

ANDRZEJ A. NAPIÓRKOWSKI OSPPE

**PROEGZYSTENCJA
KOŚCIOŁA**

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Kraków 2018

© Wydawnictwo WAM, 2018
© Andrzej Napiórkowski, 2018

Publikacja dofinansowana z dotacji na utrzymanie potencjału badawczego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie przyznanej przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku 2017.

Opieka redakcyjna: Klaudia Adamus
Redakcja i korekta: Agnieszka Caba
Projekt okładki: Artur Falkowski

Na okładce umieszczono obraz *Dobry Samarytanin (według Delacroix)* Vincenta van Gogha namalowany w 1890 i obecnie znajdujący się w Kröller-Müller Museum w Otterlo (Holandia).

Skład: Anna Olek

ISBN 978-83-277-1553-1

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA
tel. 12 62 93 260
www.wydawnictwowam.pl

Druk: Drukarnia WYDAWNICZA • Kraków
Publikację wydrukowano na papierze iBOOK Extra 65 g wol. 2.0
dostarczonym przez IGEPA Polska Sp. z o.o.

Spis treści

| | |
|---|-----------|
| Wstęp | 7 |
| I. Proegzystencja Kościoła w niejednorodnej rzeczywistości | 13 |
| 1. Jak „być dla”? Między laickim i islamskim fundamentalizmem | 14 |
| 2. Wewnątrzkościelne pogaństwo? | 20 |
| 3. Proegzystencja Chrystusa | 24 |
| 4. Proegzystencja Ducha Świętego | 30 |
| 5. Wątki proegzystencjalne u współczesnych teologów | 34 |
| 6. Służebność kościelnej struktury: urząd, posługi i charyzmaty | 48 |
| 7. Rodzina: domowy Kościół miłości i nowego życia | 52 |
| 8. Proegzystencja jako misyjność | 55 |
| II. Proces powstawania Kościoła | 65 |
| 1. Eklezjalne dzieje zbawienia | 65 |
| 2. Pięć etapów powstawania Kościoła | 66 |
| 2.1. Pozaczasowa idea Boga Ojca | 68 |
| 2.2. Konstytuowany w Starym Przymierzu | 71 |
| 2.3. Ustanowiony przez Jezusa | 76 |
| 2.3.1. Od królestwa Bożego ku Kościołowi | 79 |
| 2.4. Spełniający się od Pięćdziesiątnicy | 83 |
| 2.5. Zdążający ku eschatologicznej pełni | 88 |
| 3. Kościół jako powszechny sakrament zbawienia | 89 |
| III. Misteryjna zbawczość Kościoła katolickiego | 95 |
| 1. Uwagi wstępne | 95 |
| 2. Możliwość zbawienia wszystkich? | 96 |
| 3. Religie a chrześcijaństwo | 101 |

Spis treści

| | |
|---|------------|
| 4. <i>Societas perfecta</i> eklezjologii instytucjonalnej | 103 |
| 5. Grzeszny Kościół grzeszników? | 106 |
| 6. Misteryjna zbawczość Trójjedynego w katolicyzmie i poza nim | 112 |
| IV. Eucharystia: najdoskonalsza proegzystencja Zmartwychwstałego | 119 |
| 1. Zapis biblijny. | 119 |
| 2. Ofiara biesiadna | 127 |
| 3. Wspólnota i Eucharystia | 132 |
| 4. Eucharystyczna posługa Kościoła | 138 |
| V. Maryja Służebnicą Jahwe i Kościoła | 143 |
| 1. Uściślenia merytoryczne. | 143 |
| 2. Jak rozumieć Kościół? | 144 |
| 3. Bosko-ludzka jedność i jej niszczenie | 149 |
| 4. Paschalny pokój i duchowa wojna | 151 |
| 5. Posłuszeństwo świętej Dziewicy | 155 |
| 6. „Pokorna Służebnica” wniebowzięta | 160 |
| 7. Maryjna troska o jedność i pokój | 165 |
| 8. Maryjna duchowość proegzystencji dla jedności i pokoju | 170 |
| VI. Monastycyzm, jego mariologia i maryjność. | 173 |
| 1. Pragnienie jedności z Absolutem | 173 |
| 2. Eremy i cenobia chrześcijańskiego życia zakonnego. | 175 |
| 3. Zakony jako zorganizowana forma wspólnotowego naśladowania Jezusa | 181 |
| 4. Maryja w teologii i liturgii mniszej | 185 |
| 5. Maryjna nadzieja | 189 |
| Wykaz skrótów | 193 |
| Bibliografia | 195 |

Wstęp

Sama Trójca Przenajświętsza nie tworzy Kościoła. Podobnie też sami tylko ludzie nie są Kościołem, lecz przez chrzest zostają włączeni w tę wyjątkową komunie, która jest dynamicznym wydarzeniem udzielającego się Boga i przyjmującego Go aktem wiary i czynu człowieka. „Wierny jest Bóg, który powołał nas do wspólnoty z Synem swoim Jezusem Chrystusem, Panem naszym” (1 Kor 1,9). Pochylając się nad misterium Boga i tajemnicą człowieka, musimy zatrzymać się nad wydarzeniem Kościoła. „Sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi. Jeżeli zaś jesteśmy dziećmi, to i dziedzicami: dziedzicami Boga, a współdziedzicami Chrystusa, skoro wspólnie z Nim cierpimy po to, by też wspólnie mieć udział w chwale” (Rz 8,16–17).

Niniejsza książka obrazuje etap moich już długoletnich duchowych i intelektualnych dociekań dotyczących tajemnicy Kościoła. Nauka o Kościele, zwana inaczej eklezjologią, to dyscyplina akademicka wykładana w wyższych seminariach duchownych bądź instytutach teologicznych, lub też na wydziałach teologicznych uniwersytetów tak papieskich, jak i państwowych. Wydaje się, że sposób jej prezentacji uległ ostatnio pewnemu zawężeniu. Dlaczego? Eklezjologia omawiana jest w ramach teologii fundamentalnej bądź teologii dogmatycznej. Niestety rzadko jest wykładana w sposób integralny, czyli w świetle zarówno jednej, jak i drugiej. Trzeba zastosować metody uwzględniające

Kościół nie tylko jako wydarzenie socjologiczne czy instytucjonalne, ale także jako przedmiot wiary, jako tajemnicę spotkania Boga z człowiekiem. Chodzi zatem o ukazanie Kościoła *ad extra*, a także *ad intra*: należy opisywać go od zewnątrz oraz od wewnątrz. Do tego potrzeba zatem metod teologii zarówno fundamentalnej, jak i dogmatycznej. Nie wolno zapominać, iż Kościół jest tajemnicą wiary, do której można się zbliżyć w sposób odpowiedzialny, posiłkując się tak intelektem (*ratio*), jak i wiarą (*fides*). Rezygnacja z krytycznego rozumu prowadzi w ślepe zaułki fundamentalizmu i konserwatyzmu. Z kolei bez łaski wiary, modlitwy i kontemplacji szybko popada się w bezkresne przestrzenie pychy i nieposłuszeństwa pod płaszczykiem intelektualnych debat. Wówczas dochodzi do redukcji Kościoła, postrzegania go jako wydarzenia politycznego czy też sprawnej organizacji, istniejącej już od wieków. Zapomina się też zupełnie o podstawowym zadaniu Kościoła, jakim jest prowadzenie ludzi do Boga, aby osiągnęli życie wieczne. „A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa” (J 17,3).

Przedstawiana tu propozycja opisanie Kościoła w świetle proegzystencji jest nową próbą integralnego ujmowania jego istoty i misji właśnie od empirycznej, zjawiskowej strony, obejmującej instytucję, ale też od strony wiary, która mówi nam o duchowości Kościoła i samoudzielaniu się Boga w sposób sakramentalny.

Na treść tego woluminu składają się następujące zagadnienia: jak „być dla” w laickim i islamskim fundamentalizmie; proces powstawania Kościoła; misteryjna zbawczość Kościoła katolickiego; Eucharystia jako najdoskonalsza proegzystencja Zmartwychwstałego; Maryja Służebnica Jahwe i Kościoła oraz monastycyzm z jego odniesieniami do mariologii oraz maryjności.

Nie roszczę sobie najmniejszych pretensji, aby w tej publikacji ukazać istnienie i działanie Kościoła w sposób wyczerpujący. Jest to po prostu z wielu względów niemożliwe. Literatura źródłowa i pomocnicza, traktująca o Kościele, i to pod różnym kątem, jest dziś ogromna i nie do uchwycenia w swej całości. Ponadto mogły się pojawić próby ujęcia proegzystencji Kościoła w inny, bardziej oryginalny sposób. Stąd to ujęcie ograniczone jest nie tylko merytorycznie, ale też i metodologicznie, gdyż naznaczone jest subiektywizmem.

Treść tych sześciu części książki to próba wydobycia najważniejszego przesłania Jezusa dla Jego naśladowców. Jest nim mianowicie „bycie dla”, czyli proegzystencja – nie tylko w aspekcie indywidualnym, osobowym, ale i wspólnotowym. Człowiek bowiem jest istotą relacyjną. W rozdziale pierwszym zostaje przywołany kontekst polityczny, ekonomiczny i społeczny. Chodzi tu nie tylko o pokazanie i uświadomienie zagrożeń, które niesie ze sobą autorytaryzm laickości większości państw Unii Europejskiej oraz islamski fundamentalizm religijny, lecz także o chaos w samej wspólnotie kościelnej.

Zgłębianie myśli, słów i czynów Jezusa pozwala odkryć Jego podstawowe nastawienie w odniesieniu zarówno do Boga Ojca, Ducha Świętego, jak i wszystkich ludzi. Poprzez wcielenie odwieczny Syn Boży przyjął ludzkie ciało, aby nie tylko móc nam dać receptę na szczęśliwe i wieczne życie, ale nade wszystko włączyć nas do wspólnoty z Trójjedynym Bogiem. Stało się to możliwe dzięki Jego ofierze. Stąd Kościół jako całość też musi proegzystować, czyli „być dla”. Widać to w dynamice wykształcania się Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia. Należy mówić zatem o etapach jego wykształcania się, a nie redukować eklezjogenezę do czasów Jezusa.

Słowa Zbawiciela z Wieczernika „czyńcie to na moją pamiątkę” (1 Kor 11,24) domagają się nieustannego spełniania w obrębie kościelnej społeczności. W Eucharystii znajduje się źródło

życia i rozwoju Kościoła. Ta obecność zmartwychwstałego Pana, Jego sakramentalne udzielanie się, służy nie tylko wierzącym, ale jest i darem dla całego stworzenia. Mocą tego daru chrześcijanie stają się zdolni do uwielbienia Boga (*leitourgia*), świadectwa (*diakonia*) i czynów miłosierdzia (*caritas*). Duch Zmartwychwstałego prowadzi nas nie tylko do spełniania się w tych trzech wymiarach wewnątrz wspólnoty, ale i zaangażowania się na zewnątrz. Kościół bowiem o tyle jest Kościołem, o ile jest misyjny. Nie wolno zapominać słów chwalebego Chrystusa, który ukazując się swoim uczniom, nakazuje im: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu! Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony” (Mk 16,15).

Właściwa eklezjologia musi być maryjna. Nie można miejsca i funkcji Matki Jezusa uchwycić poprawnie, odrywając Ją od Jej Syna i od wspólnoty. Z historycznego punktu widzenia Maryja nawet uprzedza Jezusa, a tym bardziej Jego Kościół. Bez Matki nie ma Jej Syna. Kościół jest zatem tak jeden, święty, powszechny i apostołski, jak i maryjny. Zasada Piotrowa musi być uzupełniona zasadą maryjną. Pozostawianie Maryi poza Kościołem szkodzi najbardziej samemu Kościołowi; pojawia się wówczas eklezjalność naznaczona merytorycznymi brakami.

Współczesna mariologia i maryjność są nie tylko chrystotypiczne i eklezjotypiczne, ale i coraz wyraźniej zorientowane antropologicznie. To posłuszeństwo Miriam z Nazaretu wobec Jahwe otwiera Jej drogę do macierzyństwa. Moment zwiastowania odsłania wyraźnie proegzystencjalne bycie Przenajświętszej Dziewicy dla Boga, a następnie Jej poświęcenie się i ofiarę życia dla Jezusa i Jego wspólnoty. A dziś ta pokorna Służebnica jako Wniebowzięta wspomaga lud Boży w jego eschatycznej wędrówce ku boskiej pełni.

Całość rozważań nad proegzystencjalną naturą Kościoła wieńczy ukazanie monastycyzmu w świetle mariologii i ma-

ryjności. Boski Nauczyciel do niektórych kieruje słowa: „Pójdź za mną” (Łk 18,22) oraz „Wyplłyn na głębię” (Łk 5,4). W swoim radykalizmie poświęcenia się Bogu i drugiemu człowiekowi osoby konsekrowane wchodzi na ścieżkę życia Najświętszej Maryi Panny. Nie ma bowiem wśród ludzi bardziej świetlanego i wiarygodnego przykładu niż Ona w swoim bezgranicznym oddaniu się Trójcy Przenajświętszej.

Trójjedyny Bóg przez wieki nieustannie zwołuje swój lud. Kościół bowiem jest „zwołaniem” (*ekklesia*) wszystkich, aby uwierzyli w Jezusa jako swojego Zbawiciela. Jak spełniło się to pod górą Synaj czy w trakcie Ostatniej Wieczerzy, tak rozlega się owo nieprzerwane wołanie Boga przez Kościół do ludzi wszystkich miejsc i czasów. Dlatego każdy chrześcijanin ma powołanie misyjne, które charakteryzuje proegzystencja. Oprócz wymiaru sakralnego Kościół ma też wymiar świecki. Wiemy, gdzie Kościół jest, ale jak bardzo nie wiemy, gdzie on jest wciąż nieobecny, gdzie są jego realne granice! Dlatego nie możemy zaprzestać słowem i czynem głosić Ewangelię Jezusa!¹

Przy powstawaniu tej książki wspomagało mnie wiele osób. Czyniło to przez modlitwę, ale też swoją chrześcijańską postawą. Moją szczególną wdzięczność adresuję do rodziny Kozibrodów – Stanisławy i Ewy – za ich dobroć i niecodzienną uczynność w codzienności. Wiele inspiracji dla mnie wynikało z prywatnych rozmów z Henrykiem Rybakiem z Bridgewater czy Janem Baranem z Krakowa, którzy pragną Kościoła bardziej ewangelicznego i do niego dążą. Chciałbym też podziękować Agnieszce Cabie za jej trud redakcyjny oraz kompetentną korektę. Ostatecznie nie mogę pominąć dziekana Wydziału Teologicznego naszego Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie, ks. prof. dra hab. Arkadiusza Barona, gdyż jego życzliwość przyczyniła się do druku tej książki.

¹ Por. T. Halik, *Dotknij Ran. Duchowość nieobojętności*, Kraków 2010, s. 154.

Wstęp

Za apostołem Pawłem powtarzam: „Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii! Gdybym to czynił z własnej woli, miałbym zapłatę, lecz jeśli działałem nie z własnej woli, to tylko spełniam obowiązki szafarza. Jakąż przeto mam zapłatę? Otóż tę właśnie, że głosząc Ewangelię bez żadnej zapłaty, nie korzystam z praw, jakie mi daje Ewangelia. Tak więc nie zależąc od nikogo, stałem się niewolnikiem wszystkich, aby tym liczniejsi byli ci, których pozyskam” (1 Kor 9,16–19).

o. Andrzej Napiórkowski, paulin

Kraków, w uroczystość Niepokalanego Poczęcia Maryi, AD 2017

I

Proegzystencja Kościoła w niejednorodnej rzeczywistości

Jeśli chcemy dotrzeć w sposób najpełniejszy do naszego Zbawiciela, to trzeba nam nie tylko studiować tekst Pisma Świętego, ale też upodobnić się do Niego, naśladować egzystencjalnie Jego zachowanie. Jezus głosił, iż „nie przyszedł, aby Mu służono, lecz żeby służyć” (Mk 10,45). Swoją służbę wypełnił doskonale zarówno wobec Ojca Niebieskiego, jak i człowieka. Dlatego Kościół, który jest kontynuacją Jego misji, musi również przyjąć postawę służebną. Kościół musi być nade wszystko sługą Trójjedynego Boga, gdyż jest Jego własnością, a następnie dopiero podjąć służbę dla świata. Jest to bardzo wielkie wyzwanie dla chrześcijan, którzy ciągle na nowo uczą się rezygnacji z samych siebie, ze swej woli, aby żyć dla innych ludzi.

