

# Grzegorz Dziewulski

---

„Dlaczego Kościół”, Luigi Giussani,  
tłum. D. Chodyniecki, Poznań 2004 :  
[recenzja]

---

Łódzkie Studia Teologiczne 13, 429-437

---

2004

Artykuł został 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.

Szukając wzorców duchowych na przyszłość, wskazywał na małych braci Karola de Foucauld oraz na dominikańskie intelektualne dociekanie prawdy. Gdy go pytano: która z tych duchowości jest mu bliższa, nie chciał wartościować. Na własne życzenie pochowany jednak został w habitie dominikańskim.

W telegramie z Watykanu datowanym na 21 maja 2004 r., a podpisanym przez papieża Jana Pawła II możemy przeczytać: *S. Swieżawski był człowiekiem wiary, oddanym Kościołowi uczynym, który posiadał mądrość życia wrastającą w wieczność.*

Łódź, 30 maja 2004 r.

\* \* \*

Luigi G i u s s a n i, *Dlaczego Kościół*, tłum. D. Chodyniecki, Pallottinum, Poznań 2004, ss. 354.

Po wakacjach na półkach księgarskich pojawiła się książka o dającym do myślenia, a może i nieco prowokacyjnym tytule *Dlaczego Kościół*. Nieprzypadkowe pominięcie znaku zapytania w tytule sugeruje jego twierdzący charakter. Powyższa publikacja jest trzecim tomem w serii *PerCorso*, wydawanej przez Ruch *Comunione e Liberazione* (CL) (*Komunia i Wyzwolenie*). Autorem książki jest kapłan diecezji mediolańskiej Luigi Giussani (ur. 1922 r.), założyciel i lider tego Ruchu. W latach 1954–1964 był katechetą w elitarnym Liceum Klasycznym im. Berchet w Mediolanie, a w latach 1964–1990 prowadził zajęcia ze wstępu do teologii na tamtejszym Uniwersytecie Katolickim; odbył także wielokrotnie staże naukowe w Stanach Zjednoczonych, poświęcając się badaniom nad teologią protestancką. Celem, który sobie autor postawił, jest wiarygodne przedstawienie tożsamości i jego roszczeń Kościoła oraz ich weryfikacja, przy czym akcent wywodów pada na aspekt ich „rozumności”.

Na całość książki składają się dwie sekcje: *Roszczenie trwa* i *Skuteczny znak obecności Boga w historii*, które we włoskim oryginale są dwiema odrębnymi pozycjami wydawniczymi. Każdą sekcję tworzą dwie części. Część pierwsza, określona jako *Wejście w istotę problemu Kościoła*, wprowadza w kulturowy kontekst współczesnego postrzegania Kościoła. Istotne faktery określające sytuację Kościoła, to zanikanie *zmysłu religijnego* (14), czyli podstawowej wrażliwości religijnej, zapoznanie Kościoła jako rzeczywistości religijnej (*chrześcijaństwo jest rozwiązaniem problemu religijnego, a Kościół jest jego narzędziem*, 15) oraz niedostrzeżenie fundamentalnego związku Kościoła z Chrystusem (*znaczenie Kościoła polega na osiągnięciu pewności co do Chrystusa*, 16). Pierwsza przesłanka w procesie poszukiwania pewności co do wydarzenia Chrystusa polega na omówieniu i ocenie trzech kulturowych postaw wobec Chrystusa: racjonalista dokonuje redukcji osoby Chrystusa do faktu z przeszłości, a tym samym wyklucza Jego realną obecność w życiu, mimo że *Bóg stał się ludzką, cielesną obecnością wewnątrz historii* (24); protestant, zdający się na wewnętrzne oświecenie, które przez swój aprioryczny subiektywizm prowadzi do dwuznaczności i arbitralności, niweczy integralność chrześcijańskiego orędzia: *redukuje doświadczenie chrześcijańskie do doświadczenia wyłącznie wewnętrznego* (32); postawa ortodoksyjno-katolicka opiera się na przekonaniu, że *spotykając jedność wierzących, napotyka się, w dosłownym tego słowa znaczeniu, Chrystusa* (35). Drugą przesłanką w procesie badania wiarygodności Chrystusa jest konstatacja coraz powszechniejszego rozchodzenia się tradycji chrześcijańskiej i współczesnej mentalności, która co najmniej ogranicza zdolność rozumienia przesłania Chrystusa: *inteligencja jest tak stępiona, że nie pojmuje już sensu chrześcijańskiego języka* (43). Spostrzeżenie to uświadamia potrzebę integralności wychowania i kultury w religijnym doświadczeniu jedności życia. Ilustracją tej jedności może być mentalność średniowieczna: *mentalność*

