

ANDRZEJ A. NAPIÓRKOWSKI OSPPE

# NIEZBYWALNOŚĆ TEOLOGII

IMPLIKACJE EKLEZJOLOGICZNE

I MARIOLOGICZNE

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
Kraków 2018

## WSTĘP

Uprawianie teologii jest nie tylko czymś inspirującym, lecz wręcz pasjonującym. Z jednej strony chodzi bowiem o przedmiot, który znajduje się w centrum jej zainteresowania, a którym jest przecież tajemnica Trójjedynego Boga, a z drugiej – staje się to sensem życia, treścią, którą należy dzielić się z innymi. Jest czymś inspirującym mówić o Bogu, Którego wcześniej człowiek mógł odkrywać i zgłębiać. Ta czynność jest też pasjonującą, bo prowadzi do rozwoju. Dlatego uprawianie teologii jest tak służbą, jak i pewnym zaszczytem.

Autentyczną teologię charakteryzuje jednak jeszcze bardziej postawa wrażliwego słuchania i posłuszeństwa. Chodzi o to, aby stwarzać przestrzeń dla Prawdy, która do nas dociera z Pisma Świętego i Tradycji. Misja teologa domaga się bowiem pokory, gdyż bez obecności Słowa wszystko inne, staje się pustką i niepotrzebną mową. Dlatego teolog ciągle

stoi wobec tytanicznych i przerastających go wymagań i potężnego ryzyka<sup>1</sup>.

Teologia jako taka jest czymś więcej niż tylko nauką religii, na pewno też nie jest religiologią. Teologia zajmuje się tym, czego nie wymyśliliśmy, a co jest fundamentalne dla ludzkiego życia; czymś, co nas poprzedza i podtrzymuje, choćby z tego powodu, że jest większe niż nasze myślenie. Teologia jest możliwa dlatego – jak zauważa Ratzinger – gdyż sfera jej własnej refleksji, dzięki Bożemu Objawieniu, została przekroczona i ludzkie myślenie zostało wyniesione na wyższy poziom<sup>2</sup>.

Szczęśliwe ludzkie życie – bez względu na to, czy w małżeństwie, czy jako osoba samotna, w kapłaństwie bądź w życiu zakonnym – jest życiem we wspólnocie z Bogiem, które oznacza Jego poszukiwanie. A więc istotą życia jest poznanie Boga. Trzeba tu postawić pytanie: jakie poznanie? Z pewnością nie chodzi tu o wiedzę o Bogu, która wystarcza, aby zdać egzamin z religii. Nie mamy też do czynienia jedynie z intelektualnym poznaniem Boga, przed którym przestrzega autor natchniony. „A ponieważ nie uznali za słuszne zachować prawdziwe poznanie Boga, wydał ich Bóg na pastwę na nic niezdadnego rozumu, tak że czynili to, co się nie godzi” (Rz 1,28). W języku biblijnym „poznanie” oznacza dużo więcej – łączy się ze sferą głębokiej cielesności. Kiedy w Nazarecie w chwili zwiastowania Archanioł Gabriel przekazuje Maryi orędzie, że zostanie Matką, to Ona zapytuje się, jak się to

<sup>1</sup> Por. J. Ratzinger, Czym jest teologia?, „Ethos” nr 45-45 (1999) s. 23.

<sup>2</sup> Tamże, s. 20.

stanie, skoro nie zna męża? A przecież Maryja znała Józefa już od dłuższego czasu. Maryja z Józefem była bowiem już zaślubiona, choć nie mieszkali oni jeszcze razem. W biblijnym rozumieniu poznać mężczyznę lub kobietę, oznaczało wejść w duchową intymność, doświadczyć wspólnej miłości.

Na taką formę miłosnego poznania człowiek oczekuje i tylko takiej pełni jest on godny. Nie może to być więc poznanie czysto zmysłowe czy cielesne. Taka postać poznania jest wystarczająca zaledwie do przedmiotów czy martwych rzeczy. Przecież nawet poznanie roślin lub zwierząt wymaga uczuciowego zaangażowania człowieka. A zatem, do pełnego poznania człowieka nie wystarczy rozum, lecz konieczne jest serce.

Jak jest natomiast z poznaniem Boga? Apostoł Narodów wyznaje, że dla poznania Chrystusa wyzuł się wszystkiego. W jakim celu? Paweł z Tarsu pisze: „przez poznanie Jego: zarówno mocy Jego zmartwychwstania, jak i udziału w Jego cierpieniach – w nadziei, że upodabniając się do Jego śmierci, dojdę jakoś do pełnego powstania z martwych. Nie [mówię], że już [to] osiągnąłem i już stałem się doskonałym, lecz pędzę, abym też [to] zdobył, bo i sam zostałem zdobyty przez Chrystusa Jezusa” (Flp 3,10.12).

Teologia zatem jest pełnym dynamizmem wyzwaniem, które nigdy nie jest ostatecznie zakończone. Wchodzenie w tajemnicę śmierci i zmartwychwstania Jezusa, jest odkrywaniem własnego umierania i powstawania z martwych. Uprawianie teologii jest dlatego też możliwe, że teolog sam najpierw „został pochwycony” przez Chrystusa. Toteż po-

znawanie naszego Pana i Zbawcy jest procesem, który się nie kończy, lecz przechodzi na inne etapy, tak aby pałało w nas serce, gdy z Nim jesteśmy w drodze, a On wyjaśnia nam pisma (por. Łk 24,32).

Aby teologia mogła rzeczywiście spełniać swoje zadanie, czyli poznawać Boga i przekazywać to wyjątkowe doświadczenie kościelnej wspólnoty, to nie wystarczy ani płytki sentymentalizm, ani zaangażowanie cielesne, czy też wysiłek rozumowy. Potrzeba wielkiej dyscypliny intelektualnej, duchowości pokornej i serca pałającego.

Publikacja ta nie jest skierowana tylko do akademickiego świata czy też do samych teologów lub osób duchownych. Również nie jest skierowana ona jedynie do chrześcijan, którzy poszukają pogłębienia swojej wiary. „Niezbymalność teologii” jest kierowana do wszystkich, ponieważ każdy człowiek w swoim wymiarze egzystencjalnym czy też duchowym dotyka problemu sensu swojego życia, przemijania, śmierci czy też losu po śmierci. Nikomu bowiem nie może być obojętna kwestia ani Boga, ani jego samego. Dlatego ta książka jest adresowana do wszystkich, którzy pragną świadomie przeżywać swoją ziemską egzystencję, kierując się zdrowym rozsądkiem. Tym bardziej, że nasze czasy są naznaczone nadmierną emocjonalnością, stąd nie można swojej egzystencji zredukować tylko do doraźnych uczuć czy wrażeń. Trzeba podjąć pewne zamyślenie, analizę, rozumne studiowanie swojego życia.

„Niezbymalność teologii. Implikacje eklezjologiczne i mariologiczne” składa się z siedmiu rozdziałów: 1. Z historii roz-

woju teologii; 2. Współczesny kontekst społeczno-kościelny; 3. Teologia jako nauka, jej cel i zadania; 4. Proces tworzenia się Kościoła i jego kolegialność w świetle zasady Maryjnej; 5. Uniwersytecka eklezjologia w Krakowie; 6. Chrześcijańska teologia w Azji; 7. Między religijnością a duchowością zsekularyzowanych miast. Książka nie jest systematycznym rozwojem myśli na temat niezbywalnej obecności teologii w gmachu wiedzy akademickiej ani też w życiu Kościoła czy też społeczeństwa. Jest ona zbiorem tematycznie ze sobą powiązanych rozpraw. Jedne z nich były już publikowane, a jedne zostały dopisane jako nowe, aby z całości książki czytelnie wypłynęła myśl o potrzebie teologii.

Podstawowym przesłaniem tego eseju jest afirmacja teologii jako takiej, jej konieczności i przywrócenia należnego jej miejsca w pluralistycznych społeczeństwach. Współczesne próby nieracjonalnego i nieekonomicznego usuwania Boga i nadprzyrodzoności z życia jednostek i społeczeństw prowadzą do ich destabilizacji w wielu wymiarach. Żadne społeczeństwo nie może funkcjonować bez odniesienia do norm moralnych. Europa mogła osiągnąć tak niezwykle wysoki stopień rozwoju cywilizacyjnego tylko dlatego, że jej mieszkańców cechowało poszukiwanie Boga. Pragnienie Boga przynależy do niezbywalnych podstaw chrześcijańskiej kultury, a ekonomia nie ma szans właściwego rozwoju bez odniesienia do moralności.

Teologia o tyle może służyć społeczeństwu, o ile zachowa swoją autonomię i nie ulegnie instrumentalizacji, tak ze strony pobożności ludowej, jak i elit władzy. Kościół nad

Sekwaną, czy nad Renem, bądź nad Wisłą potrzebuje tyle wiary, co intelektu, tyle duchowości, co racjonalności.

Chciałbym podziękować tym wszystkim, którzy inspirowali mnie przy powstawaniu tej książki. Cieszę się, że „NiezbYWalność teologii” została wydana przez znaną i szacowną Oficynę, jaką jest Wydawnictwo Diecezji Sandomierskiej, dlatego na ręce p. Marty Żurawieckiej składam podziękowanie. Szczególną wdzięczność adresuję do Ewy Kozibrody, Henryka Amanowicza z Dobrosławia i Wiesława Różańskiego z Warszawy za ich materialne wsparcie druku tej publikacji. W zobowiązującej pamięci przechowuję rozmowy z Januszem Bukowskim i Andrzejem Wąsowiczem, którzy swoim chrześcijańskim myśleniem poszerzali moje teologiczne horyzonty.

W obliczu zmieniających się warunków życia, należy wypracować bardziej osobisty stosunek do Chrystusa, który najpełniej udziela się w swoim Kościele. Tam, gdzie nie ma Kościoła, gdzie świątynie są zamykane bądź świecą pustakami, doświadczenie żywego Jezusa staje się utrudnione, niekiedy wręcz niemożliwe, gdyż zaniknęły warunki rozwoju wiary. A proces poznawania naszego Zbawiciela nie jest zakończony. „Niech Chrystus zamieszka przez wiarę w waszych sercach; abyście w miłości wkorzeni i ugruntowani, wraz ze wszystkimi świętymi zdołali ogarnąć duchem, czym jest Szerokość, Długość, Wysokość i Głębokość, i poznać miłość Chrystusa, przewyższającą wszelką wiedzę, abyście zostali napełnieni całą Pełnią Bożą” (Ef 3,17-19).

o. Andrzej Napiórkowski  
Kraków, 15.08.2018

## SPIS TREŚCI

WSTĘP..... 5

### ROZDZIAŁ I

Z historii rozwoju teologii.....	15
1. Kategoria historii w objawieniu .....	15
2. Mityczna teologia filozofów.....	19
3. Teologia jako komentarz Biblii .....	21
4. Pierwsze sobory i synody: nauka wiary.....	24
5. Średniowieczna teologia i jej uniwersyteccy przedstawiciele .....	27
6. Rzymski Kościół a postulaty reformatorów: eklezjologia Soboru Trydenckiego .....	34
7. Wiek XVII i XVIII: teologia zdominowana przez filozofię.....	37
8. Wiek XIX: neoscholastyka, Pierwszy Sobór Watykański a modernizm.....	39
9. Drugi Sobór Watykański i odnowa teologii.....	44
10. Pluralistyczna współczesność.....	48

**ROZDZIAŁ II**

Współczesny kontekst społeczno-kościelny .....	54
1. Uwarunkowania filozoficzno-społeczne.....	54
2. Na krętych ścieżkach Kościoła i człowieka.....	67
3. Kościelność teologii.....	77

**ROZDZIAŁ III**

Teologia jako nauka, jej cel i zadania.....	89
1. Ku niewyczerpanej tajemnicy Boga .....	89
2. Teologia jako dyscyplina naukowa .....	92
3. Teologia nauką wiary.....	98
4. Chrystocentryczność i pneumatyczność .....	103
5. Eklezjalność teologii.....	106
5.1. Pismo Święte duszą teologii.....	108
5.2. Nadprzyrodzony zmysł wiary ludu Bożego.....	110
5.3. Urząd Nauczycielski Kościoła .....	111
6. Uniwersyteckość teologii .....	113

**ROZDZIAŁ IV**

Proces tworzenia się Kościoła i jego kolegalność w świetle zasady Maryjnej.....	116
1. Cel i założenia .....	116
2. Biblijne etapy powstawania Kościoła oraz figura Maryi .....	118
3. Rozwój rozumienia Kościoła w ciągu jego dziejów i maryjne implikacje .....	127
4. W kierunku niezbywalnej kolegalności.....	134

5. Zasada Maryjna i konsekwencje jej zastosowania w eklezjologii .....	139
---	-----

**ROZDZIAŁ V**

Uniwersytecka eklezjologia w Krakowie .....	144
1. Uwagi wprowadzające.....	144
2. Z historii katedry eklezjologii WT UJ – PAT – UPJP II.....	145
3. Kompozycja współczesnych podręczników do eklezjologii .....	149
4. Jaką eklezjologię konstruować dziś?.....	158
5. Autorska eklezjologia integralna.....	168

**ROZDZIAŁ VI**

Chrześcijańska teologia w Azji .....	171
1. Wstępne uściślenia .....	171
2. W kierunku kontekstualności, indygenizacji oraz inkulturacji.....	175
3. Teologia synkretyczna, akomodacyjna, sytuacyjna i biblijna .....	181
4. Teologia akademicka .....	190

**ROZDZIAŁ VII**

Między religijnością a duchowością zsekularyzowanych miast .....	193
1. Wprowadzenie.....	193
2. Ekonomia czy ideologia? .....	194
3. Koncepcja osoby ludzkiej .....	197

4. Sekularyzacja a sekularyzm.....	200
5. Religie a ikoniczność chrześcijaństwa.....	206
6. Rozumna duchowość .....	210
7. Ekumeniczne wyzwania dla chrześcijańskich Kościołów i teologii .....	214
<b>WYKAZ SKRÓTÓW.....</b>	<b>221</b>

## ROZDZIAŁ I

### Z HISTORII ROZWOJU TEOLOGII

#### 1. Kategoria historii w objawieniu

Esej o historii teologii słusznie może budzić wrażenie, iż chodzi tu o zademonstrowanie jej powstawania wynikający z myśli i z wiary, a więc chodzi o historyczne przedstawienie różnych kierunków wysiłku intelektualnego i szkół teologicznego trudu i poszukiwania. Taka prezentacja mogłaby być wliczona w poczet takiego typu książek, co historia Kościoła, historia chrześcijańskiej duchowości, historia misjologii, historia liturgii czy historia soborów bądź historia papieży. Jakkolwiek w ciągu dziejów chrześcijaństwa pojawiali się już wielcy historycy, którzy ujmowali je nie tylko w świetle racjonalnych, suchych faktów, jak np. uchodzący za „ojca historii Kościoła” Euzebiusz z Cezarei czy też Beda Czcigodny lub Grzegorz z Tours – odwołując się do początków naśladowania Jezusa z Nazaretu lub w średniowieczu na

polskim gruncie Wincenty Kadłubek i Jan Długosz. W takim sensie historia jest dla katolików czymś więcej niż zaledwie interesującym opowiadaniem bądź fascynującą literaturą.

W naszej publikacji nie chodzi jedynie o ukazanie tylko historii teologii, lecz również o ukazanie jej rozwoju, a jeszcze bardziej o udzielanie przez Boga zbawienia przez objawienie w dziejach oraz po części o uchwycenie zmian w rozumieniu tego objawienia. Teologia albowiem musi się nieustannie oczyszczać, tak w zakresie swojego języka, jak i treści, aby coraz bardziej odsłaniać piękno miłującego Boga, ale i odkrywać pełną prawdę o człowieku, zarówno w ciemnościach jego grzechu jak i obdarowanego blaskiem przebaczenia. „Łaska i miłosierdzie nad Jego wybranymi i nad świętymi Jego opatrzność” (Mdr 4,15).

Słusznie prof. L. Balter podkreśla historyczną ciągłość teologii, gdyż nie może ona być ograniczona jedynie do „tu i teraz” przeżywanej i współcześnie wyznawanej wiary. Osadzona naukowo teologia musi bezwzględnie uwzględniać przeszłość i przyszłość. Teologia winna zatem odznaczać się pamięcią (anamnezą) i prorocstwem. Pozbawiona swojej historycznej ciągłości (pamięci), teologia nie miałaby żadnych korzeni i wyalienowana byłaby z wyznaniowej przestrzeni. Rzetelna znajomość sposobu przekazywania przez wieki tej samej wiary chrześcijańskiej daje gwarancję, że i współczesny przekaz tejże wiary będzie zgodny z tradycją, czyli homogeniczny<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Zagadnieniem homogeniczności wiary zajmowali się w XIX w. J. H. Newman i M. J. Scheeben, a w początkach XX w. F. Marin-Sola. Chodzi tu o jednolity, jednorodny rozwój doktryny chrześcijańskiej, a zatem

Historycznej ciągłości teologii nie gwarantuje ostatecznie sięganie do Pisma Świętego, ani tym bardziej – co jest regułą myślenia protestanckiego, odczytywanie go według własnego, subiektywnego rozumienia. Pismo Święte wprawdzie zawiera Słowo Boże, lecz jest już jego swoistą „dogmatyzacją” i ujęciem go w ludzkiej szacie językowej, wpisanej w konkretną sytuację kulturową, społeczną i polityczną. Historyczna ciągłość uprawiania teologii domaga się zatem wierności ponadto Tradycji oraz Duchowi Świętemu, którego przyrzekł Jezus swojemu Kościołowi. „On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem” (J 14,26) oraz „doprowadzi was do całej prawdy. Bo nie będzie mówił od siebie, ale powie wszystko, cokolwiek usłyszy, i oznajmi wam rzeczy przyszłe. On Mnie otoczy chwałą, ponieważ z mojego weźmie i wam objawi” (J 16,13)<sup>4</sup>.

Trzeba też zauważyć, iż w nowożytności dokonał się poważny rozdział między teologią a duchowością. To wciąż wzmagające się oddalanie duchowości od teologii jest procesem, który rozpoczął się już w średniowieczu. Nie bardzo wiadomo, czy to ostatecznie teologia zatraciła swoje spirytualne odniesienia, popadając w ostatnich wiekach w nadmierną racjonalność pod mocnym wpływem angielskiego deizmu, niemieckiego idealizmu i francuskiego egzystencja-

o pokazanie, że nasza dzisiejsza wiara jest prawdziwa i autentyczna, gdyż znajduje się na poziomie wiary Apostołów i ich następców. Właśnie teologia jako naukowa refleksja nad Objawieniem Bożym jest troską o jednorodność wiary.

<sup>4</sup> Por. L. Balter, *Teologia*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. M. Rusecki i inni, Lublin–Kraków 2002, s. 1232-1233.



lizmu? Czy może sama duchowość opuściła gmach teologii, nie chcąc się poddać jej krytycznej ocenie i kontroli? Czy też może wyodrębnienie się teologii duchowości jako samodzielnej autonomicznej dyscypliny w strukturze teologii systematycznej wpłynęło na to swoiste „przeracjonalizowanie” ludzkiego mówienia o Bogu?

Stąd pojawia się pytanie: jak teologicznie analizować i ukazywać samoudzielanie się Boga w historii i jak osobowo na nie odpowiadać? O jakie zatem rozumienie historii chodzi? Rozwój rozumienia teologii należy łączyć z perspektywą integralną, czyli ujmować historię teologii jako połączenie tak faktów zewnętrznych, które odnoszą się do wszystkich, jak i aktów duchowych, doświadczanych w akcie wiary. Nieteologiczna historia jest przede wszystkim racjonalna, czyli nieobejmująca wydarzeń wewnętrznych, owego dążenia człowieka do świętości, co stanowi przeciwieństwo specyfikę oddziaływania Ducha Świętego na człowieka. Właściwy zaś ogląd kościelnej historii teologii nie może być zawężony ani wyłącznie do empiryczności, ani wyłącznie do duchowości. Ponadto dla teologii jako takiej niesłuchanie istotny i wpływowy jest kontekst cywilizacyjny, na który składa się aktualny stan wiedzy, społeczeństwa, ekonomii, antropologii, polityki, kultury. Historia rozwoju teologii ma więc objąć wydarzenie kościelnej wiary, przeżywane personalnie w historii świata. Historia teologii jest też teologią historii. Kto bowiem kształtuje swoje życie w odniesieniu do Boskiej obietnicy zbawczej, ten wie, iż teologia nie jest nauką o mądrości czy też światopoglądem. Teologia opiera się na fakcie,

iż Bóg od stworzenia jest obecny w świecie i działa w jego dziejach, więcej nawet: poprzez swojego Syna wkroczył w historię, aby człowiek otworzył się na Niego i osiągnął życie wieczne.

Abyśmy dysponowali właściwą perspektywą dla dalszych analiz, szkicowo przedstawmy wobec tego teologię w poszczególnych jej etapach rozwoju. Zaczniemy od czasów przed Chrystusem, następnie zrekonstruujemy teologię w Nowym Testamencie, jej stan w czasach patrystycznych, we wczesnym średniowieczu, w scholastyce, w dobie ruchów reformacyjnych, w oświeceniu, w baroku, w XIX wieku, w czasach Drugiego Soboru Watykańskiego oraz aktualnie. Ta fragmentaryczna ekspozycja teologii będzie należytych wprowadzeniem do dalszej refleksji nad teologią, jej celem i zadaniami w Kościele i wobec wierzących. „W czynieniu dobrze nie ustawajmy, bo gdy pora nadejdzie, będziemy zbierać plony, o ile w pracy nie ustaniemy. A zatem, dopóki mamy czas, czyńmy dobrze wszystkim, a zwłaszcza naszym braciom w wierze” (Ga 6,9-10).

## 2. Mityczna teologia filozofów

Ludzkość od swojego zarania stawiała pytanie o początek nie tylko otaczającego ją świata, ale nade wszystko pragnęła odkryć swoją genezę. Starożytni myśliciele starali się wypracować zasadę, która pomogłaby człowiekowi rozumieć kosmos i samego siebie. W VII/ VI wieku przed Chrystusem pytanie o rzeczywistość postawił Tales z Miletu, o powód i cel wszystkiego, co istnieje, o owo słynne „arche” bytu. Od-

powiedzi upatrywał w wodzie. Dla Anaksymenesa zasadą życia było powietrze. Heraklit wskazywał na ogień. Z kolei Ksenofanes uważał, iż wszystko swój początek bierze z ziemi. Empedokles wykazywał myślenie unifikacyjne i orzekł, iż te wszystkie cztery elementy łącznie stanowią „arche”<sup>5</sup>.

Żyjący na przełomie VI/V w. przed Chrystusem, Parmenides głosił, iż zasada bytu znajduje się w niezmiennym „Jednym Bycie”. Debatę nad praprzyczyną posunął do przodu Platon, ale rozwiązanie podał jego genialny uczeń, Arystoteles (384-322 przed Chr.). Swój system filozoficzny Stagiryta podzielił na „filozofię pierwszą” (metafizyka: *metatàphysiká*), „filozofię drugą” (fizyka) oraz „teologię”. Dla niego najważniejsza była metafizyka, gdyż jej przedmiot posiadał cechy boskie, a jest nim „substancja wieczna i nieruchoma”, „Pierwszy Poruszyciel”<sup>6</sup>. Teologia zaś ma się zajmować mitami.

Z określeniem „teologia” (*theos* – Bóg oraz *logos* – słowo, nauka) po raz pierwszy spotykamy się w pismach Platona (427-347 p.n.e.), gdzie dla tego Greka oznacza ona naukę o bogach (*mitologię*). W swoim dziele „Państwo” (*Politeia*) zauważa, iż wielką rolę w kształtowaniu ludzkich osobowości odegrały mity. Arystoteles mówi zaś o „teologii” jako „słowie Boga” i „teologiach” (*theologike*) jako ludzkich wysiłkach zmierzających do wyjaśnienia świata. Żydowski filozof i teolog, Filon z Aleksandrii – urodzony dwadzieścia lat przed Chrystusem – w utworze „O stworzeniu świata” zwrócił uwagę na radykalną różnicę między pogańskimi mitami

<sup>5</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 2001, t. I, s. 26.

<sup>6</sup> Por. Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 2009, s. 215-216.

a Torą, gdyż Mojżesz „nie zmyślał mitów ani nie przyjmował zmyślonych przez innych”. Dla Filona mity to alegorie o ahistorycznym charakterze.

### 3. Teologia jako komentarz Biblii

W Nowym Testamencie termin *mythos* pojawia się tylko pięć razy, i to w znaczeniu negatywnym. „Nie za wymyślo-nymi bowiem mitami postępowaliśmy wtedy, gdy daliśmy wam poznać moc i przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa” – uczy Apostoł (2 P 1,16). Podobnie Paweł z Tarsu zauważa, iż w czasach odstępstwa ludzie „będą się odwracali od słuchania prawdy, a obrócą się ku zmyślonym baśniom” (2 Tm 4,4; por. 1 Tm 1,4; 4,7; Tt 1,14). W Septuagincie, przedchrześcijańskim przekładzie Starego Testamentu na grekę, wyraz ten w ogóle się nie pojawia<sup>7</sup>.

Przyjście na świat Boga w ludzkiej postaci, którym jest Jezus z Nazaretu i Jego objawienie chrześcijańskie z poprzedzającym je objawieniem judaistycznym, ustanawia absolutne *novum* i treściową odrębność wobec hellenistycznego myślenia. Orędzie Jezusa jest bowiem naznaczone całkowitym realizmem historycznym. Głównym przedmiotem zainteresowania autorów biblijnych staną się wydarzenia zbawcze, a są to przecież przeciwieństwa mitologii. Za pomocą mitów Grecy tworzyli swoje prawdy, natomiast odkupienie jest człowiekowi ofiarowane w jego konkretnym czasie i miejscu, jest realnością.

<sup>7</sup> Por. J. Salij, *Czy w wierze chrześcijańskiej jest miejsce na mity?*, „W drodze” nr (485) (01) 2014, s. 130-136.

Czym jest teologia? Wyprowadza się ona z objawienia w Jezusie, który jest Chrystusem. Dzięki temu objawieniu, człowiek może znaleźć dla swoich pytań i kwestii odpowiedź z jednoznacznością nie do pokonania i ostateczną jasnością. Chrześcijańska teologia jako refleksja nad osobą i słowami Jezusa zjawiła się w pewnym sensie już w trakcie Jego ziemskiego życia. Jego słuchacze, uczniowie i uczniowie oraz apostołowie przemyśleli treść Jego nauki i stawiali pytania. A kiedy w okresie popaschalnym doszło do spisania Jego słów i czynów, a następnie do uformowania się kanonu Pisma Świętego, teologia stała się komentarzem do poszczególnych ksiąg biblijnych.

Jako apostoł, ale i autor wielu listów Nowego Testamentu, niezwykłą postacią jest Paweł z Tarsu. Bezspornie to jemu przysługuje tytuł najwybitniejszego teologa, gdyż on podjął pewien namysł i przekazał oryginalną interpretację Jezusowego orędzia o królestwie Bożym, o łasce, o usprawiedliwieniu, o wyzwoleniu człowieka, o miłości.

Nie wolno zapominać, iż w wieku II i III chrześcijanie są prześladowani. Muszą ponadto podjąć intelektualne wyzwania ze strony judaizmu, ze strony pogaństwa oraz uporać się z trudnymi pytaniami, jakie wpływają z łona własnej społeczności. Czują się w obowiązku zmierzyć się z problemem relacji wiary i rozumu. Tak rodzi się teologia, zwłaszcza w swoim apologetycznym wydaniu od formy „rozumnej pobożności” (Orygenes) aż po absurdalność wiary (Tertulian: *credo, quia absurdum*). Mimo prześladowań pojawiło się w tym czasie wielu wybitnych apologetów i teologów. Są

wśród nich i święci i męczennicy. Klemens Rzymski i Ignacy Antiocheński zakorzenieni w życiu chrześcijańskim są równocześnie autorami znakomitych tekstów. Mamy z tego okresu *Didache*, *Tradycję apostołską*, *Didaskalia Apostolorum*, stanowiące nie tylko formę teologicznych traktatów, ale też regulację kanonicznego prawa. Podobnie *Męczeństwo Perpetui z Kartaginy* jest zarówno teologiczną refleksją, jak i literaturą duchową<sup>8</sup>.

Na listę teologów wpisuje się najważniejszy wczesnochrześcijański apologeta, Justyn Męczennik (100-165), to spod jego pióra wyszła *Apologia pierwsza*, *Dialog z Żydem Tryfonem*, *Apologia druga*. Również dorobek Ireneusza z Lyonu (140-202) wymaga zauważenia, a zwłaszcza jego rozpracowanie pojęć *tradycji* i *sukcesji apostołskiej* w *Wykładzie nauki apostołskiej*. Jego najważniejsze dzieło *Przeciwko herezjom* nie zachowało się w greckim oryginale; dopiero Erazm z Rotterdamu wydał je w 1526 r. jako *Adversus haereses*.

Natomiast palmę pierwszeństwa w dziedzinie teologicznych szkół przyznaje się szkole aleksandryjskiej i takim jej teologom, jak Klemens Aleksandryjski i Orygenes, który był bardzo płodnym autorem, pisząc komentarze prawie do wszystkich ksiąg Pisma Świętego. Dorobek teologiczny tych autorów kształtował się pod wpływem zhellenizowanej żydowskiej egzegezy biblijnej, a zwłaszcza egzegezy Filona z Aleksandrii, naznaczonej wyraźnie judaizmem, ale też filozofią grecką, a szczególnie platonizmem. Jakkolwiek re-

<sup>8</sup> Por. N. Tanner, *Krótką historia Kościoła katolickiego. Nowe spojrzenie*, Kraków 2015, s. 39.

fleksja intelektualna pierwotnego Kościoła posługiwała się kategoriami hellenistycznymi, to jednak była mocno judaistyczna. Jezus bowiem ze swoim życiem i nauczaniem znajdował się z jednej strony w bezpośrednim żydowskim kontekście – w Nim wyrażał się On bezpośrednio. A z drugiej: swoją nowością Jezus równocześnie odcinał się od niego. W tym czasie dokonuje się zatem poważna zmiana perspektywy. Jest przejście od przepowiadającego (nauczający Jezus) do przepowiadanego (nauczanie o Jezusie)<sup>9</sup>.

Teologia pierwszych wieków nie jest jednak żadną zwarłą, uporządkowaną refleksją, która operuje jedną metodą interpretacji treści Objawienia. Przyjmuje ona postać przede wszystkim komentarzy do poszczególnych ksiąg tak Starego jak i Nowego Testamentu. Pisarze chrześcijańscy, święci i męczennicy, apologety, biskupi, papieże, ojcowie Kościoła medytują nad psalmami, pieśniami biblijnymi, tworzą hymny liturgiczne i poezję religijną. Dlatego też słusznie teologia tego czasu nazywana jest *sacra pagina*, *lectio divina*, *divina scriptura* bądź *sacra doctrina*<sup>10</sup>.

#### 4. Pierwsze sobory i synody: nauka wiary

Dość często spotykamy się z tezą, iż narodziny teologii jako takiej winno się sytuować w złotym okresie scholastyki, co wiąże się z powstawaniem uniwersytetów w XII-XIII w. Na tej podstawie twierdzi się, iż w epoce poapostolskiej, ale

<sup>9</sup> Zob. K. Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1964.

<sup>10</sup> Por. M. Skierkowski, *Powołanie i warsztat teologa*, Tarnów 2012, s. 46-49.

i we wczesnej patrystyce nie istniała teologia. Ta teza – sądzę jest nie do utrzymania wobec tego, co powyżej już zostało przedstawione – a upada całkowicie, kiedy pomyśli się o gigantycznym dorobku pisarzy apostołskich czy też łacińskich i greckich ojców Kościoła, a nie wspominając już o fenomenalnych osiągnięciach chrześcijańskiej refleksji w trakcie soborów i lokalnych synodów pierwszego tysiąclecia. Dopiero między 325 r. a 787 r. odbywa się siedem soborów powszechnych niepodzielonego Kościoła. Poczynając od zgromadzeń w Nicei w 325 r. a kończąc na II w Nicei w 787 r., zajmowano się niesłychanie trudnymi problemami wiary, traktującymi przede wszystkim o chrystologii i trynitologii.

Zwołany przez cesarza Konstantyna, I Sobór w Nicei obronił prawdę wiary o prawdziwym Bóstwie i prawdziwym człowieczeństwie Jezusa Chrystusa. Z kolei I Sobór Konstantynopolitański, zwołany przez cesarza Teodozjusza I w 351 r., wyjaśniał prawdy o Duchu Świętym. Sobór Efeski w 431 r. zajmował się kwestią unii hipostatycznej, czyli sposobem zjednoczenia natury Boskiej z naturą ludzką w jednej osobie Syna Bożego. Dysputa nad jednością Jezusa Chrystusa, będącego jednocześnie Bogiem i człowiekiem, doprowadziła ponadto do określenia Maryi jako Bożej Rodzicielki (*Theotokos*). Dość ważnym okazał się najliczniejszy Sobór Chalcedoński w 451 r., który podjął wysiłek w zrozumieniu jednostkowego bytu osobowego Jezusa w dwóch Jego naturach, Boskiej i ludzkiej, ale *bez zmieszania, bez zmiany, bez rozdzielania i rozłączania*. Piąty sobór powszechny to zwołany przez cesarza Justyniana II Sobór Konstantynopolitański

ski w 553 r., mający na celu przywrócenie jedności państwa i Kościoła. Sobór potępił treść tzw. „Trzech rozdziałów”, autorstwa pisarza teologicznej szkoły antiocheńskiej, podającej inną interpretację złączenia natury Boskiej i ludzkiej w jednej osobie Chrystusa. Kolejny sobór miał miejsce w tym samym miejscu w 680 r. i zajął się zagadnieniem monoteletyzmu. Ten III Sobór Konstantynopolitański opowiedział się za istnieniem podwójnej woli w Jezusie: woli Boskiej i podległej jej woli ludzkiej. Siódmy sobór obradował w Nicei w 787 r. i swoją uwagę poświęcił kultowi obrazów. Ponieważ w Bizancjum ikony przedstawiające Chrystusa, Najświętszą Maryję Pannę, ale też i Męczenników czy Świętych cieszyły się nadmierną a niekiedy i fałszywą czcią, co wywołało sprzeciw. I tak ikonodulii starli się z ikonoklastami (*obrazoburcami*), nie tylko intelektualnie, ale często też fizycznie. Jakkolwiek Sobór zwołany przez cesarzową Irenę trwał zaledwie miesiąc, to jednak swoimi dekretemi zachęcił do tworzenia wizerunków, bazując na tajemnicy wcielenia. Zezwalając na kult obrazów, II Sobór Nicejski dokonał jednak jego rewizji, w celu usunięcia nadużyć<sup>11</sup>.

Warto zaznaczyć wielki wkład teologii bizantyjskiej okresu wczesnego średniowiecza. Za ojca teologii bizantyjskiej uchodzi św. Maksym Wyznawca (580-662). Teologia konstantynopolitańska powiązana była mocno z życiem zakonnym, a jej najwybitniejsi przedstawiciele to: Teodor Studyta

<sup>11</sup> Zob. A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty Soborów Powszechnych*, Kraków 2001, t. I (325-787).

(759-826), Symeon Nowy Teolog (949-1022), Grzegorz Palamas (1296-1359)<sup>12</sup>.

Początki scholastyki słusznie wiąże się z tzw. *renesansem karolińskim*. Na swoim dworze w Akwizgranie Karol Wielki stworzył warunki rozwoju takim wybitnym myślicielom, jak: Alkuin z Yorku (735-804), Kasjodor (485-585) czy Jan Szkot Eriugena (815-877)<sup>13</sup>.

## 5. Średniowieczna teologia i jej uniwersyteccy przedstawiciele

Na początku II tysiąclecia chrześcijaństwo osiąga swoją intelektualną dojrzałość. Jest to czas rozwoju prawa kanonicznego, jako dyscypliny praktycznej i akademickiej. Od XII wieku w życiu intelektualnym Europy centrami naukowymi stają się uniwersytety, gdzie myśl teologiczna zaznacza odznaczać się swoim uporządkowaniem i niezwykłą oryginalnością.

W dziedzinie kanonistyki wielkie zasługi położył Jan Gracjan, kameduła z Bolonii, uważany za założyciela nauki o prawie kościelnym. Jego *Konkordancja niezgodnych kanonów* z 1140 r. stanowi kompendium ówczesnej wiedzy kanonicznej. Dekretyści, a jeszcze bardziej ruch kluniacki, stwarzają sprzyjającą myśl teologiczną do odnowy Kościoła, jaka rozpocznie się z reformą gregoriańską już za papieża Leona IX i kontynuowana za Mikołaja II, ale nade wszystko za pontyfikatu Grzegorza VII.

<sup>12</sup> Por. M. Skierkowski, *Powołanie i warsztat teologa*, s. 148.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 149.

Ten okres rozwoju teologii ubogaca działalność Piotra Damianiego (1007-1072), doradcy wielu papieży, podejmujących reformy. Jego przemyślenia odnajdujemy w najważniejszym dziele pod tytułem *O wszechmocy Bożej*. Ten urodzony w Rawennie uznany prawnik był też znakomitym znawcą Biblii oraz pism ojców Kościoła. Spod jego pióra wyszły traktaty o kondycji Kościoła i wezwania do jego naprawy. Piotr Damiani pozostawił ok. 240 utworów poetyckich, 53 kazania, 170 listów i kilka innych pism.

Najbardziej rozpowszechniona definicja teologii pochodzi od Anzelma z Canterbury (1033/34-1109): *fides querens intellectum* (wiara poszukująca zrozumienia), uważanego za twórcę scholastyki. Podkreślał on nie tyle przedmiot objawienia (Boga), co ludzki wysiłek (wiarę), dążący do zgłębienia Boga. Już w dziele *Monologion* kładzie podstawy pod teologię dialektyczną, z jej pytaniem „dlaczego?” oraz porządkiem logicznym. Dyscyplina logiczna ze swoim *ratio* jest właściwa historycznemu porządkowi ekonomii zbawienia. *Monologion* to dialog autora z samym sobą na temat Boga oraz racjonalności medytacji o prawdzie Boga. Dowartościowując rozum, średniowieczny mistyk mimo podkreślał, że poznajemy Boga (*id quo maius cogitari nequit*) nie przez ascetyczne rozumowanie, ale przez kontemplatywną intuicję. Metoda teologiczna Anzelma polegała na takim rozumieniu, które nie osądza wiary, lecz odsłania jej inteligibilność i wewnętrzną racjonalność umysłu.

Pogłębiając kwestie rozumności wiary, ogłosił on swoje kolejne dzieło pt. *Proslogion*, będące bardziej modlitwą niż

teologicznym traktatem. Włoski benedyktyn wyznaje, iż uprawianie teologii nie może być sprowadzone tylko do inteligencji, lecz musi wynikać z równoczesnej troski o głębokie przeżywanie wiary. „Nie próbuję, Panie, przeniknąć Twojej głębi, gdyż w żadnym razie nie przyrównuję do niej mego intelektu; pragnę jednak, przynajmniej do pewnego stopnia, zrozumieć Twoją prawdę, w którą wierzy i którą kocha moje serce. Nie staram się bowiem zrozumieć, abym uwierzył, ale wierzę, bym zrozumiał” (*Proslogion*, 1). W historię teologii wpisał się na trwałe również traktat Anzelma *Cur Deus homo?*, podejmujący zagadnienie natury Boga i jego relacji do stworzeń. W tym dziele *Dlaczego Bóg stał się człowiekiem*, urodzony we włoskiej Aości, Anzelm wyklada racje wcielenia. Autor prowadzi tam dialog z mnichem Boso, argumentując, że odkupicielem świata mógł zostać jedynie wcielony Syn Boży (jednoczesny Bóg i jednoczesny człowiek).

Właściwie jednak dopiero Piotr Abelard (1079-1142) jako pierwszy zaczął ujmować teologię jako badanie i krytyczne roztrząsanie wiary. Jego trzy główne dzieła *Tractatus de fide Trinitatis, Sic et Non* oraz *Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum* przysporzyły mu wielu zwolenników, ale i zagorzałych przeciwników, np. Bernarda z Clairvaux czy Wilhelma z Saint Thierry, z powodu nadmiernej jak na ówczesne czasy afirmacji rozumu i spekulacji w porządku wiary. Interesujący jest też jego traktat *Theologia summi boni*, gdzie podejmuje kwestie trynitarne w polemice z Roscellinim. Abelard posługuje się dialektyczno-filozoficzną metodą, dla jego konstruowania teologii inspirujące są nieustanne pytania.

Rozkwit scholastyki odzwierciedlają pisma Bernarda z Clairvaux (1090-1153) oraz grupy jego uczniów i przyjaciół, powiązanych z klasztorem Cîteaux i z innymi cysterskimi opactwami. Teologia Bernarda charakteryzuje się podziwem dla tajemnicy, a jego język teologiczny wynika z komunii z tą tajemnicą. Wchodzi on w spór z obowiązującymi wówczas metodami, z których wynika, że prawdę teologiczną odkrywa się za pomocą dialektyki. Jego zdaniem teologia to wynik miłości Boga, podnoszącej ludzkiego ducha ku tajemnicy. W swoim dziele *De consideratione* wyraźnie definiuje specyfikę swojej metodologii: „bardziej niż dociekanie rozumowe zbliża nas do Niego modlitwa”. Napięcie między myśleniem Piotra Abelarda a Bernarda z Clairvaux oznacza rozbieżność między teologią scholastyczną a monastyczną, czyli między „teologią rozumu” a „teologią serca”<sup>14</sup>.

W swoim dziele pod tytułem „Rozmowa pomiędzy filozofem, Żydem i chrześcijaninem” P. Abelard jednoznacznie wskazuje na najwyższą instancję, jaką jest rozum: „za najwyższe zadanie filozofa uważam, aby na podstawie rozumowych przesłanek badał we wszystkim prawdę, nie zwracał uwagi na mniemania ludzi, ale szedł za wskazaniem rozumu”<sup>15</sup>.

Wiek XII charakteryzują dwa tory myślenia. Jeden z nich postrzega Kościół jako scalający społeczeństwo: to myślenie wpływa od teologów i kanonistów, którzy zorientowani są

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 152-154.

<sup>15</sup> P. Abelard, *Rozmowa pomiędzy filozofem, Żydem i chrześcijaninem*, w: *Rozprawy*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 2001, s. 7.

na teokrację lub powszechną monarchię papieską. Drugi tor powiązany jest z kanonistami, którzy idąc za Gracjanem dostrzegają historię w świecie i uznają względną autonomię władzy świeckiej, przyznając jednak papieżowi najwyższy i najszerzy autorytet<sup>16</sup>.

Najbardziej jednak znanym teologiem średniowiecza jest Tomasz z Akwinu (1225-1274). Podobnie jak Piotr Abelard, Tomasz spędził większość swojego naukowego życia na uniwersytecie paryskim. Jego bogata twórczość objęła komentarze do większości ksiąg biblijnych, choć epokowym dziełem jest z pewnością *Summa theologiae* (1268-1273), która zadziwia jasnością i metodą. Tomasz wprowadził filozofię Arystotelesa do wywodów teologicznych, gdyż sama teologia jako *scientia fidei* potrzebuje zrozumieć dane właściwe wierze. Jego metodologia zakwestionowała panującą wówczas niepodzielnie metodę augustiańską, choć i dziś wydaje się być nie całkiem do przyjęcia przez szkoły teologicznego myślenia, które nie chcą współpracy wiary chrześcijańskiej z myślą grecką. Przejmując od Arystotelesa wiedzę o strukturze rzeczywistości, Tomasz wykazał, iż istnieje rozumny świat nauk przyrodniczych i technicznych oraz rozumność niepoznawalnego świata wiary. Akwinata jest też autorem *Summy przeciwko poganom* (1264), *Kwestii dyskutowanych o prawdzie* (*De veritate*), *Komentarza do sentencji Piotra Lombarda*.

Znaczny wkład obok szkoły dominikańskiej wniosła szkoła franciszkańska. Jak dominikanie byli powiązani

<sup>16</sup> Por. P. Tihon, *Kościół*, w: *Historia dogmatów. Znaki zbawienia*, red. B. Sesboüé, Kraków 2001, t. 3, s.369-377.

z uniwersytetem paryskim, tak franciszkanie z uniwersyte-tem w Bolonii, gdzie upowszechniano inny rodzaj teologii. Z tym ośrodkiem był związany Antoni z Padwy (1195-1231). Jednak najwybitniejszym teologiem franciszkańskim był Bonawentura z Bagnoregio (1217-1274). Ten franciszkański erudyta i mistrz duchowy pozostawił takie dzieła, jak *Itinerarium mentis in Deum* (*Droga duszy do Boga*), *De scientia Christi*, *De mysterio trinitatis*, *Colletiones in Hexaëmeron*.

Dorobek franciszkańskiej szkoły średniowiecznej powiększyli także Wilhelm Ockham (1285-1347) i Jan Duns Szkot (1265-1308). Pochodzący z Wysp Brytyjskich, obaj franciszkanie byli związani natomiast z uniwersytetem oxfordzkim. W swoich pismach odnieśli się krytycznie do koncepcji teologii, jaką zaproponował Tomasz z Akwinu, czyli podporządkowania rozumu wierze. Ockham występował przeciwko redukcjonistycznemu pojmowaniu Boga w ludzkich kategoriach myślowych, podkreślając Jego transcendencję i wolność. Swoją „brzytwą” (reguła metodologiczna: bytów nie należy mnożyć w nieskończoność) franciszkanin filozof i teolog ograniczył w rozumowaniu ilość przyjmowanych bytów i założeń, co miało wpływ na ontologię i epistemologię.

Z kolei Jan Duns Szkot – nie dzieląc Tomaszowej relacji wiary do rozumu ani też angielskich koncepcji woluntarystycznych – zaproponował prymat miłości nad wiedzą i intelektem. Nie bez powodu, wywodzący się ze Szkocji ten franciszkański myśliciel nazwany został subtelnym (*doctor subtilis*). Warto zauważyć, iż teologię scholastyczną przełomu XIII i XIV wieku cechował augustynizm.

Mistrzowie złotej scholastyki podejmują szereg kwestii, filozoficznych jak i teologicznych. Zajmują się także tematami eklezjologicznymi, gdyż Kościół cechuje papieski centralizm, rozwijając chrystologię, szczególnie teologię łaski. Przedmiotem podejmowanych rozważań są sakramenty, zwłaszcza Eucharystia, pokuta i kapłaństwo. W swoich traktatach poświęcają uwagę Najświętszej Maryi Pannie. W ich dorobku znajdują się również traktaty, będące świadectwem obrony ortodoksyjności katolickiej nauki, co jest wynikiem intelektualnych zmagania z schizmami i herezjami<sup>17</sup>.

Obok wspomnianych powyżej ośrodków uniwersyteckich, ważne miejsce zaczął też odgrywać uniwersytet w Krakowie, założony w 1364 r. przez króla Kazimierza Wielkiego. Studium generale tworzyły trzy wydziały: sztuk wyzwolonych, medycyny i prawa. Do jego odnowienia doszło za króla Władysława Jagiełły i jego żony Jadwigi, kiedy powołano do życia czwarty wydział, a mianowicie: teologii. Zasłynął on zwłaszcza z prawa, astronomii i teologii, dzięki takim umysłom, jak: Stanisław ze Skarbimierza, Paweł Włodkowic, Marcin Król z Żurawicy, Jan z Głogowa, Wojciech z Brudzewa, Maciej Miechowita czy Jan Kanty.

