

# Yves Congar

---

## Grupy nieformalne w Kościele z katolickiego punktu widzenia

---

Collectanea Theologica 42/4, 15-37

---

1972

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

YVES CONGAR OP, STRASBURG

## GRUPY NIEFORMALNE W KOŚCIELE Z KATOLICKIEGO PUNKTU WIDZENIA

Sądzę, że ze względów metodologicznych słuszne będzie wyjaśnić na wstępie w jakich warunkach przychodzi mi referować powierzony temat. \* Przemawiam jako ostatni. Nie stało się to napewno dlatego, jakoby mój sąd był tak mądry czy tak ogólny, ażeby mógł stanowić podsumowanie. Jest to nawet raczej niewygodne, bo prawdopodobnie wszystko, co było do powiedzenia, zostało już powiedziane. Gdy przed naszym zjazdem przygotowywałem tekst swojego przemówienia, nie wiedziałem co powiedzą inni — toteż mogę się powtarzać. Co więcej temat tego zjazdu był w ciągu ubiegłych trzech lat często poruszany i to w sposób tak doskonały, że trudno wyobrazić sobie, że można by zrobić lepiej. W zakresie pytań, jakie należało postawić i wniosków nasuwających się z punktu widzenia katolickiego, co najmniej czterech z moich braci-teologów powiedziało już najważniejsze.<sup>1</sup>

Chciałbym dodać jeszcze pewne spostrzeżenia. Zapoznając się z dokumentacją dotyczącą naszego zagadnienia stanąłem wobec poczynań niekiedy mało istotnych, często jednak stawiających wymagania sumieniu i życiu. Jakaż bujność! Czuję się jak autor słownika, zmuszony do szeregowania na fizekach żywej poezji. Chciałby on zapewne prosić o wybaczenie. Bernanos pisał: „Darzymy szacunkiem służbę, intendentów, prefektów policji, oficerów i kartogra-

---

\* Tekst wykładu Y. Congara OP podczas kolokwium w Strasburgu, odbytego w dniach 13—15 maja 1971 r., tłumaczony za zgodą wydawnictwa z książki: *Les groupes informels dans l'Eglise. Deuxième colloque du Cercle — Strasbourg, 13—15 mai 1971*, wyd. René Metz i Jean Schlick, Strasbourg 1971, 273—300. (adres wydawnictwa: Cercle Publications, Palais Universitaire, Place de l'Université, 67 Strasbourg, France).

<sup>1</sup> Przytaczam tu wyłącznie francuskie wypowiedzi katolickie: H. Denis, *Les communautés de base sont-elles l'Eglise?*, Lumière et Vie (1970) nr 99, 103—132; P. Toulat, *Les „petits groupes” et l'Eglise*, niepublikowany dokument sekretariatu episkopatu, luty 1970; P. A. Liégé, *De nouvelles communautés d'Eglise*, Réponses chrétiennes, nr 37, kwiecień 1971.

fów, ale nasze serca są z tymi, którzy idą na śmierć". Ja jestem tu kartografem... Nie tylko w tym rzecz, że gdy mapa nie odpowiada terenowi, to ona jest w błędzie, a teren ma rację. Sprawa mogłaby się mocno skomplikować, gdyby grunt nie był stały. Teolog nie jest jednak zwykłym kartografem. Nie jest on w najmniejszej mierze kimś, kto cokolwiek ustala. Natomiast pod warunkiem że czyni to z pokorą, dyskrecją, krytycznym zrozumieniem, cierpliwością i szacunkiem — jest on tym, do którego należy wyjaśnianie planu posiadającego wartość normatywną i ustalającą. W tej materii może on odwoływać się do mapy, która istniała wcześniej niż teren i na jej podstawie teren ten osądzać...

Bardziej niż kiedykolwiek należy postawić sobie dziś pytanie; o czym mówimy? Różnorodność słów budzi wątpliwości, czy mamy tu do czynienia ze zjawiskiem jednorodnym. Mówi się o grupach nieformalnych, podstawowych, spontanicznych, marginalnych, dzikich lub małych. Jednocześnie mówi się również o wspólnotach podstawowych, o małych wspólnotach, czyli o Kościołach wolnych (Rosemary R u e t h e r), o Kościele podziemnym, o drugim Kościele czy Kościele paralelnym. Georges C a s a l i s mówił nawet o „wspólnotach płynnych”! Mamy już trzy czy cztery rzeczowniki i co najmniej dwanaście przymiotników. Można dokonać ich krytycznego przeglądu.

„G r u p a” jest terminem najszerszym. Sam z siebie nie mówi on nic poza tym, że chodzi o pewien zespół osób zebranych lub takich, które się zbierają. Rozróżnia się także grupy podstawowe, niewielkie, których członkowie porozumiewają się między sobą bezpośrednio i osobiście, oraz grupy wtórne, większe, w których występuje bezosobowy element organizacji lub struktur. „W s p ó l n o t a” w sensie dosłownym oznacza życie wspólne, przynajmniej częściowo, w oparciu o wspólną bazę ekonomiczną, ze wspólnym ideałem duchowym, który nie musi koniecznie być ujęty w system ideologiczny. Wspólnota nie może obyć się bez kilku struktur czy reguł, wyrasta ona jednak ponad płaszczyznę „społeczności” (*Gesellschaft*) i prawodawstwa. W szerszym znaczeniu zespół związany jest luźniej, może jednak istnieć niezależnie od tego, czy wytwarza jakieś dobra lub przynosi zysk, np. wspólnota parafialna. Do terminu „wspólnota” porównać można termin „z j e d n o c z e n i e” (*communauté* — *communion*) przyjęty przez B o q u e n a, który niewątpliwie zastosować można również do grupy L é g a u t a.<sup>2</sup> Jest to

<sup>2</sup> Nie mając na myśli własnej grupy M. L é g a u t sformułował jej ideał w *Introduction à l'intelligence du passé et de l'avenir du Christianisme*, Paris, 1970: „W przeciwieństwie do religii opartych na autorytecie, religia oparta na wezwaniu nie powstaje początkowo jako pewna społeczność, która rozwija się wśród ludzi przede wszystkim przy pomocy środków socjologicznych; rozszerza się ona przez kontakt indywidualny i przez osobisty wpływ, na który trzeba odpowiedzieć. Czyni to zaś dyskretnie, w przeciwieństwie do spekta-

wspólnota nie prowadząca wspólnego życia, z wyjątkiem okazyjnych spotkań. Pozostaje słowo „Kościół”. Można by je odnieść do wszelkich wspólnot praktykujących Eucharystię, które zachowują więź ze swym właściwym biskupem. Oczywiście wokół sposobu używania tego słowa może powstać cała eklezjologia, może ono jednak posiadać wyłącznie sens opisowy i socjologiczny. Używane w związku z naszym zagadnieniem może być niejednoznaczne. Wrócimy do niego później.

Przyjrzyjmy się pobieżnie przymiotnikom. „Małe wspólnoty” to chyba określenie najogólniejsze i najbardziej opisowe. Co więcej towarzyszyć mu musi słowo „wspólnota”. „Nieformalny” to przymiotnik uświęcony przez tytuł naszego kolokwium. Można by zadać sobie pytanie, czy nie jest to uprzywilejowanie pewnego określonego modelu grup. Istnieją grupy formalne, na przykład te, które są zintegrowane ze społecznością parafialną. Dostrzegam wyraźnie wartościujący sens słowa „nieformalny”: jest ono równoznaczne ze słowem „nieinstytucjonalny” o ile przyjmujemy zwykłą definicję instytucji jako pewnej struktury stosunkowo trwałej, uzależnionej od jakiegoś autorytetu i wcześniejszej w stosunku do jednostek, które znajdują w niej wzorzec swych zachowań i określenie swej roli w grupie. Można by je nazwać „spontanicznymi”. Ale grupy, które w ten sposób powstają, mogą zostać zinstytucjonalizowane i stać się oficjalnymi. Czyż nie tak rzecz się miała z zakonami? „Marginalne” mogłoby znaczyć to samo, co nieformalne czy spontaniczne, ale jednocześnie wskazywać by mogło wolę pozostania na marginesie i niechęć by zostać „odzyskanym”. W rzeczy samej, podobnie jak w przypadku określenia grupy „dzikie”, termin ten nie jest odpowiedni w stosunku do wielu grup, które uważają się za przynależne do Kościoła, nie wyrażając żadnej krytycznej kontestacji, a ponadto w swej świadomości spełniają najzupełniej klasyczną czy nawet centralną część programu Kościoła, a mianowicie jego powołanie do stawania się braterską wspólnotą.

