

CIERPIENIE BYCIA KOŚCIOŁEM

Wyznać wiarę w Jezusa z Nazaretu, jedyne Pana i Zbawiciela, zakłada „wierzyć Kościołowi”, tzn. być i działać nie jako poszczególne osoby, lecz jako lud, jako „ciało”, jako zgromadzenie zebrane przez Bożą Trójcę. Wiara stałaby się historycznie bez znaczenia, zgasłaby wprawdzie czy później, jeśli nie dałaby życia wspólnocie kościelnej, rozumianej przede wszystkim jako miejsce sakramentalne (Chrystus jako sakrament Ojca, Kościół — sakramentem Chrystusa na mocy Ducha Świętego) lecz także jako uprzywilejowane środowisko słuchania Słowa, źródło wiary, sposobność wzajemnego upominania dla wspólnego wzrostu.

Stwierdzenie, iż z ewangelicznego przepowiadania Królestwa nie wywodzi się w konsekwencji instytucja kościelna, lub co gorzej, że Kościół jako instytucja zdradza ewangeliczne przepowiadanie, jest pozbawione podstaw. W rzeczy samej zaprzecza mu pierwotne doświadczenie uczniów, którzy odczuwali mandat otrzymany i potwierdzony jako ściśle zależny od świadectwa wspólnoty pozostającej w jedności: stąd potrzeba weryfikacji samej jedności, niemożliwa bez kryteriów i struktur instytucjonalnych. Co więcej, zaprzecza mu logika zbawienia, jako progresywna historia interwencji Boga, aż do najwyższej interwencji Wcielenia, o ile niemożliwa jest historia bez elementu instytucjonalnego, który zapewniałby jej ogniwo ciągłości.

Wierzyć w Jezusa z Nazaretu i wierzyć w Kościół oznacza to samo. Jezus nie rozczarowuje nigdy w tym sensie, iż konfrontacja z Nim i z Ewangelią ujawnia zawsze naszą niższość wobec tego „więcej”, którego się od nas wymaga. Przeciwnie, zdarza się często, iż Kościół zawodzi, wywołując przy tym w swoich członkach rozliczne cierpienia: poprzez wspólną niezdolność do wzajemnej miłości, przez uparte trwanie w niezrozumieniu nowych spraw dojrzewających w czasie, a czasami także poprzez niewłaściwe postawy i sposób mówienia nie odpowiadający jego posłannictwu.

Papież, biskupi, księża odczuwają cierpienie, gdyż spotykają się ze sprzeciwem w sprawowaniu swojej posługi. Świeccy, ale także księża i biskupi, odczuwają cierpienie, ponieważ widzą, iż hierarchia postępuje w sposób odmienny od tego, który wydałby się im właściwym.

Nie potrzeba uciekać się do teologii Krzyża, aby zdać sobie sprawę, iż świadectwo wiary wespół z wspólnotą kościelnej kosz-

tuje niekiedy bardzo wiele. Nowy Testament nie maskuje sytuacji konfliktowych w Kościołach, co więcej, nawet wśród samych Apostołów. Upomnienie (krytyka) ze strony wspólnoty spada na Piotra, gdy skorzystał on z gościnności poganina Korneliusza: „wszedłeś do ludzi nieobrzezanych i jadłeś z nimi” (Dz 11, 2). Piotra upomina także św. Paweł w Antiochii, gdy „z obawy przed tymi, którzy pochodzili z obrzezania”, unikał on przebywania z poganami (Ga 2, 12). Konflikt zostanie rozwiązany na Soborze Jerozolimskim (Dz 15). Niespełna dwadzieścia lat upłynęło wówczas od śmierci i zmartwychwstania Pana. Głównymi postaciami są Apostołowie, którzy z Nim przebywali lub przez Niego zostali wybrani i naznaczeni znakiem szczególnym, nigdy więcej nie powtórzonym. A przecież Kościół, zaraz po swoim narodzeniu, doświadczał cierpienia powodowanego nie poprzez zewnętrzne prześladowania od niewierzących przeciwników, lecz na skutek wewnętrznych nieporozumień wśród wierzących co do sposobu rozumienia i świadczenia tej samej wiary w tego samego Chrystusa, co do sposobu przekazywania Orędzia.