Nie można pominąć najwybitniejszego teologa XV w., którym był Mikołaj z Kuzy (1401-1464). Nie posługuje się on już więcej *questio* i *disputatio*, aby w konsekwencji pokonać dialektycznie wynikające z tej formy refleksji trudności, lecz proponuje inną metodę. W swoich dziełach *De Deo abscondito* (*O Bogu ukrytym*) czy *De docta ignorantia* (*O oświe-*

<sup>17</sup> Por. M. Skierkowski, *Powołanie i warsztat teologa*, s. 155-158.



cone) niewiedzy) Kuzańczyk odsłania wielowymiarowość rzeczywistości, nacechowanej nie tylko przeciwieństwami, ale wręcz sprzecznościami.

Zdecydowane zaakcentowanie miejsca i funkcji rozumu w metodzie teologicznej przez scholastykę, wywołało naturalną potrzebę dowartościowania teologii mistycznej. W ten XIV wieczny nurt należy wpisać takie postacie i ich dorobek, jak: Jan Eckhart, Katarzyna ze Sieny, Jan Tauler, Angelus Silesius, Jan od Krzyża, Teresa z Avila, Tomasz a Kempis, Dionizy Kartuz, Jan Ruysbroeck, Jan Gerson, Juliana z Norwich. Ta mistyczna kontemplacja Boga miała wiele wspólnego z platońską bądź plotyńską koncepcją bytu i przyjmowała formę teologii negatywnej, bazującej w poznaniu Boga na neoplatońskiej metodzie negacji. Teologia mistyczna głosiła bowiem, że Bóg jest radykalnie inny i doskonalszy od świata oraz że jest niepoznawalny i niewysłowiony<sup>18</sup>.

## 6. Rzymski Kościół a postulaty reformatorów: eklezjologia Soboru Trydenckiego

Ze względu na reformacyjne postulaty Johna Wycliffa, Jana Husa, Marcina Lutera, Filipa Melanchtona, Ulricha Zwingliego, Jana Kalwina, teologowie już pod koniec XII wielu wiele uwagi poświęcają eklezjologii. Powstają wówczas pierwsze traktaty o Kościele, jak na przykład Jakuba z Viterbo, Jana z Paryża, Idziego Rzymskiego, Jana Quidtorta, Jana z Ragusa, Jana Torquemady. Jednak temat wiarygodności Kościoła sta-

<sup>18</sup> Por. P. Moskal, *Teologia negatywna*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk i inni, Lublin 2008, t. 9, s. 422-424.

je się naczelnym tematem teologii kontrreformacyjnej, która wypracowuje znamiona Kościoła (*notae Ecclesiae*).

Oficjalna odpowiedź rzymska na różnego typu postulaty reformatorów znalazła się w dokumentach Soboru Trydenckiego (1469-1563). Sobór zgromadził wybitnych teologów, którzy zajęli się problematyką łaski i usprawiedliwienia, soteriologii, sakramentów (Eucharystii, kapłaństwa, namaszczenia chorych, pokuty, małżeństwa), źródeł wiary (Pisma Świętego i Tradycji), chrystologiczną, czcią świętych i ich relikwii, obowiązkami biskupów, proboszczów, seminaryjną edukacją i formacją przyszłych księży.

W wieku XVI za wybitnych teologów uchodzą: Hieronim Seripando (1493-1563), kardynał Tomasz de Vio, zwany Kajetanem (1569-1534), Franciszek de Vitoria (1483/1486-1546), Melchior Cano, Domingo de Soto, Michel Bajus (1513-1589), Luis de Molina, Domingo Banez, Girolamo Ripalda, J. Gonet, H. Suarez, Marcantonio da Mula, Alfons Salmeron, Franciszek Torres, Stanisław Hozjusz, Piotr Guerrero, Leonard Marinus, Jan Antoni Pantusa, Ercole Gonzaga, Ludwik Simonetta, Jakub Laynez. Niektórzy z nich wzięli czynny udział w posiedzeniach Soboru Trydenckiego, których było aż 25.

Owoce soboru były nie tylko dyscyplinarne rozstrzygnięcia, ale rozwój samej teologii. Potwierdzeniem tego są liczne traktaty o Kościele, na przykład Roberta Bellarmina (1542-1621). Troszcząc się o umocnienie zakwestionowanych punktów dotychczasowej nauki o Kościele przez reformację, włoski kardynał jednostronnie zaakcentował widzialną stronę Kościoła i władzę papieską, ze szkodą dla

jego wymiaru wewnętrznego i dla wspólnoty wiary. Warto zauważyć opublikowanie w 1563 roku w Salamance dzieła Melchiora Cano (1509-1560) zatytułowane *De locis theologicis* (*O miejscach teologicznych*). Ten traktat hiszpańskiego dominikanina obejmujący dziesięć hierarchicznie ułożonych miejsc teologicznego poznania, wywarł wielki wpływ na całą teologię systematyczną. Stał się teologiczną inspiracją, źródłem pytań oraz problemów dla kościelnego rozumienia wiary<sup>19</sup>.

Według opinii wielu historyków Sobór Trydencki tak radykalnie zmienił życie Kościoła katolickiego jak żaden inny wcześniejszy sobór. Jego oddziaływanie porównuje się z II Soborem Watykańskim. Wcześniejsze sobory oddziaływały jedynie na określone kościelne obszary, natomiast *Tridentinum* nadało kierunek i kształt dla całości Kościoła, dlatego nie przypadkowo mówi się o *epoce potrydenckiej*<sup>20</sup>. Duży wpływ na rozwój teologii kontrreformacyjnej miał nowo powstały zakon jezuitów, z którą powiązane są również narodziny baroku jako nowego stylu sztuki sakralnej. Pod wpływem założyciela Towarzystwa Jezusowego Ignacego Loyoli (1491-1556) ukształtowała się postawa i myśl Roberta Bellarmina, Piotra Kanizjusza (1521-1597) i Franciszka Salezego (1567-1622)<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Por. J. Szymik, *Loci theologici*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i inni, Lublin-Kraków 2002, s. 757-761.

<sup>20</sup> Por. K. Schatz, *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, Kraków 2002, s. 207.

<sup>21</sup> Por. M. Skierkowski, *Powołanie i warsztat teologa*, s. 162-166.

## 7. Wiek XVII i XVIII: teologia zdominowana przez filozofię

W omawianym przez nas czasie wykształcają się nowe prądy filozoficzne, które przyczyniają się do zdecydowanych przełomów w teologii. Najpierw trzeba wskazać na angielski deizm, który w latach 1640-1740 osiągnął swój punkt szczytowy. Kwestionując Objawienie, deiści opowiadają się za powszechną religią naturalną: Herbert z Cherbury (1583-1648), John Lock (1632-1704), John Toland (1670-1722), Matthew Tindal (1657-1733).

Angielski deizm napotyka we Francji podatny grunt i ujawnia się w filozofii Rene Descartesa (1596-1650). Rozwijany jest także przez Woltera (1694-1778) i J. J. Rousseau. Deizm był wyraźnie faworyzowany przez francuskie oświecenie, podczas gdy w Niemczech, do połowy XVII stulecia, spotkał się raczej z odrzuceniem. Jednak deistyczne poznanie zadomawia się mocno w teologii. Znaczącym przedstawicielem deizmu w Niemczech staje się Hermann Samuel Reimarus (1694-1768).

Znaczący wpływ na teologię w XVIII w. wywarł Immanuel Kant (1724-1804), który postawił pytanie o możliwości i granice religii uwarunkowanej rozumem. Postulaty Kanta znalazły duży oddźwięk w tzw. protestanckiej teologii liberalnej, a z kolei po stronie katolickiej sięgnięto po nie, aby odpowiedzieć na wyzwania determinizmu i materializmu. Po wiele przyczynków Kanta sięga Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Niemiecki filozof i teolog, uważany za ojca nowożytnej hermeneutyki i biblijnej krytyki, propagował ide-

ały pietystyczne, akcentując przeżycie religijne i całkowitą zależność wierzącego od Boga<sup>22</sup>.

W XVII w. teologia rozdrabnia się na wiele dyscyplin, a proces ten osiąga swoją kulminację w XVIII wieku, kiedy teologia nie jest już jednolitą nauką, lecz wewnątrznie złożoną z całym szeregiem specjalizacji. Oświecenie, które objawiło się w deizmie i ateizmie, wywołało w konsekwencji znaczny rozwój apologetyki. W swoich pismach teologowie katoliccy dążyli do wykazania prawdziwości religii chrześcijańskiej (*demonstratio religiosa*), broniąc nadprzyrodzonego charakteru objawienia (*demonstratio christiana*) oraz wyjątkowości Kościoła (*demonstratio catholica*)<sup>23</sup>.

W tym okresie tacy teologowie jak Jan Eudes (1601-1680) we Francji, czy Kasper Drużbicki w Polsce, rozwijają kult Serca Jezusowego. Wychodząc z prawdy o wcieleniu Syna Bożego, Jego odkupieńczej męce i śmierci za grzechu ludzi, Tomasz Młodzianowski, Stanisław Skibicki, Paulin Wiązkiewicz, Józef K. Madeyski, Jędrzej Wagner, Sebastian Wysocki propagują miłość Boga ku ludziom i wzywają wierzących do właściwej na nią odpowiedzi<sup>24</sup>.

Wówczas mamy też do czynienia z kontrowersjami, jakie wywołały tezy Korneliusza Jansena (1585-1638), które wręcz

<sup>22</sup> Por. M. Schneider, *Geschichte der Theologie von der Neuzeit bis zur Gegenwart. Skizzen zu grundlegenden Fragen und Ansätzen in der katholischen Dogmatik*, Köln 2011, s. 124-133.

<sup>23</sup> Por. M. Skierkowski, *Powołanie i warsztat teologa*, s. 170-171.

<sup>24</sup> Por. J. Misiurek, *Nauka polskich teologów katolickich XVII i XVIII wieku o kulcie Serca Jezusowego*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 12/1, (1974), s. 61-78.

doprowadziły do poważnych niepokojów, jakie wzmogły się wewnątrz Kościoła od końca lat trzydziestych XVII do połowy XVIII wieku we Francji, Belgii, Niderlandach, Italii, czy Niemczech. Dążąc do przywrócenia Kościołowi pierwotnej czystości, jansenizm cechował się nie tylko swoistym myśleniem teologicznym i duchowością, lecz także politycznością. Zwolennicy Janseniusza dążyli do odnowy pobożności wiernych w zakresie nauki, ustroju i kultu niepodzielonego Kościoła katolickiego pierwszych wieków.

W historię teologii siedemnastowiecznej wpisuje się również Błażej Pascal (1623-1662), który propaguje „rację serca”, hamując na krótko rozwój racjonalizmu. Ten francuski filozof religii wyznawał rygorystyczną wersję augustynizmu i był zwolennikiem jansenizmu, powiązanego z grupą *Port-Royal*.

## 8. Wiek XIX: neoscholastyka, Pierwszy Sobór Watykański a modernizm

Kościół w XIX w. podobnie jak społeczeństwa Europy, w których on się znajdował, naznaczony był licznymi militarnymi konfliktami, intelektualnymi kryzysami i duchowymi napięciami. Te trudności znalazły naturalnie swoje odbicie w problematyce teologicznej, poczynając od wielu filozoficznych i społecznych postulatów, które wprost atakowały chrześcijaństwo. Katolicka myśl intelektualna ujawniła się w neoscholastyce, modernizmie i nauczaniu I Soboru Watykańskiego.

Znajdująca się w impasie teologia katolicka musiała podjąć wyzwanie z potężnie rozwijającą się filozofią niemiecką,

która była reprezentowana przez takich myślicieli, jak: Georga Wilhelma Friedricha Hegla (1770-1831), Ludwika Feuerbacha (1804-1872), Karla Marksa (1818-1883), Sörena Kierkegaarda (1813-1855).

W swoim filozoficznym usprawiedliwieniu chrześcijaństwa G. W. F. Hegel dążył do pojednania wiary i rozumu, teologii i filozofii, Boga i historii. Aby odpowiedzieć na pytanie jak w ogóle skończone może poznać nieskończone, rozpoczął on analizę ludzkiej świadomości. Filozofia Hegla spotkała się z żywą krytyką Ludwika Feuerbacha, który nie tyle odrzucił religię, co pojmował ją jako antropologię. Dla Feuerbacha każda istota jest sama w sobie wystarczająca, dlatego znajduje ona Boga w sobie samym. Z kolei filozofię Feuerbacha zakwestionował Karol Marks, gdyż dla niego istotą ludzką jest akumulacja stosunków społecznych i pracy w jej konkretnych warunkach. Całkiem odmienne inspiracje dla teologii wniósł duński filozof Kierkegaard, który rozwinął filozofię egzystencji. Jego „choroba na śmierć” (*Krankheit zum Tode*) wyraża się w zwątpieniu, gdzie w tle znajduje się koncepcja świadomości wypracowana przez G. W. F. Hegla<sup>25</sup>.

Pozostając w kręgu teologicznej myśli protestanckiej, trzeba tu choćby pokrótce zaprezentować tzw. *teologię liberalną*, której chodziło o innowacyjne przyporządkowanie wiary i kultury, teologii i nauk świeckich. Poszukiwano chrześcijańskiej odpowiedzi na nowe społeczne i socjalne

<sup>25</sup> Por. M. Schneider, *Geschichte der Theologie von der Neuzeit bis zur Gegenwart. Skizzen zu grundlegenden Fragen und Ansätzen in der katholischen Dogmatik*, s. 134-140.

procesy. Wewnątrzkościelnie *teologia liberalna* przejawiała się w historyczno-krytycznej metodzie w interpretacji Biblii i prekursorskich poglądach, historycznych uwarunkowaniach i nietradycyjnych zapatrywaniach na historyczne uwarunkowania dogmatów i wiary. A spotkanie z innymi kulturami i religiami domagało się odkrywczej odpowiedzi na kwestię istoty chrześcijaństwa. Swój wkład w myśl liberalnej teologii wnieśli: Albrecht Ritschl, Johannes Weiss, Adolf von Harnack, Ernst Troeltsch<sup>26</sup>.

W XIX w. za główny przedmiot teologii przyjęto problematykę królestwa Bożego (J.B. Hirscher, V. Thalhofer, S. Bäumer). Z kolei M. Kähler uważał, że przedmiotem teologii jest chrześcijaństwo, gdyż poznanie teologiczne nie daje bezpośredniego dostępu do Boga. Jego tezy zanegował K. Barth, który uważał, że przedmiotem teologii jest właśnie tylko Bóg, a możliwość mówienia o Nim opiera się na Jego samoobjawieniu (teologia dialektyczna)<sup>27</sup>.

Oświeceniowa krytyka religii i Kościoła doczekała się odpowiedzi ze strony katolickiej w postaci neoscholastyki. Była ona potężnym kierunkiem myślowym, powstałym już w XIX w., który reprezentował nowy sposób uprawiania refleksji filozoficznej i teologicznej, wyraźnie nawiązując do myśli średniowiecznej, a w szczególności do Tomasza z Akwinu. Neoscholastyka narodziła się we Włoszech i była tam uprawiana przez S. Roselliniego, V. Buzzettiego, choć największy

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 140-143.

<sup>27</sup> Por. I. Bokwa, *Teologia. Przedmiot*, w: *Encyklopedia Katolicka*, k. 659-660.

wpływ na rozwój neoscholastyk miał Josef Kleutgen. Znacznym wsparciem dla rozwoju neoscholastyki była encyklika Leona XIII *Aeterni Patris* z 1879 r., która zalecała przywrócenie w szkołach katolickich chrześcijańskiej filozofii w duchu anielskiego doktora św. Tomasza z Akwinu. W Europie pojawiły się zatem różne formy neoscholastyki: tomizm lowański (D.J. Mercier), tomizm transcendentalizujący (J. Maréchal), tomizm egzystencjalny (E. Gilson, J. Maritain). Również neoscholastyka została przyjęta przez wydziały teologii Uniwersytetu Jagiellońskiego, Warszawskiego i Lwowskiego oraz w seminariach duchownych. Myśl neotomistyczną rozwijali tacy polscy myśliciele, jak: M. I. Morawski, F. Gabryl, S. Kamiński, S. Swieżawski, M. A. Krąpiec<sup>28</sup>.

Poważne wyzwania, jakie postawiła myśl polityczna, społeczna, filozoficzna i teologiczna tego wieku, domagały się od Kościoła katolickiego wypracowania rzetelnych odpowiedzi. Możemy najpierw wskazać na *szkołę w Tybindze*, gdzie katolicy teologowie przyczynili się do odnowy teologii w XIX w. Byli to: Johann Sebastian Drey (1777-1863), Johann Baptist Hirscher (1788-1863), Johann Adam Möhler (1796-1838). Również swój wkład wniosła *szkoła rzymska*, reprezentowana przez: Giovanniego Perrone (1794-1876), Carla Passaglię (1812-1887), Johanna B. Franzelina (1816-1886), Clemensa Schradera (1820-1875), Josepha Kleutgena (1811-1883), Matthiasa J. Scheebena (1835-1888), Franza Hettingera (1819-1890), Heinricha Denzinger (1819-1883) oraz Henry'ego E. Manninga (1808-1892). *Szkołę rzymską*

<sup>28</sup> Por. A. Napiórkowski, *Teologie XX i XXI wieku*, Kraków 2016 s. 22-34.

nie należy zawęzić do miejsca, ale do sposobu uprawiania teologii, a mianowicie była ona pewną odmianą neotomistycznej scholastyki<sup>29</sup>.

Osiągnięcia myśli teologicznej znalazły swoją urzędową wypowiedź w nauce I Soboru Watykańskiego (1869-1870) oraz w encyklikach papieża Leona XIII, a zwłaszcza w jego encyklice *Rerum novarum* (1891), która była odpowiedzią na społeczne wyzwania uprzemysłowienia. Sobór ten uchwalił dwie konstytucje: *Dei filius* i *Pastor aeternus*. Pierwsza z nich uczyła o Bogu stwórcy, o objawieniu, o wierze i relacjach zachodzących między wiarą i rozumem. Dokument ten głosił, że można Boga poznać na podstawie dzieł stworzenia i przeciwstawiał się panteizmowi, materializmowi oraz racjonalizmowi. Z kolei konstytucja *Pastor aeternus* zawierała dogmat o prymacie papieskim i jego jurysdykcyjnej nieomyślności.

W XIX w. Kościołem katolickim poważnie wstrząsnął kryzys modernistyczny, do którego głównych przedstawicieli zalicza się: Alfreda Loisy'ego, F. von Hügela, George'a Tyrella, Maurice'a Blondela oraz Edouarda Le Roy. Modernizm podjął wysiłek dostosowania kościelnej doktryny i praktyki do wymogów nowoczesności. Ten nurt teologii przełomu XIX i XX w. trudno jest jednoznacznie zakwalifikować ze względu na jego różnorodność, niemniej szkoda, że wielość różnych przejawów modernizmu została przez papieży po-

<sup>29</sup> Por. M. Schneider, *Geschichte der Theologie von der Neuzeit bis zur Gegenwart. Skizzen zu grundlegenden Fragen und Ansätzen in der katholischen Dogmatik*, s. 144-146.

tępiona, a zwłaszcza przez Piusa X w jego encyklice *Pascendi dominici gregis* (1907)<sup>30</sup>.

Modernizm w Kościele katolickim przyjął różne odcienie, zależnie od językowego obszaru. I tak, mówimy o modernizmie francuskim i niemieckim, angielskim i włoskim. W trosce o czystość nauki wiary podjęto szereg działań, jak wydawanie szeregu książek, broszur i czasopism. Niekiedy z nadmierną podejrzliwością odrzucano niestety wiele trafnych prób reformy i wysiłków polegających na odnowieniu liturgii, doktryny i praktyki kościelnej w nowej formie językowej i mentalnościowej, bardziej dostosowanej do zmieniającego się świata.

## 9. Drugi Sobór Watykański i odnowa teologii

Historia Soboru Watykańskiego II ma swój długi okres przygotowawczy, który zakotwiczony jest w niedokończonym Soborze Watykańskim I. Obrady i dokumenty tego ostatniego soboru okazały się ponadto czymś więcej, niż tylko kontynuacją programów, zawartych w encyklikach *Satis cognitum* Leona XIII z roku 1896 i *Corporis Christi* Piusa XII z roku 1943. Obradujący w ramach czterech sesji (1962-1965), ojcowie soborowi uchwalili 16 dokumentów o różnym stopniu obowiązywalności, które nie bez podstaw nazwano „doktrynalnym arcydziełem XX wieku” (Gerald O’Collins).

Przed Soborem Watykańskim II teologię definiowano jako „naukę o Bogu i stworzeniach w ich relacjach do Boga”. Przedsoborowa teologia pojmowała się jako wszel-

<sup>30</sup> Por. A. Napiórkowski, *Teologie XX i XXI wieku*, s. 35-45.

ka wiedza o Bogu i o stworzeniach, ale rozpatrywanych w ich relacjach do Boga. W konsekwencji teodyceę (filozofię Boga) uważano za teologię naturalną, bazującą wyłącznie na czysto rozumowym poznaniu Boga. W takiej koncepcji teologii chodziło przede wszystkim o wykazanie jej naukowości i uwiarygodnienie wobec oświeceniowych zarzutów. Dla przedstawicieli oświecenia tylko bowiem nauki ścisłe (przyrodnicze) spełniały kryteria naukowości. Ten intelektualizm, redukujący zdolności poznawcze człowieka tylko do rozumu ludzkiego, zagnieździł się po części i w teologii. Wielu jednak teologów dostrzegało poważne braki wynikające z takiej definicji teologii, która chciałaby pominąć Boże Objawienie i ludzką wiarę. Przewyciężając pokusy intelektualizmu i rzekomej naukowości A. Kolping, P. Althaus, Y. Congar oraz inni, określili teologię jako naukę, gdzie rozum upewniony i oświecony wiarą, stara się objąć myślą to, w co wierzy, a mianowicie tajemnice objawione i wynikające stąd konsekwencje. To, czego brakowało w dotychczasowej definicji teologii Congar uwypuklił w podmiocie, którym jest „rozum chrześcijanina”, dążący do aktu wiary<sup>31</sup>.

To intelektualistyczne ujmowanie teologii katolickiej, które mocno ujawniało się w pierwszej połowie XX wieku, tworzyło potężny gmach teologii spekulatywnej. Taka forma nadmiernej racjonalnej refleksji prowadziła do redukcji treści Objawienia Bożego. Scholastyczny sposób uprawiania teologii miał bez wątpienia swoje osiągnięcia, jak choćby jedność teologii i jej systematyczność, ale wiarę czynił nazbyt abstrakcyj-

<sup>31</sup> Por. L. Balter, *Teologia*, s. 1228.

ną. Obecnie podejmowany jest duży wysiłek wprowadzania elementów antropologii (K. Rahner, J. B. Metz) i chrystologii (E. Schillebeeckx, H. U. Balthasar, T. D. Łukaszuk, L. Balter), aby teologię uczynić bardziej *kerygmatyczną*<sup>32</sup>.

Po Soborze Watykańskim II dokonano się zdecydowane dowartościowanie refleksji nad treściami Objawienia, które trzeba analizować w świetle wiary oraz doświadczenia chrześcijańskiego. W ten sposób doszło do zmiany koncepcji teologii jako takiej. W obecnej definicji teologii zaniknęły pojęcia Boga i Objawienia, a zaakcentowano osobistą wiarę chrześcijan oraz ich własne doświadczenie religijne danego czasu i danej kultury. Pojęcie Boga i Objawienia zostało wprowadzone w pojęcie wiary, będącej już samą z siebie ludzką odpowiedzią na Boże Objawienie<sup>33</sup>.

Sobór wytyczył nie tylko zdecydowanie nowatorską eklezjologię, w porównaniu do funkcjonującej dotychczas, ale utorował też drogę do reformy liturgicznej, do teologii laikatu, sakramentalności urzędu biskupiego, kolegialności episkopatu, synodalności, relacji Kościoła powszechnego z Kościołami lokalnymi, do pogłębionego rozumienia życia konsekrowanego, nie wspominając o radykalnej zmianie stanowiska w zakresie ekumenizmu i dialogu międzyreligijnym<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Zob. Cz. S. Bartnik, *Metodologia teologiczna*, Lublin 1998; por. I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010, s. 441-532, por. K. Gózdź, *Antropologia w relacji do teologii*, „Teologia w Polsce” 4 (2010) z.1, s. 83-95.

<sup>33</sup> Por. tamże, 1229.

<sup>34</sup> Por. A. Napiórkowski, *Teologie XX i XXI wieku*, s. 14.

Innowacyjne impulsy soborowe teologia przyjęła z całą otwartością, zmieniając nie tylko swoją metodologię, ale w wielu wypadkach merytorykę. W zakresie metodologii zmiany były tak głębokie, że mówi się o „wyczerpaniu klasycznej spekulatywnej teologii” (Roger Aubert). Właściwie przebudowana została każda gałąź teologii systematycznej, zaczynając od chrystologii (demitologizacja, odkrywanie Jezusa historycznego), soteriologii (odejście od systemów soteriologicznych), eklezjologii (odrzućcie nadmiernej instytucjonalności i jurydyczności), protologii i kreatologii (zaniechanie absolutyzacji kościelności i ignorowania tego, co świat mówi, dowartościowania rzeczywistości stworzonej i jej doczesności), pneumatologii, sakramentologii, eschatologii i mariologii. Właściwie należałoby dokonać porównania stanu przedsoborowego z posoborowym każdej dyscypliny teologicznej. Zatrzymajmy się przykładowo na antropologii teologicznej i jej przełomie antropologicznym (*anthropologische Wende*), w co swój wkład wnieśli R. Guardini, K. Rahner. Wręcz odmienne ujęcie od antropocentrycznej teologii zaproponował H. U. von Balthasar (1905-1988), który przedłożył *dramatyczną teologię wspaniałości* (*dramatische Theologie der Herrlichkeit*), wychodząc od wydarzenia krzyża i jego trynitarnych związków<sup>35</sup>.

Jakkolwiek z trudem i powoli, to posoborowa teologia konsekwentnie wytycza Kościołowi pionierskie drogi prze-

<sup>35</sup> Por. M. Schneider, *Geschichte der Theologie von der Neuzeit bis zur Gegenwart. Skizzen zu grundlegenden Fragen und Ansätzen in der katholischen Dogmatik*, s. 198-202.

miany mentalności z postawy władczości, zamknięcia ku postawie otwartości i służby. Historia świata staje się (niekiedy nazbyt mocno) historią Kościoła. W świetle wskazań konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym, Kościół odważnie podjął trud jedności i solidarności z rodziną narodów<sup>36</sup>.

### 10. Pluralistyczna współczesność

Czasy współczesne, które przybrały formę ponowoczesności, wykazują znaczną „nieufność w stosunku do meta-narracji”<sup>37</sup>. Traktując jedność wszelkiej wiedzy jako zamysł totalitarny, ponowoczesność dopuszcza tylko różnorodność i wielość. W związku z tym teologia dzisiaj stała się wyraźnie teologią pluralistyczną. Teologia doby ponowoczesności przyjęła wiele form. W tej sytuacji chaos Międzynarodowa Komisja Teologiczna w swoim dokumencie *Jedność wiary i pluralizm teologiczny* wskazała na element weryfikacji, jakim według niej jest „kryterium, które pozwala odróżnić fałszywy i prawdziwy pluralizm, jest wiara Kościoła wyrażona w organicznej całości jej normatywnych twierdzeń: kryterium podstawowym jest Pismo Święte w łączności z wyznaniem Kościoła wierzącego i modlącego się”<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Por. KDK nr 1,2 i 3.

<sup>37</sup> J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, Warszawa 1997, s. 20.

<sup>38</sup> Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Jedność wiary i pluralizm teologiczny*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, Kraków 2000, s. 16, pkt 7.

Poddając całościowemu oglądowi teologię systematyczną, dostrzegamy pluralizm jej nurtów. Spośród najważniejszych i najbardziej charakterystycznych można wymienić blisko trzydzieści. I tak, mamy *teologię narodu polskiego* (H. Kajsiewicz, A. Hlond, S. Wyszyński, Cz. S. Bartnik), *polskiej wolności* (F. Blachnicki, J. Popiełuszko, Jan Paweł II), *dialektyczną* (K. Barth, E. Brunner, R. Bultmann, F. Gogarten), *egzystencjalną* (R. Bultmann), *hermeneutyczną* (E. Fuchs, G. Ebeling, F. Schleiermacher, W. Dilthey, H. G. Gadamer, M. Heidegger, H. J. Pottmeyer, A. Dulles, W. Kasper, K. Rahner), *kerigmatyczną* (J. A. Jungmann), *sekularyzacji* (D. Bonhoeffer, F. Gogarten, H. Cox), *latynoamerykańską wyzwolenia* (G. Gutiérrez, L. Boff), *polityczną* (C. Schmitt, J. B. Metz, E. Schillebeeckx, D. Sölle, T. Rendtorff, Ch. Yannaras, D. Kisoudis), *ruch liturgiczny* (benedyktyni francuscy, niemieccy, R. Guardini), *historii* (A. Whitehead, T. F. Torrance, J. Macquarrie, J. Daniélou, O. Culmann), *nouvelle théologie* (M. D. Henu, Y. M. Congar, H. de Lubac, J. Daniélou, P. T. de Chardin), *nadziei* (K. Jaspers, G. Marcel, J. Moltmann, W. Hryniewicz, Jan Paweł II, Benedykt XVI), *doświadczenia* (B. Lonergan, H. Küng, D. Tracy, J. de Mesa, E. Schillebeeckx), *narracyjną* (J. F. Lyotard, S. Hauerwas, H. W. Frei), *pluralistyczną religii* (R. Panikkar, J. Hick, M. Amaladoss, J. Dupuis), *piękna* (H. U. von Balthasar, P. Florencki, P. Evdokimov, T. Špidlik, J. Szymik), *kultury* (J. Maritain, P. Tillich, R. Niebuhr, Paweł VI, Jan Paweł II, Benedykt XVI, K. Klauza), *feministyczną* (C. Halkes, M. Jakobs, E. Adamiak, E. Schüssler-Fiorenza, R. Radford-Ruether), *prawosławną* (P. Evdokimov, S. Buł-



gakow, P. Florenski, W. Łoski, J. Meyendorff, J. Zizioulas), *afrykańską* (J. M. Ela, Ch. Nyamiti, J. S. Mbiti, J. M. Waliggo), *azjatycką* (S. Rayan, A. de Mello, A. Pieris, S. S. Samartha, Ch. S. Song), *kontekstualną* (P. Tillich, H. Waldenfels), *procesu* (A. Whitehead, K. Hartshorne, N. Pittenger, J. Cobb, Sch. M. Ogden, D. R. Griffin), *transcendentalną* (K. Rahner), *Black theology* (M. L. King, M. Buthelezi, A. A. Boesak, D. Tutu), *ekumeniczną* (S. C. Napiórkowski, A. Nossol, Z. Glaeser), *ekoteologię* (Franciszek)<sup>39</sup>.

Wracając jednak do okresu nowożytnego, zwłaszcza kiedy pojawiły się liczne tezy modernizmu, kwestionujące możliwość zaistnienia Bożego Objawienia, teologia podjęła wyzwania nowożytnego racjonalizmu. Od tej chwili refleksja nad pojęciem i treścią Objawienia stała się jednym z ważniejszych wątków podejmowanych w obszarze teologicznych i filozoficznych analiz. Główny ciężar uwiarygodnienia zaistnienia Objawienia przejęła na siebie teologia fundamentalna, stając się spadkobierczynią apologetyki. I tak, teologia fundamentalna obejmuje poznanie teologiczne, religiologię, objawienie, chrystologię fundamentalną, eklezjologię, ekumenizm. Wypracowanie przez Drugi Sobór Watykański konstytucji dogmatycznej o Bożym Objawieniu *Dei verbum*, konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* i dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* odsłoniło świadomość Kościoła, jak ważna jest refleksja nad pojęciami objawienia, Kościoła i ekumenizmu. Tym samym zostały wytyczone obszary ba-

<sup>39</sup> Por. A. Napiórkowski, *Teologie XX i XXI wieku*, s. 46-417; por. M. Skierkowski, *Powołanie i warsztat teologa*, s. 179-185.

dań dla nowej dyscypliny, jaką jest właśnie teologia fundamentalna, która zastąpiła apologetykę, proponując w miejsce obrony wiary i Kościoła ich uwiarygodnienie.

Z kolei teologia dogmatyczna, stanowiąca trzon całej teologii, składa się z takich przedmiotów, jak: nauka o Bogu, trynitologia, protologia (stworzenie świata i człowieka, hamartologia, angelologia, demonologia), antropologia, chrystologia dogmatyczna i soteriologia, charytologia, eklezjologia, sakramentologia, pneumatologia, mariologia, eschatologia.

Teologia moralna dzieli się zwyczajowo na trzy dyscypliny: fundamentalną, życia osobistego i życia społecznego. Teologia moralna fundamentalna obejmuje takie kwestie, jak: istota powołania chrześcijańskiego, człowiek i jego działanie, prawo moralne, sumienie, dobra moralne i grzech. Na teologię moralną życia osobistego składają się następujące zagadnienia: sakramenty inicjacji chrześcijańskiej (chrzest, bierzmowanie, Eucharystia), wiara, nadzieja, miłość, pojednanie i pokuta, sfera życia religijnego, powołanie, egzystencja, różne doświadczenia człowieka. Zaś teologia moralna życia społecznego to: podstawy życia społecznego, relacje z bliźnim, etyka seksualna, małżeństwo i rodzina, naród, ojczyzna, państwo.

Teologia pastoralna współtworzona jest przez takie dyscypliny, jak: liturgika, katechetyka, homiletyka, medycyna, bioetyka i inne.

Słusznym jest stwierdzenie G. O'Collins'a, określające teologię integralną za pomocą jej trzech nawzajem ze sobą związanych wymiarów: *akademickim, praktycznym i kontem-*

*placyjnym*. Autentyczny teolog musi krytycznie *zмагаć się* ze źródłami objawienia, *przekazywać* je wspólnocie wiary i świata oraz *nie ustawać w modlitwie*. Odpowiednio do nurtu akademickiego, praktycznego i kontemplacyjnego, teologia zatem musi się spełniać w *poznaniu, czynie i kulcie*<sup>40</sup>. Teologia jest więc ciągłym wezwaniem do systematycznego studium, do badania nie tylko tekstów, ale i sumienia, aby mogła prowadzić człowieka do odkrycia sensu jego życia i uwielbienia Boga.

Należałoby w tym miejscu zauważyć rozróżnienie między teologią jako podstawowym wykładem katolickiej wiary a jej nowatorskimi ujęciami, będącymi wynikiem twórczych poszukiwań poszczególnych teologów jako nowych sposobów wypowiedzenia chrześcijańskiego objawienia. Obecna teologia systematyczna według oficjalnych wskazań w zakresie obowiązującego nauczania wiary, podanego przez dokument *Sapientia christiana* z 1979 r. i dołączonymi poprawkami, przyjmuje postać teologii fundamentalnej, teologii dogmatycznej, teologii moralnej, teologii pastoralnej, teologii duchowości. Każda z tych gałęzi katolickiej teologii systematycznej dzieli się obecnie na szereg dyscyplin. Nie mamy tu do czynienia z taką dowolnością, jak w przypadku nurtów teologicznych, które są odbiciem wolnej myśli teologicznej, gdyż chodzi tu o doktrynę katolicką, czyli o to, w co Kościół wierzy, a nie takich czy innych tez teologów.

Dokument *Sapientia christiana* promulgowany przez Jana Pawła II obowiązywał wiele lat, jednak ostatnio na jego miejsce weszła konstytucja *Veritatis gaudium*, podpisana przez papieża Franciszka w 2018 r. W tym nowym dokumencie znowelizowano normy dotyczące uniwersytetów i wydziałów kościelnych, to znaczy tych, które przyznają uznawane przez Watykan akademickie stopnie, niezbędne do nauczania filozofii, teologii i prawa kanonicznego w seminariach oraz na papieskich uniwersytetach. Z jednej strony – Franciszek podkreślił – że nowe uniwersyteckie programy z zakresu filozofii, teologii i prawa kanonicznego, zwłaszcza te przeznaczone dla przyszłych księży, muszą być naznaczone wiernością tradycji kościelnej, rygorem akademickim i jednocześnie uwzględniać wyzwania dla wiary we współczesnym świecie. A z drugiej strony, potrzeba położyć większy nacisk na problematykę misyjną. Konstytucja *Veritatis gaudium* zastępując *Sapientia christiana*, zdecydowanie wykreśliła drogę dla teologii kerygmatycznej.

<sup>40</sup> Por. G. O'Collins, *Retrieving Fundamental Theology*, London 1993, s. 14.

## ROZDZIAŁ II

### WSPÓŁCZESNY KONTEKST SPOŁECZNO-KOŚCIELNY

#### 1. Uwarunkowania filozoficzno-społeczne

Spróbujmy nakreślić dzisiejszy kontekst uprawiania teologii. Aby oto uczynić, należy najpierw zrekonstruować panoramę idei (filozoficznych), jakimi przesiąknięty jest świat, zwłaszcza euroatlantycki. Kolejny krok to prezentacja stanu Kościoła, widziana od zewnątrz i od wewnątrz. Wydaje się bowiem, iż dopiero po takim wprowadzeniu, nasze mówienie o teologii będzie bardziej miarodajne, osadzone w realiach i kompetentne.

Patrząc z zewnątrz, olbrzymie masy społeczeństw nie są świadome, po co właściwie teologia jest potrzebna, czemu służy i z czym ją połączyć? Mało kto dostrzega niezbywalność teologii i jej wielką służebność, gdyż chroni ludzi przed tanią i fałszywą religijnością. Bez krytycznej funkcji teologii

w życiu społecznym, mielibyśmy do czynienia bądź z religią w formie fundamentalistycznej, jak np. w chrześcijaństwie amerykański biblizm, bądź z formą totalitarną, jak np. radykalizm islamski, bądź z formą ateistyczną lub sekularyzmu, np. Holandia czy Szwecja. Wiara pozbawiona krytycznej rozumności, staje się z jednej strony niebezpiecznym fanatyzmem, a z drugiej budzi śmieszność i fałszywą dewocję. Z kolei wchodząc w wewnętrzny świat chrześcijański, można stwierdzić powiększający się coraz mocniej brak orientacji, który rozciąga się od samokrytyki aż po samozniszczenie, o czym wspominał już Paweł VI w 1968 r. Chrześcijanie odczuwają dziś wewnętrzną potrzebę, aby powtarzać za Psalmistą, zwracającym swe oczy ku niebu i wołającym: „Skąd nadejść ma dla mnie pomoc? Pomoc moja od Pana” (Ps 121,1-2).

Popada w jakieś dziwne zapomnienie fakt, iż nowoczesne teorie państwa są oparte na teologicznych przesłankach. Dlatego wszelkie próby bezzasadnego rugowania Boga i nadprzyrodzoności poza nawias tak życia jednostki, jak i społeczeństw będą prowadzić do destabilizacji norm moralnych, a wreszcie do nieuchronnej tragedii całych populacji. Pragnienie Boga i zdobywanie wiedzy przynależy do niezbywalnych podstaw chrześcijańskiej kultury, a ekonomia nie ma szans na rozwój bez odniesienia do moralności.

Natomiast słaba teologia funkcjonująca w życiu wewnątrzkościelnym prowadzi do formalizmu. Wydaje się, iż obecnie w Polsce po większej części teologia dała się steroryzować tak ludowej pobożności, jak i sferom rządzącym,

które ją instrumentalizują. Kościół nad Wisłą potrzebuje tyle wiary, co intelektu, tyle duchowości, co racjonalności.

Scjentyzm racjonalistyczny, który narodził się w XIX wieku orzekł, iż humanizm teocentryczny jest czymś nieprawdziwym, gdyż przesłanki, na których się opiera, przekraczają zdolności poznawcze ludzkiej natury. Nie można orzekać o tym, co jest niepoznawalne. Z kolei w XX wieku myśl agnostyczno-ateistyczna stwierdziła, iż nauczanie chrześcijańskie jest dalekie od prawd doświadczenia ludzkiego, dlatego jest błędne. Chrześcijaństwo dla tego typu myślenia jest zaledwie ideą, wyrażoną w symbolach, a nie rzeczywistością. Postęp jest możliwy wtedy, jeśli odrzucimy myślenie metafizyczne, a zajmiemy się obserwacją i eksperymentem. Niechlubne zasługi położył w tej sferze I. Kant (1724-1804), który pisał: „Oświecenie jest wyjściem człowieka ze swej zawinionej niepełnoletności. Niepełnoletność polega na braku umiejętności posługiwania się własnym rozumem bez kierownictwa ze strony innych. Niepełnoletność jest zawiniona, jeśli jej przyczyna nie tkwi w braku rozumu, ale w braku decyzji i odwagi posługiwania się nim bez kierownictwa ze strony kogoś drugiego. *Sapere aude!* Miej odwagę posługiwać się własnym rozumem”<sup>41</sup>.

W konsekwencji filozofia Kanta, Hegla, Comte’a, Feuerbacha, Marksa, Nietzschego domagała się uwolnienia człowieka od wszelkiej tradycji, a zwłaszcza tradycji religijnej.

<sup>41</sup> I. Kant, *Was ist die Aufklärung?*, w: *Werke in zehn Bänden*, t. IX, 1, Darmstadt 1975, s. 53 (A 481). Cytat za: H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, przeł. A. Paciorek, Katowice 1993, s. 166.

Już nie chodziło o inną interpretację świata, ale o jego istotną zmianę. Pożegnanie się ze spekulacją, historycznością, myśleniem wprowadziło świat na całkiem inne tory niż te, którymi posługiwał się w starożytności, średniowieczu czy w odrodzeniu. Miarą wszystkich rzeczy stał się w ten sposób jedynie sam człowiek ze swoim zredukowanym myśleniem do rachunku, wynikającego z działania<sup>42</sup>.

Odrzucając osobowego Boga objawienia judeochrześcijańskiego, pozbawił się człowiek instancji funkcjonującej poza nim, dlatego zaczął sam wyrokować, co jest dobre, a co złe, co jest prawdą, a co jest fałszem. Przyjął zatem materializm. Jego nową formę opracował Engels i ogłosił w swojej „Dialektyce przyrody”, a Marks pragnąc ukształtować nowego człowieka dał społeczeństwu podstawy realnego socjalizmu. Ostatecznie dokonała się nie tylko alienacja człowieka od Boga, ale człowiek wyalienował się od samego siebie. Człowiek pozbył się tak transcendentalnych odniesień, jak i ziemskiej historii, a nic w zamian nie otrzymał. XIX-wieczne ideologie wyrastające z oświecenia, które odrzuciły chrześcijańską i religijną tradycję, kształtując świadomość elit, wprowadziły światopoglądową pustkę<sup>43</sup>.

Społeczeństwo bez religijnego fundamentu kroczy nieubłagane ku katastrofie. Zwiedziony na manowce człowiek zakwestionował istnienie Trójjedynego Boga i Jego poznawalność. Autor natchniony w Psalmie 107 prorokował: „Błądzili

<sup>42</sup> Por. J. Kulisz, *Wiara i kultura miejscem apologii ludzkości*, Warszawa 2017, s. 13-21.

<sup>43</sup> Por. tamże, s. 36-37, 136.

na pustyni, na odludziu: do miasta zamieszkałego nie znaleźli drogi. Cierpieli głód i pragnienie, i ustawało w nich życie /.../. Siedzieli w ciemnościach i mroku, uwięzieni nędzą i żelazem, gdyż bunt podnieśli przeciw słowom Bożym i pogardzili zamysłem Najwyższego. Trudami przygiął ich serca: chwiali się, lecz nikt im nie pomógł” (Ps 107,4-5.10-12).

Następnym krokiem odchodzenia od nadprzyrodzonych treści Objawienia chrześcijańskiego było podważenie osoby Jezusa. Wśród wielu poglądów, przenikniętych oświeceniowym kultem rozumu, znalazły się i takie, które zanegowały historyczność istnienia Jezusa. Najpierw we Francji pod koniec XVIII w., nawiązując do religii starożytnego Wschodu, Ch. Fr. Dupuis oraz C. F. Volney orzekli, iż Jezus to postać alegoryczna. Z kolei w Niemczech podobny schemat myślenia w XIX w. przejawili B. Bauer i A. Kalthoff. Natomiast na przełomie XIX i XX w. A. Drews głosił, iż Jezus ucieleśnił w sobie treść mitów dalekiej starożytności<sup>44</sup>.

Podważenie nadprzyrodzonego charakteru Objawienia judeochrześcijańskiego – co wynikało z oświeceniowych przesłanek nadmiernej afirmacji rozumu ludzkiego i jego krytycznych sądów – doprowadziło do wykształcenia się deizmu. Za prekursora deizmu uważa się Herberta z Cherbury, który w miejsce religii bazującej na objawieniu, propagował religię opartą wyłącznie na ludzkim rozumie. Według J. Locke’a, François-Marie Aroueta, czyli Voltaire’a, D. Diderota czy M. Robespierre’a racjonalnie można uzasadnić istnienie jedynie Boga bezosobowego, będącego konstruktorem swia-

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 158-160.

ta rozumianego jako mechanizm oraz źródło praw, według których ten mechanizm świata działa<sup>45</sup>.

Na gruncie niemieckim deizm nie przybrał tak radykalnych form, jak u Anglików czy Francuzów. G. E. Lessing uznawał objawienie chrześcijańskie, choć interpretował je w duchu panteistycznym. A w swoim dziele *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* I. Kant skupił się w religijności nade wszystko na obszarze moralności, ujmując Boga jako sędziego, wynagradzającego dobro, a karzącego zło. Wraz z deistyczną postawą przyjmowania istnienia Boga, ale przeczeniem Jego działania w świecie, teologowie protestanczy postawili pytanie: *jeśli nie było w historii objawienia Bożego, to kim jest Jezus Chrystus?* Tą kwestią zajął się H. S. Reimarus. Religię naturalną Reimarus przeciwstawił ateizmowi oraz materializmowi<sup>46</sup>. Historię jego myśli, chętnie rozwijanej przez różnych przedstawicieli deizmu, opracował później A. Schweitzer<sup>47</sup>.

Radykalizacja procesów demitologizacji Jezusa dokonała się wraz z publikacjami Rudolfa Bultmanna, który rozdzielił Jezusa historii od Chrystusa wiary. Protestancki teolog pisał, iż zachodzi realna różnica między historycznym Nazarejczykiem, o którym wiemy bardzo niewiele, a wyznawanym i głoszonym Chrystusem, którego znamy z popaschalnych przekazów starożytnego Kościoła. Dlatego wiara – w jego lu-

<sup>45</sup> Por. S. Kowalczyk, *Deizm*, w: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1985, t. III, k. 1104-1105.

<sup>46</sup> Por. S. Kowalczyk, *Deizm*, k. 1106.

<sup>47</sup> Zob. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, München [Siebensten] 1966 [1. Auflage 1906].

terańskim ujęciu musi uwolnić się od intelektualnego wsparcia – to wynik spotkania ze Słowem Bożym (*sola scriptura*), co owocuje zaufaniem do Boga (*sola fiducia*). Dla tego tropiciela i krytyka mitów z Marburga ważne było usunięcie fałszywej pewności z Ewangelii, która według niego ma przede wszystkim charakter kerygmacyjny, a nie kronikarski<sup>48</sup>.

