

KS. JÓZEF KUDASIEWICZ

BIBLIJNE PODSTAWY
CHRZEŚCIJAŃSKIEJ DIAKONII

Przedostatni, 21 paragraf encykliki *Redemptor hominis* (RH) nosi tytuł: „Powołanie chrześcijańskie: służyć i królować” Nie jest to jednak jedyne miejsce w encyklice, w którym Papież mówi o służbie. Motyw ten przewija się przez cały dokument. W sposób szczególny Jan Paweł II akcentuje dwa aspekty tej służby: pierwszy nazywa „posługą Bożej prawdy” (RH 20), drugi zaś „gotowością służenia” człowiekowi na wzór Chrystusa (RH 18.21). W niniejszym studium zajmiemy się tym drugim aspektem służby, zwracając szczególną uwagę na jego biblijną genezę i motywację. Spróbujemy odpowiedzieć na trzy pytania: Jak Papież uzasadnia konieczność służby? Kto ma służyć? Kogo wreszcie obejmuje służba Kościoła?

I. BIBLIJNA MOTYWACJA SŁUŻBY

Liczne wezwania do służby kierowane pod adresem całego Kościoła lub poszczególnych grup wiernych (RH 2.4.5-6.14.16.21) są głęboko uzasadnione i umotywowane. W encyklice można znaleźć dwa podstawowe uzasadnienia chrześcijańskiej służby. Pierwsze opiera się na teologicznej zasadzie uczestnictwa, drugie zaś na etycznej normie wzoru i naśladowania.

Chrześcijańskie powołanie do służby Papież uzasadnia najpierw uczestnictwem całego Ludu Bożego w „posłannictwie królewskim Chrystusa” (RH 21). Uczestniczyć w tym posłannictwie „znaczy odnajdywać w sobie i w drugim tę szczególną godność Bożego powołania, którą można określić jako «kró-

lewskość». Godność ta wyraża się w gotowości służenia” (RH 21)¹ Zasada uczestnictwa, zdaniem Papieża, opiera się na „biblijnym fundamencie” (RH 18). Wskazuje przez to na kierunek rozumienia i interpretacji pojęcia „uczestnictwo” Uczestnictwo w posłannictwie królewskim Chrystusa należy rozumieć w sensie biblijnym, a nie w sensie świeckim. Z pojęciami „król” i „królować” często łączą się treści czysto świeckie, a nawet polityczne i nacjonalistyczne. W środowisku Chrystusa żydzi (a do czasu nawet uczniowie) królewskość Mesjasza rozumieli w sensie politycznym i nacjonalistycznym. W historii Kościoła niekiedy opacznie rozumiano królewską godność Ludu Bożego. Prowadziło to nieuchronnie do tryumfalizmu i naśladowania manier dworskich. Ojciec Święty, zdając sobie sprawę z wieloznaczności tego terminu, daje od razu jego wyjaśnienie: „godność ta wyraża się w gotowości służenia” (RH 21). Tłumaczenie królewskość przez służbę jest bardzo ewangeliczne. Ilekroć Chrystusa nazywano Królem, nigdy się temu nie przeciwstawiał, ale zawsze dawał wyjaśnienie, że królestwo Jego nie jest z tego świata, tzn. nie ma charakteru politycznego i nacjonalistycznego (J 18, 36)² Jeszcze wyraźniej czynił to, gdy nazywano Go Mesjaszem. Żydzi bowiem w czasach nowotestamentowych spodziewali się Mesjasza jako króla politycznego, który wyzwoli Izraela od panowania Rzymu³ Nigdy tytuł ten nie pojawił się w ustach samego Jezusa. Kiedy natomiast nazywany był przez innych Mesjaszem, wtedy nie sprzeciwiał się temu, ale nakazywał bądź to milczenie, bądź też od razu wyjaśniał, jak dalece prawdziwy sens tej godności przewyższa ówczesne koncepcje mesjańskie⁴ Przy tym wyjaśnieniu posługiwał się tytułem „Syn Człowieczy”, który jawi się tylko na ustach Chrystusa. Treść tytułu „Mesjasz” eksplikował za pomocą tytułu „Syn Człowieczy”, który nawiązywał do pieśni o cierpiącym Słudze Jahwe, oddającym życie swoje „na okup za wielu” (Mk 10, 45)⁵ Swoją godność królewską rozumiał Jezus w sensie służebnym i zbawczym. Ideę uczestnictwa

¹ Terminy „uczestnictwo” i „uczestniczyć” dosyć często występują w encyklice; ze szczególnym jednak nasileniem w kontekście służby (RH 18.19.20.21).

² Por. M.-E. Boisnard. *In 18,35-37. La royauté universelle du Christ*. „Assemblées du Seigneur” 88:1966 s. 33-45; F. Gryglewicz. *Chrystus-Król w Ewangelii św. Jana*. ZN KUL 10:1967 nr 1 s. 11-26.

³ Por. A. Descamps. *Le messianisme royal dans le Nouveau Testament*. Recherches Bibliques I, 57-87.

⁴ Por. O. Cullmann. *Christologie du Nouveau Testament*. Neuchâtel-Paris 1958 s. 97-117.

⁵ Por. H. Langkammer OFM. *Początek chrystologii Nowego Testamentu*. Lublin 1977 s. 20 n.

rozwinął i pogłębił św. Paweł za pomocą dwóch obrazów: „zanurzenia” i „przyobleczenia”. Przez chrzest zanurzamy się w Chrystusa – umierającego i zbawiającego Sługę Jahwe; stajemy się Jego członkami w tym momencie, gdy On staje się Zbawicielem, tj. w momencie śmierci i zmartwychwstania (Rz 6, 35). Podobny sens ma metafora szaty. Przez chrzest przyoblekamy się w Chrystusa (Ga 3, 27), który staje się dla nas zasadą nowej egzystencji; obdarza nas uczestnictwem we własnym synostwie i upodabnia nas do siebie⁶ Lud Boży uczestniczy w królewskiej godności Chrystusa przez chrzest. Uczestnictwo to ma charakter ontyczny i soteryjny, jest ono bowiem włączeniem się w śmierć i zmartwychwstanie Sługi Bożego, oddającego życie za ludzi. W ten sposób służebna postawa chrześcijanina wypływa z samego bycia „w Chrystusie Jezusie”, który „ogołocił samego siebie, przyjmawszy postać sługi” (Flp 2, 7). Uczestnictwo to jednak nie tylko postuluje służebną postawę, ale ją w ogóle umożliwia (Flp 4, 13)⁷

Postawienie na pierwszym miejscu argumentu „z uczestnictwa” na uzasadnienie obowiązku służby nawiązuje wyraźnie do specyfiki etosu biblijnego, w którym imperatywy etyczne zawsze wyprowadzane są z indyktywu zbawczego, tzn. z doświadczenia zbawczego działania Boga, z obdarowania człowieka przez Boga w Chrystusie⁸ Taki charakter miał już etos Starego Testamentu. W formularzach przymierza zobowiązania etyczne Dekalogu występują bezpośrednio po historiozbawczym prologu (Wj 20, 2), w którym mowa jest o zbawczym działaniu Boga na korzyść ludu wybranego; odpowiedź ludu na zbawczy czyn ma charakter wolny (Wj 20, 3-17; Pwt 11,

⁶ Por. M. A. Swatowska. *Nauka św. Pawła o chrzcie w Rz 6,1-13*. W: *Warszawskie Studia Biblijne*. Red. J. Frankowski, B. Widła. Warszawa 1976, s. 244-264; J. Kudasiwicz. *Biblijna teologia chrztu*. W: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*. T. III. Lublin 1979 s. 152.

⁷ Z tym uczestnictwem w Chrystusie Słudze musi się łączyć wysiłek zmierzający do wyrobienia sobie postawy służebnej. Ojciec Święty daje w encyklice ciekawą propozycję: „Jeśli zaś w świetle tej Chrystusowej postawy prawdziwie «panować» można tylko «służąc» – to równocześnie «służenie» domaga się tej duchowej dojrzałości, którą należy określić właśnie jako «panowanie». Aby umiejętnie i skutecznie służyć drugim, trzeba umieć panować nad samym sobą, trzeba posiadać cnoty, które panowanie umożliwiają” (RH 21). Zamiast panować nad innymi, trzeba panować nad sobą. Bez tego panowania nad sobą, nad swoim egoizmem, niemożliwa jest służba innym. Panowanie nad sobą jest znakiem dojrzałości duchowej. W ten sposób z uczestnictwem w Chrystusie Słudze musi się łączyć wysiłek w zdobywaniu tych cnót, które umożliwiają człowiekowi panowanie nad sobą. Zob. J. Szko doń. *Udział chrześcijan w potrójnej misji Jezusa Chrystusa według encykliki „Redemptor hominis”* W: *„Redemptor hominis” Tekst i komentarz*. Kraków 1980 s. 161.

⁸ H. Muszyński. *Etos biblijny*. W: *Studia z biblistyki*. Red. J. Łach. T. II. Warszawa 1980 s. 9-63.

