

CZY SĄ ŚWIECCY W KOŚCIELE?

Oczywiście, świeccy są w Kościele i to pojęcie w ciągu całej historii Kościoła zyskało sobie prawo obywatelstwa. Kodeks Prawa Kanonicznego — gdy chodzi o tę kwestię — dzieli się na części: „O duchownych”, „O zakonnikach” i „O ludziach świeckich”. Nie chodzi więc o to, by przypuścić szturm przeciwko temu tradycyjnemu pojęciu, które jest głęboko zakorzenione w chrześcijaństwie, lecz o to, by zastanowić się nad jego sensem i jego ewentualnymi granicami. Może się okazać, iż taka refleksja jest owocna. Granice tego pojęcia są dobrze widoczne. Chodzi o takie sprawy, w których duchowny i zakonnik zdają się posiadać więcej aniżeli człowiek świecki w Kościele. Ma się na uwadze w tym wypadku święcenia kapłańskie, dzięki którym zostają udzielone człowiekowi świeckiemu — w inny sposób niedostępne — pełne władze, lub też konsekrację zakonną, która również otwiera przed człowiekiem świeckim — zamkniętą dotąd — formę życia, polegającą na osobistym naśladowaniu Chrystusa. Trzeba jednak stwierdzić, że o ile słowo człowiek świecki można wyprowadzić od *laos* = lud (Kościoła) i w ten sposób powiedzieć o nim coś pozytywnego — należy tutaj od razu mocno podkreślić, że przynależący ciągle do tego ludu, a więc duchowny i zakonnik również, pozostaje zasadniczo człowiekiem świeckim! — to jednak w potocznym zastosowaniu tego słowa przeważają momenty negatywne. Człowiek świecki w takim rozumieniu jest tym, który wierzy po chrześcijańsku, lecz jednak jest pozbawiony przywilejów kapłańskiego i zakonnego stanu. On nie jest *fachmann*, jak wyraża to znane w świecie określenie niemieckie. Owe negatywne znaczenie posiadał przymiotnik *laikos* już w starożytnym antyku, zaś u Żydów nazywano w ten sposób wierzącego, który nie był ani kapłanem, ani lewitą.

Negatywny moment, który wyłącza człowieka świeckiego z pewnej sakralnej sfery życia, ustawia go z konieczności w relacji do tego, co *est profanum* — do świeckiego świata. Im bardziej —

z różnych motywów — w historii Kościoła wymiar *profanum* zyskuje na pozytywnym znaczeniu, tym większe — pozornie — stają się szanse ludzi świeckich, by zyskać bardziej pozytywną (kościelną) rolę i misję przy przydzielaniu wewnątrzkościelnych zadań. Oczywiście, nie znika przez to negatywny aspekt sprawy, który został powyżej wspomniany. Do tej problematyki dołącza się trudność związana z trójpodziałem „stanów” (*status, ordines, vitae*), tak że nieduchowny, a więc człowiek świecki, może być doskonale zakonnikiem i w ten sposób oś: kapłan — człowiek świecki zostaje przecięta w poprzek przez oś: zakonnik — człowiek świecki (jako „chrześcijanin w świecie”). Trudność ta pomnaża się jeszcze bardziej wtedy, gdy bierze się pod uwagę członków instytutów świeckich, którzy chcą realizować stan rad ewangelicznych (ślubują nimi żyć zakonnicy), a równocześnie przynależać do stanu świeckiego.

Wychodząc od tego powikłanego stanu rzeczy, można poczynić pewne refleksje, które — choć mogą być ryzykowne — dotyczą istoty życia w Kościele i w ogóle Kościoła. Nabywają one jednak cech jednoznaczności dzięki prostej prawdzie, że każdy chrześcijanin, który jest w Kościele, powołany jest i kroczy drogą ku tej samej doskonałości miłości Boga i bliźniego, lub też — a oznacza to również to samo — że w Kościele jest miejsce dla wielu darów łaski, urzędów i sposobów działania, ale jest tylko jeden Duch, jeden Pan, jeden Bóg (1 Kor 12, 4-6).