Trudno jest w poniższym eseju wyliczyć wszystkie kierunki i prądy, które doprowadziły do zdyskredytowania, a często i fizycznego niszczenia Kościoła katolickiego w ostatnich trzech wiekach na Starym Kontynencie. Niemniej, nie jest przesadną uwaga, iż po atakach na Kościół oraz następnie wyprowadzeniu ze świadomości większości Europejczyków chrześcijańskiego obrazu Boga, a później żywej osoby Jezusa Chrystusa, w konsekwencji doszło do błędnego pojmowania człowieka, jego spełniania się i ostatecznego celu. Po fali prześladowań wobec Kościoła, po oszczerstwach wobec Boga i po próbach unicestwienia istnienia Zbawiciela, koryfeusze ludzkiej pychy i słudzy Złego mieli już otwarte pole do nieodpowiedzialnych eksperymentów na samym człowieku. Tak dokonało się obalenie człowieka. Jezus wzywa nas jednak do męstwa w ucisku: „Więc się ich nie bójcie! Nie ma bowiem nic zakrytego, co by nie miało być wyjawione, ani nic tajemnego, o czym by się nie miano dowiedzieć. Co mówię wam w ciemności, powtarzajcie na świetle, a co słyszycie na ucho, rozgłaszajcie na dachach! Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą. Bójcie się

<sup>48</sup> Por. M. Czajkowski, *Rudolf Bultmann. W Biblii chodzi o człowieka*, w: *Leksykon Wielkich Teologów XX/XXI wieku*, Warszawa 2003, t. I, s. 40-45.

raczej Tego, który duszę i ciało może zatracić w piekle” (Mt 10,26-28).

Podsumowaniem XIX wieku stała się tragedia I wojny światowej, która wybuchła w 1914 r. Chrześcijańskie masy dostały się w żelazne kleszcze rozlewającego się coraz szerzej komunizmu i narastającego faszyzmu. Europejskiemu nieszczęściu u początku XX wieku nie zapobiegły ani bezduszna burżuazja ani podzielone chrześcijańskie Kościoły. Można też postawić pytanie: czy podzielone chrześcijaństwo było w stanie zapobiec wybuchowi I wojny światowej? Czy te wprost demoniczne moce, jakie znajdowały się u podstaw wybuchu II wojny światowej (1939-1945) w ogóle były do zneutralizowania? Analizując skutki tej wojny, L. Kołakowski konstatuje, że była ona „naprawdę początkiem nowej epoki we wszystkich dziedzinach ludzkiego życia”<sup>49</sup>.

Jednakże jeszcze większe spustoszenie zostawiła po sobie II wojna światowa, która ogarnęła nie tylko Europę, przynosząc ze sobą nie dość, że zniszczenia materialne, kulturowe czy aksjologiczne, co nade wszystko okazała się potworną zbrodnią na samej osobie ludzkiej. Po jej zakończeniu, tacy francuscy egzystencjaliści jak Albert Camus (1913-1960) czy Jean-Paul Sartre (1905-1980), odczuwając absurd i nicność ludzkiego bytu, opowiedzieli się za filozofią egzystencjalną posuniętą aż do postawy ateistycznej. Ateizm stał się dla nich naturalnym humanizmem, gdyż człowiek istnieje prawdziwie, gdy nie ma Boga. Dekonstruując metafizykę,

<sup>49</sup> Por. L. Kołakowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 1999, s. 361.

Nietzsche i Heidegger usunęli kryterium prawdy, stąd nie ma prawdy obiektywnej.

W swój postmetafizyczny program ludzkość wprowadziła laicką religię postępu. Inżynierowie współczesności tworzą dziś cyborga. Dokonuje się przejście od humanizmu przez dialektykę historii do transhumanizmu. Współczesny człowiek przyciągnął niebo do ziemi, a ziemię podciągnął do nieba, dlatego grozi mu uduszenie się. Od zawsze ludzkość znajduje się wobec dwóch pokus. Roztacza się przed nią perspektywa tylko materialnej organizacji życia, albo perspektywa źle pojętej nadprzyrodzoności, oderwanej od rzeczywistości. Jakkolwiek należy zauważyć, iż niesłychane wręcz osiągnięcia techniczne w zakresie zdrowia, wyżywienia, edukacji, kultury, organizacji czasu wolnego, odpoczynku, podróży dały tak jednostce, jak i rodzinie niespotykane dotąd możliwości rozwoju tak fizycznego, jak i duchowego.

A słusznie M. Blondel pisał, iż człowiek skazany jest na wieczność. Dlatego należy wzajemnie połączyć humanizm antropocentryczny z teocentrycznym. Humanizm bez Boga jest bowiem drogą wiodącą na bezdroża. Już wspomniany filozof F. Nietzsche (1844-1900) zapowiadał, iż odejście od chrześcijańskiego obrazu Boga nieuchronnie pociągnie za sobą także pożegnanie z chrześcijańskim obrazem człowieka. Izraelski historyk nauki, Yuval Noah Harari, który dał się poznać w 2011 r. dzięki bestsellerowi „Od zwierząt do bogów”, opublikował w 2017 r. inną książkę „Homo Deus: A Brief History of Tomorrow”, która jest swoistym komentarzem do prorocstwa Nietzschego. Prof. Y. N. Harari z uni-

wersytetu Hebrajskiego stwierdza, iż jeśli człowiek nie ujmie w karby swojego dążenia do szczęścia, zdrowia i mocy oraz będzie się rozwijał technicznie i biologicznie w taki sposób, jak dotąd, to wkrótce przekroczy on obowiązujące dotychczas granice i wystawi siebie oraz świat na większe niebezpieczeństwo.

Podobną ocenę otaczającej nas dziś rzeczywistości przedkłada Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz w tomie, stanowiącym pokłosie międzynarodowej konferencji, jaka odbyła się jesienią 2015 r. we Wiedniu oraz w cysterskim opactwie Heiligenkreuz, a była poświęcona antropologii Edyty Stein (1891-1942)<sup>50</sup>. Myślenie E. Stein, najpierw żydowskiej filozofki, a następnie katolickiej karmelitanki, czerpało swoje inspiracje z różnych źródeł. Studiowała Platona, Arystotelesa, tłumaczyła Tomasza z Akwinu. Jej najważniejszym nauczycielem był Edmund Husserl, którego fenomenologiczna metoda istotnie naznaczyła jej podejście do świata i do człowieka. Wizja człowieka E. Stein jest odniesiona do Trójcy Przenajświętszej. Trynitarna struktura jest oparciem dla jej ujęcia antropologii: człowiek jako osoba jest potrójnym bytowaniem: jest on ciałem, duszą i duchem. Szerzony dziś humanizm bez Boga, aspirujący do zastąpienia religii w Europie Zachodniej, skonfrontowany choćby z antropologią Stein, traci swoją rację istnienia.

<sup>50</sup> Zob. H.-B. Gerl-Falkovitz, M. Lebech (Hrsg.), *Edith Steins Herausforderung heutiger Anthropologie. Akten der Internationalen Konferenz 23.-25. Oktober 2015*, Be&Be-Verlag Heiligenkreuz 2017, ss. 488.

Jednym z poważniejszych zagrożeń, z jakimi chrześcijaństwo doznaje dzisiaj konfrontacji jest „*utrata pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego*”, któremu towarzyszy swego rodzaju praktyczny agnostycyzm i obojętność religijna, wywołująca u wielu Europejczyków wrażenie, że żyją bez duchowego zaplecza, niczym spadkobiercy, którzy roztrwonili dziedzictwo pozostawione im przez historię. Nie dziwią zatem zbytnio próby nadania Europie oblicza wykluczającego dziedzictwo religijne, a w szczególności głęboką duszę chrześcijańską, przez stanowienie praw dla tworzących ją ludów, w oderwaniu od ich życiodajnego źródła, jakim jest chrześcijaństwo<sup>51</sup>.

Oprócz utraty pamięci i odejścia od dziedzictwa chrześcijańskiego, Jan Paweł II wskazuje jeszcze na takie zagrożenia, jak: lęk przed przyszłością, fragmentaryzacja egzystencji oraz narzucanie antropologii bez Boga i bez Chrystusa. Kształtowana w tym czasie z całym rozmysłem przez media tzw. „nowa kultura” rozpowszechnia religijny agnostycyzm, który dodatkowo pogłębia relatywizm moralny i prawny<sup>52</sup>.

Propagowana dziś polityczna poprawność, mieniąca się demokracją, nabiera coraz wyraźniej totalitarnych kształtów. *Political correctness* wywołała naturalną reakcję przeciwną, co uwidacznia się choćby w natężeniu sekciarstwa nacjonalizmów, przy czym nie odróżnia się idei patriotycznych czy narodowych od idei faszystowskich. Dzisiejszy totalitaryzm neolewicy ubranej w „piórka” demokracji jest tak agresywny i terroryzujący,

<sup>51</sup> Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Ecclesia in Europa*, Watykan 2003, nr 7.

<sup>52</sup> Por. tamże, nr 8-9.

jak bezrozumna i fundamentalistyczna prawica, strojąca się w kościelne „szatki”. Przedstawiciele tych i innych kierunków światopoglądowych dążą do wyłącznego rządu dusz.

W swojej proroczej książce „Państwo niewolnicze” Hilaire Belloc pisał: „I jak w ogóle mam nadzieję, że wiara odzyskała swoje szczególne i przewodnie miejsce w sercu Europy, tak wierzę, że to cofanie się do pierwotnego pogaństwa, zostanie w odpowiednim czasie powstrzymane, a proces odwrócony”<sup>53</sup>. Te słowa kreślone już w 1912 r. znajdują swoje odzwierciedlenie w aktualnej rzeczywistości Europy Zachodniej. Dzisiejszy liberalizm wykazuje silne skłonności do centralizacji władzy, wykluczenia religii z życia publicznego i sprowadzenia człowieka do poziomu kreatury napędzanej przyjemnościami, które można łatwo kontrolować. Belloc słusznie się tego obawiał. Europejczyk woli utracić swoje obywatelskie wolności, byle tylko państwo zabezpieczyło mu komfort i bezpieczeństwo. Aktualnie kreowane jest społeczeństwo, któremu brak umiaru w dążeniu do posiadania dóbr materialnych, co paradoksalnie właśnie zagraża wolnemu rynkowi, moralnej wolności. Karą za nasze osobiste nieodpowiedzialne poczynania jest systematyczne pogrążanie się całego społeczeństwa w niewolniczej zależności od rządowej biurokracji. Współczesne władze polityczne i bankowe narzuciły lokalnym wspólnotą swoją katastrofalną politykę.

Zniszczenie osoby – o czym była mowa wcześniej – doprowadziło do destrukcji społeczeństwa. A społeczeństwa

<sup>53</sup> H. Belloc, *The servile state*, [1. ed. London 1912] Indianapolis 1977, s. 45.



mogą egzystować i funkcjonować, jeśli wytworzą pewną siatkę relacji, jak np. rodzina, samorządy terytorialne, ustrój gospodarczy, system etyczny. W XXI wieku zbudowano wiele wspaniałych budynków, okazałych gmachów, ale jest coraz mniej domów, gdyż obecny kryzys antropologiczno-kulturowy niszczy wartości rodzinne. A dom jest przecież najważniejszym miejscem dla każdego człowieka, gdyż tam uczy się wartości duchowych. Nic nie zastąpi rodzinnej wspólnoty. W domu nawet elementarnym wartościom użytkowym przypisywany jest poziom perfekcyjny, gdyż wykonuje się wiele czynności ponad realne potrzeby, w czym właśnie przejawia się miłość członków rodziny. To w domu dokonuje się swoista synteza wartości, polegająca na przenoszeniu podstawowych elementów egzystencji na poziomy duchowości. Prognozy socjologów i aksjologów są pesymistyczne. Przemocny wpływ kultury utylitarno-estetycznej triadę „rodzina-mieszkanie-dom” przekształcił obecnie na antyrodzinną triadę „związek-hotel-bezdomność”. Konsumpcyjny hedonizm generuje społeczeństwo ludzi bezdomnych i zagubionych, choć paradoksalnie będzie do wynajęcia coraz więcej lokali i apartamentów. Stabilizacja i odpowiedzialność ogniska rodzinnego zostają dziś po części zastąpione chwilowością, tymczasowością i anonimowością<sup>54</sup>.

Postmodernistyczna cywilizacji uprawomocniła przekonanie o wielości prawd, co z kolei doprowadziło do zakwe-

<sup>54</sup> Por. W. Walat, *Człowiek XXI wieku a kryzys wartości. Kryzys wartości domu rodzinnego*, w: *Oblicza Kościoła katolickiego w Polsce. 1050 rocznica chrztu*, red. J. Mastej i inni, Lublin 2016, s. 103-112.

stionowania rozumności osoby, a negacja zasad moralnych spowodowała zniewolenie człowieka. Bez etycznych odniesień nie może on osiągnąć wolności. Ignorując całą wiedzę objawienia chrześcijańskiego, dwutysiącletnią tradycję europejskiego rozwoju cywilizacyjnego, antropologię, filozofię, psychologię czy socjologię, tacy postmodernistyczni filozofowie, jak np. F. Lyotard czy Z. Bauman, wywodzący się z nurtu marksistowskiego, swoimi postulatami wpisali się na listę kolejnych manipulatorów człowieka i społeczeństwa<sup>55</sup>.

Dla całości obrazu należy koniecznie dopowiedzieć, że chyba w żadnej części świata ludzie nie cieszą się zarówno takim wysokim standardem życia i wolnością osobistą oraz poszanowaniem swoich praw, jak w Europie.

## 2. Na krętych ścieżkach Kościoła i człowieka

Oświecony człowiek, obudzony z „dogmatycznej drzemki” (H. Fries), czuje się jednak dzisiaj więcej niż zagubiony. Jest wyraźnie zmanipulowany, pozbawiony tożsamości, nadmiernie otwarty na emocje i poszukujący nadzwyczajności. Wolno dodać, iż zmiany w religijności w społeczeństwie polskim mają o wiele łagodniejszy przebieg niż w Europie Zachodniej, gdzie sekularyzacja i dechrystianizacja osiągnęły wysoki poziom<sup>56</sup>.

<sup>55</sup> Por. Z. Sareło, *Postmodernistyczny styl myślenia i życia*, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, Poznań 1995, s. 22-27.

<sup>56</sup> Por. J. Mariański, *Społeczne oblicze Kościoła katolickiego w Polsce*, w: *Oblicza Kościoła katolickiego w Polsce. 1050 rocznica chrztu*, red. J. Mastej i inni, Lublin 2016, s. 113-114.

O swoim doświadczeniu sekularyzacji pisze szwedzki pastor Ulf Ekman, który po 31 latach desperackiego poszukiwania prawdy oraz przewodzenia słynnej protestanckiej wspólnoty Livets Ord, w dniu 9 marca 2014 r. przeszedł ze swoją żoną do Kościoła katolickiego. „Sekularyzacja w Szwecji siała spustoszenie – wspomina. – Pogarda dla religii była tak duża, że Bóg praktycznie zniknął z życia publicznego. Właśnie w takich okolicznościach mieliśmy odwagę głosić nie tylko istnienie Boga, ale także Jezusa! Media bardzo źle na to reagowały”. Dlaczego Ekman stał się katolikiem? W wywiadzie rzece „Od mega kościoła do Kościoła katolickiego” wyznaje: „Stawka jest nie byle jaka, chodzi przecież o prawdziwość Kościoła! Jeśli Kościół katolicki jest tym, za co się uważa, to nie należy zaprzętać sobie głowy, czy jest najlepszy, najbardziej praktyczny, najbardziej uduchowiony, najlepiej dostosowany do naszych czasów. To jest po prostu ten Kościół, do którego mamy dołączyć, koniec, kropka”.

Jak zauważa amerykański socjolog, Peter L. Berger, „euroświeckość” wraz z całym swoim „pakietem europejskim” oraz eklezjalnym ateizmem nie jest jednak aż w takim stopniu obecna w USA, jak w pozostałych częściach Starego Kontynentu. O wiele słabsze oddziaływanie ma w kraju między Bugiem a Odrą<sup>57</sup>.

Jak zatem zachowuje się Kościół wobec tej skądinąd dość trudnej sytuacji, w jakiej znalazł się współczesny człowiek,

<sup>57</sup> Por. P. L. Berger, *Alternatywne nowoczesności*, <http://www.newsweek.pl/europa/alternatywne-nowoczesnosci,45397,1,1.html> (dostęp z dnia 03.02.2018).

który wciąż w dużym procencie ludności w Europie poprzez chrzest pozostaje nominalnym członkiem Kościoła? Prezentacja stanu Kościoła musi być co najmniej złożeniem dwóch spojrzeń: Kościół widziany od zewnątrz i Kościół widziany od wewnątrz.

Ta podwójna refleksja, czyli widzenie Kościoła przez niego samego oraz obraz Kościoła niejako widziany przez świat, ujawniła się niezwykle wyraźnie na II Soborze Watykańskim, który okazał się przecież soborem eklezjologicznym. Aby uprościć przebieg zebrań generalnych, kard. Leo Suenens z Malines-Bruxelles już na ich początku (4 grudnia 1962) zaproponował, aby *Vaticanum II* było soborem *De Ecclesia (ad intra – ad extra)*. Potwierdził to papież Paweł VI w swoim oficjalnym wystąpieniu, otwierając II część soboru (29 września 1963), a następnie opisał w encyklice programowej (pierwszej swego pontyfikatu), dedykowanej w całości tematyce Kościoła *Ecclesiam suam* (6 sierpnia 1964).

Sobór badał Kościół w jego początkach, naturze, misji oraz w różnych relacjach, tak wewnętrznych, jak i zewnętrznych. Z jednej strony ojcowie soborowi starali się zachować w swojej eklezjologii kontynuację – choćby z I Soborem Watykańskim (1869-1870), który przygotował przecież konstytucję *De Ecclesia*, ale został przerwany, a z drugiej – pokazać nowe myślenie o Kościele, choćby w relacji do innych wyznań chrześcijańskich, do innych religii, a zwłaszcza do judaizmu czy do współczesnego świata. Jak wiadomo, myśl o Kościele została zawarta przede wszystkim w dwóch dokumentach: w konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen*

*gentium* – gdzie opisany jest Kościół w swoim wnętrzu oraz w konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* – gdzie poruszone są radykalne przemiany społeczne, kulturowe, ekonomiczne i mentalne. Te „znaki czasu” są wezwaniem do poszukiwania przez Kościół nowych rozwiązań i sposobów działania w świecie. Oczywiście ten kościelny dyptyk uzupełniają inne soborowe miejsca eklezjologiczne, jak Konstytucja dogmatyczna o liturgii *Sacrosanctum concilium*, Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, dekret o misji *Ad gentes divinitus*, poszukiwanie jedności zawarte w dekrete o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*.

Bezpośrednio po swoim wyborze na papieża Karol Wojtyła nie bez powodu wyznał: „trzeba na nowo wziąć w nasze ręce tę Wielką Kartę Soboru, jaką jest Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*; trzeba na nowo i z wielkim staraniem rozważyć naturę i zadanie Kościoła, jego sposób istnienia i działania, nie tylko po to, by coraz lepiej urzeczywistnić żywotną wspólnotę w Chrystusie tych wszystkich, którzy w Niego wierzą i Mu ufają, ale i po to, by urzeczywistnić coraz szersze i ściślejsze zjednoczenie całej rodziny ludzkiej. Papież Jan XXIII zwykł był mówić: „Kościół Chrystusowy – światłem ludów”; Kościół bowiem – takim echem odpowiedział Sobór na słowa papieża – jest powszechnym sakramentem zbawienia i jedności dla całego rodzaju ludzkiego”<sup>58</sup>.

<sup>58</sup> Jan Paweł II, „Brzemie i zadanie”. Orędzie Ojca św. Jana Pawła II ogłoszone 17 X 1978 r. w Kaplicy Sykstyńskiej na zakończenie konklawe.

Zobaczmy zatem najpierw Kościół z zewnątrz (*ad extra*). W nowoczesnym społeczeństwie Europy Zachodniej Kościół definitywnie utracił już monopol na przekazywanie sensu i orientacji. W obecnym pluralizmie społecznym i kulturowym chrześcijaństwo stało się jedną z wielu opcji tłumaczącą celowość ludzkiego życia. W tej pokościelnej pustce w większości ponowoczesnych krajów Starego Kontynentu zdomowali się już na dobre różnorodni producenci idei i architekci stylu życia (*new life style*).

Poruszając się dalej w przestrzeni pozakościelnej, odkrywamy tzw. wiarę „koktajlową”, aby posłużyć się określeniem F. X. Kaufmanna<sup>59</sup>. Ta forma wiary jest zlepkiem różnych „systemów sensu”, czyli religii, ideologii, nauki, reklamy, kultury, tradycji, zwyczajów czy folkloru. Jej cechą charakterystyczną jest to, iż nie jest ona kościelna, tzn. jest ona indywidualnym produktem jednostki, jej osobistych osiągnięć, a nie wynikiem i darem wspólnoty. Jak spada uczestnictwo Europejczyków w życiu Kościoła, tak rośnie ich udział w praktykach mityczno-magicznych z orientacją psychologiczną. Ta nowa forma religijności charakteryzuje się niesłyszczaną zmiennością, transformacją i fluktuacją. Odzwierciedla się to tak w życiu rodzinnym, co potwierdza rosnąca liczba rozwodów, jak i w życiu zakonnym czy kapłańskim, co dokumentuje wysoki wskaźnik odejść nie tylko w trakcie

<sup>59</sup> Por. F. X. Kaufmann, *Die Rolle der Religion in mitteleuropäischen Gesellschaften*, w: *Lateinamerika und Europa, Dialog der Theologen*, München 1988, s. 76-79.

formacji, ale już i po święceniach kapłańskich<sup>60</sup>. Jednak wierzący wciąż nie ustają w swojej drodze ku Boskiemu Zbawicielowi. „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki. Nie dajcie się uwieść różnym i obcym naukom, dobrze bowiem jest wzmacniać serce łaską, a nie pokarmami, które nie przynoszą korzyści tym, co się o nie ubiegają” (Hbr 13,8-9).

Społeczne tendencje do konfrontacji i podziałów nie omijają również powszechności Kościoła, co uwidacznia się w napiętych niekiedy relacjach Kościołów lokalnych (partykularnych) z Rzymem czy też w odniesieniu do całego Kościoła.

Kolejnym elementem tworzącym zewnętrzny obraz Kościoła jest problematyka kultury. Chodzi tu o ewangelizację kultury i inkulturację Ewangelii, gdzie niesłuchanie ważny jest nieustanny dialog z artystami, ale też i katolickie szkolnictwo, prasa, radio czy telewizja.

Do zewnętrznych aspektów trzeba też zaliczyć nasilający się dialog Kościoła z innymi religiami, a zwłaszcza z judaizmem, islamem czy buddyzmem.

Prawdę o miłości Boga i bliźniego, którą otrzymała wspólnota chrześcijan, musi nieść całemu światu. Kościół jest zatem już ze swej natury misyjny, gdyż nie może zatrzymywać dla siebie tego dobra, jakie otrzymał. A zatem na polu ewangelizacji też się rysuje relacja Kościoła i świat. W tę przestrzeń wpisuje się trudny temat zaangażowania w politykę. Na ogół katolicy stronią od polityki, nie chcą się w nią mieszać. Pa-

<sup>60</sup> Por. J. Mariański, *Pozakościelne formy religijności*, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, Poznań 1995, s. 60-64.

pież Franciszek wzywa natomiast wierzących, aby weszli w politykę, mimo zagrożeń i trudności, jakie ona niesie ze sobą. Głoszenie orędzia Dobrej Nowiny w ponowoczesnym świecie już na wstępie napotyka na wiele trudności, gdzie jedną z wielu jest odmiennosc doświadczeń głoszącego od słuchającego, dysonans między przepowiadaną treścią a jej odbiorem. Trafnie wyraził to genialny polski poeta, Zbigniew Herbert, w wierszu *Homilia*:

„Na ambonie mówi tłusty pasterz  
i cień pada na kościelny mur  
a lud boży zasłuchany zapłakany  
płoną świece – blaski ikon – milczy chór  
płyną słowa nad głowami się unoszą  
jaki dziwny ma ten kapłan głosu organ  
ani żeński ani męski ni anielski  
także woda ust płynąca to nie Jordan  
bo dla księdza – proszę księdza – to jest wszystko takie proste  
Pan Bóg stworzył muchę żeby ptaszek miał co jeść  
Pan Bóg daje dzieci i na dzieci i na kościół  
prosta ręka – prosta ryba – prosta sieć  
może tak należy mówić ludziom cichym ufającym  
obiecywać – deszcze łaski – światło – cud  
lecz są także tacy którzy wątpią niepokorni  
bądźmy szczerzy – to jest także boży lud  
proszę księdza – ja naprawdę Go szukałem  
i błdziłem w noc burzliwą pośród skał  
piłem piasek jadłem kamień i samotność  
tylko Krzyż płonący w gorze trwał

i czytałem Ojców Wschodu i Zachodu  
 opis raju przesłodzony – zapis trwogi –  
 i sądziłem że z kart książek Znak powstanie  
 ale milczał – niepojęty Logos  
 pewnie ksiądz mnie nie pochowa na świętej ziemi  
 – ziemia jest szeroka zasną sam  
 i odejdę w dal – z Żydami odmieńcami  
 bezszelestnie zwinę życia cały kram  
 na ambonie mówi w kółko pasterz  
 mówi do mnie – bracie mówi do mnie – ty  
 ale ja naprawdę chcę się tylko zastrzec  
 że go nie znam i że smutno mi”.  
 Spróbujmy teraz odnieść się do wewnętrznej kondycji Kościoła (*ad intra*). Aby uzyskać właściwy obraz tej duchowo-materialnej wspólnoty, nie możemy zapominać, iż jest to przede wszystkim Trójjedyny Bóg, który poszukuje zagubionego człowieka w jego ziemskiej rzeczywistości. Kościół to jedynie widzialna cząstka wspaniałego królestwa Bożego, gdzie absolutna miłość i dobroć Boga nie zostaje nigdy wstrząśnięta żadną ludzką nieprawością. Nie wolno zapominać, iż istotą wewnętrznej tajemnicy Kościoła jest jego świętość. W tej widzialnej i jednocześnie niewidzialnej rzeczywistości spełnia się jedność człowieka z Chrystusem, który w swoim Duchu udziela sakramentalnych darów zbawczych. Poczynając od chrztu, przez bierzmowanie i pozostałe sakramenty, a zwłaszcza Eucharystię, wierzący wchodzą coraz mocniej we wspólnotę z Trójcą Przenajświętszą na swojej drodze ku wieczności. Umocniani przykładem już świętych

i błogosławionych, wierzący nieustannie rozbudzają swoje powołanie do własnej świętości i je stopniowo realizują. To przez Ducha Świętego, działającego w sercu Kościoła dokonują się nawrócenia ludzi, czego świadectwem jest świętość wielu mężczyzn i kobiet. Naturalnie nie chodzi tu tylko o tych, którzy zostali oficjalnie ogłoszeni świętymi przez Kościół, ale również o tych, którzy z prostotą i w codzienności dają na wiele sposobów swój wyraz wierności Chrystusowi.

Jednym z pozytywnych czynników duchowego życia Kościoła, który oddziałuje na kształtowanie się teologii, są ruchy i stowarzyszenia, jakie narodziły się zwłaszcza po II Soborze Watykańskim. Według danych zawartych w książce *Kościół katolicki w Polsce 1991-2011*, opublikowanej przez Główny Urząd Statystyczny, ilość kościelnych organizacji wspólnotowych w 1998 r. wynosiła 39661, a w 2008 r. podniosła się do liczby 60069. W ciągu 10 lat odnotowano wzrost kościelnych organizacji wspólnotowych o 51%<sup>61</sup>. Te dane pokazują świeżość charyzmatów oraz duchową młodość.

Znaczącym wyzwaniem dla Kościoła jest relacja duchownych i świeckich. Wydaje się bowiem, iż wciąż wierni świeccy nie cieszą się wysłużonym im miejscem i funkcją w życiu Kościoła. Najostrzejszej widać to w odmawianiu kobietom należnej im pozycji, mimo ich wielkiego wkładu w szerzenie Ewangelii. Zasada Piotrowa zbyt słabo uzupełniana jest zasadą Maryjną

<sup>61</sup> Zob. *Kościół katolicki w Polsce 1991-2011*, P. Ciecieląg (red.), Warszawa 2014.

Jedną z trudności są napięcia w zakresie rozumienia i stosowania w praktyce ekumenizmu. Można wskazać tu na trzy rodzaje postaw. Są katolicycy integryści, katolicycy liberałowie oraz wreszcie odpowiedzialna grupa wierzących i teologów, którzy – idąc za wskazaniem II Soboru Watykańskiego i nauczaniem papieży – mają świadomość, iż dalszy duchowy rozwój Kościoła nie jest możliwy bez zaangażowania na rzecz jedności wśród wyznawców Chrystusa. Warto dodać, iż często kursują nie tylko w medialnym przekazie karykatury niektórych grup, ale też pojawiają się nawet w fachowych teologicznych publikacjach, jak np. nieprawdziwe ujęcie amerykańskiego konserwatyzmu, którego odbiegający od rzeczywistości obraz ukazali Antonio Spadaro SI i Marcello Figueora w wydawanym przez zakon jezuitów włoskim czasopiśmie „La Civiltà Cattolica”, gdzie piszą o ewangelikalnym fundamentalizmie i katolickim integryzmie. Nie bardzo wiadomo dlaczego o Spadaro – naczelny redaktor tego kwartalnika oraz M. Figueora – reformowany teolog, który osobiście przez papieża Franciszka został mianowany naczelnym redaktorem argentyńskiego wydania oficjalnej gazety Watykanu „L'Osservatore Romano” – zafałszowują obraz amerykańskich tak protestantów, jak i katolików oraz ostrzegają przed „dziwnym ekumenizmem” tamtej części świata („*strange ecumenism*” *between Catholic and evangelical fundamentalists*)<sup>62</sup>. Amerykańscy teologowie słusznie

<sup>62</sup> Zob. A. Spadaro, M. Figueora, *Fondamentalismo evangelicale e integralismo cattolico. Un sorprendente ecumenismo*, „La Civiltà Cattolica”, 15 Luglio 2017, z. 4010, vol. III, s. 105-113.

zresztą zareagowali ostrą krytyką na ten niekompetentny tekst, jak to uczynił Chad Pecknold, profesor teologii z Katolickiego Uniwersytetu w Waszyngtonie D.C. (USA)<sup>63</sup>.

### 3. Kościelność teologii

W tym zmieniającym się świecie człowiek na wiele sposobów nawiązuje kontakt z tematami, jakie wynikają z teologii. Wielość tematów, wchodzących w zakres teologii w sposób naturalny wynika z obszaru jej zainteresowania, czyli spraw Boskich i ludzkich, a ponadto nie może ona poprzestać tylko na jednym punkcie widzenia, ale musi kierować spojrzenie na całą rzeczywistość przymierza człowieka z Bogiem.

W ostatnich dziesiątkach lat ów ogrom zmian wstrząsnął Kościołem. Jego zamknięty system teologiczny rozpadł się. *Theologia perennis*, jednolita i zwarta struktura, została zastąpiona wielością różnych propozycji, gdyż podjęto takie nowe zagadnienia jak choćby wyzwolenia, pokoju, inkulturacji, dialogu międzyreligijnego, ekumenizmu, feminizmu, ekologii, ciała czy bioetyki<sup>64</sup>. Dzisiejsza tak bardzo pluralistyczna teologia katolicka niekiedy budzi wręcz nostalgię za przedsoborowym okresem, gdzie np. dzięki dokumentowi Piusa IX z 1864 r. *Syllabus errorum*, można było dość szybko się zorientować, co jest sprzeczne z wiarą katolicką. Jak-

<sup>63</sup> Por. T. Klein, *Eine „Ökumene des Hases“?*, „Die Tagespost“, 19. August 2017, Nr. 99, s. 14.

<sup>64</sup> Nowym kierunkom teologicznym poświęciłem moją monografię pt. *Teologie XX i XXI wieku*, [WAM] Kraków 2016, stron 448.

kolwiek ten spis błędów, ogłoszony jako dodatek do encykliki *Quanta cura*, zbyt pochopnie sklasyfikował wszystkie modernistyczne postulaty jako błędne, to jednak w obliczu ówczesnych zawirowań okazał się dla wielu wiernych dużą pomocą. Do błędów zalicza Pius IX w owym *Syllabusie* ateizm, materializm, agnostycyzm, pozytywizm, racjonalizm, panteizm, ale też irracjonalizm i fideizm.

Poważne zmiany w ujmowaniu świata przez Kościół oraz zmiany w samorozumieniu się Kościoła zawdzięczamy po większej części wielu pracom teologów, tak okresu przed-soborowego, jak i posoborowego. Można tu wymienić kilka pozycji, które porządkują i opisują te osiągnięcia teologiczne w XX i XXI wieku<sup>65</sup>. Przywołajmy najpierw solidne opracowanie francuza R. Winlinga<sup>66</sup>, włoskiego protestanta F. Ferrario<sup>67</sup>, włoskiego teologa R. Gibelliniego<sup>68</sup>, hiszpanów J. Saranyana i J. L. Illianesa<sup>69</sup> czy nie do końca usystematyzowane angielskie F. Kerr'ego, który uważa, iż największym osiągnięciem teologii katolickiej ostatniej doby było przewyciężenie neoscholastyki<sup>70</sup>.

<sup>65</sup> Więcej na ten temat mówię w mojej monografii *Teologie XX i XXI wieku*, Kraków 2016.

<sup>66</sup> Zob. R. Winling, *Teologia współczesna*, tłum. K. Kisielewska-Sławińska, Kraków 1990.

<sup>67</sup> Zob. F. Ferrario, *La teologia del novecento*, Roma 2011.

<sup>68</sup> Zob. R. Gibellini, *La teologia del XX secolo*, Brescia (3) 1996.

<sup>69</sup> Zob. J.I. Saranyana, J. L. Illianes, *Historia teologii*, tłum. P. Rak, Kraków 1997.

<sup>70</sup> Zob. F. Kerr, *Katoliccy teolodzy XX wieku. Od neoscholastyki do mistyki obłubieńczej*, [WAM] Kraków 2011, ss. 272.

Z uważnej lektury tych opracowań, jak też i z nowszych książek, jakie prezentują sytuację teologii, ale i Kościoła w początkach XXI wieku, można odkryć narastającą coraz większą powściągliwość i dystans do bezkrytycznego wprowadzania w życie wspólnot wiary nieprzemysłanych postulatów, które tak naprawdę niewiele mają wspólnego z soborowym nauczaniem. Dzisiaj ujawnia się coraz większa ostrożność odnośnie do form i sposobów recepcji ducha i litery *Vaticanium II*. Coraz częściej teologowie, ale i zaangażowani wierni świeccy pragną nowatorstwo ostatniego soboru wiązać z wielowiekową tradycją *Magisterium Ecclesiae*. Przeciw niewłaściwym reformom i separatyzmowi, a nie przeciw rozwojowi rozumienia Ewangelii, występował już Apostoł Narodów, kiedy pisał: „Przeto, bracia, stójcie niewzruszenie i trzymajcie się tradycji, o których zostaliście pouczeni bądź żywym słowem, bądź za pośrednictwem naszego listu” (2 Tes 2,15). Nie wolno bowiem zapominać, że i dzisiaj do podstawowych źródeł teologii należy studium Pisma Świętego, doktryna poprzednich soborów, pisma ojców i pisarzy Kościoła, nauczanie papieży, nowe przemyślenia teologów czy też liturgia<sup>71</sup>.

W rozważaniach na temat teologii najczęściej podnosi się jej naukowy charakter, jej metodologię, jej poprawność jako dyscypliny uniwersyteckiej. Trzeba przyznać, że słusznie. W niniejszym eseju – po prezentacji uwarunkowań społecznych, politycznych, kulturowych i religijnych – zamierzamy

<sup>71</sup> Np. Dziewięć tez Hansa Ursa von Balthasara, cztery tezy Heinza Schürmanna, Szesnaście tez chrystologicznych Gustawa Marteleto SI, w: *Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, tłum. J. Królikowski, Kraków-Tarnów 2000, s. 33-47.

zaznaczyć jej kościelny charakter. Teologia przestaje być teologią, jeśli uprawiana jest w środowisku pozakościelnym. Co to oznacza? Wyjaśniamy najpierw, co to jest środowisko kościelne?

Kościelność oznacza nie tyle instytucjonalność czy też uporządkowaną strukturę, ale wyraża się dynamiką wiary. Wiara zaś jest nie tylko darem Boga, ale również czymś, co winno być w wolności przyjęte przez osobę. A zatem kościelność nie można sprowadzać tylko do liturgii, dyscypliny (karności), nauki czy też hierarchii, ale musi mieć ona swoje zakorzenienie w Trójjedynym Bogu, który we wcielonym odwiecznym Synu Bożym udzielił się człowiekowi i został przez niego przyjęty. Dlatego naukowa teologia nie ogranicza się tylko do zewnętrznej lojalności czy też akademickiej poprawności. Teologia bowiem, aby uczyła i przekazywała wiarę musi być kościelna, czyli uprawiana we wspólnocie wiary. To jest jej specyfika i to ją odróżnia w jej przedmiocie formalnym od religioznawstwa.

Z jednej strony eklezjalność teologii oznacza, iż nie może być ona oderwana ani od swojego źródła, jakimi są treści objawienia judeo-chrześcijańskiego, ani też odłączona od wiernych. A z drugiej, teologia jako instancja krytyczna ma dążyć do coraz głębszego poznania swojego przedmiotu i jednocześnie wносить wkład w organizowanie życia tak w Kościele, jak i w świecie. Teologia uprawiana w rzeczywistości Kościoła i czerpiąca z zasobów ludowej pobożności, winna też ją krytycznie weryfikować<sup>72</sup>.

<sup>72</sup> Por. G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, Kraków 2015, s. 73.

Pojawia się tu zagadnienie służebności teologii, którym zajmowała się Międzynarodowa Komisja Teologiczna, a wcześniej wskazywała na to soborowa konstytucja o Objawieniu Bożym: „Egzegeci zaś katoliccy i inni uprawiający świętą teologię powinni starać się, by wspólnym wysiłkiem pod nadzorem świętego Urzędu Nauczycielskiego, przy zastosowaniu odpowiednich pomocy naukowych, tak badać i wykładać tajemnice wiary, by jak najliczniejsi słudzy Chrystusa i Kościoła mogli z pożytkiem podawać ludowi Bożemu zbawczy pokarm, który by rozum oświecał, wolę umacniał, a serca ludzi ku miłości Bożej rozpałał”<sup>73</sup>. Teologia nie skupia się zatem jedynie na problemach natury teoretycznej, lecz całkiem słusznie wypracowuje nowe sposoby przepowiadania Ewangelii we współczesnym świecie, co stanowi czytelne przełożenie kwestii teologicznych na codzienność chrześcijańskiej egzystencji.

W ostatnich latach częściej pojawiają się w publicystyce stanowiska, prezentujące niekościelność teologii. Przykładem jest esej „Bezradność teologów”, w którym znajdujemy nie tylko brak rozróżnienia między teologią a religiologią, lecz również tezę, iż teologia nie wpływa na kościelną rzeczywistość i jako taka jest jałowa i zbędna<sup>74</sup>. Wbrew temu, co wyczytujemy z tych przemyśleń, trzeba stwierdzić, iż wielkość teologii nie wynika z jej powiązań z naukami humanistycznymi czy przyrodniczymi czy też innych zwią-

<sup>73</sup> KO 23.

<sup>74</sup> Por. T. Bartoś, *Bezradność teologów*, Tygodnik „Przeгляд” nr 14 (640) z dnia 09.04.2012, s. 2-3.



ków ze aktualnym światem uniwersyteckim, ale w pierwszym rzędzie ze słuchania Słowa Bożego we wspólnocie wiary Kościoła. Miał rację Ewagriusz z Pontu, kiedy głosił, iż „jeżeli jesteś teologiem, będziesz prawdziwie się modlił, a jeśli prawdziwie się modlisz, jesteś teologiem”. „Bądźcie więc roztropni i trzeźwi, abyście się mogli modlić” (1 P 4,7) i nabywać zdolności do autentycznej wykładni Bożego objawienia.

W posoborowej nauce o Kościele odkrywamy trzy zasadnicze kierunki refleksji. Jednym z podstawowych posoborowych ukierunkowań jest eklezjologia eucharystyczna, wyraźnie ukazana przez Jana Pawła II w ostatniej jego encyklice *Ecclesia de Eucharistia* z 2003 r., poruszającej fundamentalną rolę Eucharystii w życiu i rozwoju Kościoła, a następnie kontynuowana przez Benedykta XVI. Zresztą tę tematykę znajdujemy też w pismach już J. Ratzingera. Jest ona swoistym pogłębieniem rozumienia Kościoła jako wspólnoty. Drugi kierunek koncentruje się na jego pneumatologicznym ujęciu. W pewnym sensie posoborową eklezjologię pneumatologiczną zainspirował H. Küng, a rozwinął Y. Congar w swojej trylogii o Duchu Świętym. Trzecia orientacja posoborowej eklezjologii skupia się na problematyce jedności chrześcijan – eklezjologia ekumeniczna. Ekumenizm był początkowo uważany za przestrzeń, gdzie mają się spotkać wszystkie inne dyscypliny teologiczne. Podjęte zostały też oficjalne dialogi, które przyniosły potężny materiał, który domaga się aktualnie swojej recepcji i aplikacji w codzienną kościelność wierzących. W swoich trzech formach (doktrynalny, praktyczny i duchowy) ekumenizm

coraz bardziej postrzega się jako możliwość nie tyle reformy Kościoła jako takiego, co reformy w nim samym, przy poszanowaniu odmienności poszczególnych chrześcijańskich konfesji. Trzeba wyznaczyć, iż posoborowy rozwój teologii jest imponujący. Najpierw podjęła refleksję nad samą sobą, poszukując nowych narzędzi metodologicznych i zajęła się nowymi obszarami merytorycznymi. Ponadto teologia okazała się też żywa, gdyż wniosła wiele pozytywnych inspiracji do wewnętrznego życia Kościoła i do jego relacji ze światem zewnętrznym. Wydaje się jednak, iż w swym rozdrobnieniu potrzebuje dzisiaj pewnej syntezy. Mamy przed sobą pokazną panoramę wielu pojedynczych kawałków, które należy ułożyć w jedną czytelną mozaikę. Pluralizm refleksji teologicznej woła dziś o większą dyscyplinę i poprawność tak metody jak i treści. Teolodzy winni z większą roztropnością zważać na to, dla jakiego gremium jest publikacja adresowana oraz uważniej pilnować treści, odbiorcy oraz celu swojego artykułu<sup>75</sup>.

Rozczłonkowanie teologii, z jakim mamy do czynienia na początku XXI wieku w jej obszarze badawczym, rodzi też pytanie o zachowanie jej tożsamości. Dlatego należy ukazać nie tylko specyfikę teologii katolickiej, jej odrębność czy wyjątkowość, ale też jasno prezentować prawdy wiary w pastoralnym przekazie. Bezsprzecznie jednym z ważniejszych czynników, które integrują teologię – jak już zauważono powyżej – jest kościelność. „Usiłujcie zachować jedność Ducha dzięki więzi, jaką jest pokój. Jedno jest Ciało i jeden Duch,

<sup>75</sup> Por. G. Tangorra, *Ecclesiologia postconciliare*, w: *Dizionario di Ecclesiologia*, edd. G. Calabrese, Ph. Goyret, O. F. Piazza, Roma 2010, s. 566-569.

bo też zostaliście wezwani do jednej nadziei, jaką daje wasze powołanie. Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest. Jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich, który jest i działa ponad wszystkimi, przez wszystkich i we wszystkich” (Ef 4,3-6)<sup>76</sup>.

Nie bez powodu zatem Międzynarodowa Komisja Teologiczna podjęła w ostatnich dziesiątkach lat tego typu tematy i przedstawiła swoje stanowisko w takich dokumentach, jak: „Jedność wiary i pluralizm teologiczny” (1972), „Urząd Nauczycielski Kościoła i teologia” (1975), „Interpretacja dogmatów” (1990) oraz „Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria” (2011). Z naszą refleksją najbardziej łączy się ów ostatni dokument, który składa się z trzech rozdziałów, a mianowicie rozdział pierwszy mówi o powstawaniu teologii, wynikającej z uważnego słuchania Słowa Bożego, rozdział drugi poświęcony jest świadomemu i wiernemu trwaniu we wspólnocie z Kościołem, zaś rozdział ostatni odnosi się do wcielania teologii w życie, czyli chodzi tu o służbę Bogu w świecie, polegającą na przekazie współczesnym ludziom prawdy objawienia w sposób dla nich zrozumiały i przystępny<sup>77</sup>.

Kościelność teologii przynosi ze sobą nie tylko zabezpieczenie jej autentyczności, czyli merytorycznej poprawności, polegającej na analizie i medytacji Słowa Bożego. Kościelność chroni ponadto tożsamość teologii. Ale także – o czym warto pamiętać – teologia uprawiana w prze-

<sup>76</sup> Por. *Jedność wiary i pluralizm teologiczny*, w: *Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, tłum. J. Królikowski, Kraków-Tarnów 2000, s. 15-18.

<sup>77</sup> Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady, kryteria*, [Dehon] Kraków 2012, ss. 110.

strzeni Kościoła dąży do swojego celu i realizuje zadania jej właściwe, przy zachowaniu całej swej specyfiki i odrębności. Teologia nie może być uprawiana jedynie dla samej satysfakcji jednostki, lecz ma umacniać wiarę całego ludu Bożego. Brak właściwej kościelności tak w uprawianiu samej teologii, jak i w pastoralnym przekazie doktryny wprowadza wiele zamętu i zamieszania, i tak przecież już istniejącego w dostateczności w medialnym społeczeństwie. Często na niewłaściwych forach odbiorców poddaje się pod publiczną debatę niektóre trudne kwestie teologiczne, do których roztrząsania wymagana jest wysoka kompetencja. W sposób nieodpowiedzialny sami teologowie zapraszają do udziału w dyskusjach osoby nieprzygotowane, tak intelektualnie, jak i duchowo. Niekiedy jest jeszcze gorzej, gdy o sprawach wiary mówią i piszą ludzie nieuczestniczący w żaden sposób w życiu swojej parafii czy diecezji. Oczywiście sami obwołują się fachowcami, żenująco przy tym odsłaniając swoją niekompetencję i nieuczciwość. Paradoksalnie ich głosy są medialnie mocno wzmacniane i urastają do rangi ekspertów. Tę grupę tworzą jednak nie tylko dziennikarze czy publicyści bez studiów teologicznych, ale są w niej również osoby z wykształceniem teologicznym, podające się za tzw. *postępowych teologów*, choć oni sami są w rzeczywistości daleko od Kościoła, gdyż ani się nie modlą, ani też nie prowadzą życia sakramentalnego. Jakkolwiek odsłaniają zastraszający brak wiedzy religijnej na pewnym poziomie, to jednak zadziwiająco śmiało wchodzą w gąszcz niuansów samych pojęć, np. odnośnie do języka religijnego, do natury Trójcy

Świętej, do recepcji reform soborowych. Z pewnością każdemu z nas potrzeba cierpliwego studium *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, gdzie odkryjemy prawdy o Bogu i o człowieku, jakie wspólnota wiary niezmiennie i nieomylnie przekazuje od dwóch tysięcy lat. Idźmy za głosem św. Pawła Apostoła, który przestrzegał młodego bpa Tymoteusza: „Unikaj natomiast głupich i niedouczonej dociekań, wiedząc, że rodzą one kłótnie. A sługa Pana nie powinien się wdawać w kłótnie, ale [ma] być łagodnym względem wszystkich, skorym do nauczania, zrównoważonym. Powinien z łagodnością pouczać wrogo usposobionych, bo może Bóg da im kiedyś nawrócenie do poznania prawdy i może oprzytomnieją i wyrwą się z sidła diabła, żywcem schwytani przez niego, zdani na wolę tamtego” (2 Tm 2,23-26).

