

Yves Congar OP: Prymat miłości i czynnika duszpasterskiego

Percepcja profetyczna powinna się rozwijać, ale to nie jej własny rozwój ma tu być celem; powinna ona rozwijać się w Kościele, w ciele i w życiu konkretnego Kościoła. Nie może ona dawać miejsca jakiejś nowince; ona powinna odnawiać Kościół, to znaczy istniejącą rzeczywistość. Rzeczywistość, która istnieje przed nią, a zatem nie chodzi tu o jej szukanie, odnalezienie czy ustanowienie – pisał Yves Congar OP.

Reformizm żyje profetyzmem; reformator, nawet jeśli nie jest prorokiem w mocnym sensie tego słowa, ma w sobie coś z charakteru proroków. Będąc człowiekiem na nowo narodzonym, świadomym, że ma pewną misję, jest owładnięty swą ideą. Toteż z reguły zostaje samotnikiem, a ponieważ zrywa z pewnym stanem rzeczy, często nie czuje się w pełni częścią konkretnego Kościoła. Pomyślmy tylko o Savonaroli, występującym przeciw Aleksandrowi VI, lub też, bardziej współcześnie, o Bernanosie. Prorok, jak powiedzieliśmy, nie dba o wyważenie czy też zharmonizowanie swego przesłania, raczej będzie je głosił w całej jego bezwzględności. Toteż zawsze mu grozi to, że popadnie w jednostronność, że będzie dostrzegał tylko jeden aspekt rzeczy, i bez względu na to, czy systematyzuje, czy też w prosty sposób wyraża swe przekonania – że będzie tworzył pewien „unitradycjonalizm”. Nie idąc aż do Lutera, który jest przypadkiem skrajnym, pomyślmy o ekskluzywizmie Piotra Damianiego czy św. Bernarda lub o skłonności św. Franciszka do sprowadzania wszystkiego do jednego i tego samego tematu. Wielcy reformatorzy przeważnie

dokonywają pewnych uproszczeń[1]. W tym tkwi ich siła, ale również niebezpieczeństwo. Herezje, jak powiedziano, „zrodziły się z dedukcji prowadzonych w jednym kierunku, wychodząc od zasady tradycji czy też wiedzy, zasady odizolowanej od całej reszty, zasady podniesionej do rangi prawdy absolutnej, zasady, z którą związane, drogą rozumowania, konkluzje nie do pogodzenia z ogólną harmonią religii i nauczania tradycyjnego”[2].

Trzeba, owszem, żeby percepcja „proroka” się rozwijała, ale nie może ona rozwijać się w sposób abstrakcyjny, nie może zamieniać się w system; nie może stać się sama dla siebie tradycją, szkołą, gdyż wówczas obróci się w sektę. Nie może ona stać się sama przez się i sama dla siebie ciałem, ale ma włączyć się w żywe ciało Kościoła. Oczywiście, percepcja profetyczna powinna się rozwijać, ale to nie jej własny rozwój ma tu być celem; powinna ona rozwijać się w Kościele, w ciele i w życiu konkretnego Kościoła. Nie może ona dawać miejsca jakiejś nowince; ona powinna odnawiać Kościół, to znaczy istniejącą rzeczywistość. Rzeczywistość, która istnieje przed nią, a zatem nie chodzi tu o jej szukanie, odnalezienie czy ustanowienie.

Möhler, który miał bardzo żywy zmysł konkretnej rzeczywistości Kościoła, synowskie zaufanie do jego życia i bardzo żywo interesował się wszystkimi jego potrzebami[3], oparł na tych ideach lwią część swej krytyki herezji, której przeciwstawia się do maksimum duch Ojców[4]. „Herezja – mówi on – jest, najogólniej biorąc, próbą wyjaśnienia chrześcijaństwa przez sam wysiłek intelektualny, bez troski o włączenie go w relację ze wspólnotowym życiem chrześcijańskim i ze wszystkim tym, co to życie w sobie zawiera”[5]. Heretyk, zamiast ujmować chrześcijaństwo jako coś danego w Kościele, jako pewną istniejącą rzeczywistość, w którą należy się włączyć, pojmując je jako przedmiot

Heretyk, zamiast ujmować chrześcijaństwo jako coś danego w Kościele, jako pewną istniejącą rzeczywistość, w którą należy się włączyć, pojmuje je jako przedmiot myśli, który próbuje skonstruować za pomocą rozumu

myśli, który próbuje skonstruować za pomocą rozumu. U heretyka na pierwszym miejscu jest krytyczna i konstruktywna procedura umysłu; u wierzącego na pierwszym miejscu jest poddanie się danej i życiu w rzeczywistości chrześcijańskiej w

łonie Kościoła, natomiast rozumowanie przychodzi dopiero potem i wówczas działa ono z wielką swobodą, ale w Kościele i zgodnie z jego duchem. Dla heretyka Kościół jest czy też może być czymś, co trzeba dopiero odnaleźć, stworzyć na nowo[6]; dla wiernego on konkretnie istnieje, ale trzeba mu służyć, karmić go i pracować w nim.

