https://doi.org/10.18778/7525-592-8.02

Andrzej Perzyński
*Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*

# Zawierzenie i świętość Z problematyki autorytetu w Kościele

## Wstęp

Autorytety można porównać do latarni morskich. Wskazują one drogę żeglarzom. Bez nich nie sposób trafić do portu. Wszyscy jednak wiedzą, że jeśli popłyną bezpośrednio na latarnię morską, to rozbiją się o skały, gdyż latarnie nie stoją w portach, lecz na urwistych występach. Każdy żeglarz wie, że trzeba patrzeć nie na nią, lecz zmierzać w kierunku, który ona wskazuje. Obraz ten pozwala dostrzec różnice pomiędzy autorytetami autorytarnymi, które mają gotową wizję świata i zniewalają innych do przyjęcia tej wizji, a autorytetem wychowawczym, którego się wybiera na drodze wolnego wyboru i z pełną świadomością.

Ten, kto chce być uznawany za autorytet tylko dlatego, że jest np. ojcem czy matką, nauczycielem czy księdzem, zwykle nim nie będzie. A ten, kto pomaga swoim dzieciom czy uczniom myśleć i samemu szukać prawdy i dobra, dla nich wszystkich autorytetem może się stać. Stosunek do autorytetu moralnego podlega normalnie rozwojowi w trakcie dojrzewania człowieka. Małe dzieci polegają całkowicie i bezkrytycznie na autorytecie starszych, młodzież przechodzi okres totalnego buntu przeciwko jakiemukolwiek autorytetowi. Człowiek dojrzały docenia pewne formy autorytetu we współżyciu i współdziałaniu ludzkim, zachowując zarazem niezależność własnego sądu i dostrzegając granice, w jakich autorytet spełnia pozytywną rolę. Postawy infantylne zdarzają się u dorosłych bądź to w formie autorytaryzmu, bądź anarchicznego odrzucania wszelkiego autorytetu.

Autorytet osobowy wynika z osobistych zalet: prawości, dobroci, życzliwości, zgodności postępowania z poglądami, mądrości itp. Mówimy wtedy o zaufaniu do danej osoby, które to zaufanie sprawia, że

przyjmujemy jej rozstrzygnięcia za zobowiązujące lub jej świadectwo za prawdziwe, lub też, że w jakiejś, i to znacznej, mierze liczymy się z jej poglądami i radami. Autorytet osobowy często odnosi się do spraw natury etycznej; mówimy wówczas o czyimś autorytecie moralnym. Autorytet sumienia to autorytet moralny własnego wewnętrznego przekonania o tym, co jest dobre, a co złe. Przekonanie takie obowiązuje nawet wtedy, gdy obiektywnie jest błędne. Będąc autorytetem moralnie rozstrzygającym, podlega jednak krytyce konfrontacji ze zdaniem otoczenia. Obowiązuje, a zarazem domaga się wszelkich starań, by dochodzić do możliwie obiektywnej prawdy o swych moralnych zobowiązaniach. Deklaracja Soboru Watykańskiego II o wolności religijnej jest wymownym dowodem uznawania najwyższego autorytetu sumienia przez Kościół katolicki.

Autorytet Boga jest dla wierzących autorytetem absolutnym, objawiającym pełnię prawdy religijnej i kierującym ku pełni etycznego dobra. Autorytet ten może być jednak rozmaicie pojmowany, zależnie od postawy wierzącego wobec wszystkich autorytetów. Właściwe dla chrześcijanina jest traktowanie autorytetu Boga jako autorytetu osobowego, apelującego do naszej wolności i dojrzałej twórczości, także w dziedzinie etycznej, określającej stosunki międzyludzkie. Niewłaściwe traktowanie autorytetu Boga prowadzi do jurydyzmu moralnego (instytucjonalizacja prawa Boga) i do fanatyzmu (tworzenie z Boga despoty na wzór ludzki). Właściwe lub niewłaściwe traktowanie autorytetu Boga wynika z bardziej ogólnego stosunku danej osoby do autorytetu w ogóle.

I tu dotykamy istoty religijnego rozumienia autorytetu. Otóż, okazywane Bogu posłuszeństwo jest wynikiem zaufania. Jeżeli jest wynikiem strachu przed karą i sądem Boga, to wtedy nie jest w pełni dobrem. Strach fałszuje obraz Boga. Ten, kto czyni z Boga wielkiego policjanta, powoduje, że uczeń może słusznie takiego Boga odrzucić. Natomiast bycie posłusznym wobec ludzi ma charakter warunkowy, a zdarza się, że może okazać się naszą winą. Ludzi warto słuchać o tyle, o ile domagają się czegoś dobrego i zgodnego z Bożą miłością. W przeciwnym wypadku cnotą jest odmowa. Św. Piotr powiedział wprost władzy synagogalnej (dzisiaj powiedzielibyśmy – kościelnej): „Więcej trzeba słuchać Boga niż ludzi".

W chrześcijańskim rozumieniu autorytetu warto zwrócić uwagę na dwa zagadnienia: zawierzenie albo powiernictwo nadziei oraz świadectwo świętości, jakie może mieć miejsce w Kościele, którego autorytet nie jest idealizowany. Kto ma być tym ostatecznym powiernikiem nadziei? Czy zawierzenie nadziei wychowawcy nie powoduje uzależ-

nienia wychowanka? Uformowania go na isto tę niesamodzielną, zależną od czyjejś pochwały, akceptacji? Czy dobrze jest, jeśli wychowanek „zawiesza" całą swoją nadzieję na innym człowieku, czy też wychowawca powinien wskazywać jednak ostatecznie na Boga?