O usytuowaniu teologii w przestrzeni eklezjalnej, wypowiedzieli się teolodzy z różnych krajów we wspomnianym już dokumencie „Teologia dzisiaj”. Czytamy tam: „Właściwe miejsce teologii znajduje się w Kościele, który jest zjednoczony przez Słowo Boże. Eklezjalność teologii jest konstytutywnym aspektem teologicznego zadania, ponieważ teologia opiera się na wierze, a sama wiara jest zarówno osobista jak i kościelna. Objawienie Boga jest ukierunkowane na zgromadzenie i odnowienie ludu Bożego i przez pośrednictwo Kościoła teologowie otrzymują przedmiot swojego poszukiwania. W teologii katolickiej wiele zastanawiano się nad *loci*, czyli podstawowymi punktami odniesienia dla zadania teo-

logicznego. Ważne jest, aby poznać nie tylko *loci*, ale także ich względny ciężar oraz relację między nimi”<sup>78</sup>.

W sposób odpowiedzialny odkrywać miejsce i funkcję teologii w Kościele oznacza zatem nie tylko operować na właściwych tej specyficznej dyscyplinie źródłach, ale i korzystać z metod jej odpowiednich. Tym samym teologia będzie realizować swój cel i zadania, jakie zostały przed nią postawione. Oznacza to bazowanie na słowie Bożym, słuchanie tego słowa i nieustanne dawanie na nie odpowiedzi. Ta kompetentna analiza treści Bożego objawienia musi przebiegać we wspólnocie wiary ludu Bożego. W konsekwencji teologia nie może nie być kościelna. Właśnie eklezjalność staje się jej uwiarygodnieniem i gwarantem tożsamości. Wiąże się to z posługą teologii wobec pielgrzymującego Kościoła. Teologia ma wytyczać dla wierzących drogę zbawienia i środki konieczne do jego osiągnięcia. A ponieważ to pielgrzymowanie odbywa się w konkretnym czasie i przestrzeni, to oczywiście jest, iż musi ona być w ustawicznym dialogu ze światem, znać jego język, problemy i pragnienia. Ponadto dobra zbawcze, jakie Opatrzność Boża przekazała Kościołowi nie są tylko dla jego członków, lecz dla całej ludzkości, dlatego teologia musi też spełniać funkcję krytyczną wobec świata i jego oczekiwań.

Stąd nie powinny budzić zaskoczenia ani też zdziwienia trudności i napięcia między teologią a wiernymi czy też teologii ze światem pozakościelnym. Nie wolno popadać w izolację czy getto i redukować charakter misji zleconej

<sup>78</sup> Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady, kryteria*, [Dehon] Kraków 2012, nr 20, s. 27.

Kościółowi przez paschalnego Chrystusa. W świetle zmartwychwstania Kościół jest powszechnym sakramentem zbawienia dla całego świata, a nie tylko dla naśladowców Jezusa z Nazaretu. I jakkolwiek Kościół katolicki ma swoje granice, to jednak nie wolno ograniczać działania Bożej łaski. Duch Święty włącza bowiem wszystkich ludzi dobrej woli w paschalną tajemnicę Zbawiciela, gdyż tylko przez Chrystusa ludzkość ma dostęp do Boga Ojca, por. Dz 4,12. Niechrześcijanie są także w pewien sposób przyporządkowani do ludu Bożego. Powszechne powołanie do zbawienia ogarnia wszystkich ludzi do katolickiej jedności. Powołanie do zbawienia i do Kościoła opiera się na jedynym pośrednictwie Chrystusa obecnego w swoim Mistycznym Ciele. Według *Vaticanum II* także niechrześcijanie są włączeni w paschalne misterium Jezusa, co w konsekwencji oznacza, iż w pewien sposób są włączeni w misterium Jego eklezjalnego Ciała. Nawet jeśli temu duchowemu zjednoczeniu brakuje widzialnej przynależności do Kościoła, to niechrześcijanie mocą Jezusowej śmierci i krzyża są jednak włączeni do Jego Mistycznego Ciała<sup>79</sup>.

<sup>79</sup> Por. KK 16. Istnieje bogata literatura na temat kręgów i samej przynależności do Kościoła.

## ROZDZIAŁ III

### TEOLOGIA JAKO NAUKA, JEJ CEL I ZADANIA

#### 1. Ku niewyczerpanej tajemnicy Boga

Każda nawet zwykła ludzka rozmowa, jeśli w tle nie odnosi się do Boga, jest zbyteczna i niewiele wnosi w rozwój człowieka, a tym samym świata. W swoim niezwykłym dziele, jakim jest „Boska komedia” Dante Alighieri pisze, iż skoro wiedza o Bogu, czyli teologia, jest szczytem wszelkiej wiedzy i poznania, to jakąż Mistrzinią musi być ta, która w nią wprowadza, a którą Dante nazywa „Słońcem”? W tym arcydziele literatury światowej Florentczyk opisuje w 30-tej pieśni czyścica swoje podążanie z ukochaną do Boga. Beatrycze Portinari już niedostępna za życia, po śmierci okazuje się jeszcze bardziej nieosiągalna. W „Boskiej komedii” Dante swoją ukochaną umieszcza w mistycznej Róży Sprawiedliwych. To z tego empireum Beatrycze wysyła św. Bernarda, aby ukoił tęsknoty Dantego. Ostatecznie przez orędownic-

two Bernarda z Clairvaux Matka Boska wyprasza u Boga łaskę, aby Dante mógł Go kontemplować. 33 pieśń „Nieba”, będąca ostatnią, zwieńczona zostaje wizją Trójcy Przenajświętszej i dwóch natur Jezusa Chrystusa<sup>80</sup>.

Tworząc autentyczne *dzieło*, artysta wyraża *samego* siebie do tego stopnia, że jego dorobek staje się odzwierciedleniem jego własnej istoty, czyli tego, kim jest i do czego dąży. Teolog jest jednak twórcą szczególnego rodzaju, gdyż ma nie tyle siebie wyrażać, co swoją modlitwą i intelektem służyć prawdzie objawionej. Praca teologa winna być naznaczona posłuszeństwem kościelnej wspólnoty, a nade wszystko słuchaniem Bożego słowa. Jakkolwiek posłuszeństwo jest rzeczą niesłychanie ważną, to jednak wtórną. Najpierw bowiem jest *słuchanie* Boga. Dopiero z tego wynika *posłuszeństwo* Bogu, który udziela się w Kościele, a zatem w pracy teologa trzeba mówić o prymacie Bożego słowa. „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo” (J 1,1).

Teologia jest pokornym poszukiwaniem woli Bożej; jest ona odkrywaniem przez Kościół Bożego planu zbawienia wobec ludzi i świata, tu i teraz: „rozumieście chwilę obecną: teraz nadeszła dla was godzina powstania ze snu. Teraz bowiem zbawienie jest bliżej nas, niż wtedy, gdyśmy uwierzyli” (Rz 13,11). Teologia domaga się trudu odszyfrowywania Objawienia, aby poznawszy wolę Bożą, doprowadzić ludzi do wspólnoty z Trójjedynym Bogiem. Ta refleksja intelektualna nad wiarą przynosi znajomość Boga, co należy potwier-

<sup>80</sup> Por. H. Paprocki, *Beatrycze. Siedem szkiców z aneksem*, „Theofos”. Czasopismo teologiczno-filozoficzne, Kraków 2017, nr 3, s. 137-160.

dzić życiem: „Przeto i my od dnia, w którym to usłyszeliśmy, nie przestajemy za was się modlić i prosić [Boga], abyście doszli do pełnego poznania Jego woli, w całej mądrości i duchowym zrozumieniu” (Kol 1,9).

Teolog musi być wirtuozem, który gra na promieniach światła wiary w przestrzeni Kościoła. Podobnie jak malarz, który w sposób tylko sobie widoczny harmonijnie rozprowadza kolory lub jak muzyk, grający z pasją na fortepianie. Cóż byśmy powiedzieli, gdyby jakiś koncertmistrz grał nam na instrumencie źle nastrojonym i pozbawionym wielu klawiszów, a w dodatku najprostsze akordy grał fałszywie? Dlatego każdy chrześcijanin – a nie tylko ten, kto jest starannie wykształcony teologicznie – który poważnie zastanawia się nad swoją przeżywaną w konkretnych okolicznościach wiarą jest już teologiem.

Ze słuchaniem Boga i z posłuszeństwem łączy się miłość. Wypowiadając się do uczestników sesji plenarnej Międzynarodowej Komisji Teologicznej (7.12.2012), Benedykt XVI zauważył trafnie: „Jak twierdzili Ojcowie Kościoła, każdy, kto kocha Boga, pragnie stać się, w pewnym sensie, teologiem – tym, kto rozmawia z Bogiem, kto myśli o Bogu i stara się myśleć podobnie jak Bóg”. Miłość rodzi się z poznania. Z jednej strony jest to poznanie wpływające z wiary w jedynego Boga, a z drugiej poznanie pochodzi od racjonalnej działalności człowieka. Te dwie ścieżki zbliżają do życia i śmierci Jezusa Chrystusa, który przyjął krzyż „jak Baranek na rzeź prowadzony” (Iz 53,7), i który jako zmartwychwstały przez swojego Ducha prowadzi Kościół przez dzieje zbawienia.

Misja teologa jest fascynująca i bolesna. Oba wymiary są konieczne i pożyteczne. Jest to fascynacja niezwykła, gdyż oznacza zachwyt Bogiem i płynące stąd uwznioślenie ludzkiego ducha. Ale jest to też misja bolesna, gdyż zawiera ona i trudną modlitwę i niedogodności związane z przekazem kościelnej wspólnoty nauki wiary. Święty Ignacy Loyola nakazał profesorom teologii w swoim zakonie złożyć przyrzeczenie, że będą uczyli katechizmu ludzi prostych, aby sami mogli lepiej zrozumieć mądrość Boga.

Zastanawiając się nad istotą teologii, jej celem i zadaniami, kard. G. L. Müller odwołuje się najpierw do tekstu Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym. W przywołanym nr 2, czytamy: „Przedmiotem teologii jest poświadczana przez Kościół wiara w objawienie się Boga w osobie i historii Jezusa z Nazaretu. To udzielanie się Boga zmierza do tego, «żeby ludzie przez Chrystusa, Słowo, które stało się Ciałem, mieli dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stali się współuczestnikami natury Bożej»”. Według prof. Müllera w uprawianiu teologii tak niezbędna jest wiara, jak i gruntowna refleksja naukowa<sup>81</sup>.

## 2. Teologia jako dyscyplina naukowa

Na początku przybliżymy sobie znaczenia słowa „nauka”. W języku angielskim słowo „the science” odnosi się do nauk przyrodniczych, takich jak fizyka, chemia czy biologia, a określenie „nauki humanistyczne” angielski definiuje jako „humanities”. Z kolei w języku włoskim według słow-

<sup>81</sup> Por. G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, [WAM] Kraków 2015, s. 41-42.

nika Zingarelliego „nauka” jest definiowana jako „wiedza dokładna i racjonalna, którą ktoś osiągnął dzięki studiom, doświadczeniu, obserwacji” lub „całość rezultatów spekulatywnej działalności ludzkiej, bazując na odpowiednich metodach”<sup>82</sup>. Z kolei według Nowej Encyklopedii Powszechnej PWN nauka to „przyswajanie jakichkolwiek treści (wiedzy), nabywanie umiejętności oraz to, czego się uczy lub naucza”<sup>83</sup>. Prof. Jaroszyński w *Encyklopedii Katolickiej* naukę definiuje jako „metodycznie zorganizowane poznanie rzeczywistości w określonym aspekcie” lub jako „model poznawczy budowany na założeniach przyjętych umownie (konwencjonalizm), posiadający formę systemu hipotetyczno-dedukcyjnego, weryfikowany lub falsyfikowany przez doświadczenie i eksperyment”<sup>84</sup>. W języku niemieckim uprawiać naukę, oznacza ogólnie postawić pytanie „dlaczego” i nie zadowolić się przy tym jedynie opowiadaniem (*mythos*) lub poglądem (*doxa*), lecz metodycznie i systematycznie drążyć dalej zagadnienie. W niemieckim obszarze językowym występuje pojęcie „Wissenschaft” („Naturwissenschaft”), które obejmuje wiedzę uzyskaną empirycznie oraz pojęcie „Geisteswissenschaft” odnoszące się zwyczajowo do nauk humanistycznych, takich jak: psychologia, filozofia, literatura czy teologia<sup>85</sup>.

<sup>82</sup> Por. N. Zingarelli, *Vocabolario della lingua italiana*, Bologna 1984, ed. 11, s. 1730.

<sup>83</sup> Por. T. Pszczołowski, *Nauka*, w: *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, Warszawa 1998, t. 4, s. 406.

<sup>84</sup> P. Jaroszyński, *Nauka*, w: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 2009, t. 13, k. 824-827.

<sup>85</sup> Por. H. Poser, *Wissenschaft, Wissenschaftstheorie*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg-Basel-Rom-Wien, 2001, t.10, k. 1244-1249.

Śledząc rozwój rozumienia nauki od starożytnej Grecji po współczesność, zauważamy dzisiaj zdecydowane podejście utilitarne, w konsekwencji czego nauki szczegółowe przekształciły się w technologię, a filozofia przyjęła postać ideologii. Zawężenie naukowego poznania do doświadczenia, eksperymentu i matematycznego opisu doprowadziło do redukcjonizmu, a w konsekwencji do dyskredytacji Boskiego logosu i rzeczywistości metafizycznej.

Mimo odmawiania dyscyplinom humanistycznym naukowości, to zauważamy, iż podstawowe elementy opisujące naukę jako taką, czyli: metoda, spekulacja i obserwacja odnajdujemy w teologii. Te wszystkie elementy, które konstytuują koncepcję nauki są obecne w teologii, zaczynając od obserwacji, gdzie przedmiotem jest Pismo Święte i Tradycja. Oczywiście teologia znajduje się w obszarze nauk humanistycznych. O naukowości danej dyscypliny nie decyduje przedmiot, który ona bada, ale przede wszystkim jej metodologiczna poprawność i racjonalność. Podkreślmy to jeszcze raz: teologia posiada właściwe cechy każdej nauce, czyli istnienie aksjomatów i zasad, odpowiednią metodę, racjonalność, pewność osiągniętej wiedzy i swoją użyteczność<sup>86</sup>.

Opierając się na Objawieniu Bożym, które w katolickim rozumieniu zawarte jest zarówno w Piśmie Świętym jak i Tradycji, teologia wypracowała szereg metod dla potrzeb analizy tych treści. S. C. Napiórkowski wylicza następujące metody teologiczne: *polemiczną, scholastyczną, pozytywną,*

<sup>86</sup> Por. J. D. Szczurek *Teologia come scienza e il suo significato per la società*, „Analecta Cracoviensia” XL (2008), s. 309-319.

*ireniczną, dialogiczną, oddolną i odgórną, mieszaną, integralną, personalistyczną*<sup>87</sup>.

Hans Urs von Balthasar dość zwięźle sformułował aksjomaty teologii, ograniczając się do trzech: 1. Bóg istnieje, 2. Bóg objawił się człowiekowi, 3. gdzie pełnią objawienia jest Jezus Chrystus. Z kolei do zasad teologii zaliczamy nade wszystko: 1. *lex orandi – lex credendi* (modlitwa wyraża wiarę, wiara kształtuje modlitwę), 2. *Deus semper maior* (tajemnica Boga jest zawsze o wiele większa od tego, na ile człowiek ją zgłębi), 3. odpowiedzialność (rzetelna, świadoma mowa o Bogu)<sup>88</sup>.

Teologia jako dyscyplina naukowa, będąca połączoną refleksją nad nadprzyrodzoną rzeczywistością, choć niedostępną ludzkim zmysłom, a ogarnianą jednak przez wiarę oraz refleksją nad światem i człowiekiem, nigdy nie miała łatwo. Wydaje się jednak, iż od prawie dwóch wieków jest jej coraz trudniej. Wciąż jawią się jednak wielcy teologowie, którzy swoim dorobkiem ludowi Bożemu wskazują kierunki rozwoju dróg zbawienia. Dosięga ich wszelako nie tylko potężna krytyka z wielu stron, a ich cichy i jednostkowy głos nie jest brany pod szerszą uwagę. A jeśli już nawet ktoś zaznajamia się z ich myślą, to jest to dość wąskie grono.

Wyraz „teologia” składa się z dwóch greckich słów: „theos” (Bóg) oraz „logos” (słowo, mowa, rozsądek, nauka). Chodzi zatem o „rozumną naukę” o Bogu, poprzez którą otwiera się nowy horyzont, który opiera się na rozumie, ale go nie przekracza. In-

<sup>87</sup> Por. S.C. Napiórkowski, *Teologia. Metody*, w: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 2013, t. XIX, k. 664-667.

<sup>88</sup> Por. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz (2) 1983, s. 13.

nymi słowy, otwiera się perspektywa, która nie wynika z ludzkiej inspiracji, ale bazuje na Objawieniu Bożym, które pokazuje drogę do wiecznego życia. Teraźniejsza wiedza o człowieku i świecie przekazuje sporo nowego i wartościowego spojrzenia na utrwalone dotychczas prawdy teologiczne, co w konsekwencji domaga się ponownego ich przemyślenia i przeinterpretowania w kontekście aktualnego obrazu świata. Wychodząc od treści objawienia, teologia nie dogmatyzuje jednego ustalonego obrazu rzeczywistości, lecz pozostawia go kompetencjom nauki i posiłkując się jej analizami, usiłuje człowiekowi w jego kontekście kulturowym ukazać Boga i Jego dar zbawienia.

Interesującą analizę słowa „teologia” ukazał Jan Paweł II, kiedy odniósł go do słowiańskiego wyrazu „boho-słowie” czyli „słowa o Bogu”, a w dalszej konsekwencji jako „nauki o Bogu”. „Podstawowe i pierwotne jest tu słowo samego Boga: Bóg przemawiał przez proroków /.../, na koniec przemówił przez Syna. Prorok – to człowiek, który mówi w imieniu Boga, w oparciu o autorytet prawdy, jaką jest Bóg sam”<sup>89</sup>. Abyśmy przestali błędzić, Jezus ukazał nam pełną prawdę o Bogu. Dlatego „szczęśliwe oczy wasze, że widzą, i uszy wasze, że słyszą. Bo zaprawdę, powiadam wam: Wielu proroków i sprawiedliwych pragnęło ujrzeć to, na co wy patrzycie, a nie ujrzeli; i usłyszeć to, co wy słyszycie, a nie usłyszeli” (Mt 13,16).

Aby dobrze zrozumieć naukowość teologii, odwołajmy się do jej dwóch modeli, już wcześniej wypracowanych. We-

<sup>89</sup> Jan Paweł II, *Teologia nauka zrodzona ze Słowa. Spotkanie z uczestnikami kongresu teologów Europy Środkowowschodniej* (15.08.1991), „L'Observatore Romano”, wyd. pol., 12 (1991), nr 8, s. 33-36.

dług pierwszego modelu, teologia jest nauką o Bogu, zaś według drugiego, jest nauką o zawartości wiary katolickiej (lub innej wiary). Pierwszy model przypisywany jest Tomaszowi z Akwinu, według którego teologia jest podporządkowana zasadom wyższego poznania (*ex principiis notis lumine superioris scientiae*), czyli wiedzy o objawiającym się Bogu. A zatem, nauka ta odróżnia się od tej, która rozwija swoją wiedzę dzięki wysiłkowi naturalnego umysłu (*ex principiis notis lumine naturali intellectus*)<sup>90</sup>.

W konstytucji duszpasterskiej „O Kościele w świecie współczesnym” odnajdujemy wezwanie do łączenia w teologii prawdy objawionej z wiedzą o otaczającym świecie. „Ci, którzy w seminariach i uniwersytetach, oddają się naukom teologicznym, niech starają się współpracować z ludźmi biegłymi w innych gałęziach wiedzy, zespalając z nimi swoje siły i pomysły. Dociekanie teologiczne niech zarazem zmierza do głębokiego poznania prawdy objawionej i nie zaniedbuje kontaktowania jej ze współczesnością, żeby mogło ono pomóc ludziom wykształconym w różnych dziedzinach nauki do pełniejszej znajomości wiary”<sup>91</sup>. Chodzi tu o interdyscyplinarność teologii, jej większe zainteresowanie filozofią współczesną<sup>92</sup>.

Naukowość teologii powiązana jest z jej metodologią. Ze względu na swoją specyfikę posługuje się ona własną, szcze-

<sup>90</sup> Por. J. D. Szczurek, *Teologia come scienza e il suo significato per la società*, s. 309-310.

<sup>91</sup> KDK 62.

<sup>92</sup> Więcej na ten temat pisze G. Strzelczyk, *Potrzeba interdyscyplinarności polskiej teologii. Uwagi metodologiczne*, „Teologia w Polsce”, 2 (2008), nr 2, 257-265.



głową metodą, którą określamy jako metodę teologiczną, pozwalającą odróżnić treści objawienia, od tego, co nimi nie jest. Na tę metodę składają się następujące elementy: *auditus fidei* (odpowiednik doświadczenia w naukach przyrodniczych), *intellectus fidei* (odpowiednik systematycznej wiedzy o przedmiocie w innych naukach), *speculatio* (równoważnik teorii i hipotez w innych naukach)<sup>93</sup>.

Teologia osadzona jest również na jej racjonalności i pewności. Najgłębszą podstawą dla racjonalności tej dyscypliny jest historyczne przyjęcie ludzkiej cielesności przez odwiecznego Syna Bożego (inkarnacja Logosu). Jest to zbiór twierdzeń wewnątrznie niesprzecznych i ze sobą powiązanych. Twierdzenia te weryfikowalne są zasadami logiki formalnej. A z kolei pewność teologii osadza się na nieomyślności Boga<sup>94</sup>.

### 3. Teologia nauką wiary

Teologia jest z pewnością nauką specyficzną, gdyż wypracowywana jest nie tylko wysiłkiem intelektualnym, lecz moralnym i duchowym. Jej uprawianie dokonuje się w łączności z Kościołem, przy własnym życiu wiary teologa. Nie może nauczać wiary ten, kto jest niewierzący. Z jednej strony zatem teologia poddaje się rygorom metodologii nauk, a z drugiej podlega rygorom wiary. W tym świetle wiara jest równorzędnym narzędziem poznawczym. Misterium chrześcijańskie podlega uporządkowaniu tak racjonalnemu i me-

<sup>93</sup> Por. J. D. Szczurek, *Teologia come scienza e il suo significato per la società*, s. 311-312.

<sup>94</sup> Tamże, s. 312-315.

todycznemu, jak i uporządkowaniu wiary. Nie ma dostępu do Boga i Jego Słowa ten, kto nie żyje wiarą<sup>95</sup>.

A zatem specyfika teologii związana jest z jej naturą. W teologii chodzi o najgłębszy sposób mowy człowieka z Bogiem. Nie można przy tym zadowalać się samym tylko mówieniem o Bogu, ale należy prowadzić do mowy z Bogiem i do samego Boga (dialogiczność teologii). Teologia jest inspirowana przez pytania egzystencjalne (sens życia, cierpienie, szczęście, kataklizmy przyrody, śmierć), na które człowiek poszukuje odpowiedzi w przestrzeni wiary. Odpowiedzi podawane przez teologię przekraczają jednak rzeczywistość ziemską, gdyż odnoszą się do nadprzyrodzoności. Rozumienie otaczającego świata łączy się tutaj z łaską, jaką Duch Boży porusza umysł i serce człowieka. A więc rozum podąża za wiarą<sup>96</sup>.

Zadanie teologii wyraża się zatem w tym, aby wiarę przeniknąć naukowo. Już w latach sześćdziesiątych więcej na ten temat pisał J. Ratzinger w swoim *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo*<sup>97</sup>. W żadnym wypadku teologowi z Bawarii nie chodzi o rozumową rekonstrukcję wiary czy też budowę mądrych teorii, ale chodzi mu o odkrycie odpowiedzi wiary całego człowieka na objawiającego się Boga w Jego odwiecz-

<sup>95</sup> Por. J. Szymik, *Teologia. Natura*, w: *Encyklopedia Katolicka*. Lublin 2013, t. 19, k. 653.

<sup>96</sup> Por. tamże, k. 658.

<sup>97</sup> Por. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, 1968 Kösel-Verlag, München. Cytat według IX wydania z 2007 r., s. 62-67. W tej części swojego dzieła Ratzinger analizuje *Glaube als Stehen und Verstehen* oraz *die Vernunft des Glaubens*.

nym Synu, w Jezusie z Nazaretu. Odnosi się on do Ewangelii św. Jana, gdzie *Logos* jest jednoznacznie wielkością, uosabiającą wcielonego Chrystusa – przeciwieństwem do mitu, co dopiero umożliwi rozumność i realność wiary. Według świadectwa Pisma Świętego odsłania to zbawczą konieczność wiary, jej posługę i świadectwo. „Do każdego więc, który się przyzna do Mnie przed ludźmi, przyznam się i Ja przed moim Ojcem, który jest w niebie. Lecz kto się Mnie zaprze przed ludźmi, tego zaprę się i Ja przed moim Ojcem, który jest w niebie” (Mt 10,32-33).

Jak należy rozumieć wiarę w jej relacji do rozumu? Wiara jest Boską cnotą, która pobudza nasze moralne działanie, abyśmy wciąż trwali w dobrym, czyli nieustannie odnosili się do źródła tej cnoty, jakim jest Trójjedyny Bóg. Wiara poświadcza obecność i działanie Ducha Świętego, który sprawia swoją łaską, iż człowiek staje się zdolny do przyjęcia prawdy o Przenajświętszej Trójcy, do poszukiwania woli Bożej i otwierania się na treści objawienia, jakie są przekazywane przez kościelną wspólnotę. Wiary zatem nie można sprawić sobie samemu, ale jest ona przyjmowana. Jest ona darem Ducha Świętego, który porusza serce człowieka i do Boga prowadzi.

W Liście apostolskim *Porta fidei* Benedykt XVI tak definiował wiarę: „«Podwoje wiary» (por. Dz 14,27) są dla nas zawsze otwarte. Wprowadzają nas one do życia w komunii z Bogiem i pozwalają na wejście do Jego Kościoła. Próg ten można przekroczyć, kiedy głoszone jest Słowo Boże, a serce pozwala się kształtować łaską, która przemienia. Prze-

kroczenie tych podwoi oznacza wyruszenie w drogę, która trwa całe życie. Zaczyna się ona chrztem (por. Rz 6,4), dzięki któremu możemy przyzywać Boga zwracając się do Niego jako do Ojca, a kończy wraz z przejściem poprzez śmierć do życia wiecznego, które jest owocem zmartwychwstania Pana Jezusa, który wraz z darem Ducha Świętego, pragnął włączyć w Swą własną chwałę tych, którzy w Niego wierzą (por. J 17,22). Wyznawanie wiary w Trójcę Świętą – Ojca, Syna i Ducha Świętego – jest równoznaczne z wiarą w jednego Boga, który jest miłością (por. 1 J 4,8): Ojca, który w pełni czasów posłał swego Syna dla naszego zbawienia; Jezusa Chrystusa, który w tajemnicy Swej śmierci i zmartwychwstania odkupił świat, Ducha Świętego, który prowadzi Kościół poprzez wieki w oczekiwaniu na chwalebny powrót Pana<sup>98</sup>.

Wiara prowadzi do tego, aby uwierzyć w Boga i w to wszystko, co On objawił i co jest przekazywane przez Kościół. Chodzi przy tym nie o hipotezy, ale o „ukoronowanie życia przez istnienie śmierci”. Z tym przejściem przez śmierci do innej postaci życia współczesny człowiek ma szczególne trudności, gdyż żyje on całkowicie „tu” i „teraz” oraz nie czyni namysłu nad wielkimi pytaniami egzystencji. A wiara chce właśnie na nie dać odpowiedź. Można ją porównać do światła, dzięki któremu będzie rozpoznawalna droga, prowadząca do nowej logiki (*Logosu*), która ukierunkowuje życie na Boga, jedynie który jest zdolny obdarzyć życiem wiecznym. Analizując bowiem wiarę, nie można oderwać jej od prawdy o zmartwychwstaniu. Powstanie z martwych znajduje się

<sup>98</sup> Benedykt XVI, *Porta fidei*, Watykan 2011, nr 1.

w centralnym punkcie chrześcijańskiego orędzia. Potwierdza to Paweł Apostoł: „A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara (...). Jeżeli tylko w tym życiu w Chrystusie nadzieję pokładamy, jesteśmy bardziej od wszystkich ludzi godni politowania. Tymczasem jednak Chrystus zmartwychwstał jako pierwszy spośród tych, co pomarli. Ponieważ bowiem przez człowieka [przyszła] śmierć, przez człowieka też [dokona się] zmartwychwstanie. I jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni” (1 Kor 15, 14.19-22).

Eschatologiczny charakter wiary zaznacza z jednej strony jej aspekt daru, a z drugiej domaga się świadomej akceptacji objawionej prawdy. W tym akcie musi zawierać się uprzedzająca pokora, która dopuszcza przyjęcie tego, co Bóg przynosi z sobą. Nieprzypadkowo Ratzinger / Benedykt XVI widział się jako współpracownika prawdy (*cooperatores veritatis*). Doświadczana i przeżywana wiara musi być dalej przekazywana. Jako teolog, biskup, prefekt Kongregacji Nauki Wiary i wreszcie jako papież, Ratzinger poczuwał się odpowiedzialny za nauczanie wiary, za jej głoszenie zwłaszcza tym, którzy nie mieli luksusu studiowania teologii. Dlatego Kościół jako całość i w swoich poszczególnych członkach musi być misyjny, a w szczególności w swoich pasterzach i teologach. Nic na swojej aktualności nie straciło wezwanie, jakie Apostoł Narodów kierował do swojego ucznia Tymoteusza w pierwotnym Kościele: „głoś naukę, nastawaj w porę, nie w porę, [w razie potrzeby] wykaż błąd, poucz, podnieś na duchu z całą cierpliwością, ilekroć nauczasz. Przyjdzie

bowiem chwila, kiedy zdrowej nauki nie będą znosili, ale według własnych pożądań – ponieważ ich uszy świerzbią – będą sobie mnożyli nauczycieli. Będą się odwracali od słuchania prawdy, a obrócą się ku zmyślonym opowiadaniom. Ty zaś czuwaj we wszystkim, znoś trudy, wykonaj dzieło ewangelisty, spełnij swe posługiwanie!” (2 Tym 4,2-5).

Wróćmy do zagadnienia, jakim jest zadanie teologii w przeniknięciu treści wiary. Chodzi tu o *intellectus fidei*, który przybiera różne formy we wspólnocie wierzących. Dzięki oświeconemu rozumowi łaska dochodzi do zrozumienia wiary. Droga rozumienia wiary swój początek bierze we wierze i prowadzi do wizji uszczęśliwiającej, której *intellectus fidei* jest antycypacją<sup>99</sup>.

#### 4. Chrystocentryczność i pneumatyczność

Specyfika chrześcijańskiej teologii nie może być tylko ograniczana do zgłębiania takich tajemnic wiary, jak: Trójca Święta, Wcielenie, Eucharystia, Niepokalane Poczęcie, trwałe Dziewictwo Maryi, czy Jej Boże Rodzicielstwo, ale winna koncentrować się na osobach i działaniach tak Jezusa Chrystusa, jak i Ducha Świętego.

Teologiczne poznanie Boga uzależnione jest od Niego samego, a które dokonało się w Jego Synu. Bóg bowiem jest tym, który dopuszcza człowieka do udziału w Objawieniu, które od Niego pochodzi (J 1,18). Najwspanialszą rzeczą, jaką odwieczny Syn Boży w ludzkiej postaci objawił czło-

<sup>99</sup> Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, Kraków 2012, s. 24-25.

wiekowi, był właśnie Bóg Ojciec. Bez Jezusa Chrystusa nie mielibyśmy dostępu do Boga. Wszechmocny, Niepojęty, Niezglębiony i Nieogarniony Bóg odsłonił się nam po części w Słowie, Logosie, kiedy Słowo stało się Ciałem (por. J 1,18). Duchem i intelektem przenikając ziemskie życie Jezusa, Jego słowa i czyny, w pewien ograniczony sposób możemy coś pojąć z niezglębionej tajemnicy Boga. W tekstach nowotestamentalnych Jezus nazywa Boga Ojcem blisko 170 razy, budząc w swoich słuchaczach uczucie bliskości, bezpieczeństwa, zawierzenia, szacunku i ufności. Z jednej strony Biblia ukazuje Boga jako ojca i jako matkę, a z drugiej jako Kogoś, kto przekracza nasze ludzkie wyobrażenie<sup>100</sup>.

Kolejnym elementem badań teologicznych w jej aspekcie chrystocentryczności jest nie tylko tajemnica Boga – ale także Jezus Chrystus. Posiłkując się greckimi kategoriami, aby wypowiedzieć żydowską tradycję biblijną, Kościół pierwotny określił osobę Jezusa jako Mesjasza. Święty Paweł w Liście do Koryntian napisał: „dla nas istnieje tylko jeden Bóg, Ojciec, od którego wszystko pochodzi i dla którego my istniejemy, oraz jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało, i dzięki któremu także my jesteśmy” (1 Kor 8,6). Ostatecznie wielkim wysiłkiem ducha i rozumu chrześcijanie na pierwszych soborach sformułowali prawdę dogmatyczną, że Jezus jest naprawdę Bogiem i naprawdę człowiekiem, czyli to są nie dwie różne osoby, ale jedna osoba w dwóch naturach. Chodziło o wypowiedzenie prawdy, że Jezus Chrystus niesie w sobie ludzkość i Boskość.

Pamiętając o tym, że wszystkie ludzkie pojęcia są nieadekwatne wobec tajemnicy wcielnego Boga, teologowie z dużym mozolem ukazują nie tylko intelektualne drogi poznania Boskiego Syna, ale wzywają do Jego naśladowania, do dostosowywania własnej woli do woli Jezusa. Chrystocentryczność teologii nie zawiera w sobie tylko aspektu epistemologicznego, ale również moralny. Prawdziwe poznanie Jezusa jest poznaniem egzystencjalnym, miłującym, zbawczym.

Współczesna teologia musi coraz bardziej uwzględniać Ducha Świętego. Im więcej pneumatyczności w refleksji teologicznej, tym większa szansa na pogłębione rozumienie samoudzielającego się Boga. Już wspólnota starożytnego Kościoła była przekonana, iż posiada namaszczenie od Świętego (por. 1 J 2,20.27), dlatego nie może zbłądzić w wierze. Ten nadprzyrodzony zmysł wiary całego ludu, to skutek obecności wśród niego trzeciej Osoby Boskiej. Chrześcijańska wiara w Chrystusa jako Pana (*Kyrios*) jest możliwa tylko w Duchu Świętym (por. 1 Kor 12,3). Duch Święty nie tylko ożywia wiarę wspólnoty, ale i prowadzi do pełnej prawdy, która jest osiągalna eschatologicznie. Jego oddziaływanie wiąże się z oczyszczeniem i uświęceniem, abyśmy mogli przebywać w obecności Boga, gdyż Kościół jest święty i grzeszny. Teologia oparta na trzeciej Osobie Boskiej będzie teologią profetyczną i nie ulegnie skostnieniu, lecz będzie prowadzić człowieka do duchowego rozwoju. To dzięki Duchowi Świętemu człowiek realizuje swoje powołanie do świętości. Jest

<sup>100</sup> Por. J. Szymbik, *Teologia. Natura*, w: *Encyklopedia Katolicka*, k. 658.

tylko jeden powód abyśmy byli smutni, ponieważ jeszcze nie jesteście święci<sup>101</sup>.

## 5. Eklezjalność teologii

Właściwym miejscem uprawianie teologii jest przestrzeń eklezjalna. W sensie ścisłym teologiem nie może być ktoś, kto nie trwa w komunii Kościoła. Teolog bowiem nie tylko współtworzy treści wiary Kościoła, ale współuczestniczy w wyznawaniu tej wiary: „ja wierzę”. Dotykamy tu problemu tożsamości teologii katolickiej. Pojawiły się bowiem ostatnio próby tworzenia teologii ponadkonfesyjnej, czyli uprawiania refleksji nad treściami objawienia w oderwaniu od wspólnoty wiary (przypadek Tomasza Węclawskiego / Tomasza Polaka, Tadeusza Bartosia). Węclawski / Polak jako autor „Chrystusa naszej wiary” i „Zanikającej opowieści” przedłożył projekt „teologii niewyznaniowej”. Jednakże kategoria doświadczenia jednostkowego, którą przyjmuje Węclawski / Polak, nie wytrzymuje krytyki i zgodności z ogólnie przyjmowaną definicją teologii. Doświadczenie indywidualne jakkolwiek jest fundamentalne, to jednak jest niewystarczające i ignoruje podstawowe wymogi statusu teologii jako nauki. Ten projekt „teologii niewyznaniowej” w żaden sposób nie jest też kompatybilny z „instrukcją o powołaniu teologa w Kościele”<sup>102</sup>.

<sup>101</sup> Por. J. Szymik, *Teologia. Natura*, k. 658-659; L. Balter, *Teologia, Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. M. Rusecki i inni, Lublin-Kraków 2002, s. 12-33; zob. R. Winling, *Teologia współczesna 1945-1980*, Kraków 1990; S. C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię?*, Wrocław 1991.

<sup>102</sup> Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele. Donum veritatis*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongrega-*

Jeszcze większym absurdem jest niekiedy rozpowszechniana teza o teologu niewierzącym. Teologia jak każda dziedzina wiedzy wymaga przyswojenia sobie treści „od wewnątrz”, a nie przyglądania się im „z boku” w charakterze neutralnego, postronnego obserwatora. Nie bez powodu Congar nazywa teologię nie tylko autentyczną „wiedzą”, ale także prawdziwą „mądrością” życiową. Teologia pozwala chrześcijaninowi wniknąć głębiej w świat i całą rzeczywistość stworzoną i wyjaśniać to wszystko w świetle nieustannie żywego i życiodajnego Bożego Objawienia<sup>103</sup>.

Ponadto eklezjalność teologii odnosi się do przedmiotu jej poszukiwań (*loci theologici*). Jak ktoś, kto jest poza Kościołem może wiarygodnie badać treści objawienia, które są złożone w Kościele? Jak można uczyć wspólnotę wiary, będąc poza tą wspólnotą? Trwanie w eklezjalnej komunii, wyzwala człowieka z izolacji i otwiera mu szersze horyzonty, które przekraczają jego subiektywizm i ograniczenia. Teolog ubogaca własne doświadczenie doświadczeniem Kościoła, a jego prywatny język i mowa nabierają znamion katolickiego uniwersalizmu<sup>104</sup>.

Zasadne będzie tu przywołanie teologów tej miary, co Romano Guardini, Henri de Lubac, Karl Barth, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Franciszek Blachnicki, Karol Wojtyła / Jan Paweł II, Yves Congar, Joseph Ratzinger / Benedykt

*cji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów 1995, s. 353-369. Por. P. Bortkiewicz, *Problem tożsamości teologii katolickiej, „Teologia w Polsce” 2,2 (2008)*, s. 243-256.

<sup>103</sup> Por. L. Balter, *Teologia*, s. 1229.

<sup>104</sup> Por. J. Szymik, *Teologia. Natura*, k. 659.

XVI, Józef Krasiński, Lucjan Balter, Tadeusz Dionizy Łukaszuk, Alfons Nossol, Stanisław C. Napiórkowski, Czesław St. Bartnik, którzy podejmowali trud autentycznej wierności Kościołowi w połączeniu z intelektualnym wysiłkiem w duchu wiary. Czy odkryjemy wreszcie ich wielkość i docenimy wkład, jaki wnieśli dla rozwoju naszego życia?

### 5.1. Pismo Święte duszą teologii

Kościelność uprawiania teologii staje się gwarancją pracy na źródłach. Czym są źródła teologii? Pierwszorzędnym jej źródłem jest studium ksiąg świętych. Papież Benedykt XVI stwierdził: „Tam, gdzie teologia nie jest zasadniczo interpretacją Pisma Świętego w Kościele, teologia pozbawiona zostaje fundamentu”<sup>105</sup>.

W modlitewnej refleksji teolog musi odszyfrowywać Objawienie, które zawarte jest w Piśmie Świętym i Tradycji. Międzynarodowa Komisja Teologiczna wskazuje dla katolickich egzegetów poszukiwanie sensu dosłownego i sensu pełniejszego lub duchowego (*sensus plenior*) „Tylko wtedy, gdy współlistnieją te dwa nurty metodologiczne, historyczno-krytyczny i teologiczny, można mówić o egzegezie teologicznej, o egzegezie odpowiedniej w odniesieniu do tej Księgi”<sup>106</sup>. A zatem bez odniesienia duchowego, czytanie i interpretowanie tekstów biblijnych mija się z podstawowym celem teologii, jakim jest prowadzenie człowieka do komunii z Bogiem.

<sup>105</sup> Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska Verbum Domini*, Watykan 2010, nr 35.

<sup>106</sup> Tamże, nr 34.

Obok Pisma Świętego teologia musi być też zakorzeniona w Tradycji Apostolskiej, która wyraża się w trzech istotnych aspektach: w modlitwie (*lex orandi*), w wierze (*lex credendi*) oraz w życiu (*lex vivendi*). Tradycji nie można tylko ograniczać do historii, ale jest ona realizującym się wciąż procesem pochodzącym od Apostołów. Tradycja rozwija się nieustannie w Kościele pod opieką Ducha Świętego. Międzynarodowa Komisja Biblijna wyróżnia co najmniej siedem komponentów Tradycji: 1. studium Pisma Świętego, 2. kult liturgiczny, 3. świadkowie wiary, 4. katecheza, 5. praktyczna miłość Boga i bliźniego, 6. struktura Kościoła i jego urzędu, 7. Magisterium<sup>107</sup>.

Z eklezjalnością teologii wiąże się zagadnienie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Katolickie stanowisko utrzymuje nierozdzielność Pisma Świętego, Tradycji i Magisterium. Co to jest Urząd Nauczycielski Kościoła i kto go tworzy? *Magisterium Ecclesiae* to struktura urzędowo-instytucjonalna, stworzona przez kolegium biskupów, pozostających w jedności z biskupem Rzymu jako jego głową. Zadaniem Nauczycielskiego Urzędu Kościoła jest nauczanie prawd wiary i czuwanie nad czystością depozytu wiary, jaki zawarty jest w Objawieniu Bożym. Między Pismem Świętym, Tradycją i Magisterium istnieje wzajemnie uzupełniająca się jedność, która ma swoje oparcie w Duchu Świętym<sup>108</sup>.

<sup>107</sup> Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, s. 33-34.

<sup>108</sup> Por. B. Z. Smolka, *Nauczycielski Urząd Kościoła*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. M. Rusecki, Lublin-Kraków 2002, s. 830-832.

## 5.2. Nadprzyrodzony zmysł wiary ludu Bożego

Nie wolno zapominać, iż wszyscy ochrzczeni wraz ze zmartwychwstałym Panem stanowią Kościół. Stąd mocą sakramentu chrztu i bierzmowania całość ludu Bożego ma udział w prorockim posługiwaniu Jezusa. Mówimy tu o *sensus fidelium*, czyli nadprzyrodzonym zmyśle wiary wierzących, który nie tylko daje „głębokie pojmowanie rzeczywistości duchowych”<sup>109</sup>, ale też staje się gwarancją nieomyślności, gdyż ogół wiernych „nie może zbłądzić w wierze”<sup>110</sup>.

Praca teologów pozostaje w poważnej zależności od *sensus fidelium*. Ten zmysł wiary nie oznacza zwyczajnego przekonania większości, które pojawia się zależnie od takich czy innych nurtów światopoglądowych, ale jest to posłuszeństwo ludu Bożego wobec natchnień Ducha Świętego i łączności ze swoimi pasterzami na drogach wiary. Z jednej strony teologowie badają i wyjaśniają treści *sensus fidelium*, a z drugiej muszą też ten zmysł krytycznie oceniać, jak na przykład pobożność ludową, nowe nurty i ruchy kościelne.

Uwzględnienie przez teologów zmysłu wiary jest sprawą konieczną, gdyż badane przez nich treści znajdują się w ludzie Bożym. Obok analizy tekstów Pisma Świętego, liturgii, wyznań wiary, dogmatów i katechizmów, czy też innych miejsc poznania teologicznego, teolog musi również zgłębiać *sensus fidelium*, gdyż tam zawarte są także elementy Bożego Objawienia<sup>111</sup>.

<sup>109</sup> KO nr 8.

<sup>110</sup> KK nr 12.

<sup>111</sup> Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, s. 42-45.

## 5.3. Urząd Nauczycielski Kościoła

Kościelność teologii powiązana jest również z Urzędem Nauczycielskim Kościoła. Kim jest ten Urząd? Stanowią go biskupi w łączności z papieżem i tylko im przysługuje autentyczna wykładnia i nauka wiary. Jakkolwiek biskupi i teologowie mają wspólny cel, jakim jest prowadzenie ludu Bożego po drogach zbawczej prawdy, to jednak cechuje ich odmienne powołanie i różne kompetencje. Na temat zadań i kompetencji teologa oraz Urzędu Nauczycielskiego Kościoła mamy kilka dokumentów watykańskich: Kongregacja Nauki Wiary: „Deklaracja *Mysterium Ecclesiae*” z 1973 r., Kongregacja Nauki Wiary: „Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele *Donum veritatis*” z 1990 r., Międzynarodowa Komisja Teologiczna: „Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria” z roku 2012, List apostolski Jana Pawła II: *Ad Tuendam fidem* z 1998 r., Kongregacja Nauki Wiary: *Professio fidei et Ius iurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo* z 1998 r.

Pochylmy się przez moment nad „Instrukcją o powołaniu teologa w Kościele *Donum veritatis*”, która koncentruje się na czterech zasadniczych tematach: *prawda jako dar Boga dla jego ludu, powołanie teologa, Urząd Nauczycielski Pasterzy oraz Urząd Nauczycielski i teologia*. Autorzy instrukcji w części *Powołanie teologa* zwracają uwagę na naturę wiary i jej dynamizm oraz wewnętrzny wymóg jej przekazywania. Ponadto ukazując teologię w jej oryginalnym systemie wiedzy naukowej, podkreślają wolność pracy badawczej. „Właściwa badaniom teologicznym wolność realizuje się w ob-

rębie wiary Kościoła (...). Nowe rozwiązania proponowane przez rozumienie wiary «są jedynie propozycją dla całego Kościoła. Potrzebują one jeszcze wielu korekt i rozwinięcia w braterskim dialogu, by mogły być zaakceptowane przez cały Kościół» (DV 11).

Wracając do relacji Urzędu Nauczycielskiego i teologii, Instrukcja *Donum veritatis* z jednej strony ukazuje wzajemne relacje i współpracę (DV 21-31), a z drugiej strony mówi o problemach różnicy zdań (DV 32-41). O wiarygodnej współpracy między teologiem i Urzędem Nauczycielskim mówimy wówczas, gdy teolog otrzymuje misję kanoniczną (mandat nauczania). Mocą tej misji teolog zostaje oficjalnie powołany do prezentacji i wyjaśniania integralnej nauki wiary. W przypadku pojawiania się napięć między teologiem, a Urzędem należy kierować się dwoma zasadami: tam, gdzie chodzi o komunię wiary obowiązuje zasada *unitatis veritatis*, z kolei tam, gdzie pojawiają się różnice, które mogą naruszyć tę komunię, należy trzymać się *unitatis caritatis*.