Jeśli Kościół jest osadzony w historii, jeśli kroczy razem ze światem i posiada progresywną świadomość siebie samego, jeżeli — jak nauczał Sobór Watykański II¹ — zrozumienie Słowa strzeżonego i przepowiadanego „wzrasta” poprzez refleksję, studium oraz doświadczenie wspólnoty, które „stanowi skarb rozwoju społecznego życia ludzkiego”, to okazuje się czymś normalnym, że ten „postęp”, ten „rozwój” nie może być nigdy automatyczny i jednakowy, równocześnie identyczny we wszystkich członkach. Zawsze znajdzie się ktoś w tej instytucji, kto nie będzie się spieszył z porzuceniem obrzezania jako czegoś, co wydaje mu się połączone w sposób nierozzerwalny z wiarą, i ktoś, kto przeciwnie — będąc nastawiony na większą uległość wobec wyzwalającego powiewu Ducha — okaże się od razu gotowy do rozwiązania pewnych więzów.

Obrzezanie było przedmiotem konfliktu i okazją do cierpienia wśród Apostołów: czy wiara w Jezusa Chrystusa zmartwychwstałego obejmuje, czy też nie, pewne ryty starego, hebrajskiego prawa? Lecz spór o obrzezanie może być potraktowany jako postać nie zwykłego tylko symbolu, ale żywego w historii znaku wszystkich integryzmów, które wzrastają stopniowo od czasu integryzmu hebrajskiego, w sposobie reagowania instytucji.

Św. Paweł sprawiał cierpienie Piotrowi, Jakubowi, Janowi swoją bezceremonialnością chrzczenia pogan z pominięciem prawa hebrajskiego („obrzezanie czy nieobrzezanie nic nie znaczy; to,

¹ KO 8; KDK 44.

co liczy się w Chrystusie, to nowy człowiek"). Św. Tomasz z Akwinu sprawiał cierpienie biskupowi Paryża, ponieważ ośmiewał się posługiwać kategoriami materializmu Arystotelesa, pomijając kategorie Platona, uważane wówczas za jedynie możliwe do pogodzenia z wiarą chrześcijańską.

Galileusz sprawiał cierpienie nie tylko papieżom, ale i Świętemu Officium, ponieważ porzucił system Ptolomeuszowy, a przyjmował system Kopernikański jako doskonale „zgodny” ze Słowem Bożym. Liberalni katolicy XVIII wieku sprawiali cierpienia Piusowi IX, gdyż myśleli, iż Kościół mógł się obyć bez władzy doczesnej i że wschodzący nowy rząd polityczny wcale nie uderza w prawdziwe „interesy” Kościoła.

Filozofia platońska, system Ptolomeusza, władza doczesna Kościoła i absolutyzm monarchiczny: wszystkie formy obrzezania lub integryzmu. Dzisiaj, gdy się mówi o integryzmie, to dotyczy on przede wszystkim sfery politycznej, tzn. wyraża się on w żądaniu, aby zasady powstałe na gruncie wiary chrześcijańskiej zostały narzucone społeczności cywilnej na mocy prawa państwowego. Ale istnieje szerzej pojęty integryzm, który zauważa się w życiu Kościoła już od samego początku: chodzi o postawę tych wiernych, którzy przyjmują wiarę jedynie wtedy, gdy zachodzi w niej pośrednictwo określonej kultury. I to właśnie kultury hebrajskiej — jak dla pierwszej wspólnoty jerozolimskiej.

