

Ks. Janusz Królikowski*
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków–Tarnów

JURYDYZM I CHARYZMATY W KOŚCIELE

JURIDISM AND CHARISMS IN THE CHURCH

Summary

The article addresses some issues regarding the relationship between juridism and charisms in the understanding and, therefore, in the realization of the Church. It particularly emphasizes the need for an integrated understanding of these two realities. Its condition is both an appropriate ecclesiology, which sees the authority in the Church in the service of love, as well as an appropriate anthropology, which shows the principles of implementing cooperation between man and grace. Above all, however, it is about seeing Church law and charisma from a theological and historical point of view as realities that, at their starting point, constitute a dynamic unity.

Keywords: Church, juridism, law, charisma, love, saving mission, anthropology

Streszczenie

Artykuł podejmuje niektóre zagadnienia dotyczące relacji zachodzącej między jurydyzmem i charyzmatami w rozumieniu, a tym samym także w urzeczywistnianiu się Kościoła. Zostaje szczególnie podkreślona potrzeba zintegrowanego pojmowania tych dwóch rzeczywistości. Jej warunkiem jest zarówno odpowiednia eklezjologia, widząca władzę w Kościele w służbie miłości, jak również odpowiednia antropologia, która pokazuje zasady urzeczywistniania współpracy człowieka z łaską. Przede wszystkim chodzi jednak o to, by z pozycji teologicznej oraz historycznej widzieć prawo i charyzmat jako rzeczywistości, które w punkcie wyjścia stanowią dynamiczną jedność.

* Ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski – kapłan diecezji tarnowskiej, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Katedra Teologii Systematycznej Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie; e-mail: janusz.krolikowski@upjp2.edu.pl; ORCID: 0000-0003-3929-6008.

Słowa kluczowe: Kościół, jurydyzm, prawo, charyzmat, miłość, misja zbawcza, antropologia

*

Od dłuższego czasu, właściwie w całym okresie po II Soborze Watykańskim, w wielu wypowiedziach na temat Kościoła katolickiego powracają polemiczne stwierdzenia o niby niemałych szkodach, które zostały w nim spowodowane w ciągu wieków z powodu zbyt rozległego rozbudowania w jego rozumieniu i w jego działalności elementu jurydycznego, który miał dokonać jego nadmiernego zinstytucjonalizowania, pozbawiając go tym samym spontaniczności i zdolności przystosowania się do nowych sytuacji duchowo-kulturowych. Słusznie bądź nie, szuka się przyczyn historycznych tego faktu, wskazując na nadmierne wpływy prawa rzymskiego, a potem także innych praw na instytucję kościelną, strukturę podstawową lub na sposób działania Kościoła. Podkreśla się stopniowe zacieśnianie się jego świadomości i osłabianie jego żywotności, które miałyby być rezultatem tego procesu. Wyprowadza się z obecności prawa w Kościele rozmaite zjawiska, takie jak: autorytaryzm, tendencje absolutystyczne, przejawy triumfalizmu, załamanie pewności wiary, zajmowanie się kazusami zamiast analizowania szerszych tendencji i głębszych impulsów duchowych oraz kulturowych itd.

Zestaw stawianych pod adresem Kościoła zastrzeżeń, formułowanych najczęściej ogólnikowo i zazwyczaj mało uzasadnionych, opartych przede wszystkim na tendencyjnych i apriorycznych założeniach, jest bardzo długi, a wyciągane radykalnie konkluzje sugerują jednoznacznie, że trzeba zdecydowanie ograniczyć element prawny w Kościele, pozwalając wreszcie dojść do głosu chryzmatowi. W tak formułowanej propozycji widzi się bezkrytycznie główną i skuteczną odpowiedź na wiele trudności, które obecnie przeżywa Kościół, a przede wszystkim upatruje się w takim przejściu właściwie jedyne źródło odnowy Kościoła i przystosowania do sytuacji duchowej niewątpliwie nowych czasów, w których żyjemy. Taką tendencję zauważam także w sprawozdaniu *Kościół synodalny w misji*, podsumowującym Pierwszą Sesję XVI Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów (4–29 października 2023), w którym problem prawa pojawia się właściwie tylko jeden raz, gdy mowa o potrzebie rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego (por. cz. I, 1r; por. także cz. I, 9m). Do kwestii charyzmatu dokument odwołuje się natomiast wielokrotnie, nie zawsze zresztą w sposób właściwy, np. mieszając porządek moralny z porządkiem charyzmatycznym.

Zagadnienie prawa w Kościele domaga się więc namysłu teologicznego i zasadniczo na potrzebę tego zamierzam zwrócić w tym miejscu uwagę, sytuując to zagadnienie w kontekście charyzmatu.

