

o. Andrzej A. Napiórkowski OSPPE

HOMO ECCLESIASTICUS
Szkice z antropologii eklezjologicznej

Kraków 2007

Spis treści

Słowo wprowadzające.....	7
Miłosierdzie Boga. Teo- i antropocentryczna wizja dziejów zbawienia.....	15
1. Konotacje semantyczne pojęcia „miłosierdzie”.....	15
2. Lud Boży Starego Przymierza.....	17
3. Jezus Chrystus – nowe oblicze Bożego miłosierdzia.....	19
4. Kościół: misja świadczenia o Bożym miłosierdziu.....	21
5. Jan Paweł II: pieśń o miłosierdziu Boga i miłości człowieka.....	23
Kościół i jego misja dzisiaj.....	26
1. Świadectwo wiary i miłości.....	27
2. Chrystianizacja i nowa ewangelizacja.....	29
3. Promocja życia i kobiety.....	31
4. Orędzie o pojednaniu: pokój, ekumenizm i dialog.....	33
5. Eschatologia: „nowe niebo” i „nowa ziemia”.....	35
6. <i>Caritas catholica</i>	36
7. Ekologia jako ratowanie przyrody i człowieka.....	37
8. Podsumowanie.....	39
Teologia polska wobec wyzwań współczesności.....	40
1. Uwagi wstępne.....	40
2. Współczesne wyzwania i zagrożenia w kontekście zachodzących zmian społeczno-politycznych oraz kulturowo-religijnych.....	41
3. Formalny status teologii w Polsce.....	44
4. Wierność źródłom teologii i ich właściwa sekwencja.....	45
5. Wierni świeccy i ruchy posoborowej odnowy.....	50
6. Rewitalizacja kobiecości i mariologia.....	53
7. Ekumenizm i dialog międzyreligijny.....	57
8. Dialog z kulturą.....	59
9. Medialność i przekaz teologii.....	60
10. Podsumowanie.....	61
Od teologii do praktyki wiary dzisiejszych katolików w Polsce.....	63
1. Polska po II wojnie światowej.....	63
2. Kościół katolicki po 1989.....	65
3. Możliwości teologicznego kształcenia.....	66
4. Nowe ruchy apostołskie.....	68

5. Religijność Polaków.....	71
6. Podsumowanie.....	72
Metodologiczne i merytoryczne uwagi do posoborowej antropologii teologicznej.....	75
1. Wstępne konstatacje.....	75
2. Z historii wykształcania się antropologii teologicznej.....	76
3. Jezus Chrystus: pełnia człowieczeństwa i paradygmat.....	80
Eklezjologia antropologiczna i jej aktualne zadania.....	84
1. Sobór Watykański II odsłania człowieka w Kościele.....	84
2. Antropologia współczesna na swoich bezdrożach.....	86
3. Jezus paradygmatem człowieczeństwa.....	89
4. Eklezjalna komunია osób – spełnieniem człowieka.....	92
Kościół potrzebuje człowieka. Ludzka potrzeba Kościoła. Loci theologi myśli Jana Pawła II95	
1. Status questionis.....	95
2. Od Melchiora Cano do Karola Wojtyły.....	95
3. Nowe akcenty <i>in ordine locorum theologicorum</i>	97
4. Kontekst pytania o człowieka.....	98
5. Współrzędne ludzkiej Eklezji Chrystusa.....	100
Poznać Jezusa jako Chrystusa. Jego słowa o sobie samym.....	102
1. Wprowadzenie.....	102
2. O jakie poznanie chodzi?.....	102
3. Pozachrześcijańskie postrzeganie Jezusa z Nazaretu.....	103
4. Niepełny obraz Jezusa zagrożeniem dla katolickiej teologii.....	104
5. Jezusowe słowa o sobie samym – wyrazem Jego świadomości.....	106
5.1. Synowska świadomość Jezusa.....	107
5.2. Mesjańska świadomość Jezusa.....	110
6. Dzięki Duchowi w Jezusie rozpoznajemy Chrystusa.....	111
Człowieczeństwo Jezusa Chrystusa odsłania oblicze człowieka.....	115
1. Wprowadzenie.....	115
2. Biblijne poświadczenie człowieczeństwa Jezusa.....	117
3. Od czasów apostołskich do Chalcedonu.....	119
4. Świętość człowieczeństwa Jezusa.....	121
5. Oblicze człowieka w Jezusie z Nazaretu.....	124
6. Podsumowanie.....	126
Miłość czy przyjaźń? Chrześcijańska postawa wobec drugiego.....	127
1. Postawienie kwestii.....	127
2. Biblijna idea przyjaźni.....	128
3. Jezus z Nazaretu: przyjaciel wybranych czy wszystkich?.....	129

4. Być przyjacielem chorego.....	132
5. Wejść do szkoły Maryi: moc wiary.....	134
Eros czy agape? Antropologia eklezjologiczna encykliki Benedykta XVI „Deus caritas est”	137
1. Wprowadzenie.....	137
2. Encyklika „Deus caritas est”	137
3. Chrześcijańska miłość – jedność erosu i agape.....	139
4. Chrześcijański obraz Boga i człowieka.....	141
5. Eklezja i nowy człowiek: caritas jako eklezjalna pieśń miłosierdzia.....	144
6. Podsumowanie.....	147
Wiara broniąca prawdy.....	149
1. Przeciw irracjonalizmowi.....	149
2. Magisterium Kościoła: rozum i wiara.....	151
3. Wiara odsłaniająca prawdę.....	154
Cierpienie – wartość ludzka i nadprzyrodzona.....	158
1. Uwagi wstępne.....	158
2. Od strony psychologiczno-filozoficznej.....	158
3. Religijne tłumaczenie cierpienia.....	160
4. Antropologia chrześcijańska.....	161
5. Teologia cierpienia: spełnianie człowieczeństwa i zbawienia.....	164
6. Podsumowanie.....	167
Dlaczego o świętości wiernych świeckich?.....	169
1. Na krętych drogach dziejów bosko-ludzkich.....	169
2. Kim są osoby świeckie?.....	172
3. Równość w Kościele, czyli powszechne powołanie do świętości.....	174
Kultura: duchowością człowieka eklezjalnego.....	178
1. Wobec wyzwań chrześcijańskiego obrazu człowieka.....	178
2. Kultura powszechna czy kultura elit?.....	180
3. Mowa i kultura jako uzewnętrznienie duchowości.....	182
4. Osoba i kultura w przestrzeni wspólnoty.....	185
5. Eklezjalność gwarantem właściwej kultury.....	187
Gościnność jako forma dialogu ekumenicznego.....	190
1. Wprowadzenie.....	190
2. Trójjedyny Bóg podstawą jedności.....	191
3. Chrystus: dwie natury w jednej osobie.....	192
4. Kościół jako <i>consecratio universi</i>	193
5. Osoby konsekrowane w komunii z innymi chrześcijanami.....	195
6. Gościnność ekumeniczna.....	197

Zbawienie, przebóstwienie czy usprawiedliwienie? Rozumienie jedności Boga i człowieka w Kościele rzymskokatolickim.....	200
1. Pismo Święte o zbawieniu.....	200
2. Biblijna teologia zbawienia.....	201
3. Nauczanie Magisterium Kościoła.....	204
4. Zbawienie w swoim czasowym i wiecznym wymiarze.....	209
Ecclesia – communio personarum w myśli Jana Pawła II.....	212
1. Karola Wojtyły rozumienie powołania osoby do wspólnoty.....	212
2. Communio Soboru Watykańskiego II.....	214
3. Posoborowy rozwój rozumienia communio.....	216
4. Teologiczne podstawy nauki o Kościele jako wspólnoty miłości osób Jana Pawła II...217	
5. Budowanie wspólnoty eklezjalnej: urząd i sakrament.....	220
5.1. Lud Boży.....	220
5.2. Kolegium biskupów i urząd Piotrowy.....	221
5.3. Eucharystia – źródło i centrum komunii eklezjalnej.....	222
5.4. Maryja i świętych obcowanie.....	223
5.5. Małżeństwo i rodzina – <i>communio personarum</i> – paradygmatem wspólnoty eklezjalnej.....	224
5.6. Misyjność Kościoła – powszechna wspólnota zbawienia.....	225
5.7. Ekumenizm i dialog międzyreligijny – poszukiwaniem wspólnoty.....	226
6. Podsumowanie.....	227
Kościół jako communio w nauczaniu Jana Pawła II: wnioski pastoralne.....	228
1. Wprowadzenie.....	228
2. Vaticanum II i jego określenia Kościoła.....	228
3. Idea wspólnoty u kard. Karola Wojtyły.....	229
4. Eklezjologia Jana Pawła II i przełom 1985 r.....	231
5. Pastoralne implikacje komunijnej Eklezji.....	233
Historia świata ubogaca Kościół?.....	235
1. Paweł na Areopagu.....	235
2. Od religii prześladowanej po wyznanie państwowe.....	237
3. Epoka nowożytna i Sobór Watykański II.....	239
4. Soborowy model stosunku między Kościołem a światem.....	243
Jedność Kościoła i świata.....	246
1. Status quaestionis.....	246
2. Geneza Kościoła i świata.....	248
3. Wspólne zadania i wyzwania.....	251
4. Podsumowanie.....	253

Kościół jako lud Boży i jego eschatologiczny wymiar.....	254
1. Eklezjalny Sobór.....	254
2. Lud Boży: duch i litera soborowego pojęcia.....	255
3. Redukcjonizm w pojmowaniu ludu Bożego.....	258
4. Pielgrzymujący lud Boży.....	261
Eschatologia cielesności, czyli o zmartwychwstaniu ludzkiego ciała.....	267
Nota o autorze.....	273
Źródła.....	274

Słowo wprowadzające

Historia poszukiwań odpowiedzi na pytanie: *kim jest człowiek?* jest z pewnością tak długa jak dzieje samej ludzkości, co jednoznacznie wskazuje, że nie znaleziono na to niełatwe pytanie odpowiedzi zadowolającej wszystkich. Odnosi się bowiem nie tylko do wszystkich przedstawicieli gatunku *homo sapiens*, lecz jest w pierwszym rzędzie kwestią, z którą musi się skonfrontować sam podmiot pytający. Pytając o wszystkich, pyta ostatecznie o samego siebie. Przedmiot badań jest tożsamy z podmiotem. W szczególnie w trudnych momentach życia (choroby, śmierci, straty, rozczarowania, zmiany) człowiek stawia sobie z całą natarczywością pytanie: kim jestem? Dla wielu „stare” odpowiedzi, a mianowicie udzielane przez religie (przede wszystkim chrześcijaństwo) lub klasyczny humanizm, przestały być już atrakcyjne. Postmodernizm obwieścił koniec starej epoki, nie za wiele proponując w zamian. Nowe odpowiedzi – dostarczone przez technikę i naukę, przez media czy konsumpcyjną postawę – nie zaspakajają jednak oczekiwań krytycznego rozumu. W tym trudzie rekonstrukcji swojego obrazu człowiek sięga poza samego siebie, albowiem introspekcyjne sondáže nasycone subiektywizmem (emocjonalnością i cząstkowością) nie dostarczają jego pełni. A potrzeba znalezienia odpowiedzi jest tak silna, że niektórzy w poszukiwaniu alternatywnych rozwiązań podążyli nawet na bezdroża ezoteryki i neopogaństwa. Chrześcijanin nie jest, naturalnie, poza tymi problemami. Również i on pyta: *Kim jestem jako chrześcijanin? Czym jest chrześcijaństwo? Jakie konsekwencje niesie ze sobą sytuacja bycia dzisiaj chrześcijaninem?* Wielu uważa, że wyboru należy dokonać między dwiema ekstremalnymi pozycjami. Dla jednych jedynym wyjściem jest dopasowanie się do świata i ciągłe propagowanie „zmian”, albowiem w przeciwnym razie będą tworzyć „zamknięte”, „przestarzałe” i „konserwatywne” chrześcijaństwo; stąd bierze swe źródło sprzeciw wobec kościelnej instytucji i autorytetowi. Z kolei dla drugich każda „zmiana” wydaje się zagrożeniem, gdyż może prowadzić do zagubienia chrześcijańskiej tożsamości. Zachodzi więc potrzeba ponownego określenia i wyjaśnienia relacji do Boga, do drugiego człowieka, do Kościoła, do całej rzeczywistości stworzonej.

Chodzi tu więc o budowanie nauki o człowieku, a w tym zakresie krakowska szkoła antropologiczna ma już swoją bogatą tradycję, zarówno na polu filozoficznym i teologicznym. Rozpoczynając od filozofii należy wskazać na doskonałego znawcę filozofii średniowiecznej, ks. Konstantego Michalskiego (1879-1947) i jego przemyslenia¹, na Romana Ingardena (1893-

¹Z wielu pozycji ks. prof. Michalskiego w interesującym nas przedmiocie należą: *Między heroizmem a bestialstwem*, Częstochowa 1984, ss. 388; *Spotkanie z prawdą*, Kraków 1982; *Dokąd idziemy? Pisma wybrane*, oprac. S. Kasprzysiak, Kraków 1964, ss. 308; *Heidegger i filozofia współczesna*, wyd. II, Warszawa 1998.

1970), najwybitniejszego przedstawiciela polskiej fenomenologii realistycznej i jego *Książeczkę o człowieku*², na ks. Józefa Tischnera (1931-2000)³ z jego poszukiwaniem etosu wolności, kard. Karola Wojtyłę (1920-2005) jako fenomenologa z jego postulatami etyki personalistycznej⁴, Antoniego Kępińskiego (1918-1972) – nie tylko jako najwybitniejszego polskiego przedstawiciela psychiatrii aksjologicznej, lecz także nieprzeciętnego humanistę i twórcę metabolizmu energetyczno-informacyjnego⁵, na Władysława Stróżewskiego (ur. 1933) – analityka bytu i estetyki⁶, na Jana Galarowicza i agatologiczno-etycznym personalizmem komunijnym⁷.

Odwołując się z kolei do krakowskich inspiracji teologicznych⁸ w zakresie studiów nad człowiekiem (można powiedzieć, że stały się one pewną specyfiką krakowskiego myślenia), nie można pominąć nauczania K. Wojtyły jako krakowskiego biskupa⁹ i jako biskupa Rzymu¹⁰, o. Tadeusza D. Łukaszuka z pojęciem osoby Chrystusa¹¹, ks. Jana Wala i ks. Łukasza Kamykowskiego¹² z ich podejściem dialogowym, o. Tomasza Marię Dąbka z biblijną wizją, o. Zdzisława Kijasa¹³ z ekumenicznym nastawieniem, o. Jarosława Kupczaka z teologią ciała. Zaś pragnieniem autora przedkładanej do rąk wyrozumiałego Czytelnika książki *Homo ecclesiasticus. Szkice z antropologii eklezjologicznej* jest, by posłużyła ona głębszemu odczytywaniu tajemnicy człowieka i Kościoła w ich wzajemnych uwarunkowaniach, związkach i kontekstach.

Obraz Boga w objawieniu chrześcijańskim

Chrześcijańska koncepcja osoby ludzkiej jest wynikiem przyjętego obrazu Boga w objawieniu judeo-chrześcijańskim. Oczywiście to ujęcie Boga, jakkolwiek ma rodowód mozaistyczny, to jednak w chrześcijaństwie doznało istotnego poszerzenia: jest jeden Bóg w trzech osobach. Powodem tego stało się, naturalnie, *mysterium incarnationis*, czyli tajemnica wejścia Syna Bożego w ludzką naturę. W tym wydarzeniu odwieczny Logos staje się

²Zob. Tenże, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972.

³Zob. Tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982; *Spór o istnienie człowieka*, Znak, Kraków 1998; *O człowieku: wybór pism filozoficznych*, Wydawnictwo Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2003.

⁴Z szeregu publikacji natury filozoficznej K. Wojtyły wypada tu szczególnie uwzględnić: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994.

⁵Zob. Tenże, *Lęk*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002; Tenże, *Rytm życia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004; Tenże, *Autoportret człowieka (myśli – aforyzmy)*, Kraków (5)2001.

⁶Zob. Tenże, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981; Tenże, *W kręgu wartości*, Kraków 1991; Tenże, *Istnienie i sens*, Kraków 1994; Tenże, *Ontologia*, Kraków 2004.

⁷Tenże, *Być ziarnem pszenicznym. Nowa książeczka o człowieku*, Wyd. Marek Derewiecki, Kety 2006; *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 1994..

⁸Problematyki osoby ludzkiej w kręgu języka polskiego nie można jednak sztucznie ograniczać tylko do kręgu krakowskiego. Znacznym przeoczeniem byłoby tu pominięcie wkładu teologów z Lublina, zaczynając od W. Granata (*Osoba ludzka. Próba definicji*, Sandomierz 1961; *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985), a kończąc na Cz. S. Bartniku (*Osoba i historia*, Lublin 2001).

⁹Zob. Kard. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Wyd. Unum, Kraków 2003.

¹⁰Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Watykan, 4 marca 1979; encyklika *Evangelium vitae*, Watykan 25 marca 1995.

¹¹Zob. T.D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2000.

¹²Zob. Ł. Kamykowski, *Pojęcie dialogu w Kościele katolickim. Wnioski z doświadczeń Kościoła w XX wieku*, Kraków 2003.

¹³Zob. Z. Kijas, *Homo creatus est. Ekumeniczne studium antropologii*, Kraków 1996; tenże, *Przebóstwienie człowieka i świata*, Kraków 2000.

człowiekiem, nie przestając być Bogiem, a zatem mamy do czynienia z Jezusem Chrystusem – jedną Osobą w dwóch naturach (bosko-ludzkiej). Tajemnica wcielenia staje się absolutnym wyróżnikiem i punktem rozdziału chrześcijaństwa od innych religii. Jest ona całkowitą szczególnością i niepowtarzalnością. Odkrywanie trzech osób boskich o jednej naturze w Trójcy Świętej, albo też jednej osoby o dwóch naturach w Jezusie Chrystusie i wreszcie samej osoby ludzkiej w człowieku, już od zarania chrześcijaństwa nie zniknęło z ognia kontrowersji i napięć. Historia pierwszych synodów i soborów, kiedy to próbowano ująć w postaci formuł dogmatycznych najważniejsze kwestie trynitarnie i chrystologiczne (Sobór Nicejski 325; Konstantynopol 381, Efez 431, Chalcedon 451) daje świadectwo o tym.

Dokumenty pierwszych soborów są zaprzeczeniem rozpowszechnionej tezy, że antropologia i teologia nie mają ze sobą wielu punktów stykowych. Między nauką o Bogu a nauką o człowieku w chrześcijańskiej perspektywie istnieją bardzo głębokie relacje. Więcej nawet: jedna warunkuje drugą. Obraz człowieka i obraz Boga są zależne od siebie i ściśle ze sobą powiązane. Sobór Watykański Drugi jednoznacznie podkreślił te relacje w Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*:

Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie. Nic więc dziwnego, że w Nim wyżej wspomniane prawdy znajdują swe źródło i dosięgają szczytu. Ten, który jest <obrazem Boga niewidzialnego> (Kol 1, 15), jest człowiekiem doskonałym, który przywrócił synom Adama podobieństwo Boże, zniekształcone od czasu pierwszego grzechu. Skoro w nim przybrana natura nie uległa zniszczeniu, tym samym została ona wyniesiona również w nas do wysokiej godności. Albowiem On, Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem. Ludzkimi rękoma pracował, ludzkim myślał umysłem, ludzką działał wolą, ludzkim sercem kochał, urodzony z Maryi Dziewicy, stał się prawdziwie jednym z nas, we wszystkim do nas podobny oprócz grzechu¹⁴.

Jaki jest zatem obraz Boga w chrześcijańskim objawieniu?

Chrześcijaństwo, czyniąc straszliwy rozłam w judaizmie, wcale się od niego całkowicie nie odzegnało, sięgając po greckie kategorie myślowe. Filozofia starożytna posiłkowała się zwłaszcza dwoma pojęciami: *jedność* i *niezmiennność*, które stanowiły horyzont mówienia o Bogu i człowieku. Bóg jawi się jako *boskie jedno*, najwyższa, prosta i niepodzielna jedność. Z pewnością to arystotelesowskie rozumienie boga jako bytu substancjalnego wpłynęło na obraz Boga chrześcijan. W zależności od przyjętej koncepcji w filozofii nadawano bogu różne nazwy, przykładowo: *nous*, Logos, Demiurg, nieskończona Istota, Pełnia istnienia, Akt Czysty, najdoskonalsza Osoba, Stwórca świata, Prajednia, najczystsza Forma, najdoskonalsza Monada, najwyższe Dobro, nieskończona Substancja. Stąd termin <Bóg> nie był jednoznaczny ani w

¹⁴KDK 22.

potocznym języku greckim, ani nawet w Biblii¹⁵. Podobnie jest i u Ojców Kościoła i w piśmiennictwie średniowiecznym. Dla Anzelma z Canterbury formułującego ontologiczny dowód na istnienie Boga, w pojęciu Boga mieści się byt najdoskonalszy ze wszystkich. Według Bonawentury Bóg jest bytem czystym i niezłożonym, koniecznym i niezmiennym. Przez Tomasza z Akwinu Bóg jest widziany jako Absolut, będący aktem czystym, a więc pełnią istnienia. W czasach nowożytnych do zagadnienia Boga podchodzono najczęściej z pozycji epistemologicznych, co ujawniało się w postawach racjonalistycznych, empirycznych czy krytycystycznych¹⁶.

Można zaryzykować stwierdzenie, że neoplatonizm tak mocno obecny w chrześcijaństwie umacniał pojęcie „Boga dalekiego” i „wyalienowanego”. Objawiło się to nawet w formie deistycznego światopoglądu, zresztą z pozycji katolickiej nie do przyjęcia. Deizm, będący czysto rozumową religią oświecenia, wyznawał, iż Bóg stworzył świat i wyposażył go w prawa umożliwiające mu samodzielny rozwój, jednak nie interweniuje w dzieje świata i człowieka. Deizm konsekwentnie wyjaśniał chrześcijaństwo z pominięciem osoby Chrystusa. Również jako niezgodny z doktryną katolicką należy potraktować teizm, który pojmował Boga bezosobowo i abstrakcyjnie, zajmując się przede wszystkim relacją ludzkiego rozumu do objawienia¹⁷.

Ujmując sprawę skrajnie, należy powiedzieć, że chrześcijaństwo nie okazało się jednak tylko kontynuacją myśli greckiej, ani też nie było całkowicie pozbawione związków z filozofią grecką. Dopiero wiek XX przyniósł bardziej zdecydowane odejście od neoplatońskiej idei Boga¹⁸, co doznało nasilenia w monumentalnym wydarzeniu, jakim był Sobór Watykański II. Tak soborowa litera, jak i duch, zbliżyły niejako Boga objawienia do człowieka. W konstytucji o objawieniu Bożym czytamy:

Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego i ujawnić nam tajemnicę woli swojej (por. Ef 1, 9), dzięki której przez Chrystusa, Słowo Wcielone, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury (por. Ef 2, 18; 2P 1, 4). Przez to zatem objawienie Bóg niewidzialny (por. Kol 1, 15; 1Tm 1, 17) w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół (por. Wj 33, 11; J15, 14-15) i obcuje z nimi (por. Bar 3, 38), aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej. Ten plan objawienia urzeczywistnia się przez czyny i słowa wewnętrznie z sobą powiązane, tak że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone, słowa zaś obwieszczają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą. Najgłębsza zaś prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka jaśniej nam przez to objawienie w osobie Chrystusa, który jest zarazem pośrednikiem i pełnią całego objawienia¹⁹.

¹⁵ Por. H. Pietras, *Wprowadzenie*, w; Nowacjan, *Trójca Święta. Źródła Myśli Teologicznej nr 35*, Kraków 2005, s. 8.

¹⁶ Por. J. Misiurek, *Bóg*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, Lublin-Kraków 2002, s. 165-174.

¹⁷ Por. I. S. Ledwoń, *Deizm*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, Lublin-Kraków 2002, s. 301-303.

¹⁸ Zob. A. Baron, *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja*, WAM, Kraków 2005.

¹⁹ KO 2.

Wielka odnowa nauk biblijnych, odwołanie się do judaistycznych korzeni, ujęcie objawienia w całym jego bogactwie, spowodowały odkrycie pełniejszego obrazu Boga. Mimo że okazuje się On nie tylko jako Jeden w trzech Osobach: Ojciec, Syn i Duch Święty, absolutnie różny od świata, to jednak objawiający się człowiekowi w otaczającym świecie, w historii narodu Wybranego (Stary Testament) oraz w Jezusie Chrystusie (Nowy Testament). Chrześcijaństwo z jednej strony podkreśla, że Bóg jest kimś wyższym i innym od człowieka, a z drugiej – że jest On mu bliski, wciąż obecny, miłujący i wchodzi z człowiekiem w zażyłe relacje komunii, zawiera z nim nieustannie przymierza aż po ostateczne – w krwi Jezusa z Nazaretu, będącego Mesjaszem²⁰.

Obraz człowieka

W Jezusie Chrystusie dochodzi do dalszego objawienia się Boga człowiekowi. Jakkolwiek jest to nowe objawienie, to jednak stanowi ono równocześnie kontynuację objawienia starotestamentalnego. Nowość wyraża się w tym, że Bóg nie objawia się już przez pośredników, jak np. miało to miejsce w przypadku Abrahama czy Mojżesza – w krzaku gorejącym, albo na górze Synaj), lecz bezpośrednio i w sposób osobowy²¹. Spełniło się to w Jezusie Chrystusie, który odsłonił Boga nie tylko jako swego Ojca i jako Ojca wszystkich ludzi, lecz w sobie samym. Jezus ukazał Boga swoimi słowami, czynami i samym sobą.

Skoro zaś już wielokrotnie i wielu sposobami Bóg mówił przez Proroków, <na koniec w tych czasach przemówił do nas przez Syna> (por. Hbr 1, 1-2). Zesłał bowiem Syna swego, czyli Słowo odwieczne, oświecającego wszystkich ludzi, by zamieszkał wśród ludzi i opowiedział im tajemnice Boże (por. J 1, 1-18). Jezus Chrystus więc, Słowo Wcielone, <człowiek do ludzi> posłany, <głosi słowa Boże> (por. J 3, 34) i dopełnia dzieła zbawienia, które Ojciec powierzył Mu do wykonania (por. J 5, 36; 17,4). Dlatego Ten, którego gdy ktoś widzi, widzi też i Ojca (por. J 14, 9), przez całą swoją obecność i okazywanie się przez słowa i czyny, przez znaki i cuda, zwłaszcza zaś przez śmierć swoją i pełne chwały zmartwychwstanie, a wreszcie przez zesłanie Ducha prawdy, objawienie doprowadził do końca i do doskonałości²².

Jezus z Nazaretu odsłonił nie tylko Boga Ojca jako Stwórcę, lecz także ukazał Go w swojej Osobie jako Zbawcę. Ludzkość zatem odkryła najpierw swój stworzony obraz, a następnie obraz uwielbiony. Chrześcijański kracjonizm uczy, że każdy człowiek stworzony jest na obraz i podobieństwo Boże. Oczywiście nie idzie tu o fizyczne formy, lecz o duchowość, rozumność, wolitywność i nieśmiertelność. Z kolei wydarzenie wcielenia sprawiło, że człowiek w Jezusie Chrystusie został usynowiony, tzn. stał się przybranym dzieckiem Bożym.

²⁰ Por. J. Misiurek, *Bóg*, s. 172.

²¹ KO 3: „Bóg, przez Słowo stwarzając wszystko i zachowując (por. J 1, 3), daje ludziom poprzez rzeczy stworzone trwałe świadectwo o sobie (por. Rz 1, 19-20): a chcąc otworzyć drogę do zbawienia nadziemskiego, objawił ponadto siebie samego pierwszym rodzicom zaraz na początku. Po ich zaś upadku wzbudził w nich nadzieję zbawienia przez obietnicę odkupienia (por. Rdz 3,15), i bez przerwy troszczył się o rodzaj ludzki, aby wszystkim, którzy przez wytrwanie w dobrym szukają zbawienia, dać żywot wieczny (por. Rz 2,6-7). W swoim czasie znów powołał Abrahama, by uczynić zeń naród wielki (por. Rz 12, 2), który to naród po Patriarchach pouczał przez Mojżesza i Proroków, by uznawał Jego samego, jako Boga żywego i prawdziwego, troskliwego Ojca i Sędziego sprawiedliwego, oraz by oczekiwał obiecane go Zbawiciela. I tak poprzez wieki przygotowywał drogę Ewangelii”.

²² KO 4.

Analizując jednakże objawienie od strony zstępującej, tzn. objawienie przez Boga Ojca w Jezusie Chrystusie człowiekowi jego człowieczeństwa, trzeba je także ująć od strony wstępującej. Okazuje się, że Jezus jako najdoskonalszy człowiek (paradygmat wszelkiego człowieczeństwa) objawia ludzkość Bogu Ojcu. Już nie tylko tę w płaszczyźnie stworzenia (zstępujący wektor), co nade wszystko w płaszczyźnie zbawienia (wstępujący). *Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo. Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: Abba, Ojcze! A zatem nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem. Jeżeli zaś synem, to i dziedzicem z woli Bożej* (Ga 4, 4-7). Odtąd przez pryzmat swojego Jednorodzonego Syna spogląda Ojciec Niebieski na każdego człowieka inaczej, tzn. widzi w nas prawdę, dobro i piękno. Nie jesteśmy już bowiem jedynie stworzeniem Bożym, lecz także Jego najbliższą rodziną. Jezus Chrystus jest najlepszym reprezentantem ludzkości i każdego człowieka. W swoim posłuszeństwie – a my w Nim – miłuje Ojca aż do śmierci. W Synu Człowieczym dajemy więc miejsce dla ojcostwa Boga, co oznacza nowe życie, życie odmienne od dotychczasowego.

Obraz Kościoła

Śmierć i zmartwychwstanie Jezusa zapoczątkowały udzielanie dóbr zbawczych w rzeczywistości eklezjalnej. Jezus pragnął, aby Jego misja miała swoją kontynuację, co spełnia się przez Kościół i w Kościele. Apostoł narodów tak to tłumaczy: *jesteście uprawną rolą Bożą i Bożą budowlą. Fundamentu bowiem nikt nie może położyć innego, jak ten, który jest położony, a którym jest Jezus Chrystus. Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was? Jeżeli ktoś zniszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg. Świątynia Boga jest świętą, a wy nią jesteście* (1Kor 3, 9b.11.16-17). Kościół zatem nie jest czymś abstrakcyjnym, ale rzeczywistością jak najbardziej realną, gdyż jest w nim element boski (wieczny i trwały) oraz element ludzki (czasowy i ziemski). Dzięki odwołaniu się do Jezusa Chrystusa Kościół okazuje się rzeczywistością antropologiczną, w której dochodzi do dynamicznej unii przebóstwionego człowieczeństwa Zmartwychwstałego z nieustannie przebóstwianym człowieczeństwem wierzących.

Idzie o to, aby dzieje człowieka znalazły swoje właściwe spełnienie, czyli wszyscy ludzie doznali zbawienia. Kościół jako pielgrzymujący lud Boży zdąża do komunii z Trójjedynym Bogiem – w paruzji dokona się pełna odsłona uwielbionego człowieczeństwa Zmartwychwstałego. Wówczas w Jezusie i we wszystkich zbawionych zostanie uwielbiony Bóg, który zbawia człowieka, usynawia go i odnawia w nim swój obraz i podobieństwo. Aktualnie to zbawienie dokonuje się właśnie w Kościele, a swoją finalizację znajdzie w momencie paruzji. Powtórne przyście chwalebne Pana ujawni, że historia człowieka była boskim dramatem soteryjnym. W pełnym świetle okaże się, że ludzka wolność, miłość, cierpienie, a nawet zło

moralne zostaną obrócone przez Boga w dobro. W rzeczywistości pielgrzymującej Eklezji Bóg to Ten, który jest, przychodzi i przyjdzie.

Naszkiecowany powyżej chrześcijański obraz Boga i człowieka wytycza już swoistą wizję Kościoła, w której jawi się on jako struktura komunijna²³. Ta wewnętrzna, trynitarna wspólnota Boga Ojca i Ducha Świętego i Syna Bożego oraz komunijna struktura osoby ludzkiej już same ze swej natury nie mogą tworzyć innej rzeczywistości jak jedynie rzeczywistość komunijną. *Communio* tak w przypadku Trójcy Świętej, jak i w przypadku człowieka, nie jest jedynie ich przypadłością w sensie filozoficznym, lecz należy do ich podstawowej istoty. Dlatego ich koegzystencja (Boga i człowieka) jest jak najbardziej komunijna, czyli właśnie eklezjalna.

Książka niniejsza ma swoją historię powstania. Nie rości sobie żadnych pretensji do pozycji integralnej monografii w dziedzinie antropologii teologicznej, jak również w jakiegokolwiek innej mierze. W zamierzeniu podstawowym miała być interdyscyplinarnym studium z antropologii i eklezjologii. Od strony zaś merytorycznej tworzy ją szereg paragrafów, które w postaci artykułów były już w większości drukowane w formie druków zwartych, mogą się więc niekiedy pojawiać powtórzenia niektórych myśli – rzecz trudna do uniknięcia. Tym samym książka prezentuje ujęcie dość selektywne, które nie obejmuje całości, jakkolwiek – wydaje się – istotne aspekty omawianej problematyki zostały zasygnalizowane. Stąd nie należy oczekiwać tu jakiejś syntezy, gdyż jest to fragmentaryczna prezentacja zaledwie ważniejszych elementów zagadnień osoby ludzkiej w Kościele.

Po uwagach wprowadzających w lekturę niniejszego studium, pozostaje Autorowi wyrazić żywą nadzieję, że przyczyni się ona do wzbogacenia oglądu osoby ludzkiej, do pełniejszego odkrywania prawdy o Trójjedynym Bogu i spotęgowania wrażliwości na zbawczą rzeczywistość Eklezji, bo w niej właśnie dochodzi do spotkania Boga z człowiekiem. Idzie przy tym nie tylko o odkrycie piękna tej bosko-ludzkiej przestrzeni, lecz przede wszystkim o wejście w nią samemu, o nawiązanie miłosnych relacji tak ze Zmartwychwstałym, jak i z drugim człowiekiem. A to po to, aby wprowadzić w nią innych. Nasza egzystencja jest przecież byciem dla innych. To bycie dla drugiego jest tym efektywniejsze, im bardziej jest wzmocnione o przestrzeń Eklezji, tam bowiem dochodzi do samoudzielania się Boga, tam dochodzi do naszej pro-komunijnej formacji, tam się uczymy miłości Kościoła, a ponadto odkrywamy, że obdarowując innych, nie zatracamy się i nie pomniejszamy samych siebie, lecz – paradoksalnie – budujemy siebie i znajdujemy swoje szczęście (wieczne).

²³ Zob. A. Napiórkowski, *Mysterium communionis. Eklezjalny paradygmat dziejów zbawienia*, WAM, Kraków 2006.

Miłosierdzie Boga. Teo- i antropocentryczna wizja dziejów zbawienia

Podjmując intelektualną refleksję w wierze nad zagadnieniem miłosierdzia Bożego w perspektywie zbawienia, pragnę pokazać, że ostatecznie należy dojść nie tylko do odkrycia i udokumentowania, iż Bóg istnieje przez miłość i dla miłości, lecz nade wszystko do osobistego wyznania wiary, iż Bóg jest Ojcem, naszym Ojcem – bogatym w miłosierdzie. Poddając analizie historię zbawienia – z powyższym nastawieniem – będę kierował się zasadą, wokół której nieustannie krąży cała moja myśl teologiczna, a mianowicie: *hominizacja Boga* i *deifikacja człowieka*. Szeroka perspektywa dziejów zbawienia odsłania nam, że Bóg w wydarzeniu wcielenia doznał swojego ucłowieczenia poprzez i w osobie Jezusa Chrystusa, a człowiek w tym samym momencie doznał wszczępienia swojej natury ludzkiej w tajemne, miłosne życie Trójjedynego Boga.

1. Konotacje semantyczne pojęcia „miłosierdzie”

W polskiej mowie potocznej pozostającej bez wątpienia pod wpływem łaciny kościelnej, miłosierdzie utożsamia się ze współczuciem i przebaczeniem. To spłylenie sensu niesie ze sobą pewne zagrożenie, gdyż nie oddaje bogactwa i pełnego treści pojęcia „miłosierdzie”, mającego swoje biblijne korzenie. Lud Izraela, opierając się na swoich doświadczeniach, przez miłosierdzie rozumiał raczej połączenie znaczeń słów „współczucie” i „wierność”²⁴.

Jaka zatem treść kryje się w pojęciu „miłosierdzia”? We wszystkich językach istnieje cały szereg terminów wyrażających bogatą treść miłosierdzia: współczucie, łaskawość, łagodność, miłość, przebaczenie, litość, życzliwość, uprzejmość, delikatność. Odwołując się do przestrzeni objawienia judeo-chrześcijańskiego, należy poddać analizie konteksty, w których pojawia się słowo „miłosierdzie” i spróbować uchwycić pełniejszy zakres jego znaczenia. W Starym Testamencie na oznaczenie Bożego miłosierdzia używane są przede wszystkim trzy terminy: *rahamim*, *hesed* oraz *hen* (łaska). Pierwszy termin hebrajski *rahamim* wyraża instynktowne przywiązanie jednego stworzenia do drugiego. Uczucie miłosierdzia według Semitów ma swoje siedlisko w łonie macierzyńskim (por. 3 Krl 3, 26: *rahamim* l. mn. od *rehem*

²⁴ Por. J. Cambier–X. Léon Dufour, *Miłosierdzie*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1990, s. 478-479.

łono matki). Jest to pełna czułości miłość. Na zewnątrz wyraża się ona w konkretnych aktach współczucia rodzącego się na skutek jakiejś tragicznej sytuacji. Bogactwa treściowego dopełniają również symbole, obrazy oraz określenia pełnych miłosierdzia i miłości postaw Boga względem wszystkich stworzeń, a zwłaszcza wobec swojego wybranego ludu; ludu – którym jest początkowo Izrael budowany na więzach narodowościowych i etnicznych, a następnie nowy Izrael, do którego przynależy się przez wiarę w Jezusa Chrystusa²⁵.

Z kolei termin *hesed*, tłumaczony zazwyczaj za pomocą greckiego słowa *eleos* (które także oznacza miłosierdzie), wyraża sam z siebie ideę miłości albo wzajemnego stosunku do siebie dwóch istot powiązanych obopólną wiernością. Miłosierdzie nie jest zatem echem instynktu dobroci, instynktu, który może być złudny, lecz jest ono odpowiedzią na wewnętrzne przynaglenie, jest wiernością wobec samego siebie. Nowożytnie próby uchwycenia istoty tych hebrajskich i greckich terminów odnoszą się albo do miłosierdzia, albo do miłości, przywołując ponadto treści takich jeszcze pojęć, jak: wrażliwość, litość, współczucie, łaskawość, dobroć, a nawet łaskę (*hen*). Bóg na wielu miejscach jest wysławiany jako wrażliwy na nędzę ludzką, jako „miłosierny i łaskawy” (por. Ps 111, 4; Ps 145, 8-9; Ps 103, 8). Autor natchniony ukazuje Go jako zawsze gotowego udzielać pomocy, przebaczać i okazywać miłosierdzie. Psalmista opiewa wieczne miłosierdzie Boże: *Będę Cię chwalił, Panie, mój Boże, z całego serca mojego, na wieki będę sławił Twe imię, bo wielkie było dla mnie Twoje miłosierdzie i życie moje wyrwałś z głębin Szeolu* (Ps 86, 12-13)²⁶.

Bóg jako Ojciec miłosierdzia (por. 2 Kor 1, 3) ujawnił swoją pełnię miłosierdzia w Jezusie Chrystusie. W Jego osobie, czynach i słowach, a w ostateczności w Jego krzyżowej śmierci i zmartwychwstaniu miłosierdzie zostało udzielone całemu stworzeniu, i to w sposób nieodwracalny i najpełniejszy z możliwych. Dlatego Jezus, jako Objawiciel Ojca i Jego miłości, nadał starotestamentalnym pojęciom i znaczeniom niewyczerpalną głębię życia. Jezus nie tylko wytłumaczył, czym jest miłosierdzie,

ale nade wszystko – jak zauważa Jan Paweł II – sam je wcielił i uosobił. Poniekąd sam jest miłosierdziem. Kto je widzi w Nim, kto je w Nim znajduje, dla tego w sposób szczególnie «widzialnym» staje się Bóg jako Ojciec «bogaty w miłosierdzie» (Ef 2, 4)²⁷.

Konkordancja Nowego Testamentu interesujący nas termin ujmuje podwójnie: *miłosierdzie* oraz *miłosierny*. Następnym terminem w układzie alfabetycznym jest tam *miłować*. Język nowego przymierza *miłosierdzie* wypowiada terminem *agape* (*miłość*)²⁸. Dlatego często w miejsce wyrazu *miłosierdzie* występuje – zwłaszcza w listach Pawłowych – wyraz *miłość*: Bóg

²⁵ Por. tamże, s. 479.

²⁶ Por. tamże.

²⁷ Jan Paweł II, *Encyklika Dives in misericordia*, nr 2 [skrót DM], w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997 [wyd. Znak], s. 82.

²⁸ Por. K. Greła, *Konkordancja Nowego Testamentu*, Kraków 1987, t. 1, s. 355-357.

okazuje nam swoją miłość (Rz 5, 8), /.../ gdybym mówił językami, a miłości bym nie miał, byłbym niczym (1 Kor 13, 2), okażcie im wobec Kościołów waszą miłość (2 Kor 8, 24), wiara, która działa przez miłość (Ga 5, 6)²⁹. Idzie tu o miłość pochylającą się nad każdym synem marnotrawnym, nad każdą ludzką nędzą, przede wszystkim zaś nad nędzą moralną, nad grzechem³⁰.

Ta miłosierna miłość nabiera charakteru powszechnego. Zresztą, ten uniwersalny zasięg miłosierdzia pojawiał się również już w Starym Testamencie: *Miłosierdzie człowieka – nad jego bliźnim, a miłosierdzie Pana – nad całą ludzkością* (Syr 18, 13). Miłosierdzie Boga Ojca doznaje swojej intensyfikacji w Jezusie jako wcielonym Miłosierdziu, kiedy darzy On swoją miłością – jak podkreśla to Ewangelia Łukasza – biednych, ubogich i chorych (por. Łk 4, 18; 7, 22), a grzesznicy znajdują w Nim swojego przyjaciela (7, 34)³¹.

2. Lud Boży Starego Przymierza

W dzieje ludu Bożego wpisało się wielowymiarowe doświadczenie miłosierdzia: społeczne i wspólnotowe, indywidualne i wewnętrzne. Naturalnie wypada tu się najpierw odwołać do wydarzenia z Księgi Rodzaju, kiedy to Bóg, zdjęty litością wobec makabrycznej sytuacji pierwszych rodziców, zapowiada objawienie swojego miłosierdzia (por. Rdz 3, 15)³². Stąd zaczyna przygotowywać i uzdalniać swój wybrany lud do przyjęcia tego daru. Dlatego na górze Synaj objawia Bóg Mojżeszowi Dekalog, będący z jednej strony syntezą całej religii i moralności starotestamentalnej, a z drugiej konkretnym wyrazem udzielenia Jego miłości. *Jahwe, Jahwe, Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność, zachowujący swą łaskę w tysiączne pokolenia, przebaczący niegodziwość, niewierność, grzech, lecz nie pozostawiający go bez ukarania, ale zsyłający kary za niegodziwość ojców na synów i wnuków aż do trzeciego i czwartego pokolenia* (Wj 34, 6). Bóg dopuszcza, iż następstwa grzechu ciążyą na grzeszniku aż do następnych pokoleń. Jest przez to pokazana cała powaga i tragizm grzechu. Jednak Boże miłosierdzie, takie samo aż do tysiącznego pokolenia, sprawia, że Bóg jest nieskończenie cierpliwy. Stąd zawsze wtedy, kiedy winien ukarać lud za jego kolejną niewierność, Bóg właśnie wówczas ulega uczuciom miłosierdzia, o ile grzesznik rozpoznaje swoją niegodziwość³³.

²⁹ Por. A. Geniusz, *Boże miłosierdzie jako źródło chrześcijańskiego nonkonformizmu (Rz 12, 1-2[8])*, „*Verbum vitae*” 3(2003), s. 139-161; zob. S.P. Carbone, *La misericordia universale di Dio in Rm 11, 30-32*, Bologna 1991.

³⁰ Por. DM 6.

³¹ Por. J. Cambier–X. Léon Dufour, *Miłosierdzie*, s. 482.

³² Miłosierdzie zyskuje tu po raz pierwszy wymiar eklezjalny. Gdyż w *Protoewangelii* można dopatrywać idei Kościoła istniejącego w zamyśle Bożym. Pierwsze zwołanie ludu Bożego dokonało się bowiem już w tej samej chwili, kiedy grzech zniszczył jedność człowieka z Bogiem oraz komunię ludzi między sobą. *Protoewangelia to brzask Dobrej Nowiny o Bożym miłosierdziu*. Por. A. Napiórkowski, *Geneza, natura i postanie Kościoła*, w: *Kościół Chrystusowy*, red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś, A. Napiórkowski, Kraków 2003, s. 74.

³³ Por. J. Cambier–X. Léon Dufour, *Miłosierdzie*, s. 480.

Nawrócenie człowieka jest szczególnym momentem, gdyż to ono wyzwala objawienie się miłości Boga, który nie może działać wbrew ludzkiej wolności. Jahwe poruszony nędzą grzesznika, i aby przyspieszyć moment powrotu duchowego nędzarza do siebie, posyła proroków. Dzieje zbawienia otrzymują przez to niesłuchanie ludzkie akcenty. Prorocy bowiem nie tylko wzywają niewierny lud do powrotu do Przymierza, ale równocześnie orędują za nim u Jahwe. Można zaryzykować stwierdzenie, iż z jednej strony Bóg zapowiada przez nich surowe kary, a z drugiej sam siebie – przez proroków jak Ozeasz, Jeremiasz czy Izajasz – monituje i przynagla do okazania litości. *Czy Efraim jest mi synem tak drogim, dzieciątkiem najrozkoszniejszym? Za każdym razem, gdy grożę mu, muszę go długo wspominać. Przeto me serce wzrusza się przez niego, litość ogarnia mnie nad nim* (Jer 31, 20; por. Iz 49, 14n; 54, 7). Stosunek człowiek – Bóg znajduje swoje odbicie w relacji grzech – miłosierdzie. Człowiek wobec Boga tkwi najczęściej w grzesznej kondycji, zaś Bóg reaguje na to swoją miłością. Jednakże ta Jego miłość spełnia się dopiero w chwili człowieczego rozpoznania własnej tragedii i chęci jedności z Bogiem. Historia zbawienia staje się więc wspólnym bosko-ludzkim dramatem miłości³⁴. Albowiem miłość sama w sobie jest jakby „martwa”, mówiąc inaczej: aby doszło do „aktywacji” miłości, na otwarcie się miłującego musi paść wolna odpowiedź tego, kto został umiłowany.

To wewnętrzne, pełne tkliwości poruszenie Boga nad odstępstwami Izraela, miało wywołać u niewiernego ludu nawrócenie. Lud Przymierza niejednokrotnie doświadczał Bożego miłosierdzia i wiedział, iż jego Bóg jest bogaty w miłosierdzie. Doświadczał tego miłosierdzia nieustannie: tak na pustyni, mimo swego szemrania i buntu, jak choćby i w niewoli babilońskiej. Izrael zbyt dobrze wiedział, iż miłosierdzie Boże nieporównywalnie przewyższa ludzkie. Bóg nie postępuje bowiem wobec grzesznika sprawiedliwie, lecz stosuje kategorię miłości. *Miłosierny jest Pan i łaskawy, do gniewu nieskory i bardzo łagodny. Nie wie dzie sporu na stałe, ani gniewem na wieki nie płonie. Nie postępuje z nami według naszych grzechów /.../. Jak się lituje ojciec nad synami, tak Pan lituje się nad bogobojnymi. Wie On, z czego jesteśmy utworzeni, pamięta o nas, że jesteśmy prochem*” (Ps 103, 8 nn. 13 n). Jan Paweł II zauważa w tym kontekście, iż miłosierdzie

nie tylko należy do pojęcia Boga, ale jest treścią życia całego Izraela i poszczególnych jego synów i córek, jest treścią obcowania z ich Bogiem, treścią dialogu, jaki z Nim prowadzą³⁵.

Ten dialogiczny charakter miłosierdzia jest potwierdzeniem, iż zawiera ono w sobie tak wymiar teocentryczny, jak i antropologiczny.

³⁴ Zob. S. Budzik, *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Gerarda, U. von Balthasara i R. Schwagera*, Tarnów 1997.

³⁵ DM nr 4.

3. Jezus Chrystus – nowe oblicze Bożego miłosierdzia

Bóg, *Ojciec miłosierdzia* (2 Kor 1, 3; Jk 5, 11), w swojej wszystko ogarniającej miłości pragnął jednak wejść w większą wspólnotę z grzesznikiem, zechciał go usprawiedliwić³⁶. Sobór Watykański Drugi wyraził to następująco:

Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego i ujawnić nam tajemnicę woli swojej (por. Ef 1, 9), dzięki której przez Chrystusa, Słowo Wcielone, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury (por. Ef 2, 18; 2 P 1, 4). Przez to zatem objawienie Bóg niewidzialny (por. Kol 1, 15; 1 Tm 1, 17) w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół (por. Wj 33, 11; J 15, 14-15) i obcuje z nimi (por. Bar 3, 38), aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej. Ten plan objawienia urzeczywistnia się przez czyny i słowa wewnętrznie z sobą powiązane, tak że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone, słowa zaś obwieszczają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą. Najgłębsza zaś prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka jaśnieje nam przez to objawienie w osobie Chrystusa, który jest zarazem pośrednikiem i pełnią całego objawienia³⁷.

Odkrywanie i kontemplacja pełnego miłości oblicza Jezusa prowadzi do rzeczywistego obrazu Boga, będącego na pierwszym miejscu Ojcem miłosierdzia, które nakłania Go do komunii z człowiekiem, a zwłaszcza z grzesznikiem. Ta komunika dokonuje się w tajemnicy wcielenia. W tym kontekście powraca często stawiane pytanie o to, dlaczego Bóg staje się człowiekiem? *Cur Deus homo?* Kwestię tę w sposób najbardziej przemyślany wypowiedział wielki teolog średniowiecza, św. Anzelm z Canterbury³⁸, jakkolwiek pierwszą odpowiedź dał św. Jan Ewangelista: *A Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami* (J 1, 14). Słowo Boże, czyli Syn Boży istniejący odwiecznie u Ojca, będący Jego odblaskiem, przyjął ludzką postać, ludzką twarz. Dlaczego Autor czwartej Ewangelii mówi, że stał się ciałem, a nie człowiekiem? Wyrażenie „ciało” w języku biblijnym oznacza osobę ludzką, człowieka jako istotę słabą, kruchą, podległą przemijaniu, cierpieniu i śmierci. Używając określenia „ciało” Jan oddał cały realizm inkarnacji. Syn Boży przyjął prawdziwe ciało: stał się człowiekiem, jednym z nas, podobnym do nas we wszystkim, oprócz grzechu³⁹.

Tajemnica miłosierdzia Boga Ojca ujawniła się – więcej nawet: skuteczniła w wydarzeniu ofiary i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Wydarzenie to miało swój początek w akcie wcielenia, kiedy Bóg i człowiek nie tylko się spotkali, ale stali się jedno w misterium boskiego człowieczeństwa Jezusa. Na miłosierną propozycję wiecznej komunii, skierowaną przez Boga do człowieka, dała przyzwalającą odpowiedź w Nazarecie Maryja jako

³⁶ Zob. A. Napiórkowski, *Usprawiedliwienie grzesznika. Czy potępienia doktrynalne z XVI w. zachowują nadal swoją ważność?*, Kraków 1998.

³⁷ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium* (skrót LG), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1967, nr 2.

³⁸ Tematykę rzeczywistości wcielenia podjęli liczni teologowie średniowiecza, por. J. Leclercq, *Chrystus w oczach średniowiecznych mnichów*, Tyniec-Kraków 2001, s. 211-229.

³⁹ Por. J. Kudasiewicz, *Kontemplacja Oblicza Syna*, w: J. Kudasiewicz, H. Witezyk, *Kontemplacja Chrystusa – Ikony miłosiernego Ojca. Medytacje biblijno-kerygmacyjne*, Kielce 2002, s. 23.

przedstawicielka całej ludzkości. To w Niej Słowo rozbiło swój namiot i zamieszkało między nami (por. J 1, 14), a Ona sama stała się Matką miłosierdzia. Dzięki Jej *Magnificat* i uznaniu, że *dla Boga nie ma nic niemożliwego* (Łk 1, 37), a *Jego miłosierdzie z pokolenia na pokolenia dla tych, co się Go boją* (Łk 1, 50), miłość otrzymała charakter dialogowy; rozpoczęła się bosko-ludzka historia zbawienia niezbywalnie uwarunkowana wolnością: miłosnego daru i jego wolnej akceptacji.

W tajemnicy wcielenia położone zostały podwaliny antropologii, która zdolna jest przekroczyć własne ograniczenia i sprzeczności, zmierzając ku samemu Bogu, a nawet dalej – ku przebóstwieniu poprzez wszczęcie człowieka odkupionego w Chrystusa i dopuszczenie go do życia trynitarnego. Tylko dlatego, że Syn Boży stał się naprawdę człowiekiem, człowiek może w Nim i przez Niego stać się naprawdę dzieckiem Bożym⁴⁰. Do zgłębiania tej myśli – na co zresztą wielki nacisk kładli już Ojcowie Kościoła – mocno zachęcał Jan Paweł II, ogłaszając list apostolski *Novo Millennio ineunte* na zakończenie Jubileuszu Roku 2000⁴¹. Ojciec święty pragnął Kościołowi wkraczającemu w trzecie tysiąclecie wskazać nade wszystko Chrystusa i zachęcić do kontemplacji Jego oblicza⁴². Kościół pielgrzymując przez dzieje, musi nieustannie na nowo rozpoczynać od Chrystusa, aby wyzwalała się w nim skutecznie postawa miłosierdzia:

Miłosierdzie bierze początek z komunii wewnątrzkościelnej, ale ze swej natury zmierza do posługi powszechnej, skłaniając nas do podejmowania dzieł czynnej i konkretnej miłości wobec każdego człowieka /.../. Nie należy oczywiście zapominać – kontynuuje Jan Paweł II – że nikt nie może zostać pozbawiony naszej miłości, jako że «Syn Boży przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem»⁴³.

Ten wzajemny związek myśli o Bogu i człowieku stanowił zresztą główną ideę Soboru Watykańskiego II. Akcentuje to wyraźnie Autor encykliki o miłosierdziu Bożym, kiedy stwierdza:

im bardziej posłannictwo, jakie spełnia Kościół, jest skoncentrowane na człowieku, im bardziej jest, rzecz można, «antropocentryczne», tym bardziej musi potwierdzać się i urzeczywistniać teocentrycznie, to znaczy być skierowane w Jezusie Chrystusie ku Ojcu. O ile różne kierunki dziejowe i współczesne prądy ludzkiej myśli były i są skłonne rozdzielać, a nawet przeciwstawiać sobie teocentryzm i antropocentryzm, to natomiast Kościół, idąc za Chrystusem, stara się wnieść w dzieje człowieka organiczne i dogłębne zespolenie obojga. Jest to również jedna z głównych, a może nawet najważniejsza podstawa magisterium ostatniego Soboru⁴⁴.

⁴⁰ Por. J. Kudasiewicz, *Kontemplacja Oblicza Syna*, s. 25.

⁴¹ Zob. A. Napiórkowski, *Das Entdecken des Antlitzes Christi als wichtigste Aufgabe der Theologie. Reflexion über „Novo Millennio ineunte“*, „Folia Theologica“ nr 13 (2003) [Budapeszt/Węgry], s. 89-102; zob. A. Napiórkowski, *Człowieczeństwo Jezusa Chrystusa odsłania oblicze człowieka*, „Polonia Sacra” 11(55), Kraków 2002, s. 251-268.

⁴² Por. Jan Paweł II, *List apostolski Novo Millennio ineunte* [dalej skrót: NMI], Watykan 2001, nr 16-23.

⁴³ NMI nr 49.

⁴⁴ DM nr 1.

4. Kościół: misja świadczenia o Bożym miłosierdziu

Doskonałość, której naucza Jezus (por. Mt 5, 48), domaga się, aby Jego naśladowcy byli miłośnierni jak miłosierny jest Ojciec niebieski (por. Łk 6, 36). Jest to istotny warunek, aby uczeń Chrystusa mógł wejść do królestwa niebieskiego. Miłosierdzie nie jest więc jedynie przymiotem Boga czy też znamioną cechą Jezusa Chrystusa, ale ma ono cechować postawę każdego chrześcijanina. To miłosierdzie ma nakłaniać każdego wyznawcę Jezusa do tego, aby – jak ów dobry Samarytanin (por. Łk 10, 30-37) – być blisko każdego, kto będąc w potrzebie pojawi się na jego drodze życia. Okazując miłosierdzie jednemu z tych najmniejszych, stajemy się miłośnierni wobec samego Chrystusa (por. Mt 25, 31-46). Będziemy przecież sądzeni według miłosierdzia, które okazaliśmy potrzebującym w imię Jezusa⁴⁵. *Zaprawdę powiadam wam: wszystko, czego nie uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, tegoście i Mnie nie uczynili* (Mt 25, 45).

Zatem wspólnota wiernych już od początku swego istnienia była świadoma w Duchu Świętym, iż miłosierdzie Boga objawiło się szczególnie w Osobie i czynach Jezusa Chrystusa. Nawet teologia judeochrześcijańska, głosząca preegzystencję Kościoła w aspekcie eklezjologicznym, ujmowała Przymierze jako wyraz Bożego miłosierdzia⁴⁶. Oddaje to nowotestamentalny tekst mówiący o tym, że *wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców [naszych] przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna* (Hbr 1, 1-2). Okazywanie miłości, i to nie tylko współwyznawcom, było właściwe już młodemu Kościołowi. Chrześcijaństwo pierwszych wieków dokonało olbrzymiego dzieła głębokiej inkulturacji wiary, oczyszczając ważne nurty myśli grecko-łacińskiej z koncepcji głęboko antychrześcijańskich. Platon, Arystoteles, a zwłaszcza stoicy uważali miłosierdzie, litość i współczucie za przejaw bezwartościowego sentymentalizmu. W pojęciu Arystotelesa miłosierdzie nie jest cnotą, lecz słabością starców i dzieci. Według mniemania stoików – to choroba duszy. Ojcowie Kościoła sprzeciwiali się tym poglądom a równocześnie akceptowali przykładowo opinię Cycerona: odrzucał on jako absurdalną koncepcję miłosierdzia u stoików, gdyż upatrywał w miłosierdziu oznakę mądrości, moralnego ładu i dobroci⁴⁷.

Miłosierdzie Boga zostało więc w sposób istotowy wpisane w posłannictwo chrześcijan i cały Kościół Chrystusowy. I jak widać było ono nieustannie praktykowane przez całe rzesze tych, którzy wiernie kroczyli i nadal idą za swoim Mistrzem i Oblubieńcem. Miłosierdzie było i jest nadal urzeczywistniane tak przez wiernych świeckich, jak i liczne zakony i instytuty życia konsekrowanego. Odwołując się do orędzia o Bożym miłosierdziu, skierowanego przez Jezusa

⁴⁵ Por. J. Cambier–X. Léon Dufour, *Miłosierdzie*, s. 483.

⁴⁶ Por. A. Napiórkowski, *Geneza, natura i poslanie Kościoła (Preegzystencja Kościoła w odwiecznym zamysle Bożym)*, s. 73-76; por. J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed Soborem Nicejskim*, Kraków 2002, s. 316-336.

⁴⁷ Por. *Bóg Ojciec Miłosierdzia*. Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Katowice 1998, s. 61-67; por. L. Mateja, *Miłosierdzie w kontekście dobroci i cierpliwości w ujęciu Tertuliana*, „Verbum vitae” 3(2003), s. 203-212.

do polskiej zakonnicy, św. Faustyny Kowalskiej (1905-1938), można mówić o trojakim sposobie świadczenia o nim: czynem, słowem i modlitwą⁴⁸.

Świadczenie miłosierdzia wiąże się z wysiłkiem ewangelizacyjnym Kościoła, jaki ma być podejmowany tak wszecz i w głąb, jak i *ad intra* i *ad extra*. Termin 'ewangelizacja' często dzisiaj obarczany jest błędnym rozumieniem, i to w podwójnym sensie. Przede wszystkim ewangelizację odnosi się jedynie do innych, do tzw. „krajów misyjnych”, przez które rozumie się ludy czy też narody, które nie znają jeszcze Chrystusa, lub gdzie struktury kościelne nie są jeszcze trwałe i mocne. Po drugie, samą ewangelizację upraszcza się pastoralnie i ujmuje się jako katechezę, kazania katechizmowe, moralizatorskie. Najbardziej trafną i źródłową definicję ewangelizacji podał papież Paweł VI: „Ewangelizację można określić jako pokazanie Chrystusa Pana tym, którzy Go nie znają”⁴⁹. To określenie ewangelizacji uzupełnił Jan Paweł II w encyklice o misji:

Świadectwo życia chrześcijańskiego jest pierwszą i niezastąpioną formą misji. Chrystus, którego misję przedłużamy w czasie, jest «Świadkiem» w pełnym tego słowa znaczeniu (por. Ap 1, 5; 3, 14) i wzorem chrześcijańskiego świadectwa. Duch Święty towarzyszy drodze Kościoła i włącza go w świadectwo, które On sam daje Chrystusowi (por. J 15, 26-27). Pierwszą formą świadectwa jest samo życie misjonarza, rodziny chrześcijańskiej i kościelnej wspólnoty, które uwidacznia nowy sposób postępowania. Misjonarz, który mimo wszystkich ludzkich ograniczeń i braków żyje w prostocie na wzór Chrystusa, jest znakiem Boga i rzeczywistości transcendentnych. Ale wszyscy w Kościele, starając się naśladować Boskiego Mistrza, mogą i powinni dawać takie świadectwo, które w wielu wypadkach jest jedynym możliwym sposobem bycia misjonarzami⁵⁰.

Dlaczego dzisiaj jest tak bardzo potrzebne świadectwo? Jak trafnie zauważa ks. Kudasiewicz, człowiek współczesny bardziej wierzy świadkom niż nauczycielom, bardziej doświadczeniu niż doktrynie, bardziej życiu i faktom niż teoriom. Ewangelizacja świata miłosierdziem najskuteczniej dokona się zatem w Duchu Świętym poprzez świadectwo potwierdzone życiem⁵¹.

Encyklika *Dives in Misericordia* ukazuje nam miłosierdzie Boga w posłannictwie Kościoła w następujących słowach:

Kościół naszej epoki musi uświadomić sobie szczególną i pogłębioną potrzebę tego, aby w całym swoim posłannictwie *świadczyć o miłosierdziu Boga*, idąc w tym po śladach tradycji Starego i Nowego Przymierza, a nade wszystko samego Jezusa Chrystusa i Jego Apostołów. Kościół winien dawać świadectwo miłosierdziu Boga objawionemu w Chrystusie, w całym Jego mesjańskim posłannictwie, przede wszystkim *wyznając je* jako zbawczą

⁴⁸ Por. J. Machniak, *The idea of divine mercy in the private visions of s. Faustina Kowalska in the context of the recent theology*, „Analecta Cracoviensia” XXXIII (2001), s. 433-450; por. T.D. Łukaszuk, *Teologia świętego obrazu w orędziu Błogosławionej Faustyny Kowalskiej*, „Polonia Sacra” 1(45), Kraków 1997, s. 125-141; zob. A. Witko, *Obraz Bożego Miłosierdzia*, Kraków 1993; zob. W. Granat, *Miłosierdzie jako przymiot Boga*, w: *Ewangelia miłosierdzia*, red. W. Granat, Poznań 1970.

⁴⁹ Paweł VI, *Adhortacja apostolska Evangelii nuntiandi* nr 17.

⁵⁰ Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris missio* (07.12.1990) nr 42.

⁵¹ Por. J. Kudasiewicz, *Głoszenie Ewangelii ukazywaniem Pana naszego Jezusa Chrystusa*, w: J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Kontemplacja Chrystusa – Ikony miłosiernego Ojca. Medytacje biblijno-kerygmatyczne*, Kielce 2002, s. 303.

prawdę wiary i życia z wiary, z kolei *starając się* wprowadzać je i *wcielać w życie* zarówno własnych wyznawców, jak też w miarę możliwości wszystkich ludzi dobrej woli. Wreszcie Kościół — wyznając miłosierdzie i nie odstępując od niego w życiu — ma prawo i obowiązek odwoływać się do miłosierdzia Bożego, *wzywając* go wobec wszystkich przejawów zła fizycznego i moralnego, wobec wszystkich zagrożeń, które tak bardzo ciążyą nad całym horyzontem życia współczesnej ludzkości⁵².

Ojciec święty stawia przed Kościołem jakby potrójne zadanie do spełnienia. Świadczenie o Bożym miłosierdziu ma polegać:

- na wyznawaniu go jako zbawczej prawdy wiary,
- na konkretnym wprowadzaniu go w życie tak przez chrześcijan, jak i przez wszystkich ludzi dobrej woli oraz
- na ufnym przyzywaniu go wobec każdej formy zła fizycznego i moralnego (modlitwa).

Spoglądając z perspektywy 2000 lat na chrześcijaństwo, musimy stwierdzić, iż z jednej strony Kościół te zadania – dzięki ożywiającej mocy Ducha Świętego – spełnił aż do krwi przelania⁵³, z drugiej zaś – trzeba pokornie i w prawdzie wyznać, że tak wiele razy chrześcijaństwo nie tylko zaniechało czynienia miłosierdzia, lecz wręcz dopuściło się nieprawości i grzechu.

5. Jan Paweł II: pieśń o miłosierdziu Boga i miłości człowieka

W szeregu pism papieża Jana Pawła II przewija się myśl o Bożym miłosierdziu. W tym niezwykle dialogu, podejmowanym z inicjatywy Boga ujawnia się On sam jak dar i odpowiedź człowieka w akcie miłosnej wolności. W pierwszym rzędzie należy, pomijając tu *Dives in Misericordia*, wymienić takie encykliki, jak: *Redemptor hominis*, *Dominum et Vivificantem*, *Redemptoris Mater*, *Redemptoris Missio*, *Veritatis Splendor*, *Evangelium vitae* oraz *Ut unum sint*⁵⁴. Następnie należy także wskazać adhortacje apostolskie, w których pojawia się tematyka miłosierdzia: *Christifideles laici*, *Pastorem dabo vobis*, *Vita consecrata*⁵⁵.

Miłosierdzie w nauczaniu Ojca świętego ma szczególnie kontekst jego kraju rodzinnego. W całym szeregu odbytych podróży apostolskich, jego pielgrzymka do Polski w dniach od 16 do 19 sierpnia 2002 roku, będąca zarazem IX podróżą do Ojczyzny, nosiła nawet hasło: „Bóg bogaty w miłosierdzie”. Tematyka Bożego miłosierdzia, przebaczenia i pojednania jest bez

⁵² **DM nr 13.**

⁵³ Wystarczy tu przytoczyć niezwykle świadectwo męczenników chrześcijańskich wszystkich stuleci; tych licznych braci i sióstr, którzy w okresie prześladowań Kościoła dawali świadectwo wierności Bogu. Myślę, że wystarczy tu odwołać się do XX wieku, który ma szczególne martyrologium w wielu krajach, w wielu rejonach ziemi, por. *Męczennicy XX wieku*. Kolekcja Communio, t. 14, Poznań 2001.

⁵⁴ Temat miłosierdzia Bożego pojawia się we wszystkich ważniejszych encyklikach Jana Pawła II i to do tego stopnia, iż jedna z nich, *Dives in Misericordia*, została cała poświęcona tej problematyce. Najczęściej miłosierdzie jest odnoszone do pojęcia miłości: por. *Redemptor hominis* nr 2, 21, 22; *Redemptoris Mater* nr 2; *Redemptoris Missio* 57; *Veritatis Splendor* nr 10, 12-15, 17-20, 18, 22-24, 50, 64, 87, 88, 89, 95, 107; *Dominum et Vivificantem* nr 39, 67; *Evangelium Vitae* nr 31, 41, 49, 81, 92, 93, 96-100; *Ut unum sint* nr 3, 8, 21, 36, 39, 42, 55, 58, 78.

⁵⁵ Por. ChL nr 41, 53; PDV nr 27, 49; VC nr 6, 42, 44, 75, 82, 83, 89, 111.

wątpienia jedną z myśli przewodnich nauczania Jana Pawła II. Jest to wyraźne i czytelne nie tylko dzięki encyklice *Dives in Misericordia*, opublikowanej w trzecim roku jego pontyfikatu, lecz także w fakcie kanonizacji misjonarki Bożego miłosierdzia, siostry Faustyny Kowalskiej oraz ogłoszeniem drugiej niedzieli wielkanocnej jako „Niedzieli Bożego Miłosierdzia”. To z krakowskich Łagiewnik wyszło orędzie o Bożym miłosierdziu, które obecny Biskup Rzymu tak znacząco uwypuklił i potwierdził swoim nauczycielskim autorytetem w 2002 roku. Uważnie wczytując się w postawę i słowa Jana Pawła II, można ostatecznie dojść do przekonania, iż głosi On Boże miłosierdzie i jednocześnie sam daje na nie autentyczną odpowiedź jako człowiek absolutnego zawierzenia i jako Następca św. Piotra, który utwierdza swoich braci w wierze. Podobnie jak siostra Faustyna wyznaje, „że nie ma dla człowieka innego źródła nadziei, jak miłosierdzie Boga. Pragniemy z wiarą powtarzać: Jezu, ufam Tobie!”

W czasie swojej homilii w sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Krakowie w Łagiewnikach 17 sierpnia 2002 roku, Ojciec święty dał wyraz swojemu osobistemu uwielbieniu niepojętej i niezgłębionej tajemnicy Bożego miłosierdzia. Mówił wówczas:

Dlatego przychodzimy dziś tutaj, do łagiewnickiego sanktuarium, aby na nowo odkrywać w Chrystusie oblicze Ojca, który jest «Ojcem miłosierdzia oraz Bogiem wszelkiej pociechy» (por. 2 Kor 1, 3). Pragniemy oczyma duszy wpatrywać się w oczy miłosiernego Jezusa, aby w głębi Jego spojrzenia znaleźć odbicie własnego życia oraz światło łaski, którą już po wielokroć otrzymaliśmy i którą Bóg zachowuje dla nas na każdy dzień i na dzień ostateczny⁵⁶.

Głosząc Boże miłosierdzie i dając odpowiedź na miłosne wyjście Boga do człowieka w osobie Jezusa Chrystusa, Jan Paweł II kieruje naszą uwagę na ów dialogowy charakter dziejów zbawienia, a więc z jednej strony na jego teocentryczność, a z drugiej – na antropocentryczność. Oba te wymiary spotkały się w Jezusie Chrystusie, albowiem On jako pierwszy dał w swoim człowieczeństwie pełną odpowiedź na Boże pragnienie komunii z ludźmi. O tej litościwej miłości Boga i odpowiedzi na nią snuje swą pieśń ów mistyk naszego czasu – Jan Paweł II. Ta pieśń sięgnęła górnych akordów, kiedy dokonał on uroczystego aktu zawierzenia świata Bożemu miłosierdziu. Wyznał wówczas w Krakowie:

Czynię to z gorącym pragnieniem, aby orędzie o miłosiernej miłości Boga, które tutaj zostało ogłoszone za pośrednictwem siostry Faustyny, dotarło do wszystkich mieszkańców ziemi i napełniało ich serca nadzieją. Niech to przesłanie rozchodzi się z tego miejsca na całą naszą umiłowaną Ojczyznę i na cały świat. Niech się spełnia zobowiązująca obietnica Pana Jezusa, że stąd ma wyjść «iskra, która przygotuje świat na ostateczne Jego przyjście» (por. *Dzienniczek*, 1732). Trzeba tę iskrę Bożej łaski rozniecać. Trzeba przekazywać światu – wołał dalej Papież – ogień miłosierdzia. W miłosierdziu Boga świat znajdzie pokój, a człowiek szczęście! To zadanie powierzam Wam, drodzy bracia i siostry, Kościołowi w Krakowie i w Polsce oraz wszystkim czcicielom Bożego miłosierdzia, którzy tutaj przybywać będą z Polski i całego świata. Bądźcie świadkami miłosierdzia!⁵⁷.

⁵⁶ Jan Paweł II w Polsce. 16-19 sierpnia 2002. Przemówienia i homilie, Marki 2002 [Michaelinum], s. 27-28.

⁵⁷ Tamże, s. 31.

Kościół i jego misja dzisiaj

Specyfiką obecnych czasów jest żenująco mała lub jeszcze częściej, fałszywa świadomość eklezjologiczna, wyrażająca się najczęściej akceptacją Jezusa Chrystusa, lecz negacją Kościoła. Jest to nieporozumienie, gdyż Kościół to po prostu dalsza część tajemnicy Jezusa Zbawiciela, to widzialna wspólnota Boga z człowiekiem, to znak i narzędzie wewnętrznego zjednoczenia Boga z całym rodzajem ludzkim. Kościół w swoim podwójnym charakterze bosko-ludzkim ma strukturę hierarchiczno-charyzmatyczną o wymiarze historyczno-eschatycznym i jest nieustannie ożywiany mocą Ducha Świętego, który prowadzi wierzących jako lud Boży do pełnego i ostatecznego zjednoczenia z Trójjedynym Bogiem⁵⁸.

Określenie Kościoła jako ludu Bożego mówi nam, iż Kościół to nie tylko wyższa hierarchia, ale wszyscy ochrzczeni, a więc hierarchia i wierni świeccy. Kościół to jednak przede wszystkim obecny w nim chwalebny Chrystus i święci Pańscy, to także ta część Kościoła, która doznaje teraz swojego pozaziemskiego oczyszczenia w miłości. Przed tak rozumianym Kościołem wyrastają pewne zadania. Dopiero takie ujęcie Kościoła pozwala mówić o jego misji, która jest też i odpowiedzią na wyzwania współczesności.

Analiza otaczającej nas rzeczywistości relatywnie szybko ulegającej zmianom, pozwala wyłonić cały szereg owych wyzwań, które jawią się w swoich różnorodnych formach. Niemniej jednak, możemy – naturalnie, w sposób dość uproszczony – wyzwania te uporządkować w siedem zasadniczych grup. Wydaje się, że należy mówić o następujących zadaniach Kościoła w dzisiejszym świecie: 1. świadectwo wiary i miłości, 2. chrystianizacja i nowa ewangelizacja, 3. promocja życia i kobiety, 4. orędzie o pojednaniu (pokój, ekumenizm i dialog międzyreligijny), 5. eschatologia: „nowe niebo” i „nowa ziemia”, 6. *caritas catholica* i 7. ekologia jako ratowanie przyrody i człowieka. Zagadnienia te omówimy w takiej właśnie kolejności, gdyż zaproponowane tu powyżej ich shierarchizowanie jest jednocześnie odbiciem ich ważności. Takie ustawienie zadań stojących przed współczesnym Kościołem, najprawdopodobniej nie spełni całkowicie oczekiwań, które wysuwa świat, niemniej jednak Kościół nie może poddać się jego presji, gdyż musi słuchać bardziej Boga niż ludzi, gdyż jest na tym świecie, ale nie jest z tego świata. Historia wyraźnie pokazuje, że każda partia polityczna, określony system władzy lub też lansowany światopogląd pragną traktować Kościół czysto instrumentalnie. Dlatego nawet

⁵⁸Por. M. Rusecki, *Dlaczego niektórzy akceptują Chrystusa, a odrzucają Jego Kościół?*, [w:] *Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, Lublin 1996, s. 107-116.

za cenę powiększania się nastrojów antykościelnych nie można ulec żadnej ideologii czy też innym formom nacisku⁵⁹.

Trzeba pamiętać, że nie można przeprowadzić wyraźnej granicy między wierzącymi, którzy z jednej strony stanowią Kościół, a z drugiej są jednak w świecie i niekiedy z nim się bardziej utożsamiają niż z samym Kościołem. Zwłaszcza świeccy katolicy nie identyfikują się często ze wspólnotą kościelną do końca, a nawet się z niej wyłączają. Najczęściej taka postawa katolików jest wynikiem niezrozumienia istoty Kościoła, jego natury i zadań. Ta ignorancja czy też zarozumiałstwo sprawia, że sprzeciwiają się nauce głoszonej przez Urząd Nauczycielski. Dlatego też, mimo iż nominalnie są oni chrześcijanami, to jednak nie podejmują wyzwań i ich realizacji, które kieruje współczesność wobec Kościoła. Więcej nawet – to właśnie ci pozbawieni świadomości eklezjalnej będą tworzyć źródło, z jakiego wypływać będą wygórowane żądania i bezpodstawne dezyderaty /zarzuty/ wobec Kościoła⁶⁰.

1. Świadek wiary i miłości

Życie pierwotnego Kościoła cechowała niecodzienna postawa miłości wśród wyznawców Jezusa Chrystusa, która uzewnętrzniała się również wobec innych obywateli Cesarstwa Rzymskiego. Stanowiło to niezwykle autentyczne świadectwo. Źródłem tego był naturalnie sam Duch Święty, z którym współdziałali chrześcijanie. *Trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach. Bojaźń ogarniała każdego, gdyż Apostołowie czynili wiele znaków i cudów. Ci wszyscy, co uwierzyli, przebywali razem i wszystko mieli wspólne. Sprzedawali majątki i dobra i rozdzielali je każdemu według potrzeby. Codziennie trwali jednomyślnie w świątyni, a łamiąc chleb po domach, przyjmowali posiłek z radością i prostotą serca. Wielbili Boga, a cały lud odnosił się do nich życzliwie* (Dz 2, 42-47a).

Ten sam Duch Chrystusowy prowadzi chrześcijan i dzisiaj. Duch Święty działa w Kościele, jednoczy go i umacnia w wierze, przebóstwia, zwłaszcza przez sakramenty. Ta upersonifikowana Miłość Boża przenika i uduchawia Kościół, uposaża go w rozmaite dary hierarchiczne i charyzmatyczne. Szczególnym znakiem obecności Ducha Świętego jest wspólnota uczniów Chrystusa, posiadająca *jednego ducha i jedno serce* (Dz 4, 32). Nie zatem sami z siebie, ale to dzięki Niemu, chrześcijanie są zdolni do świadectwa wiary i miłości. Jest to wiara, która zadziwia świat, gdyż jej źródło nie jest na tym świecie⁶¹.

⁵⁹Por. J. Głodek, *Raport o stanie teologii*, „Biuletyn KAI” nr 50/51(1997), s. 36-39; M. Heller, *Popyt i podaż na teologów*, „Tygodnik Powszechny” nr 39(1998), s. 10; J. Misiurek, *W poszukiwaniu tożsamości polskiej teologii*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” nr 34(1987), z. 2, s. 99-110; T. Węclawski, *Wielka szansa polskiej teologii*, „Biuletyn KAI” nr 21(1999), s. 29; K. Najman, *Rzeczy nowe i stare w polskiej eklezjologii lat dziewięćdziesiątych XX wieku*, „Ateneum Kapłańskie” 1(563)2003, s. 64-74; A.A. Napiórkowski, *Ekumeniczne implikacje jedności Europy w jej postmodernistycznym kontekście globalizacji*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne”, t. V, Kraków-Sosnowiec 2001, s. 39-54.

⁶⁰Por. M. Rusecki, *Dlaczego niektórzy akceptują Chrystusa, a odrzucają Jego Kościół?*, dz. cyt., s. 107-116; zob. St. Kamiński, *Światopogląd. Religia. Teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, Lublin 1998.

⁶¹Zob. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. I: Warszawa 1997, s. 250; t. II: Warszawa 1995, s. 287; t. III: Warszawa 1996, s. 335; zob. B. Częsz, *Duch Święty został nam dany. Nauczanie Ojców i wiara starożytnego Kościoła*, 1998; por. J. Morawa, A.A. Napiórkowski, *Duch Święty*, [w:] *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwo, J. Mastej, Lublin-Kraków 2002, s. 328-333.

Sobór Watykański II w Konstytucji o Objawieniu Bożym określa wiarę jako akt całej osoby ludzkiej, oddającej się osobowemu Bogu:

Bogu objawiającemu należy okazać posłuszeństwo wiary, przez które człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu, okazując pełną uległość rozumu i woli wobec Boga objawiającego i dobrowolnie uznając Objawienie przez Niego dane. By móc okazać taką wiarę, trzeba mieć łaskę Bożą uprzedzającą i wspomagającą oraz pomoce wewnętrzne Ducha Świętego, który by poruszał serca i do Boga zwracał, otwierał oczy rozumu i udzielał wszystkim słodyczy w uznawaniu i dawaniu wiary prawdzie⁶².

Wiara zatem to wolna odpowiedź człowieka na Boże Objawienie, to uznanie Boga za swojego i świata Stwórcę. Wiara jako osobista więź rodzi się z przekonania, że Bóg, którego człowiek spotyka w wierze, jest samą Prawdą, oparciem nadziei przekraczającej życie ziemskie i kimś godnym bezwarunkowej miłości. Wiara nadaje sens ziemskiej egzystencji człowieka i otwiera go na życie wieczne. Będąc postawą dynamiczną, prowadzi ona człowieka do decyzji moralnych i tym samym domaga się uzewnętrznienia. Postępować zgodnie z wiarą w Jezusa jako Zbawiciela znaczy przede wszystkim wypełniać przykazanie miłości bliźniego, które zawiera w sobie inne przykazania. Kto nie postępowałby zgodnie z Chrystusowym przykazaniem miłości, ten choćby mówił, że wierzy, jest kłamcą i nie ma w nim prawdy (1J 2, 4). Wiara bez uczynków jest martwa (por. Jk 2, 26), wiara bez miłości nic nie daje (por. 1Kor 13, 2)⁶³.

Wiara przeżywana autentycznie i w pełni, czyli wspólnotowo, eklezjalnie, staje się wiarygodnym świadectwem dla świata. Współczesny człowiek, pozostający w znacznej mierze pod wpływem środków masowego przekazu, które lansują treści sprzeczne z Ewangelią i z godnością osoby ludzkiej, żyje w wielkim niepokoju, lęku i pośpiechu. Chmura neopogaństwa, istniejąca tak na zewnątrz jak i wewnątrz Kościoła, w jego łonie, wyraża się w takich zjawiskach jak: nieliczenie się z dobrem wspólnym, egoistyczny indywidualizm, nawoływanie ludzi do hedonizmu i konsumpcjonizmu, sekularyzm, relatywizm moralny, skrajny racjonalizm, rozkwit sekt, irracjonalizm i magia, egzystencjalny ateizm, rozpad rodziny i instytucji małżeństwa, anarchia seksualna, wielka ignorancja religijna. Ta etyczna degradacja, przechodząca w swoiste zdziczenie moralne zawładnęła tak ludźmi elit, jak i masami. Niemal codziennie media donoszą o olbrzymich aferach, oszustwach i skandalach, które wstrząsają opinię publiczną⁶⁴.

Świadectwo wiary i miłości szerzone przez Kościół w takim zagubionym świecie staje się ewangelicznym światłem i solą. Spełniają się słowa Jezusa: *Wy jesteście solą dla ziemi /.../. Wy jesteście światłem świata* (Mt 5, 13-14). Na bezsens, smutek i lęk współczesnego człowieka,

⁶²Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*, (dalej skrót: KO) 5, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekry, deklaracje*. Tekst łacińsko-polski, Poznań-Warszawa 1968.

⁶³Por. A. Zuberbier, *Wiara*, [w:] *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 629-634. Zob. J. Królikowski, *Credo. Przedmiotowe wymiary aktu wiary*, Tarnów 2002, s. 296.

⁶⁴Por. S. Wielgus, *Kościół katolicki dziś. Zagrożenia, ich przyczyny oraz sposoby wyjścia*, „Nasz Dziennik” z dn. 8 września 2002 r.; por. A.A. Napiórkowski, *Wiara broniąca prawdy*, „Homo Dei” 2(1999), s. 17-26.

który żyje tak jakby Boga nie było, chrześcijanie winni odpowiedzieć swoją radością, która wypływa ze znalezionej skarbu – jak poucza przypowieść o skarbie ukrytym w roli. *Znalazł go pewien człowiek i ukrył ponownie. Z radością poszedł, sprzedał wszystko, co miał, i kupił tę rolę* (Mt 13, 44). Właściwie rozumiana radość jest owocem wiary i miłości. Jest to radość, która wypływa z doznanego i przeżywanego uwolnienia od strachu przed śmiercią i przed grzechem, radość przeżywanej wolności od chęci posiadania i seksualnej pożądliwości. Jeśli chrześcijanie pozwalają się prowadzić Duchowi Świętemu, to doświadczają Jego owoców. *Owoce zaś ducha jest: miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie* (Ga 5, 22-23).

Kościół, jakkolwiek kroczy wspólną drogą z całą ludzkością i wraz z nią przeżywa swój doczesny los, musi pozostać znakiem sprzeciwu. Jego zadaniem jest przeciwstawić się bezbożnemu duchowi czasu. Nie wolno mu dopuścić do tego, aby ewangeliczna *sól zwietrzała* czy *zgasło światło*. Nie można zatem iść na łudzące kompromisy za cenę odchodzenia od radykalizmu Jezusowego orędzia z *Kazania na górze*. Otwierająca się nowa konstelacja polityczna, ekonomiczna i kulturowa w wyniku wejścia w struktury Unii Europejskiej, staje się dla polskiego społeczeństwa i Kościoła w Polsce wielkim wyzwaniem do jeszcze większej wierności w naśladowania Jezusa Chrystusa i zachowania Jego moralnego prawa.

2. Chrystianizacja i nowa ewangelizacja

Bezcenne duchowe skarby, jakimi są wiara i miłość, będące przecież uwiarygodnieniem chrześcijaństwa w oczach otaczającego go świata, domagają się jednak, aby się nimi dzielić. Wynika to nie tylko z samego wspólnotowego charakteru wiary, ale już z nakazu misyjnego chwalebny Pana, który wezwał swoich naśladowców, aby szli na cały świat i głosili Ewangelię wszelkiemu stworzeniu. *Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony* (Mk 16, 16). To polecenie Chrystusa już od samego początku stanowiło dla Kościoła wielkie wyzwanie. Dzisiaj, gdy doznajemy szturmów ze strony sekularyzacji i globalizacji oraz związanych z nimi procesów, stało się ono tym bardziej pilniejsze. Misyjne polecenie Kościoła otrzymane od Chrystusa jest kontynuacją nakazu, który On sam otrzymał od swojego Boga Ojca. *Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne* (J 3, 16). Ewangelię trzeba głosić wszystkim ludziom, bo taka jest powszechna wola zbawcza Boga (por. 1 Tm 2, 4).

Pojęcie ewangelizacji ma znacznie szerszy zakres niż pojęcie działalności misyjnej w krajach niechrześcijańskich. Jej celem jest budzenie i umacnianie wiary niezbędnej do zbawienia, doprowadzenie ludzi do autentycznego nawrócenia, kształtowanie żywej wspólnoty kościelnej zjednoczonej z Chrystusem, zwłaszcza poprzez uczestnictwo w Eucharystii i przez życie miłością na co dzień. Istotną treścią ewangelizacji jest dawanie świadectwa o Bogu, który w Chrystusie objawia siebie (samoudziela się), swoją miłość do całego świata i powołuje

wszystkich do życia wiecznego, jakie rozpoczyna się już tutaj na ziemi przez wyzwolenie z grzechu i złączenie z widzialną społecznością Kościoła. Ewangelizacja wiąże się przede wszystkim z życiem doczesnym, albowiem Ewangelię głosi się człowiekowi współczesnemu, żyjącemu w konkretnej rzeczywistości, w określonych warunkach społeczno-ekonomicznych, wpisanemu w aktualny stopień rozwoju cywilizacyjnego świata, w jego stan kultury.

Środki i sposoby działalności misyjnej odnoszącej się w pierwszym rzędzie do ludzi, którzy jeszcze Chrystusa nie znają, jak i nowej ewangelizacji, odnoszącej się szczególnie do ochrzczonych, którzy jednak nie żyją pełnią wiary, a czasem nawet już zatracili łączność z całym Kościołem, zmieniają się w zależności od okoliczności, czasu, miejsca i kultury danej społeczności. Dlatego inaczej trzeba prowadzić to samo dzieło ewangelizacji w Kościołach misyjnych niż w Kościołach dawnego chrześcijaństwa, czy też w Kościołach rejonów zdominowanych przez ateizm.

Wprawdzie Europa liczy jeszcze swoje lata od narodzenia Chrystusa, ale z dużym dystansem odnosi się do Niego. Albowiem w miejsce totalitaryzmu faszystowskiego zwłaszcza w niemieckiej postaci, a po nim barbarzyńsko panującego totalitaryzmu stalinowskiego w sowieckim wydaniu, wszedł dzisiaj totalitaryzm bezideowości. Wielu uległo demonicznemu przekonaniu, iż można żyć bez Boga lub obok Boga. Mimo bezpardonowej ofensywy i indoktrynacji liberalnych areopagów, mających w swoich rękach wszelkie media, szkoły i uniwersytety, gdzie *ex cathedra* głosi się neomarksizm czy postmodernizm, człowiek – który zachował swoją wrażliwość – odczuwa nieustannie głód Ewangelii. Otwierająca się nowa rzeczywistość jednoczącej się Europy jest zatem nie tylko wyzwaniem do budowania własnej ludzkiej tożsamości (również narodowej) i do pogłębiania wiary u chrześcijan w Polsce, ale także stanowi dla nich bezprecedensowe wyzwanie do dzielenia się Dobrą Nowiną z innymi narodami Starego Kontynentu. Wielką nadzieją napawa wrażliwość młodego pokolenia, które zaangażowane jest w dziesiątkach kościelnych ruchów posoborowej odnowy, bierze żywy udział w pieszych pielgrzymkach z różnych miast polskich na Jasną Górę, co stanowi swoisty fenomen polskiej religijności. Młody człowiek tak w Europie, jak i w Polsce, nie chce żyć w sieci totalitaryzmu bezideowości. Ateistyczny liberalizm nie ma nic do zaproponowania: nic, co czyniłoby życie sensownym. Młodzi odwracają się od współczesnych liberalnych areopagów, szerzących duchową pustkę, poszukując innego świata wartości. Dlatego właśnie odradzają się w Europie i w Ameryce silne ruchy wzywające do powrotu do jednoznacznych, ponadczasowych wartości chrześcijańskich. Nie bez podstaw ta nadzieja zakorzeniona jest w różnych wspólnotach pogłębianego życia religijnego. W skali całego Kościoła powszechnego – a w Polsce szczególnie – jest ich już setki. Oprócz całego bogactwa życia konsekrowanego, kontemplacyjnego i czynnego, członkowie Kościoła realizują swoje powszechne powołanie do świętości w najprzeróżniejszych ruchach i grupach nowej ewangelizacji i formacji. Dawane jest tym samym przez świeckich chrześcijan wiarygodne świadectwo życia, które jest zarówno owocem, jak i

szczytem nowej ewangelizacji. Ponadto, owa ewangeliczna misyjność spełnia się na wiele sposobów, takich jak różne formy głoszenia słowa, nauczanie katechumenów, przygotowanie ich do pełnej wiary i do przyjęcia chrztu, głoszenie homilii przy sprawowaniu Eucharystii i innych sakramentów, nauczanie katechetyczne dzieci, młodzieży i dorosłych, korzystanie ze środków społecznego przekazu, rozmowy indywidualne, dialog, akcje charytatywne i inne działania praktyczne⁶⁵.

3. Promocja życia i kobiety

Chrześcijański pogląd na życie wywodzi się przede wszystkim z wiary, że Bóg jest Stwórcą i dawcą życia. A więc życie jest darem kreatywnej miłości Boga. Ma to swoje konsekwencje, gdyż przyjęcie, że źródłem i dawcą życia jest jedynie Bóg, rodzi obowiązek respektowania i rozwijania tego daru w sobie i w drugim człowieku. Bóg jest Ojcem wszystkich ludzi, dlatego każde życie ludzkie jest święte. Tu ma swe źródło obowiązek zachowania, ochrony i pielęgnacji życia. Umocnienie tego przekonania znalazło swój wyraz w starotestamentalnym przymierzu ludu Izraela z Jahwe i doznało skodyfikowania w Dekalogu w formie negatywnej: *Nie będziesz zabijał!*

Wysoka wartość życia ludzkiego doznała ponadto afirmacji teologicznej. W chrześcijańskim rozumieniu życie na ziemi staje się widzialnym znakiem pełni życia, której doświadczymy dopiero w rzeczywistości pozaziemskiej. Nasze ziemskie życie powinno być obrazem życia niebiańskiego, będącego pełnym uczestnictwem z Chrystusem w życiu Bożym. A zatem chrześcijański stosunek do życia, zawierający w sobie oba akcenty (naturalny i teologiczny), warunkuje nie tylko obowiązek poszanowania życia, ale też jego obrony.

Dlatego chrześcijanie tak zdecydowanie występują przeciwko każdej formie zabójstwa. Ten zbrodniczy akt nienawiści przechodzący w czyn fizyczny jest widowym znakiem cywilizacji śmierci. Szczególną wrażliwość wykazują chrześcijanie wobec pozbawiania życia nienarodzonych dzieci (aborcja). Życie ludzkie zaczyna się od chwili poczęcia i odtąd podlega ochronie. Boży zakaz zabijania człowieka odnosi się do dziecka już w łonie matki.

Aktualna technicyzacja życia wywołuje nasilające się ostatnio liczne nowe zagrożenia ludzkiego życia. Jest ich cały szereg, można tu wskazać na najbardziej drastyczne, takie jak: sterylizacja, narkomania, przeszczepy i handel ludzkimi organami, samowolne szafowanie ludzkimi embrionami oraz eutanazja. Złowroga ingerencja wielkich koncernów ogarniętych żądzą zysku posuwa się już dziś aż do manipulacji na materiale genetycznym człowieka.

To nie liczenie się z niczym, ani z nikim w decydowaniu o długości i jakości ludzkiego życia, poczynając od starań, aby ono nie zaistniało (antykoncepcja), aż po jego skracanie (eutanazja), jest ostatecznie przypisywaniem sobie przez człowieka prerogatyw boskich.

⁶⁵Zob. Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*. Posynodalna adhortacja apostolska, Watykan 2003; por. K. Dola, *Miejsce teologa w Kościele – miejsce Kościoła w życiu teologa*, „Ateneum Kapłańskie” 137(2001), z. 1, s. 84-91.

Świadome ograniczanie prokreacji w Europie stało się coraz powszechniejsze, odkąd wprowadzono do sprzedaży (1958 r.) pierwszą pigułkę zawierającą hormony estrogen i progesteron, na co zwracała uwagę encyklika Pawła VI *Humanae vitae*. Od kilku lat istnieje też pigułka stosowana jako środek wczesnoporonny, a która jest rozpowszechniana wśród młodzieży w wieku szkolnym. Obserwuje się wzrost ilości zabiegów chirurgicznej sterylizacji, również wśród bardzo młodych kobiet. Tak znaczne upowszechnienie antykoncepcji wpływa w sposób drastyczny i oczywisty na ilość narodzin i starzenie się społeczeństwa, a niebawem doprowadzi również do zachwiania równowagi ekonomicznej krajów, w których występują te zjawiska. Z antykoncepcją wiąże się aborcja, choć ta ostatnia jest ze swej natury i pod względem ciężaru moralnego większym złem. Dzisiaj w niemal wszystkich krajach europejskich można w praktyce dokonać aborcji płodu, który nie osiągnął 12 tygodnia życia. Współczesne tendencje naruszające prawo naturalne i boskie, dążące do przyznawania ludziom coraz większych uprawnień, są tym drastyczniejsze, iż przyjmują postać już nie jednostkowych czy sporadycznych aktów, ale formę legislacyjną dla całych społeczeństw. Konkretnie można tu wskazać choćby rozstrzygnięcia parlamentu holenderskiego w sprawie eutanazji.

Kościół nieugięcie broni życia ludzkiego i to w każdej formie. Miejscem, gdzie ta obrona można być skuteczna jest związek małżeński i rodzina. Ten współczesny zamach na życie wiąże się mocno z kryzysem rodziny. Dlatego też papież Jan Paweł II w ciągu całego swojego pontyfikatu tak mocno koncentrował swoje posługiwanie na rodzinie. Należy też docenić ogromne wysiłki wielu chrześcijańskich ruchów obrony życia. A ponieważ cały szereg instytucji rządowych niewłaściwie podchodzi do daru życia, dlatego świat tak wiele oczekuje od chrześcijan i ich zaangażowania na rzecz życia, ochrony rodziny i kobiety.

Rozszerzaniu cywilizacji życia i miłości służy promowanie godności kobiety, co Kościół powinien jeszcze wyraźniej podkreślać zarówno w swojej świadomości i działalności, a tym bardziej jednoznacznie w społeczeństwie. Wiąże się to nie tylko z dowartościowaniem misji kobiety jako małżonki i matki, ale także większego udziału kobiety w życiu i misji Kościoła wraz z powierzaniem jej funkcji kościelnych, jakie prawo wyznacza osobom świeckim. Historia bowiem jasno pokazuje, iż kobiety odgrywały znaczącą rolę w dawaniu świadectwa Ewangelii. Nie wolno zapomnieć, jak wiele one uczyniły – często w milczeniu i w ukryciu – przyjmując i przekazując Boży dar, zarówno poprzez fizyczne jak i duchowe macierzyństwo w dziele wychowania, katechezę, rozwijanie wielkich dzieł miłosierdzia, przez życie modlitwy i kontemplacji, doświadczenia mistyczne oraz pisma bogate w ewangeliczną mądrość.

4. Orędzie o pojednaniu: pokój, ekumenizm i dialog

Orędzie o pojednaniu płynące z Ewangelii Chrystusa we współczesnym społecznym kontekście uzyskuje przynajmniej trzy szczególne formy: dążenie do pokoju i to nie tylko w

sensie stanu zgody między państwami, dążenie do jedności wśród wyznawców Chrystusa oraz do umocnienia dialogu międzyreligijnego. Biblijna i teologiczna idea o pojednaniu, czyli o zbawieniu człowieka, ujmując tę bogatą problematykę szerzej, gdyż mówi o pojednaniu człowieka z Bogiem, o pojednaniu człowieka z bliźnim, o pojednaniu człowieka z samym sobą i wreszcie o pojednaniu człowieka z otaczającym go światem natury – z przyrodą.

Jakkolwiek świat nie jest źródłem pokoju, to jednak go oczekuje i podejmuje wiele wysiłków, aby go zachować. Wystarczy choćby odwołać się tu do historii jednoczenia się Europy. W swojej słynnej deklaracji z 9 maja 1950 r., R. Schuman (dzisiaj kandydat na ołtarze) stwierdził, iż aby zapanował pokój, trzeba przede wszystkim, aby zaistniała Europa. Apel Schumana podjęli K. Adenauer, J. Monnet, A. de Gasperi, P.H. Spaak oraz Ch. de Gaulle, włączając w idee pacyfistyczne cele gospodarcze i polityczne. Pierwsze zjednoczenie Europy, wyrażone postanowieniami traktatu paryskiego z roku 1951, nazwano *Europejską Wspólnotą Węgla i Stali*. Obecnie żadne państwo europejskie nie jest nieprzyjacielem zjednoczonej Europy. Nie ma konfliktów ideologicznych, jakie miały miejsce w latach 1933-1945 między demokracją a hitlerowskim nazizmem oraz w latach 1945-1989 między demokracją a stalinowskim marksizmem. Do zajęcia takiego stanowiska zmusza globalizacja, którą współtworzy chrześcijańska troska o pokój tak w Europie, jak i na całym świecie. Niestety, trzeba tu przyznać, iż globalizacja niesie ze sobą różne formy destrukcji człowieka, gdyż przeważa w niej *monetyka* nad etyką.

W klimat ekonomiczno-polityczny dzisiejszej Europy, tak wyraźnie naznaczony przemianami pod wpływem globalizacji i postmodernizmu, wpisują się ekumeniczne dążenia chrześcijan nakierowane nie tylko na odzyskanie widzialnej jedności Kościołów, ale także budujące pokój i dające wartości duchowe. Wydarzenia społeczne oddziałują bez wątpienia na życie religijne. Mamy tu do czynienia z rodzajem sprzężenia zwrotnego, gdyż z jednej strony dążenia do zbudowania europejskiej jedności dopingują wysiłki na rzecz jedności chrześcijan. A z drugiej – jedność społeczna nie zaistnieje bez jedności duchowej. Jednak źródła jednoczenia się wyznawców Chrystusa, oprócz racji społeczno-kulturowych, są i muszą być o wiele głębsze, ponieważ istnieje szereg racji teologicznych. Pierwszym powodem jest modlitwa i wola Chrystusa Pana, który błagał Ojca Niebieskiego: *Jak Ty Ojciec jesteś we mnie, a ja w Tobie, niech oni także będą jedno, aby świat poznał, że Ty mnie posłałeś* (J 17, 21). Drugim, ważnym powodem, domagającym się zaangażowania w sprawę zjednoczenia, jest mające charakter prawdziwego znaku czasu działanie Ducha Świętego, budzące w szerokich kręgach chrześcijan żywe pragnienie jedności. Owo zadziwiające natężenie, jak i zasięg żarliwego zapotrzebowania chrześcijańskiego na jedność, nie da się wytłumaczyć inaczej, jak szczególnym działaniem Ducha Świętego. Ludzkie możliwości w tym tak trudnym dziele są z pewnością niewystarczające. Trzecim wreszcie powodem, narzucającym obowiązek chrześcijańskiego zaangażowania ekumenicznego, jest odpowiedzialność Kościoła za dzieło ewangelizacji świata.

Obowiązek głoszenia Ewangelii wszystkim ludziom jest jednym z najbardziej oczywistych zadań Kościoła. Tymczasem wyjątkowo groźną przeszkodą w głoszeniu Ewangelii dzisiejszemu światu jest bolesny stan chrześcijańskiego rozbicia z tragicznymi konsekwencjami, jakie wynikają z braku jedności, a przejawiającymi się np. w rywalizacji, nieufności, antagonizmach, nienawiści, składającymi się ostatecznie na rzucający się w oczy brak miłości, a więc tego, co w pojęciu Chrystusa miało stanowić główną i niepodważalną zasadę życia chrześcijańskiego. Wyjątkowo przejrzyście sformułował ją w tych znanych słowach: *po tym poznają wszyscy, że jesteście moimi uczniami, że będziecie posiadali miłość jeden dla drugiego* (J 13, 35).

Na ekumeniczne zaangażowanie wpływają jeszcze następujące czynniki: zapotrzebowanie na głębokie poczucie jedności rodzaju ludzkiego, powszechne dążenie do współpracy, konieczność współdziałania chrześcijańskiego w takich dziedzinach jak zabezpieczenie pokoju, walka z niesprawiedliwością, demoralizacją i ateizacją, plagami, które stają się nie mniejszą groźbą dla świata od wojny nuklearnej czy katastrofy ekologicznej. Czwarta przyczyna ekumenicznego zaangażowania wypływa z układów społeczno-politycznych, w których na pierwsze miejsce wysuwa się dzisiaj zagadnienie Unii Europejskiej. Wspólny rozwój Europy jest częścią globalizacji i politycznego samopotwierdzenia kontynentu europejskiego. Jest to także wynik postmodernizmu, który zaczyna wołać ustami współczesnego człowieka o ponowną sakralizację kontynentu i stwarza tym samym obszar dla nowej ewangelizacji. Nie wiadomo, kto będzie ustalał priorytety w Unii Europejskiej, w której Polska ma swoje niezbywalne miejsce: czy sama tylko ekonomia i technologia, czy też szanowanie praw człowieka i socjalna odpowiedzialność? Czy też zostaną powtórzone złe doświadczenia pierwszej fazy postmodernizmu? A może wykorzystamy globalizację jako szansę dla personalizacji człowieka, co było w pierwotnym założeniu modernizmu? Może chrześcijanie, bez względu na różnice konfesyjne, zaangażują się w budowanie europejskiego społeczeństwa szanującego godność człowieka (także tego nienarodzonego) i świata sprzyjającego pokojowi?⁶⁶

Bez Kościołów, tzn. bez ich działania czy współdziałania, Europa nie będzie miała duszy. Stąd ich zadaniem jest troska o ducha, który jednoczy i kształtuje przyszłość Starego Kontynentu. Europa potrzebuje w sposób niezwykle pilny ekumenii, gdyż stanowi ona dla niej możliwość odzyskania utraconej tożsamości. Nie chodzi tu o starą tożsamość, ale o nowego ducha. W tym względzie tak zwłaszcza państwa, jak i Kościoły Europy Zachodniej muszą się nauczyć dostrzegać fakt, iż do Europy przynależy również świat słowiańsko-prawosławny. Podział Europy trwający wiele dziesiątków lat przesunął punkt ciężkości na ludy pochodzenia germańskiego i romańskiego, a przecież kolebka naszej kultury znajduje się na Wschodzie, i to Dalekim Wschodzie, czyli w Azji Mniejszej i w Egipcie. Jedność gospodarcza i polityczna nie

⁶⁶Por. A.A. Napiórkowski, *Zagadnienia ekumeniczne*, Kraków 2001, s. 87-146; zob. Y. Congar, *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*, Kraków 2001.

może się obejść bez wymiarów duchowych, a do ich pełni w sposób bezwarunkowy przynależy duchowe dziedzictwo krajów Europy Środkowej i Wschodniej.

Skoro Europa jest jedynie częścią świata, a i nasza mentalność jest nazbyt eurocentryczna, to Kościół właśnie winien podejmować (i czyni to) różne formy dialogu, m.in. dialog międzyreligijny, który będzie gwarantem pokoju na całym globie. Kultury dialogu potrzebuje zatem nie tylko współczesna Europa – zwłaszcza w swoich nowych geopolitycznych kształtach, ale bezwzględnie cały świat. Europa jest otoczona przez niezmierną i wciąż wzmagającą się różnorodność kultur, społeczeństw, religii i cywilizacji. Życie na planecie, na której jest coraz więcej wzajemnych powiązań, wymaga nowej świadomości dialogu i dostosowania się do radykalnie nowych warunków globalnych. Idzie o to, aby między kulturami udało się stworzyć stosunki nie zależności i podległości, ale porozumienia i partnerstwa. Tylko wówczas jest szansa, aby w naszej rodzinie człowieczej nad wszystkimi wrogościami i konfliktami górę brały zgoda i życzliwość⁶⁷.

5. Eschatologia: „*nowe niebo*” i „*nowa ziemia*”

Kościół gorliwie wyznaje i pieczołowicie strzeże prawdy, iż chrześcijanin, choć żyje na tym świecie, to jednak nie jest z tego świata. Tym samym jest on wezwany do przemiany swojej doczesnej egzystencji w całkowicie inny, niewyobrażalny dla nas sposób istnienia człowieka i świata. Ta biblijna prawda o przemijalności aktualnej postaci świata i powołaniu człowieka do wiecznego życia, które rozpoczął on już teraz w Chrystusie, jest dla chrześcijanina wezwaniem do nieustannego wyczekiwania ponownego przyjścia chwalebego Chrystusa (paruzja). Nikt nie zna tej chwili, na którą zawsze trzeba być moralnie przygotowanym. Koniec świata nie będzie unicestwieniem czy zagładą kosmosu, ale jego przemianą, przetworzeniem. Nastąpi odnowienie wszystkich rzeczy, powstanie „nowa ziemia” i „nowe niebo” (por. 2P 3, 10-13, Ap 21, 1-8). Każdy w momencie swojej śmierci, będącej chwilą zmartwychwstania, dozna nagrody lub kary. Dlatego w świadomości chrześcijańskiej nadzieja spotkania zmartwychwstałego Pana wiąże się z postawą nawrócenia, z troską o trwanie w przyjaźni z Chrystusem, z czuwaniem, aby zawsze być gotowym na ostateczne spotkanie z Panem.

To chrześcijańskie nastawienie jest wielkim ubogaceniem świata, gdyż nie pozwala ograniczać wizji życia ludzkiego tylko do wymiarów ziemskich, doczesnych; nie pozwala ludziom pokładać swojej całkowitej nadziei w żadnych układach czy strukturach – choćby były bliskie doskonałości – ale zmusza ich do przekraczania samych siebie. Europa, tworząc swoje nowe oblicze jedności, musi pamiętać o tym niezbywalnym wymiarze ludzkiego ducha, jakim jest jego nieśmiertelność po to, by nie zawęzić człowieka tylko do wymiaru materialnego.

⁶⁷Por. A.A. Napiórkowski, *Teologia pojednania – Kościoły na progu III Millennium*, „Biuletyn Ekumeniczny” nr 3-4/123-124/2002, s. 53-65.

Chrześcijaństwo ze swoją Dobrą Nowiną staje kolejny raz na straży właściwie pojętego dobra człowieka⁶⁸.

Chrześcijańska postawa miłosierdzia ma swoje fundamenty w Biblii, gdzie Jezus nawoływał, aby bardziej niż słowami pomagać czynem ubogim, cierpiącym, uciśnionym, a szczególnie grzesznikom. Największą bowiem nędzą człowieka jest grzech, czyli zerwanie więzów przyjaźni z Bogiem.

6. *Caritas catholica*

Wydaje się, że zarówno państwo, jak i jego obywatele, najchętniej wiele swoich zadań i funkcji przesunęliby w sferę działania Kościoła, i to działania praktycznego. Państwo, kiedy staje się niewydolne w spełnianiu swoich powinności wobec obywateli, posuwa się nawet do wywierania różnego rodzaju nacisków, aby Kościół bardziej zaangażował się społecznie. Jednakże Kościół absolutnie nie negując owych form praktycznego wyrażania miłości wobec potrzebujących, nie uważa, aby to była jego pierwszorzędna funkcja. Ostatecznie jednak wsparcie, którego udziela Kościół potrzebującym jest ogromne i nie do przecenienia.

Nauczanie oraz praktykowanie miłosierdzia rozwinęło się już w pierwszych wspólnotach chrześcijańskich. Zachęcano siebie nawzajem do dobroczynności prywatnej, jak i organizowano w Kościołach lokalnych oficjalną pomoc z troski nad biednymi, zwłaszcza sierotami, wdowami, chorymi i bezdomnymi. Dążono do sprawiedliwego podziału dóbr materialnych między ludźmi. Z czasem tworzone różnego rodzaju instytucje przy kościołach lub klasztorach dla podróżnych, chorych, trędowatych, starców i sierot. Chrześcijańska miłość bliźniego legła u podstaw organizowania przytułków i szpitali dla osób biednych, starców i nieuleczalnie chorych. W okresie wypraw krzyżowych do opieki nad chorymi, a nawet do wykupu niewolników, powstawały całe zakony, bractwa i stowarzyszenia chrześcijańskie.

Dobrze jest także tu przypomnieć, iż w czasach nowożytnych Sobór Trydencki zobowiązał biskupów do czuwania nad szpitalami i różnymi fundacjami na rzecz biednych. Zaczęła się rozwijać oficjalna opieka społeczna, powstały nowe zakony do opieki nad chorymi (np. kamilianie, bonifratrzy), rozwinęły się i działały wielkie instytucje dobroczynne (lazaryści od św. Wincentego à Paulo, siostry szarytki, ponadto dziesiątki stowarzyszeń osób świeckich). W 1924 r. powołana została do życia międzynarodowa centrala katolickich organizacji dobroczynnych pod nazwą *Caritas Catholica*, jednocząca wszystkie inicjatywy, organizacje i instytucje charytatywne, działające w ramach ośrodków diecezjalnych lub też krajowych. Po przerwie spowodowanej wojną jej działalność podjęła w 1951 r. *Caritas Internationalis* w randze Sekretariatu przy Stolicy Apostolskiej⁶⁹.

⁶⁸Por. A.A. Napiórkowski, *Kościół jako Lud Boży i jego eschatologiczny charakter*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne” 8(2002), s. 123-138.

⁶⁹Por. S. Nowak, *Formacja kapłańska wobec wyzwań schyłku drugiego tysiąclecia*, „Ateneum Kapłańskie” 85(1993), T. 120, z. 2(504), s. 201-209; A.A. Napiórkowski, *Teologia polska wobec wyzwań współczesności*, [w:] *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań. VII Kongres Teologów Polskich*, Lublin 2004, s. 33-64.

W ramach Kościoła katolickiego w Polsce działalność charytatywna jest przeogromna. Trudno ogarnąć i wyliczyć wszystkie jej przejawy, tak zorganizowane i długoterminowe prowadzone przez *Caritas Polska*, jak jednostkowe i spontaniczne dokonywane przez jednostkowych wiernych. Istnieją całe zgromadzenia zakonne oddane prawie wyłącznie posłudze najbardziej potrzebującym, m.in.: służebniczki, felicjanki, serafitki, na Śląsku jadwizanki i marianki, prowadzące ochronki dla dzieci. Salezianie i michaelici zaś zajmują się szczególnie młodzieżą męską i umożliwiają jej wykształcenie zawodowe. W Krakowie dość wspomnieć św. Alberta Chmielowskiego i jego przytuliska dla bezdomnych oraz albertynów i albertynki, którzy kontynuują jego dzieło⁷⁰.

To czynne praktykowanie miłosierdzia przez chrześcijan staje się dla świata wymownym świadectwem autentyczności Ewangelii i wiarygodności samego Kościoła. Wezwanie do czynnej miłości bliźniego wynika ze stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże, z polecenia i przykładu Chrystusa oraz z przynależności do zbawczej wspólnoty ludu Bożego, która ma być wspólnotą powszechnej miłości i służby. Dzisiejszy świat tak bardzo potrzebuje tego znaku miłosierdzia. Bł. Matka Teresa z Kalkuty okazuje się tu być najbardziej wymownym przykładem całkowitego i bezinteresownego poświęcenia dla drugiego człowieka, i to tego najbardziej opuszczonego.

7. Ekologia jako ratowanie przyrody i człowieka

Problematyka ochrony otaczającego nas świata swoje biblijne i teologiczne podstawy czerpie z uznania Boga za Stwórcę wszystkiego. Człowiek nie powinien niszczyć środowiska, w którym żyje, również ze względu na samego siebie. Piąte przykazanie *Dekalogu* obejmuje też dbanie o własne zdrowie. Rzeczywistość stworzenia doktryna katolicka wyprowadza z przewodniej kategorii życia samego w sobie, którego pierwotnym źródłem jest Bóg. Stwórca bowiem jest Bogiem życia. Człowiek, współtworząc rzeczywistość ziemską, musi bezwzględnie dbać o swoje środowisko naturalne i racjonalnie korzystać z jego zasobów, aby zapewnić sobie i potomnym odpowiednią jakość życia (zdrowe powietrze, żywność, czysta woda)⁷¹.

Działania Kościoła na rzecz ochrony środowiska wyrażają jednocześnie postawę sprzeciwu i krytyki wobec cywilizacji konsumpcyjnej. Jakkolwiek człowiek ma miejsce szczególne w świecie, to jednak jest niezbywalną częścią przyrody i winien żyć z nią w harmonii, respektując jej prawa. Społeczeństwa wysoko uprzemysłowione, kierując się jedynie chęcią osiągnięcia coraz to wyższych wskaźników wzrostu, doprowadziły do zużycia niezwyklej ilości rezerwarów bogactw naturalnych. Dzisiejsza ekologiczna tragedia jest wynikiem rabunkowego traktowania natury i podchodzenia do niej wyłącznie jako do przedmiotu ewentualnego wycisku. Ten kryzys ekologiczny odsłania ponadto gruntowny podział, jaki

⁷⁰Por. A.A. Napiórkowski, *Od teologii do praktyki wiary dzisiejszych katolików w Polsce*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne”, T. VI, R. 2003, s. 171-185.