autentycznie religijna była tym właśnie, co ułatwiało w epoce średniowiecznej przyłgnięcie do religii i kształtowanie postaw religijnych (51). Jednak postępujący wśród społeczności miejskich XIV w. dobrobyt przyczynia się do zanikania rozpowszechnionej postawy miłosierdzia, i wraz z renesansowym antropocentryzmem rozbija jedność średniowiecznej mentalności i ideałów: w miejsce „świętego”, człowieka zjednoczonego, scalonego przez ideał Boga [...] pojawia się cząstkowość (58), [...] powód, dla którego warto żyć, nie ma już nic wspólnego z Bogiem (58). W cień schodzi wyniesienie i dowartościowanie człowieka wyrażone w chrześcijańskiej idei „zasługi”, postrzeganej jako znaczenie każdego czynu dla wieczności. Zanikanie w świadomości podstawowej kondycji człowieka jako „zranionego” grzechem pierworodnym i ukierunkowanie jego nadziei na sukces i społeczną skuteczność (63) pociągają za sobą nierozumną (irracjonalną) postawę skrajnego optymizmu (62) z panteistyczną deifikacją natury jako źródłem bytu, energii i życia (65). Przeciwnie stanowisko prezentuje realizm Kościoła, świadomy skłonności człowieka do zła, także do grzechu śmiertelnego, który w istocie jest postępowaniem *wbrew sobie samemu* (68). Obok nastawienia na „sukces” i zwrotu ku „naturze” chrześcijańską antropologię niweczy także racjonalizm, który uważa człowieka za centrum świata, rozum za sędzię wszelkiej myśli i postępowania, w miejsce Boga wprowadza kult nauki (76) i propaguje „naturalną” moralność. Powyższe trzy faktory mają wspólną cechę w wyniesieniu (wywyższeniu) do ostateczności człowieka (78). Nowożytne kłęski utopii optymizmu, jak np. dwie wojny światowe czy upadek protestanckiego ruchu społecznego *Social Gospel* (84n) poważnie jednak osłabiają zaufanie do możliwości rozumu i pozbawiają człowieka życiowych punktów oparcia: *człowiek autonomiczny stał się człowiekiem samotnym, indywidualum* (86, za K. Adam). Totalność autonomii człowieka oraz izolowanie doświadczenia religijnego od doświadczenia życiowego zawężają wizję człowieka i jego horyzontów: *istnieje tylko to, co mogą uczynić* (88), a dominującym rysem mentalności staje się laickość: *życie bez Boga* (90).

W części drugiej, poświęconej *Elementom konstytutywnym fenomenowi chrześcijańskiego w dziejach* (93), omawiana jest samoświadomość Kościoła. Kościół jest nie tyle wspomnieniem Chrystusa, ile kontynuacją Jego obecności, żywą więzią ze Zmartwychwstałym, realnie obecnym w życiu chrześcijanina (98nn) oraz we wspólnocie uczniów *całkowicie zdanych na Niego, żywego i obecnego, zgodnie z obietnicą: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni...”* (103). *Kościół przedstawia się obserwatorowi jako wspólnota* (105), która włącza się w tradycję świadomości Izraela o przynależności, własności Boga (110), wprowadza jednak do niej własny rys uniwersalizmu: *nie ukształtowała się [ona] w oparciu o kryterium etniczne czy socjologiczne* (113), gdyż jej członkowie mogą pochodzić z najróżniejszych ras, a nawet tradycji wrogich sobie [...] ponieważ Bóg łączy ich w oparciu o wiarę w Chrystusa Jezusa (114). Wspólnota ta od początku miała poczucie swojej wyjątkowości: *pojmowała siebie jako miejsce dawania świadectwa* (119) oraz jako *zgromadzenie Boga i zebranych przez Boga (ecclesia Dei)* (121). *Najgłębsza istota owej wspólnoty jako rzeczywistości napełnionej „Mocą z wysoka”* (129) to *moc przemiany osobowości* (130). Właśnie ta przemiana ujęta teologicznie i katechetycznie w pięknym określeniu jako *„nadprzyrodzona łaska”* (131) i *„zadatek Ducha Świętego”* (133) pozwala chrześcijanom *przeżywać rzeczywistość w nowy sposób, bogaty w prawdę i przepelniony miłością* (133) oraz *prowadzi do budowania wspólnoty, zadatku nowego świata* (134). Innym przejawem zanurzenia chrześcijan w „Mocy z wysoka” jest *zdolność do przyłgnięcia i głoszenia nowej spełniającej się rzeczywistości* (136), urzeczywistniającej się przez świadectwo, prorocтво i cud (137). Trzecim składnikiem fenomenu chrześcijaństwa jest *nowy rodzaj życia, jakie wiodła wspólnota ożywiana Duchem Świętym...* (140), czyli *nowy typ relacji panujących w grupie* (140). Chrześcijańska wspólnota (gr. *koinonia*, łac. *communio*) jest więcej niż wspólnotą dóbr i postawą solidarności, gdyż *właściwa jej jest jedna, jedyna racja życia, konkretna racja życia – czyli Jezus Chrystus* (141), będąca „współuczestnictwem” ze wspólnotą apostołską i z Chrystusem (1 J 1,6–7). Ideał etyczny chrześcijańskiej *communio* to *dążenie do współ-posiadania, a dokładniej, do patrzenia na swoje zasoby materialne i duchowe przez pryzmat wspólnotowy* (144) wraz z gościnnością, radością,

pogodą serca czy spontanicznością (147). Obok *współdzielenia życia* (148) kościelną *communio* od samego początku tworzy także element struktury i instytucji (149). Istotnym składnikiem Kościoła jest też sprawowanie *gestu eucharystycznego* (151), któremu przewodzą ustanowieni przez Jezusa Apostołowie na czele z Piotrem, przyszłym biskupem Rzymu oraz ich sukcesorzy – biskupi. Element instytucjonalny ma więc swoje fundamenty w woli samego Założyciela (154). Od zarania Kościół jest też wspólnotą *silnie ożywianą zapalem komunikowania innym swego doświadczenia* (157). W wymiarze moralnym, urzeczywistnianie ideału świętości przez chrześcijan szło w parze ze świadomością bycia przez Kościół *miejszem pojednania, gdzie miłosierdzie przygarniało i korygowało nędznych ludzi, słabych i skłonnych do popełniania błędów* (162). Charakterystyczny dla Kościoła jest sposób jego rozwoju w historii, który nie był nigdy mechanicznym powtarzaniem nauki Ojców, ale polegał na rozumnej wierności tradycji, uwzględniającej *kryterium organicznego rozwoju Kościoła* (166, a H. Newmann).