Niekiedy wobec Urzędu Nauczycielskiego Kościoła pojawiają się publiczne postawy sprzeciwu. Uzasadniając odmienność swoich poglądów, teologowie stosują najczęściej dwa rodzaje argumentacji. Pierwszy rodzaj, odwołujący się do porządku hermeneutycznego wyznaje, iż dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła są zaledwie odbiciem pewnej opcji teologicznej, co podlega dyskusji. Drugi rodzaj sprzeciwu bazuje na pluralizmie teologicznym (relatywizmie), który kwestionuje nienaruszalność wiary (DV 33-34).

W swoim dokumencie „Teologia dzisiaj” Międzynarodowa Komisja Teologiczna zachęca teologów do odpowiedzialnego przyłgnięcia do Urzędu Nauczycielskiego. Urząd Nauczycielski potrzebuje teologii, aby nie popaść w doktrynerstwo, lecz wykazać się kompetencją i krytyczną oceną. Zarówno zadanie Urzędu Nauczycielskiego nie może być zastąpione przez teologię, jak i twórcza praca teologów nie może być zastąpiona przez Urząd Nauczycielski. Urząd Nauczycielski nie może być zatem ani represyjnym, ani blokującym rozwój teologii. Z kolei wolność teologów musi wynikać z troski o nienaruszalność wiary wspólnoty i z prawdziwej odpowiedzialności naukowej<sup>112</sup>.

## 6. Uniwersyteckość teologii

Każda nauka dąży do odkrycia (w sobie) właściwej prawdy. Pogłębianie wiedzy ma jednak prowadzić do mądrości. Wiedza bowiem ma nie tylko powiększać zasób informacji i usprawniać życie człowieka w jego wymiarach materialnych, ale też psychicznych i duchowych. Dlatego mądrość to coś więcej niż wiedza, gdyż powiązana jest z ludzką moralnością. Chodzi tu o uczciwość, szlachetność, odpowiedzialność i prawość.

W takim świetle uniwersyteckość teologii oznacza ujawnienie Bożej prawdy nie tylko w Kościele, ale i wobec świata. Dotykamy tu zagadnienia misyjności Kościoła i jego dialogu ze światem. Nie ignorując zdobyczy nauk współczesnych

<sup>112</sup> Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, s. 45-52.



i ogólnego stanu wiedzy, teologia pragnie pokazać, że pełne poznanie człowieka i świata nie może obyć się bez objawienia Boga, jakie dokonało się w Jezusie Chrystusie. Między wiarą i rozumem nie istnieje sprzeczność, lecz wzajemne uzupełnienie. Teologia pragnie prowadzić współczesnego człowieka nie tylko do prawdy o nim samym i o świecie, ale do prawdy o Bogu i do komunii Bosko-ludzkiej.

Status wyższych studiów kościelnych regulują cztery podstawowe dokumenty Stolicy Apostolskiej: Konstytucja Apostolska *Deus Scientiarum Dominus* Piusa XI z 1931 r., „Normae quaedam ad Constitutionem Apostolicam «Deus Scientiarum Dominus» de studiis academicis ecclesiasticis recognoscendam” Pawła VI z 1968 r., Konstytucja Apostolska „Sapientia Christiana” Jana Pawła II z 1979 r., Konstytucja Apostolska *Veritatis gaudium* o kościelnych studiach akademickich Franciszka z 2017 roku<sup>113</sup>.

Przez blisko czterdzieści lat obowiązujący dokument Jana Pawła II „Sapientia Christiana”, domagał się nowelizacji. W swojej konstytucji *Veritatis gaudium* papież Franciszek preferuje cztery kryteria dla odnowienia i odrodzenia wkładu studiów kościelnych w misyjność Kościoła. Na pierwszym miejscu pisze on o konieczności wprowadzania wymiarów duchowych, intelektualnych i egzystencjalnych w przepowiadanie Ewangelii Jezusowej. Drugim kryterium jest dialog. Trzecie kryterium to interdyscyplinarność i tran-

<sup>113</sup> Por. Cz. Rychlicki, *Uniwersytety katolickie i wydziały nauk kościelnych we współczesnym kontekście kulturowym*, „Teologia w Polsce”, (2,2 2008), s. 283-298.

sdyscyplinarność Bożej mądrości wynikającej z Objawienia. Czwarte kryterium to nagła konieczność tworzenia sieci między różnymi instytucjami, które w różnych częściach świata uprawiają studia kościelne. Papieżowi chodzi o to, aby tak w kształceniu przyszłych kapłanów, jak i wiernych świeckich położyć większy nacisk na problematykę misyjną.

W Polsce teologię wykląda się w Wyższych Seminariach Duchownych prowadzonych przez diecezje i różne instytuty życia konsekrowanego, różnego rodzaju Instytuty Teologiczne oraz na Wydziałach Teologicznych. Wydziały Teologiczne istnieją w strukturach następujących uniwersytetów: *Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego* w Lublinie, *Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego* w Warszawie, *Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II* w Krakowie wraz z zamiejscowym *Wydziałem Teologicznym* w Tarnowie, *Uniwersytecie Adama Mickiewicza* w Poznaniu, *Uniwersytecie Opolskim* w Opolu, *Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim* w Olsztynie, *Uniwersytecie Śląskim* w Katowicach, *Uniwersytecie Mikołaja Kopernika* w Toruniu oraz *Uniwersytecie Szczecińskim* w Szczecinie. Ponadto w ramach *Uniwersytetu w Białymstoku* powstała *Międzywydziałowa Katedra Teologii Katolickiej*. W naszym kraju funkcjonują także *Papieski Wydział Teologiczny* w Warszawie, w ramach którego pracują dwie sekcje: św. Jana Chrzyciela i św. Andrzeja Boboli – *Bobolanum* oraz we Wrocławiu *Papieski Wydział Teologiczny*<sup>114</sup>.

<sup>114</sup> Por. M. Skierkowski, *Powołanie i warsztat teologa, Wprowadzenie do teologii*, s. 207.

## ROZDZIAŁ IV

### PROCES TWORZENIA SIĘ KOŚCIOŁA I JEGO KOLEGIALNOŚĆ W ŚWIETLE ZASADY MARYJNEJ

#### 1. Cel i założenia

Niniejsze przedłożenie jest próbą udowodnienia tezy, iż odejście od zasady Maryjnej w Kościele czy też już nawet jej osłabienie, prowadzi do zubożenia jego całej rzeczywistości i tym samym zachwiania jego strukturą hierarchiczną, a w konsekwencji do anemicznego funkcjonowania jego kolegalności.

Przywołamy najpierw obrazy Kościoła – zwłaszcza w oparciu o przesłanki biblijne – w jego pięciu fazach powstawania, próbując pokazać w każdej fazie zasadę Maryjną, aby przejść do ukazania współczesnych jego ujęć, co ma miejsce zarówno

w propozycjach teologicznych, jak i w oficjalnym nauczaniu magisterialnym. Takie tło stanie się miarodajną podstawą do omówienia kolegalności jako sposobu sprawowania władzy w Kościele. W końcowej części przejdziemy do wyciągnięcia wniosków odnośnie do stosowania zasady Maryjnej i jej wpływu na hierarchiczną kompozycję eklezjalną. Trzeba bowiem pamiętać, iż o Kościele mówimy wówczas odpowiedzialnie, kiedy naczelną kwestią jest pytanie o Boga i o poznanie Jego ludzkiej obecności w Jezusie Chrystusie, który narodził się z Maryi Dziewicy.

Temat procesu tworzenia się Kościoła i jego kolegalność w świetle zasady Maryjnej można nawet też i przeanalizować od strony metodologicznej. Uzasadnieniem takiego podejścia jest zmiana metody, co miało miejsce po Drugim Soborze Watykańskim, powodując znaczący spadek publikacji z zakresu mariologii i było równoczesnym odsłonięciem niedomagań w zakresie metodologii. W pierwszym dziesięcioleciu po *Vaticanum II* wielu przedstawicieli przed-soborowej mariologii miało poważne trudności, aby przejść z metody spekulatywnej na metodę pozytywną. Nie mogli sobie poradzić z wprowadzeniem nauki o Matce Chrystusa w chrystologię, eklezjologię, hamartiologię, sakramentologię, pneumatologię czy eschatologię. Jednakże w naszym opracowaniu pozostaniemy przy nadmienionym już aspekcie formalnym, choć rekonstrukcja stosowanych metod w eklezjologii i ujawnienie ich słabości mogłaby okazać się dość interesująca i nawet bardziej przemawiająca na korzyść dowar-

tościowania zastosowania zasady Maryjnej dla eklezjologii i tym samym dla większej poprawności rozumienia i praktykowania kolegalności<sup>115</sup>.

## 2. Biblijne etapy powstawania Kościoła oraz figura Maryi

Przejdźmy teraz do podstaw w Piśmie Świętym, jakie daje właściwe umocowanie eklezjogenezy tak starotestamentalnej, jak i nowotestamentowej. Spróbujemy tu przywołać biblijne kobiety, które w sensie typicznym są zapowiedzią i figurą Maryi z Nazaretu, Matki Jezusa. Uwzględnimy tu najpierw okres Starego Testamentu, bo nie bardzo wiadomo, dlaczego tak często pomijana jest eklezjogeneza starotestamentalna. A jeśli jest już odwołanie do Starego Testamentu w odniesieniu do wykształcania się Kościoła, to jest to czynione dość powierzchownie i parcjalnie.

Możemy wyróżnić 5 etapów powstawania Kościoła: 1. pozaczasowa idea Boga Ojca, konstytuowanie w Starym Przymierzu, 3. ustanowienie przez Jezusa, 4. spełniający się od Pięćdziesiątnicy oraz 5. zdążający do eschatologicznej pełni<sup>116</sup>.

Dynamika powstawania Kościoła ujawnia się w całej rozciągłości, jeśli odwołamy się najpierw do idei Boga Ojca w Starym Testamencie, który w momencie grzechu pierwszych ludzi, wychodzi z propozycją zawiązania wspólnoty jeszcze bardziej doskonałej i ostatecznej niż wspólnota kre-

<sup>115</sup> Por. J. Życiński, *Jaka mariologia na polskiej drodze maryjnej dzisiaj*, w: *Na polskiej drodze maryjnej*, pr. zbr., Częstochowa–Pasierbiec 2007, s. 139-151.

<sup>116</sup> Por. A. Napiórkowski, *Proegzystencja Kościoła*, Kraków 2018, s. 65-93.

acji. Wynikiem stworzenia jest otrzymanie przez człowieka obrazu i podobieństwa Bożego (*imago et similitudo Dei*), co wyraża się w rozumności, wolitywności oraz duchowości istoty ludzkiej. Wyrwanie się Ewy i Adama ze związków ze swoim Stworzycielem, prowadzi do tego, iż Bóg chce teraz zaprosić ich do wspólnoty jeszcze bardziej doskonalszej, tj. do wspólnoty rodzinnej, aby stali się Jego przybranymi dziećmi. Odniesienie do Rdz 3,15 nabiera w tym świetle znaczenia nie tylko soteriologicznego, ale i eklezjologicznego. Poziom kreacji będzie zastąpiony innym poziomem egzystencji, a mianowicie stanem trwałego odkupienia, jakie dokona w swoim posłuszeństwie Jednorodzony Syn Boży. Na etapie pozaczasowej idei Kościoła u Boga Ojca figurą Maryi jest Ewa. W Rdz 3,15 odnajdujemy zapowiedź zwycięstwa, które będzie zwycięstwem potomstwa biblijnej Ewy nad potomstwem szatana. Jest to pierwsza Dobra Nowina (*Protoewangelia*), w którą wpisana jest Maryja jako Matka właściwego Potomka. Tak oto Ewa z ogrodu stworzenia staje się zapowiedzią Maryi z ogrodu odkupienia<sup>117</sup>.

Przesuńmy się do drugiego etapu wykształcania się Kościoła, którym jest czas konstytuowania się jego w Starym Przymierzu. Ten etap rozciąga się od momentu ukonstytuowania się Izraela jako ludu Bożego Starego Przymierza do chwili powstania z jego części nowego ludu w Krwi Jezusowej Nowego Przymierza. Należy się tutaj odwołać do przymierza Jahwe z Abrahamem, por. Rdz 17,1-7. Istotnym elementem kształtowania się Hebrajczyków jako ludu Bożego

<sup>117</sup> Por. tamże, s. 68-70.

była ich 400-letnia niewola egipska, kiedy prześladowanie wyznaczało ich odmienność narodową i kierowało w stronę monoteizmu. Przymierze zawarte z Mojżeszem na górze Synaj to oficjalne i prawne przyjęcie zobowiązań między Jahwe i Izraelem. Objawienie się Boga na górze Synaj miało decydujące znaczenie dla wykształcenia się nowej samoświadomości Hebrajczyków.

Opanowanie Kanaanu przez Izraelitów pod wodzą Jozuego, rozpoczyna okres sędziów, trwający od 1200 roku do 1025 r. przed Chrystusem. Dla eklezjogenezy starotestamentalnej ten etap nie jest aż tak ważny, ale warto zwrócić uwagę na fakt, że sędziami byli zarówno mężczyźni, jak i kobiety, np. Debora, a jej pieśń uchodzi za klejnot poezji biblijnej. Działanie Debory jest autentyczne wyzwalające, ponieważ jest to owoc wyjątkowej relacji, jaka łączyła ją z Bogiem Izraela. Bez wiary jej słowo nie byłoby prorocze, a jej przewodzenie nie miałyby dostatecznej legitymacji.

Wynikiem narastającego monoteizmu wśród Izraela jest budowa przez Salomona Świątyni Jerozolimskiej – będącej zapowiedzią Kościoła Chrystusa – dla jedynego Boga Izraela, jakim jest Jahwe. Formowanie się ludu Starego Przymierza zaznacza się też w budowaniu synagog i w jej funkcjach. Powoduje to również przejście od formy kultu świątynnego do kultu rabinackiego. Można zatem dostrzec zmiany w religijności Żydów, naznaczonych wybraństwem w Abrahamie, a następnie potwierdzonym i rozszerzonym w przymierzu z Mojżeszem.

Na konstituowanie się Kościoła w Starym Testamencie miały wpływ naturalnie inne przymierza (np. z Gedeonem), niewole i deportacje. Istotnym elementem tego etapu jest „Reszta Izraela przez łaskę”, o której uczą prorocy: Izajasz, Ezechiel, Jeremiasz. „Reszta przez łaskę” odsłania nam przechodzenie Izraela z biologicznego poziomu (urodzenie, obrzezanie, Tora, prawo, 613 przykazań halachy, ryty) na duchowy poziom (wiary, łaski). Stary Testament objawia nam jednoczenie się Jahwe z człowiekiem, jakie dokonuje się w najlepszej części narodu wybranego. Bóg z „Reszty” tworzy nową wspólnotę, z nią zawrze nowe przymierze.

W tym drugim etapie powstawania Kościoła znajdujemy kobiety, które są typem Maryi. Niewiastą opiewaną w Starym Testamencie, która dzięki wierności i prawu Bożemu broni swoją ojczyznę jest Judyta. Judyta to bez wątpienia zapowiedź Maryi. Obok odważnej Judyty („Judyt wojująca”), prefiguracją Maryi jest Rut. Mimo, że nie jest ona Izraelitką, to kocha swoją teściową Noemi i jej naród izraelski. Rut opuszcza swoją ojczyznę, idzie do Judei i Betlejem, poślubia Hebrajczyka i zostaje włączona w genealogię króla Dawida i przyszłego Mesjasza Jezusa, który narodzi się z Maryi. Rut uosabia wielkoduszne zawierzenie Bogu i pójście za Jego głosem, to, co w całej pełni zrealizuje w sobie Maryja. Na kartach Starego Testamentu odnajdujemy także Esterę, która jako Żydówka mieszka pośród wrogów (Asyryjczyków). Dzięki jej poświęceniu i wstawiennictwu, zostaje uratowana część narodu wybranego. Estera to obraz Maryi, chronią-

cej wspólnotę wierzących w Chrystusa poprzez swoje wstawiennictwo u swojego Syna.

Oprócz tych kobiet, które egzegeza w sposób typiczny odnosi bezpośrednio do Maryi, można przywołać wiele innych kobiet, jakie pełnią szczególne funkcje w Starym Testamencie. Na pewno były ważne matki, które przekazywały życie oraz żony patriarchów (Sara, Rebeka, Lea), położne, Miriam – siostra Mojżesza, Rachab, Aksa – córka Kaleba, matka Samsona, Anna – matka Samuela<sup>118</sup>.

Analizując eklezjogenezę starotestamentalną, odkrywamy też kobiety (Ewa, Debora, Judyta, Rut, Estera), które są prefigurą Maryi. Pismo Święte Starego Testamentu ukazując typiczne początki Kościoła, daje podstawę do pozytywnego stwierdzenia, iż zasada Piotrowo-Maryjna pojawia się już w wykształcaniu Kościoła na jego dwóch pierwszych etapach, czyli w pozaczasowej idei Boga Ojca oraz konstytuowaniu się jego w Starym Przymierzu z Abrahamem i Mojżeszem<sup>119</sup>.

Przejdźmy teraz do trzeciego etapu procesu powstawania Kościoła, a mianowicie do jego ustanowienia przez Jezusa. Do nowotestamentalnych aktów eklezjotwórczych zaliczamy następujące wydarzenia: wezwanie uczniów i uczennic do naśladowania, ustanowienie kolegium Dwunastu Apostołów, przyznanie statusu prymacjalnego Szymonowi Piotrowi, sprawowanie Ostatniej Wieczerzy jako podarowanie

<sup>118</sup> Por. T. M. Dąbek, „*Nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście jednym w Chrystusie Jezusie*” (Ga 3,28). *Biblia o godności i powołaniu kobiety*, Kraków 2012, s. 49-59.

<sup>119</sup> Por. A. Napiórkowski, *Proegzystencja Kościoła*, s. 71 – 75.

siebie, krzyż jako objawienie solidarności z wszystkimi cierpiącymi, męka i śmierć oddaniem życia dla wspólnoty „za nasze grzechy”, ukrzyżowanie jako doskonałe posłuszeństwo Ojcu Niebieskiemu i miłość bez granic wobec grzeszników oraz zmartwychwstanie. W tych słowach, gestach i swej osobie Jezus tworzy z Izraela nową, Bosko-ludzką wspólnotę. Jego Kościół nie jest jednak celem samym w sobie, ale przyporządkowany Królestwu Bożemu jest znakiem i narzędziem pojednania z Bogiem człowieka i świata.

W aktach eklezjotwórczych Jezusa odnajdujemy wielokrotnie Maryję, Jego Matkę. W porządku chronologicznym Maryja uprzedza nie tylko Kościół, ale nawet Jego fundatora, historycznego Jezusa z Nazaretu<sup>120</sup>. Trzeba tu dostrzec obecność i rolę Maryi w takich wydarzeniach, jak wcielenie, działalność nauczycielska i cudotwórcza Jezusa oraz wydarzenia paschalne (Jego męka, śmierć i zmartwychwstanie). Zrodzenie Jezusa jako głowy Kościoła poprzedza scena zwiastowania (por. Łk 1,26-38), gdzie nie bez znaczenia jest zgoda „Amen” na Boży plan zbawienia, który przecież realizuje się w sposób sakramentalny przez Kościół. Aktywna rola Maryi ujawnia się w czasie godów w Kanie Galilejskiej, na podstawie której mówimy o Jej pośrednictwie w Kościele. U synoptyków znajdujemy scenę, która ukazuje Maryję jako prawdziwego słuchacza słowa Bożego (por. Mt 12,46-50; Mk 4,21-25; Łk 8,19-21). Jezus uczy: „moją matką i moimi braćmi są ci, którzy słuchają słowa Bożego i wypełniają je” (Łk 8,21). Słuchając

<sup>120</sup> Por. M. Rosik, *Obecność Maryi w narodzinach Kościoła w świetle Nowego Testamentu*, „Salvatoris Mater” 9/3/4 (2007), s. 11-28.

słowa Bożego, Maryja rozważa je w sercu, kontempluje, modli się, wnika w treść Objawienia i tym samym współuczestniczy w powstawaniu Kościoła. W tym kontekście zasada Maryjna oznacza posłuszeństwo wobec Jahwe, akceptację i przyjęcie słowa, modlitwę i kontemplację.

Jednym z aktów eklezjotwórczych Jezusa jest tajemnica Jego krzyża. Maryja jest świadkiem narodzin Kościoła pod krzyżem. Mocą duchowego testamentu Jezusa, została uczyniona Matką Kościoła. „Kiedy więc Jezus ujrzał Matkę i stojącego obok Niej ucznia, którego miłował, rzekł do niewiasty: «Niewiasto, oto syn Twój». Następnie rzekł do ucznia: «Oto Matka twoja». I od tej godziny uczeń wziął Ją do siebie” (J 19,26-27). Z tych słów Jezusa wynika podwójne zobowiązanie, które odnosi się tak do Maryi, jak i do wszystkich naśladowców Jezusa. Maryja ma zleczone przez swojego Syna, aby była Matką Jego Kościoła. Nam zaś jest nakazane, abyśmy Ją przyjęli za Matkę. Z kolei myśl patrystyczna upatrując narodzin Kościoła w momencie wypłynięcia krwi i wody z przebitego boku Chrystusa, podkreślała historyczną obecność Maryi w tym powstawaniu sakramentu Kościoła. Święty Ambroży wyznaje: „Jak Ewa została utworzona z boku śpiącego Adama, tak Kościół narodził się z przebitego serca Chrystusa, który umarł na krzyżu”<sup>121</sup>.

Niemiecki biblista, J. Gnllka, akcentuje narodziny Kościoła w wieczniku i łączy je z obecnością Maryi. Łukasz w Dziejach Apostolskich wzmiankuje to lapidarnie: „wszy-

<sup>121</sup> Ambroży z Mediolanu, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, 2,85-89, w: *Patrologia Latina* 15, 1583-1586.

szy oni trwali jednomyślnie na modlitwie, razem z niewiastami, Maryją, Matką Jezusa i braćmi Jego” (Dz 1,14). Wydaje się, że rola Maryi w tworzeniu się Jezusowej wspólnoty tak w okresie przedpaschalnym jak i popaschalnym jest niezbywalna<sup>122</sup>.

Czwarty etap w procesie powstawania Kościoła rozpoczyna się z momentem Pięćdziesiątnicy. Ześłanie Ducha Świętego dopełnia paschalną tajemnicę Chrystusa i rozpoczyna aktywną działalność Kościoła, obejmującą swoim zasięgiem wszystkie ludy i cały świat stworzony (por. Dz 4,42-44). Działanie Ducha jest zarówno zewnętrzne (zbawcza wspólnota instytucjonalna), jak i wewnętrzne (osobowe, duchowe). Duch Jezusa sprawia, że wysłużone przez Niego dobra zbawcze mogą być udzielane wierzącym sakramentalnie, a także w pewien sposób całemu światu. Jak Maryja była obecna przy narodzeniu Jezusa, tak jest również w momencie narodzin Kościoła, Mistycznego Ciała Chrystusa, który rozpoczyna swoją misję. „Wszyscy oni trwali jednomyślnie na modlitwie, razem z Maryją” (Dz 1,14). Zasada Maryjna na czwartym etapie realizowania się Kościoła, który wiąże się z Pięćdziesiątnicą, wypowiada się w charakterze służebnym. Maryja wraz z uczniami Jezusa prosi Boga Ojca o dar Ducha<sup>123</sup>.

Jedność Maryi z Duchem Świętym w świetle eklezjogenezy nowotestamentalnej jest jednak znacznie bogatsza niż tylko aspekt służebny, gdyż posiada ona wiele form i spo-

<sup>122</sup> Por. M. Rosik, *Obecność Maryi w narodzinach Kościoła w świetle Nowego Testamentu*, s. 17-21.

<sup>123</sup> Por. A. Napiórkowski, *Proegzystencja Kościoła*, s. 81-88.

sobów. Trzeba by też rozważyć szerzej tajemnicę Niepokalanego Poczęcia. Mariolodzy wyróżniają cztery zasadnicze modele zjednoczenia Matki Jezusa z trzecią osobą Boską: 1. synergia w działaniu między Duchem Świętym a Maryją; 2. Maryja jako przybytek Ducha Świętego (namiot spotkania, arka przymierza, świątynia, sanktuarium); 3. Maryja obrazem i ikoną Ducha; 4. Maryja objawieniem i przejrzystością (transparencją) Ducha Świętego<sup>124</sup>.

Uprowadzającym obrazem dla Pięćdziesiątnicy, czyli zstąpienia Ducha Świętego na Kościół jest przeniknięcie Maryi Duchem Świętym. *Spiritus Creator* wzbudza w Niej nowe życie, i dzięki temu staje się Matką Mesjasza. Oprócz poczęcia i zrodzenia Syna Bożego, Maryja – podobnie jak Kościół – zostaje wyposażona w dary Ducha Świętego. Jest pierwszą charyzmatyczką.

Przejdźmy teraz do ostatniego etapu dynamicznego powstawania Kościoła, jaki wypowiada się w Jego zdążaniu ku eschatologicznej pełni. Pielgrzymujący Kościół nie jest bowiem ostatecznym celem i spełnieniem odwiecznego zamyśłu Trójjedynego Boga, aby pojednać ze sobą człowieka i całe stworzenie. Poprawne rozumienie Kościoła jest uchwycone w sposób odpowiedzialny, gdy jego powstanie, naturę i misję scalimy z eschatologią, czyli rzeczami ostatecznymi. W tę perspektywę eschatyczną wpisuje się Niewiasta, rodząca Kościół w świetle Apokalipsy, por. Ap 12,1-18. Podstawowe znaczenie apokaliptycznej wizji powiązane jest z przesła-

<sup>124</sup> Por. A. Napiórkowski, *Maryja jest piękna. Zarys mariologii i maryjności*, Kraków 2016, s. 150-152.

dowaną wspólnotą, ale także z ukazaną w tym fragmencie Niewiastą, posiadającą rysy Matki Mesjasza (por. Iz 7,11-14; Mi 5,2). Motyw ucieczki Niewiasty na pustynię odnosi się do Niewiasty, symbolizującej pielgrzymujący Kościół, który wciąż zmaga się ze złem. Prześladowanie i ocalenie Niewiasty to profetyczna figura cierpienia Kościoła i jego ostatecznego zwycięstwa. Tekst dwunastego rozdziału Apokalipsy łączy w sobie eklezjologię i mariologię<sup>125</sup>.

Jakkolwiek wymieniliśmy pięć etapów tworzenia się Kościoła, to musimy pamiętać, iż Kościół ciągle staje się na nowo w zbawczym udzielaniu się zmartwychwstałego Pana i przyjmującego Go grzesznika. Ponadto ów piąty – eschatologiczny – etap nie jest przecież zakończony, dlatego wniebowzięta Maryja jako Matka Kościoła nieustannie musi orędować za swoimi pielgrzymującymi braćmi i siostrami. Oznacza to, iż urzędowe podmioty kościelnej struktury winny bez przerwy krytycznie się rewidować w świetle zasady Maryjnej.

### 3. Rozwój rozumienia Kościoła w ciągu jego dziejów i maryjne implikacje

Z analiz biblijnych możemy wyprowadzić następujące kategorie Kościoła, jakie funkcjonują w dzisiejszej eklezjologii, a mianowicie: lud Boży, Mistyczne Ciało Chrystusa, Świątynia Ducha Świętego, Dom Boży, wspólnota (*communio / koinonia*) oraz powszechny sakrament zbawienia. W historii Kościoła jedna z kategorii stawała się często naczelną, a po-

<sup>125</sup> M. Rosik, *Obecność Maryi w narodzinach Kościoła w świetle Nowego Testamentu*, s. 23-26; A. Napiórkowski, *Proegzystencja Kościoła*, s. 88-89.

zostałe traktowano podrzędnie. Odwołując się do zasady kongruencyjnej, trzeba pamiętać, iż Kościół jest rzeczywistością zbyt złożoną, aby mógł się wyczerpać tylko w jednej z powyższych kategorii. Lud Boży, Mistyczne Ciało Chrystusa, Świątynia Ducha Świętego, Dom Boży, wspólnota i sakrament wzajemnie się uzupełniają, a nie znoszą.

Przyjrzyjmy się teraz pokrótce ujęciom Kościoła w ciągu jego historyczno-dogmatycznego rozwoju. W pierwszych pięciu stuleciach Kościół to charyzmatyczna struktura, która swoją kościelną świadomość zyskuje na liturgii, w przepowiadaniu oraz w trakcie intelektualnych sporów, jakie toczono z środowiskiem judaistycznym, ze światem pogańskim oraz wewnątrz samego Kościoła, który poszukuje odpowiedzi na wiele pytań, wiążących się z interpretacją Objawienia i artykulacją jego wiary. Prześladowania powodują paradoksalnie wzrost liczby wyznawców, a z krwi męczenników rodzą się nowi wierzący. Chrześcijański monoteizm zderza się z politeizmem ówczesnego świata i synkretyzmem religijnych kultów. Zajmują się tym nie tylko pojedynczy pisarze poapostolscy czy ojcowie Kościoła, ale prawdy wiary są dogmatycznie formułowane na synodach oraz soborach. Istotną przestrzenią realizowania naśladowania Jezusa jest ogromny ruch monastyczny, przyjmujący formy cenobityczne i eremickie.

W ciągu następnych pięciu wieków można opisać Kościół jako cesarstwo Boże, co jest konsekwencją darowizny Pepina Małego oraz utworzenia Państwa Kościelnego (*Patrimonium Sancti Petri*) w 755 r., przy wsparciu Karola Wielkiego. Pa-

pieże stają się świeckimi monarchami. Jakkolwiek cześć do Najświętszej Maryi Panny nie ustaje, to jednak Jej pozycja w Kościele instytucjonalnym ulega pomniejszeniu. W VI w. pojawiła się idea służebnego oddania się Maryi, np. u Ildefonsa z Toledo.

Kościół średniowieczny w XI i XII w. charakteryzuje „rewolucja gregoriańska”. Podjęto walkę z symonią, z zepsuciem moralnym kleru, zajęto się czystością doktryny. A papież Grzegorz VII (1073-1085) rozpoczął działania o osiągnięcie niezależności Kościoła od możnych suwerenów. W ówczesnym porządku feudalnym chodziło o uwolnienie Kościoła spod władzy świeckiej z jednej strony, a z drugiej o centralizację Kościoła pod absolutną władzą papieża przez wzmocnienie karność kościelnej. Walka o tzw. inwestyturę nazwała wiek XI, prowadząc ostatecznie do jeszcze większej instytucjonalizacji i zaakcentowania widzialnego wymiaru Kościoła. To z kolei w XII i XIII w. wzmogło potrzebę reform i dowartościowania wymiaru duchowego. W ten nurt trzeba wpisać powstawanie uniwersytetów, rozwój myśli filozoficznej (Hugona od św. Wiktora, Anzelma z Canterbury, Piotra Abelarda, Piotra Lombarda, Henryka z Gandawy, Roberta Grosseteste) oraz rozwój teologii (Bonawentura, Albert Wielki, Tomasz z Akwinu, Roger Bacon, Jan Duns Szkot). Krytyczna myśl uniwersytecka prowadziła do napięcia między Kościołem hierarchicznym, a charyzmatycznym. Nowopowstałe zakony żebracze rozpowszechniały ponadto wizję Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa. W reformę Kościoła tego okresu swój wkład wnieśli zakonnicy z opactwa



Cluny, w co także można włączyć Bernarda z Clairvaux, który zapoczątkował mariologię jako odrębną jednostkę w teologii z jej ukierunkowaniem na chrystologię<sup>126</sup>.

W nurcie maryjnej pobożności ludowej oraz duchowości zakonów średniowiecznych Maryja wyraźnie jest obecna, rozwija się maryjne pośrednictwo łask oraz modlitwa wstawiennicza do Niej, o czym świadczą liczne średniowieczne spisy cudów. W pobożności średniowiecznej Najświętsza Panna przedstawiana jest jako przyodziana w płaszcz, pod którym chronią się Jej czciciele, zwłaszcza zakonnicy i świeccy fundatorzy<sup>127</sup>. Równoległe z podziałem na Kościół hierarchów oraz Kościół zakonników i świeckich, pojawia się w nauce o Maryi rozdział na mariologię oficjalną, praktykowaną przez elity oraz maryjność ludową, nasilającą się w praktykach ludowych, aż po wezwania Maryi, aby odpuściła grzechy i zbawiła. Dochodzi nawet do przeciwstawiania miłosierdzia Maryi sprawiedliwości Bożej.

Mimo kolejnych prób reform w Kościele w XIV i XV wieku, hierarchia nie zdobywa się na wysiłek radykalnych zmian. Więcej nawet, mamy do czynienia w XVI w. z apogeum władzy, polityki i gospodarczej potęgi Państwa Kościelnego. Zewnętrznym przejawem głębokiego kryzysu jest „niewola awiniońska” (1378-1417), dzieląca Kościół na papistów i koncyliarystów. Kres tej schizmie kładą obrady soboru w Konstancji (1414-1418) oraz elekcja papieża Mar-

<sup>126</sup> Por. J. Ratzinger/Benedykt XVI, H. U. von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, Kraków 2007, s. 23.

<sup>127</sup> Por. S. C. Napiórkowski, *Maryja. W Duchowości*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. XII, Lublin 2008, k. 27-29.

cina V. Z kolei Sobór w Bazylei (1431-1439) uchwalił dekrety, których celem było zwiększenie dyscypliny wśród kleru. A obradujący w latach 1439-1445, Sobór Florencki doprowadził do czasowej unii z Kościołem greckim.

Rozumienie Kościoła jako świeckiego państwa Bożego znalazło swoje potwierdzenie w inicjowaniu wypraw krzyżowych. Niezgoda na ujęcie Kościoła jako feudalnego imperium ujawniła się w poszukiwaniu przez świeckich nowych i różnych form duchowości (katarzy, albigensi, husyci, waldensi), w tym także maryjnej<sup>128</sup>.

Zdecydowana negacja takiego nadmiernie świeckiego, instytucjonalnego Kościoła wypłynęła z postulatów reformacyjnych w XVI w., w których żądano przejścia do niewidzialnej wspólnoty świętych. Wezwanie do rewizji dotychczasowej kościelnej i hierarchicznej tradycji w świetle słowa Bożego i zasady usprawiedliwienia, stworzyło też inną mariologię i maryjność. Ewangelicy odmówili Maryi aktywnej roli w dziele odkupienia, zaznaczając, że Ona go sama potrzebowała, dlatego nie może być pośredniczką Chrystusa. Marcin Luter odrzucił wstawiennictwo Maryi, dopuszczając Jej modlitwę za nas. Z kolei Jan Kalwin zanegował naukę o Jej dziewictwie, znosząc w Genewie nawet wszystkie święta maryjne<sup>129</sup>.

Sprzeciw wobec nadużyć moralnych, dyscyplinarnych wraz z zakwestionowaniem nadmiernie rozbudowanych wymiarów widzialnych przez potężne ruchy reformacyjne

<sup>128</sup> Por. A. Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Kraków 2010, s. 175-185.

<sup>129</sup> Por. S. C. Napiórkowski, *Maryja. W duchowości*, k. 24-25.

w łonie chrześcijaństwa, doprowadził do zwołania Soboru Trydenckiego (1545-1563), który paradoksalnie jeszcze bardziej dowartościował rozumienie Kościoła jako *societas perfecta*. Podobne przesunięcia dokonały się w mariologii i maryjności. Protestancka ortodoksja nadmiernie powściągliwa w stosunku do Najświętszej Panny, wywołała katolicką przesadę w obszarze pobożnościowym<sup>130</sup>. Anemiczna mariologia uaktywniała instytucjonalną eklezjologię.

Kolejny etap zmian w nauce o Kościele wiąże się z okresem deizmu i oświeceniowego absolutyzmu. W wieku XVII i XVIII sytuacja Kościoła ulega dość istotnym zmianom gdyż władcy absolutni dążą do podporządkowania sobie Kościoła i uniezależniania Go w swoich krajach od związków z biskupem Rzymu (józefinizm, anglikanizm, febronianizm). Uszczerbku doznaje na tym również zasada kolegialności, gdyż zostaje naruszone znamię powszechności Kościoła i relacje biskupów między sobą oraz z Papieżem.

Istotne zmiany tak w eklezjologii jak i mariologii przynosi wiek XIX. Dzięki pracy szkół teologicznych w Tybindze i Rzymie dokonuje się jednak powolne odchodzenie od eklezjologii instytucjonalnej i wypracowanie integralnego obrazu Kościoła w jego widzialności i pneumatyczności. A w obszarze mariologii nie wolno pominąć dokonań M. J. Scheebena, który ją zintegrował z teologią dogmatyczną i rozwinął ideę macierzyństwa oblubieńczego, gdzie Maryja

<sup>130</sup> A. Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota*, s. 185-192.

związana z Chrystusem jest ideałem dla Kościoła i duchową matką ludzi<sup>131</sup>.

Ta szkicowa prezentacja historii rozwoju myśli o Kościele musi naturalnie przywołać wydarzenie i postanowienia II Soboru Watykańskiego (1962-1965), który w zakresie eklezjologii okazał się nie tylko kontynuacją I Soboru Watykańskiego (1869-1870), ale zdecydowanym odejściem od eklezjologii jurydycznej i wypracowaniem rozumienia Kościoła jako komunii sakramentalnej. A mariologia została włączona w treść konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, tworząc ósmy rozdział tego dokumentu *Błogosławiona Maryja Dziewica, Boża Rodzicielka, w Misterium Chrystusa i Kościoła*. Odejście od zniekształconej mariologii tytułów oraz przywilejów i przejście do mariologii dynamicznej dziejów zbawienia, pozwoliło nie tylko wprowadzić Maryję do grona pielgrzymującego ludu Bożego, ale oczyściło zasadę Piotrową<sup>132</sup>.

Z powyższego widać, że mariologia w ramach uprawianej wcześniej przez wiele wieków eklezjologii instytucjonalnej, była niejednokrotnie zdegradowana do emocjonalności i uczuciowości. Prowadziło to w skrajnych przypadkach nawet do takiego stopnia oderwania Bożej Rodzicielki od całości objawienia, że Jej walory i możliwości przeciwstawiono Chrystusowi czy też niekiedy wywyższano Ją ponad Boga Ojca lub ponad Ducha Świętego. Z kolei w reformatorskiej eklezjologii, gdzie Kościół pozbawiono instytucji i sakra-

<sup>131</sup> S.C. Napiórkowski, *Maryja. W duchowości*, k. 29-30.

<sup>132</sup> A. Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota*, s. 197-204.

mentalności, nauka o Maryi doznała autentycznego zubożenia, posuniętego do zaprzeczania czasem podstawowych dogmatów maryjnych i prawdy o Jej pośrednictwie.

#### 4. W kierunku niezbywalnej kolegialności

Już Paweł Apostoł uczył, iż jakkolwiek nie wszyscy w Kościele powołani są do świętości, to jednak nie wszyscy mają do spełnienia tę samą misję. W jego Listach do Koryntian, Galatów czy Efezjan czytamy, iż nie każdy jest apostołem, prorokiem, nauczycielem, ewangelistą czy pasterzem (por. 1 Kor 12,28; Ga 6,6; Ef 4,11). A ponieważ Kościół – jak to już wykazaliśmy powyżej, prezentując eklezjogenezę biblijną oraz rozwój jego rozumienia w dziejach – nie jest systemem doktrynalnym czy też ludzką społecznością, ale jest nadprzyrodzoną wspólnotą, w której Bóg udziela swoich darów zbawczych przez odpowiednio do tego powołanych ludzi. Ludzie ci, ponieważ chodzi tu o zbawienie, muszą mieć urząd sakramentalny, służący tak jedności w prawdach wiary, jak i dla udzielania sakramentów oraz zapewniający historyczną ciągłość z Kościołem apostołów, których następcami są biskupi. Ten sakramentalny urząd, w swoich trzech stopniach: biskupa, prezbitera i diakona, sprawia duchowe skutki, jakie Duch Święty rozprawdza w Mistycznym Ciele Chrystusa, którym jest Kościół<sup>133</sup>.

W hierarchicznej strukturze Kościoła, posiadającej sakramentalną naturę, szczególne miejsce przysługuje biskupom, którzy w łączności z wszystkimi innymi biskupami na

<sup>133</sup> Por. G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, Kraków 2015, s. 631-634.

świecie oraz z biskupem Rzymu, tworzą kolegium biskupów Kościoła powszechnego. To kolegium, zwane inaczej episkopatem, uczy, uświęca i zarządza Chrystusową owczarnią<sup>134</sup>. Kolegialne Magisterium biskupów i papieża swoją posługę spełnia w trzech formach: 1. na soborze powszechnym, jako kolegium wspólnie z papieżem (por. KK 22); 2. na synodach prowincjalnych albo konferencjach episkopatu, kiedy dochodzi do kolegialnego działania papieża z biskupami (por. KK 22); 3. papież samodzielnie (*ex esse*) jako następca św. Piotra, działając jako głowa kolegium biskupów (por. KK 22; 25)<sup>135</sup>.

W obliczu poważnych dramatów, jakie dzisiaj znaczą ludzkość tak w skali lokalnej, jak i globalnej, Kościół Boży winien na nowo człowiekowi przekazywać orędzie nadziei. Wojny domowe, terroryzm, bieda i rozbój, nędza uchodźców, nasilające się uzależnienie od narkotyków i pornografii, wzrastające wskaźniki samobójstw, kryzys sensu i duchowo-moralna dezorientacja milinów – to wyzwania, które zmuszają Kościół do bycia światłem w tych ciemnościach. Trzeba jednak pamiętać, iż Kościół nie jest światłem, lecz ma dać świadectwo o tym świetle, którym jest Jezus Chrystus, Syn Boży i Odkupiciel wszystkich ludzi. Dlatego podejmowanie w tym kontekście problematyki kolegialności nie może być spekulatywną dyskusją, aby wzmacniać kościelną instytucjonalność, ale winno prowadzić do usprawnienia jego służby. Kościół, który zajmowałby się dziś jedynie tylko własnymi strukturalnymi problemami, byłby dość anachroniczny i obcy światu. Nie wolno

<sup>134</sup> Por. KK 19.

<sup>135</sup> Por. G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, s. 640.

tracić z oczu prawdy, iż w swoim istnieniu i w swoim posłannictwie nie jest on niczym innym, jak Kościołem Trójjedynego Boga, źródła i celu każdego człowieka i całego kosmosu<sup>136</sup>.

Stąd refleksja nad sposobem wykonywania najwyższej władzy w Kościele – którą sprawują papież jako Biskup Rzymu oraz wszyscy biskupi świata *cum et sub Petro* – nie może pozbywać się swego fundamentalnego odniesienia, jakim jest ludzkie pytanie o Boga. Nie ma tu potrzeby przytaczania soborowej nauki o jedności prymatu i episkopatu w całej jej rozciągłości<sup>137</sup>, ale warto podkreślić, że tak papież, jak i biskupi wskazują w swoim posługiwaniu na Chrystusa, jedynie który może udzielić człowiekowi i światu nadziei. Przesadna centralizacja zarządzania Kościołem nie będzie jemu pomocna, lecz o wiele utrudni jego misjonarską działalność. Kolegialność bowiem w swym podstawowym założeniu ma wzmocnić dynamikę misyjności Kościoła, a szczególnie w zadaniach

<sup>136</sup> Por. G. L. Müller, *Kollegialität und Ausübung der höchsten kirchlichen Vollmacht. Anmerkungen zum Apostolischen Schreiben Evangelii gaudium*, „Osservatore Romano” (deutsche Ausgabe), 30. Januar 2014, s. 4-5.

<sup>137</sup> KK 22: „Kolegium albo ciało biskupie posiada władzę autorytatywną jedynie wtedy, gdy się je bierze łącznie z Biskupem Rzymskim, następcą Piotra, jako jego głową, i gdy nienaruszoną zostaje władza zwierzchnia tego ostatniego nad wszystkimi, zarówno Pasterzami, jak wiernymi. Albowiem Biskup Rzymski z racji swego urzędu, mianowicie urzędu Zastępcy Chrystusa i Pasterza całego Kościoła, ma pełną, najwyższą i powszechną władzę nad Kościołem i władzę tę zawsze ma prawo wykonywać w sposób nieskrępowany. Stan zaś biskupi, który jest następcą Kolegium Apostolskiego w nauczycielstwie i w rządzeniu pasterskim, co więcej, w którym trwa nieprzerwanie ciało apostolskie, stanowi również razem z głową swoją, Biskupem Rzymskim, a nigdy bez niego, podmiot najwyższej i pełnej władzy nad całym Kościołem, władza ta jednak może być wykonywana nie inaczej jak tylko za zgodą Biskupa Rzymskiego”.

nowej ewangelizacji, która była przedmiotem obrad synodu biskupów w 2012 r.

W orędziu tego XIII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów do ludu Bożego czytamy: „Prowadzenie ludzi naszych czasów do Jezusa, na spotkanie z Nim, jest sprawą niecierpiącą zwłoki we wszystkich regionach świata, tych, w których ewangelizacja nastąpiła dawno bądź ostatnio. Wszędzie bowiem odczuwa się potrzebę ożywienia wiary, której grozi osłabienie w kontekstach kulturowych, które uniemożliwiają jej zakorzenienie się w życiu osobistym ludzi i obecność w społeczeństwie, jasne przekazywanie treści i wynikające stąd owoce /.../. Zmienione okoliczności społeczne, kulturalne, ekonomiczne, polityczne i religijne wymagają od nas czegoś nowego: abyśmy przeżywali w nowy sposób nasze wspólnotowe doświadczenie wiary i ją głosili, poprzez ewangelizację «nową w swym zapale, w swych metodach, w swym wyrazie» (przemówienie do uczestników XIX Zgromadzenia CELAM, Port-au-Prince, 9 marca 1983 r., n. 3), jak powiedział Jan Paweł II, ewangelizację, która – przypomniawszy Benedykt XVI – adresowana jest «zasadniczo do osób, które chociaż zostały ochrzczone, oddaliły się od Kościoła i żyją bez odnoszenia się do praktyki chrześcijańskiej /.../, aby sprzyjać w przypadku tych osób nowemu spotkaniu z Panem, bo tylko On napełnia nasze ludzkie życie głębokim sensem i pokojem; aby sprzyjać odkryciu na nowo wiary, źródła łaski, niosącej radość i nadzieję w życie osobiste, rodzinne i społeczne»<sup>138</sup>.

<sup>138</sup> Orędzie XIII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów do ludu Bożego, Rzym 26 V 2012, nr 2.

Dlatego w posynodalnej adhortacji *Evangelii gaudium* Franciszek wezwał papieżstwo oraz centralne struktury Kościoła powszechnego do wsłuchania się w wezwanie do nawrócenia. Pisał tam: „Sobór Watykański II stwierdził, że w sposób analogiczny do Kościołów patriarchalnych, Konferencje Episkopatów mogą «dziś wnieść wieloraki i owocny wkład do konkretnego urzeczywistnienia się poczucia kolegalności». Jednak to życzenie nie urzeczywistniło się w pełni, ponieważ nie przyjął jeszcze wystarczająco wyraźnego kształtu statut Konferencji Episkopatów, który by pojmował je jako podmioty o konkretnych kompetencjach, łącznie z pewnym autentycznym autorytetem doktrynalnym. Nadmierna centralizacja zamiast pomagać, komplikuje życie Kościoła oraz jego dynamizm misyjny»<sup>139</sup>.

Nie naruszając w żaden sposób sakramentalnego pośrednictwa zbawczego, jakie powiązane jest z urzędem biskupim, pojawiła się papieska sugestia większego dowartościowania kompetencji episkopatów, aby wyjść naprzeciw nowym wyzwaniom misyjnym Kościoła.