I

Jeżeli wraz z Jezusem przychodzi z nieba na ziemię „Królestwo Boże” — owa rzeczywistość eschatologiczna, w której liczą się błogosławieństwa i pozornie utopijne mądrości kazania na górze oraz rozbrzmiewa wołanie o nawrócenie i uwierzenie Dobrej Nowinie (Mk 1, 5), to wtedy jesteśmy jeszcze dalecy od struktury Kościoła. I jeżeli także jest prawdą, że w zbawczym planie Boga umiłowany Syn zostaje wydany w ręce grzeszników i za nich umiera, to nie czyni On tego bynajmniej tak, że przepowiada ostatnie momenty swego życiowego losu, lecz w ten sposób, że otwarcie — chciałoby

się powiedziec rajsco-naiwnie — proponuje On myślenie swego Ojca: „Bądźcie doskonali, bądźcie miłosierni jak Ojciec wasz w niebie doskonały i miłosierny jest” (Mt 5, 48; Łk 6, 36). Jego serce jest ciche („nadstaw drugi policzek”), nie szuka swego („nie troszczcie się o to, co przyniesie jutro”) i nie zachowuje urazy („jako i my odpuszczamy naszym winowajcom”). Czy jest rzeczą możliwą, że to Królestwo, wraz ze swoim niebieskim stylem życia, przyjmie się na ziemi? Jezus nie znosi Prawa, ale równocześnie wymaga On takiego stanu ducha, który jest „daleko doskonalszy od uczonych w Piśmie i faryzeuszów”. Domaga się czegoś, co już przez swą formę przekracza Prawo (w rozumieniu Starego Testamentu), które jest tylko dla „niesfornych, bezbożnych” (1 Tm 1, 9), podczas gdy ten, kto kocha tak, jak chce Królestwo niebieskie, wypełnił już tym samym wszelkie prawa (Rz 13, 8-10). Kto może żyć w taki sposób? Już przed swoim programowym kazaniem woła Jezus do siebie określony zastęp znanych Mu po imieniu ludzi, od których wymaga, żeby zdali się jedynie na Niego („wszystko opuścić i naśladować”) i którym wkłada w usta słowa o Królestwie oraz używa „pełni władzy” wypędzania złego ducha, by w ten sposób czynić miejsce zbliżającemu się Duchowi Świętemu (Mk 3, 13-15). Królestwo niebieskie, które razem z Jezusem zstępuje na ziemię sprawia, że z nim od razu rodzi się jądro wspólnoty — to do niego skierowane jest kazanie na górze (Mt 5, 2), podczas gdy rzesza przysłuchuje się.

Jesteśmy jeszcze w tym wypadku daleko od ustanowienia hierarchii. Dwa momenty należy mieć tutaj na uwadze: najpierw wymaganie (i jego wypełnienie) radykalnego naśladowania, gdy chodzi o życie dla Królestwa i stosownie do jego obyczajów, a następnie — razem z Jezusem — mandat i wynikające z niego posłanie, by to Królestwo głosić i przynosić światu. Z tego jądra wszystko będzie się rozwijać: później przyjdą specjalne władze urzędu i również później zorganizowanie specjalnej formy życia — „opuszczenia wszystkiego” (razem z wycofaniem się ze świata, które oddaje jedynie połowę tego, co składa się na owo prajądro), a przede wszystkim ten duchowy radykalizm (zakorzenienia się w Królestwie Niebieskim), który już przy wstępowaniu do Kościoła jest wyma-

gany od każdego chrześcijanina, a który objawia się jako „wcielo-
ne” opuszczenie wszystkiego (określenie „co do litery” byłoby
w tym wypadku słuszne, ale jest ono za ciasne, gdyż chodzi tutaj
przede wszystkim o „ducha”). Gdyby chciało się w później ukształ-
towanym Kościele szukać takiej formy życia, która byłaby najbar-
dziej zbliżona do tego początku, to można by myśleć o „instytu-
tach świeckich”, które — bez odsuwania się od świata — chcą żyć
radikalizmem rad ewangelicznych, przy czym ich członkowie mo-
gą być księżmi, lecz nie muszą. Jednak te wspólnoty stanowią rów-
nież kościelno-prawną instytucję, której nie było jeszcze w nie-
pewnościach początku. W żadnym wypadku nie można tego po-
czątkowego układu zacieśnić do stanu, który byłby niedostępny
dla kobiet; widzimy właśnie kobiety, które — służąc — towarzyszą
Panu.