CHARYZMAT PRAWOWITOŚCI

Jakikolwiek zasięg miałyby obecność i oddziaływanie sfery prawnej w Kościele, w jego życiu wewnętrznym i zewnętrznym, w jego instytucjach i organach, systemach organizacyjnych i nakazywanych zachowaniach, teolog i historyk powinien bardzo wnikliwie patrzeć na to zagadnienie, zdając sobie sprawę z jego bardzo zasadniczej wagi, zarówno z punktu widzenia historycznego, jak i systematycznego. Nie można zapominać, zwłaszcza w sferze teologii, że element prawny w sposób jak najbardziej istotny należy do Kościoła od samego jego początku, odgrywa w nim bardzo konkretną rolę „założycielską”, a następnie kształtuje autentyczność jego działania, a w krytycznych momentach także jej efektywnie broni. Papież Paweł VI w bardzo gorącym okresie walki z „jurydyzmem” po II Soborze Watykańskim nauczał:

Ażeby skorygować możliwe niewłaściwości tego, jak go nazywają, „jurydyzmu”, pierwsze lekarstwo polegać będzie nie tyle na burzeniu praw kościelnych, ile na zastępowaniu przepisów kanonicznych niedoskonałych czy przestarzałych innymi przepisami prawa, lepiej sformułowanymi. Ci, co żywią w sobie niechęć i przesady przeciw prawu Kościoła, nie mają prawdziwego *sensus Ecclesiae* (rozumienia i miłości Kościoła). Ci, co uważają, że przyczyniają się do postępu Kościoła przez burzenie po prostu struktur jego duchowej, doktrynalnej, dyscyplinarnej budowy, praktycznie rujną Kościół; przyjmują oni negatywnego ducha tych, którzy go opuszczają i nie kochają go, ani go nie budują. Jeśli czytamy listy świętego Pawła i jeżeli się zastanawiamy nad pierwszymi autentycznymi krokami życia Kościoła, to zobaczymy, że troska o zredagowanie pozytywnych i mających powagę praw w tym celu, aby bronić, podtrzymywać i prowadzić społeczność chrześcijańską, dowodzi właśnie żywotności Kościoła, a także mądrości, mocy, miłości tych, którzy „Duch Święty postanowił rządcami, aby paśli Kościół Boży” (Dz 20,28)¹.

Konstytutywny charakter elementu prawnego wynika pierwszorzędnie z samej natury Kościoła – z tego, co można nazwać zasadą prawowitości,

¹ Paweł VI, *Audienca ogólna* (17 sierpnia 1966 r.), w: tenże, *Trwajcie mocni w wierze*, tłum. L. Paluch, Kraków 1970, s. 305–306.

która jest współistotna z samym fundamentem Kościoła². Składa się na nią obecna w Kościele i realnie sprawowana władza apostołska, autentyczność i wiarygodność jej sprawowania, prawomocność świadectwa apostołskiego, czyli wszystkie te elementy, które należą do tego, co tradycyjnie nazywa się *Ecclesia ab Apostolis*...

Ostatecznym fundamentem Kościoła, źródłem władzy sprawowanej przez apostołów, prawowitą Głową Kościoła jest oczywiście Chrystus Pan, obecny w Kościele po swoim wniebowstąpieniu za pośrednictwem posłanego Ducha Świętego, kontynuującego i dopełniającego dzieło zbawcze Chrystusa. Kościół ukonstytuowany w Chrystusie i przez Chrystusa uformował się jednak instytucjonalnie w konkretnym czasie – czasie równocześnie historycznym i uprzywilejowanym – oraz w określonych okolicznościach, jak świadczą o tym Dzieje Apostolskie³. U jego podstaw stoi fundamentalne wydarzenie, mające także charakter zasady, posiadające wymiar historyczny i eschatologiczny zarazem, które wskazuje, że świadkowie słów i czynów Jezusa – od chrztu w Jordanie do Jego śmierci, zmartwychwstania i wniebowstąpienia – są i pozostają tymi, na których pierwszorzędnie zstępuje Duch Święty, aby z nimi pozostać na zawsze i aby ich prowadzić. Powierzona zostaje im misja i stają się tymi, wokół których tworzy się wspólnota pierwszych wierzących. Samo zstąpienie Ducha Świętego, które stopniowo rozciągnie się na innych i nowych wierzących, nie będących apostołami, i które nierozdzielnie łączy się z udzielaniem sakramentu chrztu, pozostaje w wewnętrznym związku z „apostolskością” Kościoła, będącą gwarancją jego autentyczności i vitalności, a jej zewnętrznym znakiem i potwierdzeniem jest sakramentalny akt wkładania rąk na wybranych wierzących, dający udział w tej apostolskości. Pośredniczenie jakiegoś apostoła lub Pawła, który opierając się na bardzo szczególnych i wyjątkowych racjach, nazywa się apostołem, jest więc gwarancją prawowitego i pełnego wylania Ducha Świętego (por. 1 Kor 1,21–22). Oznacza to, że między Duchem Świętym, obecnością „świadka apostołskiego” i charyzmatami zachodzi istotna i nierozzerwalna więź. Sprawia ona, że nie może być elementu autentycznie charyzmatycznego, który byłby oddzielony od misji apostołskiej, gdyż tym samym traciłby swoją pewność i swoją autentyczność. W gruncie rzeczy także prawowitość jest charyzmatem, to znaczy darem Ducha Świętego, a zarazem warunkiem Jego obecności w Kościele. Charyzmat opiera się na „prawowitym fundamencie”, to zna-

² Por. S. Lener, *Il diritto canonico e il mistero della Chiesa*, „La Civiltà Cattolica” (1982) 2, s. 15–30.

