

*Co jednak jest główną treścią spotkania?
Jest nią dialog¹.*

Trudności w dialogu duchownych i świeckich w Kościele

Wprowadzenie

Sobór, zaświadczyjąc i ukazując wiarę całego ludu Bożego zjednoczonego przez Chrystusa nie potrafi wymowniej okazać całej rodziny ludzkiej, do której jest włączony, swojej solidarności, szacunku i miłości, jak tylko inicjując z nią dialog na temat (...) różnorodnych problemów, przynosząc światło wydobyte z Ewangelii i dostarczając rodzajowi ludzkiemu zbawiennych sił, które sam Kościół, kierowany przez Ducha Świętego, otrzymuje od swego Założyciela².

Dialog, jak niejednokrotnie podkreślał Jan Paweł II w swoich pracach, stanowi właściwą drogę rozwiązywania problemów politycznych, gospodarczych i kulturowych, jest wyrazem dojrzałości społeczeństwa. *Sięgając do źródłowego sensu dialogu, trzeba najpierw stwierdzić, że nie jest on wyborem współczesności, lecz koniecznością, przed jaką stanęła kultura³* – dopowiada M. Szulakiewicz. Problematyką dialogu zajmuje się obecnie wiele dyscyplin naukowych: filozofia, teologia, psychologia, pedagogika etc. Pojęcie *dialog* wywodzi się z języka greckiego i oznacza tyle co rozmowa (*διάλογος*). Filozoficzna interpretacja podpowie, że dialog to wymiana myśli poprzez wzajemną prezentację poglądów i postaw, w której uczestnikom należy przede wszystkim na wzajemnym poznaniu się i przekazaniu

¹ R. Kapuściński, *Ten Inny*, Kraków 2006, s. 59.

² Sobór Watykański II, *Konstytucja „Gaudium et spes”*, 3.

³ M. Szulakiewicz, *Dialog jako wartość – dialogiczne doświadczanie wartości*, w: *Co się dzieje z wartościami. Próba diagnozy*, red. E. Okońska, K. Stachewicz, Poznań 2009, s. 139–155.

posiadanych wartości intelektualnych i moralnych, a której celem jest wspólne zbliżanie się do prawdy lub wspólne działanie⁴.

Wydaje się jednak, iż obecnie spotykamy się często z ideologią dialogu, zamiast z samym dialogiem. Otóż ideologia dialogu bazuje na nieokreślonym znaczeniu słowa *dialog*. Stąd niektórzy tzw. eksperci od dialogu w praktyce doprowadzili do swoistego zdewaluowania tego słowa przez nazywanie niemal wszystkich kontaktów międzyludzkich dialogiem, a przede wszystkim przez unikanie tematów trudnych i doszukiwanie się na siłę elementów wspólnych niejednokrotnie tam, gdzie ich nie ma⁵.

Dialog przecież to droga do prawdy. Taki jest jego podstawowy cel i uzasadnienie, a zarazem także najkrótsza i najpełniejsza jego definicja. Sobór Watykański II dodaje, że Kościół winien dbać o to, by coraz *owocniejsza była wymiana poglądów między wszystkimi, którzy tworzą jeden Lud Boży*, oraz że do Kościoła należy *nawiązywanie dialogu ze społecznością ludzką*⁶. Można zatem przyjąć, za M. Szulakiewiczem, że dialog jest taką wartością, dzięki której (i przez którą) ukazuje się wyższa wartość konkretnego bytu (drugiego człowieka, innej religii, siebie samego itd.). Dlatego dialog jest wspólnym sposobem bycia (człowieka – świeckiego, duchownego, religii, kultur, Kościołów...), w którym chodzi o udzielenie sobie wzajemnie posiadanych wartości i wzbogacenie siebie samego i innych⁷.

Od uczestników prawdziwy dialog wymaga jednak jeszcze woli dawania i woli przyjmowania. W tej woli dawania i woli przyjmowania, we wzajemnym dialogu duchownych i świeckich w Kościele jednak można napotkać wiele trudności. Przedmiotem zatem niniejszych refleksji są wybrane trudności dialogu duchowni–świeccy w Kościele – a nawet aporie⁸, dla których trudno dostrzec racjonalne możliwości przekroczeń. Owe trudności rozpatruję kolejno w kontekście ogólnym, a następnie nieco węższym, przyglądając się dylematom dialogu duchowni–kobiety.

⁴ B. Drózdź, *Posługa społeczna Kościoła*, Legnica 2009, s. 67.

⁵ K. Kościelniak, *Dialog życia*, „Niedziela” 48 (2006), s. 13–14.

⁶ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et Paenitentia”*, 25.

⁷ M. Szulakiewicz, *Dialog jako wartość – dialogiczne doświadczanie wartości*, w: *Co się dzieje z wartościami. Próba diagnozy*, s. 139–155.

⁸ Aporię rozumiem jako bezdroże, bezradność, trudność czy też – jak podaje *Słownik pojęć filozoficznych – pytanie postawione bez gwarancji, że istnieje odpowiedź*.

Dialog duchowni–świeccy w Kościele wyrazem ich tożsamości

Dialog przynależy do istotnych cech każdej ludzkiej społeczności, występuje wszędzie tam, gdzie pojawia się człowiek. Nawet gdy przebywa sam, prowadzi dialog z sobą, jak i dialog z Bogiem. Człowiek jest istotą dialogową, poprzez dialog osoba coraz bardziej uczestniczy w życiu społecznym, dlatego jest on wprost nazywany wartością społeczną⁹.

Dialog jest istotny w jego wymiarze poznawczym i etycznym, jak w perspektywie odniesienia osobowego, co podkreślał choćby H.G. Gadamer, odwołując się do spuścizny starożytnej myśli dialogicznej¹⁰. Sens relacji społecznej, jak pisał E. Levinas¹¹, powstaje przecież, kiedy JA zwraca się do TY, a więc dzięki temu, co Buber nazywa fundamentalnym słowem Ja–Ty, które stanowi zasadę i podstawę – wypowiedzianą lub przyjmowaną *implicite* – wszelkiego dialogu. Choć Buber podkreśla *wzajemność* relacji (Ja–Ty) – jest w niej pewien brak symetrii – Ja jako Ja, niemogące się uchylić, jakby wybrane, jakby nie do zastąpienia i jedyne, jest w Dialogu na służbie u Ty¹². Relacja międzyosobowa zatem jest warunkiem niezbędnym do zaistnienia autentycznego dialogu. Wymaga to jednak ciągłego przezwyższania swojego egoizmu, by dostrzec drugiego człowieka, doświadczyć jego inności, jego odrębności osobowej, ubogacić się nowym doświadczeniem, prowadzącym do wspólnoty czy raczej współlbycia ze sobą. Doskonale trud takiego przekraczania granic skupiania się na własnym JA uchwycił J. Tischner, pisząc: *Dialog oznacza, że ludzie wyszli z kryjówek, zbliżyli się do siebie, rozpoczęli wymianę zdań. Początek dialogu – wyjście z kryjówki – już jest dużym wydarzeniem – trzeba się wychylić, przekroczyć próg, wyciągnąć rękę, znaleźć wspólne miejsce do rozmowy. Miejsce to nie będzie już kryjówką, w której człowiek pozostaje sam ze swoim łękiem, lecz*

⁹ B. Drózdź, dz. cyt., s. 66.