Chodzi tu w zasadzie o słuszną i uzasadnioną w tym sensie postawę, iż sam Bóg, w swojej mowie do człowieka, posłużył się pewną kulturą, wybrał pewien czas i pewne środowisko. Również Słowo, które stało się Ciałem, w wypełnieniu mesjańskiego mandatu posługiwało się językiem wybranego przez siebie kraju. Lecz ta postawa, skoro tylko zmierza do absolutyzowania określonego języka czy też określonej kultury, czyniąc je wyłącznymi, staje się niesłuszną, wywołuje rozdarcia i sprawia cierpienie. Neguje się bowiem w ten sposób transcendencję Chrystusa i wiarę w Niego, podważając w istocie uniwersalność wiary. Nieuniknioną konsekwencją takiej postawy jest to, iż podporządkowuje się w Kościele tych, którzy reprezentują inną kulturę i używają innego języka lub — co gorzej — utrudnia się im przekaz orędzia wiary, jakby je zacierając, z powodów, które oczywiście nie zależą od wierzących lecz od samego Kościoła. Wystarczy pomyśleć o kontrowersji rytu chińskiego i malabaryjskiego, zakończonej potępieniami przez Benedykta XIV (1742, 1744): jest to znak wymowny integrystycznej, zachodniej perspektywy narzucanej przez wieki misjom. Ta perspektywa usprawiedliwia z jednej strony oskarżenie niszczenia kultury, wnoszone dziś przez same kraje

misyjne², z drugiej zaś wpłynęła bardzo negatywnie na ewangelizację narodów o kulturze odmienniejszej niż zachodnia. Dopiero w naszych czasach rozpoczęła się tu powolna zmiana: „Aby móc ofiarować wszystkim tajemnicę zbawienia i życie przyniesione przez Boga, Kościół powinien wrosnąć w te wszystkie społeczności... w taki sam sposób, w jaki Chrystus włączył się przez swoje Wcielenie w pewne społeczne i kulturalne warunki ludzi, wśród których przebywał”³. Jest to metoda, która nie zmierza wcale do „zabijania” czy zacierania istniejącej kultury, lecz do otwarcia jej na Boże wezwanie.

Niewątpliwie, Sobór Watykański II rozwinął świadomość historyczności wiary i to stanowi ważny współczynnik dla rozproszenia integryzmów: nie jest możliwe do przyjęcia za absolutne samo tylko kulturowe pośrednictwo w wierze. Pozostaje jeszcze do przebycia długa droga dla całego Kościoła, począwszy od papieża, a skończywszy na ostatnim z wiernych, aby cały Kościół był w stanie odróżnić wyrażenie wiary, a więc to, co odnosi się do kultury, a także do historii, i co tym samym może ulec zmianie, od tego, co stanowi pierwotny, stały i niezmienny rdzeń wiary.

Chodzi jeszcze raz o to — jak podczas Soboru apostołskiego w Jerozolimie — aby w Duchu Świętym wyrzec się „narzucania spraw niekoniecznych”, spraw, które sprawiają Kościołowi cierpienie tylko z powodu ludzkiej ograniczoności, z powodu ludzkiej niedoskonałości w wierze. „Gdy cierpi jeden członek, współcierpią wszystkie inne członki” (Kor 12, 26). Pouczenie Apostoła zachowuje swoją ważność zazwyczaj w odniesieniu do tych, którzy w Kościele cieszą się autorytetem (ktoś zadaje cierpienie papieżowi lub biskupowi: oskarżenie, które słyzy się dość często, zwłaszcza w odniesieniu do teologów...). Lecz jest to pouczenie odnoszące się do wszystkich, także do najmniejszych w wierze, tych, którzy nie zdają sobie sprawy z obaw i spóźnionych posunięć instytucji, nie dysponują bowiem dostatecznie krytyczną świadomością, by odróżnić to, co jest absolutne, od tego, co jest relatywne, i widzą rozwiązanie w porzuceniu Kościoła, myśląc: Chrystus — tak, Kościół — nie.