³ Por. J. Dupont, *Teologia della Chiesa negli Atti degli Apostoli*, Bologna 2015.

czy ściśle prawnym, który oznacza zarówno posiadanie prawa, jak i możliwość potwierdzenia swojej prawomocności w przypadku podnoszonych przeciw niemu rozmaitym postaciom odrzucenia i kontestacji⁴.

Zagadnienie prawowitości i podejmowania działań, które ją uwzględniają, posiada bardzo zasadnicze znaczenie dla konkretnie i historycznie rozwijającego się Kościoła. Widać to przede wszystkim w relacji do wierzonego przekazywania orędzia zbawczego, przy równocześnie cierpliwym i niekiedy bolesnym eliminowaniu tego, co było „nieczyste” i „nieuprawnione”, co pretendowało do wprowadzenia do przekazu ewangelicznego elementów czysto osobistych, ekskluzywnych, zakrytych, czyli „apokryficznych”, w etymologicznym znaczeniu tego słowa. Widać to jasno już u św. Pawła, gdy w swoim działaniu bardzo wyraźnie odwołuje się do posiadanej władzy, mocą której w ramach swojej działalności interweniuje, grozi potępieniem, zobowiązując zachęca, stawia określone wymagania itd. Bardzo wyraźnie widać to następnie także u „mistycznego” Jana, w tym szczególnym świadectwie, którym jest Apokalipsa. W tej księdze zostało podkreślone bardzo bezpośrednio orędzie miłości i możliwość „pozostawania w miłości” wbrew zakusom tego, kto usiłuje podporządkować sobie wysłannika Jezusa Chrystusa i Ojca (por. Ap 2,2–3). Cechą charakterystyczną prawa – także prawa kościelnego – jest jego publiczny charakter. Taką samą cechą odznacza się także przekaz apostołski. To wyjaśnia znaczenie listów apostołskich, a potem także listów biskupich kierowanych do Kościołów, ich „publikację”, ich przekazywanie oraz ich zobowiązujące i ukierunkowujące znaczenie eklezjalnie. Pozostają one w bezpośrednim związku z apostołskością Kościoła i z prawomocnością jego działań.

Kto uważa, że prawo w Kościele jest rezultatem „zwrotu konstantyńskiego”, prawodawstwa justyniańskiego czy reform gregoriańskich, najczęściej zapomina, że rodzący się Kościół znajdował się w bardzo szczególnym klimacie religijno-kulturowym. Był on zdominowany aspiracjami wielu ludzi opierających się głównie na ukrytych i osobistych „objawieniach”, ponawianymi w nieskończoność wezwaniami do postępowania całkowicie niezależnego, natchnionego, oświeconego, „charyzmatycznego”, stwierdzeniami o niepodlegającej żadnym ograniczeniom wolności w myśleniu i w działaniu. Klimat ten kształtowali zwłaszcza liczni skrajni

⁴ Wydaje się, że jednym z powodów zbyt radykalnego przeciwstawienia między władzą i charyzmatem jest brak uwzględnienia „profetycznego” charakteru władzy w Kościele. Zagadnienie to zasługuje na osobne podjęcie. Por. Ch. Journet, *Oeuvres (1959–1961)* (*Oeuvres complètes*, XVI), Paris 2019, s. 345–346.

asceci i libertyni równocześnie. Miały wówczas miejsce wielorakie działania nastawione na całkowitą i radykalną rewoltę w stosunku do wszelkiego prawa, a przede wszystkim w stosunku do prawa starotestamentalnego. Ta szczególnie, pod pewnymi względami także fascynująca, „chmurna ciemność”, która w znacznej mierze otaczała rodzący się Kościół, wyraziła się w niezwyklej eksplozji herezji głoszonych przez rozmaite grupy i grupki ulegające ciągłej transformacji, przez nauczycieli, którzy usiłowali nawiązać więź – osobiście lub w ramach tworzonych małych grup – z Chrystusem poza prawowitą sukcesją, poza tradycją objawioną i publiczną, poza władzą biskupów i poza jednością wspólnot gromadzących się wokół ich prawowitych biskupów i prezbiterów.