⁷¹Por. F. Gruber, *Im Haus des Lebens. Eine Theologie der Schöpfung*, Regensburg 2001, s. 11-136.

zrodził się między biednymi i bogatymi, między potężnymi i bezsilnymi, pokazując niesłychane dysproporcje między ludźmi tej samej planety. Tego rodzaju kryzys wywołuje ostatecznie pytanie o samo życie, o godność człowieka⁷².

Ryszard Kapuściński opisuje swoje dramatyczne przeżycia reportera, których doświadczył w 1992 r., kiedy oglądał obozy dla uchodźców na granicy Sudanu i Etiopii:

Pojechaliśmy do najbardziej straszliwych miejsc, jakie sobie można wyobrazić. Ludzie dostawali dziennie trzy litry wody, co miało starczyć na mycie, gotowanie, pranie, picie. Jedli pół kilo kukurydzy dziennie, żadnego mięsa, żadnych warzyw. Setki, tysiące ludzi umierało. Wróciliśmy do Addis Abeby. Następnego dnia poleciałem do Europy. Wylądowałem w Rzymie. To był letni wieczór. Na Piazza Navona kłębiły się tłumy ludzi, wokół pełno restauracji, ludzie cieszyli się życiem, muzyką, jedzeniem. A we mnie tkwiło to, co zobaczyłem przed moim odlotem. W tym wszystkim można ujrzeć dramat współczesnego świata. Ci ludzie z Piazzы nigdy nie dowiedzą się, jak żyją ich bracia i siostry zaledwie dwa lub trzy tysiące kilometrów dalej. Zrobiłem masę zdjęć. Tamci ludzie to tylko szkielet i skóra. Trzydziestolatkowie, ale wyglądali na sześćdziesięcio-, siedemdziesięcioletnich starców. I umierali. Kobiety z tego obozu ubrane były w worki po kukurydzy, worki z ONZ. Życie w dwóch tak odmiennych światach stwarza, jak sądzę, moralne zobowiązanie do tego, by o tym mówić⁷³.

Ta tragedia, która niestety wciąż dzieje się także i dzisiaj w różnych miejscach naszej planety, jest smutną konsekwencją ludzkiego egoizmu. I ostatecznie jest to zniszczenie nie tylko przyrody, ale i człowieka. Dlatego chrześcijańska nauka o stworzeniu w obliczu ekologicznego kryzysu dla ratowania środowiska pragnie tak do teorii, jak i do praktyki wprowadzić pewne przyczynki. Można tu wskazać na szerzenie duchowości stworzenia (duchowość kosmicznej mistyki, wszystkie stworzenia są w Bogu, a Bóg jest we wszystkich stworzeniach, obecność Trójjedynego Boga w kosmosie), na afirmację duchowości świata stworzonego (jego godności, pełni i piękności, wrażliwości).

8. Podsumowanie

Nowa wielopłaszczyznowa sytuacja w Europie, spowodowana rozszerzeniem się Unii Europejskiej i włączeniem Polski w jej struktury, jest równocześnie dla Kościoła w Polsce tak zagrożeniem, jak i wielką szansą. Kościół staje zatem wobec całego szeregu wyzwań. Wydaje się, iż do najważniejszych można zaliczyć następujące: 1. świadectwo wiary i miłości, 2. chrystianizacja i nowa ewangelizacja, 3. promocja życia i kobiety, 4. orędzie o pojednaniu (pokój, ekumenizm i dialog międzyreligijny), 5. eschatologia: „nowe niebo” i „nowa ziemia”, 6. *caritas catholica* i 7. ekologia jako ratowanie przyrody i człowieka. Hierarchia tych zadań i ich spełnianie nie zawsze odpowiadają temu, czego od Kościoła oczekuje świat. Logika Ewangelii jest jednak inna. I trzeba, aby Kościół – o ile chce pozostać dziś nadal wiarygodny – bardziej słuchał Boga niż ludzi. Nadzieja na zbudowanie świata sprawiedliwego i bardziej godnego

⁷²Por. G. Kraus, *Welt und Mensch. Lehrbuch zur Schöpfungslehre*, Frankfurt am Main 1997, s. 376-407.

⁷³Zob. R. Kapuściński, *Autoportret reportera*, Kraków 2003.

człowieka nie może być oderwana od Ewangelii Chrystusa. Tworzące się aktualnie nowe kształty Starego Kontynentu potrzebują bardzo nagłaco wymiaru duchowego. I aby ta nowa Europa mogła zostać zbudowana na trwałych podstawach – jak uczy Jan Paweł II – musi być oparta na autentycznych wartościach, mających swój fundament w powszechnym prawie moralnym, wpisanym w serce każdego człowieka. «Chrześcijanie nie tylko mogą przyłączyć się do wszystkich ludzi dobrej woli, aby uczestniczyć w realizacji tego wielkiego projektu, ale powinni stawać się niejako jego ‘duszą’».

Teologia polska wobec wyzwań współczesności

1. Uwagi wstępne

Tak sformułowany temat, obejmujący olbrzymią problematykę, wymaga na początku dokonania prezentacji aktualnego stanu polskiej teologii, a następnie spojrzenia na kwestię wyzwań dla nauki o Bogu⁷⁴. Chodzi tu jednak nie tyle o relacjonowanie, ile o próbę twórczej rekonstrukcji nowych zadań dla refleksji teologicznej. Obydwa interesujące nas aspekty zostaną przedstawione paralelnie, jednakże z położeniem większego nacisku na kwestie teologiczne. Naturalnie, nie będzie to pełne opracowanie, raczej bardziej szkicowe ujęcie sygnalizujące pewne szczególne cechy teologii w Polsce. Przywołanie choćby paru elementów znaczących dla teologii uprawianej w naszym kraju, pozwoli nam bardziej kompetentnie i rzeczowo usytuować ją wobec wyzwań, jakie stawia nowy kontekst jednoczącej się coraz bardziej Europy oraz procesów globalizacji.

Zacniemy jednak najpierw od opisu pewnych współczesnych zagrożeń i ich przyczyn, od ogólnej sytuacji ekonomiczno-społecznej oraz kulturowo-politycznej, gdyż – jak się spodziewamy – stworzy on miarodajne tło dla eksplikacji drugiej części naszego tematu, a mianowicie: pokazania nie tyle stanu teologii, ile kierunków lub pól tematycznych, jakie ona winna podjąć. Jakkolwiek będziemy poruszać się w przestrzeni eklezjalnej, to jednak – w celu metodologicznej poprawności – będziemy zwracać uwagę, aby mówić precyzyjnie o zadaniach teologii i jej próbach sprostania wyzwaniom czasu, a nie odnosić ich do sytuacji katolicyzmu czy też całego Kościoła w Polsce.

Propagowane współcześnie typy teologii można sprowadzić do trzech: interpretacyjnego, antropologicznego i politycznego. W pierwszym zawarte są rozmaite odmiany wykorzystujące metody humanistyczne, które zostały podniesione do rangi filozofii (hermeneutyka, analiza lingwistyczna, niekiedy dołącza się tu jeszcze psychoanalizę). Wszystkie te ujęcia realizują postulat, aby teologia raczej dążyła do ujednoczonej interpretacji tekstów źródłowych niż była uzasadnieniem lub teoretycznym wyjaśnieniem prawd wiary, bardziej rozumieniem treści słowa niż systemem wiedzy. Nie należy z góry dopasowywać objawienia do każdej nowej filozofii człowieka czy też do modnych ujęć nauk szczegółowych o człowieku, lecz odwrotnie. Orędzie zbawcze Chrystusa nie będzie w pełni odczytane, jeśli nie

⁷⁴Zob. J. Głodek, *Raport o stanie teologii*, „Biuletyn KAI” nr 50/51(1997), s. 36-39; M. Heller, *Popyt i podaż na teologów*, „Tygodnik Powszechny” nr 39(1998), s. 10; J. Królikowski, *Aktualna sytuacja w teologii*, „Teologia w Polsce” nr 54(1998), s. 3-10; A.A. Napiórkowski, *O uniwersyteckość teologii w Polsce*, „W drodze” nr 5/285(1997), s. 55-64; St.C. Napiórkowski (red.), *Szkice o polskiej teologii*, Poznań 1988; J. Misiurek, *W poszukiwaniu tożsamości polskiej teologii*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” nr 34(1987), z. 2, s. 99-110; D. Oko, *Teologia w polskim Kościele*, „Znak” nr 472(1994), s. 100-109; T. Węclawski, *Wielka szansa polskiej teologii*, „Biuletyn KAI” nr 21(1999), s. 29; K. Najman, *Rzeczy nowe i stare w polskiej eklezjologii lat dziewięćdziesiątych XX wieku*, „Ateneum Kapłańskie” 1(563)2003, s. 64-74.

zostanie wplecione lub nałożone na uniwersalną, możliwie najgłębiej tłumaczącą teorię człowieka⁷⁵.

A zatem, co to jest teologia? I jaka ona jest dzisiaj w Polsce? Jakie człowiek i świat mają wobec niej oczekiwania? Jakie zadania wypływają już z samego przedmiotu, którym się ona zajmuje? Jakkolwiek teologia bliska naukom humanistycznym stosuje podobne metody, aby osiągnąć oczywistość wynikania, to jednak wyraźnie specyfikuje ją jej przedmiot. Teolog, analizując treści objawienia, nie zatrzymuje się na przedmiocie bliższym, ale wyrusza na poszukiwanie przedmiotu dalszego, o którym mówi wiara Kościoła. Tu spotykają się wiara i rozum. Nie rezygnując z pozycji racjonalnych, przyjmuje za prawdę to, co samo z siebie nie jest oczywiste. O ile przedmiot wszystkich nauk świeckich znajduje się w obrębie świata, o tyle przedmiot dalszy teologii, którym jest Bóg, jest względem świata transcendentny. Ponadto teolog tyle o Nim może zaledwie powiedzieć, ile On sam o sobie objawił. A zatem, jakie jest to odkrywanie Boga w Europie środkowo-wschodniej? Jak wyglądają naukowo zobiektywizowane relacje między Bogiem, człowiekiem a światem? Nowy kontekst zmieniającego się świata w jego różnych wymiarach domaga się nieustannie nowego wyjaśnienia treści wiary religijnej⁷⁶.

2. Współczesne wyzwania i zagrożenia w kontekście zachodzących zmian społeczno-politycznych oraz kulturowo-religijnych

Schyłek XX wieku był dla Polski okresem wielkich przemian społeczno-politycznych, które znalazły oddźwięk we wszystkich dziedzinach życia tak całego społeczeństwa, jak i jednostki. Dokonało się przejście z komunistycznego systemu totalitarnego w kierunku demokracji. Gospodarka centralistyczna, upaństwowiona, jest dzisiaj w trakcie procesów prywatyzacji i wolnego rynku. Zniesiono oficjalną cenzurę środków masowego przekazu. Powróciła wolność słowa, zrzeszeń i działania. Wiele z tych radykalnych zmian wciąż jeszcze nie znalazło swojego uwieńczenia.

Ożywiła się troska człowieka o dzieło stworzenia, czyli o poszanowanie przyrody, ponieważ wzrosła świadomość ekologiczna. Społeczeństwo polskie wykazuje większe zainteresowanie problematyką etyczną i religijną, zwłaszcza społeczną nauką Kościoła. Ujawnia się poszukiwanie głębszych wartości religijnych, czego znakiem jest rosnąca znajomość Pisma Świętego. W niektórych kręgach młodzieżowych rodzi się większe zapotrzebowanie na doświadczenie pustyni i modlitwy, na kontemplację, na głębszą wiedzę religijną, solidarność z ubogimi i cierpiącymi. Pojawił się kościelny wolontariat, zaangażowanie prospołeczne. Widać to szczególnie w kręgach elitarnych, grupach młodzieżowych, oazach, w ruchach apostołskich, pielgrzymkach pieszych. O większym zapotrzebowaniu na duchowość świadczy także

⁷⁵Por. St. Kamiński, *Metoda i język. Studia z semiotyki i metodologii nauk*, Lublin 1994, s. 407-410.

⁷⁶Por. L. Balter, *Teologia*, [w:] *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin-Kraków 2002, s. 1228-1235; por. E. Ozorowski, *Teologia jako nauka*, „Studia Teologiczne”, Białystok-Drohiczyń-Łomża, 18(2000), s. 313-315; zob. F. Blachnicki, *O chrześcijaństwie konsekwentnym i o polskiej teologii wyzwolenia*, Krościenko 2001; por. J. Królikowski, *Fides quaerens intellectum. Natura i metoda teologii*, Tarnów 2000, s. 15-57.

dynamiczny rozwój sekt. Jest to ewidentny sygnał, że wielu katolików nie znajduje w duszpasterskiej działalności Kościoła wystarczających i aktualnych elementów kontemplacji i medytacji. Parafialne duszpasterstwo kościelne nie wytrzymuje jakby próby czasu. Jest to wezwanie do weryfikacji dotychczasowych sposobów uprawiania teologii i jej pastoralnego przekazu⁷⁷.

Współczesne życie społeczno-polityczne i kulturowo-religijne w Polsce cechuje także cały szereg zjawisk, które utrudniają i hamują, bądź czasami wprost niszczą chrześcijańskie przesłanie o zbawieniu. Do takich destrukcyjnych form i prądów, które są zarówno pozostałością epoki komunizmu, jak i wyraźną ekspansją z Europy Zachodniej, trzeba zaliczyć: racjonalizm, indywidualizm łączący się z hedonizmem, subiektywizm, liberalizm i relatywizm moralny. Chyba największym niebezpieczeństwem i formą destrukcyjną jest pragmatyzm w teorii i praktyce⁷⁸.

Jakkolwiek nie przyjął się w Polsce ateizm naukowy, propagujący nieograniczoną wiarę w potęgę rozumu i postęp nauki, to jednak na naszej ziemi są obecne różne rodzaje ateizmu praktycznego, egzystencjalnego. Tego rodzaju ateizm wyraża się w postawie konsumpcjonizmu, nadmiernej pogoni za wartościami doczesnymi, ośpieniem duchowym, obojętnością na wartości religijne i moralne. Ta forma neopogaństwa – jeśli godzi się na Boga, to tylko jako na coś, o czym można mówić i czym można dysponować według własnego uznania; to życie w „nieobecności Boga”. Można zaryzykować stwierdzenie, iż jeszcze nie do końca wyzwoliliśmy się z postawy, jaka przybierał *homo sovieticus* [J. Tischner], a już zawładnęła nami mentalność typowa dla kogoś, kto jest niczym *homo consumator (accumulator)* [określenie własne: A.A. N.], uosabiająca stare kompleksy cywilizacji zachodnioeuropejskiej dziś się nasilające. Człowiek gromadzący (i to wszystko) – to synonim człowieka dobrobytu. Tym pojęciem można wyrazić etos człowieka nasyconego. Akumulacja stała się dla niego sposobem na życie. I w tym nadmiarze – i materialnym, i różnego rodzaju doznań psychicznych i duchowych – nie ma już miejsca na świat wartości transcendentalnych⁷⁹.

Innym objawem skrzywienia polskiej religijności – które staje się wyzwaniem dla teologii – jest prywatyzacja postaw moralnych połączona z subiektywizacją wiary. Akceleracji doznaje proces przechodzenia od etyki rygorystycznych i bezwzględnych norm moralnych do etyki zrelatywizowanej. Skrajny relatywizm dogmatyczny i moralny głosi maksymalną swobodę i dowolność w przyjmowaniu zasad moralnych. Ze względu zaś na swobodny przepływ

⁷⁷Por. S. Nowak, *Fromacja kapłańska wobec wyzwań schyłku drugiego tysiąclecia*, „Ateneum Kapłańskie” 85(1993), T. 120, z. 2(504), s. 201-209.

⁷⁸Por. I. Dec, *Znaki nadziei i trudności formacji seminarystycznej w polskiej rzeczywistości*, [referat wygłoszony na zjeździe rektorów Seminarium Duchownych w 2003 r., dostępny chwilowo w maszynopisie], Warszawa 2003, s. 2-3.

⁷⁹Por. A.A. Napiórkowski, *Acheiropity – ikony nie ręką ludzką uczynione*, [w:] *Chrystus wybawiający. Teologia świętych obrazów*, red. A.A. Napiórkowski, Kraków 2003, s. 118.

informacji i osób, pojawia się również relatywizm religijny, który prowadzi do przekonania, że jedna religia ma taką samą wartość jak każda inna⁸⁰.

To zewnętrzne neopogaństwo staje się dzisiaj w Polsce również problemem wewnątrzkościelnym, istniejącym i rozwijającym się w samym jego łonie. Dlatego jest to wielkie wyzwanie dla wszystkich dyscyplin teologicznych, zaczynając od teodycei, poprzez chrystologię i eklezjologię, a kończąc na soteriologii i eschatologii. Złowieszcze procesy neopogaństwa i dechrystianizacji muszą zostać wyraźnie nie tylko dostrzeżone, ale i zdefiniowane. Teologia musi pomóc Kościołowi zachować jego tożsamość. Zadaniem teologii – która jest uwarunkowana historycznie – jest przecież wykrywanie i badanie aktualnych modeli myślenia i wyobrażeń, związanych z konkretną epoką historyczną, wykazywanie błędnych interpretacji maksymalizujących, bądź minimalizujących prawdę objawienia. Podejmując kontakty z otoczeniem, z różnymi środowiskami, nawiązując dialog ze współczesnymi prądami ludzkiej myśli, nie wolno naiwnie i bezkrytycznie się z nimi identyfikować, ale z całą ostrością wykazywać zagrożenia. Teologia powinna jednoznacznie umieć mówić o dechrystianizujących współczesny świat filozofiach, jak choćby zwłaszcza o neomarksizmie, wykreowanym przez tzw. Szkołę Frankfurcką (T.W. Adorno, M. Horkheimer, H. Marcuse, A. Gramsci, F. Pollock, J. Habermas), zwanym też „Nową Lewicą” oraz rozwijającym się od lat sześćdziesiątych XX wieku pod znaczącą inspiracją neomarksizmu – postmodernizmie. Chrześcijańscy teologowie powinni pamiętać, że słowa Chrystusa: *wy jesteście solą dla ziemi, wy jesteście światłem świata* (por. Mt 5, 13-14), odnoszą się i do nich. Trzeba mieć ostrą świadomość transcendencji i gorącą wiarę w istnienie Boga, od którego zależy wszystko⁸¹.

Teologia niejednokrotnie zatracala znamię kościelnej nauki o Bogu, jak choćby tzw. teologia bez Boga, jako czysto humanistyczna teoria religii lub języka religijnego. Proponowane koncepcje metody teologicznej – często będąc echem najnowszych kierunków filozoficznych – niewystarczająco odpowiadały na postulaty i interpretacje wpływające z życia Kościoła w świecie. Posługiwano się, co najwyżej, hasłami dialogu Kościoła ze światem na terenie teologii (tzw. teologia rzeczywistości ziemskich), próbując zdynamizować apostołstwo i kapłaństwo wiernych (teologia laikatu). W wielu koncepcjach teologii zakładano ściślejsze powiązanie życia Kościoła, ludu Bożego, ze społecznościami ateistycznymi czy akatolickimi⁸². Teologia nie może nigdy być więźniem żadnej filozofii czy nauki, nie może zachowywać się wobec nich konformistycznie, redukować się do ich obszaru, ani tym bardziej z nimi się mieszać, gdyż nie spełni swego głównego zadania, tj. zrozumienia depozytu wiary (bez naruszania go). Błędem aksjologicznym byłaby sytuacja, gdyby teologia dostosowywała swoje rozumienie wiary do

⁸⁰Por. A.A. Napiórkowski, *Od teologii do praktyki wiary dzisiejszych katolików w Polsce*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne”, T. VI, R. 2003, s. 171-185; por. I. Dec, *Znaki nadziei i trudności formacji seminarialnej w polskiej rzeczywistości*, s. 3-4.

⁸¹Por. A.A. Napiórkowski, *Kościół jako lud Boży i jego eschatologiczny charakter*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne”, 8(2002), Kraków 2002, s. 123-138; zob. S. Wielgus, *Kościół katolicki dziś. Zagrożenia, ich przyczyny oraz sposoby wyjścia*, „Nasz Dziennik” z dnia 8 września 2002 r.

⁸²Por. St. Kamiński, *Światopogląd. Religia. Teologia*, Lublin 1998, s. 144 (przypis 10).

typowego myślenia i zachowania się ludzi. Teologia ma zdobyć takie rozumienie wiary, które stałoby się podstawą wychowawczo-zbawczej działalności Kościoła, nie zaś sankcjonowania typowego życia chrześcijańskiego⁸³.

3. Formalny status teologii w Polsce

Po przełomie 1989 r. dzięki zmianom społeczno-politycznym, teologia w Polsce wróciła na uniwersytety. Znaczącym faktem stało się erygowanie kilku wydziałów teologii katolickiej na uniwersytetach państwowych: w Opolu (1994 r.), później na Uniwersytecie Poznańskim (1998 r.), w Olsztynie, Katowicach, Toruniu, Szczecinie. Aktualnie teologię jako dyscyplinę akademicką może studiować każdy dodatkowo na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie, na Papieskich Wydziałach Teologicznych w Warszawie i Wrocławiu oraz w szeregu jeszcze innych miejsc. Ponadto istnieje w Polsce ponad 41 diecezjalnych i 44 zakonnych Wyższych Seminariów Duchownych, gdzie do kapłaństwa przygotowuje się łącznie 6664 kleryków w ramach 6-letnich (lub dłuższych) studiów filozoficzno-teologicznych⁸⁴. Dodatkowo w wielu diecezjach działają instytuty teologiczne (Tarnów, Radom, Częstochowa). Zdumiewająco wielka liczba młodych ludzi, często za cenę wielkich wyrzeczeń, pragnie studiować teologię. Szacuje się, że chodzi tu o około kilkanaście tysięcy (pomniejszone o wspomnianą liczbę seminarzystów)⁸⁵.

Rok 1989 należy postrzegać jako podwójną cezurę organizacyjną, a mianowicie: – przyznawane dotąd stopnie naukowe przez kościelne ośrodki teologiczne, po spełnieniu należnych wymogów zostały uznane przez państwo; – nastąpiła zmiana sposobów finansowania. Obecnie wydatki związane z istnieniem wydziałów teologicznych na uniwersytetach państwowych pokrywa budżet państwa, a wydziały papieskie i instytuty teologiczne utrzymywane są w głównej mierze przez Kościół i samych studentów⁸⁶. Kadry naukowo-dydaktyczne na wyższych uczelniach kościelnych i na wydziałach teologicznych uniwersytetów państwowych można wyrazić w następujących liczbach: 359 profesorów tytularnych i nadzwyczajnych, 83 doktorów habilitowanych oraz 1241 nauczycieli akademickich ze stopniem naukowym doktora⁸⁷.

Polska teologia, mając w sobie tak wspaniałą i ogromny potencjał, jest w swoim podstawowym rdzeniu zdrowa i rokuje spore nadzieje; jest nade wszystko bogata dobrze

⁸³Por. St. Kamiński, *Jak filozofować?*, Lublin 1989, s. 380.

⁸⁴Są to dane z 1 września 2003, jakie zostały przedstawione na Zjeździe Rektorów Wyższych Seminariów Duchownych polskich, który miał miejsce w Warszawie w pierwszej dekadzie września 2003 roku.

⁸⁵Por. T. Węclawski, *Wielka szansa polskiej teologii*, s. 29.

⁸⁶Por. E. Adamiak, J. Majewski, *Teologia między Odrą z Bugiem. Kilka pytań o stan teologii polskiej w czasie przełomu*, „Więź” 10/492 (1999), s. 30.

⁸⁷Por. Rada Naukowa Konferencji Episkopatu Polski, *Struktury i kadra naukowo-dydaktyczna na Wydziałach Nauk Kościelnych w Polsce*, oprac. Cz. Rychlicki, Płock 2002, s. 45-93.

przygotowanym i to licznym zastępem dojrzałych teologów. Rysujące się dzisiaj napięcie między uprawianiem teologii na uniwersytetach i w seminariach duchownych, również należy postrzegać jako dobrą zapowiedź. Jakkolwiek należy przestrzec przed atomizacją i dalszymi podziałami ośrodków teologicznych. Ten pluralizm studiowania i samych badań teologicznych wydaje się gwarancją twórczych i mądrych napięć. Niewłaściwa i przesadna ortodoksja zostanie poddana – miejmy nadzieję – weryfikacji przez krytyczną teologię akademicką, natomiast niebezpieczeństwu utraty wymiaru kościelnego zapobiegnie teologia w seminariach, pozostających pod troskliwą pieczę biskupów i wyższych przełożonych zakonnych. Dotykamy tu zagadnienia wolności poszukiwań teologicznych zarówno od strony kościelnej, jak i państwowej. Uniwersytety związane z państwem, jak i uniwersytety oraz wydziały teologiczne na uczelniach państwowych związane z Kościołem wciąż potrzebują ochrony wolności akademickiej, przeciw wszelkim nieodpowiedzialnym ingerencjom zewnętrznym. Badania naukowe muszą bowiem cieszyć się wolnością ze względu na suwerenność prawdy, do której dążą⁸⁸. Teologia, znając swój status i strzegąc go w Kościele, winna doskonale rozumieć się z Kościołem jako całością, musi jednak najpierw rozumieć samą siebie i w ten sposób dopomagać Kościołowi we właściwym pojmowaniu jego natury i posłannictwa we współczesnym świecie.

4. Wierność źródłom teologii i ich właściwa sekwencja

Wiarygodne i zgodne z tożsamością eklezjalną uprawianie teologii bezwzględnie domaga się dzisiaj wyraźniejszego respektowania jej źródeł⁸⁹. Idzie tu zwłaszcza o realnie częstsze korzystanie z Pisma Świętego. Niech napomnienia Soboru Watykańskiego II staną się wreszcie naszym udziałem. W konstytucji *Dei verbum* czytamy:

Święta teologia opiera się na spisanim słowie Bożym w łączności ze świętą Tradycją jakby na trwałym fundamencie. W nim coraz bardziej się ugruntowuje i nieustannie odmładza, zgłębiając w świetle wiary całą prawdę zawartą w tajemnicy Chrystusa. Święte Pisma zawierają bowiem słowo Boże, a jako natchnione rzeczywiście są słowem Boga. Z tego powodu niech studium ksiąg świętych stanie się niejako duszą świętej teologii⁹⁰.

Wiadomą rzeczą jest, że najważniejszymi źródłami teologii są: Pismo Święte, Tradycja, symbole wiary, liturgia, wiara ludu Bożego (*sensus fidei*), nauczanie soborów, papieża i biskupów, ojców i pisarzy Kościoła, prawo kościelne, sztuka sakralna, nauczanie teologów, doświadczenie osób i wspólnot chrześcijańskich, filozofia wraz naukami pomocniczymi, literatura piękna, znaki czasu i inne⁹¹. Otóż, gdy podejmujemy się analizy polskiej teologii i jej

⁸⁸Por. J. Kowalski, *Autonomia uniwersytetów katolickich i wydziałów teologicznych*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne”, T. V, R. 2001, s. 121-133.

⁸⁹Por. E. Staniek, *Nie ma teologii bez źródeł*, „Vox Patrum” 32/33(1997), s. 27-34.

⁹⁰Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei verbum* 24 (dalej: DV), [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 360-361.

⁹¹Por. St.C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię?*, Wrocław 1996, s. 37-48.

współczesnych wyzwań, to stwierdzamy pewne zachwianie co do kolejności respektowania poszczególnych miejsc teologicznych. Czujemy się przymuszeni skonstatować ze smutkiem, iż za mało uwzględnia się Pismo Święte i wiarę ludu Bożego, a za mocno korzysta się z nauczania Magisterium Kościoła.

Specyfiką uprawiania teologii między Bugiem a Odrą stało się już prawie od ćwierćwiecza przesadne zawężenie źródeł teologicznych do współczesnego Magisterium Kościoła, więcej nawet: do nauczania Jana Pawła II. Nasz kraj, żywiący autentyczną miłość do Ojca Świętego i zafascynowany osobą i jego dziełem, czyni to nie tylko słusznie, ale w oparciu o głębokie i uzasadnione przesłanki. Niestety, doszło tu do pomieszania porządków. Dla całości obrazu należy zauważyć i to, że emocjonalna identyfikacja z Papieżem zasłania wielu nam jako teologom niektóre fragmenty jego nauki, zwłaszcza te przekraczające nasze ciasne horyzonty. A więc nie dosyć, iż zawężamy Magisterium Kościoła tylko do wypowiedzi papieskich, i to szczególnie Jana Pawła II, to dodatkowo jeszcze traktujemy je mocno selektywnie. Za bardzo w centrum naszego zainteresowania stoją tradycje i interesy narodowe, za mało dobro i wartości wszystkich ludzi i narodów. Niedostatecznie zauważamy w nauczaniu Jana Pawła II przykładowo takie tematy, jak: miejsce i rola świeckich w Kościele, miejsce i rola kobiety w chrześcijaństwie, rachunek sumienia Kościoła, problem misji i ewangelizacji w Kościele, czy rozumienie Kościoła jako *communio*⁹².

Narzuca się tu jeszcze jedna uwaga. Oczywiście, kwestionowanie tego typu związków z Urzędem Nauczycielskim Kościoła – jeśli okazuje się konieczne – musi wypływać nie z pozy czy chwilowego trendu, lecz z troski i wierności, gdyż inaczej, zamiast zamierzonych rezultatów, otrzymamy żenującą i jałową karykaturą zamierzonych pierwotnie celów. Trzeba być teologiem gorliwym i medytującym⁹³.

Teologia nie może zrywać swojego ścisłego związku z życiem Kościoła katolickiego, którego Urząd Nauczycielski przechowuje i autentycznie wyklada depozyt wiary, i w którym zawiera się bogate dziedzictwo doktryny chrześcijańskiej oraz praktyki duszpasterskiej. W Kościele zawiera się również problematyka warunków kulturowych i społeczno-gospodarczych ludu Bożego, żyjącego w określonym czasie i miejscu świata. Stąd teologia pełni osobliwe funkcje w Kościele: służy pogłębieniu i rozwojowi treści objawienia zgodnie z nakazami wiary i wskazaniem zawartymi w znakach czasu, z których wyodrębnia znaki Boga, służy rozwojowi życia duchowego i budowania mistycznego ciała Chrystusa, usprawnia posługę duszpasterską, jest w służbie działalności misyjnej i ekumenicznej oraz wartości ludzkich i postępu społecznego⁹⁴. Dlatego ani przez chwilę nie kwestionując kościelności teologii w Polsce, lecz jej pieczołowicie strzegąc, wypada stwierdzić, iż przesadne akcentowanie w teologii nauczania Urzędu Nauczycielskiego stanowi gwarancję ortodoksyjności teologicznego myślenia, ma

⁹²Por. E. Adamiak, J. Majewski, *Teologia między Odrą z Bugiem*, s. 37.

⁹³Por. Y. Congar, *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*, Kraków 2001, s. 347.

⁹⁴Por. St. Kamiński, *Światopogląd. Religia. Teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, Lublin 1998, s. 145-146.

pozytywne znaczenie dydaktyczne, służy mocnej więzi ze Stolicą Piotrową, to jednakże ostatecznie prowadzi do zahamowania rozwoju teologii, osłabia jej dynamikę i otwartość na problemy i wyzwania kontekstualne naszego Kościoła⁹⁵. Należy pamiętać, iż Urząd Nauczycielski sankcjonuje, a nie kreuje. Stąd teologia polska jest doktrynalnie poprawna, ale nie jest dość interesująca i wiarygodna dla zwyczajnych wierzących; staje się coraz bardziej teoretyczna i abstrakcyjna, a za mało egzystencjalna i wychodząca naprzeciw nowym wyzwaniom, które niosą ze sobą procesy społeczne, kulturowe i religijne, uruchomione przez nową rzeczywistość Europy i globalizację świata⁹⁶.

Ta niekiedy sztuczna ortodoksyjność uwidacznia się jaskrawo w zewnętrznej pobożności i braku wewnętrznej identyfikacji z wiarą w szerszych masach Polaków. Związki z Kościołem, a tym samym ze Stolicą Piotrową, doznały paradoksalnie wzmocnienia przez prawie pół wieku trwający system komunistycznej ideologii. Jakkolwiek nadal jest bardzo wysoka intensywność praktyk religijnych, dających właściwe podłoże do uprawiania teologii, to istnieją znaczące problemy z uczeniem się wolności, życia w pluralizmie społecznym i chrześcijańskim. Wciąż wiążą i zniewalają nas uniformistyczne konstrukcje myślowe jako dziedzictwo *homo sovieticus*. Ta sytuacja wraz z wyakcentowaniem jednego źródła teologii paraliżuje wszelkie dyskusje teologiczne w naszym kraju. Naszym nieszczęściem jest przenoszenie starego, czarno-białego schematu na coraz bardziej pluralistyczne społeczeństwo i Kościół. Każdy, kto nie pasuje do mojej wizji społeczeństwa i Kościoła, jest pospiesznie klasyfikowany – według starego dualistycznego podziału – jako należący do tego, naturalnie błędnego obozu, bo ja jestem zawsze po stronie właściwej. Arogancję i zawłaszczanie prawdy spotkać można zarówno wśród elit teologicznych, jak i w postawach prostych wiernych. Tak trudno zgodzić się nam na różne sposoby odkrywania prawdy. A należałoby się właśnie cieszyć, że powstaje tak bogate spektrum teologicznej refleksji, poczynając od środowiska *Radia Maryja*, a kończąc na „Tygodniku Powszechnym”⁹⁷.

Brak poważnych teologicznych dysput oraz nieobecność szkół teologicznego myślenia nie służy samodzielności współczesnej teologii w Polsce. Mamy tu do czynienia z pewnym rodzajem paradoksu. Z jednej strony polska teologia ma niesłychanie wielkie rezerwy, o czym była już mowa: nie ma chyba dyscypliny naukowej w naszym kraju, która miałaby tak wielu profesorów, i to tak znakomicie przygotowanych. Dzięki latom studiów i pobytom zagranicznym są doskonale zorientowani w stanie aktualnej wiedzy teologicznej na świecie. Prace doktorskie i habilitacyjne napisane i obronione na polskich wydziałach teologicznych naprawdę zasługują na uznanie; są na poziomie światowym, choć z powodu bariery językowej nie są znane szerszemu ogółowi poza krajem. A z drugiej strony: tak wiele mamy sprawozdań, odtwórczości,

⁹⁵Por. K. Dola, *Miejsce teologa w Kościele – miejsce Kościoła w życiu teologa*, „Ateneum Kapłańskie” 137(2001), z. 1, s. 84-91.

⁹⁶Por. E. Adamiak, J. Majewski, *Teologia między Odrą a Bugiem*, s. 35-36.

⁹⁷Por. D. Oko, *Polski katolicyzm w dobie globalizacji*, „Więź” 10/492 (1999), s. 17-18.

historyczności, powtarzania myśli i tłumaczeń, wprawdzie najwybitniejszych – ale teologów zachodnich⁹⁸. Jednak dla zachowania całości obrazu należy też powiedzieć i to, że mamy personalizizm Czesława St. Bartnika, chrześcijaństwo egzystencjalno-fenomenologiczne Tomasza Węclawskiego, paschalną teologię nadziei Wacława Hryniewicza, antropologię teologiczną ośrodka krakowskiego, ekumenizm i integrację propagowane przez ośrodek opolski z czołowymi postaciami Alfonsa Nossola, Piotra Jaskóły i Zygryda Glaesera, dialog międzyreligijny Łukasza Kamykowskiego i Zdzisława Kijasa, mamy krytyczną mariologię Stanisława Celestyna Napiórkowskiego, poetycką chrystologię Jerzego Szymika, misjologię Henryka Zimonia, chrystologię integralną i nowatorską sakramentalność ikony Tadeusza Dionizego Łukaszuka czy Karola Klauzy, są poważne zręby pneumatologii Lucjana Baltera, jest eschatologia prezentowana przez Ignacego Bokwę, Stanisława Budzika czy Eligiusza Piotrowskiego, jest eklezjologia Mariana Ruseckiego i Henryka Seweryniaka, istnieje bogata teologia duchowości poparta konkretnym świadectwem męskich i żeńskich gałęzi dziesiątków zakonów i instytutów życia konsekrowanego. Tę listę można by jeszcze w sposób odpowiedzialny swobodnie powiększyć, choć właściwie to autentyczne bogactwo myśli teologicznej w Polsce jest nie do ogarnięcia.

Nie brak jednak i głosów kwestionujących rzeczywisty rozwój teologii polskiej, wskazujących na brak jej samodzielności. M. Starowieyski określa obecną sytuację nawet jako kryzys teologii: „Wszystko wskazuje na poważny kryzys refleksji teologicznej, tyle że zupełnie inny niż na Zachodzie: nie kryzys ortodoksji, ale samodzielnej refleksji teologicznej”⁹⁹. Zbyt małego poparcia doznają twórcze i kontrowersyjne badania teologiczne. Biskupi winni odnosić się z większym respektem do duchowej wolności i odpowiedzialności teologa. Aby teologia mogła się rozwijać, trzeba jej zapewnić niezbędne ku temu warunki. Nie może to być jedynie powtarzanie tradycyjnych formuł i selektywne powielanie nauki Magisterium. Coraz częściej dają się słyszeć głosy, że teologia polska od dawna cierpi na brak prawdziwego dialogu i żywej wymiany myśli. Trudno mówić o dialogu tam, gdzie do rangi najwyższej cnoty wynosi się bezwolne podporządkowanie i pasywne posłuszeństwo. Bez atmosfery życzliwości i wolności, poszukująca i kreatywna teologia nie ma szans rozwoju. Bez twórczej i głębokiej teologii trudno z kolei mówić o pogłębianiu w ludziach wiary dojrzałej, stawiającej czoło wyzwaniom współczesności, które w szalonym tempie stawiają pod znak zapytania niektóre formy chrześcijańskiej pobożności w naszym kraju.

Jeden z największych teologów XX wieku, Hans Urs von Balthasar napisał, że bardziej potrzebna jest *eine knieende* („klęcząca teologia”) niż *eine sitzende Theologie* („teologia siedząca”). Teologia staje się wiarygodna, kiedy o Bogu mówią ludzie z wiarą. Dlatego my jako teologowie powinniśmy się zachęcać do pogłębionej refleksji nad prawdami

⁹⁸Por. M. Wojciechowski, *Stan kształcenia teologicznego w Polsce*, „Więź” 10/492 (1999), s. 47.

⁹⁹M. Starowieyski, *Teolog a boża krówka*, „Tygodnik Powszechny” nr 12 (1984), s. 3.

(judeo)chrześcijańskiego objawienia, ale w modlitewnym duchu. Kiedy zaczyna brakować w teologii duchowości, ona karłowacieje i umiera. Prof. Stefan Świeżawski przekonuje nas o znaczeniu kontemplacji w życiu i pracy intelektualnej człowieka, stwierdzając, iż sukces jest tu nieważny¹⁰⁰. Dlatego kolejnym wyzwaniem dla teologii jest duchowość uprawiających ją osób. Jest to fundamentalna kwestia *loci theologici*.

Będziemy może publikować mniej, ale rzeczy solidniejsze i bardziej rzeczowe. Współczesny zalew informacji dosięga teologa i wywiera na niego presję, aby wszedł w ten komunikacyjny bełkot i sam niejako go jeszcze bardziej zasilął. Trudno się oprzeć wymogom społeczeństwa internetowego. Teologiczny rynek wydawniczy stał się dziś nie do ogarnięcia i nosi na sobie już tylko małe znamiona naukowej korekty. Mamy do czynienia ze zjawiskiem produkcji teologicznej w sensie rzeczowym. Za dużo słuchamy świata, a za mało czerpiemy z bogactwa całego Kościoła. Teologowie w Polsce powinni pisać mniej, a mądrzej. Ta mądrość będzie też i bardziej ludzka, tzn. nie będziemy szerzyć dogmatycznych błędów. Herezja w przeważającej mierze wypływa z czysto intelektualnego ujęcia, które zbyt łatwo staje się ujęciem niecierpliwym, lekceważącym terminy życia i długiej szkoły percepcji życiowej. Łatwo jest uchwycić prawdę linearną umysłem. Jednakże prawda teologiczna nie może być jedynie owocem dialektycznego umysłu. *Communio* eklezjalne ujawnia bowiem o wiele więcej aspektów. Dlatego istnieje ogromna różnica między prawdą postrzeżoną tylko intelektualnie, a prawdą dojrzałą w sobie, którą nosiło się w sobie, wykarmiło się własnym życiem. Sformułowania pospieszne i będące jedynie wynikiem dialektycznego rozumowania wydają plody suche i wprowadzają zamęt. Należy liczyć się z czasem dojrzewania¹⁰¹.

Więcej czasu spędzonego nad Biblią, modlitewnego wżywania się w wiarę ludu Bożego, duchowej medytacji, cierpliwego i stopniowego trudu intelektu oraz odważnej i samodzielnej refleksji, zabezpieczą pracę teologa przed bezowocnym i niepotrzebnym piśmiennictwem, uchronią go przed błędem. Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa* w następujący sposób zwraca się do teologów:

Pełniąc misję głoszenia Ewangelii nadziei, Kościół w Europie z wdzięcznością wyraża uznanie dla powołania teologów; docenia ich i popiera ich pracę. Z szacunkiem i miłością kieruję do nich wezwanie, by trwali w pełnionej służbie, łącząc badania naukowe z modlitwą, wchodząc w uważny dialog ze współczesną kulturą, wiernie przyjmując Magisterium Kościoła i współpracując z nim w duchu komunii, w prawdzie i w miłości, zachowując i ożywiając *sensus fidei* ludu Bożego¹⁰².

¹⁰⁰Zob. *Sukces nieważny, czyli z profesorem Stefanem Świeżawskim rozmowy o kontemplacji*, red. M. Iwanicki, T. Rakowski, J. Wojtysiak, Tarnów 2004.

¹⁰¹Por. Y. Congar, *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*, s. 313-332.

¹⁰²Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Ecclesia in Europa*, Watykan 2003, nr 52 (s. 60).

5. Wierni świeccy i ruchy posoborowej odnowy

Rewizja miejsc teologicznych z zaakcentowaniem Pisma Świętego, z większym uwzględnieniem formowania i korzystania z pobożności ludowej jako źródła wiary, z położeniem większego nacisku na duchowość i cierpliwość w uprawianiu teologii, wiąże się z kolejnym wyzwaniem. Teologia w Polsce musi być bardziej zorientowana na wiernych świeckich i tym samym na posoborowe ruchy odnowy w Kościele. Jakkolwiek teologię w naszym kraju cechuje piękny i mocny sam w sobie priorytet pastoralny, zwłaszcza w porównaniu z krajami Europy Zachodniej, to jednak bezwzględnie należy przywrócić należne w niej miejsce teologom świeckim oraz bardziej dowartościować apostołskie ruchy odnowy, które są wielką „wiosną Kościoła”¹⁰³.

Sobór Watykański II dokonał realnego przełomu w rozumieniu miejsca i roli świeckich w Kościele¹⁰⁴. Wystarczy sobie uświadomić, jak wiele tysięcy świeckich studiuje dziś w Polsce teologię, która przecież przed Soborem była *de facto* zarezerwowana dla duchownych. *Communio* Kościoła objawia pełnię charyzmatów i domaga się dynamicznej równowagi. Radykalizacja postulatów soborowych doprowadziła na Zachodzie aż do klerykalizacji świeckich¹⁰⁵. W Polsce zaś, istniejąca niesymetria w wizji duchownych i świeckich, ujawnia się w klerykalizacji teologii i Kościoła. Dlatego należy podjąć roztropny i cierpliwy demontaż owej nierównowagi, zwłaszcza wobec nowych wyzwań współczesności. Zbagatelizowanie tej ważnej kwestii może prowadzić nie tylko do powstania swoistego getta, ale i jawnego rozdzwięku między szerokimi masami wierzących i wąską grupką duchownych. Jeśli teologia i Kościół w Polsce rzeczywiście chcą podolać wyzwaniom niesionym przez współczesność, muszą dowartościować i przyznać należną pozycję tak nauczaniu świeckich w Kościele, jak i nauczaniu o świeckich. Idzie tu o kwestię teologów świeckich oraz o teologię laikatu. Bardziej odważnie jednak trzeba uczyć i zgłębiać ten wymiar eklezjologii, który traktuje o świeckich w Kościele. Nadrobienie w tym względzie zaległości pozwoli przełożyć postulaty soborowej odnowy na życie codzienne, włączyć w życie świata. Antyklerykalizacja może także zostać wywołana przez łatwo dostępne studia teologiczne dla świeckich i ich teologiczną pracę badawczą, kiedy będzie im brakować dostatecznej formacji duchowej.

Coraz częstsze uprawianie teologii przez świeckich daje nadzieję na jej ożywienie i świeżość. I teologia i cały Kościół w Polsce bardzo potrzebują teologów świeckich. Dlatego wielkim wyzwaniem dla dzisiejszych teologów i dla hierarchów kościelnych jest stworzenie

¹⁰³Por. E. Adamiak, *Świeccy*, [w:] *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, s. 1202-1205; W. Jedynak, *Miejsce i rola świeckich w apostołskiej działalności Kościoła w świecie*, „Collectanea Theologica” 4(71)2001, s. 131-140; J. Majewski, *Świecki czy po prostu chrześcijanin? Kłopoty z teologią laikatu*, „Więź” 2(532) 2003, s. 26-33.

¹⁰⁴Zob. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium* [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 104-166. Warto zwrócić uwagę na rozdział II pt. „Lud Boży” nr 9-17 i rozdział IV pt. „Katolicy świeccy” nr 30-38 oraz posynodalną adhortację Jana Pawła II *Christifideles laici*, będąca owocem obrad Synodu Biskupów w 1987 r., poświęcona w całości sprawie świeckich.

¹⁰⁵Zob. *Instrukcja o niektórych problemach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów*, Watykan 1997.

teologom świeckim właściwego rozwoju i zagwarantowanie poprzez konkretne struktury prawno-administracyjne o wiele szerszych perspektyw, niewykluczających katedr uniwersyteckich. Potężny strumień świeckich absolwentów teologii należy uważać za znak czasu, który wolno interpretować jako Boży dar i wielką szansę dla polskiej teologii i Kościoła. Bez teologów świeckich nie będzie można pobudzić samoświadomości i odpowiedzialności ogółu laikatu. Teologowie świeccy posłużą uwiarygodnieniu przesłania Ewangelii poprzez swoją obecność w życiu społecznym, w życiu małżeńskim i rodzinnym¹⁰⁶.

Problematyka świeckich chrześcijan oraz teologów świeckich związana jest z posoborowymi stowarzyszeniami i ruchami kościelnymi. Bogactwo i łatwość, z jakimi posoborowe ruchy odnowy rozwijają się dzisiaj na polskiej ziemi, wypływają z mądrego ukierunkowania, znajdującego się u samych posoborowych podstaw Kościoła w Polsce. Doskonałym przykładem takiej opcji pastoralnej w Polsce byli i są: Jan Paweł II, Stefan kard. Wyszyński, Franciszek Blachnicki, Wincenty Granat, bp Jan Chrapek, Jacek Salij, Jan Góra i wielu innych. Trwa nieustanne przekładanie wielkich idei teologicznych na duszpasterski konkret. Mamy pełne kościoły – i jest to nadzwyczajne, cokolwiek by myśleć i mówić o jakości nadwiślańskiej teologii. Kościół w Polsce to jednak ciągle żywi i zaangażowani ludzie, a nie jedynie idee, pomysły i życzenia. Główne tematy polskiej teologii pozostają dość praktycznie i pastoralnie zorientowane: teologia solidarności, teologia narodu (polskie doświadczenie historyczne), chrystologia proegzystencji, inkarnacjonizm chrześcijaństwa (czyli synteza i napięcie między tym, co uniwersalne a tym, co jednostkowe, lokalne, etniczne)¹⁰⁷.

Niezwykle cennym duchowym potencjałem w Polsce są więc dziesiątki najprzeróżniejszych ruchów posoborowej odnowy. Nie tyle parafie, co właśnie tego rodzaju wspólnoty pobudzają i pomagają w przechodzeniu od wiary podtrzymywanej społeczną i kulturową tradycją – choć jest ona godna szacunku – do wiary bardziej osobistej i dojrzałej, oświeconej i wypływającej z osobistego doświadczenia. Na pierwszym miejscu należy wskazać na ruch „Światło-Życie”, który w latach 60-tych został założony przez F. Blachnickiego. Ruch ten, nazywany „Oaza”, przygotował kilkaset tysięcy młodych, którzy dobrze zdali swój chrześcijański egzamin w czasach przełomu. Drugim krajowym ruchem świeckich była „Rodzina Rodzin”, która została powołana do życia w 1952 r. z inspiracji Stefana kard. Wyszyńskiego. Stanowiła ona środowisko wychowania rodziny w duchu zawierzenia Matce Bożej i służby Kościołowi. Także nowy ruch „Cywilizacja Miłości” uchodzi jako lokalny w polskim Kościele, zaś jako największy liczebnie „Rodzina Radia Maryja”¹⁰⁸.

Pod koniec lat 70-tych pojawiły się w Polsce dodatkowe tuziny ruchów apostoelskich, które utworzyły się na Zachodzie w czasie Drugiego Soboru Watykańskiego. Przyniosły one ze

¹⁰⁶Por. E. Adamiak, J. Majewski, *Teologia między Odrą z Bugiem*, s. 32.

¹⁰⁷Por. J. Szymik, *Chrześcijanin się nie obraża* (Z ks. J. Szymikiem rozmawia M. Zajac), „Tygodnik Powszechny” nr 13(2004), s. 9; zob. Tenże, *Teologia w krainie pepsi-coli. Od teologii nauki do teologii mądrości*, Warszawa 1999.

¹⁰⁸Por. A.A. Napiórkowski, *Od teologii do praktyki wiary dzisiejszych katolików w Polsce*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne”, T. VI, R. 2003, s. 178-180.

sobą wielką radość wiary, opierającą się na soborowej idei odnowionego rozumienia Kościoła-*communio*. Do tych wspólnot przykładowo można zaliczyć „Odnowę w Duchu Świętym“ (30 tysięcy stałych członków i ok. 150 tysięcy biorących udział w spotkaniach modlitewnych), „Drogę neokatechumenalną“ Kiko Arguella (ok. 35 tysięcy), „Focolari” Chiary Lubich (4 tysiące członków), ruch par małżeńskich „Equipes Notre-Dame” Henri Caffarela, „Communione e Liberazione” ks. Luigię Giussani, wspólnoty „Chrześcijańskiego Życia“, wspólnota „Emmanuel” Pierre’a Goursata i Martine’a Catta, wspólnota „Arka” Jeana Vaniera. Uwagę nie powinna ująć także znacząca rola rodzimego duszpasterstwa akademickiego w miastach uniwersyteckich. W latach 80-tych powstał na gruncie polskim ruch „Rodzin Nazaretańskich“, który został założony przez ks. Tadeusza Dajczera. Ukazuje on drogę do świętości wśród codziennych obowiązków. Dzisiaj gromadzi on 16 tysięcy członków i jest obecny na wszystkich kontynentach. Wskrzyszono „Akcję Katolicką”, działają wspólnoty osób niepełnosprawnych, „Związek Rodzin”, katolickie stowarzyszenie „Rodziny Rodzin”, aktywna jest „Polska Federacja Ruchów Obrony Życia”¹⁰⁹.

Aktualnie mówi się o ponad 300 nowych ruchach, społecznościach, wspólnotach i grupach. 5% wszystkich Polaków, tj. ok. 1, 6 miliona, a więc 10% wszystkich wiernych regularnie chodzących do Kościoła, deklaruje do nich swoją przynależność. Te stowarzyszenia czynią autentyczną „wiosnę Kościoła” w tym kraju. Są one żywe, charyzmatyczne i pełne spontaniczności oraz siły wiary. Dzięki nim dokonuje się systematyczne ożywienie całego Kościoła nad Wisłą, który jeszcze tkwi w przedsoborowym systemie myślenia, zwłaszcza pod względem zaangażowania świeckich. Grupy te działają jak ewangeliczny zaczyn, lecz z trudem i powoli wprowadzają eklezjologię pielgrzymującego ludu Bożego, eklezjologię *communio*. Bez wątplenia są one solą i światłem tej części europejskiej ziemi. A przy tym ważny jest fakt, który budzi wiele nadziei, że większość członków tych ruchów to młodzi. Jednak najbardziej specyficznym polskim fenomenem są bez wątpienia piesze pielgrzymki. Jedynym w swoim rodzaju i bardzo wiele obiecującym jest olbrzymi udział młodych w tych rekolekcjach w drodze. W 1999 r. odbyło się 359 pielgrzymek, których uczestnicy wiele dni w słonecznym żarze czy też w deszczu pielgrzymowali pieszo do Częstochowy. Wzięło w nich udział prawie 200 tysięcy osób, z czego 2000 pątników to księża. Są to dane, odnoszące się jedynie do sanktuarium w Częstochowie¹¹⁰. Aż 68% wszystkich powołanych do kapłaństwa i życia zakonnego pochodzi właśnie z tych ruchów¹¹¹.

Wspólnoty odnowy religijnej domagają się właściwej im teologii. Z jednej strony jest to niewiarygodny wprost potencjał Kościoła w Polsce, który budzi nadzieję dla całej zjednoczonej

¹⁰⁹Por. M. Przciszewski, *Kościół w Polsce w epoce wolności*, „wiadomości KAI” (Kościół 2001. Wydanie specjalne), s. 34.

¹¹⁰Por. J. Tomziński, *Jasnogórskie Sanktuarium w 1999 roku*, „Jasna Góra” 2(2000), s. 31.

¹¹¹Por. A. Napiórkowski, *Znaki ekumenicznej nadziei*, „Vita Consecrata” 3(2000) nr 18, s. 36-37; por. M. Przciszewski, *Kościół w Polsce w epoce wolności*, s. 35-36.

Europy, a z drugiej należy widzieć i to, że wielu ruchom duchowej posoborowej odnowy brakuje niekiedy wymiaru eklezjalnego czy sakramentalnego¹¹².

6. Rewitalizacja kobiecości i mariologia

Praktyka usuwania w cień feminizującego wymiaru teologii przestaje dziwić, jeśli dostrzeżemy zaniżone znaczenie, jakie chrześcijańska teologia ujmowana retrospektywnie przypisywała kobietom: zauważmy przede wszystkim, że w przeszłości teologię uprawiano przede wszystkim w szkołach biskupich, klasztorach, seminariach i kolegiach celibatariuszy. Poddając analizie status kobiety w myśli św. Augustyna czy św. Tomasza, łatwo zauważyć, jak deprecjonowanie kobiety wpływało z błędnych na jej temat poglądów biologicznych. Całkiem inaczej patrzy na to rabbi Symeon, który w księdze *Zohar* ostrzega, mówiąc: „*Szekina* (chwała Boża) nie zamieszka tam, gdzie nie mieszkają wspólnie mężczyzna i kobieta”¹¹³.

Przewartościowania, jakie dokonują się w wielu wymiarach życia społecznego, mają charakter ambiwalentny, ich zakres jest zbyt szeroki, aby można oceniać je jednoznacznie pozytywnie lub negatywnie. Pomijając negatywne skutki, które dosięgają nas jako społeczeństwa owładniętego mirażem globalizacji, spróbujmy wymienić kilka pozytywnych, do których trzeba zaliczyć dowartościowywanie /roli/ kobiety. Jej emancypacja sprowadza się m.in. do większego uczestnictwa i kreatywności w życiu społecznym. Obszary obecności i czynnego udziału kobiet w rozmaitych przejawach życia kulturowego, społecznego, technicznego i politycznego znacznie się poszerzyły. Zainicjowany został proces pogłębiania świadomości co do istniejącego ucisku płci pięknej i potrzeb jej wyzwolenia. Dlatego wyłania się dzisiaj konieczność ponownego odczytania przez polską teologię historii kobiety. Kwestia kobieca musi zostać na nowo rozważona zarówno na polu myśli świeckiej, jak i chrześcijańskiej. W obrębie i poza urzędową historią – pisaną zawsze przez zwycięzców (czytaj: mężczyzn) ze szkodą dla pokonanych (kobiet) – odkrywa się na nowo ukrytą i stłumioną obecność tego, co kobiece. Zarówno dla wielkich geniuszy, np. Arystotelesa czy Tomasza z Akwinu, jak i dla przeciętnych, kobieta była „nieudanym mężczyzną” (*mas occasionatus*). Akwinata w swojej *Sumie* przeciwko poganom pisał, że „kobieta potrzebuje mężczyzny nie tylko po to, by rodzić, jak to czynią zwierzęta, ale i po to, aby być kierowana, gdyż mężczyzna jest doskonalszy przez swój rozum i silniejszy przez męstwo”¹¹⁴. Tego typu argumenty w dziejach chrześcijaństwa miały uzasadniać i dawać oparcie dla ówczesnego porządku społecznego, który był układem patriarchalnym. Jakkolwiek stały one przecież w oczywistej sprzeczności z postępowaniem Jezusa wobec kobiet¹¹⁵.

¹¹²Por. A.A. Napiórkowski, *O eklezjalno-sakramentalny wymiar stowarzyszeń i ruchów kościelnych*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne”, T. IV, R. 1999, 173-188.

¹¹³Por. D. Nicholl, *Czy istnieje locus classicus teologii*, „Znak” nr 6(2003), s. 28.

¹¹⁴Thomas de Aquino, *Contra Gentiles* III, 123; por. *Summa Theologica* I, q. 92, a. 1, ad 1.

¹¹⁵Por. B. Forte, *Maryja, Ikona tajemnicy*, Warszawa 1999, s. 23-24.

Wydaje się, że posoborowy Kościół jest bardziej świadomy specyficznego wkładu kobiety w służbę Ewangelii. Należy przypomnieć jak wiele kobiety uczyniły, przyjmując i przekazując dar Boży, zarówno poprzez fizyczne jak i duchowe macierzyństwo, dzieło wychowania, katechezę, rozwijanie wielkich dzieł miłosierdzia, przez życie modlitwy i kontemplacji, doświadczenia mistyczne oraz piśmiennictwo bogate w ewangeliczną mądrość¹¹⁶. W tym kontekście spojrzenie na Maryję może być bogatsze i pełniejsze, może dokonać się rewaloryzacja Jej kobiecości, niekoniecznie sprowadzanej tylko do wymiaru „cichej i pokornej służebnicy”. Kobiecość u Matki naszego Pana – ciągle fałszywie pomijany i okrywany wstydlwym milczeniem – była przecież podstawą do Jej wspaniałego i głębokiego życia duchowego. Ponadto postać kobiety osiagającej spełnienie w Bożym macierzyństwie przesłoniła inne możliwości kobiecej kreatywności. Współczesna mariologia w Polsce może tu znaleźć swoje inspiracje i przeżyć swoisty renesans. Po względnym okresie ciszy tematyka mariologiczna pojawia się coraz częściej w dyskusjach teologicznych, choć nie wszystkie inspiracje bazujące na myśli feministycznej, przeradzającej się – niestety – zbyt często w radykalną teologię wyzwolenia, zasługują na uwagę. Należy wypowiedzieć tu słowa uznania pod adresem księży marianów wydającego poważny periodyk naukowy *Salvatoris Mater*, poświęcony mariologii i maryjności.

Niektóre jednak zdrowe przyczynki teologii feministycznej wywołują należy im respekt, przykładowo można tu wskazać na możliwość budowania pełniejszego obrazu Boga. Odejście od redukcjonistycznego obrazu Boga jako wyłącznie Ojca, może pomóc człowiekowi (mężczyźnie) zaakceptować elementy kobiece własnej istoty, kobiecie zaś – znaleźć swój pełny wyraz w wolności, gdyż oboje są w autentyczny sposób ludźmi wedle obrazu Boga w nich. Bóg urzeczywistnia się w jedności i w zróżnicowaniu. Jest głębią tajemniczą i nieprzystępną (cecha kobieca) i jednocześnie darem i wyjściem z siebie (cecha męska). W tym sensie Boga *trino et uno*, tajemniczego i znanego, bliskiego i odległego, *fascinosum et tremendum*, można wzywać jako Ojca i Matkę, naszego Ojca i naszą Matkę.

Podwójna tendencja, krytyczna i propozycyjna, obecna jest także w nastawieniu teologii feministycznej wobec Matki Jezusa. Przede wszystkim wchodzi tu w grę nie podlegający zakwestionowaniu element historyczno-kulturowy. Niezależnie od tego, czy postrzegamy w Maryi Dziewicy najsubtelniejszy i najpiękniejszy obraz dążenia człowieka do dobra i piękna, Jej postać stanowi główny temat w historii koncepcji kobiety Europie. Jest jedną z niewielu postaci kobiecych, które uzyskały status mitu, który od ponad dwóch tysięcy lat głęboko przenika całą naszą kulturę¹¹⁷.

Współczesne mówienie o Maryi mogą także z pewnością ubogacić wątki pobożności ludowej, która jest dość istotnym źródłem refleksji teologicznej. Tymczasem można odnieść

¹¹⁶Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Ecclesia in Europa*, Watykan 2003, nr 42 (s. 49).

¹¹⁷Por. M. Warner, *Sola fra le donne. Mito e culto di Maria Vergine*, Palermo 1980, s. 19.

wrażenie, że mariologia w swoich akademickich rozważaniach nie tylko, że się ich nazbyt łatwo pozbywa, ale wręcz do przesady ich unika. W ocenie religii prostego ludu postać Maryi jest obecna i jaśniej pełnym blaskiem. Ponieważ w pobożności maryjnej ta pierwotna wiedza religijna jest jeszcze żywotna, mogłaby ona nam dopomóc w zachowaniu wrażliwości na naturę i jej tajemniczość. Bo przecież z Maryją, bardziej niż z Jahwe czy Jezusem, związane były takie wyciszane, co prawda, pozaczasowe, ale decydujące elementy życia religijnego, jak płodność, płciowość, łono, ziemia i księżyc. Religijna dusza ludu ukazuje koncentracje tych pierwotnych elementów w obrazie Maryi¹¹⁸.

Maryjność w swojej ludowej formie często także stanowi nierozzerwalną więź, pozwalającą grupom pozbawionym należytej opieki duszpasterskiej dochować wierności Kościołowi. Ujawniają to zarówno teksty Synodu biskupów Ameryki Łacińskiej z Puebla (1986), jak i Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary pt. *O chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* (1986), które usiłują znaleźć dla Maryi należne Jej miejsce w procesie odnowy Kościoła w Ameryce Południowej¹¹⁹. Czytamy tam, że:

Maryja całkowicie oddana Bogu i zupełnie zwrócona ku Niemu, u boku swojego Syna, jest najdoskonalszą Ikoną wolności oraz wyzwolenia ludzkości i wszechświata. To ku Niej Kościół, którego jest Matką i Wzorem, powinien zwracać wzrok, by zrozumieć w pełni sens swojego posłannictwa¹²⁰.

Watykański dokument pozytywnie ocenia pobożność ludową, gdyż stwierdza, iż

jest rzeczą charakterystyczną, że zmysł wiary ubogich, idący w parze z jednoznacznym zrozumieniem tajemnicy zbawczego Krzyża, prowadzi do miłości i niezachwianej ufności do Matki Syna Bożego czczonej w licznych sanktuariach¹²¹.

Trzeba tutaj z satysfakcją skonstatować, iż mimo posoborowych wstrząsów i licznych, często nierozważnych i nieprzemyślanych prób deprecjacji mariologii i maryjności w tym okresie, różne formy maryjnej pobożności cieszą się nadal uznaniem szerokich mas wiernych. Jest to świadectwem, jak bardzo Maryja nieustannie porusza serca i umysły wiernych. Widać to zwłaszcza na polskiej ziemi. Jest to wspaniały potencjał duchowości, który wymaga jednak od teologów wielkiej pracy, aby umiejętnie go kształtować.

Obserwując inspiracje i nowe idee, jakie wnosi ze sobą feminizacja myśli teologicznej, należy najpierw zauważyć ich dużą różnorodność, jednakże powinny one zostać poddane rzeczowej i krytycznej ocenie. W rezultacie – odrzucając ekstremizm mariologiczny przejawiający się w niektórych stanowiskach – wypada podkreślić głęboko wyzwalające aspekty

¹¹⁸Por. H. Cox, *Verführung des Geistes*, Stuttgart-Berlin 1974, s. 176-181.

¹¹⁹Por. AAS 79(1987); por. *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów 1995, s. 244-282.

¹²⁰Tamże, nr 97; *W trosce o pełnię wiary...*, s. 281.

¹²¹Tamże, nr 98.

historii Matki Jezusowej, a zwłaszcza Jej czynną i odpowiedzialną zgodę na plan Bożej wyzwalającej miłości, odważny wybór przez Nią dokonany i pełne wierności oddanie się Bogu w Jego Synu Chrystusie. Maryja z Nazaretu nie była ani kobietą biernie przyjmującą sprawy i poszczególne wydarzenia, jakie przynosił kolejny dzień Jej życia, ani kobietą ulegającą jakiejś wyobcowanej religijności. Była raczej Tą, która odważnie obwieściła, że Bóg jest obrońcą ludzi słabych i uciskanych, że On składa mocarzy z tronu (por. Łk 1, 51-53). W kontekście profetycznej mariologii Maryja ukazuje się jako istota ludzka przed Bogiem, niewiasta, wierząca, która mówi Mu swoje „tak” i wypowiada się w wielkiej pieśni wyzwolenia, jaką jest *Magnificat*. Maryja to kobieta, która pozwala nappełnić się łaską i objąć działaniem Ducha Świętego, aby w Niej zajaśniała na nowo głębia tego, co ludzkie i tego, co kobiece, także głębia wiary wiążącej człowieka z tajemnicą Przedwiecznego¹²².

W ten interesujący kontekst rewitalizacji kobiecości wpisuje się paradoksalny fenomen religijny. Otóż zaskakujący jest fakt, że mimo postępującego zeświecczenia chrześcijańskich społeczeństw Europy zachodniej, ludowa pobożność maryjna nie doznaje katastrofalnego osłabnięcia. A wręcz przeciwnie: w wymiarze kultu maryjnego, jakim jest pielgrzymowanie, wręcz nasila się. Wbrew ogólnym we współczesnym świecie tendencjom ku sekularyzacji, w przypadku migracji pielgrzymkowych do sanktuariów maryjnych, obserwuje się od pewnego czasu gwałtowny ich rozwój. W chrześcijaństwie ma na to wpływ z pewnością wiele czynników różnej natury. Szacuje się, że w pielgrzymkach na świecie uczestniczy około 250 milionów osób rocznie, z tego około 150 milionów to chrześcijanie. Ocenia się, że w samej Europie około 30 milionów chrześcijan – głównie katolików – poświęca swe wakacje lub urlopy dla odbywania pielgrzymek. Nie potrzeba tu dodawać, że zdecydowana większość tych pielgrzymek to odwiedziny któregoś z maryjnych sanktuariów¹²³.

Wierność założeniom teologii kontekstualnej każe nam tu uwzględnić jasnogórskie sanktuarium. Jego istotę i centrum stanowi przesławna Ikona świętej Bożej Rodzicielki. To w kaplicy Cudownego Obrazu, gdzie odczuwalna jest niezwykła i prawdziwa obecność Matki Boga i naszej, koncentruje się żywa, niesłabnąca do Niej modlitwa. Tu pielgrzym doświadcza szczególnego pośrednictwa Najświętszej Maryi Panny na swojej drodze ku Bogu. Dusza ludu łatwo identyfikuje się z Maryją w prostej, nieskomplikowanej zawiłymi prawdami, religii¹²⁴.

Do najważniejszych na świecie centrów kultu religijnego, przyciągających blisko 25 milionów pątników (15% pielgrzymujących chrześcijan), należą: Rzym z Watykanem (około 8 mln), Lourdes (6 mln), Jasna Góra w Częstochowie (4-5 mln), Fatima (4 mln). Jasna Góra należy więc obecnie do największych i najważniejszych ośrodków kultu religijnego na świecie (i to nie

¹²²Por. B. Forte, *Maryja, Ikona tajemnicy*, s. 30-31.

¹²³Por. D. Ptaszycka-Jackowska, A. Jackowski, *Jasnogórskie pielgrzymki w przestrzeni miasta i regionu Częstochowy*, Kraków 1998, s. 7.

¹²⁴Por. A.A. Napiórkowski, *Ekumeniczna rola Jasnej Góry*, w: *Jasna Góra w dwudziestolecu pontyfikatu Jana Pawła II*, red. Z.S. Jabłoński, Częstochowa 1999, s. 416.

tylko w chrześcijaństwie), jest też drugim – po Lourdes – centrum kultu maryjnego¹²⁵. Cechą wyróżniającą Jasną Górę spośród innych wielkich sanktuariów świata jest masowość corocznych pielgrzymek pieszych, tradycja trwająca nieprzerwanie od stuleci. W Europie Jasna Góra odgrywała i odgrywa nadal rolę ośrodka, z którego promieniują idee rozwijania lub reaktywowania pielgrzymowania pieszego. Te idee jasnogórskie dotarły również na kontynenty zamorskie¹²⁶. Masowość pielgrzymek pieszych na Jasną Górę powoduje, że zalicza się je do ważniejszych ruchów migracyjnych ludności zarówno w Polsce, jak i w Europie. Każdego roku rejestruje się tam ponad 70% uczestników pielgrzymek notowanych w kraju¹²⁷.

Rewitalizacja kobiecości w polskiej teologii jawi się zatem jako kolejne poważne wyzwanie, i to wielowymiarowe. Należy umożliwić kobietom pełniejszy udział w życiu i misji Kościoła oraz teologii; trzeba mieć odwagę powierzać im funkcje kościelne, jakie prawo wyznacza osobom świeckim. Należy przywrócić i odpowiednio dowartościować misję kobiety jako małżonki i matki oraz jej poświęcanie się w życiu rodzinnym¹²⁸. A więc idzie tu ponownie o teologię laikatu i praktyczne jej przełożenie. Kobiecość okazuje się tu rodzajem miejsca teologicznego. Nie będzie to bez wpływu na właściwe ukierunkowanie polskiej mariologii i maryjności. W tym kompleksowym spojrzeniu jest także wyraźne wołanie o większy szacunek dla pobożności ludowej, a szczególnie maryjnej, która domaga się mądrego kierownictwa i pielęgnacji.

7. Ekumenizm i dialog międzyreligijny

Świat i Europa potrzebują jedności, która winna wyrażać się w wielości. Tworzenie takiej mądrej jedności jest zadaniem bardzo trudnym dla teologii, zwłaszcza kiedy samo chrześcijaństwo nie jest wiarygodne z powodu swoich gorszących podziałów. Należy jednak zauważyć, iż Sobór Watykański Drugi – ogłaszając Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* – stwierdził bez wątpliwości, iż ruch ekumeniczny to dzieło Ducha Świętego, będące wielkim znakiem czasu, i tym samym wezwał wszystkich chrześcijan do wielkiego zaangażowania na rzecz budowania jedności na płaszczyźnie doktrynalnej, praktycznej i duchowej. Podstawa i punkt wyjścia tej nieodwołalnej soborowej opcji ekumenicznej znajdują się we wspólnym wyznaniu wiary w Trójjedynego Boga i w Jezusa Chrystusa – w odniesieniu do świata ewangelickiego, natomiast o wiele większy merytorycznie, i to istotowo, jest stopień wspólnoty z Kościołami Wschodu. Ten znaczący przełom ekumeniczny, który dokonał się w Kościele katolickim, już dziś owocuje konkretnymi osiągnięciami. Albowiem mimo istnienia

¹²⁵Niestety nie dysponujemy danymi odnośnie do największego maryjnego sanktuarium meksykańskiego w Gwadelupa.

¹²⁶Można tu wskazać na wiele przykładów, gdzie wzorem polskiego pielgrzymowania do Częstochowy, organizuje się coroczne pielgrzymki do lokalnego sanktuarium, które najczęściej posiada Kopię Cudownego Obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej, np. w amerykańskiej Częstochowie Dolyestown (Pensylwania) czy w Niemczech z Mainburga do Altötting (Bawaria). Obie pielgrzymki piesze mające już wieloletnią tradycję zostały zorganizowane i są prowadzone przez ojców paulinów.

¹²⁷Por. D. Ptaszycka-Jackowska, A. Jackowski, *Jasnogórskie pielgrzymki*, s. 7.

¹²⁸Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Ecclesia in Europa*, Watykan 2003, nr 43 (s. 50).

głębokich podziałów wyznaniowych natury doktrynalnej i mentalnościowej można już wskazać przykładowo na osiągnięcie zróżnicowanego konsensusu w kwestii usprawiedliwienia między Kościołem katolickim a Kościołami luteranckimi w 2000 r.¹²⁹, podpisanie Karty Ekumenicznej dnia 22 kwietnia 2001 r. przez Konferencję Kościołów Europejskich i Radę Konferencji Episkopatów Europy, którą przetłumaczono na język polski wspólnym staraniem Rady Episkopatu ds. Ekumenizmu oraz Polskiej Rady Ekumenicznej¹³⁰. Celem ruchu ekumenicznego jest pełna i widoczna jedność Kościoła, czyli pełna komunika eklezjalna w jednej wierze, z tymi samymi sakramentami i urzędami wzajemnie uznanymi¹³¹.

Teologia w Polsce podjęła ekumeniczne wskazania Soboru – i trzeba obiektywnie przyznać – skutecznie wprowadza je w życie oraz praktykę Kościoła. Z całego szeregu inicjatyw należy najpierw wskazać na Tygodnie Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan. Ponad sto nabożeństw w intencji jedności sprawuje się corocznie w Polsce. Mimo że Tydzień Modlitw trwa formalnie od 18 do 25 stycznia, w rzeczywistości rozciąga się na cały styczeń. W roku 2003 odbyły się już X Ekumeniczne Dni Biblijne. Idąc za postulatami *Dyrektorium ekumenicznego*, w rzymskokatolickich seminariach duchownych w ramach formacji ekumenicznej mają miejsce wykłady z teologii ekumenicznej. Dość aktywnie działa spora liczba Instytutów Ekumenicznych na wydziałach teologicznych. Wszystkie Kościoły chrześcijańskie wspólnie opowiedziały się za integracją Polski z Unią Europejską. Osiągnięto znaczące ustalenia w sprawie uznania ważności sakramentu chrztu oraz ślubów małżeństw mieszanych. Można by także przytoczyć naprawdę poważne osiągnięcia w ramach ekumenizmu praktycznego, zaczynając od ekumenicznych festiwali muzyki a kończąc na wigilijnym dziele pomocy dzieciom¹³².

Ekumeniczna teologia w Polsce powinna się cechować większą orientacją na świat Wschodu, idzie zwłaszcza o trudny dialog z Kościołami prawosławnymi Ukrainy czy Rosji. Może to zaowocować w przyszłości dalekosiężnymi osiągnięciami. Natomiast w odniesieniu do świata ewangelickiego rodzi się potrzeba demitologizacji papieża, by braciom z innych Kościołów dopomóc w demontażu żywego wśród nich afektu antyrzymskiego. Panuje wciąż stała opinia, że wszystko co „pochodzi” z Rzymu, niesie ze sobą przesadny jurydyzm i centralizm. Ostatecznie wolno stwierdzić, że – jak na potrzeby chrześcijan w Polsce, gdzie ponad 90 % z nich to katolicy – wiele czyni się dla sprawy jedności, a kultura i wrażliwość ekumeniczna nieustannie wzrastają. Wydaje się to potrzebne i nieodzowne zarówno od strony kulturowej, jak i religijnej, zwłaszcza w społeczeństwie pluralistycznym, jakie coraz wyraźniej kształtuje się w Polsce w ramach Unii Europejskiej. Zadaniem dla teologii wraz z postępem

¹²⁹Zob. A.A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędza grzesznika. Zróżnicowany konsensus teologii katolickiej i luteranckiej o usprawiedliwieniu*, Kraków 2000, s. 404.

¹³⁰Por. W. Hładowski, *Rola Kościołów w procesach integracji Europy*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” R. XIX (2003) nr 2(53), s. 9-14.

¹³¹Por. W. Kasper, *Zaangażowanie ekumeniczne Kościoła katolickiego*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” R. XIX (2003) nr 1(52), s. 19-35.

¹³²Por. S. Pawłowski, *Ekumeniczne wydarzenia roku 2003*, „Biuletyn Ekumeniczny” nr 1/129/2004, s. 26-37.

globalizacji będzie rozwiązywanie kwestii stosunku Kościoła do innych religii. Dlatego pluralistyczna teologia religii musi zostać na nowo przepracowana.

Potrzebę i niezbywalność wszelkich działań ekumenicznych, konieczność podejmowania dialogu ze światem judaizmu oraz islamu widać niezwykle ostro zwłaszcza w perspektywie aktywizującego się coraz bardziej terroryzmu. Dotykamy tu chyba najważniejszego celu wszystkich dążeń ku jedności, a mianowicie pokoju. Polska i Europa jakby zapomniały, czym są okropności wojny. Modlitwa, dialog oraz konkretne działania praktyczne na rzecz pokoju wydają się dla teologii w Polsce doniosłym zadaniem. Pokój to wielka wartość¹³³.

8. Dialog z kulturą

Jednym z większych wyzwań dla teologii w Polsce będzie z pewnością dialog z kulturą. To wyzwanie będzie się nasilać zwłaszcza wobec coraz większego przepływu informacji obojętnych lub wrogich wartościom chrześcijańskim. Rysuje się więc potrzeba wyraźniejszej obecności teologii w komunikatywnych społeczeństwach, również na obrzeżach Kościoła, gdyż do coraz bardziej powiększających się grup pasywnych czy zubożniających obywateli będzie można dotrzeć tylko za pomocą przekazników świata kultury. Idzie tu o antypody, a więc z jednej strony należy dotrzeć do szerokiego ogółu prostych ludzi – dzisiaj jeszcze wciąż wierzących i względnie związanych z Kościołem – a z drugiej – do wąskiego grona elit.

Kościół i jego teologia mają nie tyle odpowiadać na potrzeby świata, ile przede wszystkim odbijać i nosić w sobie misterium. Na współczesnym targowisku idei czy też bezideowości, teologia ma być służebnicą wcielonego Słowa. Tym misterium jest z jednej strony Trójjedyny Bóg udzielający się w paschalnym Chrystusie, a z drugiej wolna odpowiedź człowieka na dar Objawienia, czyli wiara. Dotykamy tutaj kolejnego *locus theologicus*. Chrześcijaństwo jest rzeczywistością, dlatego musi bazować nie na teoretycznych abstrakcjach, ale na realiach. Pora zaprzestać ignorować wiarę polskiego ludu. Należy wreszcie zacząć ją kształtować, a nie deprecjonować czy usuwać. Znaczenie wiary ludu dostrzegła nawet kilkanaście miesięcy temu apatyczna przecież w sobie watykańska Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, wydając stosowne *Dyrektorium*, które przeszło jednak bez większego echa¹³⁴.

Kultura – jak trafnie zauważali starożytni Grecy – jest przede wszystkim wychowaniem: słowo to pojmowane w najgłębszym znaczeniu jest wewnętrznym otwarciem się człowieka na swe własne możliwości, przy czym także jego zewnętrzne umiejętności rozwijają się odpowiednio do talentów. W obszarze religii kultura ujawnia się przede wszystkim we wzroście

¹³³Por. A.A. Napiórkowski, *Ekumeniczne implikacje jedności Europy w jej postmodernistycznym kontekście globalizacji*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne”, T. V, R. 2001, s. 39-54.

¹³⁴Zob. Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, Città del Vaticano 2002. Należy z satysfakcją odnotować ukazanie się polskiego tłumaczenia: Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Poznań 2003.

prawdziwej pobożności ludowej. Jest to dla nas teologów zobowiązanie, abyśmy nade wszystko troszczyli się o ludzi prostej wiary. Trafnie ocenił sytuację Joseph kard. Ratzinger, jeszcze jako prefekt Kongregacji Nauki Wiary, gdy stwierdził, iż pobożność ludowa to żyzna ziemia, bez której liturgia i tym samym jeszcze bardziej teologia, nie mogą wzrastać. Była ona zbyt często lekceważona, a nawet deprecjonowana przez część ruchu liturgicznego, także w trakcie reformy posoborowej¹³⁵.

Wspomniany już dokument *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* upomina tych, którzy ignorują, zaniedbują lub lekceważą pobożność ludową. Ten prawdziwy skarb ludu Bożego „ma jakby wrodzony zmysł sacrum i transcendencji. Nosi ona [pobożność ludowa] w sobie naturalny głód Boga i «daje wyostrzony zmysł pojmowania niewymownych przymiotów Boga: ojcostwa, opatrności, obecności stałej i dobroczynnej miłości» oraz miłosierdzia”¹³⁶.

Dialog z kulturą musi jednak być także zorientowany na małe grupy wierzących, którzy poszukują pogłębionej religijności, ale w formie właściwej tylko ich specyfice życia, pracy czy zainteresowań. Kościół jest rzeczywistością zbyt bogatą, aby mogło w nim zabraknąć dla kogoś miejsca. W Kościele jest miejsce dla inaczej wierzących. Teologia winna wypracowywać i akceptować status odrębności ekspresji wiary. Otwartość i komunikatywność staje się dla teologii wielkim wyzwaniem.

9. Medialność i przekaz teologii

Nowa teologia winna stawać się coraz mniej skomplikowana dla przeciętnego człowieka tak w swojej merytorycznej treści, jak i w przekazie. Musi w niej być coraz mniej metafizyki, a więcej refleksji historiozabawczej. Ontologia wciąż za bardzo przesłania ekonomię zbawienia. Wyjście z neoscholastycznego ekskluzywizmu sprawi, że stanie się ona mniej dogmatyzująca, a bardziej hermeneutyczna, czyli uwypuklająca związek między przeszłością a teraźniejszością. W ten sposób nie będzie zarezerwowana tylko dla wąskiego kręgu specjalistów, ale zwrócona ku przyszłości, będzie bardziej wrażliwa na współczesnego człowieka. Ta wrażliwość sprawi, że ulegnie ona jednocześnie regionalizacji i centralizacji¹³⁷.

Nowa teologia zajmie się bardziej jednostkowymi problemami człowieka. Wśród tych współczesnych wyzwań wydaje się, że nie można również przeoczyć i tego, że стоимy wobec ciągłej potrzeby nowego ukazywania poszczególnych prawd wiary. Wówczas wiara będzie rzeczywistością żywą dla przeciętnego człowieka i ułatwi mu osobowe nawiązywanie relacji z Bogiem. Zadaniem teologii jest przecież tłumaczenie głosu historii dla pożytku duchowego człowieka. Nie wolno się tu teologii spóźniać, przesyłać lub nie słyszeć bicia godziny na

¹³⁵Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, Poznań 2002, s. 179.

¹³⁶Por. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, s. 53-54.

¹³⁷Por. T. Dzidek, *Dokąd zmierza współczesna teologia?*, „Znak” nr 6 (2003), s. 16-18; por. J. Królikowski, *Fides quaerens intellectum. Natura i metoda teologii*, s. 122-124.

zegarze dziejów, a zwłaszcza lekceważący nagłący charakter problemów i zadań związanych z dniem dzisiejszym.

Oczywistą sprawą jest, że potrzebujemy nowego języka, aby móc prowadzić dyskurs i przepowiadać na współczesnym areopagu świata, który tak często jest dziś neopogański. Jawi się problem publikowania w takich językach, którymi mówi świat. I nie tyle idzie tu o języki kongresowe, ale wprost o język angielski. Jeśli chcemy, aby znano naszą teologię, musi ona być promowana i drukowana właśnie w tym języku.

Równocześnie w tym nieprzerwanym głoszeniu prawd objawienia należy szukać nowych form artystycznego wyrazu wiary. Teologia potrzebuje sztuki, literatury, muzyki, malarstwa, rzeźby i architektury, gdyż musi sprawiać, aby rzeczywistość duchowa, niewidzialna, Boża, stawała się pociągająca i akceptowalna. Estetyzacja teologii sprawi, że człowiek łatwiej odkryje oblicze Boga, które stało się widzialne w Jezusie z Nazaretu. Do człowieka epoki obrazów szybciej można dotrzeć, odwołując się do języka ikonicznego. Teologia nie jest tutaj wyjątkiem¹³⁸.

10. Podsumowanie

Waga i kompleksowość poruszanych tu kwestii zachęcają do podjęcia próby nie tylko opisu aktualnego stanu polskiej teologii (niestety pobieżnego i fragmentarycznego), lecz również do ukazania jej zasadniczych zadań w kontekście nowego kształtu Europy i procesów globalizacji. Do podstawowych zadań, jakie wydaje się przynosić chwila obecna, można zaliczyć nade wszystko zwrócenie baczniejszej uwagi na wierność źródłom teologii. Idzie tu nie tylko o większe korzystanie z Pisma Świętego, *sensus fidei* ludu Bożego, mariologii i maryjności, pobożności ludowej, kobiecości, ale o właściwe respektowanie kolejności tych miejsc teologicznego poznania. Wiąże się to z zagadnieniem samodzielności teologii w Polsce, która aż do przesady posiłkuje się tekstami *Magisterium Ecclesiae*, bądź zagranicznymi ideami, a za mało uwzględnia kontekst rodzimy.

Za kolejne zadanie należy uznać wypracowanie teologii laikatu i dopuszczenie do większego udziału świeckich w teologii i w życiu Kościoła. Należy bardziej korzystać z olbrzymiego potencjału stowarzyszeń i ruchów kościelnej odnowy posoborowej, które w wielkim bogactwie i różnorodności działają na polskiej ziemi. Ponadto, teologia polska musi dokonać rewitalizacji kobiecości, a tym samym mariologii i maryjności. W tej płaszczyźnie należy się wreszcie wyzwolić z kompleksów i wspierać oraz kształtować ten niezwykle rezerwuar duchowości, a zwłaszcza pielgrzymki piesze, w których uczestniczy rocznie ponad 200 tysięcy młodych. Jakkolwiek jesteśmy raczej krajem monolitycznym pod względem wyznania, należy kontynuować dialog ekumeniczny, a szczególnie dialog międzyreligijny,

¹³⁸Zob. A.A. Napiórkowski, *Das Entdecken des Antlitzes Christi als wichtigste Aufgabe der Theologie. Reflexion über „Novo Millennio ineunte“*, [w:] *Im Einsatz für Bildung und Erziehung. Festschrift zum 70. Geburtstag von Prof. Dr. Joseph F. McCafferty* (Holy Family University), T. Guz (Hrsg.), Friedelsheim 2003, s. 211-227.

który się nasila wraz z większym otwarciem granic i samą globalizacją. Zachodzi potrzeba większego zmagania się o pokój, odkrywania wciąż na nowo jego wielkiego znaczenia. Kolejne zadanie to dialog z kulturą, który jest przez teologię między Odrą a Wisłą traktowany jakby po macoszemu. Wyzwaniem dla teologii w Polsce jest konieczność zaistnienia jej w mediach, a także sam przekaz myśli. Idzie o to, aby ten naprawdę pokaźny i realnie wartościowy dorobek mógł być upowszechniany. Postulatem jest tu nie tylko więcej publikacji w języku angielskim, ale też korzystanie z innych form niż tylko słowo pisane czy mówione. Teologia potrzebuje dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek sztuki, literatury, muzyki, malarstwa, rzeźby i architektury, aby lepiej wyrazić rzeczywistość Bożą w ludzkim kształcie.

Od teologii do praktyki wiary dzisiejszych katolików w Polsce

Nie jest łatwym zadaniem¹³⁹ ukazanie szerokiej panoramy życia religijnego w Polsce w sposób wyczerpujący, stopień trudności zaś rośnie tym bardziej, gdy ma się do czynienia z takim fenomenem, jakim jest wiara. Naszkicowanie ogólnej ekonomicznej i społeczno-politycznej sytuacji dzisiejszej Polski pozwoli na utworzenie odpowiedniego kontekstu do tego, by snuć odpowiedzialną refleksję o naszym specyficznym kraju i jego chrześcijańskim obliczu. Następnie zwrócimy naszą uwagę na różne formy teologii, jaka uprawiana jest tak na państwowych i kościelnych uniwersytetach, jak i w wyższych seminariach biskupich. Będzie mowa o poszukiwaniu nowego modelu duszpasterstwa we współczesnym i pluralistycznym społeczeństwie. Spróbujemy także zaprezentować nowe ruchy apostołskie, których istotną cechą jest znaczący udział młodzieży. Ostatecznie będziemy w stanie zarysować kontury szerokiej i trudnej problematyki religijności współczesnych Polaków i tym samym przedstawić wyeksponowany w tytule rozdziału problem.

1. Polska po II wojnie światowej

Dzisiejsza sytuacja Kościoła katolickiego w Polsce nie może zostać właściwie zrozumiana, jeśli nie uwzględni się przynajmniej jej krótkiej historii z ostatnich dziesięcioleci. Godnym uwagi i pełnym znaczenia jest tu rok 1989, który na trwałe wpisał się w historię Europy, ponieważ oznaczał dla Polaków, a tym samym dla innych wschodnio- i środkowoeuropejskich krajów, koniec komunistycznego reżimu.

Aktualnie Polska jest krajem gospodarczo rozwiniętym, w którym przemysł daje większą część produktu socjalnego brutto. W 1997 r. Polska liczyła 38,66 milionów mieszkańców, z tego 61, 9% żyło w miastach a 38, 1% na wsi. Średnia gęstość zaludnienia wynosiła 124 osoby na km². W roku 1999 została Polska, podobnie jak Czechy i Węgry, członkiem NATO, a w 2004 r. została przyjęta do Unii Europejskiej¹⁴⁰.

¹³⁹ Artykuł ten po części pokrywa się zasadniczo z treścią referatu, jaki autor przedstawił na sesji naukowej z okazji 20-lecia partnerskiej współpracy między Katolickim Wydziałem Teologii Uniwersytetu Ruhry w Bochum a Papieską Akademią Teologiczną. Sesja była zatytułowana „Nasza teologia w Polsce” i miała miejsce w Krakowie w dniach 09-11.05.2002. Autor wprowadził jednak zmiany do swojego oryginalnego tekstu „*Von der Theologie zur Glaubenspraxis. Zur Glaubenslage der katholischen Christen im Polen von heute*” (*Od teologii do praktyki wiary. Sytuacja wiary katolików w dzisiejszej Polsce*).

¹⁴⁰ Por. P. Ciecieląg, *Informationen über Polen und die katholische Kirche in Polen*, w: *Gott nach dem Kommunismus. Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa*, Hrsg. P.M. Zulehner, Ostfildern 2001 (Schwabenverlag), s. 224.

Obecna struktura wiary kraju jest raczej stosunkowo jednolita. Ponad 90% to katolicy. Mimo że w Polsce było zarejestrowanych prawie 130 Kościołów i Związków Wyznaniowych, to w skali kraju prezentują one ledwie widoczną mniejszość. Tak więc polski autokefaliczny Kościół prawosławny obejmuje ponad 0,5 miliona wiernych, co czyni jedynie 1,5% ludności kraju. Członkowie Kościołów protestanckich tworzą w Polsce niecały 1% ludności i mieszkają przede wszystkim na Śląsku, Warmii i Mazurach. W Polsce jest prawie 20.000 starokatolików i ponad 120.000 świadków Jehowy ¹⁴¹.

Krótki wgląd w historię dwudziestego stulecia pozwala nam lepiej uchwycić teraźniejszą sytuację Kościoła. Niemiecka i radziecka okupacja przyniosła Kościołowi katolickiemu znaczące ograniczenia, zniszczenia i terror, co przerwało działalność wielu kościelnych organizacji. Fizyczna likwidacja Kościoła i mordowanie duchowieństwa przybrało ekstremalne rozmiary. Wskutek tego straty podczas II wojny światowej były bardzo duże. Wymordowanych zostało ponad 1800 księży diecezjalnych i zakonnych, prawie 600 braci zakonnych i około 300 sióstr zakonnych. Tysiące duchownych zostało uwięzionych w obozach koncentracyjnych i więzieniach lub wypędzonych z kraju ¹⁴².

Po zakończeniu wojny Polska dostała się pod komunistyczne wpływy radzieckiej ideologii totalitaryzmu. Potęgi Zachodu wycofały swoje uznanie wobec polskiego rządu na wychodźstwie, a poparły komunistów radzieckich. Poprzez wzmocniony terror Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego ewentualni i realni przeciwnicy rządu zostali zlikwidowani. Mimo iż po roku 1945 Kościół w Polsce cieszył się olbrzymim autorytetem i społecznym uznaniem, władze komunistyczne były szczególnie wobec niego wrogo nastawione. Ówczesne organa władzy rozwiązały konkordat zawarty w 1925. Religia jako przedmiot nauczania została usunięta. Kościół, który i tak już w czasie wojny poniósł znaczne straty majątkowe (budynki szkolne, drukarnie, cały majątek nieruchomości), doświadczał teraz smutnego okresu podstępnej walki. W roku 1953 został nawet uwięziony Prymas Polski, kard. Stefan Wyszyński. Nie udzielano żadnych pozwoleń na budowę nowych kościołów. Pomimo wyrafinowanego i jednocześnie otwartego prześladowania Kościoła, wzmocniły się jego więzi ze społeczeństwem. Więcej nawet, Kościół wydawał się w owym czasie jedyną siłą oporu wobec wszechwładnego komunistycznego rządu.

W roku 1978 kard. Karol Wojtyła został wybrany na papieża. Rok później miała miejsce jego pierwsza pielgrzymka do ojczyzny. Gwałtowne zaostrenie kryzysu gospodarczego przyspieszyło wybuch strajków w lipcu i sierpniu, które rozpoczęły się na Wybrzeżu i na Śląsku, a wkrótce ogarnęły cały kraj. Utworzony został m. in. Niezależny Samorządny Związek Zawodowy „Solidarność”. W grudniu 1982 r. wprowadzono stan wojenny, a w lipcu 1983 go zniesiono. Wreszcie nadszedł wspomniany już rok 1989, w którym – wraz z politycznymi

¹⁴¹ Por. tamże, s. 226.

¹⁴² Por. tamże, s. 229.

przekształceniami („Rozmowy okrągłego stołu”) – rozpoczęła się nowa era politycznego, ekonomicznego i kościelnego życia w Polsce. Powstał wielopartyjny system demokracji parlamentarnej; zostały wprowadzone zasady gospodarki wolnorynkowej. Wybory prezydenckie w grudniu 1990 roku wygrał Lech Wałęsa. Były to pierwsze niezafałszowane wybory parlamentarne od 1945 roku ¹⁴³.

2. Kościół katolicki po 1989

Jest sprawą oczywistą, że te tak wielostronne i bogate w konsekwencje zmiany nie mogły nie pozostać bez wpływu na Kościół. Kościół sam był przecież – jeśli nawet nie jedyną – wiodącą siłą, która powołane w swoim łonie ruchy oporu chroniła i prowadziła. Należy jednak powiedzieć więcej: ruchy te ewidentnie opierały się na katolickiej nauce społecznej.

Powrót tak długo oczekiwanej normalności pomógł Kościołowi odzyskiwać stopniowo utracone prawa. W 1993 roku został podpisany nowy konkordat pomiędzy rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Stolicą Apostolską. Dzięki temu została uznana osobowość prawna Kościoła, jak i jego autonomia oraz prawo do tworzenia własnych struktur organizacyjnych. Zajęcia religii powróciły do szkół. Zgodnie z konkordatem państwo gwarantuje Kościołowi katolickiemu prawo do przeprowadzania publicznych zbiórek (kolekt) na własne cele, wolność w obszarze wszystkich terytorialnych i osobowych zmian struktur kościelnych, wolność organizowania kultu publicznego, prawo do budowy i rozbudowy sakralnych i kościelnych obiektów. Obecną prawną sytuację Kościoła w Polsce można uważać jako odpowiednio uregulowaną.

W ostatnich latach została także w Polsce utworzona nowa struktura administracyjna Kościoła. Międzynarodowy układ Warszawa – Bonn zawarty w 1970 roku, w którym została uznana ostateczna linia granicy niemieckiej, pozwolił dopasować granice diecezji do granic państwa i ustanowić pełnoprawne jednostki kościelne. W 1972 r. papież Paweł VI w miejsce apostolskich administratur ustanowił nowe diecezje na zachodnich obszarach Polski. Natomiast Jan Paweł II (bullą *Totus Tuus Poloniae populus* z dnia 25.03.1992) ustanowił 13 nowych diecezji i jednocześnie 8 nadał status archidiecezji. Chodziło o umożliwienie lepszego kontaktu biskupów z wiernymi w obecnym komunikacyjnym społeczeństwie.

3. Możliwości teologicznego kształcenia

Od ponad dziesięciu lat żyje tysiącletni Kościół w Polsce w całkowicie nowej rzeczywistości. Chrześcijanie wdzięczni Bogu za pokojowy upadek komunizmu cieszą się z

¹⁴³ Por. tamże, s. 228-230.

ustanowienia i suwerenności III Rzeczypospolitej Polskiej. Kościół *Anno Domini* 2002 jest Kościołem, który ma za sobą pierwszą fazę istnienia i działania w otwartym, obywatelskim i pluralistycznym społeczeństwie. Cały Kościół – rozumiany zarówno jako jego hierarchia jak też i świeccy – próbuje nie tylko właściwie się odnaleźć w nowej rzeczywistości, lecz sam uczy się wiele i usiłuje dać właściwą odpowiedź na wyzwania współczesności. Chciałby wykazać się swoją wiarygodnością wobec dzisiejszych przemian¹⁴⁴.

W tym kontekście trzeba bez wątpienia dostrzec szybki rozwój katolickiego szkolnictwa. Idzie tu nie tylko o cały zastęp katechetek i katechetów, którzy dziś nauczają w każdej formie państwowej szkoły podstawowej i średniej. Trzeba tu dodać, co nie jest bez znaczenia, że w przypadku katechetów chodzi o młodych księży. Został powołany do życia cały szereg katolickich przedszkoli, szkół podstawowych, gimnazjów i liceów. Ukazało się w tym nieprzeciętne zaangażowanie zakonników i zakonnice. Jedynie w roku 2000 powstało w Polsce prawie 100 nowych katolickich szkół. We wrześniu 2001 r. dzieci i młodzież swój rok szkolny rozpoczęli w 400 katolickich szkołach. Obecnie istnieją 134 licea, 104 gimnazja, 71 szkoły podstawowe. Działają też szkoły zawodowe, techniczne i pomaturalne¹⁴⁵.

Jesteśmy także świadkami innego konstruktywnego faktu, który odnosi się do uniwersytetów. To, co jeszcze przed 20 laty było nie do pomyślenia, dzisiaj stało się rzeczywistością. Poprzez swoją teologię Kościół jest obecny w życiu akademickim. Chodzi tutaj przede wszystkim o nowe wydziały teologiczne, które zostały utworzone na uniwersytetach państwowych. Pierwszy wydział teologiczny został założony na uniwersytecie państwowym w Opolu w 1994 r., następnie w Poznaniu, Olsztynie, Gdańsku, Toruniu, Szczecinie, Katowicach (gdzie pracują dwaj profesorowie z Niemiec: Lothar Ross z Bonn i Lothar Ullrich z Erfurtu). Natomiast w Warszawie powstał Katolicki Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW). Ponadto w rękach kościelnych znajduje się poważany Katolicki Uniwersytet Lubelski i Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie. Istnieje także kilka Papieskich Instytutów Teologicznych, jak np. w Warszawie czy we Wrocławiu. Dodatkowo, teologia jest nauczana w Wyższych Seminariach Duchownych. Niektóre z nich mają prawne połączenie z zaprzyjaźnionym uniwersytetem, cieszą się więc nawet prawem nadawania stopni akademickich. Nadmieniony już podział administracyjny Kościoła w Polsce w 1992 r. podniósł liczbę diecezji na 42 i tym samym liczbę seminariów duchownych, których aktualnie jest 80¹⁴⁶.

Jeśli do tego uwzględnimy wszystkich studiujących dyscypliny teologiczne, to możemy być pod wrażeniem. Ważnym tutaj wskaźnikiem jest poziom powołań kapłańskich, który wciąż jest relatywnie wysoki. Do kapłaństwa przygotowywało się w roku 2000 – 6812 alumnów (z

¹⁴⁴ Por. *Wiarygodność Kościoła wobec przemian w Polsce. Quod vadis Ecclesia Polonorum?*, hrsg. M. Rusecki, Lublin-Pelplin 1994, s. 176.

¹⁴⁵ Por. *Kościół 2001*, „Wiadomości KAI” (Wydanie specjalne 2001), s. 21.

¹⁴⁶ Por. A. Napiórkowski, *O uniwersyteckość teologii w Polsce*, „W drodze” 5(285) 1997, s. 56; por. *Jakie uniwersytety, jaka teologia? (Dyskusja)*, „Więź” 6(428) 1994, s. 9-64.

tęgo 4773 w diecezjach, a 2039 w zakonach), natomiast w roku 2001 – 6917 seminarzystów (tj. 4806 w diecezjach i 2806 w zgromadzeniach zakonnych). To oznacza, że w roku ubiegłym (2001) liczba ta nawet się powiększyła o 105 powołań¹⁴⁷. Jednak te dane liczbowe nie mówią jeszcze wszystkiego, gdyż ilość nie zawsze idzie w parze z jakością.

Aby uniknąć przedwczesnej euforii trzeba także powiedzieć i to, że poziom religijnej wiedzy u przeciętnych katolików jest, niestety, przerażająco niski. Te doskonałe możliwości uzyskiwania teologicznego wykształcenia nie odpowiadają więc faktycznemu stanowi znajomości wiary u wielu Polaków.

Równoległe z reformą struktur diecezjalnych i z poszukiwaniem swojego nowego miejsca w demokratycznym państwie, dąży Kościół w Polsce do nowego modelu duszpasterstwa. Nieoczekiwane wyzwanie pojawiło się tutaj w postaci pluralistycznego społeczeństwa. W przeciwieństwie do minionych dwustu lat, w ciągu których niezwykle mocna więź łączyła Kościół z narodem (m.in. dlatego, że istniało wielu zewnętrznych wrogów), dzisiaj uwidocznili się trudny wprost do ogarnięcia wybór idei i konkretnych propozycji na tak zwanym wolnym rynku, z których chrześcijaństwo jest tylko jedną z wielu możliwości. Inne wyzwania można opisać krótko jako liberalną gospodarkę i kulturę mediów z przemożnym zalewem informacji. Kościół musi więc być rzeczywiście w mediach obecny, aby nie utracić swojego związku ze społeczeństwem. Wydaje się, że dzięki kilku poważnym diecezjalnym rozgłoszom radiowym (26 diecezjalnych ośrodków nadawczych – wśród nich „Radio Maryja“ oo. Redemptorystów z najprawdopodobniej zawyżoną jednak liczbą 6 milionów słuchaczy) – i wieloma kościelnymi gazetami i magazynami na różnym poziomie, można mówić o skromnej obecności Kościoła w życiu społecznym. Wprawdzie istnieje nawet ponad 300 czasopism, ale tworzą one zaledwie 3% całego rynku prasowego w Polsce. Jest to istotnie mniej w porównaniu np. z sytuacją w Niemczech, gdzie nakład prasy kościelnej osiąga 7% całego rynku prasowego. Jest to także mniej w porównaniu z laicką Francją, gdzie ten udział wynosi 5%. Mimo to można mówić o jakimś sukcesie w przypadku dwóch największych katolickich tygodników, tzn. „Niedzieli“ (około 220 tysięcy egzemplarzy) i „Gościa Niedzielnego” (180 tysięcy egzemplarzy)¹⁴⁸.

Na polu duszpasterskim Kościół dąży do przejścia od paternalistycznego modelu lidera do modelu partnerstwa, zgodnie z którym próbuje pomagać człowiekowi rozwiązywać jego najgłębsze problemy. Kościół chce człowiekowi proponować radosne chrześcijańskie orędzie nadziei i prawdy. Z kolei w życiu społecznym Kościół nie jest już więcej orędownikiem praw ludzkich wobec ucisku, lecz ubogaca życie społeczne przez uniwersalne zasady etyczne oraz

¹⁴⁷ Por. M. Preciszewski, *Kościół w Polsce w epoce wolności*, „Wiadomości KAI” (Kościół 2001. Wydanie specjalne 2001), s. 39.

¹⁴⁸ Por. M. Preciszewski, *Kościół w Polsce w epoce wolności*, s. 41.

szacunek dla wartości i ludzkiego życia. W ten sposób staje się Kościół krytycznym sumieniem demokracji.

Jednym z ważniejszych instrumentów wewnętrznych reform kościelnych w Polsce miał być II Synod Plenarny. Głównym promotorem od początku był ks. bp Tadeusz Pieronek. Synod został otworzony osobiście przez papieża Jana Pawła II w Warszawie w 1991 r. Synodowi Plenarnemu postawiono ważny cel: miał on uaktywnić świeckich i obudzić w nich świadomość odpowiedzialności za Kościół i za dzieło ewangelizacji. Godnym pożałowania faktem jest, że ten ambitny cel nie został osiągnięty. Synodowi zabrakło jasnej koncepcji pracy, przede wszystkim metodologii pracy. W końcu Synod utracił, niestety, swoją specyfikę jako synod i częściowo został przekształcony w program duszpasterski. Według bpa Pieronka zwyciężył ponownie model z przeszłości, a więc Kościół celebrujący przeważał nad koncepcją Kościoła budowanego przez wspólnotę¹⁴⁹.

Jeszcze raz potwierdziło się smutne przekonanie, iż pasywność wiernych świeckich jest w Polsce zastraszająco wielka i jak dotąd każda próba jej rozbudzenia kończy się porażką. Istnieje wiele przyczyn tej mało pocieszającej sytuacji. Z jednej strony hierarchia uparcie nie dopuszcza do dzielenia się ze świeckimi świadomą odpowiedzialnością i zarządzaniem Kościoła. Z drugiej zaś, świeccy są przyzwyczajeni jeszcze przez komunistyczną dyktaturę, aby nie mieszać się w sprawy Kościoła. Z tym ciężarem przeszłości stoją więc oni na zewnątrz i z dystansu obserwują duchowieństwo i jego poczynania.

4. Nowe ruchy apostołskie

Jest rzeczywiście trudno pogodzić ze sobą dosyć rozpowszechniony i po części prawdziwy pogląd o bezczynności świeckich z olbrzymim rozwojem kościelnych ruchów i katolickich wspólnot. Same w sobie są one pozytywnym i pełnym nadziei fenomenem i przez to budzeniem wiernych, którzy traktują Ewangelię poważnie i próbują ją wносить do rodzin, środowisk pracy i społeczeństwa i tam nią promieniować¹⁵⁰.

Nowe ruchy apostołskie cechuje poszukiwanie pogłębionego, duchowego wykształcenia i jednocześnie chętnie podejmowanie ważnych zadań społecznych. Na pierwszym miejscu należy wskazać tu na ruch „Światło-Życie”, który w latach 60-tych został założony przez ks. prof. Franciszka Blachnickiego. Ruch ten, nazywany „Oaza”, przygotował kilkaset tysięcy młodych, którzy dobrze zdali swój chrześcijański egzamin w czasach przełomu.

Drugim krajowym ruchem świeckich była „Rodzina Rodzin”, która została powołana do życia w 1952 r. z inspiracji kard. Stefana Wyszyńskiego. Stanowiła ona środowisko wychowania

¹⁴⁹ Por. *Drugi Polski Synod Plenarny (1991-1999)*, Poznań 2001 (Pallotinum), s. 9-28.

¹⁵⁰ Por. P. Libera, „Dziś” *Kościół w Polsce*, „Wiadomości” KAI 23(480) 2001, s. 5.

rodziny, w duchu zawierzenia Matce Bożej i służby Kościołowi. Także nowy ruch „Cywilizacja Miłości” uchodzi jako lokalny w polskim Kościele.

Pod koniec lat 70-tych pojawiły się w Polsce tuziny ruchów apostoelskich, które utworzyły się na Zachodzie w czasie Drugiego Soboru Watykańskiego. Przyniosły one ze sobą wielką radość wiary, opierającą się na soborowej idei odnowionego rozumienia Kościoła. Do tych wspólnot można przykładowo zaliczyć „Odnowę w Duchu Świętym“, „Neokatechumenat“, „Focolari”. Uwadze nie powinna ująć także znacząca rola duszpasterstwa akademickiego w miastach uniwersyteckich. W latach 80-tych powstał na gruncie polskim ruch „Rodzin Nazaretańskich“, który został założony przez ks. Tadeusza Dajczera. Ukazuje on drogę do świętości wśród codziennych obowiązków. Dzisiaj gromadzi on 16 tysięcy członków i jest obecny na wszystkich kontynentach ¹⁵¹.

Aktualnie mówi się o ponad 300 nowych ruchach, społecznościach, wspólnotach i grupach. 5% wszystkich Polaków, tj. ok. 1,6 miliona, a więc 10% wszystkich wiernych regularnie chodzących do Kościoła, deklaruje do nich swoją przynależność. Te stowarzyszenia czynią autentyczną „wiosnę Kościoła” w naszym kraju. Są one żywe, charyzmatyczne i pełne spontaniczności oraz siły wiary. Dzięki temu ożywiają one cały tutejszy Kościół, który jeszcze głęboko tkwi w trydenckim systemie myślenia, nadmiernie akcentującym świętą hierarchię. Grupy te działają jak ewangeliczny zaczyn i z trudem oraz powoli wprowadzają eklezjologię pielgrzymującego ludu Bożego, eklezjologię *communio*. Bez wątpienia są one solą i światłem części europejskiej ziemi pomiędzy Odrą a Wisłą i przemieniają jej oblicze. 68% wszystkich powołanych do kapłaństwa i życia zakonnego pochodzi z różnych, istniejących w Kościele ruchów.

Obecnie do największych stowarzyszeń w Polsce zalicza się następujące: „Rodzina Radia Maryja“, ruch „Światło-Życie“ ks. Franciszka Blachnickiego (ponad 70 tysięcy), „Odnowę w Duchu Świętym“ (30 tysięcy stałych członków i ok. 150 tysięcy biorących udział w spotkaniach modlitewnych, „Drogę neokatechumenalną“ Kiko Arguella (ok. 35 tysięcy), „Rodzinę Nazaretańską” (16 tysięcy), „Akcję Katolicką”, „Focolari” Chiary Lubich (4 tysiące członków), wspólnoty osób niepełnosprawnych (3 tysiące), „Związek Rodzin” (3 tysiące), katolickie stowarzyszenie „Rodziny Rodzin” (ok. 2,5 tysiąca), „Polska Federacja Ruchów Obrony Życia”, ruch par małżeńskich „Equipes Notre-Dame” Henri Caffarela, „Communione e Liberazione” ks. Luigiego Giussani (1 tysiąc), wspólnoty „Chrześcijańskiego Życia“ (500 osób), wspólnota „Emmanuel” Pierre’a Goursata i Martine’a Catta, wspólnota „Arka” Jeana Vaniera. A przy tym ważny jest fakt, który budzi wiele nadziei, że większość członków tych ruchów to młodzi ¹⁵².

¹⁵¹ Por. M. Przciszewski, *Kościół w Polsce w epoce wolności*, s. 34.

¹⁵² Por. A. Napiórkowski, *Znaki ekumenicznej nadziei*, „Via Consecrata” 3(2000) nr 18, s. 36-37; por. M. Przciszewski, *Kościół w Polsce w epoce wolności*, s. 35-36.

Jednak najbardziej specyficznym polskim fenomenem są bez wątpienia piesze pielgrzymki. Jedynym w swoim rodzaju i bardzo wiele obiecującym jest olbrzymi udział młodych w tych rekolekcjach w drodze. W 1999 r. odbyło się 359 pielgrzymek, których uczestnicy wiele dni w słonecznym żarze czy też w deszczu pielgrzymowali pieszo do Częstochowy. Wzięło w nich udział prawie 200 tysięcy (193.879) osób, wśród których było 2000 księży. Są to dane odnoszące się jedynie do sanktuarium w Częstochowie ¹⁵³.

Jeśli chcemy przedstawić sytuację wiary katolików w Polsce, to musimy koniecznie dla uzyskania możliwie pełnego obrazu podkreślić jej maryjny i mariologiczny wymiar. Na Jasnej Górze, miejscu pielgrzymkowym, którym opiekują się oo. Paulini, spotykają się nie tylko wszystkie napięcia i pytania w odnowionej formie posoborowej mariologii i maryjnej pobożności, lecz także tu niektóre kwestie są po raz pierwszy ujawniane i artykułowane. Jak w soczewce wszystkie one krzyżują się i zbiegają w jasnogórskim sanktuarium. Dziś, gdy patrzymy wstecz z perspektywy 37 lat, jakie upłynęły od Soboru, możemy stwierdzić, jak wiele niestety zostało zaniedbane, ale też jak wiele zostało uczynione. Ostatecznie, wolno powiedzieć, że istnieje skromny bilans pozytywny. Nie należy tego widzieć jako własnego ludzkiego osiągnięcia, lecz raczej jako potężne działanie Bożej Matki, która stale jest obecna w cudownej Ikonie oraz pielgrzymuje w i z ludem Bożym ¹⁵⁴.

Olbrzymi potencjał katolickiego Kościoła w Polsce pozwala się również zobaczyć tak w misjonarskiej działalności Kościoła powszechnego, jak i w reewangelizacji starych chrześcijańskich krajów. Na wszystkich kontynentach całego świata w roku 2001 pracowało prawie 2000 kapłanów z naszego kraju, w tej liczbie ponad 1000 osób to zakonnicy. Przeciętna wieku polskiego misjonarza wynosi 46 lat. Na misje zgłasza się coraz więcej świeckich. Osobną kategorię – nie ujętą w statystykach – tworzą kapłani zakonni i diecezjalni, którzy pełnią służbę duszpasterską w krajach byłego Związku Radzieckiego. Na dzień dzisiejszy jest tam ok. 600 kapłanów i prawie 600 siostr zakonnych oraz zaangażowanych świeckich, przede wszystkim z „Drogi neokatechumenalnej“ ¹⁵⁵.

Również nie bez wpływu na sytuację wiary katolików w Polsce pozostają stare i nowe zgromadzenia zakonne, pełne zasług, których kwalifikowani przedstawiciele są czynni we wszystkich obszarach kościelnego życia. Ich zadania i zasługi, szczególnie w dalekosiężnym dziele nowej ewangelizacji, którą nowym rozmachem nappełnił Wielki Jubileusz Roku 2000, są nie do przecenienia. Rodziny zakonne, które wciąż się cieszą młodymi powołaniami, wypracowują swój wspaniały wkład w ciszy, lecz konsekwentnie.

¹⁵³ Por. J. Tomziński, *Jasnogórskie Sanktuarium w 1999 roku*, „Jasna Góra” 2(2000), s. 31.

¹⁵⁴ Por. A. Napiórkowski, *Die Spiritualität und ihre mariologische Dimension im Paulinerorden und bei seiner Tätigkeit*, w: A. Napiórkowski (red.), *Rycerze Jasnogórskiej Bogarodzicy*, Częstochowa-Jasna Góra 2001, s. 61.

¹⁵⁵ Por. M. Przeciszewski, *Kościół w Polsce w epoce wolności*, s. 40.

5. Religijność Polaków

Akty bytu ludzkiego (wewnętrzne i zewnętrzne) oraz zewnętrzne praktyki są kształtowane przez religijność. Pojawiają się one w życiu indywidualnym człowieka w połączeniu z uwarunkowaniami socjokulturowymi. Potrzeba religijności wyrasta z ludzkiej natury. Człowiek poszukuje Boga (*Absolutu*). Jeśli uznaje Jego egzystencję, to musi też przyjąć pewne zadania, wynikające z tej egzystencji. Człowiek jest związany z religią, a więc z prezentowanymi przez nią prawdami, tj. z jej doktryną. A zatem, bierze on udział w religijnym kulcie i odnosi doktrynę do swojego życia, gdyż religia obejmuje obszar jego stosunku do Boga. Religijność indywidualna w warunkach polskiej kultury jest naznaczona kontekstem instytucjonalnym i środowiskowym. Zawiera ona to, co instytucja (Kościół) definiuje i ogłasza oraz to, co funkcjonuje w socjalnym środowisku jako przyzwyczajenie, zwyczaj czy wzorzec kulturalny.