Trzeba jednak pamiętać, że nadmierne dowartościowanie Kościołów lokalnych nie tyle będzie osłabieniem papieskiego centralizmu, co będzie prowadzić do zachwiania powszechności Kościoła katolickiego. Niektórzy historycy sądzą, że Ateny wzbudzały zainteresowanie, gdyż importowały pszenicę i eksportowały oliwę. Pojawili się też i teolodzy, którzy twierdzą, iż jednocząca i integrująca funkcja Rzymu dla chrześcijan staje się zbyt cenna w pluralistycznym świecie.

<sup>139</sup> EG 32.

Błędne rozumienie tzw. „swobodnego wyrażania katolickiej myśli”, jakie wprowadził II Sobór Watykański odsłania fakt, iż nietolerancja starego papieskiego Rzymu była imperialnym *limes* nie tyle dla herezji, co dla nierozwagi i populizmu. Ci, którzy próbują oczyścić chrześcijaństwo z jego tysiącletnich naleciałości, aby przywrócić mu rzekomą „pierwotną czystość”, są iluzjonistami. Ogłaszają bowiem „oryginalnymi” i „autentycznymi” wyłącznie te aspekty chrześcijaństwa, które akceptuje pospolita umysłowość ich czasów. Chciałoby się sarkastycznie spuentować, iż od dwóch tysiącleci „pierwotne chrześcijaństwo” przystosowuje się w każdym nowym dziesięcioleciu do panujących poglądów.

### 5. Zasada Maryjna i konsekwencje jej zastosowania w eklezjologii

Z powyższej rekonstrukcji eklezjogenezy starotestamentalnej i nowotestamentalnej oraz różnych ujęć Kościoła przez XX wieków jego istnienia, wyłania się w katolickiej nauce o Kościele rzeczywistość Bosko-ludzka, którą cechuje zarówno tak niezbywalny wymiar niewidzialny, jak i absolutnie konieczny wymiar widzialny. Kościół zatem potrzebuje swojej instytucjonalnej struktury, która jest trachentem Bożej łaski<sup>140</sup>.

Paschalny Pan po swoim zmartwychwstaniu gromadzi na nowo uczniów i uczennice w nową wspólnotę ludzi z Bogiem. Tę wspólnotę wierzących obdarza misją i uzdal-

<sup>140</sup> Zob. A. Napiórkowski, *Reforma i rozwój Kościoła. Duch Boży i instytucja*, Kraków 2012, ss. 308.

nia ją do jej spełnienia. A zatem te oba elementy komunii (*communio*) i misji (*missio*) stają się znakiem i narzędziem jedności ludzi z Bogiem i pomiędzy nimi, a swój początek mają w jedności ze Zmartwychwstałym. W tej popaschalnej wspólnotcie są obecni tak Maryja jak i Piotr, a zatem spotyka się świętość z instytucją. Według Hansa Ursa von Balthasara zakorzenienie wszystkich urzędów odnosi się do maryjnej świętości Kościoła. Zasadniczą kościelną postawą jest postawa posłusznego zdania się na Jezusa, gdyż tylko On jest pasterzem swojego Kościoła i to On uposaża swoim pełnomocnictwem urząd kościelny. Szwajcarski teolog podkreśla zakotwiczenie wszystkiego, co „urzędowo męskie” w nie do ogarnięcia sferze kobiecości, czyli w posłusznym maryjnym Kościele (*Maria Ecclesia*).

Relacji między urzędem a świętością Balthasar nie wyraża w przeciwstawianiu Piotra i Maryi. Oznacza to, że w każdym powierzonym urzędzie, który w figurze Piotra otrzymuje obiektywną tylko od Chrystusa pochodzącą łaskę, jaka umożliwia to posłannictwo, znajduje się także odpowiednie naczynie przyjęcia, jakie zakłada subiektywną postawę wiary świętego Kościoła, co urzeczywistnia się w Maryi. Należy pamiętać, iż „subiektywny Duch” posiadacza urzędu nigdy nie odpowiada „obiektywnemu Duchowi” przyznanego urzędu, czyli przyznanego przez Chrystusa misji i władzy, gdyż posiadacz urzędu kryje w sobie grzeszny brak. Dlatego zawsze w Kościele musi interweniować zasada Maryjna, poprzez którą zostaje zachowana tożsamość „obiektywnego urzędu” i „subiektywnej świętości”. Jednakże przy tym

w Maryi, w świętym Kościele, nie zostaje wyczerpana pełnia obiektywnego Ducha, wiążąca się ze słowem Bożym, urzędem i sakramentem. Maryja stanowi o wiele bardziej dla przyznanego Piotrowi urzędu podstawę do adekwatnej odpowiedzi, na którym powinien ustawić się posiadacz urzędu ze swoją odpowiedzialnością<sup>141</sup>.

W dużym stopniu Balthasar przejmuje naukę Augustyna z Hippony o jego prawdziwie miłującym Kościele, o gołębiczy (*columba*) i wspólnocie świętych. Poprzez swoją zasadniczą jedność obiektywnie przyznaną łaski i subiektywnie urzeczywistnionej świętości, Kościół jest tym, który działa właściwie, kiedy w swoich urzędach i sakramentach przekazuje miłość Bożą na ludzki sposób. Ten „Kościół miłości” znajduje się zawsze w jedności z Chrystusem, który działa poprzez swoją miłość i poprzez działanie Kościoła urzędowego, nawet jeśli są to grzeszni posiadacze urzędu. Swoją refleksję na temat uzasadnienia instytucjonalnego charakteru Kościoła teolog z Bazylei rozszerza także o zasadę Janową<sup>142</sup>.

Chrześcijaninem w ogóle może być tylko ten, kto wyraża w całym swoim istnieniu formę posłusznego Chrystusa. Chodzi o to, aby wyrażać sobą jedność wydania się w wierze (kobiecość, „rzeczowo”) z darem Chrystusa (męskość, „formalnie”).

Podjmując rozważania na temat chrześcijańskiej postawy i kościelnej instytucji, dość często Balthasar opisuje urzędo-

<sup>141</sup> Por. M. Kehl, *Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie*, s. 291-292.

<sup>142</sup> Por. tamże, s. 293-294.

we i sakramentalne wymiary w Kościele jako „kryształizację miłości” lub „skryształizowana miłość”. Kolejnym aspektem obok miłości, instytucjonalnego urzędu, jest krzyż. Akceptacja krzyża wypływa z przyjęcia postawy posłuszeństwa. Droga ogołocenia (kenozy) winna być tak blisko posiadaczy urzędów, jak bliska jest maryjnej drodze miłości<sup>143</sup>.

Wolno zauważyć, że instytucjonalność urzędu jak i świętość wypływająca z tajemnicy Maryjnej zasady muszą być zintegrowane w Kościele, czyli w całość zbawczego działania Boga. Aby zapobiec przewartościowaniu kościelnych urzędów, trzeba uwzględniać Kościół jako Maryję. Dzięki temu instytucjonalność odkryje prawdę o sobie w posłuszeństwie maryjnego „amen” i Chrystusowego krzyża<sup>144</sup>.

O pozytywnej funkcji mariologii w eklezjologii pisał także kardynał Joseph Ratzinger. Męskiemu, aktywistyczno-socjologicznemu charakterowi ludu Bożego przeciwstawił Kościół (*Ecclesia*) jako rodzaj żeński. Kościół jest jedynie pełny wówczas, gdy Jego struktura i działanie żyją tajemnicą macierzyństwa i miłości oblubieńczej. Ta *differentia specifica* odróżniała już wyraźnie nowotestamentalny Kościół od pielgrzymującego ludu Bożego starego przymierza<sup>145</sup>.

Eucharystyczno-chrystologiczne ujęcie Kościoła, jakie dzisiaj funkcjonuje w eklezjologii będzie poprawnie rozumiane tylko wówczas, jeśli będzie zawierać w sobie tajemnicę maryjną. Najświętsza Panna to słuchająca służebnica

<sup>143</sup> Por. tamże, s. 301-305.

<sup>144</sup> Por. tamże, s. 307-311.

<sup>145</sup> Por. J. Ratzinger/Benedykt XVI, H.U. von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, s. 20-21.

– zachowana od grzechu przez uprzednią łaskę – wypowiada swoje *fiat* (*amen*), i dzięki temu staje się Oblubienicą Jahwe, a w konsekwencji Matką Jezusa, aby stać się także matką Chrystusowego Kościoła. Urząd Piotra jest tym samym uprzedzony przez miłość i posłuszeństwo Maryi. Warto podkreślić, że Maryja była pierwszą charyzmatyczką, a nie posiadała urzędu. Miłość bowiem jest treścią chrystocentrycznego i soteriologicznego spełniania się kościelnego urzędu.

# ROZDZIAŁ V

## UNIwersytecka Eklezjologia w Krakowie

### 1. Uwagi wprowadzające

W niniejszym przedłożeniu pragnę ukazać – naturalnie w sposób szkicowy – swoje rozumienie Kościoła, jakie już od wielu lat przekazuję na różnych forach odbiorców. Oczywiście to ujęcie Kościoła ulega pewnej ewolucji, z zaznaczeniem jednak, iż w obszarze wykładu podstawowego jest to nauczanie zgodne z obowiązującą katolicką doktryną posoborową, a w obszarze refleksji teologicznej postuluję pewne zmiany.

Jakkolwiek należy pamiętać, iż mamy do czynienia nie tyle z instytucją, którą można ogarnąć w jednoznacznych, dopracowanych, zamkniętych terminach, co z żywym organizmem, dynamicznym wydarzeniem zbawczym, jakie zachodzi między łaską Trójjedynego Boga, a wolnością grzesz-

nego człowieka. Dlatego w *mysterium Ecclesiae* wprowadzają nie tyle teoretyczne o nim wywody, co współtworzenie jego ziemskiej i niebiańskiej rzeczywistości. Kościół lepiej rozumie ten, kto go miłuje, niż ten, kto tworzy coraz to nowe definicje miłości.

Ponieważ artykuł ten wchodzi w treść tomu, jaki zostaje wydany z racji 25-tej rocznicy Instytutu Teologii Fundamentalnej Ekumenii i Dialogu, wspomnę najpierw kilka aspektów historycznych, powiązanych z tą nauką placówką.

W dalszej części ukazę propozycje wykładów nauki o Kościele w Polsce na podstawie aktualnych różnych – zwłaszcza co do metody – podręczników do eklezjologii, a następnie własną metodologię odnośnie do prezentowanej przez mnie nauki o Kościele, aby też wzmiankować o swoich własnych merytorycznych przyczynkach w tej dziedzinie.

### 2. Z historii katedry eklezjologii WT UJ – PAT – UPJP II

Zanim przejdziemy do prezentacji aktualnej sytuacji eklezjologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, odwołajmy się do historii wykładów traktatu o Kościele. Trzeba też pamiętać, iż współczesna eklezjologia fundamentalna ma swoją własną historię wykształcania się jako samodzielna dyscyplina akademicka. Po pierwsze, w Krakowie eklezjologia była wykładana w ramach teologii dogmatycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Po drugie, teologia fundamentalna jako taka (rozumiana często jako apologetyka) do



1883 r. wchodziła w zakres dogmatyki ogólnej. Dopiero 28 II 1883 r. ks. prof. S. Pawlicki został mianowany profesorem filozofii chrześcijańskiej i teologii fundamentalnej, otrzymując odrębną katedrę<sup>146</sup>.

Połączenie obydwóch przedmiotów w jednej katedrze było praktykowane w monarchii austriackiej. Przy tej wspomnianej katedrze w wymiarze 5 godzin tygodniowo był prezentowany traktat o Kościele. Ks. Pawlickiego wspierali w zajęciach ks. Józef Rychlak oraz ks. Jan Fijałek. Następcą Pawlickiego od zimowego semestru 1895/1896 r. został ks. Franciszek Gabryl. Po jego nagłej śmierci w 1914 r., katedrę do 1918 r. na trzy lata objął ks. Maciej Sieniatycki. Spod jego pióra wyszedł uniwersytecki podręcznik *Apologetyka, czyli dogmatyka fundamentalna* (Kraków 1932)<sup>147</sup>.

Na uniwersytecie lwowskim już w 1911 r. doszło do rozdzielenia teologii fundamentalnej i filozofii chrześcijańskiej. W Krakowie stało się to dopiero w 1919 r. Wykłady z apologetyki powierzono tu ks. Franciszkowi Madeji. Z pewnych przyczyn nie otrzymał on jednak szefostwa katedry i w roku akademickim 1923/1924 profesorem teologii fundamentalnej (apologetyki) został ks. W. Grzelak<sup>148</sup>. Jego uczeń i seminarzysta, ks. Marian Michalski, wspomina jego szczególną predylekcję przy omawianiu traktatu o Kościele: „Ks. Grzelak porywał i przykuwał do siebie przeważną część słuchaczy swym wykładem /.../. Wprawiał w podziw słuchaczy

<sup>146</sup> Por. S. Piech, *Dzieje Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1880-1939*, Kraków 1995, s. 70.

<sup>147</sup> Por. tamże, s. 71.

<sup>148</sup> Por. tamże, s. 72.

umiejętnością przystępnego, jasnego i przejrzystego wyłożenia nawet najtrudniejszych zagadnień”<sup>149</sup>.

W latach 1926/27–1930/31 wykłady z dogmatyki prowadził ks. K. Kozłowski. Po nim zajęcia objął ks. Eugeniusz Florkowski (1902-1989), który do wybuchu II wojny światowej pracował na Wydziale Teologicznym UJ (1931-1939), a w trakcie okupacji wykładał apologetykę, patrologię i sakramentologię.

Wielkim dramatem była decyzja niemieckiego okupanta o aresztowaniu profesorów Uniwersytetu Jagiellońskiego w dniu 6 listopada 1939 r. Wówczas uwięziono też 10 profesorów i docentów Wydziału Teologicznego. Przeszli oni gehennę obozu w Sachsenhausen, a niektórzy i Dachau. Jak zauważa S. Piech, Wydział Teologiczny poniósł największe straty w porównaniu z innymi wydziałami, gdyż od Niemców ucierpiało ogółem 12 profesorów i wykładowców, z czego 4 poniosło śmierć<sup>150</sup>.

Po zmaganiach z niemieckim faszyzmem dla przedstawicieli teologii nastały wcale nie lepsze czasy, gdyż nastąpiła programowa ateizacja, wprowadzana przez koryfeuszy radzieckiego marksizmu. Jednostronną i niezwykle krzywdzącą decyzją w sierpniu 1954 r. władze Polski Ludowej rozwiązały istniejący sześć wieków uniwersytecki Wydział Teologiczny w Krakowie. Nie akceptując takich poczynań, Kościół powołał w to miejsce najpierw pozapaństwowy, kościelny Wydział Teologiczny, który przekształcił się w Papieską Akademię

<sup>149</sup> Tamże, s. 74.

<sup>150</sup> Por. tamże, s. 208.

Teologiczną. Akademia została powołana do życia 8 grudnia 1981 r. mocą *motu proprio* „Beata Hedvigis” wydanego przez papieża Jana Pawła II. Strukturę Papieskiej Akademii Teologicznej tworzyły następujące wydziały: Filozoficzny, Historii Kościoła oraz Teologiczny. Z kolei 19 czerwca 2009 r. dekretem Kongregacji ds. Edukacji Katolickiej Papieska Akademia Teologiczna została przekształcona w Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Dzisiaj Uniwersytet składa się z pięciu wydziałów: teologicznego, filozoficznego, prawa, historii i dziedzictwa narodowego oraz nauk społecznych.

Wracając do zmian w samej teologii, jakie nastąpiły po Drugim Soborze Watykańskim (1962-1965), trzeba wskazać na zanik apologetyki, a powstanie teologii fundamentalnej jako samodzielnej dyscypliny teologicznej w ramach teologii systematycznej. Początki tych przemian odnoszą się do wspomnianej już osoby i działalności ks. dra Eugeniusza Florkowskiego, który kierował najpierw katedrą apologetyki na Wydziale Teologii Uniwersytetu Jagiellońskiego, którą w okresie posoborowym przekształcono w katedrę teologii fundamentalnej w strukturach Papieskiej Akademii Teologicznej. Następcą ks. Florkowskiego został ks. Adam Kubiś. To dzięki niemu w 1991 r. zaistniała katedra eklezjologii, w obecnym swoim kształcie. Wynikła ona z podziału wspomnianej katedry teologii fundamentalnej na dwie samodzielne jednostki. I tak, na czele nowo utworzonej katedry eklezjologii stanął ks. prof. dr hab. A. Kubiś, a kierownikiem katedry chrystologii fundamentalnej został ks. prof. dr hab. Łukasz Kamykowski. Ks. Kubiś sprawował tę funkcję

aż do roku 1999 r., kiedy przeszedł na emeryturę. Z katedrą eklezjologii już od samego początku był związany też ks. dr Józef Morawa, który był także mocno zaangażowany w sekretariacie rektoratu nowopowstałej Papieskiej Akademii Teologicznej, jako sukcesorki usuniętego z Uniwersytetu Jagiellońskiego Wydziału Teologicznego. Ks. J. Morawa był zatrudniony jako wykładowca aż do roku 2016 r.

W 2001 r. katedrę eklezjologii na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej objął o. Andrzej Napiórkowski, który – będąc bezpośrednio wówczas po habilitacji – otrzymał ją od ks. prof. dra hab. Tadeusza Pieronka, ówczesnego rektora PAT-u. Do pracowników etatowych katedry dołączył wkrótce o. dr Marek Piotr Chojnacki, opat cystersów klasztoru mogińskiego, obecny adiunkt. Z kolei w 2016 r., na miejsce ks. dra Morawy, na stanowisko asystenta w pełnym wymiarze godzin został przyjęty ks. dr Paweł Pielka. Przy katedrze jest także zatrudniony na pół etatu ks. prof. dr hab. Krzysztof Kościelniak, który w wymiarze pełnoetatowym pracuje na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Obecnie katedra eklezjologii umiejscowiona jest w strukturze Instytutu Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

### 3. Kompozycja współczesnych podręczników do eklezjologii

Kiedy przeglądamy europejskie podręczniki do eklezjologii, to zauważamy zasadniczo dwie ich grupy: skonstru-

owane są według założeń teologii fundamentalnej bądź teologii dogmatycznej. Wyjątkowo możemy napotkać podręcznik do nauki o Kościele w świetle integralnym, który łączyłby ujęcie teologiczno-fundamentalne z ujęciem dogmatycznym. Oczywiście niniejsza prezentacja tego rodzaju podręczników nie będzie kompletna, niemniej będzie dążyła do pewnego stopnia obiektywizmu i posłużymy się przy ich omawianiu porządkiem chronologicznym, czyli w kolejności ukazywania się ich na rynku księgarskim.

Przyjrzyjmy się najpierw podręcznikom polskojęzycznym. Na czoło w sensie chronologicznym wysuwa się posoborowa wizja Kościoła przedłożona przez profesora z Lublina, ks. Edwarda Kopcia, który w swojej książce *Teologia fundamentalna* ukazuje elementy Kościoła w świetle metodologii fundamentalnej<sup>151</sup>.

Bardziej przejrzystą strukturę podręcznika posiada opublikowany przez ks. prof. Czesława St. Bartnika *Kościół Jezusa Chrystusa* (Wrocław 1982). Jest to bez wątpienia wizja dość dogmatyczna. Również swoista mutacja tego opracowania w postaci *Kościół jako sakrament świata* jest od strony metody, lecz nie od merytoryki, eklezjologią dogmatyczną. Bartnik posługuje się kluczem wyraźnie dogmatycznym, gdzie do głosu dochodzi przede wszystkim sakramentalność Kościoła i jego oddziaływanie na otaczający świat<sup>152</sup>. Tutaj, nie jest to jednakże klasyczny wykład o Kościele, gdyż odkrywamy tu sporą dowolność, ponie-

<sup>151</sup> Zob. E. Kopeć, *Teologia fundamentalna*, Lublin 1976.

<sup>152</sup> Por. Cz. Bartnik, *Kościół jako sakrament świata*, Lublin 1999.

waż napotykaemy refleksję na temat *myśli polskiej Prymasa Stefana Wyszyńskiego*<sup>153</sup>, *Henryka kard. Gulbinowicza – myśliciela z ducha „Solidarności”*<sup>154</sup> czy też *oblicze duchowe Sił Zbrojnych Polski*<sup>155</sup>.

Ten sam rok wydania posiada podręcznik eklezjologii ks. Stanisława Nagy’ego, który jest opracowaniem jednoznacznie teologiczno-fundamentalnym<sup>156</sup>. Jego *Chrystus w Kościele* jest przemyślaną nauką o Kościele, opierającą się na doktrynie soborowej.

Sięgnijmy teraz po klasykę traktatu o Kościele, jaką skomponował ks. bp prof. Edward Ozorowski. W roku 1984 wydał on podręcznik do eklezjologii, który rozszedł się w 10000 egzemplarzy. Dysponując wydaniem z roku 2005<sup>157</sup>, znajdujemy w tej książce dwanaście rozdziałów, traktujących o następujących tematach: *Wierzę w Kościół; Przygotowywany od wieków; Ustanowiony w paschalnym misterium Chrystusa; Ukazany pod wieloma nazwami i obrazami; Jeden, święty, powszechny i apostołski; Rzeczywistość sakramentalna; Lud kapłański; Hierarchiczna społeczność; Obecny w lokalnych (partykularnych) wspólnotach; Zjednoczony z Chrystusem w Duchu Świętym i z Maryją; Odnaczający się eschatologicznym charakterem* oraz *Aneks: Dzieje Eklezjologii*.

<sup>153</sup> Por. tamże, s. 393-403.

<sup>154</sup> Por. tamże, s. 404-414.

<sup>155</sup> Por. tamże, s. 415-422.

<sup>156</sup> Zob. S. Nagy, *Chrystus w Kościele. Zarys teologii fundamentalnej*, Wrocław 1982.

<sup>157</sup> Zob. E. Ozorowski, *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław (2)2005.

W sposób związany, wyraźnie dogmatyczny, bp Ozorowski ukazuje obowiązującą naukę Kościoła o nim samym. Jego studium o Kościele, mimo iż jest oglądem z pewnego dystansu, stanowiące syntetyczną całość, bez utraty szczegółów, to jednak – jak sam pisze – jest od czasu przyjęcia święceń biskupich także dość osobiste: „jestem w nim jakby zanurzony, ono we mnie się urzeczywistnia”<sup>158</sup>.

O wiele większy stopień systematyzacji prezentuje podręcznik (1996), jaki wyszedł spod pióra ks. prof. Henryka Seweryniaka. Tutaj z kolei mamy dość jednoznaczne ujęcie teologiczno-fundamentalne. „Święty Kościół powszedni” składa się z dwóch części: *Kościół Chrystusowy* oraz *Wiarygodność Kościoła*<sup>159</sup>. W części pierwszej Autor porusza takie zagadnienia jak: *Korzenie Kościoła*; *Czym jest Kościół?*; *Ustrój Kościoła a demokracja*; *Dwunastu*; *Sukcesja apostołska. Troska i spór*; *Piotr. Historia i metafora żywa*; *U źródeł sukcesji Piotrowej*; *Fundamentalna teologia świeckich*; „*Poza Kościołem nie ma zbawienia*”? Z kolei w części drugiej, dążąc do uwiarygodnienia istnienia Kościoła i jego misji, Seweryniak ukazuje takie zagadnienia, jak: *Co to znaczy: wierzę w Kościół?*; *Cztery nuty pewnej symfonii*; *Synody w komunii Kościoła*; *Konferencje biskupów a kolegialność dzisiaj*; *Kościół a sekularyzacja*; *Krytyka Kościoła i w Kościele*; *Pasterz słowa i teolog pogranicza*.

W poczet ujęć fundamentalnych należy włączyć podręcznik teologa z Tarnowa. Ks. Stanisław Rosa opublikował dwutomo-

<sup>158</sup> Tamże, s. 10.

<sup>159</sup> Zob. H. Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1996.

we studium z teologii fundamentalnej, którego drugi tom jest poświęcony nauce o Kościele (2000)<sup>160</sup>. Podręcznik podzielony jest na pięć rozdziałów: *Zagadnienia wstępne*, *Ustanowienie Kościoła*, *Spółeczna struktura Kościoła*, *Tożsamość Kościoła Chrystusowego* oraz *Urząd Nauczycielski w Kościele*<sup>161</sup>.

W krajobrazie traktatów o Kościele należy wspomnieć ks. Stanisława Grzechowiaka i jego godne uwagi studium *Kościół, kim jesteś?*<sup>162</sup>. Jakkolwiek książka została wydana w 2002 r., to nie bez znaczenia jest uwzględnienie jej początków w 1996 r. Tak od strony metody, jak i merytoryki mamy do czynienia z teologią dogmatyczną. Podręcznik składa się z trzech części: I. *Moment genetyczny Kościoła*; II. *Moment strukturalny Kościoła* oraz III. *Moment funkcjonalny Kościoła*. Mimo iż cała pozycja liczy 404 strony, to jednak jest przejrzystą i czytelną prezentacją posoborowej nauki o Kościele. Jako wieloletni wykładowca ks. Grzechowiak bazuje nie tylko na Piśmie Świętym, Tradycji, Ojcach Kościoła, dokumentach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, papieży czy tekście Katechizmu Kościoła Katolickiego, ale często odwołuje się do teologów współczesnych<sup>163</sup>.

Obszerne, choć nie podręcznikowe, a encyklopedyczne dzieło o Kościele, zostało osiągnięte w pracy zespołowej, jakie skrywa się za hasłem *Kościół w Leksykonie teologii funda-*

<sup>160</sup> Zob. S. Rosa, *Teologia fundamentalna*, t. II, *Eklezjologia*, Tarnów 2000.

<sup>161</sup> Por. tamże, s. 11-220.

<sup>162</sup> Zob. S. Grzechowiak, *Kościół, kim jesteś? Studium eklezjologii*, Gniezno 2002.

<sup>163</sup> Por. tamże, s. 8.

*mentalnej* (2002)<sup>164</sup>. To grono teologów, kierowane przez ks. prof. Mariana Ruseckiego, wypracowało do pewnego stopnia ujęcie dogmatyczno-fundamentalne, z nachyleniem ku metodyki fundamentalnej.

Tą metodą posłużyli się też przedstawiciele środowiska krakowskiego. Pod redakcją ks. T. Dzidka, ks. Ł. Kamykowskiego, ks. A. Kubisia i o. A. Napiórkowskiego powstało pięć tomów, jakie obejmują całość zagadnień współczesnej teologii fundamentalnej. Czwarty tom tej serii został poświęcony eklezjologii i napisany przez trzech autorów: A. Napiórkowski, A. Kubiś, J. Morawa<sup>165</sup>. To studium z 2003 r. buduje pięć rozdziałów: *Pytanie o Kościół*; *Rozwój eklezjologii katolickiej* (A. Kubiś); *Geneza, natura i posłanie Kościoła*; *Znaki prawdziwości Kościoła* (J. Morawa); *Kościół w chrześcijaństwie*. Mojego autorstwa są następujące rozdziały: I. *Pytanie o Kościół*, III. *Geneza, natura i posłanie Kościoła* oraz V. *Kościół w chrześcijaństwie*<sup>166</sup>.

Eklezjologią ekumeniczną zajął się prof. Wacław Hryniewicz OMI oraz prof. Stanisław Celestyn Napiórkowski OFM conv, obaj wywodzący się ze środowiska Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Franciszkański teolog jest szeroko znany jako mariolog i wybitny ekumenista, stąd nie jest zaskoczeniem jego otwarcie na inne Kościoły i ich samoro-

<sup>164</sup> Zob. *Kościół*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin–Kraków 2002 [Wyd. M], s. 660-680.

<sup>165</sup> Zob. *Kościół Chrystusowy. Teologia fundamentalna*, t. IV, Kraków 2003.

<sup>166</sup> Tamże, s. 13-218.

zumienie. Do książek o. S. C. Napiórkowskiego, pisanych z ekumeniczną wrażliwością, a zawierających sporo elementów eklezjologii podręcznikowej, możemy zaliczyć: *Bliżej Wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965-2000*<sup>167</sup>, *Wierzę w Kościół*<sup>168</sup> czy *Razem dla Chrystusa. Wybór publikacji teologiczno-ekumenicznych*<sup>169</sup>.

Eklezjologię podejmującą problematykę jedności kościelnej odnajdujemy też w piśmiennictwie Zygfrieda Glaesera (Opole)<sup>170</sup>, Piotra Jaskóły (Opole)<sup>171</sup>, Andrzeja Napiórkowskiego (Kraków)<sup>172</sup>, Przemysława Kantyki (Lublin)<sup>173</sup> czy Krzysztofa Leśniewskiego (Lublin)<sup>174</sup>.

Klasycznym podręcznikiem do eklezjologii jest *Traktat o Kościele*, ks. dra hab. Andrzeja Czai, prof. KUL-u. Książka ta ukazała się w serii *Dogmatyki*, jako tom II, a została wydana przez Bibliotekę Więzi w Warszawie w 2006 r. Ta piękna i bez wątpienia pożyteczna cała seria obejmuje sześć tomów dogmatyki katolickiej. Interesujący nas *Traktat o Kościele* autorstwa A. Czai, kierownika katedry Pneumatologii i Eklezjologii

<sup>167</sup> Lublin 2003.

<sup>168</sup> Zob. S. C. Napiórkowski, *Wierzę w Kościół*, Tarnów 2003.

<sup>169</sup> Zob. S. C. Napiórkowski, *Razem dla Chrystusa. Wybór publikacji teologiczno-ekumenicznych*, red. S. J. Koza, Lublin 2013.

<sup>170</sup> Por. Z. Glaeser, *Ekumenizm w nauczaniu papieża po Soborze Watykańskim II*, Kamień Śląski–Opole 2017, ss. 1307.

<sup>171</sup> Zob. P. Jaskóła, *Podstawy ekumenizmu*, Opole 2010.

<sup>172</sup> Zob. A. Napiórkowski, *Teologia jedności chrześcijan. Podręcznik do ekumenizmu*, Kraków 2011, ss. 221.

<sup>173</sup> Zob. P. Kantyka, *Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła. Eklezjologia dialogu katolicko-metodystycznego*, Lublin 2008.

<sup>174</sup> Zob. K. Leśniewski (red.), *Prawosławie. Światło ze Wschodu*, Lublin 2009.

Institutu Teologii Dogmatycznej KUL, jest zatem wybitnie dogmatyczny, co potwierdzają nie tylko wstępne określenia, ale i sama treść<sup>175</sup>. Podręcznik ten składa się z następujących rozdziałów: I. *Zarys historycznego rozwoju eklezjologii*, II. *Sens i wartość Kościoła*, III. *Geneza Kościoła*, IV. *Istota Kościoła*, V. *Struktura Kościoła pielgrzymującego*, VI. *Rozmaitość stanów i posług w Kościele*, VII. *Znamiona Kościoła*, VIII. *Złożoność urzeczywistniania się Kościoła*. Ponadto dołączone zostały *Propozycje ćwiczeń*<sup>176</sup> oraz *Wybór tekstów źródłowych*<sup>177</sup>.

Nowszą datę wydania posiada podręcznik *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej* autorstwa Andrzeja Napiórkowskiego<sup>178</sup>. Jest to pozycja z metodologią wyraźnie integralną. Uwzględniając ujęcie dogmatyczne i fundamentalne, autor próbuje zaprezentować całościowe nauczanie o Kościele.

Dokonując zestawienia polskojęzycznych podręczników do nauki o Kościele, wolno zauważyć, iż w tym stosunkowo krótkim czasie, jakim jest okres po II Soborze Watykańskim, opublikowano ich wcale niemało. Możemy się doliczyć 11 książek, noszących znamiona podręcznika, czyli autorstwa E. Kopcia, Cz. Bartnika, S. Nagy'ego, E. Ozorowskiego, H. Seweryniaka, S. Rosy, S. Grzechowiaka, M. Ruseckiego i zespołu, ośrodka krakowskiego, A. Czai i A. Napiórkowskiego. Pomija-

<sup>175</sup> Por. A. Czaja, *Traktat o Kościele. Dogmatyka*, t. II, Warszawa 2006, s. 291-488.

<sup>176</sup> Por. tamże, s. 489-498.

<sup>177</sup> Por. tamże, s. 499-540.

<sup>178</sup> Zob. A. Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Kraków 2010, ss. 435.

jąc propozycje ujmowania Kościoła w świetle ekumenicznym oraz akcentujące inne aspekty merytoryczne czy sposoby ujęć, można przyjąć, iż do dyspozycji mamy następujące polskie w sensie ścisłym podręczniki z eklezjologii: Cz. Bartnika, S. Nagy'ego, E. Ozorowskiego, H. Seweryniaka, S. Rosy, S. Grzechowiaka, ośrodka krakowskiego, Czai i Napiórkowskiego. Oczywiście godne są uwagi opracowania z eklezjologii zagranicznych autorów (np. L. Bouyer, H. de Lubac, Y. Congar, P. Neuner, S. Pie-Ninot, H. Waldenfels, W. Kasper, J. Ratzinger, A. Dulles, G. L. Müller), których tłumaczenia na język polski są także dostępne dla rodzimych studentów teologii.

Jakkolwiek jest to imponujące i rzeczywiste osiągnięcie polskiej myśli teologicznej, to trzeba stwierdzić, iż pisane są albo w świetle dogmatycznym (Cz. S. Bartnik, E. Ozorowski, S. Grzechowiak, A. Czaja), albo fundamentalnym (E. Kopeć, S. Nagy, H. Seweryniak, S. Rosa, ośrodek krakowski: A. Kubiś – A. Napiórkowski – J. Morawa). Obraz Kościoła poszerza naturalnie ujęcie ekumeniczne (W. Hryniewicz, S. C. Napiórkowski, Z. Glaeser, P. Jaskóła, A. Napiórkowski, P. Kantyka, K. Leśniewski). Wydaje się jednak, iż nie można sprowadzać Kościoła ani tylko do rzeczywistości zewnętrznej, ani tylko do wewnętrznej. Oba sposoby teologicznej refleksji, czyli dogmatyczny i fundamentalny, wnoszą bardzo wiele, ale jednostronność ich ujęć niestety redukuje bogaty kościelny realizm. Dlatego propozycja eklezjologii integralnej zasługuje na uwagę<sup>179</sup>.

<sup>179</sup> Por. tenże, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, s. 32-36.

#### 4. Jaką eklezjologię konstruować dziś?

Czym jest eklezjologia? To nauka teologiczna, która zajmuje się wydarzeniem Kościoła i powinna objąć zarówno jego wnętrze, jak i zewnątrz. Słowo „eklezjologia” jest złożeniem dwóch greckich słów: „ekklesia” – *Kościół* oraz „logos” – *słowo*. Aby być dobrze zrozumianym, trzeba odpowiedzieć, iż istnieje wiele innych nauk, zajmujących się Kościołem, jak np. historia, antropologia, socjologia, nauki polityczne, filozofia, etnografia, religiologia. Jednakże w sensie właściwym Kościołem zajmuje się eklezjologia, gdyż jest ona *teologicznym studium Kościoła* jako tajemnicy udzielającego się Boga przyjmującemu go człowiekowi, gdzie Kościół rozumiany jest jako *communio* czy też sakrament.

Jeszcze w trakcie trwania II Soboru Watykańskiego, papież Paweł VI wydał encyklikę o Kościele, dość dziwnie zapomnianą. W tym dokumencie *Ecclesiam suam* z 1964 r. zauważa on potężny rozwój eklezjologii w XX wieku. Jednak Paweł VI słusznie podkreśla, iż Kościół nie może być redukowany tylko do wiedzy. „Misterium Kościoła nie jest jednak tego rodzaju prawdą, która by się zamykała w ramach wiedzy teologicznej, ale winna wejść w samą praktykę życia, by wierni, zanim jeszcze wyrobią sobie jasno pojęcie o tej prawdzie, mogli ją poznać niejako doświadczalnie, w sposób odpowiadający ich naturze. Natomiast wspólnota wiernych z pewnością pozna, że należy do Ciała Mistycznego Chrystusa, gdy zwróci uwagę na to, że w zakres posługi hierarchii kościelnej z nakazu Bożego obowiązek wprowadzania do wspólnoty nowych chrześcijan, rodzenia ich, wychowywania, uświęcania i kierowania nimi.

Dlatego Chrystus ustanowił hierarchię jako nadprzyrodzone narzędzie, którym On sam się posługuje, by swoim mistycznym członkom udzielać przewspaniałych darów prawdy i łaski i nadać Ciału Mistycznemu, pielgrzymującemu na ziemi, własny widzialny organizm, doskonałą jedność, zdolność odpowiedniego wykonywania zadań, stosowną rozmaitość i duchowe piękno<sup>180</sup>.

Współtworząc soborowy nurt odnowy Kościoła, Paweł VI przestrzega przed dwiema fałszywymi tendencjami, a mianowicie przed sprowadzaniem Kościoła do postaci pierwszych wspólnot oraz przed emocjonalnymi grupami charyzmatycznymi. „Niech nikt nie da się omamić poglądom, jakoby budowlę Kościoła, który wrósł się we wspaniałą, obszerną i dostojną świątynię, wzniesioną ku chwale Bożej, należało ścieśnić do skrajnych proporcji starożytności, jakoby ta właśnie skromna forma była jedynie prawdziwa i uprawniona. Niech nikogo nie ponosi chęć odnowienia samej struktury Kościoła przez przywrócenie instytucji charyzmatyków, jakoby ten stan Kościoła był nowy i prawdziwy, który rodzi się z pomysłów małej grupy ludzi. Oni to pod wpływem wewnętrznego żaru, a niekiedy w przekonaniu, że porusza nimi jakieś natchnienie Boże, mogliby próżnymi mrzonkami o jakiejś niedorzecznej odnowie splamić autentyczną postać Kościoła. Winniśmy służyć takiemu Kościołowi, jak jest, kochać go przez trzeźwy pogląd na historię, przez pokorne szukanie woli Boga, który rządzi Kościołem i przychodzi mu z pomocą, nawet wówczas, gdy dopuszcza, żeby blask jego

<sup>180</sup> Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, Watykan 1964, nr 37.

oblicza i świętość jego działania przysłoniła nieco mgłą z powodu ludzkich ułomności<sup>181</sup>.

Dzisiejszy Kościół ma być wspólnotą tych, którzy przez chrzest są widzialnie włączeni w Chrystusa i wyznają swoją wiarę w Niego jako ich jedynego Odkupiciela. Stąd Kościół jest zgromadzeniem osób, które powołuje Bóg Ojciec, aby uznali Jego jednorodzonego Syna za swojego Pana i w Duchu Świętym stawali się świadkami wobec współczesnego świata, że nadeszło królestwo Boże i realizuje się zbawienie rodzaju ludzkiego. Sobór uczy, iż „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 zadatką dziedzictwa naszego» (Ef 1,14), nazywamy się prawdziwie i jesteśmy 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)”<sup>182</sup>.

A zatem nauka o Kościele musi uwzględniać współczesne odniesienia, w jakich chrześcijanie przekazują objawioną prawdę Bożą pośród zmieniających się warunków politycznych, społecznych, ekonomicznych czy kulturowych. To zagadnienie szerzej potraktowane zostało przez ojców soborowych w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świe-

cie współczesnych. Przyjrzyjmy się jednak bardziej nie tyle samemu istnieniu Kościoła, ale zwróćmy przede wszystkim uwagę na jego zadania. Po co Kościół? Komu on jest potrzebny? Zapytajmy się zatem, jaka jest treść i cel misji Kościoła? Odpowiedź na pytanie: po co Trójjedyny Bóg powołał Kościół do istnienia?, daje bowiem rzetelne przesłanki do tworzenia wiarygodnej współcześnie eklezjologii. Taka nauka o Kościele będzie w takim razie wyraźnie zorientowana na szeroko rozumianą misyjność Kościoła.

Jak rozumieć tę misyjność? Rozróżnienia można dokonać w zależności od adresatów oraz od treści. Zobaczmy najpierw, do kogo jest adresowana Dobra Nowina. Chodzi o misję zbawczą, która winna dokonywać się w kilku środowiskach. Najpierw posługa Kościoła, wyrażająca się w głoszeniu objawionej wiary i wzywaniu do życia zgodnego z Ewangelią Jezusa, odnosi się do samych chrześcijan. Ochrzczeni – naznaczeni żarliwością wiary i promieniujący świadectwem Ewangelii – współtworzący wraz ze Zmartwychwstałym Mistyczne Ciało, są wezwani do świętości, czyli wejścia w pełną komunię z Przenajświętszą Trójcą.

Dalej, misja oznacza też posługę wobec tych, co nie znają jeszcze Chrystusa. Najczęściej określa się ją jako misję „ad gentes”, czyli prowadzenie ewangelizacji wśród narodów i ludzi, którzy nie poznali Ewangelii. Ta misyjna działalność w sensie ścisłym prowadzona jest też we wspólnotach już chrześcijańskich, ale nie na tyle jeszcze dojrzałych, aby same mogły „wcielać wiarę we własne środowisko i głosić ją in-

<sup>181</sup> Tamże, nr 47.

<sup>182</sup> KK 48.



nym grupom ludzi”<sup>183</sup>. Adresatem jest cały świat, albowiem z powszechności odkupienia nikt nie jest wykluczony, co najwyżej może sam siebie wyłączyć. Kościół ma obowiązek głosić Jezusa, który jest drogą, prawdą i życiem (por. J 14,6) wobec wszystkich i wszędzie.

W encyklice o działalności misyjnej Jan Paweł II stwierdzi: „Jest to jedna jedyna misja, mająca to samo źródło i cel, ale w jej obrębie istnieją różne zadania i działania. Przede wszystkim istnieje działalność misyjna, którą nazywamy misją *ad gentes* w nawiązaniu do soborowego Dekretu; chodzi tu o podstawową działalność Kościoła, zasadniczą i nigdy nie zakończoną. Kościół bowiem «nie może uchylać się od stałej misji niesienia Ewangelii ludziom – milionom mężczyzn i kobiet, którzy do tej pory nie znają Chrystusa, Odkupiciela człowieka. Właśnie to jest zadaniem specyficznym misyjnym, które Jezus powierzył i codziennie na nowo powierza swojemu Kościołowi»”<sup>184</sup>. W ramach tej zasadniczej misji Autor *Redemptoris missio* wyszczególnia kręgi, do których ma Kościół docierać z orędziem o królestwie Bożym. Wymienia *kręgi terytorialne, nowe światy i zjawiska społeczne oraz Obszary kulturowe, czyli współczesne „areopagi”*<sup>185</sup>.

Trzecim adresatem – po środowisku ochrzczonych i po środowisku nieznaną Ewangelii – są społeczności krajów już z dawna chrześcijańskich, lecz gdzie całe rzesze utraciły dynamikę wiary, zniszczyły swoją kościelność, a nawet

prowadzą życie dalekie od Chrystusa i Jego Ewangelii. Misyjność przybiera tu formę „nowej ewangelizacji” lub też „re-ewangelizacji”. Wzmoczone procesy laicyzacji i dechrystianizacji życia stają się nagłym wyzwaniem dla eklezjologii, aby była ona bardziej misyjna – (re)ewangelizacyjna. „Wiara umacnia się, gdy jest przekazywana”<sup>186</sup>. Apostoł Paweł wyznaje: „Tajemnica ta, ukryta od wieków i pokoleń, teraz została objawiona Jego świętym, którym Bóg zechciał oznajmić, jak wielkie jest bogactwo chwały tej tajemnicy pośród pogan. Jest nią Chrystus pośród was – nadzieja chwały. Jego to głosimy, upominając każdego człowieka i ucząc każdego człowieka z całą mądrością, aby każdego człowieka okazać doskonałym w Chrystusie” (Kol 1,26-28). Dlatego autentyczni uczniowie i uczennice Jezusa idą również i do tych społeczności z ewangelicznym przesłaniem. Wychodzą oni do chrześcijan, którzy zaczęli bardziej słuchać ducha świata niż Ducha Bożego.

Od grup czy też środowisk, do których winna być kierowana Ewangelia, przejdźmy teraz do treści. Odwołajmy się tu do amerykańskiego teologa, R. P. McBriena (1936-2015), który pisze o czterech płaszczyznach, gdy chodzi o zawartość kościelnej misji. Głoszenie Bożego objawienia i jego nauczania przebiega naturalnie w bardzo różnych formach. Po pierwsze, jest to zarówno oficjalne nauczanie biskupów jako następców apostołów, a także praca teologów, działania ka-

<sup>183</sup> RMI, nr 33.

<sup>184</sup> Tamże, nr 31.

<sup>185</sup> Por. RMI nr 37.

<sup>186</sup> RMI nr 2.

techetów i świeckich zaangażowanych w posługę pastoralną, formacja i edukacja dzieci, młodzieży i dorosłych<sup>187</sup>.

Jako drugą treść misyjnego działania wskazuje McBrien całe sakramentalne życie. Chodzi tu o różne formy liturgii tak prywatnej, jak i publicznej, gdzie źródłem i szczytem jest Eucharystia. Kościół przecież jest sakramentem podstawowym, dzięki temu iż Chrystus jest prasakramentem.

Trzeci obszar to świadectwo. Kościół jest posłany, aby uaktualniać i uwiarygodniać Chrystusowe nauczanie poprzez własny przykład. To świadectwo realizuje się, kiedy głoszący słowo Boże sami wcielają je we własne życie. Autentyzm Ewangelii misjonarze uskuteczniają wówczas, kiedy osobiście żyją tym, czego innych nauczają.

Dla katolickiego teologa z USA czwarta zawartość misyjności znajduje się w działalności charytatywnej. Kościół istnieje bowiem też i po to, aby dzielić się swoim ograniczonymi zasobami materialnymi z biednymi, chorymi, ze społecznie marginalizowanymi czy też innymi, którzy znajdują się w potrzebie i potrzebują pomocy<sup>188</sup>. „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 /.../. Zaprawdę, powia-

dam wam: Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25,34-36.40). Ten apostołat społeczny Kościoła odnosi się nie tylko do indywidualnych osób, ale zawiera w sobie zaangażowanie na rzecz instytucjonalnych i systemowych zmian dla poprawy sprawiedliwości społecznej, praw człowieka i pokoju.

Podsumowując misyjność Kościoła z jej odniesieniami do trzech środowisk oraz czterech obszarów przekazywania prawdy o królestwie Bożym, jakie przekazał Jezus, widać wyraźnie olbrzymi rozwój eklezjologii Drugiego Soboru Watykańskiego oraz doby posoborowej. Przede wszystkim dokonano się godne odnotowania odejście od neoscholastycznej eklezjologii, która prezentowała koncepcję piramidalną, gdzie na szczycie był papież, na dole znajdowali się świeccy, a pośrodku byli biskupi, księża oraz zakonnicy. Dzięki encyklice Piusa XII *Divino afflante Spiritu* z 1943 r., historyczno-krytycznym studiom tekstów Nowego Testamentu i zmianom, jakie wniósł ostatni Sobór oraz innym jeszcze czynnikom, mogły dokonać się znaczące zmiany w rozumieniu Kościoła oraz w nauce o nim. Te bodźce doprowadziły do odkrycia Kościoła jako *mysterium*, jako *sacramentum*<sup>189</sup>.

W konsekwencji odkryto eklezjalną rzeczywistość *ad intra* oraz *ad extra*. Ujęcie Kościoła *ad intra* oznacza wgłębianie się w jego źródło i podstawę, jaką jest Trójjedyny Bóg, oznacza jego życie sakramentalne, jego duchowość. Z kolei Kościół pojmowany od zewnątrz posiada swoją widzialną strukturę, hierarchiczność; jest organizmem społecznym

<sup>187</sup> Por. R. P. McBrien, *The Church. The evolution of Catholicism*, [Harper-One] New York 2008, s. 356.

<sup>188</sup> Por. tamże, s. 357.

