

PERSPECTIVA

LEGNICKIE STUDIA TEOLÓGICZNO-HISTORYCZNE

Rok XIV 2015 nr 1 (26) s. 59-77

Ks. ANDRZEJ JAROSIEWICZ

EKLEZJOLOGIA LAIKATU W UJĘCIU BŁOGOSŁAWIONEGO JOHNA HENRY'EGO NEWMANA (1801-1890) SZKICE EKLEZJOLOGICZNE

Gdy radosnego niedzielnego poranka 19 września 2010 r. papież Benedykt XVI udał się do Birmingham w Wielkiej Brytanii, aby podczas Eucharystii dla zgromadzonego ludu Bożego dokonać aktu beatyfikacji, pochylając się nad życiem wybitnego człowieka wiary, kapłana, teologa i filozofa, profetycznego kaznodziei uniwersyteckiego, wprowadzając zgromadzonych w klimat radości, powiedział:

W błogosławionym Johnie Henrym tradycja szlachetnej uczoności, głębokiej mądrości ludzkiej i niezgłębionej miłości do Pana zrodziła bogate owoce jako znak stałej obecności Ducha Świętego w głębi serca ludu Bożego, przynosząc odtąd obfite dary świętości¹.

Jego teologia, rozumiana jako służba na rzecz Ludu Bożego, nie wyrażała się na sposób systematycznego traktatu, ale wielu uzupełniających się i przenikających naukowych esejów i kazań, które wieloma zagadnieniami teologicznymi dotyczą koncepcji J. A. Möhlera (1796-1838). I już na wstępie należy zaznaczyć z wielką pewnością, że koncepcje obu wielkich teologów o wiele dziesiątków lat wyprzedziły myśli Soboru Watykańskiego I, a przede wszystkim teologię Soboru Watykańskiego II, który zdefiniował, określił, uporządkował eklezjologiczne koncepcje. I w tym kontekście eklezjologia J. A. Möhlera oraz J. H. Newmana ukazuje nam

¹ *Serce mówi do serca. Bł. John Henry Newman (1801-1890)*. Red. K. Pek. Lublin 2013 s. 131.

rzeczywiście nowe spojrzenie, które na powrót wyprowadziło katolickie schematy z pojęciowego zamętu, sprzeczności, w które stopniowo popadało wcześniejsze średniowiecze, a od jakich ani rewolucja protestancka, ani trydencka reforma katolicka nie umiały uwolnić². To właśnie koncepcja jedności organicznej Möhlera dała początek śmiałej myśli soborowej o jedności ontycznej, której żaden grzech podziału Kościoła Chrystusowego nie zdołał naruszyć. A ta z kolei myśl ośmieliła Newmana, ówczesnego pastora protestanckiego, do poszukiwania prawdy i źródeł zbawienia, które odnalazł właśnie w Kościele katolickim³. Myśl Newmana wyszła najpierw z zasadniczych twierdzeń anglikanizmu i mimo jego konwersji do Kościoła katolickiego, uprawiana była w sposób ciągły, dziś rzeklibyśmy – ponadczasowy⁴. Wolno nam powiedzieć, że właśnie eklezjologia była dla Newmana tak znacząca, że ze względu na swoje eklezjologiczne dociekania doszedł on do chwili, gdy postanowił przejść z innej wspólnoty wiary do Kościoła katolickiego⁵. Poznał on wzorzec Kościoła w łonie anglikanizmu i starając się ten wizerunek ożywić, zauważył, że istnieje on niezmiennie tylko w katolicyzmie⁶. I już na wstępie jego eklezjologicznych rozważań zaznaczyć należy, że musiało minąć sporo czasu, zanim teologowie katolicycy zaczęli doceniać wzorzec, schemat, definicje Kościoła, z jakimi przyszedł do tej wspólnoty Newman. W tym względzie przysłużył się ponownemu odkryciu ważnej teologicznej zasady, w myśl której za punkt wyjścia wszelkich rozważań zawsze należy przyjąć rzetelne studium biblijne problemu, a następnie szerokie teologiczne spojrzenie ojców Kościoła. W uprawianiu teologii, z eklezjologią w szczególności, tą właśnie metodą Newman, jak i jego poprzednik Möhler, nie mają sobie równych wśród XIX-wiecznych systemów teologicznych. I właśnie z tego powodu jego eklezjologia jest tak aktualnie inspirująca⁷.

1. ZNACZENIE RUCHU OKSFORDZKIEGO

Nie można dziś pochyłać się nad teologią Newmana, jeśli się nie poruszy sprawy tzw. Ruchu Oksfordzkiego (1833-1845)⁸, który stał się kanwą odrodzenia tradycji katolickiej wewnątrz anglikanizmu⁹. Właściwie za inicjatora tej linii reformatorów

² L. BOUYER. *Kościół Boży*. Tłum. W. Krzyżaniak. Warszawa 1977 s. 97-113.

³ P. BUTLER. *History od Anglicanism*. W: *The Study of Anglicanism*. Red. S. Sykes, J. Booty. London 1988 s. 33.

⁴ T. J. NORRIS. *Kardynał Newman dzisiaj*. Tłum. B. Moderska. Poznań 2014 s. 5-31.

⁵ K. GÓŹDŹ. *Współczesne modele teologii*. „Roczniki Teologiczne” 46:1999 nr 2 s. 5.

⁶ BOUYER. *Kościół Boży* s. 114.

⁷ G. KUCZA. *Koncepcja Boga Johna H. Newmana*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 37:2004 nr 2 s. 58-72.

⁸ J. L. ILLANES, J. I. SARANYANA. *Historia teologii*. Tłum. P. Rak. Kraków 1997 s. 391.

⁹ G. O'COLLINS, E. G. FARRUGIA. *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*. Tłum. J. Ożóg, B. Żak. Kraków 2002 s. 286.

anglikańskich należy uznać już bp. R. Hookera (†1600), który swoją teologią odrzucał skrajnie kalwińskie tezy na rzecz trzech wielkich autorytetów wiary i kultu, jakimi są: Biblia, rozum, Tradycja. Nadmienić należy, że jego teologia obficie korzystała z ujęć św. Tomasza z Akwinu, dowartościowując prawo naturalne w człowieku¹⁰. Z tego też powodu, jako ojciec Ruchu Oksfordzkiego, R. Hooker wpisał ważny strumień teologii anglikańskiej w nurt teologii katolickiej. Jego następcami była tzw. grupa teologów karolińskich, za panowania Karola I (1600-1649) i Karola II (1630-1685). Do sztandarowych postaci tego czasu w Ruchu Oksfordzkim należeli R. Sanderson oraz J. Taylor. Grupa ta zaprzestała nagle swojej teologicznej działalności na skutek załamania się polityki Karola I oraz arcybiskupa Canterbury W. Lauda (1573-1645). Wydawało się wówczas, że Ruch przestał właściwie istnieć, jednak właśnie ten moment sprawił, iż odosobnieni członkowie tego ważnego nurtu, jak chociażby wspomniany powyżej J. Taylor, po kryjomu podtrzymywali jego żywotność. Ostateczny cios tej inicjatywie został zadany za panowania Jakuba II Stuarta (1633-1701). Zdetronizowany monarcha stał się symbolem upadającego nurtu wewnątrz anglikańskich reformatorów, którzy pragnęli na nowo napełnić anglikanizm duchem katolicyzmu. Solidarnie odmówili oni złożenia przysięgi na wierność Williama III Orańskiego i Marii Stuart, co skutecznie wykluczyło ich z oficjalnej wspólnoty anglikańskiej, ukazując twórczą płaszczyznę konspiracyjnej działalności teologicznej. Z powodzeniem głosili wówczas swoją twórczą teologię osadzoną na solidnym studium biblijnym, rozumie i Tradycji, szczególnie patrystycznej¹¹. Ich teologia szerzyła się zwłaszcza wśród grup, które na znak sprzeciwu wyzwołyły się spod uporczywej kurateli państwa nad wspólnotami religijnymi. Od tego też czasu owo wyzwolenie się z państwowego zniewolenia zaczęło nabierać rysów najbardziej charakterystycznego znaku teologii Ruchu Oksfordzkiego. Grupa ta przybrała na sile zwłaszcza wtedy, gdy rząd angielski zniósł kilka kościelnych siedzib biskupich w Irlandii¹². Wywołało to protest wielu środowisk teologicznych, także w Anglii, które uważały to za niedopuszczalne wtrącanie się państwa w sprawy wspólnoty kościelnej. Konflikt ten stał się płaszczyzną, na której wyrosła teologia Ruchu Oksfordzkiego, jednym z głównych jej celów było wyzwolenie się spod hegemonii państwa oraz ukształtowanie wzajemnej autonomii państwa i Kościoła. W głębi tego Ruchu przypomniany był wówczas pogląd, że Kościół anglikański poprzez sukcesję apostołską swych biskupów stanowi kontynuację pierwotnego Kościoła Chrystusowego. Tezy te członkowie ruchu popularyzowali w formie traktatowej w serii pt. *Tracts for the Times* (*Traktaty dla czasów*). Ze względu na silnie prokatolicką teologię tych publikacji, traktaty te