26-32)⁹ Jezus imperatywy etyczne łączył z głoszeniem nadejścia Królestwa Bożego i zbawienia (Mk 1, 15). Z rzeczywistości dokonującego się zbawienia wyprowadzał wymagania etyczne: nawrócenie, wiarę, miłość, przebaczenie. Doświadczone przez ludzi zbawcze działanie Boga w Chrystusie staje się podstawą ludzkich czynów (Mt 18, 23 n.; Łk 7, 47)¹⁰ Istotnym elementem przepowiadania Pawłowego jest eschatologiczny, zbawczy czyn Boga dokonany w Chrystusie (Ga 4, 4; 1 Kor 7, 35; 2 Kor 4, 14), przez który ludzie zostali wyrwani z obecnego złego świata (Ga 1, 4), spod władzy ciemności i przeniesieni do królestwa umiłowanego Syna Bożego. Zbawienie to jest darmowym darem Bożym. Aby go jednak dostąpić, potrzebna jest wiara i chrzest zanurzający w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Człowiek oczyszczony wodą chrztu staje się nowym stworzeniem (Rz 6, 2-27; 2 Kor 5, 17). Dopiero z tego nowego stworzenia i usprawiedliwienia wyprowadza Paweł imperatywy etyczne: śmierć grzechowi, służbę Bogu, sprawiedliwość, uświęcenie (Rz 6, 11-23). To działanie etyczne dokonuje się w wierze, mocą Ducha Świętego i Boga, który sprawia w człowieku chcenie i działanie (Rz 14, 23)¹¹ To wyeksponowanie przez Papieża uczestnictwa w Chrystusie jako głównego motywu postawy służebnej świadczy o głębokim zakorzenieniu doktryny encykliki w teologii biblijnej oraz o soteryjnym charakterze etosu chrześcijańskiego¹² Dzięki temu służba chrześcijańska jest konsekwencją uczestnictwa w służebnej postawie Sługi Jahwe, który życie swoje oddał za ludzi i dla ludzi. Etos służby ma w ten sposób fundament i uzasadnienie historiozbawcze¹³

⁹ Por. J. L'Hour. *Die Ethik der Bundestradiation im Alten Testament*. SBS 14. Stuttgart 1967, s. 15-21.

¹⁰ Por. P. Hoffmann. *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*. Freiburg 1975.

¹¹ Por. E. Moesy. *Problema imperativi ethici in justificatione Paulina*. VD 25:1947 s. 204-217, 264-269; H. M. Schenke. *Das Verhältnis von Indikativ und Imperativ bei Paulus*. Berlin 1956; J. Blank. *Indikativ und Imperativ in den paulinischen Ethik*. W: *Schriftenslegung in Theorie und Praxis*. München 1969 s. 144-157; J. Kudasiwicz. *Soteriologia miłości*. W: *Czytając „Przekroczyć próg nadziei”* Red. T. Styczeń, Z. J. Zdybicka. Lublin 1995 s. 94-98.

¹² Ma rację J. Chmiel twierdząc, że „tekst encykliki jest nasycony formułami biblijnymi, które nie służą tylko celom retorycznym [...], lecz mają za zadanie przez jak najbardziej adekwatne wyrażenie rzeczy utrzymać kontakt z autentycznym przekazem biblijnym” Wydaje się jednak, że do głównych tematów biblijnych, jakie wylicza, należałoby jeszcze dodać temat Ludu Bożego i służby. J. Chmiel. *Biblijne podstawy encykliki Jana Pawła II „Redemptor hominis”* W: *„Redemptor hominis” Tekst i komentarz* s. 71-76.

¹³ Stwierdza to wyraźnie encyklika: „Nasze uczestnictwo w królewskim posłannictwie Chrystusa – w Jego właśnie «królewskiej posłudze» – jest ściśle związane z każdą dziedziną moralności chrześcijańskiej i ludzkiej zarazem” (RH 21).

Drugie uzasadnienie służby chrześcijańskiej ma charakter etyczny. Wprowadza je Papież z ewangelicznej zasady naśladowania. Godność królewska wierzących w Chrystusa „wyraża się w gotowości służenia na wzór Chrystusa, który nie przyszedł, aby Jemu służono, ale by On służył” (RH 21). W następnym zdaniu dodaje, że w „świetle tej Chrystusowej postawy prawdziwie «panować» można tylko «służąc»” Motywacja ta jest szczególnie droga Ojcu Świętemu, dlatego powtarza ją kilkakrotnie, wzbogacając o coraz to nowe aspekty. „Przykład i wzór najwspanialszy [królewskiej służby] daje nam Jezus Chrystus” (RH 21). Wzór, przykład, wezwanie domagają się naśladowania: „Jeśli przeto chcemy przedstawić sobie całą rozległą i wielorako zróżnicowaną wspólnotę Ludu Bożego, musimy przede wszystkim widzieć Chrystusa, który każdemu w tej wspólnocie w jakiś sposób mówi: «pójdź za Mną». Jest to społeczność uczniów i wyznawców, z których każdy w jakiś sposób – czasem bardzo wyraźnie uświadomiony, a czasem słabo uświadomiony i bardzo niekonsekwentny – idzie za Chrystusem” (RH 21). Zasada „królewskiej służby [...] każdemu z nas nakazuje za wzorem Chrystusa wymagać od siebie” (RH 21). W argumentacji tej powołuje się Papież dwa razy na jeden tekst ewangeliczny, a mianowicie na Mt 20, 28. Zdanie to jednak ma charakter sygnału: wskazuje, skąd Jan Paweł II zaczerpnął tę motywację i gdzie trzeba szukać jej amplifikacji. Źródłem tym są Ewangelie. Zwięzłe wypowiedzi encykliki o służbie na wzór Chrystusa dopiero w zestawieniu z ewangeliczną nauką o służbie i naśladowaniu nabierają pełni i mocy kerygmatycznej. Przypomnienie więc biblijnego zaplecza motywacji papieskiej pozwala głębiej zrozumieć wymowę encykliki.

Zdanie cytowane przez Papieża (Mt 20, 28) pochodzi z bardzo znaczącego kontekstu. Po trzeciej zapowiedzi męki (Mt 20, 17-19) matka synów Zebedeusza prosi Jezusa o wyniesienie jej synów na Jego prawicę i lewicę, tj. o danie im udziału w Jego władzy. Prośba ta była uwarunkowana ówczesną koncepcją mesjanizmu żydowskiego. Chrystus odrzucił tę prośbę, dając przy tej okazji uczniom lekcję o służbie i przełożeniu. „Wiecie, że władcy narodów uciskają je, a wielcy dają im odczuć swą władzę. Nie tak będzie u was. Lecz kto by między wami chciał stać się wielkim, niech będzie waszym sługą. A kto by chciał być pierwszym między wami, niech będzie niewolnikiem waszym na wzór Syna Człowieczego, który nie przyszedł, aby Mu służono, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mt 20, 24-28; por. Mk 10, 41-45). W tych logiach Jezusa o służbie zawarte są trzy elementy. Pierwszy wyklucza zdecydowanie postawę panowania na wzór władców ziemskich, którzy uciskają narody i dają im odczuć swą władzę. Aktualizującym komentarzem tych słów Jezusa mogą być zdania Jana Pawła II

z homilii wygłoszonej na krakowskich Błoniach: „Pamiętajcie, że nie ma imperializmu Kościoła. Jest tylko śmierć Chrystusa na Kalwarii”¹⁴ Drugi element logiów zawiera wezwanie Jezusa do służby i postawy służebnej. Wielkość i pierwszeństwo we wspólnocie uczniów Jezusa mierzy się jakością służby. Na określenie tej służby występują dwa rzeczowniki użyte paralelnie: sługa (διάκονος) i niewolnik (δοῦλος). Na podstawie tych terminów można bliżej określić jakość tej służby. W klasycznym języku greckim słowa te oznaczały służbę podrzędną, pokorną, najczęściej służbę domową, np. sprzątanie, a szczególnie usługiwanie przy stole. Grecy nie doceniali tego rodzaju służby. Rzeczą godną mężczyzny było panowanie, a nie służba. W Nowym Testamencie zachowały one swój pierwotny sens; oznaczają służbę skromną, pokorną, do której przywdziewa się strój roboczy. Zmieniła się jednak całkowicie postawa wobec „służby” Jezus nie tylko całkowicie przekreślił wszelką pogardę służebnej postawy, lecz nadał jej zupełnie nowe znaczenie. Postawa służebna należy do istotnych postulatów etycznych Jezusa; jest ona postulowaną postawą uczniów i naśladowców Chrystusa¹⁵ Wreszcie trzeci element Jezusowej nauki o służbie zawiera motyw wzoru. „Na wzór (ὡςπερ) Syna Człowieczego” (w. 28). Wzorem służby dla uczniów jest sam Jezus, który jako Sługa Jahwe oddał swe życie na okup za ludzi. Jako Sługa był dla Boga, oddając zaś życie stał się dla ludzi. Za pomocą czasownika διακονεῖν Łukasz opisuje służebną postawę samego Jezusa. O Jezusowej postawie służby mówi zawsze w kontekście usługiwania przy stole. W czasie ostatniej wieczerzy, w momencie sporu uczniów o pierwszeństwo, Jezus powiedział: „Ja jestem pośród was jako ten, kto służy” (Łk 22, 27). Wyrażenie „ten, kto służy” w tekście oryginalnym jest w imiesłowie czasu teraźniejszego z rodzajnikiem: ὁ διακονῶν. Imiesłów ten nie tylko oznacza jednorazową czynność służenia, lecz jest jakby imieniem własnym Jezusa, który znany był jako ὁ διακονῶν (służący)¹⁶ Służąc przy stole, zmieniał ówczesny porządek społeczny: On jako mistrz usługuje swoim uczniom, zamiast im przewodniczyć. Podobna myśl zawarta jest w przypowieści o szczęśliwych sługach (Łk 12, 37), którym pan „w stroju roboczym” usługuje¹⁷

¹⁴ Por. Jan Paweł II. *Przemówienia, homilie. Polska 2 VI 1979 – 10 VI 1979*. Kraków 1979 s. 245.