Toteż dla reformatora, który chce być w harmonii z komunią katolicką, Kościół musi być pewną daną: i to nie tylko daną intelektualną, ale daną realną. Nigdy nie wolno stawiać się poza nim, żeby go sądzić, ale należy pozostawać zaangażowanym w jego konkretną realność, nawet i zwłaszcza wtedy, gdy ma on pod jakimś względem zostać zreformowany. Wszelka reforma, która rozwijałaby się na drodze czystej dedukcji, jako system konstruowany przez umysł, nawet gdyby tę dedukcję i tę konstrukcję przeprowadzano na bazie źródeł dogmatycznych, prawie nieuchronnie kończy się czymś, co zdradza konkretną rzeczywistość Kościoła i co Kościół odrzuca. Z przykładami takich prób spotkamy się w dalszym ciągu tego studium (zwłaszcza w

odniesieniu do czwartego warunku). A obecnie możemy wspomnieć o przykładzie Saint-Cyrana i w ogóle jansenistów, nie zapoznając religijnej wielkości ich przedsięwzięcia[7].

Widzieliśmy już wraz z ojcem Deniflem, że w zamęcie umysłowym, jaki panował w XV wieku, linia demarkacyjna między reformizmem prawdziwym i reformizmem niepokojącym była dość wyraźna. Tym, co trzymało w granicach reformizmu prawdziwego, dodaje ojciec Denifle, był zmysł Kościoła, i wyjaśnia on to następująco: mieć zmysł Kościoła to nie wyzbywać się zainteresowania domem rodzinnym, nie dopuścić do wyobcowania się z niego przez krytykowanie go z zewnątrz, jak ktoś, kto stawia krzyżyk na swojej rodzinie i postanawia iść dalej własną drogą, nie troszcząc się więcej o swych bliskich[8]. Myśl ta łączy się z myślą ojca Lacordaire'a, przeciwstawiającego Piotra Waldo św. Dominikowi i św. Franciszkowi: „przestał wierzyć, by można było ocalić Kościół poprzez Kościół”. Nie sposób lepiej wyrazić obowiązku, jaki spoczywa na reformatorze, by nie wychodził od wyobrażenia Kościoła, które by sam sobie tworzył, ale od Kościoła istniejącego, jako od danego konkretnie. Św. Augustyn, w przeciwieństwie do donatystów, podkreślał konieczność zachowania komunii z niedoskonałymi braćmi w niedoskonałym Kościele.

Sprawa nie jest tak prosta, gdyż tym, co trzeba zreformować pod tym czy innym względem, jest właśnie konkretny Kościół. Ten Kościół trzeba zaakceptować i zarazem nie akceptować go takim, jaki jest. Jeśli ktoś go nie akceptuje, wówczas – o ile w ogóle nie uchyli się tchórzliwie od podjęcia się czegokolwiek – zacznie tworzyć jakiś inny Kościół, a nie dokona reformy. Jeśli natomiast zaakceptuje go takim, jaki jest, niczego w nim nie zmieni i również go nie zreformuje. Nie trzeba zmieniać Kościoła, natomiast trzeba zmienić coś w Kościele. Nie

trzeba tworzyć jakiegoś innego Kościoła, natomiast trzeba w pewnym stopniu tworzyć Kościół inny... To właśnie jest problemem całej naszej książki i podaliśmy już idealną formułę rozwiązania, mówiąc o dwojakiej wierności: na powierzchni i w głębi. Obecnie zajmiemy się konkretnym aspektem problemu; nasze badania musimy prowadzić na płaszczyźnie pewnego rodzaju fenomenologii zachowań koniecznych dla owej wierności w głębi. Chodzi o to, by dowiedzieć się, jakie konkretne postawy zachowują, w ramach tej wierności, komunie Kościoła. Jako pierwszą wymieniliśmy praktykowanie pewnego prymatu miłości i duszpasterskiej troski.

*Chodzi o to, żeby
kwestionując coś w Kościele,
nie kwestionować samego
Kościoła; żeby dążąc do
oczyszczenia Kościoła, nie
popaść w puryzm*

Chodzi o to, żeby
kwestionując coś w
Kościele, nie
kwestionować
samego Kościoła;
żeby dążąc do
oczyszczenia
Kościoła, nie popaść
w puryzm; żeby

wychodząc od „powrotu do źródeł”, który implikuje pewną aktywność rozumu, nie skończyć na programie abstrakcyjnym i niezakorzenionym w głębie tradycji, a zatem pozbawionym soków ożywczych. Chodzi w końcu o to, żeby nie odstąpić, nie dać się ponieść grze samego rozumu. Prawda, że rozum jest w nas elementem światła i wszelkie regulacje, nawet gdy przychodzą z zewnątrz, zawsze powinny przezeń przejść. Zobaczymy dalej (warunek czwarty), że dobra teologia, uprawiana w duchu „powrotu do źródeł”, a zwłaszcza dobra eklezjologia, jest jedną z najpewniejszych gwarancji wiernego reformizmu. Lecz pokażemy też, że praca rozumu odłączonego od miłości łatwo prowadzi do zapoznania konkretnej rzeczywistości oraz „danej” Kościoła. Natomiast reformy,

które powiodły się w Kościele, to te, które przeprowadzono, mając na względzie konkretne potrzeby dusz, w perspektywie duszpasterskiej, drogą świętości.

