

## WIELKA GODNOŚĆ ZWYKŁEGO CHRZEŚCIJANINA

Gdy Kościół zastanawia się całym sercem nad sobą, dążąc do swojej poprawy (jak gdyby ona zależała tylko od niego), pojawia się niebezpieczeństwo, że przeoczy on własną konstytutywną docelowość na rzecz niezbyt dokładnego przebadania różnych uwarunkowań. Kiedy zaś uwaga koncentruje się na „laikacie”, wówczas można się spodziewać nawet najgorszego: zamknięcia się „ciała” kościelnego na samym sobie — osiągnięcia szczytów klerikalizmu. Człowiek świecki bowiem nie istnieje. Albo ściślej, pojawia się jedynie wówczas, gdy Kościół zamiast patrzeć na Tego, który go tworzy i konstytuuje, stara się określić siebie na podstawie siebie samego, a więc jako społeczność religijną, która (na wzór — niewątpliwie — społeczności świeckich) organizuje się wokół władzy centralnej, którą otacza koncentrycznymi kręgami złożonymi z ciał posiadających mniejszą władzę, aż do obrzeży, których nie da się już jasno określić czy należą jeszcze do wnętrza, czy też znajdują się poza daną wspólnotą. Tymczasem z Chrystusowego punktu widzenia nie ma ani świeckich, ani laikatu: istnieje tylko jeden lud Boży, którego wybór potwierdza chrzest, zapewniając mu w sposób wystarczający tożsamość. Nie jest to niewątpliwie żaden przypadek, że termin „świecki” (*laikos*) nie pojawia się wcale w Nowym Testamencie, chociaż tak często mówi się tam o ludzie Bożym (*laos tou theou*) — pojęcie, z którego tak łatwe byłoby, jak się wydaje, przejście do laika. Powód tego braku jest oczywisty: lud Boży gromadzi się wyłącznie na wezwanie Tego, który go zbawia (Mt 1, 21; 2, 6; Łk 1, 68; 7, 16; itd.). A Ten, który zbawia, ma na imię Chrystus. Ci zatem, którzy należą do ludu zbawianego, otrzymują imię chrześcijan (Dz 11, 26; 1 P 4, 16). Imię to mogą otrzymać tylko wówczas, gdy przyjmą chrzest: chrześcijanin (człowiek należący do Chrystusa) — to właśnie ochrzczony. Lud Boży tworzy się z ludzi ochrzczonych i składa się z chrześcijan, a nie z laików. Zresztą nawet Sobór

Watykański II, który w «Konstytucji dogmatycznej o Kościele» zdaje się uświęcać pojęcie „laika”, określa to pojęcie odwołując się, nie bez pewnego zażenowania, do chrztu: „Pod nazwą świeckich rozumie się tutaj wszystkich wiernych chrześcijan nie będących członkami stanu kapłańskiego i stanu zakonnego prawnie ustanowionego w Kościele, mianowicie wiernych chrześcijan, którzy jako wcieleni przez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży i stawszy się na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego urzędu Chrystusowego, ze swej strony sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie” (nr 31).

### I. „Chrześcijanie — jeszcze jeden powód, by być świeckimi!”

Określenie powyższe, tak zwięzłe teologicznie i pełne treści, wprawia w zdumienie: nie spotykamy w nim nic z tego, co pojawiało się od dziesięcioleci pod nazwą „laika”. Nauczyliliśmy się już odmierzać przestrzeń dzielącą chrześcijanina i laika. Pierwszy należy prawnie do Chrystusa, który wyzwala go z siebie samego. Narażony jest jednak nieustannie na pokusę powrotu od wolności, która go przebóstwiała, do niewoli, która alienuje. Ochrzczony jest grzesznikiem opóźniającym nawrócenie, egoistą, który nie potrafi jeszcze prawdziwie miłować, cudownie uzdrowionym, który stara się nie żałować faktu swego wyzdrowienia. Po chrzcie każdy może być i pozostać zwykłym chrześcijaninem, albowiem łaska obfituje tam, gdzie grzechu jest wiele. Nic banalniejszego.

Człowiek świecki natomiast nie ma nic z banalności. O ile jest tylko dojrzały (dorosły), zadośćczyni — jak się wydaje — trzem wymogom: bojowości (dynamizmowi działania), ideologicznemu rozdwojeniu rzeczywistości i klerykalizmowi<sup>1</sup>.

1. Bojowość pojmuje nawrócenie inaczej aniżeli zwykle upodobnienie się do Chrystusa, który jest celem samym w sobie oraz uzdalnia do niesienia pomocy bliźniemu, do kochania go oraz do znoszenia siebie samego. Bojowość dostrzega w nawróceniu raczej środek ascetyczny (i ewentualnie mistyczny), który wyprzedza wiele przedsięwzięć mających na celu zdobycie lub odzyskanie

świata. Nawrócenie osobiste wiąże się z początkową formacją bojownika, stanowiąc jednak tylko jeden z jej elementów, albowiem obok „wiary w Chrystusa” nieodzowne są liczne inne uzdolnienia i umiejętności. Przede wszystkim konieczna jest znajomość terenu: analiza „środowiska”, przyswojenie sobie jego sposobów myślenia i tworzenia, przynależność (jeśli to możliwe: od urodzenia) do jego elity oraz udział w jego decydujących organach — wszystko to pozwoli bojownikowi działać „jak ryba w wodzie”. „Solidarność klasowa” jest równie ważna, jak „wiara w Chrystusa”. Bojownik nie zadowala się bowiem własnym nawróceniem, które — oczywiście — jest jego dziełem; chce dołączyć do niego nawrócenie swego „środowiska” (co wynika z godnego pochwały przywiązania i uczucia) i podejmuje odpowiednie środki, albo raczej im się powierza — i na tym polega jego tragedia. Albowiem najniebezpieczniejszym w takiej postawie jest nie tyle ohydny triumfalizm dążący do władania światem, co bluźnierczy utylitaryzm, który posługuje się nawróceniem do Jezusa Chrystusa (między innymi) w innym zupełnie celu: chodzi o wpływ na „środowisko”. Czy cel ten zostanie osiągnięty, czy też — jak się to częściej zdarza — ograniczy się on tylko do prób nawiązania dialogu, a może jedynie do tolerowania zwykłej obecności, i jeżeli nawet cel taki jaki się jako czysto duchowy, nie zmienia to wcale samego bluźnierstwa, lecz czyni z niego coś w rodzaju symonii: posługiwanie się środkami duchowymi dla osiągnięcia władzy (kulturalnej, politycznej itp.) nad bliźnimi. Była to jedna z pokus, o jakiej mówi Ewangelia w odniesieniu do Chrystusa. A ponieważ pochodzi ona od Złego, wystarcza raz zapłacić cenę (bluźnierstwo), by klęska nie kazała na siebie długo czekać.

Dlaczego jednak, można by zarzucić, mówi się tak szybko o bluźnierstwie? Czy nie posuwa się zbyt daleko i za prędko, lekceważąc osoby? Nie chodzi tu tymczasem o osoby, których nikt nie ma prawa osądzać, ale o pojęcie laika jako bojownika. Środki, jakimi posługuje się laik walczący, kontrastują wyraźnie z praktyką (normatywną, bądź co bądź, z racji swego chrześcijaństwa) ewangelizacyjną, czyli z apostołstwem. Apostołstwo nie oznacza w pierwszym rzędzie pobożnej działalności (dążność do przekonania inne-

go o słuszności własnych twierdzeń), lecz jedynie sposób odnoszenia się do Boga: podobnie jak Chrystus, tak też apostoł, to znaczy każdy ochrzczony, może mówić z mocą i autorytetem tylko wtedy, gdy wypowiedane słowa nie pochodzą od niego, lecz od Tego, który go posyła (por. J 14, 24). Jedynie apostoł mówi inaczej, gdyż przybywa skądinąd. Jego słowa nie mają mocy własnej, a potwierdzenia mogą oczekiwać tylko od kogoś innego — od Ojca. Ścisłe mówiąc, tylko w słabości może okazać się siła. Siła zaś się okazuje zarówno dla potwierdzenia słów apostoła, jak też i jego pochodzenia skądinąd. Apostoł musi się jednak liczyć z opóźnieniem potwierdzenia i z możliwością (choćby chwilowej) klęski<sup>2</sup>. „Nie żebyśmy uważali, że jesteśmy w stanie pomyśleć coś sami ze siebie, lecz wiemy, że ta możność nasza jest z Boga. On też sprawił, żeśmy mogli stać się sługami Nowego Przymierza” (2 Kor 3, 5-6).