¹⁰ I. MROCKOWSKI. *Moralne aspekty dialogu ekumenicznego*. „Studia Płockie” 29:2001 s. 101-110.

¹¹ J. KŁOS. *Pewność wobec niepewności. Szkic o filozofii wiary Johna H. Newmana*. Lubin 2003 s. 78-93.

¹² BOUYER. *Kościół Boży* s. 115.

wzbudzały wiele ożywionych dyskusji. Przyjmuje się, że *Traktat 90* (*Tract 90*) autorstwa Newmana zawierał w sobie najwięcej sztandarowych prokatolickich tez, za które później Newman wielokrotnie był atakowany¹³. Wyrazem tych teologicznych tendencji była również wydawana od r. 1836 *Biblioteka Ojców* (*Library of the Fathers*), która była swoistym wyrazem teologicznych tęsknot za powrotem do katolickich źródeł. Głównymi redaktorami serii, prócz J. H. Newmana, byli J. Keble (1792-1866) oraz E. Bouverie Pusey (1800-1882). Za początek całego Ruchu, który wycisnął tak znaczące duchowe piętno na teologii anglikańskiej, uważa się dziś wybitne kazanie o narodowej apostazji, autorstwa oksfordzkiego profesora poetyki J. Keble (14 lipca 1833 r.).

Zmierz Ruchu nastąpił w chwili konwersji na katolicyzm J. H. Newmana (wikariusza J. Keble z kościoła uniwersyteckiego) wraz z innymi anglokatolikami, jak chociażby W. G. Wardem i F. Oakeleyem w r. 1845¹⁴. Mimo że w Ruchu od tej chwili zabrakło tak znaczących postaci, kierunek odnowy nie wyhamował, bowiem wielu członków Ruchu powróciło do swych parafii i tam szerzyli oni główne założenia odnowy anglokatolickiej. Na płaszczyźnie parafialnej Ruch zmierzał do odnowienia i umocnienia autorytetu Kościoła, który winien być w moralnej opozycji do państwa, podkreślenia historycznej roli episkopatu niosącego w swojej istocie depozyt sukcesji apostołskiej¹⁵, odbudowania roli, znaczenia i duchowości sakramentalnej, odbudowania duchowości liturgicznej, pogłębienia rozumienia Kościoła na bazie teologii ojców pierwszych wieków, odbudowania duchowości wszystkich wiernych¹⁶. To Ruch Oksfordzki budował pierwsze pogłębione definicje eklezjologiczne, w myśl których był on wspólnotą jednostek, które nie mogą pozostawać biernymi wobec działającej w wieloraki sposób Bożej łaski, ani też nie mogą poddać się oddziaływaniu inaczej, jak tylko we wspólnym budowaniu wspólnoty zbawienia¹⁷. Drugie pokolenie ruchu, którego teologiczne poglądy zauważyć możemy w tezach W. G. Warda i F. Oakleya, wprost zmierzało do przyswojenia w łonie anglikanizmu praktyk Kościoła katolickiego i to na zasadzie pewnego rodzaju agresywnego antyprotestantyzmu. Rzeczą ciekawą jest, że po swojej konwersji na katolicyzm¹⁸ Newman pozostał wierny pierwotnym założeniom Ruchu i nigdy w swoich teologicznych wypowiedziach nie stawiał się pośród nurtu drugiej generacji, krzewiącego antyreformatorską teologię i duchowość, lecz był wierny powrotowi do Tradycji Kościoła nawracającego się ku pierwotnemu wizerunkowi,

¹³ P. KANTYKA. *Anglikanizm i katolicyzm w XIX wieku*. W: *Serce mówi do serca* s. 7-16.

¹⁴ C. S. DESSAIN. *John Henry Newman. Pionier odnowy Kościoła*. Tłum. M. Stebart. Poznań 1989 s. 23.

¹⁵ NORRIS. *Kardynał Newman dzisiaj* s. 123-124.

¹⁶ KANTYKA. *Anglikanizm i katolicyzm w XIX wieku* s. 11.

¹⁷ BOUYER. *Kościół Boży* s. 115.

¹⁸ L. SCHEFFCZYK. *Die wahre Kirche. Zur Motivation der Konversion J. H. Newmans*. „Forum Katholische Theologie” 12:1996 s. 163-172.

tak pięknie utrwalonemu w bogatych w treści wypowiedziach ojców pierwszych wieków chrześcijaństwa¹⁹. Ta postawa wywołała nawet pewnego rodzaju niezrozumienie wewnątrz Kościoła, do którego wstąpił. Brak akceptacji ze strony Newmana dla totalnie kontrreformacyjnych działań Kościoła katolickiego przyniósł w jego życiu niezrozumienie „rdzennych” katolików, w których postawa taka budziła nieufność. Patrzone wówczas w nowej wspólnocie na Newmana jako na konwertytę, który zachowuje się jak kryptoanglikanin. To, co po ludzku w kręgach katolickich właśnie z tego powodu mogło sprawić, że teologia Newmana pozostałaby niezrozumiała i wątpliwej jakości, spowodowało rzecz zupełnie odwrotną. Z szacunku dla jego teologicznej powściągliwości względem anglikanizmu oraz braku zaangażowania w działalność czysto kontrreformacyjną, zyskał sobie wielu zwolenników, a jego głęboka teologia Kościoła zaczęła oddziaływać na wspólnotę katolicką. Wyłaniał się z tej postawy wizerunek jego teologicznego, odnowicielskiego dzieła, które wyrastało wiele ponad zwykłe i często zbyt prosto ujmowane okoliczności²⁰. I w tej powściągliwości rodzi się w dziele Newmana postawa katolicka, odnosząca się do całej tradycji Kościoła (niepodzielonego), która – możemy to uczciwie przyznać – tak nieudolnie była włączana w działania katolickiej kontrreformacji²¹. Najgłębszy wykład eklezjologii Newmana znajdziemy w wielkiej trylogii jego autorstwa, a zatem w dziele pt. *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*²², w kolejnym pt. *Apologia pro Vita Sua*²³ oraz pracy pt. *Logika wiary*²⁴. Otwarcie i to od 1830 r. głosił, że Kościół anglikański pilnie potrzebuje kolejnej reformacji, aby zasady ojców Kościoła przeniknęły go i uczyniły w pełni katolickim²⁵. Ale zauważał także, już jako katolik, że i Kościół katolicki nieustannie domaga się reformy i własnej odnowy, aby stanowić we współczesnym świecie wiarygodny, wręcz profetyczny głos prowadzący współczesnego człowieka. Przyjęcie katolicyzmu nie stępilo w nim zdrowo pojętej krytyki, która pomagała ujrzeć to, co i w łonie nowej wspólnoty zbawienia należało uzdrowić. Mawiał: „Kościół musi być przygotowany na nawróconych, tak samo jak nawróceni muszą być przygotowani na Kościół”²⁶. I już na wstępie swojej teologii Kościoła podkreślał jasno rolę ludzi świeckich, których – jego zdaniem – rola i miejsce w Kościele były niedowartościowane. Ujawniało się to w szczególny sposób przez braki w formacji laikatu, a także niedostateczną

¹⁹ BOUYER. *Kościół Boży* s. 116.

