącego Konferencji Episkopatu. Trzeba, abym jeszcze raz podkreślił fakt istnienia konkretnych, niezwykle bezpośrednich relacji niektórych biskupów z Ojcem Świętym, a zwłaszcza z Sekretariatem Stanu Jego Świątobliwości.

Tożsamość Konferencji Episkopatu Francji

Konferencja Episkopatu Francji została utworzona w klimacie i w ramach Soboru Watykańskiego II. Z inspiracji grupy arcybiskupów i kardynałów francuskich, wspartej przez Sekretariat Episkopatu, który powstał z inicjatywy bp. Chappoulie, a następnie prałata Goueta, serwis biskupów Francji, do którego dołączył się późniejszy kardynał Etchegaray, był przede wszystkim miejscem koncentracji i wymiany informacji pomiędzy ojcami soborowymi, a jego autorytet wynikał zwłaszcza z osobowości ludzi, którym często przypisywano kompetencje i autorytet moralny. Zakonni eksperci dostarczali im swój wkład, choć indywidualizm francuski sprawiał (o. Congar wyraził żal w swoim dzienniku z tego powodu), że bardzo często stanowiska, które wypracowano w jednogłośnie podczas oficjalnych spotkań, wydawały się nie wzbudzać zaangażowania poszczególnych biskupów, przeciwnie do innych episkopatów, których ekspresja była większa dzięki jednogłośnie ich członków podczas zgromadzeń plenarnych czy prac w komisjach.

To, co Sobór wniesie na nowo, to autorytet moralny, duchowy i kanoniczny przypisany do krajowych episkopatów tytułem kolegalności. Ta jednak potrzebowała relacji efektywnych lub skutecznych, prowadzących do różnych wspólnych decyzji w skali narodu, według zasad określonych przez kongregacje rzymskie. Ale chciano również, według dokumentów soborowych, konsensusów „afektywnych”, wspierających podzielną odpowiedzialność, aby świadczyć o jedności „ludu Bożego” w kontekście etyki społecznej, geograficznej i kulturowej, kolegalności wyrażającej sakrament jedności, którego Kościół winien być znakiem widzialnym w danym miejscu, w ludzie i w kulturze. To, co tutaj wspomnieliśmy o napięciach religijnych i duszpasterskich, ekonomicznych i politycznych podczas wydarzeń maja 1968 r., pozwala domyślać się trudności, z jakimi zderzali się biskupi po powrocie z Rzymu w 1965 r.

Sobór rozpałił entuzjazm zarówno jednych, jak i drugich: biskupi czuli się umocnieni przez uznanie wreszcie sakramentalności ich święceń, zrozumiałej na planie teologicznym oraz duchowym, chrześcijanie odkrywali ciepłą, przyjazną aurę liturgii, a także charakter misji uwolnionych od ograniczeń hierarchicznych. Udzielone wszystkim prawo do słowa, dające poczucie radosnej współodpowiedzialności – „wszyscy odpowiedzialni w Kościele”, jak to wyraziło zgromadzenie plenarne Episkopatu w 1973 r. – po kilku wyczerpujących próbach zgromadzeń krajowych ludu Bożego, okazało się bezowocne. Autorytet Kościoła w społeczeństwie był kwestionowany przez indywidualistyczny liberalizm, a autorytet w Kościele był banalizowany przez ambicje demokratyczne, przez spory o władzę, które sekularyzowały życie we wszystkich formach wspólnoty.

U genezy dużej części tych trudności tkwił fakt, że to, co przeżywane było w Rzymie, nie odpowiadało na oczekiwania księży, zakonników i działaczy ruchów, którzy doświadczeni byli przez podziały pomiędzy grupami społecznymi, kulturami i coraz bardziej pomiędzy pokoleniami. Podczas Soboru, niepostrzeżenie, katolicy i ich dzieci z powodu liberalizacji obyczajów i lenistwa rezygnowali z praktyki religijnej; z innej strony księża i świeccy nie doświadczali afektywnie relacji komunii i braterstwa, do czego zalecały dokumenty soborowe, zachowali postawy administracyjne i zależności intelektualne z okresu ich formacji sprzed Soboru. Także rady kapłańskie czy duszpasterskie świeckich były tworzone na obraz parlamentaryzmu politycznego: dążyły do absolutnej wolności w decyzji, poddawały świeckiej, często nawet marksistowskiej w latach siedemdziesiątych, krytyce