Sekcja druga książki otrzymała tytuł *Skuteczny znak obecności w historii* i omawia czynnik ludzki i czynnik boski w urzeczywistnianiu się Kościoła w dziejach. Znaczenie „czynnika ludzkiego” wynika z tego, że *szczególne roszczenie Kościoła nie polega na tym, że uważa się on za narzędzie udzielania się Boga, ale na tym, że dzieje się to przez człowieka* (179). Z takim roszczeniem złączona jest trwała dysproporcja i kontrast zachodzący między Boskim orędziem i przekazującym je człowiekiem: *przeznaczeniem tego kruchego człowieczeństwa jest ukazanie oczywistej wzniosłości mocy, niezwykłej obecności* (183), czego jasną świadomość miał św. Paweł (np. 1 Kor 4, 9–13). To sam Bóg, który *jako metodą udzielania nam siebie postanowił posłużyć się tym, co ludzkie* (186) postanowił, że *człowieczeństwo nieodłącznie należy do definicji Kościoła* (186). Zrozumiałe jest więc, że weryfikacja głoszonej przez Kościół obecności Boga musi zmierzyć się z *nieudolnością i człowieczeństwem pełnym ograniczeń* (183), jednym słowem z paradoksem *przechowywania skarbu w naczyniach glinianych* (1 Kor 4, 9). Paradoks Kościoła tworzy też *swoiste poczucie banalności* (184), wynikające ze zwykłości form kultu, np. na akt religijny została wybrana *zwykła wieczerza, zwyczajny wspólny posiłek czy słowo, które odpuszcza grzechy* (184). Udzielanie się Boga za pośrednictwem człowieka oznacza także, że chrześcijanin *staje się narzędziem Boga i pozostaje nim, zachowując jednak przy tym swój niepowtarzalny, indywidualny temperament* (188). Egzemplifikacją tego jest obecność w Biblii zarówno pesymistycznego nastawienia Koheleta, jak i pogodnego spojrzenia Syracha (por. 188n) lub obecność w historii Kościoła postaci zarówno współpracującego w harmonii z cesarzem Ottonem III papieża Sylwestra II, jak i walczącego z cesarzem Henrykiem IV papieża Grzegorza VII czy osoby Piusa IX, którego wrodzona dobroć szła w parze z niezdyscyplinowaniem, emocjonalnością i brakiem przenikliwości wobec wyzwań nowych czasów (192nn), czy też licznych i osobowościowo różnorodnych świętych (por. 195n). Inną konsekwencją czynnika ludzkiego w Kościele jest prawda, że *ideał chrześcijański urzeczywistnia się na taką miarę, na jaką chce tego wolność chrześcijanina* (196), wskutek czego *ludzka podłość i ograniczenia nie mogą stanowić materiału do wydawania sądu na temat wiarygodności Kościoła* (198). Jeszcze innym aspektem czynnika ludzkiego jest naznaczenie przeżywania wiary kontekstem historyczno-kulturowym danego czasu, wskutek czego *wartości ukazywane przez Kościół będą zatem posiadać oblicze określone [...] przez charakterystyczne cechy konkretnej wizji życia* (207). Ujawnia się to już w stosunku św. Pawła do niewolnictwa, które było dla niego *elementem przyjętego porządku społecznego* (208), przewartościowanym jednak wprowadzeniem doń nowej relacji pana i niewolnika z Bogiem (208) czy działalność Jezuitów *dowartościowująca te czynniki antropologiczne, historyczne i kulturalne, które charakteryzowały tamte czasy*, jak np. indywidualność, rozumność w życiu wiary czy konieczność przylgnięcia wola do chrześcijaństwa (210).

Samoświadomość Kościoła wyraża się również w zadaniach wobec społeczeństwa i świata, które ze względu na *przedłużenie [przez Kościół] obecności Chrystusa* (217) powinny być kontynuacją Jego posłannictwa, którym było *wychowywanie człowieka i całej ludzkości do kierowania się zmysłem religijnym* (217). Misja ta jest wypełniana przez nauczanie o godności człowieka

jako osoby (218) i *przypominanie o zależności człowieka od Boga* (222). Ta ostatnia prawda stanowi *optymalną postawę pozwalającą na podjęcie ludzkich problemów* (224), ogniskujących się w czterech obszarach: kultury jako poszukiwania prawdy i sensu, miłości jako poszukiwania pełnej osobowości, pracy jako wyrażania swojej osobowości i wpływu na rzeczywistość oraz polityki jako kwestii współżycia między ludźmi (por. 226n). Antropologia chrześcijańska jest wizją na wskroś realistyczną, gdyż liczy się ona ze skutkami grzechu pierwotnego, polegającymi zarówno na *nieadekwatności ludzkiej wolności wobec przeznaczenia* (234), jak i *niezdolności długiego wytrwania w prawości religijnej postawy* (235). Wobec tego zrozumiałe jest, że urzeczywistnianie najgłębszych pragnień chrześcijanina nie może być wolne od *moralnego napięcia* (236), którego rozładowywanie dokonuje się *za pośrednictwem tajemnicy obrazu i podobieństwa Bożego oraz Bożej miłości, która w swojej pełni daje mu to, co przekracza wszystko, co naturalne* (234, cytata z R. Guardinim).