¹⁵ Por. H. Beyer. διακονέω. TWNT II 81; J. P. Gabus. *Diakonia w Biblii*. „Novum” 4-5:1979, s. 19 n.

¹⁶ Por. M. Zerwick. *Graecitas biblica exemplis illustratur*. 3 ed. Roma 1960 s. 118.

¹⁷ Tak czasownik περιζώσεται tłumaczy *Biblia Ekumeniczna* (Paris 1975 s. 1457).

W tych tekstach ewangelicznych w sposób bardzo konsekwentny rozwinięte są dwa tematy. Pierwszy: Jezus Chrystus, Pan i Nauczyciel, przyjmuje pokorną postawę służebną, a jako Syn Człowieczy i cierpiący Sługa Jahwe życie swoje oddaje za ludzi. W tej postawie Jezusa ujawnia się w sposób spektakularny to, co współczesna teologia nazywa proegzystencją Chrystusa, czyli byciem, egzystowaniem dla innych¹⁸ Tak rozumiana proegzystencja stanowi „istotę” Jezusa. Drugi temat: z postawy służebnej Jezusa, Jego bycia dla innych wyprowadzane są zawsze imperatywy dla uczniów, by na wzór swego Mistrza służyli innym, byli dla innych. Chrześcijańska egzystencja uczniów Jezusa również musi być proegzystencją. Owa proegzystencja należy do istoty bycia chrześcijaninem. Koniecznym warunkiem takiej postawy jest duchowa dojrzałość i panowanie nad sobą (RH 21).

Ten wielki nacisk położony w encyklice na wzorce Chrystusa i na naśladowaniu wprowadza naukę Papieża w krąg ewangelicznego etosu naśladowania, które stanowi jedną z istotnych jego cech¹⁹ To nawiązanie do Ewangelii pogłębia chrystocentryzm i personalizizm encykliki. Dzięki temu etos chrześcijański konkretyzuje się i radykalizuje równocześnie. Ten sposób motywacji Papieża spotyka się równocześnie z żywymi trendami współczesnej teologii, która poszukuje „autentycznego kryterium chrześcijańskiego postępowania” „Kryterium to nie stanowi czegoś abstrakcyjnego, nie jest jakąś ideą czy zasadą, lecz konkretną, żyjącą osobą Chrystusa, który jest miarą i wzorem ludzkiego postępowania”²⁰ Wiara chrześcijańska winna się urzeczywistniać w naśladowaniu Jezusa, w Jego istnieniu i życiu dla ludzi²¹ Jan Paweł II, łącząc ściśle argument „uczestnictwa” z argumentem „naśladowania”, przypomina sprawę istotną. Pełne naśladowanie Chrystusa w Jego służbie i proegzystencji możliwe jest dopiero wtedy, gdy się trwa w Chrystusie. Przez zespolenie tych dwóch elementów dokonuje się przewyciężenie dychotomii między dogmatyką a teologią moralną oraz organiczne połączenie ich w jedną teologię życia²²

¹⁸ Por. A. N o s s o l. *Teologia na usługach wiary*. Opole 1978 s. 263-266.

¹⁹ Por. A. S c h u l z. *Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jügerschaft zur urchristlichen Vorbildethik*. München 1962; B. N i e w c z a s. *Wezwanie do naśladowania Chrystusa według Mt 16,24 i tekstów paralelnych*. W: *Studia z biblistyki*. T. II s. 194-330.

²⁰ N o s s o l. *Teologia na usługach wiary* s. 263.

²¹ Tamże s. 263.

²² Por. B. H ä r i n g. *Die Würde der Menschen in Christus. „Redemptor Hominis” Papst Johannes Paulus II*. Freiburg 1979 s. 113.

II. BOGACTWO SŁUŻEBNYCH CHARYZMATÓW

Po zapoznaniu się z motywacją służby powstaje pytanie: Kto jest do tej służby zobowiązany? Do służby zobowiązany jest cały Kościół jako taki oraz poszczególne grupy wiernych. Dlatego wypowiedzi Jana Pawła II o podmiocie służby można podzielić na dwie wyraźne grupy: wypowiedzi pierwszej grupy mają charakter powszechny i adresowane są do całego Kościoła, natomiast wypowiedzi drugiej grupy mają charakter partykularny i kierowane są do różnych członków Kościoła.

Formuły o charakterze powszechnym wyrażają konieczność służby Kościoła dla całej rodziny ludzkiej, która coraz bardziej jest świadoma znaczenia tej służby (RH 4). Kościół naszych czasów po napięciach i kryzysie posoborowym jest „bardziej gotowy służyć posłannictwu zbawienia wszystkich” (RH 4). Podstawowym zadaniem Kościoła we wszystkich epokach, a szczególnie w naszej epoce, jest pomaganie wszystkim ludziom w obcowaniu z głębią odkupienia (RH 10). „Kościół temu jedynie pragnie służyć, ażeby każdy człowiek mógł odnaleźć Chrystusa” (RH 13). W tym samym punkcie przypomina Ojciec Święty, że Kościół „nie może nie być wrażliwy na wszystko, co służy prawdziwemu dobru człowieka” (RH 13). Podsumowaniem tych wypowiedzi ogólnych o obowiązku służby całego Kościoła jest kluczowe zdanie encykliki: „człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swego posłannictwa; jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnicę Wcielenia i Odkupienia” (RH 14). W wypowiedziach – jak refren – powtarzają się następujące frazy: Kościół ma obowiązek służyć, pragnie służyć, gotowy jest służyć, uzdalnia się do służby, przejęty jest losem i powołaniem człowieka, troszczy się o człowieka. Twierdzenia te mają charakter bądź opisowy, stwierdzający fakt służby Kościoła, bądź postulatywny, wzywający do służby dziś. Podmiotem tych wyrażen jest zawsze „cały Kościół jako wielka społeczność Ludu Bożego na ziemi” (RH 20). Lud ten przedstawia Papież jako wspólnotę pokorną i służącą na wzór swego Mistrza, krytyczną „w stosunku do wszystkiego, co stanowi o jej ludzkim charakterze i ludzkiej działalności” (RH 4), przewyciężającą tryumfalizm. Jest to obraz Kościoła przyszłości, zbliżającego się trzeciego tysiąclecia.

W drugiej grupie sformułowań stwierdza Jan Paweł II, że zasadę „królewskiej służby” należy „odnieść do wszystkich i do każdego wedle stosownej proporcji” (RH 21). Podaje następnie długą listę tych, do których odnosi się

obowiązek służby, zaczynając od siebie: „I Papież musi ją stosować do siebie i każdy biskup. Muszą tej zasadzie pozostawać wierni kapłani, zakonnicy i zakonnice. Muszą wedle niej kształtować swoje życie małżonkowie i rodzice, kobiety i mężczyźni, ludzie różnych stanów i zawodów, od najwyższej społecznie postawionych do tych, którzy spełniają najprostsze prace. Jest to właśnie zasada owej «królewskiej służby», która każdemu z nas nakazuje za wzorem Chrystusa wymagać od siebie; wymagać właśnie tego, do czego jesteśmy powołani” (RH 21). Wypowiedź ta jest bardzo znamienita i mocna. Do służby są zobowiązani w Kościele wszyscy: hierarchia i wierni, najwyższej postawieni i najprostszy. Służba ta nobilituje, daje tym, co służą, coś z godności królewskiej. To właśnie każdemu powołanie nazywa Papież „darem”, czyli charyzmatem, stwierdzając za św. Pawłem, że „każdy ma własny dar”, który jest „własnym udziałem w zbawczym dziele Chrystusa, równocześnie służy drugim, buduje Kościół i buduje braterskie wspólnoty w różnym zakresie ludzkiego bytowania na ziemi” (RH 21)²³ Wśród tych licznych powołań do służby są takie, które mają szczególne znaczenie dla budowy całej wspólnoty Kościoła i poszczególnych wiernych. Do powołań tych zalicza Jan Paweł II trzy: powołanie do małżeństwa, powołanie kapłańskie i powołanie do całkowitego poświęcenia się Chrystusowi wedle rad ewangelicznych (RH 21). Powołania te domagają się szczególnej wierności przyjętym zobowiązaniom oraz poświęcenia im całego życia. W nich najdoskonalej urzeczywistnia się owa „królewska służba”, której przykład daje Jezus Chrystus (RH 21). W służbie tej człowiek może osiągnąć „panowanie” nad sobą i „urzeczywistnić dojrzałe człowieczeństwo” (RH 21), które oznacza pełne użycie daru wolności. Najwspanialszym zaś „wypełnieniem wolności jest miłość, która urzeczywistnia się w oddaniu i służbie” (RH 21).