słowa i gesty hierarchii. Przez to wszystko zderzyli się jedni i drudzy w przepychankach siłowych, w kłótniach o władzę, które zrodziły gorzyc i wykluczenia. To właśnie było powodem, że dwadzieścia lat po Soborze, w 1985 r., kard. Ratzinger, nowy prefekt Kongregacji Nauki Wiary, podkreślił podstawowe znaczenie eklezjologii komunii. Tymczasem wszystko to znalazło odpowiedź w praktyce, którą narzucano sobie w ścisłych kręgach nowych wspólnot w wymiarze ich wyrażeń i ich duchowości uwielbienia i adoracji.

Jak już zauważyliśmy, reakcją biskupów Francji było opowiedzenie się za odnową teologiczną i duchową. Każde zgromadzenie w Lourdes otrzymywało pewne centralne dossier, przygotowane przez komisję powołaną przez Radę Stałą Konferencji, celem jego przedyskutowania, wniesienia poprawek i przegłosowania przez zgromadzenie plenarne biskupów. Na wzór tego, co przeżywali podczas Soboru, biskupi francuscy powtarzali podczas swoich spotkań pracę soborową, pozostawiając na marginesie pytania organizacyjne czy administracyjne. Te tematy teologiczne podejmowane następnie w diecezjach i w parafiach stały się w wielu przypadkach antidotum na rozpad moralny i intelektualny we Francji, oczywiście na tle swojego rodzaju niepewności i „poprawności” nie zawsze w porę. To wszystko, przynajmniej do 1985 r., gdy ciążyły wciąż pilne kwestie funkcjonowania, dotyczącego zarządzania krajowego, reorganizacji regionów, następnie harmonizacji kolegalności lokalnej, miało pierwszeństwo wobec owych dossier rozeznania teologicznego i pastoralnego.

Praca ks. Artura Antoniego Kasprzaka pozwala nam na wspólną lekturę owej historii Konferencji Episkopatu Francji i za to wyrażamy mu tutaj wdzięczność. Wiele razy zaznaczyłem, jak bardzo nasze drogi i nasze oceny mogą się różnić. Tym bardziej jest to powód, aby pracować razem ku wzbogaceniu naszych doświadczeń i służyć sobie wzajemnie poprzez ową różnicę wyborów, a także konkretnej historii, celem braterskiego spotkania w komunii.

abp Gérard DEFOIS,
Sekretarz Generalny KEF, 1973–1983

Wprowadzenie

Wobec sytuacji tak różnych trudno jest Nam wypowiedzieć się jednoznacznie i wskazać rozwiązanie o wartości uniwersalnej. Zresztą nie jest to naszym zamiarem ani zadaniem. Do wspólnot chrześcijańskich należy obiektywna analiza sytuacji własnego kraju, wyjaśnienie jej w świetle niezmiennych wypowiedzi Ewangelii, sięgnięcie do zasad myślenia, do kryteriów osądu i dyrektyw działania, zawartych w społecznym nauczaniu Kościoła, wypracowanym w ciągu dziejów, szczególnie w epoce uprzemysłowienia, poczynszyszy od historycznej daty orędzia Leona XIII o „położeniu robotników” (...).

Papież Paweł VI, *Octogesima adveniens*, nr 4.