Często daje się priorytet określeniu „grupy lub wspólnoty podstawowe”. Aczkolwiek jest ono — jak się wydaje — trudne do przełożenia na język niemiecki (K. B e r g n e r w swym tłumaczeniu P. A u d e t a pisze *Stammgemeinde* — czy oddaje to sens?). Jest to termin najbardziej wszechstronny, jeśli rozumieć go będziemy w następującym sensie: grupy czy wspólnoty powstałe nie w wyniku jakiegoś ogólnego planu duszpasterskiego lub z inicjatywy jakiejś instytucji (np. Akcja Katolicka czy trzecie zakony), lecz wpły-

kularnego zasięgu masowych manifestacji i środków propagandowych, jakimi posługują się religie oparte na autorytecie. Członkowie religii opatrznej na wezwaniu nie są izolowanymi jednostkami, nie mniej pozostają samotni. Są oni tego tym bardziej świadomi, im lepiej rozumieją naturę jej wewnętrzznego wezwania i im gorliwiej odpowiadają na nie w wolności ducha i niezłomnej wytrwałości, im większe czynią postępy w wierności...” (s. 227; por. s. 285).

wające całkowicie z inicjatywy oddolnej. Spotykamy się jednak również z bardziej szczegółowym użyciem tego określenia. W niezmiernie interesującym zysyście „Lumière et Vie” tak właśnie zatułowany, kanonik Gonzalez-Ruiz uzasadnia to określanie mianem „podstawy” tych, którzy odczuwają brak łaski i stanowią tym samym wybrany grunt objawienia i daru Bożego: maluczcy, ubodzy, wyzyskiwani i uciskani.<sup>3</sup> Często jednak w Stanach Zjednoczonych — jak przynajmniej wynika z ankiet przeprowadzonych przez o. Rocco Caporale — skład tych grup nie odpowiada owej idealnej wizji. Przedstawia się on tak rzeczywiście w São Paulo u o. Dominika Barbé, z tym, że nie stanowi on jako taki niezbędego elementu w wymienionych przez niego wspólnotach podstawowych.<sup>4</sup> Chodzi tam dosłownie o zbudowanie od nowa lub zapoczątkowanie Kościoła w takich warunkach środowiskowych, w których *establishment* istniejącego Kościoła oddala go i czyni obcym dla ubogiej ludności robotniczej. Chodzi — jak się chętnie mawia — o „narodzenie się Kościoła” poprzez odbudowę podstawowej tkanki chrześcijaństwa. W tym sensie określenie „wspólnoty podstawowe” wydaje się być bardzo odpowiednie. Rzeczywiście w São Paulo i niewątpliwie w wielu innych miejscowościach, właśnie w takich wydziedziczonych grupach ludzkich dokonują się te narodziny. Czy jest to przypadkowe, materialne, czy też formalne? Nie wykluczamy, że jest w tym coś więcej niż materialne spotkanie. „Ubogim głosi się Ewangelię”. Wszelako w naszym kraju wiele „wspólnot podstawowych” w dosłownym sensie odtwarzania podstawowej tkanki chrześcijaństwa, wywodzi się z klas średnich i środowisk kulturalnych, niezależnie od tego że i u nas mają miejsce doświadczenia podobne jak w São Paulo.

Nie będę się na tym miejscu zajmować typologią grup podstawowych. Należałoby jednak wspomnieć, choćby w sposób bardzo niekompletny, o ich różnorodności, aby tym lepiej uwidocznic ich cechy wspólne. Niektóre z nich wywodzą się z duchowości wspólnotowej. Ma to miejsce w przypadku grup rodzinnych, wyprzedzających o niemal dwadzieścia lat współczesny ruch małych wspólnot. Taką grupą są włoscy Focolari, należą do nich również grupy objęte przez międzynarodowe centrum wspólnot Maxa Delespessa w Brukseli. Są także wspólnoty typu misyjnego, poprzez które Kościół odradza się lub rodzi w określonym miejscu czy środowisku. Są również grupy typu ewangelicznego, związane lub nie z pewnym instytutem religijnym: świeckie bractwa Karola od Jezusa, ojca Lataste itp. Grupy te nie charakteryzują się kontestacją ani

<sup>3</sup> J. M. Gonzalez-Ruiz, *Genèse des communautés de base en contexte ecclésial*, Lumière et Vie (1970) nr 99, (Les Communautés de base), 43—59.

<sup>4</sup> D. Barbé, *Demain des communautés de base*, Paris, 1970.

aktywnie reformistycznym stosunkiem do struktur kościelnych. Chcą one jedynie odpowiedzieć w konkretny sposób na ewangeliczne wezwanie do braterskiego podziału i wzajemnej pomocy, do pewnego dobrowolnego zubożenia, do intensywności chrześcijańskiego życia. Na skraju drugiego skrzydła znajduje się *underground* najbardziej krytyczny. Zaś pomiędzy nimi cała gama tych, którzy w małych grupach szukają tego, czego nie znajdują w formach wielkiego Kościoła. Jest to w końcu ów wspólny wyróżnik wszystkich grup nieformalnych, którymi się zajmujemy na tym miejscu — w s z y s t k i c h, pod warunkiem, że pozostawimy na boku (nie przez wzgardę ale ponieważ nie należy to do owego homogenicznego i niemal światowego tematu, którym mamy się zajmować) grupy konserwatywno-obronne, których poglądy wyrażają np. we Francji Jean Madiran, Jean Ousset, Pierre Debray czy Bernard Proudhomme. Są to jednak ugrupowania powstałe dla pewnych akcji czy reakcji, a nie prawdziwe grupy nieformalne lub małe wspólnoty.

Odwrotnie, o w s z y s t k i c h grupach nieformalnych można powiedzieć, że dążą do dania tym, którzy potrzebują, tego czego Kościół jako całość im nie daje i prawdopodobnie dać nie może. „Wszystko wypływa, jak się wydaje, z powszechnej niezdolności Kościoła do dania tym, którzy najgłębiej przejęci są Ewangelią, możliwości życia nią w tradycyjnych strukturach”.<sup>5</sup> Chodzi więc o odkrycie na nowo Kościoła, jednocześnie w nim i poza jego zinstytucjonalizowanymi organizmami — czasami p r z e c i w nim, lecz najczęściej po prostu o b o k nich. Ostatecznie więc celem jest odnowa eklezjologii. Jeśli tedy chcemy ukazać jej sens i jej wartość nie zapominając jednocześnie czym uwarunkowany jest ten zabieg z jednej i z drugiej strony, musimy określić ściślej, jakimi motywami kieruje się ten ruch. Podobnie jak wszystkie aktualne kontestacje jest on nierozłącznie związany ze swymi motywacjami: kontestuje się coś, co dla dzisiejszego człowieka nie przedstawia już rzeczywistego sensu.

Możemy wyróżnić dwa wielkie motywy, które choć często występują razem, jednak równie często jeden jest tak dominujący, że pozwalała mi to omawiać je kolejno. Otóż są grupy, które przede wszystkim zmierzają do życia wewnętrzną działalnością Kościoła, oraz grupy, które realizować chcą w życiu polityczne konsekwencje wiary.

### Wewnętrzna działalność eklezjalna

Przez „wewnętrzną działalność eklezjalną” rozumiemy zasadniczo a) wspólne życie braterskie, b) dawanie wyrazu wierze i etyce,

<sup>5</sup> G. Casalis, *L'Eglise des „petites communautés”*, Parole et Mission, 12 (1969) nr 47, 533—547; 533.

c) kult, d) wartość znaku w świecie. Założenia te, zwłaszcza pierwsze i dwa ostatnie, stanowią istotę dążeń zakonników i zakonnice.

### Wspólne życie braterskie

Bez wątpienia powszechne warunki życia społecznego z jego atomizacją, superorganizacją, mechaniczną uniformizacją kadr, ściśleym przeznaczeniem każdej godziny itd., odgrywają swą rolę w odczuwanej przez człowieka potrzebie odnalezienia siebie w zespole, w którym byłby on znany i uznawany, gdzie miałby swój osobisty udział i wkład. To poczucie frustracji i alienacji odczuwane jest również w Kościele, w anonimowości dużych parafii, gdzie tuż obok siebie znajdują się nieznajomi i gdzie niczego się nie wymienia i niczym się nie dzieli, lub w formalizmie wspólnot zakonnych, z których wszelkie nowatorstwo jest niemal instytucjonalnie wygnane. Poszukuje się takich form działalności Kościoła, które nie byłyby niczyje, które wyrażałyby myśli i uczucia, poprzez które naprawdę się uczestniczy. Tu również znajduje się istota tego, co nazywamy demokratyzacją, pod warunkiem właściwego rozumienia tego terminu.<sup>6</sup> Dążenie to, jak wiele innych, pozornie nowych i rewolucyjnych, sięga w rzeczywistości do najgłębszej natury i najautentyczniejszych wymagań chrześcijaństwa: aby było ono braterstwem, a więc miejscem, gdzie ludzie wzajemnie się znają i uznają, gdzie mówią do siebie po imieniu, gdzie odczuwa się przynależność wszystkim do tej samej grupy, w której dokonuje się wymiana i współudział. Tym właśnie jest mała grupa. Pozwala wyrazić siebie do głębi, z całą szczerością. Nic nie narzuca, z wyjątkiem tego, co człowiek sam sobie narzuci ze względu na innych, a mogą to być wysokie wymagania. W takiej grupie można być w zgodzie z samym sobą i odnaleźć swe własne miejsce. Nie ma więc poczucia alienacji... Grupa taka pozwala na wymianę, na wysłuchanie innych, na korzystanie z ich zaskakujących pytań, z ich lojalności, a w ten sposób na pogłębianie siebie i stawianie się prawdziwszym. Myślę ponadto, że potrzeby towarzyskie rozmaicie przejawiają się w róż-

<sup>6</sup> Nie lubię tego wieloznacznego terminu. Używany jest on często w Niemczech. W 63 numerze „Concilium” z marca 1971 r. R. P e s c h, K. L e h m a n n i N. G r e i n a c h e r wyjaśniają, że nie chodzi o demokrację jako system polityczny, lecz o pewne wartości charakteryzujące sposób współżycia. Gdy chodzi o ideę Kościoła jako braterstwa, została ona świetnie wyłożona przez J. R a t z i n g e r a, *Die christliche Brüderlichkeit*, München, 1960; II wyd. 1965; tłum. franc.: *Frères dans le Christ*, Paris, 1962, a także artykuł w *Dictionnaire de Spiritualité*, t. V, kol. 1141—1167, zwłaszcza J. P. A u d e t a z zastosowaniem do omawianego przez nas przedmiotu, w: *Le projet évangélique de Jésus*, Paris, 1969, 135—159, a także w: *Priester und Laie in der christlichen Gemeinde. Der Weg in die gegenseitige Entfremdung*, w: *Der priesterliche Dienst*, t. I, Freiburg, 1970, 115—175.

nych epokach. Np. na Zachodzie wieki XII i XIX były pod tym względem zupełnie niepodobne. Naszą epokę charakteryzuje potrzeba małej grupy, swojskiej i serdecznej, potrzeba bliskości. Jest to niewątpliwie reakcja przeciw anonimowości makroorganizacji wieku techniki, ale jednocześnie przeciw Kościołowi, w którym hierarchia o kształcie piramidy i nadmiar reglamentacji życia społecznego zagraża zdławieniem ducha wspólnoty.