Pierwszą cechą polskiej religijności jest jej stabilność, pomimo dziejowych przemian, które miały miejsce po 1989 r. Podstawowe wskaźniki religijności, jak wiara i praktyki, zadziwiająco pozostały stałe. W 1992 roku 96 % Polaków uważało się za wierzących, tylko 2,3 % opisywało się jako zdecydowanie areligijni. Badania „Forum Pastoralnego” z Wiednia pod redakcją Paula M. Zulehnera, które zostały opublikowane w 2000 roku, pokazują Polskę jako jeden z krajów o najwyższym stanie religijności i plasują ją po Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej, Irlandii, Rumunii i Chorwacji. Jeśli idzie o deklarację wiary, Polska zajmuje pierwsze miejsce. Jednakże polscy katolicy jako całość są wewnętrznie dość zróżnicowani. Świadomość więzi z Kościołem ma 90% Polaków. Te związki dla 12,1% są bardzo mocne, dla 43,1% mocne, natomiast luźne i tylko okazjonalne dla 34,8%¹⁵⁶.

Jeśli bierzemy pod uwagę oszacowanie głębokości wiary i częstości praktyk religijnych, to możemy wykazać cztery różniące się wzajemnie grupy. Pierwszą grupę, do której przynależy 10% Polaków, tworzą osoby głęboko wierzące, które regularnie spełniają swoje praktyki religijne i całkowicie się identyfikują z Kościołem i jego nauką. Druga grupa, która obejmuje 35 % społeczeństwa, składa się z wierzących i stale praktykujących, w każdą niedzielę napelniających kościoły osób, które czują się dobrze związane z Kościołem. Jednakże jego moralną i społeczną doktrynę akceptują tylko częściowo. Trzecia grupa to ludzie (20-25%), którzy wprawdzie wierzą, lecz praktykują nieregularnie (nie rzadziej niż raz w miesiącu). Są oni słabo związani z Kościołem, często nastawieni krytycznie wobec kościelnego orędzia. Ostatnia, czwarta grupa składa się z 20-30% Polaków. Są to wierzący, ale w gruncie niepraktykujący; w kościele są najwyżej parę razy w roku. Pozostają oni poza oddziaływaniem instytucjonalnego Kościoła. Na tym tle niech będzie dopiero wolno podać liczbę uczęszczających co niedzielę na

¹⁵⁶ Por. *Gott nach dem Kommunismus. Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa*, P.M. Zulehner (red.), Ostfildern 2001 (Schwabenverlag), s. 286-332.

Mszę świętą, liczbę, która zresztą w ostatnich latach uległa obniżeniu: 1997 – 46, 6%, 1998 – 47, 5% oraz 1999 – 46, 9 % ¹⁵⁷.

W Polsce do parametru „wiara” przywiązuje się większe znaczenie niż w krajach Europy Zachodniej, w których prowadzi się statystykę jedynie struktur religijno-wyznaniowych. W większej mierze jest to wynikiem historycznych uwarunkowań, wywołanych układem z Jałty. Jeszcze do niedawna w naszym oficjalnie wówczas ateistycznym i laicyzycznym państwie pytanie o wiarę, która miała przynajmniej jako fenomen mas całkowicie zniknąć, było ważniejsze od wspomnianej statystyki. Dlatego ilość niewierzących była miernikiem sukcesu sterowanej laicyzacji¹⁵⁸.

Jednym z podstawowych problemów współczesnej polskiej religijności jest fenomen, który socjologowie religii określają jako „ostrość rozdziału wiary“, tzn. brak akceptacji niektórych części kościelnej nauki. Mówi się dzisiaj o rosnącej dyskrepancji pomiędzy rytualną powierzchnią wiary a religijnością codzienności. Zjawisko to jest charakterystyczne dla całej Europy i jest też obecne w Polsce. Najczęściej kwestionuje się normy etyki seksualnej. Równocześnie jednak akceptuje się obecność wiary i Kościoła w publicznej sferze w Polsce: prawie 90% Polaków zgadza się z obecnością krzyża w budynkach publicznych (w urzędach, szkołach), a ponad 80% uważa naukę religii w szkole za słuszną.

6. Podsumowanie

Celem powyższej refleksji było ukazanie dosyć złożonej współczesnej sytuacji wiary katolików w Polsce, bez uzurpowania sobie prawa do wyczerpującej prezentacji tej tak obszernej problematyki. Rozważając wielowątkowość zagadnienia, przechodząc od opisu sytuacji teologii do jej praktycznej aplikacji w życie wiary, można ostatecznie wysunąć kilka spostrzeżeń, mających bardziej charakter postulatów zorientowanych perspektywicznie, służących tym samym krytycznej rewizji *status quo* i jego twórczej odnowie.

Jaka jest zatem teologia w Polsce? Z jednej strony może się ona poszczycić pewnymi osiągnięciami, a z drugiej jednak dużymi zaniedbaniami. Mamy niezłą mariologię (przykładowo wymienić można ośrodek Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Polskie Towarzystwo Mariologiczne, periodyk „Salvatoris Mater”), na niezłym poziomie stojącą antropologię filozoficzną i teologiczną, jaka rozwinęła się w polemice z ideologią marksistowską, wspianiale (ponad rzeczywiste potrzeby) rozwijający się ruch ekumeniczny (przykładowo: ośrodki w Opolu, Lublinie, Krakowie, Warszawie), ambitną eklezjologię oraz inne dyscypliny. Z kolei, z drugiej strony nie sposób nie zauważyć braków teologicznej refleksji w Polsce, która wciąż, niestety, pozostaje nazbyt w cieniu „biskupich seminariów”, mając olbrzymie zaległości w

¹⁵⁷ Por. M. Pręciszewski, *Kościół w Polsce w epoce wolności*, s. 38-39.

¹⁵⁸ Por. E. Jarmoch, *Individuelle Religiosität von Polen*, w: *Gott nach dem Kommunismus. Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa*, P.M. Zulehner (red.), s. 286-287.

akademickiej metodzie i merytoryce. Próbuje nadrobić istotne braki w eschatologii, pneumatologia zaś wciąż jest w powijkach.

Teologom w Polsce brak wyraźniejszej i bardziej ostrej postawy *non-konformizmu* pomiędzy układnością zhierarchizowanego myślenia a bezmyślnością całych rzesz przeciętnych wiernych. Świadectwem tego stanu jest dziś autentyczny zalew więcej niż miernej literatury dewocyjnej, „pseudopobożnościowej”. Co jest największą słabością polskiej teologii? Najprawdopodobniej jest nią nadmierna obrzędowość (A. Nossol: „*Die Theologie steht unter dem Druck der Volksfrömmigkeit*”) ¹⁵⁹. Wydaje się, że za następną poważną słabość można uważać bezkrytyczne naśladowanie teologii zachodniej (i to tzw. wzlotów, jak i upadków), zwłaszcza niemieckiej, francuskiej czy włoskiej. Stąd brak nam oryginalności, rodzimości naszych polskich szkół teologicznego myślenia.

Czego należałoby sobie życzyć? Teologowie powinni być podobni do ptaków wędrownych, biorących kurs na nowy klimat ewangelicznej świadomości. Jest pilna potrzeba autointerpretacji chrystianizmu, czyli wypowiedzenia własnym, aktualnym językiem Dobrej Nowiny współczesnym generacjom Polaków. Ma to być przy tym nie tyle sentymalny dialog, co jasny spór o prawdę; nie wymaganie, lecz oferta; nowa obiektywizacja prawd o królestwie Bożym, ale nie w sensie metafizycznym, lecz społecznym.

Ojciec Święty Jan Paweł II w swoich dokumentach ¹⁶⁰ wymienia kilka znaków, będących wskaźnikiem i poświadczeniem soborowej odnowy w myśli i życiu Kościoła. Wśród nich najczęściej powtarzają się trzy tego typu znaki: wzrost świadomości eklezjalnej świeckich wiernych, nowe ruch apostołskie oraz zaangażowanie ekumeniczne ¹⁶¹. Wydaje się, że jeśli byśmy poszukiwali obecności tych elementów w życiu Kościoła, to najprawdopodobniej nie do końca bylibyśmy zadowoleni. Słabe występowanie niektórych z nich, a szczególnie pasywność laikatu, jest pilnym wyzwaniem dla wszystkich członków Kościoła katolickiego w Polsce. Świeccy to olbrzym, który wciąż czeka na przebudzenie.

Obraz Kościoła katolickiego, jaki został tu nakreślony, czasami kontrowersyjny – ale może przez to lepiej oddający rzeczywistość – w wielu rysach religijności jego członków ukazuje Polskę jako katolicki kraj. Tutejszy Kościół, jak i jego wierni, nie są naturalnie wolni od wielu problemów i swoich trudności. Lecz jest to Kościół (dzięki młodzieży) żywy, otwarty i równocześnie zakorzeniony w Tradycji. Jest on młodzieńczo świeży, przede wszystkim z ukrytym w nim jeszcze wielkim potencjałem. Jest to Kościół między Wschodem i Zachodem, między prawosławiem a protestantyzmem, tak jak święta Ikona Matki Bożej Jasnogórskiej, nasza *Hodegetria* („Wskazująca drogę”).

Kościół będzie w Polsce ważny, lecz jego rola w życiu publicznym i politycznym się pomniejszy. Hierarchia musi odkryć w końcu świeckich i przyznać należne im miejsce. Dlatego

¹⁵⁹ „*Teologia znajduje się pod presją ludowej pobożności*”

¹⁶⁰ Zob. zwłaszcza „*Novo Millennio Ineunte*” z dnia 6 stycznia 2001.

¹⁶¹ Por. A. Napiórkowski, *Jedność Konsekwowana*, Kraków 2002, s. 119-144.

muszą się pojawić nowe formy duszpasterstwa. W szczególności należy nauczyć się cenić grupy i ruchy chrześcijańskiej odnowy, jakie powstały po Drugim Soborze Watykańskim. Współczesna „wiosna” Kościoła, zainicjowana przez *Vaticanum II*, bez tych społeczności pogłębionego życia religijnego jest nie do pomyślenia. W skali Kościoła katolickiego jest ich dziś już setki. Poza całym bogactwem instytutów życia konsekrowanego realizują wierni swoje powszechne powołanie do świętości w różnych formach wspólnot nowej ewangelizacji. To nowe i wielkie bogactwo ewangelicznego życia, jakiego udziela odnawiający Duch Kościołowi Chrystusa, odsłania nam nieznane dotąd możliwości i przestrzenie wolności.

Metodologiczne i merytoryczne uwagi do posoborowej antropologii teologicznej

1. Wstępne konstatacje

Nawet pobieżny ogląd całej teologii systematycznej zmusza do stwierdzenia, że istnieją w niej braki i swoisty niedorozwój pewnych jej elementów. Pojawiają się dziś godne uznania próby uzupełnienia tych braków. Wyrażają się one w pogłębionym odczytywaniu objawienia judeochrześcijańskiego. Rozwija się przede wszystkim pneumatologia, charytologia, sakramentologia, eschatologia i eklezjologia czy wreszcie antropologia teologiczna. Trzeba zaraz dopowiedzieć, że w posoborowym okresie dokonał się mimo wszystko ich znaczący rozwój. Te dyscypliny teologiczne – dość intensywnie weryfikowane w obszarze merytorycznym – domagają się jednak najpierw rozstrzygnięcia ważkich kwestii metodologicznych. I na tej płaszczyźnie odnotowuje się największe niedopracowania. Oczywiście przyjmując ogólnie, że teologia jest (w naszym przypadku) racjonalizacją wiary katolickiej (*intellectus fidei*), trzeba mówić o jej osobliwości, tzn. wykorzystując – w miarę możliwości – współczesne metody naukowe, musi ona łączyć poznanie wiary i rozumu.

Należy stwierdzić, że jeszcze przedsoborowe odejście od filozofii scholastycznej i przeorientowanie teologii w kierunku historyczno-biblijnym i praktycznym oraz większe uwzględnienie ludzkich aspektów egzystencji i osobowego przeżywania kontaktu z Chrystusem, nie spełniły pokładanych oczekiwań odnowy. Pytanie, czym zastąpić *instrumentarium* filozofii klasycznej, wciąż nie otrzymało swojej zadowalającej odpowiedzi. Zaproponowano rozmaite wykorzystanie najnowszych kierunków filozoficznych, jednak nie zawsze lub nie dość adekwatnie odpowiadało ono na potrzeby wynikające z refleksji Kościoła nad samym sobą i jego miejscem oraz rolą w świecie. Poznanie teologiczne sprowadzono, niestety najczęściej, bądź do analizy uzyskanego w świadomości doświadczenia chrześcijańskiego, bądź do badania znakowego wyrazu życia chrześcijańskiego, bądź do krytyki i racjonalnego usprawiedliwienia, albo historycznej interpretacji tajemnicy zbawienia lub do teologii politycznych¹⁶².

Teologia nie może ulec zredukowaniu do jakichkolwiek typów myślenia filozoficznego lub scjentyistycznego; nie może się z nimi mieszać, ani też dać się im zniewolić, ale korzystając z nich instrumentalnie, winna wypowiadać całą dotychczasową naturalną wiedzę o człowieku i jego pozycji w świecie w świetle Bożego objawienia. Musi ona zatem koniecznie być zarówno wiedzą kościelną, tzn. uprawianą i wypowiedaną w Kościele (w całej jego tradycji), jak i wiedzą żywego doświadczenia wiary. Antropologia chrześcijańska ma jako

¹⁶²Por. S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1992, s. 317.

przedmiot chrześcijańską wizję człowieka, co wskazuje nie tylko na dyscyplinę naukową, ale przede wszystkim na doświadczenie wierzącego, na jego relację z Jezusem, na bycie uczniem chwalebного Pana w Kościele.

Naukę (teologiczną) można opisać w sposób rozmaity: wskazując jej przedmiot formalny i cel, wyróżniając jej problematykę, określając jej strukturę logiczną i język. Trafnie jednak zauważa prof. S. Kamiński, że ostatecznie nie są to najbardziej istotne cechy naukowości, gdyż najważniejszą kwestią – „posiadającą ogromne walory dydaktyczne i wielostronną użyteczność” – okazuje się metoda uprawiania nauki¹⁶³.

Streszczając, można powiedzieć, że metodą naukową jest tok operacji przy stawianiu zagadnień, ich rozwiązywaniu oraz uzasadnianiu i systematyzowaniu odpowiedzi, albo zespół założeń przyjętych jako ramy lub wytyczne badania (np. gdy determinują przedmiot formalny i cel badań)¹⁶⁴.

W naszych rozważaniach zatrzymamy się jedynie na antropologii teologicznej i spróbujemy – naturalnie, w sposób wręcz szkicowy – zaprezentować pewne przyczynki do budowy jej nowej koncepcji. Idzie tu zatem o pewne nowe propozycje odnośnie do sposobu jej konstruowania w świetle postulatów metodologicznych i merytorycznych, wynikających z optyki chrystocentrycznej. Nie chodzi więc o gromadzenie informacji, ale rozwiązywanie trudności na płaszczyźnie współczesnej antropologii jako dziedziny teologii. Szukając właściwej metodologii, trzeba postawić odpowiednie pytania, co wydaje się trudniejsze niż podanie odpowiedzi. Stosowne pytanie wymusi w toku badań określenie i przygotowanie odpowiedniego programu oraz przebieg jego realizacji. W antropologii teologicznej podstawowe poszukiwania ogniskują się wokół Boga i człowieka. Dlatego pierwsze i jednocześnie narzucające metodę pytanie brzmi: gdzie jest największa „koncentracja ludzka”? Gdzie spotyka się najpełniej człowieczeństwo z bóstwem? Połączenie „potencjału” boskiego i równocześnie ludzkiego ujawniło się najbardziej w osobie Jezusa Chrystusa. Boga, który stał się w sposób nieodwracalny człowiekiem i jednocześnie w tym wydarzeniu (wcielenia) nic nie utracił ze swojego Bóstwa. Metodologię naszych analiz wyznacza Jezus Chrystus, i to w podwójnym sensie. Najpierw stanowi On pełnię człowieczeństwa, a następnie jest On paradygmatem (jako wzorczość, egzemplaryczność).

2. Z dziejów formowania się antropologii teologicznej

Kiedy sięgamy do pism ojców Kościoła, to bynajmniej nie znajdujemy tam osobnych pism poświęconych w całości nauce o człowieku. Taka sytuacja nie powinna jednakże budzić zdziwienia, jeśli nie będziemy tracić z oczu faktu, że pierwsze dzieła refleksji chrześcijańskiej

¹⁶³Tamże, s. 200.

¹⁶⁴Por. tamże, s. 202.

dotyczą przede wszystkim precyzowania podstawowych prawd wiary (*Skład Apostolski, Credo*), a więc trójności Jedyne Boga i połączenia natur w jednej osobie Jezusa Chrystusa. Treść orzeczeń pierwszych soborów już z natury rzeczy jest podyktowana polemiką z judaistycznym monoteizmem, z politeistycznym światem cesarstwa rzymskiego, czy też błędnymi interpretacjami w łonie samej, młodej jeszcze, religii chrześcijańskiej.

Niemniej jednak, zestawiając tytuły i treść pierwszych traktatów z epoki ojców, łatwo odnajdziemy w nich elementy chrześcijańskiej doktryny traktującej o człowieku. Te pierwsze dzieła, będące przed wszystkim komentarzami do Starego i Nowego Testamentu, dotyczą stworzenia człowieka, jego kondycji i powołania. Dlatego *De Principiis Orygenes*, *De hominis opificio* Grzegorza z Nyssy, czy *De Genesis ad litteram* Augustyna, zawierają elementy antropologii. Więcej nawet, zjawiają się rozprawy poświęcone tylko człowiekowi, jak np. *De natura et gratia* lub też *De gratia Christi et de peccato originali* Biskupa z Hippony. W całości są to jednak wyjątki. Jakkolwiek tematyka antropologiczna nie zaistniała w sposób całościowy w dziełach ojców Kościoła, to jednak dokonywał się jej stopniowy rozwój¹⁶⁵. Trzeba stwierdzić, że kształtowanie się chrześcijańskiej myśli antropologicznej wiąże się ściśle z nauką o pochodzeniu i właściwościach duszy ludzkiej, np. *List Barnaby*, pisma Klemensa Rzymskiego, Ignacego Antiocheńskiego, Justyna, *List do Diogeneta*. Stąd przyjmuje się, że pierwszym dziełem wyraźnie antropologiczno-psychologicznym jest *De anima* Tertuliana¹⁶⁶.

Zmiany, które wnoszą ze sobą koniec epoki patrystycznej i nastanie scholastyki, znajdują swoje odzwierciedlenie w systematyzacji całego obszaru teologii i jej swoistej specjalizacji. Oddaje to trafnie wyrażenie zaproponowane przez A. Grillmeiera, określające relację między patrystyką a scholastyką: „od Symbolu do Summy”¹⁶⁷. Wielkie dzieła średniowiecznych teologów zawierają całe partie materiału, które możemy odnieść do współcześnie rozumianej antropologii teologicznej. Należy tu przywołać Hugona od św. Wiktora, Piotra Lombarda, Tomasza z Akwinu, Bonawenturę¹⁶⁸. Antropologia jest jednoznacznie wpisana w protologię i dominuje w niej nurt platońsko-arystotelesowski, który postrzega duszę jako formę ciała, a obraz i podobieństwo Boże odnosi do jej sfery intelektualnej lub wolitywnej¹⁶⁹. W procesie kształtowania się nauki o człowieku, Kościół odrzucał koncepcje wyłącznie spirytualistyczne, jak i materialistyczne. Człowiek składa się z pierwiastka duchowego i materialnego, zjednoczonych ze sobą istotowo w jednej naturze. Sobór Laterański V (1513) orzekł uroczyście, że każda dusza ludzka jest indywidualna i nieśmiertelna¹⁷⁰.

W ramach antropologii podejmowano refleksję dotyczącą nie tylko stworzenia człowieka, wzajemnych relacji duszy, ducha i ciała, lecz również problematykę upadku, czyli

¹⁶⁵Por. L. F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, Kraków 1997, s. 16.

¹⁶⁶Por. W. Hryniewicz, A. Nossol, *Antropologia Teologiczna*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1985, t. 1, k. 694-695.

¹⁶⁷Por. A. Grillmeier, *Vom Symbolum zur Summa. Zum theologiegeschichtlichen Verhältnis von Patristik und Scholastik*, [w:] *<Mit Ihm und in Ihm>. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg i.Br. 1975, s. 585-636.

¹⁶⁸Por. L. F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, s. 17.

¹⁶⁹Por. W. Hryniewicz, A. Nossol, *Antropologia Teologiczna*, k. 696.

¹⁷⁰Por. DS 1440.

grzechu pierwotnego, wolności, łaski, cnót moralnych czy ostatecznego przeznaczenia. Te kwestie stały się także zarzewiem sporów w XVI wieku. Rozpowszechniła się wówczas skrajna interpretacja augustyńskiej nauki o istocie grzechu pierwotnego, co doprowadziło do negacji wolności woli ludzkiej. M. Luter istotę człowieka nie upatrywał w intelekcie, lecz w woli. A zatem grzech pierwotny odwraca wolę od Boga i dopiero w eschatologicznym dopełnieniu człowiek – dzięki zbawczemu działaniu Chrystusa – odzyskuje obraz i podobieństwo Boże. W luteranizmie soteriologia staje się podstawową zasadą antropologiczną człowieka wierzącego¹⁷¹.

Wiele zagadnień antropologicznych podjął Sobór Trydencki, zwłaszcza w dokumentach o grzechu pierwotnym (*Decretum de peccato originali*)¹⁷², o usprawiedliwieniu (*Decretum de iustificatione*)¹⁷³ i o sakramentach (*Decretum de sacramentis*)¹⁷⁴. Ważne tematy o człowieku zjawiały się także w kontrowersjach (o podłożu pelagiańskim, augustyńskim i luteranym) z Michałem Bajusem (1513-1589), czy Korneliuszem Janseniuszem (1585-1638)¹⁷⁵.

W teologii dogmatycznej, która wyszła spod pióra Petawiusza (1583-1652), nauka o człowieku zjawia się w połączeniu z protologią, chrystologią, charytologią i soteriologią oraz prezentowana jest z zachowaniem kolejności już wcześniej wypracowanej. Jest to zresztą ujęcie św. Tomasza z Akwinu, który w traktacie *De Deo creatore* mówi o aniołach, a następnie o człowieku i jego uprzywilejowanym miejscu wśród stworzenia. Następnie Petawiusz mówi o grzechu, łasce, usprawiedliwieniu i zasłudze. Jest on dla nas o tyle interesujący, że odkrył ponownie pojęcie „łaski niestworzonej” i przedłożył pogląd o „zamieszkiwaniu” Trójcy Świętej w człowieku.

Z dokonań XIX wieku nie wolno pominąć orzeczeń Soboru Watykańskiego I, zawartych zwłaszcza w Konstytucji dogmatycznej *Dei Filius de fide catholica* (1870)¹⁷⁶, gdzie jest mowa zarówno o dziele stworzenia, jak i samym objawieniu, co odnosi się do zagadnień wiary. W związku z aktem wiary ojcowie soborowi w III rozdziale omawiają zgodność wiary z rozumem, udział wolnej woli, konieczność wiary oraz sposób, w jaki Bóg przychodzi duszy z pomocą za pośrednictwem Kościoła, działanie łaski i jej niezbędność. W tym okresie czasu pracuje także niemiecki teolog M. J. Scheeben (1835-1888), który pozostawił po sobie takie wybitne dzieła, jak *Natur und Gnade, Mysterien des Christentums* i *Handbuch der katholischen Dogmatik*. Warto tu odnotować jeden z głównych problemów teologicznych zajmujących Scheebena, a mianowicie relację boskiej łaski do ludzkiej wolności (Boża łaska działa głęboko na psychiczno-

¹⁷¹Por. tamże, k. 696.

¹⁷²Zob. DS 1510-1516.

¹⁷³Zob. DS 1520-1583; por. A. A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędza grzesznika. Zróznicowany konsensus teologii katolickiej i luteranym o usprawiedliwieniu osiągnięty w dialogu ekumenicznym*, Kraków 2000, s. 34-41 i s. 129-134.

¹⁷⁴Zob. DS 1600-1630.

¹⁷⁵Por. A. A. Napiórkowski, *Próby uzgodnienia stanowisk w nauce o usprawiedliwieniu przed Soborem Trydenckim a współczesna hermeneutyka ekumeniczna*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” (47)2001 nr 1, s. 33-44; por. Tenże, *Bajanizm jako próba pogodzenia katolickiej i luteranym koncepcji o grzechu pierwotnym*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne” 7(2001), s. 133-145; por. Tenże, *Czy Kościół rzeczywiście potępił św. Augustyna? Uwagi krytyczne do książki L. Kołakowskiego Bóg nam nic nie jest dłużny*, „Ateneum Kapłańskie” nr 2(564) 2003, s. 289-299.

¹⁷⁶Por. DS 3000-3045.

afektywną sferę człowieka)¹⁷⁷. W swojej dogmatyce autor, trzymając się tradycyjnego schematu (w trzeciej księdze), omawia stworzenie – rozpoczyna od aniołów a kończy na człowieku. Następnie prezentuje porządek nadprzyrodzony, ponieważ do niego zostało powołane stworzenie rozumne. Natomiast księga czwarta – co jest pewną nowością – ukazuje grzech (upadek aniołów i upadek człowieka) rozumiany jako przeciwieństwo porządku nadprzyrodzonego. W niej także jest przedstawiona nauka o grzechu pierwotnym, której poświęca więcej uwagi niż miało to miejsce w dotychczasowych opracowaniach tego typu. Księga trzecia i czwarta stanowią protologię Scheebena. Z kolei jego koncepcja łaski jest wyłożona w tomie szóstym, już po chrystologii i soteriologii. Teolog z Kolonii przy konstruowaniu swojej nauki o człowieku posługuje się więc nie tyle zasadą jego postępowania, ale przede wszystkim realizacją w nim dzieła zbawienia. W ten sposób zostaje bardziej uwypuklony związek łaski z Chrystusem¹⁷⁸.

Na kształtowanie się antropologii teologicznej jako samodzielnej dyscypliny miała z pewnością wpływ i filozofia, a konkretniej antropologia filozoficzna, której powstanie wiąże się bezpośrednio z datą publikacji dzieła Maxa Schelera *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928). Schelerowi chodziło o całościowe ujęcie człowieka wobec różnorodnych stanowisk (R. Bultmann, E. Brunner, S. Kierkegaard, M. Buber, F. Ebner)¹⁷⁹.

Na przedpolu Soboru Watykańskiego II pojawiły się liczne prace, które z różnych stron próbowały naświetlać i szerzej rozwijać elementy antropologii teologicznej, coraz bardziej zresztą usamodzielniającej się. Na uwagę zasługuje najpierw encyklika Piusa XII *Humani generis* (1950) na temat pochodzenia ludzkiego ciała, a także hipoteza poligenizmu, wiążąca się z nauką o grzechu pierwotnym. Na problematyce łaski mocno skoncentrowali się dwaj jezuici: włoski teolog M. Flick i węgierski Z. Alszeghy (*Il vangelo della grazia*, Roma 1964; *Fondamenti di una antropologia teologica*, Firenze 1969). Z kolei tematykę grzechu pierwotnego z perspektywy soteriologicznej opracował holenderski teolog P. Schoonenberg (*Der Mensch in der Sünde*, 1967), co stanowiło jednoznaczny zmianę wobec doktryny ciągnącej się od *Tridentinum*, a naznaczonej biologizmem. Schoonenberg swoją naukę o grzechu dzieli na pięć części: 1. istota grzechu, 2. skutki grzechu, 3. grzech świata, 4. grzech pierwotny, 5. grzech pierwotny i grzech świata. W trzecim i piątym rozdziale kroczy on nowymi drogami. W haśle „grzech świata” rozwija on interesującą interpretację klasycznej nauki o grzechu pierwotnym.

Ważnym przyczynkiem dla antropologii teologicznej od strony metodologicznej był postulat K. Rahnera, aby rozpocząć od przyjęcia pozycji człowieka jako stworzenia i właściwego dla niego otwarcia na Boga. Rahner, publikujący swój artykuł w 1957 r., zauważył rozproszenie materiału tej dyscypliny w różnych traktatach oraz brak jej systematycznego opracowania jako

¹⁷⁷Zob. A. A. Napiórkowski, *Schrift-Tradition-Kirche. Glaubensquelle in M.J. Scheebens theologischer Erkenntnislehre*, Frankfurt a.M. 1996, s. 295.

¹⁷⁸Por. L. F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, s. 21-22.

¹⁷⁹Por. G. Langemeyer, *Antropologia teologiczna. Podręcznik teologii dogmatycznej*, Kraków 2000, s. 18-24.

całości¹⁸⁰. Jego metoda transcendentalna zdaje się dobrze porządkować elementy nauki o człowieku. Według niej pytania należy zawsze stawiać ze względu na struktury przedmiotu teologicznego, a mianowicie człowieka, potwierdzone równocześnie *a priori* w każdym stwierdzeniu teologicznym, i *a posteriori* – w każdej poznanej materialnej treści. Człowiek zatem – uwarunkowany swoją antropologiczną strukturą – pozostaje otwarty na możliwość Bożego objawienia i wezwania, czyli w nim samym istnieją warunki na poznanie tego przedmiotu.

Warto jeszcze raz podkreślić to fundamentalne założenie, jakim jest tzw. „egzystencja nadprzyrodzona”, w myśl której człowiek ukierunkowany jest na nieustanne przebywanie w zasięgu zbawczej woli Boga. To Rahnerowskie stanowisko generuje zatem egzystencjalne partnerstwo: człowiek – mimo swej grzeszności – już przez fakt stworzenia zostaje wezwany i powołany przez Boga do prowadzenia z Nim dialogu.

Oczywiste wydaje się tu stwierdzenie, że Rahnerowska metoda transcendentalna musi być jednocześnie chrystologiczna. I to z wielu względów. Najpierw i przede wszystkim dlatego, że najdoskonalszym człowiekiem jest Jezus Chrystus, będący równocześnie Synem Bożym. Dlatego najpełniejsze poznanie poznawanego przedmiotu (człowieka w sensie treści poznania) i najdoskonalsze działanie podmiotu poznającego (człowieka w sensie czynności) dokonuje się w Jezusie Chrystusie. Więcej nawet, antropologia ta ma być teologiczna, a więc odniesiona do Boga. Kim człowiek jest naprawdę, dowiaduje się dopiero przez Chrystusa, który w wydarzeniu wcielenia oznajmił człowiekowi, że staje się On jego bratem¹⁸¹.

3. Jezus Chrystus: pełnia człowieczeństwa i paradygmat

Antropologia teologiczna przybierająca coraz bardziej wyraźną postać, musi z pewnością opierać się na wytycznych tak merytorycznych, jak i metodologicznych Soboru Watykańskiego II. Trzeba przyznać, że daje to, jak nigdy wcześniej, możliwość zbudowania rzetelnej nauki o człowieku. Przeglądając 16 dokumentów ostatniego soboru stwierdzamy, że żaden z nich nie został w sposób bezpośredni poświęcony człowiekowi. Znaczną jednak ilość wypowiedzi na interesujący nas temat znajdujemy w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*¹⁸². Już w pierwszych akapitach docieramy jakby do syntezy antropologicznej. Czytamy tam:

Sobór, zaświadczać i wykładając wiarę całego ludu Bożego, zebranego w jedno przez Chrystusa, nie potrafi wymowniej okazać swojej solidarności, szacunku i miłości dla całej rodziny ludzkiej, w którą jest

¹⁸⁰Por. K. Rahner, *Anthropologie (Theologische Anthropologie)*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, hrsg. v. J. Höfer u. K. Rahner, Freiburg i.Br. 1957, t. I, k. 622.

¹⁸¹Por. W. Hryniewicz, A. Nossol, *Antropologia Teologiczna*, k. 696.

¹⁸²Zob. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes* (skrót: GS), [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1967.

wszczepiony, jak nawiązując z nią dialog na temat owych różnych problemów, przynosząc światło czerpane z Ewangelii oraz dostarczając rodzajowi ludzkiemu zbawczych sił, jakie Kościół sam pod przewodnictwem Ducha Świętego otrzymuje od swego Założyciela. Osoba ludzka bowiem ma być zbawiona, a ludzkie społeczeństwo odnowione. Tak więc człowiek w swej jedności i całości, z ciałem i duszą, z sercem i sumieniem, z umysłem i wolą będzie osią całego naszego wywodu. Przeto Sobór święty, wyznając najszczytniejsze powołanie człowieka i głosząc, że ma on w sobie zasiane pewne boskie ziarno, ofiarowuje rodzajowi ludzkiemu szczerą współpracę Kościoła dla zaprowadzenia odpowiadającego temu powołaniu braterstwa wszystkich¹⁸³.

Analizując sytuację człowieka w dzisiejszym świecie, ojcowie soborowi odwołują się ostatecznie do biblijnej prawdy o człowieku: a więc, został on stworzony na obraz i podobieństwo Boże,

zdolny do poznania i miłowania swego Stwórcy, ustanowiony przez Niego panem wszystkich stworzeń ziemskich, aby rządził i posługiwał się nimi, dając chwałę Bogu. <Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz? i czymże syn człowieczy, że się nim zajmujesz? Uczyniłeś go niewiele mniejszym od aniołów, chwałę i czią go uwieńczyłeś i obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich. Położyłeś wszystko pod jego stopy> (Ps 8, 5-7). Lecz Bóg nie stworzył człowieka samotnym: gdyż od początku <mężczyznę i niewiastę stworzył ich> (Rdz 1, 27); a zespolenie ich stanowi pierwszą formę wspólnoty osób. Człowiek bowiem z głębi swej natury jest istotą społeczną, toteż bez stosunków z innymi ludźmi nie może ani żyć, ani rozwinąć swoich uzdolnień¹⁸⁴.

Sobór przywołuje również inne prawdy ze świętych Kart, a mianowicie o grzechu człowieka, o jego zniszczonej naturze, o godności rozumu i sumienia, o wielkim znaczeniu jego wolności, i wreszcie o jego przeznaczeniu, jakie ujawnia się w obliczu śmierci¹⁸⁵. Te zagadnienia protologiczne znajdują swoje rozwinięcie w eklezjologii i w eschatologii; całość jednakże jest ujmowana w świetle chrystocentrycznym. Kwintesencja tego ujawnia się w następujących zdaniach:

Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie. Nic więc dziwnego, że w Nim wyżej wspomniane prawdy znajdują swe źródło i dosięgają szczytu. Ten, który jest <obrazem Boga niewidzialnego> (Kol 1, 15), jest człowiekiem doskonałym, który przywrócił synom Adama podobieństwo Boże, zniekształcone od czasu pierwszego grzechu. Skoro w nim przybrana natura nie uległa zniszczeniu, tym samym została ona wyniesiona również w nas do wysokiej godności. Albowiem On, Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem. Ludzkimi rękoma pracował, ludzkim myślał umysłem, ludzką działał wolą, ludzkim sercem kochał, urodzony z Maryi Dziewicy, stał się prawdziwie jednym z nas, we wszystkim do nas podobny oprócz grzechu¹⁸⁶.

¹⁸³GS 3.

¹⁸⁴GS 12.

¹⁸⁵Por. GS 13-18.

¹⁸⁶GS 22.

Powyższy cytat (nieprzypadkowo dość długi) z soborowej nauki, stanowi chyba najbardziej oryginalny przyczynek do współczesnej antropologii teologicznej. I jak zauważa szereg teologów, nie idzie tu o poszerzenie merytorycznych aspektów tej dyscypliny, lecz raczej o zasadę, która winna stanowić podstawę jej rozwoju. W tym kontekście należy zauważyć znaczący wkład teologów włoskich. Z ośrodka mediolańskiego można przywołać L. Serenthà (*Uomo. II/ Dal punto di vista teologico*, [w:] *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti, Torino 1977, vol. III, s. 523-556), G. Colombo (*Problematività dell'antropologia teologica*, VeP 54, 1971, 586-595), F. G. Brambilla (*Antropologia teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?*, Brescia 2005).

Antropologia chrystyczna za swój moduł przyjmuje Jezusa Chrystusa, i to zarówno z pozycji Jego pełni człowieczeństwa, jak i Jego egzemplaryczności. Od momentu więc stworzenia człowieka, aż po jego złączenie z Trójjedynym Bogiem w eschatycznym eonie, należy ustawić wszystkie aspekty antropologii i przebadać je w optyce chrystologicznej. Jezus Chrystus pokazuje w sobie najpełniejsze człowieczeństwo, w Nim jest ono najdoskonalsze. I równocześnie jest ono dla każdego człowieka wezwaniem i zadaniem do spełnienia w wolności. W tym sensie Chrystus jest paradygmatem. Jest formą naszego realizującego się człowieczeństwa.

W wydarzeniu stworzenia Adam jest więc zapowiedzią Chrystusa, który ujawni się w tajemnicy wcielenia. Adam oznacza nie tylko pierwszego człowieka, ale cały rodzaj ludzki; jest typem Chrystusa (por. Rz 5, 14), który nosi miano „nowego”, „duchowego” lub „ostatniego”. Po problematyce stworzenia przychodzi zagadnienie grzechu, które winno również być rozpatrzone w odniesieniu do Chrystusa. W wyniku nieposłuszeństwa pierwszego Adama, śmierć wtargnęła do całego stworzonego świata, zaś drugi Adam (Jezus) przez swoje posłuszeństwo usprawiedliwił wszystkich i wszystko. Pierwszy człowiek zniszczył jedność między ludźmi a Bogiem, drugi zaś w o wiele większym stopniu stał się źródłem łaski. *Jeśli bowiem przestępstwo jednego sprowadziło na wszystkich śmierć, to o ile obficie spłynęła na wszystkich łaska i dar Boży, łaskawie udzielony przez jednego Człowieka, Jezusa Chrystusa* (Rz 5, 15; por. też Flp 2, 6-11). Dalej, z merytorycznego punktu widzenia, antropologia musi podjąć kwestię eklezjologiczną. Ujmując Kościół jako wspólnotę (*communio*) człowieka z Bogiem i ludźmi między sobą, można odwołać się do podstaw trynitarnych, a nade wszystko do Chrystusa jako dwóch natur (boskiej i ludzkiej) w jednej osobie. Idąc tym tokiem, należałoby przebadać dalsze elementy nauki o człowieku i zbudować integralną antropologię teologiczną, stosując naturalnie metodę transcendentalno-chrystologiczną. W tych badaniach wychodzimy więc z płaszczyzny nadprzyrodzonej (stworzenie, grzech rozumiany jako brak czy też zaprzeczenie łaski, tajemnica wolności, odkupienie, Eklezja, zbawienie, życie wieczne).

Nie byłoby dobrze, gdyby minimalizacji uległy starochrześcijańskie tradycje, które głoszą nasze przybrane synostwo w Chrystusie, czy też nasze w Nim przebóstwienie. Tym

samym udałoby się bardziej wyeksponować ideę odkupienia nad stworzeniem. Trudno bowiem nie zauważyć, że antropologia wciąż koncentruje się zbyt mocno na swoim protologicznym wymiarze niż na soteriologicznym, czy eschatologicznym. W końcu Boska akcja zbawcza nie jest jakąś kontynuacją stworzenia lub też restauracją i naprawą zniszczonej sytuacji rajskiej, ale jest absolutnie nową jakością, która sytuuje kondycję człowieka na nowym, wyższym poziomie. Dlatego idea usynowienia człowieka w Jednorodzonym Synu Bożym i przebóstwienia w Duchu Świętym wymaga stosownej uwagi. Wydaje się, że taki kierunek wskazuje również *Vaticanum II*, kiedy naucza:

Chrześcijanin zaś stawszy się podobnym do obrazu Syna, który jest Pierworodnym między wielu braćmi, otrzymuje <pierwociny Ducha> (Rz 8, 23), które czynią go zdolnym do wypełniania nowego prawa miłości. Przez tego Ducha, będącego <zadatkiem dziedzictwa> (Ef 1, 14), cały człowiek wewnątrznie się odnawia aż do <odkupienia ciała> (Rz 8, 23), bo <jeśli Duch tego, który wzbudził z martwych Jezusa, przebywa w nas, ten, który z martwych wzbudził Jezusa Chrystusa, ożywi śmiertelne ciała wasze Duchem swym w was przebywającym> (Rz 8, 11). Chrześcijanina przynagla z pewnością potrzeba i obowiązek walki ze złem wśród wielu utrapień, nie wyłączając śmierci, lecz włączony w tajemnicę paschalną, upodobniony do śmierci Chrystusa, podąży umocniony nadzieją ku zmartwychwstaniu¹⁸⁷.

¹⁸⁷GS 22.

Eklezjologia antropologiczna i jej aktualne zadania

1. Sobór Watykański II odsłania człowieka w Kościele

Zmiany polityczne oraz społeczno-kulturowe, jakie miały miejsce w XX wieku przebiegały w zawrotnym tempie, a także sięgały dość głęboko. Nie sposób oprzeć się wrażeniu, iż na początku XXI wieku doznały one jeszcze swoistego przyspieszenia. Nic więc dziwnego, że dzisiaj zaskakuje ich ogrom oraz dogłębność. Człowiek wszechstronnie zmienia swoją rzeczywistość, ale także samego siebie.

Oczywiście, ta sytuacja nie jest bez wpływu na teologię, która nieustannie próbuje zinterpretować współczesne znaki czasu w świetle Bożego objawienia. Tak stało się też na Soborze Watykańskim II: zarówno sobór, jak i jego doktryna, okazały się poważnym przełomem, i to w wielu fundamentalnych kwestiach. Wystarczy tu przywołać choćby takie zagadnienia, jak: wprowadzenie języków narodowych do liturgii, kolegialność, odkrywanie profetycznej misji świeckich i Kościoła jako *communio*, jako ludu Bożego, zaangażowanie się na rzecz sprawiedliwości społecznej i praw człowieka, czy też uznanie względnej autonomii rzeczywistości ziemskich. Jednakże jedną z najbardziej znaczących konsekwencji, będących skutkiem otwartej postawy Soboru, było to, że jego myślenie i mówienie nabrało wymiaru ekumenicznego, co uzewnętrzniło się zarówno w dialogu wśród samych chrześcijan, jak i w dialogu międzyreligijnym.

Ojcowie soborowi stawiając sobie pytanie o istotę Kościoła, usiłowali udzielić odpowiedzi możliwie najpełnej, dlatego chcieli spojrzeć na niego od wewnątrz (*ad intra*) i od zewnątrz (*ad extra*). Sobór, który podjął się wielkiej refleksji nad Kościołem, autorefleksji, stanął wobec kwestii: *Ecclesia, quid dicis de te ipsa?* Ten sam w sobie bardzo eklezjologiczny Sobór, okazał się ostatecznie soborem antropologicznym. Pytając o tajemnicę Kościoła, orzekł, że „człowiek jest drogą Kościoła”.

Poprawna eklezjologia musi ostatecznie być dla człowieka, ponieważ rzeczywistość eklezjalna jest nośnikiem Chrystusa, Boga-Człowieka. To w Kościele w sposób sakramentalny udzielany jest chwalebny Chrystus, czyli zbawienie dla świata i każdego człowieka. Jezus Chrystus w swoim Kościele jest dla zbawienia wszystkich ludzi. Podstawą jest tu triada teologiczna: chrystologia – eklezjologia – antropologia. Należy jednak skonstatować, że do Soboru Watykańskiego II obecność antropologii w teologii fundamentalnej, a zwłaszcza w nauce o Kościele, była słaba. Poświęcała ona zbyt mało uwagi na przygotowanie podmiotu do przyjęcia objawienia, pomijała ona adresata objawienia, nie zwracała uwagi na subiektywne początki i wewnętrzne motywy wiary, popadała w bezowocny intelektualizm.

Jakkolwiek Sobór nie poświęcił żadnego dokumentu bezpośrednio człowiekowi, to jednak w jego tekstach znajdujemy wypowiedzi antropologiczne. Ważną syntezę podaje w tym względzie konstytucja *Gaudium et spes*, która już we wstępie ujawnia swoje podstawowe założenia. Jej punktem centralnym jest „człowiek w swej jedności i całości, z ciałem i duszą, z sercem i sumieniem, z umysłem i wolą”¹⁸⁸. Kościół pragnie zgłębiać człowieka, to, co współcześnie stanowi jego radość i nadzieję, smutek i trwogę. Już w tym krótkim tekście widać przełom w ujęciu człowieka¹⁸⁹.

Pierwszy rozdział pierwszej części konstytucji *Gaudium et spes*, zatytułowany *Godność osoby ludzkiej*, przywołuje i wyjaśnia podstawowe prawdy o człowieku, a więc: stworzenie człowieka na obraz Boga, grzech jako nadużycie przez człowieka wolności już na początku swojej historii i zniszczenie relacji z Bogiem, z innymi ludźmi, z całym stworzeniem oraz z samym sobą, jedność duchowo-somatyczną człowieka, godność ludzkiego rozumu i sumienia, wielkość ludzkiej wolności, misterium śmierci ujęte w świetle zmartwychwstania Pańskiego, powołanie człowieka do dialogu z Bogiem, kwestie eschatologiczne¹⁹⁰.

Najbardziej czytelny wkład Soboru do antropologii znajdujemy w tekście, który jest u swojego podłoża chrystologiczny:

Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie. Nic więc dziwnego, że w Nim wyżej wspomniane prawdy znajdują swe źródło i dosięgają szczytu. Ten, który jest <obrazem Boga niewidzialnego> (Kol 1,15), jest człowiekiem doskonałym, który przywrócił synom Adama podobieństwo Boże, zniekształcone od czasu pierwszego grzechu. Skoro w nim przybrana natura nie uległa zniszczeniu, tym samym została ona wyniesiona również w nas do wysokiej godności. Albowiem On, Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem¹⁹¹.

Uważna lektura powyższego fragmentu prowadzi nas do przekonania, że nie tyle mamy tu do czynienia z teologicznymi treściami nauki o człowieku, co przede wszystkim z zasadą uprawiania antropologii. Tylko w świetle paradygmatu człowieczeństwa, i to człowieczeństwa Chrystusa, możemy poznać to, do czego zostaliśmy powołani.

Nowsza teologia fundamentalna – wychodząc z soborowych wskazań – pragnie położyć nacisk na aktywny udział człowieka w procesie przyjęcia objawienia, opierając się na tendencjach ludzkiej natury i jej potrzebach, chce ona wykazać wartość wiary i jej zgodność z wewnętrznymi ludzkimi oczekiwaniami¹⁹². Idzie o zbudowanie antropologicznej koncepcji teologii fundamentalnej. Poważne przyczynki w tym kierunku na gruncie włoskim podjęli

¹⁸⁸Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes* (dalej: GS) 3, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje dekrety, deklaracje*, Poznań 2002.

¹⁸⁹Por. GS 1.

¹⁹⁰Por. GS 12-21.

¹⁹¹GS 22.

¹⁹²Por. A. Lang, *Fundamentaltheologie. Die Sendung Christi*, München 1968, s. 27-28.

Maurizio Flick i Zoltan Alszeghy (*Fundamenti di una antropologia teologica*, Firenze 1970), Arialdo Beni (*Teologia fondamentale*, Roma 1980), Ignazio Sanna (*L'uomo via fondamentale della Chiesa. Trattato di antropologia teologica*, ed. Dehoniane, Napoli), Carlo Colombo (*Dal l'apologetica alla teologia fondamentale* [w:] *Teologia* nr 6 <1981>, s. 232-242), Luigi Serenthà (*Problemi di metodo nel rinnovamento dell'antropologia teologica*, [w:] *Teologia* nr 2 <1976>, s. 150-183). Wspomnieć tu należy prace hiszpańskie: Luis F. Ladaria (*Antropología teologica*, Roma-Madrid 1983) oraz Benítez José Aleu (*Teología Fundamental, Razón y revelación*, Madrid 1973, t. I), Antonio Bentue (*La opción creyente*, Salamanca 1986), J. L. Ruiz de la Peña (*Sobre la estructura, método y contenidos de la antropología teológica* [w:] *Studium Ovetense* nr 8 <1980>, s. 350-351), Salvador Pié-Ninot (*Tratado de teologia fundamental*, Salamanka 1991). Anglojęzyczne: Gerald O'Collins (*Fundamental theology*, New York 1981; *Retrieving fundamental theology*, London 1993), David Tracy (*Blessed Rage for Order: the new pluralism in theology*, New York 1975), z obszaru niemieckiego natomiast: Karl Rahner (*Theologie und Anthropologie*, [w:] *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1967, t. 8, s. 45-67), Heinrich Fries (*Fundamentaltheologie*, Graz-Wien-Köln 1985, wyd. II), Johann Baptist Metz (*Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1992, wyd. V oraz *Christliche Anthropozentrik*, München 1962), francuskie: Jean Mouroux (*Sens chrétien de l'homme*, Paris 1945), René Latourelle (*Théologie science du salut*, Brugges-Paris 1967), Pierre Descouvemont (*Guide des difficultés de la foi catholique*, Paris 1991). Z autorów polskich: Wincenty Granat (*Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985), Czesław Stanisław Bartnik (*Traktat o człowieku*, [w:] *Dogmatyka katolicka*, Lublin 1999, s. 247-441), Edward Kopeć (*Teologia fundamentalna*, Lublin 1976), Władysław Hładowski (*Zarys apologetyki*, Warszawa 1980), Marian Rusecki (*Wiarygodność chrześcijaństwa*, Lublin 1994)¹⁹³.

2. Antropologia współczesna: drogi i bezdroża

Kiedy mówimy o antropologii, to już na wstępie musimy dokonać ważnego uściślenia: o jaką antropologię nam chodzi? Antropologia może przyjmować wielorakie postacie, jak chociażby egzystencjalną, fenomenologiczną, filozoficzną czy też teologiczną. Ponieważ Boże objawienie zostało zaadresowane do człowieka i przez niego zaistniało, to przyjęta u podstaw taka a nie inna koncepcja człowieka, determinuje konstruowanie określonej antropologii.

Należy pamiętać, że wspomniana jako pierwsza antropologia egzystencjalna, bazująca na filozofii ateistycznej, jest negacją eschatologicznej orientacji ludzkiej. Wyrastające z niej skrajnie pesymistyczne antropologie, jak np. egzystencjalizm ateistyczny J.P. Sartre'a, przyjmują istnienie ludzkie za bezsensowne, za pasmo udręk i cierpień. Filozofia ateistyczna zrodziła także antropologie optymistyczne, jak np. marksizm, który ujmował człowieka autosoteryjnie, uznając możliwość budowy rajy na ziemi. W krajach, gdzie urzędowo przez państwo były szerzone takie

¹⁹³Zob. *Lexicon. Dizionario dei teologi*, Casale Monferrato 1998.

idee, budowano antropologię przyrodniczą, biologiczną, opartą na zasadach ewolucjonizmu naturalistycznego i negowano istnienie Boga¹⁹⁴.

To z takimi postulatami nauki o człowieku wszedł w polemikę Jan Paweł II, wskazując na zagubienie nadziei:

Jedną z przyczyn gaśnięcia nadziei jest dążenie do narzucenia antropologii bez Boga i bez Chrystusa. Taki typ myślenia doprowadził do tego, że uważa się człowieka za <absolutne centrum rzeczywistości, każąc mu w ten sposób wbrew naturze rzeczy zająć miejsce Boga, zapominając o tym, że to nie człowiek czyni Boga, ale Bóg czyni człowieka. Zapomnienie o Bogu doprowadziło do porzucenia człowieka> – czytamy w papieskiej adhortacji *Ecclesia in Europa* – i dlatego <nie należy się dziwić, jeśli w tym kontekście otworzyła się rozległa przestrzeń dla swobodnego rozwoju nihilizmu na polu filozofii, relatywizmu na polu teorii poznania i moralności, pragmatyzmu i nawet cynicznego hedonizmu w strukturze życia codziennego>. Europejska kultura sprawia wrażenie <milczącej apostazji> człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał¹⁹⁵.

Tempo współczesnych zmian cywilizacyjnych, wywołanych zaawansowanymi osiągnięciami techniki, wstrząsnęło poglądami na człowieka. Rozwój psychologii, medycyny, biologii, etnologii, socjologii i filozofii, doprowadził do takiej wiedzy o człowieku, jakiej nie miał on o sobie nigdy dotąd. Można zaryzykować stwierdzenie, że ten nadmiar odkryć nie został jeszcze przetworzony i wprowadził myślowy chaos. Jeszcze nigdy człowiek tak głęboko nie wniknął w samego siebie, jak wnika obecnie. Jeszcze nigdy to naukowe wnikanie w świat nie zrodziło tak wiele problemów dla człowieka nie tylko jako bytu poznawanego, ale i przecież bytu nieustannie poznającego. Te dzisiejsze bezdroża antropologii filozoficznej zostały ponadto wywołane także znaczącym regresem filozofii chrześcijańskiej, jaki ma miejsce już od paru stuleci. A ponieważ teologia jest organicznie powiązana z filozofią, doprowadziło to w konsekwencji do poważnej degradacji antropologii teologicznej.

Dotychczasowa antropologia filozofii chrześcijańskiej, bazując mocno na Tomaszowej metafizyce, akcentowała szczególnie hylemorfizm, kosztem podstawowego złożenia z możliwości i aktu, którego tylko przypadkiem jest złożoność z materii i formy. Przesadne rozwinięcie hylemorfizmu doprowadziło do pominięcia najważniejszego w filozofii tomistycznej złożenia ontycznego, tj. z istoty i istnienia. Takie podejście do rozumienia człowieka wywoływało statyzm i esencjalizm, co ujawniało się w akcentowaniu natury (natury rozumnej). Pomijanie historii i nie uwzględnianie elementów dynamicznych i egzystencjalnych spowodowało antyscholastyczne i antymetafizyczne nastawienie w antropologii pozakościelnej. Coraz powszechniej zaczęto wprowadzać elementy socjologiczne i psychologiczne do tłumaczenia obrazu człowieka. To pojmowanie człowieka ubogacano poprzez osiągnięcia analiz fenomenologicznych, egzystencjalnych i przyrodniczych. Idee ustąpiły miejsca istnieniu. Dlatego w świetle nowych teorii nie ma żadnej idei człowieka. Jest on tym, kim sam się tworzy.

¹⁹⁴Por. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, Lublin 1994, s. 48-49.

¹⁹⁵Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Ecclesia in Europa* (skrót EinE), Watykan 2003, 9.

To swoiste wyczerpanie się filozofii najbardziej jaskrawo objawiło się w stosunku do prawdy, która znikła z pola zainteresowań rozumowych. Pojawiło się stanowisko, że prawda jest nieosiągalna, lub że jest osiągalna, ale w bardzo wielu wymiarach. Nastąpiła śmierć prawdy na gruncie filozofii. Ostatecznie, antropologia filozoficzna doszła do przekonania, że nie istnieje prawda absolutna o człowieku, gdyż jest on tworem przemijającym, subiektywnym i względnym¹⁹⁶.

Wydaje się, że oprócz tych wspomnianych dwóch przyczyn upadku antropologii teologicznej – degradacji filozofii oraz nie uwzględniania współczesnych zdobyczy cywilizacyjnych – należy jeszcze wskazać na kwestię kultury. Teologia jest wypadkową kultury konkretnych narodów. Jak wysoka jest kultura, jej intensywność oddziaływania na człowieka, tak intensywne jest również funkcjonowanie teologii. Niemałą winę za rozminięcie się teologii z kulturą ponosi, niestety, Kościół. Teologia przestała inspirować kulturę i dzisiaj jesteśmy świadkami rozejścia się teologii i kultury¹⁹⁷.

Diagnozę tej smutnej sytuacji znajdujemy w cytowanej już adhortacji, która stwierdza:

W takim kontekście konkretyzują się próby /.../, by przedstawiać kulturę europejską z pominięciem wkładu chrześcijaństwa, który wywarł wpływ na jej historyczny rozwój i jej rozprzestrzenianie się po całym świecie. Jesteśmy świadkami narodzin *nowej kultury*, pozostającej w znacznej mierze pod wpływem środków masowego przekazu, której cechy charakterystyczne i treści często sprzeczne są z Ewangelią i z godnością osoby ludzkiej. Do kultury tej należy też coraz bardziej rozpowszechniony agnostycyzm religijny, związany z pogłębiającym się relatywizmem moralnym i prawnym, który jest następstwem zagubienia prawdy o człowieku jako fundamencie niezbywalnych praw każdego. Oznaką gaśnięcia nadziei bywają niepokojące formy tego, co można nazwać <kulturą śmierci>¹⁹⁸.

Te wezwania do odbudowy chrześcijańskiej filozofii, do uwzględniania aktualnych osiągnięć nauki o człowieku, do większej zażyłości z kulturą, potęgują się w konfrontacji z pulą problemów, jakie przynosi globalizacja. To czwarte wyzwanie wydaje się tym bardziej dramatyczne, iż globalizacja jest procesem wielowymiarowym, trudno jest więc ująć go adekwatnie. Na proces ten bowiem składają się zarówno postęp technologiczny, jak i rewolucja informatyczna, intensyfikacja stosunków społecznych o światowym zasięgu, ale też konfrontacja kultur i umiędzynarodowienie działalności gospodarczej. Należy już teraz wyraźnie powiedzieć, iż te dwuznaczne procesy globalizacji wywrą olbrzymi wpływ na ewangelizację, a tym samym na kształtowanie się poglądu na temat człowieka¹⁹⁹.

¹⁹⁶Por. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 42-43; por. St. Nagy, *Przed VII Kongresem Teologów Polskich*, „Niedziela” nr 36 (5 września 2004), s. 12.

¹⁹⁷Por. A.A. Napiórkowski, *Teologia polska wobec wyzwań współczesności*, [w:] *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, Lublin 2004, s. 33-64; por. A.A. Napiórkowski, *Ryzyko teologa. O słabości polskiego mówienia o Bogu*. Wywiad przeprowadzony przez Artura Sporniaka, „Tygodnik Powszechny” nr 43 (24.10.2004), s. 10.

¹⁹⁸EinE 9.

¹⁹⁹Por. I. Stolarczyk, *Dylematy globalizacji. Kryteria wartościowania zmian społecznych w kontekście nauczania społecznego Kościoła*, Tarnów 2003, s. 86-118.

Mimo słabości współczesnej antropologii teologicznej, wypada wskazać na jej niewątpliwe dokonania, jak chociażby na próby konstrukcji nowych chrześcijańskich ujęć człowieka. Antropologia katolicka pozostała jedyną dyscypliną, która podejmowała jednoznaczną konfrontację z powszechnym klimatem fascynacji marksizmem. Niestety, wszechwładna ideologia marksistowska zostawiła po sobie zbyt głębokie rany i to nie tylko w krajach Europy wschodniej czy środkowowschodniej, ale w wielu intelektualnych środowiskach Europy zachodniej, a także poza nią.

Do znaczących osiągnięć myśli chrześcijańskiej ostatniej doby na polu antropologii wypada zaliczyć wyeksponowanie wartości i godności osoby ludzkiej, jej niepowtarzalności i wolności, co wynikało z idei personalistycznych, kształtowanych w kręgach francuskich, belgijskich, niemieckich i polskich (ośrodek lubelski i krakowski). Dzięki filozofii egzystencjalnej, fenomenologii i personalizmowi, pojmowanie człowieka wzbogaciło się o element subiektywny w poznaniu oraz o wymiar egzystencjalno-historyczny²⁰⁰.

To coraz głębsze docieranie do tajemnicy świata i najważniejszego w widzialnym stworzeniu punktu, czyli człowieka, ostatecznie prowadziło badania antropologii teologicznej do Chrystusa, Zbawiciela świata i człowieka. Jan Paweł II w swojej pierwszej programowej encyklice w 1979 roku tak pisał:

Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca – nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych, a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty – musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego wejść z sobą samym, musi sobie <przyswoić>, zasymilować całą rzeczywistość wcielenia i odkupienia, aby siebie odnaleźć. Jeśli dokona się w człowieku ów dogłębny proces, wówczas owocuje on nie tylko uwielbieniem Boga, ale także głębokim zdumieniem nad sobą samym /.../. Właśnie owo głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną. Nazywa się też chrześcijaństwem. Stanowi o posłannictwie Kościoła w świecie – również, a może nawet szczególnie <w świecie współczesnym>²⁰¹.

3. Jezus paradygmatem człowieczeństwa

W soborowej wizji i nauczaniu papieskim chrystocentryzm przekształca się w antropocentryzm, dostarczając – poprzez ukazanie Chrystusa, Jego osoby i dzieła – najlepszej argumentacji na rzecz prawdziwych ludzkich potrzeb. Człowiek jest drogą Kościoła, ponieważ Chrystus jest drogą człowieka²⁰².

Sobór potwierdza to w Konstytucji dogmatycznej o Kościele, kiedy wykazuje zjednoczenie Chrystusa z każdym człowiekiem:

²⁰⁰Por. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 43-44.

²⁰¹Jan Paweł II, *Encyklika Redemptor hominis* (skrót RH), Watykan 1979, 10; por. A.A. Napiórkowski, *Miłosierdzie Boga. Teo- i antropocentryczna wizja dziejów zbawienia*, [w:] *Servo veritatis. Materiały Międzynarodowej Konferencji dla uczczenia 25-lecia pontyfikatu Jego Świątobliwości Jana Pawła II*, Kraków 2003, s. 547-559.

²⁰²Por. RH 13.

Syn Boży w naturze człowieczej z Nim zjednoczonej, zwyciężając śmierć przez śmierć i zmartwychwstanie swoje, odkupił człowieka i przemienił w nowe stworzenie (por. Ga 6,15, 2 Kor 5,17). Udzielając bowiem Ducha swego, braci swoich powołanych ze wszystkich narodów, ustanowił w sposób mistyczny jako ciało swoje. W ciele tym życie Chrystusowe rozlewa się na wierzących, którzy przez sakramenty jednoczą się w sposób tajemny i rzeczywisty z umęczonym i uwielbionym Chrystusem. Przez chrzest bowiem upodobniamy się do Chrystusa: <Albowiem w jednym Duchu wszyscy ochrzczeni zostaliśmy w jedno ciało> (1 Kor 12,13). W tym świętym obrzędzie uprzytamnia się i dokonuje nasze zespolenie ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa: <Przez chrzest bowiem zostaliśmy razem z Nim pogrzebani w śmierć>, jeśli zaś <zostaliśmy wszczepieni w podobieństwo śmierci Jego, to i w zmartwychwstanie będziemy> (Rz 6,4-5). Przy łamaniu chleba eucharystycznego, uczestnicząc w sposób rzeczywisty w Ciele Pańskim, wnosimy się do wspólnoty (*communio*) z Nim i nawzajem ze sobą²⁰³.

Teksty soborowe ukazują nam Jezusa, który objawia Boga Ojca i Jego miłość do człowieka. W tym objawieniu zostaje ukazane człowiekowi jego powołanie i zadanie. Tym powołaniem jest akceptacja Bożego usynowienia człowieka na obraz synostwa Jezusa. Jezus, objawiając doskonale człowieczeństwo, pokazuje też zamiar Boży, jakim jest osiągnięcie miary Jezusowej przez każdego z ludzi. Dlatego tajemnica człowieka objawia się w tajemnicy wcielenia odwiecznego Syna Bożego. Można tu przywołać naszą zasadę uprawiania teologii, która w różnych formach ekspresji jest obecna już od czasów patrystycznych. Bóg stał się człowiekiem, abyśmy byli bogami (przebóstwieni). Idzie zatem o deifikację człowieka, która jest możliwa dzięki uprzednio zaistniałej hominizacji Boga. Jezusowe „człowieczeństwo zjednoczone z osobą Słowa było narzędziem naszego zbawienia. Dlatego w Chrystusie <dokonało się nasze całkowite pojednanie z przebłaganym Bogiem i otrzymaliśmy pełnię kultu Bożego>”²⁰⁴.

Św. Paweł w swoim liście do Efezjan mądrze poucza o darach, jakie każdy z nas otrzymał do *budowania ciała Chrystusowego, aż dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa /.../. Żyjąc prawdziwie w miłości sprawmy, by wszystko rosło ku Temu, który jest Głową, ku Chrystusowi. Z Niego całe ciało, zespalane i utrzymywane w łączności dzięki całej więzi umacniającej każdego z członków stosownie do jego miary, przyczynia sobie wzrostu dla budowania siebie w miłości* (Ef 4, 12-16).

Tylko w świetle tego paradygmatu człowieczeństwa możemy poznać, do czego zostaliśmy wezwani. Jezus to człowiek dla nas doskonały. Ale nie idzie tu jedynie o rozumienie doskonałości w sensie pełni człowieczeństwa, lecz w sensie miary dla nas. Jest on nowym Adamem, tzn. takim człowiekiem, jakim każdy z nas ma się stać, aby wejść w komunię z Bogiem Ojcem. Pełnia człowieczeństwa Jezusa Chrystusa oznacza zatem, że jest ono

²⁰³Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium* (dalej: LG) 7, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje dekrety, deklaracje*, Poznań 2002.

²⁰⁴Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej Sacrosanctum concilium* (dalej: SC) 5, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje dekrety, deklaracje*, Poznań 2002.

egzemplaryczne, paradygmatyczne²⁰⁵. Sobór zachęca do uzyskiwania takiej pełni, kiedy mówi: „ktokolwiek idzie za Chrystusem, Człowiekiem doskonałym, sam też pełniej staje się człowiekiem”²⁰⁶. Coraz głębsze związki z Chrystusem, przynoszą więc wierzącemu wzrost człowieczeństwa. Bycie chrześcijaninem nie wprowadza rozdźwięku między byciem człowiekiem, lecz wręcz przeciwnie, chrześcijaństwo umacnia i dopełnia człowieczeństwo²⁰⁷.

Wszyscy chrześcijanie jakiegokolwiek stanu i zawodu powołani są do pełni życia chrześcijańskiego i do doskonałości miłości, dzięki zaś tej świętości chrześcijan, także w społeczności ziemskiej rozwija się bardziej godny człowieka sposób życia. Na osiągnięcie tej doskonałości wierni obracać powinni swe siły otrzymane według miary obdarowania Chrystusowego, aby idąc w Jego ślady i upodabniając się do wzoru, jakim On sam jest dla nich, posłuszni we wszystkim woli Ojca, z całej duszy poświęcali się chwale Bożej i służbie bliźniemu. W ten sposób świętość Ludu Bożego wyda owoc obfity, jak tego dowodzi wymownie życie tylu świętych w dziejach Kościoła²⁰⁸.

Warto ostatecznie podkreślić, iż znaczenie Jezusa dla antropologii winno się bardziej koncentrować na aspekcie eschatologicznym niż protologicznym, bądź sakramentalnym. Jakkolwiek wydarzenia zbawcze śmierci i zmartwychwstania Chrystusa „już” wprowadziły człowieka w przybrane synostwo Boże, to jednak „jeszcze” nie urzeczywistniło się ono w pełni. Zmartwychwstanie człowieka jest wspólnotą z Chrystusem w mocy. Idzie o synostwo Boże, które zbawia. Zbawienie nie jest jeszcze dopełnione z naszej strony. To dopełnienie uzależnione jest od naszej wolności, naszych osobowych decyzji. Dlatego zmartwychwstanie, będące nadzieją, jawi się dla nas jako pełna wspólnota. Chrystus to przyszłość. Zmartwychwstały żyje nadzieją, że nas spotka.

A zatem Kościół, czyli wspólnota naśladowców Chrystusa pochodząca z miłości przedwiecznego Ojca i zjednoczona w Duchu Świętym, ma cel zbawczy i eschatologiczny. Ten cel może być osiągnięty w pełni jedynie w przyszłym świecie. Kościół kroczy więc z całą ludzkością, doświadcza tego samego ziemskiego losu co świat, istniejąc w nim jako zaczyn, który w Chrystusie ma odnowić i przemienić wszystko, aby wszystkie siostry i bracia Zmartwychwstałego mieli z Nim pełną wspólnotę. W wydarzeniu i osobie uwielbionego Pana jest zatem złożona nadzieja, iż dopiero rzeczywistość eschatologiczna, która „już” się rozpoczęła, ale „jeszcze” jej pełnia nie nastąpiła, wprowadzi nas do pełnej i ostatecznej komunii. Daje temu wyraz soborowa nauka:

Kościół, do którego w Jezusie Chrystusie jesteśmy wszyscy powołani i w którym dzięki łasce Bożej zdobywamy świętość, osiągnie pełnię dopiero w chwale niebieskiej, gdy nadejdzie czas odnowienia wszystkiego

²⁰⁵Por. GS 38, 45.

²⁰⁶GS 41.

²⁰⁷Por. L. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, Kraków 1997, s. 27; A.A. Napiórkowski, *Człowieczeństwo Jezusa Chrystusa odsłania oblicze człowieka*, „Polonia Sacra” nr 11 (55), Kraków 2002, s. 251-268.

²⁰⁸LG 40.

(Dz 3, 21) i kiedy wraz z rodzajem ludzkim również świat cały, głęboko związany z człowiekiem i przez niego zdążający do swego celu, w sposób doskonały odnowi się w Chrystusie (por. Ef 1, 10; Kol 1, 20; 2 P 3, 10-13)²⁰⁹.

4. Eklezjalna komunია osób – spełnieniem człowieka

Antropologia eklezjologiczna staje się gwarancją właściwego ujęcia prawdy o człowieku, a nade wszystko zabezpiecza jego transcendencję i nadzieję. Wspólnota Kościoła jako pielgrzymujący lud Boży przekracza horyzontalizm i nadaje ludzkiemu życiu nie tylko ziemski sens, więcej nawet: nadzieję. Albowiem nadziei nie można ograniczać do przestrzeni ziemskiej, zamkniętej na transcendencję. Nie wolno jej utożsamiać „z rajem obiecwanym przez naukę i technikę albo z różnymi formami mesjanizmu – ostrzeża adhortacja *Ecclesia in Europa* – ze szczęśliwością natury hedonistycznej, jaką daje konsumpcjonizm, czy też urojoną i sztuczną, dostarczaną przez narkotyki, albo z pewnymi formami millenaryzmu, z oczarowaniem wschodnimi filozofiami, z poszukiwaniem ezoterycznych form duchowości, z różnymi prądami *New Age*²¹⁰.

Te iluzje i zagubienie współczesnego człowieka wynikają nie tylko z powodu odejścia od Chrystusowego Kościoła, lecz wręcz z jego negacji, która jest równocześnie odrzuceniem tego najgłębszego powołania, jakie jest wpisane w ludzką naturę. Sobór uczy, że:

Kościół, do którego w Jezusie Chrystusie jesteśmy wszyscy powołani i w którym dzięki łasce Bożej zdobywamy świętość, osiągnie pełnię dopiero w chwale niebieskiej, gdy nadejdzie czas odnowienia wszystkiego (Dz 3, 21) i kiedy wraz z rodzajem ludzkim również świat cały, głęboko związany z człowiekiem i przez niego zdążający do swego celu, w sposób doskonały odnowi się w Chrystusie (por. Ef 1, 10; Kol 1, 20; 2P 3, 10-13). Chrystus wywyższony ponad ziemię wszystkich do siebie pociągnął (por. J 12, 32), powstawszy z martwych (por. Rz 6, 9) Ducha swego Ożywiciela zesłał na uczniów i przez Niego ustanowił Ciało swoje, którym jest Kościół, jako powszechny sakrament zbawienia, siedząc po prawicy Ojca działa ustawicznie w świecie, aby prowadzić ludzi do Kościoła i przezeń mocniej ich z sobą złączyć, a karmiąc ich Ciałem i Krwią własną, uczynić ich uczestnikami swego chwalebego życia²¹¹.

Współczesne wysiłki zmierzające do nowego widzenia człowieka znajdują swoje inspiracje i umocnienie w samorozumieniu Kościoła, które wyraziło się w kilku kategoriach przewodnich eklezjologii Drugiego Soboru Watykańskiego. Kościół określił siebie jako lud Boży, świątynię Ducha Świętego, mistyczne ciało Chrystusa, sakrament. To bogactwo idei i metafor w opisywaniu Kościoła można jednak sprowadzić do wspólnej kategorii *communio*. Idea *communio* nie jest bynajmniej sprzeczna czy kontrowersyjna w stosunku do pozostałych kategorii eklezjalnych, ale wszystkie one w niej się odnajdują i wzajemnie uzupełniają²¹². Tym bardziej przekonuje nas o tym fakt, że istniejące aktualnie trzy modele eklezjologiczne

²⁰⁹LG 48; por. Por. L. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, s. 27-35.

²¹⁰EinE 10.

²¹¹LG 48.

²¹²Por. A.A. Napiórkowski, *Eklezjologiczne przesłanie Vaticanum II a idea communio kard. Karola Wojtyły*, „Analecta Cracoviensia” XXXV(2003), s. 181-184.

podejmują wyraźnie problematykę antropologiczną. W posoborowym kontekście wykształciły się następujące przewodnie rodzaje koncepcji Kościoła: historiozbawcza, inkarnacyjna oraz właśnie komunijna. Ten ostatni rodzaj nauki o Kościele jako więzi osób między sobą oraz z Bogiem, należy postrzegać jako uzupełniający i komplementarny do dwóch pozostałych.

Jeszcze przed Synodem Biskupów w 1985 r., który ożywił i nakreślił teologię komunii, bo już w 1972 r., kard. Karol Wojtyła wydał książkę pt. *U podstaw odnowy. Studium realizacji Vaticanum II*, w której jednoznacznie wskazał na pojęcie *communio* jako kluczowe do rozumienia i wcielania w życie ducha i dzieła Soboru. Tak wówczas napisał:

Rzeczywistość *communio* wynika z wielości powołań, a zarazem stwarza niejako przestrzeń, w której one mogą się prawidłowo kształtować i rozwijać. Stanowią one o Kościele-wspólnocie, ale też Kościół jako wspólnota Ludu Bożego stanowi o nich, poniekąd o każdym z nich. *Communio* oznacza jakby ten stały immanentny dynamizm wspólnoty, który od wielości i złożoności prowadzi ku jedności – już nie tylko ludu, ale wręcz ciała – a równocześnie z taką samą siłą i skutecznością podtrzymuje w tej jedności ludu i ciała złożoność i wielość. Dodajmy, że to wszystko wskazuje równocześnie na rzeczywistość odkupienia, która trwa w Kościele²¹³.

Eklezjologiczna antropologia oparta na rozumieniu Kościoła jako komunii osób będzie, wydaje się, skuteczną odpowiedzią na kolejne wyzwanie niszczące dzisiejszego człowieka – indywidualizm. Eklezjalne *communio* uwydatnia wspólnotowy charakter planu i Bożej ekonomii zbawienia i może stać się właściwym przyczynkiem do powstrzymania nadmiernie dziś rozbudzonego indywidualizmu, który z całą swoją destrukcyjnością zaczyna władać nie tylko jednostkami, rodzinami i organizmami społeczeństw, lecz wdziera się z całą brutalnością w życie Kościoła. Kryzys wspólnoty wymagającej rychłego odbudowania, jest przejawem szerszego zjawiska – atrofii więzi międzyludzkich i systemów wartości.

Pogłębieniu teologii eklezjalnej komunii osób posłużyły nie tylko wspomniane już obrady Synodu Biskupów w 1985 roku, ale także dwa znaczące listy apostolskie związane z wielkim jubileuszem chrześcijaństwa, czyli *Tertio Millennio adveniente* z 1994 r. oraz *Novo Millennio ineunte* z 2001 r. W ten kontekst wpisuje się także cytowana już adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, mówiąc z kolei o komunii nadziei. Nie można również tu nie wspomnieć ostatniej encykliki Jana Pawła II *Ecclesia de Eucharistia*, która odsłania bardzo pogłębione, duchowe rozumienie jedności człowieka z Bogiem, aż do ontycznego zjednoczenia. Pojawił się w niej termin *communio perfecta* użyty już wcześniej w ekumenicznej encyklice z 1995 r. *Ut unum sint* (nr 23). Ojciec Święty mówi w niej o doskonałej komunii, którą postrzega jako ostateczny cel wszelkich dążeń ekumenicznych – chodzi więc o komunię pełną, jaką cieszył się Kościół apostolski. Z kolei w encyklice *Ecclesia de Eucharistia* w IV rozdziale pt. *Eucharystia a komuniam kościelną*, przez *communio perfecta* Papież rozumie wielkie wezwanie dla Kościoła.

²¹³Kard. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków (2)1988, s. 120. Pierwsze wydanie tej książki miało miejsce w 1972 r.

Idzie o stałe podtrzymywanie i pogłębianie komunii z Bogiem w Trójcy Jedynym, jak i komunii między wiernymi. Nasz Autor zamiennie mówi też o doskonałym zjednoczeniu.

W przestrzeń teologicznego odkrywania bogactwa eklezjalnej komunii osób należy ponadto włączyć list Kongregacji Nauki Wiary *Communio notio* z 1992 roku oraz dyskusję, jaką wywołał z udziałem kardynałów J. Ratzingera, W. Kaspera i A. Dullesa. Dokument ten wyraża misterium Kościoła jako tajemnicę *communio* w podwójnym sensie: wertykalnym i horyzontalnym. Wertykalnie (niewidzialnie) *communio* oznacza, że odwieczny Ojciec niebieski w swym opatrnościowym stwórczo-zbawczym planie powołał nas do uczestnictwa w trynitarnym życiu miłości. Ta *communio* swój szczyt i wypełnienie znajduje w Jezusie Chrystusie, w którym stajemy się uczestnikami natury Bożej. Natomiast horyzontalnie (widzialnie) *communio* realizuje się między ludźmi, a jej źródłem jest sakramentalne życie Kościoła, ze swym szczytem i centrum w sakramencie Eucharystii (nr 3-6), kiedy osobowo i realnie stajemy się komunią z chwalebny Panem²¹⁴.

Wydaje się zatem, że antropologia eklezjologiczna wciąż domaga się nowych pogłębień. Odkrywanie tajemnicy człowieka, uwzględniające moment subiektywny lub też egzystencjalno-historyczny, jest zapowiedzią nowszej, pełniejszej nauki o człowieku. Ponadto tak zorientowany temat ma szansę sprostania niełatwym wyzwaniom dzisiejszego czasu. Pomocą może tu służyć ujmowanie Kościoła jako komunii osób. Z jednej bowiem strony ten eklezjalny personalizm pogłębi samą antropologię i zabezpieczy ją przed redukcjonistycznymi tendencjami horyzontalnymi, a z drugiej – ubogaci samą eklezjologię, która – wychodząc z utartych kolein abstrakcjonizmu i instytucjonalizmu – ma szansę być bardziej ukierunkowana na człowieka i na miłosny dialog prowadzony z nim w komunii przez Trójjedynego Boga.

²¹⁴List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunii „*Communio notio*”, [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów 1995, s. 390-401.

Kościół potrzebuje człowieka. Ludzka potrzeba Kościoła. Loci theologici myśli Jana Pawła II

1. Status questionis

W rozdziale tym pragnę nawiązać do eklezjologii Jana Pawła II – chciałbym jednak nie tyle podejmować poszczególne wątki jego papieskiego lub wcześniejszego, biskupiego nauczania, ile spróbować zrekonstruować źródła jego duchowych i intelektualnych inspiracji. Kiedy patrzymy – albo, mówiąc precyzyjniej: usiłujemy ogarnąć od strony merytorycznej owo ogromne dziedzictwo człowieka, który został papieżem, nasuwa się nam pytanie: skąd to wszystko się u niego pojawiło? Jest to zarazem pytanie o miejsca teologicznego poznania, odkrywanie jego podstaw ducha i myśli. Jakie zatem są owe *loci theologici* Jana Pawła II? Spróbujmy odnaleźć główne źródła Wojtyłowskiego poznania. Naturalnie, jedynie w tym obszarze, jaki określa wspomniany temat.

2. Od Melchiora Cano do Karola Wojtyły

Przypomnijmy sobie, co oznacza pojęcie miejsca teologicznego poznania. Nie trudno dostrzec bogactwo źródeł, w których zawarte jest objawienie Boże. Pierwsi teologowie odwoływali się nie tylko do autorytetu Jezusa Chrystusa, lecz również do Starego Testamentu, do filozofii i literatury pogańskiej. Z kolei w średniowieczu znacznym autorytetem cieszyli się ojcowie Kościoła. Późniejsza teologia ceniła wielkich scholastyków, szczególnie Alberta Wielkiego, Tomasza z Akwinu, Bonawenturę i Jana Dunsza Szkota. W okresie poreformacyjnym za autorytet uchodziły dekrety Soboru Trydenckiego, a współcześni teologowie uzasadnienia swoich tez doszukują się w nauce Soboru Watykańskiego II²¹⁵.

Problematyce źródeł teologii zaczęto więcej miejsca poświęcać w XIV wieku, a najwięcej chyba w tej dziedzinie uczynił Hiszpan Melchior Cano (1509-1560), działający na uniwersytetach w Salamance i Alcalà, uczestnik Soboru Trydenckiego. Dzięki dziełu o nauce teologicznego poznania i zasad, zatytułowanemu *De locis theologicis* (1563), które stanowi szczyt teologicznej gnozeologii i metodologii, zapewnił sobie miejsce w klasyce teologicznej. Wciąż po upływie stuleci znawcy przedmiotu oceniają je jako pierwszą, prawdziwie naukową naukę o metodach i chrześcijańskich zasadach oraz pozytywną noetykę. Nawiązując teologicznie do Tomasza z Akwinu, a filozoficznie do Arystotelesa, Cano nie tylko uporządkował wypowiedzi teologiczne, lecz także podał ich uzasadnienie. Wyróżnił 10 obszarów, w których występują teologiczne stwierdzenia oraz podał według numerycznej kolejności ich ważność. Ta

²¹⁵Por. S.C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię?*, Wrocław 1996, s. 37.

topika teologiczna od najważniejszych do mniej ważnych, jest według niego ułożona następująco: 1. Pismo święte, 2. Tradycja ustna, 3. Kościół katolicki (powszechny), 4. sobory, 5. Kościół rzymski, 6. ojcowie Kościoła, 7. teologia scholastyczna (łącznie z kanonistyką), 8. poznanie rozumem naturalnym, 9. filozofia, 10. historia²¹⁶.

Hierarchia tych miejsc jest istotna, gdyż wskazuje obowiązywalność autorytetu źródła najpierw wymienionego przed jego następnikiem. Należy zauważyć, że współczesna teologia przyjmuje nieco inny ich układ i nie tylko zmodyfikowała nazwę niektórych miejsc, lecz także powiększyła ich ilość. Te pozornie drobne zmiany niosą ze sobą jednak potężne konsekwencje. U współczesnego teologa polskiego znajdujemy następującą kolejność: 1. Pismo święte, 2. symbole wiary, 3. liturgia, 4. wiara ludu Bożego (*sensus fidei*), 5. nauczanie soborów, 6. nauczanie papieża *ex cathedra*, 7. nauczanie Kościoła rozproszonego po świecie (*biskupów i synodów*), 8. nauczanie ojców i pisarzy Kościoła, 9. zwyczajne nauczanie papieży, 10. historia Kościoła, 11. prawo kościelne, 12. sztuka sakralna, 13. nauczanie teologów, 14. filozofia, nauki, 15. literatura piękna, 16. znaki czasu, 17. człowiek, 18. wiara, 19. doświadczenie osób i wspólnot chrześcijańskich²¹⁷.

Bez wątpienia właściwe podejście do rekonstrukcji źródeł teologicznego poznania w dorobku biskupim i papieskim Karola Wojtyły musi być zakotwiczone w Soborze Watykańskim II. Wydaje się, że zbyt często umyka to należytej uwadze badaczom jego spuścizny, którzy nie dość mocno akcentują soborową i posoborową odnowę Kościoła i tym samym zaczerpnięte stąd inspiracje przez Jana Pawła II, jak i jego potężny wkład w aplikację soboru w eklezjalne życie i *praxis*.

Ponadto, w świetle współczesnych definicji teologii właściwym źródłem refleksji teologicznej jest wiara i doświadczenie chrześcijańskie. Nie idzie więc o mnożenie ilości miejsc teologicznego poznania. Dalej, należy tu uwzględnić posoborową zmianę rozumienia objawienia judeo-chrześcijańskiego. Objawienie Boże nie jest jedynie – jak uczy nas konstytucja *Dei verbum* ostatniego soboru²¹⁸ – informacją, „martwą literą” przekazaną w formie nienaruszalnego depozytu wiary, ale jest rzeczywistością jak najbardziej żywą, aktualną, przeżywaną i doświadczaną przez współczesnych ludzi. Widać to nad wyraz czytelnie w osobie sługi Bożego, który odczytywał objawienie tak intelektualnie, jak i egzystencjalnie, przez wiarę²¹⁹.

Dziesięć źródeł w ujęciu M. Cano w scholastyce nie są „czystym” objawieniem Bożym, lecz jedynie je zawierają. W tych *loci theologici* występuje objawienie, ale jest ono przyjęte, doświadczane i wyrażone w określonym kontekście właściwym danej epoce. Widać to wyraźniej

²¹⁶Por. H. Wagner, *Cano Melchior*, [w:] *Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart*, hrsg. W. Härle, H. Wagner, München 1987, s. 57-58; por. *De locis theologicis libri duodecim*, Melchor Cano, [w:] *Lexikon der theologischen Werke*, Stuttgart 2003, s. 182-183.

²¹⁷Por. S.C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię?*, s. 38.

²¹⁸Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań (2)1967, s. 525-561.

²¹⁹Por. L. Balter, *Teologia*, [w:] *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwo, J. Mastej, Lublin-Kraków 2002, s. 1231-1232.

w zwiększonej ilości miejsc teologicznego poznania wypracowanych przez teologię posoborową. Chrześcijaństwo bowiem jest egzystencją, a nie doktryną. Idzie więc o wyrażenie treści objawienia życiem w wierze.

3. Nowe akcenty *in ordine locorum theologorum*

Uważne studium encykliki Benedykta XVI *Deus caritas est*, pozwoli nam szybko dostrzec wrażliwość, z jaką została napisana. Już w podtytule zauważamy (Polacy może z pewnym zaskoczeniem), że nie jest ona kierowana do wszystkich ludzi dobrej woli, jak to stało się już zwyczajem u Jana Pawła II. Autor adresuje ją do wiernych Kościoła katolickiego. Możemy wnioskować, że nie chce narzucać ludziom o innych przekonaniach powinności chrześcijan katolików. Więcej, dotyka także zagadnienia prozelityzmu i przestrzega, aby nie instrumentalizować chrześcijańskiej *caritas*: „Miłość jest bezinteresowna; nie praktykuje się jej dla osiągnięcia innych celów”²²⁰. Takich elementów, odsłaniających dużą subtelność i wrażliwość Benedykta XVI jest więcej. Trzeba tu jednak pamiętać, że przecież wyrastał w kraju o odmiennych tradycjach religijnych niż Jan Paweł II. Kard. J. Ratzinger wychował się w tradycji podzielonego chrześcijaństwa, w kraju, gdzie od pięciu wieków wspólnie żyją i pracują katolicy i ewangelicy. Wierzą razem w Jezusa Chrystusa, ale jednak inaczej. To wzmaga w nich ostrożność i szacunek dla odmiennych konfesji.

Na tym tle jakże inaczej rysuje się słowiańska postawa otwartości Wojtyły, który wyrósł w mieście królów i tradycji wieszczów hołdujących wolności ducha. To tu rządził Kazimierz Wielki przygarniający wyznawców judaizmu. To tu, w czasach zaciętych sporów religijnych w łonie chrześcijaństwa, kiedy tak łatwo było rozpalić ogień wojny domowej, Zygmunt August (1520-1572) postępował w imię przyjętej przez siebie zasady: „Nie jestem królem waszych sumień”. Wojtyła został wyedukowany w blasku tradycji cyrolometodiańskiej, wzmocnionej jagiellońskim poszanowaniem pluralizmu kultury i religii. Owe *loci* nie mogą jednak zostać zawężone tylko do teologicznej, kulturowej lub społecznej płaszczyzny. Poszerza je nawet geografia. Nie sposób pominąć miejsc geograficznych, kiedy do *loci* dodamy *loca sacra*. Trzeba więc tu wymienić przynajmniej Kalwarię Zebrzydowską, Wawel, czy Jasną Górę w Częstochowie. W tę geografii zbawienia wpisują się również pielgrzymki sługi Bożego, których odbył aż 104, co stanowi z pewnością kolejny fenomen jego pontyfikatu.

Bez wątplenia nowym akcentem w porządku źródeł teologicznych jest u Jana Pawła II osoba ludzka. Wszyscy papieże mówili o Bogu, ale żaden z nich nie poświęcił tyle uwagi człowiekowi. Koncentracja zainteresowań na osobie jest widoczna już w książkach *Miłość i odpowiedzialność* oraz *Osoba i czyn* z lat sześćdziesiątych, gdzie autor odchodzi od klasycznej tradycji arystotelesowskiej. Dla Wojtyły punktem wyjścia całego ludzkiego postępowania nie

²²⁰Benedykt XVI, *Encyklika „Deus Caritas est”*, Watykan 2006, nr 31 c.

jest dążenie do szczęścia, lecz etyczna powinność. Rzeczywistość nie jest dla niego pozbawiona wartości, lecz stawia każdemu człowiekowi wymagania. Człowiek musi być uczciwy, ponieważ ma być uczciwy, a nie po to, aby być szczęśliwym.

Mówiąc precyzyjniej, kard. Wojtyła nie tyle odszedł od filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, ale ją uzupełnił, budując fenomenologię realizmu (T. Styczeń). Pierwszym jego *locus theologicus* jest sam człowiek, a więc fascynacja fenomenem człowieka. Od strony epistemologicznej jest to wgląd w samego siebie. Pierwszym doświadczeniem jest człowiek sam dla siebie. Nie jest to więc teoria, ale antropologia opierająca się na faktycznym, realnym doświadczeniu siebie. Wojtyła połączył zatem klasyczną filozofię bytu z filozofią świadomości. Ponadto, jak zauważa K. Tarnowski, antropologia Wojtyłowska jest także inspirowana myślą R. Kartejusza.

Jednak centrum jego myślenia jest Chrystus. Wszystkie filozoficzne przemyślenia Wojtyły dopiero w Chrystusie osiągają swój cel. „Jezus Chrystus jest środkiem wszechświata i historii”. Chrystus pokazuje człowiekowi, kim jest człowiek. Ofiara Chrystusa jako najwyższa forma miłości stanowi centralną część jego myślenia. Tylko ona obiecuje człowiekowi prawdziwe spełnienie. Potwierdzeniem tego stała się pierwsza, programowa encyklika *Redemptor hominis*, w której Jan Paweł II tak nauczał:

Chrystus-Odkupiciel świata jest Tym, który dotknął w sposób jedyny i niepowtarzalny tajemnicy człowieka, który wszedł w Jego „serce” /.../. <Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego Miłości *objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi* i okazuje mu najwyższe jego powołanie>. <Ten, który jest «obrazem Boga niewidzialnego» (*Kol 1, 15*), jest człowiekiem doskonałym, który przywrócił synom Adama podobieństwo Boże, zniekształcone od czasu pierwszego grzechu. Skoro w nim przybrana natura nie uległa zniszczeniu, tym samym została ona wyniesiona również w nas do wysokiej godności. Albowiem On, Syn Boży, przez wcielenie swoje *zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem*. Ludzkimi rękami pracował, ludzkim myślał umysłem, ludzką działał wolą, ludzkim sercem kochał, urodzony z Maryi Dziewicy, stał się prawdziwie jednym z nas, we wszystkim do nas podobny oprócz grzechu>. *Redemptor hominis!*²²¹.

4. Kontekst pytania o człowieka

W świetle chrześcijańskiej filozofii i teologii na pytanie o człowieka nie jest trudno znaleźć odpowiedź. Jedną z definicji, które znajdują swoją najbardziej powszechną akceptację, jest określenie człowieka jako osoby. Istnieje on jako osoba, która spełnia się w takich podstawowych elementach jak duch i wolność. Współczesne rozumienie człowieka przybiera jednak charakter redukcjonistyczny i dopasowuje go do biofizycznego systemu, jaki narzucają warunki środowiska, generowane przez postmodernistyczny światopogląd.

²²¹Jan Paweł II, *Redemptor hominis*. Encyklika Jezus Chrystus Odkupiciel człowieka, Watykan 1979, nr 8.

Ujęcie człowieka jako osoby w myśli Jana Pawła II wyrasta więc z polskiego kontekstu personalizmu, który w jego przypadku stał się sumą tomistycznego stanowiska szkoły lubelskiej i fenomenologicznego podejścia krakowskiego. Jak już wspomniano – te przemyślenia kard. Wojtyły zostały dodatkowo wzbogacone przez prace i dokumenty Soboru Watykańskiego II. A z drugiej strony, Wojtyła sam wniósł znaczny przyczynek do postrzegania człowieka jako osoby właśnie w obszarze polskiej myśli, jak i w teksty soborowe, a wreszcie jako Jan Paweł II w posoborowe nauczanie Kościoła powszechnego.

Koncepcja człowieka wzbogacona jest także u naszego Autora o wymiar kultury. On sam często odwołuje się do wielkiego rozwoju duchowej kultury w XIX wieku, który przygotował Polaków do wielkiego wysiłku, jaki przyniósł narodowi odzyskanie niepodległości²²².

Każdy naród żyje dziełami swojej kultury. My, Polacy, na przykład, żyjemy tym wszystkim, czego początek odnajdujemy w pieśni *Bogurodzica* – najstarszej zapisanej polskiej poezji, jak też starodawnej melodii z nią związanej /.../. Jest to tradycja Wojciechowa. Pieśń *Bogurodzica* stała się hymnem narodowym, który jeszcze pod Grunwaldem prowadził zastępy polskie i litewskie do walki z Krzyżakami. Równocześnie – pisze Papież – istniała już pochodząca z Krakowa druga tradycja, związana z kultem św. Stanisława. Wyrazem tej tradycji jest łaciński hymn *Gaude Mater Polonia*, śpiewany do dzisiaj w języku łacińskim, tak jak *Bogurodzica* śpiewana jest w języku staropolskim. Te dwie tradycje przenikają się²²³.

I dalej:

Człowiek żyje prawdziwie ludzkim życiem dzięki kulturze. Kultura jest właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka. Kultura jest tym, przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem: bardziej <jest>. Naród bowiem jest tą wielką wspólnotą ludzi, którą łączą różne spoiwa, ale nade wszystko kultura. Naród istnieje <z kultury> i <dla kultury>. I dlatego właśnie jest ona tym znamienitym wychowawcą ku temu, aby <bardziej być> we wspólnocie, która ma dłuższą historię niż człowiek i jego rodzina²²⁴.

Idąc za Janem Pawłem II, trzeba wskazać jeszcze na następujące *loci* w jego książce *Pamięć i tożsamość*: ojczyzna, naród, patriotyzm, historia.

Na Wojtyłowe ujęcie osoby złożyły się z pewnością jego bezpośrednie doświadczenie i konfrontacja z totalitaryzmem hitlerowskim oraz stalinowskim. Zarówno bowiem faszyzm, jak i marksizm, uderzały przede wszystkim w człowieka (w jego podmiotowość), odbierając mu jego godność i prawa oraz niszcząc jego duchowe spełnienie. Wojtyła osobiście doświadczył dramatycznych i heroiczych dziejów swojego kraju, Polski. Był ich uczestnikiem jako student, ksiądz, biskup i w końcu jako papież. W tym ostatnim przypadku, współtworząc historię Europy i całego świata.

²²²Zob. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005.

²²³Tamże, s. 87-88.

²²⁴Tamże, s. 89.

5. Współrzędne ludzkiej Eklezji Chrystusa

Podchodząc do źródeł myślenia i mówienia o człowieku przez Wojtyłę, musimy także zapytać się o te źródła w odniesieniu do Kościoła, skoro ma to być antropologia eklezjologiczna. Czy nie jest tak, że teza „człowiek drogą Kościoła” domaga się uzupełnienia tezą „Kościół w człowieku”, tworząc tym samym podstawę do budowania eklezjologii antropologicznej. Kościół potrzebuje człowieka, ponieważ w nim się spełnia i realizuje swoją podstawową funkcję. Winno się jednak dostrzec i tę prawdę, że również człowiek potrzebuje Kościoła, eklezjalnej komunii z Bogiem i z innymi ludźmi.

Jakkolwiek podstawowe inspiracje eklezjologii kard. Wojtyły pokrywają się z jego źródłami antropologicznymi, to jednak są tu pewne *loci*, które należy mocniej zaznaczyć. I tak, już na wstępie trzeba powiedzieć o Piśmie Świętym i Tradycji, o ojcach Kościoła i nie pomijając mistyków: św. Jana od Krzyża i Teresy z Avila.

Z pewnym uproszczeniem można powiedzieć, że analiza nauczania Jana Pawła II w zakresie tematyki związanej z Kościołem i człowiekiem, prowadzi do definicji Kościoła jako Bosko-ludzkiej wspólnoty. Jest to komunია wiary, miłości i życia sakramentalnego. Kościół jest tajemnicą komunii zbudowanej na miłości oraz świętości. Z pewnością ważnym *locus ecclesiae* jest także prawda o świętych obcowaniu. Uwidoczniło się to nie tylko w jego prywatnej pobożności do św. Stanisława czy św. królowej Jadwigi, ale przede wszystkim w tej imponującej liczbie aktów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych, co przez niektórych było traktowane jako spowszednienie i wręcz marginalizowanie świętości. W czasie jednej ze swoich środowiskowych katechez nauczał o Kościele jako komunii w świętości Boga, a zarazem komunii świętych:

Źródło tej komunii stanowi Jezus Chrystus, Jego całopalna ofiara, w której zawiera się konsekracja człowieka i całego stworzenia²²⁵.

Myśląc o Kościele Jana Pawła II, nie można też pominąć fundamentalnego źródła, jakim jest modlitwa, tak prywatna, jak i wspólnotowa. Nie trzeba chyba dowodzić, jak wielką rolę odgrywała ona w życiu Ojca świętego. Nie bez powodu współcześni mu określali go jako mistyka. Obraz modlącego się papieża tkwi w naszej świadomości. Ze swojej modlitwy prywatnej, osobistej, czerpał moce i siły do budowania i kierowania owczarnią Jezusa Chrystusa. Podobnie było z celebracją liturgiczną, kiedy pod jego przewodnictwem gromadziły się miliony, aby w tajemnicy dialogu z Bogiem, tworzyć mistyczne ciało Chrystusa. Chodzi tu zwłaszcza o Eucharystię, gdyż między nią a Kościołem istnieje związek przyczynowy. Odwołując się do Soboru Watykańskiego II, tak sam napisał w encyklice *Ecclesia de Eucharistia*:

²²⁵Katechez Ojca świętego Jana Pawła II. *Kościół*, Kraków Ząbki 1999, s. 90.

Ofiara eucharystyczna tkwi w centrum procesu wzrastania Kościoła. Stwierdziwszy bowiem, że <Kościół, czyli królestwo Chrystusa już teraz obecne w misterium, z mocy Boga rośnie w sposób widzialny w świecie>, i chcąc niejako odpowiedzieć na pytanie: <W jaki sposób wzrasta?>, dodaje: <Ilekoć sprawowana jest na ołtarzu ofiara krzyża, w której «Chrystus został złożony w ofierze jako nasza nasza Pascha» (1 Kor 5, 7), dokonuje się dzieło naszego odkupienia. Jednocześnie w sakramencie Chleba eucharystycznego przedstawiana jest i dokonuje się jedność wiernych, którzy stanowią jedno ciało w Chrystusie (por. 1 Kor 10, 17)>²²⁶.

Śledząc źródła antropologii eklezjologicznej Jana Pawła II, dostrzec można u niego odwołania do wielu klasycznych miejsc poznania teologicznego. Zauważalne jest jednak ich inne ujęcie oraz odmienna kolejność. Jan Paweł II z pewnością winien być uważany za papieża nauczającego o człowieku, jego powinnościach i prawach, a nade wszystko o chrystocentrycznym paradygmacie. Albowiem człowieka nie można zrozumieć w pełni bez Chrystusa, tylko w Chrystusie on się odnajduje i w pełni realizuje. Ta realizacja ma swoje najpewniejsze miejsce w eklezjalnej przestrzeni. Jeszcze raz, na zakończenie, wypada wrócić do programowej encykliki sługi Bożego, w której stwierdza:

Człowiek w całej prawdzie swego istnienia i bycia osobowego i zarazem <wspólnotowego>, i zarazem <społecznego> — w obrębie własnej rodziny, w obrębie tylu różnych społeczności, środowisk, w obrębie swojego narodu czy ludu (a może jeszcze tylko klanu lub szczepu), w obrębie całej ludzkości — ten *człowiek* jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, *jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła*, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez tajemnice wcielenia i odkupienia²²⁷.

Człowiek jest drogą Kościoła, czyli Kościół się spełnia w człowieku. Stąd Kościół jest wspólnotą Bosko-ludzką.

²²⁶Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharystia. O Eucharystii w życiu Kościoła*, Watykan 2003, nr 21.

²²⁷RH 14.

Poznać Jezusa jako Chrystusa. Jego słowa o sobie samym.

1. Wprowadzenie

Poznać Jezusa Chrystusa – temat tak sformułowany z pewnością nie tylko nie należy do łatwych, ale i przerasta nas niepomrotnie. Trudności, jakie są nierozzerwalnie związane z tym zagadnieniem, nieuchronnie będą pojawiały się w trakcie naszej refleksji zarówno od strony przedmiotu poznawanego, jak i od strony podmiotu poznającego. W pierwszym rzędzie ze względu na absolutną wyjątkowość postaci, o której chcemy mówić, a także ze względu na płaszczyznę epistemologiczną, która musi zawierać tak poznanie intelektualne, jak i wiary. Wprawdzie za pomocą jedyne go środka, jakim dysponujemy, tj. historyczno-krytycznym studium źródeł ewangelicznych, nie potrafimy dotrzeć do tego, jaką świadomość własnej osoby i tajemnicy posiadał Jezus, Ewangelie bowiem nie dostarczają nam wiadomości o psychice Jezusa z Nazaretu, ale **podają za ledwie niektóre Jego słowa i gesty, które można z dużym prawdopodobieństwem odnieść do Niego**, nawet jeśli w trakcie przekazu uległy one pewnej interpretacji.

Analiza słów Jezusowych wypowiedzianych o sobie samym, prowadzi do rekonstrukcji Jego **bosko-ludzkiej samoświadomości**. Oczywiście, mamy tu do czynienia z integralnością Jego osoby, na którą składają się zarówno ludzka świadomość (*conscientia*: wiedza, jaką miał On o sobie samym), jak i ludzka wiedza (*scientia*: wiedza nabywana o otaczającym świecie). Z metodologicznego punktu owego zbliżanie się do Chrystusa ma się dokonywać na podstawie słów Jezusa historycznego o sobie, a zatem, źródłem naszych rozważań staną się przede wszystkim biblijne teksty czterech Ewangelii, które będą traktowane jako dokument historyczny, a jednocześnie jako świadectwo prawdy objawionej w historii, lecz poza tę historię wykraczającej. Takie działanie pozwoli nam ostatecznie na fragmentaryczne i przybliżone uchwycenie przynajmniej głównych cech postaci Jezusa, który był Chrystusem.

2. O jakie poznanie chodzi?

Dla pierwszej wspólnoty chrześcijan Jezus jest objawicielem Boga, choć z właściwą Jego identyfikacją są kłopoty, i to nawet u apostołów. Dramat poznania **Jezusa rozpoczyna się z uporczywym trwaniem** jedynie w zasięgu świata widzialnego i niezdolnością do wejścia w świat nadprzyrodzony. Rozum nie wystarcza, **gdy pytana jest wiara**. Wyrzut Jezusa: *Tak długo jestem z wami, a jeszcze Mnie nie poznałeś?* **skąd to**odnosi się do wielu. Wydaje się, że nie za wiele pomagają Jego naprowadzające pytania, jak np. w owym dialogu pod Cezareą Filipową (por. Mt 16, 13-20), gdy oczekując wyższego stopnia poznania od „swoich”, chce wiedzieć za

kogo oni Go uważają. Dopiero przez Jego śmierć i zmartwychwstanie dochodzi do Jego pełnego poznania. Paweł w liście do Koryntian pisze, że dotąd pojmowaliśmy Chrystusa według ciała, lecz teraz znamy Go już w inny sposób (por. 2 Kor 5, 16). Rabbi z Nazaretu okazuje się bowiem Synem Dawida, eschatologicznym Mesjaszem, odwiecznym Synem Bożym. To pełne rozpoznanie Jezusa, który jest Chrystusem, staje się źródłem i podstawą wiary nowej religii, jaką jawi się chrześcijaństwo w 753 roku od założenia Rzymu według legendarnego Romulusa. Chrześcijanom bowiem wszystkich czasów chodziło o to, aby wyznać, że *Panem jest Jezus* (1 Kor 12, 3). Taka umiejętność rozpoznawania (wiera) to najbardziej elementarna prawda Ewangelii²²⁸.

Należy pamiętać, że chrześcijaństwo aż do oświecenia żyło i karmiło się właśnie taką wiarą i jej spojrzeniem na osobę Jezusa Chrystusa. W swoich soborach (zwłaszcza Chalcedońskim, 451 r.), w swoim oficjalnym nauczaniu, w teologii, a zwłaszcza w świętych, chciało ono jedynie tę postać chronić i objaśniać w całym jej bogactwie. Dopiero w oświeceniu doszło do rozsadzenia jedności między postacią, w którą wierzono, a wyznaniem wiary. Wskutek tego pojawiła się tzw. „neutralna wiedza” o Jezusie. Taki schemat myślenia podjęli przedstawiciele **protestantyzmu**, poczynając od H.S. Reimarus (1694-1768) i G.E. Lessinga (1729-1781), przez D.F. Straussa (1808-1874) i E. Renana (1823-1892), aż do M. Dibeliusa (1883-1947) i R. Bultmanna (1884-1977), co w konsekwencji doprowadziło do rozdziału Jezusa historii od Chrystusa wiary²²⁹.

3. Pozachrześcijańskie postrzeganie Jezusa z Nazaretu

W przeciągu ostatnich dwudziestu wieków na temat Jezusa Chrystusa ludzkość zdołała zgromadzić olbrzymią ilość bitów informacji, i to w najróżniejszych formach. W klimacie pluralizmu prawd i wartości religijnych czasów współczesnych należy odnotować interesujące zjawisko, jakie można zaobserwować nie tylko w świecie pozachrześcijańskim, ale i w społeczeństwach o wielowiekowej chrześcijańskiej tradycji – a dziś całkowicie zdechrystianizowanych, a mianowicie – ponowne odkrywanie Jezusa z Nazaretu. Objawia się to w szerokim spektrum faktów kultury, poczynając od filmów, komiksów, obrazów, grafiki, plakatu, rysunku, sztuk teatralnych, powieści, poezji, a kończąc na filozoficznych esejach podejmujących temat Jezusa. Można zaryzykować stwierdzenie, iż istnieje obecnie swoistego rodzaju zalew wiedzy na Jego temat.

Trzeba tu, niestety, skonstatować, że prezentowany w tych środowiskach/w kulturze obraz Jezusa jest mocnym zafałszowaniem Jego postaci, gdyż nie odpowiada rzeczywistości Jego osoby i działalności. Wszystkie te sposoby ukazywania Jezusa ograniczają się w zasadzie

²²⁸Por. H.U. von Balthasar, *Czy Jezus nas zna? Czy my znamy Jezusa?* Kraków 1998, s. 45-46.

²²⁹Por. J. Kudasiewicz, *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin 1987, s. 11-25. Dla całości obrazu należy stwierdzić, że teologia liberalna i bultmannowska szkoła historii form wywołały znaczny sprzeciw w łonie samego protestantyzmu, poczynając od K. Bartha i jego teologii dialektycznej, a kończąc na tzw. trzeciej fali antybultmannowskiej, czyli W. Pannenbergu i J. Moltmannie.

do Jezusa historycznego, upatrując koniec Jego życia w śmierci na krzyżu. W ujęciach tego typu **temat/wątek/fakt** wcielenia jest na ogół przemilczany, a zmartwychwstanie nie ma nic wspólnego z Jezusem i ono też jest najczęściej poddawane zmasowanej krytyce. Zmartwychwstanie jako początek wiary w Jezusa jako Syna Bożego i jako źródło całej chrystologii jest odłączane od postaci Jezusa ziemskiego²³⁰.

Przykładowo można wymienić kilka nazwisk osób związanych z różnymi kręgami kulturalnymi i kulturowymi, w których dostrzega się wzrastające zainteresowanie historycznym Jezusem²³¹. Za przedstawicieli środowiska filozoficznego mogą uchodzić Karl Jaspers (Jezus - *normatywny człowiek; maßgebender Mensch*)²³², Ernst Bloch, Milan Machovec czy Leszek Kołakowski. Wzmoczone zainteresowanie osobą i działalnością Jezusa widać również w myśli spoza tradycji chrześcijańskiej, a mianowicie wśród niektórych czołowych przedstawicieli intelektualnego świata żydowskiego²³³. Odmienne nastawienie Żydów do Jezusa w XX i XXI wieku charakteryzuje się z jednej strony udziałem żydowskich historyków religii w egzegetycznych badaniach dotyczących czasu oraz dziejów życia i śmierci (w szczególności zaś procesu Jezusa); z drugiej zaś, można je uznać za przyjęcie Jezusa do swego narodu, jako ponowne odkrycie Jego żydowskiego pochodzenia. Można tu wymienić choćby Józefa Klausnera (1874-1958), który ujmuje Jezusa jako *żydowskiego nacjonalistę*²³⁴, Marcina Bubera, określającego Jezusa jako *Starszego Brata*²³⁵, Dawida Flussera, Schaloma Ben-Chorina, który postrzega Mistrza z Nazaretu jako *Brata Jezusa* i wreszcie Pinchasa Lapide, dla którego Jezus jest *Nieporównywalny*²³⁶.

4. Niepełny obraz Jezusa zagrożeniem dla katolickiej teologii

Takie podejście, zrodzone przez myśl oświeceniową i wzmocnione przez protestancką teologię liberalną XIX w. oraz nagłaśniane przez dzisiejszą postmodernistyczną ideologię, przeniknęło naturalnie również i do teologii katolickiej. W tej sytuacji społeczno-ideowej Magisterium Kościoła zajęło zdecydowane stanowisko i przedstawiło naukę wiary katolickiej w kwestii jedyności i powszechności zbawczej tajemnicy Jezusa Chrystusa (por. DI 3), ostrzegając nas w pewnym sensie przed takim właśnie podejściem (dokument Kongregacji Nauki Wiary *Dominus Iesus* z 6 sierpnia 2000 r.)²³⁷.

Ta minimalizacja, przechodząca wręcz w totalne odmawianie Bóstwa Jezusowi z Nazaretu, z równoczesnym nadmiernym akcentowaniem Jego człowieczeństwa, na fali

²³⁰Por. A. Napiórkowski, *Jezus w ujęciu akatolickim*, w: *Teologia fundamentalna*, t. III: *Objawienie i Chrystus*, red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś, Kraków 1999, s. 44.

²³¹Zob. T. Pöpper, *Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens. Ein theologisches Gespräch mit Jaspers, Bloch, Kolakowski, Garadavsky, Machovec, Fromm, Ben-Chorin*, Mainz 1976; por. Ł. Kamykowski, *Współczesne niechrześcijańskie studia o Jezusie*, „*Analecta Cracoviensia*” 13(1986), s. 251-271.

²³²Por. H. Fries, *Der philosophische Glaube: Karl Jaspers*, w: *Ärgernis und Widerspruch*, Würzburg (2)1968, s. 41-99.

²³³Por. Cz. Bartnik, *Żydzi a Jezus dzisiaj*, „*Ateneum Kapłańskie*” 77 (1985), t. 105, z. 1-2, s. 161-172.

²³⁴Por. A. Napiórkowski, *Jezus w ujęciu akatolickim*, s. 49-50.

²³⁵Por. H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn-München-Wien-Zürich, s. 212-213.

²³⁶Por. tamże, s. 213-216; por. A. Napiórkowski, *Jezus w ujęciu akatolickim*, s. 51-54.

²³⁷Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja Dominus Iesus* (dalej jako DI), (wyd. Pallotinum) Poznań 2000.

religijnego pluralizmu i niewłaściwie pojmowanego dialogu międzyreligijnego, spowodowały wśród katolików przesadne otwarcie się na tego rodzaju propozycje. Na płaszczyźnie soteriologicznej pojawiły się twierdzenia o możliwości zbawczego działania Boga poza obrębem jedyne go pośrednictwa Chrystusa. W konsekwencji zaczęto postrzegać inne religie jako dostęp do zbawienia o tej samej wartości co chrześcijaństwo, a w Jezusie Chrystusie dostrzegać jedynie model – idealną figurę człowieczeństwa, i stawiać Go jako wspanią postać na jednej płaszczyźnie z Konfucjuszem, Buddą, K. Marksem czy Mahatmą Gandhim.

Redukcja Jezusa do religijnego geniusza – według pluralistycznej teologii religii – miała ułatwić „wielkiej ekumenii” (np. H. Küng) osiągnięcie religijnej jedności wszystkich ludzi w ramach jednej, wspólnej, religii świata oraz w „małej ekumenii” – wspólnotę wszystkich chrześcijan. To zafałszowanie chrześcijańskiego orędzia zbawczego dokonywało się zarówno przez sekty z obszaru tzw. trzeciego świata, jak i przez kręgi akademickie Europy. Można tu przykładowo wymienić latynoamerykańską teologię wyzwolenia (np. L. Boff), teologię azjatycką czy postmetafizyczne myślenie Zachodniej Europy, w których dochodziło do odrzucenia tożsamości historycznej postaci Jezusa z Nazaretu z rzeczywistością Bożą, z samym żywym Bogiem²³⁸.

Wyłączność zbawienia w Chrystusie relatywizowana była nawet przez niektórych teologów katolickich, zwłaszcza **z terenów języka angielskiego, tj. w Indiach i w południowej Azji**. Już w 1997 r. pochodzący ze Sri Lanki teolog Tissa Balasuriya został za to ekskomunikowany, choć w rok później ta kara kościelna została zniesiona. Podobne stanowisko prezentował także hinduski jezuita Francis D'Sa. Tymi treściami nasycone były również zapatrywania innego, bardziej znanego, hinduskiego jezuitę, Anthony'ego de Mello. Za najbardziej jednak sztandarową postać na płaszczyźnie dialogu międzyreligijnego uchodzi Raimon Panikkar, który w swoich dziełach przenosi tradycję azjatycką na grunt europejski, akcentując wielość ludzkich mądrości. Tym samym dokonuje się u bezkrytycznego i nieprzygotowanego czytelnika relatywizacja jedyności i powszechności zbawienia w Chrystusie. Potwierdzeniem jest tu chociażby jego ostatnia książka, która ukazała się w wydawnictwie Herder we Freiburgu pod znamienym tytułem *Boskość we wszystkim* (2000 r.)²³⁹. Kwestionowanie wyjątkowości Chrystusowego zbawienia miało również swoje miejsce na gruncie europejskim. W 1988 r. ukazała się w języku niemieckim książka pt. *Jeden Bóg – wiele religii. Przeciwno chrześcijańskiemu roszczeniu posiadania pełni prawdy* autorstwa Paula F. Knittera. Poglądy te były podzielane przez wielu innych religiológów, jak np. przez angielskiego filozofa religii Johna Hicka, przez ewangelickiego misjologa Michaela von Brücka. Także belgijski jezuita, znany chrystolog, Jacques Dupuis, który dziesiątki lat nauczał w Indiach, a

²³⁸Por. G.L. Müller, *Gegen die Intoleranz der Relativisten. Zu der Empörung über die Erklärung der Glaubenskongregation „Dominus Iesus“*, „Deutsche Tagespost“ Nr. 108, 09.09.00, s. 3.