Nauka Jana Pawła II o podmiocie służby w Kościele bardzo głęboko zakorzeniona jest w Piśmie świętym, w biblijnej teologii powołania i charyzmatów. Podkreśla to wyraźnie sam Papież. Mówiąc o służbie Kościoła płynącej z uczestnictwa w troistej posłudze Chrystusa dodaje, że „nauka ta oparta jest na biblijnym fundamencie” (RH 18). Ucząc natomiast o charyzmatkach powołuje się na naukę św. Pawła (RH 21)²⁴ Wskazuje w ten sposób z jednej strony

²³ W tej nauce o powszechności obowiązku służby nawiązuje Jan Paweł II do nauki Soboru Watykańskiego II. Por. A. L u n e a u, M. B o b i c h o n. *Kościół Ludem Bożym*. Warszawa 1980 s. 260-274. H. Seweryniak (*Święty Kościół powszedni*. Warszawa 1996 s. 59) „służbę człowiekowi” zupełnie słusznie włącza do samej definicji Kościoła.

²⁴ Papież cytuje tu (RH 21 przyp. 185) następujące miejsca z listów Pawłowych: Rz 12, 6; Ef 4, 7; 1 Kor 7, 7; 12, 7; 27. Za Vaticanum II przypomina Ojciec Święty, że Kościół współ-

na źródła swej teologii, z drugiej zaś wytycza kierunek interpretacji. Spojrzenie na encyklikę przez pryzmat biblijny dodaje jej blasku i głębi.

W Piśmie świętym, podobnie jak w encyklice, mowa jest o dwóch rodzajach powołania do służby. Najpierw powołanie poszczególnych ludzi: patriarchów (np. Rdz 12, 1-4), wodzów ludu wybranego (Wj 3, 1-22), sędziów (Sdz 6, 11-24), proroków (Iz 6, 1-13; Jr 1, 4-12), uczniów i apostołów (Mk 1, 16-20; Mt 4, 18-22). Inicjatywa wyboru i powołania zależy wyłącznie od woli Boga, jest Jego dziełem, darem i łaską, jest charyzmatem. Ostatecznym źródłem powołania jest miłość i dobroć Boga. Tę Bożą inicjatywę akcentują wszystkie biblijne opisy powołania. Prorok Jeremiasz został powołany do służby „jeszcze przed poczęciem” i urodzeniem, a więc bez jakiegokolwiek zasługi z jego strony (por. np. Jr 1, 4 n.). Każde z tych powołań jest powołaniem na służbę. Bóg zawsze wybiera i powołuje na służbę wspólnocie Ludu Bożego. Jest to bardzo często zadanie trudne, wymagające ofiary, odwagi, wyrzeczenia. Mojżesz został powołany, by wyzwolić Izraela z niewoli; Jeremiasz, by mówił, cokolwiek mu Bóg poleci; uczniowie, by się stali rybakami ludzi; Szaweł, by był naczyniem wybranym i poniósł imię Jezusa do pogan i synów Izraela (Dz 9,15)²⁵ W Piśmie świętym obydwu Testamentów mowa jest również o powołaniu całego Ludu Bożego (Wj 19, 1-6; 1 P 2, 6-10). Tu również inicjatorem powołania jest sam Bóg (Pwt 19, 3), a ostateczną jego racją – miłość Boża (Pwt 7, 7 n.). Powołanie wspólnotowe jest powołaniem na służbę. Lud Starego Testamentu na mocy wybrania i powołania stał się „królestwem kapłanów”, tzn. ludem szczególnie bliskim Bogu i pełniącym wobec narodów podobną funkcję jak kapłani wobec Izraela. Była to funkcja z natury swojej służebna. Lud wybrany był świadkiem i misjonarzem jedyne Boga wobec wszystkich ludów na ziemi. Doświadczenie wieków dobrze wyraża tekst Izajasza: „Wy zaś będziecie nazwani kapłanami Jahwe, mienić was będą sługami Boga naszego” (Iz 61, 6). Analogiczną służbę misyjną wobec całej ludzkości pełni nowy Lud Boży, który przeznaczony jest na to, by głosił wobec narodów dzieła potęgi Boga (1 P 2, 9)²⁶ Teksty te są biblijną podstawą nauki encykliki o Kościele jako podmiocie służby. W tym mocnym podkreśleniu służebnej roli całego Kościoła i poszczególnych jego członków Jan Paweł II wyraźnie radykalizuje

czesny również jest podmiotem darów charyzmatycznych. Por. H. Bogacki. *Nauka Vaticanum II o charyzmatycznej strukturze Kościoła*. CT 49:1971 z. 3 s. 92.

²⁵ Por. K. Romanuk. *Powołanie w Biblii*. Katowice 1975 s. 21-54, 55-101.

²⁶ Por. J. Kudasiwicz. *Lud Boży*. AK 68:1965 s. 276-289; A. Śliwiński. *Idea Ludu Bożego we współczesnej eklezjologii*. Pelplin 1974 s. 147-171.

wypowiedzi Soboru Watykańskiego II (KK 5.27.32.36.40.41.44; KDK 9.13.27.64.75.76.79.90.93; DK 1.3.9.10.16; DM 3.5.16.27; DFK 4).

Do nauki Pawłowej nawiązuje Ojciec Święty przy omawianiu powołania indywidualnego (RH 21) i, zgodnie z teologią Apostoła Narodów, uczy, że „każdy ma własny dar” (RH 21). Ten własny dar (charyzmat) i to osobiste powołanie jest jednak zakorzenione w powołaniu wspólnotowym. Jednym z charyzmatów podstawowych w ujęciu św. Pawła jest charyzmat chrześcijańskiego powołania²⁷ Ten charyzmat fundamentalny każdy jednak realizuje na swój sposób, według własnego daru. W Pierwszym Liście do Koryntian Paweł pisze: „W Nim zostaliście bowiem wzbogaceni pod każdym względem we wszelkie słowo i wszelkie poznanie, ponieważ zostało wśród was utwierdzone świadectwo o Jezusie Chrystusie. Z tych względów nie brakuje żadnego daru Bożego (charyzmatu) wam, oczekującym objawienia się Pana naszego Jezusa Chrystusa” (1 Kor 1, 5 n.). Bóg obdarzył Koryntian wszelką łaską w Chrystusie (w. 4); przyjęli równocześnie to wszystko, co należy do nauki (λόγος) i wiedzy (γνῶσις – w. 5). Dzięki temu mają gwarancję zbawienia (w. 8 n.). Charyzmat oznacza tu więc dar, jaki otrzymali ci wszyscy, którzy zaakceptowali orędzie chrześcijańskie. Takie rozumienie charyzmatu pozwoliło Pawłowi usunąć niezgodę i rozdwojenie w Kościele korynckim, w którym przeceniano dary wiedzy i mądrości (1 Kor 12, 8). Prawdziwa wiedza i mądrość zostały dane wszystkim w Chrystusie; mądrością tą jest Chrystus, i to ukrzyżowany. Charyzmat oznacza tu łaskę – fundamentalny dar życia chrześcijańskiego. Dar ten otrzymali wszyscy. Dlatego apostoł może powiedzieć, że Koryntianom nie brakuje żadnego charyzmatu²⁸ W realizacji jednak chrześcijańskiego powołania istnieje wielkie bogactwo i różnorodność. „Pragnąłbym bowiem, aby wszyscy ludzie żyli tak, jak ja. Każdy jednak otrzymuje od Boga własny dar: jeden taki, a drugi inny” (1 Kor 7, 7). W realizacji chrześcijańskiego powołania istnieje pewna specyfikacja. Paweł mówi to w kontekście małżeństwa. Pragnąłby, aby wszyscy żyli w bezżeństwie (jak on), ale do tego potrzeba szczególnego daru Bożego²⁹ Wszyscy otrzymali charyzmat powołania chrześcijańskiego, lecz nie wszyscy muszą go realizować w identyczny sposób. Różne są drogi i sposoby realizowania swego chrześcijańskiego powołania; wszystkie są darem Bożym. Choć Pa-

²⁷ G. Hasenhütl (*Charisma Ordnungsprinzip der Kirche*. Freiburg 1969 s. 129 n.) do charyzmatów podstawowych zalicza charyzmat powołania chrześcijańskiego, charyzmat spotkania, charyzmat życia wiecznego.

²⁸ Por. B. N. W a m b a c q. *Le mot „charisme”* NRT 97: 1975 s. 384.

²⁹ Por. L. L e g r a n d. *La virginité dans la Bible*. Paris 1964 s. 25 n.

węł mówi tu tylko o małżeństwie i bezżenności, to jednak nie można charyzmatów odnosić tylko do tych dwóch stanów życia. Każdy sposób realizacji swego chrześcijańskiego powołania jest charyzmatem i należy go przeżywać i realizować zgodnie z planem Bożym. Każdy bowiem ma własny charyzmat od Boga³⁰ Ten własny charyzmat nie tylko zakorzeniony jest w charyzmacie powołania chrześcijańskiego, lecz również musi być wykorzystany dla dobra wspólnego, tj. do budowania Ciała Chrystusa – Kościoła (1 Kor 12, 7).