Episkopat włoski napisał na Synod z 1974 r.: „Kościół, uświadamiając sobie coraz bardziej ścisłą więź, jaka istnieje pomiędzy ewangelizacją a świadectwem świętości i męczeństwa, powinien na drodze wierności Ewangelii angażować się o wiele bardziej niż to czyni obecnie. Nie wolno nie doceniać faktu, iż Kościół

² Por. A. M. Di Nola, *Missioni e missiologia*, w: *Enciclopedia delle Religioni*, t. 4, kol. 347—452.

³ DM 10.

«instytucjonalny» jest dziś widziany przez niektórych katolików ... jako zasadnicza przeszkoda w ewangelizacji ze względu na swoje życie i swoje działanie odbiegające od Ewangelii i że przez niewierzących i «marginesowych» wierzących jest traktowany jako «niewiarygodny» w głoszeniu orędzia ewangelicznego właśnie z powodu rozbieżności i sprzeczności pomiędzy tym, co czyni, a tym, co oznajmia, pomiędzy swoim życiem i swoim orędziem" (nr 38).

Episkopat uznał więc, że „oskarżenia” wnoszone wobec Kościoła instytucjonalnego — oskarżenia, za którymi wielu widzi ostre i przewlekłe cierpienie wypływające ze szczerej wiary, która spotyka się z tzw. rozczarowaniem tam, gdzie powinna znaleźć potwierdzenie — mają swoją podstawę w bardziej rygorystycznych i intensywnych wymaganiach „wierności Ewangelii”. Nie uderza w poglądy biskupów włoskich mówiąc, iż te „oskarżenia” powinny być uważane za opatrnościowy bicz przynaglający do oczyszczenia, do pokuty, do odnowy całego Kościoła, począwszy od Pasterzy. „Ja wszystkich, których kocham, karzę i ćwiczę”: słowa Ducha do „letniego” Kościoła w Laodycei (Ap 3, 19) mogłyby być uważane obecnie za bardziej aktualne niż kiedykolwiek. Ktokolwiek bowiem jest wyposażony we władzę sakramentalną, aby prowadzić Kościół, zadaje sobie pytanie, czy te cierpienia, które wywołują zarzuty i nieposłuszeństwa poszczególnych ludzi czy też grup nie są w jakiejś mierze „upomnieniem i karą” Ducha, wezwaniem do przeobrażenia własnej konstrukcji myślowej, aby przyjąć inne elementy kulturowe, aby zreformować styl sprawowania władzy. Ponieważ poszczególni ludzie, grupy, wspólnoty nie izolują się nigdy w swoim „naznaczonym cierpieniem” doświadczeniu i nie czują się nigdy pewni tego, iż mają całkowitą rację, przeto odczuwają, iż potrzeba oczyszczenia i nawrócenia dotyczy także ich samych. Autentyczne cierpienie bycia Kościołem rodzi się z konfliktów i ze sprzeczności: wyraża ono zawsze brak autentycznej wspólnoty.

Jest czymś naturalnym, iż tak nie powinno być od chwili, gdy najważniejszym poleceniem Chrystusa stało się, aby „stanowili jedno” — na podobieństwo jedności trynitarnej Ojca i Syna, od których „pochodzi” Duch działający w historii. Wiemy skądinąd, na ile kategoria Kościoła — wspólnoty dosłownie: (*koinonia*) została przez głębszą i czcigodną Tradycję przywrócona w naszych czasach i jak trudnym zadaniem jest „urzeczywistnić w praktyce” tę teologiczną kategorię.

Przeszkodę w osiągnięciu tego celu stanowi fenomen, który moglibyśmy nazwać hipertrofią funkcji hierarchicznej, lub bardziej drastycznie: przerodzeniem się instytucji w instytucjano-

lizm. Przyczyny tego zjawiska są bardzo odległe w czasie; być może mają rację ci, którzy twierdzą, że sięgają one po prostu czasów reformy gregoriańskiej z XI wieku, wyrażając jednocześnie przekonanie, że zerwanie prawie tysiącletniej skorupy nie jest łatwą sprawą.