Nie chcę zajmować się kwestią preegzystencji – więcej na ten temat znajduje się w refleksji na temat etapów powstawania Kościoła – ale proegzystencji (łac. *proexistentia* – „istnienie dla”). Chodzi zatem nie o istnienie Kościoła jako zbawczej idei w czasach pierwszych ludzi (Adama i Ewy, Abla i Kaina lub Noego) czy też konstytuowanie się Izraela jako ludu Jahwe w epoce Starego Testamentu, ale o sens jego „bycia dla”, co wiąże się z jego misją. Nie pytamy, od kiedy on istnieje, ale pragniemy zgłębić jego funkcję wobec chrześcijan i całego świata. Należy bowiem więcej

ukazywać kościelną wspólnotę, czyli Boga i człowieka, w jej ukierunkowaniu na innych. Ta wspólnota musi ewangelizować samą siebie oraz pogański świat.

1. Jak „być dla”? Między laickim i islamskim fundamentalizmem

Niniejsza refleksja ma przybliżyć naturę Kościoła, aby bardziej odkrywać konieczność współpracy człowieka z Trójcą Świętą, odkrywać niezbywalność przybliżania Chrystusa ludziom Europy (Zachodniej), którzy żyją bez Niego. Nie ma możliwości zrozumienia tajemnicy Eklezji i wnikięcia w jej misję bez modlitwy bez kontemplacji zmartwychwstałego Pana, który najpełniej udziela się w Eucharystii.

Oddajmy głos Janowi Pawłowi II: „Kościół nie ma tytułu do opowiadania się za takim albo innym rozwiązaniem instytucjonalnym czy konstytucyjnym Europy, pragnie zatem konsekwentnie respektować słuszną autonomię porządku cywilnego. Ma on jednak za zadanie ożywiać w chrześcijanach Europy wiarę w Trójcę Przenajświętszą, dobrze zdając sobie sprawę, że wiara ta jest źródłem autentycznej nadziei dla kontynentu. Wiele wyżej wspomnianych wielkich wzorów, leżących u podstaw cywilizacji europejskiej, wywodzi się z wiary w Trójcę Przenajświętszą. Wiara ta zawiera w sobie niezwykle potencjał duchowy, kulturowy i etyczny, który może pomóc w zrozumieniu poważnych kwestii dręczących dziś Europę, takich jak rozpad społeczeństwa i utrata punktu odniesienia nadającego sens życiu i historii. Wynika stąd konieczność nowej medytacji teologicznej, duchowej i duszpasterskiej nad tajemnicą trynitarną” (EE 19).

W ogólnościatową perspektywę polityczno-ekonomiczną, w jakiej są dziś osadzeni chrześcijanie, wpisują się przede wszystkim nasilające się procesy globalizacji, polepszenie warunków

życia dzięki postępowi naukowemu i technicznemu, szacunek i troska o pokój, wrażliwość na godność osoby ludzkiej, pluralizm ideowy i polityczny, ale też terroryzm i ateizm, migracje, dążności separatystyczne, dewastacje środowiska naturalnego, manipulacje medialne¹.

Trzeba też odnotować, iż nasilający się sekularyzm w Europie Zachodniej wiąże się mocno ze światopoglądową neutralnością państw – członków Unii Europejskiej. W tym kontekście łatwo dostrzec utratę aksjologicznych podstaw przez mieszkańców Starego Kontynentu. Niewłaściwa ujęta zasada skądinąd potrzebnego rozdziału religii od państwa prowadzi do autorytarnego laickiego fundamentalizmu („ideologicznego laicyzmu” bądź „religijnego ostracyzmu”). Paradoksalnie demokratyczne struktury państw stają się totalitarne wobec jednostki. Z jednej strony akcentuje się prawo człowieka do wolności, a z drugiej strony fałszywie się je interpretuje i stosuje, zabijając osoby nie-narodzone. Wzrostowi ekonomicznemu nie towarzyszy wzrost racjonalny i duchowy².

Nie można też pominąć aktualnego wyzwania, jakim jest potężna fala uchodźców/emigrantów/imigrantów, którzy od 2015 roku w sposób niekontrolowany napływają do Europy. Zajmowana wobec nich chrześcijańska postawa nie może być zredukowana tylko do taniego współczucia czy miłosierdzia, ale musi też być racjonalna, nacechowana troską o bezpieczeństwo własnego domu i rodziny. Z jednej strony należy bezwzględnie przyjść z pomocą bezdomnemu i biednemu, a z drugiej trzeba pamiętać, iż wśród rzesz uchodźców są ci, co przynoszą gwałt i terror, pod płaszczykiem islamu. Te skomplikowane problemy społeczne żywo nas dotykają i jako chrześcijanie – którzy

¹ Por. K. Kaucha, *Współczesne konteksty chrześcijaństwa i jego wiarygodność*, [w:] *Współczesny kontekst chrześcijaństwa*, red. P. Artemiuk, Płock 2016, s. 235–265, tu: s. 239–240.

² Por. tamże, s. 241.

pragną żyć Ewangelią i praktycznie wcielać ją w życie – sami poszukujemy właściwego klucza postępowania w świetle nauki Jezusa i oczekujemy od państw rozwiązań systemowych, które służyłyby dobru wspólnemu.

Wychodząc dzisiaj do świata, a zwłaszcza konfrontując się z desakralizowaną Europą, Kościół staje zatem wobec bardzo poważnych wyzwań. Każdy czas ma naturalnie swój stopień trudności. Wydaje się jednak, iż położenie chrześcijan na Starym Kontynencie staje się coraz dramatyczniejsze. Znajdujemy się bowiem między radykalnym islamskim fundamentalizmem a ateistycznymi technokratami. Sprowadzeni w 2015 roku do Europy uchodźcy są niestety narzędziem w rękach rządzącej grupy, przesiąkniętej ideami neolewicy, która realizuje wytyczne marksizmu kulturowego według manifestów A. Spinellego, szkoły frankfurckiej czy innych. Nie można zgodzić się na ich wizję Europy, która miałaby być jednym wielkim „folwarkiem” na kształt wizji G. Orwella. Zbyt czytelne jest już odejście od koncepcji unii narodów i chrześcijańskich postulatów ojców zjednoczonej Europy: A. de Gasperiego, R. Schumana, P.H. Spaaka, J. Monneta, Ch. de Gaulle’a czy K. Adenauera.

Na naszych oczach wyrasta kolejny totalitaryzm, w którym mainstreamowa poprawność polityczna nie dopuszcza do głosu zdrowego rozsądku. Żadna ze stron – ani islamscy fundamentaliści, ani europejscy neomarksieści – nie jest zainteresowana uczciwym poszukiwaniem prawdy czy też dialogiem. Żyjemy w czasach odwagi samodzielnego myślenia. Cybernetyczny świat wymaga od jednostki, całych społeczeństw, od państwa i polityki zwiększonej ostrożności oraz uwagi. Chrześcijanie są zatem właśnie teraz wezwani, aby kryzys Europy wykorzystać jako szansę do jej ewangelizacji. Bo to, iż Europa znajduje się dziś w trudnej sytuacji, jest poza dyskusją. Mieszkańcy jej zachodniej części, traumatycznie obciążeni historią niejednego ludobójstwa, napiętnowani ideami rewolucji lat sześćdziesiątych,

zostali wprowadzeni w ślepy zaułek. Według prof. A. Staruszkiewicza nieszybko wydostaną się oni z „mroków oświecenia”, które pod względem ideowym wypaczyły myśl ludzką. Z kolei mieszkańcy wschodnich części kontynentu nie tyle są naznaczeni sekularyzmem i bezbożnością, ile wciąż tkwią w letargu. Kościół może odegrać terapeutyczną rolę i stać się narzędziem pokoju, pojednania i solidarności. Czy apostołowie i pierwsze gminy nie znajdowali się w o wiele trudniejszej sytuacji? Musimy ewangelizować. Najpierw jednak trzeba nam wraz z Chrystusem nabierać mocy w ciszy i modlitwie. A mniej będzie znaczyć więcej...

Jak zatem nam chrześcijanom odnaleźć się w tym pogubionym neopogańskim świecie, kiedy też i w Kościele musimy zmagać się z chaosem? Już w 1958 roku młody J. Ratzinger pisał: „Nazywana chrześcijańską Europa od ponad czterystu lat stała się siedliskiem nowego neopogaństwa rosnącego niepowstrzymanie w sercu Kościoła i grożącego drenażem od wewnątrz”³. Mimo wielu diaspor żywego katolicyzmu Europa Zachodnia stała się Kościołem pogan, którzy przyjmują nazwę chrześcijan. Istniejący tam obecnie Kościół – mimo iż kultura przesiąknięta jest chrześcijańskimi zwyczajami i wzorcami – jest *de facto* pogański. Pogaństwo zagnieździło się już na dobre w rzeczywistości kościelnej. Nazywając sprawę po imieniu: mamy do czynienia z pogaństwem w Kościele i poza Kościołem. Przyjęcie postawy proegzystencji jest w takiej rzeczywistości niezwykle trudne, wciąż bowiem więcej polegamy na samych sobie niż na mocy Bożej, a środowisko – niekiedy nawet najbliższe czy też chrześcijańskie – nam w tym nie pomaga. Coraz mniej jednostek dokonuje świadomego wyboru wiary. Tym bardziej, że także ci chrześcijanie, którzy weszli na drogę wiary osobistej, sami po-

³ J. Ratzinger, *Die neuen Heiden und die Kirche*, „Hochland”, nr 1, Oktober 1958.

padają w grzech. Nie chodzi tylko o przewinienia moralne, ale o zniszczenie ludzkiej natury przez grzech pierworodny. Przecież nawet wspólnota Kościoła jest moralnie niedoskonała, gdyż nieprzerwanie oczekuje swojego eschatycznego dopełnienia. Kościół bowiem jest i grzeszny, i święty⁴.

W tej niejednorodnej rzeczywistości, kiedy całkowicie pękło zewnętrzne utożsamianie Kościoła i świata, niekiedy wręcz wrogich sobie ideowo podmiotów, pojedynczym wiernym nie jest łatwo dać świadectwo swej wewnętrznej nadziei. Do wierzących bowiem należy przyszłość. Apostoł Narodów stwierdzi: „Abyście umieli zdać sprawę z nadziei, która jest w was” (1 P 3,15). Przestrzeń Kościoła daje naśladowcom Jezusa z Nazaretu sposobność do wolności, wolności przekraczającej wszelkie układy społeczne, polityczne czy ideologiczne. Jest to wolność od grzechu, która pozwala radować się wolnością ducha właściwą dzieciom Bożym. „Stworzenie bowiem zostało poddane marność – nie z własnej chęci, ale ze względu na Tego, który je poddał – w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych” (Rz 8,20–21).

Wierzmy, iż Chrystus nie będzie ani przewyższony, ani wchłonięty przez żaden wewnątrzświatowy postęp w nauce, technice czy porządku społecznym. Dlatego pomimo pełni czasów, która urzeczywistniła się w Chrystusie, istnieje społeczny i indywidualny postęp i pojawiają się wciąż inne formy inkulturacji chrześcijaństwa, a przez to tworzą się nowe chrześcijańskie formy kultury. Stosownie do inkarnatoryjnej i sakramentalnej obecności prawdy i zbawienia – jak spostrzeżę kard. G.L. Müller – nie chodzi tu o pewne mechaniczne ich przekazywanie, lecz o żywą tradycję apostołskiego nauczania,

⁴ Por. Benedykt XVI, *Ostatnie rozmowy*, red. P. Seewald, Kraków 2016, s. 297–298.

które żyje i budzi zarówno intelektualne (*geistige*), jak i duchowe (*geistliche*) życie⁵.

W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym odnajdujemy pozytywne i konstruktywne odniesienia Kościoła do świata w kontekście jego immanentnego rozwoju i transcendentnego celu człowieka w Bogu. Równocześnie jest to – jak podkreśla kard. Müller – odrzucenie fałszywego przekonania o przeciwstawianiu Kościoła światu, głoszonego przez światopoglądowy liberalizm XIX wieku i przez polityczne ideologie wieku XX. Dla ogólnego postępu ludzkości, jej cywilizacyjnego i duchowego dobra, nikt tak wiele nie dokonał, jak chrześcijanie katoliccy, z ich mocnym przekonaniem o godności każdego człowieka⁶.

Wydaje się, iż dziś Kościół coraz mniej służy światu w jego drodze do Boga, a coraz bardziej zaczął siebie bezkrytycznie oferować otaczającemu światu. Przyjął formę pożytecznej instytucji, jednej z wielu inicjatyw społecznych, pragnąc udowodnić za wszelką cenę, że ma prawo do istnienia. W wyniku takiej redukcji Kościół stał się zaledwie światopoglądem służącym do uporania się z myślą o przygodności bytu ludzkiego. Jako dzieło Boże Kościół nie może jednak tracić swojej nadprzyrodzoności i eschatologiczności. Jako chrześcijanie nie możemy zatem przemieniać i przebudowywać Kościoła w zależności od naszego samopoczucia. Nie możemy też pozwalać niechrześcijanom na jego deformację. Jako chrześcijanie mamy prawo do własnej wizji świata, więcej nawet: wiarygodność naszej religii odczuwamy lepiej i głębiej niż ci, którzy nie są chrześcijanami⁷.

⁵ Por. G.L. Müller, *Lectio magistralis. Jak należy rozumieć reformę w Kościele?*, [w:] *Promotio doctoris honoris causa Pontificiae Universitatis Cracoviensis Ioannis Pauli II: Em. Prof. Card. G.L. Müller*, Kraków 2017, s. 72–73.

⁶ Por. tamże, s. 78–79.

⁷ Por. tamże, s. 79–80.

Odkrywając misterium Kościoła, musimy pamiętać, iż to nie my reformujemy Boży Kościół i nie my kształtujemy go na swoje podobieństwo i obraz, lecz to Bóg nas reformuje, wówczas gdy pozwalamy Mu się odnowić w Chrystusie w naszym myśleniu i działaniu. To nie litera (prawo), lecz Duch jest Tym, kto daje życie. Przekonywał o tym Apostoł Paweł wspólnotę Galatów: „Oto, czego uczyć: postępujcie według ducha, a nie spełnicie pożądania ciała. Ciało bowiem do czego innego dąży niż duch, a duch do czego innego niż ciało, i stąd nie ma między nimi zgody, tak że nie czynicie tego, co chcecie. Jeśli jednak pozwolicie się prowadzić duchowi, nie znajdziecie się w niewoli Prawa” (Ga 5,16–18).

2. Wewnątrzkościelne pogaństwo?

Dlatego wobec rozlewającej się rezygnacji i obojętności my jako chrześcijanie nadzieję składamy w zmartwychwstałym Panu. „Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła” (Rz 1,20). Doświadczamy bowiem nieustannie, jak pięknie jest być katolikiem! Należy jednak zauważyć, że w tym ideowym zamęcie nie brakuje też chrześcijan, którzy dopasowali się do ducha czasu. Trzeba wyostrzać zmysł odróżniania ziarna od plew i nazywać rzeczy po imieniu. Nauka katolicka nieprzerwanie wskazuje zgodny z Ewangelią kierunek ku zbawieniu, duchowemu rozwojowi, ku rodzinie, kulturze, gospodarce i polityce. Tym bardziej, że rozdzielanie się tożsamości Kościoła i świata zaczyna przebiegać coraz szybciej. Jednak te pozorne, zewnętrzne straty zastąpi misjonarska gorliwość. Będziemy coraz mniejszą wspólnotą, ale wspólnotą, która żywo i osobowo przeżywa swoje doświadczenie wiary w Duchu Świętym⁸.

⁸ Por. Benedykt XVI, *Ostatnie rozmowy*, red. P. Seewald, s. 298–299.

Z drugiej strony pojawiają się coraz liczniej chrześcijanie myślący integrystycznie i fundamentalnie. Zamykają się na świat, nie chcą podjąć misyjnego wezwania wobec pogan. Odrzucają postawę proegzystencji. Jej przyjęcie prowadzioby ich w konsekwencji do wewnętrznego nawrócenia. Chrześcijaństwo to dla nich nadal tania oczywistość. Zbawiciel uczył: „Jeśli kto chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech co dnia bierze krzyż swój i niech Mnie naśladuje” (Łk 9,23). To wyrzeczenie się samego siebie prowadzi do radykalizmu. Jest twardym wymogiem, z którym mieli problemy już uczniowie i uczennice Jezusa; wymogiem, który zniechęcał przez wieki mężczyzn i kobiety do naśladowania Ukrzyżowanego. Ale właśnie z tej postawy zaparcia się siebie wypłynęły cudowne owoce świętości i męczeństwa. Nawet współcześnie to Jezusowe wezwanie pachnie skandalem i szaleństwem (por. 1 Kor 1,22–25).

