

BP ALFONS NOSSOL

CHRYSTUS-SŁUGA I CHRYSTOCENTRYCZNA DIAKONIA

Niniejszy wykład „ma — zgodnie z myślą Inicjatora tej Kongregacji — jakby „zakotwiczyć” diakonię jedności Ruchu w postaci i w dziele Chrystusa-Sługi, w teologii Jezusa, który jest Chrystusem-Pomazańcem posłanym przez Ojca dla wypełnienia wielkiego planu zbawienia”¹.

Jestem zmuszony na samym wstępie wyznać, iż z tego tak szeroko zakrojonego zamierzenia nie będę się mógł adekwatnie wywiązać. Chciałbym jednak uwypuklić ściśle chrystologiczne podstawy Chrystusowej i chrześcijańskiej diakonii (I) oraz wskazać na jej specyficzne implikacje eklezjologiczne (II), jak też zasygnalizować płynące z niej główne zobowiązanie naszej egzystencji chrześcijańskiej (III).

To jakby „triadyczne” podejście do tematyki musi oczywiście być realizowane w perspektywie chrześcijańskiej wiary, nadziei i miłości.

O człowieku bowiem, o jego wewnętrznym bogactwie stanowi w dużej mierze wiara, którą żyje, nadzieja, która go niesie oraz miłość, którą czyni. Dla człowieka zaś będącego chrześcijaninem — podkreślamy to z naciskiem — koncentruje się cała wiara, nadzieja i miłość w Jezusie Chrystusie, bo „w Chrystusie i przez Chrystusa najpełniej objawił się ludzkości Bóg, najbardziej się do niej zbliżył — i równocześnie w Chrystusie i przez Chrystusa człowiek zdobył pełną świadomość swojej godności, swojego wyniesienia, transcendentnej wartości swego człowieczeństwa, sensu swojego bytowania”. I kontynuujemy od razu myśl naszego Papieża dalej: „Trzeba przeto, ażebyśmy wszyscy — wyznawcy Chrystusa — spotkali się i zjednoczyli wokół Niego Samego” (RH 11). Chrystus jest dla chrześcijanina Bożą Epifanią, bo kto Jego widzi, Boga widzi (J 1, 14). Dla wiary w pełni chrześcijańskiej zatem „od wieczności nie istnieje inny Bóg niż ten, który objawił się w Jezusie: oblicze, które ukazał w Jezusie jest faktycznie jego prawdziwym i jedynym obliczem”². W świetle tych wypowiedzi łatwo zrozumieć, że chrystologiczna konkretyzacja Boga jest pierwszym, formalnym niejako, wymogiem autentycz-

¹ Wprowadzenie w problematykę VI Krajowej Konferencji Odpowiedzialnych Ruchu Światło-Zycie. Niniejszy artykuł jest właśnie wykładem wygłoszonym na tej Konferencji w dniu 28 lutego 1981 r. w Częstochowie.

² H. Küng, *Christ sein*, München 1974, 437.

nej wiary chrześcijanina. Jej zaś zasadniczym wymogiem merytorycznym będzie egzystencjalna realizacja, czyli praktyczne urzeczywistnianie się, jej „czynienie” na wzór egzystencji samego Chrystusa, będącej od początku do końca służbą w sensie radykalnej proegzystencji, tj. bezwzględnego istnienia dla drugich.

Już prorockie wizje mesjańskie Starego Testamentu mówią przecież o Synu Bożym jako „Słudze Jahwe” — Ebed Jahwe (Iz 49-55). A sam Chrystus jako „Sługa Pański” (Mt 12, 18 nn) oświadczył później zdecydowanie, że Syn Człowieczy „nie przyszedł, aby Mu służono, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mt 20, 28). I wciąż też przekonywał: „Otóż ja jestem pośród was jak ten, kto służy” (Łk 22, 27). Tak widzieli go jego uczniowie uznający wszakże w Nim Pana i wyciekwanego Mesjasza, że mianowicie „ogłosił samego siebie przyjmawszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi” (Flp 2, 7).

Ale przejdźmy już do części I naszych rozważań, tj. do bliższej precyzacji ściśle chrystologicznych podstaw naszej diakonii.