Jest rzeczą pewną, że zaczęło się wtedy poszerzanie czynnika instytucjonalnego, utożsamianie dzieła zbawienia z zadaniem hierarchii — ów wyraźny podział między Kościołem nauczającym a słuchającym, owa myśl, iż wiarę należy wyjaśniać przy pomocy serii „klarownych orzeczeń”, nie tylko doktrynalnych lecz także normatywnych, owo zestawienie „zasad” z ideą naśladowania żywej osoby Chrystusa; wszystko to stanowiło dobre warunki dla wytworzenia się klimatu nieomyślności, podjętego na Soborze Watykańskim I (nie w sensie sformowania dogmatu, co uczyniono w formie bardziej zawężonej niż na to wskazywały pierwotne intencje: niektórzy twierdzą, iż cztery warunki dla określenia nieomyślności nie spełniły się nigdy po 1870 roku)⁴.

Wystarczy pomyśleć o niejednoznaczności, jaką zauważa się dzisiaj w użyciu terminu Magisterium dla określenia całokształtu posługi hierarchicznej w Kościele. Wszyscy wiedzą, iż *munus* Pasterzy zawiera, oprócz ściśle „magisterialnej” funkcji nauczania, także funkcję uświęcania i rządzenia. Przywilej cieszenia się jedną z tych funkcji na niekorzyść innych prowadzi do obniżenia się żywotności własnej Ludu Bożego, która w liturgii znajduje swoje źródło i szczyt życia, a w nieustannej medytacji Słowa — czynnik decydujący dla swego wzrostu. Wszystko zostaje podporządkowane wypracowaniu i usystematyzowaniu normatywnej, wyłącznej i zobowiązującej doktryny. Cierpi na tym bezpośredni stosunek Pasterzy i wspólnoty, który nie może mieć jedynie, ani przede wszystkim, charakteru nauczania: szczegółowa treść wiary (*fides quae*) przybiera szczególne znaczenie wobec postawy wiary (*fides qua*). Nie jest więc czymś dziwnym, jeśli się stwierdzi, że gotowość do słuchania i rozpoznawania „znaków czasu”, do „ubogacania” historii, a więc gotowość do uwalniania się od zamierzchłych kultur i od przyległych do nich integryzmów, okazuje się często niewystarczająca. Hierarchia, uwarunkowana obowiązkiem ciągłego „nauczania” i wydawania poleceń, izoluje się w końcu i staje się swego rodzaju „ciałem” odłączonym. I tak, jak jej funkcja znajduje swój wpływ w nauczaniu, tak Kościół znajduje swoją realizację w tej właśnie funkcji.

Aby określić, jak wielki dystans dzieli dzisiejszą mentalność

⁴ Por. G. Albergio, *Fede, mutamenti culturali, storicità del magistero ecclesiastico*, w: *Matrice cristiana, un alternativa*, Firenze 1976, s. 81.

od mentalności właściwej pierwszemu wiekowi chrześcijaństwa, uważamy za stosowne wskazać na postawę tego, którego Średniowiecze uważało za nieporównywalnego Mistrza w sprawowaniu władzy w Kościele, jak również za kogoś wyjątkowego w duchowości: chodzi o św. Grzegorza Wielkiego. „Wiem, że często wiele spraw z Pisma św., których nie potrafiłem sam zrozumieć, zrozumiałem, gdy znalazłem się pośród braci. Tak to przy pomocy łaski Bożej dzieje się, iż wzrasta zrozumienie, a zmniejsza się pycha, gdy dzięki wam uczę się tego, co wam przekazuję”⁵. „Jeśli mój słuchacz i czytelnik, który na pewno będzie w stanie lepiej, głębiej i prawdziwiej zrozumieć sens Słowa Bożego niż ja to czyiniłem, nie znajdzie upodobania w mojej interpretacji, z całym spokojem pójdę za nim, tak jak uczeń idzie za swoim mistrzem. Uważam za dar to wszystko, co on będzie mógł odczuć i zrozumieć lepiej ode mnie. O ile w całej pełni wiary się angażujemy, aby zabrzmieć po Bożemu, jesteśmy instrumentami prawdy, w mocy bowiem prawdy jest to, aby ukazywała się ona innym przy moim udziale lub aby poprzez innych docierała do mnie”⁶.