Gdy chodzi o życie zakonne można je rozpatrywać bądź jako teren, na którym powstają małe grupy, bądź jako coś, co samo się rozdrabnia, wchodząc jako składnik do wspólnot laickich lub mieszanych z punktu widzenia wyznaniowego. Zakonnicy mogą odgrywać w grupie wspólnotowej rolę pobudzającą lub podstawowej komórki: ma to właśnie miejsce w grupie Poudrière w Brukseli. Krótko mówiąc, są to bądź małe grupy życia zakonnego, bądź życie zakonne w grupach podstawowych. Obecnie zajmę się pierwszym aspektem.

Istnieje bardzo szerokie dążenie, co najmniej w tym samym stopniu rozpowszechnione w życiu zakonnym kobiet jak mężczyzn, do tworzenia wspólnot, w których przeżywać można w całej prawdzie braterstwo, polegające na wzajemnym poznaniu i kontakcie osobowym, wolne od ciężaru anonimowych struktur i sztywnych reguł, nieodłącznych od wielkich wspólnot klasycznych. Te ostatnie posiadały równowagę; za dużo im zawdzięczam, podobnie jak wielu moich współbraci wypróbowanych w apostołskim życiu Kościoła, abym mógł pominąć milczeniem ich wartość. Muszę jednak uznać ograniczoność pewnej formy życia, która w tej postaci, w jakiej dziś występuje, wywodzi się ze ściśle ustalonego świata religijnego. Traktowano w nim życie zakonne jako coś, co posiada doskonałą spójność wewnętrzną, gdzie każda wspólnota dostatecznie liczna, jest jak gdyby małym państwem, ze swymi określonymi prawami, z przepisami ascetycznymi samymi dla siebie. Taka wspólnota pełniła swą służbę dla ludzi i świata, a nawet człowieka dla podejmowania gości u siebie, ale były to jak gdyby funkcje i działania skierowane na zewnątrz, wypływające z pewnego jądra, którego w gruncie rzeczy nie naruszały.

Wszystko to jest dziś mniej lub bardziej zakwestionowane. Zamiast ascezy samej dla siebie domagają się ascezy w służbie ludziom, która może być wymagająca, nawet bardziej, ale w inny sposób, podczas gdy poprzednia wydaje się sztuczna i pozbawiona sensu. Próbuje się odnaleźć, w formie dostępnej i czytelnej dla współczesnego człowieka, wartość znaku, jaką musi posiadać życie zakonne i jaką niegdyś posiadało, a której dziś — jak się wydaje — dla wielu już nie ma. Pragnie się, by możliwie gośczeni ludzi nie była czymś szczególnym, lecz by polegała na całkowitej otwartości danej wspólnoty, na dzieleniu się z ludźmi z zewnątrz, nawet



z tymi, którzy nie są już naprawdę na zewnątrz, na dzieleniu z nimi stołu, poszukiwań, modlitwy. Wychodząc od tych dość powszechnych dążeń, dokonam pewnego rozróżnienia. Dążenia małych wspólnot braterskich mogą zostać zrealizowane w ich własnych ramach, po prostu poprzez pragnienie wymiany i ludzkiej jedności, przez potrzebę przezwyciężenia sztywności bezosobowej reguły, faworyzującej postępowanie osobne i zamknięte; mogą one być związane ze służbą ludziom, włączeniem się w ich życie, z pracą lub zaangażowaniem apostołskim. Ten pierwszy kierunek poszukiwań związany jest bardziej z określonym przywódcą czy grupą przywódców. W niewielkiej jedynie mierze kwestionuje on istotną tradycję danego instytutu zakonnego. Formule tej grozi tymczasowość. Zagroza jej, że zgrupuje ona mężczyzn czy kobiety, z których każde ma własne problemy, którzy nie będą w stanie wejść do szerszej wspólnoty i szybko wyczerpią ograniczone środki.

Drugi kierunek poszukiwań jest niewątpliwie bardziej płodny. Grupa ulega większym zmianom zarówno w zakresie swej działalności praktycznej, jak i koncepcji życia zakonnego, dzięki przyjętym obowiązkom i rozwijaniu właściwych im potrzeb, jednym słowem poprzez życie świata, z którym pozostaje w symbiozie. Może to prowadzić do głębokich rewizji i przekształceń. Ścisłej biorąc zagadnienie sprowadza się do zachowania tożsamości i łaski związanej z założeniem. Nie mówiąc o niebezpieczeństwie zaniknięcia życia modlitwy. Pomimo to jednak wydaje się, że na przykład Małym Braciom się to udało. Ale to jest łaska związana z ich powstaniem. Czy innym, którzy mają inne powołanie i inną łaskę, uda się to również?

## Świadczenie o wierze i etyce

W wielu grupach dokonuje się wymiana na tematy wiary. Być może punktem wyjścia bywa w tych rozmowach Pismo święte, ale nie jest to tym samym co kółko biblijne. Często chodzi o umocnienie się w wierze, wówczas gdy wspólna parafia nie może sprostać temu zadaniu. Wszyscy posiadamy pewną ogólną znajomość problemów krytycznych dotyczących Biblii, historii, filozoficznych podstaw rozumności wiary. Rozmawia się z niewierzącymi, których szczerłość jest wymagająca. Kto dziś, jeśli posiada wiadomości i jeśli reflektuje, zgadza się w 100% z oficjalną nauką „Kościoła”? Niektórzy nawet odczuwają to jako pewną formę „nacisku”, jako zagrożenie wyobcowaniem. Klasyczna forma tego nauczania nie zadowala ani nie interesuje. Pastor G. Crespy trafia w sedno wskazując, że w obecnej kulturze poznanie dedukcyjne, wychodzące z pewnego założenia normatywnego, zastąpione zostało przez doświadczenie, a odkryto na nowo osobistą żywą treść wiary, odnoszącą się do

osoby Chrystusa.<sup>7</sup> Powstaje zatem potrzeba „odbudowania wiary”, a przynajmniej wyrażenia jej na nowo.

Chodzi ponadto o coś innego. Mówiono o niejasno odczuwanej, palącej potrzebie „weryfikacji chrześcijaństwa”.<sup>8</sup> Sprawa ta posiada wiele aspektów. Nie można wykluczać krytycznej weryfikacji intelektualnej, której zazwyczaj poszukuje się w apologetyce, ale na ogół problem nie na tym polega. Chodzi raczej o uprawnienie się poprzez działanie i przemyślenia, prowadzące do własnego odkrycia, że chrześcijaństwo rzeczywiście zawiera tę Ewangelię, to życie sakramentalne, to posługiwanie, które wielki Kościół ukazuje w formach wywołujących sprzeciw. Istnieje w tym wszystkim jakaś prawda, którą próbuje się odnaleźć i na nowo wyrazić. Poszukuje się zgodności lepszej niż owa zgodność wielkich społeczności, odczuwana jako fikcyjna, pomiędzy tym co jest wyznawane na zewnątrz, a tym co się myśli i czyni w rzeczywistości. Dotyczy to przede wszystkim etyki osobistej i społecznej. Oczywiście jest, że wielki Kościół, a nawet parafie, nie mogą sprostać tej potrzebie tam, gdzie chodzi na przykład o takie problemy jak regulacja urodzin, szkolnictwo, rozwój ekonomiczny, pokój czy rozbrojenie, wchodzące w skład programu socjalistycznego. Tego rodzaju tematyka bywa już w mniejszym lub większym stopniu zawarta w owej wersji chrześcijaństwa, którą się akceptuje. Wrócimy jednak do tych zagadnień przy omawianiu drugiej kategorii małych grup, o której wspominaliśmy.

## K u l t

Potrzeby liturgiczne małych grup wynikają również i przede wszystkim z ich niezaspokojenia. Podczas bardzo liczebnego zebrania czujemy się bardziej widzami niż uczestnikami, gdyż przebywa się obok innych ludzi, nie nawiązując z nimi osobistego kontaktu. Może to mieć miejsce również w przypadku małych zebrań, dziesięcio czy piętnastuosobowych w jakiejś kaplicy; jak zauważa Et. A m o r y nie są to tym samym „małe grupy”, ponieważ „mała grupa” musi istnieć w oparciu o znajomość, uznanie i akceptację przez każdego z jej uczestników osobowości wszystkich pozostałych. Z drugiej strony kult określony jest przez formy, które nie mają związku z konkretnym życiem, jakie występuje w rodzinie, w zawodzie, w społeczności politycznej czy wydarzeniach dnia codziennego. Z tej świadomości, a także z niezmiernie żywej świadomości królewskiego kapłaństwa każdego ochrzczonego człowieka, rodzą się

<sup>7</sup> G. Grespy, *Les impacts de notre culture sur les communautés de base*, *Lumière et Vie* (1970) nr 99, 61—76 (64—70).

