

EKLEZJALNY CHARAKTER POSŁUG KOŚCIELNYCH

Przez posługi kościelne rozumiemy, według określenia biskupów niemieckich¹, każde zadanie i powołanie w służbie Kościoła, które może wykonywać także „świecki” w kościelnym znaczeniu tego słowa, na podstawie chrztu i bierzmowania. Wyjaśnienie warunków objęcia tego kościelnego posługiwania okazuje się dziś z dwóch powodów szczególnie pilne, chociaż równocześnie bardzo trudne.

1. Duży już obecnie, a w dalszej perspektywie jeszcze bardziej powiększający się brak kapłanów tłumaczy nawet tym, którzy może sceptycznie odnoszą się do „przenikania świeckich” w dziedzinie zadań wykonywanych wcześniej w przeważającej mierze przez księży, faktyczną koniecznością tendencji, aby kościelne posługi, które zasadniczo mogą być spełniane przez świeckich, zostały też przez nich rzeczywiście objęte. W trakcie tego procesu musiała jednak zostać ponownie poruszona ciągle ciernista kwestia: kwestia warunków dopuszczania do urzędu kapłańskiego, a przede wszystkim problem celibatu. O ile nadal posiada znaczenie dalsza praca nad wewnętrznym wyjaśnieniem struktury urzędu kapłańskiego, o tyle — możliwie niezależnie od tego — konieczne jest zajęcie się określeniem kościelnych posług, które z natury może pełnić człowiek świecki. Jasno wypowiedział się na ten temat biskup Hemmerle podczas wiosennej sesji niemieckiej konferencji biskupów w 1977 r.: „Kto dąży do rozwiązania problemu pasterskiej służby zakładając, że w przyszłości żonaci będą dopuszczani do kapłaństwa, nie czyni tego w sposób odpowiedzialny. (...) Teologicznie i pastoralnie rzeczy ujmując regresem byłoby myślenie, że nie będą już potrzebni diakoni i świeccy w służbie dla naszych wspólnot, gdy znów zaistnieje wystarczająca liczba księży”².

¹ Fundamentalne znaczenie dla uporządkowania posługiwania pasterskich ma teologiczne rozróżnienie na posługiwania mające podstawę w chrzcie i bierzmowaniu oraz urząd kościelny mający podstawę w sakramencie święceń. *Grundsätze zur Ordnung der pastoralen Dienste*, nr 1, 4, uchwalone na wiosennej sesji Niemieckiej Konferencji Biskupów, odbytej w dniach 28 lutego — 3 marca 1977 r. w Essen-Heidhausen, w: *Zur Ordnung der pastoralen Dienste*, wyd. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz,, Bonn 1977, s. 8. Por. Karl Forster, *Vielfalt und Ordnung der pastoralen Dienste in den Gemeinden*, *Communio* 4 (1977) 352.

² *Zur Ordnung der pastoralen Dienste*, dz. cyt., s. 30 n.

To konieczne rozgraniczenie wyżej dokonane ukazuje jednak nazbyt jasno, że tam, gdzie pytanie o istotę kapłana jest kontrolersyjne, także wyjaśnianie pozycji człowieka świeckiego w Kościele odbywa się z wielką trudnością. Można pojęcia urzędu, posługi i charyzmatu w Kościele próbować dokładnie oddzielić jedno od drugiego. Jednakże również na tym polu teologicznego określania stanowiska ważne jest zdanie Apostoła: „Tak więc, gdy cierpi jeden członek, współcierpią inne członki” (1 Kor 12, 26).

2. Jeżeli laik przy odpowiadającym mu dzisiaj otwarciu Kościoła na świat nie zawsze jest wolny od poczucia, że odpowiedzialne stanowiska „powierzone mu są raczej z konieczności, a nie z potrzeby serca”, to obecnie to samo odnosi się niestety też do drugiej strony. Szczególna sytuacja względnie ustabilizowanych ekonomicznie Kościołów w RFN niesie ze sobą nowe problemy wobec rosnącego i coraz bardziej obejmującego zawody akademickie bezrobocia. Pojawia się coraz więcej wykształconych teologów, psychologów, pedagogów i socjologów, którzy są skłonni do wejścia w zawodowe, kościelne posługiwanie. Pod powierzchnią tych dwóch, patrząc pragmatycznie, bardzo dobrze uzupełniających się ze sobą potrzeb — z jednej strony hierarchii kościelnej, a z drugiej „akademickiego proletariatu” — leżą w obecnej sytuacji, pomimo całej dobrej woli z obu stron, załóżki atmosfery powszechnej nieufności. Jeśli nie zdołamy na czas dotrzeć do korzeni tej początkowo ukrytej nieufności, to tym skuteczniej będzie ona zatruwać wzajemne stosunki, zwłaszcza wówczas, gdy zabraknie sprzyjających obecnie zewnętrznych warunków.