I. Chrystologiczne podstawy diakonii

1. Otóż należałoby się rozejrzeć konkretnie za najodpowiedniejszym w tym względzie modelem współczesnej, jeżeli nie wprost pluralistycznej, to przynajmniej pluriformicznej chrystologii katolickiej. Takim właśnie modelem, bo koncentrującym się bezwzględnie wokół Chrystusa-Sługi, jest tzw. chrystologia pro-egzystencji. Niezmiernie ważnym szczegółem jest w tym przypadku i ten fakt, że wydaje się ona prezentować równocześnie biblijny i w pełni adekwatny do dzisiejszego czasu obraz Jezusa Chrystusa, Odkupiciela człowieka. Punkt wyjścia tej koncepcji stanowi bowiem stwierdzenie, że każda epoka, każda „godzina historii” jest dla nas ludźmi źródłem poznania, że jest także „locus theologicus” poznania Jezusa Chrystusa, ponieważ żaden ograniczony odcinek czasowy nie jest w stanie wyczerpać „niezłębionego bogactwa Chrystusa” (Ef 3, 8). To przecież Sobór Watykański II zwrócił uwagę na obowiązek bardziej odpowiedzialnego śledzenia „znaków czasu” (Gaudium et spes, 40, 44, 62). Każda „godzina historii” przynosi więc każdorazowo pogłębione poznanie Chrystusa, każda epoka poznaje go inaczej, każdy okres poznaje go w nowy sposób.

I tak abstrahując do pluriformizmu biblijnego obrazu Chrystusa, można mówić — patrząc retrogresywnie — o Chrystusie nauczającym (Christos didaskalos) pierwszych wieków, o wszechwładcy (Pankratorze) u schyłku świata antycznego, o Imperatorze Kościoła rzymskiego, a dalej o Mężu Bolesci z okresu zaraz i pomorów, czy klęsk wypraw krzyżowych, czy wreszcie o Ukrzyżowanym z czasów Reformacji. Inny, nowy obraz Chrystusa wiąże się już z kultem Serca Jezusa. Z kolei następuje okres „bezobrazowy”, w którym wyjątek stanowią m.in. klasycyzm Thorwaldsena, sztuka Nazarejczyków, czy obrazy wyrażające treść kultu Chrystusa Króla. Zaznaczmy tutaj, że ta wielość przedstawień Jezusa Chrystusa jest świadectwem wiary i modłów teologów i wiernych, którym Chrystus jawił się jako przynoszący wybawienie na miarę udręki czasu, w którym wypadło im żyć. Aktualne zagrożenie, wymogi i nacisk chwili odgrywały każdorazowo w kształtowaniu obrazu Jezusa Chrystusa decydującą rolę.

2. W ścisłym nawiązaniu do ewoluującego obrazu Chrystusa dochodzi chrystologia obecnie do ujęcia Chrystusa przede wszystkim jako proegzystującego. Temu właśnie obrazowi Chrystusa-Sługi należy przypisać znaczenie szczególnej rangi. W atmosferze ogólnej niepewności, w obliczu grozy totalnej zagłady ludzkości zwraca dzisiaj bezbronny człowiek spojrzenie ku temu, który bezwzględnie służył i żył całkowicie bezinteresownie; ku temu, który radykalnie pro-egzystował, ku Jezusowi Chrystusowi, Synowi Bożemu. Chrystologiczne pojęcie proegzystencji, rozumiane jako podstawowa kategoria integralnej wizji Zbawiciela wprowadza nas zatem już w dziedzinę soteriologii. Podstawowe pytania tego ujęcia dotyczą nie „istoty” Chrystusa, lecz jego „egzystencji”, która jako proegzystencja stanowi jego „istotę”. A więc dopiero ze służebno-zbawczego działania poznajemy, Kim Jezus naprawdę jest: *esse sequitur agere!*

Ową proegzystencję należy rozumieć w podwójnym sensie: Jezus był „człowiekiem dla innych”. dlatego (względnie stąd) że był on jako Sługa Kat' exochen całkowicie zorientowany na życie dla „kogoś Innego” — dla Boga i z Boga.