<sup>8</sup> W. de Broucker, *Communautés de base pour les chrétiens de grandes villes*, *Etudes* 332, (1970) 111—120.

najwartościowsze przejawy współczesnego poszukiwania, świeckiej liturgii". Nie zawsze musi to być Eucharystia, o czym słusznie przypomina nota komisji episkopatu francuskiego oraz nota biskupów belgijskich, dotyczące mszy małych grup.<sup>9</sup> Szczególnie podkreślić trzeba rolę Słowa Bożego, nie tylko studiowanie, lecz również wysłuchiwanego i przyjmowanego jako bezpośrednie działanie Boże — *opus Dei*. Z drugiej strony nasze grupy podstawowe nie są jedy- nymi, które korzystają z Eucharystii małych grup, lub Eucharystii domowych. Żadna wspólnota nie może jednak zostać scalona, jeśli nie dojdzie w niej do łamania Chleba eucharystycznego.

Eucharystia jest jednocześnie instytucją i wydarzeniem. Jest ona zawsze celebrowana w sposób miejscowy i specjalny, a w swej naturze i logice zawiera całkowitą, powszechną otwartość, która musi zostać w taki czy inny sposób wyrażona. Powinniśmy również dążyć do uznania i podkreślenia znaczenia więzi istniejącej pomiędzy Eucharystią a posługą (*diakonia*), służbą małuczki- m i ubogim. Najintymniejszym i najbardziej osobistym obrzędem będzie zawsze celebrowanie „ofiary całego Kościoła”, czegoś co należy do Kościoła, a nie do osób czy do grupy ludzkiej, jaką osoby te tworzą. Oczywiście przewodniczy temu wyswięcony kapłan. Obecnemu odkryciu na nowo podstawowej, chrześcijańskiej równości wszystkich wier- nych (KK 32) powinno towarzyszyć i w rzeczywistości towarzyszy odkrycie istniejącej między nimi różnicy funkcji. Zagadnienie to dotyczy nie tylko samego faktu, ale struktury sakramentalnej. Nie mogę na tym miejscu zajmować się sprawą doboru używanych tekstów. W niektórych krajach, szczególnie w Holandii i Stanach Zjednoczonych, używa się często „eksperymentalnych” liturgii eucharystycznych, których są dziesiątki. Nieliczne przypadki, kiedy miałem okazję w nich uczestniczyć, pozostawiły we mnie poczucie głębokiego niedosytu. Nie miałem bynajmniej poczucia, że wyrazi- łem siebie, a także nie znalazłem w tym wyrazu wiary ani eucha- rystycznego sensu Kościoła. Niezależnie od zagadnień pełni wiary eucharystycznej czy katolickiej dyscypliny, wydaje się, że tego rodzaju celebrowanie mogą być ważne jedynie wówczas, gdy wyrażają one naprawdę poczucie wspólnoty chrześcijańskiej. Spotykamy się tu jednak ponownie z niebezpieczeństwem partykularyzmu, szczególnie niepokojącym gdy chodzi o Sakrament Jedności.

---

<sup>9</sup> Document. cathol., nr 1559, 15 marca 1970, s. 278—283. Nota komen- tuje instrukcję *Actio pastoralis Ecclesiae* Kongregacji Kultu Bożego z dnia 30 grudnia 1969 r. (AAS, 1969, 806). Por. La Maison-Dieu (1969) nr 100: R. Coffy, *La signification du phénomène „groupes”*, 123—129, a także B. D. Marliangeas, *Réflexions sur les messes de petits groupes*, s. 130—138; F. Nikolesch, *Die Feier der Messe im kleinen Kreis*, Liturgisches Jahrbuch 20(1970) 40—52; Et. Amory, *Réflexions sur les messes de petits groupes*, Lumen Vitae 26(1971) 80—88, gdzie cytowany jest tekst biskupów belgijskich z marca 1970 r.

## Świadectwo wobec świata

Jakie jest miejsce grup nieformalnych, gdy chodzi o znak, który powinien dać światu? Może ono być bardzo różne. Czasem grupa jest tak skierowana do wewnątrz, że stanowi znak jedynie dla swych własnych członków. Natomiast wspólnoty o wielkim nasileniu miłosierdzia i miłości braterskiej są znakiem ogromnie oddziałującym, tym bardziej, że są homogeniczne z najgłębszą naturą Kościoła. Posiadają one niezwykłą wartość objawiania świętości i Chrystusa. Natomiast grupy odpowiednio krytyczne, zaangażowane politycznie, mogą być znakiem tak rzadkich wartości jak wolność i nadzieja. Kościół zbyt mało ukazuje wyzwolenia i nadziei, by mógł pozbawić się tego świadectwa. Z pewnością jednak czystość, autentyczność jest podstawową wartością świadectwa. Z drugiej strony, znak Kościoła, nawet jeśli się zakłada, że będzie szczególny i częściowy, musi zachować wewnętrzną zgodność z naturą, celami i środkami tego Kościoła.

### Przeżycie politycznych konsekwencji wiary

Świadomość społeczna naszej epoki jest głęboko i nieodwracalnie-zdeterminowana wiedzą o konfliktach i dramatach, które, choć odległe geograficznie, stały się dzięki informacji niezmiernie bliskie, a nawet nękające: wojna w Wietnamie, Trzeci Świat, problem czarnych w Stanach Zjednoczonych, sytuacja społeczna i ruchy rewolucyjne w Ameryce łacińskiej, wojna izraelsko-arabska, opozycja przeciw reżimowi F r a n c o itd. Być może przebudzenie polityczne chrześcijan rozpoczęło się z zewnątrz. Jest to normalne i moglibyśmy w tym odnaleźć rozróżnienie dokonane przez Georges C r e s p y' e g o pomiędzy dedukcją z przesłanek normatywnych i z doświadczenia. Z Ewangelii wywieść można tylko całkiem ogólne zasady. Oto dlaczego, jak pisał B e r n a n o s, „Kościół” potępia wprawdzie agresję, ale powstrzymuje się od wskazania, kto jest agresorem. Od dawna mówiono chrześcijanom, że należy się angażować. Mówiono to jednak wychodząc z zasad ogólnych. Za dobrze znam historię katolicyzmu społecznego, a także Akcji Katolickiej, abym mógł sądzić, że to nic nie dało. Nastąpiło jednak odkrycie przez chrześcijan tego co polityczne. Owo przejście od elementu społecznego do politycznego było nie bez znaczenia w niektórych sytuacjach kryzysowych Akcji Katolickiej młodych. Uzasadnić to można na drodze spekulacji, a nawet dedukcji. Jest to postępowanie zupełnie poprawne, a nawet bardzo ważne.

Wykażemy, że zbawienie jest nie tylko „wieczne”, ale również doczesne: „Ktokolwiek odrzucałby doczesność ludzką, odrzuca wiecz-

ność Bożą”.<sup>10</sup> Chrześcijaństwo jest z istoty swej nadzieją dla wszystkich ludzi! Uzasadnienie teoretyczne poprzedza i jednocześnie następuje po przeżytym doświadczeniu. Ono to właśnie, zostało w następujący sposób zinterpretowane i sformułowane przez François Biot:

„Od dawna już ze wszech stron zapraszano chrześcijan do zaangażowania się w politykę. Pouczono ich w porę i nie w porę, że ich opowiedzenie się za Chrystusem i przyjęcie jego wymagań miłości braterskiej w stosunku do wszystkich ludzi może być autentyczne jedynie pod warunkiem, że zostanie przeżyte w codziennej rzeczywistości, dla stworzenia sprawiedliwego i wolnego świata, wyzwolonego z wszelkich form ucisku i wyzysku.

Jesteśmy obecnie świadkami czegoś w rodzaju odwrócenia porządku zadań: zamiast o wierze i polityce, mówi się o polityce i wierze. Mogłoby się to wydać zwykłą grą słów. W rzeczywistości wywołuje to zmianę mentalności i postaw. Gdy mówimy o wierze i polityce tak czy inaczej zakładamy w podtekście (co nie musi być nieprawdziwe), że prawo chrześcijańskie dopuszcza przyjmowanie pewnych poglądów politycznych, a inne ewentualnie wyklucza. podobnie jak skutek zawarty jest w przyczynie.

Może wówczas powstać niebezpieczny pogląd, że wiara chrześcijańska może być ukonstytuowana sama w sobie, zanim wyrazi się ona w postaci swych konsekwencji, w walce politycznej. Podobnie jak dość długo mogło się wydawać, że Kościół mógł być ukonstytuowany sam w sobie, zanim zaistniał kontakt między nim a tym, co niegdyś nazywano i do dziś jeszcze nazywa się światem. I na odwrót, gdy mówimy o polityce i wierze zakładamy, że uznanie i przyjęcie Chrystusa nie wyprzedzają działalności politycznej, lecz przeciwnie, są pewnym sposobem odczytania tej działalności, w której wierzący odnajduje sytuację pierwotną.”<sup>11</sup>

Wydaje mi się, że problem ekklezjologiczny wyrażony w ten sposób, ze spokojem i pozorną naiwnością, zasługuje na uwagę. Powrócimy do niego później. Oto fakt, ilustrujący omawiane przez nas obecnie zagadnienie; ukażemy go przy pomocy następujących tekstów, pochodzących ze Stanów Zjednoczonych:

„Wspólnota chrześcijan z samej swej definicji powinna być odpowiedzialna za wykorzenianie niesprawiedliwości i zła, a tymczasem

<sup>10</sup> K. Barth, cytowany przez A. Dartigues, *Que dites-vous du Christ?*, Paris, 1969, 117. Por. KDK 39, 57.