Taką herezją, historycznie i ściśle biorąc, była gnoza, która w bardzo krótkim czasie zyskała szeroki krąg zwolenników⁵. Trzeba jednak pamiętać, że był to również pewien moment „typowy” w życiu Kościoła, z którym muszą zmierzyć się wszyscy pomniejszający wagę tego, że prawowitość i jej znaczenie duchowo-instytucjonalne miały i zachowują w życiu Kościoła nieusuwalne miejsce ze względu na trwałość i przekazywanie orędzia zbawczego. Co więcej, tylko realne sprawowanie posiadanej władzy rozeznawania – która zakłada przyjmowanie, ale zarazem także odrzucanie, a nawet potępienie: „Jeżeli ktoś nie kocha Pana, niech będzie wyklęty” (1 Kor 16,22) – pozwoliło Kościołowi rozpoznać, pogłębić i przyjąć za swoje uzasadnione wymogi doktrynalne i obyczajowe, które wyłaniały się z tej ogólnej masy antynomii, oraz odrzucić takie, które nie prowadziły ostatecznie do niczego innego oprócz destrukcji⁶. Nie należy zapominać, że tylko dzięki nieugiętej walce intelektualnej z marcjonizmem, która została podjęta przez pierwotny Kościół, okazało się możliwe ocalenie oraz zachowanie całego dziedzictwa chrześcijańskiego Starego Testamentu, bez którego nie miałoby właściwie żadnego sensu mówienie o dziejach zbawienia⁷. W tym skomplikowanym kontekście prawo okazało się bardzo ważnym i skutecznym narzędziem, pozwalającym dokonać rozeznania duchowego i wskazać Kościołowi autentyczną drogę postępowania nie tylko w obliczu aktualnej herezji, ale także profetycznie wyznaczyć archetypiczne zasady jego postępowania w podobnych przypadkach w przyszłości. Chociaż prawo samo z siebie nie pełni funkcji profetycznych, to jednak

⁵ Por. B.D. Ehrman, *I Cristianesimi perditi. Apocrifi, sette ed eremici nella battaglia per le Sacre Scritture*, Roma 2021, s. 151–177.

⁶ Por. H.U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, tłum. Z. Włodkowska, Paris 1976, s. 184–190.

⁷ Por. J. Królikowski, *Od jednej Ewangelii Chrystusa do czterech Ewangelii Kościoła*, „Vox Patrum” 39 (2019) 71, s. 351–372.

wprowadzany przez nie porządek (*ordo rationis*) przyczynia się do otwierania dróg prowadzących ku przyszłości.

WŁADZA W SŁUŻBIE MIŁOŚCI

Kościół od samego początku afirmuje pewne zasady prawne, chociaż ich takimi nie nazywa ani nie podejmuje od razu jakiejś odrębnej, systematycznej refleksji nad znaczeniem prawa w ramach swojej struktury⁸. Prawo, podobnie jak wiele innych elementów w życiu Kościoła, jest najpierw wydarzeniem, faktem, a dopiero potem staje się doktryną i „instytucją”. Takie podejście, niepozbawione oczywiście znaczenia autorytatywnego, wystarczyło, by bronić tego, co najbardziej zasadnicze, a więc miłości. Ponad formami, które miały charakter ludzki, a niekiedy może nawet zbyt ludzki, nie chodziło o nic innego, jak o służbę na rzecz miłości i o współżycie we wzajemnej miłości, gwarantując dostęp do Chrystusa Pana przez trzymanie się jednoznacznie określonej i broniącej drogi. Pewien antyjurydyzm i „antynomizm” – tak w starożytności, jak i dzisiaj – ma tendencję do odwoływania się do Pawła Apostoła z racji jego krytyki prawa, która często jest jednak traktowana bardzo powierzchownie. W związku z tym należy zapytać, czy wystarczająco uwzględniamy to wszystko, co zakłada rygorystyczne napomnienie apostoła zapisane w Liście do Efezjan:

Chodzi o to, abyśmy już nie byli dziećmi, którymi miotają fale i porusza każdy powiew nauki, na skutek oszustwa ze strony ludzi i przebiegłości w sprowadzaniu na manowce herezji. Natomiast, żyjąc prawdziwie w miłości, sprawmy, by wszystko wzrastało ku Temu, który jest Głową – ku Chrystusowi (Ef 4,14–15)⁹.

Napomnienie św. Pawła jest nadzwyczajnie jednoznaczne we wskazywaniu na pewność drogi, którą idzie Kościół i której powinni trzymać się należący do niego. Herezja jest realnym niebezpieczeństwem, któremu można ulec pod wpływem ludzi i okoliczności zewnętrznych, które ci ludzie tworzą, najczęściej świadomie, usiłując odwieść od miłości, czyli najbardziej właściwej dla chrześcijanina drogi (por. 1 Kor 13). Kościół i każdy chrześcijanin musi się przed tym konkretnie bronić, zawsze zachowując czujność odnośnie do tego poważnego niebezpieczeństwa, stawiającego pod znakiem zapytania podstawową kwestię zbawienia.

⁸ Por. J. Rigal, *Découvrir l'Église. Initiation à l'ecclésiologie*, Paris 2000, s. 33–36.

⁹ Por. J. Gnülka, *Der Epheserbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament: Apostelgeschichte und Briefe), Freiburg–Basel–Wien 2002, s. 216–220.