Zastanowienie się nad warunkami objęcia kościelnego posługiwania ma więc za zadanie nie tylko nakreślenie możliwie jasnych, teologicznych wytycznych. Należy także ciągle, a zwłaszcza w obecnej sytuacji, wspólnie zastanawiać się nad płaszczyzną rozmowy, która „wytycza” takie teologiczne nastawienie. W przeciwnym razie pozostaje się, mimo całej wewnętrznej precyzji, przy pustych formułach, które w konkretnym kontakcie między przedstawicielami urzędu kościelnego a pełniącymi posługi kościelne lub zainteresowanymi nimi laikami łatwo mogą stać się drażniącymi formułami.

Dwa przykłady

a) Według wzmiankowanego już dokumentu biskupów niemieckich, „świeccy powinni być gwarantami tego, że problemy i doświadczenia świata wejdą w zakres zbawczej służby Kościoła,

w życie wspólnot”³. „W taki tylko sposób — jak wywodzi biskup Hemmerle — Kościół może tworzyć się za każdym razem na nowo z materiału świata, ze stworzenia i ludzkiej historii”⁴. Konkretny problem polega jednak na tym, że materiał świata zdaje się obecnie totalnie gubić rzeczywistość stworzenia. Skoro prawdą jest, że do kościelnych posług zaangażowani są właśnie ci świeccy, którzy w obrębie swych własnych, życiowych spraw najbardziej byli wystawieni na świecką rzeczywistość i w ten sposób wydoskonali się jako pedagodzy, psychologowie, socjologowie i teolodzy, to faktycznie oznacza to także, że najczęściej akurat przez to samo popadli oni niestety w wielki dystans w stosunku do Kościoła jako instytucji.

b) Uchwała synodu biskupów RFN z 1976 r. stwierdza: „Objęcie jakiegoś pasterskiego posługiwania wymaga zasadniczej identyfikacji z Kościołem i jego nauką”⁵. Zdanie to w swej lakoniczności przyczynia się raczej do nieporozumień. Jako komentarz do niego przytoczymy słowa kard. Ratzingera z rozdziału zatytułowanego „Identyfikacja z Kościołem”: „Ze strony urzędów w empirycznym Kościele dzieje się wiele spraw, które, z punktu teologicznego widzenia, są niekościelne, a nawet antykościelne”⁶. „Właśnie ze względu na empiryczny stan identyfikacja całej wierności Kościołowi musi pozostać częściową identyfikacją z powodu samego Kościoła”⁷.

Wynika z tego dla każdego chrześcijanina praktyczne zadanie, aby wobec wielu spraw w Kościele mógł on rzeczywiście powiedzieć stanowcze „nie”, czy też specjalne zadanie dla odpowiedzialnych na urządzie kościelnym, by potrafili zaakceptować takie częściowe „nie” wypowiediane przez doświadczanych przez życie laików. Zadaniu temu jednak jeszcze nie podołano.

Obejmujący kościelną posługę laik może dziś nabyć tę wymaganą właśnie od niego jako świeckiego kwalifikację tylko przez nawiązanie kontaktu i obcowanie ze społeczeństwem, które, całościowo patrząc, jeśli nie odnosi się do Kościoła nieprzychylnie, to jednak patrzy nań bez głębszego zrozumienia. Dla rzeczywistego wypełnienia dwojakiego i na pierwszy rzut oka sprzecznego zadania wiele zależy od tego, w jakim stopniu kościelne (a znaczy

³ *Grundsätzen zur Ordnung der pastoralen Dienste*, nr 4, 1, dz. cyt., s. 15 n.

⁴ *Zur Ordnung der pastoralen Dienste*, dz. cyt., s. 37.

⁵ *Die pastoralen Dienste in der Gemeinde*, nr 3. 4. 1, w: *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I*, Freiburg—Basel—Wien 1976, s. 614.

⁶ J. Ratzinger — K. Lehmann, *Mit der Kirche leben*, Freiburg—Basel—Wien 1977, s. 25.