Sprawą najważniejszą jest zrozumienie, że Królestwo, które
przyszło od Ojca w osobie Jezusa, nie może być wtłoczone w for-
my ustalone z góry, które — niezależnie od tego, czy są świeckie,
czy sakralne — znamionują oddaloną od Boga ludzkość. Jak Zmar-
twychwstały (jako Cieleśny) przechodzi przez zamknięte drzwi,
tak wcielanie się Królestwa następuje przede wszystkim poprzez
zamknięte organizacje. Zawsze kierowano się w stronę tego począt-
ku, który — chociaż należy do pierwszej fazy Inkarnacji — trwa
równocześnie jako „u-topiczny” („Syn Człowieczy nie ma żadne-
go miejsca, gdzie... *ouk echei pou* [Mt 8 20]). Ów brak miejsca
u Jezusa w początkach Jego życia porównano z tym, co było właś-
ciwe Franciszkowi z Asyżu, którego ideał przekracza wszelką re-
gulę życia ziemskiego i — aby się stał osiągalny — musi jeszcze
obumrzeć w jednej lub w różnych strukturach. Właśnie to wszyst-
ko stało początkowo przed oczyma św. Ignacemu, zanim nie został
on zmuszony przez Inkwizycję do studium teologii.

II

Stwierdzenie Loisy’ego, że głoszone było Królestwo, a przyszedł
Kościół, jest prawdziwe, ale w zupełnie w innym sensie, niż on są-
dził. Z punktu widzenia Boga głosi Jezus Królestwo jako praw-

dziwą możliwość. Jednak z punktu widzenia grzesznej ziemi, z punktu widzenia Izraela, który „zabija proroków”, jest ono niemożliwością. Gdy staje się jasne, że Jezus ze swym losem podąża ku męce i gdy staje się oczywiste, że według całościowego planu Boga Trójjedynego Królestwo może zstąpić na ziemię tylko przez Krzyż i Zmartwychwstanie, wtedy zarysowują się kontury Kościoła, który jest naznaczony właśnie wydarzeniem Krzyża i Zmartwychwstania. Kiedy milczące posłuszeństwo Jezusa względem Ojca staje się odważnym posłuszeństwem przez przyjęcie na siebie grzechów świata, wtedy Duch Święty utrwala ten stan dla Niego i czyni z niego obiektywno-nieubłąganą regułę. Kiedy, z innej strony, Jego Ciało i Krew — poprzez udrękę Krzyża — stają się Eucharystią, która powinna być bezpośrednio dostępna dla świata, wtedy dopełnia się pierwotna sukcesja przez urząd kościelny. Powinien on — w przeciągu czasu — tam znaleźć dokładnie swe miejsce, gdzie się styka ze sobą świat grzechu ze światem bezrzesznego Pana (w Jego męce): aż do przenikania i do pełni procesu Wcielenia, przy pełnej akceptacji rzeczywistości tego świata — takiego, jakim on jest. Autorytet hierarchii pochodzi od Krzyża i to nawet wtedy, gdy staje się on faktem i winno się na niego zważać w Duchu Zmartwychwstałego. „Obumieranie” świata zgodnie z życiem według rad ewangelicznych i posłuszeństwo takiego życia przyjmują również oznaki męki, których przeżycie jest możliwe tylko w duchu Wielkanocy. Ostatecznie rzecz biorąc, całe życie chrześcijańskie upływa w rytmie śmierci i zmartwychwstania, jak wskazuje na to Paweł w 6 rozdz. Listu do Rzymian: już przez chrzest jesteśmy ukształtowani na wzór umierającego i pogrzebanego Pana i zanurzenie się razem z Nim w śmierci jest powstaniem do bezgrzesznego oraz zmartwychwstałego życia dla Boga.