## Nawrócenie jako otwarcie na zawierzenie

Nawrócenie to odpowiedź na wybranie – to wybór wybrania, pierwsze przyjęcie zawierzenia, otwierające horyzont wierności. Samo pojęcie nawrócenia kojarzy się nam zazwyczaj z wędrówką po bezdrożach. Człowiek pobłądził. W jakimś momencie odkrył błąd i stara się wrócić na właściwą drogę. „Zawraca" i „nawraca" siebie. Chodzi bowiem nie tylko o to, by zmienić zewnętrzny kierunek wędrówki, ale również o to, by zmienić coś w sobie: przestać ufać tym władzom poznawczym, które sprowadziły człowieka na złe ścieżki, a zaufać tym, które prowadzą go na właściwą drogę.

Odziedziczyliśmy dwie metafory nawrócenia – filozoficzną i religijną. Pierwsza pochodzi od Platona, drugą zawdzięczamy św. Pawłowi.

U Platona źródłem nawrócenia jest sam człowiek – ten, który pobłądził. Człowiek jednak z natury szuka prawdy; człowiek sam własnymi siłami wyprowadza siebie z pierwotnej nieprawdy, opierając się na tym, czym „naprawdę jest" – na rozumie. W przypadku św. Pawła źródłem nawrócenia jest Bóg; to Bóg sam swą łaską kieruje człowieka na właściwą drogę. W obu przypadkach jednak droga nawrócenia prowadzi nie tyle „w prawo" lub „w lewo" po przestrzeni zewnętrznej, ile „w głąb" wewnętrznej przestrzeni osoby.

U Platona nawrócenie oznacza wkroczenie na drogę mądrości, ku ideałowi człowieka jako istoty myślącej. W punkcie wyjścia człowiek jest niewolnikiem zmysłów i ich przestrzeni, która jest podobna do jaskini. Człowiek siedzi jakby w jaskini, przykuty kajdanami, i ogląda cienie rzeczywistości. Może jednak poruszyć głową, spojrzeć na moment poza siebie i dostrzec tam „prawdziwy świat". Potem porównuje to, co widzi, z tym, co sobie przypomniał. Zaczyna się praca myślenia. I wtedy znikają złudzenia zmysłów, a pojawia się sama istota rzeczy. Przejście od złudzeń do istoty rzeczy jest zarazem przejściem od zaufania do własnych zmysłów do zaufania do własnego rozumu. Zmysły ledwo zauważają porządek wśród przedmiotów świata, rozum formułuje twierdzenia o istocie rzeczy, np. twierdzenie Talesa. Urzeczywistnia się

nowy ideał człowieczeństwa. Być człowiekiem to być istotą rozumną. Być istotą rozumną to umieć przechodzić od zjawisk do istoty rzeczy.

U św. Pawła nawrócenie ma zdecydowanie dialogiczny charakter. Istotne jest to, kim się jest pośród Innych. Inni to: Bóg, współwyznawcy, Chrystus, wyznawcy Chrystusa. Czy się jest „z Chrystusem", czy „przeciw Chrystusowi"? Błądzenie Szawła nie polega na zaślepieniu iluzjami zmysłów. W gruncie rzeczy świat spostrzeżeń zmysłowych Szawła i Pawła pozostaje taki sam. Podobny jest również „świat pojęć" (gdyby założyć, że Szaweł znał twierdzenie Talesa, trzeba by przyznać, że uznawał je również św. Paweł). Nawrócenie dokonało się na innym poziomie. Zmianie uległ stosunek Szawła do Boga, do ludzi, do samego siebie. Wczorajsi wrogowie stali się przyjaciółmi, a przyjaciele wrogami. Zmienił się sens Szawłowego dramatu. Szaweł staje się Pawłem. Ten odkrywa swoją pierwotną nieprawdę nie jako iluzję, jak Platon, ale jako jakieś kłamstwo. Aby się nawrócić, trzeba się „odkłamać". To nie własna refleksja krytyczna, lecz „pytanie objawienia" wskazuje Szawłowi drogę ocalenia. Ale pytanie to nie jest jakimś pytaniem „zaciekawienia". To nie ciekawość prowadzi Pawła w głąb „sedna sprawy". Jest to raczej zdolność zawierzenia. Nawrócenie to istotna zmiana „systemu zawierzeń".

Różnica „nawróceń" zakłada różnicę w przeżywaniu wolności. U Platona wolność jest przede wszystkim wolnością na poziomie stosunku do rzeczy. Rzeczy zniewalają poprzez wpływ, jaki wywierają na zmysły. Także człowiek może podobnie zniewalać, mianowicie wtedy, gdy przedstawi się innemu jako „rzecz dla pożądań". Człowiek „potrzebuje" człowieka, „pożąda" człowieka, jest „oczarowany", „opętany" przez człowieka. Niezależnie od tego, czy dziecko potrzebuje matki, aby je nakarmiła, ojca zaś, aby je obronił, czy kochanek potrzebuje kochanki, aby ukoiła jego pożądanie, nie ma u Platona istotnej różnicy między zniewoleniem przez rzeczy a zniewoleniem przez innego człowieka. Niewola to w końcu jedno i to samo: nieumiejętność przejścia od złudzeń do istoty rzeczy.

W przypadku św. Pawła jest inaczej. Niewola jest wynikiem wzajemnego „splątania" ludzi przez żywione nawzajem „przekonania". Sprawa podstawowa dotyczy tego, kto jest „zły", kto „dobry", kto jest moim lub naszym „wrogiem", kto „przyjacielem", kto jest „bliski", kto „daleki". Niewola nie wynika ze zmysłowych spostrzeżeń innego, lecz właśnie z „widzenia", *respective* „rozumienia", jego „istoty". Dla Szawła „istotą Jezusa z Nazaretu" było to, że był On „wrogiem Zakonu", a więc i jego wrogiem. Niezależnie od tego, co Jezus tu i ówdzie dobrego zrobił, był On „nosicielem zła". Na tym przekonaniu Szaweł zbudował

cały system relacji aksjologicznych z innymi ludźmi, z Bogiem i z samym sobą. Relacje te miały charakter dialogiczny i aksjologiczny zarazem. Różniły się jakościowo od relacji do rzeczy. Jeśli relacje do rzeczy były formą, w której miała się pojawić istotna prawda o rzeczy, to relacje do innych – relacje aksjologii dialogicznej – były formą, w której miało się pojawić dobro lub zło człowieka. Pociąga to za sobą różnicę w sposobie doświadczania wolności. W pierwszym przypadku wyzwolenie od złudzeń polega na otwarciu horyzontu prawdy o rzeczy, w drugim wyzwolenie z przesądów otwiera horyzont dobra.