Chociaż nauka Jana Pawła II o podmiocie służby oparta jest na źródłach biblijnych, to jednak akcentowanie obowiązku tej służby ma jeszcze inne źródła. Do najważniejszych z nich należą: krytyczna sytuacja współczesnego człowieka, jego wielorakie zagrożenia, jak np. lęk przed samozniszczeniem, cywilizacja konsumpcyjna, nierówność społeczna, głód w świecie, gigantyczne budżety zbrojeń, deptanie nienaruszalnych praw człowieka, terroryzm (RH 16.17) oraz tzw. „reguła całej chrześcijańskiej praxis” (RH 21).

Sytuacja ta przynagla Kościół do służby i troski o los człowieka odkupionego. „Kościół ze względu na Chrystusa, z racji tej tajemnicy, która jest własnym życiem Kościoła, nie może też nie być wrażliwy na wszystko, co służy prawdziwemu dobru człowieka – jak też nie może być obojętny na to, co mu zagraża. Sobór Watykański II na wielu miejscach wypowiedział tę podstawową troskę Kościoła, aby «życie ludzkie na ziemi uczynić godnym człowieka» pod każdym względem, aby czynić je «coraz bardziej ludzkim»” (RH 13; por. KDK 91). Powszechność zagrożenia woła o powszechność służby. Ta odpowiedzialność za los zagrożonego człowieka ma dla chrześcijan wymiary eschatyczne. Papież proponuje, żeby patrzeć na nią w perspektywie sądu ostatecznego opisanego w Ewangelii św. Mateusza: „Ten eschatologiczny obraz stale trzeba «przykładać» do dziejów człowieka, stale trzeba czynić miarą ludzkich czynów, jakby podstawowym kwestionariuszem w rachunku sumienia każdego i wszystkich. «Byłem głodny, a nie daliście Mi jeść... byłem nagi, a nie przyodzialiście Mnie; byłem chory i w więzieniu, a nie odwiedziliście Mnie»” (RH 16). Jan Paweł II, cytując te słowa, chce przypomnieć, że wszyscy będą sądzeni przez Chrystusa z postawy służebnej wobec najmniejszych braci³¹ W ten sposób służba nabiera wymiarów escha-

³⁰ Por. J. Kudasięwicz. *Odkrywanie Ducha Świętego*. Kielce 1998 s. 338-352; G. Rafiński. *Pawłowe pojęcie charyzmatów*. „Kolekcja Communio” 12:1998 s. 300 n.; J. Stępień. *Teologia świętego Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*. Warszawa 1979 s. 494-512; G. Lorenc. *Nauka św. Pawła o charyzmatach*. W: *Warszawskie studia biblijne*. Red. J. Frankowski, B. Widła. Warszawa 1976 s. 265-296.

³¹ Por. J. Kudasięwicz. *Syn Człowieczy i Jego najmniejsi bracia (Mt 25, 31-46)*. „W drodze” 8:1980 nr 12 s. 39-51.

tologicznych. Pamięć na ostateczne spotkanie z Panem w chwale niebieskiej winna mobilizować i przynaglać do służby potrzebującym tu, na ziemi.

Chrześcijańska *praxis* wreszcie domaga się przełożenia powszechnego obowiązku służby całego Kościoła na konkretny język apostołowski i duszpasterski, na język praktyki życia wewnętrznego i społecznego (RH 21). Ten nacisk położony na *praxis* życia Kościoła wskazuje, że Jan Paweł II nie tylko chciał podać teologię służby, lecz równocześnie pragnął wezwać wszystkich do królewskiej służby braciom. Tym należy tłumaczyć to częste przechodzenie z ogólnych stwierdzeń o służbie całego Ludu Bożego do poszczególnych jego członków; od wszystkich „do każdego wedle stosownej proporcji” (RH 21). Ta troska pastoralna idzie tak daleko, że Ojciec Święty wprost podpowiada, jaki aspekt i jaka część służby przypada różnym stanom w Kościele (RH 21).

W tym splocie wezwań do służby – kierowanych raz do całego Kościoła, innym razem zaś do poszczególnych wiernych – ujawnia się eklezjalny wymiar chrześcijańskiego etosu. Sformułowania papieskie nawiązują tu wyrażenie do treści i do ducha ujęć Pawłowych, według których etos chrześcijański ma charakter wspólnotowy, eklezjalny. Dlatego właśnie św. Paweł na pierwszym miejscu stawia imperatywy etyczne i kieruje je do Kościoła jako całości (Rz 12, 3; 1 Kor 1, 18; 3, 16; 10, 1-10; 12, 12-31; 2 Kor 12, 1-2). Do najważniejszych należą:

a) troska o zachowanie i budowanie jedności wspólnoty danej już w Chrystusie (1 Kor 1, 10-17; 12, 12-13; Ef 4, 1-6);

b) urzeczywistnienie w życiu chrześcijańskim świętości Kościoła, która w znaczeniu negatywnym łączy się często z wolnością od grzechu i panowania mocy zła, w znaczeniu zaś pozytywnym – z przynależnością do Boga w Chrystusie i Duchu Świętym (1 Tes 5, 4; 1 Kor 1, 8; 10, 14; 2 Kor 6, 14; 11, 12; Ga 4, 8-19; Flp 2, 12-14; Kol 2, 6; Ef 4, 17);

c) Kościół wreszcie jako wspólnota winien się starać o swój uniwersalizm, który jest ugruntowany na wspólnototwórczym czynie Boga w Chrystusie; jest więc darem Bożym, a równocześnie zadaniem (1 Kor 12, 13; Ef 4, 1-6; Ga 3, 28). Realizowanie tych postulatów etycznych jest „budowaniem Kościoła” (Ef 4, 16), który nie jest tu na ziemi wspólnotą gotową, lecz ciągle w drodze do pełni. Z eklezjalnego charakteru etosu Nowego Testamentu wyprowadza Paweł również wezwanie dla poszczególnych wiernych, którzy tworzą wspólnotę (Rz 12, 3); są oni braćmi (1 Tes 4, 1; Ga 5, 13; 1 Kor 1, 10; Rz 12, 1) oraz członkami „Ciała Chrystusa” (1 Kor 12, 12; Rz 12, 4; Ef 4, 16-25; 5, 31). Mają w swoim życiu odpowiedzieć na zbawcze działanie Boga tworzące wspólnotę przez Chrystusa w Duchu Świętym; czynią to

przez miłość braterską (Rz 12, 11; 1 Kor 13, 1-13; Ga 6, 10; 1 Tes 3, 12; 4, 9), która wyraża się w odpowiedzialności za życie chrześcijańskie współbrata i za jego zbawienie (Rz 14, 1-13; 1 Kor 8-10; 13, 4-7) oraz w odpowiedzialności za Kościół jako całość, szczególnie za jego jedność (1 Kor 1, 10; 12, 12; Ef 4, 1), powszechność (1 Kor 5, 1-13). Dzięki temu etos poszczególnych wiernych ma charakter eklezjalny i wspólnototwórczy³²

W tym wieloaspektowym eksponowaniu służby wyraża się w encyklice samoświadomość Kościoła, która równocześnie jest odpowiedzią na pytanie: Kościele, co powiesz o sobie samym? Odpowiedź encykliki *Redemptor hominis* na to pytanie jest bardzo jasna: Kościół jest wspólnotą, która służy. „Jego Kościół, który wszyscy stanowimy, jest «dla ludzi»” (RH 21); „człowiek jest i wciąż staje się drogą codziennego życia Kościoła” (RH 21). Egzystencja Kościoła, podobnie jak egzystencja Chrystusa, jest proegzystencją, czyli istnieniem dla innych. Owa proegzystencja najbardziej ujawnia się w służbie³³

III. KAŻDY I CAŁY CZŁOWIEK DROGĄ SŁUŻBY KOŚCIOŁA

Kościół jako wspólnota Ludu Bożego powołany jest do służby człowiekowi; wszystkie jego drogi prowadzą do człowieka. Termin „człowiek” należy do terminów kluczowych i najczęściej występujących w encyklice³⁴ Jak należy rozumieć tego człowieka wyjaśnia Papież w § 13: „Chodzi więc tutaj o człowieka w całej jego prawdzie, w pełnym jego wymiarze. Nie chodzi o człowieka «abstrakcyjnego», ale rzeczywistego, o człowieka «konkretnego», «historycznego». Chodzi o człowieka «każdego» – każdy bowiem jest ogarnięty Tajemnicą Odkupienia, z każdym Chrystus w tej tajemnicy raz

³² Por. H. Halter. *Taufe und Ethos. Paulinische Kriterien für das Proprium christlicher Moral*. Freiburg 1977.