Jako „Sługa Pański” zaangażował się dla grzeszników i biednych — zgodnie z relacjami Ewangelii — aż do wejścia w śmierć. Jako „Christus traditus”, w totalnej orientacji „pro vobis”, wydał on siebie samego do końca i całkowicie. Tego rodzaju całkowicie bezinteresowne czyli radykalnie służebne transcendowanie (wyjście poza i ponad siebie) ku bliźniemu jest antropologicznie możliwe tylko i wyłącznie jako działanie i skutek samowyniszczającego (alienacyjnego) transcendowania ku Bogu. On był „na początku” u Boga, ponieważ jako wiekuiste Słowo jest wszak preegzystującym Synem; on też jako taki wydając siebie w posłuszeństwie, zanim zmarł dla ludzi, zmarł najpierw dla Boga. Tylko ktoś wyrwany i wykorzeniony przez Boga z macierzystej gleby własnego jeststwa może być tak radykalnie „oddany” na służbę za zbawienie świata. W śmierci Jezusa wstępuje jakoś sam Bóg w głębiny śmierci, ponieważ tylko w ten sposób śmierć Zbawiciela na krzyżu może być rozumiana jako „śmierć śmierci”. Śmierć Jezusa, niosącą zbawienie, należy dlatego też ostatecznie rozumieć jako wydarzenie wewnątrztrynitarnie, jako samą siebie wyniszczającą miłość Ojca ku Synowi i Syna ku Ojcu.

Dwubiegunowość radykalnej proegzystencji Jezusa Chrystusa — istnienie dla Boga i służba dla człowieka — znajduje wyraz w rozpięciu Jezusa na poziomej i pionowej belce krzyża³. Tajemnica niosąca zbawienie horyzontalnej proegzystencji jest dźwigana mocą wertykalnej inegzystencji (egzystencji wsobnej). Bowiem do tak absolutnie bezinteresownej służby w znaczeniu totalnego bycia dla innych nie potrafi własną mocą wznieść się żaden człowiek; jest to możliwe jedynie w oparciu o siłę bycia w Bogu.

Integralność zbawczej proegzystencji Jezusa Chrystusa uwidacznia się w przebywaniu Boga z Chrystusem w dziele pojednania Boga ze światem przez Jezusa Chrystusa (2 Kor 5, 19). Integralne pojmowanie „chrys-

³ Zob. H. Schürmann, *Der proexistente Christus — die Mitte des Glaubens von morgen*, Diakonia 3 (1972), 147—190; tenże, *Jesu ureigner Tod*, Freiburg 1975, 121—155. Por. także A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, 176—178: „Chrystologia Proegzystencji”.

tologii proegzystencji” chroni ją i odróżnia od modnego dziś, płaskiego jezuanizmu. Chrystologia ta, koncentrująca się wokół obrazu Chrystusa-Sługi dzięki właściwej sobie ortodoksji jest też dlatego w stanie stać się fundamentem, na którym można zbudować solidną i współcześnie przekonującą chrześcijańską ortopraktykę w sensie autentycznej diakonii. Proegzystencja Chrystusa jako nowy model życia, jako forma wyrażającej się w służbie wiary chrześcijanina, może nawet być w pewnych aspektach zaakcentowana również na płaszczyźnie czysto humanistycznej, niereligijnej. Świadczy o tym zainteresowanie, a nawet pewnego rodzaju fascynacja proegzystencją Jezusa niektórych współczesnych przedstawicieli krytycznego marksizmu⁴.

Niewątpliwym i wciąż aktualnym atutem owego modelu jest to, iż opiera się on na konkretnej, historycznej egzystencji osoby Jezusa Chrystusa, na jego zachowaniach się i postępowaniu streszczających się w służbie, a przez to zyskuje niezwykłą oglądowość, uchwytność, konkretność i wciąż fascynuje możliwością ponownych urzeczywistnień. Służebna proegzystencja Chrystusa jako model życia umożliwia gruntownie nową orientację i postawę życiową, ukazuje nowe wymiary sensu i celu życia. W kręgu problematyki bycia chrześcijaninem, w okresie kryzysu wszelkiego pytania o sens, pozostaje ona obiecującą, optymistyczną i mobilizującą rzeczywistością. Tak pojęta, tzn. wyrażona w autentycznej służbie, diakonii, wiara chrześcijańska, nie będzie chyba nigdy mogła być nazwana jakimkolwiek „opium”, bowiem bez proegzystencji, bez radykalnej postawy służebnej nigdy nie osiągnie życie w pełni humanistycznego oblicza.

II. Specyficzne implikacje eklezjologiczne

1. Wśród specyficznych implikacji eklezjologicznych Chrystusowej i chrześcijańskiej diakonii byłoby niezmiernie ciekawym potraktować szerzej podstawową w ogóle dla chrześcijaństwa zasadę „dla” (tzw. principium), tzn. naświetlić jej poszczególne wymiary aż hen po tajemnicę owej patrystycznej wizji Chrystusowego ludu Bożego jako „związku miłości”, w którym przy całkowitym salwowaniu godności interpersonalnych relacji „ja” — „ty” dochodzi wszędzie do głosu zrodzone w zbawiennej proegzystencji w pełni eklezjologiczne „my”. Doń bowiem odnoszono owo pierwotne — kościelne zdziwienie: „patrzcie, jak oni się miłują!”