Typ takich reform widzielibyśmy w działalności św. Bernarda, jak również św. Franciszka z Asyżu. Kiedy porównamy listy tego ostatniego[9], na przykład jego *List do wszelkich władz*, z apelem Lutra *Do chrześcijańskiej szlachty niemieckiego narodu*, zrozumiemy, co dzieli reformę prowadzoną drogą świętości od reformy prowadzonej drogą krytyki. Można by przytoczyć również list św. Mikołaja z Flue do berneńczyków[10], czy też listy Savonaroli do władców chrześcijańskich: cesarza, króla Francji, króla i królowej Hiszpanii[11]. Łatwo dostrzeżemy wyraźną różnicę, zresztą już ją dostrzeżono[12], między Lutrem, z jednej strony, a świętymi katolickimi, którzy byli reformatorami, z drugiej strony. Ci ostatni, akceptując decyzje Kościoła, sami starali się zaprawiać i doskonalić w chrześcijaństwie, a także zaprawiać i doskonalić innych, by ulepszać Kościół poprzez Kościół.

Wszelka prawdziwa i trwała reforma [*jede wahre und dauernde Reform*], pisał Pius XI, zawsze miała swe ostateczne źródło w świętości, wychodziła od ludzi pałających i pędzonych miłością ku Bogu i bliźniemu. Wspaniałomyślni, gotowi posłuchać każdego wezwania Bożego i spełnić je najpierw w swym życiu, a przy tym pokorni i pewni swego powołania stali się luminarzami i odnowicielami swego czasu. Gdzie gorliwość reformatorska [*Reformeifer*] nie zrodziła się z czystej intencji, lecz była wyrazem i wybuchem gwałtownych namiętności, tam zamiast światła wprowadzała zamieszanie, zamiast budować

niszczyła i nierzadko stała się źródłem błędów, które były bardziej zgubne niż szkody, jakie rzeczywiście lub pozornie chciano naprawić[13].

Otóż u wielu reformatorów, którzy ostatecznie opuścili Kościół, dość wyraźnie widać pewien brak zmysłu konkretnego Kościoła, a dokładniej: zmysłu apostołskiego i duszpasterskiego. U Renana, Döllingera czy Loisy'ego zauważamy nie tylko wyraźną przewagę pierwiastka intelektualnego nad kapłańskim – co można jeszcze od biedy złożyć na karb ich powołania uczonego – ale w ogóle brak jakiegokolwiek troski duszpasterskiej i pewien lęk przed funkcjami apostołskimi[14].

Tymczasem właśnie troska apostołska i duszpasterska sama przez się angażuje w konkretny Kościół; uruchamia w procedurach i konstrukcjach umysłu bardzo skuteczne czynniki regulujące, które zabezpieczają przed iluzjami, skrajnościami i jednostronnością konstrukcji osobistych, zapobiegają temu, by umysł pozwolił się pochłonąć przez jakiś jeden aspekt lub jeden przypadek, i wzmacniają realistyczne punkty widzenia, wspólne lub przynajmniej mogące stać się takimi i zrównoważone. Taki właśnie regulatywny wpływ rozwija spontanicznie zarówno orientacja na życie realnych ludzi i na to, co w nim jest „powszednie”, jak i zmysł swej odpowiedzialności oraz konsekwencji swych konkretnych pociągnięć. Intelektualiści, zakonnicy, którzy nie mają konkretnej misji apostołskiej lub też mają ją, ale nie ciążą na nich obowiązki duszpasterskie we właściwym sensie, o wiele łatwiej zdobędą się na odwagę i oryginalność niż ksiądz obciążony odpowiedzialnością duszpasterską. Łatwo też wytworzy się rozdzźwięk między metodami postępowania tego ostatniego i tamtych, odczuwany być może z pewnym zażenowaniem z jednej i z drugiej

strony[15]. Orygenes mówi inaczej niż św. Ireneusz, który jest biskupem, a Tertulian inaczej niż św. Cyprian... Św. Augustyn, jak zauważył M. Pontet[16], przemawia nieco inaczej w swych traktatach spekulatywnych, zwłaszcza polemicznych, a inaczej w swych mowach: w tych ostatnich nie ma już tej ostrości spekulatywnych tez, „on o tym nie wie, ale jego audytorium poucza go i koryguje”... Czyż nie powiedziano, żartobliwie, ale bardzo trafnie, że trzeba być predestynacjonistą na gruncie teologii, a pelagianinem w praktyce duszpasterskiej?... Jedną z przyczyn rozwoju scholastyki w kierunku coraz większego wysubtelnienia jest to, że stała się ona z istoty specjalnością zakonników i ludzi uniwersytetu. Pierwiastek prorocki potrzebuje pierwiastka duszpasterskiego.