I jeszcze jedna ważna różnica. Nawrócenie u Platona dokonuje się bez łaski płynącej z zewnątrz; nawróceniem jest „powrót" człowieka do własnej natury – człowiek staje się tym, czym „naprawdę jest". W przypadku św. Pawła własne siły nie wystarczą. Potrzebny jest ktoś, kto narusza pierwotną pewność przekonania. Zatrzymajmy się jeszcze przy samym obrazie nawrócenia św. Pawła. Spotkanie z Chrystusem osiąga punkt kulminacyjny w pytaniu: „Szawle, dlaczego mnie prześladujesz?". Pytanie spada nagle, jak grom z jasnego nieba. Nie poprzedzają go żadne wątpliwości, żaden samokrytycyzm, jaki charakteryzuje myślenie filozoficzne. Szaweł „prześladuje" sprawiedliwego. Oto zło. Zło znalazło sobie miejsce w duszy Szawła. Chrystus pyta: „Dlaczego prześladujesz?". Powraca motyw pytania: „Adamie, gdzie jesteś?" – gdzie jesteś ty, który mnie prześladujesz? Głos zawisł w znaku zapytania. Jest cisza. W środku ciszy, która stwarza napięcie, konstytuuje się wezwanie i wyzwanie. Wezwanie i wyzwanie zostało rzucone w serce innego – w Szawła. Powierzone innemu. Ten, kogo Szaweł prześladuje, powierza siebie Szawłowi – prześladowcy.

„Dlaczego mnie prześladujesz?" Czy pytanie to było prośbą o podanie racji? Czy może było wyrzutem i skargą? Nie znamy „tonu" tej wypowiedzi. „Ton" wypowiedzi musiał być jednak taki, że poruszał najgłębsze struny serca. Szaweł powinien zdać sprawę z tego, co robi. Powinien osiągnąć nowy poziom samowiedzy. Pytanie „dlaczego?" zagraża jego dotychczasowej aksjologii. Pociąga za sobą supozycję, że fundamentem jego aksjologii jest nie tylko błąd, lecz wprost zło. Świadomość ulega rozszczepieniu: świat wartości przeciwstawia się temu, co fundamentalnie dobre. Jeśli tak, to znaczy, że dotychczasowa przeszłość Szawła była zła. Szaweł musi się zbuntować przeciwko sobie. Nie tyle jednak w imię własnej „natury", ile w imię nadziei, czyli dobra umieszczonego w przyszłości.

Sięgnijmy w tym punkcie po świadectwo św. Augustyna, w którym w sposób szczególnie wyraźny odsłania się aksjologiczna strona nawrócenia:

> Ciągle odwlekałem ten moment, w którym miałem umrzeć dla śmierci, a dla życia żyć zacząć. Większą miało we mnie moc zakorzenione zło niż dobro, do którego nie przywykłem. Im bliższy był moment, w którym się miałem stać czymś innym, niż byłem, tym większą wzbudzał on we mnie grozę. Lecz mnie nie cofał, nie spychał z drogi, po której szedłem – tylko unieruchamiał mnie i więził. Zatrzymywały mnie zupełne głupstwa, skończone marności, moje stare przyjaciółki. Chwytały mnie za szatę cielesną i szeptały: „Opuścisz nas? I od tej chwili już przenigdy nie będziemy z tobą? I od tej chwili już przenigdy nie będzie ci wolno tego czy tamtego?" Co one miały na myśli, mówiąc o tym czy tamtym? Co miały na myśli, Boże mój? Niechże Twoje miłosierdzie odwróci od sługi Twego tę ohydę, tę hańbę, jaką mi raiły[1].

„Zatrzymywały mnie zupełne głupstwa…". W każdym razie nie był to paraliżujący strach przed śmiercią – „panią absolutną" – jak u Georga W. F. Hegla. Chwila nawrócenia ukazuje, jak wielką władzę nad człowiekiem posiada „mała aksjologia" codzienności. Aksjologiczne „Ja" jest konstrukcją ukonstytuowaną z elementów zmysłowości, wśród których płynąca z wygód przyjemność splata się z radością z obcowania z „pięknościami świata", tego „absolutu zmysłowości".

Podobny motyw spętania przez „małą aksjologię codzienności" powtarza się u Sørena A. Kierkegaarda. Jego opis wyraźnie kontrastuje z powagą opisu G. W. F. Hegla z *Fenomenologii ducha*, gdzie źródłem zniewolenia jest „strach przed śmiercią". Pisze S. A. Kierkegaard:

> Czym jestem związany? Jak zrobiono powróz, którym związano Wilka Fenrisa? Zrobiono go z dźwięku kociego stąpania, z kobiecej brody, z brzasku na skałach, z trawy niedźwiedziej, z oddechu ryb i ptasiej śliny. Tak samo i ja jestem związany powrozem zrobionym z ciemnych widziadeł, przeraźliwych snów, niespokojnych myśli, lękliwych przeczuć, nieokreślonych strachów. Powróz ten jest bardzo giętki, miękki jak jedwab, rozciąga się przy wielkim wysiłku, ale się nie da rozerwać[2].