Prezentację samoświadomości Kościoła zamyka rozdział poświęcony udzielaniu się w Kościele czynnika boskiego. *Pierwszym, podstawowym poziomem udzielania się w Kościele tego, co boskie jest przekazywanie prawdy* (243), która *pomaga człowiekowi dojść do obiektywnej jasności i pewności w postrzeganiu ostatecznych znaczeń swojej egzystencji* (243). Konieczność pomocy ze strony Kościoła w poszukiwaniu pełni prawdy staje się zrozumiała na tle ograniczonych możliwości rozumu, zwłaszcza że odkrywana przezeń prawda jest *wymieszana z licznymi błędami i dochodzi się do niej po długim czasie* (244). Szczegółność tej prawdy tkwi w jej egzystencjalnym charakterze, np. prawda o Trójcy Świętej *wyjaśnia lepiej niż cokolwiek innego formułę współdzielenia życia, przede wszystkim ukazując wzór relacji między ja i ty, między mężczyzną a kobietą, między rodzicami i dziećmi* (246); w poszukiwaniach jednoczącej kategorii interpretacji historii wydarzenie Jezusa okazuje się *najjaśniejszą hipotezą jedności rodzaju ludzkiego* (248), a dzięki odkupionemu człowieczeństwu *wszystko ma znaczenie dla wieczności* (249). Komunikacja tej boskiej prawdy dokonuje się zazwyczaj przez magisterium zwyczajne, tzn. przez *wierność życiu kościelnemu wspólnoty* (251). Magisterium to ma swoje oparcie w tradycji jako wyrazie pamięci i tożsamości: *nie może ona jako orędzie prawdy i ostateczne znaczenie – niekoniecznie zaś formuły i rytualne zwyczaje – odbiegać od swojego pierwotnego przesłania* (252). Druga droga przekazu prawdy, określana mianem magisterium nadzwyczajnego, obejmuje wypowiedzi papieża *ex cathedra* oraz nauczanie soborów. Nie jest to niezależna od wiernych aktywność hierarchii, gdyż autorytet urzędu jest *funkcją życia wspólnoty* (254), czego potwierdzeniem jest procedura formułowania dogmatu odwołująca się do „zmysłu wiary”, np. przy ogłaszaniu dogmatów o Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu Maryi oraz o nieomyślności papieża. Nieuniknione napięcie między wolnością badań teologów a Urzędem Nauczycielskim traci na ostrości i zyskuje na znaczeniu, gdy jest postrzegane w kontekście ochrony wiary i stałej asystencji Ducha Chrystusa.

Drugim, obok prawdy, sposobem udzielania się „boskiego czynnika” przez Kościół jest wprowadzanie człowieka w uczestnictwo w życiu Boga: *tradycja chrześcijańska nazywa realizację nowego bytu [...] łaską uświęcającą*” (267). Wzrastające w chrześcijaństwie nowe człowieczeństwo jest dostrzegalne: *w zauważalny sposób [chrześcijanin] staje się inny* (270). Sakramenty są znakami, które *przedłużają w historii odkupieńcze gesty Jezusa, owe podstawowe znaki poprzez które Chrystus przekazywał zbawienie, to znaczy samego siebie* (274). One również objawiają Go, a pozwalając doświadczyć więzi z Nim, głębiej wprowadzają chrześcijanina w życie wspólnoty: *żyje on owym wymiarem komunijnego utożsamienia z Panem* (280). Owa uświęcająca przemiana *nie dokonuje się w sposób mechaniczny, ale dzięki wolności człowieka* (280), obejmującej wewnętrzną wolność od grzechu i zewnętrzną wolność świadomego uczestnictwa: *w Kościele nic nie jest obiecane jako automatyczny rezultat działania jakiejś formuły czy procedury* (282). Przeżywanie więzi wolności ludzkiej z wolnością obdarowującego Boga chroni, z jednej strony, przed pokusą *łatwej pewności* (285) jakiegoś „mechanizmu zbawczego”, z drugiej zaś, prowadzi do *pewności, która nie opiera się na żadnym wysiłku ani automatyzmie, ale na miłości Kogoś Innego* (286). Ilustracją priorytetu wolności jest uzasadnienie praktyki chrztu dzieci: *wolność w udzielanym dzieciom sakramencie chrztu*

zostaje ocalona z jednej strony przez wolność wspólnoty [...], z drugiej zaś przez przyszły rozwój jego świadomego życia (288). Ważną cechą „duchowości” opartej na przyjmowaniu sakramentów jest ich prostota i dostępność jako formy modlitwy oraz „pewność” związana z ich obiektywnym charakterem, uniezależniająca ich ważność od zmiennych stanów emocjonalnych, wahań czy przegnębienia (por. 289). Innym aspektem tej „duchowości” jest świadomość Bożego „wybrania”: *przystąpienie jednostki do sakramentu nie jest jedynie sprawą pobożności. Jest to uczestnictwo osobistej historii człowieka w Bożym zamysłu* (291).

Ostatnia, czwarta część książki, zatytułowana *Weryfikacja obecności czynnika boskiego w Kościele*, rozpoczyna się omówieniem kryterium tej weryfikacji. Jest nim element „zmysłu religijnego” określony jako *doświadczenie podstawowe, to znaczy ogół oczywistości i pierwotnych wymogów, z jakimi istota ludzka wkracza w rzeczywistość, starając się z nią utożsamić* (299), albo jako *osąd pierwotnych kryteriów naszego serca* (300). Jego ukonkretnieniem jest propozycja, a właściwie wyzwanie Kościoła: *U mnie otrzymasz doświadczenie pełni życia, którego nie znalazłbyś gdzie indziej* (300). Kryterium to będące w istocie *obietnicą życiowego spełnienia* (304) odpowiada zasadniczemu kryterium wyborów człowieka, który *szuka właśnie tej większej pełni* (301). *Ta pełnia – „ewangeliczne stokroć więcej” – jest tylko światem, zapowiedzią wszechogarniającej pełni* (304). Odkrycie *prawdźliwości obietnicy głoszonej przez Kościół* (302) wymaga jednak gotowości podjęcia tego wyzwania i zaangażowania, określanego przez tradycję *ubóstwem ducha i poszukiwaniem większego bogactwa* (304).