<sup>11</sup> *Les réunions de Bourges et de Lourdes. Des signes sur notre route*, Hebdo TC nr 1373, 29 października 1970, 17. Odsyłamy również do J. Guichard, *Communautés de base et contexte politique*, Lumière et Vie (1970) nr 99, 77—102, który stwierdza na s. 97: „grupy nie posiadają żadnej samodzielnej inicjatywy: wszystkie są uzależnione od problematyki politycznej powstałej poza nimi.” — Vandalino koło Turynu może tu być ważnym i reprezentatywnym przykładem, por. IDOC nr 37, 1 stycznia 1971, 60.

wspólnota ta nawet nie myśli wkroczyć na arenę, gdzie toczy się walka! Na ironię losu najaktywniejsi twórcy niesprawiedliwości i zła w naszym świecie zajmują wybitne miejsca w szeregach chrześcijańskiej wspólnoty.

Przytłoczeni jesteśmy świadomością klęski moralnej instytucjonalnego chrześcijaństwa. Klęską Kościoła w nazistowskich Niemczech, klęską Kościoła amerykańskiego, który nie potępił atomowego bombardowania Hiroszimy ani wojny w Wietnamie i odmówił udzielenia otwartego poparcia w realizowaniu praw obywatelskich. Są to sprawy zbyt oczywiste, by można je było ignorować.<sup>12</sup>

W konkluzji stawia się jeszcze brutalniej wspomniany wyżej problem eklezjologiczny: „Funkcja Kościoła podziemnego polega na wykazywaniu, że ruchy na rzecz pokoju i wolności są prawdziwym Kościołem”.<sup>13</sup>

Paul E v d o k i m o v pisał w roku 1958: „Kościół posiada posłannictwo wyzwalania, ale wyzwalającymi są inni”.<sup>14</sup> Można by dyskutować z tym stwierdzeniem. Niemniej wyraża ono dokładnie to, co dla wielu chrześcijan obecnej doby stało się nie do przyjęcia. Odrzucają oni słowa, za którymi nie postępuje konsekwentnie w stosunku do nich działanie, odrzucają „ortodoksję” bez „ortopraktyki”. Wytaczają oskarżenie przeciw rozdźwiękowi pomiędzy deklaracjami a skutecznym działaniem. Piętnują również poparcie, jakiego wielkie Kościoły w praktyce udzielają istniejącemu *status quo*, nawet w ustrojach czy strukturach ucisku, ulegając złudzeniu, że zachowują w ten sposób polityczną bezstronność.

Oczywiście Kościół oficjalny czy jego hierarchia nie może działać w taki sam sposób jak wierni. Papież potępia wyścig zbrojeń i złudną równowagę utrzymywaną przy pomocy terroru. Są tacy, którzy chcieliby, żeby robił coś więcej, wszyscy jednak wiedzą, że nie może odesłać książeczki wojskowej, ani też — jak to zrobili bracia Berrigan — spalić archiwów biura mobilizacyjnego... Stąd właśnie bierze się powstawanie małych grup, jeśli nie na marginesie, to na pograniczu wielkiego Kościoła. O to właśnie chodzi. Ich członkowie uważają, że w ten właśnie sposób spełniają zadania, którego nie spełnia Kościół i którego, taki jaki jest, być może nie jest w stanie spełnić. Wiele małych grup w ten sposób powstało i niejedna z nich poza tymi zadaniami ma na celu reformę życiowej działalności Kościoła. Grupy o tendencjach politycznych stosują

---

<sup>12</sup> Teksty Jamesa E. P. Woodruffa i Mary Daly, cytowane przez M. Fox, *L'Eglise souterraine en Amérique*, Parole et Mission, 12(1969) 325—343, a szczególnie ss. 327 i 330.

<sup>13</sup> John Pairmann Brown, *tamże*, 331.

<sup>14</sup> *La femme et le salut du monde*, Paris, 1958, 18. Zacytujmy raz jeszcze G. Bernanos: „Bóg nie wybiera tych samych ludzi, aby strzegli jego Słowa i aby je wypełniali” (*Lettre aux Anglais*, s. 245).

zresztą do Kościoła swą analizę krytyczną, domagają się od niego wyjaśnień i nie tracą nadziei, że uda się im spowodować w ten sposób jego ewolucję.

### Interpretacja i ocena eklezjologiczna

Omawiać będziemy następujące zagadnienia: 1) Wspomnimy pokrótce o niebezpieczeństwach zagrażających małym grupom. 2) Powiemy sobie, co jest w ich najgłębszej istocie najwartościowsze. 3) Poruszymy poważny problem nowej eklezjologii, z którym zetknęliśmy się już przy omawianiu grup o ukrytym tle politycznym.

### Niebezpieczeństwa

To co konieczne zostało już powiedziane. Nie można jednak w sposób uczciwy głosić pochwał tego co pozytywne, jeśli się przynajmniej nie określiło tego, co problematyczne. Chodzi o zachowanie chrześcijańskiej tożsamości i o uznanie wymagania, by chrześcijaństwo było wspólnotą. Chrześcijaństwo nie jest czymś, co można by wymyślić, ani na odcinku wiary, ani na polu jego sakramentów, ani w kontynuacji misji apostołskiej przez jego ministerium. W tym sensie jest ono instytucją. Strzec się należy wieloznaczności niektórych krytyk odnoszących się do „instytucji”. Jeszcze przed zaistnieniem Kościoła, wiara, będąca jego początkiem, jest wspólnotowa. Dlatego też osobiste przeżycie wiary nie może nie zmierzać na spotkanie wiary innych i wiary całego Kościoła, w jego synchronicznej i diachronicznej rzeczywistości. Zgodnie z tradycją rzeczywistym Kryterium i środkiem prowadzącym do tej jedności jest utrzymywanie wspólnoty z biskupem, który ze swej strony trwa w łączności z członkami Kolegium i jego przewodniczącym. Jedyne pod warunkiem, że będziemy je traktować nieco żartobliwie, możemy bez niepokoju słuchać twierdzeń w rodzaju: *Mój zespół jest moim Kościołem*, albo: *Nie umiałbym uczestniczyć w Eucharystii celebrowanej inaczej, niż dzieje się to w naszej małej wspólnotcie*. Małej grupie grozi zacieśnienie do własnych problemów i zatracenie właściwych wymiarów zagadnień, dotyczących czy to Kościoła, czy społeczeństwa. Unikać należy wyizolowania, wyłączności bycia „wśród swoich”, a traktując rzecz ogólnie — rozdrobnienia Kościoła.<sup>15</sup> Unikać należy zamykania się w postawie krytycznej czy negatywnie kontestacyjnej: wszyscy są solidarni w miłości ze wszystkimi i ze wszystkim.

<sup>15</sup> Na temat włączenia małych wspólnot w całość Kościoła por. Max Despeisse, *Révolution évangélique?*, Paris, 1970, 34, 89, 96.

## Elementy najbardziej wartościowe

W swym dziewiątym wniosku kongres teologiczny „Concilium” w Brukseli stwierdza co następuje: „Jesteśmy świadkami narodzin poszukiwania nowych form wspólnot podstawowych. Zjawisko to nabiera wielkiego znaczenia eklezjologicznego”. Gotów jestem podpisać się pod tym zdaniem. Jest to według mnie zjawisko w swej istocie bardzo pozytywne, pod warunkiem, że będzie to autentyczne chrześcijaństwo i zachowana zostanie łączność z całością.

Małe grupy dokonują relatywizacji instytucji co jeśli nie jest jej negacją lub faktycznym wykluczeniem — może stanowić odpowiedź dla autentycznych poszukiwań.

Sobór uznał różnicę pomiędzy Kościołem a Królestwem Bożym. Kościół nie powstał dla siebie, ale by prowadzić do tego Królestwa, być jego zapoczątkowaniem, jego znakiem, to znaczy znakiem nadziei. Królestwo to przewycięża rozróżnienie pomiędzy Kościołem a światem.<sup>16</sup> Jest zakończeniem historii mocą Chrystusa zmartwychwstałego, jest przewyciężeniem sprzeczności i alienacji, na które ludzkość cierpi i które są jednocześnie dla niej bodźcem do wysiłku i postępu. Jeśli zatem istnieje jakaś odległość, a więc jakaś przestrzeń pomiędzy Kościołem a Królestwem i jeśli to Królestwo jest końcem historii świata i jednocześnie Kościoła, jeśli wreszcie Kościół, dzięki temu co jest w nim historyczne, nosi na sobie piętno przemijającego wieku,<sup>17</sup> kontestacja jego form społeczeństwa w imię Ewangelii, posiada zasadnicze uzasadnienie. Część obowiązków przypadających Kościołowi wypełniają właśnie grupy nieformalne, bardziej lub mniej prawidłowo, w zależności od przypadku.