Bojownik natomiast nie może się pogodzić z faktem opóźnienia potwierdzenia. Jeżeli jakieś wydarzenie związane z jego działaniem nie spełnia jego oczekiwań, stara się on natychmiast przebadać powód klęski, by uczynić ją jedynie pozorną (niewłaściwe posłużenie się odpowiednimi słowami, niewłaściwe zastosowanie słusznych zasad) i podjąć na nowo starania. Bojownik musi liczyć na bezpośrednią prawdę swoich słów, a nie może i nie powinien zależeć od potwierdzenia zewnętrznego, nawet Bożego. Albo raczej: nie wątpi on ani przez chwilę, że Bóg potwierdza nieustannie, bezpośrednio i przeobficie, słuszność jego analiz oraz zasadność podejmowanych przedsięwzięć. Każdym już ukształtowanym bojownikiem (= działaczem) winna kierować taka właśnie hermeneutyka, ona bowiem uwalnia go od niebezpiecznego niepokoju oraz wyzwala z tej niepewności, w jakiej znajduje się apostoł i z której nie powstanie (być może: tu tkwi sąd) aż do momentu śmierci. Mówiąc krótko, bojownik w przeciwieństwie do apostoła musi sam zadbać o siebie: jego osobiste, nawrócenie zostało prawnie nabyte, bez tego bowiem także nawrócenie innych byłoby niemożliwe. Świadomy swoich zadań i dobrze zorganizowany bojownik mówi i działa w sposób dojrzały — jako ktoś dorosły, a nie jako dziecko Boże; mówi więc od siebie. Potwierdza to sposób jego działania „w służbie braciom”: może on tym bardziej siebie dawać, poświęcać, zapo-

minać o sobie itd., im bardziej panuje nad sobą, rządzi sobą i uporządkował siebie samego. Dobry wojownik, nawet chrześcijanin, nie miewa żadnych stanów duszy. A jeżeli ma jeszcze duszę, to ucisza jej wzloty „środkami duchowymi”

Rozumie się teraz, dlaczego bojowość pozostaje czymś nieosiągalnym dla większości ochrzczonych: narzuca on skrajną ascezę, wymaga bezwzględnej mobilizacji siebie samego; przede wszystkim jednak, brana w stanie czystym, sprzeciwia się otwarciu stylowi życia chrześcijan, odrzucając zależność apostolską i roszcząc sobie pretensje do doprowadzenia do nawrócenia. Niewielu ochrzczonych staje się dobrymi wojownikami chrześcijańskimi — ubolewano nieraz, na szczęście. Jest ich niewiele, ale wystarczająco dużo, by „naznaczyć sobą ciasto ludzkie” — prostuje się dzisiaj, z ubolewaniem. Albowiem chrześcijanin nie może i nie powinien głosić Ewangelii Chrystusa z przymusu, wbrew niej i sobie samemu. Słowo, które go posyła, nie tylko że nie pochodzi od niego, ale też mu się sprzeciwia dyskwalifikując go w oczach świata, ukazując wyraźnie jego braki. Daleki od tego, by zdobywać świat i szeroko ukazywać swoją „dojrzałość”, chrześcijanin głosi słowo nie zabezpieczane żadnym potwierdzeniem. Świadomy własnej grzeszności, głosi on Chrystusa najpierw przez swe wyrzeczenia, następnie przez umiejętność czekania i zwlekanie, ociąganie się, wreszcie poprzez zagrożenia, niebezpieczeństwa i trudy, nigdy zaś przez samowystarczalność świadomego bojowania — dobrze zorganizowanego, ale też i bluźnierczego.

2. Skoro jednak szkic powyższy uznamy za słuszny, mimo, albo też może na skutek zawartej w nim karykaturalnej przesady, jak można zrozumieć fakt, że model wojownika mógł być preferowany i przenoszony z laika na człowieka ochrzczonego? Ażeby to zrozumieć, trzeba zwrócić uwagę na drugą cechę laika, a mianowicie na ideologiczne rozdwojenie rzeczywistości.

Niewiele jest laików w ludzie Bożym. Tworzą oni elitę z racji swej ograniczonej ilości, a także z innych określonych powodów. W pierwszym rzędzie chodzi o zawodowstwo. A przynajmniej, gdy nie mamy do czynienia z wysoko postawionymi przedstawicielami aparatu, pobierającymi już (niestety) określone pobory, możemy

spotkać takich, którzy wykonują stale aktywność niejako zawodowo, opłacaną nie dla niej samej, ale z innych względów (by zapewnić możliwość działania *i/albo* dać możność do bojowania)<sup>3</sup>. To zawodowstwo pociąga za sobą pewne konsekwencje: laik poświęca się całkowicie temu, za co jest odpowiedzialny, tak dalece, że rzeczywistość codzienna zlewa się (przynajmniej u tych najlepszych) z intencją walki i staje się polem zdobyczy chrześcijańskiej. A ponieważ tak pojętej „ewangelizacji” towarzyszy wszechpotęga hermeneutyczna „znaków czasu”, niezbędną jest rzeczą, by cała rzeczywistość codzienna nieustannie potwierdzała (wprost lub ubocznie) zasadność słowa walczącego oraz jego zagwarantowaną pewność. Stąd też nie do pomyslenia staje się rzeczywistość, której nie dałoby się przebadać: byłaby ona niedopuszczalnym pogwałceniem zamierzeń bojowych. Między rzeczywistością a jej wyjaśnieniem nie istnieje żadna różnica.

Elitaryzm bojowy zostaje w ten sposób uzupełniony drugim rysem: wyłącznością oddania. Właśnie dlatego, że poświęca się całkowicie temu, co staje się jego *własną* sprawą i ideałem, bojownik nie ma innego istnienia poza swym zaangażowaniem. Zabezpieczenie i pewność, jakich działanie domaga się od niego, sprowadzają się do samego działania. Poza nim niepotrzebna mu jest żadna weryfikacja, żadna inna wiedza, żadne odniesienia — rzekomo neutralne. „Przecina on wszelkie więzy”, jak się to mówi, łączące go z tymi, którzy — nawet spośród ochrzczonych — „nie dzielają jego zaangażowania”. W sposób paradoksalny oddanie się niektórym „innym” pozwala mu, przynajmniej w pierwszej fazie, wykluczyć wielu „innych” i ostatecznie oddać siebie innym — czyli za ich pośrednictwem sobie samemu. Na ograniczonej płaszczyźnie wyłącznego zaangażowania się bojowość prowadzi zatem do utworzenia nowej rzeczywistości — jedynej, którą uznaje. Zwyczajna historia kształtuje grupę pozwalając jej, już poniewczasie i dzięki przyswojeniu sobie słowa, „dostrzec działającego w niej Chrystusa” (według schematu z Księgi Wyjścia). Zupełnie inna historia zbawienia zarysowuje się wówczas (a jest ona bardziej rzeczywista od historii samej rzeczywistości), gdy wspólnota wybrana staje się rzeczywistszą od samego Kościoła.

Obok profesjonalizmu (zawodowstwa) oraz całkowitego oddania (wyłącznie oddania) istnieje jeszcze trzeci czynnik, który prowadzi z konieczności do ideologicznego rozdzielenia rzeczywistości, a mianowicie środowisko. Nie należy brać od razu pod uwagę decydującego znaczenia, jakie miał dla Akcji Katolickiej wybór ruchów i działań określanych właśnie poprzez „środowisko”, a nie na podstawie innych kryteriów (mam na myśli — by podać przykład a nie wzór — Ekipy Społeczne). Chociaż można by się zastanawiać nad słusznością, względnie celowością przyznania pierwszeństwa w przedsięwzięciach i inicjatywach duchowych kryterium socjologicznemu (które z natury swej jest często płynne: wystarczy przebadać różnorodne środowiska „niezależne”), to trzeba zaakcentować wynikający stąd brak realizacji. Sama rzeczywistość zostaje bowiem sprowadzona do tego, co z niej zdoła uchwycić socjologia (różnicując się w ten sposób jednostkowo), a więc w konsekwencji do samej tylko sfery socjologicznej. To podwójne zubożenie ułatwia bezpośrednie odwołanie się do jakiejś uprzywilejowanej ideologii. Jeżeli bowiem sprowadzenie rzeczywistości do jednego przedmiotu za pomocą konkretnej metody stanowi już naukę (ograniczając ją, ale zarazem i uzasadniając ją wystarczająco), ideologia występuje wówczas, gdy taka nauka jest wykorzystywana poza swymi granicami i możliwymi uwarunkowaniami, a równocześnie zastępuje wszystkie inne nauki sąsiednie. Skoro tylko chrześcijanie, z powodów charakteryzujących się wzorcem bojowości, zastąpili istniejącą rzeczywistość inną przeciw-rzeczywistością i gdy musieli równocześnie, by móc działać jako prawdziwi bojownicy, zapewnić swemu działaniu nieomylną pewność jej potwierdzającą, zaczęli tym samym tworzyć lub przyswajając sobie ideologię. Należy podkreślić w tym miejscu, że jeżeli niektóre ruchy w ramach Akcji Katolickiej podlegały lub podlegają jeszcze wpływowi ideologii marksistowskiej, nie wynika to wcale z tego, że ją sobie świadomie wybrały. Jest to skutek w pierwszym rzędzie tego, że pojęły siebie według wzorca bojowości, który zawiera w sobie, niestety, posługiwanie się jakąś ideologią. Sympatia do marksizmu wynika natomiast z wyboru walki, a więc z przyswojenia sobie wzorca leninowskiego z naśladownictwem partii bolsze-