⁷ Tamże, s. 27.

to przede wszystkim: głoszone przez oficjalnych przedstawicieli urzędu, a nie tylko przez domorosłych teologów) przepowiadanie zdoła usunąć z drogi to, co pierwotnie wygląda na przeciwieństwo. Nie wystarczy do tego jedynie teologiczne wyjaśnienie pojęć — chociaż także tutaj odczuwa się braki. Na przedpolu tego myślenia leży atmosfera pełna przeszkód, które muszą być najpierw ujawnione, aby formuły teologiczne nie zdegenerowały się w instrumenty sofistyki i aby miejsca Ciała Chrystusowego nie zajęła jakaś jedynie powierzchowna „koordynacja”, „integracja” i „kooperacja” na gruncie nieprzyjaznych sił.

Kościelność dzisiaj

1. Każdy człowiek w pewnym stopniu obeznany z historią Kościoła wie, że zdarzały się czasy, kiedy ze szczególną trudnością przychodziło identyfikowanie siebie z Kościołem ukazującym się konkretnie jako instytucja. Wówczas, gdy kościelność przychodzi względnie łatwo, Kościół w całej jawności uznaje siebie za potrzebującego oczyszczenia, pokuty i odnowy⁸, kiedy jednak życie z Kościołem stanowi cięższą próbę, odwołujemy się raczej do urzędowo-kościelnych rozporządzeń, aby bardziej zagęszczać szeregi. Jeśli jednak chrześcijanin musi się niekiedy zadowolić także cięższym kawałkiem chleba, to uczciwość przecież nakazuje, aby ziarno nazwać ziarnem, a plewy — plewami.

a) Zapoczątkowane i przeprowadzone w trakcie Soboru Watykańskiego II reformy mogą się jednym wydawać karkołomne, innym zaś — bojaźliwe. Ta rozbijająca Kościół na kontrowersyjne obozy przepaść między ultrakonserwatystami a progresistami ukazuje przynajmniej jedno: że zabrano się do tych reform w dużym stopniu bez wystarczającej jednomyślności w teologicznych pryncypjach odnowy. Dopóki zgoda nie będzie tu osiągnięta — a właśnie w fundamentalnych, teologicznych problemach, jak w ogóle w dziedzinie refleksji nad duchowymi podstawami dźwigającymi nasz świat brakuje wiodących postaci — wszystkie następne naprawy łatwo przeradzają się w łatanie. Jeżeli ktoś zdaje sobie sprawę z utopii tych oczekiwań, że jedynie zostawiona samej sobie, publiczno-demokratyczna dyskusja teologów lub tych, którzy się za nich uważają, doprowadziłaby do ukazania prawdy, to nie można mu mieć za złe, że nad ten ekonomiczno-handlowy model *concilium*, wspólnej konsultacji, przedkłada na razie propozycję, która wprawdzie może się wydawać zakurzona, ale przez długi czas okazywała się bardzo wytrzymała.

⁸ Por. KDK 8.

b) Łączy się z tym ściśle następna sprawa. Nie wiem, w jakiej mierze wszyscy podzieleni na „lewicę” i „prawicę” uświadamiają sobie, że ich publiczny autorytet o wiele mniej zależy od jakości teologicznej ich wystąpień, aniżeli od możliwości publicystycznego ich wykorzystania. Już tutaj zawsze tkwił problem. Fakt, że w wymiarze powszechnym dochodzi do zagrożenia człowieka przez utworzone przez niego, choć coraz bardziej wymykające się jego kontroli, instrumenty, stawia zdecydowanie wyższe wymagania odpowiedzialnej samopowściągliwości tam, gdzie władzę sprawuje się za pomocą środków masowego przekazu.

Jeżeli w obecnej, rozognianej przez dziennikarzy sytuacji ktoś na eksponowanym stanowisku odważy się na śmiałe słowo krytyki wobec kościelnych czy państwowych niedomagań, to natychmiast zostanie postawiony w światłach rampy jako samotny bohater. Na innych, jako na milczącą większość, padnie cień, którego on sam nawet nie zauważy. Skutkiem będą tylko nazbyt rozdrażnione reakcje. Możliwość otwartego wypowiedzenia się nadal pozostanie utrudniona.

c) W tym kontekście raz jeszcze należy spojrzeć w innym aspekcie na różnicę pokoleń w Kościele. Łatwo jest drwić sobie z przestarzałości na najwyższych kościelnych urzędach, o wiele trudniej zaś poważnie przyjąć różnicę wieku jako faktycznie dane uwarunkowanie kościelnego współdziałania. Kto odrabiał swoje zadania domowe w duchu filozofii marksistowskiej, zna wartość historycznych uwarunkowań dla rewolucyjnej praktyki. I właśnie on musi, jeśli zależy mu na budowaniu Kościoła, a nie na otwartej, totalnej konfrontacji, unikać powszechnie znanych zachowań dorastającego syna. Pozytywne skutki osiągnąć można tylko wtedy, kiedy się weźmie pod uwagę ewentualne słabości partnera dialogu przy rozpoczęciu planowania reform dotyczących jego osoby.