<sup>189</sup> Por. tamże, s. 360-361.

i prawnym; instytucją wpisaną w konkretną historię. Jednakże należy pamiętać, iż obie te rzeczywistości niewidzialna i widzialna (*ad intra et ad extra*) nie mogą funkcjonować samodzielnie ani też odrębnie, dopiero we wzajemnej łączności tworzą kościelną wspólnotę.

Idąc za postulatami McBriena, można przywołać 10 pastoralnych wskazań, jakimi winna kierować się współczesna eklezjologia.

1. Kościół musi przestać być skoncentrowany na samym sobie: tak w wymiarze parafii, diecezji, regionu czy narodu. Istnieje on bowiem nie dla zaspokajania własnych duchowych, emocjonalnych czy estetycznych potrzeb, ale w służbie królestwa Bożego. „Kościół, wyposażony w dary swego Zbawiciela i wiernie dochowujący Jego przykazań miłości, pokory i wyrzeczenia, otrzymuje posłannictwo głoszenia i krzewienia Królestwa Chrystusowego i Bożego wśród wszystkich narodów i stanowi załączek oraz zaczątek tego Królestwa na ziemi. Sam tymczasem wzrastając powoli, tęsknił do Królestwa w pełni dokonanego i ze wszystkich sił spodziewa się i pragnie połączenia się z Królem swoim w chwale”<sup>190</sup>.

2. Kościół katolicki nie jest sektą, zamkniętą samą w sobie. Jest on częścią wielkiej chrześcijańskiej rodziny, obejmującej wspólnotę protestancką, anglikańską, prawosławną oraz inne. Katolickość oznacza bowiem powszechność, czyli pełnię środków zbawczych, którymi trzeba się dzielić.

3. Treść katolickiej nauki społecznej stanowi integralną misję Kościoła. Dał temu wyraz Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* w 1991 r., nawiązując do encykliki Leona XIII *Rerum novarum* z 1891 roku<sup>191</sup>.

4. Kościół musi aktywnie uczestniczyć w sferze polityki, ale kościelni liderzy nigdy nie powinni udzielać żadnego wsparcia tak rządzącej partii, jak i opozycyjnej. Kościół ma być zainteresowany wspieraniem sprawiedliwości społecznej, pokoju, praw człowieka, biednych i bezsilnych, chorych i tych, co nie mają głosu.

5. Ludzie Kościoła ostatecznie nie mogą ulegać zniechęceniu i demoralizacji przez chwilowe porażki w swoich kościelnych działaniach. Nie wolno zapominać, iż to Duch Święty prowadzi wspólnotę wierzących. Nie wolno tracić z pamięci obietnicy Chrystusa, iż po wszystkie dni, aż do skończenia świata, będzie z nami (por. Mt 28,20).

6. Nie istnieje fałszywa dychotomia między Kościołem rozumianym jako ludem Bożym a Kościołem rozumianym jako *communio*. W każdym obszarze eklezjologii należy raczej przyjmować optykę inkluzywną niż ekskluzywną; raczej włączać niż wykluczać<sup>192</sup>.

7. Władza jest absolutnie istotna w Kościele, jak w każdej innej społeczności, organizacji czy instytucji. Jednakże kościelna władza jest unikalnego rodzaju. Obdarowana przez Ducha Świętego, jest ona zawsze w służbie Kościoła i jego misji: ma być na „wzór Syna Człowieczego, który nie przy-

<sup>190</sup> KK 5.

<sup>191</sup> Por. R. P. McBrien, *The Church. The evolution of Catholicism*, s. 363.

<sup>192</sup> Por. tamże, s. 364.

szedł, aby Mu służyło, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mt 20,28).

8. Proces formułowania doktrynalnych orzeczeń oraz dyscyplinarnych dekretów powinien odnosić się do tych, którzy oczekują, iż będą nimi objęci. Jest to długi proces recepcji, który od początku aż do końca prowadzony jest przez Ducha Świętego.

9. Służba nigdy nie ma swojego końca. Nikt nie zostaje księdzem czy biskupem, aby osiągnąć taki status. Zawsze jest to posługa „dla”.

10. W Kościele zawsze winno być tyle wolności, aby mogły rozwijać się nowe formy apostołatu i nowe religijne wspólnoty<sup>193</sup>.

## 5. Autorska eklezjologia integralna

Wezwanie zmartwychwstałego Chrystusa do przekazu Ewangelii jest dla wspólnoty Jego naśladowców niezbywalnym elementem ich tożsamości. Kościół nie może nie być misyjny. Tym samym jego samorozumienie musi charakteryzować się otwarciem na świat, co jednak winno być poprzedzone wewnętrznym przeżywaniem wiary. W historii rozwoju eklezjologii, godząc się na dość spore uproszczenie, przyjmuje się jej cztery etapy. Pierwszy etap: biblijno-patrystyczny, gdzie Kościół rozumiał się jako *wspólnota charyzmatyczna*, o strukturze patriarchalnej. W czasach średniowiecza Kościół określał się jako *społeczność (civitas christiana)*. Na trzecim etapie, obejmującym czasy od Reformacji do

I Soboru Watykańskiego, samorozumienie Kościoła wyrażało się w pojęciu *instytucji*. II Sobór Watykański opowiedział się za *sakramentalną* wizją Kościoła, choć podkreślił mocno pojęcie *ludu Bożego* i *communio*.

Ten historyczny kontekst rozwoju eklezjologii domaga się dziś widzenia Kościoła jako rzeczywistości bardziej złożonej. Dlatego nie można godzić się na jednostronne ujęcie Kościoła, tak ze strony teologii dogmatycznej, jak i fundamentalnej. Potrzeba zatem metodologii integralnej, aby treści nauki o Kościele były bardziej syntetyzujące. W refleksji naukowej Kościół winien być rozpatrywany tak w swojej instytucjonalności, jak i w tajemnicy nadprzyrodzoności, a zatem tak racjonalnie jak i w świetle wiary.

Moim wkładem do traktatu o Kościele jest propozycja ujęcia integralnego. Z takim też nastawieniem opublikowałem podręcznik do eklezjologii *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej* (Kraków 2010).

Kolejnym przyczynkiem jest powiązanie eklezjologii z mariologią, dlatego nie mówię o 4 znamionach Kościoła, ale o pięciu. Do obowiązujących powszechnie znamion: jeden, święty, powszechny i apostołski dodałem znamię maryjności. Nie można redukować eklezjologii i pozbawiać ją odniesień mariologicznych. Maryja nie znajduje się poza Kościołem, ale jest w nim. Pełnego Chrystusa, jaki udziela się w swoim Kościele, odkrywamy wręcz z Maryją i przez Maryję. Do Kościoła wchodzimy właśnie przez szkołę Maryi, która uprzedza apostołów, uprzedza Kościół i nawet wy-

<sup>193</sup> Por. tamże, s. 365-366.

przedza Jezusa z Nazaretu. Zasada Piotrowa musi być uzupełniona zasadą Maryjną.

W poszerzenie merytoryki eklezjologicznej wpisuje się także lansowane przez mnie wykształcanie się Kościoła. Nie można sprowadzać powstania Kościoła tylko do czasów ziemskiego Jezusa, lecz jest to proces tak okresu Starego jak i Nowego Testamentu. Eklezjogeneza nie może być uprawiana bez wyraźnego uwzględnienia Starego Testamentu. Dlatego mówię o pięciu etapach formowania się wspólnoty Bosko-ludzkiej: 1. zrodzony w zamyśle Boga Ojca i zapowiadany w figurach ST, 2. przygotowany w Starym Przymierzu, 3. ustanowiony przez Jezusa Chrystusa, 4. ukazany przez Ducha Świętego, 5. spełniający się w chwale (eschatologiczny).

Rzadko spotyka się w podręcznikach eklezjologii dostateczne uwzględnienie znaczenia i skutków tzw. „Reszty Izraela” przez łaskę z wiary, co podkreśla pedagogię Bożą stopniowego przechodzenia od poziomu biologicznej przynależności do ludu wybranego do poziomu duchowej przynależności do Kościoła, a co przecież trafnie uwypukla jego powszechność, i to nie tylko zbawczą.

Innym brakiem traktatów o Kościele jest pomijanie wspólnot posoborowej, instytutów życia konsekrowanego czy też wręcz nagminnie niewzmiankowanie zakonów i ich wkładu dla całego Kościoła powszechnego oraz jego misji. W moim wspomnianym już podręczniku do eklezjologii próbowałem te braki w pewien sposób nadrobić.

## ROZDZIAŁ VI

### CHRZEŚCIJAŃSKA TEOLOGIA W AZJI

#### 1. Wstępne uściślenia

Odwołajmy się już na wstępie do tekstu adhortacji *Ecclesia in Asia: Azja jest największym kontynentem na ziemi, zamieszkałym przez około dwie trzecie ludności całego świata, przy czym na Chiny i Indie przypada prawie połowa wszystkich ludzi naszego globu. Najbardziej uderzającą cechą tego kontynentu jest zróżnicowanie jego ludów, które są dziedzicami bardzo starych kultur, religii i tradycji. Zdumiewa zarówno ogrom populacji Azji, jak i barwna mozaika jej licznych kultur, języków, wierzeń i tradycji, stanowiących istotną część historii i całego dziedzictwa ludzkiej rodziny*<sup>194</sup>. Dlatego opisanie w sposób adekwatny teologii azjatyckiej w ramach kilkunastostronicowego artykułu jest z pewnością niemożliwe,

<sup>194</sup> Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Asia*, Watykan 1999, nr 6.

kiedy się pomyśli o kontynencie z największą częścią światowej populacji, gdyż w 2016 r. zamieszkiwało go 4,436 miliarda ludzi, podczas gdy cały glob ziemski liczył 7,433 miliarda; a przy tym ten kontynent tworzą jedynie 43 państwa (lub ponad 56 państw i regionów), podczas gdy wszystkich państw świata jest 194.

W skali globalnej mamy ok. 2,35 miliarda chrześcijan; jest to 31% wszystkich ludzi na ziemi. Natomiast liczbę chrześcijan w Azji ocenia się na ok. 300 milionów, co na tym kontynencie daje zaledwie 0,14% mieszkających tam ludzi. Tylko w nielicznych krajach chrześcijanie stanowią większość wyznaniową, tj. na Filipinach, we Wschodnim Timorze, w Armenii, Gruzji, na Cyprze i w Rosji. Znaczącą mniejszość populacji tworzą natomiast w Południowej Korei, Chinach, Indiach, Pakistanie, Iranie, Indonezji, Wietnamie, Singapurze, Hong Kongu, Japonii, Malezji, Kazachstanie, Kirgistanie, Izraelu (włączając Zachodni Brzeg i Strefę Gazy), Libanie, Syrii, Iraku i Jordanii.

Odnosząc się natomiast tylko do katolików rzymskich, wolno mówić o ich stałym wzroście w Azji. W skali światowej liczba katolików osiągnęła 1,28 miliarda osób (2016 r.), z czego 11% mieszka w Azji, czyli ok. 140 milionów. A zatem rzymscy katolicy stanowią relatywnie dość małą grupę wyznaniową, jeśli odniesiemy tę liczbę do wszystkich Azjatów, czyli 4,436 miliarda. Mimo to, poza Afryką, właśnie Azja wydaje się kontynentem przyszłości dla Kościoła katolickiego.

Azja to kontynent ogromnych kontrastów nie tylko geograficznych, ale też kulturowych i religijnych. To macierz

głównych religii świata: judaizmu, chrześcijaństwa, islamu, konfucjanizmu, buddyzmu, (neo)hinduizmu, zoroastryzmu i szintoizmu. Dlatego wypada już w początkowej fazie prezentacji dokonać kilku istotnych rozróżnień, gdyż mamy tu do czynienia z dość szerokim zagadnieniem<sup>195</sup>.

Najpierw odpowiedzmy na pytanie: co oznacza azjatycka? Chodzi o wszystkie kraje pomiędzy Bliskim Wschodem na zachodzie a Japonią na północnym wschodzie oraz Południową Azję, obejmującą takie kraje, jak: Bangladesz, Indie, Nepal, Pakistan, Afganistan, oraz Sri Lanka. Z kolei Azja południowo-wschodnia to Birma (nowa nazwa Myanmar), Kambodża, Laos, Indonezja, Malezja, Singapur, Filipiny, Tajlandia i Wietnam. Azja zachodnia to Rosja, częściowo Ukraina, Kazachstan i inne były republiki środkowoazjatyckie oraz kaukaskie ZSRR (Armenia, Azerbejdżan, Gruzja, Czeczenia). Z kolei Azja północno-wschodnia ogarnia swoim terytorialnym zasięgiem następujące kraje: Chiny, Hong Kong, Mongolię, Japonię, Koreę Północną i Południową, Makau oraz Tajwan<sup>196</sup>. Teologię azjatycką współtworzyła też kiedyś w sposób znaczący starożytna refleksja wpływająca z kolebki chrześcijaństwa, która znajdowała się na terenie Palestyny (Izraela), Libanu, Syrii, Turcji, Iraku czy Iranu. Jednakże w wyniku prześladowań liczba wyznawców Chry-

<sup>195</sup> Zob. *Buddhism, Christianity and the question of creation: karmic or divine?*, P. Schmidt-Leukel, Ashgate 2006.

<sup>196</sup> Zob. *Asian Christian Theologies: a Research Guide to Authors, Movements, Sources*, t I, II, III, red. J. C. England, J. Kuttienimattathil, J. Mansford Prior, L. A. Quintos, D. Suh Kwang-sun i J. Wickeri, Maryknoll (New York) 2002, ss. 679.

stusa na Bliskim Wschodzie zmniejszyła się drastycznie w ciągu ostatnich stu lat, bo aż o 6 milionów, spadając z 20% ludności tego regionu do 5%.

Nie będziemy też mówić o teologiach, ale raczej o jednej chrześcijańskiej teologii, ujawniającej się w wielu postaciach. Teologia azjatycka to krytyczna refleksja ukierunkowana na życie w świetle chrześcijańskiego Objawienia, a powstała w Azji. Określenie „teolog azjatycki” odniesiemy przede wszystkim do tych, co urodzili się na tym kontynencie i są zaangażowani w interpretację Ewangelii Chrystusa w jego kontekście kulturowym. Zasadniczo nie będziemy dzielić teologów chrześcijańskich na katolickich, prawosławnych, ewangelickich czy anglikańskich, gdyż wszyscy oni razem stanowią wciąż niewielką mniejszość na tle ogromnej populacji azjatyckiej, niezwykle zróżnicowanej religijnie i kulturowo; choć z drugiej strony wolno mówić o wręcz spektakularnym wzroście liczby chrześcijan na tym kontynencie w ostatnich dziesięcioleciach.

Wydaje się, iż teologia azjatycka to dziś najbardziej prężna i najszybciej się rozwijająca gałąź teologii. Azjatyccy chrześcijanie już od wielu dekad starają się pozbyć kulturowego, mentalnościowego i teologicznego balastu Europy, wciąż niestety kojarzonego z kolonizacją. Azjatycki Kościół i teologia dążą do swoistej autonomii i odrębności, gdyż pragną wiarę w Chrystusa wyrazić z poszanowaniem swojej rodzimej tożsamości i kultury.

Ponadto trzeba zauważyć i to, że większość chrześcijańskiego świata znajduje się dziś już poza Europą i Ameryką

Północną, a najprężniej rozwijające się centra wiary w Jezusa Chrystusa lokują się właśnie w Afryce i Azji. A teologia azjatycka, znajdująca się aktualnie w stanie transformacji, staje się niełatwym bez wątpienia wyzwaniem dla tradycyjnej teologii rzymskiej.

## 2. W kierunku kontekstualności, indygenizacji oraz inkulturacji

Na ogół początki różnych prądów teologicznych w tamtej części świata należy datować na czas po II wojnie światowej, choć nie wolno zapominać, że sam Jezus urodził się w Azji, a największy teolog wszechczasów – Paweł z Tarsu – był przecież Azjatą. Istnieje sporo materiału, aby ukazać na ten temat wiele interesujących przyczynków z okresu pierwotnego Kościoła czy średniowiecza. W niniejszym szkicu nie chodzi nam jednak o prezentację historycznego rozwoju tamtejszej teologii, ale o współczesne najważniejsze kierunki w teologii chrześcijańskiej. Według teologa z Filipin Lourdino A. Yuzona azjatycka refleksja rozwija się w szerokich ramach teologii kontekstualnej, czego dowodzi „teologia bólu i cierpienia Boga” (*theology of sorrow*) w Japonii, która znalazła się w katastrofalnym stanie po zrzuceniu bomb atomowych na Hiroszimę i Nagasaki, o czym pisał Kazaho Kitamori<sup>197</sup>, „teologia zmiany” (Tajwan), „teologia trzeciego oka” (Chiny), tajlandzka „teologia bawołów wodnych”, koreańska „teologia minjung” (*minjung theology*), w Indiach

<sup>197</sup> Zob. K. Kitamori, *Theology of the Pain of God. The First Original Theology From Japan*, Wipf & Stock 2005.

tw. „*dalit theology*” czy „teologia walki” (*theology of struggle*) na Filipinach<sup>198</sup>. Co to jest teologia kontekstualna? Nie zrywając z dorobkiem Kościoła powszechnego, stanowi ona analizę treści Objawienia ze szczególnym odniesieniem do kulturowych, społecznych, gospodarczych i politycznych uwarunkowań (kontekstów) Kościoła lokalnego. Stąd wielu teologów azjatyckich podejmuje wysiłki mówienia o Bogu z większą wrażliwością na aktualny kontekst odbiorcy.

Czas po II wojnie światowej wiązał się dla Azjatów nie tylko z uzyskiwaniem niepodległości ich krajów, lecz nade wszystko z procesami indygenizacji, jakie rozpoczęły się u początków XX wieku, co wiązało się z nasileniem misji protestanckich na tym terenie. Chodzi o koncepcję misji, która byłaby lokalna i rdzenna, a zatem przekazywana w kontekście kulturowym danej grupy. Po stronie protestanckiej wyartykułował to Międzynarodowy Kongres Misyjny obradujący w 1930 r. w Jerozolimie, akcentując, iż chrześcijańskie orędzie musi być wyrażane we wzorcach narodowych, a więc liturgia, muzyka i taniec kościelny, architektura budowli sakralnych itp. powinny być zakorzenione w lokalnej tradycji. Dość wymownym negatywnym przykładem („antyindygenizacji”) jest Australia, która w przeszłości była kolonią karną, gdzie obywatele nie mieli żadnego udziału we władzy i nie byli związani z żadnymi instytucjami państwowymi. Stąd jej rdzeń, czyli naród, był wyobcowany w stosunku do państwa. Aborygeni, rdzenni mieszkańcy, nie znaleźli się

<sup>198</sup> Zob. E. S. Fernandez (red.), *Toward a Theology of Struggle*, Orbis Books, Maryknoll (New York) 1994.

w ogóle w zasięgu (protestanckich) oddziaływań misjonarskich, gdyż nie zostali zrozumiani, lecz podbici we własnym kraju, stając się w nim ostatecznie elementem obcym.

Po stronie katolickiej teologii pojęcie indygenizacji ma inne rozłożenie akcentów. Co to zatem jest indygenizacja w katolickim rozumieniu? Chodzi o tworzenie na terenach misyjnych takiego lokalnego Kościoła, który ma mieć nade wszystko cechy tubylcze (łac. *indigena* – tubylec, krajowiec), czyli m.in. z własnym duchowieństwem. Indygenizacja ma na celu wyeliminowanie paternalizmu, czyli uznania chrześcijaństwa jako przychodzącego z zewnątrz przez miejscową ludność za „swoją” religię. Znaczącym krokiem procesu indygenizacja była instrukcja Kongregacji Rozkrzewiania Wiary *Neminem profecto* (1845). W świetle jej zaleceń zaczęto zakładać klasztory z naborem miejscowych nowicjuszy oraz zakładać seminaria kształcące miejscowych księży. Przed nacjonalizmem i kolonializmem w pracy misyjnej ostrzegał też Leon XII w *Ad extremas orientis oras* (1883), Benedykt XV w *Maximum illud* (1919), Pius XI w *Rerum ecclesiae* (1926) czy Pius XII w *Evangelii praecones* (1951) oraz Jan XXIII w *Princeps pastorum* (1959)<sup>199</sup>.

W trakcie II Soboru Watykańskiego indygenizacja stała się już pojęciem tak oczywistym, iż po soborze do teologii misyjnej wprowadzono jeszcze dalej idące pojęcie inkulturacji, np. Jan Paweł II w *Catechesi tradendae* (1979) oraz *Redemptoris missio* (1990). Inkulturacja ukierunkowana zosta-

<sup>199</sup> Por. J. Perszon, *Indygenizacja*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, Lublin / Kraków 2002, s. 536-538.



ła na poszanowanie lokalnych, rdzennych kultur. Wydaje się, że pionierem tej misyjnej strategii był już w XVI w. Matteo Ricci. Jednak zagadnieniu inkulturacji *sensu stricto* poświęcił więcej uwagi dopiero w XX w. Jan Paweł II. We wspomnianej encyklice *Redemptoris missio* pisał, iż jest ona *wewnętrznym przekształceniem autentycznych wartości kulturowych przez ich integrację w chrześcijaństwie i zakorzenienie chrześcijaństwa w różnych kulturach. Jest to zatem proces głęboki i całościowy, który dotyczy zarówno orędzia chrześcijańskiego, jak też refleksji i konkretnej działalności Kościoła. Jest to również proces trudny, ponieważ nie może on w żadnej mierze narużyć specyfiki i integralności wiary chrześcijańskiej*<sup>200</sup>. Z kolei w adhortacji *Ecclesia in Africa* z roku 1995 Biskup Rzymu podkreślił w wydarzeniu inkulturacji *dwa wymiary: z jednej strony oznacza ona wewnętrzne przekształcenie autentycznych [lokalnych] wartości kulturowych przez ich integrację w chrześcijaństwie; z drugiej strony jest zakorzenieniem chrześcijaństwa w różnych kulturach*<sup>201</sup>.

*Teologia katolicka mówi o trzech wyznacznikach inkulturacji. Ponieważ Ewangelia nigdy nie ujawnia się w formie „czystego” Objawienia, które nie byłoby przybrane w konkretne szaty kulturowe, dlatego mamy do czynienia z trójbiegunowym procesem inkulturacji, składającym się z miejscowej (rdzennej) wspólnoty, Ewangelii Jezusa Chrystusa oraz głosiciela tej Ewangelii (posyłający Kościół misyjny)*<sup>202</sup>.

<sup>200</sup> RMi, nr 52.

<sup>201</sup> *Ecclesia in Africa*, nr 59.

<sup>202</sup> Por. A. Peelman, *L'Église et les cultures*, Ottawa 1989, s. 111.

Bez wątpienia warto tu zapoznać się ze wskazaniami Jana Pawła II, jakie zawarł w *Ecclesia in Asia*, poświęcając sporo miejsca właśnie zagadnieniu inkulturacji. Ponadto papież wskazuje na konieczność „misji dialogu” właściwej dla tej części świata, w tym zwłaszcza na niezbędność dialogu ekumenicznego oraz międzyreligijnego<sup>203</sup>.

*A zatem (streszczając) sposób i charakter uprawiania współczesnej teologii azjatyckiej wyznaczają przede wszystkim takie elementy jak kontekstualność, indygenizacja (rdzenność) oraz inkulturacja. Teologia kontekstualna w odniesieniu do Azji charakteryzuje się, według Michaela Amaladossa, trzema elementami: 1. wyzwolenie Azjatów z nędzy i cierpienia, 2. głębokie zakorzenienie w tamtejszych, bogatych i różnorodnych, kulturach, 3. prowadzenie choćby skromnego dialogu ekumenicznego i międzyreligijnego w tamtej części świata.*

*Warto tu mocno podkreślić właśnie zagadnienie dialogu. Odnosząc się do watykańskiej deklaracji Dominus Iesus (a nie da się ukryć, iż ten dokument z Rzymu miał na względzie m.in. kontrowersyjne tezy takich azjatyckich teologów jak Raimundo Panikkar, Michael Amaladoss, Aloysius Pieris, Felix Wilfred, Edmund Chia czy Jacques Dupuis), J. Prior, werbista z Indonezji, zauważył: Dla Kongregacji [Nauki Wiary] dialog jest tylko jedną z misyjnych aktywności, dla Kościołów Azji zaś sposobem, drogą prowadzenia misji, istotną cechą naszego życia i głoszenia [Ewangelii]. W Azji dialog nie jest jednym z działań obok innych, ale jest rdzeniem pełni na-*

<sup>203</sup> Por. A. Napiórkowski, *Teologie XX i XXI wieku*, Kraków 2016, s. 403-406.

szego życia i doktryny. My głosimy–w–dialogu. Zarówno teologicznie, jak i praktycznie dialog jest sposobem, w jaki jesteśmy Kościołem<sup>204</sup>.

Jest sprawą oczywistą, iż schematy myślenia, terminologia, źródła oraz zasady interpretacyjne myśli są w Azji bardzo odmiennie od tych, jakie stosowane są w Europie, co odzwierciedla wyraźnie odmienny kontekst ekonomiczny, kulturowy i religijny obu tych kontynentów. Z pozycji Starego Kontynentu wiele azjatyckich teologii jest nieużytecznych, niepraktycznych egzystencjalnie, nielogicznych, nieaktualnych, infantylnych, dewocyjnych czy nadmiernie konfesyjnych, a nade wszystko nie dość wystarczająco teologicznych – w sensie mówienia o Bogu. Również przegląd znaczących azjatyckich szkół teologicznych i periodyków odslania z jednej strony ich znaczną odmienność od europejskich treści teologii i stylu jej uprawiania, a z drugiej uświadamia ich różnorodność samą w sobie. Dla wielu Azjatów chrześcijaństwo to wciąż religia białego człowieka. Jeden z teologów kiedyś napisał, iż teologiczne idee zostały stworzone na kontynencie europejskim, poprawione w Anglii, zepsute w Ameryce i wciśnięte w Azję.

Jednakże w tej wielości kierunków teologicznych, rozwijających się pod hasłem kontekstualności, coraz częściej pojawiają się dziś wspólne wątki, jakimi są feminizm i dialog. W swojej interesującej monografii na temat „chrześcijaństwa z azjatycką twarzą” P. C. Phan uważa, iż do najważniejszych wątków współczesnej teologii tego kontynentu należą tematy

<sup>204</sup> Por. J. Majewski, *Zaskakujące drogi chrystologii azjatyckiej*, „Więź” 2001 nr 5, s. 1.

wyzwolenia, inkulturacji, sposobu bycia religijnym w tym obszarze, gdzie występuje tak wiele religii, oraz dialogu międzyreligijnego<sup>205</sup>.

Japoński teolog Kosuke Koyama (1929-2009) do najważniejszych tematów azjatyckiej refleksji z kolei zaliczał: Chrystusa i rewolucyjne przemiany społeczne, problem biedy, mniejszości etniczne i gospodarcze, twórcze i destrukcyjne aspekty kultury, stosunek do innych religii i duchowych tradycji oraz rzeczywistość tzw. Kościoła oddzielonego<sup>206</sup>.

Godny odnotowania wkład w teologię azjatycką mają teologowie wywodzący się z emigrantów i uchodźców, jacy zasiedlili Stany Zjednoczone czy Kanadę. Ich refleksja teologiczna staje się dość nośna, gdyż publikują na ogół w języku angielskim i we współpracy z innymi rasowo-etnicznymi partnerami teologicznymi, choć w amerykańskim świecie teologicznym są marginalizowani i pomijani.

### 3. Teologia synkretyczna, akomodacyjna, sytuacyjna i biblijna

Bogactwo wielu form teologicznej refleksji na azjatyckim kontynencie można sprowadzić do czterech elementów, mianowicie do synkretyzmu, akomodacji, sytuacyjności i biblijności<sup>207</sup>.

<sup>205</sup> Por. P. C. Phan, *Christianity with an Asian Face: Asian American Theology in the Making*, Orbis Books, Maryknoll (New York) 2003, ss. 253.

<sup>206</sup> Por. K. Koyama, *Asiatische Theologie*, w: *Theologen der Gegenwart*, red. D. F. Ford, Paderborn / München / Wien / Zürich 1993, s. 330-345.

<sup>207</sup> Zob. M. Heinrichs, *Théologie catholique et pensée asiatique*, Casterman, Paris 1965.

Przypatrzmy się im teraz bliżej, zaczynając od przedstawicieli synkretyzmu. Przykładem jest hinduski przywódca religijny i mistyk Szri Ramakryszna Paramhansa (1836-1886), założyciel Misji Ramakryszna, postulujący uznanie bóstwa Chrystusa jako awatara (duchowego bytu wcielonego). Z kolei bojownik o wolność Indii, ale też teolog oraz mistyk Brahmabandhab Upadhyay (1861-1907) interpretował hinduską trójnię *Sat-Āt-Ananda* (byt, świadomość, szczęśliwość) w sensie chrześcijańskiej Trójcy Świętej. Mówił on o sobie, że jest hinduistą według kultury, a chrześcijaninem według religii. Mocno wierzył w bóstwo Chrystusa, którego w swoich hymnach nazywał *Transcendentnym Obrazem Brahmana [...], Wiecznym Rozumem, Zwycięstwem Boga, Bogiem-Człowiekiem*<sup>208</sup>.

Dzisiaj wielu teologów tego kontynentu próbuje dość nieodpowiedzialnie dokonać syntezy chrześcijaństwa z religiami i wierzeniami azjatyckimi. Napotykamy w Azji na łączenie treści Jezusowej Ewangelii z religiami narodowymi, czyli z hinduizmem, buddyzmem czy islamem w celu kontekstualizacji teologii w określonych uwarunkowaniach narodowych. W ten nurt bywa też przez niektórych zaliczany Raimundo Panikkar (1918–2010), który już w swojej pracy doktorskiej na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim zesta-  
wił filozofię Tomasza z Akwinu z filozofią Ādi Śańkra, opartą na Brahmasutrach. Jednakże dopiero swoją książką *Nieznany Chrystus hinduizmu* Pannikkar dokonał oddzielenia

<sup>208</sup> Zob. por. J. J. Lipner, *Brahmabandhab Upadhyay: The life and thought of a Revolutionary*, OUP India 2001.

„Chrystusa kosmicznego” (Logosu) od Jezusa z Nazaretu, twierdząc, iż Chrystus ujawnił się też i w innych religiach jako np. Rama, Kriszna, Iśwara czy Purusza<sup>209</sup>.

Z podobnymi tezami możemy się też spotkać u innych chrześcijańskich teologów, jak np. u Aloysiusa Pierisa czy Michaela Amaladossa, głoszących tzw. „nadwyżkę Chrystusa”<sup>210</sup>. Uważają oni, że Jezusowi nie można przypisać wszystkiego, co odnosi się do odwiecznego Syna Bożego. Pełnia bowiem Chrystusa znajduje się również w innych religiach, które zostały ubogacone (przedchrześcijańską jeszcze) obecnością Drugiej Osoby Boskiej czy też Ducha Świętego. To przekonanie, opierające się na tak ujętej chrystologii, oraz nieutożsamianie królestwa Bożego z Kościołem jest dla niektórych katolickich teologów i biskupów azjatyckich podstawą do odmiennej wizji misji Kościoła niż ta, którą głosi Kongregacja Nauki Wiary. Twierdzą oni bowiem, że misja Kościoła ma się sprowadzać do tego, co czynił Jezus z Nazaretu, czyli głosić tajemnicę królestwa Bożego na ziemi. Skoro jednak Syn Boży jest większy niż Jezus, to królestwo Boże jest szersze od Kościoła. Dlatego misja rozszerzania tego królestwa musi być prowadzona wspólnie z innymi religiami, gdyż one są również „kanałami łaski” i są naznaczone obecnością Boga.

Problematyczne były również tezy belgijskiego jezuitę Jacques’a Dupuis (1923-2004) w odniesieniu do ujmowania

<sup>209</sup> Por. A. Napiórkowski, *Teologie XX i XXI wieku*, dz. cyt., s. 394-395.

<sup>210</sup> Więcej na temat chrystologicznych kontrowersji w twórczości teologów azjatyckich pisze J. Majewski, *Zaskakujące drogi chrystologii azjatyckiej*, dz. cyt., s. 1-8.

Chrystusa i Jego relacji do innych religii. Twierdził, iż Chrystus i Jego Kościół są obecni także poza chrześcijaństwem. Dupuis podkreślał ponadto uniwersalną obecność i działanie Ducha Świętego poza chrześcijaństwem<sup>211</sup>.

W tym miejscu wypada przypomnieć oficjalne dokumenty magisterialne, jak choćby adhortację apostolską *Evangelii nuntiandi* Pawła VI (AAS 68 /1976/), deklarację *Dominus Iesus. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła* z 2000 r. czy *Notę doktrynalną na temat pewnych aspektów ewangelizacji* Kongregacji Nauki Wiary z 2007 r. Deklaracja *Dominus Iesus* uczy, iż szerzony obecnie religijny pluralizm nie tylko *de facto*, lecz także *de iure* (jako zasada) relatywizuje *katolicką prawdę o ostatecznym i całkowitym charakterze objawienia Jezusa Chrystusa, o naturze wiary chrześcijańskiej w odniesieniu do wierzeń innych religii, o natychmiastowym charakterze ksiąg Pisma Świętego, o osobowym zjednoczeniu między odwiecznym Słowem a Jezusem z Nazaretu, o jedności ekonomii Słowa wcielonego i Ducha Świętego, o jedyności 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 jedyne Kościoła Chrystusa* (nr 4).

Dlatego Kongregacja zdecydowanie odrzuca tezy o *ograniczonym, niekompletnym i niedoskonałym* charakterze Objawienia chrześcijańskiego. Nie do przyjęcia jest podważanie jedyności, absolutności i powszechności zbawczego pośred-

<sup>211</sup> Por. A. Napiórkowski, *Teologie XX i XXI wieku*, dz. cyt., s. 396.

nictwa Jezusa Chrystusa względem wszystkich ludzi (DI 13) oraz podobnie jedyności Kościoła Chrystusowego, który w pełni trwa jedynie w Kościele katolickim, w którym zachowana jest sukcesja apostolska i ważne sprawowane jest misterium Eucharystii (DI 16-17).

Nastawienie synkretyczne wynika ze źle pojętego dialogu i tolerancji, która w tej postaci nie prowadzi do celu, gdyż z jednej strony nie wnosi istotnych nowości do rodzimych religii tego kontynentu, a z drugiej zafałszowuje chrześcijańskie Objawienie.

Teologię azjatycką cechuje też akomodacja<sup>212</sup>. Co to oznacza? Teologia w ogóle, w tym zwłaszcza misjologia, poszukuje obecnie modeli kulturowych, które stałyby się nośnikami treści Objawienia chrześcijańskiego. W tym kontekście akomodacja oznacza przystosowanie liturgicznych tekstów i obrzędów do mentalności i kultury danego kraju. Pod koniec ubiegłego wieku biskupi Indii przyjęli *ad experimentum* nową modlitwę eucharystyczną, w której pojawiły się pojęcia typowo hinduistyczne. Kościół katolicki w Indiach zamierzał w ten sposób wypełnić nauczanie II Soboru Watykańskiego w zakresie odnowy liturgii, szczególnie o przystosowaniu świętych czynności do kultury i mentalności ludzi współczesnych. Watykańska Kongregacja ds. Kultu Bożego i Sakramentów jednak tej liturgii nie zaaprobowwała.

<sup>212</sup> Por. F. Zapłata, *Akomodacyjny spór*, w: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1973, t. I, kol. 253n; J. Perszon, *Akomodacja misyjna*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, Kraków 2002, s. 39.

Z uznaniem natomiast należy się odnieść do propozycji dwóch znanych teologów ze Sri Lanki, którzy podejmują wysiłki wprowadzania terminów buddyjskich do teologii chrześcijańskiej. Jeden z czołowych liderów Wschodnioazjatyckiej Konferencji Chrześcijańskiej D. T. Niles (1908-1970) pojęciami „*dharma*” i „*sangha*” opisywał chrześcijańskie doktryny. Natomiast pastor metodystyczny Lyn Śiwa uważał, iż wczesna nauka buddyjska, opierająca się na trzech podstawowych cechach egzystencji: *anicca* (nie trwałość), *dukkha* (cierpienie) i *anatta* (nie-jaźń), może stanowić podstawę chrześcijańskiej antropologii.

Przykładem teologii sytuacyjnej jest hinduska refleksja na temat *dalit*, stawiająca w centrum cierpienie Chrystusa na krzyżu, w którym to cierpieniu został zawarty ucisk wszystkich Hindusów, a zwłaszcza prześladowanych społeczności *dalit* i *adivasi*, jakie egzystują poza społeczeństwem kastowym<sup>213</sup>. Nowa wspólnota nie może być utworzona z krwi ich przodków, ale przez wodę chrztu, w którym Jezus kruszy wszystkie ludzkie dyskryminacje<sup>214</sup>.

Założyciel ruchu Chrześcijaństwo bez Kościoła w Japonii Kanzo Uchimura (1861-1930) twierdził, że skoro istnieją różne teologie, np. niemiecka, angielska, holenderska i amerykańska, to Japonia powinna mieć własną teologię japońską. Chrześcijaństwo musi wyrażać japoński punkt widzenia, stąd postulował japońskie chrześcijaństwo. Uchimura

<sup>213</sup> Por. S. C. H. Kim, *Christian Theology in Asia*, Cambridge University Press 2008, s. 62.

<sup>214</sup> Por. tamże, s. 288.

pisał, iż ruch wierzących *Mukyōkai* to wspólnota japońskich chrześcijan, której nie potrzeba żadnych eklezjalnych struktur.

Innym klasycznym przykładem teologii sytuacyjnej jest *minjung*, „teologia mas ludowych” (*theology of the mass of the people*). Zasadniczym dążeniem właściwie całej współczesnej teologii azjatyckiej, z ekumenicznym porozumieniem wszystkich obecnych na tym kontynencie chrześcijańskich Kościołów, jest wyzwolenie człowieka z niesprawiedliwości społecznej, z wyzysku ekonomicznego, z ucisku politycznego i dyskryminacji rasowej. Teologia *minjung* jest koreańską wersją teologii wyzwolenia, jaką głosił Jezus Chrystus jako wyzwoliciel dla prześladowanych. W 1979 r. wydano interesujący dokument pt. *Minjung Theology: People as the Subjects of History*, którego redaktor Yong-Bock Kim jest dyrektorem Christian Institute for the Study of Justice and Development w Seulu. Warto zauważyć, iż do adhortacji *Ecclesia in Asia* ojcowie synodalni wprowadzili takie nowe tytuły chrystologiczne, dość zbieżne z tą formą teologii sytuacyjnej, jak: Jezus to „Mistrz Mądrości”, „Uzdrowiciel”, „Wyzwoliciel”, „Przewodnik duchowy”, „Oświecony”, „Współczujący”, „współczujący Przyjaciel ubogich”, „dobry Samarytanin”, „Dobry Pasterz”, „Posłuszny”<sup>215</sup>.

W swojej książce na temat chrześcijańskiej teologii w Azji Sebastian C. H. Kim zastanawia się, w jaki sposób chrześcijaństwo może znaleźć pojednanie z kulturowym i religijnym dziedzictwem buddyzmu, taoizmu, konfucjanizmu i szinto-

<sup>215</sup> *Ecclesia in Asia*, nr 20.

izmu, nie tracąc swojej tożsamości. Odnajdowanie wspólnej drogi będzie czymś zdecydowanie znacznie trudniejszym niż tylko „gra słowna między chlebem a ryżem” (*wordplay between bread and rice*)<sup>216</sup>. Kim wskazuje na następujące zagadnienie, jakie trzeba rozpracować w poszczególnych dialogach: z konfucjanizmem dokonać reinterpretacji relacji między Bogiem Ojcem a Synem<sup>217</sup> oraz ustalić wpływ konfucjanizmu na metody uczenia w „chrześcijaństwie biblijnym”<sup>218</sup>; z buddystami rozważyć koncepcję Immanuela<sup>219</sup>; określić bliżej zastosowanie paradygmatu *pungnyu* (jedność, piękno i życie) w strukturach teologii koreańskiej<sup>220</sup>.

Odnieśmy się jeszcze do teologii biblijnej. Swoją uwagę poświęca jej także wspomniany Kim, który pisze, iż w dialogu należy podjąć wysiłek nad swoistym scaleniem tekstu biblijnego z tekstami wielkich religii i tradycji azjatyckich, gdyż pluralizm religijny tego kontynentu opiera się właśnie na świętych tekstach<sup>221</sup>. Biblijne ukierunkowanie teologii azjatyckiej jest dziś sporym wyzwaniem. Nauczając prawd wiary chrześcijańskiej, pierwsi misjonarze bazowali na tradycjach konfesyjnych swoich Kościołów, a więc na luternizmie, kalwinizmie, anglikanizmie, metodyzmie czy też rzymskim katolicyzmie. Obecnie, kiedy teologia azjatycka wypracowuje własną tożsamość i zмага się z takimi wy-

<sup>216</sup> Por. S. C. H. Kim, *Christian Theology in Asia*, s. 125.

<sup>217</sup> Por. tamże, s. 117.

<sup>218</sup> Por. tamże, s. 132.

<sup>219</sup> Por. tamże, s. 124-125.

<sup>220</sup> Por. tamże, s. 144.

<sup>221</sup> Por. tamże, s. 163-166, 180-183.

zwaniami jak komunizm, nędza, cierpienie, wojny, idolatria, satanizm, korupcja, oszustwo, potrzebuje jednego tekstu biblijnego jako podstawy swojej wiary.

W 1982 r., w trakcie szóstego posiedzenia Azjatyckiego Towarzystwa Konsultacji Teologicznej w Seulu, 80 teologów ewangelickich, analizując teologię azjatycką, uchwaliło oświadczenie *The Bible and Theology in Asia Today*. W tym dokumencie stwierdzili, iż nie ma żadnej szczególnej teologii azjatyckiej „z ewangelicką etykietą” oraz uchwalili kilka zasad wiodących dla teologii w różnych religijnych kontekstach Azji. Oto te zasady: 1. Autorytet Biblii jest nieomylny i niepodważalny, jako słowo Boże: *Biblia, a nie teologowie, ma mówić w naszej teologii*. 2. Jezus Chrystus, jedyny Syn Boży wcielony, jest absolutnie wyjątkowy. 3. Teologia misji skoncentrowanej na przekazywaniu zagubionemu człowiekowi Ewangelii to najlepsza ochrona przed synkretyzmem. 4. Miłość powinna być podstawowym elementem teologii azjatyckiej, gdyż tylko wtedy, kiedy chrześcijanie identyfikują się z potrzebującymi, ma miejsce właściwa kontekstualizacja Ewangelii.

Wydaje się, iż kwestią kluczową w dalszym, żywołowym, ale dość chaotycznym obecnie, rozwoju azjatyckiej teologii nie jest tylko to, czy – w procesie kontekstualizacji, indygenizacji oraz inkulturacji – biblijne i historyczne doktryny Kościoła chrześcijańskiego mają pozostać nienaruszone, ale do jakiego stopnia wolno zmienić ich sposób artykułowania i na ile je dostosować do tamtejszych kultur i wierzeń religijnych.

#### 4. Teologia akademicka

Opisując teologię w Azji, nie można pominąć milczeniem dorobku związanego z pracą edukacyjną uniwersytetów, seminariów duchownych czy instytutów, których największa koncentracja jest na Bliskim Wschodzie, w obrębie starożytnych Kościołów chrześcijańskich. Chrześcijanie są tam od ponad dwóch tysięcy lat i wnieśli niezbywalny wkład w rozwój myślenia teologicznego całego Kościoła powszechnego. Te instytucje naukowe funkcjonują zarówno w ramach struktur diecezjalnych, jak i (znacznie częściej) prowadzone są przez zgromadzenia zakonne.

Wypada zacząć od Izraela i Palestyny. Na tych terenach zlokalizowane są następujące ośrodki edukacyjne: franciszkańskie Studium Theologicum Jerosolymitanum, dominikańskie École Biblique, franciszkańskie Studium Biblicum, afiliowane do Papieskiego Instytutu Antonianum, jezuickie Kolegium Studiów Starożytnego Bliskiego Wschodu (College of Ancient Near East Studies), Jerozolimskie Seminarium Patriarchatu Łacińskiego, Hiszpański Instytut Biblijno-Archeologiczny (Instituto Español Bíblico y Arqueológico), afiliowany do Papieskiego Uniwersytetu w Salamance, Ekuumeniczny Instytut Tantur, afiliowany do Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, Uniwersytet Betlejemski, prowadzony przez braci szkolnych, niemiecki Instytut Studiów Biblijnych i Teologicznych, Instytut Bat Kol, prowadzony przez zgromadzenie sióstr Syjonu, Centrum Formacji Biblijnej, Instytut Alberta Decourtraya do Studiów Judaizmu i Literatury Hebrajskiej, Studium Theologicum Galilaeae prowa-

dzone przez neokatechumenat, Instytut Polis, afiliowany do Papieskiego Uniwersytetu Świętego Krzyża Opus Dei, Studium Theologicum Salesianum, połączone z Papieskim Uniwersytetem Salezjańskim w Rzymie. W swojej działalności naukowej ośrodki te ukierunkowane są przede wszystkim na archeologię biblijną, języki starożytne, egzegezę Starego i Nowego Testamentu, duchowość biblijną oraz teologię biblijną czy prace translacyjne nad Pismem Świętym.

Swój udział w rozwoju myśli teologicznej mają też ośrodki akademickie znajdujące się w Libanie, do których trzeba zaliczyć jezuicki Uniwersytet Św. Józefa w Bejrucie, Uniwersytet Ducha Świętego w Kasliku (The Holy Spirit University of Kaslik), Uniwersytet Matki Bożej Louaize (Notre Dame University Louaize), Uniwersytet Antonine, prowadzony przez zakon maronitów.

W ostatnim czasie, dzięki zaangażowaniu ks. kard. Zenona Grocholewskiego i prowadzonej przez niego Kongregacji ds. Edukacji Katolickiej, powstało w Azji wiele uniwersytetów katolickich. Obecnie działają one w Hong Kongu, w Indonezji, na Tajwanie, w Korei Południowej, w Tajlandii, Chinach, Indiach czy na Filipinach. Te centra myśli chrześcijańskiej wnoszą poważny wkład nie tylko w zakresie wychowawczym i formacyjnym, ale również wypracowując nowe drogi w odczytywaniu, interpretowaniu i nauczaniu Objawienia Bożego w lokalnych kontekstach kulturowych, międzyreligijnych, społecznych i politycznych.

W przypadku tych uniwersytetów trudno jest mówić o teologii azjatyckiej jako takiej, gdyż pracująca tam kadra

profesorska w dużej części pochodzi z Europy i z USA. Ponadto mamy tam do czynienia przede wszystkim z dydaktyką, czyli pozytywnym wykładem obowiązującej aktualnie nauki wiary, a nie z nowymi tezami teologicznymi czy twórczymi postulatami. Niemniej rozwijają się tam intensywnie studia językowe, religioznawcze, kulturowe, judaistyczne czy komparatystyczne w zakresie Biblii i uznania jej jako podstawowego źródła teologii. Wiele uwagi poświęca się również kwestiom dialogu, w tym dialogu międzyreligijnego, ekumenizmowi, soteriologii.