Na ogół ludzie uważają, że wiara jest prostą sprawą. W ich przekonaniu utwierdza ich to, że przecież wiara jest tak bardzo powszechnym i dostępnym zjawiskiem. Jest to niestety nie do końca prawda. Jakkolwiek każdy człowiek jest ze swej natury religijny, to wcale nie oznacza, że wydarzenie wiary nie jest zjawiskiem niezwykle złożonym i trudnym. Większość z nas zatrzymuje się na zewnętrznych efektach. Zadowala się doznaniem naskórkowym, emocjonalnym. W młodości, a później w dojrzałym życiu, nie rozwija daru otrzymanego w sakramencie chrztu, bierzmowania czy Eucharystii. Wiara natomiast ma swoją dynamikę i wymaga nieustannej współpracy człowieka z Bogiem. Dlatego kiedy przychodzą wyzwania, nasza duchowość nie wytrzymuje próby: zostawiamy religijność na boku. W konfrontacji ze współczesnym światem, niekiedy wręcz z agresywnym bezbożnictwem, nasze dziecinne i szkolne pierwociny chrześcijańskiej wiary oraz wiedzy nie zdają egzaminu. Rodzinne wprowadzenie w wiarę i katecheza szkolna były zadatkami, który miał zostać przez nas pogłębiony i rozwinięty. Niestety całe rzesze

chrześcijan nie odrabiają tego zadania domowego. W konsekwencji w ciągu życia ziarno wiary zasiane na glebie ludzkiego serca łatwo zostaje zmiecione przez różne nawałnice.

W przypowieści o siewcy (por. Mt 13,1–8) słowo Boże pada na różne nawierzchnie: na drogę, na grunt skalisty, na ziemię porośłą cierniami albo na żyzne pole. Droga symbolizuje tych z nas, którzy słyszą słowo, ale zaraz porywa im je Szatan. Grunt skalisty odnosi się do tych chrześcijan, którzy początkowo radują się słowem, lecz szybko go zapominają, bo przychodzą inne, mniej wymagające doznania. Z kolei grunt z cierniami obrazuje tych, którzy słuchają słowa, ale zajęci są nadmiarem spraw doczesnych. Ostatecznie jest i ziemia żyzna. Ona symbolizuje ludzi, którzy nie tylko wysłuchują słowa Bożego, lecz je przyjmują i wydają owoc. To są autentyczni chrześcijanie.

Jezusowa przypowieść o siewcy odsłania różne sposoby przyjmowania słowa Bożego. W konsekwencji mamy różną efektywność. Owoce bowiem zależy nie tylko od siewcy, pod postacią którego kryje się Bóg, ale też od człowieka. Boża łaska musi spotkać się z ludzką akceptacją. Nie naruszając wolności osoby, Bóg przychodzi z ofertą piękniejszego życia. Stąd jedno ziarno wydaje plon „stokrotny, drugie sześćdziesięciokrotny, a inne trzydziestokrotny” (Mt 13,8).

Właściwa wiara winna być kościelna, czyli przeżywana we wspólnocie, a zatem misyjna. Chrześcijanin winien być zaangażowany w dzieło nowej ewangelizacji. Spójrzmy zatem na problematykę eklezjologiczną w jej aspekcie proegzystencji – „bycia dla”. Termin „proegzystencja” jest przede wszystkim terminem soteriologicznym. Chodzi tu zatem o podkreślenie zbawczej funkcji Kościoła tak wobec wszystkich ochrzczonych, jak i wobec całego niechrześcijańskiego świata.

Jak zatem „być dla”? Chodzi o świadome istnienie zarówno „wewnętrzne”, czyli dla własnej rodziny, parafii czy też Kościoła, jak i misyjne istnienie „zewewnętrzne” – dla zdechristianizowane-

go świata i pogan. Jezus zachęcał nas do miłości nie tylko bliźniego, ale również nieprzyjaciół. „Słyszeliście, że powiedziano: Będziesz miłował swego bliźniego, a nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził. A Ja wam powiadam: Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują; tak będziecie synami Ojca waszego, który jest w niebie” (Mt 5,43–44).

Poruszającym przykładem miłości nieprzyjaciół jest życie Waleriana Łukasińskiego (1786–1868), najtajniejszego więźnia carów. Za zaangażowanie na rzecz odzyskania przez Polskę niepodległości spędził on dziesiątki lat w różnych rosyjskich kazamatach, w tym trzydzieści w lochach fortecy szlisselburskiej, pod niskim granitowym sklepieniem, odcięty zupełnie od świata i ludzi, gdyż pilnującym go żołnierzom wzbroniono najsurowiej wszelkiej z nim rozmowy. Strawę też podawano mu w milczeniu. Odmawiano mu spowiednika, o którego wielokrotnie prosił. Oto fragment testamentu Łukasińskiego:

„Od roku 1815 do 1863 minęło już czterdzieści osiem lat, to jest prawie pół wieku. Trzy pokolenia przeszły, a czwarte zaczęło swój bieg. Każde pokolenie podało następującemu cierpienie, łzy i żale, a razem przekleństwa, nienawiści i chęć zemsty [...]. Ja nie jestem już z tego świata. Wolny od obawy i nadziei, a nawet od przesądów, uprzedzeń i namiętności, mało mając styczności z obecnością, ja żyję tylko w przeszłości. Przeszłość jest moje stanowisko, w którym gotuję się do dalekiej podróży w nieznanne kraje przyszłości. Tak usposobiony, wkrótce spodziewam się stanąć przed tronem Wszechmocnego i poniosę akt oskarżenia przeciwko niesprawiedliwości i tyranii, prosić będę nie kary, nie zemsty, a nawet surowej sprawiedliwości, lecz tylko ojcowskiej poprawy dla winnych, pocieszenia i ulgi dla cierpiących i na koniec zgody, pokoju i błogosławieństwa dla obydwu narodów, gdyż będąc sąsiadami, nie będą nigdy używać pomyślności, jeżeli zachowają dawną nienawiść, i będą szkodzić sobie wzajemnie.

Mój głos jest mniej jak głos na pustyni, on nie będzie słyszany przez żadne żyjące jestestwo”⁹.

Po dziesiątkach lat okrutnej niewoli Łukasiński osiągnął pułap miłości nieprzyjaciół. Tylko jego głębokie życie wewnętrzne sprawiło, że w takich warunkach nie postradał zmysłów. Czyż każdy z nas jako chrześcijanin nie powinien – po latach zniewolenia przez grzech – osiągnąć podobnego stanu jedności ze Zbawicielem, aby „istnieć dla”?

3. Proegzystencja Chrystusa

Proegzystencja jest synonimem zastępstwa i w teologicznym użyciu bywa łączona z „koegzystencją” (istnieniem „obok”) bądź „solidarnością”. Swoje uzasadnienie znajduje w egzystencji Syna Bożego, który stał się człowiekiem. Proegzystencja nie oznacza jednak wymiany, ale jednostkowe zastępstwo Jezusa jako jedynego Sprawiedliwego za każdego z nas, grzeszników¹⁰. W centrum znajduje się bowiem Chrystus jako „pełnia czasu”, jako *eschatos*, jako *ultimum novum*, tak w swojej historycznej niepowtarzalności, jak i w uniwersalnym znaczeniu.

Jednym z ciekawszych modeli chrystologicznych, właściwym teologii tak katolickiej (H.U. von Balthasar, K. Rahner, J. Ratzinger, W. Kasper, W. Granat, K. Gózdź, A. Nossol, J. Szymik, P. Jaskóła, K. Najman), jak i protestanckiej (K. Barth), jest model ukazujący Chrystusa w świetle proegzystencji. Interpretację Jezusa jako egzystującego dla Boga i ludzi zaproponował w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku H. Schürmann. Przez tajemnicę wcielenia odwieczny Syn Boży przyjął postać Proegzystującego, który swoim „byciem dla” doprowadził do odkupienia

⁹ Cyt. za: J. Czapski, *Patrząc*, Kraków 2016, s. 401.

¹⁰ Por. H. Schürmann, „*Pro-Existenz*” als christologischer Grundbegriff, „*Analecta Cracoviensia*” 17 (1985), s. 345–372.

człowieka i świata. W swojej proegzystencjalnej chrystologii Schürmann wskazał na elementy praktyczne, duszpasterskie, egzystencjalne i etyczne teologii¹¹.

Prorockie obrazy mesjańskie Starego Testamentu zapowiadają Syna Bożego jako Sługę Jahwe (*Ebed Jahwe*) (por. Iz 49–55). Współczesna chrystologia proegzystencji odwołuje się do nowotestamentalnych danych biblijnych opisujących kenozę Chrystusa (Mk 10,45; Łk 22,27; J 13,1–30; 1 Tm 2,5; Flp 2,6–11; Hbr 5,8). Dogłębnie wyraża to List do Filipian: „On to, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stając się podobnym do ludzi. A w zewnętrznej postaci uznany za człowieka, uniżył samego siebie, stając się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej” (Flp 2,6–8). Sam Chrystus jako „Sługa Pański” (Mt 12,18nn) oświadczył jednoznacznie, że Syn Człowieczy „nie przyszedł, aby Mu służono, lecz aby służyć i dać swoje życie jako okup za wielu” (Mt 20,28). Określał swoje istnienie: „Ja jestem pośród was jak ten, kto służy” (Łk 22,27). Tak widzieli Go uczniowie, uznający w Nim wyczekiwanego Mesjasza, który przyjąwszy ludzką naturę, wszedł w stan kenozy, aby ogołocony stać się sługą człowieka (por. Flp 2,7).

W tym względzie interesująca wydaje się myśl Y. Congara, który uważa, iż proegzystencjalna postawa uczniów nie jest tylko chrystologiczna. Uniżenie odwiecznego Syna Bożego swoje odniesienie znajduje w kenozie Boga Ojca. To bowiem najpierw sam Ojciec uniżył samego siebie w swojej niezgłębionej tajemnicy miłości, oddając wszystko Synowi (por. Mt 11,27). „Unicestwienie” Syna mogło nastąpić, dlatego iż najpierw ogołocił się sam Ojciec, wydając swojego Pierworodnego. Ta służebna postawa, rezygnacji z samego siebie, z tego, co się ma najlepszego

¹¹ Por. K. Najman, J. Szymik, *Proegzystencja*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. XVI, Lublin 2012, k. 439–441.

i najbardziej ukochanego, zakorzeniona jest w trynitarnych relacjach Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Trójca Święta staje się – według nowotestamentalnych pojęć – sługą człowieka (*diakonos*), a nawet niewolnikiem (*doulos*)¹².

To oddanie się Jezusa widać nie tylko w sferze Jego ducha, ale już na płaszczyźnie cielesności. Głosząc tajemnicę królestwa Bożego, przenosi się On z miejsca na miejsce. Wędruje z Nazaretu do Seforis, do Kafarnaum. Nawiedza miasta i osiedla wokół jeziora Genezaret: Betsaidę, Gerazę (Gadare), Tabgę. Podróżuje z Betanii do Jerycha i Kany. Idzie nawet do okolic Tyru i Sydonu. Odwiedza Cezareę Nadmorską i Jerozolimę. Udaje się na Pustynię Judzką. Swoje ciało wielokrotnie wystawia na znużenie, chłód, głód i brak snu. Świadczą o tym niektóre fragmenty w Ewangeliach, jak na przykład gdy Jezus zasypia w łodzi mimo szalejącego sztormu (Mt 8,23–27). Uskarża się nawet, że nie ma stałego miejsca zamieszkania: „Lisy mają nory i ptaki powietrzne gniazda, lecz Syn Człowieczy nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł oprzeć” (Łk 9,58). Możemy sobie uświadomić, iż Jezus tak bardzo po prostu dawał fizycznie swoje ciało (energię, emocje, siłę). Szedł tam, gdzie Go potrzebowano. Udzielał się ludziom. Wyruszał w drogę do umarłych (Łazarz), opętanych, chorych, sparaliżowanych, ślepych, grzesznych czy głodnych. Zanim wypowiedział w Wieczerniku słowa: „Bierzcie i jedzcie: to jest Ciało moje”, urzeczywistniał cały czas tę postawę. Wydawał swoje ciało dla nas. Uczył swoich apostołów, że nieustannie w swoim ciele daje się do dyspozycji. Jest to tym bardziej bolesne, iż w dniach męki i śmierci został zdradzony, opuszczony i upokorzony przez najbliższych. Najpierw bili Go Hebrajczycy. Potem znęcali się nad Nim rzymscy żołnierze, wyjątkowo przemyślni i wyrafinowani oprawcy. Nie tylko zadawali krwawe rany, ale rozcinali skórę, naczynia krwionośne i przenikali aż do kości.

¹² Por. Y. Congar, *O Kościół służebny i ubogi*, Kraków 2000, s. 23–28.

W tych dniach Jego ciało było bite, poniewierane, masakrowane i torturowane. W trakcie okrutnego biczowania doznał na przemian wymiotów, wstrząsów i omdleń. Pojawił się nawet krwawy pot. To ekstremalne udęczenie ciała podczas drogi krzyżowej i ukrzyżowania stało się też bólem Jezusowej duszy¹³.

Chrystusowa proegzystencja na płaszczyźnie cielesności realizuje się w dwóch odniesieniach. Najpierw oczywiście Jezus ofiarowuje swoje ciało Bogu Ojcu. W drugiej kolejności odnosi się do swoich naśladowców. Przez swoją cielesność i wolę składa Ojcu Niebieskiemu doskonałą ofiarę, którą On przyjmuje w pełni i całkowicie. Inaczej ma się ofiara Jezusa dla ludzi. Świat, ale też uczniowie i uczennice Jezusa w swojej niedoskonałości, nie przyjmują całkowicie Jego wydania się. Jednak Jego wspaniałość myślności nie zależy od ludzkiej akceptacji. Te dwa odniesienia ofiarowania samego siebie jednoczą się w ukrzyżowaniu, kiedy Jezus ofiarowuje się w całym swoim ciele i w całej swojej krwi za niedoskonałą ludzkość¹⁴.

Teologiczny model proegzystencji – zauważa abp A. Nossol – koncentruje się wyraźnie wokół Chrystusa-Sługi. Istotne jest, że proegzystencja odnosi się do podstaw biblijnych. A zatem jest to właściwy *locus theologicus* poznania Jezusa Chrystusa. Trzeba też pamiętać, że nic ani nikt nie jest w stanie wyczerpać „niezłębionego bogactwa Chrystusa” (por. Ef 3,8), dlatego każdy nowy punkt widzenia na odwiecznego Syna Bożego w ludzkim ciele wydaje się cenny¹⁵.

Ową proegzystencję Jezusa jako „człowieka dla innych” należy rozumieć w podwójnym sensie. Po pierwsze, był On absolutnie zorientowany na życie dla Boga i z Boga. Po drugie, jako „Sługa Pański” poświęcił się grzesznikom i biednym. Jego *pro*

¹³ Por. J. Martin, *Jesus. A pilgrimage*, New York 2014, s. 342–343.

¹⁴ Por. tamże, s. 343.

¹⁵ Por. A. Nossol, *Chrześcijańska proegzystencja – istnienie i życie dla innych*, „Collectanea Theologica” 49 (1979), nr 2, s. 13–21.

vobis sięgnęło aż męki i śmierci na krzyżu. Dwubiegunowość Chrystusowej proegzystencji, czyli istnienie dla Boga i służba człowiekowi, obrazuje rozpięcie Jezusa na poziomej i pionowej belce krzyża. Tajemnica niosąca zbawienie horyzontalnej proegzystencji jest dźwigana mocą egzystencji wertykalnej. Do takiego stopnia bezinteresownej służby innym własną mocą nie jest zdolny żaden człowiek; jest to możliwe jedynie wskutek zakorzenienia w Bogu.

Taka całkowita bezinteresowność, czyli radykalnie służebne bycie dla bliźniego, jest antropologicznie możliwe wyłącznie wówczas, gdy uprzedza ten sam rodzaj wyniszczającego transcendowania ku Bogu. On był „na początku” u Boga, ponieważ jako wiekuiste Słowo jest preegzystującym Synem. Jego wydanie siebie Bogu Ojcu w posłuszeństwie zaowocowało byciem dla ludzi. Zanim Jezus umarł dla ludzi, umarł najpierw dla Boga. Kenozą bóstwa uzdolniła Go do kenozы antropologicznej. Proegzystencja spełniała się w służbie zbawienia świata, gdyż posłannictwo Jezusa jest zbawcze (por. J 3,16; Rz 4,25; 1 Kor 15,3; Ga 2,20). W głębinach śmierci Jezusa ukazuje się w pewien sposób Bóg Ojciec, aby śmierć Zbawiciela na krzyżu stała się rzeczywistością „śmiercią śmierci”. Śmierć Jezusa, niosąca zbawienie, musi zatem być też rozumiana jako wydarzenie wewnętrzztrynitarnie, jako wyniszczająca się miłość Ojca ku Synowi i Syna ku Ojcu w Duchu Świętym. Dlatego proegzystencja Jezusa jest aktem obejmującym całą Przenajświętszą Trójcę¹⁶.