²⁰ *Tamże*.

²¹ P. KŁOCZOWSKI. *Mistyczny nominalizm kardynała Newmana*. „Znak” 37:1985 nr 10 s. 17-34.

²² J. H. NEWMAN. *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*. Tłum. J. W. Zielińska. Warszawa 1957; M. FOTA. *Rozwój doktryny chrześcijańskiej w ujęciu Johna Henry’ego Newmana*. „Universitas Gedanensis” 10:1994 s. 44-60; zob. także S. GAŁECKI. *Johna Henry’ego Newmana wizja nauki*. „Semina Scientiarum” 8:2009 s. 20-44.

²³ J. H. NEWMAN. *Apologia pro vita sua*. Tłum. S. Gąsiorowski. Warszawa 2009.

²⁴ J. H. NEWMAN. *Logika wiary*. Przeł. P. Boharczyk. Warszawa 1989.

²⁵ TENŻE. *Apologia pro vita sua* s. 108-109.

²⁶ J. H. NEWMAN. *Autobiographical Writings*. London – New York 1956 s. 172 nn.

chrześcijańską edukację. Zdaniem Newmana pozycja i rola świeckich we wspólnocie Kościoła była nieuświadomiona i niedoceniona, podobnie jak rzecz miała się z rolą i znaczeniem biskupów (co później znalazło swój głęboki wyraz w wypowiedziach Soboru Watykańskiego II). Stąd Newman głośno stawiał tezę: „[...] dla mnie najważniejszą rzeczą nie są nawrócenia, ale edukacja katolików”²⁷. Dlatego wołał słowami, które i współcześnie nic nie straciły na swej aktualności, co też stanowi wybitne świadectwo jego eklezjologicznej świadomości:

Pragnę laikatu, który nie jest arogancki. Nie jest pochopny w mowie i nie jest skłonny do swarów, pragnę ludzi, którzy znają swoją religię, którzy w nią wnikają, którzy dokładnie wiedzą, na czym stoją, którzy wiedzą, co uznają, a czego nie, którzy tak dobrze znają swoje wyznanie wiary, że potrafią je wytłumaczyć, którzy tyle wiedzą z historii, że potrafią jej bronić [...]. Laikat we wszystkich czasach był miarą katolickiego ducha²⁸.

2. WIZJA KOŚCIOŁA NIOSĄCEGO TRADYCJĘ

Trzeba dziś z doniosłością stwierdzić, że *Kazania uniwersyteckie* Newmana, mimo iż są niewielkim pod względem objętościowym materiałem, stanowią najbogatsze źródło myśli eklezjologicznej autora. W źródle tym ujawnia on bowiem swoistą metodologię, stosowaną na drodze eklezjologicznego poznawania Kościoła. Niezastąpionym modelem na drodze eklezjologicznej genezy Kościoła będzie dla niego starotestamentowe pojęcie ludu Bożego, które na sposób nieciągły przechodzi w kontynuację ludu Nowego Przymierza. Zdaniem Newmana obficie udokumentowana historia starożytnego Izraela jawi się nam jako proces formacyjny, który prowadził naród wybrany ku rzeczywistości Kościoła – nowego ludu zupełnie innego wybraństwa.

Poczynając od czasów tego ludu, aż po czasy tego Kościoła wyraziście zarysowuje się w historii ludzkości wytknięta przez Opatrzność linia, przyjęta przez «stronników Boga», jak to powie Newman, którzy ze wspólnoty ludzkości wyodrębniają się i rozchodzą się z nią tylko po to, żeby stać się zdolnymi przynieść ludzkości (w Kościele i przez Kościół) całkowita odnowę²⁹.

Proces tej właśnie odnowy staje się niezwykłym oczyszczeniem. Scalanie się wspólnoty Kościoła zawsze dokonywało się najpierw przez polaryzację, a następnie poprzez oczyszczenie. Stąd w wielu sytuacjach utrwalonych na kartach Starego Przymierza lud Boży jawił się jako pewnego rodzaju „reszta”, która pozbawiona jest pewnych nadziei, ale w strukturze nadprzyrodzonej nosi w sobie Boże prze-

²⁷ NORRIS. *Kardynał Newman dzisiaj* s. 268-269.

²⁸ *Tamże* s. 269.

²⁹ BOUYER. *Kościół Boży* s. 117.

znaczenie, pozwalające ostatecznie tej „reszcie” zatriumfować w formie autentycznego ludu Bożego³⁰. A zatem Kościół można zrozumieć tylko patrząc przez pryzmat dojrzewającego w klimacie Bożej pedagogiki ludu, biorącego swe cielesne początki w Abrahamie, a ostateczne wypełnienie w Jezusie Chrystusie. Stąd tak postrzegany Kościół pielgrzymujący przejdzie w wybranym przez Boga momencie historii dziejów wszechświata w Kościół wiekuisty, tylko dzięki utrwalonemu na kartach Starego Przymierza rozwojowi, który niosąc na sobie nowotestamentowe znamię krzyża, a konkretnie znamię całej paschy Chrystusa, doprowadzi ostatecznie do objawienia się królestwa Bożego³¹.

Obraz ludu Bożego wyrasta w teologii Newmana ze źródeł patrystycznych. Na długo przed eklezjologią ojca H. de Lubaca przypominał, jak głęboka prawda teologiczna kryje się w alegoriach stosowanych przez przedstawicieli chrześcijańskiego antyku, którą wyrażać miała istota i świadomość Kościoła Chrystusowego. To studium eklezjologiczne Newmana pozwoliło na to, że znacznie później wspomniany de Lubac napisał:

Ta sama wspólna wszystkim natura nie przeszkadza jednak ludziom, na mocy swego rodzaju fatalności, stronić od siebie i wzajemnie się odrzucać nawet w dziełach ich geniuszu. Trwała więź natury staje się – na zasadzie kontrastu – oskarżeniem tego oddalenia, które jest tak niezgodne z samą naturą. Takie wnioski wprawiają historyka, jeśli jest on jednocześnie człowiekiem spragnionym ludzkiej wspólnoty, w stan nieuleczalnej melancholii [...]. Na szczęście taką pesymistyczną wizję rozjaśnia przykład Kościoła. Bo oto staje się cud: ludzie z pozoru tak bardzo sobie obcy, których wszystko miało od siebie oddalać, nagle odnajdują wzajemną bliskość. Stają się braćmi, w których ożywiają te same poruszenia, braćmi odpowiadającymi na to samo wezwanie, połączonymi tą samą miłością. Stają się braćmi, w których żyłach płynie ta sama krew. Jako dzieci jednego Kościoła otrzymali w dziedzictwie tego samego Chrystusa. Uformowani w tej samej wierze, zostali «napełnieni jednym Duchem», który wzbudza w nich te same reakcje, i to jest ich znakiem rozpoznawczym³².