## ROZDZIAŁ VII

### MIĘDZY RELIGIJNOŚCIĄ A DUCHOWOŚCIĄ ZSEKULARYZOWANYCH MIAST

#### 1. Wprowadzenie

Poniższy esej *Zsekularyzowane miasto: między religijnością a duchowością* nie jest próbą opisu sytuacji wielkich aglomeracji i ich mieszkańców z punktu widzenia socjologii, psychologii czy religiológii bądź urbanistyki, ale teologiczną refleksją nad stanem ludzi ośrodków miejskich, którzy są poddawani różnym procesom, będąc niekiedy aktywnymi ich sprawcami. Dlatego przywołamy najpierw ogólną sytuację ideową Europy Zachodniej, a następnie na jej tle zaprezentujemy chrześcijańską antropologię i zjawiska sekularyzacji oraz sekularyzmu. W naszych analizach będziemy się starali ukazywać pozytywne i negatywne elementy, wynikających z zachodzących obecnie procesów na Starym Kontynencie. W tym kontekście ukażemy ikoniczność



chrześcijaństwa z jego rozumną duchowością. Spróbujemy też naszkicować zadania Kościołów i teologii wobec wyzwań nowoczesności, lecz nie w świetle apologetycznym, a eklezjologicznym.

## 2. Ekonomia czy ideologia?

Jakkolwiek sytuacja w krajach Unii Europejskiej wyrażana jest najczęściej w barwach czarnych lub białych, to dążąc do wyważonej i odpowiedzialnej opinii, wolno stwierdzić, iż ludziom mimo wszystko żyje się ogólnie dobrze. W porównaniu z innymi częściami świata, z jednej strony przeciętny obywatel Europy cieszy się realnie wieloma prawami, o których ludzie Afryki, Azji czy Ameryki Łacińskiej mogą co najwyżej pomarzyć. Jest to szeroka paleta przywilejów, zaczynając od godności osoby ludzkiej, przysługujących jej praw przez dostęp do pracy, świadczeń socjalnych, do kultury, do służby zdrowia aż po odpoczynek i emeryturę. Z drugiej strony, trzeba wyrazić zaniepokojenie, brakiem reform unijnych struktur, gdzie dochodzi do odejścia od pierwotnych zamierzeń i celów, jakim według swoich założycieli, miała służyć zjednoczona Europa.

Powołując do życia w 1952 r. Wspólnotę węgla i stali, chciano wesprzeć rozwój gospodarczy, zatrudnienie, standardy życia w państwach członkowskich przez utworzenie i regulowanie wspólnego rynku. Powiązania gospodarcze, dobrobyt ekonomiczny i kulturowy miały usunąć w ten sposób jakiegokolwiek konflikty czy wojny w przyszłości w Europie. Po większej części tak się stało! Na tej bazie doszło do

utworzenia nawet struktury większej, gdyż powstała w 1993 r. Unia Europejska, która liczy dziś 28 krajów (2018 r.). Zasługi Unii dla procesu pokoju, pojednania, demokracji i praw człowieka w Europie są bezsprzeczne. Zjednoczenie krajów doprowadziło do usunięcia wielu nacjonalizmów. Idea jednej Europy okazała się ponadto potężną i owocną siłą moralną.

Jednakże ojcowie jedności Europy, jak J. Monnet, R. Schuman, P.-H. Spaak, K. Adenauer, A. de Gasperi, podnieśliby najprawdopodobniej dziś mocny protest, gdyby ujrzeli znaczne rozejście między ich wizją, a obecnym stanem Zachodu. Niestety elity zawiadujące Unią coraz bardziej szerzą swoją koncepcję światopoglądową, zamiast skupiać się na gospodarce i respektować odrębność oraz tożsamość narodowych wspólnot. Przeprowadzana dziś ideologizacja UE, która ma niewiele wspólnego z polityką, budzi słuszne protesty. Kiedyś sprawowanie władzy „z Bożej łaski” (*Dei gratia*) ograniczało monarchę, aktualnie tzw. „przedstawiciele narodu” – to reprezentanci absolutnego absolutyzmu. Coraz mniej widać autentycznej demokracji w państwach członkowskich, gdyż dyktat komisarzy europejskich nacechowany jest widocznym pozbawianiem obywateli ich podmiotowości. W wyniku manipulacji medialnej prowadzonej na ich zlecenie czy też ich mocodawców, społeczeństwa stają się pospółstwem. A pospółstwo sądzi, że degradując system aksjologii, umieści go w swoim zasięgu. W czasach rzekomej demokracji, zadufanie w sobie staje się czymś powszechnym.

Obecny rozwój technologiczny spowodował tak zmiany społeczne, jak i estetyczne, kulturowe, ale również i religijne. Widać to choćby na przykładzie sztuki współczesnej, jaka cieszy się u publiczności tak wielkim autorytetem, że jakoś tej sztuki nie ma dziś dla odbiorców żadnego większego znaczenia. Talent niektórych artystów często nie wystarczy, aby przezwyciężyć odrazę, jaką wzbudza osobowość czy rzecz, wyrażana w danym dziele. Od pewnego czasu nowość w dziedzinie sztuki bierze się z czegoś, co jest wręcz przeciwieństwem procesu twórczego. Epoka ponowoczesności, w której żyjemy, ogłasza, iż czas pewników minął bezpowrotnie, dlatego trzeba wypracować nowe formy. Jej koryfeusze głoszą, iż człowiek musi się dziś nauczyć żyć bez sensu, w nurcie tymczasowości i przemijalności. Człowiek ponowoczesny uważa wręcz za nieznośne to, co trwa dłużej niż kilka lat. Pojawiły się w to miejsce rozwiązania czasowe, oznaczające brak wrażliwości. Panująca wszechwładna obojętność też jest charakterystyczna dla naszych czasów<sup>222</sup>.

Mówi się o społeczeństwie konsumpcyjnym, aby ukryć – ponieważ produkcja jest ideałem postępu – że chodzi o społeczeństwo produkcyjne. Sam postęp zresztą do tego stopnia ogłupił dziś postępowca, że przestał on dostrzegać jego absurdalność. Trywializacja, jaka zalała Zachód może zostać zahamowana jedynie poprzez ponowne odkrycie transcendencji. Bez odniesienia do Boga żadna cywilizacja nie jest w stanie się rozwijać. Narastająca wewnętrzna pustka

<sup>222</sup> Por. N.G. Dávila, *Nowe scholia do tekstu implicite*, Warszawa [Furta sacra] 2009, t. II, s. 50.

Zachodu może zniszczyć te wielkie sukcesy, jakie osiągnięto dotąd na Starym Kontynencie po II wojnie światowej. Wyczerpanie energii duchowych Zachodu odbierze mu siły do dalszego wszechstronnego rozwoju.

Zastanawiając się nad podstawowym problemem Europy, kard. Ratzinger doszedł do wniosku, iż jest to kryzys idei Boga. „Pytanie o Boga jest pytaniem podstawowym, stawiającym nas na rozdrożu ludzkich egzystencji”<sup>223</sup>. Nauczanie Benedykta XVI można streścić w formule *Bóg jako unum necessarium* – chodzi o Boga, o nic więcej (J. Szymik). Z jednej strony człowiek nie może żyć bez relacji z Bogiem, a z drugiej mamy świat, który współtworzymy i w którym żyjemy, coraz bardziej czyni Boga nieobecnym<sup>224</sup>.

Nadzieją napawają jednak słowa holenderskiego autora słynnej monografii „Jesień średniowiecza”, Johana Huizingi, gdzie przedstawiając panoramiczny obraz kultury i życia społecznego u schyłku średniowiecza, w odniesieniu do współczesności wyznał: „na szczęście ostatnie słowo nie należy do człowieka”. Cały wszechświat bowiem nie wymknął się z ręki Boga.

### 3. Koncepcja osoby ludzkiej

Te przemiany światopoglądowe, gospodarcze i polityczne odcisnęły się naturalnie również na obyczajowości. Wygenerowana nienaturalnie kultura zrodziła inne potrzeby spo-

<sup>223</sup> J. Ratzinger / Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Cz. I: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007, s. 38.

<sup>224</sup> Por. Benedykt XVI, *O sensie bycia chrześcijaninem*, Kraków 2006, s. 24-25.

łeczeństw, zmieniając obraz człowieka, jaki funkcjonował dotychczas przez wiele wieków. Bez większych zastrzeżeń przyjmowano dotąd antropologię, wynikającą z objawienia judaistycznego i chrześcijańskiego, jaka zawarta była w Biblii. Głosiła ona, że człowiek jest stworzony z nicości (*ex nihil sui subiecti*) na obraz i podobieństwo Boże, a zatem charakteryzuje go rozumność, wolitywność, wolność i odpowiedzialność oraz duchowość. Według judaistyczno-chrześcijańskiego objawienia, człowiek jest także grzesznikiem i potrzebuje odkupienia. To wyzwolenie musi przyjść z zewnątrz, jeśli bowiem człowiek sam siebie będzie wybawiał, to skończy się to dramatem autosoteryzmu. Dlatego znany filozof, L. Kołakowski, napisze, iż chrześcijaństwo jest radością, gdyż Jezus przychodzi do człowieka z wieczności, aby objawić prawdę o człowieku i ludzkości, a jest nią prawda o królestwie Bożym, z którym zaczyna się nowe stworzenie. Królestwo Boże to obecność ukrytego Boga, który odsłania się za pośrednictwem Syna i zaprasza ludzkość do wspólnoty ze sobą. Jest ono drogocenną perłą (*pretiosa margarita*), dlatego należy wszystko sprzedać, aby ją nabyć<sup>225</sup>.

J. Ratzinger odnotowuje dziwne zjawisko na Zachodzie. Píše o nienawiści Europy do samej siebie: „Zachód usiłuje w sposób godny pochwały otwierać się z pełnym zrozumieniem ku wartościom zewnętrznym, ale już nie lubi sam siebie”<sup>226</sup>. Odejście od Boga jako Stwórcy, wymogło utworzenie innej kategorii absolutnej. Sam człowiek stał się miarą

<sup>225</sup> Por. L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony*, Kraków 2014, s. 13-14.

<sup>226</sup> J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, Kielce 2005, s. 31.

wszechrzeczy, sytuując swoje pochodzenie w hipotezie ewolucji. Odejście od Boga domagało się także rozwiązania problemu grzechu, przebaczenia i odkupienia. A zatem w miejsce chrześcijańskiej soteriologii należało wypracować inny sposób tłumaczenia ludzkiej winy i jej odpuszczenia. Pojawiła się psychoanaliza (Z. Freud) i psychoterapia. Te wysiłki przybrały różne formy, poczynając od ogłaszania w XIX w. wieczności materii aż po tezy o nieistnieniu zła osobowego czy braku zarzewia grzechu w ludzkiej naturze, czemu wybitnie zaprzeczyły potworne dramaty I oraz II wojny światowej aż po zbrodnie ludobójstwa, zwłaszcza na gruncie europejskim. Dzisiejsi gnostycy nie pytają jak mądry Tertulian: *unde malum?*, lecz *unde ego?*<sup>227</sup> Koncentracja na samych sobie przekracza już progi estetycznej wrażliwości. Organiczna nędza doczesności oraz brak wierności dobru wymownie zaprzeczają szeroko propagowanemu twierdzeniu o naturalnej dobroci człowieka, które ma swoje źródło w myśli gnostyckiej. Jak w swoim dość zjadliwym sarkazmie, ale trafnie zauważył genialny kolumbijski filozof, Nicolás Gómez Dávila (1913-1994): człowiek dziś „oscyluje między dwoma biegunami; dbaniem o interesy i kopulacją”<sup>228</sup>.

Racjonalistyczna technika, masowa i anonimowa aglomeracja miejska, społeczeństwo przemysłowe, to faktory, jakie osłabiły ludzką podmiotowość w ostatnich dziesięcioleciach. W tę słabość wszedł nieuchronnie despotyzm plebsu, mający znamiona demokracji bądź despotyzm ekspertów, któ-

<sup>227</sup> Łacińskie: „skąd zło?”, „skąd ja?”

<sup>228</sup> N.G. Dávila, *Nowe scholia do tekstu implicite*, s. 31.

rzy swoje działania autoryzują w strukturach Unii Europejskiej.

Niestety w obszarze badań przyrodniczych zdecydowanie górę wzięła mentalność pozytywistyczna, jaka nie tylko zerwała więzi z chrześcijańską wizją świata, ale ponadto zrezygnowała też z odniesień do myślenia w kategoriach metafizycznych i moralnych. Jednak nowoczesność nie może być widziana tylko jako rozwój przemysłu i olbrzymi postęp cywilizacyjny z prymatem rozumu. Jej oddziaływanie odnosi się też bezsprzecznie do przestrzeni religijnej i duchowej. Świadczy o niej inny rodzaj architektury, inne plany miejskiej zabudowy, także i tej sakralnej. Człowiek żyje w świecie różnych relacji i odniesień, dlatego jego życie będzie na tyle szczęśliwe, na ile te relacje będą właściwe<sup>229</sup>.

#### 4. Sekularyzacja a sekularyzm

Dla naszego kontynentu i jego dziejów dość istotną datą jest zdobycie przez Turków Konstantynopola w 1453 r., co widziane jest jako koniec średniowiecza, a początek nowożytności. Chrześcijańsko-grecka kultura, ubogacona elementami bizantyjskimi, doszła do swojego końcowego stadium. Moskwa stała się nowym centrum, poszerzając granice w kierunku Wschodu. Ruchy reformacyjne w XV i XVI w. doprowadziły do oderwania się od Rzymu, zmieniając religijnie i kulturowo Stary Kontynent. Początki nowożytności należy też powiązać z odkryciem Ameryki w 1492 r.,

<sup>229</sup> J. Ratzinger, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, Kraków 1997, s. 19.

kiedy Europa otworzyła się z kolei na nowe zamorskie terytory. Europa w dzisiejszym kształcie jest ponadto wynikiem przemian, jakie spowodowała Rewolucja Francuska (1789-1799). Na przełomie wieku XVIII i XIX doszło do głębokiego rozdarcia między *sacrum* a *profanum*. Odtąd dzieje cywilizacji europejskiej mają być już bez Boga, gdyż państwo winno bazować na rozstrzygnięciach swoich obywateli. Zniknięcie włościństwa oraz rozpląnięcie się klasy humanistycznej zerwało europejską ciągłość historyczną. Aktualnie mamy do czynienia z następującym zjawiskiem: Nie ma już zmian jako takich, ale są zmiany zmian. Angielscy deści wraz z niemieckimi filozofami doby romantyzmu odnieśli porządek świata do ludzkiego rozumu, do prawa stanowionego, do autonomii świeckiej. Zapomniano, iż dosłowność fałszuje prawdę religijną. Objawienie Boga nie może być wyrażone w języku immanentnym, lecz językiem transcendencji jest metafora i obraz. Wiek XX i XXI przyniósł ze sobą nowoczesność jako nowy projekt światopoglądowy (J. Habermas)<sup>230</sup>.

Przypatrzmy się teraz bliżej tym dwóm pojęciom: sekularyzacja a sekularyzm, gdyż funkcjonują one w obszarze światopoglądu, ekonomii, kultury, filozofii i teologii. „Sekularyzacja” wywodzi się z łacińskiego *saeculum* i oznacza *pokolenie, okres czasu, czas jednej generacji lub określony wiek*<sup>231</sup>. Treść *saeculum* wyraża to, co czasowe, temporalne, przemijalne. *Saeculum* – to określenie świata. Istnieje też

<sup>230</sup> Por. I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010, s. 56-63.

<sup>231</sup> Por. A. Draguła, *Ocalić Boga. Szkice z teologii sekularyzacji*, Warszawa 2010, s. 11-12.

drugie określenie świata, a mianowicie *mundus*, w znaczeniu miejsca, instytucji czy struktury. Mimo, że oba pojęcia *saeculum* i *mundus* służyły do opisu jednego świata, to wyrażały jednak dwie różne jego koncepcje: grecką – odzwierciedlającą świat jako miejsce oraz łacińską – ukazującą świat jako historię. Rozwijające się w kategoriach greckich chrześcijaństwo, przejęło termin *saeculum* w znaczeniu miejsca. Stąd sekularyzację pojęto jako utratę przestrzeni, umniejszenie, wycofywanie, kurczenie<sup>232</sup>.

I tak łacińskie słowa *saecularis* tłumaczy się dziś jako *zeświecczenie*. W najszerszym rozumieniu, oznacza rozluźnienie więzi z religią i wyjęcie lub uwolnienie jakiejś rzeczy, terytorium lub instytucji spod władzy czy zależności kościelnej. Z sekularyzacją łączy się także problematyka laicyzacji, emancypacji, dechrystianizacji, desakralizacji, swoistego „odkościelnienia”, a także odmitologizowania czy też niereligijności. Sekularyzacja oznacza też, odejście od instytucjonalnych form religijności. Nie jest ona jakimś nowym fenomenem, gdyż nieustannie towarzyszy wszystkim religiom<sup>233</sup>. Religijność Europejczyków naznaczona dziś wyraźnie sekularyzacją i sekularyzmem wydaje się być obca mieszkańcom Azji, Afryki, Australii czy obu Ameryk. Procesy sekularyzmu i sekularyzacji nie dotyczą chrześcijan tych części świata. Niemniej przebieg sekularyzacji nasilił się dziś wyjąt-

<sup>232</sup> Por. tamże.

<sup>233</sup> Por. J. Mariański, *Sekularyzacja*. w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i inni, Lublin-Kraków 2002, s. 1089–1092.

kowo mocno na Zachodzie. Należy klasyfikować ją zarówno pozytywnie, jak i negatywnie<sup>234</sup>.

Z kolei przez sekularyzm rozumiemy wszelkie formy wrogości – znacznie uogólniając definicję – wobec wszystkiego, co religijne, a zwłaszcza chrześcijańskie. W obszar sekularyzmu należy włączyć nie tylko idee, na czele z ateizmem, wymierzone w treść Ewangelii, lecz także czynne prześladowania chrześcijan, przejawiające się w różnych postaciach. W nurt sekularyzmu trzeba wpisać dwie potężne formy fundamentalizmu, jakie dziś znaczą duchową kulturę Zachodu: fundamentalizm islamski oraz fundamentalizm agresywnej laickości<sup>235</sup>. Trafnie zauważył Monteskiusz (1689-1755), że opór nie do przewyciężenia przeciwko despotyzmowi może stawić wyłącznie świadomość religijna, dlatego propagowanie ateizmu to umacnianie władzy tyranii.

Pomocne rozróżnienie między terminami „sekularyzm” a „sekularyzacja” przedłożył już Paweł VI w *Evangelii nuntiandi* (08.12.1975), gdzie zachęcając do poszanowania postulatów sekularyzacji, zdecydowanie ostrzegł przed sekularyzmem. Pisał: *Trzeba zauważyć, że niejako w centrum naszego dzisiejszego świata tkwi coś, co jest jakby szczególną jego cechą, mianowicie »sekularyzm«. Nie mówimy o »sekularyzacji«, która jest słusznym i prawowitym, nie obcym wierze i religii usiłowaniem odkrycia w stworzeniu, w każdej rzeczy i w każdym zdarzeniu praw wszechświata, którymi one się rządzą »autono-*

<sup>234</sup> Por. A. Napiórkowski, *Współczesny Kościół i ponowoczesny świat*, Kraków 2015, s. 147-148.

<sup>235</sup> Por. A. Napiórkowski, *Proegzystencja Kościoła*, Kraków 2018, s. 14-20.

micznie»; byle tylko umysł bazował na wewnętrznym przekonaniu, że te prawa nałożył im Stwórca. W tym znaczeniu ostatni Sobór potwierdził uprawnioną »autonomię« kultury ludzkiej, a zwłaszcza nauki. My zaś mamy tu na myśli rzeczywisty sekularyzm, czyli taką koncepcję świata, według której całkowicie tłumaczy się on sam, bez potrzeby uciekania się do Boga, który staje się zbyteczny, a nawet przeszkadza. Tego więc rodzaju, »sekularyzm« usiłuje podkreślić potęgę poznawczą człowieka, doprowadza do pomijania Boga, a także do Jego zaprzeczenia. Stąd wypływają nowe rodzaje ateizmu, mianowicie ateizm »antropocentryczny«, nie tyle abstrakcyjny i metafizyczny, co pragmatyczny, programowy i wojujący. W łączności z tym »sekularyzmem« ateistycznym propaguje się co dzień, w przeróżnych postaciach cywilizacyjną konsumpcję, tj. »hedonizm« podniesiony do rangi najwyższego dobra, wolę władzy i panowanie, oraz dyskryminacje wszelkiego typu. Wszystko to stanowi nieludzkie tendencje tego »humanizmu«<sup>236</sup>.

Ponieważ nie dysponujemy żadnymi badaniami, trudno jest orzec, czy procesy sekularyzmu i sekularyzacji tak właściwe europejskiemu chrześcijaństwu, należy łączyć z „nadmierną kościelnością” czy z „medialnym zafalszowaniem” chrześcijaństwa, czy z ideologiami, które stały się zastępstwem dla religii, czy z niskimi wskaźnikami demograficznymi Starego Kontynentu, czy z opuszczaniem przez chrześcijaństwo tej części świata, czy też z samą jego wewnętrzną dynamiką?

<sup>236</sup> Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, Watykan 1975, nr 55.

Podsumowując, oficjalne stanowisko katolickie przyjmuje autonomię doczesnych rzeczywistości i swoiście rozumiany proces profanacji świata. Jednak to, że różne sektory ziemskiego życia rządzą się swoimi, im właściwymi, prawami nie oznacza, że rzeczy stworzone są niezależne od Boga, albo iż człowiek może nimi dysponować dowolnie i bez relacji do Stwórcy. Poważny wkład w teologię sekularyzacji wnieśli francuskojęzyczni teologowie katolicy. Nie można pominąć przemyśleń takich teologów jak: P. Teilhard de Chardin, M. D. Chenu, J. Danielou, G. Thils, Ch. Duquoc, J. Maritain, po części również H. de Lubac i Y. Congar, analizujących problematykę *constructio mundi* i *consecratio mundi*<sup>237</sup>. Sekularyzacja jako taka przyczynia się bowiem do oczyszczenia tradycyjnej religijności, zawężonej moralności, instytucjonalnie nadmiernych struktur, stając się równocześnie stymulacją wymiaru duchowego i osobowego w nawiązywaniu duchowych relacji z Bogiem<sup>238</sup>.

Dlatego sekularyzację jako taką nie tyle należy negocjować, lecz traktować jako wyzwanie. Zdaniem prof. A. Skowronka, chociaż *współczesne znamiona sekularyzacji sprowadzają się do trzech haseł: »odkościelnienie« (Enkirchlichung), »odchrześcijanienie« (Entchristlichung) i »odkonfesyjnienie« (Entkonfessionalisierung)*, to jednak nie tylko nie jest ona wymierzona przeciwko chrześcijaństwu, lecz w pewnym sensie jest nawet jego dziełem. Przeciwwstawianie Kościoła sekularyzacji

<sup>237</sup> Por. M. Graczyk, *Francuska teologia rzeczywistości ziemskich. Próba retrospekcji i reinterpretacji*, Warszawa 1992, s. 158-515.

<sup>238</sup> Por. A. Napiórkowski, *Współczesny Kościół i ponowoczesny świat*, Kraków 2015, s. 162-167.

to niezrozumienie istoty świeckości świata. Afirmacja idei sekularyzacji spełnia się w teologii katolickiej najwyraźniej w idei autonomii rzeczywistości ziemskiej<sup>239</sup>.

Nie powinniśmy zapominać słów Jezusa, jakie kieruje On do Samarytanki, przy studni Jakubowej. Samarytanie oddawali cześć Jahwe na górze Garizim, a Żydzi w Jerozolimskiej Świątyni na górze Moria. Mistrz z Nazaretu mówi do kobiety: „nadchodzi godzina, kiedy ani na tej górze, ani w Jerozolimie nie będziecie czcili Ojca /.../. Prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie” (J 4,21.23).

## 5. Religie a ikoniczność chrześcijaństwa

F.-X. Kaufmann w *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?* zauważa, iż znajdujemy się w jakiejś fazie religijnego rozwoju, nacechowanej utratą kościelności w życiu jednostkowym i społecznym<sup>240</sup>. Religijna przynależność jest aktualnie z jednej strony kwestią prywatną, i to ponadto nie tylko w sensie politycznym, ale również w pluralistycznym społeczeństwie. Owo swoiste „odkościelnienie” jednostki nie odnosi się przy tym jedynie do obszaru Kościoła katolickiego. A z drugiej, stanowisko Kościoła odnośnie do problemów gospodarczych i społecznych czy jego apele etyczno-moralne znajdują wciąż zadziwiający rezonans. Kościoły chrześcijańskie dalej bowiem

<sup>239</sup> A. J. Skowronek, *Sekularyzacja – wyzwanie dla Kościoła i teologów*, „Przegląd Powszechny”, R. 2000 nr 10, s. 27-43.

<sup>240</sup> Por. F.-X. Kaufmann, *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg-Basel-Wien 2000, s. 96.

uchodzą za ważnych reprezentantów życia publicznego, jednakże nie jako autorytety dla prywatnej moralności<sup>241</sup>.

Ponieważ człowiek w swojej konstrukcji somatyczno-psychicznej jest przede wszystkim duchowy, a więc naturalnie otwarty na nieskończoność, na coś, co go przekracza, to w różnoraki sposób dąży on do realizacji swoich duchowych potrzeb, czyli poszukuje transcendencji. Pomocą w tym ma mu służyć przestrzeń sakralna, która konkretyzuje się też w postaci takich form architektury, jak kościoły, kaplice, miejsca medytacji i modlitwy.

Czym jest zatem religia? Jakie ma funkcje? Istnieje bardzo wiele definicji religii. Łacińskie słowo *religio* tłumaczy się jako „więź”. Chodzi o związek człowieka z Bogiem, ale też człowieka z drugim człowiekiem. Religia ma potężną funkcję integrującą, łączy bowiem jednostki w społeczność. Klasyczne ujęcie religii, określa ją jako system wierzeń i praktyk, jako związek między sferą *sacrum* (boską) a jednostką czy grupą. W religii wyróżniamy trzy elementy: kult, doktrynę i moralne zasady postępowania.

Religia spełnia w życiu człowieka wiele funkcji. Dostarcza mu wiadomości nie tylko o Bogu, ale i o nim samym. Religia w swej istocie jest zatem nie tylko teocentryczna, lecz i antropologiczna: mówi, kim jest człowiek. Religia posiada też funkcję oczyszczającą. Odgrywa rolę krytyczną wobec wielu religijnych poglądów i zachowania różnych społeczności wierzących. Oczywiście nierzadko wzbudza to sprzeciw, gdyż

<sup>241</sup> Por. A. Napiórkowski, *The Divine-Human Communion. An Outline of Catholic Integral Ecclesiology*, Frankfurt a.M. 2015, s. 37-47.



krytyka przez religię zwolenników danej społeczności odbierana jest przez nich jako podważanie ich poglądów i postaw. A ponieważ religijność człowieka jest wydarzeniem dynamicznym, to w naturalny sposób będziemy mieli do czynienia albo ze skostnieniem albo z duchowym rozwojem<sup>242</sup>.

Od wielu politeistycznych religii (neohinduizmu, sikhizmu, buddyzmu, konfucjanizmu czy szintoizmu), odróżniamy religie monoteistyczne (judaizm, chrześcijaństwo i islam). Wydaje się jednak, iż religią w sensie ścisłym – jeśli przyjmujemy jej konieczność charakteru objawieniowego – jest judaizm. Zwróćmy teraz uwagę na różnicę między judaizmem a chrześcijaństwem w świetle postawionego przez nas tematu, a mianowicie religijności mieszkańców zsekularyzowanych miast, którzy w epoce znaku oczekują właśnie materialności swojej wiary. Bezdyskusyjnie właśnie chrześcijaństwo – dzięki tajemnicy wcielenia, jaka znajduje się w centrum jego wiary – oferuje człowiekowi epoki obrazu materialną i wizualną formę duchowości.

Hebrajska Tora wyraźnie zabrania Izraelitom sporządzać wizerunki Jahwe. „Nie będziesz czynił [dla siebie] żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią! Nie będziesz oddawał im pokłonu i nie będziesz im służył, ponieważ Ja Pan, twój Bóg, jestem Bogiem zazdrośnym, który karze występki ojców na synach do trzeciego

<sup>242</sup> Por. A. Bronk, *Posłowie*, w: J. Waardenburg, *Religie i religia*, Warszawa 1991, s. 190-192.

i czwartego pokolenia względem tych, którzy Mnie nienawidzą” (Wj 20,4-5). Kategoryczna i absolutna formuła drugiego przykazania żydowskiego dekalogu zakazywała nie tylko wykonywania jakichkolwiek obrazów, lecz również ich kultu.

Chrześcijaństwo zaś jest czymś więcej niż tylko religią; posiada ono charakter nie tylko objawieniowy, ale i osobowy. Z dowartościowaniem podmiotowości człowieka, jego dialogiczności, chrześcijaństwo to realne spotkanie człowieka z Bogiem w ludzkiej postaci, czyli z Jezusem Chrystusem. Jezus nie jest bowiem tylko Bogiem. Jezus nie jest tylko człowiekiem. Jest On i Bogiem i człowiekiem. Przez tajemnicę wcielenia dokonała się niesłychana promocja materialności, wbrew manichejskim czy gnostyckim postulatam, które jak bumerang nawiedzają myśl ludzką.

Chrześcijańska ekonomia zbawienia sytuuje się w tajemnicy wejścia odwiecznego Syna Bożego w dzieje człowieka i świata, koncentrując się wokół *mysterium incarnationis*. Wcielenie rozpoczęło nowy etap łączenia człowieka z Bogiem, tego, co ludzkie z Boskim, materialności z duchowością. Bezsprzecznie uwidocznili się to w najpełniejszy i niepowtarzalny sposób w widzialnym człowieczeństwie niewidzialnego Boga – Jezusa Chrystusa. To On złączył w sobie wieczność z czasem, niebo z ziemią, ducha z materią, nienaruszając ich autonomii. Dlatego Jezus Chrystus przez swoje doskonałe człowieczeństwo jest najdoskonalszą ikoną bóstwa. Tak oto z tajemnicy wcielenia można wyprowadzić



najgłębsze i wystarczające podstawy całej refleksji teologicznej historyczności i materialności chrześcijaństwa<sup>243</sup>.

Ta boska materialność, jaką wniosło chrześcijaństwo w historię ludzkości, domaga się zatem pewnej ikonizacji – obrazowości. Jak judaizm nie dopuszczał czynienia żadnych wizerunków ani obrazów Jahwe, tak chrześcijaństwo – opierając się na swojej centralnej prawdzie, jaką jest tajemnica wcielenia – wręcz wskazuje na rzeczywistość historyczną i materialną w wyznawaniu swojej wiary. Myślenie historyczne wymaga zatem nieustannej czujności. Dlatego wyznawcy Chrystusa piszą i malują święte obrazy, budują kościoły, kreują przestrzeń kontemplacji i tworzą miejsca modlitwy. Jawi się tu olbrzymie pole do zagospodarowania dla architektów, planistów, geodetów, konstruktorów, inżynierów, rzeźbiarzy i malarzy. W ikonizacji chrześcijaństwa znajduje się duża szansa na sprostanie duchowych wyzwania zsekularyzowanego, lecz niezmiennie otwartego na transcendencję, człowieka XXI wieku. Ewangelia jest paradygmatem antyutopii.

## 6. Rozumna duchowość

Na podstawie powyższego dochodzimy do wniosku, że osoba ludzka jest religijna i do swojego pełnego rozwoju, także w zsekularyzowanym anonimowym społeczeństwie,

<sup>243</sup> Por. A. Napiórkowski, *Acheiropity – ikony nie ręką ludzką uczynione*, w: *Chrystus wybawiający. Teologia świętych obrazów*, red. A. Napiórkowski, Kraków 2003, s. 111-126.

potrzebuje odniesienia transcendentnego. Dusza cywilizowana to ta, którą interesują prawdy nieutyłitarne.

A przy tym religia niesie ze sobą wymiar społeczny i instytucjonalny, a zatem integruje człowieka z Bogiem, z otoczeniem i ze samym sobą. Jednakże nie wszystkie religie – ponieważ są wśród nich i takie, jakie są jedynie ludzkim i naturalnym środkiem na zaspokajanie duchowych potrzeb ludzi – w sposób nadprzyrodzony i wyczerpujący sycą człowieka. Dzisiaj w niektórych fragmentach rzeczywistości świeckiej Europy Zachodniej zachodzą procesy sakralizacji – wskutek usunięcia lub zmarginalizowania judaizmu bądź chrześcijaństwa – które pretendują do bycia religią. Dlatego trzeba odwołać się do takich religii, jakie mają naturę objawieniową, czyli pochodzą „od góry”, nie są wymysłem ludzkim. U podstaw autentycznej religii musi się znajdować objawienie Boże, a nie ludzka koncepcja. Chodzi o rozróżnienie między religiami „właściwymi” a „pseudoreligiami”. Kryteriami są ponadto prawdziwość i wiarygodność<sup>244</sup>.

Ze skąpego zbioru takich religii, czyli spełniających te kryteria, bierzemy pod uwagę jedynie chrześcijaństwo ze względu na jego wyjątkowość. W czym się on wyraża? Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa wynika przede wszystkim z pełni objawienia Boga i zbawienia w Jezusie Chrystusie, kiedy to On we wcieleniu wszedł w historię świata. Jedynie Chrystus jest prawdą: chrześcijaństwo to, co o Nim mówi, jest zwykłym i naturalnym – choć niepełnym – przybliża-

<sup>244</sup> Por. M. Rusecki, *Objawienie Boże podstawą religii*, w: *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*, Łódź-Kraków 2007, s. 157-182.

niem do tej prawdy. W tym miejscu chcemy się zapytać: o jego propozycję duchowej rozumności. Dlaczego tak? Nie wystarczy złożyć ofiary z czystym sercem, trzeba ją złożyć z jasnym umysłem.

Obecnie bowiem na rynku usług funkcjonuje wiele ofert pseudoreligijnych, które niewiele mają wspólnego z rozumnością. Jak tłumaczyć sukces i popularność dywagacji okultystycznych, luministycznych, numerologicznych, milenarystycznych, teozoficznych czy chiromancji, astrologii i wróżbiarstwa w dobie przecież faworyzowania pozytywizmu i empiryzmu? Dlaczego wykształcony człowiek rozumie dziś lepiej podręcznik magii niż swojego sąsiada? Czyż to wszystko nie uwłacza ponowoczesności i jej przedstawicielom? Zainteresowanie religijnością ezoteryczną z jednej strony jest potwierdzeniem potrzeby duchowości i konieczności uproszczeń dotychczasowych systemów wiary, a z drugiej to konsekwencja kryzysu Boga<sup>245</sup>.

Fundamentem wiary nie może być zatem iluzoryczne ludzkie uczucie, lecz to, co wyrasta spoza człowieka, a więc objawienie Boże. Egzystowanie człowieka musi być nacechowane rozumnością, a jego wiara musi być weryfikowalna racjonalnie<sup>246</sup>. Nie chodzi też o ideał religii, ale konkretnie przeżywaną przez człowieka wiarę, która musi zderzyć się z dostatecznym krytycyzmem i refleksją. Wydaje się, iż tylko chrześcijaństwo spełnia te postulaty, stosując porządek me-

<sup>245</sup> Por. J. Ratzinger, *Bóg i świat*, Kraków 2005, s. 25.

<sup>246</sup> Por. tamże, s. 25-27; por. A. Napiórkowski, *Jezus Chrystus objawiony i objawiający*, Kraków 2016, s. 33-43; s. 125-158.

todologiczny wiary i rozumu. „Obok poznania właściwego ludzkiemu rozumowi /.../ istnieje poznanie właściwe wierze [religijnej]: w pierwszym przypadku poznajemy przy pomocy naturalnego rozumu, a w drugim przy pomocy wiary”<sup>247</sup>.

Współczesna religijność nacechowana jest niestety znacznym brakiem rozumności. Myśleć przeciwko „politycznej poprawności” jest znacznie trudniej niż przeciwko niej działać. Bez rozumności religia staje się bezbożnością, a rytury religijne bezduśnymi gestami i znakami. Prawdziwa wiara jest jedynie taka, która profanowi wydaje się nie do zaakceptowania. Racjonalność nie może być wyprowadzana jedynie z doświadczeń związanych z produkcją techniczną, wynikłą z nauk ścisłych i przyrodniczych. Rozumność jest też wynikiem właściwego wydarzenia duchowości człowieka, kiedy nie tylko uruchamiane są uczucia i emocje. Pozbawianie chrześcijaństwa elementu helleńskiego (gr. *nous*: rozumowanie) przekształca je w sektę. Chrześcijaństwa należy bronić nie przeciwko redukcjonistycznym postulatom wczorajszego i dzisiejszego scjentyzmu, lecz przeciwko gnostyckiej półprawdzie<sup>248</sup>.

We wspomnianym już dokumencie Jan Paweł II pisał: „Z pomocą rozumowi, dążącemu do zrozumienia tajemnicy, przychodzą także znaki zawarte w Objawieniu. Pomagają one zejść głębiej w poszukiwaniu prawdy i pozwalają umysłowi prowadzić niezależne dociekania także w sferze tajemnicy. Te znaki jednak, choć z jednej strony pomnażają siły rozumu, bo dzięki nim może on badać obszar tajemnicy własny-

<sup>247</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, Watykan 1998, nr 8-9.

<sup>248</sup> Por. N.G. Dávila, *Nowe scholia do tekstu implicate*, s. 48.

mi środkami, do których słusznie jest przywiązany, zarazem przynaglają go, by sięgnął poza rzeczywistość samych znaków i dostrzegł głębszy sens w nich zawarty. W znakach tych obecna jest bowiem ukryta prawda, ku której umysł ma się zwrócić i której nie może ignorować, nie niszcząc zarazem samego znaku, jaki został mu ukazany<sup>249</sup>.

## 7. Ekumeniczne wyzwania dla chrześcijańskich Kościołów i teologii

Dostrzegając słabe strony i zagrożenia, jakie wynikają z lansowanych dziś ideologii na Zachodzie, musimy też krytycznie odnieść się do ogólnej sytuacji kościelnej. Wydaje się bowiem, iż Kościoły również nie potrafią stanąć na wysokości zadania. Niech wystarczy tu wskazanie na smutne podziały wśród chrześcijan, które są wyraźnym zaprzeczeniem jedności, o którą modlił się sam Jezus (por. J 17)<sup>250</sup>.

Chrześcijańskie Kościoły nie potrafią dziś odróżnić nowych prawd, jakie domagają się wręcz rekonstrukcji gmatu teologii systematycznej, od nowych błędów, jakie bez przeszkód wnikają do przestrzeni kościelnej, uchodząc za

<sup>249</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 13.

<sup>250</sup> Zob. L. Górka, S. C. Napiórkowski, *Kościół czy Kościoły. Wybrane zagadnienia z ekumenizmu*, Warszawa 1995, s. 19-148; A. Skowronek, *Próba określenia ekumenizmu*, w: *Ku chrześcijaństwu jutro. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J. S. Gajek, S. J. Koza, Lublin 1996, s. 32; McAfee Brown, *Rewolucja ekumeniczna*, Warszawa 1970; G. H. Tavad, *Geschichte der ökumenischen Bewegung*, Mainz 1964; S. Nagy, *Kościół na drogach jedności*, Wrocław 1985; K. Karski, *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, Warszawa 1974; S. C. Napiórkowski, *Historia Ruchu ekumenicznego*, Lublin 1972; G. Th ils, *Histoire doctrinale du mouvement oecumenique*, Paris-Louvain (9)1962.

objawione i wprowadzając zamęt w myśleniu i postawach wierzących. Do rewizji nadmiernej kościelnej, łączącej się z większym uruchomieniem rozległych sfer duchowości nie dojdzie się, tak po prostu. Aby wykonać takie odważne posunięcie, aby przedostać się na drugą stronę przepaści, nie wystarczy skakać, trzeba użyć skrzydeł. „Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczerpił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie<sup>251</sup>”.

Kościoły chrześcijańskie muszą ujawniać większą troskę o elementy duchowe i mistyczne, o kontemplację i pneumatyczność. Magisterium kościelne nie kreuje życia wiernych, ale je zaledwie sankcjonuje. Napięcie między charyzmatem a instytucjonalnością nie ma prowadzić do usunięcia struktury eklezjalnej, ale do zmian w jej obrębie. Aby Kościoły mogły reformować świat, same muszą nieustannie podejmować reformę wewnątrz siebie. Przy czym starożytna zasada *ecclesia semper reformanda* nie może być rozumiana powierzchownie, czyli sprowadzana jedynie do reformy instytucji. Otóż w myśl tej reguły *Kościół zawsze się reformujący* chodzi nade wszystko o przemiany w myśleniu i postępowaniu chrześcijan. Jaka jest różnica między prawdziwą a fałszywą reformą Kościoła? Wspólnota wiernych, ujęta w formy instytucjonalne, nie tyle potrzebuje dziś dodatkowych form aktywizmu, lecz uwielbienia Boga. Prawdziwa reforma Kościoła nie jest

<sup>251</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, *Wstęp*.

„jego” zmianą, lecz zmianą „w nim”, co oznacza oczyszczenie jego głębi, wzmocnienia wiary w jego wnętrzu, gdyż Kościół nie jest tylko ludzki, ale Boski. Właściwa reforma Kościoła przypomina pracę rzeźbiarza, który usuwa to, co zbędne, co nieautentyczne, aby odsłonić szlachetną postać (*nobilis forma*) ukrytą dla oka, czyli całe niezmałowane piękno oblicza Chrystusa, które ma jaśnieć w Jego naśladowcach<sup>252</sup>.

Jakie zadania dla teologii? Spośród wielu niełatwych wyzwania, teologia musi pełnić rolę krytycznej prawdy tak wewnątrz kościelnej wspólnoty, jak i zewnątrz głosić objawiającego się Boga, który poszukuje człowieka. Musi budzić nadzieję, przekraczającą ludzką myśl. Prawda wiąże się z wolnością. Teologia winna wykazywać wewnętrzną zgodność wiary z jej fundamentalną potrzebą wyrażania się za pośrednictwem rozumu, który w sposób wolny jest do tego uzdolniony. Tak oto wiara może ukazać właściwą drogę rozumowi szczerze poszukującemu prawdy. Jakkolwiek wiara, dar Boży, choć nie opiera się na rozumie, nie może bynajmniej obyć się bez niego; jednocześnie rozum odkrywa, iż musi oprzeć się na wierze, aby odkryć horyzonty, do których nie jest zdolny dotrzeć o własnych siłach<sup>253</sup>.

W ramach przebudowy nadmiernej instytucjonalizacji należy zwrócić większą uwagę na centra duchowości, jakie powinny być powiązane z zakonami czy też ruchami odnowy religijnej. Dźwięk klasztornej dzwonu przenika w te rejony

<sup>252</sup> Por. A. Napiórkowski, *Reforma i rozwój Kościoła. Duch Boży i instytucja*, Kraków 2012, s. 171-176; por. T. M. Dąbek, *Poznajemy oblicze Chrystusa przez Maryję*, Kraków 2002, nr 20, 21, 24.

<sup>253</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 67.

duszy, do których nie dociera pośpiech ani hałas. W tam zakresie jawi się duże pole do zagospodarowania dla współczesnych architektów, aby poszukiwać nowych form i tworzyć obiekty spotkań nowej duchowości. Chodziłoby tu zarówno o ekumeniczne miejsca konwencji pojedynanych chrześcijan, jak i ruchów kościelnej odnowy.

Teologowie są dziś ograniczani tak przez hierarchiczne struktury swoich Kościołów, jak i przez pobożność ludową, powiązaną bardziej z tradycją i folklorem, niż z rzeczywistymi prawdami wiary. Dlatego teologia się buntuje nie przeciwko woli Bożej – jak to nazbyt pośpiesznie przez niektórych jest etykietowane – co przeciw jej instrumentalizacji oraz przeciw elementom, jakie ludzie ośmielają się przypisywać Bogu. Dogmatyzm jako taki również musi podlegać nieustannej krytycznej rewizji. Doskonalszy zuchwałość naszego myślenia. Niestety większość hierarchii za bardzo weszła w sferę politycznych układów, materialnych powiązań, gospodarczych zależności, a za mało poświęca uwagi duchowym wymiarom królestwa Bożego, o czym nauczał Chrystus.

Nadzieją napawają ruchy kościelnej odnowy, które w całokształt życia społecznego, kulturowego i duchowego Zachodu wnoszą potencjał charyzmatu, radości i młodości. Tych ruchów jest dziś bardzo wiele, są takie, które działają tylko wewnątrz danych chrześcijańskich Kościołów, ale są też i ponadkonfesyjne. Przywołajmy choćby ruch ekumeniczny wspólnoty z Taizé, który w trakcie swoich corocznych spotkań dziesiątków tysięcy młodych chrześcijan w jednym

z europejskich miast odnawia i przemienia jego mentalność. Wymienimy ruchy katolickie, które po Soborze dały się poznać w wielu krajach, np. *Droga Neokatechumenalna* (K. Argüello, C. Hernández), *Communione e Liberazione* (L. Giusani), *Focolari* (Ch. Lubich), *Ruch Rodzin Nazaretańskich* (T. Dajczer), *Ruch oazowy* (F. Blachnicki) i wiele innych<sup>254</sup>.

Jednak czymś właściwym dla Kościołów jest modlitwa. Odnowa Europy zaczyna się na liturgii, kiedy wierzący gromadzą się, aby wielbić Boga. Duch Święty działa wówczas szczególnie i wyjątkowo. Dla Ratzingera właściwym miejscem, źródłem odnowy Kościoła i jej paradygmatem jest właśnie liturgia, czemu daje zresztą wyraz prawie we wszystkich swoich książkach. Liturgia bowiem jest nade wszystko dziełem nie tyle ludzi, co samego Jezusa Chrystusa, który wraz ze swoimi wyznawcami składa uwielbienie Bogu w rzeczywistości świętego i grzesznego Kościoła. Liturgia ma w sobie nie tylko uniwersalny wymiar kosmiczny, ale jest ona personalna i egzystencjalna, gdyż rozgrywa się we wnętrzu człowieka<sup>255</sup>.

Z liturgią wiąże się muzyka, której rola i znaczenie są nie do przecenienia. Muzyka to język jedności, który rozumieją wszyscy. Jej funkcja ekspiacyjna, uwielbiająca, oczyszczająca, uwznioślająca, medytacyjna wciąż pozostaje niedoceniona należycie. Jak zapomnieć o potężnej sile inspirującej ludzki geniusz, a która wypływa z wiary, dającej natchnienie kompozytorom, piosenkarzom, malarzom, poetom, auto-

<sup>254</sup> Por. A. Napiórkowski, *The Divine-Human Communion*, s. 391-396.

<sup>255</sup> Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, Poznań 2002, s. 24-33.

rom dzieł literackich czy innym twórcą. „To, co w muzeach może być jedynie nostalgicznie podziwianym świadectwem przeszłości, w liturgii staje się nieustannie ożywianą terażniejszością”<sup>256</sup>. Również i dzisiaj radość w Bogu i doświadczenie Jego obecności w liturgii to niewyczerpana siła inspiracji, którą chrześcijanie pragną dzielić się ze wszystkimi mieszkańcami Europy<sup>257</sup>.

<sup>256</sup> Tamże, s. 139.

<sup>257</sup> Por. tamże, s. 123-140.

## WYKAZ SKRÓTÓW

DE – Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekry, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań–Warszawa 1968.

DI – Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła *Dominus Iesus*, Watykan 2000.

DV– Kongregacja Nauki Wiary, *Donum veritatis*. Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele, Watykan 1990.

KDK – Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekry, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań–Warszawa 1968.

KK – Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekry, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań–Warszawa 1968.

KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.

KO – Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań-Warszawa 1968.

RMi – Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris missio* o stałej aktualności posłania misyjnego, Watykan 1990.

VD – Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Verbum Domini* – o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła, Watykan 2010.