Kwestia, co sprowadziło kościelną hierarchię tak w horyzoncie laickiej opinii publicznej, jak też w oczach wielu chrześcijan, na nie tylko przez nią samą gorzko odczuwane ubocze, zostanie odpowiednio oceniona dopiero przez historyków następnych generacji. My musimy się liczyć z psychologicznymi barierami, jakie wynikają stąd dla wewnątrzkościelnego dialogu. Niekoniecznie bowiem z braku odwagi musi wypływać, że ktoś nie wypowiada samej w sobie słusznej krytyki. Tego rodzaju samoograniczenie może niekiedy wynikać z krytycznej wobec społeczeństwa świadomości, która zdaje sobie sprawę z niebezpieczeństwa *counter-effects*, niebezpieczeństwa działania, które sprawia skutki akurat przeciwne do zamierzonego dobra „samego w sobie”

d) Wskazane trudności jawnej krytyki Kościoła w wewnątrzkościelnym dialogu potęgują się jeszcze przez powszechne upolitycznienie okoliczności naszego czasu. Uczynię tutaj dwa założenia, które dopiero w toku dalszych rozważań powinny stać się jaśniejsze: po pierwsze, że jest sprawą Kościoła, aby mieć coś do powiedzenia w powszechnych, społecznych układach i dzięki temu wejść, jako jeden z czynników władzy, pomiędzy przeciwne siły polityczne. Po drugie, że w politycznych antagonizmach są dziś rzeczywiście zagrożone fundamentalne wartości, których obrona należy do obowiązków każdego chrześcijanina.

Jeśli przystaniemy na te dwa założenia, to jasne stanie się krytyczne położenie Kościoła w dzisiejszej RFN. Nie da się przeoczyć, że zawsze tam, gdzie jakaś grupa społeczna broni swych interesów przed przemocą, silniej występują jej tradycjonalistyczne i reakcyjne tendencje. Nikt rozsądny nie będzie zarzucał Irlandczykom czy Polakom, że w ich kościelnym i chrześcijańskim samorozumieniu dominują tendencje, które nie utrzymałyby się chyba długo w atmosferze otwartego, pluralistycznego dialogu.

Katolicki Kościół Niemiec Zachodnich zdaje się znajdować w całkiem odmiennej sytuacji. Gdzie jeszcze cieszy się Kościół zagwarantowanym państwowo, dzięki przychylnym konkordatom, przywilejem występowania z motywów wewnątrzreligijnych i posiadania tak ważnego głosu przy ustalaniu norm prawnych powszechnie obowiązujących świeckie społeczeństwo? Czy nie trzeba tutaj raczej bronić pluralizmu społeczeństwa przed Kościołem, aniżeli katolickich chrześcijan przed pluralistycznym społeczeństwem?

Pozory mylą. Aby wykazać to w całej jasności, potrzeba wnikliwszego teoretyczno-politycznego omówienia, aniżeli jest to tutaj możliwe. Najkrócej można rzecz ująć następująco: w wolnym układzie sił danej demokracji jako reguła prawna może się ostać jedynie to, co czynnikom mającym na rynku znaczenie wyda się ważne. Jeżeli do tych dostrojonych do siebie interesów chciałoby się dodać z zewnątrz jeszcze jakieś istotne wartości prawne, to musiałyby one być bronione przez jakąś instancję, która z jednej strony sprzeciwiałaby się wyraźnie manipulowanej woli ogółu, z drugiej zaś strony byłaby zdana na to, aby zdobyć sobie uznanie wewnątrz wolnego układu sił.

Przyjmijmy, że Kościół jest dzisiaj taką instancją. Powinno by wtedy wszystkim zaangażowanym w układ sił zależeć na tym, aby niesłusznie nie przypisywać Kościołowi pragnienia władzy, jaką posiadał on w czasie feudalizmu, a której od dawna już nie posiada. A im bardziej życiowe wartości podstawowe znikają z ho-

ryzontu demokratycznej opinii publicznej, tym bardziej musiałaby jej przypaść do gustu fikcja średniowiecznego Kościoła. Może więc dojść do tego, że Kościół będzie zmuszony przez uważające się za tolerancyjne, współczesne społeczeństwo do tego, aby ponownie odsunąć na bok najpotrzebniejsze modyfikacje, które znalazły już uznanie wśród chronionych przez niego wartości i do których doszedł trudną pracą teologiczną — i to właśnie w odpowiedzi na współczesną krytykę. Musiałby zaś uczynić to z tego praktycznego względu, żeby uratować przynajmniej to, co najkonieczniejsze.