I w tym kontekście rozumiemy, co chciał przekazać Newman, gdy łączył z podstawowymi prawdami eklezjologicznymi fenomen rozwoju. Kościół bowiem spełnia się ciągle od nowa, a jako obietnica przygotowana i nadana przez Boga w Chrystusie Jezusie podlega nieuniknionym procesom stawania się w jedności³³. W procesie tym zauważamy, jak obdarzony został strukturą, ale składa się z elementu nieustrukturowanego, którym jest przeznaczenie wszystkich składających się na Kościół. Żadne z tych przeznaczeń, nadanych przez Bożą łaskę, nie powinno być

³⁰ *Tamże*.

³¹ W. ŻYCIŃSKI. *J. H. Newmana koncepcja rozwoju doktryny chrześcijańskiej*. W: *Serce mówi do serca* s. 69-86.

³² H. DE LUBAC. *Medytacje o Kościele*. Tłum. I. Białkowska-Cichoń. Kraków 2009 s. 50.

³³ J. KLENOWSKI. *Newman i jego dzieło. Wybór pism J. H. Newmana*. Warszawa 1965 s. 154-156.

biernie, nie ma roli bez ważniejszego znaczenia, bo wszystkie obdarzone pneumatyczną siłą mają moc budowania ludu Bożego. Ta głęboko biblijna perspektywa życia Kościoła w ogólności oraz życia człowieka wiary w Kościele w szczególności, winna być wypowiedzana przez tytuł słynnego eseju eklezjologicznego autorstwa M. de Unamuno, który brzmi *La Agonia del christianismo*. Z tym jednak zaznaczeniem, że w języku hiszpańskim «agonia» oznacza walkę w godzinie śmierci, która jest także walką ze śmiercią i to totalnie wbrew jakimkolwiek przypuszczeniom. Życie człowieka we wspólnocie Kościoła jest właśnie taką egzystencją. Z jednej strony ciągle narażaną na obumieranie, z drugiej egzystencją w cudowny sposób ciągle poddawaną procesowi zmartwychwstania. W takim ujęciu nie ma we wspólnocie Kościoła ludzi (przeznaczeń w języku autorskim Newmana) niepotrzebnych, nieistotnych, niemych, biernych. Albowiem proces obumierania i cudowny proces zmartwychwstania przechodzi przez życie każdego chrześcijanina. Stąd eklezjologia Newmana jest głęboko optymistyczna i naznaczona nadzieją³⁴. Za swoje poglądy w tej mierze ściągnął nawet falę krytyki, która widziała w jego teologii Kościoła zbyt optymistyczne ujęcia, powodujące właściwie „alergiczne” reakcje i to ze strony tzw. integrystów, i to ze strony progresistów³⁵. Jednak jak wspomina L. Bouyer

[...] przy wszelkim eklezjastycznym triumfalizmie, jak i przy wszelkim naiwnie euforycznym (eklezjologicznym) otwarciu się na świat naświetlenie Newmana zawsze wywoła efekt gryzącej ironii. Nie ma chyba katolickiego teologa, który by tak bez reszty uniknął podjętego za Lutrem zarzutu Bartha, że teologię chwały usiłuje prowadzić na miejsce teologii krzyża. Chwała jest u Newmana z pewnością obecna, choć ukryta w cieniu krzyża, skąd pochodzi ostateczny optymizm myśliciela. Ale, przeciwnie niż sam Barth, Newman nie dopuszcza natomiast nigdy tej możliwości, żeby nadzieja mogła uwolnić się od tajemnicy krzyża: nawet w jego eschatologii nie ma miejsca na samorzutną *apocatastasis*³⁶.

Dlatego, jak przytacza w swoim artykule R. Kułaga,

Pojmując chrześcijaństwo jako fakt historyczny, Newman widzi zawarte w centralnej prawdzie o Wcieleniu wszystkie chrześcijańskie zasady, a więc zasadę dogmatu, czyli zasadę prawd nadprzyrodzonych; zasadę wiary korelatywną wobec dogmatu; zasadę teologii otwierającą drogę do dociekań, porównań i wniosków; zasadę sakramentalną scalającą środek materialny i widzialny z darem Bożym; zasadę mistyczną ukazującą konieczność traktowania języka Biblii mającego misję sakramentalną w drugim, mistycznym znaczeniu; zasadę łaski mówiącą, iż Chrystus poprzez swoje Wcielenie chce nas uczynić takimi,

³⁴ NORRIS. *Kardynał Newman dzisiaj* s. 233-256.

³⁵ Ch. HOLLIS. *Newman a świat współczesny*. Tłum. T. Mieszkowski. Warszawa 1970 s. 231-236.

³⁶ BOUYER. *Kościół Boży* s. 118.

jakim jest On sam; zasadę ascezy, czyli współdziałania człowieka z łaską prowadzącego do poznania ciężkości grzechu; oraz w końcu z faktu Wcielenia wynika możliwość uświęcania materii³⁷. Każda obecność Chrystusa staje się więc dla Newmana sakramentem³⁸.

Wszystkie jednak zasady podprowadzają człowieka w Kościele, i to na sposób pedagogiczny, do źródła wszelkiej łaski, duchowości, miłości, jaką jest Trójca Święta. Dlatego na płaszczyźnie eklezjologicznej Newman stwierdzał: „U podstaw Kościoła jest Trójca Święta, Trójosobowy Bóg [...]. Przebywanie osób boskich w sercach ludzi rodzi Kościół”³⁹. Przenikając tajemnicę osoby ludzkiej, ale i tajemnicę osoby Kościoła, Newman zauważa korelację zwrotną: osoba ludzka zdolna jest współtworzyć Kościół, zdolna jest być Kościołem. Dlatego w swojej eklezjologii zaznacza, że istnieje eklezjalność osoby uzdalniająca człowieka do relacji kościelnotwórczych, które wyrażają się we wspólnotowości, komunijności. Z drugiej jednak strony zachodzi także personalność Kościoła, pozwalająca patrzeć na wspólnotę zbawienia w kategoriach osoby społecznej, czego sztandarowym przykładem jest świadectwo św. Jana, widzącego w Kościele Oblubienicę Baranka (por. Ap 22,17).

I na tym etapie myśli eklezjologicznej autorstwa Newmana należy zauważyć ogromną wagę Tradycji, jaką przywiązuje do jej wartości teolog. Zaznaczyć przy tym należy, że Tradycja jest dla Newmana jako substancjalnie jedna, ale ma dwójką strukturę. Dlatego wylicza Tradycję profetyczną oraz Tradycję episkopalną. Z Tradycją profetyczną łączy Newman życie prawdy egzystujące we wspólnocie Kościoła. Jak starotestamentowi prorocy Jahwe zawsze byli nośnikami, przekazicielami Bożej prawdy, a ich nazewnictwo wprost łączyło ich posługę względem ludu przymierza, łącząc ją z funkcją mówienia prawdy w imieniu Boga, tak prawda egzystuje we wspólnocie Kościoła właśnie dzięki Tradycji profetycznej i to we wszystkich jego członkach. Tradycja ta rozwija się, ale nigdy w poszczególnych członkach, lecz we wszystkich zjednoczonych razem i współtworzących Kościół. Bóg tak fenomenalnie usytuował ten wymiar Tradycji, że życie całej społeczności Kościoła egzystuje w poszczególnych członkach, ale nie ma ani jednego poszczególnego członka, w którym rozwijałoby się na sposób niezależny od rozwoju Tradycji w całej wspólnocie ludu Bożego. Źródłem Tradycji profetycznej jest dla Newmana oczywiście osoba Ducha Świętego, który z tych poszczególnych członków tworzy jedną, nową ludzkość. Tradycja profetyczna, mimo że jest powszechna wśród wszystkich członków Kościoła, to jednak nie jest odporna na pewnego rodzaju zafałszowania lub skażenia.

³⁷ J. E. MILLER. *John Henry Newman on the Idea of the Church*. Shepherdstown 1987 s. 130-141.

³⁸ R. KUŁAGA. *Johna Henry'ego Newmana idea Kościoła*. Sandomierz 2005 s. 299.