wickiej. Nie wszystkie oczywiście ruchy Akcji Katolickiej przyswoiły sobie tę ideologię. Bardziej „burżuazyjne” ruchy musiały jednak stworzyć lub przyswoić jakąś ideologię. Najślabszą nawet i bardzo nietrwałą, z racji „humanizmu”, ideologia może się rozwinąć w oparciu o tematy „liberalne”. Jeżeli bowiem sam liberalizm nie stanowi, jako doktryna ekonomiczna, określonej ideologii, staje się on jednak swoistą ideologią wtedy, gdy odkrywa go, przyjmuje i ulepsza Akcja Katolicka w swoich analizach rzeczywistości, którymi się wciąż zajmuje. Również zaciekle anty-marksizm zapożyczył sobie ideologię od „skrajnej prawicy” i do niej się zacieśnił: bojownicze nastawienie integrystyczne jest niemniej fatalne i niebezpieczne od tego, które jest symetryczne do niego.

Wynika stąd podwójna funkcja ideologiczna laikatu. Po pierwsze, wypaczenie apostołstwa przez wojowniczość wynika z nieświadomej niechęci do braku potwierdzenia. Laikat staje się miejscem, na którym ideologia będzie mogła spełnić swą rolę: zapewnić działanie, podbudować mniejszość. Ideologia daje bowiem bojownikowi chrześcijańskiemu pewność, że podchodzi właściwie do rzeczy i zna się na nich, i że może skutecznie wpływać na ich bieg, a także odkrywać — gdyż mu tego nikt nie zabrania, jak może przypuszczać — „chrześcijański sens” wydarzeń. Skoro zatem bojownik chrześcijański czuje się jakby był w mniejszości, pozbawiony rękojmi i pewności, wtedy, gdy jego nastawienie „ewangelizacyjne” zdaje się wymagać więcej, ucieka się on zazwyczaj do jakiejś ideologii, która może mu przynieść zastępcze zabezpieczenie, podeprzeć jego wywody oraz pokrzepić wewnątrznie rodząc w nim przeświadczenie, że należy do większości w swoim „środowisku”. Niewątpliwie, przynależność do większości pozostaje z istoty swej odwrotnie proporcjonalna do rękojmi towarzyszącej danej wypowiedzi. Bardziej jednak liczy się kompromis, aniżeli bolesna rzeczywistość podwójnej porażki: całkowitej utraty pewności i rękojmi oraz zejście na bezwzględny margines. Ideologia podbudowuje chrześcijanina, który w ten sposób staje się z apostoła bojownikiem. Dlatego to laikat jest miejscem, w którym Kościołowi zagraża niebezpieczeństwo poddania się określonej ideologii, to znaczy

temu, co w świecie jest najbardziej światowe: bezwzględnej rękojmi, jaką człowiek daje sobie samemu, z pominięciem faktycznego stanu rzeczy.

To zlekceważenie rzeczywistości wskazuje na drugą funkcję ideologiczną laikatu: pozwala ono duchownym zdobywać większą pewność i spokój. Duchowny mianowicie, biskup czy ksiądz, przechodzi większą próbę od człowieka ochrzczonego: do wyobcowania wynikającego z samego bycia chrześcijaninem dołącza się w tym wypadku sprowadzenie na margines ekonomiczny i społeczny (duchowny nie jest producentem, jego więc działalność w relacji do społeczeństwa współczesnego zmierza do niebytu); podlega w związku z tym zwielokrotnionej pokusie zapewnienia — przez siebie samego — sukcesów własnemu słowu, celem uniknięcia bolesnej niepewności wynikającej z ewentualnego opóźnienia potwierdzenia. Jeżeli duchowny ulega tak wielkiej pokusie, wówczas szuka gorączkowo rękojmi potwierdzających własną działalność duszpasterską. Gdzie, niemal nieomylnie, może je znaleźć? Głównie tam, gdzie apostołstwo chrześcijanina ustąpiło miejsca pewności i zabezpieczeniu ideologicznemu: u laika walczącego. Nie powinno się pomniejszać zwodniczej pokusy, jaką laik może wywołać, dobrowolnie lub nie, u duchownego. Istnieje bowiem między nimi swoista rywalizacja mimetyczna. Działacz duchowny dostrzega w bojowniku świeckim niejako mniejsze dobro od siebie samego, a zarazem większe od przeciętnego. Mniejsze dobro, albowiem zachodzi tu dobrowolne sprowadzenie się na margines (zawodowstwo, wyłączność oddania itd.), i to margines niemal tak wielki, jak duchownego; a zarazem większe dobro polegające na zapewnieniu wynikającym z kompetencji, która uzasadnia taktykę i usprawiedliwia osiągnięcia — bez opóźnień w potwierdzeniu. Stąd właśnie bierze się ten kredyt zaufania, okazywany tak szybko temu, kto uważa się za bojownika, działacza, laika, człowieka dojrzałego itd. Oczywiście chodzi tu o śmieszny szacunek dla zwyczajnej działalności, mającej uzasadnić i usprawiedliwić samą siebie — na podstawie samego swego istnienia. Kompetencja „naukowa”, młodość (albo jej iluzja), kobiecość — staną się pomocnymi środkami do upewnienia siebie: „To, w co wątpię,

jest prawdziwe, albowiem ten, kto w to wierzy, odnosi sukcesy” Bojownik świecki staje się wówczas jakby żywym kłamstwem, albo przynajmniej może się nim stać, i to podwójnie. Najpierw dlatego, że stosuje pewność ideologiczną, opartą na własnej praktyce i wiedzy — co uniemożliwia mu spełniać rolę apostołską chrześcijanina. Następnie zaś z tego powodu, że staje się czynnikiem ułatwiającym duchownym naśladowanie jego własnego kłamstwa: utwierdza ich w mniemaniu, a nawet — co gorsza — w przekonaniu, że „wiara ma przyszłość”, albowiem jego (i osób jemu podobnych) krucha, lecz zdecydowana „obecność w świecie” dowodzi tego wymownie.

Nikt zatem, ani laik pewny swojej waleczności, ani duchowny trochę mniej pewny siebie, nie stanowi prawdziwego problemu, z którym wiązałoby się — trzeba to podkreślić — trochę cyniczne (a faktycznie naiwne) pytanie: czy jesteście reprezentatywni? Czy jesteście liczni z tą waszą pewnością? Pytania tego typu mają zawsze na celu umocnienie istniejącej pewności, a więc ugruntowanie prestiżu tejże pewności, a tym samym ukazanie niebezpieczeństw walki oraz groźby płynącej z odejścia od apostołstwa. Prawdziwie groźne pytanie brzmiałoby: czy należy zastępować apostołstwo jakąkolwiek rękojmnią? Więcej jeszcze: czy taka rękojmia (oparta na praktyce lub na wiedzy, kompetencji) nie przesłania ściśle chrześcijańskiej rzeczywistości nawrócenia i świadczania — zespolonych ściśle ze sobą w logice Krzyża? Albowiem ideologia jako taka, wprowadzając pozory rzeczywistości i racjonalności, zaspokaja — być może — potrzebę pewności, ale przesłania, prawdopodobnie także w sposób definitywny, dostęp do ostatecznego wymiaru rzeczywistości, jakim jest śmierć i Zmartwychwstanie — w trynitarnym splocie synostwa. Czyż zadanie bojownika świeckiego miałyby polegać na tuszowaniu przed sobą samym i przed duchownym, którego zwodzi, prawdy, że chrześcijaninem staje się wyłącznie drogą naśladowania Chrystusa?