¹⁰ Owo ujęcie dialogu z obu tych perspektyw Gadamer prezentuje w odróżnieniu nieco od tradycji filozofów dialogu: Rosenzweiga, E. Levinasa, G. Marcela, sytuujących osobę w centrum – pisał np E. Levinas: *Stosunek między myślącymi istotami ma teraz sens sam przez się: sens relacji społecznej. Powstaje on, gdy Ja zwraca się do Ty, a więc dzięki temu, co Buber nazywa fundamentalnym słowem Ja-Ty, które stanowi zasadę (...) wszelkiego dialogu* (s. 225); czy też pomijającego osobowy wymiar J. Habermasa w jego teorii działania komunikacyjnego, w której to na pierwszy plan wysuwa się dyskurs teoretyczny i praktyczny, stanowiący dla Habermasa podstawowe narzędzie osiągania racjonalnie motywowanego konsensu – cel racjonalności komunikacyjnej w ogóle.

¹¹ E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, Kraków 1994, s. 225.

¹² Tamże, s. 234.

*miejszem spotkania, zaczątkiem jakiejś wspólnoty, być może początkiem domu. Ileż przeszkód potrzeba niekiedy pokonać, by rozpocząć dialog! Ile cierpliwości, by go kontynuować! Trzeba nie tylko przezwyciężyć lęk i usunąć uprzedzenia, ale również wynaleźć taki język, który dla obu stron znaczy to samo*¹³. Egocentryzm bycia, jak słusznie zauważa J. Gara¹⁴, zostaje przekroczony tylko w byciu dla innych i z innymi, co oznacza zwracanie się ku innym w *czynie miłości*. Natomiast rozbitcie solipsystycznej warowni egocentryzmu *ja* przeorientowuje racje postępowania tak, że roszczenia zostają zastąpione niepewnością pytania. W miejsce zatem znanych formuł *ja chcę, ja potrzebuję, ja oczekuję* pojawiają się inne – *jaką mogę odegrać rolę?; jak mogę wyjść naprzeciw?; jaki może być mój wkład?* Owo zatem przejście od imperatywu żądania do niepewności zapytania, której trzeba się wciąż uczyć w relacjach z drugim człowiekiem, pozwala ukonstytuować nową rzeczywistość, którą można by określić jako *homo auxilium ferens in dialogo*.

Jeśli zatem dialog duchownych i świeckich ma służyć Kościołowi, powinien zawsze dokonywać się w kontekście trzech niezbywalnych warunków. Pierwszy z nich – antropologiczny czy też personalistyczny, wskazuje, że wyłącznym celem dialogu jest dobro człowieka jako osoby¹⁵.

Istotną cechą dialogu bowiem jest uznanie specyfiki i odmienności osobowej człowieka, co staje się swoistym kryterium prawdziwości dialogu. Dialog, który stawia sobie jako cel tylko doraźne korzyści, partykularne interesy, podlegający tak naprawdę instrumentalizacji, staje się dialogiem pozornym. Hinduski teolog katolicki o. Raimon Panikkar, w Polsce mało znany, zauważa, iż rzeczywistość dialogu nie wydarza się na poziomie intelektualnych, filozoficzno-teologicznych dyskusji – taki jest poziom dialogu dialektycznego, wymiany idei. Panikkarowi chodzi o coś, co nazwał dialogiem dialogicznym, będącym spotkaniem osób w tym, co dla nich najważniejsze – w przestrzeni ich dążenia do Rzeczywistości Ostatecznej. Dialog taki wymaga – z jednej strony – bycia wiernym własnej tożsamości, zakorzenienia we własnej tradycji, z drugiej zaś – całkowitej otwartości na drugiego

¹³ J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 2005, s. 21.

¹⁴ J. Gara, *Hermeneutyka pedagogiki ujętej jako pedagogika dialogu*, w: *W akademickiej przestrzeni dialogu. Głos nauczycieli akademickich*, red. D. Jankowska, Warszawa–Radom 2007, s. 26.

¹⁵ B. Drózd, dz. cyt., s. 73.

– otwartości obejmującej gotowość przyjęcia perspektywy partnera dialogu, uznania jego doświadczenia i rozumienia za prawdziwe¹⁶.

Owo *otwarcie* – uzupełniając za J. Tischnerem o określenie *dialogiczne* – jest otwarciem na innego człowieka: na *ty*, na *on* i *ona*, na *my*, *wy* i *oni*. W nim inny człowiek jest obecny dla mnie, a ja dla niego¹⁷. Wspólnota tylko wtedy jest *wspólnotą właściwą*, zwłaszcza dotyczy to rzeczywistości Kościoła, gdy ludzie ją tworzący spotykają się między sobą na poziomie otwarcia dialogicznego. Drugi nie jest wtedy kimś obcym, nie jest postrzegany jak jeszcze jeden mniej lub bardziej przydatny przedmiot, nie jest jak przysłowiowe *kółko w maszynie*, ale jest prawdziwie bliźnim, jest śladem Śladu. We wspólnocie, która możliwa jest tylko o tyle, o ile ludzie przyjmują siebie na poziomie otwarcia dialogicznego, możliwe staje się w człowieku dostrzeżenie pod skorupą słabości narzędzia łaski Bożej¹⁸.

Drugi warunek dialogu, logiczny czy też poznawczy, uwzględnia fakt, iż dialog społeczny jest dyskursem dokonującym się w perspektywie prawdy¹⁹. Wiąże się to zatem z powagą i rzeczowością dialogu, która powinna wyrażać się we właściwym doborze tematów do rozmowy, w kompetentnym ich objaśnianiu, unikaniu niejasności czy niesprawiedliwych ocen pod adresem partnera dialogu²⁰. Te niejasności czy niewłaściwe oceny partnera dialogu w kontekście dialogu duchowni–świeccy mogą stać się dla niego zagrożeniem, jeśli u podstaw niejasności będzie obecna dodatkowo naturalna skłonność człowieka do ukrywania się pod maskami funkcji, stanowisk czy stereotypów. Logika maski bowiem, według Tischnera, wyłania się z poczucia winy: człowiek sądzi, bo nie chce być sądzony. Maską wyraża nieurzeczywistnione marzenie poddanych, aby władać nad tymi, którzy władają. Osiąga cel przez chytre wtrącanie innych w przygotowaną z góry przestrzeń pozorowanych uniżeń, pozorowanych wyższeń i histerycznych gier²¹.

Wspomniany wcześniej dyskurs M. Witkowska proponuje definiować jako polemiczny dialog, a szerzej – skłonność człowieka do prowadzenia sporów, nastawienie polemiczne, którego przejawem są wszystkie formułowane przez człowieka wypowiedzi w formie aktów

¹⁶ P. Sikora, *Myślenie i żywioły*, „Tygodnik Powszechny”, 7.09.2010.

¹⁷ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 1998, s. 17.

¹⁸ J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993, s. 50.

¹⁹ B. Drózd, dz. cyt., s. 73.

²⁰ J. Baniak, *Różnorodność spojrzeń na dialog i na jego znaczenie w życiu ludzi*, „Filozofia Dialogu” 3 (2005), s. 8.

²¹ Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paryż 1990, s. 66.

mownych, tekstów, dialogów, etc. Wszystkie one przejawiają naturalną skłonność człowieka do polemizowania, a więc mają wspólny cel, którym jest przedstawienie za ich pomocą przekonań²². O pojawieniu się dyskursu decyduje fakt wprowadzenia pewnych wymogów etycznych do komunikacji pomiędzy występującymi w dialogu w Kościele podmiotami, w szczególności wiodącym jest tutaj wymóg wolności uczestników dialogu²³. Właśnie w sytuacji dialogicznej w wyjątkowy sposób objawia się natura wolności. Pisał J. Tischner: *Problemem wolności jest: odpowiedzieć czy nie odpowiedzieć na postawione pytanie; pójść czy nie pójść za skierowanym ku mnie wyzwaniem; podzielić się chlebem czy nie podzielić*²⁴.