Właśnie w perspektywie Kościoła-wspólnoty powinna być odczytywana ta bardzo pokorna dyspozycja duchowa wielkiego papieża i doktora. Cały Kościół, a więc także hierarchia, pozostaje zawsze uczennicą Słowa, zaangażowaną w zgłębianiu go coraz to bardziej poprzez uwzględnianie „znaków czasu”. W tym to dostrzeganiu znaków Pasterze, wyposażeni na mocy sakramentu w umiejętność kierowania Kościołem i w zdolność stwierdzania autentyczności jego doświadczenia, nie dysponują większymi kwalifikacjami niż cała wspólnota; co więcej, należy przypuszczać — jak to wielokrotnie stwierdził ostatni Sobór — iż wierni świeccy, lepsi eksperci w sprawach „świata”, mają oczy i uszy bardziej otwarte. Jednak mentalność, jaką się charakteryzuje „ciało odłączone”, często uniemożliwia dialog i ciągłą wymianę, która byłaby konieczna. Co więcej, przyczynia się ona do bezdyskusyjnego uznawania decyzji, które z pewnością nie są nieomyślne, a są podejmowane bez konsultacji ze świeckimi. Jest to tendencja redukująca w jakiejś mierze pojęcie wspólnoty kościelnej, skoro ujmuje ją zbyt jednostronnie.

Nieuniknione konflikty, które wynikają z takiego nastawienia, chciałoby się rozwiązywać, uciekając się do logiki Krzyża i nakłaniając ludzi do mistycznego wyniszczenia. Chrystus wyniszczył samego siebie, przyjął krzyż, lecz uczynił to z posłuszeństwa woli Ojca. Żądać, na mocy tego argumentu, posłuszeństwa wobec

⁵ *Homilia na Ez.*; PL 76, 948 nn.

⁶ *Moralia*, XXX, 17; PL 76, 569 nn.

„nauczycielskiej”, obiektywnie dyskusyjnej decyzji — tak co do sposobu, jak też co do istoty — oznaczałoby przyjąć całkowite utożsamianie hierarchii z Chrystusem. A jest to przecież sprzeczne z prawdą. W księgach Nowego Testamentu jasno zostały ukazane ludzkie słabości Apostołów, ich uporczywa niekiedy niewyrozumiałość.

Jeśli akceptacja cierpień, które ujawniają się w życiu Kościoła, powinna być uważana za uczestnictwo w Krzyżu, to również hierarchia powinna w jakiś sposób zaakceptować udział tych, którzy krzyżują; przynajmniej udział faryzeuszy niewolniczo wiernych prawu, nie słuchających Ducha Świętego, zdecydowanych na przemilczenie niewygodnych głosów, być może, „profetycznych”. Istnieje bowiem obawa, iż ujmując historycznie nauczanie i je relatywizując odbiega się od Bożego początku instytucji. A tymczasem chodzi o coś odwrotnego. Takie ryzyko istnieje wówczas, gdy troska o zachowanie ciągłości nie dotyczy niezmiennego depozytu wiary lecz jej „szaty”, tzn. określenia wiary wewnątrz określonego historyczno-kulturowego kontekstu. Gdy powstaje problem: czy Kościół może dziś mówić o sprawach odmiennych niż kiedyś, uważa się, że wchodzi się na niewłaściwą drogę wyobcowującej reifikacji, która prowadzi do integrystycznego zaostrenia. Wobec odmiennych sytuacji, wobec nowego pojmowania spraw człowieka i świata (np. dotyczących biologii czy psychiki) Kościół jest powołany do głębszego słuchania Słowa i do reinterpretacji dogmatycznych ujęć ukształtowanych przez Tradycję (jakie są te ujęcia i ile ich jest? — nie wszystko może wyjaśnić Denzinger!): w wierze, że Bóg jest zawsze Kimś większym od jakiegokolwiek systematyzacji i teologicznego sformułowania i że Jego Słowo nie odpowiada na pytanie „jak” w rozumieniu różnych zjawisk, lecz na pytanie „dlaczego”, że jest Alfą i Omegą, początkiem i końcem zbawienia.