³³ Komentatorzy encykliki zgodnie podkreślają, że taka właśnie samoświadomość Kościoła wyraża się w tym dokumencie: „Fern von allem Triumphalismus soll sie eine demütige und dienende Kirche sein” (H ä r i n g. *Die Würde des Menschen in Christus* s. 124). „Encyklika *Redemptor hominis* stanowi znakomitą egzemplifikację tej służebnej roli Kościoła” (A. Skowronek. *Elementy eklezjalne w encyklice Jana Pawła II „Redemptor hominis”* W: „*Redemptor hominis*” *Tekst i komentarz* s. 175). Zob. również S. Grzybek. *Kerygmatyczna wartość encykliki Jana Pawła II „Redemptor hominis”* Tamże s. 69 n.; I. Tokarczuk. *Problematyka pastoralna w encyklice „Redemptor hominis”* Tamże s. 83. Jan Paweł II 30 maja 1998 r. do zebranych na placu św. Piotra małych wspólnot Kościoła powiedział: „Nie zapominajcie, że każdy charyzmat został dany dla dobra wspólnego, to znaczy dla dobra całego Kościoła”

³⁴ Wynika to z częstotliwości występowania terminu „człowiek” w encyklice. W rozdziale ostatnim występuje 40 razy. Zob. też J. Jaworski. *Antropologia dla Boga*. W: „*Redemptor hominis*” *Tekst i komentarz* s. 128-136.

na zawsze się zjednoczył. [...] Troska dotyczy człowieka całego, równocześnie jest ona na nim skoncentrowana w szczególny sposób. Przedmiotem tej troski jest człowiek w swej jedynej i niepowtarzalnej rzeczywistości człowieczej, w której trwa niczym nienaruszony «obraz i podobieństwo» Boga samego» (RH 13). Najpierw Jan Paweł II wskazuje, jak nie należy rozumieć człowieka, któremu Kościół służy. Nie chodzi tu tylko o jakąś „ideę” człowieka, o abstrakcyjnie pojętą „ludzkość”, o teoretyczną koncepcję człowieka, o pewien typ antropologii filozoficznej czy teologicznej, lecz o rzeczywistego, „konkretnego” i „historycznego” człowieka, uwikłanego w skomplikowane problemy współczesnego świata. Dlatego właśnie tyle miejsca poświęca encyklika położeniu człowieka we współczesnym świecie (RH 13.14.15.16.17) i analizuje wszystkie jego zagrożenia. Troska Kościoła winna objąć takiego właśnie człowieka: najbardziej „konkretnego” i najbardziej „realnego” (RH 13). To ukonkretnienie nadaje dokumentowi papieskiemu wyraźny akcent pastoralny. Po wykazaniu, jakiego człowieka nie ma na myśli, przechodzi do wyjaśnień pozytywnych. Służba i troska Kościoła winna obejmować człowieka „każdego”. W wyrażeniu „każdy” zawarty jest uniwersalny zasięg służby. Kościół swoją troską obejmuje wszystkich ludzi bez względu na kolor skóry, wyznanie czy ideologię. Żeby nie było pod tym względem wątpliwości, Ojciec Święty wyjaśnia, że chodzi mu o „każdego z tych czterech miliardów ludzi żyjących na naszej planecie, od chwili kiedy się poczynają pod sercem matki” (RH 13). Preferowanie określenia „każdy” zamiast „wszyscy” ma głębokie znaczenie teologiczno-pastoralne. Kościół, troszcząc się o wszystkich ludzi, o owe cztery miliardy, powinien potrafić w tej wspólnotcie dostrzec każdego konkretnego człowieka, każdy bowiem jest osobą oraz ma swoją własną historię życia, a nade wszystko własne „dzieje duszy” (RH 14). W ten sposób uniwersalizm służby łączy się z personalizmem. Nauka encykliki koryguje zbyt jednostronnie pojętą wspólnotowość oraz wyklucza te systemy, które w imię źle pojętego dobra wspólnego (np. państwa) ograniczają wolność obywateli, pozbawiając ich nienaruszalnych praw ludzkich (RH 17).

Po jasnym określeniu uniwersalistycznego zakresu służby Papież przechodzi do stwierdzenia, że troska Kościoła winna objąć „człowieka całego” (RH 13). Sformułowanie „cały człowiek” występuje bardzo często w encyklice i ma znaczenie wieloaspektowe – oznacza najpierw „człowieka w całej jego prawdzie, w pełnym jego wymiarze” (RH 13). Ten pełny wymiar oznacza przede wszystkim ducha i ciało człowieka, co Papież określa jako „wewnętrzne otwarcie ducha” i „różne potrzeby ciała” związane z doczesną egzystencją człowieka. Stąd też i służba Kościoła nie może się ograniczać

tylko do duszy człowieka. Ponieważ „duszpasterstwo” – rozumiane ściśle i etymologicznie – jest tylko częścią służby Ludu Bożego, dlatego należałoby na określenie służby Kościoła wynaleźć nowe określenie (coś w rodzaju „ludzipasterstwa”). Formuła „cały człowiek” oznacza również człowieka „w całej prawdzie swego istnienia i bycia osobowego i zarazem «wspólnotowego», i zarazem «społecznego» – w obrębie własnej rodziny, w obrębie tyłu różnych społeczności, środowisk, w obrębie swego narodu czy ludu” (RH 14). Żadna z tych dziedzin ludzkiego bytowania nie powinna ująć trosce Kościoła. Służba wspólnotom i różnym społecznościom nie może być przeszkodą w służbie „każdemu człowiekowi”, a służba każdemu nie może być zawadą w diakonii wspólnoty. Wyrażenie „cały człowiek” wskazuje na jego wymiar doczesny i na to, co „pozwała mu przekraczać granice doczesności” (RH 18). Wyraża się to w twórczym niepokoju, w poszukiwaniu prawdy, w nienasyconej potrzebie dobra, głodzie wolności, tęsknocie za pięknem i w głosie sumienia. Na koniec w formule „cały człowiek” zawarty jest „skarb człowieczeństwa pogłębiony o niewymowną tajemnicę «Bożego Synostwa», łaski przybrania za synów w Jednorodzonym Synu Bożym, poprzez którego mówimy do Boga «Abba, Ojczy»” (RH 18). Ten fakt wyniesienia człowieka stawia przed Kościołem szczególne zadania. Usynowienie Boże winno się realizować w życiu i postępowaniu chrześcijańskim. Stąd „Kościół temu jedynie pragnie służyć [...], aby Chrystus mógł z każdym iść przez życie” (RH 13).

Komentatorzy encykliki przy omawianiu tego fragmentu podkreślają, że Papież przewycięża tu bardzo zdecydowanie hellenistyczne czy „platonizujące” rozumienie człowieka i jego zbawienia³⁵ W filozofii Platona dostrzega się pewną tęsknotę za stanem boskim; w stan ten miało wprowadzić człowieka uprawianie filozofii. U następców Platona, u stoików i neopitagorejczyków oraz u wyznawców różnych religii misteryjnych nadzieja zbawienia w zaświatach łączyła się zawsze z dualistycznym rozumieniem człowieka, polegającym na skrajnym przeciwstawianiu duszy ciału. Dusza z istoty swej jest boska, a ziemskie życie w ciele jest dla niej prawdziwym poniżeniem. Dlatego tęskni ona zawsze za wyzwoleniem z więzów ciała, z tego widzialnego, historycznego świata do innego – do boskiego³⁶ W jaki sposób może

³⁵ Por. Häring. *Die Würde des Menschen in Christus* s. 119; Nossol. *Chrystologia encykliki „Redemptor hominis”* s. 97.

³⁶ Por. P. Grelot. *Biblia i teologia. Stare Przymierze – Pismo św.* W: *Tajemnica Chrystusa*. Poznań 1969 s. 21; S. Głowa, J. M. Szymusiak. *W odpowiedzi na niepokój człowieka*. W: *Drogi zbawienia*. Poznań 1970.

dokonać się to wyzwolenie? Różne systemy filozoficzne proponowały różne środki wyzwolenia: platońską kontemplację, niewzruszony spokój stoików, obrzędy misteryjne lub gnozę³⁷ W tych systemach i propozycjach, ściśle biorąc, nie ma nic nadprzyrodzonego, nic, co należałoby do dziedziny łaski i daru, nic też, co zakładałoby istnienie jakiegoś zbawczego planu, który się urzeczywistnia w historii. Wręcz przeciwnie, zbawienie dla Greków było raczej ucieczką, wydobyciem się z więzów ciała, uwolnieniem spod panowania historii i śmierci „przez zapewnienie możliwości przekroczenia *hadesu* bez całkowitej zagłady i możliwości trwania w tym świecie w zjednoczeniu z bóstwem”³⁸ Te greckie idee soteryjne wywarły pewien wpływ na rozumienie i interpretację biblijnej koncepcji zbawienia. Szczególnie dwie z nich zaciążyły na rozumieniu teologii zbawienia, a mianowicie skrajny dualizm platoński oraz pojęcie zbawienia jako wyzwolenia duszy z ciała. Idee te dały o sobie znać w praktyce pastoralnej, nawet w samej jej terminologii. Do dziś jeszcze mówi się „duszpasterstwo”, misjonarze ludowi wzywają: „Ratuj duszę swoją”, a biskupi umieszczają w herbach zawołanie: „Daj mi dusze, a resztę zabierz” Sformułowania te nie wykluczały zbawienia całego człowieka, ale jednostronnie kładły nacisk na zbawienie duszy. Ta jednostronność nie pozostała bez wpływu na praktykę pastoralną.