Trzeci warunek dialogu – pragmatyczno-psychologiczny²⁵, zwraca uwagę na konieczność dobrej woli uczestników dialogu. Kluczowe są tutaj takie cechy, jak: szczerłość, cierpliwość, zaufanie jak i tolerancja, czyli wyrozumiałość wobec błędów.

Wszelkie formy braku szczerości, jak połowiczność w prezentowaniu swojego stanowiska, poszukiwanie osobistego poklasku czy też irenizm, polegający na częściowym ukrywaniu ze względów taktyczno-sytuacyjnych wyznawanych poglądów, utrudniają dialog. Temu wszystkiemu musi przyświecać cel, którym jest poszukiwanie tego, co prawdziwe, dobre i sprawiedliwe dla każdego człowieka, jak i całej społeczności ludzkiej²⁶.

Ta swoista etyka dialogu wymaga jednak dojrzałości, *nowej duchowości i nowej cierpliwości*, jak pisze E. Levinas. To one uzdalniają do tego, by iść ku drugiemu i jego inności z maksymalną bezinteresownością. Biblijny imperatyw: *kochaj bliźniego swego jak siebie samego* oznacza: *kochaj bliźniego twego, bo to ty sam*, bo miłość bliźniego jest tobą samym, najważniejszą treścią twojego życia. Chodzi zatem o miłość bliźniego nie tylko dlatego, że jest podobnym do mnie człowiekiem (*taki jak ty*), ale ze względu na pewną z nim tożsamość (*to ty sam*)²⁷.

²² M. Witkowska, *Dyslingwistyczna definicja dyskursu*, „Dialogi Polityczne” 4–4 (2004), s. 144–145.

²³ R. Leppert, *Dialog jako dyskurs?*, w: *Pedagogika dialogu. Dialog w teorii i praktyce edukacyjnej*, red. E. Dąbrowa, D. Jankowska, Warszawa 2009, s. 343.

²⁴ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, w: *O człowieku, wybór pism filozoficznych*, Wrocław 2003, s. 443.

²⁵ B. Drózd, dz. cyt., s. 73.

²⁶ H. Wejman, *Teologiczny wymiar dialogu*, „Filozofia Dialogu” 3 (2005), s. 129.

²⁷ Por. W. Hryniewicz, *Hermeneutyka w dialogu*, Opole 1998, s. 29.

Wiele jednak zależy od aktywności i komunikowania społecznego wewnątrz instytucji Kościoła, a zatem także właściwie pojętego dialogu duchowni–świeccy, rozumianego tu przeze mnie jako najbardziej dojrzała kategoria komunikacyjna i najbardziej pełna forma kontaktów międzyludzkich. Dialogu, który jest wyrazem tożsamości, a nie jej przeciwieństwem, mogą go bowiem poważnie podjąć jedynie ci, duchowni i świeccy, którzy mają skryształizowaną samoświadomość, w tym także religijną i kościelną; mówiąc krótko – jedynie ci, którzy dobrze wiedzą, kim są, i dlaczego są tymi, którymi są. Takie podejście umożliwia odkrycie pięknych owoców dialogu, zwłaszcza niezwykłego doświadczenia, że spotkanie z Innym pozwala lepiej zrozumieć samego siebie. Nie prowadzi zatem do rozmycia własnej tożsamości osoby duchownej czy człowieka świeckiego, lecz do jej umocnienia²⁸. Zwłaszcza że w dobie szybkich przemian człowiek i jego tożsamość są wystawieni na nową próbę. Coraz częściej człowiek musi szukać wsparcia w sobie, w swojej tożsamości, jednak nie tyle w jej trwałości jako podstawie pewności, lecz w jej otwartości, także dialogicznej, jako podstawie refleksyjności²⁹.

Niektóre obszary napięć w dialogu duchowni–świeccy

O dialogu świeckich i duchownych w Kościele, jego podstawach, możliwościach i niemożliwościach napisano już wiele. Spróbujmy przyjrzeć się temu dialogowi w kontekście wybranych dylematów.

Nieomylni supermani i zabląkane owieczki/ przewodnicy wspólnoty i zaangażowani partnerzy

Polski ksiądz, jak pisze J. Makowski, myśli o sobie w kategorii nauczyciela, lidera, budowniczego, wszechwiedzącego duszpasterza. Do takiej roli jest wychowywany przez długie studia i formację seminaryjną. Co więcej, ma poczucie, że zawsze, gdy przemawia, słuchacze spijają każde słowo z jego ust. Kiedy kapłan wychodzi głosić kazanie i opowiada czasami to, co mu ślina na język przyniesie, to wie, że nikt nie podniesie ręki, nie wstanie i nie powie: *Opowiada ksiądz bzdury*³⁰. Często także, jak dodaje M. Wałęjko na łamach

²⁸ Por. A. Draguła, Z. Nosowski, *Nowa wyobraźnia dialogu*, „Więź” 1 (2008), s. 6–7.

²⁹ Por. H. Kwiatkowska, *Pedeutologia*, Warszawa 2008, s. 230–231.

³⁰ J. Makowski, *Odmitologizować kapłaństwo*, „W Drodze” 5 (2009).

„Więzi”, księży przenika misja prowadzenia biednych, szarych mas świeckich, a więc tychże *zabłąkanych owieczek*, bo przecież oni są wybrani, by nauczać owe owieczki z góry. Ta sama autorka także podkreśla: *Księża diecezjalni i klerycy czasem nie potrafią być normalnymi facetami, tylko wyalienowanymi, zmanierowanymi (złote spinki u koszuli! Intonacja kazań!) młodzieńcami, którzy lubią podkreślać swoją uprzywilejowaną pozycję w Kościele*³¹.

Problemem jest więc także, mająca swoje konsekwencje dla dialogu, z jednej strony, nieumiejętność samoograniczenia się przez duchownych (np. zajmowanie się wszystkim w parafii), a z drugiej – dramatyczna eklezjalna bierność wielu świeckich³², którzy zachowują się jak *zabłąkane owieczki*, traktujące parafię jako punkt zaspokajania potrzeb religijnych, bez wymagania czegokolwiek od siebie. To ostatnie zjawisko ma w Polsce skalę masową, gdyż większość parafian nie odczuwa potrzeby wpływania na życie swojej wspólnoty religijnej. Fakt ten potwierdzają badania socjologiczne Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego, przeprowadzone w kwietniu 2009 r. Badania te wskazują, iż wierni mają niewielki wpływ na życie parafii. Tak uważa tylko 21% respondentów i tyleż go nie widzi w ogóle, a 57% badanych ma wpływ częściowy. Tymczasem aż 41% świeckich pragnie takiej możliwości. Jeśli chodzi natomiast o funkcjonowanie Rad Parafialnych – w polskim Kościele funkcjonuje dokładnie 1001 takich Rad. Są to Parafialne Rady Duszpasterskie lub Rady Ekonomiczne. Zatem średnio tylko w co dziesiątej parafii istnieje rada złożona z duchownych oraz świeckich. Niewielu katolików w Polsce wie o ich działaniu. Jedynie na przykład co dwudziesty mieszkaniec Warszawy spotkał się z przejawami działalności Parafialnej Rady Ekonomicznej, a co piąty z działalnością Parafialnej Rady Duszpasterskiej. *Deficytową w badanych społecznościach parafialnych* – jak komentuje ten fakt E. Firlit z ISKK – *jest partycypacja osób świeckich w zarządzaniu parafią i podejmowaniu decyzji dotyczących parafii jako wspólnoty wiernych*. Ponadto zaangażowanie świeckich w kreowaniu życia parafialnego *jest inaczej postrzegane przez proboszczów, a nieco inaczej przez parafian* – większość badanych księży uważa, że *świeccy aktywnie uczestniczą i mają wpływ na decyzje dotyczące życia pa-*

³¹ Ankieta Laboratorium „Więzi”, *Być kobietą, być w Kościele*, „Więź” 1–2 (2009), s. 26–44.