Nie ma wątpliwości dla badaczy historii współczesnej Kościoła we Francji, że okres po Soborze Watykańskim II jest „historią potrzebną”¹. Celem poniższej rozprawy jest poszerzenie wiedzy historycznej na temat tego okresu, a w wymiarze teologicznym – przedstawienie nowych źródeł, służących głębszemu zrozumieniu debaty na temat recepcji ostatniego Soboru. Jak pisze wybitny specjalista w dziedzinie eklezjologii, dominikanin Hervé Legrand, znalazła się ona „w więzi, która ustanawia się coraz bardziej jednoznacznie pomiędzy kolegialnością episkopalną (potwierdzoną przez Sobór) a komunią Kościołów (odtąd wciąż odkrywana)”². Praca ta w pewien sposób potwierdza tezę jezuitę Christopha Theobalda, że recepcja ostatniego Soboru koncentruje się również wokół wyzwania przemian społecznych i kulturowych, w których świat jest wielowymiarowy, gdzie spotykają się wierzący i niewierzący. Z pewnością z tego ostatniego powodu obecny stan badań nad historią posoborową Kościoła we Francji cieszy się coraz większym zainteresowaniem historyków i teologów. Do chwili

1 Por. CH. SORREL, *Une histoire nécessaire*, [w:] *L'Église de France après Vatican II. Actes du colloque 16-17 octobre 2009*, Paris 2011, s. 23-34.

2 Por. H. LEGRAND, *Enjeux théologiques de la revalorisation des Églises locales et de l'Église entière*, „Concilium” n° 71 (1972), s. 56. H. LEGRAND, *Collégialité des évêques et communion des Églises dans la réception de Vatican II*, n° 75 (1991), RSPT, s. 551. CL. SOEFENS, „Impulsions et limites dans la réception du Concile”, *Cristianesimo Nella Storia*, vol. XIII/3 (X.1992), s. 618.

obecnej nie ma żadnego opracowania naukowego dotyczącego zagadnienia, które podejmuję w tej książce.

Pragnę na wstępie zaznaczyć, że temat związany z Kościołem francuskim i okresem posoborowym zainteresował mnie z racji moich wcześniejszych badań, a także w perspektywie osobistego doświadczenia. Moja praca doktorska dotyczyła soborowej odnowy struktury instytucjonalnej Kościoła poprzez wprowadzenie w życie lepiej funkcjonującej kolegalności episkopalnej³. Jednocześnie, mając ośmioletnie doświadczenie duszpasterstwa diecezji Paryża i tyle samo w Polsce w swojej diecezji kaliskiej i warszawskiej, odczuwałem jako intelektualny dyskomfort fakt, iż daje się zauważyć powszechną niewiedzę na temat fundamentalnych powodów odróżniających kondycję Kościoła znad Sekwany od tego znad Wisły. Zauważyłem wielokrotnie, że w Polsce sloganom czy stereotypom, powielanym bez pogłębienia historii Kościoła francuskiego, towarzyszyły jednocześnie prawdziwe i dogłębne pytania. Większość z nich wyrażała pragnienie poznania przyczyn stanu Kościoła we Francji dzisiaj: bardzo słabej praktyki religijnej w Kościele francuskim (oscylującej wokół 2–4%), braku powołań do kapłaństwa (około 11 tys. księży diecezjalnych, z czego ponad połowa w wieku emerytalnym)⁴, czasami całkowitego zanikania już i tak osłabionej struktury instytucji Kościoła.

Postanowienie stworzenia naukowego narzędzia wskazującego właściwe odpowiedzi przybrało formę ambicji badawczej. Jej fundamentalne pytanie, moim zdaniem, skupia się na kwestii sposobu, w jaki Kościół francuski diagnozował w swoim kraju zmiany społeczne i kulturowe lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. W centrum mojego zainteresowania zrodziło się konkretne pytanie: jak biskupi francuscy i papież Paweł VI postrzegali zmieniający się świat, a w tym kontekście przemiany wewnątrz ich Kościołów diecezjalnych, i jakie z tym związane były, jak podkreśla papież Paweł VI w cytowanym liście apostolskim *Octogesima adveniens*, metody i decyzje działania?

Praca ta może stać się narzędziem zbliżenia i debaty pomiędzy Kościołami we Francji i w Polsce, zakorzenionymi w cywilizacji Europy Zachodniej i Środkowej. Stawiam tezę, że wyzwania społeczne lat

3 Moje wcześniejsze badania naukowe dotyczyły soborowej odnowy struktury instytucjonalnej Kościoła poprzez wprowadzenie w życie lepiej funkcjonującej kolegalności episkopalnej. Por. praca doktorska, A.A. KASPRZAK, *La collégialité épiscopale interprétée comme coresponsabilité dans la pensée et l'action du cardinal Léon-Joseph Suenens. Une figure de pasteur dans la crise qui suit le Concile Vatican II*, Lille 2009, 585 s.