²³⁹Zob. R. Panikkar, *Das Göttliche in allem*, Freiburg 2000, s. 158.

później był docentem na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, musiał z tego powodu zaprzestać swojej działalności nauczycielskiej²⁴⁰.

Deklaracja *Dominus Iesus* wskazuje na ujemne skutki objawiające się w odrzuceniu całego szeregu prawd wiary katolickiej:

prawdy o ostatecznym i całkowitym charakterze objawienia Jezusa Chrystusa, o naturze wiary chrześcijańskiej w odniesieniu do wierzeń innych religii, o natchnionym charakterze ksiąg Pisma Świętego, o osobowym zjednoczeniu między odwiecznym Słowem a Jezusem z Nazaretu, o jedności ekonomii Słowa wcielonego i Ducha Świętego, o jedności i zbawczej powszechności tajemnicy Jezusa Chrystusa, o powszechnym pośrednictwie zbawczym Kościoła, o nierozdzielności – mimo odrębności – Królestwa Bożego, Królestwa Chrystusa i Kościoła, o istnieniu w Kościele katolickim jedynego Kościoła Chrystusa (DI 4).

Autor natchniony poucza nas wyraźnie o jedności i wyłączności osiągnięcia zbawienia w Jezusie Chrystusie. *Nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni* (Dz 4, 12).

5. Jezusowe słowa o sobie samym – wyrazem Jego świadomości

Po naszkicowaniu tła współczesnych prób poznawania Jezusa przez różnego rodzaju środowiska, prób, które – mimo że najczęściej są jedynie cząstkowym Jego ujęciem – to jednak mogą służyć pewną pomocą i podprowadzać do Jego tajemnicy, przechodzimy do analizy tych Jego słów, które są wyrazem Jego samoświadomości.

Znajomość autentycznych słów Jezusa i naukowych kryteriów (jak np. kryterium wielorakiej tradycji, ciągłości lub zgodności oraz niesprzeczności) dotarcia do nich ma wielkie znaczenie dla całej teologii. Dzięki kryteriom autentyczności nie tylko możemy dotrzeć do Jezusa historycznego, ale nawet do autentycznych Jego wypowiedzi. Szczególne znaczenie mają tu dla nas samookreślenia się Jezusa i wypływające stąd tytuły Jego godności, jakie właśnie dzięki znajomości *ipsissima verba Jesu* okazują się nie tworamı wspólnoty popaschalnej opartej na micie gnostyckim, ale istotnie zakorzenionymi w słowach i gestach Jezusa historycznego²⁴¹.

Wiara chrześcijańska – jak twierdził K. Barth w polemice z Bultmannem – ma potrzebę czegoś *extra nos*, żeby nie popaść w mit i iluzję: winna być zakorzeniona w rzeczywistość obiektywną, tj. w historię Jezusa. Nie ma innej drogi dotarcia do historii Jezusa jak droga Ewangelii. Nie możemy dojść do Chrystusa, jak tylko przez Jezusa. Jest to jedyna droga, która uniemożliwia zredukowanie Jezusa z Nazaretu do symbolu lub mitu²⁴².

²⁴⁰Por. Ch. Strack, *Rom bekräftigt Lehre über die Kirche. Wird es nun weiter „Gemeinsame Erklärungen“ der christlichen Konfessionen in Deutschland geben? – Protestanten irritiert*, „Deutsche Tagespost“ Nr. 107, 07.09.00, s. 4.

²⁴¹Por. J. Kudasiewicz, *Ipsissima verba Jesu*, „Roczniki Teologiczne” 43 (1996) z. 2, s. 234-240.

²⁴²Por. K. Barth, *Bultmann, ein Versuch ihn zu verstehen*, Zürich 1953, s. 36 – cyt. za J. Kudasiewicz, *Ipsissima verba Jesu*, s. 240.

A zatem, aby uwierzyć i poznać, że Jezus jest Świętym Bogą (por. J 6, 69), podejmiemy krótką analizę Jego słów²⁴³. W Ewangeliach mamy cały szereg wypowiedzi Jezusa o sobie samym. Zostały one dla metodologicznego porządku naszych badań usystematyzowane w dwie grupy, którym poświęcamy dwa poniższe podpunkty. Pierwsza grupa wypowiedzi odnosi się do przekonania Jezusa w kwestii Jego bytu osobowego, czyli tego kim On właściwie był w swojej najgłębszej ontycznej strukturze? To pytanie dręczy zresztą nieustannie wszystkich Jego naśladowców²⁴⁴. Druga grupa zaś traktować będzie o uzewnętrznianiu Jego osoby, czyli Jego misji jako Mesjasza (Zbawiciela).

5.1. Synowska świadomość Jezusa

Z tekstów ewangelicznych dowiadujemy się, iż specyficzną cechą ziemskiego życia Jezusa było Jego ustawiczne trwanie w synowskiej relacji z Ojcem w niebie. Zwracał się do Niego, używając aramejskiego słowa *abba*, czyli „Ojczy” z odcieniem serdeczności, np. Mk 14, 36: *Jezus mówił: «Abba, Ojczy, dla Ciebie wszystko jest możliwe, zabierz ten kielich ode Mnie! Lecz nie to, co Ja chcę, ale to, co Ty [niech się stanie]!»*. Tym absolutnie oryginalnym tytułem *abba*, jakiego Jezus używał, wyrażał w sposób szczególny swoją świadomość synostwa Bożego. *Abba* to autentyczne i oryginalne wyrażenie Jezusa. Świadectwa źródeł nie pozostawiają w tej sprawie żadnych wątpliwości. Używając tego słowa, Mistrz z Nazaretu przypisywał sobie jedyne objawienie i jedyną powagę. Z wezwania tego dowiadujemy się, kim był Jezus historyczny: osobą mającą prawo do zwracania się do Boga jako Ojca. W słowie *abba* jest jakby samo serce świadomości Jezusa o swej misji, z którą się utożsamiał²⁴⁵. [*Jezus*] *rzekł do nich: «Pójdźmy gdzie indziej, do sąsiednich miejscowości, abym i tam mógł nauczać, bo na to wyszedłem»* (Mk 1, 38).

Przekonanie o jedynym i prawdziwym synostwie wypływa jeszcze z wielu innych wypowiedzi Jezusa. Jak poświadczają Ewangelie, czynił On zawsze wyraźne rozróżnienie między „Ojciec mój” a „Ojciec wasz”. U Mateusza obydwie te sformułowania występują w ramach jednego rozdziału (Mt 7, 11; 7, 21). U Jana zaś w jednym zdaniu: *Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego oraz do Boga mego i Boga waszego* (J 20, 17)²⁴⁶.

Jezus, posługując się określeniem „Syn”, jednoznacznie dawał do zrozumienia, czym mieni się synem. Mówiąc, *wszystko przekazał Mi Ojciec mój* (Mt 11, 25-27), stwierdza tym samym, że posiada taką władzę nad wszystkim, jaką Daniel przyznawał Synowi Człowieczemu (por. Dn 7, 14). W ramach tej władzy mieści się znajomość tajemnicy życia Bożego i prawo jej głoszenia. Znajomość ta jest pełna, doskonała i jedyna, taka, jaką może mieć tylko Syn o swoim Ojcu. Wyrażenie „Syn Człowieczy” jest Jezusowym sposobem wyrażania funkcji Mesjasza;

²⁴³Por. P. Rodriguez, *Chrystologia a postawa ucznia Chrystusowego*, w: *Obraz Jezusa Chrystusa*, pr. zbr., Warszawa 1970, s. 67.

²⁴⁴Zob. J. Galot, *Chi sei tu, o Cristo? Cristologia I*, Firenze 1977.

²⁴⁵Por. J. Kudasiewicz, *Ipsissima verba Jesu*, s. 224-225.

²⁴⁶Por. T.D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga Żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2000, s. 424.

występuje ono bardzo często w Ewangeliach synoptycznych (ok. 70 razy) i nieco rzadziej w Ewangelii św. Jana (10 razy). Treść, jaką chciał Jezus zamknąć w tytule Syn Człowieczy, można sprowadzić do trzech aspektów:

Synowi Człowieczemu przysługuje wyjątkowa godność i autorytet. Jest panem szabatu (Mk 2, 28), ma władzę odpuszczania grzechów (Mk 2, 10; Łk 5, 24), kto Go wyzna przed ludźmi, otrzyma zbawienie (Łk 12, 8n). Syn Człowieczy to więcej niż Jonasz i więcej niż Salomon (Mt 12, 38-42); jest On większy od Jana Chrzciciela, od proroków, większy niż Prawo i świątynia (Mt 12, 6). Jezus nie występuje przeciwko tym instytucjom Izraela, lecz stawia się ponad nimi.

Syn Człowieczy identyfikuje się z cierpiącym i pokutującym Sługą Jahwe. Jezus mówi o sobie: *Syn Człowieczy musi wiele cierpieć, będzie odrzucony przez starszych i arcykapłanów, będzie zabity* (Mk 8, 31n).

Misja Syna Człowieczego ma wymiar eschatologiczny: *Zapracnięcie widzieć choćby jeden dzień z dni Syna Człowieczego* (Łk 17, 22n); *Ujrzą Syna Człowieczego przychodzącego w obłokach z mocą wielką i chwałą* (Mk 13, 26); *Syn Człowieczy siedzieć będzie po prawej stronie wszechmocy Bożej* (Łk 22, 69)²⁴⁷.

Teksty biblijne poświadczają nam Jezusową świadomość synostwa Bożego. Był On bowiem przekonany o swojej godności ponadludzkiej. Mówiąc „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” odsłania swoją świadomość o tym, że jest jedynym Synem Boga i tym sposobem sam jest Bogiem. Ostatecznie na pytanie, czy Jezus wiedział, że jest Bogiem, należy odpowiedzieć twierdząco. Mimo że psychice Jezusa należy przypisać pełne człowieczeństwo, wolność, wahanie, a nawet niewiedzę (np. niezajomość dnia sądu: Mk 13, 32) czy też „błędy” dotyczące bliskiego końca świata (np. Mt 10, 23; Mk 9, 1; Łk 9, 27; Mt 16, 28), to jednak w integralności Jego osoby dochodziło do oglądu Jego Bóstwa poprzez Jego Człowieczeństwo²⁴⁸.

Najpełniejsze potwierdzenie faktu, iż Jezus miał całkowitą świadomość bycia Bogiem znajdujemy w Jego słowach, gdy określa się jako JA JESTEM. Wychodząc od formuły słownej, za pomocą której Jahwe przedstawiał samego siebie w Starym Testamencie (por. Wj 3, 14), Jezus stosuje ten zwrot do samego siebie i jawnie wiąże go ze swoją boską osobą. W słowach *Zanim Abraham stał się, JA JESTEM* (J 8, 58) jednoznacznie przebija Jezusowa świadomość o Jego boskiej osobie. To zdanie wypowiedziane przez Jezusa dowodzi, iż Jego JA odróżnia się od „ja” każdego innego człowieka, także Abrahama, gdyż nie ma swojego źródła w ludzkich narodzinach, nie należy do porządku stawania się, w jakim znajdują się wszystkie stworzenia, lecz trwa w Bożym „być”²⁴⁹. Zdania tego typu jak: *Jeśli nie uwierzycie, że JA JESTEM, pomrzecie w grzechach waszych* (J 8, 24) lub też *Gdy podwyższycie Syna Człowieczego, wtedy*

²⁴⁷Por. S. Rosa, *Teologia fundamentalna. Część I: Chrystologia*, Tarnów 1997, s. 97-98.

²⁴⁸Por. F. Dreyfus, *Czy Jezus wiedział, że jest Bogiem?* Poznań 1995, s. 144-150.

²⁴⁹Por. T.D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga Żywego*, s. 429.

poznacie, że JA JESTEM (J 8, 28), wypowiedziane przez kogokolwiek innego byłyby śmieszną zarozumiałością²⁵⁰.

Boskie JA leży u podstaw tych wypowiedzi Jezusa, w których przyznaje On sobie kwalifikacje – przysługujące w świetle Pisma Świętego – jedynie Bogu. Posiada takie imiona i tytuły Boga jak: Jahwe (Jehowa), Bóg, Alfa i Omega: Pierwszy i Ostatni, Pan, Zbawca, Król, Sędzia, Światło, Skała, Odkupiciel, Pan naszą sprawiedliwością, Małżonek, Pasterz, Stwórca, Dawca życia, przebaczący grzechy, Pan nasz Uzdrowiciel. Jezus mówi o sobie: *Ja jestem dobrym pasterzem* (J 10, 11); *Ja jestem światłem świata* (J 8, 12); *Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem* (J 11, 25); *Ja jestem drogą, prawdą i życiem* (J 14, 6). O tym, że były to imiona i tytuły absolutnie zarezerwowane dla Boga, świadczy reakcja współczesnych Jezusowi ludzi. Odnoszenie ich do siebie przez Rabbiego z Nazaretu do tego stopnia irytowało i wywoływało gniew w starszyźnie izraelskiej, uważającej to za czyste bluźnierstwo, iż próbowała Go za to nie jeden raz zabić²⁵¹.

Jezusowe przekonanie o własnej boskości znajduje swoje odzwierciedlenie nie tylko w imionach i tytułach Boga, które odnosi do siebie samego, ale także w atrybutach Boga, jakie sobie przypisuje. Można tu wyliczyć następujące cechy boskie: wszechobecność (np. Mt 18, 20: *Chrystus rzekł do swoich uczniów: «Bo gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich»*), wszechwiedza (np. J 16, 30; J 21, 17), wszechmoc, prabyt, wieczność i niezmiennność²⁵².

Świadomość synostwa Bożego wypowiada ponadto Jezus w żądaniach odnośnie do swojej osoby, posługując się autorytetem Boga. Jezus przyjmował cześć boską (np. gdy Jezus uzdrowił pewnego człowieka, ten rzekł: „Wierzę, Panie!” i oddał Mu pokłon, J 9, 38), miał moc, aby wzbudzić siebie z martwych (*Zburzcie tę świątynię, a Ja w trzech dniach wzniosę ją na nowo*, J 2, 1), przemawiał jak Bóg (Żołnierze zapytani, dlaczego nie pojмали Jezusa, odpowiedzieli: „Nigdy jeszcze nikt nie przemawiał tak, jak ten człowiek przemawia”, J 7, 46; Jezus mówił też wielokrotnie: *Zaprawdę, zaprawdę, Ja wam powiadam...*)²⁵³. Jezus nie kryje się zatem ze świadomością religijnej władzy prawodawczej (np. *Powiedziano przodkom waszym: nie zabijaj /.../, a Ja wam powiadam, że każdy, kto się gniewa...*, Mt 5, 21-48), władzy odpuszczania grzechów (do grzesznicy w domu faryzeusza Jezus powiedział: *Twoje grzechy są ci odpuszczone*, Mt 9, 1), czynił cuda we własnym imieniu (Mt 8, 3: do trędowatego mówi: *Chcę, bądź oczyszczony*)²⁵⁴.

²⁵⁰Por. S. Rosa, *Teologia fundamentalna*, s. 100.

²⁵¹Por. J. McDowell, B. Larson, *Jezus. Biblijna obrona boskości Jezusa*, Warszawa 1998, s. 21-49; zob. M. Bednarz, *Tytuły chrystologiczne Nowego Testamentu*, Tarnów 1992.

²⁵²Por. J. McDowell, B. Larson, *Jezus. Biblijna obrona boskości Jezusa*, s. 50-57.

²⁵³Por. tamże, s. 58-60.

²⁵⁴Por. S. Rosa, *Teologia fundamentalna*, s. 98-101.

5.2. Mesjańska świadomość Jezusa

W oparciu o synowską relację z Ojcem, która jest podstawą i fundamentem Jezusowej postaci, można przejść do określenia samopojmowania się Jezusa jako Mesjasza, czyli Jego świadomości bycia posłanym przez Ojca, aby ogłaszać królestwo Boga, które urzeczywistnia się tak w Jego osobie, jak w Jego czynach i słowach. Wymiar synowski przechodzi w wymiar mesjański; oba łączą się ze sobą ściśle. Pierwszy mówi o ontycznej strukturze Jezusowego bytu, a drugi o Jego misji Zbawiciela, Pana i Mesjasza. Mimo iż rozpatrujemy je oddzielnie, należy pamiętać, że świadomość ta jest jedna, pielęgnowana w jednej ludzkiej psychice i ujawniana na wiele ludzkich sposobów, właśnie przez odpowiednie słowa²⁵⁵.

Jezus zasadniczo nie stosował wobec siebie tytułu „Mesjasza”, aby nie wywoływać błędnych konotacji polityczno-społecznych i nie wiązać ich z Jego osobą. Według Ewangelii synoptycznych Jezus wiedział, że został posłany do głoszenia Dobrej Nowiny (Łk 4, 43; Mt 15, 24). Po to „wyszedł” od Ojca (Mk 1, 38) i przyszedł na ten świat (*Ja bowiem od Boga wyszedłem i przychodzę. Nie wyszedłem od siebie, lecz On mnie posłał*, J 8, 42), aby głosić królestwo, leczyć chorych i nieść pomoc wszystkim, którzy się źle mają. *Jezus rzekł /.../; «Nie przyszedłem powołać sprawiedliwych, ale grzeszników»* (Mk 2, 17; por. Łk 19, 10). Ta Jego misja nie została Mu narzucona z zewnątrz, lecz jest Mu tak bliska i własna, że pokrywa się z Jego życiem, staje się „pokarmem” (J 4, 34). Ludzka świadomość Jezusa przekłada na język ludzkiego życia odwieczną relację Syna do Ojca: *Kto mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca* (J 14, 9)²⁵⁶.

Rabbi z Nazaretu, nie akceptując treści, jaką wówczas obarczano tytuł „Mesjasza”, jedynie w trzech ewangelicznych scenach wyraźnie określił siebie jako „Chrystusa”. Jan Chrzciciel polecił swoim uczniom spytać się Jezusa: *Czy Ty jesteś tym, który ma przyjść, czy też innego mamy oczekiwać?* (Mt 11, 3). Na ten niewątpliwie mesjański sens pytania, Jezus odpowiada jednoznacznie „tak”. W scenie drugiej Jezus uznaje za poprawne wyznanie Piotra pod Cezareą Filipową. Piotr w imieniu wszystkich apostołów, składa wyznanie wiary: *Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego* (Mt 16, 16; por. Mk 8, 29; Łk 9, 20). Mesjańską świadomość Jezusa potwierdza także Jego odpowiedź podczas **uroczystego procesu** u Kajfasza. Arcykapłan pod przysięgą postawił Jezusowi pytanie: *Czy Ty jesteś Mesjasz, Syn Błogosławionego?* (Mk 16, 61). Odpowiedź brzmiała: *Ja jestem* (Mk 14, 62); *Tak, ja jestem* (Mt 26, 64)²⁵⁷.

W świadomość mesjańską Jezusa nierozdzielnie wpisana jest Jego świadomość staurologiczna²⁵⁸. Jezus wiedział, że Jego misja jest konfrontacją i zakończy się dla Niego tragicznie, że poniesie śmierć. Objawiając i doprowadzając do skutku królestwo Ojca, jawi się

²⁵⁵Por. T.D. Łukaszyk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga Żywego*, s. 428.

²⁵⁶Por. tamże, s. 426-427.

²⁵⁷Por. S. Rosa, *Teologia fundamentalna*, s. 94.

²⁵⁸Por. A.A. Napiórkowski, *Staurologiczna świadomość Jezusa*, „Studia Paradyskie” VIII / 1998, s. 227-242.

jako eschatologiczny pośrednik królestwa Boga Ojca²⁵⁹. Gwarantem właściwego odczytania Jezusowej *conscientia* jest ścisły związek między Nim jako Mesjaszem a królestwem Bożym. Tylko na tym tle można umieścić Jezusa historycznego. Żaden egzegeta nie wątpi dziś, że królestwo Boże stanowiło centrum Jego przepowiadania i Jego misji²⁶⁰.

Ze słów Jezusa wynika zatem niezbicie, że znał cel swojej misji. Było nim ogłaszanie królestwa Bożego i **uskutecznianie go** w Jego własnej osobie, w Jego słowach i czynach, aby świat był nie tylko z Bogiem pojednany, ale i odnowiony. Królestwo Boże urzeczywistnił w sposób świadomy poprzez swoją śmierć za wielu. W sposób wolny przyjął wolę Ojca: dał swoje życie za zbawienie wszystkich ludzi. Wiedział, że został posłany przez Ojca, aby służyć i dać *życie za wielu* (Mk 14, 24)²⁶¹.

6. Dzięki Duchowi w Jezusie rozpoznajemy Chrystusa

Czyż ludzki duch nie jest dostatecznie wielki, aby zrozumieć Jezusa? Skoro Jezus pragnie nam się objawić, a poprzez siebie i tajemnicę królestwa Bożego, to czyż Jego działanie miałoby tu być niewystarczające? Dlaczego mamy kwestionować Jego objawieniową moc? Przecież człowiek, choć nie jest istotą nieskończoną, to jednak jest otwarty na przerastającą go transcendencję. Dzieje Apostolskie pokazują nam, że nawet najbliżsi uczniowie dostatecznie poznali Jezusa dopiero po Jego zmartwychwstaniu, kiedy tchnął na nich własnego Ducha (por. J 20, 22). Natomiast cały Kościół poznał Go wówczas, kiedy otrzymał tego Ducha z wysoka w dzień Pięćdziesiątnicy (zob. Dz 2, 1n). Paweł Apostoł ujmuje tę prawdę następująco: *Kto zaś z ludzi zna to, co ludzkie, jeśli nie duch, który jest w człowieku? Podobnie i tego, co boskie, nie zna nikt, tylko Duch Boży. Otóż, myśmy nie otrzymali ducha świata, lecz Ducha, który jest z Boga, dla poznania darów Bożych* (1 Kor 2, 11n)²⁶².

Dotykamy tu istoty poznania Jezusa Chrystusa. To Duch Boży okazuje się w nas głównym Sprawcą poznania odwiecznego Syna Bożego, który ukazał nam się jako Jezus z Nazaretu. Bez Ducha wyobrażenie, jakie ma o Jezusie nasz duch, pozostaje mgliste i jednostronne; nie może on zrozumieć napięć, w których Jezus objawia intymny zamysł Boga. Niezliczone obrazy Jezusa, które wykonali ludzie według własnego uznania – jak zauważa trafnie Hans Urs von Balthasar – dowodzą tego dostatecznie. Obrazy łagodnego, a nawet wręcz ckliwego Zbawiciela, na których solidarność z **biedakami, poniżanymi, grzesznikami już się nawet nie tli, nie przebija się już nic prawdziwie boskiego**; obrazy, które w oczywisty sposób stworzone zostały według ducha właściwego ludziom tego świata. Paweł wszystkie te ludzkie i

²⁵⁹Por. H. Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze* (Stuttgarter Bibel Studien nr 11), Stuttgart (4)1984, s. 145n.

²⁶⁰Por. G. Segalla, *Samopojmowanie Jezusa jako pośrednika Boga Ojca i Jego królestwa*, „Communio” XXII / 2002 nr 1, s. 62.

²⁶¹Por. T.D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga Żywego*, s. 427.

²⁶²Por. H.U. von Balthasar, *Czy Jezus nas zna?*, s. 61.

nazbyt ludzkie obrazy, które namalowane zostały „według ciała” (*kata sarka*), odsuwa od siebie, by przyjąć i odwzorować w sobie prawdziwy obraz według Ducha (*kata pneuma*)²⁶³.

Duch Prawdy wlny w nas, prowadzi nas do całej prawdy Chrystusa i nie będzie On mówił od siebie, ale z mojego weźmie – zapewnia swoich naśladowców Jezus – i wam objawi (por. J 16, 13). *Ciało bowiem do czego innego dąży niż Duch, a Duch do czego innego niż ciało* (Ga 5, 16). W szczególności najbardziej pewnymi, antycielesnymi (duchowymi) znakami będzie wolność i miłość. *Gdzie jest Duch Pański, tam wolność* (2 Kor 3, 17). Każdemu jest dane szczególne objawienie się Ducha dla wspólnego pożytku, ale największym charyzmatem jest miłość (por. 1 Kor 13, 13). Znak Ducha jest najbardziej czytelny w wolności, która staje się miłością, w miłości, która rozkwita w wolności; ta wolność – miłość króluje nie tylko w Kościele, ale także w płaszczyźnie pozaeklezyjalnej²⁶⁴.

Ów Boży Duch jest nierozdzielny od obecnie uduchowionego i rozdającego się eucharystycznie Chrystusa. Człowiek poznający Jezusa i odkrywający w Nim swojego chwalebego Mesjasza to człowiek Eucharystii. Ukrzyżowany Jezus jest tożsamy ze zmartwychwstałym Chrystusem, który jako chwalebny Pan udziela nam się najbardziej jak to tylko możliwe w tej niezwyklej ofercie biesiadnej. Ten sam Duch, który spowodował u niewiernego Tomasza odpowiedź: *Pan mój i Bóg mój* (J 20, 28), skłania wierzących do takiego samego wyznania. Stąd też Ducha Świętego, działającego w człowieku, rozpoznaje się po tym, że kształtuje On w nim usposobienie Jezusa. Człowiek obdarowany Duchem Jezusa nabywa owego przedziwnego szacunku, a nawet dystansu i zaczyna traktować Jezusa bardziej jako swego Boga niż Brata. Nigdy nie traci on z oczu istotnego faktu, iż jego Zbawiciel to odwieczny Syn Boży, który – jakkolwiek w tajemnicy wcielenia stał się naszym bratem poprzez przyjęcie ludzkiej natury – ale nigdy nie przestał być Bogiem. Utrata tej prawdy nieuchronnie prowadzi z jednej strony do zacierania dystansu między Bogiem a nami, a z drugiej do przesadnego ubóstwiania człowieka i nadmiernej humanizacji Boga.

Wprawdzie Jezus Chrystus stał się doskonałym pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem, ale nie można twierdzić, iż między Bogiem a człowiekiem została zniesiona nieprzekraczalna, nieskończona różnica jakościowa. Między Bogiem a człowiekiem istnieje bowiem nieprzekraczalna otchłań, dystans i przepaść śmierci. Linia śmierci odgraniczająca człowieka od Boga jest ontycznie nie do przekroczenia. Nieskończony dystans między nimi nie został przewyżniony, choć w Chrystusie jest lepiej rozpoznawany. Jest to diastaza – by posłużyć się językiem Karola Bartha – która nie dopuszcza żadnej ciągłości bytowej ani też naturalnej łączności z Nim. Żeby ten fakt jeszcze bardziej unaocznić, wspomina kalwiński teolog z Bazylei o *uskoku lodowcowym, regionie polarnym i strefie zniszczenia*, które należałoby

²⁶³Por. tamże, s. 61-62.

²⁶⁴Por. F. Lambiasi, *Spirito Santo*, w: *Dizionario di Teologia Fondamentale*, red. R. Fisichella, R. Latourelle, Assisi 1990, s. 1168-1177.

przebyć, aby móc zrobić rzeczywisty krok z przemijalności ku Nieprzemijalnemu, ze skończoności ku Nieskończonemu²⁶⁵.

Ta wiedza o dystansie w doskonałej intymności, **sprawiana/wlewana/udzielana** przez Ducha Świętego, przynależy niezbywalnie do naszej znajomości Jezusa. – Po niej odróżnia się prawdziwie duchowego człowieka, który trwa w poznaniu Jezusa jako Chrystusa. Podstawą tego rozróżnienia w żadnym wypadku nie są jakieś wyjątkowe dary, jak np. „mówienie językami”. Jezus nigdy nie mówił językami, by objaśniać Boga. Człowieka, który rzeczywiście poznał Chrystusa i jest z Nim w zażyłości, znamionuje największy dar Ducha, dar bezinteresownej miłości, która – jak Jezus – wszystko znosi, wszystko przetrzyma, która nigdy nie ustaje, nawet wówczas, kiedy skończą się wszystkie charyzmaty (por. 1 Kor 13, 7)²⁶⁶. Prawdziwe poznanie Chrystusa oznacza Jego miłowanie i jest to miłość przez krzyż i zmartwychwstanie.

Pełne poznanie postaci Jezusa, w jakie wprowadza nas Duch Zmartwychwstałego Pana, jest poznaniem miłości Chrystusa, *przewyższającą wszelką wiedzę, aby zostać napełnionym całą Pełnią Bożą* (Ef 3, 19). Boskość postaci Jezusa Chrystusa może postrzegać i poświadczać tylko ten człowiek, któremu został udzielony Duch Święty. *Nikt też nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: «Panem jest Jezus»* (1 Kor 12, 3). Tego rodzaju poznanie osoby Chrystusa jest jakościowo odmienne od każdej innej postaci w historii świata i religii. Dlatego właśnie nie można Mu przypisywać żadnego tytułu, jaki nadajemy wielkim ludziom – nie jest tylko nauczycielem, mędrcom, prorokiem, przywódcą religijnym. Coś z tego wszystkiego może On mieć w sobie – jak pokazywała nam pierwsza warstwa biblijnych tekstów o Jezusie historycznym interpretowana za ledwie rozumowo – jednak ponad tym wszystkim jest On istotowo inny. Wiedzą o tym wszyscy, którzy za Nim idą: *Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego. A myśmy uwierzyli i poznali, że Ty jesteś Świętym Boga* (J 6, 68n). Oba porządki poznawcze, intelekt i wiara, są jedynym aktem **uznającej afirmacji** wobec promieniującej niezwykłą jasnością Postaci, która domaga się **miłosnej aprobaty**. Trzeba w Jezusie wyznać Boga. Poznanie Jego jest i pozostaje poznaniem, że On jest nieskończenie większym, ponieważ objawiona w Nim miłość przewyższa zdolność rozumienia każdego poznania. Takie podejście do tajemnicy Chrystusa jest wewnętrznym, pneumatycznym nastawieniem człowieka wiary. Tworzy się wewnętrzna osobowa relacja pomiędzy Jezusem a wierzącym. Wzajemne poznanie jest jednocześnie otwarciem się na siebie (Eucharystia). Jest to poznanie na życie wieczne²⁶⁷. W tym miejscu poznanie teologiczne przechodzi już w eschatologię. Jan Ewangelista pisze: *A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa* (J 17, 3). Wielką nadzieją napawają ostatecznie nas słowa: *Wy choć nie widzieliście, miłujecie Go; wy w Niego teraz, choć*

²⁶⁵Zob. K. Barth, *Der Römerbrief*, München 1922 (16 Auflage: Zürich 1999); H. Bouillard, *Karl Barth. Genèse et évolution de la théologie dialectique*, t. I, Paris 1957 ; por. A. Nossol, *Chrystologia Karola Bartha*, Lublin 1979, s. 23.

²⁶⁶Por. H.U. von Balthasar, *Czy Jezus nas zna?*, s. 62-63.

²⁶⁷Por. H.U. von Balthasar, *Czy Jezus nas zna?*, s. 67-70.

nie widzicie, przecież wierzycie, a ucieszycie się radością niewymowną i pełną chwały wtedy, gdy osiągniecie cel waszej wiary – zbawienie dusz (1 P 1, 8-9).

Człowieczeństwo Jezusa Chrystusa odsłania oblicze człowieka

1. Wprowadzenie

Odkryć oblicze Boga! Czyż to nie jest zbyt śmiało wyzwanie? Czyż to nie jest pełne przekory kwestionowanie biblijnego stwierdzenia, że Boga nikt nigdy nie oglądał twarzą w twarz? Sam Jezus głosił, że *Nigdy nie słyszeliście ani Jego [Boga] głosu, ani nie widzieliście Jego oblicza* (J 5, 37)? Czyżbyśmy zapomnieli, że między Bogiem a człowiekiem istnieje nieskończona przepaść, ponieważ człowiek jest tak stworzony, iż jego oczy są zdolne widzieć jedynie to, co nie jest Bogiem. Stąd Bóg jest dla człowieka istotnie Niewidzialnym i znajduje się poza jego polem widzenia, i będzie tak już zawsze. Bóg jest istotnie niewidzialny – jest to podstawowe stwierdzenie biblijnej wiary w Boga, które stoi jednocześnie w opozycji wobec widzialności bożków uczynionych ręką ludzką. Stwierdzenie to jest także wypowiedzią o człowieku. Człowiek jest „istotą patrzącą” (*das schauende Wesen*), której przestrzeń egzystencji ograniczona jest przestrzenią jego zdolności widzenia i dotykania. I w tej przestrzeni zmysłów Bóg nie występuje²⁶⁸. Czy Bóg jako absolutnie doskonały Duch może zostać aż tak poddany antropomorfizacji, iż można dopatrywać się u Niego twarzy? Jak Niewidzialny mógłby odsłonić swoje oblicze człowiekowi, żyjącemu jedynie w świecie widzialnym? Czy aż tak bardzo spotkała się już boskość z człowieczeństwem, duch z materią, Stwórca ze stworzeniem, iż można spojrzeć Bogu w twarz?

Aby jednak odkrywać oblicze Boga, trzeba odkryć najpierw oblicze Jezusa Chrystusa jako Boga i Człowieka. Chrystus jest widzialną ikoną niewidzialnego Boga. Zastrzeżeń i wątpliwości, jakie nasuwają się już na wstępie tej refleksji, jest znacznie więcej od tych powyżej zwerbalizowanych. Właściwie jednak chcemy się skoncentrować nie tyle na odkrywaniu oblicza Boga, jakie ujawniło się w **bogoczwłowieczeństwie** Jezusa Chrystusa, co przede wszystkim na rekonstrukcji i afirmacji oblicza ludzkiego, i to w sensie podwójnym. Z jednej strony zamierzamy zaprezentować człowieczeństwo, jakie wyraził sobą Jezus Chrystus, wcielony Bóg, człowieczeństwo, które doznało w Nim uwznioślenia i pełni, z drugiej natomiast – człowieczeństwo, jakie jest właściwe każdemu z ludzi. Tej problematyce poświęcimy zasadniczo nasze studium. Punktem wyjścia jest przedstawienie człowieczeństwa i jego głównych cech u Jezusa.

Zachętą do takiej analizy, czynionej tak rozumem, jak i wiarą, jest potrzeba nowej ewangelizacji, która wiąże się z potrzebą /..... **dodać coś**/ nowego człowieka, zwłaszcza, że współczesne kierownicze siły świata zogniskowały przesadnie swoją uwagę na ekonomicznym

²⁶⁸Por. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 1968, s. 26-27.

wymiarze ludzkości, a nie na jej duchowym²⁶⁹. Wydaje się, że pomocą jest tu dowartościowanie natury ludzkiej, której podmiotem jest każdy człowiek. Trzeba osobiście spotkać Jezusa Chrystusa, jedyne Zbawcę, aby móc w Jego świetle i Jego oczyma widzieć bliźniego. To osobiste doświadczenie Chrystusa rozpoczyna się wraz ze zbliżaniem do Jezusa z Nazaretu, owej historycznej postaci żydowskiego Rabbiego, którego Osoba i nauka pozostaje jak dotąd największym przełomem w dziejach kosmosu, bez względu na to, jakie kategorie stanowiłyby punkt odniesienia.

Czy naprawdę znamy Jezusa jako naszego przyjaciela, naszego brata, naszego gościa? Autentyczne doświadczenie człowieczeństwa Jezusa pozwoli lepiej i właściwiej docenić wielkość człowieczeństwa każdego z nas. W tajemnicy wcielenia natura ludzka stała się bowiem zdolna przyjąć i ogarnąć Boga (*capax Dei*). Człowiek w swojej istocie stał się kompatybilny z bóstwem. Chrześcijaństwo zatem okazuje się być z jednej strony uznaniem w Jezusie boskiego Zbawiciela, a z drugiej niesłychaną promocją ludzkiej natury.

Zasadną rzeczą jest odwołać się w tym miejscu do doktryny Drugiego Soboru Watykańskiego:

Człowiek słusznie sądzi, że uczestnicząc w świetle Bożej myśli góruje swym rozumem nad światem rzeczy. Na przestrzeni wieków, dzięki pilnemu ćwiczeniu swego twórczego ducha, postąpił niewątpliwie w naukach doświadczalnych, w umiejętnościach technicznych i w sztukach wyzwolonych. W naszych czasach zaś doszedł do wybitnych osiągnięć, zwłaszcza w badaniu i podporządkowaniu sobie świata materialnego /.../. Epoka nasza bardziej niż czasy ubiegłe potrzebuje takiej mądrości, która by wszelkie rzeczy nowe, jakie człowiek odkrywa, czyniła bardziej ludzkimi. Przyszłym losom świata grozi bowiem niebezpieczeństwo, jeśli ludzie nie staną się mądrzejsi. A zaznaczyć jeszcze trzeba, że liczne narody mniej zasobne ekonomicznie, a bogatsze w mądrość mogą innym przynieść niezwykle wiele pożytku. Dzięki darowi Ducha Świętego dochodzi człowiek przez wiarę do kontemplacji i pojmowania tajemnicy planu Bożego²⁷⁰.

Należy ponownie odkryć i głosić, że Jezus Chrystus nie jest teorią, ideą czy historyczną kwestią lub wybitną osobowością, lecz jest On osobą, i to żywą osobą. Staje się potrzebą chwili zapobieganie redukcji chrześcijaństwa do jakiejś ideologii, a nawet tylko teologii. Kościół, poczynając już od starożytności, zawsze był świadom, że największym jego skarbem jest Jezus Chrystus i tego bogactwa nie tylko skrupulatnie strzegł przez stulecia, ale Go nieustannie przepowiadał, gorliwie troszcząc się o niezafałszowanie tej wyjątkowej postaci. Paralelnie wraz z tym fundamentalnym przekonaniem Kościoła trwała w nim świadomość o wielkości człowieka, zwłaszcza człowieka odkupionego. Nie zapomniano nigdy ostatniego nakazu chwalebne Pana: *Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i*

²⁶⁹Por. S. de F.B. Paes, *Troska o kosmos jako żywy organizm*, *Communio* 128 (2002) nr 2, s. 101-112.

²⁷⁰*Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes* (GS), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Tekst łacińsko-polski, Poznań 1967, s. 830-987, nr 15.

Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam powiedziałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata (Mt 28, 19-20).

2. Biblijne poświadczenie człowieczeństwa Jezusa

Współcześni Jezusowi nigdy nie mieli powodów, aby jego człowieczeństwo stawiać pod znakiem zapytania. O wiele więcej problemów stwarzało dla nich uznanie Jego Bóstwa. Kiedy Mistrz z Nazaretu podpytywał swoich uczniów: *Za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego?* (Mt 16, 13), to w odpowiedzi usłyszał, że funkcjonują różne przekonania co do Jego osoby, gdyż jedni uważają Go za *Jana Chrzciciela, inni za Eliasza, jeszcze inni za Jeremiasza albo za jednego z proroków* (Mt 16, 14). To, że Jezus był człowiekiem w oczach Jego palestyńskiego otoczenia, było niekwestionowaną oczywistością. Dopiero w świetle wydarzeń paschalnych i pomocy ze strony Ducha Świętego okaże się, iż był On nie tylko człowiekiem, ale także odwiecznym Synem Bożym. Jezus już w trakcie swojej ziemskiej działalności kilkakrotnie próbował objawić pełną prawdę o sobie, a zwłaszcza wobec mu najbliższych apostołów, jednak nie zawsze z takim skutkiem, jak to miało miejsce pod Cezareą Filipową. Albowiem epilogiem tej rozmowy okazała się odpowiedź Szymona Piotra na pytanie skierowane wprost do apostołów: *A wy za kogo mnie uważacie?* (Mt 16, 17). Gdy pierwszy wśród apostołów wyznaje, że Jezus jest *Mesjaszem, Synem Boga żywego* (Mt 16, 16), to oprócz pochwały, dowie się, że zostało mu to objawione. Można zatem stwierdzić, że o ile z łatwością akceptowano człowieczeństwo Jezusa, to z wielką trudnością dochodzono do tajemnicy Jego bóstwa. Tajemnica wcielenia okazywała się zawsze nie tyle kwestią rozumową, co prawdą wiary.

Potwierdzenia ludzkiej natury Chrystusa Pana chrystologia odnajdywała już w większości prorocत्व starotestamentalnych, które są zapowiedzią przyjścia Mesjasza. Poczynając od księgi Rodzaju, kiedy to patriarcha Jakub udziela przed śmiercią swojego błogosławieństwa Judzie (por. Rdz 49, 10), w prorocत्व Natana (por. 2 Sm 7, 12), u Micheasza (por. 5, 1-3), u Daniela (por. 7, 13-14), a kończąc na Izajaszu (53, 3-5): *Wzgardzony i odepchnięty przez ludzi, Mąż boleści, oswojony z cierpieniem, jak ktoś, przed kim się twarze zakrywa, wzgardzony tak, iż mieliśmy Go za nic. Lecz On się obarczył naszym cierpieniem, On dźwigał nasze boleści, a myśmy Go za skazańca uznali, chłostanego przez Boga i zdeptanego. Lecz On był przebity za nasze grzechy, zdruzgotany za nasze winy. Spadła nań chłosta zbawienna dla nas, a w Jego ranach jest nasze zdrowie.* Wszystkie te teksty mówią o wyraźnym zrodzeniu fizycznym i nauczają, iż Mesjasz będzie się wywodził z rodu ludzkiego²⁷¹.

Także Nowy Testament w sposób nie budzący wątpliwości przekazuje prawdę o człowieczeństwie Jezusa. Już na wstępie mamy dwa rodowody (zstępujący: Mt 1, 1-17 i wstępujący: Łk 3, 23-38), które obszernie prezentują genealogiczny pień Jezusa. Uważna lektura Ewangelii odsłania nam całe bogactwo doznań Jezusa w jego wymiarze człowieczeństwa. Jak

²⁷¹Por. J. Buxakowski, *Jezus Chrystus. Osoba i czyn*, Pelplin 2000, s. 106-107.

każdy człowiek rozmawiał, posługiwał się wzrokiem, słuchem, smakiem, łaknął i pragnął, jadł i pił, płakał, ulegał zmęczeniu, odczuwał ból i tragedię całej drogi krzyżowej i męki, cierpiał, umarł, został pogrzebany. A więc miał ciało ludzkie. Chrystus Pan miał także duszę ludzką: *Jezus zaś ponownie wołając wielkim głosem, oddał ducha* (Mt 27, 50), *Smutna jest moja dusza aż do śmierci* (Mt 26, 38)²⁷².

A słowo ciałem się stało i zamieszkało między nami (J 4, 14). Obecność objawiającego się Boga w osobie jest obecnością w ciele. Słowo Boże stało się widzialne i dotykalne. Logos Boży stał się człowiekiem. Jak boski i poza zmysłami był Logos, jak ponadczasowe i ponadświatowe było jego przebywanie u Boga, tak rzeczywiste było oddanie swojej obecności w prawdziwej naturze ciała. Wydaje się, że dla Ewangelisty jest wciąż nie wystarczające akcentowanie historycznego i czasowo-przestrzennego konkretności, w którym doszło do objawienia się Boga w ludzkiej postaci (por. 1 J 1, 1.2.3). Wypowiedź o wcieleniu musiała brzmieć co najmniej szokująco, a szczególnie **na tle hellenistycznej idei Logosu we wszystkich jej formach, która to idea tak mocno wpisana jest w kontekst czwartej Ewangelii**²⁷³. Tym bardziej zatem potwierdzało to niekwestionowane przyjmowanie prawdy o ludzkiej naturze Chrystusa.

Warto zauważyć, iż objawienie jako samoudzielenie się Boga w Jezusie Chrystusie zawiera nie tylko treść, jaką jest osoba i dzieło Jezusa Chrystusa, ale też i możliwość odszyfrowania tego objawienia przez człowieka. Skoro zatem Odwieczne Słowo stało się człowiekiem, pełnym człowiekiem, musi zatem istnieć droga dotarcia do Niego w tym konkretnie przeżywanym, historycznym człowieczeństwie. Droga ta prowadzi do zrozumienia sposobu i stylu Jego życia, Jego doświadczenia egzystencji ziemskiej – w sensie nie tylko ograniczeń czasoprzestrzennych, ale i biologicznych, psychicznych oraz duchowych. Bóg żył po ludzku. W tym człowieczeństwie był ograniczony, był pewnym indywiduum. Był człowiekiem wśród ludzi, odczuwając razem z nimi to wszystko, co czuje człowiek. Jednakże był On człowiekiem doskonałym. I w tej doskonałości skrzyżowało się to perfekcyjne człowieczeństwo z bóstwem. W tym punkcie przecięcia znajduje się Jezus Chrystus jako Pojedynczy Uniwersalny (*il Singolare Universale*); pojedynczy Jezus jako nosiciel ludzkiej natury i uniwersalny Chrystus jako wszechobecny Zmartwychwstały. W teologii dominowała jeszcze do niedawna tendencja zapomniania realizmu wcielenia. Karl Rahner na szczęście słusznie zauważył, iż przyjęcie przez Boga człowieczeństwa **bez granic i bez ograniczeń** równałoby się ucieczce od rzeczywistej ludzkiej kondycji²⁷⁴.

²⁷²Por. tamże, s. 107-108.

²⁷³Por. A. Grillmeier, *Jesús der Christus im Glauben der Kirche. Bd I: Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg-Basel-Wien (3)1990, s. 129.

²⁷⁴Por. X. Tilliette, *Come Cristo visse la sua umanità. Un saggio di egesesi fenomenologica*, Gregorianum 82/3 (2001), s. 528-529.

3. Od czasów apostoelskich do Chalcedonu

Pojawiające się z czasem błędne pojmowania człowieczeństwa Jezusowego, posunięte niekiedy nawet do zanegowania jego materialnego wymiaru, wynikały nie tyle z podważania Jego historyczności, lecz były wynikiem trudności w rozumieniu sposobu połączenia ducha z ciałem, natury boskiej z ludzką. Przykładem może tu służyć heretycka doktryna doketyzmu, według której człowieczeństwo Syna Bożego było złudzeniem (z j. greckiego *dokein* – wydawać się). Dokeci utworzyli osobną sektę dopiero ok. połowy II w. Głosili, iż Jezus Chrystus urodził się, cierpiał i umarł tylko pozornie. Doketyzm wyznawała zresztą większa część gnostyków, wychodzących z przekonania, iż inteligencje wyższego świata są zbyt czyste, aby łączyć się z materią²⁷⁵. Przeciwno błędom doketów występował św. Ignacy Antiocheński († 110) głoszący, iż Jezus jest „naprawdę pochodzeniem z rodu Dawida, według ciała /.../ zrodzony prawdziwie z Dziewicy”²⁷⁶. W innym miejscu zaś nazywa Chrystusa „doskonałym człowiekiem”. Apologię człowieczeństwa Chrystusa Pana uprawiali ponadto Klemens Rzymski († ok. 98), Ireneusz († 202), Tertulian († 220), i inni²⁷⁷.

Oprócz doketyzmu do herezji pierwszych stuleci chrześcijaństwa zrodzonych na tle sporów chrystologicznych należy także zaliczyć gnozę. Gnostycka teogonia, kosmogonia i antropologia nie są jednak jednolite. Według nich istnieje Najwyższy Ojciec, nieokreślony, obojętny i nieuchwytny. Z jego substancji emanuje Pleroma, czyli pełnia bóstwa, na którą składają się eony, będące zarazem nieśmiertelnymi duchami i „wiekami” lub „erami” w sensie, jaki ma się na myśli mówiąc, że Chrystus jest eonem ery chrześcijańskiej. Większość chrześcijańskich gnostyków wyznawała poglądy doketyczne w kwestii natury Jezusa Chrystusa. Maryja była tylko „kanałem”, za pośrednictwem którego Zbawca przyszedł na świat i czasowo przybrał postać człowieka. Chrystus był jednak istotą nierzeczywistą, która nigdy nie cierpiała i nie umarła na krzyżu²⁷⁸.

Jednakże herezją, która najbardziej wstrząsnęła Kościołem, wprowadzie, gdy ustały już prześladowania i można było prowadzić działalność jawną, był arianizm. Ariusz i jego uczniowie poddali w wątpliwość konsubstancjalność (współistotność) Logosu, czyli drugiej Osoby Trójcy Świętej. Ich zdaniem, cały problem sprowadzał się do niemożliwości pogodzenia jedności Boga z jego trójistotnością oraz nieskończoności ze skończonością w dziele stworzenia. Występując przeciw arianom, ortodoksja katolicka potwierdziła, że natura ludzka Chrystusa Pana nie tylko posiadała ludzkie ciało, ale również duszę, jaką ma każdy człowiek²⁷⁹.

Z kolei apolinaryzm jako wspólnota monofizyczna uznawał jedną naturę w Jezusie Chrystusie. Apolinary, przeciwnik arianizmu, położył w swej doktrynie akcent na boskość

²⁷⁵Por. H. Masson, *Słownik herezji w Kościele katolickim*, Katowice 1993, s. 110-111.

²⁷⁶List do Smyrnieńczyków 1, 1 (*Ad Smyrnaeos*).

²⁷⁷Por. J. Buxakowski, *Jezus Chrystus. Osoba i czyn*, s. 108.

²⁷⁸Por. H. Masson, *Słownik herezji w Kościele katolickim*, s. 131-134; por. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, s. 190-197.

²⁷⁹Por. H. Masson, *Słownik herezji w Kościele katolickim*, s. 67-70.

Chrystusa, pomniejszając Jego człowieczeństwo. „Powiadamy, że ten, który jest z Maryi, jest współistotny z Ojcem, jest Bogiem zrodzonym z Dziewicy, a nie Bogiem i człowiekiem” – nauczał Apolinary (syn) jako biskup Laodycei²⁸⁰.

Zmaganie się o właściwe wyrażenie tajemnicy Jezusa Chrystusa tak w jego człowieczeństwie, jak i bóstwie, nie było prostą sprawą. Zarówno błędne rozwiązania, jak i stwierdzenia ortodoksji, nabierały szczególnej wyrazistości podczas wielkich soborów, do których należy zaliczyć najpierw sobór w Nicei (325), Konstantynopolu (381), Efezie (431) i wreszcie Chalcedonie (451), uważany jako wielki tryumf chrystologii „dwóch natur”²⁸¹. Wiek IV sprecyzował słownictwo dotyczące Trójcy Świętej i sformułował na Soborze Nicejskim i Konstantynopolitańskim I naukę o Bogu w Trójcy Jedynym. W okresie sporów chrystologicznych od 428 do 451 roku dokonano tego samego w stosunku do Jezusa Chrystusa. Ostatecznie określono, że Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem, ale jest równocześnie prawdziwym człowiekiem. W Nim natura ludzka i natura boska złączyły się najpełniej i najmocniej w osobie, tzn. po wcieleniu jest On jeden, ale pozostają w Nim dwie natury: całkowita natura boska i całkowita natura ludzka, która nie doznała jakiegokolwiek pomniejszenia czy osłabienia wskutek tego połączenia²⁸². Ojcowie Soboru Chalcedońskiego wyrazili te fundamentalne prawdy chrystologiczne o zrodzeniu Syna Bożego z Ducha Świętego i z Maryi oraz o właściwościach obu natur wchodzących w skład jednej osoby następująco:

jednogłośnie uczymy wyznawać, że jest jeden i ten sam Syn, Pan nasz Jezus Chrystus, doskonały w Bóstwie i doskonały w człowieczeństwie, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, złożony z rozumnej duszy i ciała, współistotny Ojcu co do Bóstwa, współistotny nam co do człowieczeństwa, «we wszystkim nam podobny oprócz grzechu» [Hebr. 4, 15]. Przed wiekami z Ojca zrodzony jako Bóg, w ostatnich zaś czasach dla nas i dla naszego zbawienia narodził się jako człowiek z Maryi Dziewicy, Bożej Rodzicielki; jeden i ten sam Chrystus Pan, Syn jednorodzony ma być uznany w dwóch naturach bez pomieszania, bez zamiany, bez podziału i bez rozłączenia. Nigdy nie została usunięta różnica natur przez ich zjednoczenie, lecz właściwości każdej z nich są zachowane i zjednoczone w jednej osobie, w jednym współistnieniu. Nie można Go dzielić na dwie osoby ani ich w Nim rozróżniać, ponieważ jest jeden i ten sam Syn jednorodzony, Słowo Boże, Pan Jezus Chrystus²⁸³.

Kościół pierwotny usiłował jak najtrafniej wyrazić tajemnicę Jezusa i mimo, że wyrażano ją w postaci różnych formuł dogmatycznych, to jednak nieprzerwana była świadomość, że Jezus Chrystus to żywy, zmartwychwstały Pan, który nigdy swoich nie opuszcza i jest ze swoim Kościołem aż do pełnego ujawnienia się królestwa Bożego. Należy pamiętać, że wielkie sobory starożytności pozostają dla nas nie tylko przejawem intelektualnego geniuszu, bardzo precyzyjnej, wręcz doskonałej dogmatycznej terminologii, która może dzisiaj

²⁸⁰Por. tamże, s. 65-66.

²⁸¹Por. K. Schatz, *Sobory Powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, Kraków 2001, 22-67; por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 252-255.

²⁸²Por. M. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego. Część I: Dzieje*, Tarnów 1994, s. 77-78.

²⁸³DS 301 (BF VI, 8).

wywoływać niekiedy wrażenie skostnienia i chłodnej obojętności, ale ostatecznie i przede wszystkim są świadectwem wielkiej i głębokiej wiary ówczesnych chrześcijan. To formowanie się myśli chrystologicznej w zakresie określenia człowieczeństwa Jezusa pozwoliło dotrzeć do prawdy wiary, którą zdogmatyzowano, że Jezus Chrystus zrodzony z ziemskiej matki, Maryi Dziewicy, żył i bytował na ziemi jako prawdziwy człowiek. A zatem Jezus Chrystus był rzeczywiście, a nie pozornie, prawdziwym i pełnym człowiekiem, obdarzonym wspólną nam naturą, tj. ciałem i rozumną duszą.

4. Świętość człowieczeństwa Jezusa

Uczniowie, którzy z Jezusem przebywali przez wiele lat Jego publicznej działalności, mieli wielokrotnie sposobność uczestniczyć razem z Nim w najprzeróżniejszych sytuacjach życiowych. Czas, w którym przecież żył Jezus, był dla narodu żydowskiego czasem kryzysów polityczno-społecznych i religijnych, jakie budziły tęsknotę za jakimś nowym sposobem panowania Bożego i stawały się pożywką dla ruchów radykalno-teokratycznych, poczynając od prorockich poprzez zbrojny opór, a kończąc na ascetycznym ruchu eseńczyków. Oprócz tego ogólnego tła, uczniowie, a zwłaszcza wyłoniona przez samego Jezusa wąska grupa apostołów, doświadczyli ze swoim Rabbim z Nazaretu prawie każdego wymiaru ludzkiej egzystencji, poczynając od radości, sytości i uniesień religijnych z cudami dziejącymi się na ich oczach, poprzez głód, pragnienie, zmęczenie, rozpacz aż do duchowych załamań i śmierci.

W tym kontekście słowa i czyny Jezusa, mające konkretny cel, jakim było zaprowadzenie panowania miłości Bożej i zgromadzenie Izraela w prawdziwy lud Boży, w którym Bóg może okazać swoją bliskość i moc, prowadziły do tragicznej konfrontacji z ówczesnym porządkiem prawnym, a w końcu także do konfrontacji z mentalnością i przekonaniem tych wszystkich, którzy Go otaczali. Działalność Jezusa, złożona i pełna napięcia, nie była zatem należycie rozumiana nawet przez stojących najbliżej Niego. I mimo, że poświęcał apostołom najwięcej czasu i uwagi, pragnąc odsłonić przed nimi prawdziwą istotę swojej osoby i misji, to nie był właściwie pojmowany. Tę troskę Jezusa o Dwunastu widać po ich powrocie z misji prowadzonej po dwóch, kiedy to wracają utrudzeni, a Jezus przyjmuje ich z wielką troskliwością: *Wtedy Apostołowie zebrali się u Jezusa i opowiedzieli Mu wszystko, co działo i czego nauczali. A On rzekł do nich: «Pójdźcie wy sami osobno na miejsce pustynne i wypocznijcie nieco!»* (Mk 6, 30-31; por. Łk 10, 17-20). Widać więc, że nawet Dwunastu, których On sam powołuje z wyraźnym zamiarem związania ich ze swoim posłannictwem mesjańskim: *Pójdźcie za Mną, a sprawię, że się staniecie rybakami ludzi* (Mk 1, 17; Mt 4, 19), nie do końca potrafi dostrzec w Nim Chrystusa.

Cały powyżej nakreślony kontekst społeczny i religijny z nakładającą się nań siatką relacji osobowych musiał ujawniać każdy rys człowieczeństwa Jezusa. Apostołowie, choć sami z

siebie w okresie przedpaschalnym nie byli w stanie uznać w Jezusie Chrystusa, to jednak widzieli wyraźnie, że był On do nich we wszystkim podobny, oprócz grzechu; On mógł współczuć naszym słabościom, bo był doświadczony we wszystkim na nasze podobieństwo, z wyjątkiem grzechu (por. Hbr 4, 15). Życie było najlepszym weryfikatorem autentycznej świętości Jego doskonałego człowieczeństwa, i to w oczach **apostołów zaledwie** człowieczeństwa, choć autentycznego. Był On dla nich Świętym Bożym (por. J 6, 68-69), rozumianym ze względu na piękno i szlachetność życia, jakie prowadził, a nie ze względu na Jego odwieczne Boże synostwo.

Ten, który jest «obrazem Boga niewidzialnego» (Kol 1, 15), jest człowiekiem doskonałym, który przywrócił synom Adama podobieństwo Boże, zniekształcone od czasu pierwszego grzechu. Skoro w nim przybrana natura nie uległa zniszczeniu, tym samym została ona wyniesiona również w nas do wysokiej godności. Albowiem On, Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem. Ludzkimi rękoma pracował, ludzkim myślał umysłem, ludzką działał wolą, ludzkim sercem kochał, urodzony z Maryi Dziewicy, stał się prawdziwie jednym z nas, we wszystkim do nas podobny oprócz grzechu»²⁸⁴.

Świętość Jezusa była świętością absolutną²⁸⁵, zwłaszcza w sensie absencji każdego grzechu. W rozmowie ze swoimi adwersarzami, Jezus postawił im pytanie: *Kto z was udowodni Mi grzech?* (J 8, 46). W kwestii braku grzechu u Rabbiego z Nazaretu dysponujemy ponadto świadectwami apostołskimi. W Liście do Koryntian czytamy: *On [Bóg] to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą* (2 Kor 5, 21). A w Liście św. Piotra: *On grzechu nie popełnił, a w Jego ustach nie było podstęp* (1 P 2, 22). Ponadto św. Jan daje następujące świadectwo: *Każdy zaś, kto pokłada w Nim tę nadzieję, uświęca się, podobnie jak On jest święty. Każdy, kto grzeszy, dopuszcza się bezprawia, ponieważ grzech jest bezprawiem. Wiecie, że On się objawił po to, aby zgładzić grzechy, w Nim zaś nie ma grzechu* (1 J 3, 3-7). Wobec powyższych zgodnych potwierdzeń odnośnie do absolutnego braku jakiegokolwiek grzechu w Jezusie z Nazaretu, narzucają się dwa fundamentalne pytania. Skąd wpływała wiedza apostołów o bezgrzeszności Jezusa? Co było podstawą *faktu*, iż w Jezusie nie było żadnego grzechu, tzn., jak Jezus, który był przecież człowiekiem jak wszyscy inni, mógł być wolny od każdego grzechu?

Odnośnie do problemu drugiego to ojcowie Kościoła wyprowadzali zawsze bezgrzeszność Chrystusa z unii hipostatycznej. W niektórych zaś przypadkach bezgrzeszność – jak to przykładowo czyniła szkoła antiocheńska – tłumaczono jednością moralną, jaka zachodziła w Jezusie między Bogiem a człowiekiem. A ponieważ grzeszy nie natura, ale osoba, która w Jezusie była reprezentowana przez boską osobę Słowa, to twierdzenie, że Jezus mógłby

²⁸⁴GS 22; por. T.D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga Żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2000, s. 472-477.

²⁸⁵Z pozycji teologii dogmatycznej o świętości Chrystusa omawiając takie zagadnienia jak: łaska Chrystus, Jego wiedza, moc sprawcza, wolność, uczucia i cierpienia, pisze J. Buxakowski, *Jezus Chrystus. Osoba i czyn*, s. 221-253.

zgrzeszyć jest tożsame z mówieniem, że Bóg mógłby zgrzeszyć, a zatem mielibyśmy tu do czynienia z czystym absurdem.

Z kolei teologia tradycyjna, zarówno starożytna, jak i średniowieczna, zupełnie ignorowała pytanie pierwsze, które stało się dopiero współcześnie problemem historycznym i hermeneutycznym. Większość współczesnych teologów wiedzę apostołów o braku grzechu u Jezusa upatruje w wydarzeniu zmartwychwstania. Takie stanowisko reprezentuje dobry skądinąd teolog włoski Raniero Cantalamessa, który pisze, iż przekonanie o bezgrzeszności Jezusa nie wynikało *a priori*, lecz było *a posteriori*²⁸⁶. Trudno się całkowicie zgodzić z poglądem, iż dopiero zmartwychwstanie doprowadziło współczesnych Jezusowi do takiego przekonania. Wypada tu zrobić co najmniej dwa dopowiedzenia. Pierwsze jest natury epistemologicznej. Nie można nie zauważyć odmienności porządków poznawczych, albowiem najbliżsi z otoczenia Jezusa w kwestii Jego świętości wcale nie potrzebowali *wierzyć* w Niego jako Mesjasza, wystarczyło im, że *widzieli*, jak On żył. Należy raczej sądzić, że zmartwychwstanie ujawniło pełniej i dopełniło to, co odnośnie do Jezusa historycznego apostołowie żywili, czyli ich wiarę. Idzie tu zwłaszcza o wiarę w Jezusa jako Mesjasza. Natomiast ich przekonanie, że w Rabbim z Nazaretu nie ma grzechu, było po prostu wynikiem ich zwyczajnego ludzkiego doświadczenia. Na wielką refleksję teologiczną Soboru Chalcedońskiego o *hipostazie*²⁸⁷ przyjdzie bowiem jeszcze poczekać ponad cztery wieki. Dlatego właściwie lepiej jest mówić o pewnym procesie. Od swojej niekompletnej przedpaschalnej wiedzy o Jezusie, apostołowie przechodzą do paschalnej wiary o Chrystusie.

Dopowiedzenie drugie jest natury pneumatologicznej. Wielu teologów już po Drugim Soborze Watykańskim nadmiernie akcentując ważność zmartwychwstania, deprecjonowało mimo woli wydarzenie Pięćdziesiątnicy. To dopiero zesłanie Ducha Świętego ujawnia całą prawdę o Jezusie, który jest Chrystusem. Jezus wyraźnie Go nie tylko zapowiedział, ale i zesłał. *A Poczyszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pošle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem* (J 14, 26). *Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy. Bo nie będzie mówił od siebie, ale powie wszystko, cokolwiek usłyszycie, i oznajmi wam rzeczy przyszłe* (J 16, 13). Dlatego ostatecznie możemy zgodzić się po części z Cantalamessą dopiero w tym miejscu, gdy pisze, iż zmartwychwstanie pozwala potwierdzić, że w Chrystusie nie było grzechu, zaś unia hipostatyczna pozwala potwierdzić, że w Chrystusie nie mogło być grzechu²⁸⁸.

²⁸⁶Por. R. Cantalamessa, *Gesù Cristo. Il Santo di Dio*, Torino (4)1999, s. 14.

²⁸⁷Zob. DS 125-126; 300-303.

²⁸⁸Por. R. Cantalamessa, *Gesù Cristo. Il Santo di Dio*, s. 15; por. T. D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga Żywego*, s. 477-482.

5. Oblicze człowieka w Jezusie z Nazaretu

Prezentacja człowieczeństwa Jezusa odsłoniła przed nami niezwykłość Jego osoby, wyrażającą się nade wszystko w absolutnej świętości. Istota tej świętości, będącej zarówno świętością moralną, jak i ontyczną, polegała na całkowitym i doskonałym zjednoczeniu się z Bogiem. Kiedy człowiek naśladowując Jezusa, wchodzi w najgłębsze relacje z Bogiem, doświadcza przemiany swojego oblicza. Jego zraniona przez grzech natura doznaje wówczas nie tylko uzdrowienia, ale pewnego *novum*. Jak dzieło odkupienia nie jest tylko powrotem do stanu stworzenia, ale jest jego dopełnieniem i podniesieniem na poziom wyższy, tak i człowiek poprzez uzdrawiające relacje odkupienia, dosięgającego go przez Jezusa Chrystusa, doznaje uświęcenia²⁸⁹. Odnosiło się to nie tylko do Mojżesza czy Szczepana, ale jeszcze bardziej tyczy się każdego z nas. *Jeśli posługiwanie śmierci, utrwalone literami w kamieniu, dokonywało się w chwale, tak, iż synowie Izraela nie mogli spoglądać na oblicze Mojżesza z powodu jasności jego oblicza, która miała przeminąć, to o ileż bardziej pełne chwały będzie posługiwanie Ducha!* (2 Kor 3, 7). *A wszyscy, którzy zasiadali w Sanhedrynie, przyglądali się mu [Szczepanowi] uważnie i zobaczyli twarz jego, podobną do oblicza anioła* (Dz 6, 15). *Christianus alter Christus!*

Chrystus to nowy człowiek, który ukazuje prawdziwe oblicze usynowionego na nowo całego stworzenia. „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie. Nic więc dziwnego, że w Nim wyżej wspomniane prawdy znajdują swe źródło i dosięgają szczytu”²⁹⁰.

W Jezusie, w Jego człowieczeństwie, nie tylko realizuje się oferta komunii ze strony Boga, ale też i jej spełnienie ze strony ludzkiej. Otóż ta komunია, którą Bóg już ofiarował w Starym Przymierzu i na nowo ofiarowuje stale ludziom, zostaje przyjęta i staje się historią także jako akceptacja i przyjęcie ze strony człowieka. W spotkaniu z Jezusem, z Jego czynami i z Jego słowami, z konkretnym sposobem Jego życia w różnych relacjach, uczniowie mogą poznać, jak można żyć na tej ziemi w konkretnej historii w pełnej komunii z Bogiem. W tym sensie można mówić, iż Jezus objawia także oblicze człowieka. Wszyscy wierzący, uczniowie, mogą rozeznąć w tym obliczu właściwą tożsamość osoby ludzkiej egzystującej na tej ziemi, tożsamość, jaka jest im dana do pełnej wolnej odpowiedzialności, aby czynić swoją historię ludzką. W człowieczeństwie Jezusa zostało zatem objawione oblicze Boga jako boska miłość zbawiająca oraz objawione oblicze człowieka, które odsłania się w pełnym człowieczym sensie²⁹¹.

Człowieczeństwo Jezusa jest miejscem spotkania się Boga z każdym człowiekiem. Albowiem z jednej strony Bóg się ujawnia, wychodząc z miłosną propozycją zbawienia,

²⁸⁹Por. A. Napiórkowski, *Kościół jako lud Boży i jego eschatologiczny wymiar*, Zeszyty Historyczno-Teologiczne 8(2002), s. 123-138.

²⁹⁰GS 22.

²⁹¹Por. S. Bastianel, *In Gesù di Nazaret il volto dell'uomo*, Gregorianum 82/3 (2001), s. 549.

natomiast z drugiej ujawnia się człowiek, gdy w swojej wolności daje pozytywną odpowiedź na **ofertę** ze strony Boga. Stąd Jezus w swojej ludzkiej naturze jest komunią człowieka z Bogiem. I jest to komunია nie tylko odtwarzająca więzi pierwszej kreacji, wyrażające się w obrazie i podobieństwie stworzenia do Stwórcy, ale jest pneumatyczną wspólnotą usynowienia człowieka w Bogu, która zainicjowana we wcieleniu, przez krzyż wprowadza w zmartwychwstanie. Trafnie poucza Sobór, gdy stwierdza, że Syn Boży

cierpiąc za nas nie tylko dał przykład, byśmy szli w Jego ślady, lecz i otworzył nam nową drogę, którą jeśli idziemy, życie i śmierć doznają uświęcenia i nabierają nowego sensu. Chrześcijanin zaś stawszy się podobnym do obrazu Syna, który jest Pierworodnym między wielu braćmi, otrzymuje «pierwociny Ducha» (Rz 8, 23), które czynią go zdolnym do wypełniania nowego prawa miłości. Przez tego Ducha, będącego «zadatkiem dziedzictwa» (Ef 1, 14), cały człowiek wewnętrznie się odnawia aż do «odkupienia ciała» (Rz 8, 23), bo «jeśli Duch tego, który wzbudził z martwych Jezusa, przebywa w nas, ten, który z martwych wzbudził Jezusa Chrystusa, ożywi śmiertelne ciała wasze Duchem swym w was przebywającym» (Rz 8, 11)²⁹².

W ludzkiej naturze Jezusa objawia się oblicze nowego człowieka, które nie ma w sobie nic z abstrakcji. Objawia się ono jako historyczne i nad wyraz konkretne. Cały trud i znój ziemskiego życia dotyka Jezusa w każdym wymiarze Jego egzystencji zbyt poważnie, aby w jakimkolwiek momencie odmawiać Mu owej rzeczywistości, jakiej doświadcza i przeżywa każdy człowiek. Ta absolutna konkretność staje się dla wszystkich naśladowców Jezusa autentyczną zachętą do takiego życia, jakie On prowadził i rzeczywistym potwierdzeniem, iż realizacja tego jest możliwa. Człowieczeństwo Jezusa mówi, iż nie tylko nasza świętość jest możliwa, ale ona już teraz się uskutecznia.

W oblicze nowego człowieka, jakie ukazuje Nazarejczyk, wpisane są znaki prawdziwego człowieczeństwa. Podstawową cechą jest wiara. Wynika ona – jak już wspomniano powyżej – z wielkiej intymności i zażyłości z Bogiem Ojcem. Tą relacją między nimi jest po prostu Duch Święty, czyli Pełnia miłości. Tę miłość Jezus wypowiada w swojej świętości jako trwanie w pełnej i stałej komunii z Ojcem. Oblicza wiernych, ich nowe człowieczeństwo, jeśli w wierze kształtują swoje relacje z Bogiem Ojcem w Chrystusie, rzeźbi Duch Święty. On staje się Architektem naszego usynowionego człowieczeństwa²⁹³. Jako synowie w Synu możemy wówczas w Duchu wołać: *Abba Ojczel!* (por. Rz 8, 15; Ga 4, 6; J 1, 12; 1 J 3, 1), aby oglądać Jego oblicze, a imię Jego znalazło się na naszych czołach (por. Ap 22, 4).

²⁹²GS 22.

²⁹³Por. S. Bastianel, *In Gesù di Nazaret il volto dell'uomo*, s. 551-555.

6. Podsumowanie

Jezus Chrystus okazuje się nie tylko widzialną ikoną niewidzialnego Boga, ale odsłania w swoim człowieczeństwie prawdziwe oblicze każdego z ludzi. Analiza ewangelicznych źródeł umożliwia rekonstrukcję człowieczeństwa Jezusa historycznego. Okazuje się, że w tajemnicy wcielenia odwieczny Syn Boży w pewien sposób zjednoczył się z każdym człowiekiem. Owa solidarność przybrała postać głębokiej komunii, gdyż w wymiarze ziemskiej egzystencji doznawał trudu życia jak każdy z nas. Albowiem ludzkimi rękoma pracował, ludzkim myślał umysłem, ludzką działał wolą, ludzkim sercem kochał, urodzony z Maryi Dziewicy, stał się prawdziwie jednym z nas, we wszystkim do nas podobny oprócz grzechu (por. GS 22). Rabbi z Nazaretu pokazał nam nie tylko jak żyć, lecz również to, iż możliwe jest dla człowieka żyć święcie. Pierwszym i całkowitym źródłem absolutnej prawości i świętości w całej rzeczywistości ziemskiego życia była dla Jezusa z Nazaretu synowska relacja z Bogiem Ojcem. I w taką łączność z niebieskim Ojcem w Duchu Świętym pragnął On wprowadzić każdego człowieka, gdyż tylko w tej komunii uzyskuje człowiek swoje prawdziwe, niezafalszowane oblicze.

Miłość czy przyjaźń? Chrześcijańska postawa wobec drugiego

1. Postawienie kwestii

Wśród naśladowców Jezusa Chrystusa nie mamy większej trudności z uzyskaniem właściwej odpowiedzi na pytanie, które ze wskazań Boskiego Mistrza z Nazaretu jest priorytetowe. Bez wahania my sami odpowiemy, że przykazanie miłości: miłości Boga i bliźniego. Do tego zresztą zachęcał sam Jezus wobec bliskiego rozstania z apostołami: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali tak, jak Ja was umiłowałem; żebyście i wy tak się miłowali wzajemnie. Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali” (J 13, 34-35). Należy zauważyć, że to przykazanie funkcjonowało również i w Starym Testamencie, dlatego odnotujmy tu nowość, specyfikę Jezusowego pouczenia. Wzywał On bowiem nie tylko do miłości bliźniego, ale domagał się jeszcze więcej: „Powiadam wam, którzy słuchacie: Miłujcie waszych nieprzyjaciół; dobrze czyńcie tym, którzy was nienawidzą; błogosławcie tym, którzy was przeklinają, i módlcie się za tych, którzy was oczerniają. Jeśli cię kto uderzy w [jeden] policzek, nadstaw mu i drugi! Jeśli bierze ci płaszcz, nie broń mu i szaty! Daj każdemu, kto cię prosi, a nie dopominaj się zwrotu od tego, który bierze twoje” (Łk 6, 27-30). Chrześcijanie dobrze wiedzą zatem, że najważniejsze przykazanie Zbawiciela jest zachętą do miłości drugiego człowieka, a jeszcze bardziej takiego, który jest do nas nastawiony wrogo.

Analizując jednak wnikliwiej zasygnalizowaną powyżej problematykę miłości, zauważamy niemały rozdziew między teorią a praktyką. Dysponujemy bowiem dobrą wiedzą, a nie wprowadzamy jej w życie. Dlaczego? Nie wolno tu dać jedynie łatwej odpowiedzi, że jest to wynik grzechu pierworodnego czy też jego konsekwencji, osadzonej w naszej ludzkiej naturze. Trzeba szukać innych przyczyn, co mogłoby stać się dla nas pomocą, aby skuteczniej miłować Jezusa i drugiego człowieka. Sądzę, że jednym z takich elementów jest zbyt duża koncentracja na samej wiedzy, a zbyt mała na osobie. Zwłaszcza za mało jesteśmy skoncentrowani na Jezusie Chrystusie: nie wchodzimy w jego myślenie, świat woli i uczuć, jego pragnienia, doznania, bóle i radości. Dlatego wciąż niedostatecznie odkrywamy, podziwiamy i cenimy drugiego człowieka. Tym samym jest w nas brak pełnej ofiarności postawy służby wobec bliźniego.

I to jest status *questionis* niniejszej refleksji. Zbliźmy się bardziej do człowieka. I spróbujmy to uczynić przez pryzmat przyjaźni. Tym bardziej, że doznaje ona ostatnio dużej dewaluacji. Przyjaźń coraz mocniej zanika w społeczeństwie, w którym żyjemy, co oczywiście przenosi się nieuchronnie na sferę życia kościelnego. Nasze kontakty są zbyt zdominowane przez interesy i sprawy do załatwienia, a relacje z drugim przyjmują bardziej charakter

interesowności, niż ludzkiej sympatii. Coraz trudniej o przyjaciół, coraz ich mniej cenimy. Najpierw przyjrzyjmy się biblijnym inspiracjom, a szczególnie Jezusowej przyjaźni jako wzorcowej. Później, naszej postawie wobec osoby Jezusa, jaka jest nasza z Nim przyjaźń, a następnie zanalizujemy nastawienie nas samych wobec świata i drugiego człowieka. Nasze przemyślenia zakończymy w szkole Maryi, tam bowiem najszybciej nauczymy się przyjaźni i miłości.

2. Biblijna idea przyjaźni

Jezus nawiązywał relacje z Jemu współczesnymi, co przybierało niekiedy formę przyjaźni. Idea ta nie była czymś nowym, miała swoje semickie zakorzenienie. W Starym Testamencie mamy przepiękny przykład przyjaźni między Jonatanem a Dawidem. W 1 Księdze Samuela czytamy: „I zawarł Jonatan przymierze z domem Dawida /.../. Jeszcze raz zaprzysiągł Jonatan Dawida w imię wielkiej miłości ku niemu, kochał go bowiem jak samego siebie” (20, 16-17). Po śmierci Jonatana – który zginął wraz ze swoim ojcem Saulem – Dawid skomponował niezwykle liryczny i głęboki hymn o swojej przyjaźni z Jonatanem. Tak pisał: „Żał mi ciebie, mój bracie, Jonatanie. Tak bardzo byłeś mi drogi! Więcej ceniłem twą miłość niżeli miłość kobiet” (2 Sm 1, 26). Dla upamiętnienia tej przyjaźni król Dawid postanowił, że syn Jonatana – który był chromy – do końca swego życia będzie zasiadał naprzeciw niego przy stole, dla wiecznego upamiętnienia wielkiego przyjaciela królewskiego.

Św. Grzegorz z Nazjanzu (ur. 330 r.) i św. Bazyl Wielki (ur. 329 r.), kiedy byli młodzieńcami, zostali wysłani przez swoich rodziców do Aten, aby studiować na uniwersytecie. W IV wieku było przyjęte, że synowie porządnych rodziców wyjeżdżali na studia do Aten, które wówczas były kulturalną stolicą starożytnego świata. Zostali wielkimi przyjaciółmi. I jak mówi sam Grzegorz w homilii z okazji pogrzebu św. Bazylego, przydarzyło im się to samo, czego doznał młody Saul, kiedy w pościgu za zbiegłymi oślicami natknął się na Samuela, który go szukał, aby namaścić go na króla. Tak mówi św. Grzegorz o tej wielkiej przyjaźni, jaka ich łączyła: „Z nami dwoma było jak z Saulem, który szukając oślic, znalazł królestwo: udaliśmy się bowiem do Aten w poszukiwaniu mądrości, a znaleźliśmy przyjaźń, która jest królestwem”.

Któż z nas, drodzy bracia, nie szukał oślic, a znalazł go Jezus i zaofiarował mu przyjaźń. I jest to przyjaźń tym bogatsza, że możemy we wspólnocie – nawzajem się umacniając – podążać za Jezusem. Mamy łaskę, że możemy żyć tak, jak żył On i Jego uczniowie. Apostolica forma vivendi.

Bogata jest spuścizna ojców Kościoła czy pisarzy chrześcijańskich traktująca o przyjaźni. Interesujące wypowiedzi na ten temat przekazał nam św. Paulin (ur. 353 r.), biskup Noli. Tak pisał do swojego przyjaciela Pammachiusza po śmierci jego żony Pauliny: „Nie chcę, abyś mierzył naszą przyjaźń miarą czasu. Nasza przyjaźń nie jest bowiem przyjaźnią ziemską (światową), jaka rodzi się częściej w nadziei posiadania niż z wierności, ale jest ona ową

duchową, jaka zrodzona jest z Boga, który jest jej autorem, rozwija się i umacnia przez tajemne braterstwo duchów” (*Epistola* 13, 2). Wspomniany Paulin z Noli cieszył się przyjaźnią wielu osób. Do swojego najlepszego przyjaciela, Sulpicjusza Sewera, tak pisał: „Prawdziwie więc ty jesteś dla nas ojcem, bratem, bliźnim /.../, jesteś przyjacielem dla nas w miłości Chrystusa i bratem w Bożej odnowie (*in Dei regeneratione*)” (*Epistola* 11, 6).

Innego, bardzo pociągającego przykładu chrześcijańskiej przyjaźni dostarcza św. Bernard. Jako młodzieniec zdecydował się wstąpić do zakonu klauzurowego, poszło za nim 36 towarzyszy – braci i przyjaciół – i również wstąpiło za klauzurę. Wśród tych 36 towarzyszy był też jego rodzony brat, Gerard. Przez całe życie łączyła ich wspaniała przyjaźń. Był jego sekretarzem. W Orvieto Gerard zachorował śmiertelnie. Św. Bernard modlił się żarliwie, by mógł go zabrać żywego do ojczyzny. I tak się też stało, brat wyzdrowiał. Po przybyciu do Francji, Gerard zmarł w swoim klasztorze. Św. Bernard wygłaszał serię homilii jako komentarzy do *Pieśni nad Pieśniami*. Kiedy miał wygłaszać homilię 26, było przed nim ciało jego brata. Podarował więc nam wspaniałe i głębokie rozważanie o przyjaźni, poświęcone życiu i śmierci brata. Św. Bernard wyjaśnia, że ta przyjaźń była większa, bardziej niewzruszona i silniejsza od naturalnego braterstwa, które łączyło ich więzami ciała i krwi jako synów tych samych rodziców.

W średniowieczu żył św. Aelred de Rievaulx (św. Alfred). Był on cystersem, w połowie szkockim, w połowie angielskim, który napisał przepiękną książeczkę pt. *Przyjaźń duchowa*. Żadna miłość nie przetrwa bez przyjaźni. Przyjaźń jest celem każdej miłości. Jest to chyba najbardziej czysta, najgłębsza i najbardziej wolna skłonność duszy.

3. Jezus z Nazaretu: przyjaciel wybranych czy wszystkich?

Jezus nas wybrał. Nie my Jego, ale On uprzednio wobec nas zadziałał. Zaufał nam. Nazwał ciebie – kroczącego drogą rad ewangelicznych – przyjacielem. Tak naprawdę to Pan powołuje: „Jezus spojrział z miłością na niego i rzekł” (Mk 10, 21). Jesteśmy przyjaciółmi Jezusa. I powołał nas, abyśmy oddali życie. Abyśmy mieli życie. Mamy mieć miłość większą.

Jezus jest przyjacielem wszystkich, czy tylko niektórych? Nie spieszmy się z odpowiedzią na tak postawione pytanie. Sięgnijmy najpierw do źródła, czyli do tekstu Pisma Świętego i odszukajmy miejsca, które mówią o interesującym nas temacie. Najpierw możemy zauważyć, że w Nowym Testamencie słowo *przyjaźń* występuje bardzo rzadko (jedynie dwa razy: Jk 4, 4 oraz 2P 1, 7), a o wiele częściej słowo *przyjaciel*. Jezus używa bowiem wielokrotnie pojęcia *przyjaciel* w przypowieściach. Również do Niego jest odnoszone to pojęcie, i to w różnych kontekstach znaczeniowych. Niekiedy nawet negatywnie, jak np. sąd faryzeuszy „Przyszedł Syn Człowieczy: je i pije. a oni mówią: <Oto żarłok i pijak, przyjaciel celników i grzeszników>” (Mt 11, 19).

Natomiast Chrystus stosuje ten termin, kiedy zwraca się do swoich najbliższych (uczniów, apostołów) i chce im przekazać jakąś ważną prawdę. „Mówię wam, przyjacielom moim: Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, a potem nic więcej uczynić nie mogą” (Łk 12, 4). Wiąże On przyjaźń z miłością. Zakłada to radykalizm dyspozycyjności, gdyż połączone jest to z przejściem ze stopnia sługi na stopień przyjaciela. „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich. Wy jesteście przyjaciółmi moimi, jeżeli czynicie to, co wam przykazuję. Już was nie nazywam sługami, bo sługa nie wie, co czyni pan jego, ale nazwałem was przyjaciółmi, albowiem oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca mego” (J 15, 13-15).

Jednakże oprócz tych, którzy Go naśladowali i wchodzą tym samym w krąg przyjaźni z Nim, Pan nasz, Jezus z Nazaretu, miał relacje szczególnej intymności z wąskim gronem osób. Przeżywał On jako swoją ludzką miłość – przyjaźń. Był w zażyłej relacji z Łazarzem z Betanii (J 11, 11: „Rzekł do nich: «Łazarz, przyjaciel nasz, zasnął, lecz idę, aby go obudzić»”) i jego siostrami Marią i Martą. Wobec śmierci Łazarza odsłonił swoje uczucia: „Jezus zapłakał. A Żydzi rzekli: «Oto jak go miłował!» Niektórzy z nich powiedzieli: «Czy Ten, który otworzył oczy niewidomemu, nie mógł sprawić, by on nie umarł?» A Jezus ponownie, okazując głębokie wzruszenie, przyszedł do grobu” (J 11, 35-38). Rabbi z Nazaretu darzył wyjątkowym uczuciem św. Jana, Marię Magdalenę, Piotra. Miał przyjaciół, znamy ich imiona, każdego z nich. A wśród przyjaciół posiadał swoich ulubieńców.

W orbitę przyjaźni z Jezusem wchodziło się poprzez realizację Jego zaleceń. Podobnie jest i dzisiaj. Kiedy wybiera każdego z nas, indywidualnie, czyni On nas swoimi przyjaciółmi. Zachęcając, abyśmy poszli za Nim, abyśmy stali się Jego przyjaciółmi, stwierdza: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowałem; żebyście i wy tak się miłowali wzajemnie. Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali” (J 13, 34-35). I tu jest moment, na który należy zwrócić szczególną uwagę. Jeśli pragniemy autentycznie przeżywać swoje życie, swoją drogę rad ewangelicznych, to musimy być z Chrystusem w przyjaźni.

Boski Mistrz uczynił z przyjaźni sposób życia. Ci więc, których Jezus powołuje, a Kościół to powołanie bada i potwierdza, wchodzą w szczególną wspólnotę. Kryterium jest tu wspólnota apostołska. Kandydaci na przyjaciół Jezusa wchodzą we swoisty organizm, zaczynają przynależeć do wspólnoty zgromadzonej wokół Niego, znanej i nazywanej od czasów Ojców Kościoła *apostolica vivendi* forma, tzn. apostołski sposób życia. Wchodzą oni do stanu osób, w pewien porządek, wcielają się w ordo, a więc we wspólnotę, formę, układ przyjaźni. Przyjaciele Chrystusa. W rzeczywistości jest to wielka łaska, że można prowadzić życie wspólnotowe. *Apostolica forma vivendi* – żyć w łączności z Jezusem oraz w łączności z tymi, którzy (podobnie jak ja sam) również Jego naśladowają. Apostolska forma życia oznacza więc podwójną relację: z Jezusem i z braćmi.

Mądrze to zaakcentował Sobór Watykański II w dwóch dokumentach: *Dekrecie o formacji kapłańskiej* (DFK) oraz w *Dekrecie o posłudze i życiu kapłanów* (DK), gdzie mówi o braterstwie sakramentalnym (kapłaństwie). Nas interesuje jednak bardziej przestrzeń życia zakonnego i w Dekrecie o przystosowanej odnowie życia zakonnego czytamy: „wszyscy ci, co przez Boga wzywani są do praktykowania rad ewangelicznych i wiernie im odpowiadają, w szczególnie sposób poświęcają się Panu, idąc za Chrystusem, który sam dziewiczy i ubogi (por. Mt 8, 20, por. Łk 9, 58) przez posłuszeństwo aż do śmierci krzyżowej (por. Flp 2, 8) odkupił i uświęcił ludzi. Tak pobudzeni miłością, rozlaną przez Ducha Świętego w ich sercach (por. Rz 5, 5), coraz bardziej żyją dla Chrystusa i dla Jego Ciała, którym jest Kościół (por. Kol 1, 24). Przeto im gorliwiej łączą się z Chrystusem przez takie oddanie samych siebie, które obejmuje całe życie, tym bujniejsze staje się życie Kościoła, a jego apostołat tym obfitsze wydaje plony” (DZ 1).

Jeśli przyjaźń z Chrystusem jest szczerą, będzie z pewnością owocować piękną postawą we wspólnocie. Im bliżej będę mojego Mistrza z Nazaretu, tym bardziej będę dla moich współbraci, tym wiarygodniejsze będzie moje apostołskie działanie. Relacja do braci koryguje i oczyszcza moją miłość do Jezusa. Św. Augustyn pisał: „Jeśli widzisz miłość, widzisz Tróję”.

Powróćmy jednak jeszcze raz do wskazań soborowych: „Życie wspólne na wzór Kościoła pierwotnego, w którym mnóstwo wierzących było jednym sercem i jedną duszą (por. Dz 4, 32), podtrzymywane nauką ewangeliczną, świętą liturgią, a zwłaszcza Eucharystią – ma dalej trwać w modlitwie i wspólnocie tego samego ducha (por. Dz 2, 42). Zakonnicy, jako członki Chrystusa, w obcowaniu braterskim powinni wzajemnie się wyprzedzać w okazywaniu czci (por. Rz 12, 10), jeden drugiego brzemiona nosząc (por. Ga 6, 2). Skoro bowiem miłość Boża rozlana jest w sercach przez Ducha Świętego (por. Rz 5, 5), wspólnota zakonna, jako prawdziwa rodzina zgromadzona w imię Pana, cieszy się Jego obecnością (por. Mt 18, 20). Miłość zaś jest wypełnieniem prawa (por. Rz. 13, 10) oraz węzłem doskonałości (por. Kol 3, 14) i wiemy, że dzięki niej przeszliśmy ze śmierci do życia (por. 1J 3, 14)” (DZ 15).

Sobór zachęca nas do kontynuacji *apostolica forma vivendi*. We wspólnotach zakonnych żyjąc tak, jak Chrystus ze swoimi przyjaciółmi, wchodzimy w ten wielki krąg Jezusowych przyjaciół. Odkrywamy myśli, uczucia, pragnienia i zamierzenia Jezusa. I Chrystus jest z nami jako ten pierwszy przyjaciel. Każdego dnia jest On z nami, kiedy celebруем Eucharystię. Zmartwychwstały udziela się nam w słowie Bożym, w swoim ciele i swojej krwi. Karmiąc się Nim, wspólnota nasza doznaje ożywienia i umocnienia. Zmartwychwstały przechodzi pomiędzy nami. Z paschalnym Panem odkrywamy, że nasi zakonni współbracia też są Jego przyjaciółmi. Tworzy się jedność braterska, która jest świadectwem, że jesteśmy Jego uczniami, że spełniamy Jego przykazanie miłości (por. J 13, 35 oraz 17, 21). Nie jest to tylko świadectwo dla nas samych, ale jesteśmy świadkami dla świata. Kościół przez to doznaje uwiarygodnienia, a my

czierpiemy z tego zapłał i moce misyjne. Ta wyjątkowa wspólnota eucharystyczna jest źródłem wielkiej siły apostołskiej.

4. Być przyjacielem chorego

Trzeba miłować ludzi, nie systemy, nie partie czy struktury. Kochać ludzi, i to nie abstrakcyjną miłością, lecz konkretnego człowieka obok siebie. Phil Bosmans, belgijski ksiądz, ostrzega, że miłości chrześcijańskiej nie wolno mylić z sentymentalizmem, z jałmużną, z gestami życzliwości. Miłość ma być bezinteresowna. Jeżeli „kocha się” ludzi, dlatego że są „tacy mili”, to zawsze źle się to kończy. Zakonnik musi kochać przede wszystkim biednych, samotnych, słabych, opuszczonych, nieudaczników, uciskanych i prześladowanych.

Jan Paweł II w *Dives in Misericordia* pisał: *Jeżus nade wszystko swoim postępowaniem, całą swoją działalnością objawiał, że w świecie, w którym żyjemy, obecna jest miłość. Jest to miłość czynna, miłość, która zwraca się do człowieka, ogarnia wszystko, co składa się na jego człowieczeństwo. Miłość ta w sposób szczególny daje o sobie znać w zetknięciu z cierpieniem, krzywdą, ubóstwem, w zetknięciu z całą historyczną <ludzką kondycją>, która na różne, sposoby ujawnia ograniczoność i słabość człowieka, zarówno fizyczną, jak i moralną. Właśnie ten sposób i zakres przejawiania się miłości nazywa się w języku biblijnym <miłosierdziem>* (nr 4).

B. Pascal w swoich sławnych „Myślach” pisał, że istnieją trzy porządki wielkości. Pierwszy porządek to porządek materialny albo cielesny. Góruje w nim ten, kto ma wiele dóbr, kto obdarzony jest atletyczną siłą albo fizyczną pięknnością. Są to wartości nie do pogardzenia., ale najniższego porządku. Wyżej znajduje się porządek geniusza, inteligencji, którymi wyróżniają się myśliciele, wynalazcy, uczeni, artyści i poeci. Jest to porządek innej jakości. Niczego geniuszowi nie dodaje ani nie ujmuje to, że jest bogaty albo biedny, piękny albo brzydki. Fizyczna deformacja przypisana ich osobom, niczego nie ujmuje pięknu myśli Sokratesa czy poezji Norwida.

Wartość geniusza jest wartością wyższą niż poprzednia, lecz jeszcze nie najwyższą. Ponad nią jest inny porządek wielkości: porządek miłości i dobroci. Pascal nazywa go porządkiem świętości i łaski. Jedna kropla świętości – mawiał Charles Gounod (zm. 1893 r.) – jest warta więcej niż ocean geniusza. Świętemu niczego nie dodaje ani nie ujmuje to, że jest piękny lub brzydki, jest uczonym lub analfabetą. Jego wielkość jest innego porządku.

Są w Kościele święci, którzy nie precyzyliby się przez dzisiejsze kategorie. Na przykład św. Alfons Liguori był dotknięty chorobą psychiczną, która nasiliła się przed śmiercią. Na taką samą chorobę cierpiała Luiza de Marillac, założycielka sióstr miłosierdzia, największego zgromadzenia zakonnego w Kościele. Jej ojciec duchowny, św. Wincenty à Paulo, nie chciał wcale wyciszać jej skrupułów, które zaostrzyły się przed śmiercią. Św. Kamil de Lellis był chromy, na skutek ran odniesionych na wojnie. Utykającego nie chcieli przyjąć do seminarium ani franciszkanie, ani diecezja. Św. Kamil znalazł się w konflikcie ze swoim kierownikiem

duchowym, którym był św. Filip Neri. Św. Filip przekonywał bowiem młodzieńca, że skoro jest kulawy to nie ma powołania. Ówczesne trzy podstawowe kryteria: zdrowie, moralne predyspozycje oraz wiedza (trzy „s”: *sanitas*, *sanctitas* i *scientia*) obowiązują i dzisiaj, choć są jeszcze bardziej rygorystycznie interpretowane. Można tu nawet przywołać książkę Jana Pawła II „Dar i tajemnica”, gdzie pisząc o powołaniu, wspomina, jak to ojcowie karmelici okazali mu brak zrozumienia na drodze odczytywania jego powołania do karmelu. Tym niemniej w hołdzie duchowości karmelitańskiej, poświęcił swoją pracę doktorską tematyce wiary u św. Jana od Krzyża.

I wreszcie trzeci porządek, jak ukazują „Myśli”. W powieści „Quo vadis” pewien poganin pyta apostoła Piotra, który właśnie przybył do Rzymu: „Ateny dały nam mądrość, Rzym potęgę, a wasza religia, co nam proponuje?” I Piotr odpowiada: „miłość!” Miłość jest czymś najbardziej kruchym na świecie. Przedstawiana bywa jako dziecko. Można je z łatwością zabić. Ale z doświadczenia wiemy, czym stają się potęga i wiedza, siła i geniusz bez miłości i dobroci. Być przyjacielem chorego, znaczy realizować trzeci porządek, ową chrześcijańską specyfikę, która zamyka się słowem *kochać*. I to jest heroizm codzienności, kiedy wspinamy się na wyżyny świętości.

Papież Benedykt XVI wyzywając chrześcijan w swojej encyklice „Deus caritas est” do większego zaangażowania się w konkretną miłość wobec bliźniego, pisał: „Jak pokazuje przykład dobrego Samarytanina z przypowieści, *caritas* chrześcijańska jest przede wszystkim odpowiedzią na to, co w konkretnej sytuacji stanowi bezpośrednią konieczność: głodni muszą być nasyceni, nadzy odziani, chorzy leczeni z nadzieją na uzdrowienie, więźniowie odwiedzani itd. Organizacje charytatywne Kościoła, począwszy od *Caritas* (diecezjalnej, narodowej i międzynarodowej) muszą zrobić wszystko, co możliwe, aby były do dyspozycji odpowiednie środki i nade wszystko by byli ludzie, którzy podejmą takie zadania. Gdy chodzi o posługę, jaką ludzie spełniają wobec cierpiących, potrzeba przede wszystkim kompetencji profesjonalnych: niosący pomoc powinni być przygotowani w taki sposób, aby potrafili robić to, co właściwe we właściwy sposób, podejmując wysiłek dalszej troski” (DCE 31).

Jakkolwiek Ojciec święty podkreślił wagę fachowego przygotowania i kompetencji chrześcijan zaangażowanych w *caritas*, to natychmiast dodał, że to nie wystarczy. „Chodzi bowiem o istoty ludzkie, a osoby ludzkie zawsze potrzebują czegoś więcej niż technicznie poprawnej opieki. Potrzebują człowieczeństwa. Potrzebują serdecznej uwagi. Ci, którzy działają w Instytucjach charytatywnych Kościoła, powinni odznaczać się tym, że nie ograniczają się do sprawnego wypełnienia, co stosowne w danej chwili, ale z sercem poświęcają się na rzecz drugiego, w taki sposób, aby doświadczył on bogactwa ich człowieczeństwa. Dlatego takim pracownikom oprócz przygotowania profesjonalnego potrzeba również, i nade wszystko, <formacji serca>: trzeba ich prowadzić ku takiemu spotkaniu z Bogiem w Chrystusie, które by budziło w nich miłość i otwierało ich serca na drugiego, tak aby miłość bliźniego nie była już dla

nich przykazaniem nałożonym niejako z zewnątrz, ale konsekwencją wynikającą z ich wiary, która działa przez miłość (por. Ga 5, 6)” (DCE 31).

Owa *formacja serca* – którą podkreśla Benedykt XVI – nie powinna ująć naszej uwagi. Narzuca się zatem pytanie: w jakim miejscu i z kim możemy tak kształtować naszą psychikę i intelekt, naszego ducha, aby być autentycznym przyjacielem bliźniego? Trzeba nam pójść do szkoły Maryi.

5. Wejść do szkoły Maryi: moc wiary

Idźmy więc dalej za wskazaniem Benedykta XVI, zwłaszcza tymi, które bezpośrednio adresował on do osób konsekrowanych. Ojciec święty w dniu 26 maja 2006 r. tak zwrócił się do zakonników w Częstochowie: „Jak apostołowie wraz z Maryją <weszli do sali na górze> i tam <trwali jednomyślnie na modlitwie> (Dz 1, 12. 14), tak i my dziś zgromadziliśmy się na Jasnej Górze, która w tym momencie jest dla nas <salą na górze>, a Maryja, Matka Pana, jest pośród nas. Ona dzisiaj prowadzi naszą medytację. Ona uczy nas modlitwy. Ona wskazuje nam, jak otwierać umysły i serca na moc przychodzącego do nas Ducha Świętego, którego zaniesiemy całemu światu. Wiara jest darem, danym przy chrzcie, który umożliwia nam spotkanie z Bogiem. Bóg skrywa się w tajemnicy: usiłowanie zrozumienia Go oznaczałoby próbę zamknięcia Go w naszych pojęciach i w naszej wiedzy, a to ostatecznie prowadziłyby do utracenia Go. Poprzez wiarę zaś możemy przebić się przez pojęcia, nawet pojęcia teologiczne, i <dotknąć> Boga żywego. A Bóg, gdy już Go dotkniemy, natychmiast udziela nam swej mocy. Gdy powierzamy się żywemu Bogu, gdy z pokorą umysłu uciekamy się do Niego, przenika nas wewnątrz jakby niewidoczny strumień życia Bożego.

Warunkiem wstępnym, aby poddać się formacji, którą prowadzi Maryja jest cisza i skupienia. Wewnętrzne wyciszenie wprowadza nas do Jej szkoły. Ona uczy wówczas, aby Ona nas, „jak żyć wiarą, jak w niej wzrastać, jak obcować z tajemnicą Boga w zwyczajnych, codziennych momentach naszego życia. Z kobiecą delikatnością i <umiejętnością łączenia wnikliwej intuicji ze słowem pociechy i zachęty> (Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*, 46) Maryja podtrzymywała wiarę Piotra i apostołów w wieczniku, a dziś podtrzymuje Ona moją i waszą wiarę. <Wiara bowiem – to obcowanie z tajemnicą Boga> jak mówił Ojciec Święty Jan Paweł II (*Redemptoris Mater*, 17), a uwierzyć – to znaczy <powierzyć siebie> samej istotnej prawdzie słów Boga żywego, znając i uznając z pokorą, <jak niezbadane są Jego wyroki i niezgłębione Jego drogi> (*Redemptoris Mater*, 14)”.

Biskup Rzymu z Jasnogórskiego szczytu dał nam wykładnię do pojmowania szkoły Maryi. Jest nią nade wszystko wiara, Idzie nawet o moc naszej wiary, abyśmy doceniali to wielkiego bogactwo ducha, które jest w nas. „Jak ważne jest byśmy uwierzyli w moc wiary, w możliwość nawiązania dzięki niej bezpośredniej więzi z żywym Bogiem! I byśmy w sposób

świadomy zadbali o rozwój naszej wiary, aby ona rzeczywiście przenikała wszystkie nasze postawy, myśli, działania i zamierzenia. Wiara jest obecna nie tylko w nastrojach i przeżyciach religijnych, ale przede wszystkim w myśleniu i w działaniu, w codziennej pracy, w zmaganiu się ze sobą, w życiu wspólnotowym i w apostołstwie, ponieważ sprawia ona, że nasze życie jest przeniknięte mocą samego Boga. Wiara może zawsze doprowadzić nas na nowo do Boga, nawet, gdy wyrządza nam krzywdę nasz własny grzech. Apostołowie w wieczniku nie wiedzieli, co ich czeka. Byli załębieni, obawiali się o swą przyszłość. Przeżywali jeszcze zaskoczenie spowodowane śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa, odczuwali też niepokój po Jego wniebowstąpieniu. Maryja, <która uwierzyła w słowa powiedziane Jej od Pana> (Łk 1, 45), czuwając z apostołami na modlitwie, uczyła ich wytrwałości w wierze. Jej wiara przekonywała, że Duch Święty w swojej mądrości zna dobrze drogę, którą ich prowadzi, że można zaufać Bogu, oddając Mu całkowicie do dyspozycji siebie, swoje talenty i ograniczenia oraz swoją przyszłość”.

Nasze zakonne życie wiary rozpoczęło się właściwie już w momencie sakramentu chrztu. Wówczas Duch Święty udzielając pierwocin wiary, zachęcił nas do większej przyjaźni z Jezusem i z bliźnim. Jezus nas powołał, zapraszając do głębszego zjednoczenia z Nim. „W chwili profesji zakonnej czy przyrzeczenia – mówił Benedykt XVI – wiara pozwoliła pełniej przylgnąć do tajemnicy Serca Jezusowego, w którym odkryliście skarby. Tym razem wyrzekliście się rzeczy dobrych, rozporządzania własnym życiem, rodziny, zdobywania majątku, aby zyskać wolność konieczną do bezgranicznego oddania siebie Chrystusowi i Jego Królestwu. Czy pamiętacie ten wasz pierwotny zachwyty, kiedy podjęliście pielgrzymkę wiary, powierzając się całkowicie Bogu w życiu konsekrowanym? Nie traćcie tego pierwotnego entuzjazmu, pozwólcie Maryi, aby was poprowadziła ku jeszcze głębszej wierze! Drodzy zakonnicy, drogie siostry! Niezależnie od tego, jaką misję wam powierzono, jakąkolwiek posługę klasztorną czy apostołską spełniacie, zachowujcie w sercu prymat waszego życia konsekrowanego. Niech ożywia waszą wiarę. Przeżywane w wierze, życie konsekrowane jednoczy ściśle z Bogiem, budzi charyzmaty i czyni waszą posługę nadzwyczajnie owocną”.

Kończąc swoje wystąpienie Ojciec święty zwrócił się bezpośrednio, jakby z apelem, do osób konsekrowanych: „Gdy napełnieni Duchem Świętym apostołowie poszli na cały świat, głosząc Ewangelię, jeden z nich, Jan, apostoł miłości, w szczególny sposób <wziął Maryję do siebie> (J 19, 27). Głęboka więź z Jezusem i z Maryją pozwoliła mu tak skutecznie głosić, że „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8. 16). Słowa te zacytowałem i ja jako przesłanie pierwszej encykliki mego pontyfikatu: <Bóg jest miłością> – *Deus caritas est!* Ta prawda o Bogu jest najważniejsza, najistotniejsza. Wszystkim tym, którym trudno uwierzyć w Boga, dziś powtarzam: <Bóg jest miłością>. Bądźcie i wy, drodzy przyjaciele, świadkami tej prawdy. Będziecie nimi skutecznie, jeśli będziecie się uczyć w szkole Maryi. Przy Niej doświadczycie, że Bóg jest miłością, i tego

kochającego Boga będziecie przekazywać światu, w tak różnorodne i bogate sposoby, jakie Duch Święty wam podpowie”.

Odkryć tajemnicę przyjaźni, oznacza wejść w relację intymności z Jezusem z Nazaretu i jego bliskimi. To odniesienie ma swój wymiar wertykalny (Chrystus), ale i horyzontalny (współbracia z mojej zakonnej wspólnoty). Życie taką przyjaźnią weryfikuje i otwiera osobę konsekrowaną na jej apostołat, na jej służbę w Kościele. Najlepszą Nauczycielką takiej formacji serca staje się Maryja. Święta Dziewica z Nazaretu uczy nas w Duchu Świętym mocy wiary.

Eros czy agape? Antropologia eklezjologiczna encykliki Benedykta XVI „Deus caritas est”

1. Wprowadzenie

Niniejsza refleksja stawia sobie za cel rekonstrukcję obrazu człowieka w eklezjalnej przestrzeni na podstawie analizy treści encykliki Benedykta XVI „Deus caritas est”. Chcemy nie tylko dokonać prezentacji obrazu Boga i człowieka, ale również – wskazując na niektóre współczesne tendencje antyhumanistyczne – pokazać spełnianie się człowieka tak przez miłość rozumianą jako *eros*, jak i przez *agape*, ubogaconą aktem wiary.

Papieski dokument składa się z dwóch części. Pierwsza ma charakter filozoficzno-teologiczny i jest poświęcona różnym wymiarom miłości, także erotycznej. Chrześcijański wizerunek Boga pokazuje, że człowiek stworzony do miłości, która początkowo jest przede wszystkim miłością zmysłową, może przekształcić tę miłość w *agape*, dar z samego siebie dla innych. Szczególnym miejscem cielesno-duchowej jedności *erosu* z *agape* jest małżeństwo. Natomiast druga część tego pisma ma charakter praktyczny i odnosząc się do Kościoła, wzywa do wypełniania przykazania miłości bliźniego. Na podstawie tej części, noszącej podtytuł *Caritas - dzieło miłości dokonywane przez Kościół jako wspólnotę miłości*, spróbujemy wykazać, że dzięki rzeczywistości Kościoła człowiek może praktykować *agape*. Cała działalność Kościoła ma być wyrazem takiej miłości, która pragnie całkowitego dobra człowieka. *Caritas* nie jest dla Eklezji formą opieki społecznej, którą można by powierzyć komuś innemu, ale należy do jej natury, jest niezbywalnym wyrazem jego istoty. W trakcie wypełniania tych aktów miłosierdzia umiera w chrześcijaństwie stary Adam i rodzi się nowy człowiek. Odpowiemy tu także na pytanie, czym jest chrześcijańska miłość? Jak ją rozumieć w świetle papieskiego nauczania? Jaką ona przyjmuje postać w swoim urzeczywistnieniu w praktyce Kościoła? Tym samym, będziemy próbować szkicować antropologię eklezjologiczną.

2. Encyklika „Deus caritas est”

Encyklikę o miłości zaczął pisać sługa Boży Jan Paweł II pod koniec swojego życia, jednak nie zdążył jej dokończyć. Tego trudu podjął się Benedykt XVI, który i w tym przypadku potwierdził słuszność i trafność decyzji zgromadzonych w kwietniu 2005 r. na konklawe kardynałów, że właśnie Józef Ratzinger jest najlepszym następcą i kontynuatorem dzieła Jana Pawła II. Tak więc obecny papież dokończył rozpoczętej encykliki byłego papieża. Pierwszą część Benedykt XVI napisał latem 2005 roku, natomiast drugą uformowały zapisy i projekty,

jakie pozostawił Jan Paweł II; dokument został przez niego podpisany w Boże Narodzenie 25 grudnia 2005 roku.

Kard. Ratzinger jako teolog nie jeden raz podejmował temat miłości²⁹⁴. Najwięcej chyba poświęcił jej miejsca w trakcie rekolekcji, które wygłosił latem 1986 r. jako Prefekt Kongregacji Nauki Wiary dla ruchu „Komunia i Wyzwolenie” na prośbę założyciela, włoskiego księdza Luigi’ego Giussani. Ratzinger, opierając się na filozoficznej refleksji Józefa Piepera „Lieben, hoffen, glauben”²⁹⁵ o trzech cnotach teologicznych, ukazał miłość w świetle powiązań filozofii, teologii i duchowości. Wiele z tych jego przemyśleń i inspiracji, wydanych w książce „Patrząc na Jezusa”²⁹⁶, odnajdujemy w omawianym dokumencie.

Wbrew tradycji w tej pierwszej encyklice nie należy szukać programu nowego pontyfikatu. Benedykt XVI wyjaśniał już wielokrotnie, że nie zamierza takiego manifestu przedstawiać, gdyż jego poprzednik pozostawił po sobie wystarczająco dużo tekstów. Encyklika ta potwierdza, że programem papieża jest po prostu program Ewangelii. Ojciec święty mówił o motywach, które skłoniły go do napisania tego dokumentu. Uważa, że dzisiaj słowo *miłość* jest do tego stopnia wyświechtane, zużyte i nadużywane, że człowiek wymawia je niemal z obawą. A przecież jest to podstawowy wyraz naszej rzeczywistości; nie możemy go tak po prostu porzucić, musimy wejść na nowo w jego posiadanie, oczyścić je, przywrócić mu pierwotny blask²⁹⁷.

Benedykt XVI przypomina więc znaczenie miłości, pisze o *eros*, *agape* i o *philia*, które oznacza miłość przyjacielską. Zastanawia się też, czy chrześcijanie rzeczywiście zagubili właściwe rozumienie miłości *eros*, bez walki przyjmując jej redukcję do hasła *sex*? Podczas audiencji generalnej, 25 stycznia 2006 r., omawiając treść swej encykliki, tak powiedział: *W encyklice tej chcę ukazać pojęcie miłości w jego różnorodnych wymiarach. W dzisiejszej terminologii miłość często jawi się jako bardzo odległa od tego, co myśli chrześcijanin. Chciałbym jednak ukazać, że chodzi o ten sam „ruch”, który ma wiele wymiarów. Eros – dar miłości między mężczyzną i kobietą pochodzi z tego samego źródła dobroci Stwórcy, co następnie możliwość miłości, która rezygnuje z samego siebie na rzecz drugiego. Dalej papież mówił: Chcę ukazać, że eros przekształca się w agapé w takiej mierze, w jakiej obydwójce naprawdę się kochają, gdy jedno z nich nie szuka już więcej siebie i swej własnej radości,*

²⁹⁴Józef Alojzy Ratzinger ur. się w 1927 r., w Markt am Inn (Górna Bawaria), wyświęcony na kapłana w 1951 r., swoje dalsze studia specjalistyczne kontynuował w Monachium. Doktorat poświęcony eklezjologii św. Augustyna z Hippony uzyskał w 1953 r., a habilitację w 1957 r. z teologii fundamentalnej na podstawie pojęcia objawienia u św. Bonawentury. Był profesorem teologii na uniwersytetach w Monachium, Bonn, Monastyrze, Tybindze i Ratzbonie. Szerzej w świecie teologii dał się poznać jako ekspert soborowy oraz członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej. W 1977 r. został arcybiskupem monachijskim, a w 1981 r. Jan Paweł II powołał go na prefekta Kongregacji Nauki Wiary. W kwietniu 2005 r. wybrany na papieża, przyjął imię Benedykta XVI. Por. Z. Falczyński, J. Ratzinger. *Współpracownik prawdy*, [w:] *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, [Wydawnictwo Więzi] Warszawa 2003, s. 280-293.

²⁹⁵Zob. *Über die Liebe, die Hoffnung und den Glauben* [Wydawnictwo Kösel] München 1986. J. Pieper (ur. 1904-1997), to jeden z najbardziej znanych współczesnych niemieckich filozofów chrześcijańskich, który w swoich badaniach wiele uwagi poświęcił scholastyce, Tomaszowi z Akwinu, cnotom chrześcijańskim (mądrości, sprawiedliwości, dzielności, umiarowi), kultowi.

²⁹⁶Zob. *Patrząc na Jezusa*, przełożył J. Merecki, [Wydawnictwo Salwator] Kraków 2005, ss. 114.

²⁹⁷Por. B. Sadowski, *Dlaczego miłość musi być uporządkowana?*, Biuro Prasowe KEP, z dnia 27.01.2006.

przyjemności, lecz przede wszystkim szuka dobra drugiego. W ten sposób eros przekształca się w miłość na drodze oczyszczenia, pogłębienia; otwiera się później na własną rodzinę, na szerszą rodzinę społeczeństwa, rodzinę Kościoła, rodzinę świata. Próbuję też ukazać, że najbardziej osobisty akt miłości, płynący od Boga, który sam jest miłością, winien również być aktem eklezjalnym, także organizacyjnie. Jeśli prawdą jest, że Kościół wyraża miłość Bożą, którą Bóg darzy swe ludzkie stworzenia, to musi też być prawdą, że podstawowy akt wiary, który stwarza, jednoczy Kościół i daje nadzieję życia wiecznego. Obecność Boga w świecie tworzy również akt eklezjalny, tzn. Kościół jako taki, jako wspólnota, również w sposób instytucjonalny winien kochać. To, co nazywamy „Caritasem” nie jest tylko organizacją, jak inne instytucje filantropijne, ale potrzebnym wyrazem głębszego aktu osobowej miłości, którą Bóg obudził w naszych sercach. Jest odbiciem tego aktu, którym Bóg jest i działa, czyniąc nas podobnymi do Siebie.

Encyklika chce bronić człowieka, dlatego wychodzi naprzeciw różnym błędnym pojęciom, które wprowadzają nieład i spustoszenie w ludzkie myślenie i działanie. Papież uważnemu czytelnikowi ukazuje dwa obszary zagrożeń. Najpierw idzie o sztuczne rozdzielenie Boga i świata, które doszło w niektórych przypadkach do takiego poziomu, że nie widać już ani miejsca dla działania Boga w świecie, ani nawet potrzeby takiego działania. Stąd człowiek próbuje żyć jakby Boga nie było. Jest to również poważny temat teologiczny. Nie bez powodu zatem pierwsza część encykliki nosi tytuł *Jedność miłości w stworzeniu i historii zbawienia*. Z kolei drugi obszar – nacechowany także głębokim kryzysem – to sfera miłości w ramach relacji mężczyzna–kobieta, która konkretyzuje się w małżeństwie. Przejawów można by podać wiele, ale niech wystarczy stwierdzenie, że małżeństwo jest dzisiaj rzeczywistością zakwestionowaną zarówno teoretycznie, jak i praktycznie. Bagatelizowanie relacji mężczyzna-kobieta jest tego tylko potwierdzeniem. Wszechobecny i ubóstwiony eros jest tego przerażającym symbolem.