Spójrzmy ponadto na życie i dynamizm pierwszych wspólnot kościelnych – tych konkretnych wspólnot, do których często się odwołujemy, traktując je idealistycznie, zapominając o rozmaitych, niekiedy wprost rozrywających jego młodą tkankę trudnościach, których one doznawały i z którymi musiały się mierzyć. O tych trudnościach wiemy bardzo dużo na podstawie Nowego Testamentu. Dzieje Apostolskie, owszem, mówią nam o idealnych momentach jedności, zgody, dzielenia się dobrami w pierwszych wspólnotach kościelnych, ale równocześnie mówią także realistycznie, nie ukrywając niczego, o napięciach, protestach, nieszczerości, o sianiu zamętu wśród wiernych i poza ich ściślejszymi kręgami, a nawet o pojawianiu się „postępowania hańbiącego” (por. 2 Kor 4,2). Widzimy władzę apostolską, reprezentowaną przede wszystkim przez Piotra, działającą w tych wspólnotach kategorycznie, a także wymagająco i surowo¹⁰. Wystarczy sięgnąć do listów św. Pawła, w których wyrazy największej miłości i serdeczności splatają się z surowymi wskazaniem, napomnieniami, a niejednokrotnie nawet mocnymi groźbami. Jakże jest stała i nieustępliwa samoobrona apostoła „kierowanego przez Ducha” wobec tych, którzy kwestionują prawowitość jego posługi, na podstawie której działa i interweniuje (por. 1 Kor 2,14–17; 4,1–6).

Nie ma Kościoła, właśnie Kościoła starożytnego i pierwotnego, który reprezentowałby jakąś wyidealizowaną *primitiva forma*, której jedyną i wyłączną cechą charakterystyczną byłaby jakaś zasada agapiczna (*agape* – miłość) lub zasada charyzmatyczna. Propozycje takiego widzenia pierwotnego Kościoła są w najwyższym stopniu naciągane, a nawet naiwne intelektualnie, a tym samym prowadzą także do deformacji autentycznej eklezjologii. Władza, prawowitość i miłość ściśle łączą się ze sobą i wzajemnie dopełniają już na etapie apostolskiego konkretyzowania się Kościoła. Wywodzą się z „władzy” posiadanej przez Jezusa Chrystusa: „Dana mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi” (Mt 28,18); dopełnia je autentyczność i wiarygodność opartego na Nim i nierozdzielnie związanego z Nim świadectwa kościelnego, nieustannie potwierdzanego przez Ducha Świętego, wierność Jego orędziu i Jego zachętom. Władza, prawowitość i miłość dopełniają się wzajemnie na zasadzie wewnętrznego przenikania oraz są dla siebie wzajemną gwarancją.

Napięcie obecne w najbardziej pierwotnych wspólnotach kościelnych rozciągnęło się z biegiem czasu na coraz bardziej rozprzestrzeniający się Kościół, w którym osobowe i osobiste relacje z obiektywnych racji sta-

¹⁰ Por. C. Gianotto, *Pietro. Il primo degli apostoli*, Bologna 2018, s. 41–78.

wały się coraz trudniejsze. Zachowując i potwierdzając prymat miłości, element instytucjonalny – który zawsze i istotowo jest konstytutywny dla Kościoła – stał się jeszcze bardziej konieczny z tej racji, że domagała się go zakorzeniona w orędiu chrześcijańskim potrzeba zapewnienia wyraźnej i widzialnej jedności wiary, obyczaju i więzi międzyludzkich. Instytucja kościelna zaczęła więc przybierać coraz bardziej określoną strukturę widzialną i powoływać do życia różne formy organizacyjne. Ze swej natury mają one charakter przygodny i historyczny i właśnie z tej racji pojawiają się na nich rozmaite rysy. Dzieje się tak zwłaszcza wówczas, gdy określone narzędzie, ulegając degradacji, zamiast służyć, chce, aby mu służono (por. Mk 10,45), gdy zostają zagubione cele, do których jest ono powołane, albo stają się one mniej jednoznaczne. Jest to napięcie, które przechodzi przez cały Kościół i można historycznie określić jego przejawy oraz pokazać wy-czerpywanie się formułowanych propozycji, mających tylko zewnętrzny charakter.

We wskazanym napięciu odzwierciedla się dramatyczny charakter Kościoła, który potrzebuje otwierania się w nowych okolicznościach historycznych na człowieka, aby prowadzić go do Boga, a faktycznie zamyka się w sobie. Ma on służyć, ale niekiedy pod wpływem rozmaitych czynników wpada w pułapkę samozachwyty i samowystarczalności, domagając się, aby mu służono. Jego zadaniem jest przekazywanie i bronienie depozytu wiary, aby każdy mógł do niego przylgnąć, ale może zdarzało się, że ulegał on bierności w tym względzie, błędnie widząc w niej najlepszy sposób trwania w prawdzie¹¹. Kościół niewątpliwie odczuwa instancję profetyczną Ducha Świętego w swoim Ciele, słyszy głosy ludzi i narodów ziemi, ale musi nade wszystko kontynuować postawę głębokiego i pokornego słuchania Chrystusa Pana. Jest to dramat Kościoła składającego się z ludzi – i Jezus dobrze wiedział, co było w człowieku (por. J 2,25) i że ludzie kochają raczej ciemności niż światło (por. J 3,19). Dlatego w ludziach, w tych ludziach, którzy wierzą, oraz w tych, którzy nauczają, wciąż na nowo musi niejako przedłużać się wcielenie Słowa, tak jak przedłuża się ono w Kościele jako całości.