Historyczność Kościoła domaga się, ażeby człowiek dzisiejszy był widziany dzisiejszymi oczyma, tak jak człowiek przeszłości był widziany oczyma przeszłości.

Jesteśmy zresztą w trakcie wprowadzania radykalnych zmian. Można by wymienić dziedzinę małżeństwa, w której rygoryzm pochodzenia augustyńskiego ustępuje bardziej pozytywnej ocenie seksualności. Albo sprawę własności prywatnej: broniona do ostateczności, do jakiegoś czasu jako niezbywalna, „zasada” (Leon XIII uważał, iż podział na bogatych i biednych jest czymś naturalnym, służącym sprawie pokoju, chcianym przez Boga ⁷) obecnie zostaje wyraźnie podporządkowana celowi „powszechnego

7 Por. *Quod apostolici muneris*, 8.

przeznaczenia dóbr”, rzeczywiście odpowiadającego zamysłowi Bożemu⁸. Lub kwestia wolności (religii, sumienia, słowa): kiedyś absolutnie odrzucana jako przyczyna upadku Kościoła i społeczeństwa, dziś uznawana nie tylko jako niezbywalne prawo człowieka, lecz także jako konieczny warunek dla kształtowania wiary.

Wielu chrześcijan, mile widzących te innowacje i czujących ich potwierdzenie w swojej wierze, doznaje cierpienia z powodu niezdecydowanej postawy hierarchii w poruszaniu i pobudzaniu tzw. „uciszonej większości” Kościoła, stojącej nieruchomo w swojej faryzejskiej pewności, przekonanej o tym, iż idealny typ chrześcijanina polega na wierności „zasadom” i ahistorycznym przykazaniom.

Z drugiej strony hierarchia jest właśnie dzisiaj tą, która mówi o „nierozzerwalnym związku” pomiędzy ewangelizacją a ludzkim postępem, tzn. pomiędzy wiarą a politycznym zaangażowaniem. Jest to związek analogiczny, jak twierdzą biskupi francuscy, ze związkiem istniejącym pomiędzy dwiema naturami Chrystusa, według określenia chalcedońskiego: zjednoczone ze sobą lecz nie zmieszane, odróżniające się, lecz nie rozdzielone. W tym względzie sprawowanie funkcji Pasterzy nie polega jedynie, ani nawet głównie, na strzeżeniu doktrynalnego „ciała” — na ortodoksji, która zakłada kontrolę i osąd ewentualnych odchyłeń. Funkcja ta powinna być sprawowana w duchu pobudzania i wzywania do działania na rzecz promocji „całego człowieka i wszystkich ludzi”, przy równoczesnym zwalczaniu strukturalnych przyczyn opresji i niesprawiedliwości, które współczesna kultura pozwala dobrze rozpoznać. Potrzeba ortopraktyki — zgodności moralnej pomiędzy słowem i czynem — nie jest oczywiście nowością dla chrześcijan; jest jednak nowością w czasie, gdy „człowieka określa przede wszystkim odpowiedzialność wobec jego współbraci i wobec historii”⁹ oraz jego ujawnienie się nie tylko na płaszczyźnie pojedynczej — prywatnej miłości — lecz na płaszczyźnie wspólnoty, na płaszczyźnie Kościoła. Obrona ortodoksji może stać się czymś bezowocnym i staje się faktycznie „niewiarygodna” — bez głoszenia i bez wspólnotowego podjęcia ortopraktyki mającej na celu usunięcie przyczyn, które utrzymują 3/4 ludności w stanie głodu, nędzy i przedwczesnej śmierci.