Jako znaki weryfikacji swojego roszczenia Kościół wskazuje *cztery rodzaje „owoców: obecności Chrystusa* (306) w swoim życiu: *jedność, świętość, powszechność i apostołskość*. Znak *jedności* urzeczywistnia się na trzech płaszczyznach: *jedność świadomości* (308), która oznacza wewnętrzną jedność wizji Kościoła, dotyczącą sensu i wewnętrznej spójności życia; *jedność jako wyjaśnienie rzeczywistości* (310) oznacza osobę Chrystusa z ofiarowaną przez Niego nowością życia, zaspokajającą pragnienia i oczekiwania człowieka; wreszcie *jedność jako ukierunkowanie życia* (312), będącą uznaniem wiecznej wartości czynów (zasługa) z dowartościowaniem osobistej odpowiedzialności i nastawieniem ku wspólnotcie, ujawniającym się zwłaszcza w liturgii. Świętość Kościoła jest daleka od pogańskiego oddzielania *sacrum* i *profanum*, ponieważ jest ona *ludzką rzeczywistością budowaną zgodnie z zamysłem, który ją stworzył. [...] święty jest w ścisłym tego słowa znaczeniu człowiekiem urzeczywistniającym swoją osobowość* (317). Chrześcijańskiej świętości obca jest więc rezygnacja czy pasywność – jest ona aktywnym doskonaleniem i przemianą, przemianą także tego, co potocznie uznawane jest za nieużyteczne (zło, trud, cierpienie, sprzeciw...), *jeśli jest przeżywane w relacji z prawdziwą rzeczywistością, jeśli jest – jak mówi tradycja – „ofiarowane Bogu”* (320). Świętość w Kościele to także cud, który jawi się na trzy sposoby: jako *zdumienie znakami Boga* (322), jako *szczególne momenty, gdy Bóg przywołuje człowieka do tego, aby był uważny na jego obecność* (322) i jako *fakt obiektywnie niewytłumaczalny* (325). Znakiem świętości jest także pewna równowaga rozumiana jako *swoiste bogactwo, [...] ów nadmiar, nadobfitość, którą Jezus nazywa „miarą dobrą, ubitą i utrzęsioną”* (329), ale i jako *zdolność do ogarnięcia całej rzeczywistości w świetle jedyne go kryterium, bez lęków i zapomniania o czymkolwiek* (330) oraz intensywność liczby i jakości świętych Kościoła. Katoliczność Kościoła ujawnia się zarówno w gromadzeniu przezeń rozproszonych dzieci Bożych (powszechność), jak i w posiadaniu przez wspólnotę Kościoła całej pełni darów Bożych, niezależnie od liczności zgromadzonych wiernych (integralność), czy jako zdolność Ewangelii do inkulturacji. Ostatni znak obecności „boskiego czynnika” w Kościele, jakim jest apostołskość, polega na *zdolności stawiania czoła czasowi w sposób organicznie jednolity* (339) – w odniesieniu do przeszłości przez sukcesję apostołską, a do wyzwania *wobec przyszłości* – w trwałości trwania dzięki mocy Ducha (por. 341). Przywołanie w zakończeniu książki postawy zawierzenia („fiat”) i postawy „wiary” Maryi jest wskazaniem na przewodniczkę w drodze prowadzącej do odkrycia misterium Kościoła.

\*

Po tym gruntownym przedstawieniu zawartości tomu słuszne wydaje się postawienie pytania, do kogo jest on adresowany? Kto podejmie „wyzwanie” tak obszernej, bo przecież 354-stronicowej, miejscami bardzo wymagającej lektury: studenci teologii, członkowie Klubów Inteligencji Katolickiej, świeccy, chcący pogłębić swoje rozumienie i przeżywanie Kościoła, a może duchowni szukający pomocy w przygotowaniu prelekcji, katechez i homilii? Tytuł serii *PerCorso*, w której ramach pojawiła się ta publikacja, oznacza w języku włoskim zarówno drogę do przebycia, jak i materiał do przeprowadzenia kursu. Można więc wnosić, że z pewnością jest to lektura właściwa członkom ruchu *Komunia i Wyzwolenie*, która zapewne jest przedmiotem ich formacji w ramach spotkań „Szkoły wspólnoty” ruchu CL. Potwierdzałyby to obecna w niej terminologia właściwa stylowi ruchu jak np. zmysł religijny, wydarzenie, obecność, roszczenie, wspólnota, gest. Wydaje się jednak, że ze względu na obecność w książce żywego i pociągającego doświadczenia wiary i Kościoła, przedstawionego kompetentnie i przystępnie także czytelnik niezwiązany z ruchem *Komunia i Wyzwolenie* może odnieść z niej korzyść.

Trafne jest rozpoczęcie rozważań od nakreślenia kontekstu stawiania problemu Kościoła, jakim jest mentalność współczesnego człowieka, dla którego doświadczenie religijne przestało stanowić naturalny i powszedni kontekst życia (18–42). Celnie wskazane jest źródło takiej umysłowości, którym jest wywodzący się z Oświecenia kult rozumu, odmawiający religii chrześcijańskiej wartości poznawczej, a człowieka ustanawiający miarą rzeczywistości. Ów racjonalizm, posługując się zubożoną o wymiar chrześcijański antropologią i wyznając utopijną wiarę w możliwości człowieka, odziera go z pierwotnej wrażliwości i nastawienia na doświadczenie religijne, a w konsekwencji osłabia (odbiera?) zdolność uchwycenia religijnego charakteru Kościoła i jego egzystencjalnego związku z Jezusem Chrystusem. Wydaje się jednak, że pożyteczne byłoby poszerzenie kontekstu współczesności o nurt postmodernizmu z jego kontestacją uniwersalnej prawdy, niewiarą w możliwości rozumu, redukcją religii do religijności i nihilizmem etycznym.