Pod tym względem, a także pod innymi, o których wkrótce powiemy, grupy te stanowią kontynuację, nie ciągłą ale jednocześnie nieprzerwaną, różnych ruchów krytycznych: wczesnego monachizmu w łonie powstającego Kościoła, eremityzmu XI wieku, później, począwszy od tego momentu, dalszego ciągu ruchów duchowych mniej lub bardziej antykościelnych, pod pewnymi aspektami homogenicznych, pod innymi zaś heterogenicznych, a także grup duchowych, o których mówili nam Rapp, Peter czy Freund, jak lollardowie, a w łonie protestantyzmu *ecclesiolae* pietystyczne, „klasy” metodystyczne i inne.

Przyznać trzeba, że wielki Kościół nie może sprostać wszystkiemu, czego oczekuje się dziś od chrześcijan, spełnić wszystkiego, do czego oni sami dążą. I odwrotnie, żadna ze wspólnot podsta-

<sup>16</sup> Niech mi będzie wolno odesłać do rozdz. III moich: *Jalons pour une théologie du Laicat*, Paris, 1953. Por. również J. B. Metz, *Notre Eglise a-t-elle besoin d'une nouvelle réforme? La réponse d'un catholique romain*, Concilium (1970) nr 54, 75—85.

<sup>17</sup> Konst. dogm. *Lumen gentium*, nr 48, 3.



wowych nie może ludzić się, że zrealizuje wszystkie bogactwa, wszystkie funkcje Kościoła; wspólnoty te są często „i słusznie, wyłącznie jednowymiarowe, zmierzające do jednego określonego celu, lecz winny pozostawić otwarte w stosunku do innych obszarów Kościoła”.<sup>18</sup>

Instytucji grozi niebezpieczeństwo stania się dla siebie absolutem, na skutek klerykalnej eklezjologii o kształcie piramidy, nieco „urzeczwionej” i mechanicznej. Kościół byłby zatem wielką organizacją, kierowaną przez władczą hierarchię, organizacją, której klientelę obowiązywałoby wyłącznie przestrzeganie przepisów i wykonywanie praktyk. Czy jest to karykatura? Niezupełnie. Właśnie przeciw tendencji stania się czymś takim powstawały ruchy laickie w okresie od XII do XV wieku i reformatorzy w wieku XVI. Tymczasem Kościół, mimo przerostów instytucjonalnych, jest nieustannie tworzony aktualnie przez Boga. Mówiąc o małych grupach prawdopodobnie nadużywa się Ducha św. i charyzmatów: nie wszystko można im przypisywać; wiele zjawisk wynika z ogólnych warunków psychosocjologicznych. Ale faktem niezaprzeczalnym pozostaje nawrót w sposobie patrzenia na Kościół i w jego życiu do charyzmatów i oddziaływania Ducha świętego.<sup>19</sup> Ograniczone rozmiary wspólnoty nie są konieczne do tego, by Ewangelia stała się w niej wydarzeniem („tam gdzie dwóch albo trzech...”), zdarza się to jednak we wspólnotach i w małych grupach, stawiających sobie ewangeliczne wymagania. Specyficznie laickie hasło „rewizji życia” służyło często za narzędzie w grupach Akcji Katolickiej.<sup>20</sup>

Stworzony przez Boga Kościół składa się z ludzi, a nawet dokładniej — tworzony jest przez ludzi. Któż mógłby temu zaprzeczyć? Teoretycznie nikt. W praktyce fakt ten zapoznany jest przez piramidalną i „urzeczwioną” eklezjologię, w której wszystko określone

<sup>18</sup> P. A. Liégé, *dz. cyt.*, 21.

<sup>19</sup> W związku z poruszanym przez nas tematem por. M. Chenu, *Carismi et Gruppi spontanei*, *Sacra Doctrina* nr 59, 1970, 431—445.

<sup>20</sup> Zacytujmy tu, w związku z tym co mówimy dalej o człowieku-chrześcijaninie, następujące zdania L. Locheta na temat rewizji życia (*Supplément de la Vie Spirituelle*, nr 66, wrzesień 1963, ss. 445 i 447): „Istnieje, jak mi się wydaje, rodzaj „odkrycia”, właściwego czasem dzisiejszym, rozwijającego ideę Wcielenia, które dotyczy wartości chrześcijańskich zaangażowanych w życie codzienne, w wydarzenia i historię — nawet tę „świecką”, składającą nas do odnajdywania ich w wierze, abyśmy uczestniczyli we wszystkich planach Bożych dotyczących życia ludzkiej wspólnoty. Istnieje niezaprzeczalnie jakiś nowy akcent w tej wierności wewnętrznym dążeniom do życia w Chrystusie i w Kościele... Jest to nowy wymiar życia osobistego i wspólnotowego, zobowiązujący do nowego spojrzenia na wszystko, do dostrzegania w wierze Boga przychodzącego do nas — jeśli wolno mi się tak wyrazić — z dołu, czyli z płaszczyzny życia codziennego, w spotkaniach z innymi ludźmi, w wydarzeniach. Kiedyś wreszcie trzeba dostrzec tę prawdę, że życie ewangeliczne zawiera podwójną wierność Słowu Bożemu: przychodzącą z nieba i rodzącą się z ziemi.”

zostało z zewnątrz, z góry i materialnie, w której ludzie stanowią jedynie masę, bierną materię i gdzie Kościół nie jest prawdziwie wspólnotą ani jednością osób.<sup>21</sup> Dla dawnych ojców, Kościół był „braterstwem”. Mówiło się o nim „my chrześcijanie”.<sup>22</sup> To co oni czynią i czym są w swej ludzkiej egzystencji poprzez Jezusa Chrystusa i dla niego, jest również Kościołem. Od dwudziestu lat obserwuję uderzający fakt, który można by określić jako ponowne odkrycie czym jest chrześcijanin, jako odrodzenie tkanki chrześcijańskiej w ludzkiej społeczności mężczyzn i kobiet. Nie oznacza to oczywiście jakoby przedtem nie było chrześcijan! Bez wątpienia było ich wielu, nie mówiąc o tym, że klerykałny i „urzeczowiony” system stosować się mógł do wielu pogan uczęszczających na mszę, poszczających w piątek i subwencjonujących prywatne szkoły... Chrześcijaninem nazywam człowieka, który przejął się osobiście zasadami Ewangelii i zgodnie z nimi postępuje na własną odpowiedzialność, zarówno w zakresie swego życia rodzinnego, jak zawodowego, obywatelskiego i politycznego: jednym słowem tego, kto osobiście przyjmuje na siebie obowiązki człowieka w Chrystusie.

Jasne jest, że podstawowe wspólnoty, jeśli są autentyczne i zdrowe, są tym miejscem, gdzie wyraża się i formuje tego typu chrześcijan. Podobnie święccy o głębokiej duchowości i przenikliwym umyśle, jak np. zupełnie nam bliski Marcel L é g a u t, zalecają odrodzenie tkanki samego Kościoła poprzez małe grupy o bardzo intensywnym życiu duchowym:

„Aktualny kryzys katolicyzmu nie od razu zostanie zażegnany. Nie ulega wątpliwości, że Kościół do skrajnej decentralizacji, przypominającej rozdrobnienie Kościołów lokalnych okresu początkowego. Aby zachować wierność Bogu w stosunku do ludzi, będzie on rzeczywiście musiał podejmować najrozmaitsze inicjatywy, tak zróżnicowane są dziś potrzeby i możliwości ludzkie w różnych krajach, a nawet na tym samym miejscu. Inicjatywy rodzić się będą pod wpływem silnych i wytrwałych indywidualności religijnych, gdyż żaden z góry założony plan tu nie wystarczy, nawet gdyby został ustalony przez autorytet, opierający się na najwyższych tradycjach, natomiast pozbawiony odpowiedniego charyzmatu, którego nie może zastąpić żadna władza. Powstawać będą one najpierw wewnątrz niewielkich i odznaczających się dużą zawartością duchową wspólnot, stanowiąc ich owoc i rację bytu. Grupy te, pozbawione większego znaczenia społecznego, niezorganizowane, natomiast bardzo organiczne, doprowadzą do powstania zupełnie nowej

<sup>21</sup> Interesujące wskazówki w Testis (= M. Blondel), *La semaine sociale de Bordeaux et le Monophorisme*. Wyj. z *Annales de Philosophie chrétienne*, Paris, 1910; L. Laberthonniere, *La notion chrétienne de l'autorité*, Paris, 1955.

<sup>22</sup> Por. K. Delahaye, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles. Pour un renouvellement de la pastorale d'aujourd'hui*, Paris 1964.

koncepcji jedności Kościoła, która wyróżniać go będzie od innych religii, mniej lub bardziej związanych strukturalnie z jakąś społecznością polityczną, określającą ich tożsamość oraz ich trwanie”.<sup>23</sup>

Marcel L é g a u t ukazuje nam, jak niezbędne jest dla Kościoła jego istnienie na największej głębokości własnej, odnowienie przezeń do głębi swej tkanki duchowej. Istnieje wszakże dla Kościoła jeszcze jedna konieczność, a mianowicie jego istnienie jak gdyby poza sobą samym, zaś grupy nieformalne mogą być jednym ze sposobów zadośćuczynienia tej konieczności, a to z dwóch powodów.