Warto odwołać się do słów Jezusa z Ostatniej Wieczerzy. Przewidując swoją śmierć, chciał On dać uczniom dowody miłości. Święty Jan zapisał: „Umiłowawszy swoich na świecie, do końca ich umiłował” (J 13,1). Sens misji Jezusa, a jednocześnie uzasadnienie istnienia i istotę wspólnoty zebranej wokół Niego, mającej kontynuować Jego misję otrzymaną od Ojca, odnajdu-

¹⁶ Por. tamże, s. 16–18.

jemy w słowach „za was”. Ogarnięty wzruszeniem w Wieczerniku, Jezus bierze kawałek chleba, odmawia modlitwę dziękczynną, łamie go i daje uczniom, mówiąc: „To jest Ciało moje, które za was będzie wydane: to czyńcie na moją pamiątkę”. Następnie powtarza ten gest, kiedy bierze kielich i wypowiada modlitwę dziękczynną: „Ten kielich to Nowe Przymierze we Krwi mojej, która za was będzie wylana” (Łk 22,19–20). Słowa „za was” i „za wielu” znajdują potwierdzenie w treści wyznania wiary: „Dla nas, ludzi, i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba” (*propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis*).

To pojęcie *propter nos* zostało użyte przez papieża Benedykta XVI w trakcie jego apostolskiej podróży do Niemiec, kiedy w homilii we Freiburgu ukazywał on istnienie Chrystusa jako istnienie „dla”. W hymnie chrystologicznym jest mowa o odwiecznym Synu Bożym, który nie skorzystał ze sposobności, aby być dalej tylko Bogiem, lecz ogołocił samego siebie poprzez wcielenie, przyjmując postać sługi. Wskutek tego jako człowiek uniżył samego siebie i stał się posłuszny aż do śmierci krzyżowej (por. Flp 2,6–8). „W pokorze i posłuszeństwie Jezus wypełnił wolę Ojca, umarł za swoich braci i siostry – za nas – na krzyżu, wybawił nas od naszej pychy i uporu. Dziękujemy Mu – nawoływał Benedykt XVI – za Jego ofiarę samego siebie, zegnijmy kolana przed Jego Imieniem i głośmy wraz z uczniami pierwszego pokolenia: «Jezus Chrystus jest Panem – ku chwale Boga Ojca» (Flp 2,10)”. Benedykt XVI uczył, że „życie chrześcijańskie jest proegzystencją: życiem dla innych, pokornym zaangażowaniem dla dobra naszych bliźnich i dobra wspólnego”¹⁷.

Warto jeszcze wspomnieć o dwóch sprawach, które umacniały Jezusa w Jego proegzystencjalnym zachowaniu. Obie bowiem wynikają z takiego właśnie, a nie innego postępowania oraz

¹⁷ Por. Benedykt XVI, *Te same dążenia, ta sama miłość i wspólny duch*, homilia w czasie Mszy św., Freiburg, 25.09.2011, zob. www.vatican.va.

mogą i dla nas stać się skuteczną motywacją do wstępowania w ślady Zbawiciela. W wolności Jezus czynił wszystko dla swego Ojca. Był Mu we wszystkim posłuszny. To był wyraz Jezusowej absolutnej miłości. Posłuszeństwo jest bowiem spełnieniem miłości. „Powiedział im Jezus: «Moim pokarmem jest wypełnić wolę Tego, który Mnie posłał, i wykonać Jego dzieło»” (J 4,34). Z tego rodzaju radykalnego wydania siebie wyrasta nowe życie. Jezus bowiem wiedział, że Jego poświęcenie oraz męka i śmierć mają głęboki sens: przyniosą nowy rodzaj życia człowiekowi i całemu stworzonemu światu. Bóg widzi ukryte ofiary i zna ich cenę, nawet jeśli inni nie mają o nich żadnego pojęcia. Chrześcijaństwo nie jest religią masochistyczną. Wydajemy się innym nie dlatego, że sprawia nam to przyjemność, ale dlatego, że jest to droga miłości i ścieżka ku prawdziwemu życiu. Jezusowa śmierć na krzyżu doprowadziła do rozlania się miłości oraz eksplozji nowego życia.

A zatem Jezus mówi „Czyńcie to na moją pamiątkę” nie po to, aby księża mieli co powtarzać w czasie celebracji Mszy Świętej, ale aby wszyscy Jego naśladowcy byli zdolni wydać swe życie dla miłości¹⁸.

4. Proegzystencja Ducha Świętego

Rekonstruując proegzystencję eklezjalnej wspólnoty, odnieśliśmy się do Trójcy Przenajświętszej – która jest przecież najdoskonalszym wzorem i ikoną Kościoła¹⁹ – a tym samym do osoby i działania Ducha Świętego. Powiązanie między Ojcem i Synem stwarza Duch Święty, co uwidacznia się szczególnie w całej ekonomii odkupieńczej i zbawczej. On udziela czło-

¹⁸ Por. J. Martin, *Jesus. A pilgrimage*, s. 343–344.

¹⁹ Zob. B. Forte, *La chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*, Milano 2003.

wiekowi miłosierdzia Ojca, które przez Syna realizowane jest w Kościele i dla świata²⁰. Zastanawiając się na służebnością Kościoła, Y. Congar stwierdza, iż bycie sługą uczniów i uczennic Jezusowych znajduje swoje uzasadnienie nie tylko w odniesieniu do chrystologii. Służebne uniżenie się wcielonego Syna Bożego sięga wręcz trynitarnej kenozy²¹.

Nie bez powodu S. Bułgakow nazywa Ducha Świętego osobą, która „stoi pomiędzy”: pomiędzy Ojcem i Synem oraz pomiędzy Bogiem a człowiekiem²². Już to Jego umiejscowienie pokazuje, iż jest On „dla”. Ten Duch jest też duchem Jezusa i duchem Kościoła. Eklezjologia musi zatem być ukierunkowana nie tylko chrystocentrycznie, ale i pneumatycznie. Trzeba bowiem nam, chrześcijanom, ponownie się odnaleźć w europejskiej przestrzeni, która w ostatnich latach stała się niereligijna chrześcijańsko, a przy tym została naznaczona religijnością islamskiego fundamentalizmu. Jak to się stało, że Bóg stał się obcy we własnym domu? Stąd perychoreza proegzystencjalna, czyli przenikanie Bożego Ducha istniejącego i działającego „dla”, wydaje się właściwą odpowiedzią na wyzwania globalizacji i ponowoczesności²³.

Już w Starym Testamencie znajdujemy prorocstwo Izajasza o ubogaceniu Sługi Jahwe: „I spocznie na niej [Nim] Duch Pański, duch mądrości i rozumu, duch rady i męstwa, duch wiedzy i bojaźni Pańskiej” (Iz 11,2). Tym darom odpowiadają w Nowym Testamencie owoce Ducha: „miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie”

²⁰ Por. E. Sienkiewicz, *Duch Święty a miłosierdzie Ojca realizowane w Synu*, „Teologia w Polsce” 11 (2017), nr 1, s. 35–49.

²¹ Por. Y. Congar, *O Kościół służebny i ubogi*, Kraków 2000, s. 28.

²² Por. P. Coda, *Lo Spirito Santo come „in mezzo-persona” che compiel’ unità nella teologia di S. Bulgakov*, „Nova Umanità” 52–53 (1987), s. 23–46.

²³ Por. C. Sorč, *Entwürfe einer perichoretischen Theologie*, Münster 2004, s. 13.

(Ga 5,22). W ten sposób wierzący staje się uzdolniony do rezygnacji z siebie, przyjęcia postawy służby i życia miłością.

Wyjątkowość Ducha jest szczególnie uderzająca w proegzystencji, czyli „byciu dla”; jest On przecież darem. „«Bóg jest miłością» (1 J 4,8.16) i miłość jest pierwszym darem, zawierającym wszystkie inne. Ta miłość «rozłana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany» (Rz 5,5)” (KKK 733). Duch jest wieczną i doskonałą pokorą oraz dyspozycyjnością. Nie jesteśmy absolutnie w stanie przeniknąć Jego jestestwa, gdyż czysta miłość tworzy całą Jego istotę. Jesteśmy tu zupełnie bezradni. Możemy zaledwie fragmentarycznie docierać do Jego tajemnicy na podstawie skutków Jego działania. Odwieczne wydawanie się Ducha jest możliwe do odczytania jedynie po owocach. *Proprium* Ducha to skutki Jego działania. Trzecia Osoba Boskiej Trójcy, objawiając Jezusa jako Mesjasza, ujawniła swoją proegzystencję w co najmniej kilku wymiarach.

Duch Boży istnieje dla Ojca i dla Syna. Jego proegzystencja nabiera szczególnej ostrości w momencie wcielenia, kiedy zaczyna On „istnieć dla” odwiecznego Syna Bożego tak w ludzkiej, jak i boskiej naturze. Ziemski Jezus nic sobie nie zastrzegł ani nie zatrzymał, ale w podstawowym sposobie istnienia dla drugich przepowiadał królestwo Boże, leczył i uzdrawiał chorych, egzorcyzmował. W swojej proegzystencji posunął się aż do śmierci, a było to świadome wydanie swojego życia na krzyżu. W Łukasowym opisie śmierci Jezusa rozlegają się słowa Bożego Syna: „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego” (Łk 23,46). W tych słowach Jezus osiąga najgłębszy punkt swojego „bycia dla”, gdyż oddaje nawet własnego ducha. Te słowa są przypomnieniem, iż Bóg jest Ojcem, w którego ręce należy powierzyć się na wieczność. Jezus w słowach z krzyża oddaje nawet swoje własne оголошение, aby pozostać bez jakichkolwiek zasług. Tylko w tym najczarniejszym jądrze ciemności mogły rozbłysnąć światło i potęga Jego synowskiej miłości oraz prze-

ogromnych i niekończących się odkupieńczych zasług wobec każdego człowieka i świata.

Śmierć na krzyżu kończy proegzystencję Jezusa historycznego, aby mogła się rozpocząć dalsza proegzystencja Bożego Ducha w ramach dziejów zbawienia. „Po tym poznaliśmy miłość, że On oddał za nas życie swoje. My także winniśmy oddać życie za braci” (1 J 3,16). Sam Jezus składa oświadczenie: „Pożyteczne jest dla was moje odejście. Bo jeżeli nie odejdę, Poczyciel nie przyjdzie do was. A jeżeli odejdę, pošę Go do was. On zaś, gdy przyjdzie, przekona świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie. O grzechu – bo nie wierzą we Mnie; o sprawiedliwości zaś – bo idę do Ojca i już Mnie nie ujrzye; wreszcie o sądzie – bo władca tego świata został osądzony” (J 16,7–11).

Kenoza Ducha Świętego ujawnia się następnie w chrystofaniach, kiedy Zmartwychwstały na nowo gromadzi rozproszonych uczniów i uczennice w popaschalną wspólnotę. Duch Święty jest pneumatyczną kontynuacją łączącą historycznego Jezusa i kerygmatycznego Chrystusa z powstającym Kościołem. „Duch przygotowuje ludzi, uprzedza ich swoją łaską, aby pociągnąć ich do Chrystusa. On ukazuje im zmartwychwstałego Pana, przypomina im Jego słowa i otwiera ich umysły na zrozumienie Jego Śmierci i Jego Zmartwychwstania. Uobecnia im misterium Chrystusa, szczególnie w Eucharystii, aby pojednać ich z Bogiem i doprowadzić do komunii z Nim” (KKK 737).

Ta wspólnota, dzięki Duchowi, ma egzystować „dla”. Duch ją uczy, prowadzi i do tego uzdalnia. W ten sposób młody Kościół zaczyna odkrywać swoją tożsamość proegzystencjalną. Mimo nadużyć i sprzeniewierzeń przez Ducha i w Duchu urzędy i charyzmaty są wybitnie „dla” kościelnej wspólnoty i dla całego świata, a jeśli ich nosiciele przestają służyć, owe dary i uzdolnienia zanikają. Niekiedy osoby piastujące urzędy sprzeniewierzają się swojemu powołaniu, przestają być wiarygodne i ich hierarchiczność jest zaprzeczeniem służby.

A przecież urzędy i charyzmaty mają charakter tak bardzo *pro*-wspólnotowy i służebny. W Kościele Duch Święty udziela „zadtku”, czyli „pierwocin” boskiego dziedzictwa, a są nimi udział w życiu Trójcy Przenajświętszej oraz zdolność miłowania. Ta miłość (por. 1 Kor 13) jest zasadą nowego życia w Chrystusie, które stało się możliwe, ponieważ otrzymaliśmy „Jego moc” (por. Dz 1,8), moc Ducha Świętego (por. KKK 735).

Duch oznacza wolność. Właśnie w postawie proegzystencji chrześcijanin uzyskuje coraz czystsza formę wolności. Im bardziej wierzący żyje i działa „dla”, tym bardziej staje się wolny. Naturalnie jest to długi proces, który wiąże się z przemianą ludzkiego myślenia, uczuć i zachowań. „Spojrzenie odmienione odmienia wszystko” (W. Blake). Wolność jest bowiem niesłychanym zobowiązaniem do nieustannych wyborów, w wyniku których dochodzi do rezygnacji z siebie, aby bardziej „być”. Wolność to odkrywanie granicy, po przekroczeniu której przestają egzystować wyłącznie dla siebie, a zaczynam egzystować dla innych – proegzystować.

5. Wątki proegzystencjalne u współczesnych teologów

Tematyka proegzystencji Kościoła pojawiła się już w eklezjologii przedsoborowej. Odnajdujemy jej wątki poza obszarem teologii katolickiej, jak np. u luterkańskiego pastora Dietricha Bonhoefera. Ten świadek XX wieku nie wstąpił w szeregi wyznawców faszyzmu, jak wielu jego krajanów okresu Rzeszy Niemieckiej, ale zaangażował się w ideowy i fizyczny sprzeciw wobec tej zbrodniczej ideologii. Podjął też działania w przestrzeni kościelnej. Najpierw zostawił swój oficjalny Kościół protestancki, który niestety zgodził się na współpracę z Hitlerem, a założył wraz z innymi tak zwany Kościół Wyznający (*Bekennende Kirche*). A kiedy i ta kościelna organizacja odeszła od swojej ra-

dykalności, ów wiarygodny luteranin stworzył w Finkenwalde przesyconą ideami monastycznymi wspólnotę seminaryjną dla przyszłych pastorów²⁴.

Według Bonhoeffera Kościół jest dla świata i świat dla Kościoła. Chrześcijanie ponoszą odpowiedzialność za świat. W tej odpowiedzialności wyraża się też ich tożsamość. Kościół nie może nie zabierać głosu w sprawach etycznych, nie może się izolować ani abstrahować od świata, gdyż jest do niego przez Chrystusa posłany. W myśli niemieckiego duchownego napotyamy typową dialektykę w opisie relacji Kościół–świat. Dialektykę właściwą zresztą protestanckiej eklezjologii, sięgającą Hegła. Kościół, który jest celem zaledwie dla samego siebie, który walczy jedynie o własne przetrwanie, przestaje być Kościołem; staje się niezdolny do bycia nośnikiem jednającego i zbawiającego Słowa dla człowieka i dla świata²⁵.

Trzeba zauważyć, iż takie stany Kościoła wciąż się powtarzają. Z jednej strony, kiedy brakuje dostatecznej duchowości, kiedy chrześcijanie dają się prowadzić bardziej duchowi świata niż Duchowi Świętemu, Kościół przestaje być Kościołem w zamyśle Jezusa. Tak było w czasach powstawania Państwa Kościelnego w VIII wieku, w czasach schizmy wschodniej w XI wieku, w czasach krucjat, w czasach papieży renesansu. Z drugiej strony, zrodziła się wówczas w Kościele moc do reformy, zmian, do odkrywania niezafałszowanej Ewangelii. Można powiedzieć, że Kościół jako taki zawsze będzie dynamiczną życiową przestrzenią, gdzie grzech będzie przeplatał się ze świętością. Ten paradoks współistnienia łaski i grzechu trafnie obrazuje przypowieść Jezusa o zbożu i chwacie rosnących wspólnie na jednym polu (por. Mt 13,24–30). Gospodarz nie pozwala popędliwym sługom dokonać selekcji. Zarówno pszenica, jak i kąkol mają

²⁴ Por. A. Napiórkowski, *Kościół bez Kościoła*, Kraków 2014, s. 99–124.