Wizja Kościoła, tzn. przedłużenie obecności Chrystusa, ujawniające się w dziejach w trzech podstawowych wymiarach jako: 1) wspólnota wybranych przez Boga złączona żywą więzią z Chrystusem (*ecclesia Dei*), 2) obdarzenie „Mocą z wysoka”, prowadzące do przemiany życia i dawania świadectwa przed światem, a wreszcie 3) nowość (inność) stylu życia, którą tworzą element instytucjonalny, liturgiczny, misyjny i moralny, wydaje się obejmować jego istotne wymiary i składniki. Podkreślić należy, że wniknięcie w świadectwa Nowego Testamentu i przekaz tradycji pokazuje Kościół w świetle początków, a zarazem wskazuje jego pierwotne dynamizmy i właściwości. Cennym passusem jest analiza poznania przez świadectwo – poznania koherentnego z hebrajskim rozumieniem prawdy, obejmującym postawę zawierzenia, metaforę skały, kategorię oddania i miłości w procesie podążania za świadkiem prawdy (115nn). Takie pojęcie prawdy jest egzystencjalnie „wyższym” sposobem poznania, odpowiedniejszym w poznaniu Kościoła. Wymiar „wybrania przez Boga”, mogący stanowić dla niektórych trudność ze względu na kwestionowanie równości racjonalizmu, egalitaryzmu czy demokracji (121), jest okazją do uświadomienia sobie wolności i suwerenności działania Boga, właściwych Mu w stopniu najwyższym. Odpowiedź znajduje także zarzut „przemocy misyjnej”, która jest raczej radykalizmem zapалу dzielenia się Dobrą Nowiną niż nietolerancją religijną i przymusem nawracania się (159). Na uznanie zasługuje też ześrodkowanie moralności chrześcijańskiej wokół postawy świętości, którą określono jako realizację człowieczeństwa (160n). Podkreślenia wymaga realizm tej moralności liczący się ze skłonnością człowieka do złego, co czyni Kościół wspólnotą uświęconych grzeszników (162n).

Zagadnienie wymiaru ludzkiego w Kościele opracowane zostało rzeczowo i zajmująco. Kilkakrotnie powracające porównanie „przedzierania się” przez błoto w celu odkrycia ukrytego w nim złota (np. 191) mówi o zmaganiach przechodzenia ponad słabością i ograniczeniami chrześcijan, aby poznać istotę Kościoła jako przestrzeń obecności i spotkania Chrystusa. Słusznie zaakcentowa-

no konieczność otwartości umysłu i zaangażowania serca w szukaniu prawdy o Kościele, sięgnięcie dalej niż sami ludzie czy kontekst historyczny (242), poważne podejście do tego i przyjęcie proponowanych znaków (333), dzięki którym można przedrzeć się przez dysproporcję boskiego i ludzkiego czynnika w Kościele oraz paradoks *skarbu w naczyniach glinianych*. Ponadto przypominano że, o ile wymóg nieskazitelności chrześcijan jako element wiarygodności Kościoła jest od strony psychologicznej zrozumiały, o tyle ocena i określenie Kościoła na podstawie postępowania ludzi są logicznie, obiektywnie i krytycznie nieuzasadnione (198n). Zresztą, gdyby Kościół był wspólnotą doskonałych, to nie byłoby w nim miejsca dla jego obłudnych krytyków (201). Ze wszech miar pożyteczne jest uświadomienie czytelnikowi praktycznych konsekwencji „metody” objawienia się Boga za pośrednictwem czynnika ludzkiego – Bóg szanuje wolność człowieka i liczy się z jej konsekwencjami, a więc także z wpływem osobowości człowieka na dzieje Kościoła w historii.

Celem postawionym sobie przez autora jest uzasadnienie wiarygodności Kościoła jako „metody” spotkania z Chrystusem, z podkreśleniem rozumności tego procesu (16), który jako taki należy do zagadnień teologii fundamentalnej. Zgodnie z tradycyjnym układem tezy eklesjalnej autor najpierw przedstawienia pochodzenie Kościoła od Jezusa, następnie, omawiając bosko-ludzką naturę Kościoła, wykazuje zgodność dzisiejszego Kościoła z jego początkami, aby na podstawie wprowadzonego kryterium „doświadczenia podstawowego”, poddać analizie cztery znamiona Kościoła, odkrywając w nich obietnicę pełni życia, będącą w istocie zapowiedzią większej pełni w wieczności. Zastosowane kryterium obejmuje zarówno czynnik teologiczny (cud, świętość chrześcijańska, katolickość jako powszechność i integralność, apostołskość Kościoła), jak i antropologiczny (spójność i jedność życia, świętość jako realizacja siebie, trwałość Kościoła w czasie, miara jedności bytu człowieka). Metoda uzasadniania wiarygodności ze znamion liczy sobie prawie pięć wieków, w wydaniu jednak Luigi Giussaniego każde z czterech znamion interpretowane jest w szerszy i odkrywczy sposób. Ponieważ książka nie jest podręcznikiem, ale jak wyżej sugerowano, utrwaleniem wielu lat nauczania i doświadczenia życia w Kościele, dlatego oczekiwanie innych znaków wiarygodności Kościoła (wypracowanych przez teologów fundamentalnych) byłoby chyba życzeniem na wyrost, zwłaszcza, że niektóre z nich *implicite* pojawiają się w tekście np. znak świadectwa (135n), znak agapetologiczny (144n, 246), znak kulturotwórczego wpływu Kościoła (45nn, 114n), znak Piotra (156), apologia godności i wolności człowieka (196n, 218n, 230n). Wartość wykazywania wiarygodności Kościoła przez Luigi Giussaniego wynika z odpowiedniości akcentów wiary w kontekście wiodących idei współczesnej mentalności, jak poszukiwanie sensu, rozumność, realizm, godność osoby, wolność, podejście egzystencjalne.

Prezentacja prawdy o Kościele daje czytelnikowi wgląd w szeroki i bogaty horyzont namysłu nad tajemnicą Kościoła klasyków teologii katolickiej jak św. Ambroży (221, 313n), św. Augustyn (223), św. Tomasz z Akwinu (244), J.H. Newman (25, 166, 253, 265n, 332), R. Guardini (130, 134, 223, 236, 303n, 309, 311n), K. Adam (25, 37, 86, 240n, 264n, 275), H. de Lubac (60, 71, 105, 108, 125, 159, 166, 200, 258, 307, 335), J. Daniélu, (181n, 336, 339), H.U. Balthasar (147, 331), R. Schnackenburg, (123, 156, 307n, 309), M.D. Chenu (223), O. Cullmann (155), R. Latourelle (255), H. Rahner (281, 282), J. Lortz (211n, 259). Trzeba jednak nadmienić, że myśl teologów ostatniego 20-lecia obecna jest raczej w skromnym stopniu, np. W. Kasper (104).