Rozróżniając dwie fazy w głoszonym przez Jezusa Królestwie, idziemy prosto za schematem Ewangelii. Właśnie w przełomowym momencie życia Jezusa, w epizodzie z Cezarei Filipowej, osadzają Ewangelie początek głoszenia męki i wstępowania do Jerozolimy. Zważając na to, w żadnym wypadku nie można jednak insynuować, że Jezus dopiero później doszedł do świadomości, iż koniecznością jest cierpienie. Prorokowi Izajaszowi już przy powołaniu,

razem z przekazaniem mu posłannictwa, zostaje przepowiedziane niepowodzenie. Jezus potrafił bardzo dobrze angażować wszystkie swe siły w przepowiadanie Królestwa i równocześnie pozostawić Ojcu wiedzę o niepowodzeniu tego przepowiadania — aż do momentu, kiedy Krzyż stał się aktualnością. Krzyż ten postawił wspólnotę przed koniecznością poczynienia odpowiednich zmian — pociągnął za sobą konkretyzacje!

Centralna „godzina” Jezusa, godzina dźwignia grzechu świata na Krzyżu, dojrzeła — przekraczając czas — w Jego zmartwychwstaniu. Godzina ta, by stać się dla przyszłych pokoleń obecnością, pociąga za sobą konieczność istnienia obiektywnego urzędu, który jest wyposażony w pełnię władzy. Jeśli jednak ów moment nieomyślny — wykraczającej poza niegodność pełniącego urząd — obiektywności jest nieodzowny dla wspólnoty, która teraz ma być Kościołem, to nie można go jednak egzystencjalnie oddzielić od wezwania skierowanego do pierwszych powołanych. Kiedy Piotr otrzymuje w sposób nieodwołalny urząd Pasterza trzody, to wtedy mają miejsce równocześnie dwa zdarzenia: musi on (pod okiem umiłowanego ucznia — J 21, 15) wyznać, że jego miłość jest „większa”; wtedy też zostaje mu przepowiedziany rodzaj śmierci, to znaczy jego podmiotowe upodobnienie się do Dobrego Pasterza, który życie swe daje za owce swoje („Pójdź za mną” — J 21, 18nn). Urząd i jego pełnia władz nie są oddzielane od pierwotnego — macierzystego gruntu przepowiadania Królestwa. W jego głoszeniu chce mieć Jezus tych, którzy współprzepowiadają. Od nich to właśnie zażądano „wcielonego opuszczenia wszystkiego”

Konsekwencją abstrakcyjnej — samej dla siebie — refleksji nad momentem obiektywności urzędu stało się częste niedocenia- nie wewnętrznej zbieżności między kapłaństwem nowotestamentalnym a tym, co wykryształizowało się w sposób coraz bardziej wyraźny jako stan rad ewangelicznych (w Listach Pasterskich występują również żonaci, którzy pełnią urząd). Paweł jednak całym swoim życiem i z wszelkim możliwym naciskiem podkreśla słuszność i stosowność owej zbieżności. Czyni on znaczącymi zarówno obiektywny jak i subiektywny autorytet; pełnię władzy otrzymał on od Pana, ale on też może na siebie samego wskazywać jako na

wzór (gr. *typos*) dla wspólnoty, gdyż jest on w całym swoim życiu odzwierciedleniem Chrystusa. Ważnym jest również ten fakt, że nie zrywa on więzi ze światem pracującym — pracuje przy namiotach, chociaż mógłby mieć prawo do utrzymania od Kościołów. Żyje on jako urzędowy sługa Chrystusa, ale w ewangelicznym ubóstwie, którego jednak nie należy rozumieć w sensie ucieczki od świata. Oczywiście, żyje on także w sposób dziewiczy, naśladując w tym bez wątpliwości Pana — żyje dla eschatologicznego życia Dobrej Nowiny.