³² Zespół Laboratorium „Więzi”, *Zawsze wierna czy mierna? Plusy i minusy polskiej wiary*, „Więź” 9 (2008), s. 43–44.

*rafii, natomiast większości parafian uczestniczących w badaniach jest zdania, że decydem jest proboszcz, a nie parafianie*³³.

Wspomniana wcześniej grupa *zabłąkanych owieczek* idealizuje swoich pasterzy-kapłanów, traktując ich jak *supermenów*. *Superman* zawsze wie wszystko najlepiej, nie ma wątpliwości, jak postąpić, walczy z całych sił ze złem tego świata, a moment otrzymania święceń uwalnia go od wszelkich pokus. Drogę, która do tego prowadzi, obrazuje opowieść s. M. Chmielewskiej: *Otóż kiedy kleryk wraca do domu z seminarium na wakacje, rodzina, sąsiedzi i znajomi wychodzą z założenia, że mu się wszystko należy, gdyż jest klerikiem, gdyż wybrał tak katorżniczą drogę powołania, jaką jest kapłaństwo. Matka więc przygotowuje swojemu ukochanemu synowi posiłek i podstawia go pod nos. Babcia upierze brudne skarpetki. Sąsiedzi podrzucą misę świeżo zerwanych wiśni itd. Tak oto – dopowiada s. Chmielewska – wychowujemy księży, którzy mają poczucie, że im się wszystko należy, że jesteśmy po to, by im służyć, oni zaś są stworzeni do wyższych celów*³⁴.

W takiej sytuacji trudno nawet mówić o dialogu rzeczowym (nie wspominając o personalnym i egzystencjalnym). Niełatwo przecież *nieomylnemu supermanowi* wejść w jakikolwiek dialog, a *zabłąkane owieczki* są czasem słabe i zbyt leniwe i trudno im pojąć, że często wymagają od kapłanów rzeczy, których najpierw powinny wymagać od siebie.

Z drugiej strony – wielkie oczekiwanie ze strony osób świeckich nieomyślności, nawet doskonałości, duchownych generuje powstanie swoistego zamkniętego kręgu. Oto opinia innych, zamiast osobistej relacji z Bogiem, może stać się wtedy jedynym punktem odniesienia, zwłaszcza w sytuacji przeżywania codziennych smutków i radości. Czasami trudno się podzielić swoimi przeżyciami i doświadczeniami z przełożonym (ponieważ może to negatywnie rzutować na postrzeganie kapłana i jego przydatności w posłudze), trudno opowiedzieć o swoich problemach kolegom (ponieważ oni sami przeżywają często podobne rozterki), a świeckim, *niższym* i nieprzeżywającym takich problemów, *nie wypada* mówić (bo co sobie pomyślą o słabym psychicznie i duchowo księdzu)³⁵.

³³ *Rady parafialne*, [online], [dostęp: 12 listopada 2010]. Dostępny: http://www.iskk.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=90:rady&catid=38:kosciol-w-polsce&Itemid=67

³⁴ Por. J. Makowski, dz. cyt.

³⁵ A. Dylus, *Relacje duchowni – świeccy (w moim, mocno subiektywnym, spojrzeniu)*, „Gazeta Świecka”, [dostęp 1 listopada 2010]. Dostępny: http://www.gazetaswiecka.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=765:relacje-duchowni-wieccy-w-moim-mocno-subiektywnym-spojrzeniu&catid=55:wieccy-w-kociele&Itemid=53

Skąd zatem biorą się tak znaczące różnice we wzajemnym postrzeganiu swoich ról przez kapłanów i świeckich? Czy są to problemy, jak pisze W. Oszejca³⁶: dlatego, że ciągle jesteśmy bardzo podzieleni na księży i na świeckich? Tak mocno, że postrzegamy siebie może nie jako konkurencję, ale w taki przedziwny sposób, że jeśli np. księdzu się coś przydarzy, to parafianie z nieukrywaną satysfakcją o tym mówią?

Dziś, jak pisze Z. Kroplewski³⁷ – najbardziej przekonująca wydaje się idea kapłana jako przewodnika wspólnoty, który sprawuje dla niej sakramenty, służy jej, ale jego głównym celem jest przewodzenie wspólnocie ku Jezusowi Chrystusowi. To wymaga od kapłana głębokiej wiary, a nade wszystko umiejętności dialogu. Kapłan jako sługa wspólnoty jest także przez nią podtrzymywany, potrzebuje jej pomocy nie tylko w dziedzinie organizacji życia, ale także w rozwoju wiary i miłości (*Instrukcja Kongregacji ds. Duchowieństwa „Kapłan, pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej”* z 2002 r.). Kapłan zatem nie powinien być *władcą, lecz sługą powierzonej mu wspólnoty*. Stosunek do wiernych świeckich staje się niejako sprawdzianem wiary kapłana i autentyzmu jego duszpasterskiej posługi. Kapłana, który nie będzie obawiał się słów krytyki i nie będzie głęboko przekonany o swoim monopolu na władzę. Taki duszpasterz będzie zdolny prowadzić dialog z partnerami-osobami świeckimi, jak naucza Sobór: *na zasadzie braterstwa w celu wzajemnej pomocy duchowej i materialnej, pasterskiej i osobistej we wspólnocie życia, pracy i miłości*³⁸. Podstawą jednak jest dobra szkoła i przykład takiego dialogu – a więc rzeczywisty, a nie pozorowany dialog w seminarium duchownym, dialog także, a może i przede wszystkim, w wymiarze horyzontalnym z osobami świeckimi – o czym pisze abp K. Nycz: *Spróbuj to, czego nauczyłeś się przez sześć lat studiów w języku teologicznym, teraz w zrozumiwały sposób powiedzieć człowiekowi świeckiemu, a jeśli on ci powie, że to jest dla niego „czarna magia”, to szukaj innego języka, innego podejścia*³⁹. Uderza właśnie oderwany od normalnego życia język, jakim posługują się duchowni, a w ślad za nimi wielu świeckich blisko związanych z Kościołem. Jest to zazwyczaj język

³⁶ W. Oszejca, *Nasz brat, ksiądz. Rozmowy o sakramentach – kapłaństwo*, [dostęp 10 listopada 2005]. Dostępny: <http://www.mateusz.pl/czytelnia/tp-kaplan.htm>

³⁷ Z. Kroplewski, *Nauczycielu – gdzie mieszkasz? Seminarium w dobie nowej ewangelizacji*, Warszawa 2001, s. 21–22.

³⁸ Sobór Watykański II, *Dekret „presbyterorum ordinis”*, 17.

³⁹ *Odejsia z kapłaństwa... i powroty*, „Pastores” 38 (1) (2008), s. 77–91.

napuszony, *nieziemski*, sztucznie hieratyczny, górnolotny, zniechęcający. J. Mroczkowska, jako filolog, zwraca na to szczególną uwagę: *odgórny język duszpasterski jest z reguły nieznośny: pompatyczny, archaiczny, przesłodzony, ckliwy, niekonkretny, lubujący się we frazesach i moralizatorskich formułkach*. Jest to język jednostronnej komunikacji odgórnej⁴⁰.