4 Por. <http://bit.ly/2xWmxY3>, dostęp 2.06.2017.

sześćdziesiątych i siedemdziesiątych we Francji, jak i odpowiedź biskupów francuskich, a także papieża Pawła VI, mają charakter uniwersalny i mogą stanowić, moim zdaniem, mądrość odpowiedzi na aktualne wyzwania i problemy Kościoła w Polsce. W pracy tej podejmuję próbę przeanalizowania, w jaki sposób i na ile takie zmiany społeczne, jak szybki rozwój demograficzny, imigracja, różnorodność etniczna, religijna, polityczna, nowe formy bezrobocia, nowe problemy etyczne, deinstytucjonalizacja, sekularyzacja, mondializacja wpływają na decyzje duszpasterskie i budowanie relacji Kościół – społeczeństwo nowoczesne.

Odczytywanie przez Kościół rzymskokatolicki symptomów zmian w społeczeństwie wpisałem w niniejszym studium w specyficzny dla niego model oceny, określając go wyrażeniem eklezjologicznym jako „rozeznanie duszpasterskie”. Pojęcie „rozeznanie” (łac. *discernere*) należy zinterpretować jako umiejętność oddzielania, odkładania na bok. Wyrażenie sugeruje sens osobistego ćwiczenia się w zakresie duchowym (z racji dziedzictwa tego pojęcia pochodzącego od św. Ignacego Loyoli), w wymiarze eklezjologii chodzi jednakże o kwestię autorytetu i zarządzania w Kościele. Tak jak przypomina to Sobór Watykański II, zgodnie ze Słowem Bożym i Tradycją Kościoła pierwszą osobą odpowiedzialną za rozeznawanie jest biskup. Biskup Rzymu, papież, posiadając „pełną, najwyższą i powszechną władzę, którą ma prawo zawsze sprawować w sposób nieskrępowany” (KK nr 22b), odpowiada za rozeznanie z całym Kolegium Biskupów, sukcesorów dwunastu apostołów, którzy również „stanowią razem ze swoją głową, Biskupem Rzymu, a nigdy bez niego, podmiot najwyższej i pełnej władzy nad całym Kościołem” (KK nr 22b, NP nr 3). Zauważmy tutaj, co podkreśla nauka ostatniego Soboru: w rozeznaniu odnoszącym się do całego Kościoła papież nigdy nie jest oddzielony od swojego Kolegium (por. w NP nr 3 sens wyrażenia papież – „osobno”, łac. *seorsim*, które nie oznacza jego odosobnienia od Kolegium). Tak rozumiana jest wymowa biblijnego symbolu kluczy, które Chrystus przekazuje św. Piotrowi, jak również pozostałym apostołom. Rozeznanie ma wymiar decyzji, odpowiedzialność za nią spoczywa na wszystkich apostołach, a ich następcami są biskupi. Poprzez odpowiednie urzędy sprawowania władzy kolegialnej, zawsze zachowując jedność pomiędzy sobą, biskupi odpowiadają dzisiaj za rozeznanie działania Ducha Świętego w Kościele, jak również w świecie, odczytując znaki czasu.

Rozeznanie pastoralne w Kościele po Soborze Watykańskim II jest kwestią złożoną i odnosi się do różnych dziedzin, dlatego

w niniejszej pracy badawczej przedstawiona zostanie najpierw struktura posoborowego modelu oceny i wyjaśnienie jego funkcjonowania. Model ewaluacji społecznych zmian przez Kościół (notabene nie tylko we Francji, ale w całym Kościele powszechnym) ma powiązanie z konstytucyjnymi filarami jego współczesnego funkcjonowania. W problematyce badawczej tej monografii chcę uwypuklić dwa takie filary. Obydwa są powiązane ze strukturalną reformą Kościoła podjętą przez Sobór Watykański II.