III

Owo wcielone naśladowanie, które przyjęło później postać życia według rad ewangelicznych (nie można w tym miejscu ukazać wielogłębiowej historii tego zagadnienia) wyraża się najlepiej i najbardziej całościowo w pojęciu „radykalizm”. Naśladowanie to (opuszczenie wszystkiego) — dzięki temu pojęciu — pozwala się prowadzić aż do sytuacji Krzyża i Zmartwychwstania, do bezwarunkowości duchowego posłuszeństwa wobec reguły życia, która jest inspirowana przez Ducha Świętego, a która jednak (od przełożonego) otrzymuje personalną (ludzką) interpretację. W radykalizmie chodzi również o bezwarunkowość umierania światu, które jest całkowicie zakorzenione w śmierci Chrystusa, a nie w neo-platońskiej ucieczce od świata. Przyznajemy, że obca chrześcijaństwu ideologia posłużyła w tym wypadku na wyrażenie prawd i wartości czysto chrześcijańskich. Nie może być jednak przez to kwestionowana właściwa podstawa dla tych prawd i wartości. Umarcie światu (każdy chrześcijanin dokonuje tego w sakramencie Chrztu i musi to potwierdzić) nie oznacza ucieczki ze świata. Umarcie dla świata w Chrystusie oznacza poświęcenie się razem z Chrystusem dla dobra tego świata — jest to jeszcze jeden moment, który przez oficjalną teologię monastyczną został zepchnięty na dalszy plan. Wcielony radykalizm życia według rad ewangelicznych — jeśli jest ono dobrze przeżywane — staje się sam przez się apostołski, jak to uwidacznia się w słowie o ziarnie pszenicy, które pada na ziemię, obumiera i przynosi wiele owocu.

Gdy życie według rad ewangelicznych pozwala się kierować radykalizmem Krzyża i na takiej drodze przyjmuje ono zobiektywizowane formy, to nabywa ono wtedy szczególną relację do wyjściowego momentu Królestwa Bożego, które jest przepowiadane — staje się ono mianowicie w całości radą, a nie nakazem. „Rada” lub „życzenie” Boga były wewnętrzną formą programowej mowy Jezusa, nawet gdy mogło się wydawać, że On zaostrzył jeszcze bardziej przykazania Starego Testamentu: „Powiedziano wam — a ja wam powiadam”. Logiką nowej, ewangelicznej doskonałości nie jest przymus, lecz możliwość. Jednak owa możliwość, żeby się rzeczywiście potwierdzić i dopełnić w naśladowaniu Syna, musi sama być doprowadzona do żelaznego „musieć” (historiozbawcze *dei*: „Chrystus musiał cierpieć”). Tak jest, dla tych, którzy naśladowają, najwyższą i najłaskawszą możliwością jest chrystologiczna powinność.

Rady ewangeliczne — o ile dotyczą nowotestamentalnej miłości — odnoszą się do każdego chrześcijanina. Od specyficznego powołania i wybrania przez Chrystusa zależy, czy można i powinno się nadać — przeznaczonemu dla wszystkich — życiu ewangelicznemu określoną formę, która wyraziła się w historii Kościoła poprzez składanie ślubów. Według *Ćwiczeń* (św. Ignacego) winno się zbadać, czy człowiek otrzymuje szczególne wezwanie Chrystusa, który woła go do „aktualnego ubóstwa”, czy też jest on powołany do „duchowego ubóstwa”, nie przestając — jako chrześcijanin — ubiegać się za doskonałością (*Ćwiczenia*, nr 98). Szczególne wybranie zależy od Pana, a nie od upodobania chrześcijanina, który — zgodnie z teoretyczną regułą — życzyłby sobie wybrać dla siebie to, „co doskonalsze”. Z tej też racji nie dzieje mu się żadna krzywda, gdy nie zostaje on wybrany do „aktualnego” życia według rad ewangelicznych. Winien on raczej wziąć pod uwagę dwie następujące sprawy: najpierw to, że „aktualne” przeżywanie rad ewangelicznych należy do doskonałości, ale tylko *instrumentaliter et dispositive* (św. Tomasz, S. Th. II-II 186, 2), a następnie fakt, że dążenie do doskonałego naśladowania Chrystusa poprzez zachowanie przykazania miłości może również prowadzić do osiągnięcia chrześcijańskiej doskonałości (*Ćwiczenia*, nr 135).