Należy też zauważyć zrozumienie Autora znaczenia liturgii Kościoła w życiu chrześcijańskim (151 nn, 313n). Słusznie widzi w niej przywrócenie wartości pierwiastkowi materialnemu oraz równowagę [świętości] między duchem i ciałem, rzeczywistością przyrodzoną i nadprzyrodzoną (330). *Confiteor* liturgii mszalnej jest wyrazem realizmu Kościoła świadomego dysproporcji czynnika boskiego i ludzkiego (206). W sposób pogłębiony kategoria świadectwa odnoszona jest do chrześcijanina i Kościoła (118n). Słusznie wskazuje się, że misją Kościoła w świecie nie jako rozwiązywanie czy dawanie gotowych rozwiązań problemów, ale wprowadzanie warunku ich rozwiązania, którym jest zamysł religijny (228nn). Egzystencjalnie, a nie spekulatywnie są interpretowane i przedstawiane takie rzeczywistości, jak prawda, łaska, zasługa, czynnik ludzki. W podobny sposób sięgnięto do reguł *lex credendi – lex orandi – lex vivendi* (246), odniesionych do Trójcy Świętej



jako wzoru wspólnoty ludzkiej (246) czy zmartwychwstania jako otworzenia perspektywy sięgającej poza grób (248). W sposób pogłębiony i zrozumiały omawia działalność Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, podkreśla jego wychowawczy wymiar działalności. Z dużym wycuciem teologicznym omówione są okoliczności formułowania i ogłaszania dogmatów (254nn), zwłaszcza na tle przedstawienia prawdy o nieomylności papieża, będącej przyczyną wielu nieporozumień. Doceniona została waga tradycji jako elementu tożsamości Kościoła i historycznej postaci jego samokontynuacji (252n), a także związek chrześcijanina z tradycją jako jedno z kryteriów autentycznej religijności. Na uznanie zasługuje dostrzeżenie w tradycji kryterium prawdziwości Kościoła, polegające na trwałości w wierności Kościoła jego źródłom (253).

W zagadnieniu uświęcenia przez sakramenty uwzględniono zarówno aspekt dogmatyczny (272nn), jak i wymiar modlitewny (277nn). Wskazano podwójny wymiary sakramentu – jako akt pobożności indywidualnej i jednocześnie znak Kościoła (276); zwrócono uwagę na odpowiedniość sakramentu ze zmysłowym charakterem doświadczenia ludzkiego (283); uwydatniono godność i wolność człowieka, z którymi liczy się sam Bóg (284); odniesiono się do wolności przyjmującego i skuteczności znaku sakramentalnego (*ex opere operato*) (285); uzasadniono praktykę chrztu dzieci oparte na związku z wiarą i życiem wspólnoty (288); przypomniano obiektywną wartość sakramentów (289n). Uwypuklono wewnętrzną naturę Kościoła, którego tożsamość i wartość nie zależy od liczebności wspólnoty czy zebranych.

Książka zawiera treści zarówno na poziomie akademickim, jak i duszpasterskim (homiletyka, katechetyka, prelekcje), co sugerują liczne przykłady brane z przeżyć własnych Autora (np. 47, 50, 190, 191, 213, 282, 322), przywołane postacie historyczne (np. O. Lagrange, 262n; kaleki Herman, 318; M. Ricci, R. de Nobili, 337; Jezuita, 210nn; św. Franciszek i św. Katarzyna, 205) czy sytuacje wymyślone (np. 45, 204, 224, 250, 271, 289). Autor sięga do wielkich postaci i dzieł literatury europejskiej, jak XIII-wieczny *Hymn straży miejskich w Asyżu* (44), *Sonety* F. Petrarci (55n), poezje Wawrzyńca Medyceusza (59), *Metamorfozy* Owidiusza (69), *Boska komedia* D. Alighieri (345) czy wydarzeń z historii europejskiej kultury, jak np. teatr elżbietński (70n). Wielokrotnie pojawiają się odwołania do wielkich myślicieli chrześcijańskich jak D. Rops (32, 82, 88, 154, 192, 193); G.K. Chesterton (54, 66, 75, 76n), C. Dawson (45, 47, 51, 54, 192, 336), Ch. Peugy (183, 185n), B. Marshall (222), P. Claudel (143), E. Gilson (64). Ta z jednej strony pogłębioność, z drugiej zaś szerokość spojrzenia na fenomen Kościoła w aspekcie historyczno-kulturowym jest własnym rysem duchowości Ruchu, dla którego kultura jest wymiarem doświadczenia chrześcijańskiego i *locus theologiae*, dla czytelnika pożytkiem. Warto nadmienić, że w tym duchu Ruch wydaje serię dzieł literatury (*I libri de spirito cristiano*), które przedstawiają zmagania chrześcijaństwa z problemami kultury i egzystencji, oraz serię płyt z muzyką klasyczną (*Spirito gentili*).