³⁹ B. GACKA. *Personalistyczna eklezjologia Johna H. Newmana*. Lublin 1989 s. 60.

W swojej pracy odnoszącej się także do Tradycji profetycznej, a poświęconej godności i posłannictwu świeckich, L. Fic przypomina ważne elementy teologii soborowej, która z odwagą przypominała, że wśród ważnych eklezjologicznych tematów należy na nowo zwrócić uwagę na profetyczną wagę apostołstwa laikatu.

Święty lud Boży ma udział także w proroczej funkcji Chrystusa, szerząc żywe o Nim świadectwo przede wszystkim przez życie wiary i miłości i składając Bogu ofiarę chwały, owoc warg wyznających imię Jego (por. Hbr 13,15) (KK 12).

Dlatego cała wspólnota Kościoła jest odpowiedzialna za przekaz wiary, ze szczególnym podkreśleniem w tym względzie misji ludzi świeckich. Soborowa teologia przezwyciężyła uformowaną przez wieki, szczególnie w okresach krzepnięcia struktur kościelnych, opinię o jasno określonej linii podziału tej odpowiedzialności na pierwszym miejscu po stronie hierarchii, a następnie, na nieco innym pułapie, wiernych świeckich⁴⁰. Dlatego szybko ugruntowało się przekonanie, że za głoszenie, zwiastowanie wiary odpowiada hierarchia, a laikiem jest właśnie ten, kto należy do wspólnoty Kościoła, ale nie odpowiada za profetyczne i apostołskie zaangażowanie w głoszenie Chrystusowej Ewangelii. Stąd wiernych nazywano laikami, bowiem nie byli odpowiedzialni za strzeżenie depozytu wiary i nie byli związani z żadnym urzędem kościelnym. Pośród zadań wynikających z łaski chrztu pozostało im jedynie słuchanie głosu hierarchii i eklezjologiczne posłuszeństwo⁴¹. Tymczasem, obok szczególnej pozycji i znaczenia urzędu, właśnie w pierwszych wiekach Kościoła świadomość znaczenia świeckich wyrażała się w ich pełnej odpowiedzialności za cały Kościół. W historii pierwotnego Kościoła troska o przekazywanie depozytu wiary nie była funkcją właściwą jedynie hierarchii. Wymownym tego przykładem, jak to wykazał Newman, było zażegnanie kryzysu ariańskiego we wspólnocie w większości właśnie przez wiernych świeckich, gdy urzędowi głosiciele prawd wiary zawiedli (IV w.). Ortodoksyjną wiarę w Boże synostwo Jezusa zachował i przekazywał wierny lud, co potwierdzało tylko istniejącą od początków Kościoła prawdę pneumatyczną, w myśl której lud Boży także jest naczyniem Ducha Świętego⁴².

Drugim wymiarem wspomnianej przez Newmana Tradycji jest jej element zwany episkopalnym. W odróżnieniu od pierwszego, Tradycja episkopalna nie jest powszechnie udzielana we wspólnocie Kościoła. Jej depozytariuszami są powo-

⁴⁰ S. GRZYBEK. *Lud Boży w świetle konstytucji Lumen gentium*. W: *Idee przewodnie Soborowej Konstytucji o Kościele*. Red. S. Grzybek. Kraków 1971 s. 63-82.

⁴¹ P. NEUNER. *Eklezjologia – nauka o Kościele*. W: *Podręcznik teologii dogmatycznej*. Red. W. Beinert. Kraków 1999 s. 437.

⁴² W. BEINERT. *Der Glaubenssinn der Gläubigen in Theologia und Dogmengeschichte. Ein Überblick*. W: *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramtes?* Red. D. Wiederkehr. Freiburg – Basel – Wien 1994 s. 72; zob. także P. ZAMARIA. *Oddziaływanie myśli J. H. Newmana na eklezjologię Soboru Watykańskiego II*. Lublin 2007.

łani przez Kościół ludzie, których głównym zadaniem jest gromadzenie Tradycji profetycznej, krytyczne „prześwietlanie jej” pod względem autentyczności⁴³, jasne określanie, co nie mieści się w ramach Tradycji profetycznej, po to, aby nie zaburzało życia wiary we wszystkich członkach Kościoła. Za L. Bouyerem możemy powiedzieć, że Tradycja episkopalna jest w ujęciu Newmana integralnie złączona z Tradycją profetyczną.

Nie jest ona jednak inną Tradycją niż profetyczna. Nie można jej nawet odróżnić od Tradycji profetycznej w sposób absolutny. Jako wtopiona w Tradycję profetyczną, Tradycja episkopalna to tylko sprawia, że na mocy władzy, jaka przysługuje następcom apostołów, poręcza jedynie autentyzm tego, co w każdej epoce, jako rzecz istotna zasługuje na wydobyć z drugorzędnych lub budzących wątpliwość proliferacji. Jednak w swoich definicjach nie zawrze ona nigdy całego bogactwa i różnorodności Tradycji profetycznej, a definicje te, aby mogły być właściwie zrozumiałe, wymagają umieszczenia w tym rozległym kontekście, poza jakim straciłyby swój sens⁴⁴.

Dla Newmana czołowi przedstawiciele Tradycji episkopalnej są jednocześnie reprezentantami Tradycji profetycznej. Z uwagi na tę prawdę nie są oni jednak depozytariuszami jakiegoś szczególnego charyzmatu w tym względzie. Twierdzenia, definicje, decyzje, jakie wprowadzają do życia Kościoła, a przy tym różnorakie formy kultu Bożego i dyscypliny sakramentów potwierdzone ich autorytetem, mogą nawet nie być ich dziełem. Podkreślona została tutaj zasada, że przedstawiciele Tradycji episkopalnej są następcami apostołów, ale nie ich zastępcami, stąd nie mają przywileju charyzmatu natchnienia, który na trwałe byłby związany z pełnioną we wspólnocie Kościoła funkcją. Właściwie istotę Tradycji episkopalnej należałoby streścić w funkcji rozstrzygania w sprawach wiary, ale tylko tych jej sformułowaniach, które należą do grupy normatywnych. A płaszczyznę oddziaływania w łączności z całą wspólnotą Kościoła i tylko wewnątrz ludu Bożego⁴⁵.

3. FUTUROLOGICZNA EKLEZJOLOGIA PROMOCJI LAIKATU

Zastanawiające jest, że gdy Newman przenika swoim myśleniem eklezjologię, rozpoczyna swą myśl na sposób zupełnie inny od teologów swojego czasu, których nauka o Kościele nacechowana była rysem apologetycznym. Dokonując konwersji na katolicyzm, najpierw stał się członkiem laikatu, później został powołany przez Kościół do prezbiteratu, a następnie jako dojrzały kapłan, profesor, ale i duszpasterz, otrzymał od papieża Leona XIII godność kardynała. Zresztą, gdy Leon XIII

⁴³ M. RUSECKI. *Apologetyczna myśl J. H. Newmana*. „Studia Theologica Varsaviensia” 47:2009 nr 2 s. 41-55.

⁴⁴ BOUYER. *Kościół Boży* s. 119.