IV

Obecnie możemy już mówić o tych chrześcijanach, którzy są zwyczajnie nazywani ludźmi świeckimi (laikami). Pojęcie to, jak powiedzieliśmy na początku, jest negatywne, gdyż ludziom świeckim nie jest właściwe ani kapłaństwo sakramentalne, ani wcielone życie według rad ewangelicznych. Są oni jednak — biorąc pod uwagę pozytywny aspekt określenia — pełnoprawnymi członkami wspólnoty Kościoła.

Potrzebne jest w tym miejscu pewne bliższe wyjaśnienie. Zarówno w relacji, jaka zachodzi między człowiekiem świeckim a księdzem, jak również w stosunku człowieka świeckiego do osoby żyjącej zgodnie z radami ewangelicznymi, nie ma zastosowania żadne „tak” lub „nie”, lecz mamy tu do czynienia z analogią, która — jako taka — opiera się na tożsamości powołania w Kościele oraz na radykalizmie (chrystologicznej) miłości.

Analogia między człowiekiem świeckim a księdzem polega najpierw na ich — różnorako wyrażanym — stosunku do „kapłaństwa powszechnego” wszystkich chrześcijan, gdyż cały Chrystus — Głowa i Ciało — składa z siebie całego ofiarę Bogu samemu. Ofiara ta jako prawdziwie duchowa podoba się Bogu i umożliwia Jego pojednanie z grzesznym światem (por. św. Augustyn, *Civ. Dei*, X, 6). Jak każdy ochrzczony zanurza siebie w śmierć krzyżową Chrystusa, tak również czyni to samo ten, który uczestniczy w Eucharystii, gdy podczas przygotowania darów jest gotowy — razem z Chrystusem — ofiarować siebie samego w darach Kościoła, którymi są chleb i wino. Jeśli on teraz, dla zbawienia świata, decyduje się ofiarować (poświęcić w ofierze) to, co najdroższe — swojego Pana i Zbawcę — to o ileż więcej znaczy wtedy ofiarowanie siebie (jest się niczym w porównaniu z Tym, który jest wszystkim)! Kapłan mówi do wspólnoty: *Meum ac vestrum sacrificium* i analogia, która się tutaj ujawnia, ma swe źródło we wspólnym *nostrum*, zespalającym się nierozdzielnie w ofierze samego Chrystusa.

Ta sama analogia ujawnia się dalej w różnorakiej relacji (obu stron) do funkcji przepowiadania. Jeśli kapłan posiada przede

wszystkim obowiązkiem głoszenia wierzącym ewangelicznego orędzia. Wyjaśniania go i świadczenia o nim całym swoim życiem (jest to funkcja pasterska), to człowiek świecki kontynuuje owo przepowiadanie w świecie w ten sposób, że poprzez swój własny przykład i uzasadnianie własnej wiary (1 P 3, 15) przekazuje on na zewnątrz — w niechrześcijańskie środowisko — świadectwo o prawdzie, którą otrzymał wewnątrz Kościoła. Trzeba bardzo poważnie zrelatywizować pogląd, według którego misja byłaby przede wszystkim domeną kleru, a nie miała by być również zadaniem ludzi świeckich. Tak jest, zarówno Pismo św., historia Kościoła, jak i szczególnie dzisiejsza sytuacja chrześcijaństwa każą myśleć o proklamacji Péguy: „My wszyscy jesteśmy na froncie” (M. F. Laudet).