Następnie zasługiwałyby na szczególną uwagę podkreślona przez encyklikę „Redemptor hominis” swoista eklezjalna służebność humanistyczna, streszczająca się w stwierdzeniu, że „wszystkie drogi Kościoła prowadzą do człowieka” oraz że „człowiek jest pierwszą i zasadniczą drogą Kościoła” (RH, nr 14).

Skoncentrujmy się jednak raczej na innym, niezmiernie trudnym problemie, mianowicie na służebności władzy w Kościele, jako że wła-

⁴ Por. dla przykładu: *Christentum und Marxismus*, hrsg. E. Keller, Wien 1966; M. Machovec, *Jesus für Atheisten*, Stuttgart 1972; M. Spieker, *Neomaxxismus und Christentum. Zur Problematik des Dialogs*, München 1974; *Marxisten und die Sache Jesu*, hrsg. J. Fetscher u. M. Machovec, München 1974; S. Fracz, *Neomaxxistisches Jesusbild*, Stimmen der Zeit 198 (1980), 176—182.

dza stanowi po prostu konstytutywny element samej struktury Kościoła i wydaje się być w konkretnej swej realizacji nie do pogodzenia z autentyczną diakonią. Jeżeli nią jednak faktycznie w samym już założeniu jest, nie powinny wtedy budzić zastrzeżenia również inne zewnętrzne przejawy bytu Kościoła, owej przecież „rzeczywistości zespoleniowej” (realitas complexa KK 8). Wtedy też zyskuje nasza diakonia w Kościele na wiarogodności i chrystologicznej przejrzystości.

2. Otóż stosowane w odniesieniu do „potestas sacra” łacińskie terminy „munus” i „ministerium”, jak też polskie słowo „posługiwanie”, przyjmujące się stopniowo w rodzimej literaturze eklezjologicznej, implikują ze swej istoty ukierunkowanie na drugich, a także władzę potrzebną do tej służby. Tego rodzaju „władzy” nie wolno jednak kojarzyć z tradycyjną treścią tego pojęcia. Nie daje ona bowiem specjalnego autorytetu ani pierwszeństwa, chociaż istnieje pewien autorytet służby, o ile każda służba w ogóle obejmuje także uzdolnienie i uppełnomocnienie do niej. Na tym jednak nie koncentruje się istota i właściwa treść służby. Zasadniczy akcent spoczywa tu na gotowości i faktycznym oddaniu się służącego do dyspozycji drugich. Dotyczy to również posługiwania Jezusa Chrystusa, które — jak widzieliśmy — należy pojmować jako całkowite „bycie dla”⁵, i to w podwójnym znaczeniu: Jezus to ten, który oddaje się całkowicie do dyspozycji woli Ojca, a przy tym jest On najgłębszą podstawą życia, właściwym fundamentem egzystencji. List do Hebrajczyków wkłada mu w usta, w chwili przyjścia na świat, słowa z Psalmu 40, 1-9; „Oto idę... abym wypełnił wolę twoją Boże” (Hbr 10, 7). Podobnie, chociaż bardziej drastycznie, wyraża to Ewangelia wg św. Jana, która charakteryzuje wolę Ojca jako Jezusowy pokarm (J 4, 34). Przypomnijmy sobie, że totalne ukierunkowanie na Ojca dochodzi do głosu i konkretyzuje się w dosłownym oddaniu się ludziom. Jezus jest pośród nas jako ktoś, kto służy (Łk 22, 27), ponieważ taka jest właśnie wola Boga: „Moim pokarmem jest wypełnić wolę tego, który mnie posłał, i wykonać Jego dzieło” (J 4, 34). Jego Bożą służbą jest misja wśród ludzi, będąca wypełnieniem boskiego dzieła.

Współczesna chrystologia — jak słyszeliśmy — charakteryzuje Jezusowe „bycie dla” jako bezwzględną służbę, czyli radykalną „pro-egzystencję” i ta proegzystencja to właśnie istota tajemnicy Jezusa Chrystusa. Być w swej kenotycznej miłości tak naprawdę wolnym od siebie a całkowicie dla drugich może Jezus wyłącznie na podstawie bezwzględnego zawierzenia woli Bożej i uprzedniego już „bycia w Bogu”. Tajemnicą jego radykalnej proegzystencji — można by najkrócej powiedzieć — okazuje się zatem pierwotna „inegzystencja” w Bogu. Bez tej ostatniej nie mógłby Jezus wypełnić swojego „urzędu” Odkupiciela, a zatem — spełnić swej mocy i władzy Zbawiciela.