Św. Jan od Krzyża wymaga, by nawracający się prowadzili bezkompromisową walkę z pamięcią. Jedynie w ten sposób będą mogli zrobić miejsce dla nadziei:

> […] dusza, chcąc dostąpić zjednoczenia z Bogiem w nadziei, musi się wyzbyć wszelkiego posiadania pamięciowego. Aby bowiem osiągnąć pełną nadzieję w Bogu, trzeba wpierw wyrzucić z pamięci wszystko, co nie jest

[1] Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1994, VIII, 11.
[2] S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 1, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1976, s. 36–37.

> Bogiem. Żadna zaś forma, kształt, obraz czy inne jeszcze poznanie, podpadające pod pamięć, nie jest Bogiem i nie ma do Niego żadnego podobieństwa, jako że wszystkie rzeczy: niebieskie, ziemskie, naturalne czy nadprzyrodzone, nie są podobne do Boga[3].

Czym dla dotychczasowego świata wartości – tej „małej" lub „dużej aksjologii" – było pytanie: „Dlaczego mnie prześladujesz?"? Było ciosem przypominającym husserlowskie *epoche*. W pytaniu tym tkwiła niezwykła siła. Czy siłą tą była treść wypowiedzi? Nie chodziło przecież o podanie racji wyjaśniających zachowanie Szawła. W końcu racje były wiadome. Czy Chrystus nie burzył jakiegoś porządku religijnego? Czy nie podważał utrwalonej tradycji? Główna siła leżała nie tyle w treści, ile w sposobie pytania. Sposób pytania wyrażał dobro Innego – dobro prześladowanego. Ono niszczeje. To sam Szaweł je niszczy. Teraz oto – w pytaniu – owo dobro powierza się Szawłowi. To unicestwia dotychczasową aksjologię Szawła. „Wierność płynie ze słuchania" Objawienie było wybraniem i zwierzeniem, zwierzenie stało się powierzeniem. „Jakość" przekazu, jego „siła" były tak niezwykłe, że wszystko, co Szaweł robił dotąd przeciw Chrystusowi, okazało się złe. Cóż z tego, że niektóre wartości pozostawały nadal wartościami (np. twierdzenie Talesa), jeśli cała droga prowadziła Szawła na manowce?

Nie dotykamy istoty nawrócenia, gdy mówimy, że polega ono na „zmianie poglądów". Nie dotykamy jej również, gdy mówimy o „zmianie uczuć" w stosunku do innego człowieka. Nawet określenie: „zmiana pola odpowiedzialności", nie oddaje istoty sprawy. Kluczem do nawrócenia jest doświadczenie Innego w horyzoncie agatologicznym. Rodzi się intuicja dobra ucieleśnionego w Innym. „Oto człowiek", w istocie rzeczy dobry człowiek. Dobry człowiek zwierza się i powierza. Wraz z nim powierza się jakieś dobro. Nawrócenie nie polega na tym, że szukam ratunku u tego, kogo prześladowałem; nawrócenie polega na tym, że ten, kogo prześladowałem, szuka ratunku u mnie, a ja wiem, że ratując go, ratuję siebie.

Nawrócenie oznacza wejście w nową nadzieję. Nadzieja jest siłą, która nawraca. Nie ogarnia całej rzeczywistości nadziei ten, kto widzi w niej samo tylko doświadczenie czasu – czasu przyszłego. Doświadczenie czasu przyszłego jest już obecne w samym spodziewaniu się czegoś. Spodziewać się tego lub owego można nawet wtedy, gdy się już nie ma nadziei. Człowiek, który utracił nadzieję, może spodziewać się

[3] Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, tłum. o. Bernard od Matki Bożej OCD, Kraków 1961, ks. III, 7, 2.

deszczu, pogody, odwiedzin znajomych, a przede wszystkim jakiegoś nieszczęścia. Z kolei człowiek, który ma nadzieję, wcale nie musi spodziewać się tego lub owego. Nadzieja leży głębiej, buduje się na tym, co podstawowe, co absolutne. Nie znaczy to jednak, że odrywamy nadzieję od doświadczenia czasu. Nadzieja jest wyrazem fundamentalnego doświadczenia dobra jako dobra cząstkowego, które dopełnia się w człowieku poprzez czas. Dobro „tematyzuje się" w nadziei. Czytanie nadziei to czytanie dobra, które nadchodzi. Nadzieja jest możliwa jedynie w istocie skończonej, dotkniętej przez Dobro Nieskończone. Jak istota skończona może przyswoić sobie Dobro Nieskończone? Tylko poprzez czas. Dobro „sączy się" w duszę istoty skończonej, jak mały strumyk wody z ogromnego jeziora. Nie może być inaczej. Gdyby wody jeziora ogarnęły duszę, utonęłaby w odmętach.

Udział – uczestnictwo – w dobru dokonuje się poprzez powiernictwo nadziei. „Tobie powierzam mą nadzieję" – pisze Gabriel Marcel. Nawrócenie to przejście od: „ty mnie prześladujesz", do: „tobie powierzam mą nadzieję". Nadzieja, jaką ma św. Paweł, jest dobrem, które mu Chrystus powierzył. Składa się na nie nauka Chrystusa oraz Jego śmierć. Nie chodzi zatem o abstrakcyjną doktrynę, lecz o Chrystusa: być „za" lub „przeciw" Chrystusowi. Wszystko inne jest wtórne.

## Odidealizowany autorytet Kościoła

W przeszłości świętość Kościoła uległa pewnej instytucjonalizacji. Oddzielano instytucje Kościoła od jego członków i świętość przypisywano instytucji, a grzeszność członkom. Dopiero Sobór Watykański II scalił to nauczanie w obrazie Ludu Bożego, wypełnił pewną jednostronność w samoświadomości Kościoła pielgrzymującego. Kościół jest zarazem święty i grzeszny – grzeszny złymi wyborami ludzkimi, święty Bogiem i Bożym w nim działaniem. W przeszłości jednak idealizowano obraz Kościoła. To idealizowanie Kościoła jest owocem dopiero czasów nowożytnych, szczególnie XIX wieku.