Właściwą misją urzędu pasterskiego jest — w sposób pierwszorzędny — wewnątrzkościelna funkcja — chodzi o służbę całemu Ludowi Bożemu (szczególnie jego jedności w myśleniu i wierze). Właśnie przez tę pierwszorzędną funkcję, którą chrześcijanie potrafią kontynuować, urząd pasterski daje też na zewnątrz świadectwo Chrystusowi. Funkcją papieżstwa jest wspieranie jedności i jeżeli chrześcijanie nie dają wspólnie świadectwa owej jedności, to wtedy funkcja ta istnieje nadaremnie. Już właśnie w tej kwestii staje się widoczna wewnętrzna analogia, tak że na boku można pozostawić tutaj delikatny problem przyjęcia orzeczeń hierarchii (*réception*).

Sprawa analogii między człowiekiem świeckim a osobą żyjącą według rad ewangelicznych została już uwzględniona wtedy, gdy była mowa o wolności Chrystusa, który do ściślejszego grona naśladowców powołuje „tych, których On chce” (Mk 3, 13) — mężczyzn i kobiety. Nikt z tych, którzy nie słyszą takiego powołania, nie może się skarżyć, że jest traktowany przez Pana w sposób podrzędny. Należy na tym miejscu przypomnieć, że powoływanie uczniów w Ewangelii miało miejsce w pierwszej fazie głoszenia Królestwa, w czasie, kiedy jeszcze nie uwydatniło się rozróżnianie między „stanami” religijnymi i kiedy wszyscy byli wzywani, by wejść do Królestwa, to znaczy do doskonałego ducha ojcowskiej miłości, który powinien zapanować na ziemi. Apel o wejście do

Królestwa jest radykalizmem, który obejmuje wszystkie formy życia chrześcijańskiego. Nie byłoby rzeczą dobrą określanie życia zakonników jako „stanu” doskonałości, a życia ludzi świeckich jako „stanu życia według przykazań”. Starotestamentalne przykazania pociągają bowiem wszystkich w sferę „rad”, w kierunku spontanicznego „czynienia więcej” — objawiający się Bóg jest Bogiem zawsze większym.

Zgodnie z takim ujęciem wszyscy chrześcijanie są po prostu chrześcijanami i wszyscy mają nieustannie dążyć ku owemu „więcej” nowej miłości. Taki obraz przekazują chociażby listy Janowe, w których nigdzie nie ma mowy o stanach lub formach życia. To samo spotyka się również w listach św. Pawła, w których Apostoł — z taką siłą — jawi się jako doskonały hierarcha, a równocześnie jako ten, który żyje według rad. Wspólnota jest ciągle wzywana do uczestnictwa w tym, co Apostoł czyni, cierpi i planuje. „Ja” przemienia się nieustannie i mimowolnie w „my” — „ja” widzi siebie ostatecznie jako „sługę” dla „wy”.

V

Nie rozwodząc się dłużej nad kwestią małżeństwa, przypominamy tylko, że jest ono możliwą (a nie konieczną) formą życia ludzi świeckich; jest ono przeciwne życiu według rad i Kościół Zachodni wymaga od kapłanów wyrzeczenia się małżeństwa (z powodu wspomnianej już zbieżności, jaka zachodzi między urzędem a szczególnym wybraniem). Chociaż małżeństwo nie wykacza poza ostateczny próg Królestwa (Mt 22, 30) i ten, kto chce żyć eschatologicznie, winien z tego powodu — jeśli to potrafi (Mt 19, 12; 1 Kor 7, 8nn) — wyrzec się małżeństwa, to jednak małżeństwo jako ustanowione przez Boga od początku (Mk 10, 6; Ef 5, 31) nie powinno być uważane za przeciwne chrześcijaństwu i za rzeczywistość, która już przeminęła (1 Tm 4, 3); w pewnych okolicznościach jest ono nawet polecane z naciskiem (1 Tm 5, 14; 1 Kor 7, 9). Jednak — zgodnie z Nowym Testamentem — ideał małżeństwa nie tkwi w nim samym, lecz w relacji, jaka zachodzi między Chrystusem a Kościołem — relacja ta wykacza poza różnicę płci. Ideał ten