3. Łatwiej będzie w związku z tym zrozumieć, dlaczego laik jako taki wywodzi się z przerostu klerykalizmu: jako działacz — bojownik służy on przede wszystkim duchownemu. Kto zresztą najczęściej kwestionuje decydującą rolę przyznaną mu przez apa-

rat kościelny? Właśnie chrześcijanie przeciwni modelowi bojowości. Kto zaś, ogólnie rzecz biorąc, stara się bronić zaatakowanego w ten sposób bojownika świeckiego? Ten lub ów duchowny. Nie jest to żaden paradoks: laicy walczący zapewniają wielu duchownym bezpieczne i pokrzepiające odniesienie do świata — to jedno jedyne, co sami mają i czego duchowni pragną. Duchownych zaś niewiele to obchodzi, że ta elita przedstawia jedynie wątłą mniejszość ludu ochrzczonego: uznają ją po prostu za awangardę profetyczną — a więc, krótko, za rzeczywistość przyszłą, która pozwala nie zastanawiać się nad realiami dnia powszedniego. Niektórzy spośród duchownych nie usuwają się na margines świata (jak czynią to mnisi — chrześcijanie nie-duchowni), ale otaczają się jakby niezniszczalną otoczką, rzeszą świeckich bojowników, którzy stają się dla nich czymś w rodzaju namiastki prawdziwego świata: światem ujednostkowionym i nośnym, by tak powiedzieć, jedynym, który potrafi sprostać ich życzeniom. Duchowny miewa zresztą dosyć często pokusę dobierania sobie świeckich na swe podobieństwo. Tworzy z nich uprzywilejowaną wspólnotę, która stanie się wzorcem poniekąd autorytetem służącym mu do zakwestionowania postawy jakiegoś biskupa, tego lub innego konfratry, albo nawet całej wspólnoty „innych” chrześcijan, i w której świat świecki umieści zwodniczo swoją rękojmię. Nie brakuje w ten sposób duchownych oddających przysługę bojownikom świeckim: ci ostatni zapewniają im kontakt z (fałszywą) rzeczywistością, otrzymując w zamian od duchownych zapewnienie, iż tworzą (prawdziwy) lud Boży — jedni i drudzy natomiast powołują się na świadectwo przyszłości, gdy konkretna rzeczywistość za mocno ich przygniata.

Tę mimetyczną zależność potwierdza to, co zwykle się określać mianem „promocji laikatu”. Bojownikowi świeckiemu duchowny przekazuje to, co sam uważa za swój autorytet i władzę, z tym, że dostosowuje to wszystko do takiego wzorca człowieka świeckiego, jaki sam, jako duchowny, narzuca chrześcijaninowi. Rzecz jednak ciekawa, duchowny nie stawia nigdy laika na równi ze sobą, a gdy się rozchodzi o osiągnięcie tejże równości, to nie dostrzega żadnej innej możliwości poza upodobnieniem go do siebie, co się utożsamia z narzuceniem klerykalizmu, i to w najwyższym

jego wymiarze, jako wzorca powszechnego. Równocześnie jednak duchowny ocenia swoją rolę jako niewystarczającą i niepełną, dzieląc się nią z laikiem właśnie z powodu tej niewystarczalności, ażeby przelać niejako swoją odpowiedzialność na tamtego. Stąd to wypływa dążność do przekazywania kapłaństwa hierarchicznego świeckim, ale w formie zubożonej do samych tylko funkcji — bez charakteru i celibatu. Stąd też wynika delegowanie świeckich do przewodniczenia Eucharystii, ale traktowanej — celowo — w sposób czysto symboliczny, itp. Stąd wreszcie wywodzi się fakt dopuszczenia świeckich do „nauki” teologicznej — oficjalnej, co prawda, ale nie mającej powagi dogmatycznej ani konkretnych rynków zbytu, itd. Krótko mówiąc, „promocja laikatu” zakłada konieczność pewnego dowartościowania (promocji) człowieka świeckiego, ażeby on stał się wreszcie w pełni chrześcijaninem — jakoby sam chrzest tu nie wystarczał. Klerykalizm triumfuje w momencie własnej likwidacji. I to na trzy sposoby:

a) Jeżeli ochrzczony nie ma jeszcze tej godności, by mógł się stać prawdziwie chrześcijaninem, znaczy to, że duchowny dysponuje, chociażby w postaci władzy, którą może się dzielić, i czynności, które może rozdawać, faktyczną przewagą nad człowiekiem ochrzczonym. Wyjaśnianie Kościoła w perspektywie jego władz znajduje w ten sposób swoje mocne potwierdzenie, a dają je właśnie ci, którzy taki stan rzeczy kwestionują, chcąc go przewyciężyć i osiągnąć w ten sposób jakąś (przeciw-) władzę. Kontestacja władzy klerykalnej stała się od czasów Ockchama specjalnością klerycką. Laicy (władca, imperator, proletariat, albo ktokolwiek według uznania i życzenia) stanowią jedynie masę, którą można manipulować i manewrować, bojową piechotę.

b) „Promocja laikatu” nie zmierza wcale do podzielenia tego, co jest wprost uważane za przywilej (kapłaństwo ministerialne), chyba że się go zdewaloryzuje. Cechą charakterystyczną, poza ciężarem tego politycznego wzorca kierującego taką eklezjologią, jest fakt, że laik zostaje jedynie pozornie „promowany” w relacji do duchownego: nie jest władny sprawować w pełni sakramentów (Eucharystia zostaje sprowadzona do bratniej agapy, zanika całkowicie pokuta — by wymienić tylko dwa najczęściej pojawiające

się w życiu ochrzczonych sakramenty). Okrutne słowo nie może tu być całkowicie fałszywe: „promocja” staje się jedynie podłą, komercyjną zapłatą, nędznym żołdem „przybranym w piękne szaty”

c) Powiększając coraz to mniej liczny personel „promocja laikatu” pozwala wreszcie duchownemu uwiecznić swój wzorzec, przenosząc go na nową populację. Styl klerycki przeżyje duchownych — dzięki laikatowi. Klerykalizm zaś może, jest to faktem, przeżyć nawet Kościół. W pewnym znaczeniu nie może on nawet wzrastać, o ile sam Kościół nie maleje; klerykalizm żyje bowiem z marginesu, a Kościół z ewangelizacji.

## II. Wspólnota kapłanów

Bojownik ujawnia się zatem wówczas, gdy ochrzczony przedstawia siebie rozumieć. Skoro zaś ochrzczony słucha spontanicznie swego duszpasterza, jego przekształcenie się w bojownika pochodzi skądinąd — właśnie od duchownego: klerykała. A ten ostatni skąd się wywodzi? Oczywiście, że z niezrozumienia, czym jest i czym powinien być kapłan. Jeżeli klerykalizm jest wrogiem — oczywiście samego Kościoła — wynika to z podwójnego odwrócenia: z przeobrażenia kapłaństwa ochrzczonych w *wojowniczość* laikatu i z pojmowania kapłaństwa ministerialnego jako *władzy* kleryckiej. Przywrócenie godności właściwej ochrzczonemu wymaga zatem niewątpliwie teologicznego skonkretyzowania organicznej więzi zachodzącej między tymi dwoma kapłaństwami. Postarajmy się podać jej zarys. A najpierw przebadajmy dwa zarzuty, oparte zresztą na tym samym pomieszaniu, które uniemożliwiają jakiegokolwiek niekonfliktowe podejście do relacji zachodzącej między tymi kapłaństwami.

1. Pierwsza trudność polega na traktowaniu kapłaństwa ochrzczonych jako nieudolnego naśladownictwa kapłaństwa ministerialnego *i/albo* jako zwyczajnego punktu wyjścia dla inicjacji. W rzeczy samej bowiem jedno i drugie, naśladownictwo i inicjacja (łącznie ze swymi odmianami konfliktowymi lub „promocyjnymi”) zakładają, że kapłaństwo ochrzczonych trwa w oczekiwaniu na godność wyższą, gdy tymczasem trzeba i wystarcza uznać jego wybitne dostojeństwo. Wynikające z chrztu kapłaństwo nie po-

trzebuje w gruncie rzeczy żadnych uzupełnień ani zwrotu tego, co mu rzekomo kapłaństwo ministerialne zabrało. W obliczu tak demagogicznych banalności nasuwają się dwa twierdzenia paradoksalne na pozór:

a) Kapłaństwo ochrzczonych opiera się na Chrystusie. Jego doskonałość, podobnie jak doskonałość Chrystusa, nie dopuszcza żadnych braków i nie wymaga żadnej „promocji”.

b) Kapłaństwo ministerialne różni się od kapłaństwa wiernych istotą, a nie stopniem tylko (KK 10): jest służbą umożliwiającą ochrzczonym wykonywanie ich królewskiego kapłaństwa. To bezwzględna doskonałość kapłaństwa wiernych domaga się właśnie funkcyjnego odróżnienia od kapłaństwa hierarchicznego.