⁴⁵ NORRIS. *Kardynał Newman dzisiaj* s. 301-302.

został zapytany o główne przesłanie swojego potyfikatu, miał odpowiedzieć, że wyraża go pierwsza nominacja kardynalska, na której widniało imię i nazwisko Newmana⁴⁶. Ta szczególna droga do wspólnoty katolickiej z jednej strony wychowywała Newmana do zupełnego otwarcia się na teologię Kościoła katolickiego, z drugiej, pozostawiła mu prawo do krytycznych refleksji, które, jako były anglikanin, potrafił sprawnie formułować⁴⁷. Znamiennym w tym kontekście staje się teologiczny pogląd Newmana co do laikatu w Kościele. Czasy, w których rozpoczął swą refleksję teologiczną nie były bogate w autentyczną i głęboką teologię laikatu. W swojej pracy ukazującej teologię laikatu w ujęciu Newmana J. Petry-Mroczkowska tak oto scharakteryzowała tę sytuację:

Kiedy w sytuacji pewnego kościelnego konfliktu, ujęło się za Newmanem około dwustu katolików świeckich, głos zabrał prałat George Talbot, urzędujący w Rzymie zwolennik, jak to się wówczas mówiło, ultramontanizmu, czyli modelu najdalej idącego centralizmu eklezjalnego. Uznał on Newmana za «najniebezpieczniejszego człowieka w Anglii», a świeckich za element wywrotowy, który trzeba poskromić, aby nie zaczął rządzić Kościołem. To Talbot wypowiedział często cytowane słowa, że laikat nie ma prawa mieszać się w sprawy Kościoła, ponieważ domeną ludzi świeckich jest to, na czym się znają, a mianowicie «polowanie, strzelanie i urządzanie przyjęć»⁴⁸.

Ten, powtarzany często w różnych publikacjach teologicznych, głos ukazywał, jak nagminnie postrzegano rolę, miejsce, zaangażowanie ludzi świeckich we wspólnocie Kościoła.

Newman widział laikat zupełnie inaczej. Można dziś śmiało powiedzieć, że także i w tej kwestii wyprzedził myśl soborową w pewnego rodzaju rekapitulacji miejsca i roli ludzi świeckich w Kościele. Stąd miało to ogromny wpływ na zbudowaną przez niego eklezjologię, która w wielu wątkach została przejęta przez Sobór Watykański II i po dziś dzień świadczy o wyjątkowo prorockim przeczuciu nie tylko skali problemu, ale kierunków jego rozwiązania⁴⁹. Jaką zatem rolę widział Newman dla laikatu?

Odpowiadając na tak sformułowane pytanie, Newman często przytaczał pewien znany epizod z historii Kościoła, który ukazuje, jak ważne miejsce w rodzinie zbawienia winien zajmować laikat. W pracy pt. *On consulting the Faithful in Matters of Doctrine* (1859) przytacza decyzję Piusa XII, który przed ogłoszeniem dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Dziewicy Maryi dokonał konsultacji wśród biskupów, których zobowiązał, aby rozeznali wśród wiernych Kościoła, jakie jest

⁴⁶ W. ŻYCIŃSKI. *Johna H. Newmana teoria rozwoju doktryny mariologicznej*. Lublin 2010 s. 124.

⁴⁷ A. SKOWRONEK. *Światła ekumenii. Spotkanie z teologią*. Warszawa 1984 s. 47, 306-321, 407.

⁴⁸ J. PETRY-MROCZKOWSKA. *John Henry Newman i świeccy*. „Znak” 60:2008 nr 12 s. 146-153.

⁴⁹ Z. J. KIJAS. *Traktat o Duchu Świętym i łasce*. W: *Dogmatyka*. T. 4. Red. E. Adamiak [i in.]. Warszawa 2007 s. 438-462.

ich odczucie, co do kwestii, która ma się stać dogmatyczną normą wiary we wspólnocie Kościoła⁵⁰. Newman zaznaczył przy tym, przypominając to wielkie wydarzenie, że papież właściwie zastosował znaną praktykę w życiu Kościoła. Gdy dokładnie studiujemy historię Kościoła, z łatwością możemy zauważyć, jak wiele było takich przypadków, gdy papież – w mniej lub bardziej podobny sposób – zasięgał opinii ogółu wiernych. Model tej konsultacji przypominał ważną zasadę, że formułowane przez Urząd Nauczycielski Kościoła prawdy nie były z góry zadekretowane, nie spadały na cały Kościół w formie zaskoczenia, ale były konsultowane, tłumaczone, wyjaśniane. Tak Kościół unikał problemów związanych z orzeczeniami dotyczącymi wiary, tak Kościół wierzył w obecność Ducha Świętego – pierwszego nauczyciela wśród całego ludu Bożego. Ale z drugiej strony ten trwający od kościelnej starożytności zwyczaj przypominał, że Kościół w swoich orzeczeniach nigdy nie formułował czegoś nowego, ale odnosząc się do zmysłu wiary wszystkich wierzących, odnosząc się do działającego w nich wszystkich Ducha Pańskiego, odnosił się do istniejącej w świadomości ludu Bożego sprawy, tezy, wyrażenia, aby przekazać tę treść w sposób wyraźny, kompletny, niebudzący jakichkolwiek wątpliwości⁵¹.

Orzeczenia Kościoła potwierdzają zatem stałą zasadę, że wiara nie jest nigdy wiarą władzy kościelnej, odciętej od masy wiernych, a sprawującej swe rządy w sposób po prostu zewnętrzny, ale jest wprost wiarą całego Kościoła. Jeśli tak się rzecz ma nawet z określeniami prawd wiary, to tym bardziej w sprawach, które bliżej dotyczą świeckich i ich życia w świecie, Kościół nie może sprawować nad świeckimi swych rządów, ignorując ich doświadczenie, ale przeciwnie, może tylko wtedy je sprawować, gdy składa dowody możliwie największego na nie baczenia⁵².

Takim podejściem do prawd eklezjologicznych Newman właściwie stał się prekurem pewnej teologii promocji laikatu w Kościele, która dojrzała w wypowiedziach Soboru Watykańskiego II oraz w wypowiedziach kolejnych synodów. Marzeniem Newmana było wychować ludzi wierzących świadomych swej ogromnej godności i roli w Kościele. Sprawę tę podkreślił w swej homilii św. Jan Paweł II, gdy w ramach swojej apostołskiej pielgrzymki do ojczyzny 12 czerwca 1987 r. w Gdańsku, powołując się właśnie na marzenie Newmana, skierował do zgromadzonej młodzieży następujące słowa:

[...] potrzeba «ludzi, którzy znają swoją religię i którzy ją zgłębiają; którzy dokładnie wiedzą, jaka jest ich pozycja; którzy są świadomi tego, w co wierzą,

⁵⁰ BOUYER. *Kościół Boży* s. 120.

⁵¹ *Tamże*.

⁵² *Tamże*.

a w co nie; którzy tak dobrze znają swoje *Credo*, że potrafią z niego zdać sprawę; którzy do tego stopnia poznali historię, że umieją jej bronić⁵³.

Dlatego też eklezjologia Newmana jest szczególną szkołą promocji laikatu, w której starał się ze wszelkich miar podkreślać, że

[...] świeccy muszą być obeznani w kwestiach wiary, nie mogą sobie pozwolić na postawę: «zostawiam to teologom» lub «zapytam księdza». Newman dowodził, że pierwszorzędnym zadaniem ówczesnych czasów jest rozszerzenie horyzontów myślowych wśród wiernych, ich kształcenie i uczenie logicznego rozumowania. Przedmiot ma tu znaczenie drugorzędne: ktoś, kto potrafi poprawnie rozumować w dziedzinie polityki, tak samo będzie czynił w dziedzinie teologii⁵⁴.

W tym kontekście, jak słusznie zwróciła uwagę K. M. Cwynar,

Wizja uniwersytetu, jaka została zakreślona przez Newmana w 1852⁵⁵, była odpowiedzią na zmiany zachodzące przede wszystkim w społeczeństwie irlandzkim. Dyskryminacja katolików ze strony rządu brytyjskiego była dla irlandzkiego duchowieństwa impulsem do podjęcia działań w celu utworzenia w Dublinie uczelni katolickiej⁵⁶.