*Czyż nie powiedziano,
żartobliwie, ale bardzo trafnie,
że trzeba być
predestynacjonistą na gruncie
teologii, a pelagianinem w
praktyce duszpasterskiej?*

W tym, co nazywa się kontrreformacją, są dwie dość różne sprawy: ogromny wysiłek apologetyczny i teologiczny, będący następstwem bezprzykładnego

zakwestionowania ze strony reformacji, i wysiłek odnowy, we właściwym sensie duszpasterski i religijny, rozwijany drogą świętości. Ten drugi wysiłek, podjęty na długo przed zerwaniem Lutera, był kontynuowany przed Soborem Trydenckim i po nim. Wykarmił on prawdziwą reformę Kościoła, a we Francji przygotował duchowy rozkwit w XVII wieku. Ale gdy zbadamy prawdziwie reformatorską akcję Olieria czy św. Wincentego à Paulo, wówczas zdamy sobie sprawę, że jej źródła powinniśmy szukać nie tyle w intelektualnym i krytycznym punkcie widzenia, w pewnej idei, ile w doświadczeniu dusz-

pasterskim i misyjnym: tym, które ks. Olier zdobył w Cévennes, w okolicach Nantes, i w Bretanii[17], tym, które ks. Wincenty zdobywał najpierw w różnych posiadłościach Gondich (Folleville w Pikardii, Châtillon itd.), a potem w całej Francji. Św. Jan z Avili, którego idee reformatorskie po dziś dzień wydają się interesujące[18], zamierzał opuścić swą ojczyznę i głosić Ewangelię w Ameryce, a w rzeczywistości prowadził działalność misjonarską w Andaluzji i Estremadurze. Służba duszom jest wielką szkołą prawdy. Nie my jedni zauważyliśmy, że pastory protestancy wprowadzie często oddalają się od nas przez swój system myślenia, jednakże zbliżają się do nas w osobistej praktyce życia religijnego i posłudze duszpasterskiej. Inni znów, którzy skłaniali się do liberalizmu w czasie studiów uniwersyteckich, powracali do ortodoksji doktrynalnej, w miarę jak odczuwali w swej posłudze konieczność dostarczenia duszom prawdziwego pokarmu. Wszystko, co było wielkie i płodne w reakcji Barthowskiej, wyszło od pytania, jakie postawił sobie K. Barth jeszcze jako miodny pastor: co powiedzieć i jak powiedzieć wiernym w niedzielę[19]?

Porównaliśmy już Lamennais'go i Lacordaire'a i jeszcze wrócimy do tego porównania: dwaj geniusze, obydwaj inicjatorzy i twórcy, pierwszy raczej w dziedzinie olśnień intelektualnych, drugi raczej w dziedzinie żywych ruchów religijnych. Po potępieniu „L'Avenir” Lamennais upiera się przy swojej idei i bardzo szybko zrywa z Kościołem; Lacordaire przyjmuje Kościół takim, jaki jest. W listopadzie 1833 roku w sercu Lamennais'go dokonuje się definitywne zerwanie; na początku roku 1834 Lacordaire rozpoczyna u Świętego Stanisława konferencje, które staną się zalążkiem konferencji w Notre-Dame, a z kolei te ostatnie będą zalążkiem tylu płodnych dzieł. Lacordaire postępuje zgodnie z linią duszpasterską i apostołską, obiera drogę reformy przez świętość i nawrócenie. Praktykuje on przede wszystkim, instynktownie, regułę ustanowioną jeszcze przez Möhlera: „chrześcijanin nie powinien dążyć

do udoskonalenia chrześcijaństwa, ale do udoskonalenia siebie w chrześcijaństwie”[20]. Między Lamennais’em a nim istnieje ta sama różnica, która zachodzi między duchem systemu, podtrzymywanym wbrew i na przekór wszystkim, i to tym bardziej nieprzejednanie, z im większym spotyka się sprzeciwem, a punktem widzenia kapłańskim, konkretnym, uległym wskazaniom przełożonych i wykorzystującym okazje, by sprawić jak najwięcej dobra[21].

Mniej więcej w tym samym czasie udawała się, w sumie, reforma w Kościele anglikańskim; reforma, którą zapoczątkował ruch oksfordzki, jedyna reforma, jak napisał Milner-White, która nie ukamienowała swych proroków... Była to reforma prowadzona przez intelektualistów, ale z duszpasterskiego punktu widzenia życia konkretnego Kościoła. Również pewien anglikanin współczesny Newmanowi tłumaczył to, co uważał za secesję tego ostatniego, snując refleksję zupełnie podobną do tej, którą my rozwijamy. Zarzucił on Newmanowi to, że nie był on *parish-priest*, że w swym myśleniu nie był zżyty z konkretnym Kościołem: że występował tylko jako *author* zwracający się do bardzo specyficznego audytorium uniwersyteckiego[22].