3. Chrześcijańska miłość – jedność erosu i agape

Pierwsza encyklika Ojca Świętego Benedykta XVI „*Deus caritas est*” mówi o miłości chrześcijańskiej, przedstawiając ją w różnych kontekstach. Wiara chrześcijańska uznaje miłość jako swoją główną zasadę i - jak mówi autor - jest to przesłanie bardzo aktualne i mające konkretne znaczenie w świecie. Bóg napęłnia nas miłością, którą powinniśmy przekazywać innym. Papież przypomina, że pomiędzy miłością Boga i miłością bliźniego musi istnieć jedność. „Miłość nie jest tylko przykazaniem, ale staje się ze strony człowieka odpowiedzią na dar miłości, z jaką Bóg do nas przychodzi”. Jednocześnie Papież przestrzega przed nadużywaniem słowa „miłość” i degradacją jego znaczenia, podkreśla potrzebę uporządkowania we współczesnym świecie według pewnych zasad i norm moralnych. Jak już wspomniano, najpierw pokazuje on różnicę i jedność między *erosem* i *agape*. Odwołuje się do miłości między

mężczyzną i kobietą, „w której ciało i dusza uczestniczą w sposób nierozdzielny, i w której przed istotą ludzką otwiera się obietnica szczęścia, wyłania się jako wzór miłości”²⁹⁸.

Warto w tym miejscu nieco się zatrzymać, aby bardziej zaakcentować to papieskie stwierdzenie afirmujące miłość między mężczyzną i kobietą. Więcej nawet: tę miłość Benedykt XVI określa jako „wzór miłości w całym tego słowa znaczeniu”²⁹⁹. Jest to o tyle godne uwagi, że w teologii (zwłaszcza moralnej) nawet okresu posoborowego wciąż przeważa optyka teologiczna. Za mało doceniamy człowieka, którego Bóg stworzył jako mężczyznę i kobietę. Ostatecznie nie idzie o nastawienie tylko antropocentryczne, ale przede wszystkim o równowagę między teocentrycznością i antropocentrycznością. O taką harmonię myślenia i działania, jaką odzwierciedla w sobie Jezus Chrystus, i Bóg i Człowiek. To pełne humanizmu nastawienie autora encykliki jest odchodzeniem od stereotypowych ujęć relacji Boga do człowieka, płytkiego moralizatorstwa i spaczony ascezy w przedsoborowym kształcie, ale staje się wiarygodną próbą wypowiedzenia idei ostatniego soboru, że drogą Kościoła jest człowiek. Upada tu stawianie *erosu* przeciw *agape*. Papież okazując troskę o człowieka, staje się najlepszym obrońcą Pana Boga. Teologia musi być przy zagubionym człowieku XXI wieku, ogarniać jego smutki i nadzieje, rozpacz i miłość.

W tym kontekście Benedykt XVI podejmuje polemikę z filozoficznymi zarzutami ostatnich wieków, wedle których Kościół swoimi przykazaniami i zakazami uczynił *eros* gorzkim i odebrał mu piękno i pozbawił ludzi w jakimś stopniu szczęścia. Papież wyjaśnia, że objawienie judeo-chrześcijańskie broniło zawsze *erosa*, ale wskazywało mu właściwe miejsce. Potrzebuje on bowiem oczyszczenia, dyscypliny, aby dać człowiekowi nie chwilową przyjemność, ale przedsmak szczytu istnienia³⁰⁰. Stajemy zatem wobec pytania: jak konkretnie kształtować to oczyszczenie, jakie stosować formy ascezy dzisiaj? Jak przeżywać miłość, aby była ona i boska, i ludzka?

Odpowiedź na te pytania daje wiara biblijna z całą swoją nowością. I znowu idzie o naukę o Bogu i o człowieku. Biblijny obraz Boga i obraz człowieka zrywa z tradycją grecką, odcina się także od wszelkich współczesnych form pogaństwa. Jest obcy opowiadaniu Platona, „według którego człowiek pierwotnie miał kształt kuli, co oznacza, że sam w sobie był kompletny i samowystarczalny. Ale karząc go za pychę, Zeus go przepołowił i teraz nieustannie poszukuje swej drugiej połowy i dąży ku niej, aby odzyskać pełnię”³⁰¹. *Eros* zakorzeniony jest zatem głęboko w naturze ludzkiej. Adam, opuszcza ojca swego i matkę, aby odnaleźć swoją niewiastę, gdyż jedynie razem przedstawiają całokształt człowieczeństwa. Biblia prezentuje zatem obraz monoteistycznego Boga, któremu odpowiada małżeństwo monogamiczne. To dążenie kierujące człowieka ku drugiej osobie jest więc Boże; musi jednak być miłością

²⁹⁸DCE 2.

²⁹⁹DCE 2.

³⁰⁰Por. DCE 4.

³⁰¹DCE 11.

wyłączną i definitywną. Miarą ludzkiej miłości staje się Bóg, gdyż „Bóg jest miłością” – za św. Janem (1 J 4, 8) niezmiennie powtarza Benedykt XVI³⁰².

Konkretyzacja i paradygmat tej boskiej miłości uwidoczniła się w Jezusie Chrystusie, który jako odwieczny Syn Boży w tajemnicy wcielenia wszedł – w sposób nieodwracalny – w komunię z ludzką naturą. Misterium inkarnacyjne nie tylko odsłonił nam wydarzenie odkupienia w ofierze krzyża i radości zmartwychwstania, ale ukazuje również przekształcenie w człowieczeństwie erosu w agape. Komunia z bosko-ludzkim Jezusem „wyprowadza mnie z koncentracji na sobie samym i kieruje ku Niemu, a przez to jednocześnie ku jedności z wszystkimi chrześcijanami. Stajemy się <jednym ciałem>, stopieni razem w jednym istnieniu”³⁰³. Ten fundament chrystologiczny to nowość, to podstawa i gwarancja chrześcijańskiego rozumienia miłości.

Aby właściwie realizować posługę miłości wobec drugich chrześcijan i całego świata potrzeba ofiary. Nie ma miłości bez ofiary. Ofiara rozjaśnia wewnątrztrynitarnie życie Boga, relację Boga do ludzkości i komunię osób między sobą. Ofiara buduje osobę, tak czyniącą ofiarę jak i tę przyjmującą. Globalizacja ekonomiczna i gospodarka rynkowa pomniejszają w sposób widoczny ducha ofiary w powszechnej Eklezji. Człowiek przestaje być bezcennym dobrem samym w sobie. Takiego myślenia i postawy nabywają również chrześcijanie, którzy poszukują religii łatwej, wygodnej, bez wyrzeczenia, ofiary, i bez krzyża.

Miłość ma zatem charakter społeczny. I dlatego, że Bóg przyjmując ludzką naturę, utożsamiał się z każdym człowiekiem, to miłość Boga i bliźniego rozciąga się na wszystkich. Jezus identyfikował się z potrzebującymi: głodnymi, spragnionymi, obcymi, nagimi, chorymi, więźniami. Ewangelista Mateusz to przesłanie Mistrza z Nazaretu wypowie w następujący sposób: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (25, 40). Miłość Boga i bliźniego stapia się w jedno: w najmniejszym człowieku odkrywamy Jezusa, a w Jezusie spotykamy Boga³⁰⁴. W tej prawdzie zakotwiczone jest *caritas*, posługa miłości dokonywana przez Kościół.

4. Chrześcijański obraz Boga i człowieka

Papież musiał niejako napisać o miłości, aby przypomnieć właściwy obraz Boga i człowieka. Wpływ współczesnego nastawienia społeczno-kulturowego okazuje się być w wielu płaszczyznach ludzkiego życia destrukcyjny, sięgnął nawet miłości, która stanowi przecież podstawę człowieka. Wtargnął on również do Kościoła i teologii, gdyż pojęcie miłości należy tutaj do samej istoty chrześcijańskiego obrazu Boga, a także wyznacza ono zasadniczy element w chrześcijańskiej wizji człowieka i jego postępowania.

³⁰²Por. DCE 11.

³⁰³DCE 14.

³⁰⁴DCE 15.

Zestawiając antropologiczne elementy nie trudno chyba dostrzec, że „Deus caritas est” Benedykta XVI porządkując chaotyczny i rozbity dzisiejszy świat miłości, jest jakby dopowiedzeniem encykliki „Fides et ratio”. Wiąż między tymi dokumentami jest wyraźna. Jan Pawła II postawił sobie na celu zwrócenie uwagi na to, że w świecie funkcjonuje *ordo rationis*, to znaczy „porządek rozumu”, którego przyjęcie jest warunkiem poznania ze strony człowieka. Benedykt przypomina o ważności *ordo amoris*, czyli „porządek miłości”, który jest warunkiem adekwatnego działania człowieka. Obydwa te porządki są komplementarne względem siebie. Jeden i drugi warunkują się wzajemnie, a jako takie są one również warunkiem pełnego życia człowieka i zmierzania do właściwego dla niego celu³⁰⁵. Człowiek jawi się tu jako osoba, która poznaje, analizuje, myśli, krytycznie weryfikuje, wierzy, pożąda, znajduje upodobanie, poświęca się, miłuje.

Bóg jest miłością, to znaczy, że nie tylko On świat stworzył, ale nieustannie go stwarza i podtrzymuje w istnieniu (*continua creatio*). Bóg posiada trwałą i pełną miłości relację ze światem. Ma ją jako Stwórcę, gdyż wszystko od Niego pochodzi i istnieje dzięki Jego mocy (*concursum divinum*). Ma ją jeszcze bardziej jako Odkupiciel, gdyż w krzyżu i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa pokazał w najwyższym stopniu autentyczność i skuteczność tej relacji, którą zakłada stworzenie, a także ją przekroczył, stając się darem dla każdego człowieka. Odkupienie bowiem okazuje się nieskończenie przewyższać stworzenie. To poszukiwanie jedności przez Boga rozpoczęło się już po upadku pierwszych rodziców, kiedy grzech nie tylko rozdarł rodzaj ludzki (Kain i Abel), ale spowodował oddzielenie stworzenia od swojego Stwórcy³⁰⁶. Bóg „z jednego człowieka wywiódł cały rodzaj ludzki” (Dz 17, 26), niemniej jedność i prawdziwa godność wszystkich ludzi wywodzi się stąd, że zostali oni uczynieni „na obraz i podobieństwo Boże” (Rdz 1, 26). Ta zniszczona w raju jedność została rekonstruowana przez Boga Ojca w aktach przymierza z ludem wybranym, a w całej pełni – w odwiecznym Słowie (*Logosie*), które stało się ciałem. „Zwołanie ludu Bożego zaczyna się w chwili, w której grzech niszczy jedność ludzi z Bogiem oraz komunie ludzi między sobą. Zgromadzenie Kościoła jest w pewnym sensie reakcją Boga na chaos spowodowany przez grzech. To ponowne zjednoczenie dokonuje się tajemniczo w łonie wszystkich narodów: «W każdym narodzie miły jest Mu ten, kto się Go boi i postępuje sprawiedliwie» (Dz 10, 35)”³⁰⁷.

Odkupienie nie jest ponownym stworzeniem, ani jego dopełnieniem. Odkupienie na pewno nie jest również odtworzeniem stanu pierwotnej zażyłości człowieka z Bogiem, czyli naprawieniem utraconej rajskiej kondycji, jaka została zniweczona na skutek nieposłuszeństwa. Zestawiając stworzenie z odkupieniem, otrzymujemy jakby dwa różne poziomy. Poziom stworzenia to życie doczesne, na poziomie odkupienia mamy życie wieczne. Tam byliśmy

³⁰⁵Por. J. Królikowski, *Encyklika Benedykta XVI we współczesnym kontekście religijno-kulturowym*, Biuro Prasowe KEP, z dnia 27.01.2006.

³⁰⁶Nawiązujemy tu do myśli Benedykta XVI, wyrażonej w tytule pierwszej części encykliki *Jedność miłości w stworzeniu i historii zbawienia*.

³⁰⁷KKK 761.

cielesno-osobowymi bytami, tu jesteśmy przybranymi dziećmi Boga; tam była duchowa cielesność, tu jest duchowość chwalebna, tam była Ewa, tu jest Maryja. Poziom stworzenia to Stary Testament, poziom odkupienia – Nowy Testament. Tam było przymierze czasowe we krwi zwierząt, tu – przymierze trwałe i ostateczne, bo we krwi Jezusa; wtedy była Boża sprawiedliwość, teraz – morze miłosierdzia; było prawo, teraz jest miłość³⁰⁸.

Odkupienie to istotowo coś więcej. W pierwszym, kreacyjnym etapie odsłaniania się Boga, człowiek był stworzeniem obdarzonym nieśmiertelną duszą; w akcie odkupienia staliśmy się w Zmartwychwstałym przybranymi dziećmi Bożymi – mamy uczestnictwo w łasce (por. Ef 2, 4-5). „Przybranie za synów” czyni nas braćmi Chrystusa. Sam Zmartwychwstały zwraca się do uczniów: „Idźcie i oznajmijcie moim braciom” (Mt 28, 10; J 20, 17). Stajemy się braćmi nie przez naturę, lecz przez dar łaski. Przybrane synostwo udziela rzeczywistego uczestnictwa w życiu Jedyne Syna, który w pełni objawił się zmartwychwstając i który wezwał swych braci do wspólnoty³⁰⁹. Adopcja ludzkości dokonała się w Duchu Świętym: „Jeżeli zaś, kto nie ma Ducha Chrystusowego, ten do Niego nie należy. Jeżeli natomiast Chrystus w was mieszka, ciało wprawdzie podlega śmierci ze względu na skutki grzechu, duch jednak posiada życie na skutek usprawiedliwienia” (Rz 8, 9-10). Dalej - zmartwychwstanie jest wspólnotą w mocy. Idzie o synostwo Boże, które zbawia. Zbawienie musi być dopełnione z ludzkiej strony. To dopełnienie uzależnione jest od wolności człowieka, od jego osobowych decyzji. Zmartwychwstanie Chrystusa w związku z tym, które kiedyś – jak mamy nadzieję – będzie i naszym udziałem, jawi się jako otwarcie wspólnoty wierzących na wertykalną i horyzontalną pełnię, realizującą się już tu na ziemi, a osiągającą swój kres w życiu uwielbionym. Chrystus ma przyszłość, a my – ryzyko zbawienia³¹⁰. Antropologia odnajduje się zatem w chrystologii i w niej się uzupełnia³¹¹.

W chrześcijańskiej wizji miłość, stanowiąca naczelną temat omawianego dokumentu, swoje spełnienie znajduje w małżeństwie. Dlatego nie można tego aspektu i tutaj pominąć. W czasie pisania swojej encykliki Ojciec święty spotkał się z uczestnikami Kongresu Diecezji Rzymskiej (6.06.2005). W przemowie do nich jakby dzielił się treściami, stanowiącymi przedmiot jego aktualnych przemyśleń: „Małżeństwo i rodzina nie jest bynajmniej przypadkową strukturą socjologiczną, wytworem szczególnych uwarunkowań historycznych i ekonomicznych. Przeciwnie, właściwa relacja między mężczyzną i kobietą zakorzeniona jest w najgłębszej istocie człowieka, i tylko przyjmując taki punkt wyjścia można je zrozumieć /.../. Człowiek jest stworzony na obraz Boży, a Bóg jest miłością /.../. Z tego fundamentalnego związku między Bogiem i człowiekiem wynika inny związek – nierozzerwalna więź ducha i ciała: człowiek jest mianowicie duszą, która wyraża się w ciele, i ciałem ożywianym przez nieśmiertelnego ducha. A więc także ciało mężczyzny i kobiety ma – by tak rzec – charakter teologiczny /.../. Ludzka

³⁰⁸Por. A.A. Napiórkowski, *Mysterium communionis. Eklezjalny paradygmat zbawienia*, Kraków 2006, s. 202-204.

³⁰⁹Por. KKK 654; por. B. Sikorski, *Odkupienie jako nowe stworzenie*, RBL 32(1979), z. 6, s. 307-322.

³¹⁰Por. A.A. Napiórkowski, *Mysterium communionis. Eklezjalny paradygmat zbawienia*, s. 131-133.

³¹¹Por. G.L. Müller, *Vom Pater gesandt. Impulse einer inkarnatorischen Christologie für Gottesfrage und Menschenbild*, Regensburg [Pustet] 2005, s. 145-159.

plciowość nie jest czymś pobocznym w stosunku do naszego istnienia osobowego, ale stanowi jego część /.../. Z tych dwóch powiązań – człowieka z Bogiem oraz ciała i ducha w człowieku – wpływa trzecie: związek między osobą i instytucją /.../. Pozytywna odpowiedź na wzajemną miłość oznacza także publiczne przyjęcie odpowiedzialności, przez które małżonkowie zobowiązują się do wierności, gwarantującej również trwałość wspólnoty. Nikt z nas nie należy wyłącznie do siebie samego, każdy musi zatem w głębi swojego wnętrza poczuwać się do odpowiedzialności publicznej. Małżeństwo jest zatem potrzebą wpisaną w samą naturę przymierza miłości i w głębię osobowości człowieka.”

Sens miłości między mężczyzną i kobietą uwidacznia się w różnicy między miłością rozumianą jako *eros* i miłością rozumianą jako *agape*. Ta pierwsza miłość dotyczy miłości między mężczyzną i kobietą, która wyraża się we wzajemnym zwróceniu się do siebie, mającym swoje zakorzenienie w tajemnicy stworzenia, a więc w dobroci Stwórcy. Jest to więc miłość, która pozostaje czymś naturalnym i koniecznym. Wypełnia się ona w tej drugiej miłości, która oznacza rezygnację z siebie na rzecz drugiego, której najwyższym objawieniem jest pascha Chrystusa. Papież z naciskiem podkreśla, że człowiek naraża się na poważne niebezpieczeństwo, gdy rozdziela się te dwa rodzaje miłości³¹².

5. Eklezja i nowy człowiek: *caritas* jako eklezjalna pieśń miłosierdzia

Kościół, czyli wspólnota naśladowców Chrystusa, pochodząca z miłości Przedwiecznego Ojca i zjednoczona w Duchu Świętym, ma cel zbawczy i eschatologiczny. Cel ten może być jednak osiągnięty w pełni jedynie w przyszłym świecie. Kościół, krocząc z całą ludzkością, doświadczając tego samego ziemskiego losu co świat, istnieje w nim jako zaczyn, który w Chrystusie ma wszystko odnowić i przemienić, aby każdy brat i siostra Zmartwychwstałego tworzyli z Nim prawdziwą wspólnotę, która już tutaj ma swoją konkretyzację.

Mówiąc o praktycznej posłudze miłości, trzeba się odwołać do wewnętrznej natury Kościoła w całościowym ujęciu. Nie można bowiem odrywać *caritas* od jego źródła. Kościół urzeczywistnia się w troistym zadaniu: głoszeniu Słowa Bożego (*kerygma* – *martyria*), sprawowaniu sakramentów (*leiturgia*) i posłudze miłości (*diaconia*). Warto w tym miejscu spróbować bliżej wyjaśnić pojęcia *caritas* i *diaconia*, mimo że często operują one zamiennie i treściowo w penym sensie się pokrywają.

Zacznijmy od terminu *diaconia*, gdyż jest on węższy i funkcjonuje w ramach *caritas*. Wywodzi się on z języka greckiego. Oznacza służebną postawę Kościoła i wspólnot chrześcijańskich wobec potrzebującego człowieka. Diakonia spełniana jest w ramach apostołatu

³¹²Por. J. Królikowski, *Encyklika Benedykta XVI we współczesnym kontekście religijno-kulturowym*, Biuro Prasowe KEP, z dnia 27.01.2006.

i innych form duszpasterstwa. Ma więc ona posługę dla życia nadprzyrodzonego, jak i działanie na rzecz egzystencji przyrodzonej (duszpasterstwo dobroczynne)³¹³.

Z kolei pojęcie *caritas* w rzeczywistości eklezjalnej odnoszone jest do konkretnego działania w ramach miłości bliźniego. W znaczeniu węższym do organizacji dobroczynnej, właściwej dla Kościoła Katolickiego. Została ona powołana na przełomie XIX i XX wieku, celem ujednoczenia i koordynacji akcji charytatywnych, prowadzonych dotąd przez zakony, bractwa czy stowarzyszenia. We Francji w 1870 r. założono *Office Central des Institutions Charitables*, w Niemczech w 1897 r. zaczął działać *Caritasverband*, w Austrii stworzono w 1900 r. *Zentralstelle für Freiwillige Wohltätigkeit*, w Stanach Zjednoczonych powołano w 1910 r. *National Conference of Catholic Charities*. Polacy zaś – mimo trudnej sytuacji zaborów – powołali kilka ośrodków *caritas* na poszczególnych terenach zawłaszczonych przez państwa ościenne. I tak, w 1895 r. powołano we Lwowie *Związek Katolickich Towarzystw i Zakładów Dobroczynnych*, w Poznaniu w 1907 r. utworzono *Związek Polsko-Katolickich Towarzystw Dobroczynnych*, podobne instytucje powstały w Wilnie i Krakowie. Natomiast po odzyskaniu niepodległości, dzięki staraniom kard. A. Hlonda utworzono ogólnopolski *Caritas* i powołano jego diecezjalne filie. Bardzo prężne działania kościelnego *Caritasu* zostały sparaliżowane przez II wojnę światową. Po wojnie, w czerwcu 1945 r. konferencja episkopatu zleciła podjęcie na nowo działalności, która została rozwinięta na nieprawdopodobną skalę. Niestety bezpodstawna i samowolna decyzja władz komunistycznych w 1952 r. rozwiązała tę wspaniale działającą katolicką organizację charytatywną³¹⁴.

Dopiero w ramach III Rzeczypospolitej, a więc w latach dziewięćdziesiątych doszło do reaktywowania *Caritas Polska*. Na dzień dzisiejszy w ramach Kościoła katolickiego działalność charytatywna jest przeogromna. Trudno ogarnąć i wyliczyć wszystkie jej przejawy, tak zorganizowane i długoterminowe prowadzone przez *Caritas* w Polsce, jak jednostkowe i spontaniczne dokonywane przez jednostkowych wiernych. Istnieje wiele zgromadzeń zakonnych, oddanych prawie wyłącznie posłudze najbardziej potrzebującym, m.in.: służebniczki, felicjanki, serafitki, na Śląsku jadwiżanki i marianki, prowadzące ochronki dla dzieci. Salezjanie i michaelici zaś zajmują się szczególnie młodzieżą męską i umożliwiają jej wykształcenie zawodowe, bonifratrzy, trynitarze. W Krakowie dość wspomnieć św. Alberta Chmielowskiego i jego przytuliska dla bezdomnych oraz albertynów i albertynki, którzy kontynuują jego dzieło. Przy każdej furcie klasztornej codziennie zaopatrywany jest Chrystus, który przychodzi w bezdomnych i potrzebujących. Setki stowarzyszeń, fundacji, towarzystw prowadzonych przez Kościół są wymownym wyrazem czynnego praktykowania miłosierdzia. To najlepsze świadectwo dla świata autentyczności Ewangelii i wiarygodności samego Kościoła. Wezwanie do czynnej miłości bliźniego wynika ze stworzenia człowieka na obraz i

³¹³Por. M. Marczewski, *Diakonia*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1985, t. 3, k. 1249-1251.

³¹⁴Por. J. Majka, *Caritas*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1989, t. 2, k. 1334-1335.

podobieństwo Boże, z polecenia i przykładu Chrystusa oraz z przynależności do zbawczej wspólnoty ludu Bożego, która ma być wspólnotą powszechnej miłości i służby. Dzisiejszy świat tak bardzo potrzebuje tego znaku miłosierdzia. Ostatnio bł. Matka Teresa z Kalkuty dała budujący przykład całkowitego i bezinteresownego poświęcenia dla drugiego, i to tego najbardziej opuszczonego.

W płaszczyźnie eklezjalnej miłość przybiera postać miłosierdzia, czyli miłosnej troski o innych, wspólnej odpowiedzialności i solidarności. Jest to działalność charytatywna, której celem jest budowanie społeczeństwa bardziej sprawiedliwego. Ma ona być niezależna od ideologii i podziałów partyjnych. Papież przypomina postacie świętych i błogosławionych. Zaznacza, że samo dawanie pomocy nie wystarcza, kiedy w tym geście brakuje serca i miłości. Odwołując się do encyklik Jana Pawła II „*Sollicitudo rei socialis*” i „*Ut unum sint*”, przypomina, że by budować lepszy świat, potrzeba „wspólnego głosu chrześcijan i ich zaangażowania na rzecz poszanowania praw i potrzeb najuboższych, upokarzanych i bezbronnych”.

Warto tu zwrócić uwagę na zjawisko prozelityzmu, któremu Benedykt XVI się przeciwstawia. *Caritas* w żadnym wypadku nie może być środkiem, aby innym narzucać swoją wiarę. Papież mówi wyraźnie: „Miłość jest bezinteresowna; nie praktykuje się jej dla osiągnięcia innych celów”³¹⁵.

Dziś, kiedy Kościół coraz bardziej staje się autentycznym obrońcą sprawiedliwości społecznej – podczas gdy lewicowe i laickie prądy polityczne koncentrują dyskusję na prawie do aborcji, małżeństw homoseksualnych i manipulacji genetycznej – coraz bardziej widać pilną potrzebę wskazaną już przez Sobór Watykański II: odkrywania prawdziwej antropologii, która określi na nowo relacje między Kościołem a światem współczesnym.

Ojciec święty w swojej encyklice naucza, że „miłość bliźniego zakorzeniona w miłości Boga jest przede wszystkim powinnością każdego poszczególnego wierzącego, ale jest także zadaniem całej wspólnoty kościelnej – i to na każdym poziomie: od wspólnoty lokalnej, przez Kościół partykularny, aż po Kościół powszechny w jego wymiarze globalnym /.../. Dlatego miłość potrzebuje również organizacji, aby w sposób uporządkowany mogła służyć wspólnocie”³¹⁶.

Analizując historię życia Kościoła nie trudno zauważyć, że to głębokie przekonanie o potrzebie świadczenia miłości nieprzerwanie towarzyszyło całej wspólnocie eklezjalnej. Już od samych początków mamy tego dowody. W *Dziejach Apostolskich* czytamy: „Ci wszyscy, którzy uwierzyli, przebywali razem i wszystko mieli wspólne. Sprzedawali majątki i dobra i rozdzielali je każdemu według potrzeby” (2, 44-45). I dalej, ów wybór siedmiu mężczyzn jako podstawa posługi diakońskiej (por. Dz 6, 5-6). Praktyka miłości wobec wdów i sierot, wobec więźniów, chorych i wszystkich potrzebujących, a także wobec nieprzynależących do chrześcijańskiej

³¹⁵DCE 31 c.

³¹⁶DCE 20.

wspólnoty, nie tylko konstituowała Kościół sam w sobie, ale była wobec niewierzących pełnym przekonania faktorem jego wiarygodności.

I jak pisze Benedykt XVI około IV wieku uformowała się w Egipcie *diaconia*, tj. „instytucja odpowiedzialna w poszczególnych monasterach za całokształt aktywności opiekuńczej, czyli posługi charytatywnej /.../. W Egipcie nie tylko każdy monaster, ale również diecezja miała swoją diakonię – instytucję, która później rozwinęła się zarówno na wschodzie, jak i na zachodzie”³¹⁷. Niezwykłym przykładem troski o biednych i cierpiących jest z tego okresu św. Wawrzyniec, zamęczony w 258 r. Jako odpowiedzialnemu za ubogich, po uwięzieniu jego współbraci i papieża, dano mu czas, aby zebrał on skarby Kościoła i przekazał je władzom państwowym. Wawrzyniec pieniądze, które miał, rozdzielił pomiędzy potrzebujących i wraz z nimi – jako prawdziwym skarbem Kościoła – zjawił się przed obliczem władzy.

6. Podsumowanie

Zestawiając w jedno papieską naukę o człowieku w encyklice „*Deus caritas est*”, trzeba powiedzieć, że punktem wyjścia jest nowy obraz Boga, jaki wniosło w świat objawienie judeo-chrześcijańskie. Ta teodycea mówi nam, że jest jeden Bóg. „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Pan jedynie” (Pwt 6, 4). Ten jeden i jedyny Bóg (wszyscy inni to bogowie) jest Stwórcą. Wszystko, cała rzeczywistość, od Niego pochodzi, także człowiek. I dalej: ten Bóg kocha człowieka, gdyż go powołał z nicości do istnienia i pragnie z nim wspólnoty³¹⁸. Ten biblijny obraz Boga określa nowy obraz człowieka, który jest stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Człowiek został stworzony jako mężczyzna i kobieta. Owa jedność odnajduje się i potwierdza w związku ciała i ducha mężczyzny i kobiety, jaką jest małżeństwo. Taka antropologia z kolei swojego rozwinięcia doznaje w chrystologii, kiedy Bóg ucieleśnia się w osobie Jezusa Chrystusa. Niestłuchany realizm Boskiej miłości sprawia, że odtąd wszyscy ludzie mogą mieć udział w Boskiej naturze, kiedy sakramentalnie przyjmują Jego Ciało i Krew. Dokonuje się najgłębsze zjednoczenie³¹⁹.

Ojciec święty prezentuje eklezjologię komunii. Akcentuje mocniej duchowość i Kościół „niewidzialny”. Za Augustynem powtarza, że stopień miłości do Kościoła Chrystusowego to miara faktycznego posiadania Ducha Świętego. Kościół jest dla niego mistyczną komunią różnych wspólnot lokalnych, połączonych więzią sakramentalną. W przestrzeni eklezjalnej *communio* zatroskany spogląda na człowieka i jego relacje do drugiego. W sposób głęboko humanistyczny zauważa, że skoro miłość jest aktem wspólnotowym i eklezjalnym, to tym samym domaga się uporządkowania instytucjonalnego. Osobista miłość powinna wyrażać się w sposób określony, według pewnych zasad, norm i przykazań, a także być przewidywalna. Bóg, będąc miłością, również tworzy instytucje, a jedną z nich jest Kościół. Uporządkowanie jest

³¹⁷DCE 23.

³¹⁸Por. DCE 9.

³¹⁹Por. DCE 12-13.

wyrazem dojrzewania miłości ludzkiej i jej odpowiedzialności, którą przyjmuje za drugiego, za rodzinę, za Kościół i za ludzkość.

Wyrazem takiej odpowiedzialności jest z pewnością podjęcie przez samego Papieża tematyki miłości i uporządkowania jej w dzisiejszym Kościele i świecie. Nie potępia świata i jego zagubienia. Więcej, dostrzega także jego osiągnięcia. Z jego podejścia emanuje głęboki humanizm chrześcijański, który jest troską o człowieka, o jego życie wieczne, jakie rozpoczyna się już teraz. Niebo zaczyna się bowiem już tu na ziemi. Zbawienie w zaświatach domaga się posługi miłości w doczesności. Papież odnosi się więc z wielką akceptacją do tego, co ludzkie i twórcze w człowieku. Wzywając do poszukiwania prawdy o ludzkim życiu, ukazuje ostatecznie miłość, gdyż ona czyni człowieka bardziej „ludzkim” i zgodnym z zamysłem Bożym. Człowiek bowiem najbardziej boi się tego, że nie będzie kochany, że utraci miłość.

1. Przeciw irracjonalizmowi

Najprawdopodobniej nigdy dotąd Poncjusz Piłat nie miał tak wielu towarzyszy swojego usposobienia, jak dzisiaj. Swoim słynnym pytaniem: „Co to jest prawda?” rzymski namiestnik, który prawie 2000 lat temu skazał na śmierć Jezusa z Nazaretu, zakwalifikował się po wszystkie czasy jako wzór wszystkich sceptyków. Kiedyż bowiem istniało więcej tego typu ludzi niż w naszych „oświeconych” współczesnych czasach? Dzisiejsi sceptycy są w gruncie rzeczy godnymi pożałowania ofiarami owego „kopernikańskiego przewrotu” w myśleniu, który - więcej niż dwieście lat temu wraz z Emanuelem Kantem (1724-1804) - postawił całkowicie na głowie proces poznania prawdy.

Dotąd bowiem wśród filozofów i teologów istniała głęboko sięgająca zgodność co do tego, że istnieje jedna (boska) prawda poza pojedynczym człowiekiem oraz że pozwala się ona wyprowadzić z natury i Objawienia. Cały uniwersalny system myślenia św. Tomasza z Akwinu spoczywał na tym założeniu. Przyszedł jednak filozof z Królewca. Istota jego krytycznej metody wyrażała się w stwierdzeniu, że celem filozofii nie jest wcale poszerzenie naszej wiedzy o świecie, lecz pogłębianie naszej wiedzy o człowieku. Niemiecki filozof, czyniąc człowieka ostatecznym punktem odniesienia dla swojej refleksji, udowodnił w *Krytyce czystego rozumu* niemożność wiedzy metafizycznej z powodu braku wszelkiego realnego przedmiotu zdolnego stać się jej treścią. Usuwanie metafizyki z filozofii spowodowało zatem odwrócenie porządku myślenia: to nie myśl kształtuje się zależnie od przedmiotów, ale odwrotnie – przedmioty są zależne od myśli.

Wydaje się, że właśnie od tego epistemologicznego przełomu – zadziwiająco dziś wzmocnianego i rozszerzanego w społeczeństwie szczególnie przez środki masowego przekazu – nieustannie przybywa Piłatowi uczniów. A ponieważ według ich widzenia, tylko to może istnieć, co każdy indywidualnie akceptuje, dlatego głosiciele ponadczasowej i ponadnaturalnej prawdy muszą wysłuchiwać zarzutu, iż pragną siłą zatrzymać toczące się koło oświecenia i zdusić głos sumienia pojedynczego człowieka. Zwolennicy istnienia prawdy obiektywnej w obawie przed groźbą sklasyfikowania ich jako fundamentalistów znikli z pola filozoficznych czy teologicznych dysput w postmodernistycznym społeczeństwie. W ich obronie staje dzisiaj Magisterium Kościoła i wzywa filozofów, aby nie kapitulowali w swoich poszukiwaniach prawdy, tej objawionej i zagwarantowanej przez Boga. Prawda przecież zobowiązuje.

W dniu 14 września 1998 roku Ojciec Święty Jan Paweł II podpisał swoją kolejną, już trzynastą, encyklikę zatytułowaną *Fides et ratio*. Już w pierwszym momencie jej lektury, nie potrafimy się oprzeć wrażeniu, że relacje między wiarą i rozumem będą się odnosić przede wszystkim do kwestii intelektualnych i dlatego wydaje się ona być zastrzeżona dla wąskiego grona fachowców: teologów, filozofów i innych uczonych. Z tego błędnego przekonania wyprowadza nas jednak tytułowa strona papieskiego dokumentu, na której Autor wprost wymienia adresatów swojego przesłania, a mianowicie kieruje je „do Biskupów Kościoła katolickiego”. W pewnym sensie jesteśmy takim określeniem odbiorców zaskoczeni, ponieważ zwyczajowo encykliki mają innych adresatów. Zarówno pierwsza encyklika Jana Pawła II *Redemptor hominis* z 1979 r., zwracająca się „do Braci w biskupstwie, do Kapłanów, do Rodzin Zakonnych, do drogich synów i córek Kościoła oraz do wszystkich ludzi dobrej woli”, jak i większość pozostałych (np. *Evangelium vitae* z 1995 r.: „do Biskupów, do Kapłanów i Diakonów, do Zakonników i Zakonnice, do katolików świeckich oraz do wszystkich ludzi dobrej woli”) praktycznie adresowana była do wszystkich.

Czy rzeczywiście Papież chce tak ważną i potrzebną dzisiaj encyklikę skierować jedynie do Biskupów? Uważne studium tego dokumentu doprowadza nas ostatecznie do stwierdzenia: trzeba ratować rozum, aby wiara doznała umocnienia. Jan Paweł II chce bronić prawomocności i intelektualnego aspektu wiary w prawdę, bronić potrzeby uprawniania refleksji metafizycznej, która chroni nasz rozum przed zubożeniem wobec prawdy. Ostatecznie chce bronić rozumu dlatego, aby człowiek „wzniósł się ponad to, co przygodne i poszybował w stronę nieskończoności” (nr 24), aby życie swoje oparł na wierze (por. nr 31). Nie ma chyba przesady w stwierdzeniu, że encyklika ta – pisana na przełomie drugiego tysiąclecia i w sytuacji (po ludzku patrząc) jakby „odchodzącego” Papieża – nabiera charakteru jego testamentu. Z pewnością właśnie dlatego, że Papież jest świadomy upływającego czasu, coraz częściej akcentuje swoją posługę Biskupa Rzymu jako następcy św. Piotra. Czyni to i tym razem, pragnąc nade wszystko wypełnić Chrystusowy nakaz: umacniać braci w wierze (por. Łk 22, 32: „Szymonie /.../, Ty ze swej strony utwierdzaj twoich braci”). Umacnianie braci w wierze to przecież fundamentalne zadanie całego kolegium biskupiego. Pasterze mają bowiem obowiązek diakonii prawdy, ponieważ Kościół „w Tajemnicy Paschalnej otrzymał w darze ostateczną prawdę o życiu człowieka” (nr 2).

Kondycja współczesnej myśli filozoficznej, mimo jej znacznych możliwości i olbrzymiego spektrum refleksji, wydaje się być opłakana. Wynika to szczególnie z jej braku odniesienia do wymiaru transcendentnego. Współczesna filozofia, koncentrując się bowiem przesadnie na poszukiwaniu wiedzy o człowieku jako podmiocie, zapomniała o jego podstawowym powołaniu dążenia do prawdy, która przekracza jego samego (por. nr 5). Utrata perspektywy przekraczającej człowieka doprowadziła w konsekwencji do powstania różnych form agnostycyzmu i relatywizmu, co sprowadziło się do powszechnego sceptycyzmu. Nawet

Leszek Kołakowski – obojętny światopoglądowo filozof z Oxfordu – w swojej refleksji nad watykańskim dokumentem pisze, że dostrzega przykre skutki dla cywilizacji naszej doby spowodowane odłożeniem kategorii prawdy do rzędu staroświeckich przesądów, a zadowalaniem się jedynie kryteriami pożytku, wygody i przyjemności. Wcale nie stojąc na stanowisku tomizmu, jednoznacznie wymienia tendencje niszczące naszą kulturę umysłową: pragmatyzm, nihilizm epistemologiczny, pozytywistyczną negację metafizyki, relatywizm różnych odmian, historyzm, scjentyzm, fideizm³²⁰.

Wiara i rozum (*Fides et ratio*), zwracając się przeciwko irracjonalizmowi, tworzą „dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy” (*Wstęp*). W tym pierwszym zdaniu encykliki kryje się motyw tego dokumentu: człowiek winien dochodzić do prawdy zarówno w porządku wiary, jak i w porządku wiedzy. A ponieważ rozum utknął dzisiaj na manowcach irracjonalizmu, dlatego wiara pragnie przyjść mu z pomocą w czasie jego kryzysu.

Centralnym problemem encykliki *Fides et ratio* jest zatem pytanie o prawdę, o prawdę ostateczną. Na to zagadnienie Jan Paweł II zwrócił już uwagę w opublikowanej przed pięć laty swojej encyklice *Veritatis splendor*.

2. Magisterium Kościoła: rozum i wiara

Istotnym obowiązkiem każdego człowieka jest szukanie prawdy we własnym życiu zgodnie ze swoim sumieniem. Każdy musi dać sobie odpowiedź na pytanie o sens życia, musi opowiedzieć się za wartościami, w imię których będzie się w swoim życiu zmagał i którym będzie służył. Jest to droga do prawdy lub gruntownego zakłamania. To pragnienie sensu „jest tak głęboko zakorzenione w sercu człowieka, że gdyby musiał się go wyrzec, prowadziłyby to do kryzysu egzystencjalnego” (nr 29). Dążenie do prawdy jawi się jako obowiązek całego życia. Człowiek nigdy nie staje się „posiadaczem” prawdy, a tym bardziej całej prawdy, lecz zawsze do niej dąży i realizuje ją w każdej chwili swego życia. Również Kościół jako wspólnota wierzących w Chrystusa nie posiada całej prawdy, lecz nieustannie zgłębiając Boże Objawienie „z biegiem wieków dąży stale do pełni prawdy”³²¹.

Kościół nauczał nieprzerwanie, że na drodze poszukiwania prawdy człowiek nigdy nie powinien rezygnować ani z rozumu, ani tym bardziej z wiary. Bo tak jak są różne formy prawdy, tak też istnieją różne sposoby ich ekspresji. *Fides et ratio* mówi o trzech formach prawdy. „Najliczniejsze są te, które opierają się na dowodach bezpośrednio dostępnych lub które można potwierdzić eksperymentalnie. Jest to rząd prawd występujących w życiu codziennym i w sferze badań naukowych”. Inny rodzaj prawd to „prawdy natury filozoficznej, do których człowiek dociera dzięki zdolności spekulatywnej rozumu. Istnieją wreszcie prawdy religijne” (nr 30).

³²⁰ Por. L. Kołakowski, *Mała uwaga o wielkiej encyklice*, Tygodnik Powszechny nr 47, z dn. 22.11.1998 r., s. 1 i 5.

³²¹ Por. *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei verbum*, w: SOBÓR WATYKAŃSKI II: *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*. Tekst łacińsko-polski, Poznań 1967, s. 536-559, nr 8.

Owoce swoich poszukiwań – prawdę o sobie, świecie i Bogu – człowiek wyrażał na przestrzeni epok przez literaturę, muzykę, malarstwo, rzeźbę, architekturę i wszelkie inne wytwory swojej twórczej inteligencji (por. nr 24).

Dlaczego jednak wiara musi zajmować się filozofią, dlaczego filozofia nie może sobie poradzić bez wiary? Niestety, nie jest w świecie czymś nowym uprawianie irracjonalistycznego, aż do ekstremalnych granic posuniętego, rozdziału między wiarą i rozumem. Również ciągle powtarza się wyłączenie poza nawias badań kulturowych człowieka i jego racjonalnej wiedzy pytania o absolutną i konieczną prawdę. To ograniczenie rozumności jedynie do poznania cząstkowego i doświadczalnego wyklucza wiarę z przestrzeni racjonalnej i kreuje nową formę fideizmu. W konsekwencji wiara pozbawiona każdej formy racjonalności i zrozumienia zostaje przymuszona do ucieczki w bliżej niedefiniowalny symbolizm czy też irracjonalny sentymentalizm ³²². Patrząc szerzej, trzeba także dostrzec i to, że przyznanie statusu nauki (*science*) wyłącznie naukom empirycznym (*nature science*) spowodowało wykluczenie z „gmachu nauki” wszystkich pozostałych. W ten sposób dziś odmawia się racjonalności już nie tylko filozofii czy teologii, ale także np. historii.

W historii wielokrotnie pojawiało się błędne rozumienie wiary, przeciwko czemu występował Kościół w swoim oficjalnym nauczaniu. Do najważniejszych wystąpień *Magisterium Ecclesiae* należą m.in. orzeczenia II Synodu w Orange (529), Dekret o usprawiedliwieniu (1547) Soboru Trydenckiego, Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius* (1870) Soboru Watykańskiego I, encyklika *Aeterni Patris* (1879) Leona XIII i Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum* (1965) Soboru Watykańskiego II. Przyjrzyjmy się teraz bliżej trzem ostatnim dokumentom.

Urząd Nauczycielski nieustannie sprzeciwiał się sztucznemu rozdzieleniu wiary i rozumu. Nauczał o tym już Sobór Watykański I w Konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej *Dei Filius*: „Wiara i rozum nie tylko nie mogą się nigdy ze sobą kłócić, ale się wzajemnie wspomagają, ponieważ prawy sposób myślenia wykazuje podstawy wiary i umysł jej światłem oświecony oddaje się wiedzy o rzeczach Boskich; wiara zaś chroni i strzeże umysł przed błędami oraz wyposaża go wielorakim poznaniem” ³²³. Ta Konstytucja z 1870 roku stwierdza dodatkowo jeszcze, że „jakkolwiek /.../ wiara przewyższa rozum, jednak nigdy nie może zaistnieć rzeczywista niezgodność między wiarą a rozumem. Ten sam bowiem Bóg, który objawia tajemnice i wszczepia wiarę, obdarzył duszę ludzką światłem rozumu; Bóg zaś nie może przeczyć samemu sobie ani też prawda nie może nigdy sprzeciwiać się Prawdzie” ³²⁴.

Aktualnie mija 120 lat od ogłoszenia przez papieża Leona XIII encykliki *Aeterni Patris* (1879). Jej tekst był do tej pory jedynym dokumentem papieskim, który w całości za główny

³²² Por. J. Ratzinger, *Der Glaube antwortet auf die Krise der Vernunft*, Deutsche Tagespost Nr. 126, z dn. 17.11.1998, s. 3.

³²³ Por. *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła* (dalej: BF), opr. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1988, I, 64.

³²⁴ BF I, 62.

swój temat przyjął relacje między wiarą i rozumem, między teologią i filozofią. W ciągu XIX wieku Magisterium Kościoła musiało jednak interweniować co najmniej kilka razy w tej dziedzinie. Najpierw odrzuciło hermezjanizm składający hołd ludzkiemu rozumowi na niekorzyść wiary objawionej. Te filozoficzne i teologiczne błędy pochodziły od G. Hermesa (1775-1831), który głosił niezdolność pełnego poznania przez umysł (*Verstand*) prawdy obiektywnej i w konsekwencji przyjmował zawieszenie aktu wiary należnego Objawieniu Bożemu tak długo, dopóki nie rozwieją się wątpliwości co do wiary. Za niezgodne z nauką Kościoła uznane zostały także opinie fideistów (L.E. Bautain 1796-1867), którzy z kolei okazali wielką nieufność wobec rozumu ludzkiego. Dla fideizmu jedynym źródłem wiedzy w dziedzinie religii i etyki stała się tradycja ludzkości, ostatecznie oparta na pierwotnym Objawieniu Bożym. W duchu fideizmu szerzył się także tradycjonalizm (A. Bonetty 1798-1979), który Objawienie ujmował jako jedyne źródło wiedzy, gdyż rozum ludzki – jak uważał – popada w błędy i nie jest w stanie podać absolutnie pewnego wykładu żadnych prawd chrześcijańskich. Pius IX, ogłaszając encyklikę *Qui pluribus* (1846), będącą później punktem wyjścia dla Konstytucji o wierze na Soborze Watykańskim I, odrzucił zarówno hermezjanizm, jak i fideizm i przypomniał, że wiara nie wchodzi w konflikt z rozumem. Podobnie Kościół nie przyjął poglądów A. Günthera, ontologizmu (grupa profesorów z Louvain), J. Frohschammera oraz agnostycyzmu.

Również w XX wieku Kościół nie godzi się na rozdział wiary od rozumu i nie akceptuje racjonalności zredukowanej jedynie do jej aspektu instrumentalnego, utylitarnego, funkcjonalnego czy socjologicznego (irracjonalizm). To przecież właśnie wskutek tej redukcji filozofia utraciła swój wymiar metafizyczny. Sobór Watykański II w Konstytucji *Dei verbum* określa wiarę w sposób wyraźnie personalistyczny, jako akt całej osoby ludzkiej, oddającej się osobowemu Bogu. Wiara jako odpowiedź na samoudzielanie się Boga jest zaangażowaniem się całej ludzkiej osoby. To personalistyczne ujęcie wiary jakby równoważy wcześniejszą, zbyt intelektualną interpretację wiary. Ojcowie soborowi nauczają, że „Bogu objawiającemu należy okazać «posłuszeństwo wiary» (por. Rz 16,26; Rz 1,5; 2Kor 10,5-6), przez które człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu, okazując «pełną uległość rozumu i woli wobec Boga objawiającego» i dobrowolnie uznając objawienie przez Niego dane. By móc okazać taką wiarę, trzeba mieć łaskę Bożą uprzedzającą i wspomagającą oraz pomoce wewnętrzne Ducha Świętego, który by poruszał serca i do Boga zwracał, otwierał oczy rozumu i udzielał «wszystkim słodczy w uznawaniu i dawaniu wiary prawdzie». Aby zaś coraz głębsze było zrozumienie objawienia, tenże Duch Święty darami swymi wiarę stale udoskonala. Przez objawienie Boże zechciał Bóg ujawnić i oznajmić siebie samego i odwieczne postanowienia swej woli o zbawieniu ludzi «dla uczestnictwa mianowicie w darach Bożych, które przewyższają całkowicie poznanie rozumu ludzkiego»” (DV nr 5). Ponadto tenże Sobór „wyznaje, że «Boga będącego początkiem i końcem wszystkich rzeczy można poznać z pewnością przy naturalnym świetle rozumu ludzkiego z rzeczy stworzonych» (por. Rz 1,20), uczy też, że objawieniu Bożemu przypisać należy fakt, «iż

to, co w sprawach Bożych samo z siebie jest dla rozumu ludzkiego dostępne, również w obecnych warunkach rodzaju ludzkiego może być poznane przez wszystkich szybko, z mocną pewnością i bez domieszki jakiegokolwiek błędu» (DV nr 6).

Nauczanie *Vaticanum II* znajduje swoje odbicie w tekście *Fides et ratio* (por. nr 8-10, 16-20). Autor encykliki, mówiąc o głębokiej i nierozzerwalnej jedności między poznaniem rozumowym a poznaniem wiary, odwołuje się nie tylko do wiary Izraela przekazanej przez Pismo św., ale także do dorobku cywilizacyjnego innych starożytnych kultur (Egipt, Mezopotamia, Grecja). „Nie ma więc powodu do jakiegokolwiek rywalizacji między rozumem a wiarą: rzeczywistości te wzajemnie się przenikają, każda zaś ma własną przestrzeń, w której się realizuje” (nr 17).

Powyższych wypowiedzi Magisterium nie należy jednak traktować jako zamach na autonomię filozofii, której najgłębsza racja wyraża się w zwróceniu rozumu ku prawdzie. Interwencje Urzędu Nauczycielskiego „mają przede wszystkim pobudzać, popierać i wspomagać myśl filozoficzną. Sami filozofowie zresztą najlepiej rozumieją potrzebę autokrytyki i sprostowania ewentualnych błędów oraz konieczność wyjścia poza zbyt ciasne granice, w jakich powstaje ich refleksja. Należy zwłaszcza pamiętać, że istnieje tylko jedna prawda, choć wyraża się ona w formach, które noszą znamię historii, a ponadto są wytworem ludzkiego umysłu zranionego i osłabionego przez grzech” (nr 51).

3. Wiara odsłaniająca prawdę

Orędzie encykliki wzywa zatem do uzdrowienia rozumu, aby ten mógł rozpoznawać prawdę. Jest to wymogiem obecnej chwili, gdyż mamy do czynienia z postawą głębokiej nieufności wobec rozumu, dostrzegalną w najnowszych postaciach wielu nurtów refleksji filozoficznej (por. nr 55).

Prawda wyzwala człowieka (por. J 8,32) i prowadzi go do prawdziwej wolności. *Fides et ratio* nie mija się tu z najważniejszym kulturalnym wyzwaniem współczesności – sensem wolności. „Gdy człowiekowi odbierze się prawdę, wszelkie próby wyzwolenia go – jak podaje numer 90 – stają się całkowicie nierealne, ponieważ prawda i wolność albo istnieją razem, albo też razem marnie giną”. Brak prawdy w życiu człowieka okazuje się być wielkim, dogłębnie sięgającym zniewoleniem. Nie mniej istotna jest korelacja prawdy z miłością. Miłość do Boga i bliźniego może trwać jedynie wówczas, gdy jest zakotwiczona w głębokim umiłowaniu prawdy o Bogu i drugim człowieku. W tym kontekście rzeczywista miłość do człowieka to pragnienie, aby obdarować go tym, czego on najbardziej potrzebuje, a czym jest poznanie i prawda³²⁵.

Wiara chroni rozum, ponieważ potrzebuje ona człowieka pytającego i poszukującego. To nie dociekliwe pytania niszczą wiarę, lecz postawa pełna zamknięcia, która nie chce pytać,

³²⁵ Por. J. Ratzinger, *dz. cyt.*, s. 3.

albo Piłatowa postawa uważająca prawdę za coś, co jest nieosiągalne albo niewarte wysiłku. Wiara nie niszczy rozumu, ale go strzeże i tym samym pozostaje wierna sobie. W podobny sposób wiara chroni wolność. Ponieważ jeśli wolność raz zostanie człowiekowi zabrana, to albo ulega on stopniowo destrukcyjnej mocy swojej woli, albo pogrąża się w rozpacz osamotnienia. Utrata prawdy w jej relacjach z wolnością i miłością doprowadza w konsekwencji do tego, że z oblicza człowieka zostają wymazane cechy, które czynią go na obraz i podobieństwo Boże (por. nr 90).

W tym momencie widać wyraźnie aktualność i potrzebę encykliki, gdyż wskazuje ona na chroniący wymiar wiary. Wiara to przyjęcie prawdy Boga, która objawiła się w Jezusie Chrystusie i nie jest ani dla rozumu, ani dla wolności zagrożeniem. Prawda stojąca w centrum chrześcijaństwa nie jest jednak jedynie abstrakcyjną ideą, ale jest ona egzystencjalna, gdyż jest to osoba Jezusa Chrystusa. Boża Prawda została dana człowiekowi w Objawieniu. „Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego i ujawnić nam tajemnicę woli swej (por. Ef 1,9), dzięki której przez Chrystusa, Słowo Wcielone, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury (por. Ef 2,18; 2P 1,4). Przez to zatem Objawienie Bóg niewidzialny (por. Kol 1,15; 1Tm 1,17) w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół (por. Wj 33,11; J 15,14-15) i obcuje z nimi (por. Bar 3,38), aby zaprosić ich do niej” (DV nr 2). Objawienie zawarte w Piśmie św. i Tradycji, Kościół przez nauczanie przedkłada do wierzenia. W tym miejscu trzeba jednak koniecznie odwołać się do wiary, ponieważ bez niej Objawienie pozostaje dla człowieka tylko jednym z wielu źródeł informacji. Objawieniem Boga jest to, w co ja wierzę. Chodzi przy tym o próbę przyjęcia ostatecznej racji, powodu dla aktu wiary - niezależnie od konkretnej treści i równocześnie określenia formalnej kwalifikacji - która daje uzasadnienie dla autorytetu przypisywanego pojedynczym prawdom, tzn. dla objawiającego się Boga. Definiowanie wydarzenia Objawienia, które jest przedmiotem chrześcijańskiej wiary jako wydarzenia określającego i determinującego dzisiejszą teologię sprawia, że jego zrozumienie staje się równoznaczne z przeniknięciem istoty chrześcijańskiej wiary. Objawienie stało się również przedmiotem wszystkich chrześcijańskich wyznań, a przez to elementem ekumenicznej jedności. Równocześnie chrześcijańska teologia próbuje wykazać na zewnątrz, wobec innych religii i racjonalistycznej krytyki odnoszącej się do chrześcijańskiego twierdzenia o posiadaniu pełni prawdy, że jej fundamentem jest prawdziwe Samoobjawienie Boga.

Dyskusja o właściwym i rzetelnym pojęciu Objawienia rozgrywa się przede wszystkim w obszarze, który K. Rahner określił jako teologia formalna czy też teologia fundamentów (*formale und fundamentale Theologie*). Trzeba przy tym zauważyć, że rodzaj pytań dotyczących się Objawienia i sposób ich stawiania w ramach tejże teologii formalnej jest dosyć abstrakcyjny. Pytania te odznaczają się także tym, iż nie odnoszą się one w pierwszym rzędzie do Boga czy też

do poszczególnych wydarzeń, które On objawił, lecz przede wszystkim są pytaniami o możliwość poznania Objawienia.

Kwestia Objawienia jest przy tym zawsze pytaniem o uznanie Objawienia, tzn. chodzi tu o spełnienie warunków, jakie są potrzebne do poznania Objawienia. Takie ustawienie tej kwestii jest po prostu wynikiem refleksji nad metodami i sposobami oraz refleksji nad rozumieniem rzeczywistości. Teologia nie może uniknąć tego rodzaju pytań, które w pierwszej chwili mogą się wydawać, że są natury czysto filozoficznej. Teologia nie może uniknąć tych pytań z powodu rzeczywistości, z którą ona sama ma do czynienia, rzeczywistości objawiającego i udzielającego się Boga. Bóg bowiem nie jest takim samym przedmiotem rozważań jak wszystko inne w świecie. Ponadto jest On teologii i teologom zadany w sposób odmienny od tego, jaki dotyczy przedmiotów innych dyscyplin naukowych. Dla teologa przedmiot jego refleksji jest ostatecznie ujmowany tylko w świetle wiary, czyli inaczej mówiąc: teologia zajmuje się Objawieniem, które przyjmuje w wierze. Na tyle zatem Objawienie będzie dla człowieka Objawieniem, na ile zostanie przyjęte w wierze. Ponieważ przedmiot teologii wnosi ze sobą nietypowy czy też niecodzienny przedmiot refleksji, teologia jest zmuszona do zajęcia się tymi naukowo-teoretycznymi rozważaniami tego przedmiotu tak, aby zdolna była wykazać, gdzie znajduje się jego szczególność, ale także aby mogła sprostać wymaganiom naukowości. Rościć sobie tytuł do miana nauki oznacza tu dla teologii wykazanie, że przedmiot, którym się ona zajmuje, jest rzeczywistością, i że bada się ją racjonalnie i metodycznie.

Już transcendentalno-filozoficzne ustawienie refleksji nad Objawieniem powinno budzić przypuszczenie, iż rzeczywistość religijna stała się dzisiaj problematyczna, może raczej należy powiedzieć: ujęcie tej rzeczywistości. W aktualnym pluralizmie teologii łatwo zatem o utratę orientacji. Krytyka czystego rozumu zaproponowana przez Kanta zawładnęła także i teologią systematyczną. Trudno tutaj jednak mówić o „zdrowej“ teologii, gdyż obecnie istniejące systemy filozoficzne niosą ze sobą wiele irracjonalności (choć mogą być przy tym logicznie poprawne), co wyraża się szczególnie w metodologicznym braku poszukiwania prawdy. *Fides et ratio*, wskazując na zadania teologii dogmatycznej, mówi o konieczności wyrażania uniwersalnej tajemnicy Boga w Trójcy Jedynej oraz ekonomii zbawienia w sposób narracyjny, jak i przede wszystkim w formie argumentów. Teologia musi to czynić, „posługując się ukształtowanymi w sposób krytyczny pojęciami, które są powszechnie komunikowalne. Bez udziału filozofii nie można by bowiem wyjaśnić takich zagadnień teologicznych, jak, na przykład, język opisujący Boga, relacje osobowe w łonie Trójcy, stwórcze działanie Boga w świecie, relacja między Bogiem a człowiekiem, tożsamość Chrystusa, który jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem /.../. Jest zatem konieczne, aby rozum wierzącego zdobył naturalną, prawdziwą i uporządkowaną wiedzę o rzeczywistości stworzonej, o świecie i o człowieku, która jest także przedmiotem Bożego Objawienia” (nr 66). Dlatego też istnieje potrzeba specjalnej refleksji na temat możliwości poznania prawdy. Podobnie też trzeba dzisiaj uprawiać w teologii refleksję

nad uwarunkowaniami poznania Objawienia. Odpowiednio zatem do transcendentalno-filozoficznego ujęcia istnieją także w teologii paralelne zjawiska, co jest wyraźnym znakiem tego, iż treść zawarta w Objawieniu jest wszystkim innym, ale na pewno nie czymś oczywistym czy czymś jednoznacznym.

Ponadto Objawienie, które istnieje dla człowieka dzięki wierze, „ukazuje wyraźnie pewne prawdy, których rozum być może nigdy by nie odkrył, gdyby był zdany na własne siły, choć nie są one niedostępne dla jego naturalnego poznania” (nr 76). Wiara zatem odsłania rozumowi prawdę, wprowadza go w szersze wymiary poznawcze. Dlatego racjonalna wiara jest najlepszą obroną prawdy, nie tylko tej religijnej. Jan Paweł trafnie zauważa, że „Prawda objawiona, ukazując tajemnicę bytu w pełnym świetle, które promieniuje z samej Istoty dającej byt, rozjaśni drogę refleksji filozoficznej. Chrześcijańskie Objawienie staje się zatem prawdziwym łącznikiem i przestrzenią spotkania między myślą filozoficzną a teologiczną w ich wzajemnych odniesieniach. Tak więc należy sobie życzyć, aby teologowie i filozofowie poszli za jedynym autorytetem prawdy w celu wypracowania filozofii współbrzmiącej ze słowem Bożym” (nr 79).

Cierpienie – wartość ludzka i nadprzyrodzona

1. Uwagi wstępne

Problematyka cierpienia wiąże się nierozzerwalnie z istnieniem i osobą ludzką, dlatego w sposób naturalny przynależy do antropologii, a jej obszerny zakres jest przedmiotem licznych nauk wspomagających, z których nade wszystko należy wymienić psychologię, fizjologię, filozofię czy religiologię. Według nauk empirycznych cierpienie jest stanem psychicznym człowieka, wywołanym bólem fizycznym albo psychicznym. Przyczyną może być niedomaganie organizmu, jakaś choroba ciała, np. złamanie kości ręki, skaleczenie palca bądź zatrucie pokarmowe czy najbardziej rozpowszechnione dziś choroby nowotworowe i układu krążenia o nie do końca znanej etiologii. Z kolei w płaszczyźnie psychicznej, ból wywołuje niemożność zrealizowania wytkniętych sobie celów, jest przeżyciem doznanej przykrości, rozczarowaniem, zawodem.

Głębsza analiza zjawiska egzystencji człowieka prowadzi do stwierdzenia, że cierpienie jest zasadniczo stałym komponentem ludzkiego życia, jest na stałe związane z ograniczonością jego całej struktury bytowej, w wymiarze fizycznym, psychicznym i duchowym. Nie ma człowieka, który nie cierpi. Co zatem zrobić, aby uwolnić się od bólu? Czy można go przemilczeć lub udawać, że go nie ma? Czy dalej oglądać ukazujące się coraz liczniej i natarczywiej telewizyjne reklamy zapewniające o środkach na każdy rodzaj bólu? A może tę smutną sferę doznania człowieka pokryć milczeniem? Można i tak, ale to we własnym przypadku byłoby po części i uzasadnione, ale co robić, kiedy cierpi drugi człowiek? Co począć, kiedy cierpi ten, którego kocham? Jak pomóc drugiemu? Jak tłumaczyć cierpienie? Jaki mu nadać sens? A może próbować tłumaczyć ten stan rzeczywistością, która nas przekracza? Czy nie mamy ostatecznie do czynienia z tajemnicą, która odsłoni się dopiero po śmierci?

2. Od strony psychologiczno-filozoficznej

Nauki psychologiczne stwierdzają, że cierpienie jest aktem złożonym. To mieszanina przeżyć, uczuć, które nazywamy smutkiem, zmartwieniem, przykrością, bólem psychicznym, żalem, rozgoryczeniem. Te stany przeżyć są jednak właściwe jedynie jednostkom mającym świadomość, czyli są przypisane osobie, a zatem można o nich mówić tylko w przypadku człowieka³²⁶.

³²⁶Por. F. Bujak, *Cierpienie*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1985, t. III, k. 476.

Jakkolwiek ból fizyczny odczuwają wszystkie organizmy z racji posiadania receptorów bólowych, to jednak patrząc z pozycji podmiotu ludzkiego należy uwzględnić dyspozycje uczuciowe. Jednostki bardziej depresyjne przeżywają większość sytuacji życiowych jako przykre, z kolei osoby apatyczne nie mają intensywnych doznań przykrości czy też przyjemności. Okazuje się, że osobowościowe różnice bardziej decydują o rodzaju przeżycia niż obiektywna sytuacja zewnętrzna. Cierpienie relatywizowane jest także przez czas. Zgodnie z prawami kierującymi przeżyciami emocjonalnymi, długo trwające cierpienie tępieje, staje się mniej wyraźne i mniej intensywne; zjawiająca się nowa przykrość eliminuje wcześniejszą³²⁷.

Twórca logoterapii, Victor E. Frankl, po doświadczeniach Oświęcimia, przez które sam przeszedł z podniesionym czołem, stwierdza, że cierpienie może mieć charakter leczniczy, jeśli człowiekowi się pomaga znaleźć sens w jego życiu. Ten twórca trzeciej szkoły wiedeńskiej uważa, że cierpienie pełni funkcję oczyszczającą już w życiu przyrodzonym³²⁸. Już dzisiaj bowiem mało kto odwołuje się do budowniczego pierwszej szkoły, Z. Freuda, i jego zawężającej psychoanalizy. Głoszony przez niego determinizm i ujmowanie człowieka jako złożonego systemu energetycznego nie wytrzymało próby czasu. Jakkolwiek freudowska redukcja osoby do impulsów seksualnych wprowadziła wiele zamieszania, a niektóre absurdy trwają po dzień dzisiejszy. W tej płaszczyźnie – jeśli idzie o terapię – trzeba ze smutkiem skonstatować, że w Polsce ludzie niechętnie szukają pomocy psychologa, bo to kojarzy się im z chorobą psychiczną. Chętniej przyznają się do dolegliwości somatycznych, ukrywając cierpienie psychiczne.

Motyw cierpienia jawił się stosunkowo dość często w filozofii. Jakkolwiek przeglądając współczesne filozoficzne leksyka na interesujący nas temat odkrywamy ze zdziwieniem, że w indeksach rzeczowych brak jest terminu *cierpienie* (ang. *suffer*³²⁹; niem. *das Leiden, die Qual*³³⁰; fran. *souffrir*). Natomiast w systemach filozoficznych 19-stulecia jest on wyraźnie obecny. Ma się wrażenie, że w minionych wiekach jakby temu zagadnieniu poświęcano więcej uwagi. To relatywnie dość powierzchowne porównanie ujawnia nam, że współczesny człowiek pomija tę problematykę: nie tylko, że nie chce cierpieć, lecz nawet na ten temat rozmawiać. Współczesny człowiek nie usensownia swojego cierpienia, ale wręcz ucieka od niego. Konstruuje sztuczny świat, z którego eliminuje całkowicie cierpienie i tym samym próbuje żyć w zafałszowanej przestrzeni; w przestrzeni, która jakoby zaspokajała jego wszystkie potrzeby – w takim redukcjonistycznym obrazie człowieka.

³²⁷Tamże, k. 477.

³²⁸Zob. V. E. Frankl, *Homo patiens*, Warszawa 1971.

³²⁹Zob. *The Fontana dictionary of modern thought*, ed. A. Bullock, O. Stallybrass, S. Trombley, London (2)1988

³³⁰Zob. *Philosophie des 19. Jahrhunderts*, hrsg. E. Coreth, P. Ehlen, J. Schmidt, Stuttgart-Berlin-Köln (2)1989, s. 121 i 136 (tutaj jedynie na dwóch miejscach) oraz *Philosophie des 20. Jahrhunderts*, hrsg. E. Coreth, P. Ehlen, G. Haefner, F. Ricken, Stuttgart-Berlin-Köln (2)1993 (nowsze ujęcie – brak w indeksie jakiegokolwiek wzmianki pojęcia „cierpienie“).

3. Religijne tłumaczenie cierpienia

Każda religia z dużą uwagą podchodzi do zjawiska cierpienia. Powszechnie przyjmuje się je za skutek zła istniejącego w świecie. Sens i celowość cierpienia upatruje się przede wszystkim w odniesieniu do moralnego postępowania człowieka oraz jego przyszłego zbawienia. W religiach ludów pierwotnych, które głoszą trwałość i doskonałość stworzenia, cierpienie uważa się za następstwo popełnionego zła. W społeczeństwach pierwotnych cierpienie jest też często postrzegane jako wartość inicjacyjna i jest rozumiane jako powołanie do pełnienia we wspólnocie ważnej funkcji, np. szamana, znachora czy kapłana. Zdaniem szamana Eskimosów Karibu – w samotności i cierpieniu zdobywa się prawdziwą mądrość. Z kolei w wierzeniach ludów afrykańskich przyjmuje się istnienie cierpienia zawinionego, np. z powodu przekroczenia tabu, niewypełnienia obowiązków rytualnych wobec istot ponadziemskich lub zakłócenia stosunków międzyludzkich³³¹.

W religiach narodowych, np. w starożytnej religii greckiej epoki Homera, a także w religiach chińskich, ujęcie cierpienia jest wpisane w całościowe spojrzenie na świat. Otaczająca nas rzeczywistość jest z reguły dobra, a człowiek skutecznie radzi sobie z cierpieniem. Według konfucjanizmu cierpienie jest wynikiem błędów i niewłaściwego postępowania człowieka. Jego przyczyną może być jednak Bóg, wtedy ma ono charakter oczyszczający bądź może ono być wywołane przez dysharmonię kosmiczną lub demony. Taoizm głosi zaś, że cierpienie jest spowodowane odejściem od moralnej zasady świata (*tao*). W religiach indyjskich (hinduizm, dżinizm i buddyzm) cierpienie pojmowane jest w skali kosmicznej, a nie indywidualnej; przynależy ono istotnie do ludzkiej egzystencji, można się od niego uwolnić jedynie przez radykalne odrzucenie świata i zniszczenie żądz życia poprzez surową ascezę. Natomiast w islamie cierpienie ma charakter oczyszczający i jego pochodzenia upatruje się w dopuszczeniu Allaha. Bóg zsyła je na człowieka w formie kary za grzechy bądź wypróbowania w wierności³³². To oczyszczające działanie cierpienia znane jest właściwie we wszystkich religiach. Ból wywołuje w człowieku większą pobożność, wzrasta miłość, zapał do spraw przekraczających doczesność. Osoba doznaje oczyszczenia z pożądania, z egocentryzmu, z miłości własnej. Potwierdza to sytuacja chorego, który odrzucił zły humor, natychmiast czuje się lepiej i wraca mu apetyt, tak i człowiek podobnie postępując, doznaje uzdrowienia w Bogu.

[Czytałem kiedyś książkę o zdobyciu Mont Everestu, w języku ludności Himalajów ten najwyższy szczyt na ziemi nazywa się Czomolangma (8848 m npm). Otóż Hilary, nowozelandzki podróżnik, w 1953 r. najął grupę tubylców pod przewodnictwem górala z plemienia szerpów, Tenzinga. Nieśli oni bagaże, namioty, sprzęt wysokogórski. Mieli bardzo szybkie tempo. Po kilkunastu dniach zostało im już niewiele do zdobycia szczytu. Rano się wszyscy budzą, i tragarze mówią, że nie pójdą dalej. Nowozelandczycy im mówią, ale jak to:

³³¹Por. H. Zimoń, *Cierpienie*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1985, t. III, k. 477.

³³²Por. tamże, k. 477-478.

zapłaciliśmy wam, była umowa, daliśmy wam pieniądze, musicie iść! Dlaczego nie dotrzymujecie umowy? Dlaczego chcecie tutaj, teraz zostać? A oni odpowiadają: musimy poczekać na nasze dusze. Czy my też nie musimy zwolnić tempo; dlaczego mamy pędzić z taką samą szybkością jak świat? Zajrzyjmy do naszego wnętrza! Kościół to nie tylko socjalne struktury, ale nade wszystko łączność z Chrystusem i dopiero z drugimi. To jest prawdziwe *communio*, autentyczna wspólnota]

4. Antropologia chrześcijańska

Jak widać z powyższego, czysta psychologia jak też i refleksja filozoficzna nie są zdolne – nawet w swoich najsubtelniejszych przejawach – ujaśnić nam cierpienia. Tego fizyczno-psychiczno-duchowego doznania nie tłumaczy wystarczająco nam także żadna religia. Musimy również z uctwością wyznać, że cierpienie pozostaje tajemnicą nawet w świetle chrześcijańskiego objawienia, choć tutaj usensownione może ono stać się wielką wartością; więcej: w wymiarze nadprzyrodzonym pokazać powołanie człowieka i wprowadzać go w przestrzeń zbawienia.

Analiza cierpienia prowadzi do pytania szerszego: kim jest człowiek? Spoglądając na człowieka z różnych punktów widzenia: fizjologicznego, psychicznego, społecznego, filozoficznego czy teologicznego, próbujemy dać integralną odpowiedź. Jest to jednocześnie konstruowanie chrześcijańskiej antropologii. Takie całościowe ujęcie ludzkiej osoby ustrzeże nas przed zafałszowaniem i fragmentaryzacją³³³.

Dla naszych rozważań o człowieku wypływa stąd przesłanie, że owe różnorakie koncepcje antropologiczne ostatniej doby jak determinizm, behawioryzm, humanizm czy egzystencjalizm nie oddają całej tajemnicy osoby ludzkiej. Więcej nawet, możemy dzisiaj już stwierdzić, że poddane weryfikacji zawiodły. Trzeba nam odwołać się do chrześcijańskiego punktu wyjścia i uznać, że człowiek nie tylko został stworzony, ale że istnieje dla celu, który jest poza nim. Ojciec święty Jan Paweł II w swojej pierwszej encyklice pisał: „<Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna> (Hbr 1, 1), przez Syna-Słowo, który stał się człowiekiem i narodził się z Dziewicy. W tym zbawczym wydarzeniu dzieje człowieka w Bożym planie miłości osiągnęły swój zenit. Bóg wszedł w te dzieje, stał się - jako człowiek - ich podmiotem, jednym z miliardów, a równocześnie Jedynym! Ukształtował przez swe wcielenie ten wymiar ludzkiego bytowania, jaki zamierzył nadać człowiekowi od początku. Ukształtował w sposób definitywny, ostateczny - w sposób sobie tylko właściwy, stosowny dla swej odwiecznej miłości

³³³Sławny amerykański karykaturzysta Thomas Nast – jak to opisuje W. Link – był pewnego razu na przyjęciu u swych przyjaciół. Jeden z gości zaproponował, aby narysował on każdemu z obecnych jego karykaturę. Nast chwycił za ołówek i kilkoma szybkimi pociągnięciami naszkicował kolejne karykatury i puścił je w obieg. Pojawiło się wiele żartów i śmiechu. Stało się jednak coś, czego nikt nie oczekiwał. Każdy rozpoznał pozostałych gości, a tylko kilku rozpoznało samych siebie. Wniosek z tego opowiadania jest oczywisty: poznajemy siebie tylko po części. Samych siebie nie dostrzegamy z taką wyrazistością, jak czynią to nasi najbliżsi. Por. W. Link, *Droga prawdy i życia*, Kraków 1993, t. I: *Wyzwanie*, s. 18.

i miłosierdzia, z całą Boską wolnością”³³⁴. Nie wolno zatem mówić o Bogu, pomijając człowieka i nie można autentycznie odkrywać człowieka bez odniesienia do Boga, gdyż w tajemnicy wcielenia Bóg połączył się nierozzerwalnie z osobą ludzką. Ta podwójna tajemnica najpełniej rozświetla się jedynie w Jezusie Chrystusie, Bogu-Człowieku.

Człowiek zatem jest otwarty na nieskończoność, na coś, co go przerasta. Jest on zdolny do autotranscendencji teocentrycznej. Człowiek spełnia swoje bytowanie, realizuje siebie autentycznie tylko przez transcendowanie siebie samego, wychodząc poza siebie w kierunku drugiego, przez oddanie siebie innemu³³⁵. Autor natchniony tak wyraża tę prawdę: „Ziarno pszenicy wpadłszy w ziemię jeśli nie obumrze, zostanie tylko samo, ale jeśli obumrze, przynosi plon obfity” (J 12, 34). Idea tego swoistego tracenia siebie nie zakłada destrukcji, ale rodzi dojrzałą tożsamość człowieka. Autotranscendencja to integralne ujęcie różnych sposobów życia i działania człowieka. Jest to chrześcijańska propozycja zjednoczenia się z Bogiem w Jezusie Chrystusie, które dokonuje się właśnie przez cierpienie.

Człowiek jest w stanie stawić czoło każdemu wyzwaniu, niezrozumieniu, cierpieniu, jeśli tylko tym sytuacjom potrafi nadać sens (*meaning*). Taką niezachwianą wiarę w zdolności osoby ludzkiej wyraża V. E. Frankl, opierając się na osobistych przeżyciach i tragicznych doświadczeniach II wojny światowej. Ludzka egzystencja zorientowana jest poza siebie samą, na coś, co nią nie jest. W Oświęcimiu przeżyli przede wszystkim ci, co byli ukierunkowani na przyszłość, na sens, którego spełnienia oczekiwali w przyszłości. Ten sens pomaga zostawić na uboczu własną osobę, swoje sprawy i prowadzi do transcendencji samego siebie, do przekroczenia własnego „ja”. Wspomniany przed chwilą psycholog pisał: „Nie wystarczy nam analiza samej egzystencji bez uwzględnienia transcendencji /.../. Chodzi o to, aby wprowadzając transcendencję do nauki o naturze ludzkiej, odtworzyć obraz człowieka, odpowiadający jego istocie, ze znamienymi cechami jego transcendencji. Prawdziwy obraz człowieka rozrywa ramy nie tylko tego, co faktyczne, ale i tego, co immanentne”³³⁶.

W swojej podstawowej istocie człowiek jest więc ukierunkowany poza siebie samego. Magisterium soborowe, wyznaczając podstawowe punkty chrześcijańskiej antropologii, dało temu wyraz następującym stwierdzeniem: „Kiedy Pan Jezus modli się do Ojca, aby <wszyscy byli jedno, jako i my jedno jesteśmy> (J 17, 21-22), otwierając przed rozumem ludzkim niedostępne perspektywy, daje znać o pewnym podobieństwie między jednością osób boskich a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości. To podobieństwo ukazuje, że człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”³³⁷.

³³⁴Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Watykan 1979, [skrót: RH] 1.

³³⁵Por. K. Trojan, *Potrzeby psychiczne i wartości oraz ich implikacje religijne*, Kraków 2001, s. 44.

³³⁶V. E. Frankl, *Homo patiens*, s. 36, 92 i 106.

³³⁷*Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań (2)1967, s. 811-987, [skrót: KDK] 24.

Bycie człowiekiem oznacza wychodzenie poza siebie. Istota człowieczeństwa polega na autotranscendencji. Oczywiście może to być transcendencja egocentryczna, którą wyznawali F. Nietzsche, J. P. Sartre, M. Heidegger czy Z. Freud. Autotranscendencja może także przybrać formę filantropijną, którą z kolei lansowali K. Marks, A. Comte. E. Bloch, R. Garaudy. Chrześcijańskie widzenie wartości dyktuje jednak autotranscendencję teocentryczną (L. Rulla, A. Krąpiec)³³⁸, która głosi, że Bóg jest wartością ostateczną. Celem ostatecznym życia człowieka jest więc zjednoczenie z Bogiem, które dokonuje się przez naśladowanie Jezusa Chrystusa. Boski Mistrz z Nazaretu jest wzorem osoby ludzkiej; jej najpełniejszą miarą. Idzie tutaj o osobistą przyjaźń z Nim, o odpowiedź na Jego wezwanie, o zaangażowane pójście za Nim³³⁹. „Człowiek w działaniu potrzebuje przewodnika i dlatego też potrzebny mu jest odstęp, jako go od niego dzieli. Przewodnik przestaje być potrzebny, gdy się go doścignie. Byt ludzki urzeczywistnia się w napięciu między tym, co jest, a tym, co być powinno, i napięcie to jest potrzebne. Człowiek nie istnieje po to, by być, ale po to, by się stawać⁴⁴³⁴⁰”.

Coraz bardziej upowszechniana w Polsce mentalność *homo consumator* (*accumulator*) [określenie własne: A. A. N.], uosabia stare kompleksy cywilizacji zachodnioeuropejskiej. Człowiek gromadzący (i to wszystko) – to synonim człowieka dobrobytu. Tym pojęciem można wyrazić etos człowieka nasyconego. Akumulacja stała się dla niego sposobem na życie. I w tym nadmiarze – nie tylko materialnym, ale i różnego rodzaju doznań fizycznych, psychicznych i duchowych – nie ma już miejsca na świat wartości transcendentalnych³⁴¹. Model *homo consumator* oparty jest na potrójnej pożądliwości. W tym kontekście życie według Ewangelii, a jeszcze bardziej praktykowanie rad ewangelicznych nabiera szczególnego prorockiego znaku. Życie konsekrowane ukazuje ludzkości drogę duchowej terapii, ponieważ odrzuca pożądliwość oczu, pychę żywota i ubóstwienie cielesności. Osoby zakonne są widocznym znakiem odrzucenia bałwochwalczego kultu stworzenia i w pewnej mierze czynią widzialnym Boga żywego, ukazując inny system wartości³⁴². Człowiek w swoim działaniu potrzebuje przewodnika i dlatego też jest potrzebny mu odstęp, jaki go od niego oddziela. Przewodnik przestaje mu być potrzebny, kiedy on go doścignie. Byt ludzki urzeczywistnia się w napięciu między tym, co jest, a tym, co być powinno. To nieustanne napięcie jest po prostu niezbędne. Człowiek bowiem nie istnieje po to, aby być, ale po to, by się stawać³⁴³.

Mówiąc o cierpieniu chcemy także wychodzić poza własne cierpienie i dostrzegać je u innych. To kwestia nie tylko zawodowa personelu medycznego, ale jest to problem wrażliwości każdego ludzkiego sumienia. Pomoc ludziom chorym i starszym jest wyzwaniem dla każdego z

³³⁸Por. K. Trojan, *Potrzeby psychiczne i wartości oraz ich implikacje religijne*, s. 85-87.

³³⁹Por. A. A. Napiórkowski, *Człowieczeństwo Jezusa Chrystusa odsłania oblicze człowieka*, „Polonia Sacra” nr 11 (55), Kraków 2002, s. 251-268.

³⁴⁰V. E. Frankl, *Homo patiens*, s. 45.

³⁴¹Por. A. A. Napiórkowski, *Teologia polska wobec wyzwań współczesności*, [w:] *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, Lublin 2004, s. 33-64.

³⁴²Por. Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Vita consecrata”*. *O życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie*, Watykan 1996, 87.

³⁴³Por. V. E. Frankl, *Homo patiens*, s. 45.

nas, nie tylko z racji spełnianego zawodu. To obowiązek i przywilej chrześcijanina. W jednym z szpitali częstochowskich obok wewnętrznej kaplicy, zarząd szpitala zorganizował nawet podręczną biblioteczkę. Poprzez książkę, właściwą lekturę szerzona jest w ten sposób edukacja godnego człowieczeństwa, sensownego przeżywania cierpienia. Dobra lektura może na pewno być dużą pomocą w trakcie pobytu w szpitalu. Jej zasięg oddziaływania może być także szerszy. Znaną sprawą jest kwestia nadmiernych oczekiwań ze strony pacjenta wobec personelu medycznego. Chorzy oczekują poniekąd cudu; mają zbyt wyidealizowany obraz możliwości szpitalnych. I nawet najlepsza interwencja oraz opieka im okazana wywołuje niedosyt i rozczarowanie. Trzeba wyznać, że w Polsce dość ładnie rozwija się opieka paliatywna.

5. Teologia cierpienia: spełnianie człowieczeństwa i zbawienia

Powyżej zaprezentowana, naturalnie w sposób szkicowy, problematyka cierpienia oraz połączony z nią chrześcijański obraz człowieka pozwalają nam teraz podjąć kwestię cierpienia w teologicznej interpretacji. Chcemy postawić nieuniknione pytanie: *dla czego cierpię?* niejako samemu Bogu, a także w chrześcijańskim świetle nadać sens cierpieniu, które dotyka każdego z nas.

W obiegowym rozumieniu cierpienie jest najczęściej tłumaczone jako kara za grzechy. Kiedy jednak sięgamy do Biblii i zatrzymujemy się na historii Hioba, to widzimy, że cierpienie tego człowieka wcale nie jest karą za popełnione przestępstwa. Cierpienia nie można zatem tłumaczyć jedynie na gruncie sprawiedliwości Bożej, który odpłaca dobrem za dobro, a złem za zło. Jakkolwiek przyjaciele Hioba stoją na stanowisku – takie jest również poczucie moralne ludzkości – że obiektywny ład moralny domaga się kary za przestępstwo, za grzech i winę, to jednak jego cierpienie jest niezawinione. Cierpienie Hioba trzeba przyjąć jako tajemnicę, której człowiek nie jest zdolny do końca przeniknąć rozumem. Dlatego nie jest prawdą, że każde cierpienie jest następstwem winy i posiada charakter kary. Sprawiedliwy Hiob to wymowny tego przykład. A zresztą, czyż mało wokół nas niezawinionego cierpienia! W ostatnich miesiącach byliśmy wszyscy świadkami wielkiego i czystego cierpienia u Jana Pawła II, że nie ma potrzeby nawet mówić! Te przykłady ukazują, że pytanie o sens cierpienia nie może być całkowicie powiązane z porządkiem moralnym opartym na samej sprawiedliwości³⁴⁴.

Chrześcijańskie objawienie uczy, że najpełniejsza odpowiedź na pytanie o sens cierpienia znajduje się w miłości. I nie jest to odpowiedź abstrakcyjna, ale wyjaśnienie osobowe. Takiej pełnej, personalnej odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia udzielił Bóg człowiekowi w krzyżu i zmartwychwstaniu Jezusa. „Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3, 16). W cierpieniu człowiek szybciej podąża do Boga, otrzymując wówczas więcej siły, światła i miłości.

³⁴⁴Por. Jan Paweł II, *List apostolski „Salvifici doloris”. O chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia* [skrót: SD], Watykan 1984, 11.

Jezus Chrystus wszedł w rzeczywistość ludzkiego cierpienia jakby w sposób podwójny. Najpierw w przestrzeni swojej ludzkiej natury doświadczając sam, w czasie swojej publicznej działalności, wszelkiego trudu, smutku, łez, bezdomności, opuszczenia, samotności, niezrozumienia, wrogości, obmowy, oszczerstwa, cierpienia, potwornych męczarni aż po śmierć. A po wtóre, Mistrz z Nazaretu zbliżył się do ludzkiego bólu poprzez to, że uzdrawiał chorych, pocieszał strapionych, karmił głodnych, wyzwalał ludzi od głuchoty, ślepoty, trądu, opętania i różnego rodzaju kalectw, przywracał do życia. Uzdrawiał tak na ciele, jak i duszy³⁴⁵.

To podwójne wchodzenie Jezusa w tajemnicę cierpienia swojego i drugich znajduje uwypuklenie w Jego dwoistej naturze: bosko-ludzkiej. Jezus cierpi nie tylko jako człowiek, ale również jako Syn Boży i dlatego Jego cierpienie staje się zbawcze. „Dotykamy w tym punkcie dwoistości natur jednego osobowego podmiotu cierpienia odkupieńczego. Ten, który swoją męką i śmiercią na krzyżu dokonuje odkupienia, jest Jednorodzonym Synem, którego Bóg <dał>. Równocześnie zaś ten *współistotny Ojcu Syn* cierpi jako człowiek. Jego cierpienie ma ludzkie wymiary, ma też jedyną w dziejach ludzkości głębię oraz intensywność, która będąc ludzką, może być taką nieporównywalną głębią i intensywnością cierpienia, dlatego że Człowiek, który cierpi, jest podmiotowo Jednorodzonym Synem: <Bóg z Boga>. On więc tylko – Jednorodzony Syn – sam jeden jest zdolny ogarnąć miarę zła, jakie zawiera się w grzechu człowieka: w każdym – i w <całym grzechu> wedle rozmiarów historycznego bytowania ludzkości na ziemi”³⁴⁶.

Tłumaczenie cierpienia w kategoriach sprawiedliwości zamyka drogę do właściwej, czyli ludzkiej odpowiedzi. Ponieważ – jak to wykazaliśmy wcześniej – człowiek jest kimś, kto musi transcendować (również, a może tym bardziej, w cierpieniu przekraczać samego siebie), to sens cierpienia nie jest do znalezienia w rzeczywistości ziemskiej. Należy odwołać się do wymiaru wieczności.

W takim odniesieniu na cierpienie doświadczane w życiu codziennym należy spojrzeć jako na próbę, często ciężką próbę. Potwierdza to wielokrotnie św. Paweł Apostoł. W *Drugim Liście do Koryntian* pisze: „Najchętniej więc będę się chlubił z moich słabości, aby zamieszkała we mnie moc Chrystusa”. W *Drugim Liście do Tymoteusza* czytamy: „Z tej właśnie przyczyny znoszę i to obecne cierpienie, ale za ujmę sobie tego nie poczytuję, bo wiem, komu uwierzyłem”. Natomiast w *Liście do Filipian* wprost powie: „Wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia”. Uczestnicy cierpień Chrystusowych mają przed oczyma paschalną tajemnicę krzyża i zmartwychwstania. Jeśli cierpimy, jeśli umieramy z Chrystusem, to doznajemy zmartwychwstania, które rozpoczyna się już tu i teraz. Nasza największa słabość staje się naszą największą mocą. Ze słabości wszelkich cierpień człowieka wypływa ta sama Boża moc, która objawiła się w Krzyżu Chrystusa. W tym zrozumieniu cierpieć, to stawać się otwartym na

³⁴⁵SD 16.

³⁴⁶SD 17.

działanie zbawczych mocy Boga, ofiarowanych ludzkości w Chrystusie. Autor *Listu do Rzymian* powie więcej na temat owego „kształtowania się mocy w słabości”, o doświadczeniach i uciskach, które są szczególnym powołaniem uczestników cierpień Chrystusowych: „Chlubimy się także z ucisków, wiedząc, że ucisk wyrabia wytrwałość, a wytrwałość — wypróbowaną cnotę, wypróbowana cnota zaś — nadzieję. A nadzieja zawieść nie może, ponieważ miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany”³⁴⁷.

Cierpienie zatem to krzyż. Warto także dotykając tematyki staurologicznej, nadmienić słowo o samotności. Św. Jan od Krzyża w 14 i 15 strofie swojej Pieśni duchowej tak pisze: „Samotny ptak ma pięć właściwości: wzlatuje na najwyższe wzniesienie, nie znosi towarzystwa nawet podobnego jemu, zwraca się pod wiatr, nie ma określonego koloru, śpiewa przyjemnie. Podobnie i dusza kontemplatywna powinna się wznosić ponad przemijające rzeczy, uważając je za nieistniejące, być przyjaciółką samotności i milczenia, nie cierpieć towarzystwa żadnego stworzenia. Powinna zwracać się zawsze pod powiew Ducha Świętego, idąc za Jego natchnieniami, aby przez swoją wierność stała się godna Jego towarzystwa. Powinna wreszcie nie mieć określonego koloru, nie przywiązywać się do żadnej rzeczy, tylko spełniać wolę Bożą. Na koniec powinna przyjemnie śpiewać w kontemplacji i miłowaniu swego Oblubieńca”. W tajemnicę cierpienia wpisana jest bowiem głęboko samotność. Chrześcijaństwo nie daje gotowych odpowiedzi, nie może też napawać łatwą nadzieją. W cierpieniu człowiek jest sam. Właśnie wtedy – może bardziej niż kiedykolwiek indziej – odczuwa bolesną samotność, poczucie całkowitego osamotnienia we wszechświecie, przeżywa absurdalność swojego istnienia. I odwołując się do przedłożonych powyżej stwierdzeń chrześcijańskiej antropologii, że każdy człowiek jest wezwany do autotranscendencji, do dopełnienia przez wymiar pionowy, to w tym momencie jako chrześcijanin może albo trwać w tym tragicznym rozdarciu między Absolutem a absurdem, między pragnieniem Boga a świadomością własnej nicości i przemijalności, albo skoczyć w przepaść wiary. Zawsze jednak jest to decyzja dramatyczna, nie mająca nic wspólnego z ową spokojną religijnością.

Ewangelia cierpienia staje się czytelna, jeśli więc jesteśmy złączeni z Chrystusem. Cierpienie nabiera zbawczego sensu. „Odkrycie to jest szczególnym potwierdzeniem wielkości duchowej, która w człowieku całkiem niewspółmiernie przerasta ciało. Wówczas, gdy to ciało jest głęboko chore, całkowicie niesprawne, a człowiek jakby niezdolny do życia i do działania – owa wewnętrzna *dojrzałość i wielkość duchowa* tym bardziej jeszcze się *uwydatnia*, stanowiąc przejmującą lekcję dla ludzi zdrowych i normalnych. Owa wewnętrzna dojrzałość i wielkość duchowa w cierpieniu z pewnością jest owocem szczególnego *nawrócenia* oraz współpracy z łaską ukrzyżowanego Odkupiciela. Tak On sam działa pośród ludzkich cierpień przez swego

³⁴⁷Por. SD 23.

Ducha Prawdy, przez Ducha Poczyciela. To On przetwarza niejako samą substancję życia duchowego, wskazując człowiekowi cierpiącemu miejsce blisko siebie”³⁴⁸.

Ewangelia krzyża i zmartwychwstania obejmuje nie tylko tych, którzy cierpią, ale również tych, którzy spieszą im z pomocą. Jezus zachęca nas do tego, ucząc postawy miłosiernego samarytanina. Przypowieść ta wskazuje, jaki ma być stosunek każdego z nas do cierpiących bliźnich. Samarytanin, kiedy zobaczył cierpiącego, wzruszył się głęboko, podszedł do niego i opatrzył mu rany, następnie zawiózł go do gospody i pielęgnował. Wyjście do cierpiących doskonali nas w miłości. Stajemy się wyczuleni na Chrystusa cierpiącego w braciach i siostrach. Poziom miłosiernej wrażliwości osiąga czasami u niektórych taki wysoki pułap, że reagują natychmiast. Są tak wyczuleni, jak matka, której nie budzi grzmot pioruna, ale budzi ją delikatny płacz własnego dziecka.

Tym sposobem docieramy do odpowiedzi na pytanie o cierpienie i tym samym rozjaśnia nam się tajemnica człowieka. Cierpienie ujawnia wymiar ludzki i nadprzyrodzony. Swoje najgłębsze odniesienie ma ono w tajemnicy odkupienia świata przez Jezusa Chrystusa. Ale cierpienie ma równocześnie wymiar głęboko ludzki, gdyż w człowiek odnajduje w nim samego siebie, spełnia swoje człowieczeństwo, swoją godność, swoje powołanie. Właściwie ujęte cierpienie wprowadza nas w tajemnicę trudnej, ale autentycznej miłości.

W klimacie miłosiernego samarytanina, dotykamy także aspektu zbawczego cierpienia. Taki rodzaj szlachetnego postępowania jest zasługujący; wyjednuje życie wieczne. Do wszystkich, którzy nie są obojętni wobec ludzkiej niedoli wolno nam odnieść słowa Jezusa, które zapisał Mateusz w swojej Ewangelii: „Pójdźcie, błogosławieni Ojca mego, weźcie w posiadanie królestwo, przygotowane wam od założenia świata! Bo byłem głodny, a daliście Mi jeść; byłem spragniony, a daliście Mi pić; byłem przybyszem, a przyjęliście Mnie; byłem nagi, a przyodzialiście Mnie; byłem chory, a odwiedziliście Mnie; byłem w więzieniu, a przyszliście do Mnie” (Mt 25, 34-36).

6. Podsumowanie

W swojej programowej i jednocześnie pierwszej encyklice Jan Paweł II następująco ujmując spełnianie się człowieka: „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa. I dlatego właśnie Chrystus-Odkupiciel /.../ <objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi>. To jest ów - jeśli tak wolno się wyrazić - ludzki wymiar tajemnicy Odkupienia. Człowiek odnajduje w nim swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa”³⁴⁹. Wymownym dopowiedzeniem może tu być tekst Wyznania św.

³⁴⁸SD 26.

³⁴⁹RH 10.

Augustyna. Są one bowiem zapisem indywidualnych *dziejów duszy* o uniwersalnej i nieprzemijającej doniosłości. Ich kulminacją jest wyznanie żalu: „Późno Cię umiłowalem, Piękności tak dawna, a tak nowa, późno Cię umiłowalem. W głębi duszy byłaś, a ja się błąkałem po bezdrożach i tam Cię szukałem, biegnąc bezładnie ku rzeczom, które stworzyłaś. Ze mną byłaś, a ja nie byłem z Tobą”³⁵⁰.

³⁵⁰Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1978, tłum. Z. Kubiak, X, 27 (s. 127).

Dlaczego o świętości wiernych świeckich?

1. Na krętych drogach dziejów bosko-ludzkich

Problematyka świętości wiernych świeckich jest tematem, który obejmuje sobą zarówno teologię duchowości jak i eklezjologię. Najpierw wypada jednak określić kościelną tożsamość osób świeckich, tym bardziej że w tym przedmiocie dokonała się swoista rewolucja w ostatnich dziesiątkach lat, zwłaszcza kiedy spoglądamy już z perspektywy Soboru Watykańskiego Drugiego.

Rzut oka na całą – niejednokrotnie bardzo bolesną – historię Kościoła ujawnia raczej przesadną apoteozę hierarchii w trakcie licznych odejść i powrotów do biblijnych źródeł zgromadzenia na cześć Jahwe (*qahal Jahwe*). Kościół musiał przebyć długą drogę, aby odnaleźć w sobie Jezusową ideę ludu Bożego. A i dzisiaj nie wolno mu utracić ożywiającej świadomości, że nie dotarł jeszcze do swojego ostatecznego celu. Dlatego wciąż natarczywie należy stawiać pytanie: *quanta est nobis via?* Trzeba w trudzie intelektualnych dociekań i dojrzewaniu wiary szukać właściwej drogi, jaka jest do przebycia dla Kościoła jako wspólnoty ludu Bożego. Nie można unikać kontynuacji i pogłębiania tych reform, które wyraziły się w literze i duchu *Vaticanum II*.

Jezus, zapoczątkowując Królestwo niebieskie na ziemi i objawiając nam tajemnicę Ojca, powołał do istnienia Kościół, który – przekazuje w świecie niewidzialne dobra duchowe w sposób widzialny³⁵¹. „Chrystus ustanowił swój Kościół święty, tę wspólnotę wiary, nadziei i miłości tu na tej ziemi, jako widzialny organizm, nieustannie go też przy życiu utrzymuje, prawdę i łaskę rozlewając przez niego na wszystkich. Wyposażona zaś w organa hierarchiczne społeczność i zarazem mistyczne Ciało Chrystusa, widzialne zrzeczenie i wspólnota duchowa, Kościół ziemski i Kościół – bogaty w dary niebiańskie – nie mogą być pojmowane jako dwie rzeczy odrębne, przeciwnie, tworzą one jedną rzeczywistość złożoną, która zrasta się z pierwiastka boskiego i ludzkiego. Dlatego też na zasadzie bliskiej analogii upodabnia się ona do tajemnicy Słowa Wcielonego. Jak bowiem przybrana natura ludzka służy Słowu Bożemu za żywe narzędzie zbawienia, nierozzerwalnie z Nim zjednoczone, nie inaczej też społeczny organizm Kościoła służy ożywiającemu go Duchowi Chrystusowemu ku wzrastaniu ciała (por. Ef 4,16)³⁵².

Popaschalna wspólnota apostołów z Pawłem, Piotrem i Maryją na czele opuściła Jerozolimę. Nastął czas sakramentów, czyli skutecznego wyrażania niewidzialnego zbawienia w widzialnych znakach. Nie było i nie jest to wyzwanie, które w jakimkolwiek momencie mogłoby

³⁵¹Por. KK 3.

³⁵²KK 8.

przerosnąć Ducha Świętego, ale z pewnością w przypadku ludzi nieraz tak się zdarzyło. Jak ludzka pycha i naiwność, tak też pokora i mądrość wpisały się na trwałe w dzieje Kościoła. Wiara nie mogła się nie stać sprawą publiczną. Dlatego przez tę całą drogę trwającą wieki popadano w pokusę łączenia interesów Kościoła i państwa. Z dzisiejszej perspektywy nie tylko krytyka, ale i ocena takich kompromisów jest bezzasadna, bo któż z nas może przewyżżyć horyzont duchowy swojej epoki?

Owa iluzja królestwa Bożego jako królestwa świeckiego była wynikiem nie tylko fałszywego obrazu Boga, ale i błędnej antropologii. Od cesarza Konstantyna, Justyniana, Karola Wielkiego, Ottonów, Hohenstaufów, Habsburgów wielu hierarchów bądź było samych pogrążonych w letargu teokratycznej symbiozy państwa i Kościoła, bądź ich do tego przymuszono: niewola Avigniońska czy Napoleon Bonaparte. Wprawdzie już nielicznych, ale – wciąż chyba jeszcze wśród kościelnych dysydentów – można spotkać takich, którzy karmią się ideą ziemskiego królestwa Bożego.

Kwestia ta nie jest jednak taka prosta, jakby się wydawało na pierwszy ogład. Pismo święte nie podaje gotowych rozwiązań na ułożenie relacji między państwem, Kościołem, a królestwem Bożym. Na pewno jednak nie można pójść zgubną ścieżką gnostyckiego dualizmu przeciwstawiającego królestwo tego świata królestwu Bożemu, a tym samym aprobującym pełną obojętności (czy nawet wrogości) postawę chrześcijan wobec tego świata³⁵³. Doszło przy tym do paradoksalnej sytuacji, gdyż Kościół nigdy nie zapomniał krwawej epoki prześladowań i chcąc nie tylko się uwolnić, ale i uniezależnić od władzy świeckiej, posługiwał się świeckimi środkami. Tym samym upodabniał się do królestwa, cesarstwa czy państwa świeckiego i w nim samym dochodziło do podziału na władzę i resztę. I tak władza duchowa, usiłując się wyswobodzić spod jarzma władzy świeckiej, niejednokrotnie tłumiła wiele licznych prób oddolnych reform ewangeliczno-charyzmatycznych. W tych zmaganiach Kościół nabył niestety zbyt wielu cech monarchii i doprowadził w samym sobie do głębokiego podziału na tzw. „duchownych” i na tzw. „świeckich”, aby ostatecznie rozumienie Kościoła zredukować do papieża, biskupów i kapłanów.

Warto zauważyć, że w tym procesie poza swoisty nawias Kościoła wyjęto nie tylko osoby świeckie, ale także i zakonników i zakonnice. Dowodem tego jest fakt, że w ciągu dwudziestu wieków Kościoła nie było żadnego oficjalnego dokumentu o życiu zakonnym. Dopiero Sobór Watykański Drugi wypowiedział się magisterialnie poprzez jeden z rozdziałów konstytucji *Lumen gentium* poświęcony osobom konsekrowanym i zatytułowany „Zakonnicy”³⁵⁴ oraz dekretem o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*³⁵⁵. Jeszcze bardziej po macoszemu obchodzono się z ruchami czy stowarzyszeniami

³⁵³Por. H.U. Von Balthasar, *Antyryzymski resentment. Papiestwo a Kościół*, Poznań 2004, przełożył W. Szymona, s. 262-263.

³⁵⁴Jest to rozdział szósty, zob. KK 43-47.

³⁵⁵Należy zauważyć, że wywołało to w pozytywnym znaczeniu całą lawinę dokumentów. Zob. *Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła. Od Vaticanum II do Ripartire da Cristo*, oprac. B. Hylla, Kraków 2003, ss. 848.

osób świeckich. Pozbawione niezbędnego kierownictwa i kościelnego pośrednictwa, były one zbyt często narażone na niebezpieczeństwo degeneracji, co rzeczywiście nierzadko miało miejsce. Dlatego prawie automatycznie potępiano je jako ruchy anarchistyczne czy schizmatyczne, nieuznające autorytetu Kościoła.

Wracając do rozdziału Kościoła na duchownych i resztę, który choć dokonał się w historii, to wciąż doświadczamy my wszyscy jego przykrych skutków. Widać to nawet w dzisiejszym języku teologicznym, kiedy określamy – skądinąd słusznie – Kościół jako lud Boży, czyli wszyscy ochrzczeni, ale jednocześnie zaraz mówimy, że dzieli się on na biskupów i kapłanów, na zakonników oraz na laików. Etymologia tego ostatniego słowa wywodzi się z greckiego pojęcia *laikós*, mającego swój początek w słowie *laós* – lud, czyli świecki to jeden z ludu. Ojciec święty Jan Paweł II w swoich środowych katechezach tak nauczał na ten temat: „Niestety, w wyniku długiej ewolucji historycznej w języku potocznym, a zwłaszcza politycznym, słowo „laik”, „świecki” nabrało znaczenia opozycji wobec religii, a w szczególności wobec Kościoła, wyrażając postawę separacji, odrzucenia albo przynajmniej zadeklarowanej obojętności. Ewolucja ta stanowi niewątpliwie przykry fakt”³⁵⁶.

Trzeba szczerze wyznać, że pojęcie *laik* ma więc w sobie ładunek deprecjacji. Zbyt długo kler widział w *świeckich* owych *innych*. Ryszard Kapuściński w jednej ze swoich reporterskich książek, próbując naszkicować wizerunek innych ludzi, jaki nosili w swoich umysłach Europejczycy tak pisze: „Mówiąc o Innych, o relacjach z Innymi, ograniczam się tu do stosunków międzykulturowych i międzyrasowych, bo to jest sfera, z którą najczęściej się stykałem. Patrząc na tę dziedzinę historycznie, widzi się, jak po trzech wiekach brutalnej i nieubłaganej ekspansji dworów i kapitału europejskiego (a chodzi tu nie tylko o podbój ludności i terytoriów zamorskich, ale także o działania lądowe – na przykład wyniszczenie ludów syberyjskich przez Rosjan) następuje w XVIII wieku stopniowa i co prawda częściowa tylko, ale jednak ważna, zmiana atmosfery i stosunku do Innego, do Innych, którymi najczęściej są społeczności nie-Europejskie. Jest to epoka oświecenia, humanizmu, rewolucyjnego odkrycia, że niebiały, nie-chrześcijanin i dzikus, ten monsturalny i tak do nas niepodobny Inny to też c z ł o w i e k”³⁵⁷. Mechaniczne przeniesienie tego porównania na płaszczyznę życia kościelnego nie jest oczywiście do końca adekwatne, ale z pewnością uświadamia nam potrzebę odkrywania innego jako bytu jednostkowego, jedyne i niepowtarzalne. Zamiast strachu, lęku i uprzedzeń przed innym, winny się zjawić respekt, szacunek i chęć współpracy dla wspólnego dobra. W tym kontekście widać epokowe znaczenie Soboru Watykańskiego Drugiego, który nie tylko nie dopuścił do utożsamienia innego laikiem, ale zainicjował przepracowanie definicji, znaczenia oraz zadań osób świeckich w Kościele.

³⁵⁶Jan Paweł II, *Kościół. Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II*, [Apostolicum-Wydawnictwo M] Kraków-Ząbki 1999, s. 303.

³⁵⁷R. Kapuściński, *Ten Inny*, [Znak] Kraków 2006, s. 17-18.

2. Kim są osoby świeckie?

Jednym z oznak przełomowego charakteru Soboru Watykańskiego Drugiego był fakt, że począwszy od drugiej sesji, udział w soborze brali również świeccy jako słuchacze (*auditores*). Do Soboru Trydenckiego włącznie udział świeckich polegał na obecności przedstawicieli książąt. Sobór Watykański I cechowała tendencja wyzwania się Kościoła spod władzy państwa, stąd obradował on bez jakiegokolwiek udziału świeckich. Obecnie zaangażowanie świeckich pojawiło się w nowej konkretnej formie, już nie kościelno-państwowej, lecz w czysto wewnątrzkościelnej atmosferze. Współpraca świeckich stała się rzeczywiście ważna i wniosła wiele w poszczególne dokumenty soborowe, a zwłaszcza do konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* oraz do dekretu o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*³⁵⁸. Ważnym momentem było także przeforsowanie przez kard. Suenensa w trakcie prac redakcyjnych przy konstytucji dogmatycznej o Kościele propozycję, aby rozdział o ludzie Bożym umieścić przed rozdziałem o hierarchii. Oznaczało to przewyżczenie jednostronnie hierarchiczno-centralistycznego ujmowania Kościoła³⁵⁹. A więc nie tylko obecność osób świeckich, ale również i hierarchów spowodowała tak zmianę w ujęciu samego Kościoła, jak i tym samym w spojrzeniu na świeckich w misterium całego ludu Bożego.

Jan Paweł II wyjaśnia nam określenie osób świeckich: „W języku chrześcijańskim <laikami> – świeckimi – nazywani są ci, którzy należą do ludu Bożego, a ściślej mówiąc ci, którzy nie mając funkcji i nie spełniając posług związanych z sakramentem święceń kapłańskich nie należą do duchowieństwa, zgodnie z tradycyjnym rozróżnieniem między duchownymi i świeckimi. Duchownymi są święci szafarze, to znaczy papież, biskupi, prezbiterzy i diakoni; świeckimi są pozostali *christifideles*, którzy wraz z pasterzami i pełniącymi posługę stanowią lud Boży”³⁶⁰.

Wypada tu dodać, że Kodeks Prawa Kanonicznego – oprócz tych dwóch grup w Kościele – mówi jeszcze o trzeciej³⁶¹. Wśród osób duchownych i świeckich są także osoby poświęcone Bogu przez profesję rad ewangelicznych. Ci zakonnicy, którzy nie przyjmują święceń, jakkolwiek zajmują szczególne miejsce w Kościele poprzez śluby, zaliczani są do osób świeckich. Natomiast te osoby konsekrowane, które przyjmują święcenia, są określane jako duchowni.

Już na przedpolu Soboru Watykańskiego II doszło do pogłębienia świadomości świeckich i ich roli w Kościele. Przyczynili się do tego sami duszpasterze, jak i wybitni teologowie w wyniku odkrywania samego już misterium Kościoła. Wypada tu przywołać szereg wystąpień Piusa XII oraz I Światowy Kongres Apostołstwa Świeckich w 1951 r. Ten czas rodzenia się nowej eklezjologii był sięganiem do tradycji pierwszego okresu chrześcijaństwa, a

³⁵⁸Por. K. Schatz, *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, Kraków 2001, s. 298-299.

³⁵⁹Por. tamże, s. 299.

³⁶⁰Jan Paweł II, *Kościół*, dz. cyt., s. 304.

³⁶¹KPK, kan. 207, 1.

w szczególności do myśli św. Pawła o mistycznym ciele Chrystusa: „Natomiast żyjąc prawdziwie w miłości sprawmy, by wszystko rosło ku Temu, który jest Głową - ku Chrystusowi. Z Niego całe Ciało - zespalane i utrzymywane w łączności dzięki całej więzi umacniającej każdy z członków stosownie do jego miary - przyczynia sobie wzrostu dla budowania siebie w miłości” (Ef 4, 15-16)³⁶².

Inspirowany tą Pawłową ideą, Sobór określa świeckich jako „wszystkich wiernych chrześcijan nie będących członkami stanu kapłańskiego i stanu zakonnego prawnie ustanowionego w Kościele, mianowicie wiernych chrześcijan, którzy jako wcieleni przez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży i uczynieni na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego urzędu Chrystusowego, ze swej strony sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie”³⁶³. Tym posłannictwem jest powołanie do królestwa Bożego, które już tu na ziemi się rozpoczęło i istnieje w sposób załączkowy w Kościele.

I dalej konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium* poucza nas: „zadaniem ludzi świeckich, z tytułu właściwego im powołania, jest szukać Królestwa Bożego zajmując się sprawami świeckimi i kierując nimi po myśli Bożej. Żyją oni w świecie, to znaczy pośród wszystkich razem i poszczególnych spraw i obowiązków świata, i w zwyczajnych warunkach życia rodzinnego i społecznego, z których niejako utkana jest ich egzystencja. Tam ich Bóg powołuje, aby wykonując właściwe sobie zadania, kierowani duchem ewangelicznym przyczyniali się do uświęcenia świata na kształt zaczynu, od wewnątrz niejako, i w ten sposób przykładem zwłaszcza swego życia promieniując wiarą, nadzieją i miłością, ukazywali innym Chrystusa. Szczególnym więc ich zadaniem jest tak rozświetlać wszystkie sprawy doczesne, z którymi ściśle są związani, i tak nimi kierować, aby się ustawicznie dokonywały i rozwijały po myśli Chrystusa i aby służyły chwale Stworzyciela i Odkupiciela”³⁶⁴. To właściwe wiernym świeckim powołanie, a więc ich misja ewangelizacyjna w świecie, oznacza ostatecznie dążenie do świętości.

Patrząc już z perspektywy ponad czterdziestu lat od zakończenia ostatniego Soboru, a zwłaszcza życia i działalności Sługi Bożego Jana Pawła II, można powiedzieć, że świętość przestała być czymś abstrakcyjnym i odległym, ale stała się osiągalna. We współczesnej ekklezjalnej świadomości stała się czymś naturalnym i oczywistym; więcej nawet: stała się standardem we właściwym tego słowa znaczeniu. I nie tyle jest to konsekwencja przebudowanej definicji świętości, ale przede wszystkim wielkiego świadka Chrystusa, jakim był Jan Paweł II. Na pewno jest to też wynik olbrzymiej ilości osób świeckich, które wyniósł On sam do chwały ołtarzy. Mocniej jednak mówi w tym przypadku nie tyle owa liczba błogosławionych i

³⁶²Por. Jan Paweł II, *Kościół*, dz. cyt., s. 305.

³⁶³KK 31.

³⁶⁴Tamże.

kanonizowanych w ostatnich dziesiątkach lat, co świętość życia tego człowieka, który został papieżem, a którego prawie wszyscy znali i mogą poświadczyć o jego życiu w Bogu i z Bogiem.

3. Równość w Kościele, czyli powszechne powołanie do świętości

Chrześcijańska świętość swoje najgłębsze zakorzenienie posiada w świętości Trójjedynego Boga. Bóg sam jest święty i jest źródłem świętości dla wszystkiego. Jest to świętość najgłębsza i najpełniejsza, bo przynależna do Jego istoty. Z Boga Ojca przez Jezusa Chrystusa jest udzielany Duch Święty wszelkiemu innemu stworzeniu. Bóg pragnie obdarowywać się samym sobą, dlatego autor natchniony zanotuje: „w całym postępowaniu stańcie się wy również świętymi na wzór Świętego, który was powołał, gdyż jest napisane: *Świętymi bądźcie, bo Ja jestem święty* (1P 1, 15-16).

Druga podstawa naszej świętości znajduje się w Kościele. To uczestnictwo wiernych świeckich w świętości Kościoła można nazwać ontologicznym, gdyż świętość przynależy do natury Kościoła, który jakkolwiek ogarnia grzeszników, to jest jednak święty ze względu na Chrystusa i działającego w eklezjalnej przestrzeni Ducha Świętego. Świętość przecież to podstawowy – obok jedności, powszechności i apostołskości, jak poucza *Credo nicejsko-konstantynopolitańskie* – przymiot Kościoła. Paweł Apostoł wyzna: „Świątynia Boga jest święta” (1Kor 3, 17). Wierni świeccy uczestniczą w świętości Kościoła poprzez swoje osobiste dążenie do łączności z chwalebny Chrystusem. Dzisiaj już nie jest żadną nowością stwierdzenie, że świecki, który żyje wielkodusznie miłością jest bardziej święty niż kapłan lub biskup, którzy przyjmują ją do swojego życia w sposób przeciętny³⁶⁵.

Trzecia podstawa powszechnego powołania do pełni miłości wypływa z przynależności do Chrystusa przez wiarę i chrzest. *List do Efezjan* mówi: „Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest. Jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich, który [jest i działa] ponad wszystkimi, przez wszystkich i we wszystkich,, (4, 5). Również *Vaticanium II* zauważa te wspólne elementy wszystkich włączonych w Eklezję: „A jeśli nie wszyscy w Kościele idą tą samą drogą, wszyscy jednak powołani są do świętości i ta sama przypadła im w udziale wiara dzięki sprawiedliwości Pańskiej (por. 2P 1, 1). Choć niektórzy z woli Chrystusa ustanawiani są nauczycielami, szafarzami tajemnic i pasterzami innych, to jednak co się tyczy godności i wspólnej wszystkim wiernym działalności około budowania Ciała Chrystusowego, prawdziwa równość panuje wśród wszystkich. Albowiem rozróżnienie, które położył Pan między szafarzami świętych a resztą Ludu Bożego, niesie ze sobą łączność, gdyż pasterze i pozostali wierni związani są ze sobą przez konieczne, wzajemne odniesienia, pasterze Kościoła, idąc za przykładem Pana, sobie nawzajem i innym wiernym oddają posługi duchowe, wierni zaś ochoczo świadczą wspólnie pomoc pasterzom i nauczycielom. Tak to w różnorodności dają świadectwo jedności przedziwnej w Ciele

³⁶⁵Por. Jan Paweł II, *Kościół*, dz. cyt., s. 313.