Ujawniają się tutaj zawikłane i bolesne więzy, które łączą obecnie hierarchię, choćby tylko w strukturze mentalnej i psychologicznej, z ustanowionym porządkiem, a więc z władzą poli-

⁸ Por. KDK 69; Paweł VI, *Populorum progressio*, 22.

⁹ KDK 55.

tyczną i ekonomiczną. Skoro ortopraktyka, podejmowana na rzecz ludzkiego postępu, domaga się wolności, profetycznej oceny świata, desakralizacji jakiegokolwiek władzy, umiejętności odparcia pokusy dominowania nad ludźmi, nawet w formie przynoszącego rzekome dobrodziejstwa paternalizmu, który Chrystus zdecydowanie odrzucił, to tu właśnie rozstrzyga się przyszły los Kościoła; chodzi o przejście od religii rozumianej jako opium dla ludu do wiary biblijnej, która rzeczywiście będzie miała wpływ na współżycie ludzi. Dlaczego o tej właśnie decydującej dziedzinie uroczyste dokumenty papieskie, soborowe, biskupie nie miałyby nie mówić? Tymczasem, przygotowane przy dużym współudziale teologów, wydają się one zacieśniać do zagadnień mniej istotnych. I dlatego to we wspólnoty wierzących wkrada się duch nieufności i frustracji, rezygnacji z podejmowania wysiłków, aby być zrozumianym, a nawet brak chęci starania się o widzialną, eklezjalną integrację własnej pracy. Cierpienie to staje się przykre; bierze bowiem górę pokusa polemiki antyinstytucjonalnej lub sekciarskiego zamknięcia się w sobie. Oto sytuacja przeżywana przez wiele wspólnot pozostających pod wpływem pierwotnej, autentycznie ewangelicznej inspiracji.

Gdy zanika dialog, izolacja staje się czymś obopólnym, prowadzącym do autorytaryzmu odrzucanego przez wspólnoty, które nie znoszą żadnego innego upominania, jak tylko to, pochodzące od samej wspólnoty. Bolesny skutek, od którego uchronił się niejaki Lorenzo Milani, człowiek, który — przeżywając swoje „bycie Kościołem” — doznał cierpienia jak niewielu innych, a który jednak do ostatniego dnia nie stracił nadziei na swoje zaaprobowanie u biskupa. Przypomnijmy o jego gniewie wobec tych, którzy go „nie poinformowali”; lub też wspomnijmy jego uprzedni list napisany do Nicola Pistelli. Jest to tekst, który ma większą wartość od wielu rozpraw teologicznych, gdy chodzi o zachowanie doskonałej równowagi pomiędzy wiernością w każdej próbie („nie porzucimy nigdy Kościoła, gdyż nie możemy żyć bez sakramentów i bez jego pouczenia... przyjmujemy od niego każde upokorzenie... chcemy, aby stawał się lepszy, a nie, żeby się rozpadał”) a wolnością nie mniej radykalną od uznania hierarchii za coś relatywnego („katolikiem jest ten, kto pamięta, iż kardynałowie i biskupi są stworzeniami omylnymi; heretykiem jest ten, kto okazuje im szacunek przekraczający granice naszego *Credo*... będziemy krytykować naszych hierarchów, gdyż chcemy, ażeby stawali się oni lepszymi, bardziej poinformowanymi, poważniejszymi, bardziej pokornymi... Chęć pouczenia biskupa nie jest wyrazem pychy, gdyż będziemy do niego mówić o tych sprawach, w których mamy bezpośrednio doświadczenie, a w których on nie ma żadnego do-

świadczenia..., ale nikt z nas nie zadał sobie trudu wychowania swojego biskupa... Milczenie nie jest szacunkiem... Duch wspiera go, ale go nie informuje... Jest On uwięziony w przemilczanej informacji i w tanim szacunku... Więźnia należy wspomagać i uwalniać, tym bardziej, gdy nim jest nasz ojciec”).

tłum. ks. Stanisław Zarzycki SAC