Jak to jeszcze powtórzymy we wnioskach na końcu książki, wielką szansą aktualnych tendencji reformistycznych jest to, że zrodziły się one z konkretnego życia Kościoła, z potrzeb duszpasterstwa i zwłaszcza apostołatu chrześcijan. JOC, który jest jednym z najczystszych spośród ruchów odnowy i który odegrał stymulującą rolę względem wszystkich innych, jest na wskroś apostołowski i duszpasterski. Doświadczenie aktualne, doświadczenie reformy, która się udaje, jest niezwykle pouczające. Nie zanegował go II Sobór Watykański. Był on jednocześnie i w tym samym ruchu soborem duszpasterskim i soborem reformatorskim.

*Luter zdobył takie
audytorium, o jakim
humaniści mogli tylko marzyć,
gdyż przynosił odpowiedź na
potrzeby duchowe*

Natomiast reformy,
które się nie
powiodły – mam tu
na myśli te, które
choć w większym lub
mniejszym stopniu
wyszły z Kościoła, to
jednak nie były

reformami Kościoła – wszystkie mają tę cechę wspólną, że uległy duchowi systemu i konstrukcji intelektualnej. Nie żeby się nie zaczęły, one również, od działalności duszpasterskiej i apostołskiej – to właśnie z niej zaczerpnęły one to, co było najlepsze w ich porywie. Wiele przyczyn złożyło się na niekwestionowany sukces reformacji u jej początków, niektóre z nich należą o wiele bardziej do porządku ciała niż ducha, niemniej jednak dusze nieodparcie garnęły się ku ludziom, którzy odpowiadali na ich pragnienie usłyszenia żywego słowa o Chrystusie i o Ewangelii. Luter zdobył takie audytorium, o jakim humaniści mogli tylko marzyć, gdyż przynosił odpowiedź na potrzeby duchowe[23]. Także wczesny humanizm, chrześcijański z inspiracji, zawdzięczał swój sukces temu, że niósł odpowiedź na te same potrzeby; natomiast to, co w nim było niewystarczające, a niekiedy nawet niepokojące, wynikało z pewnego oderwania od konkretnego życia Kościoła, jego życia sakramentalnego i duszpasterskiego, jak zauważa Lortz w odniesieniu do Erazma[24]. Przed Lutrem ruchy duchowe, ze swym ideałem ubóstwa, a po Lutrze jansenizm, zawdzięczały swój względny sukces tej samej przyczynie. Natomiast wypaczenie w tych wielkich prądach reformy wynikło, naszym zdaniem, w znacznej mierze z ducha systemu.

Można zapytać, cóż takiego w głoszeniu ideału ubóstwa odróżnia reformatora katolickiego od reformatora sekciarskiego, na przykład św. Bernarda od Arnolda z Brescii, św. Franciszka i św. Dominika od niektórych apostołów, waldensów czy fraticellich. Jedni i drudzy występują przeciw bogactwom i propagują wśród kleru życie ubogie. Nie można powiedzieć, że święci katoliccy praktykowali ubóstwo, a wszyscy inni tylko o nim mówili... Czy różnica nie polega raczej na tym, że zwolennicy Arnolda, apostołicy i waldensi, zamiast głosić ubóstwo po prostu jako ideał praktyczny w chrześcijaństwie, zrobili z niego samo chrześcijaństwo, pewne uniwersalne i teoretyczne prawo, pewien system? Św. Franciszek jest za ubóstwem, ale nigdy nie utrzymywał, że własność jest zła, nawet w przypadku ludzi Kościoła; tak samo jest on przeciwny temu, by bracia studiowali, gdyż powinni oni być, zgodnie z nazwą, „mniejszymi”, ale nigdy nie potępiał wiedzy i potrafił szanować uczonych. Czy pod tym względem katolickie rozróżnienie między przykazaniem i radą, tak źle zrozumiane i tak zniesławione przez protestantów, nie mogłoby być instrumentem pojęciowym pozwalającym stworzyć podstawę stanowiska prawowiernego w opozycji do stanowiska sekciarskiego w kwestii ubóstwa i własności lub też małżeństwa i czystości[25]? Rozróżnienie to przypomina na pozór najprzykrzejszą „scholastykę”, którą Léon Bloy w swej skrajności proroka i ubogiego niesłusznie nazywał faryzeizmem; mimo to pozwala ono uniknąć „systemu” i może wyrażać konkretnie chrześcijański i duszpasterski punkt widzenia, dzięki któremu praktyka ubóstwa znajduje odpowiedni status i nie zamienia się w teorię negującą prawo własności...