Pierwszym elementem konstytucyjnym Kościoła jest tutaj jego wewnętrzna spójność zwana k o m u n i ą. Organiczna koncepcja przekłada się na dążenie w całym Kościele do jednorodnej oceny nowych, wielorakich i skomplikowanych aspektów, jakie przynosi życie człowieka i społeczeństwo. Jedność w fundamentalnych aspektach stanowiska Kościoła w dialogu z kulturą i społeczeństwami nowoczesnymi (ponad miliardem osób należących do różnych kultur i narodów) jest owocem podejmowania ciągłej i trudnej korelacji pomiędzy oceną, której dokonują najpierw na poziomie partykularnym i lokalnym biskupi w danym kraju, a następnie papież i Kuria Rzymska na poziomie uniwersalnym.

Drugim elementem konstytucyjnym Kościoła, z uwagą uwzględnianym w niniejszej rozprawie, jest odnowiony przez Sobór model odpowiedzialności Kościoła za ciągle podtrzymywanie dialogu z kulturą. Chodzi tutaj o zadanie wynikające z misji głoszenia Ewangelii. W tym drugim wymiarze Kościół określa swoje oddziaływanie jako inkulturację (por. EN nr 20, EA nr 60). Przekazując społeczeństwu poprzez narzędzia jego własnej kultury wartości ewangeliczne oraz służąc dobru wspólnemu (KDK nr 75), troszczy się on równocześnie o zachowanie, w ramach swojej misji, prawa etycznego waloryzowania kultury (przyjmowania z kultury tego, co służy dobru wspólnemu ludzkości, oczyszczenia tego, co sprzeciwia się humanizmowi, por. KDK nr 56). Od Soboru Watykańskiego II pojawia się tutaj jednak nowa refleksja. Również w wymiarze konstytucyjnym Kościół uznaje w swoim dialogu ze społeczeństwem i kulturą „autonomię spraw ziemskich”, ich „własne prawa i porządek”. Zakłada jednocześnie, że owa autonomia „nigdy nie będzie się sprzeciwiać wierze, sprawy bowiem świeckie i sprawy wiary wywodzą swój początek od tego samego Boga” (KDK nr 36).

Dotykamy tutaj sedna problematyki badawczej niniejszej pracy. Otóż uznanie niezależności rozwoju świata w kontekście posoborowego kryzysu społeczno-kulturowego wiąże się z nową, rodzącą się

już po Soborze, dyskusją wewnątrz Kościoła. Właśnie we Francji owa dyskusja jest szczególnie obecna, a jej polaryzacja wciąż nie znalazła swojej ostatecznej dominanty. W opinii środowisk konserwatywnych kryzys zewnętrzny wobec Kościoła wymagał reakcji, wskazania grzechów i ich potępienia. W opinii grupy środowisk bardziej otwartych podkreślano potrzebę akceptacji nowego paradygmatu zmian rozwoju świata, określanego w naukach społecznych i humanistycznych jako pojawienie się świata ponowoczesnego. W tę drugą postawę wpisuje się stanowisko słynnego francuskiego biskupa Claude'a Dagensa, popierane przez większość obecnych biskupów francuskich. W raporcie przedstawionym na zgromadzeniu plenarnym Konferencji Episkopatu Francji w Lourdes w listopadzie 1996 r., w swoim już trzecim opracowaniu na temat zaproponowania wiary społeczeństwu współczesnemu, bp Dagens powiedział:

Kryzys, przez który przechodzi dzisiaj Kościół, jest spowodowany w dużej mierze przez reperkusje w samym Kościele i w życiu jego członków, przez pewną całość zmian społecznych i kulturowych, które w swojej naturze są szybkie i głębokie i które posiadają wymiar światowy.

Jesteśmy w trakcie zmieniania się świata i społeczeństwa. Pewien świat zanika, a nowy jest w trakcie wyłaniania się, bez założonego wcześniej jakiegos planu budowy. Dawne czynniki stabilności są w trakcie zanikania, a nowe mają trudność, aby się utwierdzić. Tymczasem, w całej swojej historii, a zwłaszcza w Europie, Kościół pozostaje dość głęboko związany z poprzednimi czynnikami stabilności i rozumienia świata, który właśnie się rozmywa. Kościół nie tylko jest w nich bardzo zakorzeniony, lecz ma swoje liczne zasługi w ich zbudowaniu; wymyka się nam [natomiał] kształt świata, który należy obecnie zbudować.