Chrystusowym: sama bowiem różnorodność łask, posług duchownych i działalności gromadzi w jedno synów Bożych, bo <wszystko to sprawia jeden i tenże Duch> (1Kor 12, 11)³⁶⁶.

Ojciec święty Jan Paweł II w swojej katechezie na temat powołania świeckich do świętości specyfikuje to uczestnictwo w życiu Chrystusowym, które dokonało się przez chrzest i przyjęło postać świętości ontycznej, eklezjologicznej oraz etycznej każdego wierzącego³⁶⁷.

To dążenie do świętości nie jest zadaniem jedynie niektórych członków Kościoła, lecz raczej trzeba je widzieć po pierwsze jako przywilej, a po drugie jako przywilej dla wszystkich. Świętość nie tylko jest więc – w sensie dążenia – darem powszechnym, ale w postaci załączkowej została już udzielona wszystkim. I ta jedność z Trójjedynym w przestrzeni Kościoła musi być dalej rozwijana. Apostoł Narodów wzywa: „Albowiem wolą Bożą jest wasze uświęcenie /.../. Nie powołał was Bóg do nieczystości, ale do świętości” (1Tes 4, 3-7). W sakramencie chrztu załączkiem pełni miłości zostali obdarzeni wszyscy. A ponieważ ta początkowa świętość nie zabezpiecza przed pokusami czy grzechem, gdyż w obecnym życiu istnieje wciąż nieusuwalne skażenie natury ludzkiej przez grzech pierworodny, stąd potrzeba Bożego miłosierdzia. Sobór Trydencki powie tu – w przeciwieństwie do tez reformacji – o podwójnym usprawiedliwieniu. Pierwsze (jednorazowe) ogarnia wierzącego w akcie chrztu, a drugie (przyjmowane wielokrotnie) dosięga nas w akcie spowiedzi³⁶⁸. To sakramentalne pojednanie z Bogiem jest niezwykle ważnym i efektywnym środkiem w realizowaniu świętości człowieka.

Sobór Watykański II podaje środki do osiągnięcia świętości: „<Bóg jest miłością, a kto trwa w miłości, w Bogu trwa, a Bóg w nim> (1J 4, 16). Rozlewa zaś Bóg miłość swą w sercach naszych przez Ducha Świętego, który nam jest dany (por. Rz 5, 5), dlatego też darem pierwszym i najbardziej potrzebnym jest miłość, którą miłujemy Boga nade wszystko, a bliźniego ze względu na Boga. Aby zaś miłość jak nasienie dobre wzrastała w duszy i wydawała owoce, każdy wierny winien słuchać chętnie słowa Bożego i wolę Bożą, z pomocą Jego łaski, czynem wypełniać, uczestniczyć często w sakramentach, a zwłaszcza w Eucharystii i w świętych czynnościach, oraz praktykować ustawicznie modlitwę, samozaparcie, ochoczą posługę braterską i wszelkie cnoty. Miłość bowiem, która jest węzłem doskonałości i pełnią zakonu (por. Kol 3, 14; Rz 13, 10), kieruje wszystkimi środkami uświęcenia, formuje je i do celu prowadzi. Stąd też miłość zarówno do Boga, jak do bliźniego jest znamieniem prawdziwego ucznia Chrystusowego”³⁶⁹.

Eklezjalny wymiar świętości konkretyzuje się w sakramentologii i eschatologii. Kościół jako pielgrzymujący lud Boży jest ukierunkowany na uprawianie świętości, które swoje dopełnienie znajdzie w momencie paruzji osobistej i powszechnej. Stąd osiągnięcie pełnej

³⁶⁶KK 32.

³⁶⁷Por. Jan Paweł II, *Kościół*, dz. cyt., s. 313. Zob. KK 41: „W rozmaitych rodzajach życia i powinnościach jedną świętość uprawiają wszyscy, którymi kieruje Duch Boży, a posłuszni głosowi Ojca i czcąc Boga Ojca w duchu i w prawdzie, podążają za Chrystusem ubogim, pokornym i dźwigającym krzyż, aby zasłużyć na uczestnictwo w Jego chwale. Każdy stosownie do własnych darów i zadań winien bez ociągania kroczyć drogą wiary żywej, która wzbudza nadzieję i działa przez miłość”.

³⁶⁸BF VII 58-109.

³⁶⁹KK 42.

jedności z Bogiem zaczyna się już tu na ziemi. Adhortacja apostolska *Christifideles laici* tak poucza: „Powołanie ludzi świeckich do świętości oznacza wezwanie do tego, by żyli oni wedle Ducha *włączeni w rzeczywistość doczesną, i poprzez uczestnictwo w działalności ziemskiej*. Raz jeszcze napomina Apostoł: <Wszystko, cokolwiek działacie słowem lub czynem, wszystko czyńcie w imię Pana Jezusa, dziękując Bogu Ojcu przez Niego> (Kol 3, 17). Odnosząc te słowa do świeckich Sobór kategorycznie stwierdza: <Ani troski rodzinne, ani inne sprawy świeckie nie powinny pozostawać poza sferą ich życia duchowego>. Powołanie do świętości ludzie świeccy muszą rozumieć i przeżywać nie tyle jako wymóg i kategoryczny obowiązek, ile raczej jako czytelny znak bezgranicznej miłości Ojca, który ich odrodził do swojego świętego życia. W takim rozumieniu powołanie to jest *istotnym i nieodłącznym składnikiem nowego życia otrzymanego wraz z chrztem*, a więc konstytutywnym elementem ich godności”³⁷⁰.

Tę jedną świętość wierni świeccy realizują na różne sposoby w życiu codziennym. Najpierw i przede wszystkim należy tu wskazać na rodzinę, gdzie jako małżonkowie i rodzice służą wiernej miłości, kiedy przekazują życie i wychowują po chrześcijańsku swoje dzieci. Dalej, trzeba powiedzieć o ich środowiskach pracy i otoczeniu, kiedy dają świadectwo swej przynależności do Kościoła i działają na rzecz dobra bliźnich i całego społeczeństwa. Tajemnica świętości rozkwita w cierpiących, chorych i samotnych. Wiele osób świeckich, które żyją samotnie, swoją drogę świętości znajduje w pełnym ofiary zaangażowaniu się mocniej w eklezjalną misję uświęcania świata. Nie sposób tu pominąć setek różnych grup i stowarzyszeń posoborowej odnowy Kościoła, w których wierni świeccy – doznając pogłębionej formacji duchowej – sami wytrwale zbliżają się do Chrystusa³⁷¹.

Podsumowując temat soborowej nauki o powszechnym powołaniu do świętości, trzeba najpierw skonstatować olbrzymie zmiany w katolickiej teologii, które zainspirowało *Vaticanum II*. W naszej refleksji odnotowaliśmy je w zakresie eklezjologii, sakramentologii, eschatologii i teologii laikatu. Nowe postulaty w samej eklezjologii spowodowały potężną zmianę widzenia Kościoła przez niego samego. Kościół dziś rozumie sam siebie już nie jako wyłącznie hierarchiczną społeczność, lecz jako wspólnotę wierzących. To uporządkowane *communio* z całym swoim bogactwem różnorodności charyzmatów cechuje powszechne powołanie do

³⁷⁰CHL 17.

³⁷¹KK 41: „Małżonkom zaś i rodzicom chrześcijańskim przystoi, aby własną idąc drogą, przez całe życie podtrzymywali się wzajemnie w łasce z pomocą wiernej miłości, a przyjmowanemu z miłości od Boga potomstwu wpajali chrześcijańskie nauki i ewangeliczne cnoty. W ten sposób bowiem dają oni wszystkim przykład niestrudzonej i szlachetnej miłości, w ten sposób też budują braterską wspólnotę miłości i stają się świadkami oraz współpracownikami płodności Matki – Kościoła, na znak i na uczestnictwo w owej miłości, jaką Chrystus umiłował Oblubienicę swoją i wydał za nią siebie samego. Podobny przykład w inny sposób dają wdowy i wdowcy oraz nie związani małżeństwem, którzy także w niemałym stopniu przyczynić się mogą do świętości i pracy w Kościele. Ci zaś ludzie, którzy wykonują ciężkie nieraz prace, poprzez dzieła ludzkie mają doskonalić samych siebie, współobywateli swoich wspierać, a całej społeczności i całemu stworzeniu dopomagać w osiągnięciu lepszego stanu, mają oni również naśladować Chrystusa, którego ręce trudziły się pracą rzemieślniczą i który wraz z Ojcem ustawicznie działa dla zbawienia wszystkich: mają Go naśladować w miłości czynnej, ciesząc się nadzieją i jeden drugiego brzemiona dźwigając, i przez samą codzienną pracę swoją wznosić się na wyższy stopień świętości, także apostolskiej. Niech też wiedzą, że szczególnie jednoczą się z Chrystusem cierpiącym dla zbawienia świata, ci, których gnębi ubóstwo, słabość, choroba i rozmaite troski, albo którzy prześladowanie cierpią dla sprawiedliwości: ich to Pan w Ewangelii nazwał błogosławnymi, ich <Bóg wszelkiej łaski, który wezwał nas do wiecznej chwały w Chrystusie Jezusie, po niewielkim utrapieniu udoskonali, utwierdzi i ugruntuje> (1P 5, 10)”.

świętości. Przebudowane sakramentologia wraz z eschatologią ukazała inne określenie świętości. Zaważyło tu dowartościowanie sakramentu chrztu oraz rzeczywistości ziemskiej. Współcześnie świętość nie jawi się już jako ponure ascetyczne praktyki aż po cielesne okaleczenia, które zostaną nagrodzone po śmierci, lecz jest bardziej widziana jako wierna miłość, która zadana jest człowiekowi w momencie chrztu jako dar. Jest ona jednocześnie wezwaniem, aby już teraz i tutaj (czyli w czasie ziemskiego życia) spełniać zadania i obowiązki, wynikające ze swojego konkretnego powołania i miejsca w Kościele. Ponadto tajemnica tej chrześcijańskiej doskonałości w Chrystusie odnoszona jest dziś wyraźnie do godności osoby ludzkiej. Już z definicji samej osoby stworzonej na obraz i podobieństwo Boże (protologia), a następnie wyniesionej w Synu Bożym do godności adoptowanego dziecka Bożego (soteriologia), wynika jej przeznaczenie do swojej człowieczej pełni, której celem i kresem jest uwielbiona osoba chwalebne Kyriosa. Duch Boży, który zamieszkuje w sercu chrześcijanina, nieustannie uzdalnia go – w momencie sakramentu chrztu, bierzmowania czy Eucharystii – do wchodzenia w paschalne wymiary krzyża i zmartwychwstania, gdzie dochodzi do kumulacji jego świętości, która rozbrłyśnie w jego osobistej paruzji.

1. Wobec wyzwań chrześcijańskiego obrazu człowieka

Magisterium Kościoła na wiele sposobów ujawnia swoją troskę o człowieka eklezjalnego i jego duchowy wymiar, jakim jest kultura. W ten sposób pragnie ono pozostać wierne chrześcijańskiemu objawieniu, które poucza, iż człowiek jest obrazem Boga. Idzie tu nie tylko o aspekt kreacjonistyczny (stworzenie na obraz i podobieństwo Boże), ale przede wszystkim o wątek chrystologii soteryjnej (w Chrystusie otrzymaliśmy przybrane synostwo Boże).

W konstytucji *Gaudium et spes* Sobór Watykański II stwierdza: „Dziś rodzaj ludzki przeżywa nowy okres swojej historii, w którym głębokie i szybkie przemiany rozprzestrzeniają się stopniowo na cały świat. Wywołane inteligencją człowieka i jego twórczymi zabiegami, oddziałują ze swej strony na samego człowieka, na jego sądy i pragnienia indywidualne i zbiorowe, na jego sposób myślenia i działania zarówno w odniesieniu do rzeczy, jak i do ludzi. Tak więc możemy już mówić o prawdziwej przemianie społecznej i kulturalnej, która wywiera swój wpływ również na życie religijne. Jak to bywa przy każdym kryzysie wzrostu, przemiana ta niesie z sobą niemałe trudności. I tak, rozpościerając tak szeroko swoją potęgę, człowiek nie zawsze potrafi wprząc ją w swą służbę. Usiłując wnikać głębiej w tajniki swego ducha, często okazuje się bardziej niepewnym samego siebie. Odkrywając krok za krokiem coraz jaśniejsze prawidła życia społecznego, waha się co do kierunku, jaki należałoby nadać temu życiu”³⁷².

Współczesna antropologia chrześcijańska znalazła się wobec wielu poważnych wyzwań. Wydaje się, że ich olbrzymią wielość i różnorodność można sprowadzić do trzech nurtów. Pierwsze wyzwanie wynika z wręcz przerażająco błyskawicznego rozwoju nauk świeckich, które po raz pierwszy w historii ludzkości umożliwiają wprost niebotyczną manipulację na samym człowieku. Obietnicę rajskiego węża: „Będziecie jak Bóg” (Rdz 3, 5), złożoną dla Adama i Ewy, próbuje dzisiaj urzeczywistnić coraz więcej naukowców. Nieetyczne czynności na ludzkich embrionach, próby klonowania człowieka, badania komórek macierzystych, itd. wyzwalają całkowicie nowe pytania. Są to kwestie odnoszące się nie tylko do moralnych podstaw, lecz także mające swoje teologiczne implikacje i konsekwencje³⁷³.

³⁷²Sobór Watykański II. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*. Poznań: Pallotinum 1967 nr 1[dalej skrót: KDK].

³⁷³KDK 5: „Dzisiejszy stan poruszenia umysłów i odmiana warunków życia wiążą się z szerszą przemianą stosunków, skutkiem której w kształtowaniu myśli nabierają rosnącego znaczenia nauki matematyczne i przyrodnicze oraz te, które traktują o samym człowieku, a w dziedzinie działania wypływające z poprzednich umiejętności techniczne. To naukowe nastawienie urabia inaczej niż dawniej charakter kultury i sposób myślenia. Umiejętności techniczne tak dalece postępują, że zmieniają oblicze ziemi i już próbują dokonać podboju przestrzeni pozaziemskiej. Umysł ludzki rozszerza w pewien sposób swoje panowanie także nad czasem: sięga w przeszłość – drogą poznania historycznego, a w przyszłość – umiejętnością przewidywania i planowaniem. Rozwijające się nauki biologiczne, psychologiczne i społeczne nie tylko pomagają człowiekowi do lepszego poznania samego siebie, ale wspierają go też w tym, by stosując metody techniczne wywierał bezpośrednio wpływ

Drugie wyzwanie, przed którym staje chrześcijański obraz człowieka pochodzi z wielu współczesnych koncepcji z gruntu przeciwnych Ewangelicznej doktrynie, zaczynając od totalitaryzmu komunistycznego czy faszystowskiego poprzez całkowicie liberalny humanizm aż do czystego nihilizmu.

Trzecia fala wypływa w pewnym stopniu z centrum samego Kościoła. Mowa tu o niektórych przyczynkach pochodzących z teologii biblijnej i dogmatyki – tzw. hipoteza całościowej śmierci (*Ganztodhypothese*), czy z przesadnego ekumenizmu. Prowadzą one do odrzucenia przyjęcia nieśmiertelnej duszy w człowieku i zafałszowania niektórych prawd katolickiej wiary³⁷⁴.

Te dość jednostronnie ujęte wyzwania chrześcijańskiej antropologii domagają się jednak pewnych dopowiedzeń z drugiej strony, gdyż mogą budzić jedynie negatywne wrażenia, a tym samym błędne. Przykładowo, odnosząc się do potężnego rozwoju współczesnych nauk, należy w nich widzieć ostatecznie sprzymierzeńca, a nie jedynie zagrożenie. Można tu przywołać choćby zasadę antropiczną współczesnej kosmologii. Zasada ta wiąże strukturę wszechświata z faktem istnienia człowieka. Jeżeli człowiek żyje we wszechświecie, to wszechświat w swojej podstawowej budowie musi być uwarunkowany istnieniem człowieka. Zasadnym jest stwierdzenie, że wszechświat został tak specjalnie zbudowany, aby umożliwić powstanie życia i zaistnienie człowieka. Widać to dobrze w przejściu od systemu Ptolemeusza przez przewrót Kopernika do antropii. Toruński astronom zdezonizował obowiązujący przez wieki model geocentryczny. Tym samym Kopernik, usuwając ziemię ze środka heliocentrycznego układu, usunął człowieka ze środka wszechświata i wyznaczył mu jakby miejsce podrzędne w kosmosie. M. Heller zauważa, że historycznie był to fałszywy obraz. W średniowiecznym ujęciu świata, człowiek zajmował miejsce centralne, ale ono wcale nie było najważniejsze. Średniowieczny obraz świata nie był bowiem antropocentryczny, lecz teocentryczny. W nim człowiek to postać marginalna, jakkolwiek uprzywilejowana ze względu na swoje podobieństwo do Boga. W czasach pokopernikowskich wszystkie miejsca we wszechświecie stały się równorzędne; każde może być uważane za środek. Człowiek znajduje się w centrum, ale takim jak wszystkie inne. Należy zatem stwierdzić, że dokonało się przejście człowieka z uprzywilejowanego marginesu do przeciętnego środka³⁷⁵.

Ten trudny do opisanego stan dzisiejszego człowieka komplikuje się dodatkowo, kiedy spojrzymy poza Europę. We wszystkich pozostałych częściach świata socjologowie religii odnotowują znaczne ożywienie i wzmożenie praktyk religijnych, co stoi w diametralnym

na życie społeczeństw. Jednocześnie rodzaj ludzki coraz więcej myśli o przewidywaniu i porządkowaniu własnego rozrostu demograficznego. Sama historia tak bardzo bieg swój przyspiesza, że poszczególni ludzie ledwo mogą dotrzymać jej kroku. Los wspólnoty ludzkiej ujednocila się i już nie rozprasza się między różne niejako historie. Tak ród ludzki przechodzi od statycznego pojęcia porządku rzeczy do pojęcia bardziej dynamicznego i ewolucyjnego, z czego rodzi się nowy, ogromny splot problemów, domagający się nowych analiz i nowych syntez³⁷⁴.

³⁷⁴Por. F. Breid. *Vorwort*. W: *Der Mensch als Gottes Ebenbild. Christliche Anthropologie*. Hrsg. F. Breid. Buttenwiesen: Verlag Stella Maris 2001 s. 7.

³⁷⁵Por. M. Heller. *Podróże z filozofią w tle*. Kraków: Znak 2006 s. 72-73.

przeciwieństwie do Starego Kontynentu. Stopień religijnej obojętności tak charakterystyczny zwłaszcza dla zachodniej Europy pod koniec XX wieku, stanowi nowy fakt w dziejach ludzkości. Cywilizacje, które nas poprzedzały, nigdy nie usuwały świętości, nie oddzielały religii i kultury. Aż do lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku, kultura religijna pozostawała jednym z najważniejszych elementów duchowej działalności człowieka. Ewangelia Chrystusa stanowiła nieodłączną część dziedzictwa kulturowego narodów naszego kontynentu. Znaki i symbole wiary przekazywane były na przestrzeni czasów poprzez instytucje społeczne. Dzisiaj zaś wręcz siłowo (nienaturalnie) oddziela się wiarę chrześcijańską od kultury.

Jakkolwiek i w samej Europie sytuacja nie jest tak całkowicie zunifikowana, jakby można wnioskować z pierwszego powierzchownego oglądu czy też jak próbują sugerować koryfeusze moralnego relatywizmu. Wystarczy odwołać się do pozytywnej kondycji ortodoksyjnego Kościoła w Grecji czy do katolickiego Kościoła w Polsce bądź na Malcie. Przykładowo w porównaniu z 2004 r. odsetek osób, które uczestniczą w niedzielnej mszy świętej, wzrósł w 2005 r. o niemal 2 proc., zaś o mniej niż 1 proc. zwiększył się odsetek tych, którzy przyjmują komunię świętą³⁷⁶. Według ks. prof. W. Zdaniewicza ożywienie religijne Polaków związane z przechodzeniem Jana Pawła II do wieczności objawiło się nie w liczbach, ale w innych wskaźnikach religijności: głębiej przeżywanej mszy świętej, w częstszej spowiedzi, modlitwie osobistej, a także w pełniejszej akceptacji wymagań moralnych oraz w powołaniach kapłańskich i zakonnych. Zmniejsza się liczba osób, które chodzą w niedzielę na mszę, jednocześnie wzrasta odsetek przyjmujących komunię świętą. Tradycyjnie najwięcej osób chodzi do kościoła w diecezjach rzeszowskiej i tarnowskiej (71 proc.), przemyskiej (64 proc.), najmniej w łódzkiej (30 proc.), podobnie w szczecińsko-kamieńskiej, koszalińsko-kołobrzeskiej i sosnowieckiej. Tam również niewiele osób przystępuje do komunii świętej. Na tle Europy religijność Polaków wypada dość dobrze. W uznawaniu się za osoby wierzące (95 proc.) ustępujemy tylko Grekom (96 proc.) i Maltańczykom (99 proc.). W deklarowaniu praktyk religijnych (59 proc.) wyprzedzają nas mieszkańcy Malty (83 proc.) i Irlandii (65 proc.), choć w tym kraju odsetek osób praktykujących w ostatnich latach znacznie się zmniejszył. Z sondażowych badań porównawczych prowadzonych w krajach Unii Europejskiej w ramach programu *European Values Study* wynika, że najbardziej zlaicyzowane są społeczeństwa państw postkomunistycznych: Estonii, Czech i dawnej NRD, dopiero w dalszej kolejności Francji i Holandii. Czy zatem ta dramatyczna obojętność religijna, która wprowadza tak wielkie duchowe spustoszenie, nie jest konsekwencją zerwania więzi między wiarą i kulturą?

2. Kultura powszechna czy kultura elit?

Wielu dziś mówi o kryzysie kultury. I całkiem słusznie. Ale niewielu ma odwagę podjąć tak analizę tego zjawiska, jak i samych jego przyczyn. Wynika to po części nawet i z lęku, jaki

³⁷⁶Dane przedłożone przez pallotyński Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego w Warszawie.

zawładną środowiskami akademickimi, które nie czynią wysiłku spoglądania w przyszłość. To już prawie w tradycję obrosłe mówienie o kryzysie kultury, jest dramatem osoby ludzkiej.

Ujmując dość ogólnikowo sytuację ostatnich wieków, można by postawić następującą diagnozę. W XVIII wieku miał miejsce frontalny atak na Kościół, co w konsekwencji spowodowało zakwestionowanie jego istnienia i funkcji. Dla całości obrazu należy dodać, że Kościół niejednokrotnie taką sytuację sam prowokował, zarówno nie będąc dość wrażliwym na środowisko, w którym był przecież zakorzeniony, jak i też będąc zbyt nieufnym wobec wszystkiego, co nosiło znamiona ewolucji i przemian³⁷⁷. Naturalnym następstwem takiego stanu rzeczy było to, iż w wieku następnym postawiono pełne wrogości pytania wobec samego Jezusa, Jego historyczności i autentyczności zmartwychwstania. Stąd wiek XIX odrzucił Jezusa Chrystusa. Z kolei wiek XX stał się podłożem do rozwoju wszelkiego rodzaju prądów naznaczonych agnostycyzmem czy nawet ateizmem. W takim klimacie ogłoszono śmierć Boga. Pojawiła się nawet tzw. „teologia śmierci Boga”. G. Vahanian w swoim dziele *Death of God* (1960) zanalizował nie tyle deklarowany ateizm, co ruch „odrodzenia religijnego”, który w miejsce wiary chrześcijańskiej wprowadzał mit nowego świata: dzieła człowieka. Żywy i transcendentny Bóg (biblijnego objawienia) umarł; nie ateizm go zabił, lecz religijność pochrześcijańska³⁷⁸. Inne prace o śmierci Boga wyszły spod pióra P. Van Burena, W. Hamiltona czy Th. Altizera³⁷⁹. Można wyciągnąć ostatecznie chyba dość logiczny wniosek, że skoro zakwestionowano Kościół i Jezusa jako Zbawiciela, a następnie Boga, to nastąpił czas niszczenia człowieka.

Skoro „umarł” Bóg, to nie mogło być inaczej: człowiek utracił wszelkie podstawy swojej egzystencji. Nie można się zatem dziwić, że już pod koniec ubiegłego wieku rozpoczęło się, i to wprost, fizyczne unicestwianie ludzi. Wystarczy wspomnieć o dwóch totalitaryzmach: sowieckim i faszystowskim, które spowodowały *holocaust* setek milionów Chińczyków, Rosjan, Polaków, Cyganów czy wielu innych nacji oraz znalazły swoje makabryczne zwieńczenie w *shoah* Żydów. Zawiera się w tym zarówno porażający rozmiar tragedii, jak i samo zwyrodnienie człowieka, który rzekomo miał już należeć jedynie do ludzi oświeconych (*des hommes lumierees, die aufgeklärten Menschen*).

Widać zatem, że ten zagubiony i zniszczony człowiek XXI potrzebuje pomocy. Na pewno jednym z dość istotnych elementów ludzkiego etosu jawi się kultura, która musi doznać

³⁷⁷W tym miejscu trzeba przywołać stanowisko Soboru Watykańskiego II, który zachęca i wręcz nakazuje dialog Kościoła ze światem. „Ponieważ Kościół posiada widzialną strukturę społeczną, która jest znakiem jego jedności w Chrystusie, może on też wzbogacać się i faktycznie się wzbogaca dzięki ewolucji ludzkiego życia społecznego nie w tym znaczeniu, jakoby brakowało czegoś w ustroju nadanym mu przez Chrystusa, lecz że ustrój ten głębiej można poznać, lepiej określić i szczęśliwiej dostosować do naszych czasów. Kościół dostrzega z wdzięcznością, że zarówno w swej zbiorowości, jak i w poszczególnych swych synach otrzymuje różne pomoce od ludzi wszelkiego stanu i pozycji społecznej. Wszyscy bowiem, którzy przyczyniają się do rozwoju wspólnoty ludzkiej na płaszczyźnie rodzinnej, kulturalnej, gospodarczej, społecznej i politycznej, zarówno w zakresie krajowym, jak i międzynarodowym, zgodnie z planem Bożym wyświadczają niemałą pomoc także i społeczności Kościoła w tym, w czym zależy ona od zewnętrznych warunków. Co więcej, Kościół przyznaje, że wiele skorzystał i może korzystać nawet z opozycji tych, którzy mu się sprzeciwiają lub go prześladują” (KDK 44).

³⁷⁸Por. R. Winling, *Teologia współczesna*. Kraków: Znak 1990 s. 258.

³⁷⁹Por. Tamże. s. 259-261.

nowych inspiracji i posłużyć jako znaczące wsparcie w tej krucjacie ratowania rodzaju ludzkiego, a zwłaszcza w europejskim kręgu cywilizacyjnym. Trudno tutaj opowiadać się za takim czy innym kierunkiem historiozofii, niemniej trafne wydaje się być twierdzenie, że każda wysoko postawiona kultura uzależniona jest od arystokratycznej zasady jakości. Zaawansowane procesy demokratyczne i owa równość, jaką niesie ze sobą panowanie mas, spowodowały degradację kultury. Dość wyraźnie w swoich filozoficznych esejach wydanych już w 1934 r. w Paryżu M. Bierdiajew pisał, że żyjemy w epoce plebejskiego buntu przeciwko zasadzie arystokratycznej w kulturze. Dziś głosi się panowanie ilości nad jakością. Antyczna kultura grecko-rzymska była ze swojej zasady arystokratyczna, była kulturą jakości. Podobnie z kulturą renesansu – arystokratyczna³⁸⁰. Kultura zakłada nierówność. Nigdy nie była dla wszystkich ludzi; nigdy nie zaspokajała każdego żądania. Współcześnie oczekuje się, aby kultura spełnienia wymogi mas. Szerząca się dziś w Europie demokracja liberalna z ukrytą dyktaturą pieniądza oznacza agonię elit kulturowych. Rządząca technokracja z egalitaryzmu uczyniła absolut. Ta równość wszystkich i we wszystkim to nowy bożek postmodernistycznej mentalności przedstawicieli Starego Kontynentu.

Z kolei Kościół wskutek swojego zubożenia nie jest w stanie spełniać funkcji materialnego mecenasa kultury, tej funkcji, którą jeszcze do niedawna wykonywał z takim dużym zaangażowaniem i sukcesem. Jednakże posiadając dar Bożego objawienia, powinien stać się większym inspiratorem wartości duchowych. Ten niezwykły dar z niebios, jakim jest osoba Jezusa Chrystusa i Jego orędzie, stanowią bowiem niewyczerpane źródło nadziei i odnowy człowieka oraz społeczeństw. Wydaje się zatem, że aby uzdrowić i zainspirować na nowo kulturę, należy przywrócić znaczenie Kościoła w świadomości nade wszystko elit. Trzeba niejako wykonać pracę nie tyle restauracji tego, co zniszczył wiek XVIII, co zaproponować nową wizję Eklezji, która jest bliższa człowiekowi i jego kulturze. Idzie o homo *ecclesiasticus*, co pozwoli elitom wypracowywać kulturę dla wszystkich.

3. Mowa i kultura jako uzewnętrznienie duchowości

Tym, co czyni człowieka czymś wyjątkowym i niepowtarzalnym, wśród wszystkich istot ziemskich, jest duch. Ten duch potrzebuje ujawnienia się, gdyż jest to jego jednoczesne spełnienie i weryfikacja. Jego uzewnętrznianie się jest najbardziej adekwatne w kulturze. Jedyne i tylko przy stworzeniu człowieka – tak ukazuje jahwistyczny przekaz kreacji – podejmuje Bóg szczególne działanie: „wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą” (por. Rodz 2, 7). Ten obrazowy, poetycki przekaz, jest udzielaniem czegoś boskiego i oznacza obdarowanie duchową duszą. Duch konstytuuje osobę, tzn. tylko tam, gdzie jest duch, mówimy o osobie. Z kolei duch – według biblijnego ujęcia – ujawnia się w dwóch podstawowych siłach: rozumie i wolności, lub

³⁸⁰Por. M. Bierdiajew. *Nowe średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie*. Warszawa: Aletheia 2003 s. 223-224..

precyzując: w umyśle i woli. Te zasadnicze siły rozwijają się jako czynności: poznania i decyzji, zamierzenia i wolnego działania, myślenia i odpowiedzialności, wiedzy i sumienia. Człowiek zatem jest istotą rozumną i wolną, ze wszystkimi stąd wypływającymi aktywnościami³⁸¹.

Bezpośrednią konsekwencją duchowych uzdolnień człowieka, jako zewnętrznych, postrzegalnych przejawów rozumu i wolności, są dwie jedyne w swoim rodzaju zdolności, a mianowicie język i kultura.

Człowieka jako istotę mówiącą określa Rodz 2, 19-23. „Ulepiwszy z glęby wszelkie zwierzęta lądowe i wszelkie ptaki powietrzne, Pan Bóg przyprowadził je do mężczyzny, aby przekonać się, jaką on da im nazwę. Każde jednak zwierzę, które określił mężczyzna, otrzymało nazwę «istota żywa». I tak mężczyzna dał nazwy wszelkiemu bydłu, ptakom powietrznym i wszelkiemu zwierzęciu polnemu, ale nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny. Wtedy to Pan sprawił, że mężczyzna pogrążył się w głębokim śnie, i gdy spał wyjął jedno z jego żeber, a miejsce to zappełnił ciałem. Po czym Pan Bóg z żebra, które wyjął z mężczyzny, zbudował niewiastę. A gdy ją przyprowadził do mężczyzny, mężczyzna powiedział: «Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała! Ta będzie się zwała niewiastą, bo ta z mężczyzny została wzięta»”. Pośród wszystkich stworzeń mowa Adama znajduje się na najwyższym stopniu rozwoju, dlatego jest on w stanie nadać wszystkim zwierzętom imię.

Zdolność mowy umożliwia człowiekowi rozmowę, czyli wymianę myśli w formie pytań i odpowiedzi. To uzdolnienie zadane jest człowiekowi jako swoiste wyróżnienie. Pismo święte przekazuje nam rozmowę, jaką Bóg prowadzi z pierwszymi ludźmi: Adamem, Ewą i Kainem. Ludzie w wolności używają tego daru mowy, dlatego też dialogują nie tylko sami z sobą, ale nawet z Szatanem. „A wąż był bardziej przebiegły niż wszystkie zwierzęta lądowe, które Pan Bóg stworzył. On to rzekł do niewiasty: «Czy rzeczywiście Bóg powiedział: Nie jedzcie owoców ze wszystkich drzew tego ogrodu?» Niewiasta odpowiedziała wężowi: «Owoce z drzew tego ogrodu jeść możemy, tylko o owocach z drzewa, które jest w środku ogrodu, Bóg powiedział: Nie wolno wam jeść z niego, a nawet go dotykać, abyście nie pomarli». Wtedy rzekł wąż do niewiasty: «Na pewno nie umrzecie! Ale wie Bóg, że gdy spożyjecie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło»” (Rdz 3, 1-5).

Wербalny przekaz myśli stymuluje działalność kulturową. Człowiek otrzymuje od Boga zlecenie troski o swoje środowisko. „Pan Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał” (Rdz 2, 15). Człowiek to istota kulturowa, gdyż Bóg obdarza go misją kultury i zachowania dobra stworzenia. Z tego podwójnego zadania wyprowadzane jest – na wiele zresztą różnych sposobów interpretowane – zlecenie szerzenia kultury: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1, 28).

³⁸¹Por. G. Kraus. *Welt und Mensch. Lehrbuch zur Schöpfungslehre*. Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht 1997 s. 482-484.

W tym miejscu wyraźnym staje się pierwotne znaczenie słowa *kultura*. U początków stosowania tego słowa odnoszone je do głównie uprawy roli przez zastosowanie racjonalnych zabiegów agrotechnicznych. Przez kulturę rozumiano wówczas stan uprawy gruntów (*cultura mentis* – uprawa ziemi), same uprawy (plony), hodowlę roślin. Później zaczęto je używać metaforycznie, np. przez Cycerona, który pisał o „kulturze duszy”. Współcześnie to wywodzące się z łaciny słowo (*cultura*) jest jednym z najbardziej popularnych w humanistyce i naukach społecznych, a także w języku potocznym, w którym jednak zazwyczaj ma inne znaczenie i silne zabarwienie wartościujące. Terminem kultura w znaczeniu najszerszym obejmujemy to wszystko, co w zachowaniu się i wyposażeniu członków ludzkich społeczności stanowi rezultat zbiorowej działalności. Stąd mówimy o kulturze antycznej, greckiej, rzymskiej czy chrześcijańskiej. To całościowy materiałny i duchowy dorobek ludzkości, gromadzony, utrwalany i wzbogacany w ciągu jej dziejów, przekazywany z pokolenia na pokolenie. Ponadto zauważa się, że kultura jest tym, co w zachowaniu człowieka jest wyuczone, w przeciwieństwie do postaw genetycznie nabytych³⁸².

Sobór Watykański II w następujący sposób opisuje kulturę: „Mianem <kultury> w sensie ogólnym oznacza się wszystko, czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała; stara się drogą poznania i pracy poddać sam świat pod swoją władzę; czyni bardziej ludzkim życie społeczne tak w rodzinie, jak i w całej społeczności państwowej przez postęp obyczajów i instytucji; wreszcie w dziełach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i zachowuje wielkie doświadczenia duchowe i dążenia na to, aby służyły one postępowi wielu, a nawet całej ludzkości. Wynika stąd, że kultura ludzka z konieczności ma aspekt historyczny i społeczny oraz że wyraz <kultura> przybiera nieraz znaczenie socjologiczne oraz etnologiczne; w tym zaś znaczeniu mówi się o wielkości kultur. Z różnego bowiem sposobu używania rzeczy, wykonywania pracy i wypowiedania się, pielęgnowania religii i kształtowania obyczajów, stanowienia praw i instytucji prawnych, rozwijania nauk i sztuk oraz kultywowania piękna powstają różne, wspólne warunki życia i różne formy układu dóbr życiowych. Tak z przekazanych instytucji powstaje dziedzictwo swoiste dla każdej ludzkiej wspólnoty. Tak też tworzy się określone i historyczne środowisko, w które włącza się człowiek jakiegokolwiek narodu czy wieku i z którego czerpie wartości dla doskonalenia kultury osobistej i społecznej”³⁸³.

Powracając do ujęcia człowieka jako istoty nacechowanej używaniem mowy, można uczynić następujące spostrzeżenia. Mowa jest zmysłowym dostrzegalnym wyrazem duchowości człowieka. Duchowe pojęcia myślenia stają się słyszalne w głośno wymawianych słowach i widoczne w znakach pisma. W słowach mowy uwidacznia się kilka decydujących szczególnych cech człowieka. Ponieważ wyrazy mowy nie są wrodzone człowiekowi przez instynkt, lecz

³⁸²Por. *Kultura*. W: *Nowa Encyklopedia Powszechna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1998. t. 3 s. 618.

³⁸³KDK 53.

osiąga się je przez przejęcie z języka swojego otoczenia, to są one sposobem porozumiewania się bazującym na tradycji.

Dalej, ponieważ mowa słów umożliwia przekazywanie doświadczenia i wiedzy, to jeden człowiek może pouczać drugiego przez informację. W ten sposób człowiek okazuje się być istotą się uczącą i nauczającą.

Ponieważ mowa słów jest możliwa tylko dlatego, że człowiek może w swojej długotrwałej pamięci zapamiętywać już nieobecne rzeczy i przeżycia jako pojęcia, to dla niego decydująca jest zdolność sobie przypominania. *Homo* zatem to istota memoryzująca.

Kolejny wniosek wypływający z języka, ukazuje człowieka jako istotę komunikatywną. Ponieważ może on przez słowa mowy przekazywać swoje osobiste myśli i uczucia, to język umożliwia mu międzyludzką komunikację.

Człowiek jest też istotą dialogową. To konsekwencja słów języka, które w pytaniach i odpowiedziach, pozwalają prowadzić z drugim człowiekiem rozmowę.

Dzięki wyrazom mowy człowiek może także zwracać się do Boga i w ten sposób wyrażać swoją modlitwę. Okazuje się więc być on istotą się modlącą³⁸⁴.

Te wszystkie powyższe określenia człowieka, wynikające z używania przez niego mowy, definiują go jako istotę kulturową. Kultura zatem jest, ujawniającą się na zewnątrz, zobiektywizowaną duchowością człowieka. Kultura wypływa z ludzkiego rozumu i wolności. Rozum i wolność zawierają i rozwijają na zewnątrz nieskończoną otwartość. Rozum jest nieskończoną otwartością na poznanie. Bezgranicznie i ciągle na nowo dąży on do poznania. W ten sposób rozum tworzy podstawę i daje napęd do nowych kulturowych obszarów badawczych i wiedzy. Natomiast wolność jest nie mającą granic otwartością na działanie. Dlatego stale szuka ona aktywności. Stąd wolność daje grunt i inspirację dla kulturowej kreatywności: dla wszystkich przestrzeni techniki i dla każdej formy sztuki³⁸⁵.

4. Osoba i kultura w przestrzeni wspólnoty

Autentyczna kultura musi być tworzona w oparciu o dobro osoby ludzkiej. Kultura nie może być nie antropologiczna, czyli musi ona przybierać taką postać, która prowadzi do rozwoju człowieka, jego zdrowia duchowego i materialnego. Chrześcijaństwo niesie ze sobą antropologiczną formę kultury, czyli integrującej osobę ludzką w jej duchowości i cielesności. Punktem wyjścia jest tu inkarnacja, będąca absolutnie chrześcijańską osobliwością i jednocześnie kryterium wyróżniającym od każdej innej religii. Podstawą takiej antropologii jest oczywiście odwieczny Syn Boży, który w tajemnicy wcielenia przyjmuje ludzkie ciało. Jezus Chrystus jest więc i Bogiem i Człowiekiem. Jest On osobą, posiadającą naturę boską i naturę ludzką. Dlatego mówiąc o kulturze chrześcijańskiej nie można nie uwypuklać nierozdzielnej

³⁸⁴Por. G. Kraus. *Welt und Mensch. Lehrbuch zur Schöpfungslehre*. S. 486-487.

³⁸⁵Por. tamże. s. 487.

jedności ciała i duszy (materii i formy). Osoba ludzka stanowi niezniszczalną jedność. Oznacza to, że właściwie interpretowana i wprowadzana w przestrzeń egzystencji doktryna Ewangelii nie powinna nigdy przedkładać duchowości nad cielesnością ani akcentować bardziej materialności nad pneumatycznością. Idzie o równowagę duchowo-somatyczną. W swojej naturze człowiek scala zarówno duszę jak i materialne ciało. W potocznym sposobie mówienia jest to wyrażane stwierdzeniem „człowiek składa się z duszy i ciała”, co można bardziej sprecyzować: „człowiek jest duszą i ciałem” (*spiritus incarnatus*)³⁸⁶.

Prawdy objawienia, które wyczytujemy z kart Pisma Świętego, ukazują nam nie tylko samą naturę człowieka, ale także jej właściwości. Jedną z takich cech jest wezwanie do bycia i rozwoju we wspólnocie. Stąd Bóg nie powołuje do istnienia jednego człowieka jako samotnika, lecz stwarza go już jako mężczyznę i kobietę. Człowiek stworzony na Boży obraz i podobieństwo jest ikoną Trójcy Świętej, co oznacza że w swoją naturę ma wpisana relacyjność. Jak to rozumieć? Osoba ludzka, aby była sobą musi mieć świadomość siebie w drugim i mieć świadomość drugiego w sobie. Taka jest forma „my”. Taka jest właściwość Trójcy Świętej: otwartość jednej osoby na drugą w miłosnym samoudzielaniu. „My” staje się najbardziej autentyczną formą osoby, dla której charakterystyczna jest podmiotowość dwubiegunowa. Kiedy jestem i znajduje się w „my”, podmiot, którego stanowią część, zyskuje dwa bieguny: „ja” i „ty”, dwie równoprawne postaci. Natomiast sam jestem zaledwie pojedynczym biegunem podmiotu, którym jestem. Powierzchnowa refleksja nad „ja” i „ty” prowadzi do stwierdzenia, że między nimi jest tylko jedno odniesienie. W rzeczywistości jest ich sześć:

„ja” do „ty”,
„ty” do „ja”,
„ja” do „my”,
„ty” do „my”,
„my” do „ty”,
„my” do „ja”.

Te relacje dobrze uwypuklają bogactwo wielu uzdolnień ludzkiego ducha (czytaj: kultura), jakie pojawiają się przede wszystkim i właśnie dzięki wspólnocie³⁸⁷. Człowiek nie może żyć bez drugiej osoby, bez solidarności, przyjaźni i miłości. Można tu odwołać się do pewnego przykładu, który trafnie podkreśla znaczenie więzi międzyludzkich. Grecy mieli niezrównany wojskowy oddział, który w niejednej bitwie z Persami zawsze się sprawdził, mimo liczniejszych sił wroga. Był to Legion Tebański. Na czym polegała jego specyfika? Otóż ten najbardziej bitny i dzielny oddział armii greckiej cechował się tym, że w trakcie naboru do jego szeregów przyjmowano jedynie „po dwóch”. Mieli to być przyjaciele, „dwóch”. Gdy dochodziło do bitwy, każdy walczył ramię w ramię z przyjacielem i podwajał wysiłki, by zwyciężyć dla siebie i dla

³⁸⁶Zob. G. Bof, C. Prandi, A.N. Terrin, A. Savignano, G. Colzani. *Antropologia culturale e antropologia teologica*. A cura di G. Bof. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano 1994.

³⁸⁷Por. M. Marini. *Dalmanuta. Chwała Boża*. Katowice: Księgarnia św. Jacka 2005 s. 95-96 s. 108-109.

niego, dla „przyjaciół”, dla greckiej armii. Zwycięstwo było nie tylko celem zewnętrznym, ale także wynikało z wewnętrznej dynamiki „my”³⁸⁸.

Wchodząc w relację z drugą osobą, poszerzam swój duchowy horyzont; ubogacając jego kulturę, doznaję rozwoju własnej. „Ja” już nie żyje dla siebie czy w sobie, lecz żyje w „ty”, a wraz z „ty” żyje w „my”. Potwierdzają to słowa Jezusa z Nazaretu: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Jeżeli ziarno pszenicy wpadłszy w ziemię nie obumrze, zostanie tylko samo, ale jeżeli obumrze, przynosi plon obfity. Ten, kto kocha swoje życie, traci je, a kto nienawidzi swego życia na tym świecie, zachowa je na życie wieczne“ (J 12, 24-25). Owo „my” jest ukierunkowane na przyszłość, to dynamika. Ten właśnie dynamizm inspiruje kreatywność, staje się źródłem kultury, którą tworzy wprawdzie „ja”, ale dla „ty” i dzięki „ty”. Kultura bowiem w swojej podstawie jest „my”. Dynamika to coś, co utrzymuje działanie i rozwój kultury: dlatego „ja” i „ty” mogą urzeczywistniać się w tej cennej wartości, jaką jest „my”. *Communio* uzdalnia i potęguje kulturę. Wynika to nie tylko z samej natury człowieka i jej potrzeby tworzenia relacji z drugą osobą, lecz jest podstawową właściwością samej kultury.

Współczesny rozpad kultur należy także tłumaczyć indywidualizacją życia społecznego i standaryzacją myślowych schematów. Sztuczna unifikacja potrzeb człowieka prowadzi do duchowej pustyni. Zamówienie społeczne zostało zredukowane do techniki, nauk przyrodniczych, do ekonomii. Nie ma zamówień na dzieła związane z duchem czy duchowością. Zdegradowano kulturę. Jej niezbywalne znaczenie w wymiarze wspólnoty narodowej bardzo mocno podkreślił Ojciec święty Jan Paweł II, dając następujące świadectwo: „Jestem synem narodu, który przetrwał najstraszliwsze doświadczenia dziejów, którego wielokrotnie sąsiedzi skazywali na śmierć – a on pozostawał przy życiu i pozostał sobą. Zachował własną tożsamość i zachował pośród rozbiorów i okupacji własną suwerenność jako naród – nie biorąc za podstawę przetrwania jakichkolwiek innych środków fizycznej potęgi jak tylko własną kulturę, która się okazała w tym przypadku potęgą większą od tamtych potęg”³⁸⁹.

5. Eklezjalność gwarantem właściwej kultury

Po tych kilku uwagach odnośnie do więzi społecznych czy narodowych jako środowisk właściwych dla powstawania i rozwoju kultury, możemy przejść do wspólnoty kościelnej. Człowiek ze swej natury jest istotą religijną, co uzewnętrznia się w *communio*. Z chrześcijańskiego punktu widzenia jest to komunia eklezjalna. I w tej właśnie przestrzeni Kościoła element religijny potrzebuje nośnika, domaga się swojego środka ekspresji. Tę zasadę należy też czytać i w drugą stronę. Kultura rozwija się dzięki transcendentalnym prawdom, które czerpie z wnętrza Kościoła.

³⁸⁸Por. tamże s. 97.

³⁸⁹Jan Paweł II. *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*. Kraków: Znak 2005 s. 89-90.

Jak zostało powyżej zauważone, człowiek od świata zwierząt i roślin wyróżnia się poprzez świadomość, czyli możliwość refleksji nad swoim losem, nad sensem życia i śmierci. Jest to zdolność pojmowania swojej egzystencji tak w czasie, jak i wykraczaniu poza niego (przeszłość i przyszłość). W ludzką egzystencję na trwałe wpisany jest moment religijności (czytaj: eklezjalności). Archeologia dostarcza nam niezbitych dowodów religijnej troski człowieka każdej cywilizacji. Nasi przodkowie z okresu paleolitu, żyjący w niewielkich wspólnotach, nigdy nie kwestionowali transcendentnego wymiaru. Wprost przeciwnie, każda wykształcająca się kultura oparta była na podwójnym elemencie: horyzontalnym (ludzkim) i wertykalnym (boskim). Od zarania ludzkości powstawanie grup społecznych wiązało się z aspektem duchowym³⁹⁰.

Nigdy w dziejach świata nie istniała żadna cywilizacja, która nie posiadałaby odniesienia religijnego. Jak słusznie zauważa kard. P. Poupard, dopiero pozytywizm i marksizm wylansowały zupełnie bez pokrycia tezę, iż religia jest czymś zbytecznym w dziejach ludzkości. A jest przecież dokładnie odwrotnie. Stanowi ona istotny składnik ludzkiej natury, składowy element jej bytu. Poddając analizie czas i przestrzeń człowieka, bez trudu zauważamy powszechność faktu religijnego od blisko 100 000 lat. Od okresu paleolitu z jego obrzędami pogrzebowymi, od kultur indiańskich obszaru obu Ameryk z ich świątyniami i krwawymi ofiarami z ludzi, od subkontynentu indyjskiego ze skomplikowanym hinduizmem, od Chin imperialnych i buddyjskich do japońskiego szintoizmu i australijskich aborygenów i papuasów Nowej Gwinei, od Zatoki Perskiej do strefy sahelu z obecnym tam islamem, człowiek nigdy nie przestawał spoglądać ku niebu³⁹¹.

Spędzanie wolnego czasu na realizację swoich zainteresowań typu: uprawianie sportu, wędkarstwo, myślistwo czy podróże – jakkolwiek jest godne pochwały – nie jest jeszcze kulturą. Kultura to coś więcej. Ona musi mieć odniesienie duchowe w szerokim tego słowa znaczeniu. Człowiek swoje człowieczeństwo wyraża i potwierdza w kulturze (np. Tworząc dzieła sztuki sakralnej). Tylko poprzez kulturę żyjemy prawdziwie ludzkim życiem. Dzięki niej człowiek staje się człowiekiem jako jedną z osób żyjących we wspólnocie. Bardzo trafnie oddaje to *Vaticanum II*: „Jest właściwością osoby ludzkiej, że do prawdziwego i pełnego człowieczeństwa dochodzi ona nie inaczej jak przez kulturę, to znaczy przez kultywowanie dóbr i wartości naturalnych. Gdziekolwiek więc chodzi o sprawy życia ludzkiego, tam natura i kultura jak najściślej wiążą się z sobą”³⁹².

Dlatego należy tu zwrócić wielką uwagę na wychowanie do kultury: „Ażeby poszczególni ludzie wypełniali dokładniej swój obowiązek sumienia, czy to w stosunku do siebie, czy też w stosunku do różnych grup, których są członkami, trzeba ich starannie

³⁹⁰Por. A.A. Napiórkowski. *Misterium communionis. Eklezjalny paradygmat dziejów zbawienia*. Kraków: WAM 2006 s. 29-67.

³⁹¹Por. P. Poupard. *Wiara i kultury na przełomie nowego tysiąclecia. Rozmowy z Patrickiem Sbalchiero*. Częstochowa: Wydawnictwo Akademii Polonijnej Educator 2005 s. 12-13.

³⁹²KDK 53.

wychowywać ku pełniejszej kulturze duchowej, korzystając z ogromnych środków pomocniczych, stojących dziś do dyspozycji rodu ludzkiego. Przede wszystkim wychowanie młodzieży niezależnie od jej pochodzenia społecznego tak należy dziś prowadzić, by formowało mężczyzn i kobiety, którzy nie tylko byłiby wykształceni, ale też i wielkoduszni, ponieważ nasze czasy gwałtownie domagają się tego”³⁹³.

Mówiąc o katolickiej wspólnocie i jej powiązaniu z kulturą musimy podkreślić sakramentalność. Sakrament w najprostszym rozumieniu to widzialny znak niewidzialnej łaski, która się spełnia. Podstawą jest tu tajemnica wcielenia, kiedy to niewidzialny Bóg jako odwieczny Syn Boży stał się człowiekiem, czyli przyjął widzialną ludzką naturę z całą jej ograniczonością. Tajemnica inkarnacji jest więc paradygmatem skutecznego udzielania się duchowej rzeczywistości w materialnym świecie. Wymiar duchowy, dzięki tym konkretnym realnym znakom nie jest czymś abstrakcyjnym czy iluzorycznym. Sakramentalność staje się zabezpieczeniem eklezjalności przed błędem subiektywizmu i jej redukcją z jednej strony jedynie do uczuciowości bądź z drugiej do racjonalizujących i naturalistycznych interpretacji. Dlatego kościelna wspólnota staje się właściwą przestrzenią uprawiania kultury, staje się obszarem życzliwym człowiekowi, gdyż – poprzez kulturę – chroni go od fałszywego obrazu o nim samym, jaki często proponuje świat, dane społeczeństwo czy też on ma o sobie samym. Kultura zabezpieczona przez inkarnacyjny paradygmat Eklezji jest kulturą pełni człowieczeństwa.

Konkludując, możemy jasno dostrzec wypływający podwójny wniosek z przedłożonej refleksji. Kościół potrzebuje kultury i jednocześnie człowiek nie może realizować swojej doskonałości bez eklezjalnej kultury. Z jednej strony Kościół, będąc „w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”³⁹⁴, bez kultury nie może spełniać swojej podstawowej misji. Jest to nakaz zmartwychwstałego Pana, aby w Duchu Świętym głosić zbawcze orędzie miłości Boga nie tylko tym, którzy uwierzyli w Chrystusa, ale wszystkim ludziom. Kultura staje się środkiem jedności człowieka ze swoim Stwórcą. A z drugiej strony, dzięki kulturze wytwarzanej w przestrzeni objawienia judeo-chrześcijańskiego człowiek nie zostaje pozostawiony samemu sobie. Jednocząca wspólnota Eklezji nie pozwala mu zamykać się w niszczyielskim indywidualizmie czy też popadać w egzaltację własnego ego.

³⁹³KDK 31.

³⁹⁴Sobór Watykański II. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*. Poznań: Pallotinum 1967 [skrót: KK] 1.

Gościnność jako forma dialogu ekumenicznego

1. Wprowadzenie

Wszystkim jest dobrze znana ta piękna i bogata w teologiczne treści ikona Andrieja Rublowa pt. *Trójca Święta*. Nie sposób to niezwykle dzieło, nazywane „ikoną ikon”, omówić tu w sposób wyczerpujący, niemniej jednak przywołajmy parę znaczących wątków, zwłaszcza teologicznych, które okazują się być właściwym punktem wyjścia w naszej refleksji nad tematem gościnności jako jednej z form urzeczywistniania chrześcijańskiej jedności.

Jest to jedna z niewielu ikon, której autorstwo można z całą pewnością przypisać temu największemu ruskiemu artyście, urodzonemu ok. 1360 roku. Rublow był mnichem, uczniem św. Sergiusza z Radoneża, i około roku 1410 wykonał ten obraz jako ikonę patronacką do soboru *Trójcy Świętej* monasteru *Troicko-Siergiejewskiego*, położonego niedaleko Moskwy. Autorstwo Rublowa potwierdzają dekrety Soboru Moskiewskiego z XVI wieku, które zalecały malarzom ikon przedstawiać Trójjedynego Boga na wzór dzieła Rublowa. Już wkrótce bowiem po namalowaniu ten święty obraz zaczął doznawać niezwyklej czci. Był on tak czczony, że przemalowywano i restaurowano go kilkakrotnie. Zachował się jednak oryginalny rysunek i kompozycja całości. Starotestamentowa scena wizyty trzech aniołów – posłańców u Abrahama została przedstawiona przez artystę w sposób podkreślający jej sens symboliczny, bez szczegółów narracyjnych, bez postaci Abrahama i Sary. Rublow przedstawił trzech aniołów jako symbol jedności i wielości trzech osób Trójcy Świętej. Wrażenie jedności zostało osiągnięte dzięki identyczności uczuć prezentowanych przez anioły, ich spokojnej powadze, a także dzięki wpisaniu zarysów postaci w idealne koło, w którym – jeśli podążać za pochyleniem trzech głów – tworzy się powolny ruch okrężny, powtarzający się w nieskończoność³⁹⁵.

Program ikonograficzny *Trójcy Świętej* musiał być dziełem nie tylko wielkiego artysty, ale również znakomitego teologa i znawcy ortodoksyjnej doktryny. Przypuszcza się, że mógł pochodzić od samego metropolity Fokija (z pochodzenia Greka, 1408-1431) lub Epifaniasza Mądrego, autora tekstów religijnych, w swoim czasie bardzo bliskiemu Sergiuszowi z Radoneża. Układ ikonowych postaci mimo że wyraża ich jedność, to jednak subtelnie zaznacza ich odrębność. Anioł środkowy został wyróżniony spośród trzech postaci w ten sposób, że jego szaty (purpurowa tunika, ciemnobłękitny płaszcz i złota wstęga na ramieniu) oraz gest dłoni

³⁹⁵ Por. O. Popova, E. Smirnova, P. Cortesi, *Ikony*, Warszawa 2000, s. 143.

wyciągniętej w kierunku czary (kielich eucharystyczny) wskazują na Boga – Syna, drugą osobę Trójcy Świętej. Anioł po lewej to Bóg Ojciec, trzeci natomiast to Duch Święty³⁹⁶.

2. Trójjedyny Bóg podstawą jedności

Ikoniczny zapis jedności w harmonijnej wielości trynitarnej nasuwa wiele odniesień. Podejmijmy najpierw refleksję teologiczną i zapytajmy się, gdzie się znajdują najgłębsze ontyczne podstawy jedności wszystkich chrześcijan. Odpowiedź będzie jednocześnie wskazaniem, gdzie należy właściwie zakorzeniać każdą formę dialogu i tym samym ekumenicznej gościnności. Gdzie jest gościnność, która nie będzie jedynie grą pozorów? Jak służyć świętej sprawie pojednania bez zatracania własnej tożsamości? Czy mamy też dość odwagi, aby wyhamowywać pewne tendencje do przesadnego i tym samym fałszywego ekumenizmu? Czym ma być nacechowana prawdziwa gościnność wobec chrześcijan innych konfesji? Czym w ogóle jest owa gościnność?

Trójca Święta Rublowa często nazywana bywa w języku potocznym *Bóg w gościnie u Abrahama* i odnoszona do biblijnego zapisu z Księgi Rodzaju, gdzie autor natchniony relacjonuje tajemniczą wizytę trzech nieznanym u biblijnego patriarchy Abrahama (18, 1-17). „Pan ukazał się Abrahamowi pod dębem Mamre, gdy ten siedział u wejścia do namiotu w najgorętszej porze dnia. Abraham spojrzawszy dostrzegł trzech ludzi naprzeciw siebie. Ujrzawszy ich podążył od wejścia do namiotu na ich spotkanie. A oddawszy im pokłon do ziemi, rzekł: «O Panie, jeśli darzysz mnie życzliwością, racz nie omijać Twego sługi!»» (Rdz 18, 1-3).

Chrześcijański Bóg objawia się w troistości osób. On nie jest sam. On przychodzi do człowieka w całym bogactwie swojego objawienia, które dopuszcza złożoną wielość. On jest fundamentem i wzorem wszelkiej komunii całego rodzaju ludzkiego z Nim i ostatecznie ludzi między sobą. Dlatego Drugi Sobór Watykański trafnie poucza, iż „największym wzorem i zasadą tej tajemnicy jest jedność jednego Boga Ojca i Syna w Duchu Świętym w troistości osób”³⁹⁷. Wiara w Trójcę Świętą stanowi pierwszy i zasadniczy punkt określania fundamentu tajemnicy jedności. Tajemnica Kościoła ma swe najgłębsze źródło przede wszystkim w swoim zaangażowaniu w misterium samego trójjedynego Boga. Stąd też można i należy – za św. Pawłem – nazywać Kościół ludem Boga (Ojca), ciałem i oblubienicą Chrystusa (Syna) oraz budowlą i świątynią Ducha Świętego³⁹⁸. „Kiedy zaś dopełniło się dzieło, którego wykonanie Ojciec powierzył Synowi na ziemi (por. J 17, 4), zesłany został w dzień Zielonych Świąt Duch święty, aby Kościół ustawicznie uświęcał i aby w ten sposób wierzący mieli przez Chrystusa w

³⁹⁶ Por. tamże, s. 144.

³⁹⁷ *Dekret o ekumenizmie „Unitatis Redintegratio”* (skrót: UR), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Tekst łacińsko-polski, Poznań 1967, nr 2.

³⁹⁸ Por. A. Nossol, *Teologiczne podstawy jedności*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, pr. zbr., Lublin 1996, s. 53-54.

jednym Duchu dostęp do Ojca (por. Ef 2, 18). Tak to cały Kościół okazuje się jako «lud zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego»³⁹⁹.

Bóg zagościł u człowieka. I Jego wejście w historię ludzką było trynitarnym objawieniem miłości. To miłość jest pierwszym i ostatnim motywem skłaniającym Boga na przestrzeni całej historii, aby ujawniać się człowiekowi. Bóg chce, aby człowiek Go gościł. Trafnie tę myśl oddali ojcowie ostatniego Soboru: „Spodobало się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego i ujawnić nam tajemnicę woli swojej (por. Ef 1, 9), dzięki której przez Chrystusa, Słowo Wcielone, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury (por. Ef 2, 18; 2 P 1, 4). Przez to zatem objawienie Bóg niewidzialny (por. Kol 1, 15; 1 Tm 1, 17) w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół (por. Wj 33, 11; J 15, 14-15) i obcuje z nimi (por. Bar 3, 38), aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej”⁴⁰⁰.

Ten sposób zachowania się Boga jest dla wszystkich wierzących czytelnym znakiem sposobu postępowania wobec wszystkich inaczej wierzących. Sprawą oczywistą wydaje się postawa autentycznego otwarcia i szczerego zasłuchania, zwłaszcza na chrześcijan innych wyznań, przynależnych do innych Kościołów chrześcijańskich, ale przecież ostatecznie do jednego Kościoła Chrystusowego. W gościnności ekumenicznej nade wszystko potrzeba postawy miłości, czyli działania Ducha Świętego. Bóg przyrównany w Biblii do trzech nieznanomych – czy jak maluje [czytaj: pisze] Rublow do trzech aniołów – w gościnie u Abrahama jest dla nas wzorem afirmacji dla wielości, lecz wielości zgodnej. Stąd idzie ważny postulat dla chrześcijańskiego zjednoczenia: jedność w różnorodności. Współczesna ekumeniczna hermeneutyka domaga się pojednanej różnorodności. Uznanie i akceptacja trójjedynego Boga, który w nadmiarze swej miłości uzewnętrznia się jako doskonała troistość, daje solidne podstawy do teologii chrześcijańskiego zjednoczenia, przy równoczesnym zachowaniu odrębności. Ta perspektywa uzdalnia do właściwej gościnności, gościnności ekumenicznej. Gość bowiem, choć zyskuje przywileje i prawa domownika, to jednak nie ztraca swej inności; pozostaje gościem.

3. Chrystus: dwie natury w jednej osobie

Pełnią objawienia i uhistorycznienia się Trójjedynego Boga jest wydarzenie i osoba Jezusa Chrystusa. Rublow na swojej ikonie środkowego anioła, którego identyfikujemy z Jezusem Chrystusem, wyróżnił nie tylko poprzez ubiór, lecz także inne ułożenie postaci. Warto tu zauważyć wymowę kolorów ubioru Chrystusa Pana. Jego tunika jest koloru czerwonego, co ma wyrażać bóstwo. Natomiast zewnętrzna szata, odzienie wierzchnie, jest koloru niebieskiego,

³⁹⁹ *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* (dalej jako LG), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*. Tekst łacińsko-polski, Poznań 1967, nr 4.

⁴⁰⁰ *Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym „Dei verbum”* (DV), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*. Tekst łacińsko-polski, Poznań 1967, nr 2.

co oznacza człowieczeństwo. Symbolika kolorów akcentuje tajemnicę wcielenia, bogoczwłoczeństwo, połączenie się natury boskiej z ludzką w jednej osobie Jezusa Chrystusa. To przyjęcie przez Boga natury ludzkiej jest dla nas, rozpatrujących gościnność jako formę uprawiania ekumenii, doskonałym wskazaniem ku otwarciu się na inność pozostałych chrześcijan.

Bóg najbardziej nam się ujawnił w tajemnicy wcielenia, gdy w człowieczeństwie wypowiedział swoje bóstwo. Odwieczny Syn Boży stał się jednym z nas jako Objawiający i Objawiany. Sobór mówi „Skoro zaś już wielokrotnie i wielu sposobami Bóg mówił przez Proroków, «na koniec w tych czasach przemówił do nas przez Syna» (por. Hbr 1, 1-2). Zesłał bowiem Syna swego, czyli Słowo odwieczne, oświecającego wszystkich ludzi, by zamieszkał wśród ludzi i opowiedział im tajemnice Boże (por. J 1, 1-18). Jezus Chrystus więc, Słowo Wcielone, «człowiek do ludzi» posłany, «głosi słowa Boże» (por. J 3, 34) i dopełnia dzieła zbawienia, które Ojciec powierzył Mu do wykonania (por. J 5, 36; 17, 4). Dlatego Ten, którego gdy ktoś widzi, widzi też i Ojca (por. J 14, 9), przez całą swoją obecność i okazanie się przez słowa i czyny, przez znaki i cuda, zwłaszcza zaś przez śmierć swoją i pełne chwały zmartwychwstanie, a wreszcie przez zesłanie Ducha prawdy, objawienie doprowadził do końca i do doskonałości oraz świadectwem bożym potwierdza, że Bóg jest z nami, by nas z mroków grzechu i śmierci wybawić i wskrzesić do życia wiecznego. Ekonomia więc chrześcijańska, jako nowe i ostateczne przymierze, nigdy nie ustanie i nie należy się już spodziewać żadnego nowego objawienia publicznego przed chwalebny ukazaniem się Pana naszego Jezusa Chrystusa (por. 1 Tm 6, 14 i Tyt 2, 13)”⁴⁰¹.

Jezus Chrystus jako pełnia Bożego objawienia, posunięta aż do własnego wywłaszczenia się Boga, Jego wyjścia z wieczności i wejścia w ludzki, ułudny czas, to jednoznaczny i czytelny znak bycia otwartym. Bogactwo objawienia przerasta każdego chrześcijanina, każdy chrześcijański Kościół. Choć całość objawienia jest złożona w sposób pełny i całkowity w Kościele Chrystusowym, to jednak jego odczytywanie i interpretacja nie tylko, że dopuszcza, ale nawet – można powiedzieć – domaga się wielości chrześcijańskich Kościołów, których liczba przekroczyła już dziś ponad trzysta⁴⁰².

4. Kościół jako *consecratio universi*

Mając w polu widzenia bogactwo jedności w Trójjedynym Bogu oraz w bogoczwłoczeństwie Jezusa Chrystusa, można mówić o solidnych podstawach dążeń do jedności pomiędzy wszystkimi chrześcijanami. Właśnie te podstawy pozwalają nam wyznaczać nowe kierunki i poruszać się po nowych szlakach ekumenicznych. Słusznym wydaje się teraz

⁴⁰¹ DV nr 4.

⁴⁰² Por. A. Napiórkowski, *Zagadnienia ekumeniczne. Podręczniki Papieskiej Akademii Teologicznej*, Kraków 2001, s.

pytanie, gdzie urzeczywistnia się dzisiaj owe bogactwo boskiej jedności? Odpowiedzi dostarcza nam eklezjologia jako nauka o Kościele Chrystusowym. Jednak spełnianie się tej jedności nie jest pełne, ani skuteczne, ponieważ sam Kościół jest rozbity i podzielony. „Mimo że Kościół katolicki ubogacony został wszelką prawdą objawioną przez Boga i wszelkimi środkami łaski, to jednak jego członkowie nie żyją pełnią gorliwości w oparciu o nie, jakby to należało, tak że oblicze Kościoła za mało świeci braciom od nas odłączonym i całemu światu, a wzrost królestwa Bożego ulega opóźnieniu”⁴⁰³. Niemniej jednak w nim i przez niego dochodzi do jednoczenia świata w Bogu, a tym samym do jego uświęcania.

Spójrzmy najpierw na uświęcanie od strony teocentrycznej. Konsekracja świata dokonana przez Boga jest więcej niż jednokrotna. Najpierw należy zauważyć *consecratio mundi*, które zaistniało w momencie stwarzania świata i człowieka oraz objawienia się Boga jako Stworzyciela. W tajemnicy wcielenia dokonało się zaś kolejne uświęcenie ludzkiego człowieczeństwa, kiedy Bóg stał się jednym z nas. Następna konsekracja to dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa, który działając jako Wielki Pojednawca usprawiedliwił i obdarzył przybranym synostwem Bożym każdego grzesznika⁴⁰⁴. Uświęcenie człowieka i kosmosu dokonuje się jednak również i współcześnie. Ma to miejsce w świętym Kościele grzeszników. Złożone w Kościele zbawcze środki, wysłużone przez Jezusa Chrystusa, są nieustannie w dyspozycji i w sposób sakramentalny są także nieprzerwanie szafowane. Bóg bowiem nikomu i nigdy nie skąpi swej łaski. Kościół – jak czytamy w *Lumen gentium* – jest sakramentem podstawowym, czyli skutecznym znakiem niewidzialnej łaski Bożej dla członków Kościoła i dla całego świata. „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego /.../. Warunki naszej epoki nadają temu zadaniu Kościoła szczególnie pilny charakter, chodzi o to, aby wszyscy ludzie złączeni dziś ściślej więzami społecznymi, technicznymi, kulturalnymi, osiągnęli pełną jedność również w Chrystusie”⁴⁰⁵. Kościół ma być sakramentem jedności. „Celem sakramentów jest uświęcenie człowieka, budowanie mistycznego Ciała Chrystusa, a wreszcie oddawanie czci Bogu. Jako znaki, mają one także pouczać. Sakramenty wiary nie tylko zakładają, lecz za pomocą słów i rzeczy dają jej wzrost, umacniają ją i wyrażają. Słusznie więc nazywają się sakramentami wiary. Udzielają one łaski, ale ich sprawowanie również jak najlepiej usposabia wiernych do owocnego przyjęcia tej łaski, do oddania Bogu należnej czci i pełnienia miłości”⁴⁰⁶. Patrząc na Kościół jako na sakramentalną przestrzeń jednoczącą należy dopełnić obrazu i przywołać sakramenty chrztu i Eucharystii, i to pod kątem ich społecznych skutków. Przez sakrament chrztu dokonuje się przecież nie tylko osobiste pojednanie człowieka z Bogiem, ale włączenie go w lud Boży

⁴⁰³ UR nr 4.

⁴⁰⁴ Por. A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędra grzesznika. Zróznicowany konsensus teologii katolickiej i luterńskiej o usprawiedliwieniu osiągnięty w dialogu ekumenicznym*, Kraków 2000.

⁴⁰⁵ LG nr 1.

⁴⁰⁶ *Konstytucja o liturgii „Sacrosanctum Concilium”* (dalej SC), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*. Tekst łacińsko-polski, Poznań 1967, nr 49.

Nowego Przymierza. Zaś sakrament Eucharystii łączy człowieka z Bogiem jak i wszystkich między sobą, którzy ten sakrament przyjmują, albowiem wszyscy przyjmują tego samego Chrystusa. Dlatego „w Kościele swoim ustanowił przedziwny sakrament Eucharystii, który oznacza i sprawia jedność Kościoła”⁴⁰⁷.

Teraz przeanalizujemy konsekrację od strony antropologicznej. Z tych trynitarnych, chrystologicznych i eklezjalnych podstaw wypływają wyzwania, które odnoszą się bezpośrednio do osób będących w intymnej i zażyłej więzi z Bogiem. Właśnie owa konsekracja wszystkiego i wszystkich przez Boga i w Bogu doznaje swojego szczególnego spiętrzenia w osobach konsekrowanych. W tym miejscu jest bowiem nie tylko działanie ze strony Boga, ale też i ochotny dar ludzkiego serca, który wyraża się w afirmacji, i to dodatkowo popartej uroczystym ślubem, aby żyć w pełnej komunii z Bogiem. I w tę komunię wprowadzać całe stworzenie. Osoby konsekrowane powinny widzieć tu przynaglenia dla samych siebie, aby dążyć do usunięcia wielkiego zgorzenia, jakie niosą ze sobą wszelkie podziały wśród tych, co przyznają się do Chrystusa. Jest to przecież wbrew Jego woli i Jego Ewangelii. Wbrew Jego woli, gdyż to Jezus przed męką błagał Ojca, aby Jego uczniowie stanowili jedno (por. J 17, 21). „Aby wszyscy byli jedno, jako Ty, Ojcze we mnie, a ja w Tobie, aby i oni w nas jedno byli, aby świat uwierzył, żeś Ty mnie posłał” (J 17, 21-23). Jest to również wbrew Jego Ewangelii, albowiem osłabia i odbiera wiarygodność w przepowiadaniu Dobrej Nowiny. Misyjność Kościoła, jeden z jego podstawowych wymiarów, tworzących znamię powszechności, jest kwestionowana i pozbawiona skuteczności.

5. Osoby konsekrowane w komunii z innymi chrześcijanami

Mocą owej wielokrotnie doznanej konsekracji, osoby żyjące radami ewangelicznymi, winny podjąć trud kształtowania nowego chrześcijańskiego etosu jedności. Idzie tu najpierw o pilną potrzebę modlitwy o jedność wszystkich chrześcijan i czynnego dążenia do niej. Skoro Sobór poucza nas, że duszą ekumenizmu jest modlitwa, to nie ma potrzeby ustalać innych priorytetów i popadać w przesadny aktywizm, prowadzący jedynie do zafałszowanych form ekumenicznego dialogu. Lecz tym bardziej jednak nie wolno wegetować w nieodpowiedzialnej bierności i swoją niewłaściwą postawą zarażać innych. „Ponieważ dziś w bardzo wielu stronach świata pod tchnieniem łaski Ducha Świętego czyni się tyle wysiłków przez modlitwę, słowo i działalność, by przybliżyć się do tej pełni jedności, jakiej chce Jezus Chrystus” Sobór jednoznacznie zachęcił „wszystkich wiernych Kościoła katolickiego, by rozeznając znaki czasu pilnie uczestniczyli w dziele ekumenicznym”⁴⁰⁸. „Nawrócenie serca i świętość życia łącznie z

⁴⁰⁷ UR nr 2.

⁴⁰⁸ UR nr 4.

publicznymi i prywatnymi modlitwami o jedność chrześcijan należy uznać za dusze całego ruchu ekumenicznego, a słusznie można je zwać ekumenizmem duchowym”⁴⁰⁹.

Adhortacja apostolska *Vita Consecrata* Jana Pawła II zaznacza w tym względzie ekumeniczną wrażliwość osób konsekrowanych. Wrażliwość ta pogłębia się „pod wpływem świadomości, że w innych Kościołach i Wspólnotach kościelnych nadal istnieje i rozwija się życie monastyczne, jak na przykład w Kościołach Wschodnich, lub też odradza się praktyka rad ewangelicznych, jak na przykład we Wspólnocie anglikańskiej i we Wspólnotach wyrosłych z Reformacji”⁴¹⁰.

To ponadkonfesyjne braterstwo osób żyjących radami ewangelicznymi ma poważne szanse pójść nowymi, jeszcze dotąd dziewiczymi, drogami chrześcijańskiej jedności. Im bliżej będziemy Chrystusa, tym bliżej przecież znajdziemy się wobec wszystkich innych wyznawców Chrystusa. Prawdziwa eklezjalność wcale nie musi jawić się tu jako przeszkoda. Więcej, ona pomaga. Okazuje się bowiem, że największym *obstaculum* jest nasza ludzka nieprawość, która usiłuje w strukturach Kościoła zamaskować swoje egoistyczne oblicze. Św. Ignacy Antiocheński pisał: *Ubi Christus, ibi Ecclesia* („Gdzie jest Chrystus, jest Kościół”). Brak świętości w naszym życiu nie pozwala odkryć bogactwa Bożego objawienia, i tym samym hamuje naszą gościnność wobec innych interpretatorów boskiego się ujawniania. Ojcowie soborowi nie bez podstaw stwierdzili, iż „katolicy muszą z radością uznać i ocenić dobra naprawdę chrześcijańskie płynące ze wspólnej ojcowizny, które się znajdują u braci od nas odłączonych. Słuszną i zbawienną jest rzeczą uznać Chrystusowe bogactwa i cnotliwe postępowanie w życiu drugich, którzy dają świadectwo Chrystusowi, czasem aż do przelania krwi. Bóg bowiem w swych dziełach jest zawsze podziwu godny i należy Go w nich podziwiać. Nie można też przeoczyć faktu, że cokolwiek sprawia łaska Ducha Świętego w odłączonych braciach, może również nam posłużyć ku zbudowaniu. Wszystko, co szczerze chrześcijańskie, nigdy nie stoi w sprzeczności z prawdziwymi dobrami wiary, owszem, zawsze może posłużyć ku doskonalszemu wniknięciu w samą tajemnicę Chrystusa i Kościoła”⁴¹¹.

To trwanie w dynamicznej, wzajemnie się ubogacającej komunii modlitwy i ofiary, znajduje swoje uzewnętrznienie w różnych formach dialogu ekumenicznego. Adhortacja *Vita Consecrata* wymienia nawet z nazwy te formy dialogu, czyli „współuczestniczenie w *lectio divina* w poszukiwaniu prawdy, udział we wspólnej modlitwie, w której Chrystus obiecał nam swoją obecność (por. Mt 18, 20), dialog przyjaźni i miłości, który pozwala odczuć, jak dobrze jest i miło, gdy bracia mieszkają razem (por. Ps 133 [132]), serdeczna gościnność okazywana

⁴⁰⁹ UR nr 8.

⁴¹⁰ Jan Paweł II, *Posynodalna Adhortacja apostolska o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie Vita Consecrata*, 25 marzec 1996 (jako VC), nr 100, w: *Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła*, opr. B. Hylla, Kraków 1998, s. 543.

⁴¹¹ UR nr 4.

braciom i siostram z różnych wyznań chrześcijańskich, wzajemne poznanie i wymiana darów, współpraca w podejmowanych razem posługach i świadectwie⁴¹².

Gościnność zawiera w sobie wielość sposobów realizowania jedności wśród chrześcijan. Oprócz tych powyżej wymienionych Adhortacja wzywa także do „poznania historii, doktryny, liturgii, działalności charytatywnej i apostołskiej innych chrześcijan”⁴¹³.

6. Gościnność ekumeniczna

Pewien uczony rabin przedstawił mądre rozumienie gościnności, odwołując się do różnicy między Abrahamem a Lotem. Dlaczego z takim podkreśleniem i upodobaniem wspomina się, że Abraham podał aniołom twaróg, mleko i tłuste, piękne ciele? Lot przecież także kazał upiec praśny chleb i przygotował wieczerzę. Dlaczego Abraham jest symbolem gościnności a nie Lot? Przecież Lot też ich zaprosił i ugościł. Otóż sprawa przedstawia się następująco: w przypadku Lota mowa jest o tym, że „dwaj aniołowie przybyli do Sodomy” (Rdz 19, 1), ale w przypadku zaś Abrahama czytamy: „spojrzawszy dostrzegł trzech ludzi naprzeciw siebie” (Rdz 18, 2). Lot zobaczył aniołów – wyjaśniał końcowy morał przypowieści rabin – a Abraham natomiast biednych, zakurzonych wędrowców, spragnionych odpoczynku i pokrzepienia⁴¹⁴. Talmud na nie jednym miejscu poucza nas, iż kto wita serdecznie bliźniego, wita jakby samego Boga, jeśli gościmy bliźniego ze względu na niego samego, a nie na ewentualne korzyści, które mogą dla nas z tego wypłynąć.

Długi szereg biblijnych postaci, udzielający gościnę znaczą nade wszystko gospodarze domu w Betanii: święci Marta, Maria i Łazarz. Ewangelista Jan zaznacza, że „Jezus miłował Martę” (J 11, 5): wśród rodzeństwa została wyniesiona na pierwszym miejscu. Autor Dziejów Apostolskich mówi o pewnej bogobojnej kobiecie, imieniem Lidia, która podobnie jak Marta gościła głosicieli Ewangelii: „Pan otworzył jej serce tak, że uważnie słuchała słów Pawła. Kiedy została ochrzczona razem ze swym domem, poprosiła nas: jeżeli uważacie mnie za wierną Panu – powiedziała – to przyjdźcie do mego domu i zamieszkajcie w nim. I wymogła to na nas” (Dz 16, 14-15). Taką postawę nacechowaną otwartością i gościnnością wobec drugiego człowieka, sam Jezus afirmuje, gdy stwierdza: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40). Ks. K. Wójtowicz w swoich *tematach homilijnych* określa to jako teologiczny fundament gościnności, który od strony praktycznej doznaje poszerzenia przez fundament antropologiczny, wpływający z naszej kondycji bycia w drodze⁴¹⁵. Każdy z nas jako wieczny *homo viator* (wędrowiec, pielgrzym, turysta) jest z jednej

⁴¹² VC nr 101.

⁴¹³ Tamże.

⁴¹⁴ Por. K. Wójtowicz, *Ramotki*, Wrocław 1992, s. 69.

⁴¹⁵ Por. K. Wójtowicz, *Wchodząc na górę. Tematy homilijne nr 1*, Kraków 2002, s. 9-11.

strony zdany na łaskę i niełaskę drugich, a z drugiej jak wielu jest uzależnionych od naszych własnych kaprysów skąpstwa i szczodropliwości.

Praktykujemy zatem ekumeniczną gościnność, bo jest zbyt wiele powodów, dla których nie wolno nam jej zaniechać. Przecież istnieje cały szereg Instytutów życia konsekrowanego, które już ze względu na swój założycielski charyzmat lub mocą charyzmatu przyjętego później włączają się aktywnie w dążenie do jedności chrześcijan i w związku z tym prowadzą określone studia i podejmują konkretne działania. W rzeczywistości – jak przestrzega *Vita Consecrata* – żaden Instytut nie powinien się czuć zwolniony z obowiązku pracy dla tej sprawy⁴¹⁶.

Wezwania do ekumenicznej gościnności ulegają zwielokrotnieniu w najnowszym dokumencie, wydanym przez Kongregację Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, który mówi o odnowionym zaangażowaniu życia konsekrowanego w trzecim tysiącleciu. Instrukcja ta, zatytułowana „Rozpocząć na nowo od Chrystusa” w swojej czwartej części zachęca do otwarcia na wielkie dialogi. Czytamy tam: „Rozpocząć na nowo od Chrystusa oznacza zatem iść za Nim tam, gdzie stał się On obecny przez swe dzieło zbawcze, i żyć szerokością horyzontów przez Niego otwartych. Życie konsekrowane nie może się zadowolić tylko życiem w Kościele i dla Kościoła. Wychodzi ono z Chrystusem ku innym Kościołom chrześcijańskim, ku innym religiom, ku każdemu człowiekowi, mężczyźnie i kobiecie, który nie wyznaje żadnej religii. Życie konsekrowane jest więc wezwane do zaofiarowania własnego specyficznego wkładu we wszystkich wielkich dialogach, otwartych wewnątrz Kościoła przez Sobór Watykański II”⁴¹⁷.

Powyższa refleksja na temat gościnności jako dialogu ekumenicznego ukazuje nie tylko cały szereg możliwości praktycznej realizacji jedności wśród chrześcijan poprzez gościnność, ale też szerokie znaczenie tego terminu. Analiza pojęcia *gościnności* odsłania nowe warstwy w niej ukryte i tym sposobem nowe formy poczynań, jakie można podejmować dla świętej sprawy jedności. Gościnność sama w sobie okazuje się być pojęciem mającym głęboką teologię, znajdującym swoje uzasadnienie w trynitarności jednego Boga, w Jezusie Chrystusie jako Bogoczłowieku – jednej osobie w dwóch naturach, w eklezjalnym działaniu Ducha Świętego, w konsekuracyjnej komunii osób żyjących radami ewangelicznymi i ich relacjami z chrześcijanami innych konfesji. Wychodząc z tych teologicznych przesłanek, mających swoje biblijne zakorzenienie, praktykowanie gościnności dla szerzenia chrześcijańskiej jedności wydaje się czymś naturalnym i oczywistym. Rekapitulując różne formy jej praktycznego spełniania dochodzimy ostatecznie do przekonania, iż najgłębszą formą stanie się gościnność duchowa, którą należy rozumieć jako wewnętrzne nawrócenie i zwrócenie się całą mocą ku Ewangelii. Tylko zwrócenie serca ku Chrystusowi, dawcy wszelkiej łaski w publicznej i prywatnej modlitwie wyjednać może wielki dar pojednania. Szczególnym przypadkiem tej najgłębszej

⁴¹⁶ Por. VC nr 101.

⁴¹⁷ Instrukcja *Rozpocząć na nowo od Chrystusa*, nr 40.

formy gościnności jest z pewnością gościnność eucharystyczna, polegająca na dopuszczeniu ochrzczonego do uczestnictwa w Eucharystii w innym Kościele chrześcijańskim (interkomunia)⁴¹⁸. Wówczas bowiem wyznawców Chrystusa umacnia to samo ciało Pańskie i ożywia ich ten sam Duch. I tak wypełnią się słowa Pisma na współczesnych chrześcijanach, jak to miało miejsce w życiu pierwotnego Kościoła: „Trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach. Bojaźń ogarniała każdego, gdyż Apostołowie czynili wiele znaków i cudów. Ci wszyscy, co uwierzyli, przebywali razem i wszystko mieli wspólne. Sprzedawali majątki i dobra i rozdzielali je każdemu według potrzeby. Codziennie trwali jednomyślnie w świątyni, a łamiąc chleb po domach, przyjmowali posiłek z radością i prostotą serca. Wielbili Boga, a cały lud odnosił się do nich życzliwie. Pan zaś przymnażał im codziennie tych, którzy dostępowali zbawienia” (Dz 2, 42-47).

⁴¹⁸ Por. S. Napiórkowski, *Gościnność eucharystyczna*, w: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1989, t. V, k. 1337-1338.

Zbawienie, przebóstwienie czy usprawiedliwienie? Rozumienie jedności Boga i człowieka w Kościele rzymskokatolickim

1. Pismo Święte o zbawieniu

Zarówno teksty Starego jak i Nowego Testamentu nie zostawiają najmniejszej wątpliwości, że zbawienie pochodzi od Boga. Źródłem zbawienia jest miłujący człowieka Bóg, który w różnych formach przymierza (na przykład z Abrahamem, Noem, Mojżeszem, Dawidem, Gedeonem) ujawnia swoją przyjaźń wobec ludzkości, aby przez wybranie ludu Izraela jeszcze bardziej ją zintensyfikować. Św. Jan Ewangelista napisze wyraźnie: „zbawienie bierze początek od Żydów” (J 4, 22). Konkretyzacja komunii człowieka z Bogiem znajduje jednak swoje ostateczne i pełne spełnienie dopiero w odwiecznym Synu Bożym: ostateczne i pełne przymierze we krwi Jezusa. Zresztą On sam ma świadomość swojej misji: „Nie przyszedłem bowiem po to, aby świat sądzić, ale aby świat zbawić” (J 12, 47). Świadomość soteryjności osoby i dzieła Jezusa posiadają pierwsze gminy chrześcijańskie, czemu wyraz daje św. Piotr: „I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4, 12).

Bóg pragnie łączności z człowiekiem. Ujawnia się to już w akcie stworzenia, kiedy to powołuje do istnienia człowieka jako mężczyznę i kobietę. Stwarza ich na swój obraz i podobieństwo. Wyposaża ich w nadzwyczajne duchowe walory, czym daje wyraz swojej woli, aby żyć z człowiekiem jako partnerem, jako przyjacielem. „Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego i ujawnić nam tajemnicę woli swojej (por. Ef 1, 9), dzięki której przez Chrystusa, Słowo Wcielone, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury (por. Ef 2, 18; 2 P 1, 4). Przez to zatem objawienie Bóg niewidzialny (por. Kol 1, 15; 1 Tm 1, 17) w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół (por. Wj 33, 11; J 15, 14-15) i obcuje z nimi (por. Bar 3, 38), aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej”⁴¹⁹.

Teksty nowotestamentalne pouczają o możliwości wejścia w tę komunię z Bogiem, czyli o byciu zbawionym. Kluczem jest tu wiara. Autor *Listu do Rzymian* zapewnia: „Jeżeli więc ustami swoimi wyznasz, że JEZUS JEST PANEM, i w sercu swoim uwierzysz, że Bóg Go wskrzesił z martwych - osiągniesz zbawienie. Bo sercem przyjęta wiara prowadzi do usprawiedliwienia, a wyznawanie jej ustami - do zbawienia” (10, 9-10). Element wiary jest niezbywalny, i to w podwójnym sensie. Najpierw jest to pewna nauka, zespół określonych prawd, a następnie wprowadzanie tej treści w życie. Widać to wyraźnie w trakcie rozmowy

⁴¹⁹KO 2.

uwięzionych apostołów, Pawła i Sylasa, ze strażnikiem, który „wyprowadziwszy ich na zewnątrz rzekł: «Panowie, co mam czynić, aby się zbawić?» «Uwierz w Pana Jezusa - odpowiedzieli mu - a zbawisz siebie i swój dom»” (Dz 16, 30-31). Wiara musi jednak znaleźć swoje urzeczywistnienie, swoje egzystencjalne spełnienie. Nie bez powodu św. Jakub się zapytał: „Jaki z tego pożytek, bracia moi, skoro ktoś będzie utrzymywał, że wierzy, a nie będzie spełniał uczynków? Czy [sama] wiara zdoła go zbawić? Jeśli na przykład brat lub siostra nie mają odzienia lub brak im codziennego chleba, a ktoś z was powie im: «Idźcie w pokoju, ogrzejcie się i najedzcie do syta!» - a nie dacie im tego, czego koniecznie potrzebują dla ciała - to na co się to przyda? Tak też i wiara, jeśli nie byłaby połączona z uczynkami, martwa jest sama w sobie” (2, 14-17).

Drugim elementem, obok wiary, jest łaska⁴²⁰. Jest to moment uprzedni, gdyż to Bóg w Jezusie Chrystusie inicjuje zbawienie. On jako pierwszy wychodzi do człowieka i udziela mu Ducha Świętego. Dar zbawienia, na który człowiek odpowiada afirmatywnie aktem wiary, jest więc łaską. Bóg Ojciec udziela jej tak poszczególnym ludziom, jak i całemu światu. „Ukazała się bowiem łaska Boga, która niesie zbawienie wszystkim ludziom i poucza nas, abyśmy /.../, oczekując błogosławionej nadziei i objawienia się chwały wielkiego Boga i Zbawiciela naszego, Jezusa Chrystusa, który wydał samego siebie za nas, aby odkupić nas od wszelkiej nieprawości i oczyścić sobie lud wybrany na własność, gorliwy w spełnianiu dobrych uczynków” (Tt 2, 11-14).

Pojęcie *zbawienia* ma swoją bogatą treść i właściwe mu konotacje, dlatego w biblijnym przekazie występują też inne określenia na zbawienie. Powiązane jest ono z takimi określeniami jak: *Zbawiciel, Prawo, odkupienie, okup, usprawiedliwienie, pokój, miłość, trwanie, wiara, nadzieja, sprawiedliwość, łaska, uczynki, świętość, chrzest, Reszta*. Sprawą oczywistą jest to, że takich pokrewnych semantycznie określeń można by wyprowadzić z Biblii jeszcze więcej. Z czasem pojawiły się określenia dodatkowe jako owoc teologicznej refleksji inspirowanej Pismem Świętym. Przykładowo wypada tu wskazać na ważne pojęcie *przebóstwienia*, które w *Konkordancji Nowego Testamentu* nie występuje, a w nurcie teologii Wschodu jest tak bardzo mocno obecne dla wyrażenia soteriologicznych owoców misji Jezusa Chrystusa względem człowieka i całego stworzenia. Idzie bowiem o całe treściowe bogactwo interwencji Trójjedynego w Chrystusie na rzecz człowieka, mające na celu wyzwolenie jego z niewoli grzechu i doprowadzenie go do pojednania z Bogiem Ojcem.

2. Biblijna teologia zbawienia

Niektórzy pisarze apostołscy, a także Ojcowie Kościoła, rozumieli zbawienie jako odkupienie (wykupienie) jeńca lub niewolnika w sensie zwrotu za niego dotychczasowemu właścicielowi należnej sumy pieniężnej. Człowiek – według Ks. Rdz – stał się niewolnikiem

⁴²⁰Por. D. Oko, *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i współczesnej teologii*, Kraków 1997, s. 29-156.

Szatana i grzechu, a ponieważ sam nie mógł uiścić kwoty swego wyzwolenia, uczynił to Chrystus i tak uwolnił człowieka. „Wiemy przecież, że Prawo jest duchowe. A ja jestem cielesny, zaprzędany w niewolę grzechu” (Rz 7, 14). Orygenes, Ambroży, Augustyn uważali, że skoro człowiek był w niewoli Szatana, to jemu Chrystus złożył okup. Natomiast od XII w. teologowie utrzymywali, że ta zapłata została uiszczona nie Szatanowi, ale Bogu Ojcu (P. Lombard)⁴²¹.

Współczesna egzegeza biblijna, odwołując się do Septuaginty i literatury judaistycznej, podaje inne tłumaczenie zbawienia. Czasownik *odkupić* występuje w kontekście roku szabatowego i jubileuszowego. „Jeżeli twój brat zubożeje i sprzeda swoją posiadłość, wtedy wystąpi jego najbliższy krewny jako <wykupujący> i odkupi ziemię sprzedaną przez brata” (Kpł 25, 25). Odkupicielem jest tu krewny, a działanie podjęte przez niego to wyraz rodzinnej solidarności, to uwolnienie brata z biedy, z jego zniewolenia i przywrócenie do wspólnoty ludzi wolnych. Chodziło bowiem nie tylko o odkupienie majątności ziemskiej, lecz także człowieka. „Jeżeli cudzoziemiec osiadły u ciebie wzbogaci się, a brat twój zubożeje i sprzeda siebie cudzoziemcowi osiadłemu u ciebie albo potomkowi cudzoziemca, to ten, który się sprzedał, może być wykupiony. Jeden z braci jego wykupi go. Także jego stryj albo syn jego stryja może go wykupić, albo którykolwiek z jego krewnych z jego rodziny wykupi go, albo też on sam siebie wykupi, jeżeli będzie na to go stać. Wtedy wspólnie ze swym nabywcą obliczy [czas] od roku, w którym sprzedał siebie, aż do roku jubileuszowego: cena, za którą się sprzedał, będzie odpowiednia do liczby lat” (Kpł 25, 47-50). Kontekst religijny oznacza jednak, że wykupującym jest sam Bóg, gdyż wszystko i tak do Niego należy z tytułu Stwórcy. I nie płaci On nikomu żadnego okupu, czyni to bowiem z własnej woli, kierowany miłością. I jak Jahwe uczynił z Izraela swoją szczególną własność, zawierając z nim przymierze miłości (por. Wj 19, 4-6), tak też Jezus Chrystus uwolnił rodzaj ludzki „od wszelkiej nieprawości” (por. Tt 2, 14). Dokonał tego własną krwią, co nie może być pojmowane jako okup, lecz jako najwyższy akt posłuszeństwa wobec Ojca Niebieskiego (por. Flp 2, 8; Hbr 5, 8; 10, 5-18) i konkretny akt miłości (o niebywalej konsystencji) wobec każdego człowieka⁴²².

Z kolei św. Paweł Apostoł teologię zbawienia oddaje w takich swoich ulubionych terminach jak: *usprawiedliwić* i *usprawiedliwienie*. Bóg jako sprawiedliwy Sędzia nie potępia bezbożnego grzesznika, lecz sprawia jego przemianę (usprawiedliwia). „Sądzimy bowiem, że człowiek osiąga usprawiedliwienie przez wiarę, niezależnie od pełnienia nakazów Prawa” (Rz 3, 28). W tym swoistym procesie sądowym Bóg nie tylko nie potępia winnych a rozgrzesza niewinnych, lecz zajmuje miejsce grzesznika a ciężący na nim wyrok bierze w Jezusie Chrystusie na siebie. To sędzia, który staje w miejsce zasądzonego. Wydany wyrok Jezus bierze na siebie. Przez wiarę grzesznicy stają się sprawiedliwymi (*iustificatio impii*) wobec Boskiego

⁴²¹Por. J. Kudasiewicz, *Biblia księgą zbawienia*, [w:] *Biblia o odkupieniu*, red. R. Rubinkiewicz, Lublin 2000, s. 18.

⁴²²Por. tamże, s. 19-20.

Sędzię. Usprawiedliwienie jest wydarzeniem, gdzie Boże zbawienie przemienia grzesznika w sprawiedliwego, miłego Bogu. „Człowiek osiąga usprawiedliwienie nie przez wypełnianie Prawa za pomocą uczynków, lecz jedynie przez wiarę w Jezusa Chrystusa, my właśnie uwierzyliśmy w Chrystusa Jezusa, by osiągnąć usprawiedliwienie z wiary w Chrystusa, a nie przez wypełnianie Prawa za pomocą uczynków, jako że przez wypełnianie Prawa za pomocą uczynków nikt nie osiągnie usprawiedliwienia” (Ga 2, 16).

Analizując odkupienie, teologia zawsze mocno podkreślała jego darmowy charakter. Człowiek dostępuje zbawienia za darmo, bez swojej zasługi. Paweł Apostoł zaznacza wyraźnie, że usprawiedliwienia doznajemy nie z powodu przestrzegania Prawa, to nie jest konsekwencja naszego postępowania, lecz wypływa ono z miłości Bożej. „Jeżeli zaś usprawiedliwienie dokonuje się przez Prawo, to Chrystus umarł na darmo” (Ga 2, 21). Źródłem usprawiedliwienia staje się wiara w Jezusa, który jest Mesjaszem. „Ale teraz jawną się stała sprawiedliwość Boża niezależna od Prawa, poświadczona przez Prawo i Proroków. Jest to sprawiedliwość Boża przez wiarę w Jezusa Chrystusa dla wszystkich, którzy wierzą. Bo nie ma tu różnicy: wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej, a dostępują usprawiedliwienia darmo, z Jego łaski, przez odkupienie które jest w Chrystusie Jezusie. Jego to ustanowił Bóg narzędziem prześlania przez wiarę mocą Jego krwi. Chciał przez to okazać, że sprawiedliwość Jego względem grzechów popełnionych dawniej - za dni cierpliwości Bożej - wyrażała się w odpuszczaniu ich po to, by ujawnić w obecnym czasie Jego sprawiedliwość, i [aby pokazać], że On sam jest sprawiedliwy i usprawiedliwia każdego, który wierzy w Jezusa” (Rz 3, 21-26).

Wydarzenie zbawienia przekazane nam przez Pismo Święte swojego teologicznego rozwinięcia doznało szczególnie w myśli św. Pawła, gdzie podjęte są trudne elementy tego zagadnienia, które w historii Kościoła stawały się przedmiotem długotrwałych sporów, a nawet kościelnych potępień i podziałów. Do takich kontrowersyjnych aspektów należy zaliczyć następujące tematy: usprawiedliwienie przez wiarę, usprawiedliwienie z łaski, wiara a uczynki, zasługi usprawiedliwienie jedynie przez Chrystusa, Prawo i Ewangelia, pewność zbawienia, usprawiedliwienie a świętość⁴²³.

Pozostając jednak w obszarze przekazu biblijnego możemy odnotować główne cechy zbawienia. Najpierw trzeba stwierdzić, że ma ono charakter chrystocentryczny, tzn. spełnia się przez jedyne pośrednictwo Jezusa Chrystusa, w którego życiu, krzyżu, śmierci i zmartwychwstaniu działał przedwieczny Bóg Ojciec mocą Ducha Świętego. Dla Pawła owa śmierć i zmartwychwstanie to centralne momenty zbawienia, które jest ofiarowane każdemu człowiekowi – jeśli uwierzy. I dalej, Apostoł Narodów, wylicza owoce zbawienia. Pierwszym owocem jest uwolnienie człowieka z grzechu (por. Ef 1, 7; Kol 1, 14; Tt 2, 14; Hbr 9, 12-13).

⁴²³Zob. A. A. Napiórkowski, *Usprawiedliwienie grzesznika. Czy potępienia doktrynalne z XVI w. zachowują nadal swoją ważność?*, Kraków 1998, s. 88-99, 156-205.

Drugim skutkiem zbawienia jest wyzwolenie od mocy diabła (por. Kol 1, 13-14; 2, 15; Hbr 2, 14). Za trzeci owoc Paweł uznaje zwycięstwo nad śmiercią (por. 2Tm 1, 10; Hbr 2, 14-15)⁴²⁴.

3. Nauczanie Magisterium Kościoła

Zmieniające się warunki polityczno-społeczne, w których przyszło żyć chrześcijanom oraz pogłębianie refleksji nad zbawczymi treściami objawienia prowadziły do systematyzacji prawd wiary. Szczególnym przejawem świadomości wiary Kościoła stawały się zgromadzenia biskupów, które przybierały postać synodów prowincjalnych bądź soborów. Rozpadające się co kilka wieków porządki militarne czy systemy ideologiczne (zaczynając od imperium rzymskiego, bizantyjskiego przez średniowiecze, reformację, oświecenie, rewolucję francuską, społeczeństwo przemysłowe, totalitaryzm faszystowski i stalinowski), w kontekście których rozwijała się teologia, stawały się jednocześnie – w sposób pośredni – inicjatorem do artykułowania w nowy sposób starych prawd wiary. Ojcowie synodalni bądź soborowi swoimi dogmatycznymi sformułowaniami stwarzali fundament, na którym można było sytuować nowe teologiczne ujęcia już funkcjonujących orzeczeń doktrynalnych. Chodziło zarówno o wierność samej ortodoksji, jak i artykulację oraz rozwój rozumienia wiary w zmieniającym się świecie.

Nie może więc dziwić fakt, że problematyka zbawienia już na pierwszych powszechnych zebraniach ludzi Kościoła została usytuowana w samym centrum zainteresowania. Po kwestiach chrystologicznych i trynitarnych, które podjęły sobory w Nicei (325 r.), w Konstantynopolu (381 r.), w Efezie (431 r.) czy w Chalcedonie (451 r.), uwaga teologów skoncentrowała się na człowieku i jego kondycji. Stąd z perspektywy zbawczej zaczęto rozważać tajemnicę grzechu (pierworodnego) i łaski. Uwidoczniło się to zwłaszcza w sporze między Pelagiuszem a Augustynem z Hippony. Pelagiusz (354-420), prowadzący ascetyczny tryb życia, zaprotestował przeciwko oportunizmowi tłumów, jakie napływały licznie do Kościoła. Były to bowiem masy wprawdzie ochrzczone, ale nie schryistianizowane. Dlatego ten irlandzki mnich zaczął głosić stałą potrzebę doskonalenia człowieka, akcentując jego odpowiedzialność i wolność w osiągnięciu zbawienia. Poglądy Pelagiusza – jak pokazują najnowsze badania – zostały przeakcentowane przez jego ucznia Celestiusza, który zapomniał o roli i konieczności łaski. Tym samym rozmył on absolutną darmowość zbawienia. To błędne podejście stało się przedmiotem polemiki ze strony Augustyna, który w swoich dziełach *De natura et gratia*, *De perfectione iustitiae hominis* oraz *De gratia Christi et peccato originali* ukazywał zbawienie jako spotkanie się Bożej łaski i wolności człowieka. Z dzisiejszej perspektywy widać, że całe fragmenty nauki Biskupa z Hippony (przykładowo tezy o predestynacji), jak i postulaty Pelagiusza i Celestiusza nie zostały przyjęte⁴²⁵.

⁴²⁴Por. J. Kudasiewicz, *Biblia księgą zbawienia*, dz. cyt., s. 34. Rzetelne monografie na temat Pawłowej nauki o zbawieniu prezentują K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983 oraz H. Langkammer, *Teologia św. Pawła*, Lublin 1994.

⁴²⁵Por. G. Greshake, *Wprowadzenie do nauki o łasce*, Kraków 2005, s. 30-74; zob. O.H. Pesch, A. Petres, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt (2)1989.

Ten spór, ze swej natury soteriologiczny, został ostatecznie rozstrzygnięty na synodach w Kartaginie (418 r.) oraz w Orange (523 r.). Nie ma potrzeby powtarzania tutaj tych synodalnych tez. Niech jednak wystarczy stwierdzenie o odrzuceniu pelagianizmu, który zaprzeczał konieczności chrztu do zbawienia, umniejszając w ten sposób dzieło zbawcze Chrystusa. Problematyka ta jest o tyle ważna, iż stanie się ona wielką debatą Kościoła w XVI wieku, kiedy to powróci kwestia natury grzechu pierworodnego i usprawiedliwienia. Dopiero wówczas Sobór Trydencki sprecyzuje uczestnictwo każdego człowieka w grzechu Adama oraz usprawiedliwienie i jego skutki⁴²⁶.

W problematykę zbawienia wpisana jest nie tylko nauka o łasce, lecz także chrześcijańska antropologia, która w VI wieku stała się przedmiotem obrad Synodu Konstantynopolskiego (543 r.) i w Braga (563 r.). Uchwalone na tych synodach dokumenty Kościoła mówią o naturze człowieka, składającej się z pierwiastka duchowego i materialnego, i tym samym odrzucają koncepcje spirytualistyczne czy też materialistyczne. Wymiar duchowy i materialny jest w człowieku ściśle zjednoczony i trwać będzie w wieczności. Ponadto ojcowie synodalni sprzeciwili się zakwestionowaniu wolności ludzkiej: każda dusza obdarzona jest wolną wolą i każdy człowiek powołany jest do zbawienia⁴²⁷.

Z niezwykłą ostrością temat zbawienia pojawił się w XVI w. Najczęściej bywa on sprowadzany jedynie do kontrowersyjnych wystąpień Marcina Lutra (1483-1546) o łasce i grzechu. Trzeba jednak popatrzeć nieco szerzej i wskazać na swoisty powrót pelagianizmu w praktyce i nauce lokalnego Kościoła, na renesansowy zachwyt istotą ludzką i deprecjację suwerenności działania Bożego. Niemiecki reformator, bazujący na własnym ponurym doświadczeniu wiary i owładnięty pasją osiągnięcia zbawienia (*wie kriege ich einen gnädigen Gott?*), głosił totalne zepsucie woli człowieka, przy supremacji łaski Bożej. Konsekwencją tego było rozumienie bierności człowieka w procesie usprawiedliwienia oraz bezwartościowość ludzkich uczynków. Z dzisiejszych osiągnięć ekumenicznego dialogu niektóre tezy Lutra są ujmowane inaczej, tzn. zgodnie z jego pierwotnymi zamierzeniami. Kiedy opadły emocje i szereg uprzedzeń natury bardziej psychicznej niż rzeczywiście doktrynalnej, wiele punktów spornych po prostu zniknęło. Ewidentnie pokazała to *Wspólna Deklaracja o usprawiedliwieniu*, podpisana przez Papieską Radę do Spraw Jedności Chrześcijan oraz Światową Federację Luterzańską w 1999 r. Zestawiając ewangelickie i katolickie stanowisko odnośnie do nauki o usprawiedliwieniu z okresu przed Soborem Watykańskim II zauważono nieoczekiwaną zbieżność w wielu aspektach. Ta konwergencja nie stała się jednak wynikiem ekumenicznych wysiłków, lecz wynikała z innych przyczyn. Przede wszystkim jest to przejście od ekscytacji i nierzeczowych sporów doby reformacji do kompetentnych analiz teologicznych; wychodzenie ze

⁴²⁶Por. BF V 40-41.

⁴²⁷Por. BF V 31-32 oraz V 33.

świata emocji, uprzedzeń i stereotypów do rzeczowej analizy faktycznego stanu teologii drugiej strony⁴²⁸.

Mimo współczesnego podejścia z ekumeniczną wrażliwością do reformacyjnego rozumienia zbawienia, to jednak trzeba podkreślić, że osiągnięto zróżnicowany konsensus, co oznacza brak pełnej zgodności. Z treści *Wspólnej Deklaracji* wynika siedem następujących odmienności: 1. niemoc i grzech człowieka w akcie usprawiedliwienia, 2. usprawiedliwienie jako odpuszczenie grzechów i uczynienie sprawiedliwym, 3. usprawiedliwienie przez wiarę i z łaski, 4. grzeszność usprawiedliwionego, 5. Prawo i Ewangelia, 6. pewność zbawienia, 7. dobre uczynki usprawiedliwionego.

Powróćmy więc do nauczania Kościoła katolickiego, które znajdujemy w interesującym nas przedmiocie w *dekrecie o grzechu pierworodnym*⁴²⁹ oraz w *dekrecie o usprawiedliwieniu*⁴³⁰ Soboru Trydenckiego. Ojcowie soborowi w następujący sposób sformułowali usprawiedliwienie grzesznika: „polega ono na przeniesieniu z tego stanu, w którym człowiek rodzi się synem pierwszego Adama, do stanu łaski i <przybrania za synów> Bożych [Rz 8, 15] za pośrednictwem drugiego Adama — Jezusa Chrystusa, naszego Zbawiciela. Otóż takie przeniesienie po ogłoszeniu Ewangelii nie może nastąpić bez kąpieli odrodzenia lub bez jej pragnienia, według tego, jak jest napisane: <Jeśli ktoś nie odrodzi się z wody i Ducha Świętego, nie może wejść do Królestwa Bożego> [J 3, 5]”⁴³¹. Poszerzeniem tej definicji jest rozdział siódmy, który mówi: „samo usprawiedliwienie, które nie jest prostym odpuszczeniem grzechów [kan. 11], lecz także uświęceniem i odnowieniem wewnętrznego człowieka przez dobrowolne przyjęcie łaski i darów. Dzięki temu człowiek staje się z niesprawiedliwego sprawiedliwy, z nieprzyjaciela przyjacielem, aby stał się <zgodnie z nadzieją dziedzicem żywota wiecznego> [Tyt 3,7]. /.../ Kiedy On nam tej sprawiedliwości udziela, odnowiamy się najgłębiej duchowo i nie tylko uchodzimy za sprawiedliwych, ale sprawiedliwymi prawdziwie nazywamy się i jesteśmy, otrzymując każdy swoją sprawiedliwość według miary, w jakiej <Duch Święty udziela każdemu, jak chce> [I Kor 12, 11], i według własnej każdego dyspozycji i współpracy”⁴³².

Nie wchodząc w dalsze detale usprawiedliwienia – jak pokazuje dekret z 1547 r. – nauczając o stanie usprawiedliwionego (wzrost łaski dzięki dobrym uczynom, konieczność i możliwość spełnienia przykazań Bożych, łaska wytrwania), jak i o tzw. usprawiedliwieniu drugim, różnym od pierwszego, jakim jest chrzest, a więc o sakramencie pokuty i jego konieczności, ponieważ łaskę traci się nie tylko przez utracenie wiary, ale także przez każdy grzech ciężki, przytoczmy *credo* papieża Pawła VI z 1968 r.

⁴²⁸Por. A.A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędza grzesznika. Zróżnicowany konsensus teologii katolickiej i luterńskiej o usprawiedliwieniu osiągnięty w dialogu ekumenicznym*, Kraków 2000, s. 364-365.

⁴²⁹Zob. BF V 46-50.

⁴³⁰Zob. BF VII 58-76.

⁴³¹BF VII 63.

⁴³²BF VII 65.

W tym swoim nauczaniu Biskup Rzymu, ukazując zniszczony stan ludzkiej natury, odwołuje się do Jezusa Zbawiciela: „Wierzmy, że w Adamie wszyscy ludzie zgrzeszyli. Dlatego to skutek pierwotnej winy przezeń popełnionej natura ludzka, wspólna wszystkim ludziom, została doprowadzona do tego stanu, w którym ponosi szkody stąd wynikłe. Nie jest to już ten stan, w jakim nasi pierwsi rodzice, jako obdarzeni świętością i sprawiedliwością, znajdowali się i w którym człowiek wolny był od zła i śmierci. Tak więc upadła natura ludzka pozbawiona daru łaski, jakim przedtem była ozdobiona, a zraniona w swych naturalnych siłach dostała się pod panowanie śmierci, która przeszła na wszystkich ludzi. Z tej racji każdy rodzi się w grzechu. Utrzymujemy za Soborem Trydenckim, że grzech pierwotny bywa przekazywany przez rodzenie, a nie naśladowanie i że jest własnym grzechem każdego. Wierzmy, że Pan nasz Jezus Chrystus odkupił nas ofiarą krzyżową od grzechu pierwotnego i od wszystkich grzechów osobistych przez nas popełnionych, tak że sprawdzają się słowa Apostoła: <Gdzie wzmógł się grzech, tam jeszcze obficiej wylała się łaska> [Rz 5, 20]. Wyznajemy, że jest jeden chrzest ustanowiony przez Pana naszego Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów; wierzymy, że dzieciom, które nie mogły się jeszcze splamić grzechem osobistym, należy udzielać chrztu, aby pozbawione łaski nadprzyrodzonej przy urodzeniu, odradzały się z wody i z Ducha Świętego do Boskiego życia w Jezusie Chrystusie”⁴³³.

Zestawiając chronologicznie dalej nauczanie katolickiego Magisterium na temat zbawienia, nie sposób pominąć Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II. Sam sobór okazał się niesłychanym przełomem, a tym bardziej wspomniany dokument. Ponieważ był to nade wszystko sobór eklezjalny, problematyka soteriologiczna została wpisana w naukę o Kościele. Ujęto tajemnicę Kościoła jako *prasaqramentu*. Już w pierwszym numerze interesującej nas konstytucji czytamy: „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”⁴³⁴. Ojcowie soborowi uczą, że „opierając się na Piśmie świętym i Tradycji, że ten pielgrzymujący Kościół konieczny jest do zbawienia. Chrystus bowiem jest jedynym Pośrednikiem i drogą zbawienia, On, co staje się dla nas obecny w Ciele swoim, którym jest Kościół, On to właśnie podkreślając wyraźnie konieczność wiary i chrztu (por. Mk 16,10, J 3,5) potwierdził równocześnie konieczność Kościoła, do którego ludzie dostają się przez chrzest jak przez bramę. Nie mogliby tedy być zbawieni ludzie, którzy wiedząc, że Kościół założony został przez Boga za pośrednictwem Chrystusa jako konieczny, mimo to nie chcieliby bądź przystąpić do niego, bądź też w nim wytrwać”⁴³⁵.

Zbawienie ma charakter dynamiczny i historyczny, tzn. realizuje się ono już teraz. Spełnia się w Kościele i jest udzielane przez Ducha Świętego, który łączy nas z Chrystusem. To z Niego „całe ciało, spojeniami i wiązaniemi opatrzone i razem złączone, wzrasta na pomnożenie

⁴³³BF V 62.

⁴³⁴KK 1.

⁴³⁵KK 14.

Boże” (Kol 2,19). On sam w ciele swoim, to znaczy w Kościele, ustawicznie rozdziela dary posługiwania, przez które Jego mocą świadczymy sobie wzajemnie posługi ku zbawieniu, abyśmy, czyniąc prawdę w miłości, wzrastali we wszystko w Tym, który jest Głową naszą (por. Ef 4,11-16 gr.). Abyśmy zaś w Nim nieustannie się odnawiali (por. Ef 4,23), udzielił nam Ducha swego, który będąc jednym i tym samym w Głowie i członkach, tak całe ciało ożywia, jednoczy i porusza, że działania Jego porównywać mogli święci Ojcowie z funkcją, jaką spełnia w ciele ludzkim zasada życia, czyli dusza⁴³⁶.

Ostatni sobór nie tylko ujął zbawienie dość mocno eklezjalnie – wcale przy tym nie rezygnując bynajmniej z optyki chrystocentrycznej – ale również podkreślił jego charakter pneumatyczny. Już pobieżna lektura *Vaticanum II* pozwala ponadto zauważyć całkiem inny język wypowiedzi. Nie są to kategorie arystotelesowsko-tomistyczne, lecz przede wszystkim biblijne. Nie można też nie dostrzec większego podkreślenia charakteru personalnego w wydarzeniu zbawczym. Dlatego zbawienie staje się dramatem osoby ludzkiej, jej wolności, rozumu i serca.