Również tutaj odpowiedzialny chrześcijanin, o ile tylko przejrzał skomplikowany mechanizm, który sprawia powstanie obecnego, niezbyt mile widzianego przez ogół, obrazu Kościoła, może dojść do przykrego dla niego samego położenia, że będzie musiał praktycznie bronić celów, które teoretycznie są już poza nim.

2. W tej próbie odpowiedzi na pytanie: Dlaczego Kościół milczy, dlaczego także poszczególne chrześcijanin powinien niekiedy milczeć widząc kościelne sytuacje, które właściwie wymagają krytyki, został już nieco poruszony kolejny problem. Jest nim dokuczliwe, zacieniające przedpole samoidentyfikacji chrześcijanina z Kościołem, pytanie: Jak dalece zaangażowanie w Kościół powszechny i jego empiryczne przejawy wystawia na próbę szczerść mojej właściwej, chrześcijańskiej egzystencji?

Kto w tych czasach nie doświadczył jeszcze nigdy pokusy, przynajmniej wewnętrznego wycofania się z zaangażowania w to, co jawnie występuje jako Kościół, ten nie może być chyba zaliczony w poczet najbardziej czujnych chrześcijan. Przy problemie zdatności człowieka świeckiego do objęcia kościelnej posługi, doświadczenie to należy dzisiaj zaliczyć raczej do koniecznych elementów jego kwalifikacji. Kto natomiast na swój własny rachunek dokonał rzeczywistego odwrócenia się od Kościoła i oszańcował się w tym wyborze, zachowując trudne do uniknięcia, zewnętrzne tylko osłony, ten ze względu na uczciwość nie powinien kandydować już do kościelnej posługi.

W ramach napięcia między tymi dwoma biegunami, czyli doświadczeniem pokusy w stosunku do Kościoła milczącym odwróceniem się od niego, istnieje jednak wiele możliwości działania dla odnowy Kościoła — przez współpracę z podobnie myślącymi chrześcijanami w małych grupach. Napięcie pomiędzy takimi chrześcijanami, załączkowymi grupami, a Kościołem powszechnym zawsze było ważnym i koniecznym momentem w „Ciele Chrystusa”, chociaż nieustannie kryło w sobie niebezpieczeństwo sekciarstwa.

Dzięki spotkaniom z przyjaciółmi w Niemczech i USA miałem

szczególny kontakt z dwoma różnymi próbami intensywniejszego chrześcijańskiego, a także kościelnego życia, na ile tylko jest to możliwe w zgodności z Kościołem powszechnym i jego lokalnymi instytucjami. Spotkałem się mianowicie ze „wspólnotami zielonoświątkowymi” (*Pentacostals*) i z pewnym określonym rodzajem tzw. „zintegrowanych wspólnot”, które przez ukierunkowanie na życie historycznego Jezusa i Kościoła pierwotnego chciałyby ponownie znaleźć jaśniejsze normy chrześcijańskiego życia wspólnego. Z tego powodu, że wśród obu tych grup mam przyjaciół, dla których także jako teolog żywię najwyższy szacunek, wskażę dwa nieporozumienia, które tu i tam grożą, a które zasługują na szczególną uwagę ze względu na pewną przykładowość.

We wspólnotach zielonoświątkowych kryje się niebezpieczeństwo, które zawsze było typowe dla amerykańskich sekt: pragnienie, aby doświadczać Chrystusa przede wszystkim przez bezpośredni kontakt z Duchem Świętym, pomijając fakt, że Duch Chrystusa łączył się przecież faktycznie z łańcuchem przekazującym Go historycznie świadków.

Z tą świadomością bardziej bezpośredniego natchnienia często łączył się pewien biblijny „fundamentalizm” — bezpośredni powrót do Pisma św. z pominięciem interpretującej je Tradycji Kościoła — „fundamentalizm”, którego egzegetyczna nietrwałość od razu rzuca się w oczy krytycznie wykształconemu człowiekowi. Jeżeli w kręgu zintegrowanych wspólnot w Niemczech próbuje się bezpośredniego powrotu do ziemskiego Jezusa i gminy pierwotnej, to dzieje się to w harmonii z dominującą dziś, wysoce krytyczną, historyczną i metodyczną świadomością. Nie można jednak dzięki temu usunąć niebezpieczeństwa krótkiego spięcia przy pomijaniu rzeczywistości żywej Tradycji. W innym miejscu analizowałem problematykę określonego sposobu stawiania egzegetycznego pytania o „historycznego Jezusa”⁹ i próbowałem uczynić zrozumiałym także z historycznego punktu widzenia, że im bardziej zobowiązująco uobecniły się osoba i orędzie ziemskiego Jezusa, tym pewniej może być poznana Jego właściwa istota. I poznanie to dokonuje się bardziej przez różnorodność świadectw o Nim, przekazywanych aż po dzień dzisiejszy, aniżeli dzięki jakimś archeologicznym nawrotom.