DRAMAT KOŚCIOŁA W DZIEJACH

Zarysowana tutaj perspektywa teologiczna domaga się sformułowania odpowiednich propozycji, które pozwolą spójnie zestawić ze sobą prawo

¹¹ Dzisiaj tę tendencję widać w rozpowszechniającej się nowej formie tradycjonalizmu kościelnego, zwłaszcza liturgicznego.

i charyzmat, unikając uproszczonych sądów i ogólnikowych, mało uzasadnionych wypowiedzi, które pretendują do łatwego i szybkiego rozwiązania pojawiających się wyzwań. Aby wyznaczyć właściwą perspektywę, musimy zwrócić uwagę na kilka zagadnień, sytuujących się przede wszystkim w dziedzinie antropologii. Jest to tym ważniejsze, że wielu, zdając sobie sprawę, że w dziejach ma miejsce otwarty i żywy dramat – dramat wcielania Kościoła w tych dziejach – popada w uproszczenia duchowo-eklezyjalne, sytuując się na poziomie jakiegoś odcieleśnionego idealizmu duchowego i poszukiwań jakiegoś idealnego Kościoła, jak czynili kiedyś donatyści.

W odpowiedzi pojawia się propozycja jakiejś ucieczki w nowy typ „triumfalizmu”, polegającego na wzniosłym dyskursie o miłości, ale jest to miłość odcieleśniona, a więc z gruntu fałszywa, bądź też na głoszeniu jakiejś czystej nadziei eschatologicznej, nieodnoszącej się zupełnie do problemów, którymi obecnie żyje człowiek w świecie. Jednostronne stawianie na charyzmat wpisuje się w taki nurt triumfalizmu, ponieważ sprowadza życie Kościoła i wiarę do jednego tylko czynnika, który miałby automatycznie rozwiązywać wszelakie trudności i dawać odpowiedź na wszystkie pytania. Niestety, nie chwyta on realistycznie sytuacji duchowej człowieka i jego zadań w dzisiejszym świecie. Nigdy nie należy tymczasem tracić z oczu człowieka i jego konkretnej rzeczywistości.

Jest dzisiaj bardzo mocna, także w Kościele, inna pokusa, a mianowicie polega ona na tym, by zasadniczą uwagę zwracać na zbiorowość, na tłum, na masy, na mistycyzującą, a nie historycznie i realistycznie rozumianą „lud Boży”. W wielu propozycjach spod znaku tak zwanego zwrotu antropologicznego, zwracających uwagę teologii na potrzebę uwzględnienia rozbudowanej antropologii – czyli odnoszenia wszystkiego do człowieka – jest dziwnie zapomniana właśnie konkretna rzeczywistość człowieka. Nawet w spojrzeniu na charyzmaty gubi się, że są to dary zindywidualizowane, a nie zbiorowe – są one udzielane konkretnemu wierzącemu, mając na celu jego indywidualny wkład w życie Kościoła, w jego budowanie i odnowę¹².

Rzeczywiście widoczna jest potrzeba powrotu do konkretnej i integralnej antropologii i do niej się tutaj odwołujemy. Orędzie ewangeliczne w punkcie wyjścia na pewno jest i pozostaje wezwaniem do istotnej przemiany wewnętrznej, czyli do nawrócenia. Jest to kluczowe zagadnienie antropologiczne, które stanowi także podstawę każdego dyskursu na temat prawa i charyzmatu. Podstawowa przemiana w odniesieniu do wiary

¹² Por. A. Vanhoye, *I carismi nel Nuovo Testamento* (Analecta Biblica, 191), Roma 2011.

domaga się od człowieka, aby stał się chrześcijaninem. Bycie chrześcijaninem nie jest jednak czymś statycznie danym raz na zawsze, ale zadaniem człowiekowi jako jego pierwsze dzieło duchowe, które wymaga podjęcia i prowadzenia do dojrzałości. Już Tertulian z właściwą sobie trafnością mówił: „Nie rodzimy się, ale stajemy chrześcijanami – *Fiunt, non nascuntur Christiani*”¹³. Chodzi o to, by stać się chrześcijaninem niejako pierwszorzędnie oraz w sensie istotnie nadprzyrodzonym i eschatologicznym. Jest to kluczowe zadanie stania się innymi – stania się nowymi, podjęcia opartego na łasce wysiłku ciągłego i odważnego odnawiania się w perspektywie udziału w „nowym stworzeniu”, zainaugurowanym przez misterium paschalne Chrystusa. Święty Paweł znakomicie wyraził to odnawianie się „człowieka wewnętrznego”, pozostającego pod naciskiem zewnętrznych tendencji do starzenia się i korumpowania, gdy zwrócił uwagę na potrzebę „niszczenia człowieka zewnętrznego”, i to „z dnia na dzień”. Owszem, jest to związane z „utrapieniami”, ale wieczna perspektywa, w której one się sytuują, jest niezwykle oświecająca i umacniająca (por. 2 Kor 4,16–18). Ta perspektywa powinna więc odgrywać podstawową rolę w życiu Kościoła i każdego chrześcijanina. Miał rację św. Tomasz z Akwinu, gdy podkreślał, że przyczyna celowa – którą jest oczywiście Bóg – jest najważniejszą z przyczyn (*causa causarum*) w konkretyzowaniu życia chrześcijańskiego zarówno pojmowanego indywidualnie, jak i eklezyjalnie i wspólnotowo¹⁴.