Jan Paweł II, mówiąc o tym, że troska Kościoła dotyczy człowieka każdego, całego, realnego i historycznego, przewycięża zdecydowanie to „platonizujące” i zacieśnione rozumienie człowieka i jego zbawienia. Dla uzasadnienia takiej wizji człowieka przytacza trzy argumenty biblijno-teologiczne. Pierwszy wyprowadza z dzieła stworzenia. Przedmiotem troski jest każdy i cały człowiek, ponieważ w każdym „trwa niczym nie naruszony «obraz i podobieństwo» Boga samego” (RH 13). Nawiązuje tu Papież do pierwszego opisu stworzenia człowieka (Rdz 1, 28). W opisie tym rzeczownik *’adam* (człowiek) użyty jest w znaczeniu zbiorowym – ludzie (lub „człowiek” jako określenie gatunku). Wskazuje na to wyraźnie liczba mnoga orzeczenia *jirdu* (niech panują) oraz dalszy kontekst (w. 27-28), który zawiera zaimki w liczbie mnogiej: „ich”, „im” Autor biblijny mówi więc o stworzeniu ludzi, a nie pojedynczego człowieka³⁹ Ludzie ci są obrazem i podobieństwem Boga, ponieważ uczestniczą w mocy i władzy Bożej nad

³⁷ Por. J. K u d a s i e w i c z. *Wstęp do historii zbawienia*. Lublin 1973 s. 6.

³⁸ Por. H. W ó j t o w i c z. *Z helleńskich nurtów mistycznych*. W: *Mistyka w życiu człowieka*. Red. W. Słomka. Lublin 1980 s. 42 n.

³⁹ Por. M. F i l i p i a k. *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*. Lublin 1979 s. 73 n.

światem (Syr 17, 2-3; Ps 8, 6-7) oraz posiadają w sobie coś z chwały i piękna samego Boga. Piękno to, zdaniem ks. K. Romaniuka⁴⁰, dotyczy nie tylko duchowej, ale i fizycznej strony człowieka; blask piękna Bożego odbija się również na cielesnym obliczu człowieka. Na mocy samego stworzenia cały człowiek i wszyscy bez wyjątku ludzie są obrazem i podobieństwem Boga. Jest to najgłębszą podstawą ich godności i równości. Argument drugi opiera Ojciec Święty na tajemnicy wcielenia, przez które „Syn Boży [...] zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem” (RH 13). Najkrótszą i najbardziej ekspresywną formułę wcielenia przekazał św. Jan: „Słowo (λόγος) stało się ciałem (σάρξ) i zamieszkało wśród nas” (J 1, 14). Ciało (σάρξ) jest terminem biblijnym, który nie oznacza somatycznej strony człowieka w przeciwstawieniu do duszy, lecz wskazuje na człowieka jako istotę z natury swej słabą i kruchą (Iz 40, 6 n.). Jan, używając określenia „ciało”, a nie „człowiek”, chciał podkreślić realizm wcielenia. Z prawdy tej wynika, że Bóg nie gardzi materią, którą stworzył, i że zamierza zbawić całego człowieka: duszę i ciało. Zbawienie to nie polega na wyzwoleniu z materii, lecz na wyzwoleniu z grzechu⁴¹ Kościół, idąc drogą wyznaczoną przez tajemnicę wcielenia, obejmuje troską całego człowieka i stara się, „ażeby każdy człowiek mógł odnaleźć Chrystusa, aby Chrystus mógł z każdym iść przez życie” (RH 13). Wreszcie trzeci argument wyprowadza Ojciec Święty z tajemnicy odkupienia, którą ogarnięty jest każdy człowiek; w tajemnicy tej Chrystus raz na zawsze zjednoczył się z każdym człowiekiem (RH 13). Biblijne pojęcie zbawienia ma trzy specyficzne cechy, które odróżniają je od ujęć greckich. Nie jest ono tylko udziałem elity wtajemniczonych, filozofów czy gnostyków, lecz wszystkich ludzi. Bóg bowiem chce zbawienia wszystkich ludzi (Ef 2, 11). Ślady tej powszechnej woli zbawczej Boga spotyka się już w Starym Testamencie, szczególnie w historii przymierza Boga z człowiekiem. Pierwsze dwa przymierza, tj. z Adamem i z Noem, miały charakter soteriologiczny i zasięg powszechny, obejmowały całą ludzkość⁴² Ojcowie Kościoła również mówili o powszechnym zasięgu zbawienia, nazywając Boga Panem i Zbawcą całego świata⁴³ Następnie zbawienie w ujęciu biblijnym obejmuje całego człowieka – ducha i ciało; jest ono odnową wewnętrznej jedności zachwianej przez grzech. Pełnia zbawienia dokonuje się dopiero w zmartwychwstaniu. Chociaż człowiek w sposób nieuchronny idzie do gra-

⁴⁰ *Krótki zarys historii zbawienia*. Wyd. 2. Poznań 1979 s. 26-30.

⁴¹ Por. P. de Surgy. *Les grandes étapes du mystère du salut*. Paris 1969 s. 157 n.

⁴² Por. G. Thils. *Problemy teologii religii niechrześcijańskich*. Warszawa 1975 s. 71-78.

⁴³ Klemens Aleksandryjski. *Stromata* VII c. 2 (PG 9, 409).

nicy śmierci i progu zniszczenia ludzkiego ciała, to jednak „Chrystus ukazuje się nam poza tym progiem: «Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem» [...]. W Jezusie Chrystusie ukrzyżowanym, złożonym do grobu, a z kolei zmartwychwstałym, zabłyśła człowiekowi raz na zawsze nadzieja życia wiecznego, nadzieja zmartwychwstania w Bogu, ku któremu człowiek idzie poprzez śmierć ciała, dzieląc wraz z całym stworzeniem widzialnym tę konieczność, jakiej poddana jest materia” (RH 18). Życie wieczne i zmartwychwstanie w Bogu jako integralna część zbawienia jest udziałem całego człowieka, a nie tylko duszy. W tym kontekście Ojciec Święty nie używa terminu „dusza”, lecz „Duch” „Duch daje życie; ciało na nic się nie przyda” (J 6, 63). Słowa te – zdaniem Papieża – wyrażają najwyższą afirmację człowieka: „ciało, które ożywia Duch” (RH 18). Jest to niezwykle mocne podkreślenie prawdy o zbawieniu całego człowieka⁴⁴ Zbawienie wreszcie – w rozumieniu biblijnym – nie polega na ucieczce spod władania historii, jak to miało miejsce w ujęciach greckich, lecz dokonało się w historii. W niej bowiem, jakby w samym jej sercu, umieszczone zostały przez Boga moce zbawcze; w niej realizuje się Boży plan zbawienia. Włączenie się więc w historię, w ten plan, oznacza dla każdego człowieka wejście na drogę zbawienia. Dlatego właśnie człowiek, aby się zbawić, nie musi uciekać z historii, a mimo to może się wyłączyć z losu grzesznej ludzkości i włączyć się w przeznaczenie ludzkości odkupionej⁴⁵ Człowiek jako istota historyczna zbawia się w historii.

Argumentacja encykliki za powszechnością służby Kościoła jest wybitnie biblijna. Przedmiotem służby Kościoła jest każdy, cały, historyczny, konkretny i realny człowiek, ponieważ każdy jest obrazem i podobieństwem Boga, z każdym jakoś zjednoczył się Chrystus w tajemnicy wcielenia i każdy objęty jest tajemnicą odkupienia. W tych wyrazistych i mocnych sformułowaniach, zakorzenionych w Biblii i podstawowych tajemnicach chrześcijaństwa, przewyciężył Jan Paweł II, jak nikt przed nim,

⁴⁴ Ojciec Święty, mówiąc wyraźnie tylko o śmierci ciała, daleki jest od opinii tych teologów współczesnych, którzy mówią o śmierci i zmartwychwstaniu całego człowieka. Jednym z reprezentantów tej opinii jest L. Boros, który w tłumaczonym na język polski dziełku *Okresy życia* (Warszawa 1980 s. 56) pisze: „W śmierci obydwie konstrukcje człowieka, zarówno ciało, jak i dusza, rzeczywiście kończą się. Jest tylko jedyny człowiek, który również po śmierci składa się z ciała i duszy. Proponuję następującą hipotezę: zmartwychwstanie odbywa się już w chwili śmierci jako zmartwychwstanie całego człowieka. A zatem dwie wypowiedzi byłyby prawidłowe: człowiek jest śmiertelny, cały; oraz: człowiek jest nieśmiertelny cały. Nieśmiertelność i zmartwychwstanie byłyby w świetle tej hipotezy jedną i tą samą rzeczywistością”

⁴⁵ Por. K u d a s i e w i c z. *Wstęp do historii zbawienia* s. 10 n.

wszelkie naleciałości myślenia hellenistycznego. Mówiąc o Chrystusie jako Zbawicielu całego człowieka, nie tylko podkreślił prymat ducha nad materią, lecz również podniósł bardzo wysoko godność ludzkiego ciała⁴⁶

*

Z rozważań na temat służby Kościoła, stanowiący tylko jeden z wątków encykliki, wypływa kilka wniosków o charakterze ogólnym:

1. Do służby powołany jest cały Kościół i wszyscy jego członkowie. Obowiązek ten wypływa z uczestnictwa w królewskiej godności Jezusa i z obowiązku naśladowania Chrystusa Sługi. Przedmiotem tej służby jest każdy, cały, konkretny i historyczny człowiek. Służba ta należy do samej istoty Kościoła. Kościół – według encykliki *Redemptor hominis* – to wspólnota, która służy. Jest to wyraźne przewyciężenie tryumfalizmu i zbliżenie Kościoła do Chrystusa jako wzoru i do ludzi. Takiego Kościoła potrzebuje dzisiejszy świat. Kościół jest dla ludzi.