To powiedziawszy, należy podkreślić, że nie tylko nam trudno jest zrozumieć to, co się z nami dzieje. Wiele aktualnych badań w dziedzinach socjologii i filozofii politycznej czy refleksji na temat przyszłości kultury i różnych narodowych tradycji pokazuje wyraźnie głębię pytań współczesnego społeczeństwa dotyczących określenia kryzysu, który dotyka wszystkich sektorów aktywności ludzkiej⁵.

5

L.-M. BILLÉ, C. DAGENS, *Proposer la foi dans la société actuelle. Lettre aux catholiques de France. Rapport réd. par Mgr Claude Dagens et adopté par l'Assemblée plénière des évêques de France*, Paris 1997, s. 22.

W niniejszej pracy pragnę przedstawić wyniki moich badań, które mogą udzielić odpowiedzi na pytanie, po której stronie dyskusji sytuowało się stanowisko biskupów francuskich i papieża Pawła VI w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Czy po stronie negatywnej, gdzie zmiany społeczno-kulturowe odczytywane by były tylko jako destrukcyjny fenomen kryzysu społeczeństwa, powodującego dekonstrukcję dawnego i dobrego świata? Czy też wyrażało opinię przedstawioną przez cytowanego tutaj bp. Dagensa, według którego kryzys wyrażał pojawienie się nowego paradygmatu w różnych dziedzinach społecznych, w tym również w strukturze antropologicznej człowieka współczesnego, także chrześcijanina?

Pierwszą częścią refleksji na temat wyżej zarysowanej problematyki i nowych aspektów odpowiedzi na postawione pytania będzie namysł nad strukturą funkcjonowania modelu ewaluacji w Kościele, nad posoborową strukturą instytucjonalną autorytetu w Kościele. Po Soborze Watykańskim II struktura ta ma na celu wprowadzenie w życie większej kolegalności pomiędzy biskupami, zarazem zbliżenie *periferii* (rozumianych jako rzeczywistość Kościołów lokalnych i partykularnych) do *centrum* (rozumianego jako Stolica Apostolska). Na tych dwóch poziomach Kościoła dostrzegamy dwie instytucje: wizyty biskupów francuskich w Stolicy Apostolskiej *ad limina Apostolorum* (dosł. „u progów [grobow] apostołów”) oraz Konferencję Episkopatu Francji. W rozdziale pierwszym podejmuję szczegółową analizę reform, jakie zostały wprowadzone w owych dwóch wspomnianych instytucjach zaraz po Soborze. Wyjaśniam również szczegóły funkcjonowania instytucji *ad limina* jako nowej strukturalnej płaszczyzny rozeznania duszpasterskiego w centrum Kościoła. Po Soborze do takiego samego zadania, i w jeszcze większym wymiarze, została powołana Konferencja Episkopatu. Zakończenie Soboru w roku 1965 jest oficjalną datą powołania do życia tej instytucji we Francji. Wcześniej istniała ona jedynie w formie tymczasowej, ograniczano jej funkcjonowanie do kardynałów i arcybiskupów i, notabene, uzależniano ich zgromadzenia od specjalnej zgody Watykanu. Przedstawiony zostanie proces powstawania tej instytucji we Francji, jej funkcjonowanie i początkowy rozwój.

W drugiej części niniejszej pracy podjęta zostanie analiza zagadnień poruszanych przez powyższe dwie instytucje w oparciu o główne materiały badawcze, tzw. *Relacje pięcioletnie o stanie diecezji*, zwane po łacinie *Relatio Super Statu Dioecesis*, zawierające refleksje biskupów francuskich, przesyłane do Kurii Rzymskiej przed każdą z wizyt