Przewodnik wspólnoty potrzebuje do współpracy zaangażowanych partnerów. Warto zauważyć, że nieco zmniejszającej się liczbie osób chodzących do Kościoła, jak pokazują badania, towarzyszy wzrost liczby wiernych głęboko religijnych i systematycznie korzystających z sakramentów. Liczba osób przystępujących do Komunii św. uległa podwojeniu: z 7,8% w 1980 r. do 16,3% w 1999 r. oraz 15,3% w 2008 r. Można powiedzieć, że wiara Polaków staje się bardziej dojrzała, częściej wynika z osobistego wyboru, a nie tylko z tradycji⁴¹.

Z braku solidnej formacji czasem laicy *napierają* zbyt mocno na zakrytą, na ołtarz i dążą do wywalczenia sobie możliwie największych praw wokół ołtarza⁴². Jednak świadectwo człowieka świeckiego potrzebne jest tam, gdzie on pracuje i żyje, a więc i w Kościele.

Między kapłanem a świeckimi istnieje silny związek, który stanowi fundament ich wzajemnego dialogu. *Każdy arcykapłan z ludzi brany, dla ludzi bywa ustanawiany w sprawach odnoszących się do Boga* (Hbr 5, 1). Kapłan – przewodnik wspólnoty, kształtuje ją, wychowuje i sam jednocześnie jest przez wiernych świeckich wychowywany. Świeccy bowiem mogą być dla księdza mocnym oparciem, nie dopiero w sytuacji kryzysu kapłaństwa, ale by obok księdza był ktoś, jak podkreśla to abp K. Nycz, kto mu powie: *zatrzymaj się na chwilę, nabierz dystansu do pewnych spraw, do samego siebie*⁴³.

⁴⁰ Ankieta Laboratorium „Więzi”, *Być kobietą, być w Kościele*, s. 26–44.

⁴¹ Źródło: *Dominicantes i communicantes w badaniach Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego w Polsce*, Warszawa, maj 2010. *Dominicantes* oznacza udział wiernych w niedzielnej mszy św. (jest to stosunek zobowiązanych [82% katolików w parafii] do obecnych na mszy); *communicantes* oznacza stosunek przystępujących do komunii w stosunku do zobowiązanych do uczestniczenia we mszy. Dla ustalenia tych wskaźników ISKK prowadzi od 1980 r. coroczne zliczanie wiernych przybywających na mszę we wszystkich parafiach w Polsce. Liczenie wiernych przeprowadzane jest w jedną typową niedzielę roku, w październiku lub w listopadzie. *Dominicantes i communicantes* to tylko dwa z kilkunastu wskaźników religijności, ich szczególna wartość polega jednak na tym, iż są to wskaźniki obiektywne.

⁴² K. Kucharski, *Kościół światłem świata*, [dostęp 25 kwietnia 2007]. Dostępny: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/kosciol_swiatlem_00.html

⁴³ *Odejścia z kapłaństwa... i powroty*, s. 77–91.

Nieufność i tajemniczość/ zaufanie i otwartość

Zaufanie to pewność, że otwarcie się w rozporządzalności względem drugiego człowieka napotka z jego strony odwzajemnienie mej postawy lub przynajmniej jej poszanowanie⁴⁴. P. Sztompka określa je jako zakład (przekonanie i oparte na tym działanie), że niepewne przyszłe działania innych ludzi lub funkcjonowanie instytucji będą dla nas korzystne. Zaufanie więc to szczególny ludzki pomost do niepewnego, przyszłego świata, w którym centralną rolę odgrywają inni ludzie⁴⁵. Obdarzając bowiem kogoś zaufaniem, powierzam mu swoje nadzieje, ale zarazem oddaję się do dyspozycji drugiej osobie. Zaufanie pełni nie tylko funkcje wobec partnerów interakcji – osób wchodzących ze sobą w bliskie relacje, ma także znaczenie dla szerszych wspólnot – w tym dla wspólnoty Kościoła. Zaufanie bowiem sprzyja komunikacji – można by powiedzieć dużo szerzej – dialogowi – wzbogacając sieć więzi międzyludzkich, powiększając pole interakcji i umożliwiając nawiązywanie bliższych kontaktów z innymi⁴⁶. Najbardziej złożone systemy zaufania jednak pojawiają się, gdy dochodzi do współpracy. Mamy zatem do czynienia ze swoistym obiegiem zamkniętym: zaufanie – dialog – współpraca, w którym wszystkie elementy warunkują się wzajemnie.

Zaufanie jest oczekiwaniem godnego postępowania innych – ludzi, instytucji, organizacji, natomiast antytezą zaufania jest rozpowszechniona podejrzliwość, cynizm czy doszukiwanie się wszechobecnych spisków i układów⁴⁷.

Jeżeli chodzi o zaufanie Polaków do Kościoła w skali społecznej, powodem do nadziei może być fakt zaskakującej dojrzałości wiary. Polski katolicyzm w warunkach wolności ma już bowiem za sobą jeden poważny, skutecznie przezwyciężony kryzys. Chodzi o sytuację z pierwszej połowy lat 90. Zaufanie do Kościoła jako instytucji spadało wówczas gwałtownie (z 90% pod koniec 1989 do 38% w połowie 1993 r.), ale praktyki religijne trwały stabilnie na wysokim poziomie. Polscy katolicy potrafili zatem odróżnić swój (niezmienny) stosunek do Boga od (zmiennego) stosunku do instytucji Kościoła⁴⁸. Większość Polaków docenia działalność Kościoła, zarówno gdy chodzi

⁴⁴ J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987, s. 252.

⁴⁵ P. Sztompka, *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Kraków 2007, s. 72.

⁴⁶ Por. P. Sztompka, dz. cyt., s. 307.

⁴⁷ J. Mariański, *Zaufanie do Kościoła w społeczeństwie polskim*, w: *Spoleczna i polityczna rola Kościoła instytucjonalnego w Polsce*, red. J. Baniak, Poznań 2007, s. 22.

⁴⁸ Zespół Laboratorium „Więzi”, *Zawsze wierna czy mierna?*, s. 43–44.

o pracę duszpasterską, charytatywną, dbałość o liturgię, jak i – choć rzadziej – o relacje duchowieństwa ze świeckimi – wynika z sondażu GfK Polonia na zlecenie „Rzeczpospolitej”, we współpracy z Laboratorium „Więzi”. Pomimo iż we wrześniu 2010 r. CBOS ogłosił, że zaufanie do Kościoła spadło do 54%, Polacy nadal ufają Kościołowi, szukając w nim wspólnoty i miejsca osobistego spotkania z Bogiem, a nie instytucji. Respondenci najbardziej ufają papieżowi – 83%⁴⁹, następnie biskupowi, Episkopatowi i proboszczowi.

Nieufność natomiast, stanowiąca lustrzane odbicie zaufania, wiąże się z negatywnymi oczekiwaniami na temat przyszłych poczynań innych i zakłada, że jestem do nich aktywnie obronnie nastawiony poprzez unikanie działań, dystansowanie się, podejmowanie kroków obronnych przed tymi, którym nie ufam.

P. Sztompka wśród warunków makrospołecznych, które sprzyjają powstawaniu kultury zaufania, wymienia przejrzystość organizacji społecznej i jej przeciwieństwo – powszechną tajemniczość organizacji. Jeśli zasady funkcjonowania są niejasne, trudne do zrozumienia, ukryte przed społeczeństwem, otaczane tajemnicą, rodzi się podejrzenie, że w organizacji dzieje się coś niedobrego, zaczynają krążyć pogłoski, plotki, powstają teorie spiskowe, a ludzie niechętnie obdarzają ich zaufaniem⁵⁰.