Oczywiście, jeśli ulega zmianie cel, również wszystko musi zmienić się w relacji do tego celu. Jeśli cel jest eschatologiczny i wieczny, to wszystko z tej projekcji celowej (finalnej) musi czerpać sens, rzeczywistość i miarę. Święty Paweł wskazuje na to bardzo jednoznacznie: „Jeśli więc razem z Chrystusem powstaliście z martwych, szukajcie tego, co w górze, gdzie przebywa Chrystus, zasiadający po prawicy Boga” (Kol 3,1). Postępowanie w czasie musi więc przyjąć znamiona i miarę tego ostatecznego przeznaczenia, czyli boskiego. To wszystko nie jest jednak czymś danym ani osiągniętym w życiu raz na zawsze co do swojego skutku. Nawet jeśli zobowiązanie zostało przyjęte nieodwołalnie („Ktokolwiek przykładą rękę do pługa, a wstecz się ogląda, nie nadaje się do królestwa Bożego” [Łk 9,62]), odnowa zewnętrzna i wewnętrzna, interwencja, dopracowanie, nawet bezpardonowa walka, muszą odznaczać się ciągłością i podlegać nieustannemu aktualizowaniu. Natura ludzka jest uparta w swoich przy-

¹³ Tertulian, *Apologeticus* 18, 4, w: *Tertulliani Opera*, pars I, ed. E. Dekkers et al. (Corpus Christianorum Series Latina, I), Tournhout 1954, s. 118.

¹⁴ Por. D. Mongillo, *La dimensione etico-teologica della Summa Theologiae di Tommaso d'Aquino. Ispirazione, fondazione, articolazione*, Roma 2006, s. 103–125.

wiązaniach, dlatego nie można zapominać krzyku św. Pawła: „Któż mnie wyzwoli z ciała, co wie dzie ku tej śmierci?” (Rz 7,24).

PERSPEKTYWA CELOWA W SPOJRZENIU NA PRAWO I CHARYZMAT

W pewnym sensie są to rzeczy oczywiste, ale tutaj, opierając się na sumarycznym spojrzeniu na trzy różne antropologie, które historycznie rozwinęły się w ramach tradycji chrześcijańskiej, możemy wskazać na zasadnicze „uproszczenia” obecne w dwóch z nich, które nierzadko dochodzą dzisiaj do głosu.

Pierwsza wizja – luterńska – dla której człowiek jest i pozostaje radykalnie grzesznikiem i niegodziwcem, nawet jeśli znajduje się pod wpływem łaski, która go usprawiedliwia. W wizji luterńskiej uświęcenie człowieka nie jest teologicznie możliwe, nawet jeśli byli także „święci luteranie”, ponieważ zawsze pozostaje on grzesznikiem¹⁵.

Druga jest antropologia „spirytualistyczna”, reprezentowana historycznie w sposób najbardziej widoczny przez pietyzm i przez różne nurty „witalistyczne”. Łaska przekształca radykalnie, absolutnie człowieka, uświęca go w taki sposób, że z człowieka naturalnego już nic nie pozostaje. Jest to wizja człowieka oderwanego od rzeczywistości, żyjącego w świecie, który rozmija się z aktualnymi dziejami. O rezultatach niektórych spirytualizmów lepiej nie mówić.

Trzecia w końcu jest antropologia, którą można nazwać rzeczywistą „antropologią nadprzyrodzoną”, którą odkryła i wypracowała (choć jeszcze niewystarczająco pogłębiła) tradycja Kościoła katolickiego, najpierw w okresie swojego życia niepodzielonego, a potem po rozbiciu spowodowanym przez reformację, odbudowana, wprawdzie nie zawsze szczęśliwie, ale zawsze pozytywnie, przez katolicyzm potrydencki. Człowiek jest grzesznikiem, pozostaje naznaczony grzechem także po chrzcie, jest słaby, ale łaska Chrystusa w ścisłej łączności ze współdziałaniem człowieka i – w pewnym sensie – w miarę zaangażowanego współdziałania człowieka (który je odkrywa jako kolejny dar łaski), pracuje, wspomagając wszystkie potencjalności i dyspozycje ofiarowane mu przez łaskę, dokonującą stopniowo uświęcenia, a nawet przeobróżenia człowieka.

Kościół służy temu nadzwyczajnemu dziełu uświęcenia w konfrontacji z pojawiającymi się problemami; tak na nowo wyłania się problem sensu

¹⁵ Por. O. Bayer, *La teologia di Martin Lutero. Una teologia per il nostro tempo*, Torino 2020, s. 215–235.

jego działania – działania za pośrednictwem ludzi, ponieważ wszyscy ludzie są jego, wraz z koniecznością ciągłego łączenia relacji, uzgadniania złożonych, trudnych stanowisk, pośród słabości, zdrad, zagubienia, pośród ciągłego działania zła w rzeczach i w czasie. Powiedzmy prawdę: jest się niesprawiedliwym w stosunku do rzeczywistości i dzieła Kościoła, gdy wychodząc od pojedynczych sytuacji i epizodów, mogących jawić się jako negatywne, czy też nawet gorszące, dochodzi się do uogólnień i egzemplifikacji, które miałyby przemawiać za jego kontestacją, czy też za porzuceniem go celem znalezienia „lepszego” drogi prowadzącej do zbawienia. Sięganie do pojedynczych przykładów z życia Kościoła w dziejach, aby dokonać jego „weryfikacji”, zawsze pozostaje zarażone jednostronnością oraz przeradza się w jakiś moralizm, który nie wnosi niczego twórczego w dzieło jego odnowy.