Wcześniej, owszem, była żywa wiara w świętość Kościoła, ale też było żywe poczucie grzeszności w Kościele. Przypomnę tylko średniowieczne obrazy sądu z postaciami biskupów, jednych idących do nieba, innych razem z innymi grzesznikami porywanych do piekła. Przypomnijmy sobie *Boską komedię* Dantego Alighieri, który nie miał oporów wrzucać do piekła dostojników kościelnych. Sobór Watykański II uzdrowił tę dziewiętnastowieczną atmosferę krycia wszelkich złych faktów, grzechów w życiu Kościoła.

## Autorytet prawa i jurydyzm

Autorytet prawa opiera się na ustalonych w danym społeczeństwie normach postępowania, obowiązujących wszystkich jego członków. Nie jest to jednak autorytet absolutny, gdyż prawo podlega krytyce i doskonaleniu. Toteż autorytet moralny sumienia jest wyższy od autorytetu prawa. Autorytet instytucji opiera się bądź na przepisach prawa, nadających orzeczeniom danej instytucji moc obowiązującą (np. na mocy konstytucji sejm ma kompetencje ustawodawcze, jest więc w dziedzinie ustawodawczej autorytetem), bądź na zasadzie zdobycia zaufania przez ludzi działających w danej instytucji, którzy wykazali się rzetelnością lub fachowością (autorytet uniwersytetów, moralny autorytet Kościoła nawet wśród niewierzących).

Na przestrzeni dziejów w Kościele często autorytet opierano na prawie. Tworzono przeróżne przykazania kościelne, zobowiązując do ich przestrzegania, które opatrywano poważnymi kościelnymi sankcjami. Jurydyzm moralny cechował szczególnie wiek XIX z jego pragnieniem dokładnego odmierzenia ludzkiego grzechu i wyznaczenia dla każdego miary kary i pokuty. Niemniej jurydyzm już wcześniej jakoś był obecny w Kościele jako dziedzictwo prawa rzymskiego. Ponieważ jednak prawo nie może ująć wszystkiego, co niesie życie, więc spięcia są nieuniknione.

Prawo nie może wszystkiego ująć i rozwiązać, taka jest natura prawa, że nie jest ono w stanie ogarnąć i bogactwa ludzkiego życia, i wszystkich jego meandrów. Nie da się też stworzyć takiego prawa, które by rozwiązało wszystkie dylematy, a zarazem wiernie przekazywało Boże, a nie ludzkie nakazy. Wydaje się, że dziś w Kościele zdążamy do bardziej duszpasterskiego traktowania tych spraw, chociażby poprzez duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych, i jest to właściwy kierunek zmian. Może też dialog z prawosławiem, w którym stosuje się zasadę Bożej ekonomii miłosierdzia w wielu trudnych i skomplikowanych sprawach ludzkiego życia, pomoże zmniejszyć nacisk naszego jurydyzmu, bez rezygnacji z zasad i posłuszeństwa Bożym prawom.

Należy wspomnieć również o jurydycznym rozumieniu wychowywania i nauczania. Polega ono na uczeniu przepisów i ich zachowywania na mocy tylko tego, że takie jest prawo, bez mówienia, czemu ono służy, o jaką wartość w nim chodzi itp. Św. Paweł uczył Koryntian, by nie chodzili do prostytutek i argumentował tak: Wszystko mi wolno, ale nie wszystko przynosi korzyść, nie wszystko buduje i ja niczemu nie

poddam się w niewolę (l Kor 6, 12). Grzech zaś ukazywał jako niewolę, a grzech seksualny, prostytucję, jako raniący najgłębiej samą istotę człowieka. Apostoł uczył ducha prawa Bożego, który to duch polega na miłości Boga i ludzi, a nie na przywiązaniu do litery prawa; na autorytecie przekonującej mocy miłości i prawdy Bożej, a nie na autorytecie samego literalnie rozumianego prawa.

Przykazania Starego Testamentu są na ogół negatywne, określają granicę, poza którą grozi utrata człowieczeństwa i niewola grzechu, degradacja człowieczeństwa, niewola totalitaryzmów, wojny i zniszczenia. Natomiast pozytywna nauka Ewangelii, stawiająca ideały, prowadzi do pełni człowieczeństwa i więcej – do przebóstwienia człowieka jako dziecka Bożego. I to przebóstwienie, napełnienie miłością Boga, jest dopiero spełnieniem się człowieczeństwa, tak jak Bóg to zamierzył.

Przykazanie ewangelicznej darmowej miłości bliźniego, aż do miłości tych, którzy nas krzywdzą, jest królewską drogą człowieczeństwa. Wszystkie przykazania mieszczą się w tym jednym i służą jako drogowskazy, byśmy nie sprowadzili tej miłości tylko do deklaracji. Zachowywanie prawa chroni przed złudnym dobrem. Ale trzeba odróżniać między literą a duchem Prawa. Jezus ostro polemizował z jurydyzmem religijnym faryzeuszy. Byli to ludzie bardzo pobożni i zachowujący najdrobniejsze nakazy prawa. W trosce o jego zachowanie mnożyli dodatkowe przepisy i wypełniali je. Świętością Izraela i przykazaniem Bożym było zachowywanie szabatu, dnia wdzięczności Bogu za stworzenie świata. A Jezus powiedział „nie jest człowiek dla szabatu, ale szabat dla człowieka", dlatego wolno w szabat dobrze czynić i człowieka uzdrowić, wbrew drobiazgowym przepisom, które zabraniały wykonywania w tym czasie pracy.

My w Kościele w ciągu wieków namnożyliśmy wiele przeróżnych przepisów i przykazań. Dzisiaj wracamy do pytania o ducha, a nie o literę prawa, i do uczenia tegoż ducha. Mamy formować nasze sumienia duchem prawa Bożego. Trzeba więc tak wychowywać do zachowywania przykazań, by nie były to jurydyczne więzy z ustawicznym pytaniem „Czy wolno?", lecz drogowskazy na drodze ku pełni człowieczeństwa i pełni wolności dzieci Bożych.