Kapłaństwo chrześcijanina wynika z jego chrztu, który mu je przekazuje w sposób bezwzględny. Chrześcijanin staje się kapłanem jako wybrany (por. 1 P 2, 9). Chrzest bowiem wciela nas cielesnie, skoro też duchowo, w Tego, w którym Bóstwo przyjęło cielesność — w Chrystusa. Otóż wraz z Chrystusem wszystkie funkcje kapłańskie straciły na znaczeniu wobec tego jedyne go i rzeczywistego Kapłana. Jedynym kapłanem, którego Bóg przyjmuje, by był pośrednikiem między Nim a ludźmi, jest sam Bóg wcielony (por. Hbr 8, 1-2). Działanie kapłańskie (wybór, przy mierze, ofiara) rozgrywa się zawsze między dwiema wolami Chrystusa, przy czym wola ludzka oddaje się całkowicie woli Bożej, ta zaś oddaje jej z kolei pełną i nieskończoną wolność. Wszystko to dokonuje się cielesnie (to znaczy także „rzeczywiście” — zgodnie z grą słów Listu do Kolosan 2, 17) w ciele Chrystusa, który sam tylko może powtórzyć słowa Ps 40, 7 i 9: „Ofiary ani daru nie chciałeś, aleś mi utworzył ciało... Wtedy rzekłem: Oto idę. — W zwoju księgi napisano o mnie — abym spełniał wolę Twoją, Boże” (cyt. za Hbr 10, 5-8). Od momentu zjawienia się Chrystusa na ziemi nie istnieje żadne inne kapłaństwo, które by mogło składać „rozumną służbę” Bogu (Rz 1<sup>a</sup> 1: *latreia logike*), to znaczy ofiarę i uwielbienie odpowiadające temu *logosowi*, który nas kształtuje na wzór i podobieństwo samego *Logosu*, który rozbił swój namiot (zamieszkał) wśród nas (por. J 1, 14). Ofiara ta porusza to, co człowieka zbliża najbardziej wewnątrz do Boga,

a mianowicie zdolność decydowania. Kapłaństwo Chrystusa wiąże się z jednym: z wypełnieniem woli Ojca. Mówiąc krótko: z nawróceniem. Jeżeli zatem zostajemy przez chrzest wcieleni w rzeczywistość Chrystusa (Ga 3, 27) i jeżeli Chrystus nas miłuje i „przez swą krew uwolnił nas od naszych grzechów i uczynił nas królestwem — kapłanami Bogu i Ojcu swojemu” (Ap 1, 5-6; por. 5, 10 i 20, 6), to nasze jedyne kapłaństwo sprowadza się w całości do jednego słowa: nawrócić się. Kapłaństwo ochrzczonych zaczyna się, osiąga swój punkt szczytowy i dopełnia w ich nawróceniu się do Ojca, w postaci archetypicznej Chrystusa, dzięki „Duchowi świętości” (Rz 1, 1). Ochrzczony wykonuje swoje kapłaństwo w sposób pełniejszy, o ile nie przestaje dawać w sobie samym świadectwa przyjętemu sakramentowi chrztu — wciąż się nawracając (por. Dz 2, 37-38) <sup>4</sup>.

„Nawracać się” oznacza: wszystko odnosić do Boga, swoją wolę i świat cały. To jest nasze podstawowe zadanie, a wszystko inne może być jedynie jego konsekwencją, jeśli nie zostanie uznane za bezużyteczny nakaz: cóż można i trzeba dorzucić do integralności nawrócenia? Jakikolwiek dodatek naraża na niebezpieczeństwo zniekształcenia samej istoty, modyfikując ją małym kosztem. Jeżeli założy się z góry, że nawrócenie polega na takich czy innych słowach lub czynach, tym samym stwierdza się ubocznie, że wszystko inne nie jest lub nie należy do nawrócenia. Tymczasem specyfiką nawrócenia jest brak jakichkolwiek granic, albo też — inaczej rzecz ujmując — nie nakładanie normy ściśle faryzejskiej, która na miejsce polecenia Bożego wprowadza „przykazanie ludzkie” (Mt 15, 1-9), którego pozorny wymóg pozwala oddać się, w dobrej wierze, potępiając innych wierzących. Prawdziwe nawrócenie odznacza się natomiast powszechnością stawianych przez siebie wymogów: chodzi o przemianę wszystkiego w sobie samym, w nas, w świecie — dla Ojca, w Synu, przez Ducha Świętego. Kapłaństwo ochrzczonych ukazuje swą królewskość w tym jednym zadaniu, które zespala się z misją Chrystusa i w niej znajduje swe potwierdzenie: odnowić w Nim wszystko (Ef 1, 10; por. 1 Kor 15, 28). Chodzi o nadanie liturgii wymiaru kosmicznego poprzez nawrócenie osobiste powodujące przemianę świata. A ponieważ Kościół jest

jedynie zapoczątkowaniem tego nawrócenia ciągnącego się poprzez wieki i kultury, nic nie jest w stanie przewyższyć w Kościele wyjątkowej, królewskiej godności kapłaństwa ochrzczonych, które nie zawdzięcza niczego nikomu, wszystko zaś Chrystusowi.

2. Tutaj, podobnie jak we wszystkich niewłaściwych ujęciach, które prowokują niekończące się dyskusje (gdyż brak im należytej podbudowy teologicznej), ukazuje się niechybnie bezpodstawność dugiego zarzutu: czy pierwszeństwo przyznane kapłaństwu wiernych nie prowadzi bezpośrednio do zakwestionowania celowości istnienia kapłaństwa ministerialnego, wraz z całą jego upokarzającą, a zarazem władczą funkcją obowiązkowego pośrednika, które to kapłaństwo, dalekie od tego, by otwierać chrześcijanina na Chrystusa, uniemożliwia mu ponadto bezpośredni dostęp do jego ludzkiego i bożego Brata, unicestwiając przybrane synostwo poprzez hierarchiczne podporządkowanie oraz negując — z racji przymusu kultycznego — „wolność dzieci Bożych?”

Prawda leży dokładnie po przeciwnej stronie, a ukazuje się to natychmiast z chwilą, gdy się przestaje nadawać interpretację klerykalną kapłaństwu ministerialnemu — klerykalną, to znaczy ujętą w terminach władzy (którą należy usunąć, ażeby lepiej — jak się wydaje — ukazać jego wzorzec). Jeżeli bowiem kapłaństwo ochrzczonych stanowi pierwsze i jedyne zadanie Kościoła, znajduje ono swą wartość wyłącznie w Chrystusie jako to nie kończące się wcielanie nawróceń indywidualnych (a tym samym wspólnotowych) w zaczątkowe i jedyne nawrócenie samego Chrystusa do Ojca w Duchu Świętym. Kapłaństwo ochrzczonych może się rozwijać na sposób królewski pod jednym warunkiem: Chrystus musi być obecny wśród tych, którzy gromadzą się w Jego imię — oni winni się gromadzić właśnie w Jego imieniu. A trzeba to rozumieć jak najbardziej konkretnie, po ludzku, nie za bardzo „duchowo” (albowiem herezją, chociaż przybraną w szaty wcielenia, pozostaje nadal doketyzm). Trzeba też, by człowiek w imię Jezusa zwoływał lud kapłański, ponieważ jest to jedna z jego funkcji kapłańskich. Człowiek taki okłamywałby jednak siebie samego (samochwalstwo) i zwodził wspólnotę (czyniąc z niej sektę), gdyby ją zwoływał w swoim własnym imieniu. W tym bo-

wiem przypadku jego imię wcale się nie liczy. Spotykamy wokół siebie wiele przykładów takiego właśnie wypaczenia, w którym uniestwienia się właściwie cała wspólnota jako taka, zwoływana tylko przez człowieka: wynaturza się w dwóch zwyczajnych narzędziach typowych dla władzy — w przemocy i zmysłowości. Ażeby więc kapłaństwo ochrzczonych mogło się urzeczywistniać, konieczny bezwzględnie jest człowiek (Rz 10, 17), który zwołuje wspólnotę, nie przemawiając jednak w swoim własnym, nic nie znaczącym imieniu, ale w imię Imienia, ażeby głosić „w imię Jego (Chrystusa)... nawrócenie i odpuszczenie grzechów” (Łk 24, 47) — człowiek indywidualny i konkretny, przemawiający w imieniu kogoś innego, w Imię Innego: *in persona Christi*, uobecniający Chrystusa i wcielający Go na nowo, ażeby umożliwić wszystkim stanie się po królewsku kapłanami. Człowiek taki nazywany jest księdzem, kapłanem. A jest nim dlatego, (ponieważ i) *aby* wspólnota mogła wykonywać kapłaństwo ochrzczonych w swoim nie-doścignionym dostojenstwie.