ad limina. We Francji istniało ponad 90 diecezji⁶, więc materiał badawczy został ograniczony do relacji pięcioletnich z trzech najbardziej charakterystycznych i największych regionów apostołskich (z istniejących ówczesnie dziewięciu) oraz ich diecezji centralnych: z Regionu Paryskiego (diecezja Paryża), Regionu Północnego (diecezja Lille) oraz Regionu Centralno-Wschodniego (diecezja Lyon). Ograniczenie zakresu badań do dużych okręgów miejskich uzasadnione jest charakteryzującym się tam szczególnie intensywnym kontekstem przemian społecznych. W okresie niniejszego badania w Regionie Paryskim (zwanym również Île-de-France) dokonywała się transformacja całej struktury diecezjalnej Kościoła, która nastąpiła po podziale administracyjnym. Analiza przemian w diecezji paryskiej wymaga przeanalizowania dodatkowych dwóch relacji, dotyczących wszystkich diecezji tego regionu. Po reorganizacji struktury kościelnej w 1966 r. dotyczyły to, oprócz Paryża, diecezji: Corbeil, Créteil, Meaux, Nanterre, Pontoise, Saint-Denis, Wersal. Relacje te zostały zredagowane specjalnie w celu przedstawienia i przedyskutowania bilansu nowej struktury diecezji całego Regionu Paryskiego na Watykanie w 1971 r. W rozdziale drugim, z racji wprowadzanych zmian strukturalnych całego Regionu Paryskiego, zostanie przedstawiona również analiza zmian we wszystkich tutaj wspomnianych diecezjach. Praca badawcza podejmuje analizę historyczno-krytyczną w sumie siedmiu relacji pięcioletnich wspomnianych trzech diecezji centralnych z trzech wybranych regionów oraz dwóch relacji-bilansów restrukturyzacji struktury Kościoła w całym Regionie Paryskim.

W trzeciej części pracy na plan pierwszy wydobyta zostanie osnowa teologiczna analizowanych problemów. Zakładając wspomnianą koncepcję komunii-synergii w strukturze i ukierunkowaniu rozeznania wewnątrz Kościoła, podejmowana tutaj analiza będzie dotyczyła posoborowej jednorodności ocenianych treści i skuteczności podjętych następnie decyzji i działań. Ta ostatnia kwestia łączy się bezpośrednio z okresem badanej tutaj historii – projekt wpisuje się bowiem w kryzys społeczeństwa francuskiego, którego symbolem stał się tzw. maj '68. Stanowił on poważne wyzwanie dla samego Kościoła i obejmował szeroki wachlarz zjawisk: kryzys autorytetu, kryzys instytucji, kryzys praktyki religijnej, kryzys powołań, kryzys życia rodzinnego. Analiza rozdziałów piątego, szóstego i siódmego będzie prowadzić do

6 W 1966 r. we Francji było 90, a w 1978 r. 106 diecezji (94 diecezje we Francji metropolitalnej, diecezje w departamentach oraz we Francji zamorskiej). Por. *L'Annuaire catholique de France – 1977–1978*, [s.l.] 1977.

uchwycenia odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób Konferencja Episkopatu – z jednej strony – oraz Kuria Rzymska i papież Paweł VI – z drugiej – podejmowały wyzwania zewnętrznej sytuacji społeczno-kulturowej Francji w stosunku do równie dramatycznej sytuacji wewnętrznej Kościoła. Podstawą odpowiedzi na to pytanie będzie analiza w tych rozdziałach trzech najważniejszych raportów Konferencji Episkopatu Francji, przedstawionych i dyskutowanych w czasie posoborowych zgromadzeń plenarnych, a także analiza najważniejszej dyskusji całego episkopatu z 1973 r., dotycząca posług wiernych świeckich i ich współodpowiedzialności w Kościele.

Materiały stanowiące bazę źródłową analizy tej pracy pochodzą z archiwów Narodowego Centrum Archiwaliów Kościoła we Francji (CNAEF), gdzie znajdują się wszystkie archiwa Konferencji Episkopatu Francji, oraz z ośrodków archiwaliów wybranych diecezji w kluczu wspomnianym wyżej (ADL, AHAP, AHDL). Szczególną wartość badawczą mają materiały relacji pięcioletnich, obejmujące w niniejszej analizie kilkaset stron niepublikowanych dotąd danych.