W zachodniej Europie duszpasterstwo zmierza w kierunku tego, by nie mnożyć grzechów bez powodu. U nas, niestety, raczej nie widać takiej tendencji. Wielkiej zmiany wymaga nasze duszpasterstwo z nakazowego na dialogowe i wychowujące do podejmowania własnych decyzji zgodnych z sumieniem, wychowujące do wartości i do rozumienia prawa miłości, nie jako przepisu, lecz owocu działania w nas Ducha Świętego – prawa pisanego w sercu, a nie na kamieniu.

## Krytyczny dyskurs o Kościele

W Credo wyznajemy wiarę w to, że Kościół jest święty. Współcześnie jednak mamy wyostrzoną świadomość grzechu w Kościele. Jan Paweł II nawoływał do robienia kościelnego rachunku sumienia z grzechów Kościoła przeszłości i teraźniejszości. Benedykt XVI otwarcie mówi o nadużyciach w Kościele. W czasie ostatniej pielgrzymki do Wielkiej Brytanii w 2010 roku w sposób przejmujący i niezwykle jasny określił stosunek Kościoła do przestępstw seksualnych księży. Trzeba przyznać, że w ciągu wieków nazbierało się niemało grzechów w Kościele. Czy w tym kontekście można jeszcze wierzyć w świętość Kościoła? Jak rozumieć tę świętość?

Świętość Kościoła – pomimo grzechów, jakich dopuszczają się chrześcijanie – jest nieutracalna, bo też świętość ta nie jest dziełem człowieka, ale Boga. To dar Ducha Świętego. Społeczność wiary jest w takiej mierze święta, w jakiej jest posłuszna Duchowi Świętemu i na Niego otwarta. Są też w tej społeczności ryty, w których i przez które działa Duch Święty, a z Nim i przez Niego uobecnia się Jezus Chrystus – te ryty to sakramenty. W tej społeczności Ludu Bożego głoszone jest Słowo Boże, przez które przemawia sam Bóg i które ukazuje nam osobę Jezusa Chrystusa i Jego dzieło zbawienia. Są to środki uświęcania osób, przez które działa Bóg. Kościół jest też święty w nadziei na pełnię jedności z Bogiem w Zmartwychwstaniu. Wiele naszych sióstr i wielu naszych braci w wierze już nas do tego celu absolutnej jedności z Bogiem w Chrystusie uprzedziło i oni też tworzą świętość Kościoła, gdyż są z nami w łączności (świętych obcowanie). Ale ta świętość płynie tylko i wyłącznie od Boga jako przebaczenie nam grzechów i przywrócenie świętości przez grzechy utraconej czy też nadszarpniętej. W teologii czy też w nauczaniu *Magisterium Ecclesiae* zazwyczaj mówi się, że Kościół jest święty, ale grzeszni są jego członkowie. Raczej unika się sformułowania, że Kościół jest grzeszny.

Co spowodowało, że zaczęto odidealizowywać kościelną historię pod względem jego grzeszności?

Po pierwsze, zrozumiano, czy też coraz lepiej się rozumie, że Kościół, którego misja polega również na prorockim napiętnowaniu zła i grzechu w świecie, nie może być autentyczny w tej misji bez samokrytyki, bez bicia się we własne piersi, bez przyznania się do własnych grzechów[4].

[4] Por. J. Tischner, *Krytyka Kościoła Katolickiego*, [w:] tenże, *Spowiedź rewolucjonisty*, Kraków 1993, s. 179–186; C. Gawryś, *Czy Kościół spojrzy prawdzie w oczy?*, „Tygodnik Powszechny" 2010, nr 36, s. 3. Aktualnym przykładem słusznej i konstruk-

Kościół żałuje dziś takich działań, jak: inkwizycja, wyprawy krzyżowe, przymus stosowany wobec wiernych, krzywdy wyrządzane inaczej wierzącym, krzywdy wyrządzane Żydom itp. To były bez wątpienia grzechy, których nie może usprawiedliwić żadne tłumaczenie, że taki był historyczny kontekst. Chociaż rzeczywiście ów kontekst w pewnym stopniu jest w stanie osłabić winę.

Drugą przyczyną odidealizowywania historycznego wizerunku Kościoła jest dialog ekumeniczny i jego wpływ na świadomość katolicką. W końcu – wiele też zawdzięczamy studiom nad źródłami biblijnymi i patrystycznymi. Św. Paweł, który w listach często nazywa swoich adresatów, konkretnych chrześcijan różnych gmin, świętymi, jednocześnie nie ma żadnych oporów przed tym, aby ich grzechy nazywać po imieniu. A są to grzechy tych, którzy tworzą jako Lud Boży, żywą tkankę Kościoła. Można sformułować długi katalog grzechów pierwszych wyznawców Chrystusa, wystarczy sięgnąć do Pierwszego Listu do Koryntian: rozłamy, niezgoda i zawiść, pycha, rozpusta, chciwość, oszczerstwa, pijaństwo, złodziejstwo, zdzierstwo. Inne listy są nie mniej szczere.

Podobnie żywą świadomość grzechu w Kościele mieli Ojcowie Kościoła, którzy nie wahali się mówić, że „Kościół jest grzeszny". Tak czynili m.in. Hilary z Poitiers, Augustyn czy Orygenes. Św. Augustyn pisał w jednej ze swoich mów: Obecnie Kościół jest jeszcze kaleki. Jedną nogę ma mocną i zdrową, ale na drugą utyka. Św. Ambroży mówi o przedziwnym paradoksie Kościoła nieskalanego, który tworzą skalani grzechem ludzie. To m.in. dlatego Kościół nigdy nie przejął poglądu – jak czyniły to przeróżne sekty – że tworzą go tak naprawdę jedynie doskonali i święci chrześcijanie. I właśnie świadomość tego, iż wszyscy chrześcijanie, a nie tylko niektórzy z nas, jesteśmy grzesznikami, którym Bóg wybacza, bardzo zyskała dziś na mocy i klarowności.