W stwierdzeniu, że kapłan pozostaje na służbie wspólnoty, zawiera się jedna tylko sprawa: występując *in persona Christi*, jako „sługa sług Bożych”, oddaje wspólnocie wybitną przysługę, czyniąc ją kapłańską na tyle, co ochrzczoneą. Im bardziej kapłan się oddaje, tym mniej sprawuje „władzę”. Im bardziej pozwala się ograniczyć do sprawowanej przez siebie funkcji i z nią się utożsamia, tym bardziej topi swą osobowość w *persona Christi* i tym bardziej uwypukla królewską dostojność kapłaństwa ochrzczonych — czyniąc je rzeczywistym, a więc i możliwym. Wszystko inne pozostaje tylko paplaniną, czyli zasłoną dymną, która zakrywa (i to źle) kłamliwą pustkę i morduje chrześcijan pozbawiając ich właściwej i jedynej godności braci i sióstr Chrystusa. Pozostają wówczas jedynie masy pozbawione kapłaństwa chrzcielnego, którymi zajmują się z poświęceniem duchowni oraz świeccy „promowani”, biorąc na siebie przywództwo (*leadership*) i nie dostrzegając już w nich przyjaciół, lecz istoty niższe od siebie, skazane na uległą służalczość <sup>5</sup>.

Chrzest jest znamieniem nieusuwalnym, przekształcającym tego, kto go przyjmuje — charakterem, znakiem i znamieniem nie-

zniszczalnym i konstytuującym, wprowadzającym w kapłaństwo królewskie. Wspaniała, niedościgniona i definitywna nauka Soboru Trydenckiego ustaliła, że kapłaństwo ministerialne, o ile ma wypełnić swą jedyną i wyłączną rolę warunku umożliwiającego funkcjonowanie kapłaństwa chrzcielnego, powinno być niezniszczalnym i konstytuującym znamieniem (charakterem) człowieka, który je przyjmując będzie odtąd żył *in persona Christi* <sup>6</sup>. Podważając charakter (znamię niezniszczalne) kapłaństwa ministerialnego, kwestionuje się też niechybnie to, czemu kapłaństwo to ma służyć i co bez tegoż kapłaństwa jest niemożliwe: kapłaństwo wynikające z chrztu i posiadające także rangę charakteru. Kapłan, który lekceważy rzeczywistość swego kapłaństwa lub jej nie dostrzega, poniżej tym samym nie tylko sakrament święceń, ale także, i to przede wszystkim sakrament chrztu u wszystkich wiernych. Nie tylko zabija siebie (do czego ostatecznie mógłby mieć prawo), ale też zabija (niszczycielsko i bezprawnie) tych, których pozbawia w ten sposób ich kapłaństwa. Nie tylko zasmuca w sobie Ducha Świętego, ale pozbawia także Ducha tych, którym nie pozwala już Go otrzymywać, aby się nawracać.

Kryzys tożsamości kapłaństwa hierarchicznego nie powinien, nikt w to nie wątpi, wywoływać jakiegokolwiek potępienia osób; chrześcijanie bowiem nie znają dobrze ani trudu kapłańskiego, ani problemów związanych z powołaniem i życiem kapłańskim. Samo niebezpieczeństwo trzeba jednak uznać za śmiertelne. W tożsamości kapłaństwa ministerialnego chodzi bowiem o coś więcej aniżeli o samą tylko ludzką równowagę tej lub innej jednostki; chodzi tu o kapłaństwo ochrzczonych. Czy należy to podkreślać? Bezpośrednim i głównym powodem, obok takich symptomów, jak braki liturgiczne, słabość intelektualna, otaczająca niewiara itp., nadzwyczaj szybkiego wzrostu niechęci ochrzczonych do praktyk religijnych jest podejrzenie (słuszne lub nie, nie naszą rzeczą jest to osądzić), że kapłaństwo ministerialne odrzuca swój charakter, a więc — tym samym — swoją służbę i... kapłaństwo wiernych. To kurczenie się kapłaństwa ministerialnego (lub tego, które za takie mogło uchodzić) stanowiłoby skądinąd arcydzieło klerykalizmu: zabrania on bowiem wiernym realizować własne kapłaństwo kró-

lewskie, podporządkowując ich sobie i lekceważąc jak zwykłych żołnierzy mających zabezpieczać chwiejącą się już władzę nawet z narażeniem własnego życia. Są w rzeczy samej wierzący zagubieni, zostawieni sobie, bardziej narażeni na niebezpieczeństwa, upokorzenia, rany i opuszczenie, aniżeli otoczeni przez wroga żołnierze. Wymownym tego przykładem jest Kościół we Francji. Nie pozostaje mu już nic innego, jak zastanowić się głęboko nad tym, dlaczego przyszło mu w ten sposób cierpieć i kto ponosi główną odpowiedzialność za taki stan rzeczy.

3. Dwa podane wyżej twierdzenia mogą się teraz zespolić w jeden paradoks: im więcej ochrzczonych realizuje w sposób królewski swoje kapłaństwo, tym bardziej winno się utwierdzać i potwierdzać kapłaństwo ministerialne, umożliwiające wiernym realizację ich zadania. Dalekie od tego, by wzrost jednego miał suponować zmniejszanie się drugiego, oba te kapłaństwa wzrastają równomiernie. I przeciwnie, jeżeli kapłaństwo królewskie zechce się rozwijać samo, popada wówczas w „promocję laikatu”, klerykalizując się niesłychanie. Jeżeli zaś kapłaństwo ministerialne podkreśla jednostronnie własną rolę, popada natychmiast w klerykalizm nie przejawiający nawet odrobiny wstydu. Natomiast fakt, że oba wzrastają równomiernie, oznacza równoległy wzrost tożsamości każdego z nich we wzajemnym zrozumieniu i wspólności: zespala je ze sobą sama ich odrębność; a zespolenie to i jedność panująca między nimi staje się podstawą ich uznania.

Tutaj także, podobnie jak wszędzie tam, gdzie Trójca Święta jest wzorcem hermeneutycznym, ukazuje się dystans. Konkretnie: paradoks powyższy nakazuje zrezygnować definitywnie z jakiegoś mimetycznego związku duchownego i laika na rzecz wspólnoty istniejącej faktycznie między biskupem i ochrzczonymi. Nie tylko „tam, gdzie jest biskup, jest też i Kościół”, ale sam Kościół rezyduje niejako w swoim biskupie. Wszelkie ciała pośredniczące (nawet prezbiterat, a zwłaszcza tzw. elita laikatu, *a fortiori* całe tło przeróżnych sekretarzy narodowych) powinny nieustannie, jeśli to możliwe, się oczyszczać, stawać się niewidoczne, niewidzialne (a nie „przeźrocyste” — co oznaczałoby, w języku klerykalnym lub laickim, coś przeciwnego, a mianowicie jakieś samo-

zadowolenie płynące z tego, że się jest wprost „obliczem Chrystusa dla innych”). Jeżeli wspólnota dwóch kapłaństw ma się ukazać wyraźnie jako wspólnota ochrzczonych w Chrystusie, jest rzeczą nieodzowną najpierw, by biskup spełniał w pełni swą rolę chrystyczną, a więc starał się przede wszystkim ją zrozumieć i z nią się pogodzić. Następnie jest też konieczne, by hierarchia była pojmowana tylko w swym teologicznie poprawnym znaczeniu (jak ją określił Dionizy Mistyk) jako bezpośrednie pośredniczenie. Wreszcie trzeba także, by ochrzczeni domagali się wciąż od Kościoła jednej rzeczy, którą w dniu ich chrztu Kościół zobowiązał się im przekazać: wiary i życia wiecznego. Oznacza to, że ochrzczeni powinni zrozumieć, iż nic nie jest w stanie przewyższyć godnością kapłaństwa królewskiego, które sprowadza się ostatecznie w swej realizacji do całkowitego nawrócenia siebie, a tym samym i świata.