3. Zaznaczmy dlatego w tym kontekście, że istotnie pojęta „sacra potestas” Kościoła i w Kościele odcina się całkowicie jakością swojego służebnego charakteru od świeckiej koncepcji władzy. Ta ostatnia im-

J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, Kraków 1970, 194—219. Autor wymienia tu sześć zasadniczych struktur wiary chrześcijańskiej, charakteryzujących istotę chrześcijaństwa. Wśród tych struktur stawia od razu na drugim miejscu zasadę „dla”, uwypuklając jej ściśle chrystologiczne podłoże; tamże, 201—204.

plikuje wprawdzie również ideę służby w odniesieniu do wspólnego dobra społeczności, nie jest ona jednak „potestas — munus” w tym znaczeniu, co pierwsza⁶. Sobór Watykański II nawiązywał dlatego tak często w swoim definiowaniu władzy do woli Chrystusa mówiąc np., że pierwsi wśród Jego uczniów mają być ostatnimi, a przełożeni sługami, bo i On sam nie przyszedł żeby Mu służyło, ale żeby służyć (por. KK 27, DB 16, DK 9). Należy jednak mocno zaznaczyć, że tak pojęta władza nie przestaje bynajmniej być władzą realną. Sobór nie zamierza bowiem władzy spiritualizować „po platońsku”, czyli odrealniać. Potwierdza on np. zdecydowanie dotychczasową naukę katolicką o miejscu, jakie w Kościele zajmują papież, biskupi i w ogóle wszyscy uczestnicy „sacra potestas”. Ścisłe zestawienie jednak władzy z pojęciem służby ma wypointować jej specyficzny charakter. Warto tu przykładowo zacytować następującą wypowiedź: „Biskupi jako zastępcy i legaci Chrystusa kierują powierzonymi sobie poszczególnymi Kościołami poprzez rady, zachęty i przykłady, ale także mocą swego autorytetu i władzy świeckiej, z której jednak korzystają tylko dla zbudowania trzody swojej, w prawdzie i świętości, pamiętając o tym, że kto jest większy, ma być jako mniejszy, a przełożony jako usługujący (por. Łk 22, 26-27)” (KK 27). Ewangelia domaga się wprawdzie uduchowienia wszystkiego co ziemskie, ale bynajmniej nie w znaczeniu jakiegokolwiek odrealnienia, czyli odrzucenia elementu cielesności. Byłoby to bowiem całkowicie sprzeczne z inkarnacyjną strukturą Kościoła⁷, mającego pełnić wolę Ojca i uobecnić zbawcze misteria Chrystusa, których najgłębszą treścią jest zawsze ocalająca miłość. Właśnie miłość w znaczeniu bezwzględnej służby, pojętej jako realna proegzystencja, winna zawsze być nieodzownym znamieniem władzy Kościoła, którego podstawowym prawem jest „przykazanie nowe, miłowania, jak sam Chrystus nas umiłował” (KK 9).

Praktycznie można by się w tym kontekście odwołać do dialogu jako najwłaściwszej posoborowej metody realizowania posłannictwa Kościoła, również w aspekcie związanej z tym posłannictwem władzy. Ten element został w międzyczasie szczególnie uwydatniony w odniesieniu do prezbiteratu, zwłaszcza kiedy po Rzymskim Synodzie Biskupów w 1971 r. zaczęło się mówić wyłącznie o „kapłaństwie służebnym”⁸. Opracowanie dotyczące teologii prezbiteratu, efekt pracy Komisji Episkopatu do Spraw Duchowieństwa, z 15 grudnia 1972, stwierdza wyraźnie, iż „najbardziej charakterystyczną cechą prezbiteratu w obecnej świadomości Kościoła jest jego służebność;... postawą prezbitera i jego zadaniem jest służba dla Boga i ludzi”⁹. Skoro jest to najwłaściwsza wizja teologiczna służby prezbitera, będącego *servus omnium fidelium*, winna ona a fortiori dotyczyć również biskupa, który w pionie Kościoła lokalnego jest przede

⁶ W. Aymans, *Apostolische Autorität im Volke Gottes*, Trierer Theologische Zeitschrift 86 (1977), 288; por. także Cz. Bartnik, *Spotkać kogoś*, Kraków 1979, 143—147; A. Nossol, *Posługa władzy w Kościele*, *Collectanea Theologica* 49 (1979), nr 1, 5—12.