Ponieważ nie ma prawdy Jezusowej poza pełnią obwieszczoną przez Niego Tradycji, to także praca spontanicznych, kościelnych, małych i załączkowych grup, nawet jeśli słusznie krytykują one obecne oblicze Kościoła powszechnego, może dać owoce tylko w wewnętrznej łączności z tą pełnią. To powszechne teologiczne

⁹ *Christologische Brennpunkte*, Essen 1977.

przekonanie prowadzi do bardzo konkretnego problemu wówczas, gdy chrześcijanin ma przed oczami pogmatwania Kościoła w danym mu społecznym środowisku. Całkiem konkretnie: Jak winien się odnieść katolik Niemiec Zachodnich do Kościoła katolickiego w tym kraju — uwzględniając wszystkie elementy: od polityki oświatowej po podatek kościelny — wobec faktu, że leżące gdzie indziej Kościoły katolickie mogą być zupełnie inne? Tutaj właśnie czuwający chrześcijanin ze swym spontanicznym włączeniem się w małą grupę staje wobec podwójnego napięcia, nie tylko w stosunku do Kościoła powszechnego, ale też, raz jeszcze, do jego lokalnej postaci, w której zjawia się jako Kościół miejscowy.

Nie możemy tutaj do końca wysondować teologicznych wymiarów tego podwójnego napięcia. Na podstawie specjalistycznych studiów nad stosunkami między państwem a Kościołem we Francji XIX wieku oraz osobistego doświadczenia odnośnie do tego stosunku w USA zajmiemy się tutaj bardziej pragmatycznie zorientowanym, „wtórnym” spojrzeniem na nasze domowe stosunki.

Jestem przekonany, że możliwie najdalej idące „oddzielenie państwa i Kościoła” nie służy ani samemu społeczeństwu, ani Kościołowi. Jeśli religijna wspólnota przez dokładne rozdzielenie życia ludzkiego na dziedziny „świeckie” i „religijne” uwalnia się od różnorodnych problemów i konfliktów, których doświadczała wcześniej podczas jej wpływania na sprawy społeczeństwa i polityki, to równocześnie szybko zyskują w niej uznanie elementy irracjonalne, przesady i zabobony. Aby nie zagubić rzeczywistego człowieczeństwa, religia potrzebuje rzeczywistego tarcia ze światem.

To właśnie potrzebne jest religii, jeśli dostrzega się w niej nie tylko wolną przestrzeń dla wewnętrznego budowania, tzn. ostatecznie wyalienowane człowieczeństwo, lecz przyznaje się jej szansę, by była fermentem w procesie ulepszania ludzkich stosunków. Wpuszczone w zaczyn drożdże wchłaniają z konieczności mąkę. Społeczeństwo musi zapewnić Kościołowi państwowo gwarantowane prawo wpływu na ogólną postać społecznego współdziałania, Kościół zaś stanie się przez to w sposób konieczny jednym z czynników władzy w politycznym układzie sił, jeśli strzeżone przez niego wartości w ogóle mają coś znaczyć dla życia ludzkiego. Uznanie tego może być trudne w konkretnej sytuacji politycznej nie tylko dla nieprzyjaznych wobec Kościoła niechrześcijan, ale też dla tych, którzy pojmują władzę Chrystusa jako przeciwieństwo wszystkich ziemskich władz. Potrzeba tutaj ciągle ponawianej refleksji nad konkretnymi warunkami i możliwościami humanizowania naszego, coraz bardziej skomplikowanego, świata; wymagana jest większa cierpliwość i gotowość do kompro-

misów, które dochodzą aż po kres tego, co jest jeszcze w stanie podźwignąć wiara w Ewangelię.

Na zakończenie dodajmy, że skoro kreślimy krótko teologiczny problem centralny przy pytaniu o identyfikację chrześcijanina z Kościołem, to nie czynimy tego ze względu na wskazane powikłanie dziedzin teologicznych w danych społecznych okolicznościach, ale właśnie ze względu na sporne wartości w antagonizmie między państwem a Kościołem w naszej obecnej politycznej sytuacji.