Dziedzictwem czasów komunistycznej opresji jest właśnie swoista *tajemniczość* Kościoła w Polsce – świeccy niewiele wiedzą o bolączkach i perspektywach Kościoła (ani duszpasterskich, ani finansowych). Skoro nie wiedzą, to jak mają być współodpowiedzialni, jak mają wchodzić w dialog? A. Czaja dodaje, iż: *Kościół w Polsce jest ciągle zbyt- nio zajęty sobą, zanadto zainteresowany umacnianiem swych struktur i instytucji, a za mało człowiekiem. (...) Wciąż za bardzo czekamy na człowieka (w kościele, zakrystii, kancelarii), a za mało jest odważnego wychodzenia doń, nie bacząc na utarte ścieżki i funkcjonujące stereotypy*⁵¹. Jan Paweł II mówił, że Kościół powinien być domem ze szkła, tymczasem owa tajemniczość Kościoła, zamknięcie, a nawet nieadekwatna obrona generuje syndrom *oblężonej twierdzy*. Można zaryzykować

⁴⁹ *Pozytywny obraz Kościoła*, [dostęp 9 grudnia 2010]. Dostępny: <http://info.wiara.pl/doc/688559.Pozytywny-obraz-Kosciola>
Prezentowane badania wskazują, iż Polacy ufają także prymasowi – 73%, tyle że... niewiele wie, kto nim jest. Tylko 15% badanych wskazało abp. Józefa Kowalczyka. Tyle samo uważa, że prymasem jest nadal kard. Józef Glemp, a 17% – najwięcej – że kard. Kazimierz Nycz. 37% nie znało odpowiedzi.

⁵⁰ P. Sztompka, dz. cyt. s. 278–280.

⁵¹ Zespół Laboratorium „Więzi”, *Zawsze wierna czy mierna?*, s. 38–58.

teżę, iż taka postawa leży u podłoża jednego z nurtów współczesnego polskiego katolicyzmu – katolicyzmu twierdzy – wyodrębnionego przez Z. Nosowskiego⁵². Katolicyzm twierdzy wychodzi z założenia, że religia katolicka i polska tradycja są dziś bezlitośnie atakowane, dlatego trzeba zewrzeć szeregi. Zwolennicy tej postawy skupiają się na ukazywaniu błędów przeciwników Kościoła i narodu oraz na formowaniu własnych zwolenników w swoim alternatywnym i bezpiecznym świecie. Większość wysiłków – tak instytucjonalnych, jak i formacyjnych – służy umocnieniu w wierze tych, którzy już wierzą.

Tymczasem to właśnie zaufanie jest nie tyle obecnym stanem rzeczy, co postulowanym kierunkiem, w którym Kościół powinien zmierzać. Zaufanie wiernych jest nawet określane jako prawo, a nie fakt: *Prawem wiernych w stosunku do instytucji kościelnych jest zaufanie, że wypełniają one misję Chrystusa wobec świata, nie zaś konserwują przywileje duchownych. Przed Kościołem i jego liderami stoi dziś niełatwe zadanie dopuszczenia do jego odnowy zaangażowanych ludzi świeckich*⁵³. Zwłaszcza, jak dodaje bp A. Czaja, analizując zjawisko churchingu⁵⁴, struktury nie są celem samym dla siebie, ale mają służyć dziełu zbawienia człowieka.

Napięcia w dialogu ksiądz – kobieta – gorszy świecki

O ile o dialogu, a może raczej o próbach dialogu, duchowni–świeccy w Kościele powiedziano wiele, o tyle kobieta, mimo zaangażowania wielu teolożek, i nie tylko, jest wciąż w Kościele problemem. Jest często traktowana jako *gorsza kategoria świeckiego* lub *bardziej upośledzony świecki*⁵⁵. Kobiety wreszcie mają częściej do pokonania większe bariery niż ich świeccy koledzy.

⁵² Z. Nosowski, *Polskie katolicyzmy*, „Więź” 1 (2010), s. 5–27.

⁵³ S. Grotowska, *Zaufanie do Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce. Analiza dyskursu wiadości*, w: *Spółeczna i polityczna rola Kościoła instytucjonalnego w Polsce*, red. J. Baniak, Poznań 2007, s. 55.

⁵⁴ Churching – zjawisko wyboru kościoła, do którego uczęszcza się na praktyki religijne. Jeszcze w XIX w. w podręczniku do teologii pastoralnej można było przeczytać, że uczestnictwo we mszy św. poza kościołem parafialnym jest nieważne, bp A. Czaja podkreśla: *Jeśli dotyczy to większej liczby osób, może to być jakaś droga służąca oczyszczeniu. Być może gdy ksiądz zorientuje się, że jego sąsiad proboszcz ma na Mszy swoich i nieswoich, bo przyszedli posłuchać, jak dzieli się Słowem Bożym, a on uprawia propagandę polityczną – da mu to do myślenia i zweryfikuje swoją postawę?* – A. Czaja, Z. Nosowski, *Kościół nie jest sam dla siebie*, „Więź” 10 (2010), s. 5–20.

⁵⁵ Ankieta Laboratorium Więzi, *Być kobietą, być w Kościele*, s. 26–44.

Dominujący patriarchat/autentyczne partnerstwo

Kobieta może i powinna być partnerką w dialogu dla duchownych, także na poziomie intelektualnym. Niestety, jak pokazuje praktyka, mała jest liczba kobiet jako wykładowczyń w seminariach duchownych, na wydziałach teologicznych kobiety stanowią 8,05% ogólnej liczby zatrudnionych, nie jest to dla wielu księży oczywiste. A przecież papież Benedykt XVI kontynuuje po swoim Wielkim Poprzedniku i rozwija nowe nauczanie Kościoła poświęcone kobiecie. W wywiadzie, którego udzielił 2 sierpnia 2006 r. telewizji ZDF, powiedział m.in.: *Wierzę, że kobiety z ich witalną dynamiką, liczebną przewagą i potencjałem niespożytej energii same odnajdą swe miejsce w Kościele, czerpiąc moc ze wzoru Matki Bożej i Marii Magdaleny.* Jednak często ta rzeczywistość w Kościele prezentuje się zgoła odmiennie, co doskonale uchwytuje s. B. Chyrowicz w swojej wypowiedzi: *Denerwuje mnie poczucie wyższości, z jakim nawet bardzo młodzi księża potrafią patrzeć na kobiety. Zupełnie jakby nie rozumieli, że kapłaństwo jest służbą, a nie okazją do wywyższania. Księża potrafią z lekceważeniem mówić o „starych babkach” na rannej mszy w tygodniu. A to one czasem utrzymują Kościół – ich wdowie grosze. Niechże spróbują zmobilizować do tego „starych dziadków”⁵⁶.*

Stosunek księży do kobiet często bierze się z kultury popularnej, czasem z wychowania rodzinnego, niekiedy bardzo patriarchalnego. Nie bez znaczenia jest tu wychowanie seminaryjne, kiedy zdarza się, iż budowana relacja do kobiet, jako kogoś obcego, jest nacechowana podejrzliwością. W formacji ludzkiej kapłana należy unikać tak postawy idealizacji, jak i demonizacji kobiety w jego życiu. Kleryk powinien nauczyć się patrzeć na kobietę realnie i traktować ją pozytywnie z punktu widzenia chrześcijańskiego. Równie niebezpieczne dla właściwej formacji kleryków mogłoby się stać ukazywanie fenomenu płci w kategoriach wzajemnej opozycji i wzajemnej walki mężczyzn i kobiet, gdyż – jak pisze J. Augustyn⁵⁷ – cywilizacja współczesna właśnie dokonując swego rozbicia płci, w sposób nieuchronny doprowadza także do rozbicia małżeństwa i rodziny. Kapłan bowiem, który miałby konfliktowe spojrzenie na sprawy płci, a co za tym idzie – na sprawy małżeństwa i rodziny, nie tylko nie spełni duszpasterskich zadań względem wiernych żyjących już czy przygotowujących się do małżeństwa, ale przede wszystkim nie przeżyje prawidłowo

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ J. Augustyn, *Celibat. Aspekty pedagogiczne i duchowe*, Kraków 1999, s. 151.

swojego celibatu. To właśnie przecież w seminarium maturzysta ma się rozwinąć w dojrzałego mężczyznę, gotowego przyjąć kapłaństwo i pomagać ludziom, tak kobietom, mężczyznom, jak i całym rodzinom. Tym bardziej, iż wiele lat temu⁵⁸ już zastanawiano się, czy sposób życia w seminarium sprzyja kształtowaniu męskich cech charakteru, a nawet zauważono, że często regulaminy seminaryjne infantylizują psychikę młodego mężczyzny.