Autorka sprawnego studium, odnoszącego się do idei uniwersytetu w kulturze europejskiej, dodaje później:

Uniwersytet w poglądach Newmana miał być miejscem «nauczania wiedzy uniwersalnej», a poprzez realizację funkcji pedagogicznych winien rozbudzać naturalną jej potrzebę, kształtując jednocześnie umysły poprzez wyrobienie umiejętności logicznego myślenia, właściwego osądu zarówno spraw, jak i ludzi, rozumnego postępowania, szczerości, panowania nad sobą, sztuki wysławiania się oraz nawyku filozoficznego myślenia i stałości poglądów. Oddzielając funkcję badawczą i dydaktyczną uniwersytetu, jak również negując nauczanie wiedzy użytecznej, Newman faworyzował «sztuki wyzwolone», podkreślał, iż wiedza jest celem samym w sobie wynikającym z chęci poznania prawdy. Kształcenie, wdrażanie kultury intelektualnej, a zwłaszcza wychowanie studentów w duchu wartości chrześcijańskich na mądrych i prawych ludzi stanowiło w jego koncepcji fundament uniwersytetu⁵⁷.

⁵³ JAN PAWEŁ II. *Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do młodzieży zgromadzonej na Westerplatte* (Gdańsk, 12.06.1987). Dostępny w internecie: <http://mateusz.pl/jp99/pp/1987/pp19870612a.htm> [dostęp: 30.10.2014].

⁵⁴ PETRY-MROCKOWSKA. *John Henry Newman i świeccy* s. 146-153.

⁵⁵ J. H. NEWMAN. *Idea uniwersytetu*. Tłum. P. Mroczkowski. Warszawa 1990 s. 47 nn.

⁵⁶ K. M. Cwynar. *Idea uniwersytetu w kulturze europejskiej*. „Polityka i Społeczeństwo” 2005 nr 2 s. 55.

⁵⁷ *Tamże*.

To właśnie głęboko i autentycznie eklezjologiczne pragnienia nakazywały mu nie tylko dokonywać promocji laikatu przez słowo mówione czy pisane, ale postanowił to marzenie wprowadzić w życie poprzez próbę stworzenia ośrodka kształcenia katolickiego w Dublinie (1852-1858)⁵⁸. Gdy zamiar ten okazał się zbyt trudny nie tylko z powodu przeszkód organizacyjnych, ale przede wszystkim z powodu mentalności ówczesnych duchownych, z nutą tęsknoty i zawiedzenia napisał w liście do G. Fottrella, prezesa Towarzystwa Historycznego i Literackiego przy Katolickim Uniwersytecie w Dublinie:

Jak widzę, duchowni w różnych miejscach Europy starają się trzymać świeckich na dystans. Świeccy są tym zdegustowani i stają się niewierni. Tak tworzą się dwa przeciwne obozy. Wróciłem z Irlandii z pełnym niepokojem poczuciem, że w tym katolickim kraju, podobnie mamy do czynienia z antagonizmem między hierarchią i warstwami wykształconymi. Przysłużyłby się Pan niezmiernie sprawie katolickiej na całym świecie, gdyby spowodował Pan, żeby uniwersytet stał się ośrodkiem, w którym duchowni i laikat spotykają się, uczą się wzajemnie rozumieć i nawzajem sobie ustępują. Miejscem, z którego będą zgodnie działać w czasach zmierzających ku niewierności⁵⁹.

Newman chciał tym myśleniem wprost zwrócić uwagę na to, że Kościół nie może owocnie spełniać swojej funkcji wobec świata, gdy nie oprze się dostatecznie na wiernych świeckich, biorących współodpowiedzialność za przekazywanie, głoszenie, zwiastowanie orędzia zbawienia.

Musimy jednak zwrócić uwagę i na ten element teologicznej refleksji Newmana o Kościele, który podpowiada, że owa teologiczna promocja laikatu nie była z jego strony jakimś aktywizmem zmierzającym do tworzenia miejsc katolickiej formacji ludu Bożego oraz kształtowania się pewnej istotnej współodpowiedzialności za Kościół⁶⁰. Jak pisze L. Bouyer:

[...] problem ten, chociaż w rozumieniu Newmana był tak ważny, mógłby być rozwiązany tylko wtedy, gdyby świeckim w samym Kościele, a także w uświęconej dziedzinie wiary przyznano prawo do czegoś więcej niż do biernego wyrażania swej zgody (na postawione tezy, zagadnienia, projektowane definicje). Newman posunął się aż do tego, że przypomniał, iż historia arianizmu, którą przestudiował z pierwszej ręki, w świetle niezaprzeczalnych faktów wskazuje na coś innego. Przy pewnych kryzysach (w życiu Kościoła) może się mianowicie zdarzyć, że hierarchia reprezentowana przez biskupów, będąc podzielona w swych poglądach lub załęczniona, milczy w ogóle lub wypowiada się niezbyt jasno (choć dzięki opatrnościowemu powodowaniu przez Boga Jego Kościołem nie dochodzi nigdy do formalnego ogłoszenia błędu jako obowiązującej

⁵⁸ J. H. NEWMAN. *Co daje teologia innym gałęziom wiedzy? W: Idea uniwersytetu w kulturze europejskiej* s. 131 nn.

⁵⁹ PETRY-MROCZKOWSKA. *John Henry Newman i świeccy* s. 146-153.

⁶⁰ *Idee przewodnie Soborowej Konstytucji o Kościele* s. 63-82.

prawdy). W takich przypadkach, a Newman poważył się to powiedzieć, można zaobserwować (w historii Kościoła) niejako zawieszenie władzy biskupów. A więc jak pokazało to kryzys ariański w latach 331-375, właśnie świadectwo dane prawdzie przez ogół wiernych wystarczyło, żeby ta prawda się utrzymała wbrew wszystkim i przeciw wszystkim tak długo, aż hierarchia zreflektuje się i ostatecznie jako obowiązującą prawdę ogłosi ostatecznie ową wiarę maculuczkich⁶¹.

Patrząc z perspektywy czasu na tak pojętą eklezjologiczną rolę laikatu w życiu wspólnoty Kościoła, stwierdzić należy, że Newman o długie dziesiątki lat wyprzedził teologiczną refleksję zrodzoną w dobie i zaraz po Soborze Watykańskim II⁶². Jednak i dziś stawiane przez niego eklezjologiczne tezy promujące rolę laikatu w ich percepcji i interpretowaniu, sprawiają pewne trudności. Tak jak w czasach Newmana niewielu kapłanów, profesorów, ludzi wierzących było przygotowanych do odkrycia tak charyzmatycznej roli świeckich w życiu Kościoła, tak i w czasach nam współczesnych rola ta ciągle nie jest dostatecznie określona, zrozumiana oraz praktykowana⁶³. Newman swoją eklezjologiczną teorią laikatu wołał w pewnym sensie o gruntowną rewizję wizerunku Kościoła, w której nie tylko zauważyć można było dwie skrajne struktury: Kościoła nauczającego i Kościoła nauczanego, ale o zlikwidowanie wyrosłych na bazie takiego podziału dwóch Kościołów: aktywnego, bo nauczającego, i pasywnego, bo nauczanego. Uważał taki podział za niedopuszczalny i sprzeczny z samą eklezjologiczną ideą Kościoła Chrystusowego. Sprawa stawała się dla niego dość irytująca nie tylko ze względu na rzesze katolików świeckich nieświadomych swojej wielkiej roli w Kościele, ale także ze względu na niedojrzałość duchowieństwa, które w zbyt intensywnym dowartościowaniu roli laikatu widziało zagrożenie dla prerogatyw władzy i służby w Kościele⁶⁴.

Jak zauważyła Petry-Mroczkowska, Newman gorąco „[...] był przekonany, że właściwe wykształcenie jest rękojmnią wierności świeckich Kościołowi” (moglibyśmy dodać rękojmnią, że świeccy będą świadomi, iż są wybitnym miejscem pneumatycznym w Kościele). Przestrzegał, iż „[...] brak formacji może doprowadzić klasy wyższe do obojętności religijnej, ludzi biednych do zabobonu” i wyjawiał swój ideał: „[...] chciałbym, żeby wykształcony świecki był religijny, a pobożny duchowny – wykształcony”. Narzucenie doktryny mija się z celem, brak wiedzy „dlaczego” doprowadza do alienacji, jeśli nie wręcz do jej odrzucenia. Za przykład wycucia takich mechanizmów stawał św. Filipa Nereusza, żyjącego w XVI w.