Innym ważny aspekt zbawienia to połączenie go ze świętością. Najpierw przełomem stał się V rozdział Konstytucji dogmatycznej o Kościele zatytułowany „Powszechne powołanie do świętości w Kościele⁴³⁷. Sobór nie rezerwuje świętości jedynie dla biskupów czy kapłanów lub też dla osób kroczących drogą rad ewangelicznych, ale ukazuje ją jako swoistą normalność, jako standard dla zbawienia. Rozumienie świętości zostało związane nie tylko z powszechnością, lecz również z historycznością. Zbawienie bowiem osoby ludzkiej realizuje się już w trakcie jej ziemskiego życia. To nowe podejście jest zasługą przebudowanej eschatologii i ujęcia Kościoła jako pielgrzymującego ludu Bożego i jego związku z Kościołem w niebie (VII rozdział)⁴³⁸.

Powyższe spostrzeżenia znajdują swoje potwierdzenie w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* z 1992 r. W jego trzeciej części zatytułowanej *Życie w Chrystusie* rozdział trzeci mówi o *Zbawieniu Bożym jako prawie i łasce*. Katechizm naucza: „<Wszyscy chrześcijanie jakiegokolwiek stanu i zawodu powołani są do pełni życia chrześcijańskiego i do doskonałości miłości> Sobór Watykański II, Konst. *Lumen gentium* 40. Wszyscy są powołani do świętości: <Bądźcie... doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski> (Mt 5, 48)⁴³⁹. I dalej czytamy: „Postęp duchowy zmierza do coraz bardziej wewnętrznego zjednoczenia z Chrystusem. Zjednoczenie to jest nazywane zjednoczeniem <mistycznym>, ponieważ jest ono uczestnictwem w misterium Chrystusa przez sakramenty – <święte misteria> – a w Nim, w misterium Trójcy Świętej. Bóg wzywa nas wszystkich do tego wewnętrznego zjednoczenia z Nim, nawet jeśli szczególne łaski czy nadzwyczajne znaki życia mistycznego są udzielane jedynie niektórym, by ukazać darmowy dar udzielony wszystkim⁴⁴⁰.

⁴³⁶KK 7.

⁴³⁷Zob. KK 39-42.

⁴³⁸Zob. KK 48-51.

⁴³⁹KKK 2013.

⁴⁴⁰KKK 2014.

4. Zbawienie w swoim czasowym i wiecznym wymiarze

Już w powyższej refleksji ujawniły się mocne związki soteriologii z eschatologią. Jakkolwiek człowiek powołany w Kościele do osiągnięcia zjednoczenia z Chrystusem, osiąga to w istotnym stopniu już tu na ziemi, to mimo wszystko jest to zjednoczenie niedoskonałe. Ono *już* jest, ale *jeszcze nie* jest w pełni. Chrystus – jako paschalny Pan – tchnął Ducha w ustanowiony przez siebie Kościół jako powszechny sakrament zbawienia, dlatego już od momentu chrztu świętego rozpoczyna się w nas życie Trójjedynego Boga. A zatem nie wolno czasu zbawienia zawężać jedynie do stanu po śmierci fizycznej. Nowy Adam, ów odnowiony człowiek, którym staniemy się dopiero na końcu czasów, a którego tak oczekujemy, już rozpoczął w nas swoje bytowanie, gdyż jest w nas Chrystus. I tak, dając się prowadzić Duchowi Bożemu, przekształcamy nasze życie doczesne w wieczne. Stąd zbawienie trzeba widzieć jako stan, w który – jeśli trwamy w jedności z Chrystusem – jesteśmy już teraz włączeni. I o ile pogłębia się nasza zażyłość ze Zmartwychwstałym, o tyle doznaje intensyfikacji nasza kondycja bycia zbawionym. Sobór wyrazi to następująco: „Złączeni zatem z Chrystusem w Kościele i naznaczeni Duchem Świętym, <który jest zadatkiem dziedzictwa naszego> (Ef 1, 14), nazywamy się prawdziwie i jesteśmy synami Bożymi (por. 1J 3, 1), ale jeszcze nie ukazaliśmy się z Chrystusem w chwale (por. Kol 3, 4), w której będziemy podobni Bogu, ponieważ ujrzymy Go, jakim jest (por. 1 J 3, 2). Toteż <póki przebywamy w ciele, tułamy się daleko od Pana> (2 Kor 5, 6) i mając pierwiastki Ducha we wnętrzu naszym wdychamy (por. Rz 8, 23) i pragniemy być z Chrystusem (por. Flp 1, 23). Ta sama zaś miłość przynagla nas, abyśmy coraz bardziej żyli dla Tego, który za nas umarł i zmartwychwstał (por. 2 Kor 5, 15)”⁴⁴¹.

To nasze wzrastanie w procesie zbawienia dokonuje się poprzez sakramenty. Inicjacją jest sakrament chrztu, następnie sakrament bierzmowania, a szczytowym momentem Eucharystia. Ważnym okazuje się jednak w katolickim (podobnie i w prawosławnym) rozumieniu sakrament pokuty (jako wtórne usprawiedliwienie)⁴⁴². Konstytucja *Lumen gentium* mówi, że „Wyznawcy Chrystusa, powołani przez Boga i usprawiedliwieni w Panu Jezusie nie ze względu na swe uczynki, lecz wedle postanowienia i łaski Bożej, w chrzcie wiary stali się prawdziwie synami Bożymi i uczestnikami natury Bożej, a przez to rzeczywiście świętymi. Toteż powinni oni zachowywać w życiu i w pełni urzeczywistniać świętość, którą otrzymali z daru Bożego. Napomina ich Apostoł, aby żyli <jak przystoi świętym> (Ef 5,3), aby przyoblekli się <jako wybrani Boży, święci i umiłowani w tklive miłosierdzie, w dobroć, w pokorę, w łagodność i w cierpliwość> (Kol 3,12), i aby mieli owoce Ducha ku uświęceniu (por. Ga 5,22, Rz 6,22). Skoro zaś wszyscy w wielu rzeczach upadamy (por. Jk 3,2), ustawicznie potrzebujemy

⁴⁴¹KK 48.

⁴⁴²Pierwszym usprawiedliwieniem i jednorazowym jest – w katolickim rozumieniu – sakrament chrztu, natomiast drugim i jednocześnie wielokrotnym jest sakrament pokuty.

miłosierdzia Bożego i co dzień powinniśmy się modlić: <Odpuść nam nasze winy> (Mt 6,12)⁴⁴³.

Sakramenty udzielają nam zbawienia, które jest tu ujmowane jako „stawanie się uczestnikami natury Bożej”, a więc przebóstwienie. Jest to patrystyczna definicja zbawienia, która właściwa jest zwłaszcza teologii prawosławnej, która nie przeżyła tak potężnego rozwoju jak zachodnie myślenie teologiczne, naznaczone metodą scholastyczną czy reformacyjnymi kontrowersjami. Wśród ojców Kościoła Boży plan przebóstwienia człowieka trafnie oddaje św. Maksym Wyznawca: „Oto dlaczego nas stworzył: abyśmy się stali uczestnikami natury Bożej i mieli udział w Jego wieczności, i abyśmy byli do Niego podobni, zgodnie z przebóstwieniem pochodzącym z łaski”⁴⁴⁴.

Przebóstwienie pojmuje się jako rzeczywisty, ontyczny, a nie tylko przenośny i metaforyczny udział w naturze Bożej. Inspiracją są tu z pewnością słowa z Listu św. Piotra: „abyście się stali uczestnikami Boskiej natury” (2P 1, 4). Ojcowie Kościoła odwołują się tu do pełnego ekspresji porównania do wnikania ognia w rozpalone do czerwoności żelazo. Znajdujemy to u ojców Kapadockich. A św. Grzegorza Palamas (ok. 1296-1359) uściśli to stwierdzeniem, że chrześcijanin uczestniczy nie w istocie Bożej, lecz w niestworzonych energiach Boskości⁴⁴⁵.

Mimo że już została zauważona ważność chrztu i jego konieczności do zbawienia, co jest specyfiką wszystkich trzech chrześcijańskich konfesji (katolicyzmu, prawosławia i protestantyzmu), to trzeba podkreślić, że katolicyzm i prawosławie wymiar sakramentalny mają istotnie bardziej rozwinięty i mówią o znacznie bogatszym życiu sakramentalnym, które wszczepia w krzyż i zmartwychwstanie Chrystusa. *Katechizm Kościoła Prawosławnego* oddaje to przez porównanie ze świata przyrody. Naucza on: „przez chrzest jednoczymy się z Jego śmiercią, aby mieć udział w Jego zmartwychwstaniu (zob. Rz 6); to chrzest czyni nas <jedną rośliną> z Chrystusem zmartwychwstałym, czyli wszczepia nas w Niego. (*Dziecko:*) Co to znaczy, że nas w Niego wszczepia? (*Katecheta:*) Szczepienie roślin polega na tym, że słabej roślince, która sama, zasadzona w ziemi, nie mogłaby wyrosnąć – umożliwia się to na podporze, na silnej roślinie, nazywanej szczepem. (*Dziecko:*) Sok płynie zatem od szczepu do łodygi tej delikatnej rośliny? (*Katecheta:*) Tak, i w przypadku chrztu dzieje się podobnie: sok Chrystusa zmartwychwstałego – czyli Duch Święty, który na Nim spoczywa i żyje w Nim – dociera do nas i karmi nas życiem Chrystusa zmartwychwstałego, to znaczy życiem Boga”⁴⁴⁶.

Soteriologia, tak prawosławna jak i katolicka, wpisana jest więc w ziemskie życie wierzącego, znajdując swoją realizację w sakramentach, które czynią go uczestnikiem Boskiej natury. To życie Boże sprawia Duch Święty, posłany przez Chrystusa zmartwychwstałego.

⁴⁴³KK 40.

⁴⁴⁴Maksym Wyznawca, *List 24, Patrologia Graeca* 91, 609.

⁴⁴⁵Por. P. Deseille, *Grzech, zbawienie, przebóstwienie*, "Communio". Tajemnica odkupienia (Kolekcja nr 11), Poznań 1997, s. 420-421.

⁴⁴⁶*Bóg Żywy. Katechizm Kościoła Prawosławnego. Opracowany przez zespół wiernych prawosławnych*, Kraków 2001, s. 269-270.

Kościół katolicki częściej tu mówi o łasce, natomiast prawosławny o boskiej energii (*synergia*). Współczesna teologia katolicka – bazując na wytycznych personalizmu – przedłożyła rozumienie łaski jako wolności, jako *communio* i jako doświadczenia⁴⁴⁷.

Oba jednak te siostrzane Kościoły wzywają wierzącego do aktywnej odpowiedzi. Chrzest nie jest bowiem magią. Ochrzczony w sposób wolny winien podjąć współpracę z działaniem Ducha Świętego, który w tym sakramencie dotyka o tyle sfery nadprzyrodzonej, jak i ludzkiej świadomości czy psychiki, o ile ochrzczony w swojej wolności się otwiera i współpracuje z Nim. Wydarzenie zbawienia nie jest zatem aktem jednorazowym, ale rozciąga się na całe życie ludzkie. Trzeba bowiem całego życia ziemskiego⁴⁴⁸, aby ochrzczony skutecznie umarł dla grzechu i rzeczywiście żył dla Boga. Zbawienie jest Bożą propozycją dla nas, która wiąże się z naszym nawróceniem. A okres naszej *metanoi* jest długim procesem i nie można go zredukować do dłuższych czy krótszych chwil. Zbawcza moc Boża stopniowo dokonuje przeobróżenia, przenikając wszystkie zakamarki serca i duszy, charakteru i ciała, szanując wolność osoby ludzkiej.

⁴⁴⁷Por. G. Greshake, *Wprowadzenie do nauki o łasce*, dz. cyt., s. 89-119; por. W. Wołyniec, *Personalistyczna interpretacja łaski na przykładzie teologii M. J. Scheebena i niemieckiej charytologii XIX wieku*, Wrocław 2003, s. 51-239.

⁴⁴⁸Teologia katolicka dopowiedziałaby w tym miejscu, że czas ziemskiego życia jest nie wystarczający, stąd pełna komunika człowieka z Trójjedynym Bogiem po śmierci możliwa jest dopiero po przebyciu stanu oczyszczenia (czyśćciec). Z kolei teologia prawosławna nie przyjmuje nauki o czyśćcu i wyróżnia jedynie niebo i piekło.

1. Karola Wojtyły rozumienie powołania osoby do wspólnoty

Karol Wojtyła do pojęcia *communio personarum* dochodził stopniowo. W jego pismach przedsoborowych trudno się doszukać tego rodzaju określenia. Jakkolwiek filozoficzna analiza ludzkiej miłości, zawarta przede wszystkim w książce *Miłość i odpowiedzialność* z 1958 roku, ujawnia szereg pojęć, jakie dobrze wprowadzają do problematyki komunii osób: osoba, wspólnota, uczestnictwo, afirmacja drugiej osoby, dar, miłość oblubieńcza, zjednoczenie w miłości⁴⁴⁹.

Tworzenie się wspólnoty wynika według Wojtyły z oczywistości, jaką jest społeczny charakter człowieka, jego skłonność czy też swoista konieczność do nawiązywania relacji międzyludzkich. „Człowiek znajduje w sobie pewną konieczność do współżycia z innymi i konieczność tę nosi w sobie wszędzie, nawet wówczas, gdy się od ludzi odłącza /.../. Nie jest ono [współżycie] więc przedmiotem wyboru ze strony woli. Człowiek w pewnej mierze może wybierać tych ludzi, z którymi się bliżej zespolętni, ale sama skłonność do zespolętnienia się tkwi w nim już z natury, nie może jej wybierać lub odrzucić”⁴⁵⁰. Życie dla człowieka w komunii z innymi, w społeczności ludzkiej jest zatem czymś niezbywalnym.

Kształtowanie się relacji międzyludzkich zakłada, iż człowiek jest czynicielem, sprawcą tych relacji. Nawiązywanie kontaktów człowieka z drugim człowiekiem dokonuje się jednak na płaszczyźnie osobowej. Podmiotem tychże relacji może być tylko osoba, gdyż one są rozumne, wolitywne i opatrzone uczuciem. Relacje ludzkie tworzą się dzięki „wartości personalistycznej”, która polega na tym, iż w czynie osoba siebie samą aktualizuje, w czym wyraża się właściwa jej struktura samo-posiadania i samo-panowania⁴⁵¹. Wartość personalistyczna polega na samym spełnianiu czynu, albowiem spełniając czyn, osoba wyraża tym swą istotę i samą siebie aktualizuje⁴⁵².

Człowiek aktualizuje swoją istotę na gruncie właściwego dla niej dynamizmu. Ponieważ natura jest społeczna, dlatego też skierowanie ku drugiemu jest jej naturalnym wymogiem. Człowiek więc z natury potrzebuje drugiego, wymaga wspólnoty, której szczytem jest miłosne oddanie w komunii. Aby doszło do realizacji pełni natury człowieczeństwa, musi nastąpić wspomniane wcześniej zawiązanie relacji międzyosobowych. Poprzez rozliczne więzy

⁴⁴⁹Por. J. Kupczak, *Znaczenie Soboru Watykańskiego II dla teologii *communio personarum* Jana Pawła II*, „Polonia sacra” VII (XXV) nr 13/57 (2003), s. 67; por. E. Sienkiewicz, *Osoba ludzka realizująca się w uczestnictwie*, „Ateneum Kapłańskie” 3(565) 2003, s. 441-452.

⁴⁵⁰K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Wrocław 1982, s. 111.

⁴⁵¹Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 290-291.

⁴⁵²Por. R.K. Wilk, *Osobowy charakter relacji międzyludzkich według Karola Wojtyły*, Częstochowa - Jasna Góra 1996, 92-93.

międzyludzkie, które osiągają swój szczyt w miłości, człowiek spełnia się, spełnia się jako osoba. Wojtyła pisze: „Zaś człowiek, czyż nie jest najbardziej sobą właśnie wówczas, kiedy aktualizują się w nim najwyższe możliwości? Przecież z pewnością nie wówczas, kiedy one w nim drzemią i marnieją. Miłość zaś jest aktualizacją najwyższych możliwości człowieka”⁴⁵³.

Wojtyła sam wyznaje, iż jego dochodzenie do pojęcia osoby miało swoje etapy. Po latach już jako papież stwierdzi: „Owocem tych studiów była najpierw praca doktorska o św. Janie od Krzyża, a następnie habilitacja na temat myśli Maxa Schelera, tzn., o ile jego fenomenologiczny system etyczny może być pomocny w kształtowaniu teologii moralnej. Tej pracy osobiście bardzo dużo zawdzięczam. Na gruncie mojej wcześniejszej formacji arystotelesowsko-tomistycznej została teraz zaszczerpiona metoda fenomenologiczna. Pozwoliło mi to podjąć szereg twórczych prób w tym zakresie. Mam tu na myśli przede wszystkim książkę «Osoba i czyn». W ten sposób włączyłem się w nurt współczesnego personalizmu”⁴⁵⁴.

Zainteresowania papieża osobą ludzką pojawiły się zatem już w trakcie jego studiów rzymskich. Te zainteresowania rozwijane pierwotnie na bazie arystotelesowsko-tomistycznej zostają z czasem poszerzone o metodę fenomenologiczną. Z płaszczyzny zaś filozoficznej Papież przejdzie już wyraźnie na płaszczyznę teologiczną, a rozumienie intelektualne ubogacone zostanie światłem wiary. Wówczas także nasz Autor nie tyle będzie analizował osobę jako osobę, lecz bardziej relację osoby do wspólnoty. Postawi sobie zadanie opracowania relacyjnej koncepcji osoby ludzkiej, a zwłaszcza tego, co osoba wnosi do komunii⁴⁵⁵.

Konsekwencje tego postanowienia można rekonstruować na podstawie szeregu dokumentów. Najpierw należy przywołać konstytucję soborową o Kościele współczesnym *Gaudium et spes* oraz encyklikę Pawła VI *Humanae vitae*. Wojtyłowska teologia koncepcji osoby jako dobra komunijnego staje się czytelna w adhortacji *Familiaris consortio* i w liście do rodzin, w liście apostolskim *Mulieris dignitatem*, w adhortacji *Redemptoris custos* oraz w rozważaniach środowych, prowadzonych w latach 1979-80, 1981-83 i w 1984, jakie ukazały się w postaci druku zwanego⁴⁵⁶.

Pojęcie osoby ujawniło się po raz pierwszy jednoznacznie w sporach trynitarnych i chrystologicznych, stając się wyjaśnieniem tajemnicy Boga i Jezusa Chrystusa (greckie terminy: *hypostasis* i *prosopon* oraz łacińskie: *substantia* i *persona*). Dzięki chrystologii pojęcie *osoby* zostało przeniesione do antropologii i tak Boecjusz sformułował definicję człowieka-osoby: *rationalis naturae individua substantia* (indywidualna substancja natury rozumnej). Ta definicja przetrwała wieki. Wszyscy komentatorzy dzieła *De consolatione philosophiae* (*O pocieszeniu, jakie daje filozofia*), które wyszło spod pióra rzymskiego filozofa (480-524), nie wychodzili poza krąg jego rozumienia osoby. Relacyjność opisywano przede wszystkim jako stosunek osoby do

⁴⁵³K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, s. 67.

⁴⁵⁴Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, Kraków 1996, s. 90.

⁴⁵⁵Por. E. Ozorowski, „Osoba – Komunia” w *nauczaniu Jana Pawła II*, „Studia Teologiczne” 19(2001), Białystok-Drohiczyń-Łomża, s. 44-45.

⁴⁵⁶Zob. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Citta del Vaticano 1986.

natury, przyrody, działań ludzkich i drugiego człowieka. Jak trafnie zauważa Edward Ozorowski owo stawianie indywiduum (jednostkowości) przed komunijnością przełamał filozoficznie dopiero K. Wojtyła, aby później już jako Jan Paweł II – w świetle teologiczno-pastoralnym – odkryć przede wszystkim komunijność osoby ludzkiej z osobą boską oraz z drugą osobą ludzką⁴⁵⁷.

Poznanie wiary wsparte na treściach objawienia pozwala stwierdzić, że rzeczywistość osoby ludzkiej transcenduje biologię człowieka i nie może być zredukowana do praw fizycznych czy nawet psychicznych, lecz musi być tłumaczona niezbywalnym wymiarem duchowym. Oznacza to wejście w relację z Bogiem, którego człowiek jako osoba jest podobieństwem i obrazem – jak podpowiada protologia. Obrazowanie to wkracza w misterium trynitarnego życia Bożego. „Bóg jest miłością i w samym sobie przeżywa tajemnicę osobowej komunii miłości. Stwarzając człowieka na swój obraz i nieustannie podtrzymując go w istnieniu, Bóg wpisuje w człowieczeństwo mężczyzny i kobiety powołanie, a więc zdolność i odpowiedzialność za miłość i wspólnotę”⁴⁵⁸. Człowiek zatem jako stworzenie jest wezwany do wspólnoty ze swoim Stwórcą. A charakter i sposób kreacji człowieka jako osoby ludzkiej sprawia, że jest on już u swoich najbardziej pierwotnych początków powołany do komunii z Bogiem jako swoim ostatecznym wzorem i spełnieniem.

Oprócz tego podstawowego wymiaru wertykalnego należy uwzględnić wymiar horyzontalny. Pierwszą relacją personalną jest relacja teocentryczna, drugą zaś antropologiczna, a więc odniesienie osobowe człowieka do innych ludzi. Jest ona podporządkowana pierwszej, ale tak, że na nią wskazuje i ją realizuje, w niej też znajduje swoje dopełnienie. Sięga poza granice czasu. Osoba ludzka wchodzi w podwójną komunijność: bosko-ludzką i ludzko-ludzką⁴⁵⁹.

2. **Communio Soboru Watykańskiego II**

Drugi Sobór Watykański ujawnił swoje myślenie o Kościele we wszystkich swoich 16 dokumentach, lecz w konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, która została ogłoszona jako drugi z kolei tekst oraz w konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* uczynił to w sposób metodycznie i merytorycznie uporządkowany i jednoznaczny. Pokazuje to, iż był to nade wszystko Sobór eklezjologiczny, trudzący się nad samookreśleniem Kościoła, próbując dać odpowiedź na postawione już u początku programowe hasło Pawła VI: *Ecclesia, quid dicis de te ipsa?*

Gdy dzisiaj z perspektywy 40 lat od zakończenia Soboru pytamy się o recepcję jego myśli, to stwierdzamy, iż to wielkie eklezjologiczne wydarzenie i dzieło nadal pozostają niezgłębione. Problematyka recepcji soborowego nauczania jest wciąż dla nas aktualnym

⁴⁵⁷Por. E. Ozorowski, „Osoba – Komunia” w *nauczaniu Jana Pawła II*, s. 47-48.

⁴⁵⁸Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej we współczesnym świecie „Familiaris consortio”*, Watykan 1981, nr 11.

⁴⁵⁹Por. E. Ozorowski, „Osoba – Komunia” w *nauczaniu Jana Pawła II*, s. 49-50; por. C.G. Andrade, *Duchowość komunii*, „Communio” 4(136) 2003, s. 35-64.

wyzwaniem. Jakkolwiek nie ma tu potrzeby obszernego przytaczania tego, co Sobór powiedział o Kościele, to warto przywołać autodefinicja Kościoła, co nie jest sprawą prostą, ponieważ ujawnienie rzeczywistej natury prawdziwego Kościoła staje się ostatecznie bardziej wynikiem działania Ducha Świętego niż ludzkiego wysiłku. Sobór świadomy takiego urzeczywistniania się Kościoła przedłożył to w stwierdzeniu: „Jest on [Kościół] bowiem ludzki i jednocześnie boski, widzialny i wyposażony w dobra niewidzialne, żarliwy w działaniu i oddany kontemplacji, obecny w świecie, a jednak pielgrzymujący. Wszystkie te właściwości posiada w taki mianowicie sposób, że to, co ludzkie, jest przyporządkowane Bożemu i skierowane do Bożego, widzialne do niewidzialnego, życie czynne do kontemplacji, a to, co doczesne – do miasta przyszłego, którego szukamy”⁴⁶⁰. Kompleksowość Kościoła, czyli jego podwójną naturę wyraźnie zaznacza Sobór na innych także miejscach. Przywołajmy też treść konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. „Wyposażona zaś w organa hierarchiczne społeczność i zarazem mistyczne Ciało Chrystusa, widzialne zrzeszenie i wspólnota duchowa, Kościół ziemski i Kościół bogaty w dary niebieskie – nie mogą być pojmowane jako dwie rzeczy odrębne; przeciwnie, tworzą one jedną rzeczywistość złożoną, która zrasta się z pierwiastka boskiego i ludzkiego”⁴⁶¹.

Samorozumienie bogactwa Kościoła wyraziło się w czterech motywach, kategoriach przewodnich, które są właściwe dla eklezjologii Drugiego Soboru Watykańskiego. Kościół jest ludem Bożym, jest *communio*, jest sakramentem i jest mistycznym ciałem Chrystusa. Z każdą tych idei były – i są nadal – związane konkretne problemy, które stały się szczególnie ważne w określonym czasie lub regionie Kościoła. Dlatego wysoka pozycja jednej idei jest z czasem obniżana lub zastępowana przez inną jako skutek jednostronnego akcentowania, co prowadzi do nieporozumień i wiąże się z koniecznością korektur. Jakkolwiek podkreślanie jednej idei wcale nie oznacza, że inne tracą swoje znaczenie w świadomości czy też w opisywaniu Kościoła. Bogactwem eklezjologii *Vaticanum II* jest właśnie owa wielość i różnorodność idei i metafor. Ten rodzaj pluralizmu teologicznego, gdy próbujemy rzeczywiście zbliżyć się do tajemnicy Kościoła, staje się nie tylko pożądanym, lecz wręcz koniecznym. Można zauważyć, iż zaraz po Soborze preferowanie kategorii Kościoła jako ludu Bożego – chociażby w celu większego dowartościowania pozycji i zadań świeckich – doprowadziło do przesadnej socjologizacji, demokratyzacji a nawet ostatnio psychologizacji, powodując niekiedy zagubienie tajemnicy Kościoła i jego sakramentalności.

⁴⁶⁰Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii „Sacrosanctum concilium”*, (KL) nr 2, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Tekst łacińsko-polski, Poznań-Warszawa 1968.

⁴⁶¹Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, (dalej skrót: KK) nr 8, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Tekst łacińsko-polski, Poznań-Warszawa 1968.

3. Posoborowy rozwój rozumienia *communio*

Taka sytuacja niejako wymusiła rewizję soborowej recepcji i wskazała *communio* jako bardziej właściwy sposób ujmowania Kościoła. Zajęcie centralnego miejsca przez *communio* w dzisiejszej eklezjologii trzeba widzieć jako skutek całego szeregu przyczyn. Po pierwsze, jest to wynik odnowionej i duchowo pogłębionej releksji tekstów ostatniego Soboru. Następny impuls wypłynął z obrad Synodu Biskupów w 1985 roku, co było niejako usankcjonowaniem takiego rozumienia Kościoła. Ta data stała się zresztą wyraźną cezurą, kiedy to biskupi podsumowali recepcję eklezjologii posoborowej i skonstatowali jej nadmierną koncentrację na socjologicznym, zewnętrznym wymiarze Kościoła, czego przykładem było wspomniane już stawianie w centrum uwagi kategorii ludu Bożego⁴⁶². Z kolei, dwa znaczące listy apostolskie związane z wielkim jubileuszem chrześcijaństwa, tj. *Tertio Millennio Adveniente* z 1994 r. oraz *Novo Millennio Ineunte* z 2001 r., nakreśliły dalszą teologię komunii. I wreszcie adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, która mówi o komunii nadziei. Nie można tu też nie wspomnieć ostatniej encykliki Jana Pawła II *Ecclesia de Eucharistia*, która odsłania bardzo pogłębione, duchowe rozumienie jedności człowieka z Bogiem, aż do ontycznego zjednoczenia. Pojawia się tu termin *communio perfecta*, który wystąpił już wcześniej w encyklice z 1995 r. *Ut unum sint* (nr 23). Ojciec Święty mówi o doskonałej komunii, którą postrzega jako ostateczny cel wszelkich dążeń ekumenicznych; idzie o komunię pełną, jaką się cieszył Kościół apostolski. Z kolei w encyklice *Ecclesia de Eucharistia* w IV rozdziale pt. *Eucharystia a komunią kościelną* przez *communio perfecta* Papież rozumie wielkie wezwanie dla Kościoła. Idzie o stałe podtrzymywanie i pogłębianie komunii z Bogiem w Trójcy Jedynym, jak i w komunii między wiernymi. Nasz Autor zamiennie mówi też o doskonałym zjednoczeniu.

Ważnymi przyczynkami do teologicznego pogłębiania rozumienia eklezjalnej komunii stały się list Kongregacji Nauki Wiary *Communio notio* w 1992 roku oraz dyskusja, jaką on wywołał. Dokument ten wyraża misterium Kościoła jako tajemnicę *communio* w podwójnym sensie: wertykalnym i horyzontalnym. Wertykalnie (niewidzialnie) *communio* oznacza, że odwieczny Ojciec niebieski w swym opatrnościowym stwórczo-zbawczym planie powołał nas do uczestnictwa w trynitarnym życiu miłości. Ta *communio*, realizuje się jako całe dzieje zbawienia, a swoje uszczytowanie znajduje w Jezusie Chrystusie, w którym stajemy się uczestnikami natury Bożej. Horyzontalnie (widzialnie) zaś *communio* realizuje się między ludźmi, a jej źródłem jest sakramentalne życie Kościoła, ze swym szczytem i centrum w sakramencie Eucharystii (nr 3-6)⁴⁶³.

List Kongregacji, podpisany przez kard. J. Ratzingera, przyjęto w zasadzie bez większych zastrzeżeń, oprócz zdania z nr 9, które mówi: „Kościół [powszechny] nie jest

⁴⁶²Zob. II Nadzwyczajny Synod Biskupów, *Dwudziestolecie Soboru Watykańskiego II*, Wrocław 1986.

⁴⁶³Por. List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია „*Communio notio*”, [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów 1995, s. 390-401.

wynikiem komunii, ale w swoim istotnym misterium jest rzeczywistością *ontologicznie i czasowo* uprzednią w stosunku do każdego pojedynczego Kościoła partykularnego”⁴⁶⁴. Wywiązała się poważna dysputa teologiczna między kard. Ratzingerem a kard. W. Kasperem. Przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, nie negując preegzystencji Kościoła w odwiecznym zamyśle Bożym, podkreślił z całą mocą, iż preegzystencja odnosi się nie tylko do Kościoła uniwersalnego, lecz obejmuje na równi konkretne historyczne Kościoły lokalne, które tak samo mają swe zakorzenienie w odwiecznej tajemnicy Boga. W spór na temat stosunku Kościoła powszechnego (na czele z papieżem jako biskupem Rzymu) do Kościołów lokalnych (na czele z biskupami ordynariuszami), włączył się ostatnio trzeci kardynał, Avery Dulles, doprowadzając oba stanowiska do harmonijnej koegzystencji. Jest on zdania, że ontologiczne pierwszeństwo Kościoła uniwersalnego jest oczywiste samo w sobie, albowiem pojęcie Kościoła partykularnego zakłada istnienie Kościoła uniwersalnego, do którego Kościół lokalny należy. Z drugiej zaś strony, pojęcie Kościoła uniwersalnego wcale nie implikuje, żeby różne Kościoły partykularne miały go uzupełniać czy udoskonalać. Za priorytetem Kościoła uniwersalnego przemawia ponadto moment historyczny, ponieważ nie podlega wątpliwości fakt, że Chrystus sam uformował wspólnotę uczniów i przygotował Apostołów do misji, gdy byli jeszcze razem. Kościoły partykularne pojawiły się dopiero wówczas, kiedy Kościół rozpoczął działalność w rozproszeniu, tak że koniecznością było formowanie się gmin lokalnych wraz z ich własnymi hierarchicznymi przełożonymi⁴⁶⁵.

4. Teologiczne podstawy nauki o Kościele jako wspólnoty miłości osób Jana Pawła II

To rekonstruowanie całego bogactwa pojęcia komunii będzie z pewnością toczyło się dalej. W takim kontekście współczesnych eklezjologicznych analiz, kiedy sięgamy ponownie do myśli kard. Wojtyły – tym razem już nie filozoficznej, ale teologicznej – odkrywamy ze zdumieniem jego o wiele wcześniejsze przedłożenia na temat *communio* Kościoła. Kardynał Krakowa, po przyjeździe z Soboru wydał książkę pt. *U podstaw odnowy. Studium realizacji Vaticanum II* (Kraków 1972), gdzie dając wierną wykładnię przewodnich idei *Vaticanum II*, jednoznacznie wskazał na pojęcie *communio* jako klucz do rozumienia i wcielania w życie ducha i dzieła Soboru. Tak wówczas pisał: „Rzeczywistość *communio* wynika z wielości powołań, a zarazem stwarza niejako przestrzeń, w której one mogą się prawidłowo kształtować i rozwijać. Stanowią one o Kościele-wspólnocie, ale też Kościół jako wspólnota Ludu Bożego stanowi o nich, poniekąd o każdym z nich. *Communio* oznacza jakby ten stały immanentny dynamizm wspólnoty, który od wielości i złożoności prowadzi ku jedności – już nie tylko ludu, ale wręcz

⁴⁶⁴Tamże, s. 395.

⁴⁶⁵Por. A. Skowronek, *Communio – soborowy model Kościoła*, „Więź” luty 2003, s. 18-20; G. Bubel, *Walter Kasper. Między tradycją i nowoczesnością*, [w:] *Leksykon Wielkich Teologów XX / XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2003, s. 157-158.

ciała – a równocześnie z taką samą siłą i skutecznością podtrzymuje w tej jedności ludu i ciała złożoność i wielość. Dodajmy, że to wszystko wskazuje równocześnie na rzeczywistość odkupienia, która trwa w Kościele⁴⁶⁶. I dalej Autor jednoznacznie już określa *communio* jako centralną ideę Soboru, gdyż według niego „*Vaticanum II* stało się szczególnym źródłem takiego wzbogacenia wiary, które można określić jako «komunijne». Wzbogacenie to jest funkcją postawy, która jednakże płynie z owej ściśle określonej treści świadomości Kościoła, jaką stanowi *communio*⁴⁶⁷.

Kard. Wojtyła już wtedy dostrzegł eklezjologię komunii jako przewodnią myśl Soboru, co później wydobył wspomniany Synod Biskupów (1985), a on sam pogłębił w swoim papieskim nauczaniu. Z jednej strony wypada jedynie żałować, że to kluczowe pojęcie – już zaraz po Soborze wskazane przez kard. Wojtyłę – umknęło uwadze większości, a z drugiej należy się jednak cieszyć, że dochodzi właśnie ponownie do rewitalizacji jego pionierskiej myśli.

Odwołajmy się ponownie do refleksji kard. Wojtyły, kiedy już jako papież, po 30 latach od wydania swojej krakowskiej książki, w *Novo Millennio Ineunte* tak dzieli się swoimi dojrzałymi przemyśleniami na temat komunii i zachęca do jej praktykowania. Należy krzewić duchowość komunii, podkreślając jej znaczenie jako zasady wychowawczej wszędzie tam, gdzie kształtuje się człowiek i chrześcijanin, gdzie formują się szafarze ołtarza, duszpasterze i osoby konsekrowane, gdzie powstają rodziny i wspólnoty. Duchowość komunii to przede wszystkim – pisze Jan Paweł II – spojrzenie utkwione w tajemnicy Trójcy Świętej, która zamieszkuje w nas i której blask należy dostrzegać także w obliczach braci żyjących wokół nas. Duchowość komunii to także zdolność odczuwania więzi z bratem w wierze, dzięki głębokiej jedności mistycznego Ciała, a zatem postrzegania go jako <kogoś bliskiego>, co pozwala dzielić jego radość i cierpienia, odgadywać jego pragnienia i zaspokajając jego potrzeby, ofiarować mu prawdziwą i głęboką przyjaźń. Duchowość komunii to także zdolność dostrzegania w drugim człowieku przede wszystkim tego, co jest w nim pozytywne, a co należy przyjąć i cenić jako dar Boży: dar nie tylko dla brata, który bezpośrednio go otrzymał, ale także <dar dla mnie>. Duchowość komunii to wreszcie umiejętność <czynienia miejsca> bratu, wzajemnego <noszenia brzemion> (por. Ga 6, 2) i odrzucania pokus egoizmu, które nieustannie nam zagrażają, rodząc rywalizację, bezwzględne dążenie do kariery, nieufność, zazdrość. Nie łudźmy się: bez takiej postawy duchowej na niewiele zdałyby się narzędzia komunii. Stałyby się bezdusznymi mechanizmami, raczej pozorami komunii niż sposobami jej wyrażania i rozwijania⁴⁶⁸.

Lektura papieskiego nauczania prowadzi nas do zestawienia teologicznych podstaw nauki o Kościele jako miłosnej wspólnoty osób. Pierwszym i najgłębszym fundamentem Kościoła –

⁴⁶⁶Kard. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków (2)1988, s. 120.

⁴⁶⁷Por. tamże.

⁴⁶⁸Por. Jan Paweł II, *List apostolski Novo Millennio Ineunte*, Watykan 2001, nr 43; por. M. Figura, *Specyfika wspólnoty chrześcijańskiej*, „Communio” 4(136) 2003, s. 3-20.

communio jawi się Trójjedyny Bóg. Trójca Święta stanowi nie tylko wzór (trzy osoby boskie w jednej naturze), ale jest źródłem życia i jedności całego Kościoła. Sobór Watykański wyraźnie stwierdza w tym względzie: „Na tym polega święta tajemnica jedności Kościoła w Chrystusie i przez Chrystusa, gdzie Duch Święty jest sprawcą różnorodnych darów. Największym wzorem i zasadą tej tajemnicy jest jedność jednego Boga Ojca i Syna w Duchu Św. w Troistości Osób”⁴⁶⁹. Źródłem i motywem wszelkiego zbawienia jest niezgłębiona miłość Boża. Ta miłość ujawniła się najpełniej w Jezusie Chrystusie przez Ducha Świętego. Ta pełna i absolutna miłość nie może być inaczej pomyślana jako wydarzenie trynitarnie, czyli wiekuiste powiązanie Ojca z Synem w Duchu Świętym. Ojciec święty w jednej ze swoich katechez tak głosił: „W perspektywie odwiecznego zamysłu Ojca Kościół jawi się od samego początku, w myśli Apostołów i pierwszych pokoleń chrześcijan, jako owoc Boskiej miłości, która jednoczy Ojca z Synem w łonie Trójcy: właśnie mocą tej miłości Ojciec zechciał zjednoczyć ludzi w swoim Synu. *Mysterium Ecclesiae* wypływa zatem z *mysterium Trinitatis*”⁴⁷⁰.

Kościół w zbawczym planie Boga zaistniał dzięki osobie i dziełu Jezusa Chrystusa. Jezus jest tym, który gromadzi wspólnotę wierzących i jedna ich z Bogiem. W publicznej działalności Boskiego Mistrza z Nazaretu znajdują się momenty o szczególnej społecznotwórczej mocy. Jezus powołuje uczniów, gromadzi Apostołów przyznając Piotrowi nadzwyczajne miejsce i zadanie, sprawuje Ostatnią Wieczerzę, cierpi mękę, ponosi śmierć krzyżową i zmartwychwstaje. Jan Paweł II pisze: „Jezus Chrystus, który od początku swojej mesjańskiej misji głosił nawrócenie i wzywał do wiary: «Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię!» (Mk 1, 15), powierzył Apostołom i Kościołowi zadanie gromadzenia ludzi w jedności tej wiary, zapraszając ich do przystąpienia do założonej przez Niego wspólnoty wiary”⁴⁷¹.

Ukazując teologiczne podstawy nauki o Kościele jako wspólnoty miłości osób Jan Paweł II nie zapomina o trzeciej osobie boskiej. Mówiąc o roli i działaniu, jakie odegrał Duch Święty u początków misji Kościoła, który powstał dla wszystkich ludzi, Papież podsumowuje: „Jest to działanie zbawcze, wewnętrzne – a równocześnie wyraża się na zewnątrz w powstaniu wspólnoty i instytucji zbawienia. Wspólnota ta – wspólnota pierwszych uczniów – zostaje przeniknięta miłością, która przewyższa wszystkie różnice i podziały o charakterze ziemskim. Uwidacznia się to w wydarzeniu Zielonych Świąt, gdy wiara zostaje wyrażona w sposób zrozumiały dla wszystkich, pomimo różnicy języków”⁴⁷². Kościół – dzięki Duchowi Świętemu – staje się wspólnotą zbawienia, i to wspólnotą otwartą, czyli dar zbawienia jest zarówno dla członków tejże wspólnoty, jak i dla wszystkich innych.

⁴⁶⁹Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis Redintegratio”*, (dalej skrót: DE) nr 2, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*. Tekst łacińsko-polski, Poznań-Warszawa 1968.

⁴⁷⁰*Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Kościół*, [Apostolicum] Kraków – Ząbki 1999, s. 21.

⁴⁷¹Tamże, s. 33.

⁴⁷²Tamże, s. 44.

5. Budowanie wspólnoty eklezjalnej: urząd i sakrament

Człowiek, będąc osobą, w której strukturę wpisana jest komunია, musi ciągle zwracać swoje „ja” ku drugiemu „Ty”, czyli przede wszystkim w stronę Boga, a zaraz potem w stronę drugiego człowieka. Wspólnota zatem, ze względu na swój dynamiczny charakter, wymaga nieustannego budowania. Wydaje się, że Ojciec święty wskazuje na dwie zasady budujące eklezjalną wspólnotę: urząd i sakramenty. Ich wspólnototwórcze działanie prześledzimy teraz w rzeczywistości ludu Bożego, w kolegium biskupów i urzędzie Piotrowym, w Eucharystii, w Maryi i tajemnicy świętych obcowania, w małżeństwie i w rodzinie, w misyjności Kościoła oraz w dążeniach ekumenicznych i dialogu międzyreligijnym.

5.1. Lud Boży

Podstawową wspólnotą Kościoła jest lud Boży. Wskazując na tworzenie wspólnoty kard. Wojtyła wprowadza pojęcie „świadomości ludu Bożego” i omawia dwa wymiary tego budowania: wymiar boski i ludzki. „Świadomość Kościoła jako ludu Bożego zakłada świadomość stworzenia, zbawienia i odkupienia – i na niej się gruntuje. Takiej też prawdy o ludzie Bożym naucza Sobór i na tej nauce trzeba kształtować dojrzałą postać wiary współczesnego Kościoła. Istotne jest to, iż cała rzeczywistość ludu Bożego ma stale źródło i początek w Bogu, «który Siebie objawia». Równocześnie zaś od strony człowieka i ludzkości o rzeczywistości ludu Bożego stanowi wiara jako odpowiedź dawana Bogu myślą i życiem”⁴⁷³.

Komentując nr 24 konstytucji duszpasterskiej o Kościele *Gaudium et spes*, nasz autor wykazuje odmienny charakter wspólnoty, jaka jest właściwa ludowi Bożemu, od społeczności. „Kościół bardziej jeszcze niż społeczność (*communitas*) posiada naturę wspólnoty (komunii=*communio*), w której poprzez wzajemne usługi świadczone sobie przez ludzi urzeczywistnia się na różne sposoby i w różnych odniesieniach ów «bezinteresowny dar z siebie», poprzez które człowiek-osoba «w pełni się odnajduje»”⁴⁷⁴.

Soborowa teologia ludu Bożego w wykładni K. Wojtyły naznaczona jest rozróżnieniem *ad intra* oraz *ad extra*. Kategoria *ad extra* poszerza rozumienie ludu Bożego o kręgi przynależności niekatolików, czyli innych chrześcijan, wyznawców religii monoteistycznych (judaizm, islam) oraz wszystkich, którzy w prawości swojego serca i sumienia szukają po omacku prawdy. Do nowego ludu Bożego powołani są wszyscy ludzie. Dlatego nowy lud Boży musi się nieustannie rozszerzać na cały świat i przez wszystkie wieki⁴⁷⁵. Kategoria *ad intra* zaś podkreśla misteryjny charakter Kościoła i mówi, że przynależenie do niego „ciałem”, a nie trwanie we wspólnocie miłości nie daje zbawienia⁴⁷⁶.

⁴⁷³Kard. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy*, s. 78; por. A. A. Napiórkowski, *Kościół jako lud Boży i jego eschatologiczny charakter*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne” R. VIII, nr 8/2002, Kraków 2002, s. 123-138.

⁴⁷⁴Kard. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy*, s. 85.

⁴⁷⁵Por. KK nr 13.

⁴⁷⁶Por. KK nr 14.

Kard. Wojtyła na wielu miejscach zaznacza wspólnotowy charakter ludu Bożego oraz to, że jego pierwszym budowniczym jest Bóg w Jezusie Chrystusie poprzez Ducha Świętego. Podkreśla tu wyraźnie moment personalny. W jego książce czytamy: „Trzeba jednakże koniecznie zauważyć, że u samych podstaw objawionej rzeczywistości ludu Bożego odnajdujemy zawsze ów międzyosobowy stosunek <Bóg-człowiek, człowiek-Bóg> w jego najbardziej autentycznej, biblijnej postaci. Bóg nie tworzy z ludzi ludu swego inaczej, jak wybierając, powołując, prowadząc ku sobie każdego człowieka – poniekąd każdego z osobna i każdego w sposób jemu właściwy i niepowtarzalny. Jeżeli rzeczywistość ludu Bożego jest w planie Boga oraz w jego realizacji niejako współpierwotna do powołania człowieka jako osoby, to podobnie jak dla każdego człowieka współpierwotne jest to, że jest on osobą, i to, że wchodzi we wspólnotę z innymi ludźmi”⁴⁷⁷.

5.2. Kolegium biskupów i urząd Piotrowy

Trwałą zasadą jedności i wspólnoty (*communio*) są biskupi w łączności z biskupem Rzymu jako następcy Apostołów. Powołanie biskupie i urząd biskupi służą budowaniu *communio* (gr. *koinonia*). Jest to ich służba dla wspólnoty. Jest to organiczna służebność (*diakonia*). Kościół odkrywa na nowo swoją wspólnotową istotę nie tylko w uniwersalnej rzeczywistości ludu Bożego, ale także w ustanowionej przez Chrystusa władzy tego ludu, która w całej pełni przyporządkowana jest głoszeniu Ewangelii⁴⁷⁸.

Usprawnieniu posługiwania biskupów ma służyć zaakcentowana mocniej przez Sobór zasada kolegalności, która zespoli siły dla pomnażania dobra wspólnoty. Wcielaniu kolegalności w życie służą sobory, synody plenarne biskupów, synody prowincjalne, konferencje episkopatów czy konferencje kontynentalne⁴⁷⁹.

Jako następcy Apostołów – uczy Jan Paweł II – biskupi są powołani do uczestniczenia w misji, którą Chrystus powierzył Dwunastu oraz Kościołowi. Biskupi budują wspólnotę Kościoła tak uniwersalnego, jak i lokalnego poprzez spełnianie swojej potrójnej nadprzyrodzonej misji: uświęcania, nauczania i kierowania. Tę misję większość biskupów wypełnia w diecezjach, w swoich Kościołach partykularnych, w których prawdziwie obecny jest i działa jeden, święty, katolicki i apostołowski Kościół Chrystusowy⁴⁸⁰.

Wyjątkowa posługa przypada w udziale biskupowi Rzymu, który jest następcą św. Piotra. Ojciec święty określa swoją misję jako utwierdzanie braci w wierze. Jest to jego misja pasterska we wspólnocie wierzących. W misję włożona jest także władza, lecz ma ona charakter służebny. Biskup Rzymu poprzez urząd Piotrowy (*munus petrinum*) jest pasterzem powszechnym, pasterzem dla całej wspólnoty chrześcijan. Każdorazowy biskup Rzymu jako

⁴⁷⁷Kard. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy*, s. 93; por. A.A. Napiórkowski, *Miłosierdzie Boga. Teo- i antropocentryczna wizja dziejów zbawienia*, [w:] *Servo veritatis. Materiały Międzynarodowej Konferencji dla uczczenia 25-lecia pontyfikatu Jego Świętobliwosci Jana Pawła II*, Kraków 2003, s. 547-557.

⁴⁷⁸Por. tamże, s. 107.

⁴⁷⁹Por. tamże, s. 108; por. A. Skowronek, *Communio – soborowy model Kościoła*, s. 21-22.

⁴⁸⁰Por. *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Kościół*, s. 156-157.

następca Piotra Apostoła cieszy się prymatem, czyli najwyższym posłannictwem i zwierzchnictwem w Kościele⁴⁸¹.

Teologia *communio* implikuje jednak nowe rozumienie kapłaństwa, biskupstwa oraz papieżstwa. Jan Paweł II dał temu świadomość na kartach ekumenicznej encykliki *Ut unum sint*, gdzie wypowiedział się następująco: „Jestem przekonany, że ponoszę w tej dziedzinie szczególną odpowiedzialność, która polega przede wszystkim na dostrzeganiu ekumenicznych dążeń większości chrześcijańskich Wspólnot i na wsłuchiwanie się w kierowaną do mnie prośbę, abym znalazł taką formę sprawowania prymatu, która nie odrzucając bynajmniej istotnych elementów tej misji, byłaby otwarta na nową sytuację /.../. Czy zatem realna, choć niedoskonała komunია, istniejąca między nami, nie mogłaby nakłonić kościelnych zwierzchników i ich teologów do nawiązania ze mną braterskiego i cierpliwego dialogu na ten temat, w którym moglibyśmy wzajemnie wysłuchać swoich racji, wystrzegając się jałowych polemik i mając na uwadze jedynie wolę Chrystusa wobec Jego Kościoła, przejęci do głębi Jego wołaniem: «aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał» (J 17, 21)»⁴⁸².

5.3. Eucharystia – źródło i centrum komunii eklezjalnej

Kard. Wojtyła jasno widząc niekwestionowalne znaczenie urzędu dla budowania *communio* eklezjalnego, nie traci z pola uwagi sakramentów i ich funkcji wspólnototwórczej. Wskazuje szczególnie na samo źródła i centrum miłosnej komunii, jakim jest sakrament Eucharystii. Jednoznaczny tego wyraz znajdujemy w papieskiej encyklice *Ecclesia de Eucharistia*, a zwłaszcza w rozdziale II zatytułowanym „Eucharystia buduje Kościół” oraz w rozdziale IV pt. „Eucharystia a komunია kościelna”.

Ojciec święty przypomina, że Ofiara eucharystyczna tkwi w centrum procesu wzrastania Kościoła. Istnieje związek przyczynowy pomiędzy Eucharystią a samym początkiem Kościoła. „Eucharystia jawi się jako źródło i jednocześnie szczyt całej ewangelizacji, ponieważ jej celem jest zjednoczenie ludzi z Chrystusem, a w Nim z Ojcem i z Duchem Świętym”⁴⁸³. Ten sakrament tworzy rzeczywistą jedność człowieka z Bogiem i tym samym sprawia komunię. „Dar Chrystusa i Jego Ducha, który otrzymujemy w Komunii eucharystycznej, wypełnia z obfitością gorące pragnienia braterskiej jedności, jakie kryją się w sercach ludzkich, i jednocześnie wnosi doświadczenie braterstwa właściwego wspólnemu uczestnictwu w tym samym stole eucharystycznym na poziom daleko wyższy od zwyczajnego ludzkiego ucztowania. Dzięki zjednoczeniu z Ciałem Chrystusa, Kościół coraz głębiej staje się w Chrystusie «jakby sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego»”⁴⁸⁴.

⁴⁸¹Por. tamże, s. 183-199.

⁴⁸²Jan Paweł II, *Encyklika o działalności ekumenicznej „Ut unum sint”*, Watykan 1995, nr 95 i 96.

⁴⁸³Jan Paweł II, *Encyklika Ecclesia de Eucharistia*, Watykan 2003, nr 22.

⁴⁸⁴*Ecclesia de Eucharistia* nr 24; por. M. Figura, *Kościół i Eucharystia w świetle tajemnicy Trójjedynego Boga*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 20(2000) nr 2, s. 38-58.

5.4. Maryja i świętych obcowanie

Kościół rozumiany jako wspólnota osób jest nie do pomyślenia w myśli i życiu Papieża bez Maryi jako Matki Jezusa Chrystusa i jednocześnie jako Matki całego ludu pielgrzymującego. Wymownym tego świadectwem jest Jego własna pobożność jak i nauczanie. Znalazło to swoją pełną ekspresję w encyklice *Redemptoris Mater*. Czytamy tam: „Dla ówczesnego Kościoła i dla Kościoła wszystkich czasów Maryja była i pozostaje nade wszystko Tą «błogosławioną, która uwierzyła», uwierzyła pierwsza”. Jej wiara pozwoliła Bogu na zaistnienie jedności między Bogiem a człowiekiem; z Jej duchowej wspólnoty wyrosła również wspólnota biologiczna – Boże macierzyństwo⁴⁸⁵. „W tej wierze, którą Maryja wyznała przy zwiastowaniu jako «służebnica Pańska», i w której stale «przoduje» pielgrzymującemu ludowi Bożemu na całej ziemi, Kościół «ustawicznie dąży do zespolenia z powrotem całej ludzkości /.../ z Chrystusem – Głową w jedności Ducha Jego»”⁴⁸⁶.

Maryja, stając się Bogarodzicą, stała się również Matką Kościoła i jego wzorem. W obecnym czasie to macierzyństwo Maryi w stosunku do ludzi poszerza się o Jej pośrednictwo. Macierzyńskie pośrednictwo Maryi umacnia łączność wiernych z Chrystusem i utwierdza bosko-ludzką komunie Kościoła. A ponieważ istota macierzyństwa wypowiada się osobowo, to idzie tu o jedyny i niepowtarzalny związek osób⁴⁸⁷.

Rozumienie Kościoła jako tajemnicy komunii w świętości dochodzi szczególnie do głosu, gdy przywołujemy prawdę o *communio sanctorum*. Prawda ta została przez Jana Pawła w czasie Jego pontyfikatu zaznaczona choćby przez setki nowych beatyfikowanych i kanonizowanych. Kanonizując niektórych wiernych, stwierdził on w sposób uroczysty, że ci wierni heroicznie praktykowali cnoty i żyli w wierności łasce Bożej. Jakkolwiek Chrystusa Kościół obejmujący w swoim łonie grzeszników jest święty, to jednak ciągle potrzebujący oczyszczenia. Świętych obcowanie chce nam powiedzieć, iż Maryja wraz z niektórymi wiernymi doszli już do pełni zjednoczenia z Chrystusem, czyli osiągnęli świętość. Komunia świętych mówi nam o komunii w rzeczach świętych (*sancta*), np. Eucharystia oraz komunii między osobami świętymi (*sancti*). Owi mieszkańcy nieba, będąc głębiej zjednoczeni z Chrystusem, utwierdzają wszystkich innych, cały Kościół, w świętości.

5.5. Małżeństwo i rodzina – *communio personarum* – paradygmatem wspólnoty eklezjalnej

Teologia małżeństwa i rodziny to jeden z tematów naczelných naszego Autora. Zjawia się on już u niego zarówno jako Arcybiskupa Krakowa, a później jako u Biskupa Rzymu. W jednym z pierwszych artykułów poświęconych tej problematyce omawia człowieka jako osobę, czyli byt, który sam siebie posiada i sam sobie panuje. Dlatego może dać siebie drugiemu, uczyć siebie darem, nie naruszając swojego ontycznego statusu. „Prawo daru” jest wpisane

⁴⁸⁵Por. Jan Paweł II, *Encyklika O Błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła Redemptoris Mater*, Watykan 1987, nr 26.

⁴⁸⁶RM nr 28.

⁴⁸⁷Por. RM nr 38-50.

niejako w sam byt osoby. Owa realizacja osoby dokonuje się w małżeństwie, będącym sakramentalnym spełnieniem miłości oblubieńczej, która jest płodna, czyli owocuje potomstwem (rodzina). Rodzicielskie *communio* cechuje dynamika wzajemnego „oddania i przyjęcia”: mąż ma przyjąć macierzyństwo swej żony, a żona ojcostwo swego męża⁴⁸⁸.

Pogłębiona analiza małżeństwa i rodziny została zaś zaprezentowana w czasie katechez wygłoszonych przez Jana Pawła II, podczas śródownych audiencji generalnych w latach 1979-1984. *Communio personarum* poszerzone tu o wymiar teologiczny zyskuje dodatkowo treść sakramentalną i eklezjalną⁴⁸⁹.

Ojciec święty już wcześniej, bo w adhortacji *Familiaris consortio*, zaproponował ujmowanie małżeństwa i rodziny jako osobowej komunii miłości. Papież tak pisał: „Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo; powołując go do istnienia z miłości, powołał go jednocześnie *do miłości*. Bóg jest miłością i w samym sobie przeżywa tajemnicę osobowej komunii miłości. Stwarzając człowieka na swój obraz i nieustannie podtrzymując go w istnieniu, Bóg wpisuje w człowieczeństwo mężczyzny i kobiety powołanie, a więc zdolność i odpowiedzialność za miłość i wspólnotę. Miłość jest zatem podstawowym i wrodzonym powołaniem każdej istoty ludzkiej. Człowiek jako duch ucieleśniony, czyli dusza, która się wyraża poprzez ciało, i ciało formowane przez nieśmiertelnego ducha, powołany jest do miłości w tej właśnie swojej zjednoczonej całości. Miłość obejmuje również ciało ludzkie, a ciało uczestniczy w miłości duchowej /.../. W następstwie tego płciowość, poprzez którą mężczyzna i kobieta oddają się sobie wzajemnie we właściwych i wyłącznych aktach małżeńskich, nie jest bynajmniej zjawiskiem czysto biologicznym, lecz dotyczy samej wewnętrznej istoty osoby ludzkiej jako takiej. Urzeczywistnia się ona w sposób prawdziwie ludzki tylko wtedy, gdy stanowi integralną część miłości, którą mężczyzna i kobieta wiążą się z sobą aż do śmierci. Całkowity dar z ciała byłby zakłamaniami, jeśliby nie był znakiem i owocem pełnego oddania osobowego, w którym jest obecna cała osoba, również w swym wymiarze doczesnym, jeżeli człowiek zastrzega coś dla siebie lub rezerwuje sobie możliwość zmiany decyzji w przyszłości, już przez to samo nie oddaje się całkowicie /.../. Komunia miłości pomiędzy Bogiem i ludźmi, stanowiąca zasadniczą treść Objawienia i doświadczenia wiary Izraela, znajduje swój wymowny wyraz w przymierzu oblubieńczym zawartym pomiędzy mężczyzną i kobietą /.../. W małżeństwie i w rodzinie wytwarza się cały zespół międzyosobowych odniesień: oblubieńczość, ojcostwo-macierzyństwo, synostwo, braterstwo, poprzez które każda osoba wchodzi do „rodziny ludzkiej” i do „rodziny Bożej”, którą jest Kościół /.../. Małżeństwo i rodzina chrześcijańska budują Kościół. W rodzinie bowiem osoba ludzka nie tylko rodzi się i stopniowo, poprzez wychowanie, wprowadzana jest we wspólnotę ludzką, ale także poprzez odrodzenie chrzcielne i wychowanie w wierze wprowadzana jest w rodzinę Bożą, jaką jest Kościół. Rodzina ludzka,

⁴⁸⁸Por. K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum”. Próba interpretacji teologicznej*, „Ateneum Kapłańskie” 66(1974) 3, s. 349nn; por. Tenże, *Rodzicielstwo a „communio personarum”*, „Ateneum Kapłańskie” 67(1975) 1, s. 17nn.

⁴⁸⁹Zob. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Watykan 1986.

rozdarta przez grzech, została na nowo zjednoczona zbawczą mocą śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Małżeństwo chrześcijańskie, uczestnicząc w zbawczych skutkach tej tajemnicy, stanowi naturalne środowisko, w którym dokonuje się włączenie osoby ludzkiej do wielkiej rodziny Kościoła⁴⁹⁰.

5.6. Misyjność Kościoła – powszechna wspólnota zbawienia

Bóg zechciał, aby Kościół był nie tylko sakramentem pojednania i jedności wszystkich wierzących w Chrystusa, lecz również całego rodzaju ludzkiego. Jak Trójjedyny Bóg jest Stwórcą wszystkiego – Ojcem dla wszystkich, tak i pragnie zbawienia całego stworzenia. Ta ekonomia zbawienia ma promieniować i się urzeczywistniać przez Kościół. W tym pragnieniu Ojca Niebieskiego, które jest niezbywalnym zadaniem – misją Kościoła ujawnia się zamiar wprowadzenia całej ludzkości w jedną, wielką wspólnotę zbawienia. To dzieło jednania wszystkich i wszystkiego w Bogu Ojcu rozpoczęło się w mesjańskim dziele Jezusa Chrystusa i trwa nadal poprzez Ducha Świętego w Kościele. Dlatego Kościół jest nieustannie i zawsze misyjny.

W katechezie z 1995 r. Jan Paweł II daje temu następujący wyraz: „Fakt, że Kościół jest w swej istocie <misyjny>, nie oznacza jedynie, że ma on do spełnienia powszechną misję wobec całej ludzkości, lecz że w jego strukturze, w jego duszy, a więc niejako w jego <psychologii> zawiera się dynamizm, którego konkretnym przejawem jest przepowiadanie Ewangelii, szerzenie wiary i wzywanie do nawrócenia wszystkich <aż po krańce ziemi>. Ten wewnętrzny impuls, ściśle związany z jego misją, pochodzi od Ducha Świętego⁴⁹¹.

Budowanie wspólnoty nade wszystko nadprzyrodzonej jest zatem nierozłącznie związane z przepowiadaniem Ewangelii, zarówno tym, którzy Chrystusa już znają (ewangelizacja, reewangelizacja, formacja permanentna), jak i tym, którzy Go jeszcze nie poznali (misja *ad gentes*). Dlatego Ojciec święty problematyce misji poświęcił nawet osobną encyklikę, w której czytamy: „Powszechność zbawienia nie oznacza, że otrzymują je tylko ci, którzy w wyraźny sposób wierzą w Chrystusa i weszli do Kościoła. Jeśli zbawienie zostało przeznaczone dla wszystkich, musi ono być dane konkretnie do dyspozycji wszystkich. Oczywiście jest jednak, że dziś, tak jak i w przeszłości, wielu ludzi nie ma możliwości poznania czy przyjęcia ewangelicznego Objawienia i wejścia do Kościoła. Żyją oni w warunkach społeczno-kulturowych, które na to nie pozwalają, a często zostali wychowani w innych tradycjach religijnych. Dla nich Chrystusowe zbawienie dostępne jest mocą łaski, która, choć ma tajemniczy związek z Kościołem, nie wprowadza ich do niego formalnie, ale oświeca ich w sposób odpowiedni do ich sytuacji wewnętrznej i środowiskowej. Łaska ta pochodzi od Chrystusa, jest owocem Jego ofiary i zostaje udzielana przez Ducha Świętego; pozwala ona, by każdy przy swej dobrowolnej współpracy osiągnął zbawienie. Dlatego Sobór, stwierdziwszy

⁴⁹⁰Jan Paweł II, *Adhortacja Familiaris consortio*, nr 11-15.

⁴⁹¹*Katechezje Ojca Świętego Jana Pawła II. Kościół*, s. 471.

centralne miejsce tajemnicy paschalnej, oświadcza: „Dotyczy to nie tylko wiernych chrześcijan, ale także wszystkich ludzi dobrej woli, w których sercu działa w sposób niewidzialny łaska. Skoro bowiem za wszystkich umarł Chrystus i skoro ostateczne powołanie człowieka jest rzeczywiście jedno, mianowicie boskie, to musimy uznać, że Duch Święty wszystkim ofiarowuje możliwość dojścia w sposób Bogu wiadomy do uczestnictwa w tej paschalnej tajemnicy”⁴⁹².

5.7. Ekumenizm i dialog międzyreligijny – poszukiwaniem wspólnoty

Rekonstruując myśl papieską na temat wspólnoty osób, zwłaszcza w eklezjalnej perspektywie, nie sposób nie zauważyć ogromnego wkładu Jana Pawła II w odbudowywanie utraconej jedności wśród chrześcijan oraz jego zaangażowania na rzecz dialogu międzyreligijnego. Temat ekumenizmu właściwie zjawia się prawie we wszystkich jego poważniejszych wystąpieniach⁴⁹³. Podejmował go już będąc jeszcze arcybiskupem Krakowa. Wcielając postanowienia soborowe w refleksję i życie swojego Kościoła partykularnego tak głosił: „Postawa ekumeniczna znalazła w nauczaniu II Soboru Watykańskiego nie tylko swój wyraz, ale także szerokie i gruntowne uzasadnienie. Uzasadnieniem tej postawy jest nauka o Kościele jako uniwersalnym ludzie Bożym. Nadając świadomości Kościoła taką postać, *Vaticanum II* już przez to samo kształtuje najszerzej pojętą postawę ekumeniczną. Choć w znaczeniu właściwym oznacza ona stosunek do odłączonych chrześcijan, to w jakiejś mierze postawa ta wyraża się również w stosunku do religii niechrześcijańskich”⁴⁹⁴.

Nasz Autor w swojej szerokiej wizji wprowadza tu pojęcie Kościoła uniwersalnego jako powszechnej wspólnoty siostr i braci, gdzie wszyscy bez wyjątku ogarnięci są miłością Boga Ojca w Jezusie Chrystusie. Jako Biskup Rzymu w swojej ekumenicznej encyklice wyzna: „Wraz z wszystkimi uczniami Chrystusa Kościół katolicki opiera na zamyśle Bożym swoje ekumeniczne zaangażowanie zmierzające do zgromadzenia wszystkich w jedności. Kościół nie jest rzeczywistością zamkniętą w sobie, ale ciągle otwartą na rozwój misyjny i ekumeniczny, ponieważ jest posłany do świata, aby głosić misterium komunii, które go konstytuuje, świadczyć o nim, aktualizować je i szerzyć: by gromadzić wszystkich i wszystko w Chrystusie; by być dla wszystkich <nierozłącznym sakramentem jedności> /.../. Bóg pragnie jedności całego rozproszonego rodzaju ludzkiego. Dlatego zesłał swego Syna, aby umierając za nas i zmartwychwstając, obdarzył nas swoim Duchem miłości. W przeddzień ofiary krzyżowej sam Jezus modlił się do Ojca za swoich uczniów i za wszystkich wierzących w Niego, *aby byli jedno*, jedną żywą wspólnotą. Wynika stąd nie tylko obowiązek dążenia do jedności, ale także odpowiedzialność wobec Boga i wobec Jego zamysłu, spoczywająca na tych, którzy przez

⁴⁹²Jan Paweł II, *Encyklika o stałej aktualności posłania misyjnego „Redemptoris missio”*, Watykan 1990, nr 10; por. F. Woronowski, *Chrześcijańska mentalność komunijna jako istotne zagadnienie pastoralne w nowej ewangelizacji*, „Studia Teologiczne”, Białystok-Drohiczyń-Łomża, 19(2001), s. 155-170.

⁴⁹³Por. A.A. Napiórkowski, *Zagadnienia ekumeniczne*, Kraków 2001, s. 72-75.

⁴⁹⁴Kard. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy*, s. 220.

Chrzest stają się Ciałem Chrystusa - Ciałem, w którym winny się w pełni urzeczywistniać pojednanie i komunia”⁴⁹⁵.

6. Podsumowanie

Niniejszy artykuł proponuje ujmowanie Kościoła jako wspólnoty osób, co wynika wyraźnie tak z wcześniejszej myśli kard. Karola Wojtyły, jak z późniejszego jego nauczania, ale już jako Biskupa Rzymu. Wydaje się, iż stawianie indywiduum (jednostkowości) ponad komunijnością w filozoficzny sposób zniósł dopiero K. Wojtyła, aby później już jako papież – w świetle teologiczno-pastoralnym – odkryć komunijność osoby ludzkiej przede wszystkim z osobą boską oraz z drugą osobą ludzką. Ostatecznie Kościół to miłosna wspólnota osób, która budowana jest poprzez sakramenty i urząd, ze szczególnym uwzględnieniem Eucharystii jako źródła i centrum komunii eklezjalnej. Wśród swoich rozważań Jan Paweł II wiele miejsca poświęca małżeństwu i rodzinie jako podstawowej zasadzie komunii eklezjalnej. Rozumienie komunii jest u naszego Autora szerokie, bo zyskuje nie tylko wymiar ekumeniczny w ramach całego, szukającego jedności, chrześcijaństwa czy też nawet wymiar komunii dialogu międzyreligijnego, ale odnosi się do komunii całej rodziny ludzkiej jako powszechnej wspólnoty zbawienia, gdyż wszyscy jesteśmy dziećmi tego samego Ojca Niebieskiego jako Stwórcy wszystkiego i wszystkich.

⁴⁹⁵Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”*, Watykan 1995, nr 5-6.

Kościół jako *communio* w nauczaniu Jana Pawła II: wnioski pastoralne

1. Wprowadzenie

Analizując wypowiedzi o Kościele Ojca świętego Jana Pawła II stosunkowo dość łatwo odnajdujemy myśl przewodnią w obszernym materiale badawczym: jest nią rozumienie Eklezji jako *communio*. (Naturalnie pomijam tutaj prezentację odpowiednich tekstów, które zostały przebadane i ich analizy). Postawienie takiego wniosku znajduje swoje uprawomocnienie nie tylko w samym nauczaniu papieskim, ale również stoi za tym po prostu samo nauczanie soborowe (o którym często się zapomina, kiedy omawia się myśl teologiczną Jana Pawła II) oraz piśmiennictwo Karola Wojtyły jako księdza i biskupa krakowskiego.

Dokonajmy jednak najpierw – choćby w zarysie – rekonstrukcji doktryny Soboru Watykańskiego II w obszarze eklezjologii. Zapytamy się tutaj o główne idee, gdy idzie o definiowanie Kościoła. Jak i co Sobór powiedział o Kościele? Następnie spróbujemy pokazać ujęcie u kard. Wojtyły, po jego powrocie z watykańskich obrad. I wreszcie, aby dopełnić opisu merytorycznego naszego przedłożenia, będziemy próbowali wyciągnąć konsekwencje i pastoralne wnioski dla nas – jako duszpasterzy w dzisiejszym kontekście Kościoła nad Wisłą.

2. Vaticanum II i jego określenia Kościoła

Studiując uważnie dokumenty soborowe raczej bez trudności odkrywamy kilka zasadniczych ujęć Kościoła. A mianowicie zauważamy, że ojcowie soborowi mówiąc o Kościele posługiwali się następującymi kategoriami: *sakrament*, *lud Boży*, *świątynia Ducha Świętego* czy *mistyczne ciało Chrystusa*. Te wszystkie określenia – jak najbardziej właściwe, mające swoje odniesienie biblijne i umocowanie patrystyczne – swoje jakby uzupełnienie i połączenie znajdują w pojęciu *communio*. Albowiem nie są to określenia nawzajem się wykluczające, lecz raczej do siebie przystające i uzupełniające, przy czym na pozytywne wyróżnienie zasługuje właśnie *communio*, które je wszystkie łączy w sobie i jakby kompletuje.

Czytamy w *Lumen gentium*: „Duch mieszka w Kościele, a także w sercach wiernych jak w świątyni (por. 1Kor 3, 16; 6, 19), w nich przemawia i daje świadectwo przybrania za synów (por. Ga 4, 6; Rz 8, 15-16 i 26). Prowadząc Kościół do wszelkiej prawdy (por. J 16, 13) i jednocząc we wspólnocie (*in communionem*) i w posłudze, uposaża go w rozmaite dary hierarchiczne oraz charyzmatyczne, i przy ich pomocy nim kieruje oraz owocami swoimi go przyozdabia (por. Ef 4, 11-12; 1Kor 12, 4; Ga 5, 22). Mocą Ewangelii utrzymuje Kościół w

ciągłej młodości, ustawicznie go odnawia i do doskonałego zjednoczenia z Oblubieńcem prowadzi”⁴⁹⁶.

Na wielu jeszcze miejscach soborowych tekstów⁴⁹⁷ znajdujemy odniesienie do *communio*. „To jest ten jedyny Kościół Chrystusowy, który wyznajemy w Symbolu wiary jako jeden, święty, katolicki i apostołski, który Zbawiciel nasz po zmartwychwstaniu swoim powierzył do pasienia Piotrowi (J 21, 17), zlecając jemu i pozostałym Apostołom, aby go krzewili i nim kierowali (por. Mt 28, 18 nn), i który założył na wieki jako <filary i podwalinę prawdy> (1Tm 3, 15). Kościół ten, ustanowiony i zorganizowany na tym świecie jako społeczność, trwa w Kościele katolickim, rządzonym przez następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim we wspólnocie (*communio*), choć i poza jego organizmem znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy, które jako właściwe dary Kościoła Chrystusowego nakłaniają do jedności katolickiej”⁴⁹⁸.

Idea *communio* – wspólnoty ludzi wierzących – obecna jest w zasadzie we wszystkich dokumentach *Vaticanum II*, jeśli nie literalnie, to na pewno *implicite*. Najwyraźniej da się ona wyprowadzić z Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* oraz z Konstytucji pastoralnej *Gaudium et spes*.

Patrząc dzisiaj z już pewnej perspektywy czasowej, należy odnotować dość interesujący fakt. Otóż, mimo takich wskazań Magisterium pojawił się inny nurt w definiowaniu Kościoła. Bezpośrednio po zakończeniu Drugiego Soboru Watykańskiego doszło do wyraźnej faworyzacji kategorii *lud Boży*, i to kosztem innych pojęć. Na skutek zaistnienia wielu nowych faktów w życiu Kościoła powszechnego, tak w recepcji rozstrzygnięć soborowych jak i refleksji teologicznej dokonały się pewne przesunięcia. Z kilku ważkich przyczyn trzeba tu wymienić nie tylko latynoamerykańską teologię wyzwolenia, lecz także przesadną demokratyzację, która niejako wdarła się w rzeczywistość Kościoła. Również przeakcentowanie elementu socjalnego nie było tu bez znaczenia. Oczywiście stało się to kosztem rozumienia Kościoła jako misterium, szczególnie tajemnicy bosko-ludzkiej.

3. Idea wspólnoty u kard. Karola Wojtyły

Przejdźmy teraz do pobieżnej analizy tekstów kard. Karola Wojtyły, tych które wyszły spod jego pióra po powrocie z Soboru oraz tych wcześniejszych. Najpierw należy sięgnąć do jego filozoficznej analizy ludzkiej miłości, zawartej zwłaszcza w książce *Miłość i odpowiedzialność* z 1958 roku. Znajdujemy tam bowiem szereg pojęć kluczowych, dobrze wprowadzających w problematykę komunii: osoba, wspólnota, uczestnictwo, afirmacja drugiej

⁴⁹⁶Konstytucja dogmatyczna o Kościele „*Lumen gentium*”, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Tekst łacińsko-polski, Poznań (2)1967, s. 127-265, [dalej skrót KK] 5.

⁴⁹⁷Por. KK 7, 14, 15, 17, 18, 21, 24, 41.

⁴⁹⁸KK 8.

osoby, dar, miłość oblubieńcza, zjednoczenie w miłości⁴⁹⁹. Po latach, już jako papież wyznał, że dochodził do *communio personarum* stopniowo: „Owocem tych studiów – pisze – była najpierw praca doktorska o św. Janie od Krzyża, a następnie habilitacja na temat myśli Maxa Schelera, tzn., o ile jego fenomenologiczny system etyczny może być pomocny w kształtowaniu teologii moralnej. Tej pracy osobiście bardzo dużo zawdzięczam. Na gruncie mojej wcześniejszej formacji arystotelesowsko-tomistycznej została teraz zaszczerpiona metoda fenomenologiczna. Pozwoliło mi to podjąć szereg twórczych prób w tym zakresie. Mam tu na myśli przede wszystkim książkę «Osoba i czyn». W ten sposób włączyłem się w nurt współczesnego personalizmu”⁵⁰⁰.

Kard. K. Wojtyła, jeden z wielkich współtwórców i uczestników ostatniego Soboru, zaraz po jego zakończeniu – mając świadomość konieczności pilnego wcielania jego nauczania w życie – wydał, z intencją dziękczynienia Duchowi Świętemu, książkę pt. *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*. Tak pisał: „Historia Soboru, która kiedyś zostanie w sposób wyczerpujący napisana, przebiegała w latach 1962 do 1965, jako szczególne wydarzenie, poprzez dusze wszystkich biskupów w nim uczestniczących; była treścią ich myśli, ich odpowiedzialności, była niezwykłym doświadczeniem i przeżyciem. Na gruncie tego doświadczenia, które historycznie już się zamknęło, a duchowo wciąż trwa, powstaje właśnie poczucie długu do spłacenia /.../. Poprzez całe doświadczenie Soboru zaciągnęliśmy dług wobec Ducha Świętego, wobec Ducha Chrystusowego. Jest to ten Duch, który mówi Kościołowi (Obj 2, 7). Na Soborze i poprzez Sobór mowa Jego staje się szczególnie wyrazista i przełomowa dla Kościoła. Biskupi, członkowie Kolegium, które po Apostołach dziedziczy Chrystusową obietnicę z Wieczernika, muszą w szczególnej mierze odczuwać dług związany z «mową Ducha Świętego», gdyż oni kształtowali – na różne sposoby – ludzki wyraz tej mowy. Wyraz ten jako ludzki może być niedoskonały i wciąż otwarty w stronę doskonalszych ukształtowań – równocześnie jednak jest on autentyczny, zawiera to właśnie, co «Duch powiedział Kościołowi» na określonym etapie dziejów. Tak więc poczucie długu płynie z wiary, z Ewangelii, która pozwala nam wyrażać słowo Boże w ludzkim języku naszych czasów, wiążąc z tym autorytet najwyższego w Kościele Magisterium”⁵⁰¹.

W cytowanej książce *U podstaw odnowy* kard. Wojtyła wskazał na pojęcie *communio* jako na klucz do zrozumienia i wcielania w życie ducha i dzieła Soboru. W 1972 r. tak pisał: „Rzeczywistość *communio* wynika z wielości powołań, a zarazem stwarza niejako przestrzeń, w której one mogą się prawidłowo kształtować i rozwijać. Stanowią one o Kościele-wspólnocie, ale też Kościół jako wspólnota ludu Bożego stanowi o nich, poniekąd o każdym z nich. *Communio* oznacza jakby ten stały immanentny dynamizm wspólnoty, który od wielości i

⁴⁹⁹Por. J. Kupczak, *Znaczenie Soboru Watykańskiego II dla teologii communio personarum Jana Pawła II*, „Polonia Sacra” VII (XXV) nr 13/57 (2003), s. 67; por. E. Sienkiewicz, *Osoba ludzka realizująca się w uczestnictwie*, AK 3(565) 2003, s. 441-452.

⁵⁰⁰Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, Kraków 1996, s. 90.

⁵⁰¹K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972, s. 5-6.

złożoności prowadzi ku jedności – już nie tylko ludu, ale wręcz ciała – a równocześnie z taką samą siłą i skutecznością podtrzymuje w tej jedności ludu i ciała złożoność i wielość. Dodajmy, że to wszystko wskazuje równocześnie na rzeczywistość odkupienia, która trwa w Kościele”⁵⁰². I dalej Autor nazywa *communio* centralną ideą Soboru, gdyż według niego „*Vaticanum II* stało się szczególnym źródłem takiego wzbogacenia wiary, które można określić jako «komunijne». Wzbogacenie to jest funkcją postawy, która jednakże płynie z owej ściśle określonej treści świadomości Kościoła, jaką stanowi *communio*”⁵⁰³.

4. Eklezjologia Jana Pawła II i przełom 1985 r.

Wyjątkowy wkład w pogłębienie tajemnicy komunii osób wierzących i do tego usankcjonowany magisterialnie, pochodzi od Ojca św. Jana Pawła II. Afirmację wspólnoty widać już wyraźnie w dwóch wielkich listach apostolskich, ogłoszonych w związku z wielkim jubileuszem chrześcijaństwa, a mianowicie *Tertio millennio adveniente* z 1994 r. oraz *Novo millennio ineunte* z 2001 r.

W pierwszym dokumencie Jan Paweł II wyrażał wielkie pragnienie jedności: „Pośród najbardziej żarliwych błagań w tej nadzwyczajnej godzinie dziejów, kiedy zbliża się nowe tysiąclecie, Kościół prosi Pana, aby wzrastała jedność między wszystkimi chrześcijanami rozmaitych wyznań, aż do osiągnięcia pełnej komunii. Wyrażam gorące życzenie, aby Jubileusz stał się okazją do owocnej współpracy w celu odkrycia tego, co nas jakby dzieli. Jakże wielką byłoby korzyścią, gdyby w tej perspektywie – przy uszanowaniu programów poszczególnych Kościołów i Wspólnot – dało się osiągnąć porozumienie ekumeniczne co do przygotowania i realizacji Jubileuszu”⁵⁰⁴.

Wkraczającemu w trzecie tysiąclecie Kościołowi, Jan Paweł II przekazał w dniu zamknięcia Drzwi Świętych wspomniany list *Novo millennio ineunte*. Klamrą spinającą cztery rozdziały tego dokumentu jest żywa osoba Jezusa Chrystusa, z którą winniśmy nieustannie trwać we wspólnocie drogą kontemplacji⁵⁰⁵. „Zanim przystąpimy do programowania konkretnych przedsięwzięć, należy krzewić duchowość komunii, podkreślając jej znaczenie jako zasady wychowawczej wszędzie tam, gdzie formują się szafarze ołtarza, duszpasterze i osoby konsekrowane, gdzie powstają rodziny i wspólnoty. Duchowość komunii to przede wszystkim spojrzenie utkwione w tajemnicy Trójcy Świętej, która zamieszkuje w nas i której blask należy dostrzegać także w obliczach braci żyjących wokół nas”⁵⁰⁶.

⁵⁰²K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków (2)1988, s. 120.

⁵⁰³Por. tamże.

⁵⁰⁴Jan Paweł II, *List apostolski „Tertio millennio adveniente”*, Watykan 1994 [skrót: TMA], 16.

⁵⁰⁵Por. Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte”*, Watykan 2001 [skrót NMI], 6-41; por. C.G. Andrade, *Duchowość komunii*, ComP 4(136) 2003, s. 35-64.

⁵⁰⁶NMI 43.

Dalszy rozwój teologii *communio* przyniosła posynodalna adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa* (o wspólnocie ludów na Starym Kontynencie⁵⁰⁷ i duchowej jedności, jaką daje Ewangelia Chrystusowa), gdzie znajdujemy rozważania o komunii nadziei⁵⁰⁸. Nie można też nie wspomnieć ostatniej encykliki Jana Pawła II *Ecclesia de Eucharistia*, odsłaniającej bardzo pogłębione, duchowe ujęcie jedności człowieka z Bogiem, aż do ontycznego zjednoczenia. Pojawia się tu termin *communio perfecta*, który wystąpił już wcześniej w encyklice z 1995 roku *Ut unum sint* (Ojciec Święty pisał o doskonałej komunii, postrzegając ją jako ostateczny cel wszelkich dążeń ekumenicznych, przy czym miał tu na myśli komunię pełną, jaką się cieszył Kościół apostolski)⁵⁰⁹. Autor encykliki *Ecclesia de Eucharistia* w IV rozdziale pt. *Eucharystia a komunია kościelna* przez *communio perfecta* rozumie doskonałe zjednoczenie. Chodzi o stałe podtrzymywanie i pogłębianie komunii z Bogiem w Trójcy Jedynym, jak i komunii między wiernymi⁵¹⁰. Spełnia się to w Eucharystii, która tworzy komunię i wychowuje do komunii – tak niewidzialnej, jak i widzialnej⁵¹¹.

Wyrażną zmianę w eklezjologii *communio* wniosły obrady II Nadzwyczajnego Zgromadzenia Generalnego Synodu Biskupów w Rzymie, który zwołano w 20-lecie zakończenia Soboru Watykańskiego Drugiego (1985 r.). Opublikowane potem *Relatio finalis* przyjęło bez zastrzeżeń pojmowanie Kościoła jako wspólnoty, uznając tę kategorię za ideę centralną i podstawową, a wypływającą z interpretacji dokumentów soborowych⁵¹². Ojcowie synodalni zebrani tam pod przewodnictwem papieża, potwierdzili w całej rozciągłości treść *Vaticanum II* i zaproponowali jego recepcję według klucza zawartego w haśle: *Ecclesia* (KK) – *sub Verbo Dei* (KO) – *mysteria Christi celebrant* (KL) – *pro salute mundi* (KDK). Wielu żywi przekonanie, że jednym z głównych reżyserów tego synodu był kard. Walter Kasper, pełniący funkcję sekretarza obrad⁵¹³.

Kolejnym przyczynkiem – który nie powinien ująć naszej uwadze – był dokument Kongregacji Nauki Wiary, zatytułowany *List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია*. «*Communio notio*» (28.05.1992). To opracowanie Kongregacji miało na celu wyjaśnienie szeregu fałszywych ujęć, jakie były podawane przez niektórych teologów. Chodziło szczególnie o właściwe ukazanie relacji między pojęciem komunii a pojęciami ludu Bożego i ciała Chrystusa oraz relacji między rozumieniem tajemnicy Kościoła w sensie komunii a rozumieniem Kościoła w sensie sakramentu. Zasadnicza treść tego

⁵⁰⁷Por. Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa”*. W *Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele, jako źródło nadziei dla Europy*, Watykan 2003, [skrót EinE], 12.

⁵⁰⁸Por. EinE 83-121.

⁵⁰⁹Por. Jan Paweł II, *Encyklika Ut unum sint. O działalności ekumenicznej*, Częstochowa 1995 (Biblioteka „Niedzieli”), [skrót UUS], 23.

⁵¹⁰Por. Jan Paweł II, *Encyklika Ecclesia de Eucharistia. O Eucharystii w życiu Kościoła*, Watykan 2003, [skrót: EdE], 34.

⁵¹¹Por. EdE 35.

⁵¹²Zob. *Dwudziestolecie Soboru Watykańskiego II*, Wrocław 1986.

⁵¹³Por. W. Kasper, *Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen*, [w:] Tenze, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, s. 290-299. Por. W. Kasper, *Die Kirche als Mysterium. Was glaubt die Kirche von sich selber?*, [w:] M. Seybold (hrsg.), *Fragen in der Kirche und an die Kirche*, Eichstätt-Wien 1988, s. 33; W. Kasper, *Kirche – wohin gehst du? Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils*, Paderborn 1987, s. 34n.

rzymskiego listu przedstawia Kościół jako tajemnicę *communio* w podwójnym sensie: wertykalnym i horyzontalnym. Wertykalnie (niewidzialnie) *communio* oznacza, że odwieczny Ojciec niebieski w swym opatrnościowym stwórczo-zbawczym planie powołał nas do uczestnictwa w trynitarnym życiu miłości. Ta *communio*, realizuje się jako całe dzieje zbawienia, a swoje apogeum znajduje w Jezusie Chrystusie, w którym stajemy się uczestnikami natury Bożej. Horyzontalnie (widzialnie) zaś *communio* realizuje się między ludźmi, a jej źródłem jest sakramentalne życie Kościoła, ze swym szczytem i centrum w sakramencie Eucharystii (nr 3-6)⁵¹⁴.

Można skonstatować, że omówione wyżej watykańskie pismo, które spotkało się z ambiwalentną opinią wśród teologów – pobudziło jednak do szerszej refleksji teologicznej wiele osób. Po 1985 r. ukazało się sporo opracowań w takich dziedzinach, jak: etymologia, biblistyka, patrystyka, teologia fundamentalna czy dogmatyczna. Poddano analizie dość szczegółowe kwestie: *communio Trinitatis*, *communio Christi*, *communio in Spiritu Sancto*, *communio sanctorum*, *communio fidelium*, *communio Ecclesiarum*, *communio hierarchica*, *communio personarum*, *communio vitae consecratae*⁵¹⁵.

Wymienione powyżej wydarzenia i ogłoszone dokumenty, zwłaszcza Synodu Biskupów z 1985 r., stały się potężną inspiracją, która wyzwoliła szereg publikacji, podejmujących temat komunii eklezjalnej. Wielu teologów w sposób poważny zajęło się tą problematyką. Aktualnie można wyodrębnić sporo znaczących kierunków badań w ramach teologicznej refleksji nad *communio*⁵¹⁶.

5. Pastoralne implikacje komunijnej Eklezji

Trzeba powiedzieć więcej: konieczna jest kontynuacja soborowych idei eklezjologicznych. Kościół i teologia po Soborze stanęły jakby „w połowie drogi”. Na pewno owa konieczność rozwoju soborowego dzieła nie oznacza, że winno być zwołane *Vaticanum III*.

⁵¹⁴Por. List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია Communionis notio, [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów 1995, s. 390-401.

⁵¹⁵Por. przypisy nr 35-38 w rzetelnym studium A. Czai, *Credo in Spiritus Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej*, Lublin 2003, s. 23-27 (wstęp). Na temat więzi wspólnotowych w Kościele czy ujmowania samego Kościoła jako *communio* warto odnotować też takie pozycje jak: *Być Kościołem Chrystusa dzisiaj*, red. S. Budzik, Z. Kijas, W. Życiński, Tarnów 1998; B. Biela, *Kościół-Wspólnota. Wspólnota jako zasada urzeczywistniania się Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*, Katowice 1993; S. Dianach, *La Chiesa mistero di comunione*, Torino 1977; *Communio Christi. Zur Einheit von Christologie und Ekklesiologie*, hrsg. von J. Herberg, Düsseldorf 1980; G. Ghirlanda, *Hierarchia communio. Significatio della formula Lumen gentium*, Roma 1980; J.W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2001; G. Greshake, *Communio – Schlüsselbegriff der Dogmatik*, [w:] *Gemeinsam Kirche sein*, hrsg. von G. Biemer, (FS O. Saier), Freiburg-Basel-Wien 1992, s. 90-121; B. Hallensleben, *Od communio sanctorum do communio oecumenica*, ComP 9(1989) nr 3, s. 77-93; W. Kasper, *Die Kirche als Mysterium. Was glaubt die Kirche von sich selber?*, [w:] M. Seybold (hrsg.), *Fragen in der Kirche und an die Kirche*, Eichstätt-Wien 1988, s. 32-52; M. Łaszczyk, *Urzeczywistnianie Kościoła we wspólnocie w świetle pastoralnych zasad eklezjologii komunii*, „Studia Włocławskie” 1(1998), s. 77-83; M. Semeraro, *Mistero, comunione e missione*, Bologna 2001; A. Skowronek, *Communio – soborowy model Kościoła*, „Więź” 45(2003) nr 2, s. 16-25. Tym zagadnieniom został też poświęcony cały numer „Communio” pt. *Wspólnota chrześcijańska*, ComP 4(136), 2003 (zob. też zawartą tam bibliografię).

⁵¹⁶Do zasadniczych pozycji odnośnie do głównych kierunków eklezjologii posoborowej można zaliczyć: Cz.S. Bartnik, *Eklezjologia*, LTF, s. 346-352; G. Frosini, *Teologia oggi. Una sintesi aggiornata e attualizzata*, Bologna 1996, s. 131-154; R. Gibellini, *La teologia del XX secolo*, Brescia (3)1992, s. 161-270; K. Karski, *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971, ss. 176; J.I. Saranyana, J.L. Illianes, *Historia teologii*, Kraków 1997, s. 483-527; R. Winling, *Teologia współczesna*, Kraków 1990, s. 299-314.

Niemniej jednak, toczące się obecnie poważne spory wokół rozumienia Kościoła, będące pożądanym objawem dobrej kondycji teologii, nie są jedynie wynikiem znaczących zmian na świecie (technicyzacji, terroryzmu, sekularyzacji, upowszechniania się demokracji i praw człowieka, większej świadomości równości mężczyzn i kobiet), lecz także wewnątrzkościelnych napięć soborowych i posoborowych. Można powiedzieć, godząc się naturalnie na znaczne uproszczenie, że na Soborze Watykańskim Drugim zderzyły się dwie potężne opcje eklezjologiczne – jedna, reprezentowana w znacznym stopniu przez kurię rzymską, dość nieufna wobec świata i bazująca na teologii scholastycznej, preferowała *status quo*, ujmując Kościół statycznie, klerykalnie, jurydycznie i europejsko (*Ecclesia societas perfecta*). Druga opcja była otwarta na świat i kultury (inne niż europejska) i ujmowała Kościół jako pielgrzymujący lud Boży, jako *communio* świeckich i duchownych (*Ecclesia semper reformanda*). Konfrontacja tych dwóch eklezjologicznych wizji trwa nadal. I jakkolwiek *Vaticanum II* było epokowym wydarzeniem, to jednak wiele kwestii zostało jedynie zauważonych, określonych i postawionych jako zadania do rozwiązania. Dotyczy to, wymieńmy kilka istotnych – kolegialności, decentralizacji Kościoła (w sensie deuropeizacji), roli świeckich, dowartościowania kobiety (teologia feministyczna), ekumenizmu, misji, soteriologicznego statusu innych religii. Zbyt pospieszne pójście dalej stworzyłoby jedynie podziały.

Rozumienie Eklezji jako *communio* stworzyło ogromną szansę budowania Kościoła bliższego zamierzeniom Chrystusa Pana. To pytanie: czy nasz obecny Kościół jest takim, jakiego pragnął go Jezus?, powinno nieustannie nurtować nasze myśli i serca. Wydaje się, że komunijne określenie charakteru naśladowców Boskiego Mistrza z Nazaretu zbliża nas do Jego woli.

Wśród wielu kościelnych obszarów, w których można zaobserwować pozytywne skutki posoborowego wcielania w życie komunii, można wymienić następujące: coraz większe odkrywanie i dowartościowywanie Słowa Bożego; Krzyż jako ukryta przed światem mądrość wspólnoty; Duch Święty, który nas jednoczy i uświęca; Trójca Święta jako jedność w wielości; modlitwa – ludzka wspólnota z Trójjedynym; liturgia – komunია kultu; sakramenty będące wspólnototwórczym udzielaniem się mocy Bożej w materialnych znakach; Eucharystia – zbawcze centrum wspólnoty eklezjalnej (komunia św., Msza św. koncelebrowana – plenarne zgromadzenie ludu Bożego); urząd w Kościele jako posługa jednania (Biskup Rzymu; biskupi diecezjalni – następcy Apostołów; prezbiterzy – budowniczy parafii); wierni świeccy; chrześcijańska *caritas* – komunია z ubogimi; męczeństwo – pełne świadectwo jedności z Chrystusem; wspólnoty życia konsekrowanego; ruchy i stowarzyszenia odnowy posoborowej; rodzina – komunია życia i miłości; działalność kobiety w strukturach eklezjalnych; Maryja – Matka wszystkich wierzących w Chrystusa; Świętych obcowanie (*communio sanctorum*): „już” i „jeszcze nie” pełni eschatycznej.

Historia świata ubogaca Kościół?

W niezafałszowanej świadomości Kościoła istniało od zawsze żywe przekonanie, iż ogół chrześcijan jako eklezjalna społeczność doznaje swoistego ubogacenia od świata. To przekonanie – tak w historii jak i dzisiaj często poddawane różnego rodzaju aberracjom, wpływającym z niektórych kościelnych środowisk, począwszy od tendencji fundamentalistycznych i sekciarskich aż po liberalizujące – znajdowało jednak ostatecznie swoich autentycznych obrońców wśród wszystkich warstw jednego ludu Bożego, tak wśród wiernych świeckich jak teologów czy też hierarchów. Termin *ubogacenie* wymaga jednak sprecyzowania, gdyż sam w sobie jest on dosyć szeroki i może wywoływać szereg nieporozumień. Trudno jednak już na wstępie sztucznie zawężać pole semantyczne tego pojęcia. Zdać się tu wypada na końcowe wnioski, które przyniesie poniższa analiza tak postawionego tematu.

1. Paweł na Areopagu

Jerozolimskie zebranie apostołów, na którym doszło do rozstrzygnięcia konfliktu między Piotrem a Pawłem, okazało się decydujące dla charakteru dalszej ewangelizacji, jakiej podejmował się wówczas młody Kościół. Różnica zdań między Piotrem a Pawłem określana często jako tzw. „konflikt antiocheński” (por. Ga 2, 1-14; Dz 15) była wywołana koegzystencją żydów i pogan w jednym i tym samym Kościele chrześcijańskim. Antiochia – najważniejszy po Jerozolimie Kościół pierwotnego chrześcijaństwa – spośród Kościołów mieszanych posiadała prawdopodobnie największy odsetek judeochrześcijan. W tej konfrontacji sprowadzającej się do wyboru tworzenia Kościoła tylko z judeochrześcijan czy także z etnochrześcijan zwyciężyła ostatecznie opcja Pawłowa. Apostoł z Tarsu stał na stanowisku Ewangelii wolnej od Prawa, czyli przyjmowania do Kościoła pogan bez zobowiązania ich do zachowania żydowskiego Prawa i do obrzezania. Tym samym opowiedziano się za działaniem misyjnym i jednocześnie za Kościołem otwartym na świat⁵¹⁷.

Jednakże Paweł i Piotr byli zbyt zainteresowani jednością Kościoła, aby nie mogli nie osiągnąć konsensusu. Powierzona im przez samego Boga misja głoszenia Ewangelii obrzezanym i nieobrzezanym zyskała teraz na sile, albowiem uznano dotychczasowe własne osiągnięcia i postanowiono, iż Piotr skoncentruje się na ewangelizacji żydów, a Paweł – pogan. To wyjście Pawła do świata – rozumianego jako religia, tradycja i kultura niejudaistyczna – przejawiające się w bogatej jego działalności misyjnej, swoje klasyczne odzwierciedlenie znajduje w jego

⁵¹⁷Por. J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, Kraków 2001, s. 129-138; H. Langkammer, *Nowy Testament o Kościele*, Wrocław 1995, s. 83-123.

mowie na aeropagu (por. Dz 17, 16-34). Paweł głosił w Atenach Ewangelię i usilnie zabiegał tam o założenie Kościoła. Zdawał sobie bowiem wyraźnie sprawę ze znaczenia tego miasta. Wprawdzie w epoce rzymskiej utraciło ono niemal całkowicie znaczenie polityczne, niemniej jednak było liczącym się nadal ośrodkiem kultury i życia umysłowego⁵¹⁸.

Paweł „burzył się wewnątrznie na widok miasta pełnego bożków. Rozprawiał w synagodze z Żydami i z «bojącymi się Boga», a na agorze codziennie z tymi, których tam spotykał. Niektórzy z filozofów epikurejskich i stoickich rozmawiali z nim: «Cóż chce powiedzieć ten nowinkarz» - mówili jedni, a drudzy: - «Zdaje się, że jest zwiastunem nowych bogów» - bo głosił Jezusa i zmartwychwstanie” (Dz 17, 16-18). Apostoł Narodów głosząc swoją mowę na aeropagu, odwołał się obrazów i kategorii właściwych myśleniu hellenistycznemu. Więcej nawet, zacytował fragment hymnu Kleantesa do Zeusa oraz poematu Aratosa z Soloi⁵¹⁹.

Paweł zderzył się w Atenach z wykrzywioną formą ludzkiej mądrości. Wysiłki jego, aby przekazać prawdę o Jezusie Chrystusie jako Bogu objawienia, którego przeciwstawia materialnym bożkom filozofów, spełzły na niczym i do założenia chrześcijańskiej gminy nie doszło. Analizując to Pawłowe przemówienie i nie tracąc z oczu całości jego teologii należy stwierdzić, iż z jednej strony prawdy, które on głosi raczej nie doznają swojego treściowego ubogacenia od świata. Natomiast z drugiej, widać jasno, że ówczesna kultura ze swoim językiem służy za instrument przekazu i wyjaśniania prawd objawienia⁵²⁰.

Z takim nastawieniem Paweł idzie nawet dalej. Uważa bowiem, że sam świat nie ma obecnie nic do zaoferowania. Świat swoje istnienie zawdzięcza stwórczemu aktowi Boga, jednakże na skutek grzechu człowieka i jego następstwa, czyli śmierci (por. Rz 5, 12), całe stworzenie jako dobre dzieło uległo zniszczeniu. Człowiek w miejsce Stwórcy zaczął czcić stworzenie, zamiast Niewidzialnego – zrobiony przez siebie obraz. Zamiast chwały nieprzemijającego Boga wybrał obraz rzeczy przemijających, człowieka i zwierząt. Stąd u Apostoła „świat” (*ὁ κόσμος*) w pierwszym rzędzie oznacza świat ludzi, ludzkość. W swej postawie wrogości wobec Boga świat (czytaj: człowiek) ustanowił sobie własne prawa i hierarchię wartości, swój własny system mądrości i władzy. Przed Bogiem nie posiada to jakiegokolwiek znaczenia. Świat pozostawiony sam sobie jest przeznaczony jedynie na znikomość, niewolę i śmierć. Dlatego cały stworzony świat potrzebuje odkupienia; jęczy i wzdycha oczekując tej chwili (por. Rz 8, 19-23), aż nastanie nowe stworzenie, nowy człowiek, który jest uczestnikiem Chrystusa (por. 2 Kor 5, 17; Ga 6, 15). Historia świata staje się jego historią zbawienia⁵²¹.

⁵¹⁸Por. J. Gnilka, dz. cyt., s. 117.

⁵¹⁹Por. L. Legrand, *The Areopagus Speech: its theological kerygma and its missionary significance*, w: J. Coppens (red.), *La Notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes* (BETL XLI), Leuven [Leuven University Press] 1997, s. 337-350.

⁵²⁰Por. T. Jelonek, *Wprowadzenie do Listów świętego Pawła*, Kraków 1998, s. 103-134; zob. L. Legrand, *L'apôtre des nations? Paul et la stratégie missionnaire des Églises apostoliques* (LD 184), Paris 2001.

⁵²¹Por. J. Gnilka, dz. cyt., s. 273-278; J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 1999 [Apostolicum], s. 234-265.

2. Od religii prześladowanej po wyznanie państwowe

Autorzy Ewangelii, za wyjątkiem św. Jana, opierając się na judaistycznej protologii, nigdy nie mieli specjalnych trudności z kwalifikacją świata (kosmosu) jako czegoś dobrego i pozytywnego, gdyż tkwiło w nich głębokie przekonanie, iż Bóg jest Stwórcą wszystkiego. Pisma Janowe, zwłaszcza Ewangelia i Apokalipsa, są księgami pisanymi „z okopów”, w trakcie, kiedy młody Kościół doznaje pierwszych bezlitosnych prześladowań. Stąd postrzeganie świata ulega pewnej zmianie. Dla Autora czwartej Ewangelii świat jest wyraźnie podzielony na złych i dobrych, czyli niewierzących i wierzących w Jezusa. W takim świecie żyje Kościół. Uczniowie powołani przez Jezusa zostali przez to „wyjęci z tego świata” (J 15, 19). Jezus także nie jest „z tego świata”, ale przyszedł do tego świata, aby go zbawić. Podobnie uczniowie, mają „być” w świecie, aby ocalić go od zła. Świat jest zły, gdyż ludzie żyją w ciemności, kłamstwie i grzechu i są „martwi” (5, 25). Jednakże poszukują światła, prawdy, wolności i życia (por. J 4, 15; 6, 31). Ponieważ uczniowie uwierzyli w Jezusa, to musi spotkać ich przykry los. „Wyłączą was z Synagogi. Owszem nadchodzi godzina, w której każdy, kto was zabije, będzie sądził, że oddaje cześć Bogu. Będą tak czynić, bo nie poznali ani Ojca, ani Mnie” (J 16, 2)⁵²².

Nastawienie chrześcijan na podstawie przekazów św. Jana można opisać jednoznacznie. Uczniowie Chrystusa mają miłować świat i wszystkich ludzi, ale mają być niezależni od wszelkich wpływów nie mieszczących się w kategoriach ewangelicznej nowiny o zbawieniu. Dlatego absolutnie nie oczekują oni jakiegoś ubogacenia czy wiedzy, wypływających spoza kategorii Chrystusowego objawienia, gdyż Jezus sam nauczał o sobie: „Ja jestem światłością świata. Kto idzie za mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światło życia” (J 8, 12). Jedyne bowiem Jezus jest „drogą i prawdą, i życiem” (J 14, 6).

Ewangeliczne przekonanie o mocach zbawczych tkwiących jedynie w osobie Jezusa Chrystusa znalazło swoje przedłużenie w wielu pismach pierwotnego Kościoła, z których przykładowo możemy przywołać piękny tekst św. Justyna (ok. †165), jaki kieruje on do Żyda Tryfona. Ten jeden z najbardziej znaczących chrześcijańskich apologetów II wieku, filozof i męczennik, przekazał całej teologii decydujące impulsy, dzięki swojej świadomie przeprowadzonej syntezie między grecką filozofią (platonizmem) a chrześcijaństwem. Z jego pism wynika, iż nawrócił się on z pogaństwa na chrześcijaństwo. On sam zresztą opisuje swoją konwersję jako spełnienie poszukiwania prawdziwej filozofii. Ta prawda przez proroków w Duchu Świętym zapowiedziana i wypełniona w Chrystusie jest dla Justyna najwyższą, przekraczającą platonizm, filozofią. Za tę prawdę ponosi wraz z 6 uczniami śmierć męczeńską w Rzymie w czasie rządów prefekta miasta Rustica (163-167). Śmierć Justyna podkreśla zdecydowanie, z jakim trwał on w swoich przekonaniach. Właśnie to swoje zdecydowane

⁵²²H. Langhammer, *Nowy Testament o Kościele*, dz. cyt., s. 78-79.

przekonanie ujawnia w czasie dialogu z Tryfonem, kiedy wykazuje „chrześcijaństwo” Starego Testamentu⁵²³.

Św. Justyn w czasie swojej polemiki z wyznawcą judaizmu, wykazuje spełnienie się proroctw starotestamentalnych w Jezusie Chrystusie. Obrazując sytuację młodego chrześcijaństwa, akcentuje jego rozpowszechnienie: „czy to wśród barbarzyńców, czy wśród Greków, czy nawet wśród bezdomnych koczowników lub pasterzy mieszkających pod namiotami, znajdują się tacy, którzy przez imię ukrzyżowanego Jezusa wznoszą modły i dziękczynienia do Ojca i Stwórcy wszechrzeczy”⁵²⁴. Jakkolwiek cieszy się ono już znaczną powszechnością, to wciąż doznaje ono ucisku. Te jednak krwawe prześladowania interpretuje Justyn w sposób pozytywny, gdyż przymnażają one wyznawców Jezusowi: „Lecz im bardziej nas się prześladowuje, tym więcej nam wiernych i pobożnych przybywa przez Jezusa”⁵²⁵.

Ten wybitny apologeta II wieku, mimo niezwykle trudnej sytuacji chrześcijaństwa, potrafił dostrzec momenty pozytywne, jakie czerpią wyznawcy Chrystusa z otaczającego ich wrogiego świata, nie ulegając przy tym ułudzie jakiegokolwiek relatywizacji jedyności i wyjątkowości objawienia. Justyn wyraża przekonanie, iż w płaszczyźnie intelektualnej są to kategorie myślowe, za pomocą których dochodzi do ekspresji i werbalizacji chrześcijańskiego objawienia. W płaszczyźnie zaś egzystencjalnego przeżywania wiary, nienawiść i fizyczny ucisk potęgują i umacniają wiarę w Chrystusa, i to aż do świadectwa krwi.

Rozszerzanie się chrześcijaństwa odbywało się na Zachodzie przez pierwsze dwa wieki dosyć opornie także i z tego względu, iż było ono proklamowane w formie grecko-orientalnej zarówno z języka jak z ducha, zdobywając wyznawców przeważnie tylko wśród ludności napływowej pochodzenia wschodniego: Małozajców, Greków, Syryjczyków, Egipcjan. Liczba konwertytów wśród ludności romańskiej lub zromanizowanej była raczej znikoma. Zachód nie mógł konkurować ze Wschodem ani pod względem liczby kościelnych wspólnot, ani ogólnej liczby wiernych⁵²⁶. Przełom wnosi ze sobą Tertulian (zm. po r. 220), który upowszechnia Ewangelię w łacińskiej szacie, adaptując ją dla romańskiego ducha. Korzysta przy tym – jak zauważa ks. M. Michalski – z praktycznego realizmu Zachodu, stoickiej filozofii właściwej kulturze romańskiej oraz precyzji rzymskiego prawa⁵²⁷. Dostrzec to można z łatwością w jego dziełach: „Apologetyk”, „Preskrypcja przeciwko heretykom”, „Przeciwko Marcjonowi”, „O duszy”, „O widowiskach”, „Przeciwko Prakseaszowi”.

Relacje między Kościołem a państwem ulegają poważnej zmianie, gdy chrześcijaństwo edyktem mediolańskim (313 r.) cesarza Konstantyna uzyskuje wolność, a za cesarza Teodozjusza wiara w Chrystusa zostaje uznana jako religia państwowa (380 r.). Cesarz ten

⁵²³Por. W. Beinert, *Justin*, w: *Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart*, hrsg. von W. Härle, H. Wagner, München 1987, s. 137-138.

⁵²⁴Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, Warszawa 1975, s. 109, nr 117.

⁵²⁵Justyn, *Dialogus cum Tryphone* nr 110, w: *Patrologia Graeca* 6, 729.

⁵²⁶Por. M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, s. 208.

⁵²⁷Por. tamże, s. 209.

nakazuje wszystkim obywatelom wyznawać „religię, której niegdyś Apostoł Piotr nauczał Rzymian i której teraz trzyma się papież Damazy”. Konsekwencje tych wydarzeń są olbrzymie, a między innymi – w zakresie nas tu interesującym – zmienia się adresat i rodzaj apologii.

I tak św. Augustyn z Hippony ewentualne korzyści płynące z konfrontacji ze światem, w szczególności zaś z pogaństwem i herezjami ujmuje z innej strony. Pisząc w 390 r. rozprawę „O wierze prawdziwej” (*De vera religione*), dochodzi do przekonania, iż granice prawdy znajdującej się w Kościele katolickim zostają wytyczone poprzez wszelkiego rodzaju błędne nauki. Każda nowa herezja, odcinając się od Kościoła, wyznacza jednocześnie, gdzie przebiega granica prawdy katolickiej. Biskup Hippony zachęca: „Nie szukajmy więc wiary ani w zamęcie pogaństwa, ani w plugastwie herezji, ani w gnuśności schizmatyków, ani w zaślepieniu Żydów, lecz jedynie u tych, których nazywają chrześcijanami, katolikami lub prawowiernymi, u tych, którzy strzegą całości wiary i postępują prawą drogą. Kościół katolicki, szeroko i potężnie rozprzestrzeniony po całym świecie, z wszelkich błędów korzysta dla własnego rozwoju i dla poprawy błędzących, byleby tylko chcieli być czujni. /.../. Przyzywa więc pogan, wyklucza heretyków, pozostawia na uboczu schizmatyków, wyprzedza Żydów, a wszystkim daje możliwość uczestnictwa w łasce Bożej”⁵²⁸.

Widać więc, że nie tylko pozytywny postęp filozofii greckiej, ale też fałszywe spojrzenie i bezpodstawne zarzuty ze strony pluralistycznego społeczeństwa w cesarstwie rzymskim, a w końcu nawet i wypaczenia oraz błędne interpretacje w łonie już samego chrześcijaństwa, stają się napędem i narzędziem nie tylko apologii chrześcijańskiego objawienia, ale – co więcej – właściwego rozwoju jego rozumienia. Chrześcijaństwo musi pamiętać, ile otrzymało i wciąż doznaje od historii i ewolucji rodzaju ludzkiego, mimo iż z pewnością nie jest to istotowe ubogacenie treści Ewangelii Jezusa Chrystusa.

3. Epoka nowożytna i Sobór Watykański II

Historia zbawienia spleta się nierozzerwalnie z historią ludzką. Krocząc tylko po śladach cywilizacji europejskiej i tak nie sposób w ramach krótkiej refleksji wyczerpująco omówić relację Kościół a świat. Niemniej jednak warto wzmiankować tu wkład myśli XII wieku, kiedy doszło nie tylko do powstania uniwersytetów i wykształcenia się teologii jako odrębnej dyscypliny nauki wiary, lecz też do ponownego odkrycia przyrody i rewaloryzacji ludzkiego ciała. Średniowieczne pojęcie *ars* otrzymuje w odrodzeniu – a całkiem wyraźnie, kiedy powstają akademie sztuk pięknych (francuska akademie malarstwa i rzeźby, 1648 r.) – treść artystyczną, gdyż wykrystalizowała się świadomość, iż w sztuce ważna jest nie tyle wiedza, co talent i smak. Tak zatem nauka jak i sztuki plastyczne (architektura, malarstwo, rzeźba, grafika, rzemiosło artystyczne, kino) stają się nośnikami treści objawienia⁵²⁹.

⁵²⁸Augustyn z Hippony, *O wierze prawdziwej*, V 9 i VI 10, w: *Dialogi i pisma filozoficzne*, t. IV, Warszawa 1954, s. 87.

⁵²⁹Por. I. Sanna, *Dalla parte dell'uomo. La Chiesa e i valori umani*, Milano 1992 (Edizioni Paoline), s. 134-160.

W średniowieczu relacja Kościoła do świata zarysowuje się jakby w dwóch wymiarach. Z jednej strony dostrzegamy rozwój postawy misyjnej, która wyraża się zarówno w autentycznych przedsięwzięciach głoszenia Ewangelii oraz w podbojach świata pogańskiego, otaczającego chrześcijaństwo. Miesza się tu często element polityczny z religijnym. Drugi wymiar odnosi się do życia społecznego, które jakkolwiek kształtowane przez kulturę chrześcijańską, cechowało napięcie między życiem zakonnym i świeckim. W zakonie realizuje się wyższą doskonałość ewangeliczną, natomiast życie świeckie to życie zwykłych ludzi. Są to jednak dwa światy pod pewnymi względami sobie przeciwstawne, choć się wzajemnie dopełniające. Interesującą sprawą jest to, że linia podziału biegła nie między duchownymi a świeckimi, ale między zakonami a światem⁵³⁰.

Stanowisko afirmujące wkład świata dla całej rzeczywistości Kościoła wyraził Sobór Watykański II w konstytucji duszpasterskiej, gdzie wyraźnie stwierdził: „Doświadczenie minionych stuleci, postęp nauk, bogactwo złożone w różnych formach kultury ludzkiej, w których okazuje się pełniej natura samego człowieka i otwierają się nowe drogi do prawdy, przynoszą korzyść także i Kościołowi. Sam bowiem Kościół, od początku swej historii, nauczył się wyrażać Nowinę Chrystusową przy pomocy pojęć i języka różnych ludów, a ponadto starał się objaśniać ją z pomocą mądrości filozofów w tym celu, aby w miarę możliwości dostosować Ewangelię czy to do zdolności rozumienia przez ogół, czy też do wymagań mędrców. I to właśnie dostosowywanie się w głoszeniu objawionego słowa powinno stać się prawidłem wszelkiej ewangelizacji. Tym bowiem sposobem rozbudza się w każdym narodzie zdolność wyrażania Chrystusowej Nowiny po swojemu, a zarazem sprzyja się żywemu obcowaniu Kościoła z różnymi kulturami”⁵³¹.