Identyfikacja w Kościele

1. Domaganie się „identyfikacji z Kościołem” sugeruje pewne nieporozumienie, na które zwrócił uwagę Józef Ratzinger we wspomnianym już artykule. Mianowicie, „iluzję indywiduum unoszącego się ponad ideologiami w handlowo-ekonomicznym modelu wolnej konkurencji”¹⁰. Jeżeli nie zdołamy przewyciężyć tej iluzji — przez zrozumienie, że człowiek w procesie identyfikacji zupełnie nie jawi się jako gotowy podmiot, który działa wybierając w sposób wolny, lecz dopiero urzeczywistnia się w swoich identyfikacjach — to słusznie wówczas będziemy skazani na to, aby naszą identyczność czerpać z przygotowanego wcześniej podziału ról we wspólnocie, które zatroszczyła się już dla grających o teksty i scenariusze¹¹.

Domaganie się „identyfikacji z Kościołem” przychodzi już za późno, jeśli wcześniej nie nastąpiła „identyfikacja w Kościele”, tzn. jeśli Kościół nie dał konkretnemu człowiekowi możliwości, aby odnalazł się w nim w sobie samym. Tylko wtedy i tylko dlatego, że Kościół umożliwia konkretnemu człowiekowi rzeczywistą identyfikację ze sobą samym — posiadanie takiego obrazu siebie samego, przed którym człowiek może stanąć bez żalu — wolno mu oczekiwać, że wtedy też w całej jawności „zidentyfikuje się” on „z” nim. I tylko wtedy to żądanie „zasadniczej identyfikacji z Kościołem” — przy zachowaniu dystansu w poszczególnych wypadkach, o których mówił J. Ratzinger — robi wrażenie i jest też pojmowane totalniej niż wszelkie inne żądania, jakie tylko może stawiać jakaś instytucja, jeśli Kościół, jak żadna inna instytucja, postawi sobie wymaganie, aby dopuścić człowieka do ostatecznego wymiaru jego najbardziej osobistej wolności, którą objawił Chrystus i której nie można uzyskać poza przestrzenią Jego wolnego daru.

¹⁰ Dz. cyt., s. 22.

¹¹ Tamże, s. 20—22.

2. Co zatem powszechnie oznacza pojawiająca się w tej kwestii identyfikacja? Dopiero psychologiczne badania naszego stulecia pozwoliły nam lepiej poznać proces najbardziej początkowego samoodnalezienia indywiduum. Proces ten zanalizował już dość dokładnie filozof XVIII i XIX stulecia: J. G. Fichte. Człowiek w swej najgłębszej istocie jest niewypowiedziane niepowtarzalny; może on sobie to uświadomić i stać się rzeczywiście wolną osobą dzięki zwróceniu się innego człowieka ku niemu, dzięki temu mianowicie, że w tym byciu wypowiedzianym przez innych po raz pierwszy ukazuje się obraz tego, czym jest on sam i czym może być. Bez uznania przez tego, jak dziś mówimy, „trwałego przewodnika osobowościowego” człowiek nie dojdzie do siebie samego. Ponieważ najgłębsze „ja” człowieka dąży „na zewnątrz”, chce odnajdywać siebie w świecie i tylko w ten sposób może spocząć w sobie samym, przy błędach trwałego przewodnika osobowościowego w pierwszych latach życia, dochodzi najczęściej później do poważnych zaburzeń osobowości, a często nawet do całkowitej niemożliwości wyrażenia się w zamkniętej w sobie osobowości.

To samoodnalezienie, możliwe w sytuacji międzyludzkiej, nie jest bezproblemowe. Od czasów Z. Freuda wiemy, że pierwszy przewodnik osobowościowy — najczęściej matka — daje małemu człowiekowi nie tylko szczęście początkowej wiedzy o sobie samym. Za pomocą zwierciadła swej własnej, uznanej przez innych istoty, które trzyma ona przed dzieckiem w samym swym uśmiechu, zaszczepia mu ona równocześnie typowe oczekiwania i błędne postawy określonej generacji i społeczeństwa. Jeżeli pierwszy „przewodnik osobowościowy” jest zbyt „trwały”, to później dorosły musi wielkim wysiłkiem, na psychiatrycznej leżance, wejść między swoje neurozy i rozprawić się ze swoim „nad-ja”

Kto jednak podkreśla rolę społecznego zarządzania człowiekiem właśnie dla urzeczywistnienia najwyższej osobowej wolności, ten nie może zapominać o drugiej stronie wolności: niemożliwe jest całkowite wyrażenie ludzkiej istoty i międzysubiektywne uznanie. Osobowe stawanie się oznacza nie tylko walkę pojedynczego człowieka o niezbędne dostosowanie się do środowiska, lecz przede wszystkim walkę innych o gotowość do zrewidowania swojego, tak dobrze urobionego obrazu dorastającego człowieka ze względu na ciągle na nowo zaskakującą rzeczywistość.