Jeszcze bardziej pouczający jest przypadek jansenistów. Ruch religijny, to rzecz pewna, czerpiący zarówno z augustynizmu, jak i ze swej powagi i szlachetności energie duchowe zdolne do wykarmienia

autentycznego reformizmu. A jednak u wielu spośród tych, którzy byli jego inicjatorami i koryfeuszami, zepsuty przez ducha systemu. Właśnie ten duch systemu u samego Janseniusza sprawił, że nad wiernością myśli o konkretnym Kościele, Kościele z roku 1640, przeważała literalna wierność pewnemu tekstowi z przeszłości; cóż z tego, że był to tekst samego św. Augustyna[26]? Również ten duch systemu sprawił, że myśl duchowa Saint-Cyrana, która początkowo była po prostu, chociaż surowo, chrześcijańska, wypaczyła się w jansenizm[27]. Z pewnością niewiele przypadków pozwala lepiej uchwycić niebezpieczeństwo, które grozi wtedy, gdy jakiś „prorok” sam i osobiście przeprowadza reformę, stosuje swe przesłanie jako program, krótko mówiąc, przekuwa swą percepcję prorocką w system. Właśnie ten duch systemu zatriumfował w końcu w dziele Arnaulda, a przez niego sprawił, że ów ruch zamienił się w sektę. Jego przypadek, bezlitośnie i może aż nazbyt systematycznie, ale znakomicie przeanalizowany przez Bremonda[28], jest nadzwyczaj pouczający. Religijność z Port-Royal i religijność samego Arnaulda („o ile w ogóle można odkryć u niego choćby cień życia wewnętrznego”, zauważyła surowo Bremond) w swej konkretnej i przeżywanej rzeczywistości są katolickie. Podobnie również religijność Marcina Lutra w bardzo dużej mierze pozostała katolicka. W Port-Royal w sumie dość często udziela się komunii świętej. Jednakże to, co jest katolickie w tej pobożności, zostaje u Arnolda jak gdyby pochłonięte przez profesorski system. Port-Royal, zamieniwszy się u niego w system, staje się przez niego sektą. I to w takiej samej mierze, w jakiej duch systemu, pobudzany przez kontrowersję, bierze górę nad spontanicznie przeżywaną pobożnością. „Trzecia generacja pozwala się przeniknąć aż do szpiku tymi samymi dogmatami, które generacje poprzednie wprowadziły i utrzymywały, ale ich nie realizowały w pełni. Wcześniej wypowiadano się przeciw częstej komunii, a jednocześnie udzielano jej dwa razy w tygodniu. Bardziej logiczny jansenizm z XVIII wieku nie ośmielił się już zbliżyć do sakramentów”[29]... Jakże trafnie widział te sprawy ksiądz Olier, który

obserwując zajadłą polemikę doktorów, stwierdzał, że w niej zżera się „serce miłości ożywiającej Kościół”, i który odradzał swym penitentom wdawać się w spór: „to tylko dyskusja...”, mówił. Tak samo reagował św. Wincenty à Paulo. Widział on w jansenizmie czysto intelektualną grę, tchnącą pychę[30]. Péguy, śledząc z zewnątrz kryzys modernistyczny, wypowie o nim podobne zdanie[31]. Niewątpliwie mylił się on w tym, że nie traktował zbyt serio problemów intelektualnych, które go wywołały: były to dla niego odpadki, „osad na dnie beczki”, coś wtórnego. Ale już z większą głębią uważał, że wszystko to by nie powstało, gdyby wpierw nie było „modernizmu miłości”, przez który rozumiał on brak duszpasterskiego realizmu i głębi, łatwą satysfakcję znajduwaną w postawach i układach „burżuazyjnych”, wskutek czego dziewiętnastowieczny katolicyzm utracił lud i stał się „swoistą religią wyższą, przeznaczoną dla wyższych klas społeczeństwa i narodu, nędznym rodzajem wytwornej religii dla ludzi pozornie wytwornych”...

*Z pewnością niewiele
przypadków pozwala lepiej
uchwycić niebezpieczeństwo,
które grozi wtedy, gdy jakiś
„prorok” sam i osobiście
przeprowadza reformę,
stosuje swe przesłanie jako
program, krótko mówiąc,
przekuwa swą percepcję
prorocką w system*

Zasadnicza opcja,
która kierowałaby
profetyzm albo ku
zapoczątkowaniu
ruchu odnowy w
Kościele, albo ku
stworzeniu czegoś
nowego poza nim,
byłaby zatem
następująca: albo za
postawą praktyczną,
która wychodząc od
rzeczywistości
Kościoła, służyłaby

jego głębokiemu ruchowi miłości, albo za postawą intelektualną i

krytyczną, która wychodząc od wyobrażenia rzeczy i następnie rozwijając je w system, chciałaby zreformować rzeczywistość według systemowego szablonu.