A jednak dla pewnej części katolików otwarte mówienie o grzechach Kościoła jest nadal nie do przyjęcia. Da się dziś dostrzec postawy obronne wobec tego rodzaju ujmowania grzeszności świętego Kościoła. Wynika to z faktu, że wciąż istnieje u nas zbytnie uwrażliwienie na krytykę życia kościelnego. Nie tylko księża, lecz również pobożni świeccy są ogromnie uwrażliwieni na krytykowanie niedobrych zachowań czy obyczajów w Kościele. Z reguły przyjmują to jako atak na

tywnej krytyki Kościoła był list dominikanina o. Ludwika Wiśniewskiego, który wśród hierarchów i publicystów wywołał skrajne emocje, zob. *Klucze do twierdzy*, „Tygodnik Powszechny" 2011, nr 2, s. 3–7, debata z udziałem: ks. Adama Bonieckiego, ks. Tomasza Jaklewicza, o. Ludwika Wiśniewskiego (moderowana przez Macieja Mullera i Artura Sporniaka).

samego Pana Boga, a nie jako wyraz np. słusznego żalu albo pragnienia zmiany na lepsze. Żywy jest u nas pogląd, że publicznie o księdzu mówi się tylko dobrze albo wcale. Co nie przeszkadza wyrzekać prywatnie. Powoli coś się w tym względzie zmienia i coraz większa liczba, tak świeckich, jak i księży, zdaje sobie sprawę z potrzeby uznawania grzeszności całej wspólnoty wiary, jaką jest Kościół, oraz stałej potrzeby korekty i nawracania się. Nie bez znaczenia jest tu akcent, jaki na sprawę rachunku sumienia wierzących i całego Kościoła położył Jan Paweł II (szczególnie w liście apostolskim *Tertio millennio adveniente*), a obecnie – w sposób sobie właściwy – czyni to Benedykt XVI.

## „Hierarchia" świętości

Konstytucja dogmatyczna o Kościele Soboru Watykańskiego II mówi najpierw o powołaniu całego Ludu Bożego, a dopiero potem o służbie biskupów i księży, a wreszcie o zakonach jako przedłużeniu charyzmatów ich założycieli. W dokumencie tym nie mówi się już o stanach doskonałości charakterystycznych dla średniowiecza. W wiekach średnich dzielono Lud Boży na stany, na wzór stanów państwa feudalnego. A więc w Kościele wyróżniono stan doskonałości zakonnej, stan kapłański i najniższy – świecki. A w tym świeckim stanie państwo wyróżniało stany: rycerski, mieszczański i chłopski. Ta hierarchia stanów była ujmowana jak hierarchia stopni doskonałości chrześcijańskiej – u jej szczytu znajdowały się zakony kontemplacyjne, potem duchowni, a na samym końcu świeccy. Współcześnie – szczególnie od Soboru Watykańskiego II – już tak się tego nie ujmuje, natomiast uznaje się – często wciąż, niestety, jedynie teoretycznie – równe powołanie do świętości wszystkich chrześcijan, każdego wedle własnego powołania. W istocie bowiem, jeśli istnieje jakaś hierarchia świętości, to zna ją tylko Bóg, bo On sam wie, kto jest Mu bliższy i kto bardziej od innych miłuje.

Wydaje się wciąż żywy pogląd, iż bliżej świętości są w Kościele osoby konsekrowane, świeccy zaś są od niej niejako z natury daleko. Czy rzeczywiście istnieje „hierarchia" świętości? Czy nie jest rażące, gdy słyszy się o „życiu konsekrowanym" w takim znaczeniu, które wydaje się wykluczać osobę świecką z tej konsekracji tylko dlatego, że nie składała ona żadnych ślubowań i nie związała się konkretnie z żadną instytucją kościelną, poza samym Kościołem.

Można mieć słuszne opory wobec mocnego dziś podkreślania tego konsekrowania, czyli poświęcenia, jedynie wobec księży, zakonników i zakonnic. Przecież wszyscy chrześcijanie zostali konsekrowani w chrzcie świętym na służbę Bogu i powołani do udziału w potrójnej misji Chrystusa: królewskiej, kapłańskiej i proroczej. Konsekracja kapłańska ma sens poświęcenia ich na służbę społeczności wiary w tym, co ją czyni wspólnotą w Jezusie Chrystusie. Kapłaństwo służebne, czyli ministerialne, istnieje dla budowania kapłaństwa powszechnego całego ludu konsekrowanego przez chrzest, bierzmowanie, Eucharystię i wszystkie sakramenty oraz przez słuchanie Słowa Bożego. Zakonnicy i zakonnice w oparciu o chrzest ślubują służbę Bogu przez modlitwę, ubóstwo, dziewictwo i posłuszeństwo przełożonym i konstytucjom zakonnym. To poświęcenie ma charakter instytucjonalny i oznacza powołanie realizowane w instytucjach kościelnych. Ale ostatecznie opiera się ono na chrzcie, tak jak i powołanie świeckich.

Można by życzyć, by księża i zakonnice, jak też sami świeccy bardziej zdawali sobie sprawę ze swoistej konsekracji świeckich, konsekracji w jakiejś mierze równoważnej – choć w szczegółach różniącej się – konsekracji duchownych. Można więc powiedzieć, że pomiędzy powołaniami osób „konsekrowanych" i świeckich istnieją i różnice, i podobieństwa, ale ostatecznie wszystkich łączy jedno powołanie chrześcijańskie do świętości.