²⁵ Por. tamże, s. 134–138.

rosnąć razem do czasu żniw. „Rzekli mu słudzy: Chcesz więc, żebyśmy poszli i zebrali go? A on im odrzekł: Nie, byście zbierając chwast, nie wyrwali razem z nim i pszenicy. Pozwólcie obojgu rósć aż do żniwa; a w czasie żniwa powiem żeńcom: Zbierzcie najpierw chwast i powiążcie go w snopki na spalenie; pszenicę zaś zwieźcie do mego spichlerza”.

Działalność w antyfaszystowskim ruchu oporu zakończyła się dla Bonhoeffera tragicznie. Został uwieziony i stracony na szubienicy w obozie koncentracyjnym Flossenbürg 9 kwietnia 1945 roku. W jego teologicznym piśmiennictwie odnajdujemy myśl o proegzystencji Kościoła. Niemiecki duchowny zastanawiał się, co stanowi o wyjątkowości Kościoła w bezreligijnym świecie, w jaki sposób jesteśmy *ecclesia*, czyli tymi, którzy nie tracąc własnej wiary, w pełni przecież przynależą do tego świata. Odpowiedź znajduje się w tajemnicy krzyża. Dla Bonhoeffera krzyż jest szczególnym odzwierciedleniem proegzystencji. „Krzyż nie jest nieszczęściem i ciężkim losem, lecz cierpieniem wyrastającym z samej więzi z Jezusem Chrystusem. Krzyż nie jest cierpieniem przypadkowym, lecz cierpieniem koniecznym. Krzyż nie jest cierpieniem związanym z naturalną egzystencją, lecz cierpieniem związanym z byciem chrześcijaninem. Krzyż nie jest w swej istocie jedynie cierpieniem, lecz jednocześnie cierpieniem i odrzuceniem, a dokładniej – odrzuceniem z powodu Chrystusa, a nie z powodu zachowania czy wyznania”²⁶. Proegzystencja oznacza: „Muszę działać i być posłuszny, muszę być dla drugiego człowieka osobą najbliższą – bliźnim”²⁷.

Kościół nie znajduje się dla Bonhoeffera poza zasięgiem ludzkiej władzy ani na jej granicach, ale pośrodku świata. Kościół jest sam sobie wierny, jeśli istnieje dla ludzkości. Podobnie jak Chrystus, Kościół musi być sługą, cierpiącym sługą. Bóg jest bowiem

²⁶ D. Bonhoeffer, *Naśladowanie*, Poznań 2017, s. 73.

²⁷ Por. tamże, s. 63.

obecny w bliźnim, który potrzebuje pomocy. Stąd Kościół jest powołany, aby żyć, służąc takiemu bliźniemu²⁸.

W latach sześćdziesiątych eklezjologiczne myśli Bonhoeffera zostały podjęte przez anglikańskiego teologa Johna A.T. Robinsona (1919–1983), pomocniczego biskupa diecezji Woolwich w południowym Londynie. Swoje idee Robinson zawarł w książce *Honest to God*, która zyskała zadziwiającą popularność²⁹. W jego piśmiennictwie eklezjologicznym kluczem do rozumienia Kościoła jest podporządkowanie go królestwu Bożemu. Kościół znajduje się między Królestwem doskonale zrealizowanym (*Kingdom accomplished*), do którego wciąż podąża, a Królestwem już poznanym (*Kingdom acknowledged*). Jest zatem wspólnotą służebną wobec królestwa³⁰. W warunkach nieobecności religii Robinson zadaje pytanie o miejsce kościelnej społeczności. Wzywa Kościół do ogołocenia i pozbycia się niepotrzebnego bagażu (tradycji, liturgicznych celebracji), aby w dobie sekularyzacji Kościół stał się „laicki”, czyli zaangażowany w sprawy świata, i to dla nich samych. Kościół trzeba wprowadzić w główny nurt życia świata³¹.

W tym samym czasie eklezjologia katolicka utożsamiała królestwo Boże z Kościołem, który pojmowała jako wspólnotę doskonałą. Dopiero Sobór Watykański II odrzucił takie rozumienie Kościoła, krytykując je jako przejaw triumfalizmu, i wprowadził wyraźne rozróżnienie tych pojęć³².

²⁸ Por. R.P. McBrien, *The Church. The Evolution of Catholicism*, New York 2008, s. 131.

²⁹ Zob. J.A.T. Robinson, *Honest to God*, New York 1965.

³⁰ Por. R.P. McBrien, *The Church*, s. 132.

³¹ Por. T. Zieliński, *John A.T. Robinson. Uczciwie pytać o wiarę*, [w:] *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, t. II, Warszawa 2004, s. 353–355.

³² KK 5: „Stąd też Kościół wyposażony w dary swego Zbawiciela i wiernie dochowujący Jego przykazań miłości, pokory i wyrzeczenia, otrzymuje posłannictwo głoszenia i krzewienia Królestwa Chrystusowego i Bożego

Pewne idee proegzystencji Kościoła możemy także odnaleźć u amerykańskiego teologa Harveya Coxa, któremu sławę przyniosła książka *The Secular City*, wydana w 1965 roku. Cox postawił tezę, że Kościół to raczej lud wierzący i jego działanie niż widzialna instytucja. Jakkolwiek zapowiadany przez niego zasięg oraz stopień sekularyzacji i urbanizacji się nie sprawdził – jak to możemy ocenić z perspektywy połowy wieku – to jednak trzeba przyznać, iż jego przemyślenia w niektórych aspektach wciąż pozostają inspirujące. Dla amerykańskiego baptysty Kościół musi być agentem rewolucyjnego działania Boga w świecie poprzez swoją misjonarską funkcję. Kościół ma zatem głosić Ewangelię i o niej świadczyć (*kerygmatic*), być służebny (*diakonic*) oraz wspólnotowy (*koinoniac*). Powinien być swego rodzaju modelem miasta (*model-city*: popularny termin w USA w połowie lat sześćdziesiątych), które służy ukazywaniu wspólnoty. Podobnie zresztą jak Robinson, Cox umieszczał Kościół zdecydowanie w perspektywie eschatologicznej wobec nasilających się procesów zeświecczenia. Takiego natężenia optyki eschatologicznej w tym czasie nie było w teologii katolickiej³³.

W doktrynie katolickiej przełom w zakresie rozumienia Kościoła oraz jego relacji do świata przyniósł Sobór Watykański II (1962–1965), co znalazło swoje odbicie zwłaszcza w takich soborowych dokumentach, jak Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* czy Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*.

wśród wszystkich narodów i stanowi załazek 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”.

³³ Por. R.P. McBrien, *The Church*, s. 133.

W zmiany ujęcia Kościoła i świata wnieśli swój niezbywalny wkład tacy teologowie katoliccy, jak: E. Mersch, G. Philips, G. Thils, Ph. Delhaye, Ch. Moeller, Ch. Journet, O. Semmelroth, K. Rahner, E. Schillebeeckx, M.D. Chenu, H. de Lubac, J. Daniélou, P.T. de Chardin, H.U. von Balthasar, A. Grillmeier, W. Granat, H. Küng, J.C. Murray, Y. Congar, K. Wojtyła / Jan Paweł II, J. Ratzinger / Benedykt XVI, F.A. Sullivan, J. Dupuis, C. Geffré, F. Blachnicki, I. Różycki, W. Granat, S.Cz. Bartnik, M. Rusecki³⁴.

Przywołajmy zatem z całej tej plejady znakomitości choć kilku teologów i ich wiodące idee, które bez wątpienia wywarły potężny wpływ na nasze dzisiejsze myślenie o Kościele i myślenie Kościoła o świecie. Trzeba przyznać, że nie mamy do dyspozycji wielu przyczynków w zakresie problematyki proegzystencji, a już w ogóle trudno się doszukać artykułów czy książek na temat proegzystencji Kościoła. Dlatego przywołamy tych teologów, których osiągnięcia jedynie na polu eklezjologii wydają się inspirować rekonstrukcję tematyki bycia Kościoła „dla”.

Wydaje się, iż należy rozpocząć od Emila Merscha (1890–1940) i jego dzieła o Kościele rozumianym jako mistyczne ciało Chrystusa³⁵. Życie i działanie Kościoła stają się według Merscha kontynuacją życia i działania Jezusa Chrystusa. Belgijski profesor z Namur zwrócił uwagę na chrystologiczny i pneumatologiczny aspekt w eklezjologii³⁶.

Nowe spojrzenie na Kościół zawdzięczamy też innemu belgijskiemu księdzu, a mianowicie Gérardowi Philipsowi (1899–1972). Ten najwybitniejszy eklezjolog *Vaticanum II* okazał się również wybitnym mariologiem, a także zwrócił uwagę na potrzebę większej refleksji – podobnie jak Y. Congar, K. Rahner,

³⁴ Por. tamże, s. 135–141.

³⁵ Zob. E. Mersch, *Le corps mystique du Christ: Etudes de théologie historique. Ecriture. Tradition greque* (t. I); *Tradition occidentale* (t. II), Paris 1951.

³⁶ Por. L. Siwecki, *Kościół jako Corpus Mysticum Christi według Emila Merscha*, „Roczniki Teologiczne” 64 (2017), nr 2, s. 153–166.

E. Schillebeeckx czy H.U. von Balthasar – na temat rozumienia roli i miejsca świeckich w Kościele czy też relacji Kościoła do świata, co przed soborem było traktowane wręcz po macosze-mu³⁷. Na soborze profesor z Louvain (1899–1972) przeforsował jako pierwszorzędną kategorię Kościoła nie lud Boży, ale wspólnotę (*koinonia, communio*), co nie pozostało bez wpływu na dzisiejszy stan eklezjologii.

Inną ważną postacią z Belgii był na soborze Edward Schillebeeckx (1914–2009), profesor teologii dogmatycznej z Louvain, a od 1958 roku profesor teologii systematycznej na Katolickim Uniwersytecie w Nijmegen (Holandia). Ten dominikanin wniósł wiele do powstania takich dokumentów, jak Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, oraz konstytucje *Lumen gentium* czy *Gaudium et spes*. Popularyzując kościelną odnowę, Schillebeeckx ogłosił drukiem znaczące dzieło *Approches théologiques*, którego tom I poświęcił zagadnieniom teologii i objawienia (*Révélation et théologie*), a w tomie II ukazał Boga i człowieka (*Dieu et l'Homme*). Natomiast z Rahnerem rozpoczął wydawanie międzynarodowego czasopisma „Concilium”. Schillebeeckx postulował potrzebę nowej hermeneutyki, umożliwiającej innowacyjne zdefiniowanie tradycyjnego ujmowania wiary i jej kościelną aktualizację, co pomogłoby ożywić chrześcijaństwo we współczesnym świecie. Domagał się większej demokratyzacji struktur kościelnych, aby świat stawał się coraz bardziej „ludzki”. Występując przeciwko watykańskiemu centralizmowi, belgijski dominikanin określał Kościół jako „triumfujący, jurydyczny i klerykalny”. Według niego rezygnacja z autorytaryzmu ułatwi Kościołowi tak dialog ze światem, jak i dialog wewnątrzkościelny³⁸.

³⁷ Zob. G. Philips, *Le rôle du laïc dans l'Eglise*, Paris 1953.

³⁸ Por. G. Bubel, *Edward Schillebeeckx. Wszyscy jesteśmy grzesznikami*, [w:] *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, t. I, Warszawa 2003, s. 304–314.

Swój przyczynek do odnowionego myślenia o Kościele już na przedpolu soboru miał też Otto Semmelroth (1912–1979), niemiecki jezuita, profesor egzegezy w Filozoficzno-Teologicznej Szkole Wyższej Sankt Georgen we Frankfurcie. Następnie jako oficjalny soborowy ekspert (*peritus*) wniósł on znaczący wkład w redakcję *Lumen gentium*. Swoją książką *Kirche als Ursakrament* Semmelroth wprowadził na powrót do eklezjologii pojęcie „sakramentalności”. Dzięki temu można dziś łatwiej tłumaczyć i rozumieć relację między widzialnym i niewidzialnym aspektem Kościoła. W świetle sakramentu możemy lepiej wyrazić uczestnictwo wierzącego w wydarzeniu zbawczym i jego wewnętrzną dyspozycję³⁹.

Podobnie i Karl Rahner (1904–1984) ukazywał Kościół jako powszechny sakrament zbawienia. Eklezjologia Rahnera – misja, struktura i doktryna kościelna – wynikała z przyjętej przez niego koncepcji sakramentalności. Powiązane to było z jego przekonaniem, iż Kościół w przyszłości nie będzie obejmował wszystkich ludzi na świecie, ale jako Kościół diaspory będzie istniał w społeczeństwie pluralistycznym. Kościół jest zatem skutecznym znakiem zbawczej łaski Bożej w historii nie tylko dla ochrzczonych, ale dla całego świata (por. KK 1). Odwołując się do ewangelicznej przypowieści, Rahner porównuje go do zaczynu oddziałującego na całe ciasto – ludzkość. Według niemieckiego teologa relacja między Kościołem a światem jest dialektyczna, czyli jest to napięcie między ukrytą Bożą rzeczywistością, która przez chrześcijaństwo i Kościół próbuje się ujawnić w historii świata, a doskonałą rzeczywistością eschatologiczną – punktem docelowym, identycznym z przyjściem Chrystusa. Dlatego Kościół niewidzialny wciąż poszukuje spełnienia swojej misji, czyli bycia „na zewnątrz” Kościoła widzialnego. W tej historycznej przestrzeni samoudzielania się Boga – w Kościele – wierzący

³⁹ Por. R. Winling, *Teologia współczesna*, Kraków 1990, s. 78.

uzdolnieni miłością nadprzyrodzoną winni ukazywać pluralistycznemu społeczeństwu chrześcijański sens. Wpatrując się w Ukrzyżowanego, chrześcijanin przez swoje osamotnienie i odcięcie od wszelkich wymiarów rywalizacji między ludźmi głosi światu istotę egzystencji – przyjęcie w wolności ofert zbawienia⁴⁰.

Z kolei grupa teologów francuskich w swoich pracach bardziej była zorientowana na obecność Kościoła w świecie, na wzajemne relacje tych dwóch rzeczywistości oraz na zagadnienie względnej i bezwzględnej autonomii świata, co łączyło się też ze zjawiskiem ateizmu. Ten ich wkład w nowe myślenie o Kościele i jego służebną funkcję uwidocznili się w konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*. Wydaje się, iż trzeba tu wymienić przede wszystkim Yves'a M. Congara (1904–1995), który pełnił funkcję profesora w Centre d'études dominicaine Le Saulchoir, a w czasach soboru był oficjalnym *peritus*. Congar to eklezjolog ekumenista, który wprzągnął się w wielkie dzieło odnowy Kościoła przez takie pozycje, jak: *Chrystus i zbawienie świata*, *Kościół jako sakrament zbawienia*, *Wierzę w Ducha Świętego*, *Prawdziwa i fałszywa reforma Kościoła*, *Kościół służebny i ubogi*. W swoich rozważaniach na temat papieżstwa i kościelnego autorytetu francuski teolog zaznaczał, że władza w Kościele nie czyni biskupów książętami, a kapłanów posiadaczami części tej władzy, ale jest przede wszystkim służbą w miłosierdziu. Zwracał uwagę na kwestię kolegialności ciała biskupiego. Dowartościowując znaczenie jedności chrześcijaństwa oraz rolę świeckich, pisał o powszechnym kapłaństwie wierzących. Wypracowując teologię laikatu, podkreślał przynależność każdego chrześcijanina do ludu Bożego. Wyraźne idee proegzystencjalne znajdujemy w formule łączącej antropologię dla Boga z teologią dla człowieka: Bóg odsłania część siebie samego przez człowieka, którego stwarza, oraz

⁴⁰ Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 263–324.

przez Człowieka, którym się staje. Congar głosił, iż Bóg nie jest wyłącznie Bogiem „w sobie”, ale jest nade wszystko „Bogiem-w-nas”. Nieustannie należy powracać do Bożego planu zbawienia, aby odkryć właściwe rozumienie misji Kościoła wobec człowieka i świata, której ośrodkiem jest Chrystus⁴¹.

Odmienne warunki egzystencjalne i kulturowe chrześcijan w USA zmuszały ich do odkrywania takich aspektów Kościoła, o jaki niewiele mówili Europejczycy. Należy tu wskazać na Johna Courtney Murraya (1904–1967). Amerykański jezuita, powołany na soborowego *peritus*, okazał się głównym architektem deklaracji o wolności religijnej. Po soborze zaś poprzez swoje artykuły w „Theological Studies” kształtował projekty relacji Kościół–państwo, wykazując nie tyle błąd doktryny papieża Leona XIII w tym względzie, ile jej archaiczność, gdyż opierała się ona na koncepcji władzy politycznej raczej paternalistycznej niż konstytucjonalnej⁴².