Analizując ewolucję Renana i Newmana, których przeciwstawne decyzje były dokładnie współczesne sobie, można było zauważyć, że Renan zwrócił się ku pewnej intelektualnej abstrakcji, natomiast Newman poszedł ku konkretnej rzeczywistości[32]. Kiedy Renan, będąc seminarzystą w Issy, pisze: „prawdo, prawdo, czy to nie ty jesteś Bogiem, którego szukam?”, wówczas daje nam przykład jednej z tych ambiwalentnych postaw, o których mówiliśmy. Łatwo można odnaleźć w tej młodzieńczej formule załączek późniejszej apostazji; ale można też odczytać ją w sensie doskonale katolickim i znaleźć u naszych wielkich mistrzów, na przykład u św. Augustyna, lub w naszych własnych notatkach, wypowiedzi utrzymane w tym samym tonie. W gruncie rzeczy problem polega na tym, czy w punkcie wyjścia akceptuje się rzeczywistość konkretnego Kościoła jako daną regulującą, czy też, nie odrzucając idei niewierności lub sprzeniewierzenia się samego Kościoła, własnej myśli wyznacza się rolę nieomylnego kryterium. Reformatorem schizmatyckim jest ten reformator, który umieściwszy zasadę prawdy nie w rzeczywistości Kościoła, ale w swoim wyobrażeniu i swoim osądzie, przyjmuje za dewizę: pozostać sobą i wszystko regulować zgodnie ze swoją myślą. Taki był w stanie czystym przypadek Lamennais’go, taki też był przypadek Alfreda Loisy’ego[33].

Czy to nie jest najprostsza droga do tego, żeby „zrobić sobie bożyszczę z samej prawdy”, zgodnie z głęboką myślą Pascala (fragm. 582 [597 w układzie Chevaliera])?

To z kolei stawia cały problem zasadniczego statusu reformy w Kościele i, pod tym względem, również opinii o tym, co nazywa się po prostu „reformacją”.

Yves Congar OP

Tekst pochodzi z książki: Yves Congar OP Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele, Wydawnictwo Znak.

[1] Por. J. Guitton, w *L'Évangile captive* („Jeunesse de l'Église”, z. 10), s. 102.

[2] A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, s. 143, wyd. 3, s. 187. Na temat herezji jako wypadnięcia z orbity por. *Chrétiens désunis*, 1937, s. 49n, 311n.

[3] Te cechy charakteru Möhlera jaśniejają we wszystkich jego dziełach, zarówno historycznych, jak i teologicznych. Zob. również *Gesammelte Aktenstücke und Briefe*, wyd S. Lösch, t.1, s. 292n, 373n (list do brata), 484-485, a także A. Minon, w „Ephemerides theologicae lovanienses”, 1939, s. 351-352.

[4] Zob. zwł. *L'Unité dans l'Eglise*, § 18n, i M.-J. Congar, *L'esprit des Pères d'après Möhler* („La Vie Spirituelle”, suplement, kwiecień 1938, s. 1-25; przedr. w: *Esquisses du mystère de l'Eglise*, wyd. 1, s. 129-148) i *L'hérésie, déchirement de l'unité* (w: *L'Eglise est une, Hommage à Möhler*, Paris 1939, s. 255-269; przedr. w: *Esquisses*, s. 149-165).

[5] *L'Unité dans l'Eglise* („Unam Sanctam”, 2), tłum. A. de Lilienfeld, § 18, s.57

[6] „Chrześcijaństwa trzeba szukać i dopiero je odkryć: takie było hasło przywódców szkoły. Logicznie biorąc, zakładali więc, że chrześcijaństwo z biegiem czasu zostało zagubione albo że może zaniknąć w jakimś momencie, dlatego też zobowiązują się do odszukania go i odkrycia. To również jest w sprzeczności z zasadami Kościoła, który głosi, że prawdziwa nauka wiary jest zawsze obecna w Kościele i nie może nigdy zaginąć. Heretyk zamiast postąpić tak, jak postąpiłby katolik, to znaczy zamiast zadać sobie pytanie, czego naucza Kościół i czego zawsze nauczał, pyta: jaka myśl może być nazwana chrześcijańską? W ten sposób przekształca on normę katolicką, która określając jego naukę wiary, opiera się na historii, w czysto spekulatywną tendencję”. *L'Unité dans l'Eglise*, wyd. cyt., § 18, s. 58.

[7] Zob. H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, dz. cyt., s. 202.

[8] *Luther und Luthertum*, t. II, 1909, s. 58.

[9] Por. J. Joergensen, *Saint François d'Assise*, ks. IV, rozdz. II, s. 398n (*Święty Franciszek z Assyżu*, tłum. J. W. K., Gebethner i Wolff, Warszawa 1912, s. 371). List *Ad populorum rectores* został zaliczony przez Boehmera, „Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi”, 1904, s. 70-71, do kategorii *dubia*.

[10] List z 4 grudnia 1482. Por. Ch. Journet, *Saint Nicolas de Flue*, wyd. 2, s. 83ni 138-139 (tekst).

[11] Por. tekst (z komentarzem teologicznym o Hurtauda) w „Revue thomiste”, 1900.