### III. Biskup a ochrzczeni

Obecnie, gdy zaczyna się już ukazywać w formie skonkretyzowanej wspólnoty służby dwu rodzajów kapłaństwa, teologiczne odniesienie biskupa do ochrzczonych, trzeba znów powrócić (w sposób możliwie najbardziej pozytywny) do postawionego na początku problemu: roli przysługującej z natury rzeczy chrześcijanom nie wyświęconym na kapłanów ministerialnych. Sobór Watykański II ujął to zagadnienie z właściwą sobie powagą: „zadaniem ludzi świeckich, z tytułu właściwego im powołania, jest szukać Królestwa Bożego zajmując się sprawami świeckimi i kierując nimi po myśli Bożej” (KK 31). Oraz: „jako zbożnie działający wszędzie czciciele Boga, (świeccy) sam świat Jemu poświęcają” (KK 34). Dwa twierdzenia ukazują się tutaj jasno. Z jednej strony konsekracja rzeczywistości doczesnych, to znaczy rzeczywistości świata z całą jej doniosłością. Zadanie właściwe kapłaństwu wiernych polega na integralnym nawróceniu — siebie i świata. Z drugiej strony znajduje tu swe zastosowanie reguła chrystologiczna, zgodnie z którą nie jest zbawiane to, co nie zostało już przyjęte. Ochrzczeni nie jest w stanie nawrócić do Ojca, w Chrystusie, przez Ducha Świętego, tego, czego sam nie zna, czego nie przyjął

i nie przemienił. Chodzi więc o zarządzanie doczesnością, rzeczami tego świata.

1. Należy tu przeciąć pewną dwuznaczność: świat, w którym żyje ochrzczony, nie jest wcale „środowiskiem” jednorodnym i homogenicznym. Chrześcijanin znajduje się na przecięciu wielu „środowisk”, może nawet wielu kultur, które w nim się spotykają, jak drogi życia paralelne lub następcze. Mówiąc krótko, znajduje się on zawsze w środowisku wielu „środowisk”. I włącza się stale w jakąś określoną sytuację, przypadkową, ograniczoną, niepowtarzalną, słowem: jedyną. Całokształt ograniczeń, jakie ciążyą na nim (określona kultura, historia, charakter, zawód, wybór polityczny, a zwłaszcza żona lub małżonek, dzieci), decydują o jego tożsamości w świecie — w sposób na tyle heterogeny co zniwelający. Powstający w nim konflikt rodzi się nie tylko i nie tyle z ciągłego i dostrzegalnego wprost wzrostu w tej złożonej tożsamości, jaką świat mu narzuca, ale także i to przede wszystkim w ramach tej tożsamości zestawianej z tożsamością człowieka ochrzczonego, jaką mu daje wybór Chrystusa. Ażeby pozostać, to znaczy stawać się chrześcijaninem, ochrzczony powinien się nawracać. Skoro zaś zawiera on w sobie samym nieodwołalnie wszystko to, co nie jest nim samym, ale go warunkuje tak dalece, że ściśle rzecz biorąc nawet to, co nim nie jest, staje się nim samym bardziej od niego samego, nie może on się nawrócić nie nawracając równocześnie i tym bardziej tego wszystkiego, co go stanowi. Nawrócenie się jest tym samym niemożliwe bez nawrócenia, jeżeli nie świata, to przynajmniej węższego kręgu tego świata (*Umwelt* kulturalny).

Spostrzeżenie to prowadzi w pierwszym rzędzie do wniosku, że dylemat: ewangelizacja czy promocja ludzka — nie ma racji bytu. Głębiej jednak, zawiera ono w sobie stwierdzenie, że ochrzczony żyje jedynie w wypadkach krańcowych — a dokładniej: żyje na granicy oddzielającej świat od Chrystusa. Żyjąc „granicznie” ochrzczony nie znajduje się tym samym na marginesie, albowiem granica jako taka stwarza rzeczywistą możliwość spotkania się dwóch rzeczywistości, ich zachodzenia na siebie, konfrontacji i orientacji. Dzieje się więc tak, że ochrzczony zamieszkuje obszar

jeszcze nieokreślony: żyje na granicy Kościoła i zajmuje już jego stopnie. Angażuje się też w jego kierunku. A mobilizując swoją wiarę wprawia w ruch cały Kościół. Równocześnie jednak zdaje sobie sprawę z tego, że skoro jego sytuacja jest zdecydowanie jedyna, ograniczona i odzwierciedlająca, wyłącznie siebie (co mu zresztą w zupełności wystarcza), nie może i nie powinien narzucać jej Kościołowi jako takiemu. Czuje się bezpośrednio odpowiedzialny za swą część rzeczywistości oraz za swój wybór chrześcijański, ale nie dostrzega w tym żadnego mandatu. Jedynym mandatem motywującym czyni ochrzczonego jest polecenie wynikające z chrztu. «Dekret Soboru Watykańskiego II o apostołstwie świeckich» wyraża to dobrze mówiąc, że mandat sankcjonuje „niektóre formy apostołstwa świeckich” (DA 24): wspólnotowe, reprezentatywne, wyjątkowe. Jeżeli autorytet biskupa zażąda od ochrzczonego, by podwoił zaangażowanie wynikające z chrztu, biorąc na siebie odpowiedzialność w imieniu Kościoła, uczyni to niewątpliwie. Potraktuje jednak to wyróżnienie i tę godność jako zadanie i — daleki od tego, by się przystosować — będzie oczekiwał końca jego realizacji. W roszczeniu zaś jakiegokolwiek reprezentatywności u siebie lub u sobie podobnych będzie widział jedynie całkowicie niestosowne przeniesienie na Kościół wzorca politycznego lub związkowego oraz całkowite niezrozumienie teologicznego pojęcia apostołstwa.

Nieobecność jakiegokolwiek mandatu i wyrzeczenie się reprezentatywności wynikają z konstytutywnej właściwości człowieka ochrzczonego, która sama jako taka pozwala mu nawracać świat w sobie. I odwrotnie, specyfika apostołatu biskupa (a tym samym także kapłaństwa ministerialnego) ukazuje się sama przez się. Tam, gdzie jest obecny, działa lub przemawia biskup, tam też Kościół jako taki jest obecny, działa i przemawia. Biskup bowiem urzeczywistnia jeden jedyny konieczny i wystarczający warunek, by Kościół się rodził, zwołując go *in persona Christi*, w Imieniu. Stąd zaś wynika zaskakujący wniosek: biskup (a tym samym wspomagający go kapłan) może ewangelizować z nieskończone większym autorytetem od ochrzczonego. W przeciwieństwie do tego, zakłada wzorzec bojowości, biskup (i jego prezbiterium) jest

w stanie dokonać za jednym zamachem decydującego wyłomu, otworzyć teren, który z wielkim trudem i powoli (albowiem obarczona jest wieloma *impedimenta*) ta cała piechota ochrzczonych, cierpliwa i królująca nawróceniami, będzie zajmowała. Na naszych oczach Biskup Rzymu stara się postępować w ten sposób narażając własną osobę. A ochrzczeni go nie zawiodą!

2. Ochrzczony nawraca w sobie świat jedynie za cenę przyjmowanych na siebie i przez siebie trudów i niebezpieczeństw. Wynika stąd ta straszliwie powolna długość jego nawrócenia; rozchodzi się bowiem zawsze o przemianę rzeczywistości. Ukazuje się też tym samym istotna funkcja kapłaństwa wiernych: rzeczywistość, nad którą można pracować jedynie wówczas, gdy się ją w siebie wciela, narzuca konieczność trwałości, uczy go cierpliwości, oswaja z możliwością niepowodzenia. Jeżeli on to wytrzymuje, unika wówczas ideologii i tego wszystkiego, co delirium interpretacyjne chciałoby zamaskować: że potwierdzenie przychodzi zawsze z opóźnieniem prawie że eschatologicznym, że proces nawrócenia nigdy się nie kończy, krótko mówiąc, że wszystko do nas przychodzi — jak „dzień i godzina” — od Ojca i tylko od Niego. Ochrzczony kroczy wciąż za wolno, mając nogi zanurzone w błocie. Ale błoto — to rzeczywistość. Nie może też iść do Chrystusa, nie niosąc rzeczywistości na zelówkach swego obuwia. Ochrzczony nie ma żadnego planu ewangelizacyjnego poza tym jedynym, jaki stanowią jego codzienny wysiłek i wątpliwej wartości asceza; nie ma też innego celu lub terminu, poza samym życiem (które będzie trwało określony przeciąg czasu, niezbędny do tego, by nawrócić tę część świata, która jest w nim samym). A ponieważ obozuje nieustannie na polu nawrócenia, rozumiał już od dawna, że wszelkie analizy, metody, techniki i inne środki pedagogiczne nie są w stanie zmienić rzeczywistości, o ile się jej nie przeprowadzi przez próbę wyznania wiary, zaangażowania czynnego miłości, cierpliwości i nadziei, to znaczy przez nawrócenie jednostek. Ochrzczony zna jedno tylko narzędzie skutecznego nawrócenia świata: własną duszę oraz dusze swych siostr i braci — dusze stanowiące ciało nawrócenia. Dla niego, który ma jedną tylko duszę, najbardziej palące zadanie polega na jej nawróceniu; uświadamia przy tym sobie do-

brze, że nie osiągnie tego sam ani z siebie, lecz jedynie dzięki łasce i współpracy (czynnej) wspólnoty. Cóż oznaczałoby zresztą wezwanie do nawrócenia innych, jeżeli wie się dobrze, że nawrócenie własne ledwo się zarysowuje?