ZAKOŃCZENIE: KOŚCIÓŁ I EWANGELIA

Zostało powiedziane – i stanowi to pewnik teologiczny – że dyskurs o Kościele należy zawsze odnosić do Jezusa Chrystusa i do Ewangelii. Należy to powiedzieć i jeszcze raz powtórzyć także ze względu na stałą nośność profetyczną tego stwierdzenia. Jest ono zresztą odnowionym wezwaniem do nawrócenia – odnowy osobistej. Oprócz wezwania i pytania zwracającego się w tym kierunku można zapytać, w jakiej mierze lub, mówiąc lepiej, w jakiej formie i pod jakim względem to zestawienie Kościół – Jezus Chrystus, Kościół – Ewangelia może i powinno stać się metodologią oceny i historycznego rozumienia Kościoła? Jak i kto może z pełną odpowiedzialnością podjąć się weryfikacji tego zestawienia?

W tym miejscu nie odpowiadamy na te pytania, chociaż mają one najbardziej zasadniczy sens, ale wskazujemy na pewną kluczową tendencję, którą należy uwzględniać w poszukiwaniu stosownych odpowiedzi, nawet jeśli dotyczy ona tylko stanu aktualnego Kościoła. Nie jest to kwestia teologicznie prosta; nie jest to zwłaszcza dyskurs dla ludzi, którzy formułują swoje sądy, kręcąc się wokół siebie, którzy szukają w czynnikach zewnętrznych kompensacji swoich frustracji, którzy uważają, że rachunek sumienia jest na ogół takim rachunkiem sumienia, który należałoby robić innym.

Właściwym problemem pozostaje zatem nie tyle uzgodnienie wymiaru jurydycznego i charyzmatycznego w realnym Kościele, ale zauważenie, że jeden i drugi wymiar w punkcie wyjścia przenikają się ze sobą oraz – na mocy tego przenikania – efektywnie i stale służą Kościołowi i jego mi-

sji. Dostrzeżenie tego faktu pozwoli wyeliminować pewne dualistyczne ujmowanie tych dwóch wymiarów w stosunku do siebie, ponieważ będzie opierało się zarówno na ich pierwotnej jedności teologicznej, jak i na ciągłości historycznej ich faktycznego urzeczywistniania się w dziejach. Oczywiście, nie wyeliminuje to całkowicie pewnej „dramatyki” obecnej w urzeczywistnianiu się Kościoła, ale pozwoli mu ją coraz bardziej włączyć zarówno w jego wymiar widzialny, jak i niewidzialny, a tym samym otwierać również przed tą dramatyką perspektywę zbawczą. W takiej perspektywie to integrowanie może stać się także ważnym elementem duchowości chrześcijańskiej ukierunkowanej eklezyjalnie.

BIBLIOGRAFIA

- Balthasar H.U. von, *Duch chrześcijański*, tłum. Z. Włodkowa, Paris 1976.
- Dupont J., *Teologia della Chiesa negli Atti degli Apostoli*, Bologna 2015.
- Ehrman B.D., *I Cristiani persi. Apocrifi, sette ed eremici nella battaglia per le Sacre Scritture*, Roma 2021.
- Gianotto C., *Pietro. Il primo degli apostoli*, Bologna 2018.
- Gnilka J., *Der Epheserbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament: Apostelgeschichte und Briefe), Freiburg–Basel–Wien 2002.
- Journet Ch., *Oeuvres (1959–1961)* (Oeuvres complètes, XVI), Paris 2019.
- Królikowski J., *Od jednej Ewangelii Chrystusa do czterech Ewangelii Kościoła*, „Vox Patrum” 39 (2019) 71, s. 351–372.
- Lener S., *Il diritto canonico e il mistero della Chiesa*, „La Civiltà Cattolica” (1982) 2, s. 15–30.
- Mongillo D., *La dimensione etico-teologica della Summa Theologiae di Tommaso d’Aquino. Ispirazione, fondazione, articolazione*, Roma 2006.
- Paweł VI, *Trwajcie mocni w wierze*, tłum. L. Paluch, Kraków 1970.
- Rigal J., *Découvrir l’Église. Initiation à l’ecclésiologie*, Paris 2000, s. 33–36.
- Tertulian, *Apologeticus, Tertulliani Opera*, pars I, ed. E. Dekkers et al. (Corpus Christianorum Series Latina, I), Turnhout 1954.
- Vanhoye A., *I carismi nel Nuovo Testamento* (Analecta Biblica, 191), Roma 2011.