W Kościele różne osoby wypowiadają się o kobietach. Oficjalne jego stanowisko określali i określają jednak mężczyźni, a zatem twórcy Kościoła nauczając o kobiecie, nie nauczają o sobie samych. Zdarzało się, że kościelni mistrzowie żyli w otoczeniu niemal pozbawionym kobiet, ale nie uważali, by było to przeszkodą w nauczaniu o nich. By jednak zmienić polską mentalność klerykalną, powinien zmienić się też proces edukacji i formacji kleryków tak, by uczestniczyły w nim kobiety – zakonne i świeckie⁵⁹. Z takim życzeniem spotkać się można także w adhortacji *Ecclesia in Europa* (42–43): aby – dla umożliwienia kobietom pełnego udziału w życiu i misji Kościoła – ich zalety zostały w większym stopniu dowartościowane, również przez powierzanie im funkcji kościelnych, jakie prawo wyznacza osobom świeckim.

Elementem utrudniającym dialog księży z kobietami jest fakt, iż spora grupa kobiet widzi w kapłanie tylko samotnego mężczyznę. Wzbudza to u nich różne uczucia, często do końca nieuświadomione, od opiekuńczych, matczyńskich – po chęć uwiedzenia. Także źle pojęte partnerstwo może okazać się przeszkodą w autentycznym dialogu księży i kobiet. Często w taką pułapkę wpadają młodzi klerycy czy kapłani z niewielkim stażem duszpasterskim, którzy chcąc bratać się z parafialną młodzieżą, przechodzą na jej „luźny” poziom. Z dziewczynami gadają o strojach, chłopakach, kosmetykach, życiu gwiazd. Dodatkowo, dla wielu dziewcząt – szczególnie młodych i z małych miejscowości – ksiądz/kleryk jest swoistym wzorem mężczyzny. Nie pije, nie jest agresywny, jest czysty i schludny, traktuje kobiety z szacunkiem i można z nim porozmawiać na różne tematy. Z zamazania różnic płci, w dłuższej perspektywie, wynika więcej kłopotu niż pożytku; jest duża szansa na zawiedzione czy rozbudzone nadzieje, u jednej ze stron⁶⁰.

⁵⁸ K. Meissner, *Uwagi o przygotowaniu kleryka do zadań apostolskich względem rodziny oraz do życia w celibacie*, „Ateneum Kapłańskie” 70 (1967), s. 166–167.

⁵⁹ J. Makowski, *Kobiety uczą Kościół*, „Gazeta Wyborcza” 15–16.01.2004.

⁶⁰ J. Wichniewicz, *Ksiądz i kobiety*, [dostęp 10 października 2010]. Dostępny: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/P/PR/idziemy201010_ksiadz_kobiety.html

Nadzieją na przezwyciężenie tego napięcia jest „normalnienie” sytuacji kobiet w Kościele. Nie ulega wątpliwości, iż alumni i księża potrzebują głębszej świadomości równości, braterstwa i partnerstwa istniejącego między kobietami i mężczyznami. Kapłaństwo hierarchiczne nie oznacza uprzywilejowanej pozycji społecznej w znaczeniu sprawowania władzy ani w odniesieniu do mężczyzn, ani do kobiet⁶¹.

Kościół – jak pisał Jan Paweł II, dla dobra swojego i swojej misji musi uznać wszystkie talenty kobiet i mężczyzn i zastosować je w praktyce⁶². W encyklice *Evangelium vitae* papież wprost nawoływał do budowania nowego feminizmu: *W dziele kształtowania nowej kultury sprzyjającej życiu kobiety mają do odegrania rolę wyjątkową, a może i decydującą, w sferze myśli i działania: mają stawać się promotorkami „nowego feminizmu”, który nie ulega pokusie naśladowania modeli „maskulinizmu”, ale umie rozpoznać i wyrazić autentyczny geniusz kobiecy we wszystkich przejawach życia społecznego, działając na rzecz przezwyciężania wszelkich form dyskryminacji, przemocy i wyzysku*⁶³.

Istotne wydaje się właśnie nie tylko dostrzeżenie tego *kobiecego geniuszu*, ale także rzeczywiste włączanie kobiet w procesy decyzyjne w Kościele, również i te związane z formacją kapłanów. W perspektywie praktycznej mogłoby to prowadzić do zwiększenia wpływu wychowawczego kobiet zwłaszcza na formację ludzką alumnów, zasięgania ich konkretnych porad i pomocy w rozwiązywaniu problemów wychowawczych w seminarium, zamiast minimalizowania i ograniczania ich wpływu do roli kucharki czy – w najlepszym razie, lektorki języków obcych. W pracy wychowawczej w seminarium należy umiejętnie godzić jasne przedstawienie celu, ku któremu się idzie, wymóg zdecydowanego dążenia ku niemu i troskę o *podróżnika*, czyli o konkretny podmiot zaangażowany w tę *wędrówkę*, trzeba zatem brać pod uwagę cały zespół sytuacji, problemów, trudności, różnych rytmów wędrówki i wzrastania⁶⁴. Wymaga to mądrej elastyczności, co wcale nie oznacza kompromisu ani co do wartości, ani co do świadomego i wolnego zaangażowania, ale prawdziwą miłość i szczerą szacunek dla osobistych uwarunkowań tego, który dąży do kapłaństwa⁶⁵. Wychowawcy seminaryjni winni więc tworzyć taką atmosferę

⁶¹ J. Augustyn, dz. cyt., s. 129.

⁶² Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*.

⁶³ Tenże, *Encyklika „Evangelium vitae”*, 99.

⁶⁴ Por. tenże, *Adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis”*, 66.

⁶⁵ Por. tamże, 61.

wychowawczą, aby klerycy byli przekonani, że interesują się nimi nie tylko pod kątem ich zdadności do święceń, ale także ze względu na rzeczywiste dobro każdego z nich. Właściwa współpraca z kobietami w tym dziele wychowania w seminarium mogłaby przynieść pozytywne efekty, zwłaszcza, że – jak pisał Jan Paweł II w *Liście do kobiet: to kobieta, być może bardziej jeszcze niż mężczyzna, widzi człowieka, ponieważ widzi go sercem. Widzi go niezależnie od różnych układów ideologicznych czy politycznych. Widzi go w jego wielkości i w jego ograniczeniach, i stara się wyjść mu naprzeciw oraz przyjść mu z pomocą. W ten sposób urzeczywistnia się w dziejach ludzkości podstawowy zamysł Stwórcy i na różne sposoby nieustannie ukazuje piękno – nie tylko fizyczne, ale nade wszystko duchowe, jakim Bóg obdarzył od początku człowieka, a w szczególności kobietę*⁶⁶.