Dlatego też ochrzczony nie martwi się zanadto, gdy czyni mu się gorzki wyrzut, iż nie bierze na siebie odpowiedzialności zbyt odległych lub wspólnotowych (jak wojny, kryzysy, trzęsienia ziemi itp.), w obliczu których jest on na ogół bezradny, a także wówczas, gdy mu się odmawia pilnej pomocy, skutecznej i dobrowolnej, której tak bardzo potrzebuje, by wytrwać w dziele nawracania i przemiany tego, co — w świecie — do niego należy: Słowa i Chleba. Od kapłaństwa ministerialnego nie oczekuje on ani „promocji”, ani mandatu, ani zmniejszenia obowiązków, lecz jedynie środków duchowych niezbędnych do swej pracy nad rzeczywistością (którą zna, z doświadczenia, jako duchową). Jeżeli ochrzczeni nie chcą faktycznie wysłuchiwać przemówień o świecie z kazalnicy, dzieje się tak przede wszystkim nie dlatego, że przemówienia takie bywają (co zdarza się, niestety, niejednokrotnie) niekompetentne lub połowiczne, ale z tego względu, że zewsząd dochodzi do nich zgiełk tego świata, zagłuszający ich tak dalece, iż boją się panicznie, że nie usłyszą Słowa. Apostolat ochrzczonych oczekuje od kapłaństwa ministerialnego jednej tylko rzeczy, ale bardzo ważnej: chodzi o nieustanne wszczepianie w ciało Chrystusa, ażeby móc następnie włączać w nie, niemal namacalnie, świat.

3. Nawrócenie świata poprzez nawracanie siebie nakazuje uznać bezwzględną przygodność oraz wagę rzeczywistości. Zawiera też ono w sobie, wraz z odpowiedzialnością (którą z upodobaniem przyznaje się laikowi), swój nieodzowny odpowiednik: prawo do błędu (którego tak często nie przyznaje się człowiekowi ochrzczoneму). Jest rzeczą zdumiewającą, że pochwały pluralizmu, wezwania do odwagi oraz zachęty do podejmowania inicjatyw były przeważnie równoważone bezlitosnymi wymówkami wobec zgorszeń i niesprawiedliwości (niezaprzeczalnych), w których wszyscy chrześcijanie bez wyjątku mieli jakąś część winy. Sprzeczność jest tu tylko pozorna, albowiem często duchowny, delegując (formalnie lub nie) bojownika świeckiego i przekazując mu własną odpowiedzialność,

przelewa na niego (lub ośmiela go do podjęcia się) ryzyka, które są faktycznie własnością kapłaństwa ministerialnego. Tymczasem, jak podkreślono, Kościół angażuje się w rzeczywistość jako taką tylko poprzez biskupa, który w tym wypadku nie może i nie powinien przekazywać innym tego, co sam — z racji swego charakteru — ma do spełnienia. Również ochrzczony nie może i nie powinien działać inaczej jak tylko na mocy swego kapłaństwa, to znaczy mając na uwadze nawrócenie świata w sobie samym. Jego słowa i czyny nabierają wartości w miarę tegoż nawrócenia, wytyczając zarazem jego krzywą. Krzywa ta może wznosić się, ale i opadać aż do zdrady włącznie. Skoro jednak żadne niepowodzenie nie jest nieuleczalne, nigdy też pojedynczy błąd ochrzczonego nie narusza prawdy Chrystusa. Ukazuje jedynie (tymczasowe) ograniczenia procesu nawrócenia. Błąd wiąże się z życiem chrześcijańskim równie nieuchronnie jak grzech, nie bardziej jednak od tego ostatniego. Ochrzczony podlega błędowi, skoro nawraca w sobie samym cząstkę rzeczywistości. Nie powinni go ganić za to ci, którzy — dobrowolnie lub nie — nie mają takiego samego odniesienia do rzeczywistości. Albowiem rzeczywistość, przygodność zawiera w sobie błąd.

Ochrzczony, który błądzi, ma ściśle prawo do pouczenia oraz do tego, by grzech nie odniósł nad nim zbyt szybko zwycięstwa. Inaczej sprawa przedstawia się z biskupem, który — jako taki — mówi zawsze z autorytetem, gdyż wypowiada się *in persona Christi* i nie ma w tych warunkach prawa do błędzenia. Albo raczej: o ile u ochrzczonego błąd nie zawsze musi być grzechem, to w przypadku biskupa błąd jako taki jest grzechem, a nie czymś zgoła mniejszym. Albowiem prawda, o którą chodzi, ma w sobie moc ożywiająca. Jeżeli więc prawda ta zostaje zniekształcona, staje się — miast ożywczej — uśmiercającą, a nawet wprost zabijającą. Jest to widoczne. Stąd zaś wynika ostatni wniosek, również na pierwszy rzut oka zdumiewający: jeżeli ochrzczony domaga się, by uznano jego prawo do błędu niejako zawodowego, to wszelka działalność „teologiczna” oraz uprawianie „teologii” przez laikat sklerykalizowany (w imię rzekomych potrzeb duszpasterskich, naukowych lub innych) może budzić jedynie nieuf-

ność i pogardę. I odwrotnie, jeżeli można by przedstawić tutaj nowe żądanie: ochrzczony pragnie (nie ośmielając się żądać), by Słowo objawione było mu przekazywane w taki sposób, ażeby mógł on nim żyć i realizować po królewsku swoje kapłaństwo. Oznacza to, że słowa wypowiedane przez biskupa winny się kierować jakby nieomylnie tym jedynym Słowem prawdziwym, które jest właśnie Słowem — jedyną wykładnią Ojca (J 1, 18) i jedynym tłumaczem, hermeneutą tego, co zostało oznajmione przez Nie w Pismach (Łk 24, 27). Niewątpliwie, zadanie spoczywające z wyboru na kapłaństwie ministerialnym przekracza siły ludzkie. Czyż jednak sprawa nie przedstawia się podobnie z nawracaniem świata, powierzonym ochrzczonym jako ich kapłaństwo królewskie?

Jeżeli bowiem zadania ochrzczonych mają wzrastać w Kościele, może to mieć miejsce tylko dzięki wzrostowi godności biskupa. A któż, ostatecznie, o tym nie wie?

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

<sup>1</sup> Czyż trzeba wyjaśniać, że w rozważaniach niniejszych nie mamy zamiaru atakować kogokolwiek i że w ogóle nie idzie tu o atak? A to dlatego, że refleksja jako taka nie zyskuje wiele na polemice. Następnie zaś z tego względu, że chrześcijanie powinni, zwłaszcza wówczas, gdy prowadzą między sobą debaty, miłować się wzajemnie i sobie dopomagać. Wreszcie chodzi o to, że analiza pojęciowa zmierza do podkreślenia (z niebezpieczeństwem karykatury) tendencji niekiedy jeszcze nie ujawnionych, których rozwinięcie może stać się groźne, o ile dojdzie do kresu. Jeżeli zatem rzeczywista sytuacja Kościoła nie potwierdza w całości naszego stanowiska, pocujemy się pokrzepieni opisem przewycięzonej już choroby. Jeżeli zaś tak nie jest, mamy nadzieję, że wniesiemy pewien wkład do poprawnej diagnozy, ażeby umożliwić szybkie wyleczenie. <sup>2</sup> Na temat zwłoki potwierdzenia, jako czynnika konstytutywnego w słowie chrześcijanina, zob. nasze studium *La riqueur de la louange*, W: *La confession de la foi*, Paris 1977. <sup>3</sup> Najczęściej położenie bojownika staje się tak bardzo heroiczne i tragiczne z tego powodu, że istotne braki i niedomagania uwidaczniają się dopiero u mężczyzn i niewiast zaangażowanych całkowicie, bezwzględnie szczerych i stanowiących wzór zapomnienia o sobie. Znając ich osobiście możemy stwierdzić, jak wiele osób drogo płaci, po ludzku i duchowo, za wewnętrzne braki wzorca (bojowości), który nie zasługuje wcale na to, by miał aż tak dobrych realizatorów. <sup>4</sup> W kwestii wyjaśnienia zbawienia przez Krzyż jako rzeczywistości rozgrywającej się między dwiema wolami (Chrystusa, ale także chrześcijanina: własną i wolą Ojca) zob. nasze studium *Les deux volontés du Christ selon Maxime le Confesseur*, Résurrection 41, Paris 1972. <sup>5</sup> A to, lekceważąc J 15, 15. <sup>6</sup> Por. DS 960; *Dumeige, La foi catholique*, 894.