1) Nie wystarcza już istnienie Kościoła w jego własnych ramach: w sakralnych ramach katechezy, celebracji, a nawet w ramach świeckich działań i organizacji noszących stempel katolicki. Wielu ludzi już do nich nie przychodzi. Tworzenie i przekazywanie kultury odbywa się gdzie indziej. Ludzie są z innych kręgów i gdzie indziej żyją. Trzeba, jak mówił kardynał S u h a r d, „wyjść poza siebie i pójść do nich”. Od dawna już Kościół znajdował środki, przy pomocy których w ten właśnie sposób udzielił się światu; w gruncie rzeczy jednym z nich jest uświęcenie małżeństwa, a także wyspecjalizowana Akcja Katolicka. Istnieje jeszcze wiele innych, a wiele innych możemy sobie wyobrazić.<sup>24</sup> Zaliczyć do nich można również małe grupy.

2) Coraz częściej spotyka się ludzi „marginesu”, którzy bądź są wierzący i religijni, ale niepraktykujący i nawet niezwiązani z życiem parafii, bądź też szukają, pociągnięci do Chrystusa, nie mogąc jeszcze (być może przez długi czas) przyjąć wiary, dyscypliny i praktyk kulturowych wielkiego Kościoła. Potrzebujemy Kościoła—progu, rodzaju Kościoła katechumenów. Istnieją oczywiście wspólnoty przyjmujące katechumenów, wielu jednak ludzi nie można zaliczyć ściśle biorąc do katechumenów. Istnieją „grupy w drodze”. Powinny istnieć również grupy, w których ludzie szukający, z marginesu, niewierzący, a nawet ateiści mogliby dzielić z również poszukującymi chrześcijanami pytania, sposób rozumienia, służbę i zaangażowanie. Nie można pozbawiać Ewangelii owego rysu, który uważany był za charakterystyczny i specyficzny dla niej nawet przez ówczesny judaizm, tak ortodoksyjny jak qumrański, a mianowicie, że ogarnia ona i reintegruje w sobie ludzi marginesu: samarytan, celników, kobiety upadłe, trędowatych itd. Można zgodnie z prawdą powiedzieć, że Ewangelia nie wychodzi jedynie z centrum ku peryferiom, nie tylko zstępuje z wyżyn ku dołom, ale również na odwrót.<sup>25</sup> Czy nie jest to właśnie jedną z funkcji grup nieformalnych w stosunku do wielkiego Kościoła?

<sup>23</sup> M. L é g a u t, *La passion de l'Eglise*, Etudes 333 (1970) 417—430; 426.

<sup>24</sup> Kilka słów na ten temat w moim przemówieniu podczas kongresu w Brukseli we wrześniu 1970; por. Concilium nr 60, Dodatek 1970, 153—154.

<sup>25</sup> Por. J. R o b e r t, *Des prophètes pour aujourd'hui*, Parole et Mission, 12(1969) 564—574.

## Nowa eklezjologia

W niektórych wypowiedziach podziemnego Kościoła Ameryki, we francuskim „horyzontalizmie”, jak również w niektórych próbach przystosowywania apostołstwa, spotykamy się z dość radykalnymi sformułowaniami problematyki Kościoła, które według mnie wymagają poważnej krytyki. W tę problematykę wprowadzić nas może tekst Rosemary R u e t h e r; która mówi o Kościele podziemnym jako o całkiem nowym sposobie pojmowania samego Kościoła. Ten nowy sposób polega po prostu na negacji potrzeby istnienia takiego Kościoła, który uważałby siebie za coś więcej czy coś innego, niż to czym jest człowiek w świecie.<sup>26</sup> Widzę dwa pokrewne choć różne sposoby podejścia do tego tematu.

Pierwszy pochodzi od Soboru Watykańskiego II, którego wkład w dziedzinę eklezjologii może pod wieloma względami stanowić podstawę dla nowej koncepcji. a) Podejmuje się różnicę eschatologiczną pomiędzy Kościołem a Królestwem Bożym. Królestwo Boże spełnia się w świecie pozakościelnym; „Bóg działa poprzez historię ludzkości i nadaje sens każdemu z ludzkich czynów”,<sup>27</sup> a dokonuje się to bez pośrednictwa instytucji kościelnej. „Podczas gdy teologia pierwszych wieków podkreślała, że wszędzie gdzie jest Kościół, tam jest Królestwo Boże, owa nowa teologia podziemna podkreśla, że wszędzie tam, gdzie jest Królestwo Boże, jest również Kościół. Kościół jako określona wspólnota, posiadająca historyczną ciągłość, nie ma już obecnie znaczenia. Kościół powstaje (*happens*) wszędzie, gdzie ludzie stają się przyjaciółmi, wszędzie gdzie mężczyźni i kobiety nawzajem dźwigają swoje ciężary, wszędzie gdzie wspólnota ludzka jest w sposób konkretny realizowana i spełniana...”<sup>28</sup> Jest to jak gdyby przeniesienie punktu ciężkości, rodzaj desakralizacji czy „ex-sakralizacji” Kościoła i sakralizacji doczesności lub polityczności.

b) Sobór Watykański II określił Kościół jako Lud Boży. Udzielił on priorytetu, a nawet prymatu wartościom chrześcijańskiego życia w stosunku do wartości organizacji społecznej i autorytetu. Uznał świeckich za pełnoprawnych członków Kościoła. Są to, jak powiada Theodor M. S t e e m a n, „rewizje o tak szerokim zakresie, że trudno przewidzieć ich skutki”.<sup>29</sup> Niemniej S t e e m a n pokazuje te ogromne skutki. Istnieje zatem Lud Boży, który nie zamyka się w granicach kościelnych, którego życia i działania nie determinuje

<sup>26</sup> *L'Eglise souterraine*, Gembloux 1970, 52.

<sup>27</sup> A. Nesti, *Le phénomène des communautés de base en marge des institutions de l'Eglise, en Italie*, IDOC, nr 22, 15 kwietnia 1970, 42—72; 45.

<sup>28</sup> Richard McBrien, *L'Eglise souterraine aux Etats-Unis*, Concilium nr 49 (1969) 91—101; 99.

<sup>29</sup> *L'Eglise souterraine. Aspects et dynamisme du changement dans le catholicisme contemporain*, IDOC, nr 3, 1 czerwca 1969, 61—94; 74.

instytucja, gdyż pochodzą one od Boga: „ze względu na to, rzeczywiste podstawy życia Kościoła znajdują się poza Kościołem; Kościół nigdy nie może rościć sobie prawa do przedstawiania i wcielania w pełni tego, co jest transcendentnym źródłem jego istnienia...”<sup>30</sup> Jednakże, podczas gdy *Lumen gentium* powiada: Lud Boży pod panowaniem uobecnionego Mesjasza to Kościół widziany, określony i uformowany, natomiast wszyscy ludzie mają w różnym stopniu w różny sposób uczestnictwo w tym Ludzie Bożym, Theodor M. Steeman odróżnia od Kościoła oficjalnego i instytucjonalnego „Kościół w ogóle”, szerszy od poprzedniego, do którego przynależą grupy nieformalne Kościoła podziemnego.<sup>31</sup> Z kolei Rosemary Ruether mówi o „Kościele wolnym”: „Wolny Kościół wykracza poza sztuczne granice pomiędzy instytucjami kościelnymi i niekościelnymi i w ten sposób uczestniczy w jaśniejszym uświadamianiu nam czym Kościół jest, oraz gdzie jest on w rzeczywistości”.<sup>32</sup>

Cytowałem już na innym miejscu głęboką myśl Paula Evdokimova: „Można stwierdzić gdzie Kościół jest, lecz nie można stwierdzić gdzie go nie ma”. Mniej poetycznie formułuje to kardynał Journet, mówiąc o Kościele formującym się, o Kościele dążącym do celu poza widzialnymi granicami Kościoła katolickiego. Problem polega na tym, co oznacza utworzenie „powszechnego sakramentu zbawienia” jako pewnej pozytywnej instytucji, historycznej i publicznej, opartej na pozytywnym Objawieniu i na Wcieleniu Słowa, na jego *acta, dicta, et passa in carne* i wreszcie na zesłaniu jego Ducha Świętego w Zielone Świątki. Prawdą jest, że pomiędzy „sakramentem” Kościoła a duchową rzeczywistością łaski istnieją zarazem normalne powiązania i liczne rozbieżności. Jest to być może najgłębszy problem eklezjologiczny, ten sam, który według współczesnej monografii B. Ch. Milnera<sup>33</sup> dominuje w eklezjologicznej myśli Kalwina. Prawdą jest, że nie można powiedzieć gdzie nie ma Kościoła. Natomiast można powiedzieć gdzie jest. To co na ten temat twierdzą cytowani przez nas autorzy nie odpowiada rzeczywistości.

Z drugą drogą nowej eklezjologii zetknęliśmy się już w sformułowaniach P. Biota i Johna Pairman Browna (por. przyp. 11 i 13). Źródłem tej tenedencji można doszukiwać się również w soborze, ale wiąże się ją często ze wspaniałym określeniem Chrystusa przez Dietricha Bonhoeffera: „człowiek dla innych”. Przeniesiono je na Kościół, mówiąc o „Kościele dla innych”, o Kościele solidarnym z ludźmi. U niektórych przymiotnik wchłonął

<sup>30</sup> *Tcmże*, 88.

<sup>31</sup> *Tamże*, 68, 88—89.

<sup>32</sup> *Schism of Consciousness*, Commonweal, 31 maj 1968, 331 (M. Fox, art. cyt., 334).