2. Swoją wizję Kościoła-Sługi i wezwanie wszystkich do służby uzasadnia Jan Paweł II biblijnie i teologicznie. Wyprowadzając z wielkich misterii chrześcijaństwa (stworzenie, wcielenie, odkupienie) obraz Kościoła-Sługi i zachętę do służby, uczy, że służba nie jest dodatkiem do życia chrześcijańskiego, lecz należy do jego istoty. Biblia – jako księga Ludu Bożego – uczy służby i pokazuje wzory służby, jest ciągłym apelem do służby. Z księgi tej dowiadujemy się, że wielkość w Kościele mierzy się nie panowaniem, lecz służbą. Przez nawiązanie do Ewangelii i wzoru Jezusa Jan Paweł II radykalizował chrześcijańskie rozumienie służby. Przywrócił temu trudnemu słowu jego pierwotną świeżość i wymowę.

3. W wątku służby może najlepiej wyraża się kerygmatyczny charakter encykliki. Nie jest ona szkolnym, abstrakcyjnym wykładem, lecz prawdziwą proklamacją Dobrej Nowiny dzisiaj. Chociaż Papież nie pomija analiz filozoficznych i teologicznych, to jednak wszystko jest w służbie głoszenia orędzia w konkretnej sytuacji współczesnego świata. Proklamacja Dobrej Nowiny spotyka się z pogłębioną analizą zagrożeń dzisiejszego człowieka. W Chrystusie Odkupicielu i w Jego Dobrej Nowinie widzi Papież ratunek dla współczesnego świata. Adresatów swej pierwszej encykliki nie tylko chce pouczyć, ale również wezwać do służby. Głębię teologiczną łączy zawsze z konkretem życia. Z każdej prawdy chrześcijańskiej potrafi wydobyć światło dla życia. Nazwanie nauki encykliki teologią życia jest w pełni uzasadnione.

⁴⁶ Häring, *Die Würde des Menschen in Christus* s. 117.

BIBLIOGRAFIA

- Beyer H.: διακονέω. TWNT II 81.
- Blank J.: Indikativ und Imperativ in den paulinischen Ethik. W: *Schriftenslegung in Theorie und Praxis*. München 1969 s. 144-157.
- Bogacki H.: Nauka Vaticanum II o charyzmatycznej strukturze Kościoła. CT 49:1971 fasc. 3 s. 92 nn.
- Boismard M.-E.: Jn 18,35-37. La royauté universelle du Christ. „Assemblées du Seigneur” 88:1966 s. 33-45.
- Boros L.: *Okresy życia*. Warszawa 1980.
- Chmiel J.: Biblijne podstawy encykliki Jana Pawła II „Redemptor hominis” W: „Redemptor hominis” Tekst i komentarz. Kraków 1980 s. 71-76.
- Cullmann O.: *Christologie du Nouveau Testament*. Neuchâtel–Paris 1958.
- Descamps A.: Le messianisme royal dans le Nouveau Testament. *Recherches Bibliques I*, 57-87.
- Filipiak M.: *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*. Lublin 1979.
- Gabus J. P.: Diakonia w Biblii. „Novum” 4-5:1979 s. 19 n.
- Głowa S., Szymusiak J. M.: *W odpowiedzi na niepokój człowieka*. W: *Drogi zbawienia*. Poznań 1970.
- Grelot P.: *Biblia i teologia. Stare Przymierze – Pismo św.* W: *Tajemnica Chrystusa*. Poznań 1969.
- Gryglewicz F.: Chrystus-Król w Ewangelii św. Jana. ZN KUL 10:1967 nr 1 s. 11-26.
- Grzybek S.: Kerygmatyczna wartość encykliki Jana Pawła II „Redemptor hominis” W: „Redemptor hominis” Tekst i komentarz. Kraków 1980.
- Halter H.: *Taufe und Ethos. Paulinische Kriterien für das Proprium christlicher Moral*. Freiburg 1977.
- Häring B.: *Die Würde der Menschen in Christus. „Redemptor Hominis” Papst Johannes Paulus II*. Freiburg 1979.
- Hasenhütl G.: *Charisma Ordnungsprinzip der Kirche*. Freiburg 1969.
- Hoffmann P.: *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*. Freiburg 1975.
- Jaworski J.: *Antropologia dla Boga*. W: „Redemptor hominis” Tekst i komentarz. Kraków 1980 s. 128-136.
- Krótki zarys historii zbawienia. Wyd. 2. Poznań 1979.
- Kudasiewicz J.: *Biblijna teologia chrztu*. W: *Materiały pomocnicze do wykładów z bibliistyki*. T. III. Lublin 1979.
- *Lud Boży*. AK 68:1965 s. 276-289.
- *Odkrywanie Ducha Świętego*. Kielce 1998.
- *Soteriologia miłości*. W: *Czytajac „Przekroczyć próg nadziei”* Red. T. Styczeń, Z. J. Zdybicka. Lublin 1995 s. 94-98.
- *Syn Człowieczy i Jego najmniejsi bracia (Mt 25,31-46)*. „W drodze” 8:1980 nr 12 s. 39-51.
- *Wstęp do historii zbawienia*. Lublin 1973.
- L’Hour J.: *Die Ethik der Bundestradiation im Alten Testament*. Stuttgart 1967. SBS 14.
- Langkammer OFM H.: *Początek chrystologii Nowego Testamentu*. Lublin 1977.
- Le grand L.: *La virginité dans la Bible*. Paris 1964.

- Lorenc G.: Nauka św. Pawła o charyzmatach. W: *Warszawskie studia biblijne*. Red. J. Frankowski, B. Widła. Warszawa 1976 s. 265-296.
- Luneau A., Bobichon M.: Kościół Ludem Bożym. Przeł. H. Zawadzka. Warszawa 1980.
- Moesy E.: Problema imperativi ethici in justificatione Paulina. *VD* 25:1947 s. 204-217, 264-269.
- Muszyński H.: Etos biblijny. W: *Studia z biblistyki*. Red. J. Łach. T. II. Warszawa 1980 s. 9-63.
- Niewczas B.: Wezwanie do naśladowania Chrystusa według Mt 16,24 i tekstów paralelnych. W: „*Studia z biblistyki*” T. II, s. 194-330.
- Nossol A.: Teologia na usługach wiary. Opole 1978.
- Rafiński G.: Pawłowe pojęcie charyzmatów. „*Kolekcja Communio*” 12:1998 s. 300 n.
- Romanuk K.: Powołanie w Biblii. Katowice 1975.
- Schenke H. M.: Das Verhältnis von Indikativ und Imperativ bei Paulus. Berlin 1956.
- Schulz A.: Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jügerschaft zur urchristlichen Vorbildethik. München 1962.
- Seweryniak H.: Święty Kościół powszedni. Warszawa 1996.
- Skowronek A.: Elementy eklezjalne w encyklice Jana Pawła II „Redemptor hominis” W: „Redemptor hominis” Tekst i komentarz. Kraków 1980.
- Stępień J.: Teologia świętego Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga. Warszawa 1979.
- Surgy P. de: Les grandes étapes du mystère du salut. Paris 1969.
- Swatowska M. A.: Nauka św. Pawła o chrzcie w Rz 6,1-13. W: *Warszawskie studia biblijne*. Red. J. Frankowski, B. Widła. Warszawa 1976, s. 244-264.
- Szkodoń J.: Udział chrześcijan w potrójnej misji Jezusa Chrystusa według encykliki „Redemptor hominis” W: „Redemptor hominis” Tekst i komentarz. Kraków 1980.
- Śliwiński A.: Idea Ludu Bożego we współczesnej eklezjologii. Pelplin 1974.
- Thils G.: Problemy teologii religii niechrześcijańskich. Warszawa 1975.
- Tokarczuk I.: Problematyka pastoralna w encyklice „Redemptor hominis” W: „Redemptor hominis” Tekst i komentarz. Kraków 1980.
- Wambacq B. N.: Le mot „charisme” *NRTh* 97:1975 s. 384.
- Wójtowicz H.: Z helleńskich nurtów mistycznych. W: *Mistyka w życiu człowieka*. Red. W. Słomka. Lublin 1980 s. 41-56.
- Zerwick M.: *Graecitas biblica exemplis illustratur*. 3 ed. Roma 1960.

BIBLICAL FOUNDATIONS OF CHRISTIAN DEACONSHIP

Summary

All the members of the Church are called upon to diaconal service to Christ and people. This duty follows from their participation in Jesus' royal dignity and from imitating Jesus the Servant Himself. Service, or deaconship, as John Paul II stresses in the encyclical *Redemptor hominis*, is part of the very essence of the Church. Owing to this attitude triumphalism is overcome in the Church, and Christ as a model becomes closer, as well as people in general do. The Church's universal service has roots in the Bible. Everyone who has accepted Christ as his guide is to follow Him in his everyday realization of service to God and people.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: służba, diakonia, Chrystus Sługa, Kościół Sługa, chrześcijanin sługa.

Key words: service, deaconship, Christ the Servant, the Church-Servant, Christian-servant.