Wątpliwości mogą budzić niektóre sformułowania. Czy nie jest trochę na wyrost stawianie znaku równości między „przemianą oblicza, wyrazem nowej ontologii” jako owocem napełnienia Duchem Świętym w sakramencie chrztu i „nadprzyrodzoną łaską” (131)? Czy nie jest zawężeniem określenie proroka, jako tego,  *kto głosi sens świata oraz wartość życia* (135)? Czy nie byłoby wskazane jednolite ujęcie cudu, cudem bowiem jest Kościół (138), cudem jest początek *doświadczenia świtu nowego świata* (139); cudem są także *wszystkie rzeczy*, które służą nawiązywaniu relacji z Bogiem (321n), cudem są szczególne wydarzenia i życiowe momenty, w których Bóg przywołuje człowieka do uważania na Jego obecność (322n), wreszcie cudem jest *fakt obiektywnie niewytlumaczalny* (325), zwłaszcza że w tekście obecna jest podstawowa biblijna idea znaku Boga? Przy omawianiu roli tradycji (252nn) pożyteczne byłoby wprowadzenie podstawowego teologicznego rozróżnienia na niezmienną i konstytutywną Tradycję apostołską oraz tradycje eklesjalne. Chyba też pewnego dopowiedzenia wymaga podmiot magisterium nadzwyczajnego, którym jest papież i kolegium biskupów – jako oddzielny podmiot – pozostające w łączności z nim (254). Wydaje się też, że określenie posłannictwa Chrystusa jako *wychowywania człowieka i całej ludzkości do kierowania się zmysłem religijnym* (217) wymaga jakiegoś uzupełnienia. Specyficzne jest również ujęcie kategorii „zasługi” jako wartość każdej chwili życia (60, 312), „*wywyższenie chwili*” (64), proporcjo-

nalność rzeczywistości ludzkiej do tego, co wieczne (250). Pozwala ono jednak na odniesienia zba-  
wienia do *hic et nuc* człowieka, a nie przesunięcia go w przyszłość po śmierci (250) W kontekście  
zamierzonego przez Autora celu niektóre passusy nie wydają się konieczne, jak np. *problemy czło-  
wieka* (226), *ułatwienia dla prawidłowo nakreślonej wolności* (230).

Są w książce fragmenty łatwiejsze w lekturze czy wprost odkrywcze w swojej przenikliwości  
(np. znaczenie osobowości człowieka w kształcie historii Kościoła), a są miejsca wymagające co  
najmniej ponownej lektury (np. analiza współczesnej mentalności). Skoro jednak nie jest to ani  
podręcznik teologiczny, ani zbiór myśli „na temat”, lecz, jak się wydaje, synteza doświadczenia  
Kościoła Ruchu *Comunione e Liberazione* z elementami wykładu akademickiego (por. 44, przypis 1),  
to pominięcie niektórych zagadnień i poszerzenie innych, pewna „inność” ujęć tradycyjnych katego-  
rii teologicznych jest i dopuszczalna, i nieunikniona.

Struktura rozłożenia zagadnień jest przemyślana, przejrzysta i logiczna, a plan (spis treści)  
rozpisany dość gruntownie. Gros, zwłaszcza większych jednostek, opatrzona jest wprowadzeniem i  
podsumowaniem, co świadczy o dojrzałości metodologicznej, jak i wnikliwym przemyśleniu pro-  
blematyki. Może przydałoby się zdjęcie autora na ostatniej stronie okładki oraz kilka zdań o nim  
samym, o Ruchu i o okolicznościach powstania tej książki.

W kontekście coraz częstszego kwestionowania potrzeby Kościoła w chrześcijańskim życiu,  
czego wyrazem może być powiedzenie: *Chrystus – „tak”, Kościół – „nie”*, książka podejmująca tę  
problematykę dojrzałe, z podkreśleniem rozumnego charakteru wiary i opartym na doświadczeniu  
życiowym Kościoła, przeniknięta autentyczną troską o człowieka i przemyślanym spojrzeniem  
teologa, wydaje się jak najbardziej na czasie, ta zaś jest rzeczywiście godna polecenia. Ustosunko-  
wując się do postawionego pytania o potencjalnego czytelnika, który bez niepokoju o swój czas  
sięgnąłby do książki księdza Luigi Giussaniego, odważam się zaproponować ją wszystkim wspo-  
mnianym wyżej grupom i zapewnić, że ta lektura jest znakomitą lokatą czasu i wiary.

ks. Grzegorz Dziewulski  
Wyższe Seminarium Duchowne  
Łódź

Wojciech Frątczak, *Monografia parafii Jeziorsko*, Włocławek 2003,  
ss. 132 + fot.

Dzieje każdej wspólnoty lokalnej są bardzo ciekawym zjawiskiem, którego rozświetlenie po-  
мага zrozumieć związki wytworzone wśród miejscowej ludności, pewne tradycje i zwyczaje. Dla-  
tego każde badania o charakterze regionalnym mają ogromne znaczenie do zrozumienia prawideł  
funkcjonujących w poszczególnych grupach miejscowości. Rozświetlają one dzieje „małej ojczy-  
zny” i uczą zrozumienia i poszanowania historii, która jest tak blisko, że prawie można jej dotknąć.  
Takie przybliżanie tego, co się wydarzyło, jakie były wcześniej motywy postępowania, jakie pano-  
wały zwyczaje i jak funkcjonowała miejscowa społeczność daje większe poszanowanie wcześniej-  
szych czasów i zrozumienie własnych przodków.

W tę myśl wpisuje się ks. Wojciecha Frątczaka monografia parafii Jeziorsko. Sam autor, histo-  
ryk Kościoła, jak wyjaśnia we wstępie, motywem podjęcia się tego opracowania był: „sentymen-  
t człowieka, który wychował się i spędził w niej [Jeziorsku] najszcześniejsze lata” (s. 7).

Parafia ta, funkcjonująca od czasów średniowiecza, nie wyróżniła się w swoich dziejach ni-  
czym szczególnym. Była daleko od wielkich wydarzeń historycznych zarówno o charakterze pań-  
stwowym, jak i kościelnym. Ta wiejska parafia jest jak wiele innych, których dzieje do dnia dzisiej-  
szego nie zostały opisane. Tym bardziej jest cenna ta inicjatywa, która dla terenów obecnej diecezji  
włocławskiej wypisuje się w nurt badań regionalnych nad dziejami lokalnego Kościoła, rozpoczą-  
tych na początku XX w. przez braci Chodyńskich. Oni co prawda starali się bardziej o drukowanie