Nie sposób także pominąć polskiego wkładu w dwudziestowieczną odnowę Kościoła i odkrywanie jego służebnego charakteru. W ramach tak zwanej polskiej teologii wolności człowieka (F. Blachnicki, K. Michalski, S. Wyszyński, K. Wojtyła, J. Tischner) szczegółowiej zaprezentujemy przynajmniej dwie postacie, a mianowicie Blachnickiego i Wojtyłę⁴³.

Inspirujący dla naszych analiz wydaje się wkład ks. Franciszka Blachnickiego (1921–1987) i jego teologiczna refleksja oraz praktyczne działanie na rzecz krucjaty wyzwolenia człowieka. Wskazując na wolność jako zasadę umożliwiającą rozwój człowieka i jego dyspozycyjność, Blachnicki ukazywał nade wszystko misję Jezusa. Wyzwolenie człowieka rozumiał jako kontynuację

⁴¹ Por. A. Skowronek, *Yves Congar. Promotor reformy w Kościele*, [w:] *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. I, s. 72–80; R. Winling, *Teologia współczesna*, s. 206–208.

⁴² Por. R.P. McBrien, *The Church*, s. 138–140.

⁴³ Por. A. Napiórkowski, *Teologie XX i XXI wieku*, Kraków 2016, s. 248–266.

misji Chrystusa. Żadne rewolucje czy reformy społeczne nie rozwiążą problemów człowieka; może tego dokonać jedynie życie bez grzechu, w jedności z Bogiem. Prawdziwe braterstwo między ludźmi (por. 1 J 3,1; Ga 5,13) możliwe jest między wolnymi⁴⁴. Odwołując się do postawy proroka Nehemiasza, założyciel Ruchu Światło-Życie akcentował też u chrześcijan poczucie odpowiedzialności: „Czy my potrafimy tak myśleć, czy czujemy się odpowiedzialni za wszystko? Przecież to jest nasza sprawa, nasza rodzina, nasz naród, Kościół, Ciało Mistyczne Chrystusa. Czy możemy umyć ręce i powiedzieć, że to oni?”⁴⁵.

Zagadnieniom nowej ewangelizacji sporo uwagi poświęcał Jan Paweł II, zwłaszcza ze względu na szybko zmieniający się kontekst socjalny i kulturowy Europy. Kierując się troską o stan wiary ludzi Starego Kontynentu, dwa razy powoływał on specjalne zgromadzenia synodu biskupów. Pierwszy taki synod odbył się w 1991 roku, po usunięciu żelaznej kurtyny i odzyskaniu wolności przez narody Europy Wschodniej i Środkowo-Wschodniej pozostające dotąd pod władzą reżimów komunistycznych. Pragnienie zjednoczenia Europy Wschodniej i Zachodniej w pokoju i dobrobycie domagało się działań ze strony chrześcijan, tym bardziej że ujawniły się negatywne skutki okresu zniewolenia, a na Zachodzie pojawiły się nowe zagrożenia dla ewangelizacji kontynentu. Pogrążonym w zwątpieniu ludziom papież pragnął przywrócić prawdziwą nadzieję, którą jest Jezus Chrystus. W dokumencie posynodalnym *Jesteśmy świadkami Chrystusa, który nas wyzwolił* (1991) biskupi zastanawiali się nad konkretnymi zadaniami, które w takim kontekście nakłada wyznawana wiara.

Wobec jednak wzmagającej się dechrystianizacji Europy Jan Paweł II zwołał kolejny synod, który miał wypracować nowe formy chrześcijańskiego przepowiadania i świadectwa, co wiązało

⁴⁴ Por. F. Blachnicki, *Wolni i wyzwalający*, Poznań 2001, s. 15–27.

⁴⁵ Tamże, s. 33.

się z przygotowaniem Wielkiego Jubileuszu Roku 2000. Trzeba ze smutkiem stwierdzić, iż skuteczną działalność i misję Kościoła we współczesnym świecie wielokrotnie utrudniają sami chrześcijanie, gdyż są tak mało konsekwentni w swojej wierze, nie cenią jej, odchodzą od niej, a ich życie ulega szybkiej sekularyzacji. Coraz mniej odnoszą się do życia wiecznego. Sprzeciwiając się pokusie gaszenia nadziei, Jan Paweł II w adhortacji pisał: „Wydaje się bowiem, że czasy, w jakich żyjemy, i związane z nimi wyzwania to okres zagubienia. Tylu ludzi sprawia wrażenie, że są zdezorientowani, niepewni, pozbawieni nadziei, stan ducha wielu chrześcijan jest podobny. Liczne *niepokojące oznaki* pojawiły się na początku trzeciego tysiąclecia na horyzoncie kontynentu europejskiego, który «choć jest pełen znaków i świadectw wiary, a jego społeczność niewątpliwie żyje w większej wolności i jest bardziej zjednoczona, odczuwa skutki spustoszenia, jakiego dawna i najnowsza historia dokonała w najgłębszych tkankach jej ludów, często rodząc rozczarowanie»” (EE 7). Jedyną drogą dla Europy i coraz pokorniejszej nadziei jest powrót do Chrystusa, źródła wszelkiej nadziei, oraz – na wzór Najświętszej Maryi Panny, obrazu i wzoru Kościoła w wierze i w świętości – większa pielęgnacja sensu życia liturgicznego i życia wewnętrznego” (EE 27).

Dlatego biskup Rzymu wezwał cały Kościół do większej misyjności, do głoszenia Jezusa i wiary w Niego we wszelkich okolicznościach; do pociągania innych ku wierze przez autentyczność „w życiu osobistym, rodzinnym, zawodowym i wspólnotowym w sposób odzwierciedlający Ewangelię; do «promieniowania» radością, miłością i nadzieją, aby liczni ludzie, widząc nasze dobre czyny, chwalili Ojca, który jest w niebie (por. Mt 5,16), tak by zostali «zarażeni» i pozyskani; by stali się «zaczynem», który przemienia i pobudza od wewnątrz każdy wyraz kultury” (EE 47).

Interesujące nas elementy teologii proegzystencji znajdujemy u Jana Pawła II w jego nawoływaniu do „bycia razem”, do „wyjścia z ukrycia i samotności”, do „dzielenia się wiarą”, „bycia wspólnotą, która się modli”, aby „być rzeczywistym objawieniem” Zmartwychwstałego, „być znakiem sprzeciwu i nadziei dla społeczeństwa chorego na horyzontalizm i potrzebującego otwarcia na Transcendencję”.

Kryzys wiary i Kościoła, który dotknął wyraźnie Europę Zachodnią w XX wieku wskutek utraty autentyczności katolickiej wiary, w naturalny sposób stał się też dla Josepha Ratzingera wyzwaniem do wypracowania teologicznej odpowiedzi na te zjawiska. Do tego doszedł również kryzys współczesnego społeczeństwa, zainicjowany rewolucją burżuazyjną roku 1968, a ponadto będący następstwem globalizacji kryzys kultur i religii w latach dziewięćdziesiątych. Kontynuując myśli Jana Pawła II, ten nieprzeciętny teolog, później jako papież Benedykt XVI (2005–2013), przez istotę Kościoła rozumiał wspólnotę wiary jako zbawczy sakrament Boga. W okresie posoborowym zapobiegał fałszowaniu eklezjologii *communio* przez demokratyzację i zaawansowaną horyzontalizację, która nie bierze pod uwagę pojęcia Boga. Sprzeciwiał się redukowaniu problematyki eklezjologii wspólnoty do debat nad wzajemną relacją Kościoła lokalnego i powszechnego czy też do rozdzielania kompetencji między nimi⁴⁶.

W swojej encyklice o miłości Benedykt XVI zwrócił uwagę, iż w śmierci Jezusa na krzyżu dokonało się swoiste zwrócenie się Boga przeciwko samemu sobie, przez które On ofiarowuje siebie, aby podnieść człowieka i go zbawić. Mamy tu miłość w naj-

⁴⁶ Por. S. Wiedenhofer, *Die Theologie Joseph Ratzingers – Benedikts XVI. Ein Blick auf das Ganze*, Regensburg 2016, 541–731. W swoim nauczaniu Benedykt XVI wiele miejsca poświęcał ponadto zagadnieniom związku wiary z rozumem i wiary z etyką, etyce politycznej, demokracji, Europie oraz stosunkom Kościoła i państwa, por. tamże, s. 742–757.

bardziej radykalnej formie. „Spojrzenie skierowane na przebity bok Chrystusa, o którym mówi św. Jan (por. 19, 37), zawiera to, co było punktem wyjścia tej Encykliki: «Bóg jest miłością» (1 J 4,8). To tu może być kontemplowana ta prawda. Wychodząc od tego można definiować, czym jest miłość. Poczynając od tego spojrzenia, chrześcijanin znajduje drogę swego życia i swojej miłości” (DCE 12).

Biblijno-patrystyczna eklezjologia Ratzingera stała się z czasem *communio eucharistica*, gdzie idea „bycia dla” dochodzi wyraźnie do głosu. Pokazując nierozłączność Kościoła i Eucharystii, teolog stwierdzi: „Kościół powstał i istnieje dzięki temu, iż Pan udziela się ludziom, wchodzi z nimi w komunie i w ten sposób włącza ich do wspólnej komunii. Kościół to komunikowanie się Pana z wierzącymi, które jednocześnie tworzy prawdziwe komunikowanie ludzi między sobą”⁴⁷.

Na proegzystencję Kościoła zwrócił też uwagę Marian Ru-secki, który akcentował perspektywę trynitarną dla zgłębienia *mysterium ecclesiae*. Ujmując Trójcę Świętą *ad intra* i *ad extra* przy analizach objawienia, podobnie należy opisać Kościół – *ad intra* i *ad extra*. Kościół *ad intra* to równość wszystkich jego członków powiązanych relacyjnością, przez którą konstytuuje się i wyraża osoba oraz jej proegzystencjalność. Istnienie dla innych zakłada, iż odbiorcy darów Bożych są na nie otwarci i je przyjmują. Ostatecznie jednak tych dóbr duchowych nie zatrzymują dla siebie, gdyż zasada proegzystencji nakazuje im dzielić się z innymi: „Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie” (Mt 10,8). Jezusowa troska o chorych, biednych, grzesznych, wzgardzonych, wykluczonych społecznie czy o dzieci winna mieć w Kościele swoją czytelną kontynuację. Dlatego współczesna wspólnota nie tylko podejmuje troskę o innych chrześcijan, ale otwiera się

⁴⁷ J. Ratzinger, *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten*, Freiburg–Basel–Wien 1998, s. 35.

na wszystkich potrzebujących. Ci chrześcijanie – stwierdza Ru-secki – którzy są zamknięci na dary Chrystusowego odkupienia, czyli na proegzystencjalne istnienie w Kościele, w jakimś stopniu (formalnym? subiektywnym?) sami się wykluczają z pełnego uczestnictwa w Kościele i przynależności do niego⁴⁸.

6. Służebność kościelnej struktury: urząd, posługi i charyzmaty

Niewidzialność Kościoła, jego duchowość i zbawczość, domaga się widzialności. Trójca Święta pragnie udzielać swojego Bożego życia człowiekowi rzeczywiście i konkretnie. Spełnia się to przede wszystkim poprzez słuchanie słowa Bożego, udzielanie sakramentów i doświadczenie wiary we wspólnocie oraz rozliczne dary Ducha Świętego.

Służebna postawa Jezusa ujawniła się z wyjątkowym namiętnością w Jego męce, śmierci i zmartwychwstaniu. On „nie przyszedł, aby Mu służyli, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mk 10,45). Całkowita rezygnacja Jezusa z siebie jest niedoścignutym wzorem dla całej wspólnoty chrześcijańskiej. Zmartwychwstały ciągle na nowo wzywa swoich naśladowców do przyjęcia postawy służby, co wyraził też jako historyczny Jezus w geście umycia nóg swoim uczniom (por. J 13,15). Jezus sam się poniżył ponad wszelkie próby ludzkiego uniesienia się, gdyż przyjął los człowieka niewinnie skazanego na śmierć. Ze śmierci do prawdziwego życia przechodzi się tylko wtedy, gdy się kocha (por. 1 J 3,14): to tajemnica, misterium miłości. A zatem nie ból czy cierpienie, ale miłość przynosi zba-

⁴⁸ Por. M. Rusecki, *Otwartość chrześcijaństwa na całą rzeczywistość w perspektywie personalistycznej*, „Studia Nauk Teologicznych PAN. Chrześcijaństwo w dialogu” 5 (2010), s. 11–21.

wienie i była najgłębszą motywacją Jezusa: trynitarna miłość Boga do człowieka⁴⁹.

Kościelna posługa przyjmuje zatem swój widzialny charakter, wyrażany przez trójstopniowy sakramentalny urząd: biskupów, prezbiterów i diakonów. Chrystus po to właśnie powołał apostołów i ustanowił kolegium, aby Jego zbawcza misja miała swoją kontynuację. Następcami apostołów są biskupi, którzy przewodzą w sposób szczególny Kościołom lokalnym (partykularnym), kiedy sprawują Eucharystię.

W episkopalnym kolegium pierwsze miejsce przysługuje biskupowi Rzymu, który jest następcą św. Piotra. Urząd Piotrowy jest trwałym i widzialnym źródłem oraz fundamentem jedności tak biskupów, jak i wszystkich wiernych. To on ma przewodzić w posłudze miłości, czyli uczyć i wcielać w codzienność samogałacanie się; ma być pasterzem, który życie swe ofiarowuje za powierzone mu owce. Dlatego przysługuje mu pełna, najwyższa i powszechna władza w Kościele. „Obecny Sobór święty, idąc w ślady pierwszego Soboru Watykańskiego, zgodnie z nim poucza i oświadcza, że Jezus Chrystus, Pasterz wiekuisty, założył Kościół, posławszy Apostołów, tak jak sam został posłany przez Ojca (por. J 20,21), chciał też, aby ich następcy, mianowicie biskupi, byli w Kościele Jego pasterzami aż do skończenia świata. Żeby zaś episkopat był jedyny i niepodzielny, postawił nad innymi Apostołami świętego Piotra i w nim ustanowił trwałą i widzialną zasadę i fundament jedności i wspólnoty (*communio*)” (KK 18). Każdy Piotrowy następcą to namiestnik Chrystusa, to widzialna głowa całego Kościoła. Wraz ze wszystkimi biskupami zarządza on domem Boga żywego.

Strukturę hierarchiczną Kościoła tworzą jednak nie tylko biskupi, ale w Duchu Świętym ustanawiani są także prezbiterzy

⁴⁹ Por. T. Dola, *O pośrednictwie zbawczym Kościoła dzisiaj*, [w:] *Wiarygodność chrześcijańskiego orędzia zbawienia*, red. P. Artemiuk, Płock 2015, s. 94–113.

i diakoni. Również oni przez sakramentalne włączenie ich w hierarchiczny porządek udzielają darów zbawczych. „Biskupi tedy wraz z pomocnikami swymi, kapłanami i diakonami, objęli posługiwanie duchowne we wspólnocie, stając w zastępstwie Boga na czele trzody, której są pasterzami, jako nauczyciele, jako kapłani świętego kultu, jako sprawujący rządy duchowe. Tak samo zaś jak trwa nieprzerwanie urząd (*munus*) powierzony przez Pana indywidualnie Piotrowi, pierwszemu z Apostołów, i mający być przekazywanym jego następcom, tak też nieprzerwanie trwa w Kościele urząd Apostołów – pasterzowanie Kościołowi – mający być bez przerwy sprawowany przez poświęcony stan biskupi” (por. KK 20).

Analizując strukturę hierarchiczną, którą winna się cechować posługa wierzącym na ich drodze ku pełnej komunii z Trójjedynym Bogiem, trzeba podkreślić znaczenie Eucharystii. Sprawowanie tajemnicy Wieczerzy Pańskiej, „aby przez ciało i krew Pana zespalali się z sobą ściśle wszyscy bracia wspólnoty”, znajduje się w centrum Kościoła, Ciała Mistycznego Chrystusa, bez którego nie może być zbawienia (KK 26).

Dopełnieniem urzędowej struktury Kościoła – obok trójstopniowego urzędu sakramentalnego – są charyzmaty i posługi. Trzeba zaznaczyć, iż cały Kościół jest charyzmatyczny i służebny. Nie wolno pomijać tu miejsca i roli wiernych świeckich. „Trzeba bowiem, abyśmy wszyscy, «czyniąc prawdę w miłości, wzrastali we wszystko w tym, który jest głową naszą, to jest w Chrystusie, z niego (bowiem) całe ciało, złączone i zjednoczone wszystkimi spojeniami wzajemnych usług według sposobu działania właściwego każdemu członkowi, przyczynia sobie wzrostu i buduje się w miłości» (Ef 4,15–16)” (KK 30).