[12] Zob. zwłaszcza K. Germanus, *Reformatorenbilder. Historische Vorträge über katolische Reformatoren und Martin Luther*, Freiburg im Breisgau 1883. W swym sposobie traktowania Lutera autor (którym jest w rzeczywistości o. H. Grisar) idzie śladem Döllingera i Jansena. Naprzeciw reformatora protestanckiego stawia on świetlane postaci św. Grzegorza Wielkiego (konf. 1), Kanizjusza (konf. 4), św. Karola Boromeusza (konf. 5), św. Wincentego à Paulo (konf. 6), wreszcie zespół świętych z wieku kontrreformacji, 1540-1640 (konf. 7 i 8). Całość przemawia w tym samym duchu co niniejszy podrozdział.

[13] Encyklika *Mit brennender Sorge*, 14 marca 1937 (AAS, 29 [1937], s. 154). (Tłum, ks. prof. Antoni Słomkowski, „Znak” 7-9 (332-334) 1982, s. 743, przedruk z wyd. Lublin 1937).

[14] Odnośnie do Renana zob. epizod z M. Gottofreyem, w: *Sovenirs d'enfance et de jeunesse*, s. 260.

[15] Pozwolę sobie odesłać Czytelnika do artykułu na ten temat, który ukazał się w „*Pretres diocesains*”, luty 1949, s. 81-97: *Sur deux aspects du travail apostolique: le pretre chef de peuple et apótre*, przedr. w: *Sacerdoce et Laicat*, Paris 1962, s. 207-226.

[16] M. Pontet, *L'exegese de saint Augustin predicateur*, Paris, b.r.w. (1946), s. 511n (cytuje również w tym duchu Rottmanera).

[17] Nie ujmując nic z tego, co jego powołanie reformatora kleru zawdzięcza oddziaływaniu na niego świętych dusz, takich jak Maria Rousseau i bł. Agnieszka de Langeac.

[18] Zob. bardzo ciekawy artykuł o. A. Duvala, *Quelques idees du BxJean d'Avila sur le ministere pastoral et la formation du clerge*, „*La Vie Spirituelle*”, suplement, sierpień 1948, s. 121-153.

[19] Zob. naprawdę piękne stronice z *Parole de Dieu et parole humaine*, Paris 1933, s. 128-129.

[20] *L'Unite dans l'Eglise*, §39, wyd. cyt., s. 123. Por. to, co mówił kard. Mikołaj z Kuzy, wysłany przez Mikołaja V jako legat do Cesarstwa, żeby propagował tam sprawę reformy: „Nie człowiek ma przemienić religię, lecz religia ma przemienić człowieka”. Cyt. za L. Pastor, *Histoire des*

papes, t. II, wyd, 3, 1907, s. 100. A także teksty, które cytuje H. Jedin, *Katholische Reformation oder Gegenreformation*, Luzern 1946, s. 15-26: teksty odnoszą się do Soboru w Bazylei lub do V Soboru Laterańskiego.

[21] Lacordaire we wspomniałym liście (z 11 grudnia 1832), który pozostawił dla Lamennais'go, opuszczając La Chesnaie, by już tam nigdy nie wrócić, pisał: „Może Twoje sądy są trafniejsze, głębsze, a zważywszy na Twą wrodzoną wyższość nade mną, powinienem być o tym przekonany. Jednakże rozum to jeszcze nie cały człowiek...” (w: Th. Foisset, *Vie du R. P. Lacordaire*, Paris 1870, t.1, s. 227).

[22] Mozley, *The Recent Schism*, „Christian Remembrancer”, styczeń 1846, cyt. przez Ch. Smytha, *The art of Preaching. A Practical Survey of preaching in the Church of England, 747-1939*, London 1940, s. 222.

[23] Por. L. Febvre, *Une question mal posee: les origines de la Reforme francaise et le probleme general des causes de la Reforme*, „Revue historique”, CLXI (maj 1929). s. 1-73; H. Dannenbauer, *Luther als ewligoser Volksschrifter, 1517-1520. Ein Beitrag zu der Frage nach den Ursachen der Reformation*, Tubingen 1930.

[24] Nie oddając zresztą może w pełni sprawiedliwości temu ostatniemu, por. J. Lortz, *Die Reformation als religiöses Anliegen heute*, Trier 1948, s. 80.

[25] Por. odnośnie do ubóstwa i własności, R. Gonnard, *Histoire des doctrines economiques*, wyd. 1941, s. 30.

[26] A. de Meyer, *Les premières controverses jansenistes*, s. 475-478.

[27] Na ten temat zob. H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. IV, s. 148n.

[28] Tamże, s. 281n.

[29] Tamże, s. 304.

[30] Por. J. Calvet, *La littérature religieuse de François de Sales à Fénelon*, s. 122.

[31] Notre Jeunesse (*Œuvres complètes*, wyd. NRF, IV), s. 169-170.

[32] Por. J. Guittou, *La pensée moderne et le catholicisme. Parallèles*, Renan et Newman, Aix 1938.

[33] Por. M.J. Lagrange, *M. Loisy et le Modernisme*, Juvisy 1932.