partycypuje w „wielkiej tajemnicy” i — jako sakrament — zmierzają ku niej oraz kształtuje się według niej (Ef 5, 32). Jeśli ten (podkreśla to św. Augustyn), kto żyje w sposób dziewiczy, nie jest jako taki doskonalszy od tego, kto jest żonaty, to jednak dziewictwo jako takie jest doskonalsze od życia w małżeństwie¹. W dziewictwie, które wychwala się ze względu na miłość Chrystusa, doskonała jest „forma” i życie człowieka musi być kształtowane — według możliwości — zgodnie z tą formą. W małżeństwie natomiast „forma” jest jeszcze uwięziona w starym eonie i potrzebny jest wielki wysiłek, żeby przemienić eros ziemski w niebieską agape. Dzięki łasce Chrystusa, a szczególnie dzięki łasce sakramentalnej, wysiłek ten może prowadzić do celu. Nie dzieje się to jednak bez wielorakiego wyrzeczenia, które prowadzi od przepowiadania Królestwa do spotkania Krzyża.

VI

W formie końcowego wniosku należy powiedzieć, że wszystko, co w Kościele jawi się jako szczególne i kwalitatywne wybranie (urząd kapłański lub życie doskonałości), jest poddane dialektyce Ostatniego Miejsca. Jezus i Paweł podkreślają to z naciskiem. Jeżeli Ten, którego słusznie uznajemy za Pana i Mistrza, wybiera takie miejsce (J 13, 13), to o wiele bardziej przysługuje ono „sługom” i „posłanym”. Wszelka struktura w Kościele jest służbą w taki sposób, że ostatecznie wszystko, co nie jest (kwalitatywnie) strukturalne, stoi — ale nie bez niebezpieczeństwa! (1 Kor 4, 8) — na pierwszym miejscu: „Wszystko bowiem jest zawsze: czy to Paweł, czy Apollos, czy Kefas: czy to świat, czy życie, czy śmierć, czy to rzeczy teraźniejsze czy przyszłe; wszystko jest wasze, wy zaś Chrystusa, a Chrystus — Boga” (1 Kor 3, 21b-23). Chrześcijanie stanowią serce Kościoła, dla których urząd kapłański pełni służbę, a życie według rad ewangelicznych stanowi „nawóz” (św. Augustyn). W takim spojrzeniu znika zupełnie negatywny aspekt określenia człowiek świecki (laik). Słowa tego można unikać i po prostu zastąpić je określeniem „chrześcijanin”. Jeśli ten, kto sprawuje urząd, jest „posłanym” przez Chrystusa do wspólnoty (2 Kor

5, 25) i „szafarzem” Jego tajemnic (1 Kor 4, 1), to owo wewnątrzkościelne posłannictwo odnosi się do posłannictwa całego Kościoła, Kościoła konkretnego i do każdej osoby w świecie. Z tego samego tytułu, chrześcijanin, który przyjmuje posłanego przez Chrystusa, przemienia się w posłanego i jest wyposażony w osobisty charyzmat, który nigdy nie jest celem samym w sobie, lecz środkiem do pełnienia służby. Zgodnie z tym charyzmatem, którego nie można nigdy zrównać (poprzez ilościowe zmiany) z apostołskim urzędem (wtedy wspólnota mogłaby ostatecznie rozporządzać urzędem), wszyscy stają się jednym ciałem wraz z licznymi członkami: „Jeden jest wasz Nauczyciel, a wy wszyscy braćmi jesteście” (Mt 23, 8).

tłum. ks. Kazimierz Czulak SAC

¹ Si quis dixerit, statum conjugalem anteponeendum esse statui virginitatis vel celibatus et non esse melius ac beatius manere in virginitate aut caelibatu quam jungi matrimonio: Anathema sit. Conc. Trid. sess. 24, can. 10.