„Jeden tedy jest Lud Boży wybrany: «jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest» (Ef 4,5), wspólna jest godność członków wynikająca z ich odrodzenia się w Chrystusie, wspólna łaska synów, wspólne powołanie do doskonałości, jedno zbawienie, jedna na-

dzieja i miłość niepodzielna. Nie ma więc w Chrystusie i w Kościele żadnej nierówności ze względu na rasę albo przynależność narodową, stan społeczny albo płeć, bo «nie masz Żyda ani Greka, nie masz niewolnika ani wolnego, nie masz mężczyzny ani niewiasty. Albowiem wszyscy wy jednym jesteście w Chrystusie Jezusie» (Ga 3,28 gr.; por. Kol 3,11)” (KK 32).

Zaangażowanie świeckich w misję Kościoła realizuje się na wielu płaszczyznach, nie tylko w bezpośredniej współpracy z hierarchią. „Apostolstwo świeckich jest uczestnictwem w samej zbawczej misji Kościoła i do tego właśnie apostolstwa sam Pan przeznacza wszystkich przez chrzest i bierzmowanie. Dzięki sakramentom, a szczególnie dzięki świętej Eucharystii, udzielana jest i podtrzymywana owa miłość Boga i ludzi, która jest duszą całego apostolstwa. Ludzie świeccy zaś szczególnie powołani są do tego, aby czynić obecnym i aktywnym Kościół w takich miejscach i w takich okolicznościach, gdzie jedynie przy ich pomocy stać się on może solą ziemi. Tak oto każdy świecki na mocy samych darów, jakie otrzymał, staje się świadkiem i zarazem żywym narzędziem posłannictwa samego Kościoła «według miary daru Chrystusowego» (Ef 4,7)” (KK 33).

Dzięki soborowej doktrynie podział Kościoła na hierarchię i laikat udało się po większej części przewyciężyć. Jedność powszechna dopuszcza różnorodność charyzmatycznych darów i posług, gdyż wszystkich jednoczy wspólny cel, którym jest powszechne powołanie do świętości. „Pan Jezus, boski Nauczyciel i Wzór wszelkiej doskonałości, głosił uczniom swoim jakiegokolwiek stanu – wszystkim razem i każdemu z osobna – świętość życia, której sam jest sprawcą i dokonawcą: «Bądźcie wy tedy doskonali, jako i Ojciec wasz niebieski doskonały jest» (Mt 5,48). Na wszystkich bowiem zesłał Ducha Świętego, który miał ich wewnętrznie pobudzić, aby miłowali Boga z całego serca swego, z całej duszy i z całej myśli, i ze wszystkiej siły swojej (por. Mk 12,30) i aby siebie wzajemnie tak miłowali, jak Chrystus ich

umiłował (por. J 13,34; 15,12)” (KK 40). Ową doskonałość jako chrześcijanie nabywamy właśnie na drodze służby, tak wspólnocie, jak i światu.

7. Rodzina: domowy Kościół miłości i nowego życia

W obszarze rekonstrukcji chrześcijańskiego życia rozumianego jako „bycie dla” nie można pominąć małżeństwa i rodziny. Nie tylko w swoim oficjalnym nauczaniu bł. Paweł VI, św. Jan Paweł II czy Benedykt XVI, ale też i Franciszek wielokrotnie zwrócili uwagę na niezwykle ważną funkcję rodziny w życiu tak człowieka, jak i Kościoła powszechnego oraz całych społeczeństw. Na tym polu chrześcijańskie zaangażowanie osób świeckich jest nie do zastąpienia. Codzienny trud miłości małżonków jako rodziców jest niezwykle trudnym wyzwaniem, ale jednocześnie ich spełnieniem się, ich nieustannym ofiarowywaniem się w tej wspólnocie miłości i życia. Rodzina jest bowiem domowym Kościołem, gdyż oba te podmioty mają swoje źródło w Bogu Trójjedynym. W sakramencie małżeństwa kobieta i mężczyzna są przecież konsekrowani Bogu, aby wypełnić swoje dwa podstawowe powołania: miłości i przekazu nowego życia.

Proegzystencja rodziny została ostatnio dowartościowana nie tylko w eklezjalnej doktrynie, ale również w tworzeniu realnych struktur mających ją wspierać. Przywołajmy tu najpierw encyklikę Pawła VI *Humanae vitae*, adhortację św. Jana Pawła II *Familiaris consortio* (ogłoszoną po synodzie biskupów w 1980 roku), jego katechezy środowe zawarte w tomie *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich* oraz jego list do rodzin *Gratissimam sane* (1994). Także Benedykt XVI w swoim nauczaniu wielokrotnie odnosił się do kwestii rodziny i jej chrześcijańskich wartości. W swojej encyklice *Deus caritas est* bawarski papież podjął temat prawdy o miłości między mężczyzną a kobietą, która wyjaśnia

się w pełni jedynie w świetle miłości Chrystusa ukrzyżowanego (por. DCE 2, 11). W tym względzie dość ważna jest również adhortacja *Amoris laetitia* z 2016 roku, promulgowana przez Franciszka.

Wszyscy ostatni papieże brali aktywny udział w Światowych Spotkaniach Rodzin: w Rzymie (lata 1994 i 2000), Rio de Janeiro (1997), Manili (2003), Walencji (2006), Meksyku (2009), Mediolanie (2012), w Filadelfii (2015) i w Dublinie (2018). Należy też wspomnieć o zredagowaniu Karty Praw Rodziny w 1983 roku. Do uwypuklenia rysu proegzystencji w obszarze domowego Kościoła jest również ogłoszony w 1994 roku Rok Rodziny. Ponadto utworzono w 1982 roku Papieską Radę do spraw Rodziny, a później akademicki Instytut Studiów nad Małżeństwem i Rodziną.

Odwołując się do soborowego nauczania, papież z Argentyny w swojej adhortacji wyznał: „Z serdeczną i głęboką radością Kościół spogląda na rodziny, które pozostają wierne nauczaniu Ewangelii, dziękując im i zachęcając do dawania świadectwa. Dzięki nim faktycznie zyskuje wiarygodność piękno małżeństwa nierozzerwalnego i wiernego na zawsze. W rodzinie, którą można niejako nazwać «Kościółem domowym» (KK 11), dojrzewa pierwsze eklezjalne doświadczenie komunii między osobami, w której odzwierciedla się, dzięki łasce, tajemnica Trójcy Świętej. «To tutaj uczymy się wytrwałości i radości pracy, miłości braterskiej, wielkodusznego przebaczenia, nawet wielokrotnego, a zwłaszcza oddawania czci Bogu przez modlitwę i ofiarę ze swego życia» (KKK 1657)” (ALe 86).

W małżeństwie, a jeszcze bardziej w rodzinie, dokonuje się obumieranie, aby doszło do wzrastania w miłości. „Rodzina jest znakiem chrystologicznym, ponieważ ukazuje bliskość Boga, który dzieli życie człowieka, jednocząc się z nim we Wcieleniu, Krzyżu i Zmartwychwstaniu: każde z małżonków staje się «jednym ciałem» z drugą osobą i ofiarowuje siebie samego, aby dzielić je w pełni z drugą osobą aż do końca” (ALe 161). „W takiej

miłości objawia się w olśniewający sposób godność osoby, godność jako odbicie miłości, ponieważ właściwością ofiarnej miłości jest kochać bardziej, niż jest się kochanym” (ALe 162).

Jak mało gdzie, właśnie w rodzinie wymagany jest duch samozaparcia i wyrzeczenia się siebie. „Komunia rodzinna może być zachowana i doskonalona jedynie w wielkim duchu ofiary. Wymaga bowiem szlachetnej – zauważył Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris consortio* – gotowości każdego i wszystkich do zrozumienia, tolerancji, przebaczenia i pojednania. Każda rodzina zdaje sobie sprawę, jak napięcia i konflikty, egoizm, niezgoda gwałtownie uderzają w tę komunie, a niekiedy śmiertelnie ją ranią” (FC 21).

Przytoczmy także fragment przemówienia papieża Franciszka na spotkaniu z rodzinami w Filadelfii w 2015 roku, gdzie podkreślił on wielkie znaczenie codziennych, często niezauważalnych w codziennych znoju przejawów życzliwości, z którymi spotykamy się w rodzinnym domu, a które rzadko doceniamy: „Ciche rzeczy dokonywane przez matki i babki, przez ojców i dziadków, przez dzieci, przez braci, małe oznaki czułości, miłości i współczucia. Jak ciepła kolacja, na jaką cieszymy się wieczorem, wczesny obiad czekający na kogoś, kto wstaje wcześniej, aby iść do pracy, swojskie gesty – jak błogosławieństwo, zanim położymy się spać, czy też uścisk, gdy wracamy po ciężkim dniu pracy”⁵⁰. To właśnie ofiarowywanie się członków rodziny sobie nawzajem prowadzi do wzrostu wiary, gdyż wiara wzrasta tylko wtedy, gdy jest prowadzona przez swoją siostrę miłość. Dlatego nasze domy są domowymi Kościołami – „miejscami właściwymi dla wiary, w których wiara staje się życiem, a życie rozwija się w wierze”⁵¹.

⁵⁰ Franciszek, *Dzięki miłości czujemy się jak w domu*, Msza św. na zakończenie VIII Światowego Spotkania Rodzin w Filadelfii (27 IX 2015), „L’Osservatore Romano” 2015, nr 10 (376), s. 51.

⁵¹ Tamże.

8. Proegzystencja jako misyjność

Na podstawie powyższego bez większych zastrzeżeń wolno przyjąć, że tajemnicę Jezusa Chrystusa wyjaśnia dość integralnie zasada proegzystencji, czyli życia i działania „dla”. Jezus okazuje się Chrystusem, gdyż pełni wolę Ojca Niebieskiego, a zatem w całej swojej osobie realizuje się w misji, w posłaniu tak dla tych, którzy w Niego uwierzą, jak i dla całego świata. Jezus jest posłanym i namaszczonym Mesjaszem. Podobnie i Kościół należy ujmować w świetle proegzystencji, czyli bycia „dla”, gdyż jest on prowadzony przez Ducha Jezusa, który spełnia się w łączeniu człowieka z Trójjedynym.

Analizując Jezusową posługę głoszenia orędzia o królestwie niebieskim, uzdrawiania chorych, karmienia głodnych, pocieszenia strapionych, zauważamy, iż Jego bycie „dla” ma charakter relacyjny. Jezus posługuje w grupach: apostołów, uczniów i uczennic czy tłumy. Bycie sługą zakłada przemieszczanie się, podróż – rozumianą w szerokim sensie: fizyczną, duchową, na miejsca specjalne czy też do pojedynczych osób. Jezus jest szczęśliwy, kiedy służy z innymi, nie tylko po prostu dla innych. Uczy i wprowadza swoich naśladowców w ducha i rytm służby. Zaszczepia w nich postawę proegzystencji. Powołuje ludzi razem, aby służyli sobie razem⁵².

W stosunku do nauki Starego Testamentu Jezus dwójako zmienia rozumienie i praktykowanie miłości bliźniego: co do zakresu i co do treści. Według przykazania Starego Prawa bliźnim był jedynie drugi Żyd. Stąd Żydzi mieli obowiązek pomagać tylko sobie. Jezus uczy, że bliźnim jest każdy, bez względu na przynależność rasową czy religijną. Ponadto że należy szczególnie posłużyć temu, kto znajduje się w potrzebie. Opowiada historię miłosiernego Samarytanina (por. Łk 10,25–37).

⁵² Por. J. Martin, *Jesus. A pilgrimage*, s. 301.

Powiększając zbiór bliźnich, Jezus zmienia też treść przykazania miłości. Nie znosząc Dekalogu, wprowadza moralność Kazania na górze. Zachowanie przykazań Dekalogu odnoszących się do prawa naturalnego Chrystus określa jako konieczne do zbawienia (por. Mt 19,17–20). Nie stawiając pod znakiem zapytania naturalnych uprawnień człowieka, interpretuje je jednak na nowo. Mamy miłować bliźniego „jak siebie samego” (Mk 12,31). Dlatego chrześcijańskie otwarcie na świat znajduje się w samym sercu orędzia Zbawiciela.

Drogowskazem w tym zakresie jest z pewnością doktryna ostatniego soboru, nauczanie ostatnich papieży czy też dokumenty Kongregacji Nauki Wiary bądź Międzynarodowej Komisji Teologicznej, które podejmowały zagadnienie wzajemnych relacji Kościoła i świata. Jednakże dysponujemy wieloma solidnymi publikacjami raczej w obszarze eklezjologii ogólnej lub w innych uściśleniach niż ukierunkowanymi na interesującą nas proegzystencję Kościoła. W nauce o Kościele w ostatnich dziesięcioleciach pojawiło się wiele innych aspektów mogących doświetlać tematykę kościelnego „bycia dla”, na przykład relacja Kościoła i królestwa Bożego. Po stronie katolickiej nad tym zagadnieniem pracowali K. Rahner, E. Schillebeeckx, H. Küng czy A. Dulles. Z kolei po stronie protestanckiej i ewangelickiej uwagę temu zagadnieniu poświęcili W. Pannenberg, G. Lindbeck, J. Moltmann. W przestrzeni zbliżania się Kościoła do świata pozytywne opracowania trzeba przypisać teologom protestanckim, którzy swoimi pracami wzmogli dążenie do jedności wśród chrześcijan, do dialogu międzyreligijnego i międzykulturowego⁵³.

Odkrywanie proegzystencji Kościoła, a zatem służebnego trwania i posługi wierzących wobec świata, niesie ze sobą wiele wyzwań. Możemy do nich zaliczyć z pewnością pokusę ucieczki od świata lub chęć jego zdominowania. Kościół w Europie staje

⁵³ Por. R.P. McBrien, *The Church*, s. 217–222.

zatem przed wielkim zadaniem: może izolować się od niereligijnego świata lub respektować jego autonomię i podjąć ewangelizację rozumianą już nie jako nawracanie, ale jako trudny dialog w prawdzie. Przyjrzyjmy się bliżej tym zagadnieniom.

Jeszcze niedawno w teologii katolickiej nie pojawiała się alternatywa: nawracanie czy dialog? Do Soboru Watykańskiego II byliśmy przekonani, że misją Kościoła katolickiego w świecie jest nawracanie⁵⁴. Tyczy się ono zarówno wierzących w Chrystusa, jak i pozostających w niepełnej jedności z Kościołem rzymskokatolickim, wyznawców innych religii oraz wszystkich niewierzących. Wynikało to nie tylko z dosłownego i zawężonego rozumienia formuły *extra ecclesiam nulla salus*, ale też z nieprzyznawania wystarczającej eklezjalności zbawczej innym chrześcijańskim Kościołom, nieuznawania zbawczego charakteru innych religii, nieprzyznawania światu autonomii oraz z innego niż dziś stopnia sekularyzacji. Z czasem jednak doszło nawet wśród teologów i do takich stwierdzeń, że Kościół powinien w ogóle zrezygnować z przepowiadania i nawracania, a ograniczyć się do działalności na rzecz pokoju, sprawiedliwości, walki z głodem, chorobami i analfabetyzmem. Takie postulaty odnajdujemy w piśmiennictwie amerykańskiego teologa katolickiego P. Knittera⁵⁵.

Dziś rozumienie misji przez *magisterium ecclesiae* jest już inne. Odbiega zarówno od średniowiecznej praktyki Franciszka Ksawerego, jak i poglądów współczesnych przedstawicieli opcji ekskluzywistycznej i pluralistycznej. Opowiadając się za tak zwaną opcją inkluzywistyczną, Urząd Nauczycielski utrzymuje, iż zbawienie dokonuje się przez Chrystusa, powszechnego i jedyne Zbawiciela, który umarł za wszystkich. To odkupienie

⁵⁴ Zob. E. Hillman, *The Church as mission*, New York 1965. Mimo upływu lat od publikacji tej książki jest ona nadal godna uwagi.

⁵⁵ Por. Z. Kubacki, *Misja Kościoła: nawracanie czy dialog?*, „Studia Oecumenica” 6 (2006), s. 127–126.

jest dziś udzielane przez Kościół, do którego przyporządkowani są w różny sposób wszyscy ludzie, i nie jest powiązane z przynależnością do takiej czy innej konfesji bądź religii. Nie wolno bowiem przynależności do Kościoła ujmować w tych samych kategoriach ani też przypisywać Kościołowi takiej samej roli w zbawianiu każdego człowieka, jaka przysługuje jedynie Jezusowi Chrystusowi. Tylko On bowiem jest absolutnym, powszechnym, eschatologicznym i definitywnym pośrednikiem do Boga. Duch Święty ofiarowuje każdemu stworzeniu możliwość osiągnięcia zbawienia w sposób wiadomy tylko Bogu (por. KDK 22)⁵⁶.