3. Jeśli zatem wolność konkretnego człowieka wyznaczona jest przez jego identyfikację z innymi, to w ostatecznym rozrachunku wszystko zależy od obrazu, jaki o człowieku został urobiony. Jeżeli nam, chrześcijanom zarzuca się, że nazbyt łatwo przedstawiamy pozostałym zbyt prymitywny obraz człowieka, to z drugiej strony

trzeba jednak przyznać, że nie zawsze jest rzeczą prostą rozstrzygnąć, jak dalece w danym wypadku należy być gotowym na pójście razem z człowiekiem. Kwestia ostatecznego powodu i ostatecznego wymiaru ludzkiego zaangażowania nie jest chętnie roztrząsana poza chrześcijaństwem. Pytania te przykrywa się chętniej wskazaniami na bezpośrednio jawiące się problemy świeckiej *praxis*, którą chrześcijanin omija dzięki swej pozadoczesnej nadziei.

Kwestie te winny być tutaj otwarcie wyciągnięte na światło dzienne, zaś my, chrześcijanie, mamy zadanie, aby możliwie jasno rozświetlić właściwy zakres naszego, nie lękającego się twardej konfrontacji w społecznym układzie sił, udziału. Ponieważ wierzymy, że każdy człowiek jest absolutnie niepowtarzalnym obrazem Boga, nie wolno nam nikogo pominąć, chociażby nawet nie miał on (już czy jeszcze nie) nic do powiedzenia w społecznym układzie sił. Ponieważ wierzymy, że sam Bóg, aż do oddania swego własnego życia ręczy za nieutralną wartość każdego człowieka, nie wolno nam odstąpić od raz przyjętego zobowiązania wobec człowieka. Musi on doświadczyć od nas tego, że nie zostanie opuszczony, chociażby nawet sam pobłądził. Gdzież indziej zaś winna się była wyrazić ta wola, jeśli nie w pierwotnych, społecznych instytucjach: w małżeństwie i rodzinie?

Słusznie zarzuca się nam, chrześcijanom, że wszystko, patrząc na niemal dwutysięczną praktykę chrześcijaństwa, dokonuje się tylko w pobożnych życzeniach. Ta gorzka opinia nie powinna nas jednak zwalniać od tego, aby przynajmniej tu i teraz bronić słusznych zasad, skoro inni zaczynają obniżać cenę wywalczonej, mimo wszystko, w chrześcijańskim kontekście minimalnej zgody na ludzkie „podstawowe wartości”

4. Pytanie o „eklezjalność” tych, którzy zdolni są do objęcia kościelnej posługi, kieruje się wreszcie ku wyjaśnieniu właściwego zakresu chrześcijańskiego postępowania. Nie dające się przyjąć z chrześcijańskiego punktu widzenia inne spojrzenia na człowieczeństwo są dziś dość wyraźne, aby wyrobić sobie jasne stanowisko.

Od kandydata do posługi kościelnej oczekiwać należy, że: a) będzie on obstawać przy fundamentach chrześcijańskiego wkładu na rzecz człowieka i dlatego będzie umiał rozpoznać, co w konkretnym wypadku grozi wykrzywieniem obrazu człowieka; b) obok częściowego dystansowania się od niektórych społecznych przejawów funkcjonowania Kościoła, gotów będzie, w kontekście tego, co wykazaliśmy w drugiej części tych rozważań, stanąć za tym Kościołem; c) pozwoli on odczuć we wspólnotowym przeżywaniu Eucharystii przez Kościół lokalny coś z tego wewnętrznego sto-

sunku do Chrystusa, w którym zbiegają się wszystkie częściowe elementy jego zewnętrznego zaangażowania.

Chodzi wreszcie o to, aby razem z Kościołem wywalczyć takie ramy wolności ludzkiego życia, które człowiek sam znalazł w nim przez Chrystusa. Tylko ten, kto czuje w Kościele, że stoi w nim wobec siebie samego, przygotowany jest do kościelnej posługi. Od niego też wolno oczekiwać takiej zasadniczej identyfikacji z Kościołem, która jest warunkiem dojścia innych do pełni człowieczeństwa, a którą Chrystus uobecnił w świecie.

tłum. **Zenon Hanas SAC**