Kościół zatem nie może nigdy zamykać się na świat, na innych ludzi – niechrześcijan. Dialog okazuje się tu być macierzystym językiem całej ludzkości. Otwartość na świat umożliwia poznanie „pojęć i języka” innych i dzięki temu ewangelizacja staje się możliwa. Wypływa z tego pozytywne spojrzenie na świat nie tylko dlatego, że jest stworzony przez Boga, ale jest miejscem Jego odsłaniania się. To właśnie na ziemi – w tajemnicy Wcielenia – doszło przecież do hominizacji Boga, ukierunkowanej w pierwszym rzędzie na deifikację wszystkich ludzi. Nie wolno tracić tu z oczu uniwersalizmu i powszechności zbawienia. Bóg nawiązał bezpośredni kontakt z każdym człowiekiem, kiedy odwieczny Syn Boży przyjął ludzką naturę. I dlatego stał się człowiekiem, abyśmy stali się „bogami”, w sensie: posiadali coś z jego boskości. Jest to owa przedziwna wymiana (*admirabile commercium*). Bóg stając się człowiekiem, przyjmuje moje ciało, a obdarza mnie swoim bóstwem. Pięknie tę myśl wyraża żyjący w IV wieku doktor Kościoła, Grzegorz z Nazjanzu, gdy pisze: Bóg przyjmuje ubóstwo mojego ciała po to, żebym ja

⁵³⁰Por. J. Majka, *Wprowadzenie do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1967, s. 815.

⁵³¹Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes* (GS), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1967, nr 44.

otrzymał bogactwo Jego bóstwa. Bóg pragnie człowieka usynowić, obdarzyć go swoją boską naturą i czyni to w osobie Jezusa Chrystusa, który jest i Bogiem i człowiekiem. Przez Wcielenie dokonała się zatem niezwykle promocja i podwyższenie całego świata stworzonego⁵³².

Świat okazuje się być areną dziejów zbawienia, ostatecznie nie tylko dla uznających Chrystusa, ale także swoich własnych. We wczesnej patrystyce historię zbawienia dzielono na trzy epoki: od stworzenia, czyli „przed prawem” (*ante legem*), „pisanego prawa Mojżeszowego” (*sub lege*) oraz „epokę chrześcijańską” (*sub gratia, sub Christo*). Natomiast teologowie ostatnich dziesiątków lat, jak przykładowo K. Rahner, Y. Congar, E. Schillebeeckx czy K. Romaniuk rozróżniają raczej historię zbawienia w znaczeniu „specjalnym” (judeochrześcijańskim) oraz „ogólnym”, wliczając do niej doświadczenie zbawcze innych religii. Podziały te stanowią pewne kręgi, które się ostatecznie wzajemnie przeplatają i aktualnie dokonują w czasie. Przedwieczny Ojciec objawia stopniowo swój odwieczny, pełen miłości, zamysł bycia razem z człowiekiem; „wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem” (Ef 1, 4). Ojciec stwarzając wszystko i zachowując (por. J 1, 3), objawił siebie samego pierwszym rodzicom, obdarował ich i powołał do wspólnoty z sobą. Bóg pragnie być we wspólnocie z każdym człowiekiem, jest On bowiem Stwórcą każdego⁵³³.

Dlatego owo odsłanianie się Boga musi się niejako odbywać ostatecznie w świecie. Świat jest jednym wielkim miejscem teologicznego czytania Boga. To największe *locus theologicus* znajduje swoją kulminację i pełnię w objawieniu się Boga w Jezusie Chrystusie. Jakkolwiek wielokrotnie i na różne sposoby mówił Bóg, to „na koniec w tych czasach przemówił do nas przez Syna” (por. Hbr 1, 1-2). „Zesłał bowiem Syna swego, czyli Słowo odwieczne, oświecającego wszystkich ludzi, by zamieszkał wśród ludzi i opowiedział im tajemnice Boże (por. J 1, 1-18). Jezus Chrystus więc, Słowo Wcielone, «człowiek do ludzi posłany», «głosi słowa Boże» (por. J 3, 34) i dopełnia dzieła zbawienia, które Ojciec powierzył Mu do wykonania (por. J 5, 36; 17, 4). Dlatego Ten, którego gdy ktoś widzi, widzi też i Ojca (por. J 14, 9), przez całą swoją obecność i okazanie się przez słowa i czyny, przez znaki i cuda, zwłaszcza zaś przez śmierć swoją i pełne chwały zmartwychwstanie, a wreszcie przez zesłanie Ducha prawdy, objawienie doprowadził do końca i do doskonałości /.../. Ekonomia więc chrześcijańska, jako nowe i ostateczne przymierze, nigdy nie ustanie i nie należy się już spodziewać żadnego nowego objawienia publicznego przed chwalebnym ukazaniem się Pana naszego Jezusa Chrystusa (por. 1 Tm 6, 14 i Tyt 2, 13)”⁵³⁴.

To objawienie się Boga w świecie i na świecie, Jego samoudzielanie, przez Chrystusa doznało swojej eklezjalnej koncentracji. W przestrzeni Kościoła katolickiego znajduje się pełnia łaski i prawdy. „Pełnię bowiem zbawczych środków osiągnąć można jedynie w katolickim

⁵³²Por. A. Napiórkowski, *O nowe teologiczno-pastoralne inspiracje dla duchowej jedności. Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan*, „Studia Oecumenica” nr 3, Opole 2003, s. 45.

⁵³³Por. W. Lydka, *Historia zbawienia*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice (2)1998, s. 198-199.

⁵³⁴Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei verbum* (skrót DV), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1967, s. 539, nr 4.

Kościół Chrystusowy, który stanowi powszechną pomoc do zbawienia. Wierzmy mianowicie – jak wyznają ojcowie soborowi – że jednemu Kolegium apostołskiemu, któremu przewodzi Piotr, powierzył Pan wszystkie dobra Nowego Przymierza celem utworzenia jednego Ciała Chrystusowego na ziemi, z którym powinni zjednoczyć się całkowicie wszyscy, już w jakiś sposób przynależący do ludu Bożego”⁵³⁵.

Pełnia łaski i prawdy zawarta w Kościele katolickim jest odkrywana przy pomocy i zaangażowaniu także innych chrześcijan, niekoniecznie związanych z Kościołem rzymskokatolickim. Ekumenizm staje się tu imperatywem właściwego, tj. bardziej pełnego zgłębiania bogactwa objawienia. Katolicy muszą „z radością uznać i ocenić dobra naprawdę chrześcijańskie płynące ze wspólnej ojcowizny, które się znajdują u braci od nas odłączonych. Słuszną i zbawienną jest rzeczą uznać Chrystusowe bogactwa i cnotliwe postępowanie w życiu drugich, którzy dają świadectwo Chrystusowi, czasem aż do przelania krwi. Bóg bowiem w swych dziełach jest zawsze podziwu godny i należy Go w nich podziwiać. Nie można też przeoczyć faktu, że cokolwiek sprawia łaska Ducha Św. w odłączonych braciach, może również nam posłużyć ku zbudowaniu. Wszystko, co szczerze chrześcijańskie, nigdy nie stoi w sprzeczności z prawdziwymi dobrami wiary, owszem, zawsze może posłużyć ku doskonalszemu wnikięciu w samą tajemnicę Chrystusa i Kościoła. Rozbicie między chrześcijanami jest jednak dla Kościoła zaporą na drodze do urzeczywistnienia właściwej mu pełni katolickości w tych dzieciach, które przez chrzest wprowadzicie do niego przynależą, ale odłączyły się od pełnej wspólnoty (*communio*) z nim. Owszem, nawet samemu Kościołowi utrudnia to w konkretnym życiu uwypuklenie pełni katolickości pod każdym względem”⁵³⁶.

Nie stawiając pod znak zapytania istniejącej pełni objawienia w Kościele katolickim oraz właściwego i pogłębionego odczytywania daru objawienia przez całe chrześcijaństwo, nie można jednak też przeoczyć faktu, że Duch Święty działa ponadto w innych kręgach osób, jakoś przyporządkowanych do szeroko rozumianego ludu Bożego. Ów cały lud Boży pochodzi przecież od jednego Stwórcy i każdy z jego członków włączony jest w powszechną wolę zbawczą jednego i jedynego Odkupiciela. To, co wzbudza Duch w świecie może z pewnością posłużyć wszystkim wierzącym w Chrystusa, aby dar objawienia zawarty w Kościele lepiej odczytywali i wierniej nim żyli, stając się autentycznymi świadkami Chrystusowej wiary. „Do nowego ludu Bożego powołani są wszyscy ludzie. Toteż lud ten, pozostając ciągle jednym i jedynym, winien się rozszerzać na świat cały i przez wszystkie wieki, aby spełnił się zamiar woli Boga, który naturę ludzką stworzył na początku jedną i synów swoich, którzy byli rozproszeni, postanowił w końcu w jedno zgromadzić (por. J 11, 52)”⁵³⁷.

⁵³⁵Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie Unitatis Redintegratio* (UR), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1967, s. 315, nr 3.

⁵³⁶UR nr 4.

⁵³⁷Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium* (skrót LG), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1967, nr 13.

4. Soborowy model stosunku między Kościołem a światem

To soborowe nauczanie, szkicowo zaprezentowane powyżej, okazało się być dla Kościoła wielkim epokowym przełomem. Spirytualizacja Kościoła i mondializacja świata jako wynik reformacyjnej koncepcji M. Lutra o dwóch królestwach, otworzyły ogromne horyzonty kulturalne, w których przeważały subiektywizm i indywidualizm, dając podstawę do rozwoju procesów sekularyzacyjnych⁵³⁸. Nie sposób tu uniknąć trudnego pytania, na ile Kościół winien i może się otwierać, aby z jednej strony dokonywała się wiarygodna interpretacja objawienia, a z drugiej nie stracił swojej tożsamości.

Albowiem „do dalszego rozwoju tej wymiany Kościół, szczególnie w naszych czasach, kiedy rzeczywistość bardzo szybko ulega przemianom, a sposoby myślenia bardzo się różnicują, potrzebuje osobliwie pomocy tych, którzy żyjąc w świecie, znają różne jego instytucje i systemy oraz pojmują ich wewnętrzny sens, obojętnie czy są oni wierzącymi czy niewierzącymi. Sprawą całego Ludu Bożego, zwłaszcza duszpasterzy i teologów, jest wsłuchiwać się z pomocą Ducha Świętego w różne głosy współczesności, rozróżniać je i tłumaczyć oraz osądzać w świetle słowa Bożego, aby Prawda objawiona mogła być ciągle coraz głębiej odczuwana, lepiej rozumiana i stosowniej przedstawiana”⁵³⁹.

Obecność, spełnianie się oraz posłanie Kościoła w świecie, a więc w rzeczywistości ludzkiej, podlegającej różnym zmiennym uwarunkowaniom, stawiały zawsze przed nim, i tak dzieje się również obecnie, problem jego stosunku do świata. Ten stosunek – szkicowo zarysowywany w powyższym naszym przedłożeniu – precyzyjnie ujęła soborowa doktryna. Autorzy Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym mówiąc o tej problematyce, głoszą potrójną łączność: 1. Kościoła ze światem, który winien dostąpić zbawienia; 2. natury z naturą, które razem się uzupełniają w doskonaleniu człowieka; 3. człowieka z Bogiem przez Chrystusa⁵⁴⁰. A więc nie przeciwstawia się już świata Kościołowi, ale stoi się na stanowisku ich wzajemnej łączności, i to łączności w pewnym sensie niezbywalnej, jakkolwiek każda z tych wielkości musi zachować swoją autonomię.

Zamiana nastawienia Kościoła wobec świata, postrzeganego dotąd zbyt często jako coś przeciwnego Chrystusowi i Jego nauce, pozostającego pod władzą Szatana (por. Mt 13, 22; Łk 12, 30; J 7, 4; 7, 7; 12, 31) na coś pozytywnego, a mianowicie świat jako stworzone dobro i jako cała ludzkość, którą Chrystus przyszedł odkupić, a więc wszyscy ludzie wszystkich czasów, nie dokonała się gwałtownie, ale została powoli i mozolnie wypracowana. Z tym myślowym przeobrażeniem wiążą się nowe modele hermeneutyczne i nazwiska wielu teologów. Przykładowo należy tu wskazać na tematykę ożywienia współczesnego chrześcijaństwa zaproponowaną przez Jakuba Maritaina, teologię rzeczywistości ziemskich bronioną przez

⁵³⁸Por. I. Sanna, *Dalla parte dell'uomo. La Chiesa e i valori umani*, s. 192.

⁵³⁹GS nr 44.

⁵⁴⁰Por. GS nr 40-45.

Gustawa Thilisa czy rozwój antropologii teologicznej zainicjowany przez Karola Rahnera. Nie ma wątpliwości, że te nowe fermenty chrześcijańskiej kultury teologicznej dały podstawy tworzenia nowych wymiarów eklezjalnego życia i tym samym współkształtowały na nowo stosunek Kościoła i świata. To z ich przesłanek narodziła się ów przełomowy charakter *Gaudium et spes* i pozytywne spojrzenie na świat, który niesie ze sobą pewne wartości, zwłaszcza w zakresie narzędzi odczytywania i przekazu ewangelicznego orędzia⁵⁴¹.

„Ponieważ Kościół posiada widzialną strukturę społeczną, która jest znakiem jego jedności w Chrystusie, może on też wzbogacać się i faktycznie się wzbogaca dzięki ewolucji ludzkiego życia społecznego nie w tym znaczeniu, jakoby brakowało czegoś w ustroju nadanym mu przez Chrystusa, lecz że ustrój ten głębiej można poznać, lepiej określić i szczęśliwiej dostosować do naszych czasów. Kościół dostrzega z wdzięcznością, że zarówno w swej zbiorowości, jak i w poszczególnych swych synach otrzymuje różne pomoce od ludzi wszelkiego stanu i pozycji społecznej. Wszyscy bowiem, którzy przyczyniają się do rozwoju wspólnoty ludzkiej na płaszczyźnie rodzinnej, kulturalnej, gospodarczej, społecznej i politycznej, zarówno w okresie krajowym, jak i międzynarodowym, zgodnie z planem Bożym wyświadczają niemałą pomoc także i społeczności Kościoła w tym, w czym zależy ona od zewnętrznych warunków. Co więcej, Kościół przyznaje, że wiele skorzystał i może korzystać nawet z opozycji tych, którzy mu się sprzeciwiają lub go prześladują”⁵⁴².

W ramach końcowych wniosków możemy już próbować dać odpowiedź, choć wprawdzie dość fragmentaryczną, na postawione w tytule artykułu pytanie. Analiza powyższa zmusiła najpierw do refleksji nad zagadnieniem relacji Kościoła do świata i przypomnienia nowatorskiej w tym względzie soborowej doktryny, wyrażonej w Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*. Ostatecznie wolno stwierdzić, iż świat rozumiany jako arena rozgrywających się dynamicznie dziejów zbawienia jest sam w sobie czymś pozytywnym; niejako umożliwiającym spełnienie się i odczytywanie objawienia. Z kolei świat pojmowany jako ludzkość tym bardziej trudno negatywnie klasyfikować, gdyż adresatem zbawienia są przecież wszyscy ludzie, niezależnie od ich jednostkowej decyzji opowiedzenia się czy zanegowania Jezusa jako Chrystusa. Cały postęp cywilizacyjny, a z nim i współczesny człowiek nie tyle zatem powiększają treści objawienia miłosnej oferty zbawienia, jaką Bóg kieruje do każdego, ale umożliwiają Kościołowi przekaz tych ewangelicznych treści i dostosowanie je do mentalności każdego ludzkiej generacji wszech czasów, odpowiadając ludziom na ich odwieczne pytania dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego⁵⁴³.

⁵⁴¹Por. I. Sanna, *Dalla parte dell'uomo. La Chiesa e i valori umani*, s. 196-197; por. M. Graczyk, *Francuska teologia rzeczywistości ziemskich. Próba retrospekcji i reinterpretacji*, Warszawa 1992, s. 158-514.

⁵⁴²GS nr 44.

⁵⁴³Por. GS nr 4.

1. Status quaestionis

Odsłonięcie całego bogactwa jedności Kościoła i świata przekracza naturalnie ramy poniższego szkicu teologicznego, ale już takie postawienie tematu wydaje się być samo w sobie interesujące, a ewentualne wyprowadzenie paru myśli może stać się bazą do dalszych badań, a tym samym posłużyć przynajmniej kształtowaniu klimatu dla wypracowywania większego dobra człowieka i jednocześnie całej rodziny ludzkiej.

Należy jednak uprzednio podjąć niełatwą próbę określenia, czym jest świat? Jak rozumieć Kościół? Jakie są relacje Kościoła do świata? Co dzieli, a co łączy te dwie rzeczywistości, będące przecież tak bardzo wielkościami różnymi i odrębnymi, że niekiedy ustawianymi po dwóch stronach barykady? Jaki jest zakres ich autonomii? Poniższy wywód zostanie oczywiście przeprowadzony z pozycji teologii katolickiej, zwłaszcza zaś w oparciu o nowatorską w tym względzie doktrynę Soboru Watykańskiego Drugiego.

Podejmując się zdefiniowania Kościoła, musimy zauważyć już na wstępie, że mamy do czynienia z tajemnicą, *mysterium Ecclesiae*. Kościół bowiem to kontynuacja osoby i dzieła Jezusa Chrystusa. I jak odwieczny Syn Boży w wydarzeniu wcielenia przyjął naturę ludzką, tak Kościół posiada charakter złożony, bosko-ludzki. „Jest on bowiem ludzki i jednocześnie boski, widzialny i wyposażony w dobra niewidzialne, żarliwy w działaniu i oddany kontemplacji, obecny w świecie, a jednak pielgrzymujący. Wszystkie te właściwości posiada w taki mianowicie sposób, że to, co ludzkie, jest podporządkowane Bożemu i skierowane do Bożego widzialnego do niewidzialnego, życie czynne do kontemplacji, a to, co doczesne – do miasta przyszłego, którego szukamy”⁵⁴⁴. Aby jeszcze bardziej uchwycić ów misteryjny charakter Kościoła, ojcowie soborowi ogłosili konstytucję dogmatyczną całkowicie poświęconą tematyce eklezjologicznej, gdzie opisując Kościół odwołują się do wydarzenia wcielenia Jezusa Chrystusa: „Wyposażona zaś w organa hierarchiczne społeczność i zarazem mistyczne Ciało Chrystusa, widzialne zrzeszenie i wspólnota duchowa, Kościół ziemski i Kościół – bogaty w dary niebiańskie – nie mogą być pojmowane jako dwie rzeczy odrębne, przeciwnie, tworzą one jedną rzeczywistość złożoną, która zrasta się z pierwiastka boskiego i ludzkiego. Dlatego też na zasadzie bliskiej analogii upodabnia się ona do tajemnicy Słowa Wcielonego. Jak bowiem przybrana natura ludzka służy Słowu Bożemu za żywe narzędzie zbawienia, nierozzerwalnie z

⁵⁴⁴Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii „Sacrosanctum concilium”*, (KL) nr 2, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Tekst łacińsko-polski, Poznań-Warszawa 1968; por. C. Scanzillo, *La Chiesa. Sacramento di comunione. Commento teologico alla Lumen gentium* [Ed. Dehoniane], Roma (2)1989, s. 39-83.

Nim zjednoczone, nie inaczej też społeczny organizm Kościoła służy ożywiającemu go Duchowi Chrystusowemu ku wzrastaniu ciała (por. Ef 4, 16)⁵⁴⁵.

Ta podwójna natura Kościoła wyraża się zatem sakramentalnie, czyli za pomocą widzialnych narzędzi przekazywane są niewidzialne dobra zbawcze, i to nie tylko dla członków Kościoła, ale dla wszystkich ludzi. „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”⁵⁴⁶. Kościół jest uniwersalnym, czyli wszystkich i dla wszystkich, sakramentem zbawienia⁵⁴⁷. Powszechna wola zbawcza Boga dzięki Kościołowi ogarnia całe stworzenie, czyli nie tylko każdego człowieka, ale wszystko, co w jakikolwiek sposób istnieje. Kościół w oparciu o misyjny nakaz Zmartwychwstałego: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu! Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony” (Mk 16, 15-16) jest absolutnie zobligowany do świadczenia o Chrystusie słowem i czynem wobec wszystkim, stąd – nie tracąc własnej tożsamości – musi przewyższać dystans między nim a światem. Inaczej ani świat, ani Kościół nie będą mogły wypełnić swojego zadania.

Sakramentalne rozumienie Kościoła ujawnia nie tylko jego podwójną naturę, lecz także jego funkcję jednania z Bogiem zarówno tych, którzy są w Kościele jak i tych, którzy są poza Kościołem, czyli nie są włączeni przez chrzest w jego widzialny organizm. Kościół jako „narzędzie wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” trwa w głębokiej relacji tak do Boga jak i świata, więcej nawet: jest częścią świata. Z jednej strony ci, których Ojciec Niebieski dał Jezusowi „nie są z tego świata”, podobnie jak i sam Jezus „nie jest z tego świata” (J 17, 14). Ale z drugiej Jezus „posłał ich na świat”, podobnie jak i Ojciec „posłał Go na świat” (J 17, 18). To ciągle napięcie między Kościołem a światem wyraża zatem z jednej strony wspólnotę i jedność, ale też obcość i odrębność. W każdej epoce istniały w obrębie chrześcijaństwa różne prądy, które bardziej lub mniej pozytywnie nastawiały do świata. Należy zauważyć, że na ogół przeważała postawa nieufności czy wręcz wrogości, a od renesansu doszło jakby do pewnego rodzaju rozejścia między chrześcijaństwem a nowoczesnym społeczeństwem. Jednak rozwój nauk humanistycznych, postęp techniczny i związane z nimi poszukiwanie właściwej postawy wobec Boga i świata, sprawiły, że pytanie o wartość religijną rzeczywistości ziemskich, pojawiło się ze szczególną mocą w okresie przedsoborowym. Sam zaś Sobór Watykański Drugi (1962/1965) podjął udaną próbę wypracowania relacji między Kościołem a światem⁵⁴⁸.

Ten swoisty rodzaj zależności Kościoła i świata – ujmowany dialektycznie na zasadzie wzajemnie się dopełniających przeciwieństw – trafnie wyraża List do Diogeneta, pochodzący z II wieku. Czytamy tam: „Chrześcijanie bowiem ni ojczyzną, ni mową, ni rodzajem życia nie

⁵⁴⁵Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*, (dalej skrót: KK) nr 8, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*. Tekst łacińsko-polski, Poznań-Warszawa 1968.

⁵⁴⁶KK nr 2.

⁵⁴⁷Por. KK nr 48.

⁵⁴⁸Por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj*, Katowice 1993, s. 384.

różnią się od reszty ludzi. Nie zamieszkują oni miast własnych, nie posługują się osobnym dialektem, nie mają jakichś oryginalnych zwyczajów. Nie są ani chorobliwymi marzycielami, ani podnieconymi fanatykami, jeśli zaś z uporem bronią swej nauki, to nie chodzi im w tym wypadku o jakieś ludzkie koncepcje. Rozsiani po krajach greckich i barbarzyńskich, jak komuś z nich los zdarzył, stosują się wszędzie do miejscowych zwyczajów zarówno w stroju, jak pożywieniu i sposobie życia. Tylko pod duchowym względem stanowią oni jakąś odrębną społeczność, w której obowiązują wyjątkowe, dla zwyczajnego człowieka niezrozumiałe prawa. Są przywiązani do rodzinnego miejsca, a zachowują się niby przechodnie. Posiadają prawa obywateli, a ponoszą ciężary niby przybysze. Na obczyźnie czują się jak w ojczyźnie, a w ojczyźnie jak na obczyźnie. Zawierają małżeństwa i mają dzieci, jak wszyscy, lecz nie porzucają niemowląt. Uznają wspólnotę stołu, lecz nie wspólnotę łoża. Żyją w ciele, lecz nie podług ciała. Żyją na ziemi, lecz uważają się za obywateli nieba. Są posłuszni prawom, lecz poziomem życia wznoszą się ponad wszelkie prawa. Wszystkich miłują, a od wszystkich cierpią prześladowanie. Gardzi się nimi, skazuje się ich, nawet zabija, a wciąż na nowo odżywają. Żyją w biedzie, a drugich obsypują bogactwami. Wszystkiego im brakuje, a opływają we wszystko. Poniewiera się nimi, a oni dumnie podnoszą głowy. Obrzuca się ich oszczerstwami, oszczerstwami nic złego nie można im naprawdę udowodnić. Przeklina się ich, a oni błogosławią. Znieważa się ich, a oni odpowiadają na to szacunkiem. Starają się być jak najlepsi, najlepsi uważa się ich za zbrodniarzy. Karze się ich, a oni cieszą się, jak gdyby dopiero wtedy żyć zaczęli. Żydzi odnoszą się do nich wrogo niby do pogan, poganie również ich prześladują, a nikt właściwie nie potrafi uzasadnić, dlaczego. Krótko mówiąc: czym dusza dla ciała, tym w świecie chrześcijaństwo. Dusza przenika wszystkie członki ciała, chrześcijaństwo wszystkie miasta świata”⁵⁴⁹.

2. Geneza Kościoła i świata

Jedność Kościoła i świata ujawnia się już poprzez akt stwórczy Trójjedynego Boga. Świat (kosmos = porządek, harmonia) został powołany do istnienia wskutek nadmiaru miłości Boga do człowieka. „Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego i ujawnić nam tajemnicę woli swojej (por. Ef 1, 9), dzięki której przez Chrystusa, Słowo Wcielone, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury (por. Ef 2, 18; 2 P 1, 4). Przez to zatem objawienie Bóg niewidzialny (por. Kol 1, 15; 1 Tm 1, 17) w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół (por. Wj 33, 11; J 15, 14-15) i obcuje z nimi (por. Bar 3, 38), aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej”⁵⁵⁰.

Natomiast Kościół zaistniał również w akcie stwórczym Boga Ojca, lecz w formie preegzystencji. Już przed wiekami odwieczny Ojciec w tajemnicy swojej miłości powołał wszystkich nie tylko do istnienia, ale także do wspólnoty z sobą. Grzech pierwszych rodziców

⁵⁴⁹List do Diogenesa nr 5-6, [w:] M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, Warszawa 1975, t. 1, s. 118-119.

⁵⁵⁰Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym Dei verbum*, (dalej skrót: KO) nr 2, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*. Tekst łacińsko-polski, Poznań-Warszawa 1968.

tego zamiaru bynajmniej nie zniweczył, ale odsłonił jedynie Jego spełnianie się miłości, jaka skonkretyzowała się następnie w Kościele Jezusa Chrystusa. On to, posłany przez Ojca Niebieskiego, przepowiadał na ziemi tajemnicę królestwa Bożego. Boski Mistrz z Nazaretu powołał w sobie wspólnotę i w niej złożył dobra zbawcze, wysłużone swoim posłuszeństwem aż do śmierci krzyżowej. W mocy Ducha Świętego, który jest przecież Duchem Jezusa te dary są udzielane wszystkim członkom tej wspólnoty wiary (Kościół), a przez nią całemu światu. A zatem świat i Kościół jak wywodzą się z jednego i jedyne go swojego najgłębszego źródła, jakim jest miłość Trójjedynego Boga, jak i nadal są nią ożywiani i umacniani. Bóg nie tylko bowiem stworzył świat i wszystko, co istnieje, ale też i w każdej sekundzie podtrzymuje to w istnieniu (*continua creatio*)⁵⁵¹.

Można tu odwołać się do teologii rzeczywistości ziemskich, sprowadzając ją do dwóch, wzajemnie się uzupełniających, imperatywów: *constructio mundi* i *consecratio mundi*. Bóg nie tylko stwarza kosmos, ale poprzez Kościół Chrystusa w Duchu Świętym dokonuje jego uświęcenia, respektując naturalnie wolność stworzenia. Teologia rzeczywistości ziemskich – krzewiona zwłaszcza przez takich myślicieli francuskich jak P. Teilhard de Chardin, M.D. Chenu czy G. Thils – dowartościowując stworzenie, ogniskuje się wokół trzech podstawowych tematów: Bóg, człowiek i świat. Pragnie ona pokazać, że chrześcijanin, żyjąc w świecie, nie może się uchylić od relacji z nim, nie może uciekać w żaden rodzaj getta. Związki chrześcijanina ze światem są zbyt potężne, aby kwestionować je w jakikolwiek sposób. Idzie bardziej o nazwanie i zdefiniowanie tych relacji w świetle Ewangelii. Trudnym zagadnieniem jawi się nie tyle obecność, co sposób obecności i misji chrześcijanina w obecnym świecie. Ta szeroka problematyka analizuje zatem teologiczne związki chrześcijanina ze światem pod kątem stworzenia, świata materii, w odniesieniu do świata ludzkiego (ludzkości) oraz wydarzenia wcielenia i zbawienia. Zwłaszcza fakt wcielenia okazuje się być fundamentalnym punktem wyjścia do ujęcia właściwej natury związków chrześcijanina ze światem, albowiem w tym historycznym wydarzeniu Bóg w Jezusie Chrystusie przemożnie wszedł w los świata, przyjmując w sobie całą rzeczywistość ludzkiego uwarunkowania⁵⁵².

Rzeczywistości *constructio* i *consecratio mundi* nie są jednak sobie przeciwstawne, ale ściśle ze sobą powiązane i wzajemnie się uzupełniające. Dla chrześcijanina nie istnieją bowiem dwie odrębne sfery: życia świeckiego i życia wiary. Nie można autentycznie budować świata, jeśli jednocześnie nie dochodzi do jego uświęcania. Owo uświęcanie nie może być pod żadnym względem zamachem na autonomiczność świeckości, lecz winno się sprowadzać do nasycania świata Duchem Chrystusa i prowadzenia go do jedności z Bogiem Ojcem. Dlatego zewnętrzna konstrukcja świata winna przebiegać w harmonijnej łączności z jego równoczesnym

⁵⁵¹Por. A. Napiórkowski, *Geneza, natura i poslanie Kościoła*, [w:] *Teologia fundamentalna. Kościół Chrystusowy*, t. 4, Kraków 2003, s. 73-76.

⁵⁵²Por. M. Graczyk, *Francuska teologia rzeczywistości ziemskich. Próba retrospekcji i reinterpretacji*, Warszawa 1992, s. 314-363.

doskonaleniem duchowym. Idzie o to, aby nie naruszając samodzielności i wolności rzeczywistości ziemskiej dokonywało się jej uświęcenie, które nie może być jednak jej sakralizacją czy ukościelnieniem, ale ma być przepajaniem jej Duchem Chrystusa. Ostatecznie jest to tym samym odsłanianie najgłębszych pokładów świata, które są z pewnością też duchowe. Bo duch Boga Ojca jako Stwórcy jest tym samym duchem, który idzie od Zmartwychwstałego jako Odnowiciela całego stworzenia. Z jednej strony zatem uświęcanie świata dokonuje się przez Kościół w jego aktach liturgicznych, zaczynając od modlitwy, liturgii, szafarstwa sakramentów, a kończąc na działalności charytatywnej, edukacyjnej, naukowej, kulturowej, społecznej. Jest to jednanie świata z Bogiem Ojcem w Duchu chwalebego Chrystusa. Z drugiej zaś to same poczynania świata, który w swojej świeckości jest także ogarnięty Duchem Bożym, prowadzą po części również do jego własnego uświęcenia, które jednak należy rozumieć w sensie biernym. Źródłem uświęcenia nie może bowiem być świat sam dla siebie, lecz jest to raczej odsłanianie i aktywowanie duchowych mocy Bożych.

W takim kierunku należy też przeprowadzać interpretację soborowych tekstów, które mówią budowaniu i uświęcaniu świata. Konstytucja o Kościele poucza, że „Jezus Chrystus pragnąc, aby Jego świadectwo i Jego posługa trwały nieprzerwanie także za pośrednictwem ludzi świeckich, ożywia ich Duchem swoim i nieustannie zachęca do wszelkiego dzieła szlachetnego i doskonałego. Tym bowiem, których wiąże ściśle z życiem i posłannictwem swoim, daje również udział w swej funkcji kapłańskiej (*munus sacerdotale*) dla sprawowania kultu duchowego, aby Bóg był wielbiony, a ludzie zbawieni. Toteż ludzie świeccy, jako poświęceni Chrystusowi i namaszczeni Duchem Świętym, w przedziwny sposób są powołani i przygotowani do tego, aby rodziły się w nich zawsze coraz obfitsze owoce Ducha. Wszystkie bowiem ich uczynki, modlitwy i apostołskie przedsięwzięcia, życie małżeńskie i rodzinne, codzienna praca, wypoczynek ducha i ciała, jeśli odbywają się w Duchu, a nawet utrapienia życia, jeśli cierpliwie są znoszone, stają się duchowymi ofiarami, miłymi Bogu przez Jezusa Chrystusa (por. 1 P 2, 5), ofiary te składane są zbożnie Ojcu w eucharystycznym obrzędzie wraz z ofiarą Ciała Pańskiego. W ten sposób i ludzie świeccy, jako zbożnie działający wszędzie czciciele Boga, sam świat Jemu poświęcają”⁵⁵³. To zaangażowanie świeckich czy to w formie budowania świata czy też jego uświęcania ma ostatecznie prowadzić do pojednania całego stworzenia ze swoim Stwórcą. Dlatego „normą aktywności ludzkiej jest to, żeby zgodnie z planem Bożym i wolą Bożą odpowiadać prawdziwemu dobru rodzaju ludzkiego i pozwolić człowiekowi na realizowanie i wypełnianie pełnego swojego powołania bądź indywidualnie, bądź społecznie”⁵⁵⁴.

⁵⁵³KK nr 34. Także warto zaznaczyć się z treścią KK nr 48: „Kościół, do którego w Jezusie Chrystusie jesteśmy wszyscy powołani i w którym dzięki łasce Bożej zdobywamy świętość, osiągnie pełnię dopiero w chwale niebieskiej, gdy nadejdzie czas odnowienia wszystkiego (Dz 3, 21) i kiedy wraz z rodzajem ludzkim również świat cały, głęboko związany z człowiekiem i przez niego zdążający do swego celu, w sposób doskonały odnowi się w Chrystusie (por. Ef 1, 10, Kol 1, 20, 2P 3, 10-13)”.

⁵⁵⁴Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, (skrót: KDK) nr 35, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Tekst łacińsko-polski, Poznań-Warszawa 1968.

3. Wspólne zadania i wyzwania

Misja Kościoła uwidacznia się wyraźnie w nakazie misyjnym Chrystusa Pana, aby iść do wszystkich ludów, czynić ze wszystkich ludzi Jego uczniów, chrzczyć ich i nauczać tego wszystkiego, co On polecił (por. Mt 28, 19nn; Mk 16, 15). Poprzez swoje trzy zasadnicze posługi: przepowiadanie (*martyria*), liturgię (*leiturgia*) oraz braterską służbę (diakonia) bierze Kościół udział w potrójnym urzędzie Jezusa Chrystusa jako Proroka, Kapłana i Pasterza. Dzięki temu Kościół z Jezusem Chrystusem w Duchu Świętym urzeczywistnia zbawienie Boże, które rozpoczęło się już ostatecznie w historii. Zbawienie to nie polega w pierwszym rzędzie na poszczególnych darach zbawczych, lecz na udziale w samoudzielaniu się Boga przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym i w pierwszym formach już teraz tworzącej się ostatecznej wspólnoty z Bogiem⁵⁵⁵. To zbawienie rozciąga się w tajemny sposób na cały świat i przez Kościół ofiarowane jest wszystkim ludziom. Jakkolwiek Kościół żyje w świecie i historii oraz naznaczony jest przez ich grzeszne struktury, to jednak odróżnia się od tego świata. Strzegąc swojej tożsamości i odrębności, nie przestając być solą tej ziemi i światłem tego świata (por. Mt 5), Kościół dla dobra każdego pojedynczego człowieka wchodzi w relacje dialogowe i partnerskie ze światem. Dlatego posługa Kościoła wobec świata stanowi integralną część jego służby zbawczej wobec jego własnych członków⁵⁵⁶.

Zadania Kościoła i świata ogniskują się na poszanowaniu fundamentalnych praw osoby. Sobór w tym względzie mówi o godności osoby ludzkiej, o wspólnocie ludzi, o głębokim znaczeniu aktywności ludzkiej. Te trzy płaszczyzny stanowią fundament stosunku między Kościołem i światem, a także bazę ich wzajemnego dialogu, który winien nieustannie się umacniać i poszerzać. Kościół stara się zatem przynosić różnorodną pomoc całej rodzinie ludzkiej. Jego posłannictwo nie ma charakteru politycznego, gospodarczego czy społecznego, lecz jedynie charakter religijny. Te religijne motywacje inspirują powstawanie wielu uniwersalnych różnorodnych dzieł, jakimi są dzieła miłosierdzia lub podobnego typu przeznaczone na posługę wszystkim bez wyjątku, zwłaszcza ubogim. Ponadto sam Kościół, który nigdy nie pragnie wiązać się z żadną szczególną formą kultury albo systemem politycznym, gospodarczym czy społecznym, staje się organizmem uniwersalnym i dzięki temu pełni rolę najmocniejszej więzi pomiędzy ludzkimi wspólnotami i narodami⁵⁵⁷. Z szerzonych przez niego ewangelicznych zasad miłości i sprawiedliwości oraz z wprowadzania ich w życie społeczne i polityczne rodzi się pokój – nie tylko w wymiarze jednego państwa, ale także w wymiarze międzynarodowym.

⁵⁵⁵KO nr 2: „Spodobalo się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego i ujawnić nam tajemnicę woli swojej (por. Ef 1, 9), dzięki której przez Chrystusa, Słowo Wcielone, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury (por. Ef 2, 18; 2 P 1, 4). Przez to zatem objawienie Bóg niewidzialny (por. Kol 1, 15; 1 Tm 1, 17) w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół (por. Wj 33, 11; J 15, 14-15) i obcuje z nimi (por. Bar 3, 38), aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej”.

⁵⁵⁶Por. W. Kasper, *Kirche (Systematisch-theologisch)*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1996, t. 5, k. 1471-1474; por. L. Sartori, *La Lumen gentium. Traccia di studio* [Messaggero di sant'Antonio], Padova (2)2003, s. 53-57.

⁵⁵⁷Por. KDK nr 40-42.

Wszyscy chrześcijanie powołani są do współkształtowania pokoju przez modlitwę, miłość, zrozumienie i wzajemne poszanowanie, a także działalność w międzynarodowych organizacjach pokojowych, gdzie powinni dawać świadectwo wartościom humanistycznym i ewangelicznym. A pokój prowadzi do jedności wszystkich ludzi, czyli świat doznaje w tym darze swojego uświęcenia⁵⁵⁸.

Dokumenty soborowe wzywają chrześcijan, którzy przecież są obywatelami zarówno społeczności ziemskiej jak i eklezjalnej, „aby przykładali się do wiernego wypełniania swych obowiązków ziemskich, kierując się w tym duchem Ewangelii. Odstępują od prawdy ci, którzy wiedząc, że nie mamy tu trwałego państwa, lecz że poszukujemy przyszłego, mniemają, iż mogą wobec tego zaniedbywać swoje obowiązki ziemskie, nie bacząc na to, że na mocy samej wiary bardziej są zobowiązani wypełniać je według powołania, jakie każdemu jest dane. Ale nie mniej błędą ci, którzy na odwrót sądzą, że mogą tak się pogrążyć w interesach ziemskich, jakby one były całkiem obce życiu religijnemu, ponieważ to ostatnie polega, wedle ich mniemania, na samych aktach kultu i wypełniania pewnych obowiązków moralnych. Rozłam między wiarą wyznawaną a życiem codziennym, występujący u wielu, trzeba zaliczyć do ważniejszych błędów naszych czasów”⁵⁵⁹. Magisterium Kościoła wypowiada się jednoznacznie przeciwko fałszywemu rozdziałowi czy też nawet przeciwstawianiu czynności zawodowych i społecznych życiu religijnemu. Jest to bowiem jeden kosmos (świat), który pochodzi od Boga Ojca i ku Niemu zdąża, mimo niekiedy ogromnego nieładu i jawnych dysproporcji, wynikających ze skażenia grzechem. Dlatego chrześcijanin, zaniedbujący swoje obowiązki doczesne, zaniedbuje tym samym swoje obowiązki wobec bliźniego; więcej nawet: swoje powinności wobec samego Boga oraz wchodzi w niebezpieczeństwo utraty swojego wiecznego zbawienia.

Sobór Watykański II z całym przekonaniem ukazuje Ewangelię jako światło rozjaśniające nie tylko wewnętrzne życie Kościoła, lecz także nową sytuację ludzkości pod koniec drugiego tysiąclecia i na progu trzeciego. Ewangeliczne prawdy dają podstawę do określenia godności, jaka przysługuje osobie ludzkiej, jej zadań tak indywidualnych jak i społecznych. Kościół poprzez linie wytyczone przez Sobór – ze względu na dobro każdego człowieka – pragnie wspólnie z instytucjami świeckimi nie tylko wypełniać te zadania, lecz także sprostać palącym, współczesnym wyzwaniom. Do nowych spraw, które wywołują troskę i niepokój, należy zaliczyć z pewnością problematykę małżeństwa i rodziny, kwestie kultury ludzkiej, życie gospodarczo-społeczne oraz polityczne, solidarność rodziny ludzkiej oraz zmaganie o pokój. Podejmując te trudne wyzwania Kościół jest przekonany, iż – ze względu na dobro wspólne – królestwo Boże na ziemi należy urzeczywistniać w dialogu i we współpracy z innymi ludźmi, także z tymi, którzy nie przynależą do rodziny chrześcijańskiej czy też są niewierzącymi⁵⁶⁰.

⁵⁵⁸Por. KDK nr 78 i nr 88-89.

⁵⁵⁹KDK nr 43.

⁵⁶⁰Por. KDK nr 46; por. S. Dianich, *Una Chiesa dentro la storia*, [Ancora] Milano 2004, s. 126-129.

Kościół żyje zatem w świecie i dla świata, a świat jest w samym sercu Kościoła i dla Kościoła; dla ujawnienia jego misji i spełnienia. Spotkanie to nie tylko jest nieuniknione, ale jednocześnie i zamierzone w odwiecznym powołaniu świata i Kościoła. Tylko wzajemny dialog oraz pomoc Kościoła i świata pozwolą na spełnianie się tych dwóch rzeczywistości i wyzwalenie potencjału w nich zawartego, i tym samym sprostanie wymogom, które niesie ze sobą współczesność.

4. Podsumowanie

Jedność Kościoła i świata rozumiana w przeszłości dość różnie, a najczęściej jednak jako wyraźna odrębność, dzięki myśli Soboru Watykańskiego Drugiego, została poddana reinterpretacji. Katolicka refleksja teologiczna ostatniej doby wychodząc z tajemnicy wcielenia – Bóg w Jezusie Chrystusie stał się człowiekiem – podjęła znaczącą i udaną próbę dowartościowania rzeczywistości ziemskich. Opierając się na dwóch imperatywach: stworzenia i uświęcenia świata (*constructio* i *consecratio mundi*), Kościół jednoznacznie zabiega dzisiaj o współpracę ze światem. Czyni to ze względu na samego człowieka, jego godność i prawa. Albowiem Ewangelia uczy nas, że drogą Kościoła jest człowiek.

Ostatecznie jedność Kościoła i świata ogniskuje się w tym wyjątkowym człowieku, który był jednocześnie Bogiem – w Jezusie Chrystusie. I należy ją rekonstruować z szerokiej panoramy jednych dziejów stworzenia i zbawienia, które są wspólne dla świata i Kościoła.

Kościół jako lud Boży i jego eschatologiczny wymiar

1. Eklezjalny Sobór

Współczesna eklezjologia naznaczona wydarzeniem i dziełem Drugiego Soboru Watykańskiego podejmuje nieustanne próby nie tylko wprowadzenia przewodnich myśli soborowych do samej nauki o Kościele, ale nade wszystko do jego pastoralnego życia. Nowe, filozoficzno-teologiczne myślenie, jakie zjawilo się już na przedpolu Soboru wpłynęło przecież zdecydowanie na kształt dzisiejszej, odnowionej liturgii. Stało się to zgodnie ze starożytną zasadą *lex orandi – lex credendi*, której papież Pius XII nadał w encyklice *Mediator Dei* nowe brzmienie: to wiara powinna decydować o modlitwie, jej treści i jakości, a nie odwrotnie. Jest zatem potrzeba dostosowania liturgii do nakazów wiary. *Sądzimy, iż należy w związku z tym dobrze wyświecić pewien szczegół /.../. Chodzi tu o zasadniczy błąd tych – pisze Autor encykliki – którzy dopatrzili się w liturgii jakby probierza prawd, które należy w wierze zachować, czyli że Kościół winien uznać tylko te prawdy, które poprzez święte obrzędy liturgiczne dały owoce pobożności i świętości, a odrzucać te artykuły wiary, które się w liturgii nie wypowiedają. Stąd ów aksjomat *lex orandi, lec credendi*⁵⁶¹. Urząd Nauczycielski uczy zatem, że kult jest wyznaniem wiary. Św. Augustyn wyraża to zwięźle, gdy mówi, iż *przez wiarę, nadzieję i miłość mamy Bogu oddawać cześć*⁵⁶². Idzie o to, aby teologiczna refleksja nad Kościołem właściwie odczytywała nauczanie *Vaticanum II* i konsekwentnie wcielała je w życie. Oznacza to, że doktryna przedłożona przez soborowe Magisterium ma być jednocześnie normą kształtującą naszą pobożność i uwielbienie zanoszone Bogu.*

Ostatni Sobór nie bez przyczyny bywa określany eklezjalnym. Powodów jest kilka. Już w pierwszych dniach obrad, w czasie pierwszej sesji, padło bardzo ważne pytanie: *Ecclesia, quod dicis de te ipsa?* Kościół pragnąc przeprowadzić refleksję nad samym sobą i dać swoje samookreślenie, zapytał się samego siebie, co on mówi o sobie, jak on sam siebie rozumie. Odpowiedź przyszła na to już w pierwszym dokumencie, jakim była konstytucja o liturgii *Sacrosanctum concilium*. Ojcowie soborowi podkreślając złożony charakter Kościoła, tak się o nim wypowiedzieli: *Jest on bowiem ludzki i jednocześnie boski, widzialny i wyposażony w dobra niewidzialne, żarliwy w działaniu i oddany kontemplacji, obecny w świecie, a jednak pielgrzymujący. Wszystkie te właściwości posiada w taki mianowicie sposób, że to, co ludzkie, jest podporządkowane Bożemu i skierowane do Bożego, widzialne do niewidzialnego, życie czynne do kontemplacji, a to, co doczesne – do miasta przyszłego, którego szukamy*⁵⁶³. Jednakże

⁵⁶¹Pius XII, Encyklika *Mediator Dei*, 1947, nr 18.

⁵⁶²Augustyn z Hippony, *Enchiridion*, rozdz. III.

⁵⁶³Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii „Sacrosanctum concilium”*, (KL) 2, [w:] SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*. Tekst łacińsko-polski, Poznań-Warszawa 1968.

wyczerpujący wykład nauki o Kościele przedłożyła dopiero – bez wątpienia najważniejsza i o największej teologicznej obowiązywalności – konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*.

Sobór podał kilka nowatorskich określeń Kościoła. Przesadą byłoby tu stwierdzenie, iż są to określenia całkiem nowe, w sensie jakby do tej pory nie istniały. Zostały one raczej obdarzone nową treścią i inaczej naświetlone. W historii refleksji Kościoła nad samym sobą można, naturalnie z dużym uproszczeniem, wyodrębnić swoistego rodzaju cztery typy eklezjologii. Okres pierwszy, biblijno-patrystyczny, jakkolwiek bez specjalnych naukowych analiz, cechowało rozumienie Kościoła jako wspólnoty (*communio*). Epoka średniowiecza utożsamiając chrześcijaństwo, ujmowała Kościół jako społeczność (*societas*). Okres reformacji aż do czasów Pierwszego Soboru Watykańskiego postrzegał Kościół jako instytucję (*institutio*). Zaś Drugi Sobór Watykański określił Kościół przede wszystkim jako sakrament (*sacramentum*), jakkolwiek wykorzystał także takie podstawowe kategorie biblijne, jak: „lud Boży”, „mistyczne Ciało Chrystusa” czy „świątynia Ducha Świętego”. Chętnie odwoływał się ponadto do pojęcia „wspólnoty”.

Określenie Kościoła jako sakramentu w tekście *Lumen gentium* pojawiło się kilkakrotnie. W sposób wyraźny Kościół jest opisany jako sakrament w numerach 1, 9 i 48. Już pierwszy numer konstytucji mówi, że *Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego*⁵⁶⁴.

W tych wszystkich próbach wyrażenia pełnego misterium Kościoła można i należy dopatrywać się jego wymiaru eschatologicznego. Wymiar „rzeczy ostatecznych” jest do odnalezienia w każdej z powyższych soborowych kategorii Kościoła. Tutaj chcemy jednak zawęzić się jedynie do określenia Kościoła jako ludu Bożego i zwrócenia szczególnej uwagi na wymiar eschatologiczny w tym pojęciu.

2. Lud Boży: duch i litera soborowego pojęcia

Kard. J. Ratzinger wypowiadając się 27 lutego 2000 r. w Watykanie podczas sympozjum na temat *Vaticanum II*, a w szczególności ustosunkowując się do eklezjologii konstytucji *Lumen gentium* stwierdził, iż *w świadomości pozostało kilka haseł: lud Boży, kolegalność biskupów, dzięki której urząd biskupi zyskał na znaczeniu względem prymatu papieskiego, nowa ocena roli Kościołów lokalnych, ekumeniczne otwarcie Kościoła oraz dialog z religiami światowymi, jak również pytanie o specyficzny status Kościoła katolickiego, które znalazło odpowiedź w formule, że jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół, o jakim mówi wyznawanie wiary, trwa w Kościele katolickim (subsistit in ecclesia catholica)*⁵⁶⁵.

⁵⁶⁴Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, (dalej jako skrót: KK) 1, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań-Warszawa 1968.

⁵⁶⁵J. Ratzinger, *L'ecclesiologia della costituzione „Lumen gentium”*, [w:] R. Fisichella (a cura), *Comitato Centrale del Grande Giubileo dell'Anno 2000. Il Concilio Vaticano II. Rezione e attualità alla luce del iutibo*, Milano 2000, s. 68.

Jednoznacznie zatem widać, że pojęcie „ludu Bożego” wymieniane – przez tak wybitnego teologa, pełniącego obecnie funkcję Prefekta Kongregacji Nauki Wiary – na pierwszym miejscu, dowodzi ważności tego określenia dla oddania tajemnicy Kościoła. Pojęcie to zatem przez ojców soborowych zostało tak mocno wyeksponowane, że nawet i dzisiaj funkcjonuje jako kluczowe przy opisywaniu złożonego charakteru Kościoła. To zaznaczenie rozumienia się Kościoła jako ludu Bożego uwidoczniło się już w samej literze konstytucji dogmatycznej, która swój II rozdział ma zatytułowany właśnie „Lud Boży”. Znajdujemy tam definicję tego pojęcia. *Lud ów mesjaniczny ma głowę Chrystusa /.../. Udziałem tego ludu stała się godność i wolność synów Bożych, w których sercach Duch Święty mieszka jak w świątyni. Prawem jego stało się przykazanie nowe miłowania, jak Chrystus nas umiłował (por. J 13, 34). Celem jego wreszcie – Królestwo Boże, zapoczątkowane na ziemi przez samego Boga i mające się dalej rozszerzać, aż na końcu wieków dopełnione zostanie również przez Boga, gdy objawi się Chrystus, życie nasze (por. Kol 3, 4), a «samo stworzenie będzie wyzwolone z niewoli skażenia na wolność chwały synów Bożych» (Rz 8, 21). Toteż ów lud mesjaniczny, choć nie obejmuje aktualnie wszystkich ludzi, a nieraz nawet okazuje się małą trzódką, jest przecież potężnym zalążkiem jedności, nadziei i zbawienia dla całego rodzaju ludzkiego. Ustanowiony przez Chrystusa dla wspólnoty życia, miłości i prawdy, używany jest również przez Niego za narzędzie zbawienia wszystkich i posłany jest do całego świata, jako światłość świata oraz sól ziemi (por. Mt 5, 13-16)⁵⁶⁶.*

Kolejne numery *Lumen gentium* (10-17) uzupełniają obraz ludu Bożego, podając wyczerpujący opis jego natury, posłannictwa i misji. Lud Boży czerpie swoją moc z zakorzenienia w Chrystusie, realizując swoje posłannictwo, dzięki udziałowi w kapłańskiej, proroczej i nauczycielskiej funkcji Chrystusa. Do tego ludu, który jest własnością Boga, powołani są wszyscy ludzie i w różny sposób do niego przynależą lub różnie są do niego przyporządkowani, zarówno wierni katolicy, jak inni wierzący w Chrystusa, jak wreszcie wszyscy w ogóle ludzie, z łaski Bożej powołani do zbawienia⁵⁶⁷. Katolicy tworzą ów lud mocą przyjętego sakramentu chrztu, pozostali chrześcijanie, dzięki wiary w Chrystusa, a wszyscy inni ludzie na podstawie faktu, iż ich Stwórcą jest przecież sam Bóg. Każdy bowiem z ludzi jako stworzenie jest dzieckiem swego Boga Ojca jako Stwórcy.

Nie idzie tutaj jednak tyle o podanie wyczerpującej charakterystyki ludu Bożego⁵⁶⁸, co o wiele bardziej o pokazanie pewnego błędnego ukierunkowania przy interpretowaniu treści, jakie niesie ze sobą omawiane pojęcie. A zwłaszcza rozchodzi się o zwrócenie uwagi, iż nie wolno pozbywać się z niego wymiaru eschatologicznego, gdyż ta ponadczasowa orientacja Kościoła sprawia, że lud Boży pozostaje takim, jakim ma być: czyli bardziej „Boży”, a nie tylko „ludzki”.

⁵⁶⁶KK 9.

⁵⁶⁷Por. KK 13.

⁵⁶⁸Szeroko i wyczerpująco z odniesieniem do bogatej literatury o ludzie Bożym traktuje artykuł *Volk Gottes* w *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg-Basel-Rom-Wien 2001, t. 10, k. 843-850.

Sztandarowym przykładem nadmiernego akcentowania aspektu ludzkiego i tym samym upolitycznienia ludu Bożego stały się tzw. latynoamerykańskie teologie wyzwolenia z ich największymi przedstawicielami, jak: Richard Schull, Joseph Combin, Rubem Alves, Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, Eduardo Pironio, Jon Sobrino, Leonardo Boff, Juan L. Segundo, José Miguez Bonino czy Helder Camara⁵⁶⁹.

Błędna opcja, która powołuje się w interpretacji *Vaticanum II*, odwołuje się zazwyczaj do jego ducha, a pomija treści jego tekstów. Litera i duch w nauczaniu Soboru, zwłaszcza odnośnie do tekstów eklezjologicznych, wzajemnie się uzupełniają i potwierdzają. Sobór w swoich dokumentach merytorycznie sprecyzował program *accomodata renovatio (aggiornamento)* Kościoła katolickiego. W jego [Soboru] podstawowym zamyśle odnowa eklezjalna sprowadza się nie do przekształcenia natury i misji Kościoła, ukształtowanych i zadanych mu przez Jezusa Chrystusa, ale do podjęcia wyzwań, jakie stawia przed nim sytuacja ludzkości we współczesnym świecie⁵⁷⁰.

Teologia wyzwolenia swoją problematyką obejmuje szeroki zakres zagadnień. Wydaje się jednak, iż pojęciem kluczowym dla niej jest wyzwolenie. W obszarze religijnym pojęcie wyzwolenie rozumiane jest jako uwolnienie od grzechu, od zła moralnego i to na ogół indywidualistycznie. U teologów latynoamerykańskich zło zostało odniesione do obszernego spektrum społecznego, zbiorowego, do wszelkich form ucisku społecznego, wyzysku, eksploatacji człowieka przez człowieka, niesprawiedliwości społecznej, dyskryminacji. Przez wyzwolenie od zła w pierwszej kolejności rozumie się wyzwolenie od wszelkich form tego zła społecznego, będącego przez swe struktury podłożem zła i grzechu w ogólności⁵⁷¹. Takie pojmowanie zbawienia w kontekście eklezjologicznym doprowadziło do zredukowania pojęcia ludu Bożego do wymiarów socjologicznych i tym samym spowodowało jego treściowe zubożenie. W konsekwencji Kościół jako lud Boży pozbył się po części swojego eschatologicznego wymiaru, a ukierunkowując się na kwestie społeczne zamknął się w płaszczyźnie „terenizmu”. Nie podejmując szczegółowej analizy całego kontekstu powstania teologii wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej, można zaryzykować upraszczające stwierdzenie, iż takie nastawienie reprezentantów tejże teologii wyniknęło przede wszystkim z błędnej interpretacji soborowego ducha, z jednoczesnym oderwaniem się od litery soborowych tekstów.

3. Redukcjonizm w pojmowaniu ludu Bożego

Progresistowska interpretacja dokumentów soborowych, a zwłaszcza pojęcia Kościoła jako ludu Bożego, wniosła sporo zamieszania do posoborowej eklezjologii. Nie jest zamierzeniem niniejszej analizy, skoncentrowanej nade wszystko nad pojęciem ludu Bożego i

⁵⁶⁹Por. B. Mondin, *Teologowie wyzwolenia*, Warszawa 1988, s. 41-157.

⁵⁷⁰Por. A. Kubiś, J. Morawa, *Sytuacja w eklezjologii katolickiej po Vaticanum II (1965-2000)*, „Analecta Cracoviensia” XXXIII, Kraków 2001, s. 398.

⁵⁷¹Por. B. Mondin, *Teologowie wyzwolenia*, s. 5.

jego eschatologicznego wymiaru, prezentacja wszystkich ujemnych skutków redukcjonistycznego pojmowania Kościoła przez teologię wyzwolenia. Ale oprócz rozmycia wymiaru eschatologicznego, Kościół utracił w pewnym sensie swoją wiarygodność. Naturalnie chodzi tu nie o wiarygodność instytucjonalną, ale zwłaszcza wiarygodność duchową.

Już przed laty Hans Urs von Balthasar w swojej małej książeczce pt. *Wiarygodna jest tylko miłość* próbował pokazać, że jedynym, co rzeczywiście może Kościół uczynić wiarygodnym, są święci. Upada cała apologia Kościoła, zawodzą wszystkie argumenty, jeśli nie ma ludzi, w których widoczna i czytelna staje się miłość Boża. Najbardziej wyrafinowane i oszczercze elementy antychrześcijańskiej i antykościelnej propagandy są niczym wobec pełnego mocy osobowego świadectwa człowieka, w którym jest żywy Bóg. Teologia świadka zawsze przeważa każdą teologię polityczną⁵⁷². Jak często trzeba spotykać świętego czy świętą, aby wreszcie pojąć, że świat jest niesiony przez tajemnicę Bożą, która udzielana jest nam jako dzieciom Bożym, którzy tworzą pielgrzymujący lud Boży? Nie wolno nigdy sprowadzać Kościoła jedynie do wymiarów socjologicznych. Niestety ten rodzaj redukcjonizmu w ujmowaniu Kościoła dał teologii wyzwolenia materiał do zawężonego obrazu ludu Bożego.

Radykalizacja teologii wyzwolenia doprowadziła ostatecznie do niebezpiecznego flirtu z marksizmem, do przejścia jego języka i rewolucyjnych celów. Teologia w swojej eklezjologicznej refleksji została sprowadzona do polityki, czyli dokonano instrumentalizacji Kościoła. Preferowano prymat działania nad Ewangelią, osłabiono znaczenie grzechu jednostkowego, usprawiedliwiono użycie siły, jednostronnie powiązano socjalizm z ideałem ewangelicznym. Teologia wyzwolenia z tego rodzaju preferencjami ujawniła niepokojącą pustkę, szczególnie w zakresie chrystologii. Przedstawianie Jezusa jako Wyzwolicielea na plakatach z karabinem było degradacją chrystologii. Odwoływanie się do marksizmu, aby móc sprawniej działać na rzecz uciskanych i gnębionych, okazało się w istocie odejściem od autentycznego przekazu Ewangelii o królestwie Bożym, którego uhistoryczniona wersja realizuje się w Kościele. Należy jednak wystrzegać się przed zbyt pospieszną oceną różnych przejawów i form teologii wyzwolenia, nie uwzględniając uprzednio sytuacji społeczno-politycznej kontynentu amerykańskiego⁵⁷³.

Niebezpieczeństwo instrumentalizacji Kościoła poprzez różnego rodzaju siły polityczne, a przede wszystkim przez ugrupowania rządzące, istniało zawsze. Nie tylko historia, ale również sytuacja dzisiejsza Kościoła, pokazuje wyraźnie, że i teraz nie jest on wolny od tego rodzaju prób manipulacji. Często niestety sam Kościół, tak w osobach swoich szeregowych wiernych jak i samych hierarchów, zbyt łatwowiernie wdaje się w tego rodzaju niebezpieczne związki. Najbardziej czytelnych przykładów instrumentalizacji Kościoła dostarcza eklezjologia doby deizmu i Kościoła państwowego. Wówczas pod wpływem deistycznego obrazu Boga oraz

⁵⁷²Zob. H.U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur die Liebe*, Einsiedeln (Johannes Verlag) 1963.

⁵⁷³Por. R. Winling, *Teologia współczesna*, Kraków 1990, s. 294.

redukcji religii do spraw moralności obraz Kościoła zaczął ulegać znaczącym zmianom⁵⁷⁴. Kościół nie pojmowano już w pierwszej linii jako sługi objawienia Bożego i wyznaniowej wspólnoty zobowiązanej do wiary. Pytanie o prawdę dogmatyczną zepchnięto jednoznacznie w cień wskutek przesadnych roszczeń do religijnej tolerancji. Indyferencja i agnostycyzm kazały Kościół widzieć tylko jako moralną instytucję wychowawczą, która powinna jedynie stać na usługach państwa i służyć wyższemu celowi państwowemu (Kościół państwowy). Z kolei w oświeceniowym absolutyzmie, przede wszystkim w jego przejawach józefinizmu i febronianizmu, Kościół doznał innej formy instrumentalizacji. Konstytucja Kościoła nie miała wynikać już więcej z jego sakramentalnej istoty, ale miał być on organizowany według naturalno-prawnych teorii społecznych, dlatego został on wcielony w organizm państwowy. Bez pardonu potraktowano go jako jedno z wielu stowarzyszeń czy też instytucji służących dobru danego państwa⁵⁷⁵.

Przeciwko takiej klasyfikacji Kościoła sprzeciwia się zarówno jego wolność, jak i misja, jaką otrzymał on od swojego boskiego Zbawiciela, a która nie pozwala mu na podporządkowanie się jakiemuś wewnętrznemu i doraźnemu celowi państwa. Stąd jest sprawą zrozumiałą, iż Urząd Nauczycielski w XVIII i XIX wieku wystąpił zdecydowanie przeciwko takim atakom na substancję kościelnej samoświadomości. Walkę o swoją niezależność poprowadził wówczas Kościół pod hasłem *societas perfecta*. W przeciwieństwie do zadań, jakie ma państwo i społeczeństwo, Kościół ma służyć nadprzyrodzonemu przeznaczeniu człowieka. Struktury Kościoła zostały niestety odniesione w sposób całkiem pozytywistyczny jedynie do woli powołującego go do życia historycznego Jezusa, który wyposażył je w niezbędną władzę, przy czym świeccy byli pojmowani jedynie jako przyjmujący wskazania hierarchii kościelnej. Kto zatem w posłuszeństwie wiary podda się kościelnej władzy i zaakceptuje kapłańską służbę podmiotów urzędów przy rozdzielaniu dóbr zbawczych, ten należy do widzialnego związku Kościoła i uzyskuje gwarancje, że osiągnie nadprzyrodzone zbawienie. To klerykalne i hierarchiczne rozumienie Kościoła wywodziło swoje korzenie z pojęcia objawienia, przesiąkniętego niestety nazbyt pozytywistycznym myśleniem epoki. J.A. Möhler (1796-1838), wielki inicjator eklezjologicznej odnowy w XIX wieku, ironicznie opisał taką koncepcję Kościoła w następujący sposób: *Bóg stworzył na początku hierarchię i stąd więcej niż trzeba, Kościół jest do końca świata już dobrze zaopatrzony*⁵⁷⁶.

Zagrożenia wywołane teologią wyzwolenia ludu Bożego zostały zasygnalizowane przez Pawła VI i opublikowane w adhortacji apostołskiej *Evangelii nuntiandi* (1976)⁵⁷⁷. Papież przestrzega przed sprowadzaniem Kościoła jedynie do jakiegoś porządku doczesnego, a jego

⁵⁷⁴Zob. I. Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793.

⁵⁷⁵Por. S. Wiedenhofer, *Ekklesiologie*, w: T. Schneider (red.), *Handbuch der Dogmatik*, Düsseldorf 1992, t. 2, s. 84-87.

⁵⁷⁶Dwa fundamentalne dzieła Johanna Adama Möhlera to *Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geist der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte* (1825) oraz *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften* (1832), które do dzisiaj w samym języku niemieckim miały już prawie 30 wydań.

⁵⁷⁷Por. AAS 68(1976), s. 5-76.

zadania do programu antropologicznego, polegającego na poczynaniach politycznych czy społecznych. Kościół straciłby wówczas swoje główne przeznaczenie, jakim jest głoszenie zbawienia w imię Boże, a nie wyzwolenie w imię człowieka⁵⁷⁸.

Jednakże złożona sytuacja w Ameryce Łacińskiej popychała chrześcijan do dalszych prób szukania wyjścia z ich stanu zależności ekonomicznej, społecznej, politycznej i kulturalnej, odczuwanego jako zależność niesprawiedliwa i alienująca. W tym klimacie swoje teologiczne koncepcje przedłożyli H. Assman, L. Boff i J. Sobrino, którzy przyjęli marksistowską analizę opartą na pojęciu walki klas, ponieważ sądzili, że ona najlepiej oddaje sytuację panującą w tej części świata. Teologia wyzwolenia skupiła się na tych, którzy czują się wyobcowani w wyniku kolonizacji i którzy krytykują nie religię, lecz wyzysk, jakiego są ofiarami. Ubodzy w Ameryce stają się „nie-osobami”, które cierpią dominację narzuconą przez Europę Zachodnią w imię wolności przezeń opiewanej jako zdobytej wielkim wysiłkiem. Problem krajów latynoamerykańskich nie jest problemem Bonhöffera, który zastanawiał się, w jaki sposób należy przemówić do niewierzących: problem polega na tym, by umieć powiedzieć „nie-osobom”, że Bóg jest Ojcem wszystkich ludzi, i że wszyscy ludzie są braćmi⁵⁷⁹.

Teologiem najbardziej znanym, którego wypowiedzi i publikacje na temat teologii wyzwolenia stały w sprzeczności z nauką Kościoła, był Leonardo Boff OFM. W roku 1981 opublikował on książkę zatytułowaną *Kościół – charyzmat i władza. Studia dotyczące walczącej eklezjologii*⁵⁸⁰. Poglądy tam zaprezentowane poważnie kwestionowały katolicką eklezjologię, dlatego spowodowały interwencję Kongregacji Nauki Wiary, którą kard. J. Ratzinger opublikował 11 marca 1985 r. pod tytułem *Notificatio de scripto P. Leonardi Boff OFM: «Chiesa: Carisma e potere»*⁵⁸¹. Kongregacja Nauki Wiary odnośnie do wszystkich problemów związanych z teologią wyzwolenia, zwłaszcza z jej marksistowską interpretacją, postulującą wspomnianą już powyżej rewolucję w sensie zbrojnej walki klas, określiła swoje negujące stanowisko⁵⁸², które wyraziła w dwóch ważnych instrukcjach: *Libertatis nuntius* (06.08.1984)⁵⁸³ i *Libertatis conscientia* (22.03.1986)⁵⁸⁴.

Widać zatem wyraźnie, iż redukcjonistyczne pojmowanie Kościoła jako ludu Bożego stało się zaprzeczeniem jego prawdziwej natury i posłania. Istota ludu chrześcijańskiego nie polega przecież tylko na perspektywie antropologicznej, ale nade wszystko jest to perspektywa teocentryczna. Trafnie oddaje to instrukcja *Libertatis conscientia*, gdy mówi o chrześcijańskim wyzwoleniu, które różni się jednoznacznie od wyzwolenia społeczno-politycznego, głoszonego

⁵⁷⁸Por. Tamże.

⁵⁷⁹Por. R. Winling, *Teologia współczesna*, s. 290-291.

⁵⁸⁰Zob. L. Boff, *Igreja – Carisma e Poder. Ensaio de ecclesiologia militante*, Petropolis 1981.

⁵⁸¹Zob. AAS 77(1985), s. 756-762.

⁵⁸²Obszerniej na ten temat mówi artykuł już cytowany, por. A. Kubiś, J. Morawa, *Sytuacja w eklezjologii katolickiej po Vaticanum II (1965-2000)*, s. 402-408.

⁵⁸³Por. *Instrukcja o niektórych aspektach teologii wyzwolenia. „Libertatis nuntius”*, w: *W trosce o pełnię Wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów 1995, s. 215-235.

⁵⁸⁴Por. *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu. „Libertatis conscientia”*, w: *W trosce o pełnię Wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów 1995, s. 244-282.

przez teologię wyzwolenia. Kongregacja Nauki Wiary naucza, iż *istota chrześcijańskiego doświadczenia wolności leży w usprawiedliwieniu przez łaskę wiary i przez sakramenty Kościoła. Łaska ta wybawia nas od grzechu i prowadzi do przyjaźni z Bogiem. Przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa uzyskujemy przebaczenie. Doświadczenie naszego pojednania z Ojcem jest owocem Ducha Świętego. Bóg objawia się nam jako Ojciec miłosierdzia, przed którym możemy stanąć z największą ufnością*⁵⁸⁵.

4. Pielgrzymujący lud Boży

Ponieważ nie wolno nam – zgodnie z soborowym nauczaniem i całą wielowiekową Tradycją – zawężać rozumienia Kościoła do wymiarów egzystencjalnych, czy też czysto doczesnych, musimy ukazywać jego eschatologiczny charakter. Nie bez przyczyny rozdział VII *Lumen gentium* nosi tytuł *eschatologiczny charakter Kościoła pielgrzymującego i jego związek z Kościołem w niebie*⁵⁸⁶. Kościół jako lud Boży jest zatem ludem pielgrzymującym ku swojej eschatologicznej pełni, jaką jest całkowite połączenie z trójjedynym Bogiem. *Kościół, do którego w Jezusie Chrystusie jesteśmy wszyscy powołani i w którym dzięki łasce Bożej zdobywamy świętość, osiągnie pełnię dopiero w chwale niebieskiej, gdy nadejdzie czas odnowienia wszystkiego (por. Dz 3, 21) i kiedy wraz z rodzajem ludzkim również świat cały, głęboko związany z człowiekiem i przez niego zdążający do swego celu, w sposób doskonały odnowi się w Chrystusie (por. Ef 1, 10, Kol 1, 20, 2P 3, 10-13)*⁵⁸⁷.

To zaakcentowanie eschatologicznego charakteru Kościoła jest z pewnością osiągnięciem eklezjologii soborowej. W okresie przed Drugim Soborem Watykańskim istniała niestety w tym zakresie znaczna luka. Wynikała ona po części i z tego, iż cała katolicka eschatologia była jakby pogrążona w pewnym marazmie i kładła się cieniem na naukę o Kościele. W XIX wieku, jak zwykł mawiać H.U. von Balthasar, biuro eschatologii było zamknięte i dlatego obecnie musi otwarte także po urzędowych godzinach pracy. Szwajcarski teolog mówił również o panującym obecnie w Kościele katolickim okresie „burzy eschatologicznej”. Obie te jego wypowiedzi niosą ze sobą ważne spostrzeżenie. W rzeczy samej, bliższe zapoznanie się z teologią katolicką XIX wieku potwierdza fakt, iż nie zajmowano się wówczas poważnie eschatologią. Trudno byłoby wyłuszczyć *hic et nunc* wszystkie powody tego stanu rzeczy. Teologia XVIII i XIX wieku z jednej strony w konfrontacji z racjonalizmem i scjentyzmem, a z drugiej z fideizmem, broniła nade wszystko rozumności religii, objawienia chrześcijańskiego i faktu Kościoła katolickiego. Pragnęła wykazać niesprzeczność chrześcijaństwa z twierdzeniami dynamicznie wówczas rozwijającej się nauki, zwłaszcza w jej empirycznej płaszczyźnie. Te zagrożenia, którym zresztą Pierwszy Sobór Watykański (1869-1870) poświęcił swoją uwagę, wymagały szybkiej odpowiedzi i gruntowanego naświetlenia.

⁵⁸⁵Tamże, s. 262.

⁵⁸⁶Por. KK 48-51.

⁵⁸⁷KK 48.

Faktem historycznym, którego nikt poważny nie będzie chyba kwestionował, jest to, że jako pierwsi problematykę eschatologiczną, i to już w połowie XIX wieku, podjęli teologowie protestancy⁵⁸⁸. Najprawdopodobniej stało się tak dlatego, że ze względu na założenia teologiczne Marcina Lutra była to dziedzina najbardziej u nich zaniedbana. Wynikało to po części z rygorystycznego nastawienia Ojca reformacji, iż zbawienie jest wyłącznie dziełem łaski Bożej i nie ma nic wspólnego z tzw. zasługami człowieka, gdyż on ich w ogóle nie posiada⁵⁸⁹. A po części było skutkiem skrajnego predestynacjonizmu Jana Kalwina, głoszącego podwójne przeznaczenie człowieka, które jest „uprzednie” i „odgórne”: do nieba i do piekła. Ożywienie w eschatologii protestanckiej dokonało się jednak bez wątplenia dzięki pogłębionym i wielostronnym olbrzymim studiom nad Pismem Świętym, które w tym czasie doznały ogromnego przyspieszenia. Egzegeci katoliccy wielkie kwestie eschatologiczne Nowego Testamentu spostrzegli ze znacznym opóźnieniem, bo dopiero w drugiej połowie XX wieku⁵⁹⁰. Przykładowo można tu wskazać na wyraźne napięcie pomiędzy „już”, a „jeszcze nie” czasów ostatecznych, konkretyzujących się w powtórny przyjsciu Chrystusa (paruzja), także na zagadnienie sądu powszechnego, zmartwychwstania umarłych⁵⁹¹.

W podejściu teologów katolickich – jak się dziś powszechnie uważa – do kwestii eschatologicznych momentem przełomowym było ukazanie się w 1951 niewielkiej objętościowo książki Karla Rahnera pt. *O teologii śmierci*⁵⁹². Ta właśnie książeczka wywołała, jak to określił Balthasar, „burzę eschatologiczną”. Dlaczego tak się stało? Rahner próbował odpowiedzieć na trudne pytania dotyczące śmierci i nieśmiertelności człowieka, sugerując między innymi także możliwość, a nawet konieczność – na pierwszy rzut oka, wbrew orzeczeniom Soboru Trydenckiego – śmierci człowieka w raju przed popełnieniem przez niego grzechu pierwotnego. To właśnie spowodowało wstrząs w całej dotychczasowej eschatologii, prowadząc do radykalnej zmiany liturgii zmarłych, łącznie z pogrzebem i naszą codzienną pamięcią o tych, którzy odeszli z tego świata do wieczności⁵⁹³.

Naturalną konsekwencją tego stanu rzeczy były zmiany we wszystkich dyscyplinach teologicznych, nie pomijając eklezjologii, w której doszło do podkreślenia spełniania się Kościoła, jego nieustannej realizacji. Oznacza to, że Kościół jako lud Boży nigdy nie może sobie rościć pretensji do tego, że jest on doskonały. Można tu się odwołać do jednego z czterech podstawowych znamion, a mianowicie do świętości. Kościół jest święty – świętością Jezusa Chrystusa, ale jest też i obarczony ludzkim grzechem. Mamy zatem do czynienia ze świętym

⁵⁸⁸Por. R.E. Rogowski, *Tendencje współczesnej eschatologii*, „Ateneum Kapłańskie” 98(1982), s. 16-32; por. J. Buxakowski, *Antropologia nadprzyrodzona, w: Wieczność i człowiek*, Pelplin 1983, t. 2, s. 18nn.

⁵⁸⁹Por. A.A. Napiórkowski, *Usprawiedliwienie grzesznika. Czy potępienia doktrynalne z XVI w. zachowują nadal swoją ważność?*, Kraków 1998, s. 88-113, s. 156-206.

⁵⁹⁰Por. J. Stępień, *Teologia świętego Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, Warszawa 1979, s. 139-237; zob. A. Jankowski, *Eschatologia powszechna Nowego Testamentu*, Kraków 1982; Tenże, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987.

⁵⁹¹Por. L. Balter, *Eschatologia końca XX wieku*, [„Mała Poligrafia”, Wydawca: Kuria Diecezjalna Siedlecka] Siedlce 2001, s. 1.

⁵⁹²Zob. Tenże, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg i.Br. (2)1958.

⁵⁹³Por. L. Balter, *Eschatologia końca XX wieku*, Siedlce 2001, s. 2.

Kościół grzeszników. Jakkolwiek Kościół się spełnia w czasie, to jest ukierunkowany bezwzględnie na wieczność. To podążanie ku eschatycznej pełni pokazuje wyraźnie, że Kościół jest nieustannie w drodze. Wymaga on ciągłej odnowy, ponieważ nie jest jeszcze w pełni doskonały. Dlatego musi on nieustannie wzrastać i się odradzać w Duchu Świętym. Wyjście (*exodus*) ludu Bożego, nowego Izraela, toczy się dalej. Stąd dokładnie jak wyjście, tak i gromadzenie się jest podstawowym urzeczywistnieniem się Kościoła⁵⁹⁴, co trwać będzie aż do paruzji. Albowiem w dzień Pański, Kościół urzeczywistni się w pełni w swoim chwalebny Panu i przyjmie ostateczną postać Bożego królestwa wszechogarniającej miłości.

Eschatologiczny charakter ludu Bożego implikuje jednak nie tylko (1) konieczność do stałego nawrócenia i do odnowy jako świętego Kościoła grzeszników (*ecclesia semper reformanda*), ale także jeszcze dwa inne, istotne elementy. W swojej czasowości i pielgrzymowaniu lud Boży jest wystawiony na nieustanne pokusy i zagrożenia. Często Kościół widzi się jako (2) prześladowany i „krzyżowany” lud, i to zarówno w tradycji wyjścia Izraela (por. Hbr), jak też w solidarności Bożej z biednymi i cierpiącymi tego świata. Lud Boży – dążąc ku swojemu dopełnieniu – rozumie się też jako znak i narzędzie, dzięki któremu dokonuje się wewnętrzne zjednoczenie z Bogiem i realizuje się przez to jedność całego rodzaju ludzkiego⁵⁹⁵. To panowanie Boga w pielgrzymującym ludzie Bożym ujawnia się w całym jego (3) sakramentalno-instytucjonalnym ujęciu. A ponieważ *exodus* ludu jest nieprzerwany, to tym samym jego sakramentalno-instytucjonalna strona staje się względna (relatywna), czyli należy ją kwalifikować jako przejściową i podlegającą zmianie⁵⁹⁶.

Konstytucja *Lumen gentium* daje w tym względzie następujący wykład: *Kościół darzy miłością wszystkich dotkniętych słabością ludzką, co więcej, w ubogich i cierpiących odnajduje wizerunek swego ubogiego i cierpiącego Zbawiciela, im stara się ulżyć w niedoli i w nich usiłuje służyć Chrystusowi. A podczas gdy Chrystus, «święty, niewinny, niepokalany» (Hbr 7, 26), nie znał grzechu (2 Kor 5, 21), lecz przyszedł dla prześladowania jedynie za grzechy ludu (por. Hbr 2, 17), Kościół obejmujący w łonie swoim grzeszników, święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia, podejmuje ustawicznie pokutę i odnowienie swoje. Kościół «wśród prześladowań świata i pociech Bożych zdąża naprzód w pielgrzymce», zwiastując krzyż i śmierć Pana, aż przybędzie (por. 1 Kor 11, 26). Mocą zaś Pana zmartwychwstałego krzepi się, aby utrapienie i trudności swe, zarówno wewnętrzne, jak zewnętrzne, przewyciężyć cierpliwością i miłością, a tajemnicę Jego, choć pod osłoną, wiernie przecież w świecie objawiać, póki się ona na koniec w pełnym świetle nie ujawni⁵⁹⁷.*

Oczywiście dzieje zbawienia należy rozumieć w sensie dynamicznym i nie ulegać myślowym schematom uwięzionym w czasie i przestrzeni. Historycy i badacze tego problemu

⁵⁹⁴Por. G. Lohfink, *Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes*, Freiburg i.Br. (4)1999, s. 269-291.

⁵⁹⁵KK 1.

⁵⁹⁶Por. M. Kehl, *Volk Gottes (III. Systematisch-theologisch)*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg-Basel-Rom-Wien 2001, t. 10, k. 848-849.

⁵⁹⁷KK 8.

stwierdzają, że pierwsi chrześcijanie żyli najpierw w mocnym poczuciu bliskiego końca świata. Łatwo to wyczytać w listach św. Pawła, gdzie termin „paruzja” (gr. *parousia* – obecność, przyjście, przybycie) jest przez niego ulubiony (por. 1 Tes 2, 19; 3, 13; 4, 15; 5, 23; 2 Tes 2, 1.8; 1 Kor 15, 32; Mt 24, 3; Jk 5, 7). Z kolei po zburzeniu Jerozolimy i Świątyni w 70 roku, gdy ten koniec nie nastąpił, nie za bardzo początkowo wiedzieli, co mają o tym sądzić, albowiem nawet na myśl im nie przyszło, że Jezus mógł ich oszukać czy też zwieść. Wyraźne wyczekiwanie paruzji uzewnętrzniało się nie tylko w liturgicznym wołaniu *Przyjdź Panie Jezu*”, ale posunięte było aż do wyprzedaży domostw i wychodzenie całymi rodzinami na miejsca odosobnione, gdy liczono już dni do powtórnego przyjścia chwalebego Pana. Chrześcijanie czekali więc na koniec świata w znaczeniu dosłownym aż do III-IV wieku, kiedy to zaczęli stopniowo godzić się z myślą, iż Pan się opóźnia ze swoim przyjściem i trzeba więc przystosować się do życia na tym świecie. I tak to od powtarzanego kilkakrotnie w *Apokalipsie* św. Jana *maranatha* przeszli w średniowieczu do *dies irae*, aby prognozy trzeciego tysiąclecia swych dziejów oczekiwania w Duchu Świętym na Chrystusa zacząć mówić o *sine die*⁵⁹⁸.

Paruzja zawiera w sobie dwa istotne elementy wydarzenia eschatologicznego. Najpierw oznacza ona przyjście Pana, określone jako objawienie się lub ukazanie, a następnie jest to także zjednoczenie się z Nim ludzi, które realizuje się przez wyjście Mu naprzeciw i bycie zawsze z Nim w łączności. Dzięki temu paruzja ma charakter głęboko osobowy⁵⁹⁹. W rozdziale o *eschatologicznym charakterze Kościoła pielgrzymującego* Sobór wyraźnie zaznaczając owo napięcie między „już” a „jeszcze nie”, mówi właśnie o przyjściu Pana. *Już przyszedł zatem do nas kres wieków (por. 1 Kor 10, 11), już ustanowione zostało nieodwołalnie odnowienie świata i w pewien rzeczywisty sposób już w doczesności jest ono antycypowane: albowiem Kościół już na ziemi naznaczony jest prawdziwą, choć niedoskonałą jeszcze świętością. Dopóki jednak nie powstaną nowe niebiosa i nowa ziemia, w których sprawiedliwość mieszka (por. 2 P 3, 13), Kościół pielgrzymujący, w swoich sakramentach i instytucjach, które należą do obecnego wieku, posiada postać tego przemijającego świata i żyje pośród stworzeń, które wzdychają dotąd w bólach porodu i oczekują objawienia synów Bożych (por. Rz 8, 19-22). Złączeni zatem z Chrystusem w Kościele i naznaczeni Duchem Świętym, «który jest zadatkim dziedzictwa naszego» (Ef 1, 14), nazywamy się prawdziwie i jesteście synami Bożymi (por. 1 J 3, 1), ale jeszcze nie ukazaliśmy się z Chrystusem w chwale (por. Kol 3, 4), w której będziemy podobni Bogu, ponieważ ujrzymy Go, jako jest (por 1 J 3,2). Toteż «póki przebywamy w ciele, tułamy się daleko od pana» (2 Kor 5, 6) i mając pierwiastki Ducha we wnętrzu naszym wzdychamy (por. Rz 8, 23) i pragniemy być z Chrystusem (por. Flp 1, 23)»⁶⁰⁰.*

⁵⁹⁸Por. L. Balter, *Eschatologia końca XX wieku*, s. 21-22; por. J. Kudasiewicz, *Paruzja*, [w:] A. Zuberbier (red.), *Słownik Teologiczny*, Katowice (2)1998, s. 386-388.

⁵⁹⁹Por. J. Kudasiewicz, *Paruzja*, s. 386.

⁶⁰⁰KK 48.

Paruzja⁶⁰¹ będzie więc dla ludu Bożego dopełnieniem odkupienia (por. Ef 4, 30; Rz 8, 23) w powszechnym zmartwychwstaniu (por. 1 Kor 15, 23; 1 Tes 4, 16). Jednak nie tylko lud chrześcijański, nie tylko nawet wszyscy ludzie, ale i cały wszechświat oczekuje przyjścia Pana i objawienia synów Bożych (por Rz 8, 19-23). Z powtórным przyjściem Pana nastąpi odnowa wszechrzeczy (por. Dz 3, 21), czyli ostateczne udoskonalenie wszechświata. Będzie to zakończeniem świętej historii zbawienia⁶⁰².

Nie znamy dnia powtórnego przyjścia Pana. Jest to tajemnica zarezerwowana samemu Bogu. Ani aniołowie, ani Syn nie znają tej godziny (por. Mk 13, 32). Mimo, że wyznajemy naszą wiarę w koniec świata, to faktycznie nie bardzo wiemy, jak to rozumieć. Myślenie człowieka podlega strasliwym czaso-przestrzennym ograniczeniom. Dlatego, aby uniknąć jałowych spekulacji, można jedynie stwierdzić dynamiczny charakter paruzji, dokonującej się nieprzerwanie już teraz. Chwalebny Pan przychodzi i jest w Duchu ze swoim ludem nieustannie. Jest to przychodzenie wieczne w naszym ziemskim czasie. Słusznie zatem *Vaticanum II* nie podejmuje na ten temat zbędnych dywagacji. Chcąc zaś powiedzieć coś bardziej konkretnego na temat Kościoła w świecie współczesnym, ogranicza się jedynie do rodziny ludzkiej, pomijając kwestie czasowości, przestrzeni czy też kosmosu. *Ma więc Sobór przed oczyma świat ludzi, czyli całą rodzinę ludzką wraz z tym wszystkim, wśród czego ona żyje; świat, będący widownią historii rodzaju ludzkiego, naznaczony pomnikami jego wysiłków, klęsk i zwycięstw; świat, który – jak wierzą chrześcijanie – z miłości Stwórcy powołany do bytu i zachowywany, popadł wprawdzie w niewolę grzechu, lecz został wyzwolony przez Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, po złamaniu potęgi Złego, by wedle zamysłu Bożego doznał przemiany i doszedł do pełni doskonałości*⁶⁰³. Jest to głęboko teologiczne i zarazem biblijne podejście do świata pojmowanego jako arena dziejów i zmagania dobra ze złem, jako świat zwycięstw i porażek zarówno każdego człowieka jak i jednocześnie całego ludu Bożego „już” zanurzonego we wieczność, ale „jeszcze nie” w pełni połączony ze swoim Panem.

⁶⁰¹Pojęcie paruzji wiąże się z kwestią „końca świata”. Wydaje się, że – jak dzisiaj zaczyna przyjmować też i większość teologów – przez „koniec świata” należy rozumieć śmierć każdego indywidualnego i konkretnego człowieka. Śmierć oznacza dla niego fizyczne zerwanie kontaktu z tym ziemskim światem i jest spotkaniem z chwalebny Panem. To jest moment paruzji dla zmarłego. Innymi słowy: pomiędzy końcem świata a śmiercią człowieka istnieje bardzo ścisła więź, a nawet tożsamość. Suma ludzkich śmierci stanowiłaby zatem jeden wielki, wciąż trwający koniec świata. Jest to zespolenie eschatologii indywidualnej ze społeczną. Por. L. Balter, *Eschatologia końca XX wieku*, s. 23-24; R. Rogowski, *Śmierć jako sakrament życia*, „Ateneum Kapłańskie” 69 (1976), s. 420-436; A. Nossol, *Historiozbawcze znaczenie śmierci*, „Ateneum Kapłańskie” 95 (1980), s. 31-38; A. Andreas, *Od maranatha do dies irae i do sine die*, „Communio” 7 (1987) nr 2, s. 20-31.

⁶⁰²Por. J. Kudasiewicz, *Paruzja*, s. 387.

⁶⁰³Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, (KD) 2, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Tekst łacińsko-polski, Poznań-Warszawa 1968.

Eschatologia cielesności, czyli o zmartwychwstaniu ludzkiego ciała

Ujęte w tytule niniejszego artykułu⁶⁰⁴ zagadnienie pochodzi z obszaru teologii dogmatycznej, a ściślej - eschatologii (nauki o sprawach ostatecznych). Chodzi o zagadnienie zmartwychwstania naszych ciał⁶⁰⁵.

Wybór tematu został podyktowany paroma względami. Po pierwsze taka była prośba organizatorów dzisiejszego spotkania. Po drugie okres wielkanocny, który aktualnie przeżywamy w Kościele katolickim kieruje naszą myśl nie tylko ku zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, ale również stawia wobec pytania o nasze własne zmartwychwstanie. Trzeciej przyczyny można się dopatrywać w aktualnym kontekście społeczno-kulturowym. Wobec wielu nowych propozycji podsuwanych naszemu społeczeństwu przez ruchy pseudo-religijne czy różnego rodzaju sekty, w kwestii spraw życia pozaziemskiego, zauważamy bowiem z jednej strony bezkrytyczne - nawet u osób wierzących - przyjmowanie doktryny tychże ruchów absolutnie obcych duchowi chrześcijaństwa, a z drugiej - potrzebę zgłębiania nauki katolickiej w tym względzie. Inną motywację wyboru tematu można odszukać w stałej aktualności tej problematyki i w połowicznych próbach odpowiedzi na te kwestie, które wciąż frapują człowieka. Chodzi po prostu o naszą eschatologię osobistą. Głosząc Ewangelię drugim, często jakby mimochodem sprawę naszego własnego zbawienia usuwamy na dalszy plan. Zresztą dzisiaj tak mało mówi się o losie wiecznym człowieka. Tradycyjne wezwanie pobożnościowe „zbaw duszę swoją!” dawno już zostało skutecznie wyparte przez psychoanalityczne hasła, redukujące człowieka do emocjonalności i cielesnego konformizmu.

Zmartwychwstanie nas jako zmarłych, czyli zmartwychwstanie naszych ciał. Jak ono będzie wyglądało? Co to znaczy zmartwychwstać? Kto i w jaki sposób oraz kiedy zmartwychwstanie? Pytania te nie należą do łatwych, a nauka Kościoła nie zawsze jest tu dostatecznie znana.

W historii zbawienia Bóg stopniowo objawiał wybranemu ludowi prawdę o zmartwychwstaniu umarłych. Nadzieja na cielesne powstanie z martwych pojawia się jako wewnętrzna konsekwencja wiary w Boga, Stwórcę całego człowieka, z duszą i ciałem. W tej właśnie podwójnej perspektywie zacznie się wyrażać wiara w zmartwychwstanie - w zmartwychwstanie duszy oraz ciała. Męczennicy Machabejscy wołają w godzinie próby: „Król

⁶⁰⁴Jest to tekst referatu wygłoszonego u Księży Zmartwychwstańców w Krakowie, w dniu 23.04.97 r.

⁶⁰⁵Literatura przedmiotu jest dosyć bogata i nie sposób jej tutaj w całości przytoczyć. Z podręcznikowych opracowań warto zwrócić uwagę na następujące pozycje: F.-J. Nocke, Eschatologie, in: Th. Schneider, Handbuch der Dogmatik, Düsseldorf 1992, Bd. I, 377-478; G.L. Müller, Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg i.Br. 1995, 515-568; J. Finkenzeller, Eschatologie, in: Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik, hersg. W. Beinert, Paderborn-München-Wien-Zürich 1995, Bd. III, 527-671.

świata /.../ nas, którzy umieramy za Jego prawa, wskrzesi i ożywi do życia wiecznego (2Mch 7,9). Lepiej jest nam, którzy ginimy z ludzkich rąk, w Bogu pokładać nadzieję, że znów przez Niego będziemy wskrzeszeni” (2Mch 7,14). Faryzeusze i wielu współczesnych Jezusowi Chrystusowi mieli również nadzieję na zmartwychwstanie. On sam stale o nim nauczał. Saduceuszom, którzy nie przyjmowali zmartwychwstania, odpowiadał: „Czyż nie dlatego jesteście w błędzie, że nie rozumiecie Pisma ani mocy Bożej?” (Mk 12,24). Wiara w zmartwychwstanie opiera się na wierze w Boga, który nie jest „Bogiem umarłych, lecz żywych” (Mk 12,27).

Co więcej, Jezus łączy wiarę w zmartwychwstanie ze swoją Osobą: „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem” (J 11,25). To Jezus w ostatnim dniu wskrzesi wierzących w Niego i spożywających Jego ciało i pijących Jego krew (por. J 6,54). Już podczas swego pobytu na ziemi dał tego znak i zadatek, przywracając życie niektórym zmarłym: córce Jaira, który był przełożonym synagogi (Mk 5,35-43), młodzieńcowi z Nain (Łk 7,11-17) czy swojemu przyjacielowi, Łazarzowi (J 11). W ten sposób zapowiedział Jezus własne zmartwychwstanie, które jednak nastąpi w innym porządku. Jezus mówił o tym wyjątkowym wydarzeniu jako o „znaku proroka Jonasza” i znaku Świątyni; zapowiedział swoje zmartwychwstanie trzeciego dnia po wydaniu Go na śmierć⁶⁰⁶.

Jakkolwiek wiara w zmartwychwstanie zmarłych była od początku istotnym elementem wiary chrześcijańskiej, to jednak prawda ta nieustannie spotykała się z niezrozumieniem i oporami. Bardzo powszechne jest przekonanie, że po śmierci życie osoby ludzkiej trwa w sposób duchowy. Ale jak wierzyć, że to ciało, którego śmiertelność jest tak oczywista, mogłoby zmartwychwstać do życia wiecznego?

Pierwsi chrześcijańscy pisarze żywo zajmowali się prawdą zmartwychwstania ciała. Św. Augustyn zauważył nawet, że „w żadnym punkcie wiara chrześcijańska nie spotyka więcej sprzeciwu niż w stosunku do zmartwychwstania ciała” (Enarratio in Psalmos, 88,2,5). Tertulian w *De resurrectione carnis* (1,1) tak pisał: „Fiducia christianorum resurrectio mortuorum; illam credentes, sumus” (Zmartwychwstanie umarłych jest ufnością chrześcijan; ta wiara nas ożywia). W traktacie *De resurrectione* przypisywanym św. Justynowi znajdujemy to wspaniałe zdanie: „Jeżeli zwiastowana jest człowiekowi ewangelia zbawienia, to zwiastowanie jest także zbawienie ciała”.

Fundamentem naszego zmartwychwstania i naszej nieśmiertelności jest zmartwychwstały Chrystus. Mimo to, by właściwie zrozumieć powstanie z martwych ludzkiego ciała, trzeba najpierw przybliżyć i wyjaśnić rzeczywistość, w której znalazło się zmartwychwstałe ciało Chrystusa.

Za punkt wyjścia niech posłuży biblijna perykopa św. Łukasza (24,35-48), o ukazaniu się Zmartwychwstałego Apostołom. Jest ona dla naszych rozważań o tyle cenna, że Łukasz

⁶⁰⁶ KKK 994.

adresuje ją do Greków, a tym trudno było wierzyć w zmartwychwstanie ciała. Dlatego też usilnie podkreśla on rzeczywistość fizyczną ciała zmartwychwstałego Pana. Św. Łukasz w swej Ewangelii pisze, że gdy uczniowie zobaczyli chwalebnego Pana bardzo się przestraszyli. Powstaje pytanie, dlaczego? Otóż możemy wymienić przynajmniej dwa powody. Po pierwsze wcale Zbawiciela nie rozpoznali, a po drugie jakże mocno wygląd Jego musiał być zmieniony. Łukasz, naoczny świadek tych wydarzeń dodaje: - „Zdawało się, że widzą ducha” (24,37).

Zmartwychwstały uspokaja ich: „Czemu jesteście zmieszani i dlaczego wątpliwości budzą się w waszych sercach? Popatrzcie na moje ręce i nogi: to Ja jestem. Dotknijcie Mnie i przekonajcie się: duch nie ma ciała ani kości, jak widzicie, że Ja mam. Przy tych słowach pokazał im swoje ręce i nogi” (Łk 24,38-40).

Z tego fragmentu Ewangelii wyciągnąć możemy następujące wnioski. Jezus Chrystus ukrzyżowany i „cielesna zjawa” - to ta sama osoba. Ma ciało, kości. Pragnie to uwiarygodnić, dlatego pokazuje uczniom swoje ręce i nogi. Dowodem na to, że ciało ukrzyżowanego Jezusa jest tożsame z Jego ciałem zmartwychwstałym są widoczne na rękach, nogach i boku blizny - ślady po ranach, jakie zostawiły gwoździe i włócznia żołnierza... A jednak to nie jest dokładnie to samo ciało. Nie bez przyczyny Apostołowie są pełni trwogi. Otóż Jezusowe śmiertelne ciało, które umarło biologicznie, jest wprawdzie tym samym ciałem człowieka, który nazywał się Jezus z Nazaretu, ale jest to ciało chwalebnie przemienione. Ciało Zmartwychwstałego jest ciałem Jezusa, Syna Bożego, zrodzonego z Maryi, przebywającego teraz w innym wymiarze, w eonie eschatologicznym.

W rozdziale 24 Ewangelii Łukasza odnaleźć można inną jeszcze wskazówkę odnośnie do rzeczywistości cielesnej chwalebnego Pana. Zmartwychwstały zwraca się do uczniów z następującymi słowami: „Macie tu coś do jedzenia? Oni podali Mu kawałek pieczonej ryby. Wziął i jadł wobec nich” (Łk 24, 41-43). Chrystus zmartwychwstały je, spożywa rybę. Ale celem tego posiłku jest li tylko umocnienie wiary uczniów. Różnica dosyć istotna, gdyż my, wszyscy „zwyczajni śmiertelnicy”, aby żyć musimy jeść, natomiast Zmartwychwstały je, nie czyniąc tego z konieczności. My bez pokarmu umrzemy - Chrystus zmartwychwstały nie potrzebuje do podtrzymania swojej egzystencji żadnych pokarmów.

Być świadkiem Chrystusa to znaczy być „świadkiem Jego zmartwychwstania” (Dz 1,22), „z Nim jeść i pić po Jego zmartwychwstaniu” (Dz 10,41). My zmartwychwstaniemy jak On, z Nim i przez Niego. Jezus żyje i wzywa Apostołów - a przez nich wszystkich odkupionych - do uczyty wiecznej. Pojęcie uczyty pełni tu rolę symbolu. Oczywiście nie należy przedstawiać sobie nieba jako bogato zastawionego stołu. Ale sens uczyty zachowuje się tu, gdy idzie o przeżycie jedności, zjednoczenia. Jest to zjednoczenie z Chrystusem w zmartwychwstaniu Jego chwalebnego ciała wraz z naszym ciałem.

Naszej uwadze nie powinien ująć także rodzaj pokarmu spożywanego przez objawiającego się Zbawiciela. On je rybę (Łk 24,43). Był to pokarm ludzi ubogich, choć nie

tylko. Dla Żydów ryba miała znaczenie również symboliczne - była pokarmem eschatologicznym, czyli pokarmem absolutnej przyszłości. Dlaczego Chrystus prosi o rybę? Dlaczego ta prośba jest tak ważna dla Łukasza? Właśnie po to, aby zaznaczyć, że Ten który umarł na krzyżu i został złożony w grobie, żyje; że czasy ostateczne zostały tym samym zapoczątkowane. Absolutna przyszłość zaczyna się już teraz i tutaj i to dla każdego z nas. Zapewne radość Apostołów (rodowitych Żydów) wyniknęła nie tylko z faktu, że rozpoznali wreszcie przy posiłku swego Mistrza, ale także miała swe źródło w odczytaniu symboliki owego nieprzypadkowego pokarmu.

Rozważmy teraz, jak dokona się zmartwychwstanie naszego ciała. Pytanie pierwsze, kto zmartwychwstanie? Zmartwychwstaną wszyscy ludzie. Potwierdzenie łatwo znaleźć w tekstach biblijnych. Św. Jan na przykład pisze: „Ci, którzy pełnili dobre czyny, pójdą na zmartwychwstanie życia, którzy pełnili złe czyny - na zmartwychwstanie potępienia” (5,29). Jest to jakby refleks księgi Daniela, gdzie autor natchniony przestrzega: „Wielu /.../, co posnęli w prochu ziemi, zbudzi się: jedni do wiecznego życia, drudzy ku wiecznej odrazie” (12,2). Chodzi tu rzecz jasna o zmartwychwstanie ciał.

We współczesnej myśli teologicznej zmartwychwstanie dotyczy nie tylko każdego człowieka, ale świata zwierzęcego a nawet całej przyrody. Zmartwychwstanie ciała oznacza bowiem, że przyszłość ma cały człowiek z całą swoją historią życia, ze wszystkimi swoimi relacjami do innych oraz że w tym dopełnieniu człowieka będzie uczestniczyć pewna część świata, która była z nim związana.⁶⁰⁷ Może się tutaj zrodzić trudność wpływająca z pytania o miejsce. Gdzie się pomieszczą wszystkie istoty żywe, które w ciągu całej historii świata zostały powołane do istnienia. Otóż niezmiernie obszary kosmosu oczekują na zasiedlenie. Przecież układ słoneczny, w którym żyjemy jest jedynie mikroskopijnym czy wręcz nanoskopijnym wycinkiem w zestawieniu z ogromem wszechświata... Zmartwychwstanie bez wyjątku całej stworzenie: wszyscy ludzie, którzy pomarli i cała natura, a nadto aniołowie i demony.

Kolejne pytanie brzmi: co to znaczy zmartwychwstawać? W ujęciu chrześcijańskim śmierć jest rozdzieleniem duszy od ciała.⁶⁰⁸ Ciało człowieka ulega rozkładowi, zniszczeniu. Dusza jego zaś idąc na spotkanie z Bogiem, znajduje się w stanie oczekiwania na ponowne zjednoczenie ze swoim ciałem, tyle że już uwielbionym. Bóg w swojej wszechmocy przywróci ostatecznie naszym ciałom niezniszczalne życie, jednocząc je z naszymi duszami mocą zmartwychwstania Jezusa Chrystusa (por. KKK 997).

W jaki sposób dokona się zmartwychwstanie naszych ciał? Dokona się ono tak, jak chwalebny Pan powrócił do swojego ciała ziemskiego. Chrystus zmartwychwstał w swoim

⁶⁰⁷Por. F.-J. Nocke, *Eschatologie*, 456.

⁶⁰⁸Pomijamy tutaj złożoną problematykę rozdzielenia duszy od ciała. Na ten temat warto zapoznać się ze stanowiskiem św. Tomasza z Akwinu, czy też z koncepcjami K. Rahnera i P. Teilharda de Chardina; por. J. Ratzinger, *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, Poznań 1984, 210-213.

własnym ciele - „Popatrzcie na moje ręce i nogi: to ja jestem” (Łk 24,39) - nie powracając przy tym do życia ziemskiego.

Urząd Nauczycielski Kościoła parokrotnie zajmował stanowisko w kwestii zmartwychwstania ciał. Można wskazać choćby na Symbol Synodu w Toledo, obradującego w 675 r., gdzie czytamy w obligującym wierze tekście: „Za przykładem /.../ naszej Głowy wyznajemy, że nastąpi prawdziwe zmartwychwstanie ciał wszystkich zmarłych. I wierzymy, że nie w jakimś ciele z powietrza czy z czegoś innego (jak niektórzy mającą) zmartwychwstaniemy, ale w tym [ciele - uwaga moja, A.A.N.], w którym żyjemy, istniejemy i poruszamy się” (DS 540).

Z kolei Sobór Laterański IV, który obradował w 1215 r. na tle sporów z albigensami i katarami, wypowiedział się w dokumencie *De fide catholica* o zmartwychwstaniu ludzkiego ciała, stwierdzając, że jak Chrystus zmartwychwstał w swoim ciele, tak „wszyscy zmartwychwstaną we własnych ciałach, które mają teraz” (DS 801)⁶⁰⁹, ale będą to ciała przekształcone w „chwalebne ciało” (Flp 3,21), w „ciało duchowe” (1Kor 15,44).

O rzeczach ostatecznych pisał także papież Benedykt XII w Konstytucji *Benedictus Deus* z 1336 r. Na temat zmartwychwstania ciał czytamy tam: „W dniu Sądu stawią się wszyscy ludzie «przed trybunałem Chrystusa» w swoich ciałach, aby zdać sprawę ze swoich czynów, «aby każdy otrzymał za własne sprawy, kiedy był w ciele, według tego, co uczynił, albo dobro, albo zło» [2Kor 5,10]” (DS 1002).

Trzeba przyznać uczciwie, że odpowiedź na wyżej postawione pytanie: „w jaki sposób”, przekracza naszą wyobraźnię i nasze rozumienie; dostępne jest tylko poprzez wiarę. Już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa istniał ten problem - jak nasze ciało uległe rozkładowi stanie się na powrót tym samym, ale chwalebnie odmienionym. Św. Paweł w latach 53-58 wysyłając z Efezu swój *Pierwszy List do Koryntian* próbuje właśnie tę trudność wyjaśnić. Tak pisze: „Lecz powie ktoś: A jak zmartwychwstają umarli? W jakim ukazują się ciele? O, niemądry! Przecież to, co siejesz, nie ożyje, jeżeli wprzód nie obumrze. To, co zasiewasz, nie jest od razu ciałem, którym ma się stać potem, lecz zwykłym ziarnem /.../. Zasiewa się zniszczalne - powstaje zaś niezniszczalne /.../. Trzeba, ażeby to, co zniszczalne, przyodziało się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne, przyodziało się w nieśmiertelność (1Kor 15,35-37.42.53). Przedmioty materialne świata ziemskiego zostają tu podniesione do rangi symboli, aby wytłumaczyć rzeczywistość pozaziemską.

Trudność wiążącą się ze zrozumieniem zmartwychwstania ciała próbuje rozwiązać Katechizm Kościoła Katolickiego, odwołując się do nadprzyrodzonego porządku poznawczego - porządku wiary. Dlatego - rozwijając myśl Apostoła z Tarsu - wskazuje na symbol chleba. Chodzi oczywiście o sakrament Eucharystii. Udział w Eucharystii daje już zadatek

⁶⁰⁹ „/.../ Dei Filius Jesus Christus resurrexit in carne /.../ qui omnes cum suis propriis resurgent corporibus, quae nunc gestant”, DS 801.

przemienienia ciała ludzkiego przez Chrystusa (994, 1000, 1003). O uczestnictwie w Eucharystii pięknie naucza św. Ireneusz z Lyonu, gdy pisze: „Podobnie jak ziemski chleb dzięki wezwaniu Boga nie jest już zwykłym chlebem, ale Eucharystią, a składa się z dwóch elementów, ziemskiego i niebieskiego, tak również my, przyjmując Eucharystię, wyzbywamy się zniszczalności, ponieważ mamy nadzieję zmartwychwstania”⁶¹⁰.

Z zagadnieniem „w jaki sposób” dotykamy wielu kwestii ubocznych, np. ludzkiego kalectwa bądź to wrodzonego, bądź nabytego. Chodzi przy tym nie tylko o zmarłych o kompletnych ciałach, ale także o osoby niepełnosprawne pod względem fizycznym, np. bez ręki czy nogi; których ciało poddano kremacji, itp. Odpowiedź jest optymistyczna: - zostaną im przywrócone ciała chwalebne doskonałe, tzn. jeśli istniały jakieś braki, to będą uzupełnione. Zmartwychwstanie to nie tylko przywrócenie stanu sprzed śmierci, ale także udoskonalenie i dopełnienie.

Ze zmartwychwstanie naszych ciał wiąże się jeszcze inne pytanie, a mianowicie, kiedy się to stanie? Definitywnie na pewno „w dniu ostatecznym” (J 6,39-40.44.54; 11,24), „na końcu świata”. Zmartwychwstanie zmarłych jest wewnętrznie związane z powtórным przyjściem Chrystusa, z Jego paruzją. Sam /.../ Pan - stwierdza św. Paweł Apostoł - zstąpi z nieba i na głos archaniola, i na dźwięk trąby Bożej, a zmarli w Chrystusie powstaną pierwsi (1Tes 4,16).

W konkluzji trzeba orzec, że prawda o zmartwychwstaniu ciała uprzytamnia nam godność ludzkiej cielesności, godność materii i ciała ludzkiego. Jak słusznie zauważa H. de Lubac, człowiek pozbawiony ciała jest czymś niekompletnym i dlatego nie może cieszyć się pełnią szczęścia, zanim ciało nie zmartwychwstanie.⁶¹¹ Stąd zmartwychwstanie ciała należy pojmować jako dopełnienie całego człowieka, a zarazem jako wprowadzenie go w inne wymiary życia.

Ponadto trzeba pamiętać, że ten nowy świat jest poza zasięgiem naszej wyobraźni. Ludzkie poznanie doświadcza w tym miejscu swojej skończoności i ograniczoności. Nie istnieją bowiem wypowiedzi, które pozwalałyby na skonkretyzowany i ścisły obraz odniesienia człowieka do materii w tej nowej rzeczywistości, na wyobrażenie sobie „ciała zmartwychwstałego”. Pewne jest jednak, że dynamika kosmosu zmierza do celu, ku sytuacji, w której duch i materia zostaną powiązane w nowy i definitywny sposób⁶¹².

⁶¹⁰Adversus haereses, IV, 18, 4-5.

⁶¹¹Por. H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, Kraków (2)1988, 97.

⁶¹²Por. J. Ratzinger, *Eschatologia*, 213.

Nota o autorze

ANDRZEJ A. NAPIÓRKOWSKI, *paulin*, ur. 1962; mgr lic. filozofii, prof. dr hab. teologii; od marca 2001 r. kierownik katedry eklezjologii w Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Od 2002 r. rektor Wyższego Seminarium Duchownego Zakonu Paulinów i przeor klasztoru paulinów Na Skałce w Krakowie.

Studia specjalistyczne w Niemczech (Tybinga, Ratzbona), uwieńczone doktoratem na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Ratzbonie na podstawie pracy *Schrift-Tradition-Kirche. Glaubensquelle in M.J. Scheebens theologischer Erkenntnislehre* (Frankfurt a.M. 1996, ss. 295). Sześciomiesięczny *recherche libre* zarówno na Papieskim Uniwersytecie *Gregorianum* w Rzymie (1994), jak i w Bossey oraz w Genewie przy Światowej Radzie Kościołów (2000). Habilitacja na podstawie rozprawy *Bogactwo łaski a nędza grzesznika. Zróznicowany konsensus teologii katolickiej i luterkańskiej o usprawiedliwieniu* (Kraków 2000, ss. 404). Z dniem 1 października 2004 r. objął stanowisko profesora nadzwyczajnego na Wydziale Teologicznym w PAT w Krakowie, a w 2006 r. otrzymał tytuł profesora.

Autor i współautor kilkudziesięciu książek, wielu dziesiątków artykułów naukowych i popularno-naukowych. Wykładowca eklezjologii, ekumenizmu i teologii dogmatycznej (mariologia). Z pozycji książkowych warto wymienić: ***Zagadnienia ekumeniczne. Podręcznik dla studentów teologii***, Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie, Kraków 2001 (wyd. 3), ss. 163; ***Jedność konsekrowana***, [wstęp: A. Nossol] Kraków 2002 [wyd. Alleluja], ss. 188; ***Dietrich Bonhoeffer i jego wizje Kościoła***, Kraków 2004, ss. 180; ***Mysterium communionis. Eklezjalny paradygmat dziejów zbawienia***, Kraków 2006, ss. 319 (książka przedstawiona w przewodzie o naukowy tytuł profesora).

Wykaz miejsc, w których części tej książki w postaci samodzielnych artykułów były po raz pierwszy drukowane:

Miłosierdzie Boga. Teo- i antropocentryczna wizja dziejów zbawienia, w: *Servo veritatis. Materiały Międzynarodowej Konferencji dla uczczenia 25-lecia pontyfikatu Jego Świątobliwości Jana Pawła II*, Kraków 2003, s. 547-559.

Kościół i jego misja dzisiaj jako Kościół wobec wyzwań współczesności, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastiej, Lublin 2005, s. 145-158.

Teologia polska wobec wyzwań współczesności, w: *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, Lublin 2004, s. 33-64.

Od teologii do praktyki wiary. Sytuacja wiary katolików w dzisiejszej Polsce, „Sosnowieckie Studia Teologiczne”, t. VI (2003), s. 171-185.

Metodologiczne i merytoryczne uwagi do posoborowej antropologii teologicznej.

Eklezjologia antropologiczna wobec wyzwań współczesnego świata, w: „*Kiedy się zgromadzi cały Kościół*” (1Kor 14, 23). „*Ecclesia, quid dicis de te ipsa?*”. W 40. rocznicę konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego Drugiego, red. J. Morawa, A.A. Napiórkowski, Studia WT PAT, t. XII, Kraków 2005, s. 157-171.

Kościół potrzebuje człowieka. Ludzka potrzeba Kościoła. Loci theologici myśli Jana Pawła II.

Poznać Jezusa jako Chrystusa. Jego słowa o sobie samym, w: S. Kozakiewicz (red.), *Poznać Chrystusa*, Olsztyn 2003, s. 73-90.

Człowieczeństwo Jezusa Chrystusa odsłania oblicze człowieka, „*Polonia sacra*” nr 11(55), Kraków 2002, s. 251-268.

Miłość czy przyjaźń? Chrześcijańska postawa wobec drugiego

Eros czy agape? Antropologia eklezjologiczna encykliki Benedykta XVI Deus caritas est, [w:] *Scire Deum*. Księga pamiątkowa wydana z okazji 25-lecia PAT w Krakowie i dedykowana kard. M. Jaworskiemu, Kraków 2006, s. 99-112.

Wiara broniąca prawdy, *Homo Dei* 2(1999), s. 17-26.

Cierpienie – wartość ludzka i nadprzyrodzona

Dlaczego o świętości wiernych świeckich?

Kultura: duchowością człowieka eklezjalnego

Gościnność jako forma dialogu ekumenicznego, in *Hospitalitas consecrata*, red. naukowa K. Wójtowicz, Kraków 2003, s. 121-131.

Zbawienie, przebóstwienie czy usprawiedliwienie? Rozumienie jedności Boga i człowieka w Kościele rzymskokatolickim.

Ecclesia – communio personarum w myśli Jana Pawła II, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” t. VII, Kraków-Sosnowiec 2005, s. 85-104.

Kościół jako communio w nauczaniu Jana Pawła II: wnioski pastoralne.

Historia świata ubogaca Kościół?, „Analecta Cracoviensia” XXXIV(2002), s. 227-239.

Jedność Kościoła i świata, w: *Geografia i sacrum. Profesorowi A. Jackowskiemu w 70. rocznicę urodzin*, red. B. Domański, S. Skiba, Kraków 2005, t. I, s. 245-252.

Eschatologia cielesności, czyli o zmartwychwstaniu ludzkiego ciała.

Kościół jako Lud Boży i jego eschatologiczny wymiar, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne”. Rocznik Collegium Resurrectianum, 8(2002), s. 123-138.