⁷ J. Salij, *Ewangeliczne oblicze władzy w Kościele*, *Collectanea Theologica* 43 (1973), nr 1, 41 n.

⁸ *De sacerdotio ministeriali*, AAS 63 (1971), 898—922; „Kapłaństwo służebne” (tłumaczenie aprobowane przez Konferencję Episkopatu Polski), *Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej* 23 (1972), 97—114.

⁹ *Teologia prezbiteratu*, *Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej* 28 (1973), 228.

wszystkim *servus presbiterorum* oraz papieża, który zawsze już w Kościele uniwersalnym uchodził za *servus servorum Dei*. Należy przy tym usilnie podkreślić, iż stosowanego w tej nomenklaturze terminu „*servus*” nie wolno pojmować metaforycznie. Chrystologiczna podstawa władzy w Kościele na to nie pozwala. — „A kto by chciał być pierwszym między wami, niech będzie niewolnikiem waszym. Na wzór Syna Człowieczego, który nie przyszedł aby mu służyto, lecz aby służyć i dać życie swoje na okup za wielu” (Mt 20, 27 n). Tej wypowiedzi Chrystusa nie sposób przecież eufemizować.

Specyficznie chrześcijańska koncepcja władzy, władzy która nie tylko realizuje się przez służbę, ale która ze swej istoty musi koniecznie zawsze być s ł u ż b ą, jest zbudowana na prawie paradoksu. Jest to „władza realna, która nie jest panowaniem, prawdziwa równość, która nie jest demokracją” Paradoksy te są tylko możliwe dzięki działaniu w Kościele przemieniającego Ducha miłości, który sprawia również, że napięcia, jakie są typowe wszędzie tam, gdzie jest sprawowana władza, zamiast być źródłem niezgody i rozbicia w Kościele, są właśnie gwarancją harmonii i pełnego braterstwa¹⁰. Również stosunki wewnątrz hierarchii Duch miłości układa paradoksalnie w ten sposób, aby władza wyższa nie ograniczała nigdy władzy niższej, ale ją wzmacniała. Np. władzy biskupów wcale „nie niweczy władza najwyższa i powszechna, lecz przeciwnie, potwierdza ją, umacnia i broni, podczas gdy Duch Święty strzeże niezawodnie ustanowionej przez Chrystusa formy rządów w Jego Kościele” (KK 27). Tam, gdzie miłość jest rzeczywiście najwyższym prawem, musi władza być przewodzeniem i przewodniczeniem zgromadzeniu miłości, jak to już w pierwotnym Kościele stwierdził św. Ignacy Antiocheński¹¹. Taka władza nie powinna dlatego w niczym ograniczać autentycznej wolności podwładnych, ale przeciwnie, winna ją gwarantować oraz służyć jej rozwojowi i to nie tylko w zakresie wolności „od”, ale przede wszystkim też w kierunku w o l n o ś c i „dla”.

Interwencja Ducha miłości w realizacji władzy w Kościele nie może także eliminować z pola widzenia posługiwań — charyzmatów, zwłaszcza zaś charyzmatu szczególnej diakonii. Charyzmatyczna komponenta takiej władzy to też właśnie jeden z czynników jej paradoksalnej struktury. Tam, gdzie *regnare* oznacza naprawdę *servire*, możemy faktycznie mówić o nowym świecie miłości i wolności, chociaż on jednak tkwi w starym świecie prawa. Inaczej mówiąc: obecne w Kościele „Królestwo nie z tego świata” istnieje jednak w świecie, przyczyniając się na drodze radykalnej służby do jego zbawiennej transformacji, będącej zawsze rzetelną jego humanizacją, która tak bardzo jest potrzebna dzisiaj naszemu staremu światu.

Zaznaczmy jeszcze, iż tak właśnie pojmowana władza w Kościele jest ostateczną wielkością teologiczną, która tkwi swoimi korzeniami w treściowym zakresie tajemnicy. Dlatego też na żadnym etapie swej konkret-

¹⁰ J. Salij, art. cyt., 43; por. także G. F. Moede, *Amt und Ordination in der ökumenischen Diskussion*, w: *Der priesterliche Dienst V* (Quaest. disp. 50), Freiburg 1973, 19 nn.