Lęklivość i kpina ze słabej płci/dojrzałość i szacunek

Niestety, wspomniany wcześniej termin *geniusz kobiety* staje się zbyt często modnym słowem-kluczem, które zamiast otwierać, w praktyce utrudnia dialog ksiądz–kobieta. Idealizowanie kobiety, widzenie w niej tylko ucieleśnienia piękna i delikatności wzbudza lęk przed wchodzeniem w bliższe relacje dialogowe, co doskonale puentuje wypowiedź J. Sosnowskiego na łamach „Więzi”: *Zbyt często widywałem nawet niezwykle sympatycznych i mądrych księży, którzy w rozmowie z kobietą unikają kontaktu wzrokowego, mają kłopoty z bezpośrednimi wypowiedziami do kobiet*⁶⁷.

Dla niektórych księży do zaakceptowania i bezpieczne są niewiasty w wieku pobalzakowskim, z małym wąsikiem nad górną wargą, mężem i kilkorgiem dzieci. Mogą mieć lekką nadwagę. Do grupy uprzywilejowanej można jeszcze dodać siostry zakonne, ale także raczej dojrzałe wiekiem. Natomiast najniebezpieczniejsze są osoby płci żeńskiej w przedziale wieku 20–40 lat, i to niezależnie od zawodu czy funkcji, jaką spełniają. Typowe przejawy niewieściej troski czy ich emocjonalność są dodatkowym czynnikiem zagrażającym, a fantazja w ubiorze powodem do niepokoju. Być może są mądre, pobożne, wykształcone, sympatyczne czy zaradne, ale są kobietami⁶⁸.

⁶⁶ Jan Paweł II, *List do kobiet Ojca Świętego Jana Pawła II na IV Światową Konferencję o kobiecie w Pekinie*, 12.

⁶⁷ Ankieta Laboratorium Więzi, *Być kobietą, być w Kościele*, s. 26–44.

⁶⁸ Por. J. Wichniewicz, *Ksiądz i kobiety*, [dostęp 10 października 2010]. Dostępny: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/P/PR/idziemy201010_ksiadz_kobiety.html

Poczucie wyższości kapłanów – przywołane wcześniej w wypowiedzi s. B. Chyrowicz, implikuje w opinii autorki tezę, iż przedstawiciele hierarchii wszelkie dopominanie się kobiet o należną im rolę w Kościele interpretują od razu jako walczący feminizm w liberalnym wykonaniu. Egzemplifikacją tego stwierdzenia jest fakt choćby niedoceniań żeńskiego życia zakonnego we współczesnym świecie, ale także w Kościele. Czasem z ust księży padają słowne deklaracje o wzniosłości powołania zakonnego, np. przy okazji ślubów zakonnych, nie zawsze znajduje to jednak odzwierciedlenie w rzeczywistości, w codziennych relacjach duchownych z osobami konsekrowanymi. Jak pisze jedna z sióstr zakonnych: *Denerwuje mnie, gdy nie jestem traktowana jak współpracownik w głoszeniu Królestwa. Gdy albo spycha się mnie do roli głupiej niewolnicy, albo oddaje się swoje zadania, swoją rolę. (...) Denerwuje mnie traktowanie w taki sposób, jakbym ja sama nie znalazła swojego miejsca w Kościele*⁶⁹.

Niewątpliwie, aby dialog między duchownymi a kobietami, oparty na dojrzałości i wzajemnym szacunku, unikającym dworactwa i paternalistycznego komenderowania, mógł zaistnieć, potrzeba odpowiednich projektów współpracy, formacji do dialogu zarówno kapłanów, jak i kobiet. Być może jest potrzebny nurt katolickiego feminizmu, który zaproponuje kobietom ewangeliczny, atrakcyjny i nowoczesny model odkrywania swojej kobiecości we wszystkich wymiarach, odkrywania swojego powołania w Kościele w dialogu z jego przedstawicielami.

Zamiast zakończenia

Postawa dialogu wymaga pokory i założenia, że nie jest się posiadaczem prawdy, że ktoś inny – mój partner w dialogu – czy to duchowny, czy świecki, nosi w sobie jej część. Zasygnalizowane trudności w dialogu mogą zostać przezwyciężone, ale świadomie podsycane mogą też prowadzić do konfliktów i dalszego ugruntowywania się podziału na *my* i *oni* w Kościele.

W poszukiwaniu autentycznej wspólnoty, z kategorią zaufania, dobrą współpracą duchownych i świeckich, zarówno mężczyzn, jak i kobiet, warto zwrócić się ku koncepcji katolicyzmu dialogu. Katolicyzm dialogu wychodzi z krytycznej akceptacji współczesnego

⁶⁹ Ankieta Laboratorium Więzy, *Być kobietą, być w Kościele*, s. 26–44.

świata. Uznaje, że istnieją w nim niebezpieczne tendencje, ale odnaleźć można także oznaki narastającego głodu duchowego i tęsknotę za trwałymi wartościami. Spór kulturowy istnieje, lecz strategia walki to sprowadzenie chrześcijaństwa do partykularnej ideologii walczącej z inną ideologią. Katolicyzm dialogu zabiega przede wszystkim o wpływ na społeczeństwo obywatelskie. Wiara uznawana jest za sprawę głęboko osobistą, ale nie prywatną⁷⁰. Światu potrzeba nie złej, a Dobrej Nowiny, prowadzącej do nawrócenia. Pojawia się ono w spotkaniu z tym, co podważa dotychczasowe życie człowieka, co wywołuje w nim kryzys. W języku chińskim znak *kryzys* składa się z dwóch części. Jedna niesie skojarzenie z *zagrożeniem*, a druga z *szansą*⁷¹. Trudności w dialogu w Kościele, także między duchownymi i świeckimi, które często bywają określane mianem kryzysu, mogą Kościołowi zagrażać, ale mogą być równocześnie szansą na oczyszczenie i pogłębioną refleksję, a przede wszystkim szansą na nawrócenie. *Dialog bowiem – jak pisze J. Ratzinger – nie powstaje tylko przez to, że się mówi. Gadanie to upadek dialogu, odejście od jego istoty. Dialog powstaje dopiero tam, gdzie jest nie tylko słowo, ale i słuchanie, i gdzie w słuchaniu dopełnia się spotkanie, w spotkaniu związek, w związku zrozumienie jako pogłębienie i przemiana bytu*⁷².

Summary

Difficulties in the Dialogue between the Clergy and the Laity in the Church

A proper approach to the cooperation between clergy and lay people facilitates the implementation of difficult apostolic and pastoral tasks in the contemporary Church. Therefore such cooperation must be based on dialogue principles in mutual relationships between the clergy and the laity as this is the most mature communicative category and the most complete form of interpersonal contacts. However, the dialogue between clergy and lay people

⁷⁰ Z. Nosowski, dz. cyt., s. 5–27.

⁷¹ K. Popławski, *Nie suknia zdobi księdza*, „Tygodnik Powszechny”, 19.10.2010.

⁷² J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2005, s. 35.

within the Church may encounter numerous difficulties. Suffice it to mention clergymen's problems with self-restraint (demonstrated among others by their willingness to deal with all the issues in parish life); the dramatically passive attitude of many lay people who regard the parish as an institution designed to meet their spiritual needs only; and the distrustful and mysterious character of the Church. With this in mind, worthy of consideration is also the difficult dialogue between clergy people and women, which is manifested by lack of respect and maturity as well as seeking opportunities to demonstrate superiority.

The difficulties affecting the dialogue between clergy and lay people, frequently referred to as a crisis, may threaten the Church, but may also provide an opportunity for purification, deep reflection, and - first and foremost - conversion.