Trzeba w Kościele cenić i powołanie zakonne, i świeckie – jako różne powołania, które razem tworzą pełnię. Trzeba też bardzo cenić służbę kapłańską księży, pamiętając, że jest to wymagająca służba całej wspólnocie wiary. Ale też nie należy zapominać, że kapłaństwo służebne księży i biskupów jest skierowane ku kapłaństwu całego Ludu Bożego i w nim zanurzone. Jest wspólnym udziałem w jedynym kapłaństwie Jezusa Chrystusa. Wszystkich wierzących, świeckich i duchownych, charakteryzuje „kapłaństwo wspólne" (łac. *sacerdotium commune*). Kapłaństwo księży – jak uczy od wieków Kościół — różni się od kapłaństwa świeckich nie ilościowo, ale jakościowo. Oznacza to, że ksiądz nie ma większego udziału w *sacerdotium commune*, ale ma w nim szczególną funkcję liturgiczno-służebną. Sprawując misterium liturgiczne, w jakiś sposób symbolizuje Chrystusa Kapłana w życiu wspólnoty. Natomiast świecki (i – oczywiście – osoba zakonna bez święceń) ofiarowują Bogu samych siebie w Chrystusie i uczestniczą wspólnie w zgromadzeniu liturgicznym, by razem i pod przewodnictwem księdza ofiarować Bogu Ojcu Jezusa Chrystusa, łącząc się z Jego jedyną Ofiarą. Rozumienie tak różnic w powołaniach, jak i ich ostatecznej jedności jest bardzo ważne, by nie przenosić jednego modelu duchowości na inne powołania, a zarazem, by służyć sobie wzajemnie i tworzyć w Kościele wspólnotę wspólnot.

## Zakończenie

Podstawowym celem wychowawcy jest podtrzymywanie w człowieku nadziei. W przypadku wiary czy miłości wychowawca ma niewiele do powiedzenia. Może natomiast pomóc w kształtowaniu nadziei, ale to wymaga wglądu w jej istotę. Bo tutaj nie chodzi o to, żeby powiedzieć: nie martw się, wszystko się jakoś ułoży. Budowanie nadziei jest przede wszystkim tworzeniem relacji powiernictwa. Chodzi o to, żeby wychowanek miał kogoś, jakiś autorytet moralny, komu może powierzyć swoją nadzieję. W końcu na tym też polega relacja do Boga. Tak jak w przypadku codziennego wychowania – zawsze powinna istnieć instancja odwoławcza.

Relacja powiernictwa jest złożona. Najpierw powiernikiem jest ktoś, na kim można się oprzeć. Ale z drugiej strony, wychowanek, który powierza swoją nadzieję, musi mieć świadomość, że w oczach wychowawcy jest „kimś", ma jakąś wartość. W tej relacji tkwi głęboka aksjologia. Można powiedzieć, że krystalizuje się w niej aksjologiczne „ja" wychowanka, który zostaje w czymś doceniony – często w tym, czego sam w sobie nie docenia – oraz „ja" wychowawcy, który jest gotów narazić siebie za wychowanka i stanąć w jego obronie, gdy zajdzie taka potrzeba. To nie są łatwe relacje, ale one stanowią chleb codzienny wychowania. Na przykład pod koniec roku szkolnego niektórzy wychowankowie są zagrożeni powtarzaniem klasy. Wychowawca wkracza do akcji i zaczyna pertraktacje z nauczycielami, prosi o powtórne przepytanie zagrożonych. Często patrzy się na takie działania z przymrużeniem oka, ale w tych sytuacjach krystalizuje się jednak jakieś powiernictwo nadziei. W relacji wychowanek – wychowawca nie ma nic gorszego jak fenomen wychowawcy beznadziejnego – takiego, który odbiera nadzieję.

Trzeba tu wziąć pod uwagę również wychowawczą rolę kryzysów nadziei. Jest pewien typ nadziei, za który można przyjąć odpowiedzialność. Jeśli jestem np. nauczycielem matematyki, uczeń ma nadzieję, że w końcu nauczę go tego przedmiotu. Nic mniej, nic więcej. Inny typ nadziei pojawia się w relacji dziecko – rodzice. Ale i ona w pewnym momencie pęka – rodzice nie mogą wszystkiego. Nie jest sztuką powierzyć nadzieję, sztuką jest ją przyjąć. Ten, kto powierza swoją nadzieję, musi sobie zdawać sprawę, że sam także staje się powiernikiem czyjejś nadziei – nauczyciela, rodziców, księdza. Ta relacja musi być wzajemna.

A problem Boga? Pan Bóg często występuje jako ostatnia deska ratunku. Otóż tę relację do Boga trzeba tak ustawiać, żeby On był obecny w tych powiernikach nadziei, którzy są blisko nas. Żeby nie był kimś, kto działa obok. To On przysyła tych ludzi, którzy stają się powiernikami nadziei. Ale z drugiej strony jest czasem tak, że wszelkie nadzieje pryskają i, jak powiedział przed śmiercią Martin Heidegger, „tylko Bóg może nas uratować".

## Bibliografia

*Autorytety*, red. K. Żelazek, Forum Dialogu Gdański Areopag, Gdańsk 2010.
*Dziś i jutro polskiej wiary*, „Więź" 2008, nr 9.
Gawryś C., *Czy Kościół spojrzy prawdzie w oczy?*, „Tygodnik Powszechny" 2010, nr 36, s. 3.
Halik T., *Chrześcijaństwo i laickość: dialektyka i dialog*, „Więź" 2010, nr 11–12, s. 5–8.
Kierkegaard S., *Albo-albo*, t. 1, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1976.
*Klucze do twierdzy*, „Tygodnik Powszechny" 2011, nr 2, s. 3–7.
*O autorytecie. W poszukiwaniu punktu odniesienia*, red. J. Jagiełło, Kraków 2008.
Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1994.
Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, tłum. o. Bernard od Matki Bożej OCD, Kraków 1961.
Tischner J., *Krytyka Kościoła Katolickiego*, [w:] tenże, *Spowiedź rewolucjonisty*, Kraków 1993, s. 179–186.
Tischner J., *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993.