¹¹ Por. J. Salij, art. cyt., 42. Na temat radykalnej inności ewangelicznej koncepcji władzy w Kościele zob. także J. L. McKenzie, *Władza w Kościele*, Warszawa 1972.

nej, historycznej realizacji nie może być adekwatnie spełniona. Ustawiczna dążność w kierunku maksymalnego przybliżenia się do ideału to jednak nieodzowny warunek jej prawdziwie eklezjalnej wizji jako „potestas sacra” I podkreślmy: ze względu na swoje walory biblijne taka wizja władzy posiada na pewno też duże znaczenie ekumeniczne¹². Ale przejdźmy wreszcie do meritum chrystocentrycznej wizji diakonii, pojmowanej jako zasadnicze zobowiązanie egzystencji chrześcijańskiej.

III. Diakonia jako naśladowanie Chrystusa-Sługi

1. Autentyczny chrystianizm winien mieć stale przed oczyma to, że Nowy Testament przedstawia postępowanie Jezusa przedstawić w istotnych rysach jako bezwzględną służbę, służebną i oddającą się „za nas” miłość, jako angażującą się na sposób radykalnej proegzystencji miłość, która engagement Boga „dla nas” manifestuje w sposób eschatologiczny (por. np. Rz 5, 8; 8, 31; J 3, 16; 1 J 4, 9). „Pełne wiary przyjęcie i afirmacja tej eschatologicznej miłości Boga, którą można się obdarowywać oraz kontynuowanie naśladowania tejże miłości w życiu z Chrystusem i w Chrystusie powinno zatem w sposób zasadniczy określać moralne życie wierzących”. Postępowanie Jezusa jest dla nas przykładem i miarą służebnej i oddającej się całkowicie miłości: „Po tym poznaliśmy miłość Bożą, że On oddał za nas życie swoje. My także winniśmy życie oddać za braci” (1 J 3, 16). Naśladowanie Chrystusa jako treść bycia chrześcijaninem winno zmierzać ku takim właśnie wymiarom miłości. — „A kto by chciał mi służyć, niech idzie za mną” (J 12, 26), czyli „niech mnie naśladuje”, oświadcza Jezus. W ten sposób żyjący Chrystus wzywa właściwie wszystkich ludzi, przede wszystkim jednak nas, jego wyznawców i zdecydowanych realizatorów chrześcijańskiej diakonii, do osobistego pójsicia jego śladami. Ma to być jednak nie kopiowanie czy literalnie pojęta imitacja, lecz osobiste i zindywidualizowane naśladowanie Chrystusa na zasadzie korelacji, odpowiedniości. To „ja” mam Chrystusowi całkowicie „zawierzyć” i kierując się drogowskazami jego działania, iść moją osobistą drogą. Jest to ogromna możliwość, której nie należy traktować jako przymus, ale jako nieoczekiwaną radosną szansę i prawdziwy dar, jako autentyczną łaskę. Jest to łaska, która nie stawia warunków wstępnych, która nie wymaga niczego innego jak tylko tego, by ją w wierze i ufności przyjąć i według niej orientować swoje życie, co w konsekwencji oznaczać będzie nowy styl życia i działania¹⁴, nowy rodzaj diakonii.

Istotnym elementem naśladowania jest przebiegający w zakresie rzeczywistości etycznej proces przyswajania sobie sposobu myślenia i patrzenia, po prostu „mentalność” Jezusa Chrystusa. I znowu chodzi tu nie o niewolniczą imitację zewnętrznych przejawów tej mentalności, ale

¹² Zob. *Der priesterliche Dienst V: Amt und Ordination in ökumenischer Sicht*, hrsg. H. Vorgrimler, Freiburg 1973 (Quaest. disp. 50); Oświadczenie Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Rzymsko-katolickiej (Wenecja 1976): „Władza w Kościele”, *Życie i Myśl* 27 (1977), nr 6, 102—113.

¹³ H. Schürmann, *Die Frage nach der Verbindlichkeit der neutestamentlichen Wertungen und Weisungen*, w: J. Ratzinger, *Prinzipien christlicher Moral*, Einsiedeln 1975, 18 f.

¹⁴ H. Küng, *Existiert Gott?*, München 1978, 755 n; por. *Christ sein*, 536; 20 *Thesen zum Christsein*, München 1975; *Die christliche Herausforderung*, München 1980, 348 n.

o paralelizm i odpowiedniość naszej postawy w stosunku do istotnego naśladowania Chrystusa, do jego nastawienia miłości i służebnego posłuszeństwa Ojcu, do jego radykalnego zwrócenia się ku drugiemu człowiekowi. W naśladowaniu Chrystusa odzwierciedla się — jak widzimy — wewnętrzna jedność miłości ku Bogu i drugiemu człowiekowi. Mówiąc krótko i lapidarnie: prawdziwe naśladowanie Chrystusa wyraża się najlepiej i najbardziej autentycznie właśnie w urzeczywistnianiu jego proegzystencji.