⁶¹ BOUYER. *Kościół Boży* s. 121.

⁶² NEUNER. *Eklezjologia – nauka o Kościele* s. 435-446.

⁶³ Z. MIAŁCHOWSKI. *Motywacja moralna jedności Kościoła w kazaniach i wykładach J. H. Newmana*. Lublin 1979 s. 6.

⁶⁴ BOUYER. *Kościół Boży* s. 121.

założyciela oratorian, który rozumiał znaczenie nauk, literatury i sztuki dla rozwoju osobowego człowieka⁶⁵.

ZAKOŃCZENIE

Kończąc szkice o eklezjologii laikatu w ujęciu wielkiego i cenionego kardynała J. H. Newmana, wielkiego proroka, który swym pneumatycznym przeczuciem wiary wyprzedził, ale i przygotował drogę do teologicznej myśli Soboru Watykańskiego II, winniśmy najpierw spojrzeć na tajemnicę Kościoła, tak dobitnie wyrażoną myślą soborową. Chcąc jak najkrócej wyrazić napięcie pomiędzy tajemnicą i instytucją w rzeczywistości Kościoła, A. Napiórkowski napisał:

Sobór chciał podkreślić tajemnicę Boga i tajemnicę człowieka, którzy razem spotykają się w konkretnym czasie. W dramacie zbawienia zawiązuje się bosko-ludzka wspólnota. Ta tajemnica Boga w Jezusie Chrystusie, uprzystępniona nam w Kościele, jest (dziś) kwestionowana, bo istnieją siły zła. Świat śmierci i kłamstwa pragnie go zagłuszyć i zniszczyć, lecz będzie on trwał do końca czasów. Wypowiedziana pod Cezareą Filipową obietnica Jezusa wobec Piotra przed dwoma tysiącami lat ma swoją moc: «Otóż i Ja tobie powiadam: Ty jesteś Piotr (czyli skała) i na tej Skale zbuduję mój Kościół, a bramy piekielne go nie przemogą» (Mt 16,18). Jako chrześcijanie mamy też zapewnienie, że prawda ostatecznie pokona kłamstwo i ciemności, że Kościół wytrwa w prawdzie Ewangelii do końca. Ujawni on także tajemnicę Boga, aby On był «wszystkim we wszystkich»⁶⁶.

Dlatego tak dobitnie wzywał Newman do zasypywania przepaści pomiędzy słowem i czynem. Wierzył, że gruntowna formacja intelektualna katolików, przyczynia się do pogłębienia pneumatycznego sensu wiary wśród pielgrzymującego ludu Bożego⁶⁷. I miał tu na względzie laikat oraz duchowieństwo. W swojej eklezjologii przestrzegał i wytykał jako błąd

[...] niebezpieczeństwo eleganckiej i grzecznej edukacji polegającej na tym, że oddziela uczucie od działania. Uczy nas myśleć, mówić i posiadać właściwe uczucia, ale nie zmusza nas to do praktykowania tego, co słuszne⁶⁸.

To właśnie znaczy w eklezjologicznym języku Newmana być katolikiem ochrzczonym, ale nieświadomym swojej roli w Kościele; być katolikiem, który w momencie, gdy życie stawia jakieś pytanie o wiarę, nie potrafi poszukać rzetelnej odpowiedzi, tylko mówi sobie «zostawiam to teologom» albo «zapytam księdza».

⁶⁵ PETRY-MROCZKOWSKA. *John Henry Newman i świeccy* s. 146-153.

⁶⁶ A. NAPIÓRKOWSKI. *Reforma i rozwój Kościoła*. Kraków 2012 s. 198-199.

⁶⁷ J. HOJNOWSKI. *Nauka o zmyśle wiary (sensus fidei) według teologów katolickich*. Lublin 1970 s. 204-205.

⁶⁸ *Serce mówi do serca* s. 113.

Dlatego w swoim eklezjologicznym języku ukształtował pojęcie chrześcijańskiego szlachectwa.

Wiedząc jak wielkie rzeczy uczyniono dla (chrześcijan), ludzie religijni mogą tylko urastać w swoich własnych oczach. Wiemy przecież jak władza i odpowiedzialność zmieniają ludzi w sprawach światowych. Stają się poważniejsi, bardziej czujni, bardziej powściągliwi, praktyczniejsi, bardziej zdecydowani. Boją się popełnić błędy, mimo to jednak porywają się na większe rzeczy, ponieważ mają świadomość wolności i władzy oraz możliwości wielkiego sukcesu. Tak też i chrześcijanin, nawet w sposób naturalny, nie mówiąc wcale o oddziaływaniu łaski niebieskiej, może tylko przejść od postawy dziecka do postawy dojrzałego człowieka, gdy zrozumie swoje własne przywileje. Im bardziej poznaje i lęka się powierzonego mu daru, z tym większą nabożnością traktuje siebie samego jako tego, którego postawiono na straży daru⁶⁹.

Dlatego m.in. św. Jan Paweł II, który obficie korzystał z geniuszu Newmana przy przygotowaniu encykliki *Fides et ratio*, zachęcał, by z naukowego dorobku wielkiego kardynała korzystać z przekonaniem, że jest to droga ku odnowie formacji laikatu, duchowieństwa, i wszystkich czujących się Kościołem w dotkniętym sekularyzacją społeczeństwie⁷⁰. Uznając prorockie kompetencje geniuszu błogosławionego, mawiał:

Bóg uczynił z osoby Johna Henry'ego Newmana Słowo Boga w historii: John – to Jan Chrzcziciel, jedyny sakrament, który uznał Newman to chrzest, który przywrócił go na łono Kościoła katolickiego; Henry – to odpowiedź Newmana na apostazję narodową Anglii Henryka VIII i wreszcie Newman – to nowy człowiek, nie ktoś indywidualistyczny, ale ktoś w głębokiej komunii z Bogiem i bliźnim (*communio personarum*)⁷¹.

ECCLESIOLOGY OF LAITY IN THE TERMS OF BLESSED
JOHN HENRY NEWMAN (1801-1890)
ECCLESIOLOGICAL STUDIES

S u m m a r y

The theology of J. H. Newman, understood as the service to the God's People, rather than being laid out in a proper treaty was expressed in numerous complementary and interwoven scholarly essays and sermons whose theological issues touch upon the ideas of J. A. Möhler. The concepts of both these great theologians had preceded by many decades

⁶⁹ *Tamże* s. 128.

⁷⁰ Zob. dobrze usystematyzowaną bibliografię J. H. Newmana: ŻYCIŃSKI. *Johna H. Newmana teoria rozwoju* s. 161-181.

⁷¹ *Serce mówi do serca* s. 98.

the teaching of The First Vatican Council and, in particular, that of the Second Vatican Council which has defined, conceptualized and systematized ecclesiological concepts. In this context the specific ecclesiology of J. H. Newman reveals a new perspective which has brought the catholic schemes out of the conceptual chaos and contradictions that neither the protestant revolution nor the Trent catholic reform could eradicate. The ecclesiology of the laity in Newman's perspective had preceded by decades the intentions of the Fathers of the Second Vatican Council and until now has inspired the successive generations of theologians.

Tłum. A. Trajewska

Słowa kluczowe: John Henry Newman (1801-1890), laikat, eklezjologia, hagiografia, teologia dogmatyczna.

Key words: John Henry Newman (1801-1890), laity, ecclesiology, hagiography, dogmatic theology.