<sup>33</sup> *Calvin's Doctrine of the Church*, Leiden 1970.

rzeczownik: Kościół jest równoznaczny z „byciem dla innych”, z „solidarnością z ludźmi”. Oto z czym walczą od lat, nazywając to horyzontalizmem. Cytowany już tekst Rosemary Ruether (przyp. 26) dość dobrze to ilustruje. A oto inne cytaty: „Mamy poważne zastrzeżenia co do każdego *Credo*, które wyrażałoby coś innego niż zespół hipotez i wolę życia miłością”.<sup>34</sup> Kościół to „po prostu ludzkość, energia zespolenia się dla jakiegoś dzieła w ludzkiej historii, rozsadzająca wszystkie granice przestrzeni i czasu”.<sup>35</sup>

Tę samą tendencję spotykamy w kwestii wiary i jej przekazywania. Nie byłoby podstaw do krytyki, gdyby chciano bądź wychodzić od życia ludzkiego, bądź do niego naprawdę dochodzić, bądź też utrzymywać, że Bóg nie mówi do nas nigdy o sobie nie mówiąc jednocześnie o nas. Wszystko to jest prawdą. Niepokojące jest natomiast, gdy spotykamy się z twierdzeniem, że Boga spotyka się jedynie w wydarzeniach, w konkretnym doświadczeniu naszej „współludzkości”, że nie należy już powoływać się na określony przekaz czy liczyć na to, że jakaś kategoria tego co religijne może stanowić sferę posiadającą *a priori* własną autonomię i własną treść. Nasuwa się pytanie, postawione przez Jacques Guicharda: „Czy religia jest pierwotną, ideologiczną — w marksistowskim znaczeniu — formą czasu, w jakiej pojawia się nowa idea, lub nowa siła rewolucyjna? Czy zatem musi później zniknąć, gdy ruch rewolucyjny uzyska własną bazę naukową? Czy jest więc pochodnią „archeologii”, czy też zachowuje jakąś trwałą funkcję, różną od funkcji politycznej?”<sup>36</sup> Lub też, mówiąc językiem eklezjologii: czy Kościół jest po prostu równoznaczny z sensem, z ukrytym dążeniem świata, immanentnym w stosunku do jego sił i jego historii, czy też jest on — i czy po to istnieje, gdyż do tego sprowadza się jego posłannictwo — uwieńczeniem szeregu celowych działań Bożych, nie dających się sprowadzić wyłącznie do sił historycznych i społecznych, cechujących to co stworzone w porządku naturalnym? Czy istnieją jakieś rzeczywistości w porządku nadprzyrodzonym, czy też istnieje wyłącznie ludzkość? Oto co sto trzydzieści lat temu stało się treścią dramatu *Lamennais*. I prawdopodobnie jest nią dziś (w sposób nieuświadomiony choć rzeczywisty) dla nowej eklezjologii, powstającej na tle niektórych doświadczeń małych grup.

Czym byłaby jedność takiego nowego Kościoła? Upragniona przez mężczyzn i kobiety, którzy wiarę otrzymali od innego

<sup>34</sup> *Notre combat* (Groupes T.C.) nr 39—40, s. 23 — cyt. przez J. Guicharda, *art. cyt.*, 97. Por. tego samego autora *Hommes nouveaux, nouveaux chrétiens?*, Paris 1971.

<sup>35</sup> J. Cardonnel, Interview, *Le Nouvel Observateur*, dn. 4 listopada 1968, cytowany przez J. de Fabregues, *L'Eglise, esclave ou espoir du monde*, Paris 1971, 186; liczne cytaty o podobnej treści, ss. 186, 194—195, 208.

<sup>36</sup> *Art. cyt.*, 86.

Kościół, tego dawnego, którzy korzystali z jego struktur i jego pewników, czymże stanie się ona w rękach następnej generacji, która będzie pozbawiona tych dobrodziejstw, ale być może za nimi zateńskni i zechce do nich powrócić?

Tendencja ta, której skrajną wersję ukazaliśmy, ma oczywiście swoje konsekwencje w dziedzinie autorytetu,<sup>37</sup> a także sakralnej dziedzinie posłannictwa czy misji w ogóle. Dotyczy ona również liturgii i życia religijnego, które powinny stać się „świeckie”. Zarówno w jednym, jak i w drugim wypadku badania mogą mieć pozytywnie znaczenie.

Na temat liturgii istnieje ogromny spór, który sam jeden mógłby wypełniać cały wykład. Wychodzi się od danych i pytań autentycznych: kult chrześcijański jest kultem wiary, a nie celebrazją ceremoniału; musi on być związany z realnym życiem. Z drugiej strony, świat jest — obiektywnie rzecz biorąc — zbawiony, Duch Boży w nim działa. Jezus, co również jest prawdą, zniósł sakralny charakter wyodrębnienia czynności rytualnych, a nawet samo pojęcie *profanum*. Wreszcie słusznie podkreśla się miejsce, jakie wspólnota braterstwa jako taka zajmuje w znaku obrzędu eucharystycznego. Niezależnie od tego wszystkiego, musimy jednak przeciwstawić się procesem redukcji, które prowadzą do uznania świata stworzonego za nadprzyrodzony;<sup>38</sup> nie potrzeba chrzczyć dzieci, bo i tak są już zbawione; nie jest potrzebny wyświęcony kapłan dla celebrowania Eucharystii, gdyż najistotniejsze jest braterskie spotkanie; „nie będzie już specyficznych aktów modlitwy czy kultu, które różniłyby się od czynności życia codziennego”.<sup>39</sup> Ci sami wreszcie, którzy skłonni są traktować Kościół jako immanentny w historii ludzkości, jako siłę napędową jej dążeń wolnościowych, sprzeciwiają, się stanowczo budowaniu kościołów jako odrębnych pomieszczeń<sup>40</sup>. Jest to moralne, gdyż w swoim zakresie świadczą one o tym, że Kościół jest czymś innym niż świat w swym ruchu wewnętrznym, że jest rzeczywistością oryginalną i specyficzną.

Zagadnienie sekularyzacji życia religijnego rzadko jest poruszane w oficjalnych pracach; wyjątek stnowią instytuty świeckie, gdzie jest już ono faktem. Ale instytuty świeckie, są — jak powiada Gabriel Le Bras — „mieszkańcem”, *quartum genus christianorum*.

<sup>37</sup> Kilka słów u A. Nesti, *art. cyt.*, 45.

<sup>38</sup> Por. np. J. Flaman, *Monde et réalités terrestres*, Bruges 1969, 269, streszczając E. Doens de Lambert, *Qui le Christ a-t-il épousé? L'Eglise ou... le Monde?*, Etudes franciscaines. 16 (1966). — Na temat liturgii świeckiej oraz poruszonych tu punktów istnieje bogata literatura. Nie możemy zagłębiać się tu w rozwijanie tematu, cytaty, odsyłacze itp.

<sup>39</sup> J. Richard, *Le problème de la sécularisation*, w: *Le Prêtre hier, aujourd'hui, demain* (Kongres w Ottawie, 1969), Paris 1970, 345.

<sup>40</sup> Tylko dwa odnośniki: *Avons-nous à lutter contre la construction de nouvelles églises?*, La lettre, nr 146, październik 1970, 16—20; *La contestation des Chantiers du Cardinal*, Notre combat, nr 45—46, styczeń-luty 1971, 22—30.

Nie o nie jednak chodzi, pomimo że dążenia niektórych zakonników do świeckich form życia pokrywają się obiektywnie z tym co realizują instytucje świeckie. Intencją tych zakonników jest jednak zachowanie własnego powołania i tego co nazywają oni „idea pierwotną założyciela” swego zakonu, znajdując jedynie nowe formy realizacji: małe wspólnoty braterskie, żyjące w mieszkaniach, wśród ludzi, praca zawodowa, gościnność, pełny udział we współczesnej kulturze; być możliwie jak najmniej „na uboczu”; włączać się aktywnie w walkę ludzi o sprawiedliwość, o braterstwo, o pokój... Ale we wszystkim, dzięki braterskiemu oparciu i regulaminowi, żyć Duchem i promieniować Ewangelią.

Teoretycznie nie ma żadnej „redukcji” w tego rodzaju programie, niekiedy zresztą już realizowanym. Natomiast w każdym poszczególnym przypadku może powstać pytanie odnośnie każdego zakonu, czy jego racja bytu, łaska związana z jego założeniem i wynikające z nich struktury pozostają nienaruszone. I czy w praktyce zachowany zostaje ów dystans, jakim odznacza się życie zakonne w stosunku do powszechnego życia świeckich, a który wydaje się w sposób konieczny związany z całkowitym oddaniem się Bogu? Czy można je sprowadzić do ślubu czystości i uświęconego celibatu?

\* \* \*

Na zakończenie mam ochotę przytoczyć słowa mego przyjaciela mgr H. Denis z Lyonu, wygłoszone podczas ostatniego Tygodnia Intelktualistów Katolickich. Wyrażają one trafnie moje własne przekonanie: „Centralistyczny model rzymski jest zbyt formalny w swym monolityzmie. Sądzić można, że regeneracja tkanki instytucji pójdzie w dwóch zasadniczych kierunkach: w kierunku małych wspólnot i w kierunku wspólnoty ogólnoświatowej, ukazującej jedność Chrystusa ponad wszelkimi tarciami i różnicami. Szansa chrześcijaństwa jutra leży w połączeniu tych dwóch ruchów, które bynajmniej nie są sprzeczne”.<sup>41</sup>

*Tłumaczyła Donata Eska, Warszawa*

---

<sup>41</sup> Cytowane w „Le Monde” z 18 marca 1971 r.