2. Dochodzimy więc do stwierdzenia, że miłością kształtowana wiara chrześcijańska, *fides caritate formata* (Ga 5, 6), chrześcijańska diakonia, jest po prostu i przede wszystkim proegzystencją. Niesiona wiarą i natchniona charyzmatycznie służba chrześcijanina oznacza w istocie przejście od bycia dla siebie ku byciu dla innych. Wspomnieliśmy już o tym, iż zasada „dla” stanowi w ogóle istotny element struktury tego, co chrześcijańskie¹⁵; podstawowe przykazanie chrześcijańskiej egzystencji wyrażone jest w tej właśnie zasadzie. Nowy model życia, będącego bezwzględną diakonią, wymaga odcięcia się od centralizacji egzystencji ku własnemu „ja”, by całkowicie, tj. radykalnie (*radix* = korzeń) związać swoje życie z ukierunkowaną na Boga i człowieka egzystencją Jezusa Chrystusa. Naśladowanie Chrystusa zakłada więc przekreślenie (ukrzyżowanie) własnego „ja” (egocentryzmu), bo tylko w ten sposób serio można naśladować Ukrzyżowanego i egzystować dla innych. Jest rzeczą oczywistą, że stan ten jest nieosiągalny bez przemieniającego łaską bycia w Chrystusie. Albo, wyrażając to inaczej, antropologiczne bycie dla innych zakłada teologiczne niejako bycie w Chrystusie, rodzące nową postawę charyzmatycznej diakonii.

Pełne i autentyczne bycie chrześcijaninem pojmowane właśnie jako charyzmatyczna służba nie może bowiem z owego radykalizmu proegzystencji zrezygnować, ponieważ ma ono być urzeczywistnieniem proegzystencji Chrystusa wraz z jej radykalizmem, totalitaryzmem i uniwersalizmem.

Owszem, każdy rodzaj życia społecznego, każde bycie we wspólnocie wymaga zawsze od ludzi pewnego stopnia proegzystencji. Naturalne, organizacyjne bądź ideologicznie określone normy danych wspólnot i społeczeństw niosa jednak wciąż ze sobą ograniczenia owego „bycia dla innych”, szczególnie zaś wtedy, gdy owi „inni” nie należą formalnie do danych społeczności. Tego rodzaju ograniczenie jest całkowicie obce postawie chrześcijańskiej diakonii, zgodnie z treścią Tajemnicy Wcielania dąży ona bowiem nieodparcie ku urzeczywistnieniu nieograniczonej proegzystencji dla ludzi całego świata pojętego jako starożytna oikumene. Z chwilą, kiedy Bóg stał się człowiekiem, otrzymał chrześcijanin w każdym drugim człowieku siostrę i brata, a cała ludzkość stała się jedną wielką „rodziną Chrystusa”. Powiedzmy to sobie jasno, prawdziwa międzyludzka solidarność staje się w ogóle autentyczną rzeczywistością dopiero przez chrześcijańską proegzystencję. Palącą potrzebą naszego czasu

¹⁵ Por. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 1968, 205—207; zob. także: P. Sporken, *Jesus — Mensch für andere Menschen*, Düsseldorf 1978; G. L. Müller, *Für andere da*, Paderborn 1980.

jest przeto odważna pierwotna radykalność diakonii chrześcijańskiej, chrześcijańskiej proegzystencji. Jedynie ona zdolna jest „odnowić oblicze ziemi” i jako taka nie posiada w ogóle alternatyw; przed nią jest przyszłość. Bowiem wyłącznie Jezus Chrystus, solus Christus, jest modelem doskonałego bycia człowiekiem¹⁶.

¹⁶ Zob. L. Ullrich, *Jesus Christus — Auslegung Gottes und Modell des Menschseins. Probleme und Thesen zur Christologie*, w: *Die Frage nach Jesus Christus im ökumenischen Kontext*, hrsg. H. Kirchner, Berlin 1980, 49—52; por. także A. Nossol, *Chrześcijańska proegzystencja — istnienie i życie dla innych*, *Collectanea Theologica* 49 (1979), nr 2, 13—21.