Katolickie rozumienie misji uległo zatem zmianie. Jej współczesne ujęcie podaje encyklika *Redemptoris missio* (1990). Czytamy: „Misja Chrystusa Odkupiciela, powierzona Kościołowi, nie została jeszcze bynajmniej wypełniona do końca. Gdy u schyłku drugiego tysiąclecia od Jego przyjścia obejmujemy spojrzeniem ludzkość, przekonujemy się, że misja Kościoła dopiero się rozpoczyna i że w jej służbie musimy zaangażować wszystkie nasze siły” (RMi 1). Misja nie jest niczym pobocznym, lecz znajduje się w samym sercu Kościoła, to podstawowy obowiązek całego ludu Bożego (por. RMi 32). Oprócz podstawowej misji ewangelizacyjnej *ad gentes* Jan Paweł II opisuje jej różne formy: ewangeliczne świadectwo (por. RMi 42), przepowiadanie (por. RMi 44–46) oraz dialog międzyreligijny, który nie przeciwstawia się misji *ad gentes*, ale jest z nią powiązany (por. RMi 55). Przepowiadając zatem Chrystusa i wzywając do nawrócenia oraz uprawiając dialog na różnych płaszczyznach, Jan Paweł II przestrzega z jednej strony przed manipulacją i pomieszaniem, a z drugiej – przed redukowaniem chrześcijańskiego przepowiadania tylko do dialogu⁵⁷.

Kościół nie może istnieć jako samotna wyspa, jako „enklawa świętych” czy perfekcyjna wspólnota (*societas perfecta*), bo

⁵⁶ Por. tamże, s. 128.

⁵⁷ Por. tamże, s. 132–135.

wówczas nie ma łączności ze światem, do którego przecież został posłany przez Zmartwychwstałego. Nie może przestać być misyjny. Strzegąc swojej tożsamości, nie może zaprzestać wychodzenia z Ewangelią do świata. Moc Zmartwychwstałego zbawia chrześcijan wówczas, gdy wychodzą oni do świata. Kościół się przecież realizuje w trzech zasadniczych nurtach: liturgii, martyrii (świadectwie/męczeństwie) i diakonii (posłudze).

W eklezjologii funkcjonują co najmniej trzy sformułowania próbujące wyrazić napięcie między świętością a grzesznością Kościoła⁵⁸. Najczęściej podkreśla się świętość jego (*ecclesia sancta*) czy też jego świętych (*ecclesia sanctorum*), choć mówi się o Kościele grzeszników (*ecclesia peccatorum*) lub rzadziej o jego grzeszności (*ecclesia peccatrix*). A ponieważ z wielu powodów poświęca się więcej uwagi jego świętości niż grzeszności, dochodzi często do zafałszowania kościelnej rzeczywistości. W swoim rozumieniu Kościoła Jan Paweł II (*Mea culpa*, 12 marca 2000) oraz Benedykt XVI jednak nie omijali grzechu Kościoła, jego win i prób oczyszczenia się z nich, wskazując na moment eschatologiczny „już, a jeszcze nie”, zawarty w napięciu między świętością i grzesznością. Od strony doktrynalnej niezwykle ważny okazał się dokument *Pamięć i przebaczenie*, wpisujący się w obchody Jubileuszu 2000 w Dniu Przebaczenia, przeprowadzonym przez św. Jana Pawła II⁵⁹. Eklezjologia *Pamięci i przebaczenia* zerwała z dotychczasowym przedstawianiem Kościoła jako jedynie świętego, a odsłoniła go jako też Kościół grzeszników. *Pamięć i przebaczenie* to udana próba prezentacji dojrzałej, posoborowej nauki o Kościele, gdzie jawi się on jako jednocześnie święty, a zarazem ciągle potrzebujący nawrócenia. Pod przewodnictwem wielkiego

⁵⁸ Zob. J. Rigal, *L'Église: Obstacle et chemin vers Dieu*, Paris 1983.

⁵⁹ Por. S. Warzeszczak, „Przebaczamy i prosimy o przebaczenie”. *Funkcja pamięci w teologii jubileuszowego pojednania*, „Warszawskie Studia Teologiczne” XIII (2000), s. 31–46.

papieża w pierwszą niedzielę Wielkiego Postu (12 marca 2000) katolicy uznali swoje winy i grzechy przeszłości, wspomnieli na niewierność wobec Boga i z pokorą wyśpiewali świętość zmarłych Pana, działającego w swojej wspólnocie i świecie. Dokument ten wniósł wiele do oczyszczenia eklezjalnej pamięci i pojednania między chrześcijanami oraz między Kościołem i światem. Tym aktem teologia odeszła zdecydowanie od wynurzających się wciąż różnych form eklezjologii instytucjonalnej z jej wizją Kościoła triumfalnego i niepotrzebującego oczyszczenia⁶⁰.

Jakkolwiek jest sprawą oczywistą, że Kościół tkwi przede wszystkim w świętości Chrystusa, a grzech jest przypadłością ludzką, to nie wolno odnosić go tylko do wierzących, gdyż sam Kościół jako taki jest grzeszny w swoich strukturach czy hierarchicznych podmiotach⁶¹. Sam Jezus ukazał sens i naturę kościelnej wspólnoty, kiedy stwierdził: „Idźcie i starajcie się zrozumieć, co znaczy: chcę raczej miłosierdzia niż ofiary. Bo nie przyszedłem powołać sprawiedliwych, ale grzeszników” (Mt 9,13). Dlatego Kościół jest Kościołem, o ile jest solidarny ze światem. Obie wielkości wyszły z ręki Boga i są od Niego zależne. Ujawnia się to już choćby w tym, że Kościół podlega tym samym warunkom czasowym co świat. Zanurzenie Kościoła w historii oraz wynikające stąd zmiany czynią Kościół solidarnym z całą ludzkością. To uzależnienie Kościoła od warunków czasowych i lokalnych przynosi chrześcijanom szansę na realizację ich misji, czyli głoszenie Ewangelii wolności i prawdy człowiekowi każdego pokolenia i kultury. Nowa ewangelizacja musi być naznaczona miłosną troską. Nie mylił

⁶⁰ Por. A. Napiórkowski, *Ecclesia semper purificanda et reformanda*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” XXXIII (2013), nr 4 (184), s. 102–118.

⁶¹ Por. K. Gózdź, *Kościół świętych – Kościół grzeszników według Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, „Teologia w Polsce” 8 (2014), nr 2, s. 31–41.

się kard. S. Wyszyński, kiedy pisał: „Ten zwycięża, choćby był powalony, zdeptany – kto miłuje, a nie ten, który z nienawiści depce. Ten ostatni przegrał”.

Dlatego zmieniająca się zewnętrzna forma kościelnej instytucji staje się potwierdzeniem proegzystencji chrześcijańskiej wspólnoty dla całego świata. Wówczas zaczynają jaśnieć słowa naszego Mistrza: „Lecz kto by między wami chciał się stać wielkim, niech będzie waszym sługą. A kto by chciał być pierwszym między wami, niech będzie niewolnikiem waszym. Na wzór Syna Człowieczego, który nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mt 20,27–28). Duchowość chrześcijańska słusznie wiąże proegzystencję z tajemnicą krzyża Chrystusa. Jak Jezus żył i działał dla Boga oraz ludzi, co najpełniej wyraził w darze swojego posłuszeństwa aż do śmierci na krzyżu, tak Jego naśladowcy winni „być dla” drugich⁶². „My wiemy, że przeszliśmy ze śmierci do życia, bo miłujemy braci, kto zaś nie miłuje, trwa w śmierci” (1 J 3,14). Jest to trudna miłość, gdyż pogański świat odpycha nas coraz bardziej. Jak odrodzić w nim nadzieję, której on nie pragnie? Jak my jako chrześcijanie, jak każdy z nas indywidualnie może dorastać do poziomu Ewangelii? Chrześcijaństwo weryfikuje się w misyjności. Żołnierz sprawdza się w walce. Jako żołnierze Chrystusa nie możemy siedzieć w okopach, ale musimy stanąć do walki o każdego człowieka.

Misyjność to posługa miłości. Dlatego w tej ewangelizacyjnej służbie Kościoła odwołujemy się wyraźnie do Ducha Świętego. „Duch jest także mocą, która przemienia serce wspólnoty kościelnej, aby była w świecie świadkiem miłości Ojca, który chce uczynić z ludzkości jedną rodzinę w swoim Synu. Cała działalność Kościoła – pisze Benedykt XVI – jest wyrazem miłości,

⁶² Por. M. Chmielewski, *Leksykon duchowości katolickiej*, Kraków 2002, s. 397.

która pragnie całkowitego dobra człowieka: pragnie jego ewangelizacji przez Słowo i Sakramenty, co jest dziełem często heroicznym w jego historycznej realizacji; pragnie jego promocji w różnych wymiarach życia i ludzkiej aktywności. Miłość jest zatem służbą, którą Kościół pełni, aby nieustannie wychodzić naprzeciw cierpieniom i potrzebom, również materialnym, ludzi” (DCE 19).

Proegzystencjalne kroczenie za Jezusem charakteryzuje dynamika właściwa tylko chrześcijaństwu. Horyzontalne „bycie dla” drugich to bolesne obumieranie dla samego siebie, aby doznawać wertykalnego ubogacenia Bogiem. „Odłożywszy wszelki ciężar, a przede wszystkim grzech, który nas łatwo zwodzi, winniśmy wytrwale biec w wyznaczonych nam zawodach. Patrzmy na Jezusa, który nam w wierze przewodzi i ją wydoskonala. On to zamiast radości, którą Mu obiecywano, przecierpiał krzyż, nie bacząc na jego hańbę, i zasiadł po prawicy tronu Boga” (Hbr 12,1b–2). Doczesne duchowe umieranie wierzących w Chrystusie nabiera sensu i wyjaśnienia w perspektywie eschatologicznej. Aby dokonało się autentyczne wyzwolenie człowieka od śmierci i Szatana, musi on trwać w Chrystusie i przyjąć kondycję sługi. Paradoksalnie nie zachodzi tu „wyniszczenie” własnej istoty, lecz bardziej wyraziste jej ukonstytuowanie. Wejście w Jezusowy stan proegzystencji, czyli umieranie dla siebie, staje się „zyskiem” dla wierzącego⁶³. Znajdują tu potwierdzenie słowa apostoła Pawła: „Dla mnie bowiem żyć – to Chrystus, a umrzeć – to zysk [...]. Z dwóch stron doznaję nalegania: pragnę odejść, aby być z Chrystusem, bo to o wiele lepsze” (Flp 1,21.23).

Proegzystencja jako misyjność spowoduje, iż odniesiemy wiele ran. Doświadczymy bólu i cierpienia, ale też i fantastycznej radości i uwznioślenia. Zmieni się nasza świadomość. Prze-

⁶³ Por. T. Niemas, *Perspektywa eschatologiczna proegzystencji wierzących w przekazie Pisma Świętego*, Wrocław 2016, s.77–97.

obrażona zostanie nasza duchowość. W jednym ze swoich esejów J. Czapski opowiada o legendzie, która zmieniła jego życie. „Szedł do nieba pielgrzym szerokim traktem, pełnym gęstego błota. Szedł z boczem drogi, by swej śnieżnej szaty nie zbrukać. W tym samym czasie środkiem traktu chłop wiozł swój dobytek, aż w gęstym błocie złamało mu się koło. Zawołał pielgrzym, by mu przyszedł z pomocą, ale ten odpowiedział, że mu pomoc nie może, bo powalałby swą śnieżną szatę. Za nim szedł drugi pielgrzym, który zobaczywszy rozbity wóz i chłopca w nieszczęściu, zapomniał o swych śnieżnych szatach, wszedł w błoto po pas i chłopca z wozem uratował. Obaj pielgrzymi dotarli do wrót niebieskich. Święty Piotr – odźwierny – wpuścił pierwszego pielgrzyma bez trudu, bo szaty miał śnieżnobiałe, ale drugiego jakże miał wpuścić, ubłoconego po pas? Na sąd poprowadził go do Boga. Bóg spojrział na obu pielgrzymów i obu kazał wpuścić do nieba; pierwszego wpuścił dlatego, że miał szaty śnieżne, mówiąc: «Niech będzie jego imię święcone co cztery lata w dniu przestępnym». Potem spojrział na pielgrzyma w zabłoconej szacie i rzekł: «Ty także pójdiesz do nieba, dlatego że w chwili gdy zobaczyłeś człowieka w potrzebie, zapomniałeś o swych białych szatach. Otóż za to jesteś świętym i Kościół mój będzie obchodzić cię trzy razy do roku»⁶⁴. To nie bierność, ale nieustanna walka są naszym powołaniem, naszym zaangażowaniem się w winnicę Pańskiej, którą jest Kościół.

⁶⁴ J. Czapski, *Patrząc*, s. 402–403.



II

Proces powstawania Kościoła

1. Eklezjalne dzieje zbawienia

Obszerne zagadnienie powstawania Kościoła wiąże się z rozwojem całej chrześcijańskiej teologii. Kościół, ale także i otaczający go świat, do którego wychodzi on ze swoją misją humanizacji, jest rzeczywistością dynamiczną. Dlatego czymś naturalnym są zmiany rozumienia Kościoła przez samych chrześcijan. Już analiza tylko takich pojęć, jak lud Boży Starego Testamentu, Izrael biblijny, królestwo Boże, zbawienie w Kościele i przez Kościół (*extra Ecclesiam* [lub: *sine Ecclesia*] *nulla salus*), jedyność i powszechność soteryjna Kościoła, relacja chrześcijaństwa do innych religii czy autonomia świata tak bardzo uległy przewartościowaniu po Drugim Soborze Watykańskim, że nikogo nie powinna dziwić konieczność przepracowania tematu zaistnienia Kościoła. Systematyczne odchodzenie od statycznego pojmowania Kościoła, które jeszcze tak mocno przejawiało się w encyklice Piusa XII *Mystici Corporis Christi* (1943), ale też i we wcześniejszej tradycji, ukazując Kościół jako mistyczne ciało Chrystusa, zaczyna powoli owocować. Poszczególne dyscypliny, a mianowicie eklezjologia, chrystologia z soteriologią, trynitologia, teologia religii, sakramentologia, znacząco się rozwijają, ale wciąż jeszcze czekamy na dowartościowanie pneumatologii czy

mariologii i przyznanie im należnego miejsca w całym gmachu teologii systematycznej.

Niemniej dziś już nie znajdziemy podręczników do nauki o Kościele, które definiowałyby Kościół jako społeczeństwo doskonałe czy organizację widzialną, urządzoną na sposób Republiki Weneckiej lub Królestwa Francji – jak utrzymywał skądinąd wielki teolog doby trydenckiej R. Bellarmin (1542–1621). Jak bowiem wydarzenie Kościoła, sprowadzone do ściśle określonego czasu i miejsca, miałoby być powszechnym sakramentem zbawienia obejmującym ludzi i rzeczywistość wszystkich czasów i przestrzeni? Nie pomijając naturalnie tych, którzy żyli przed przyjściem Chrystusa na ziemię. A co z tymi, którzy Chrystusa nie poznali w sposób zawiniony bądź niezawiniony? Jak ujmować zbawienie Żydów z czasów przed Chrystusem czy po Chrystusie? Z tych i innych powodów nie można zatem głosić, iż Jezus założył Kościół w pierwszej połowie I wieku naszej ery.

2. Pięć etapów powstawania Kościoła

Trzeba wyznaczyć, że współczesna eklezjologia zdecydowanie już odeszła od stanowiska, iż Jezus Chrystus wprost i bezpośrednio założył Kościół. Powstawanie Kościoła ujmuje się dzisiaj jako jeden wielki proces dziejów stworzenia, odkupienia i eschatologicznego dopełnienia. Kościół nie powstał zatem w jednej chwili, lecz wciąż się wykształca. Nie jest to wydarzenie skończone i zamknięte. Jego początki należy widzieć w odwiecznym zamysle Trójjedynego Boga, a jego urzeczywistnianie dokonuje się etapami. Bóg Ojciec to zbawcze wydarzenie Kościoła realizuje przez swoje „dwie ręce” – Syna i Ducha (św. Ireneusz z Lyonu). Sobór Watykański II w konstytucji dogmatycznej stwierdził, iż „Kościół jest zjednoczonym ludem, który uczestniczy w jedności Ojca, Syna i Ducha Świętego” (KK 2).

Gerard Philips wyszczególnił cztery etapy powstawania Kościoła. Mówił on o 1. *prefiguracji*, czyli *zaistnieniu* Kościoła u początku świata, 2. *przygotowaniu* w historii Izraela, 3. *ustanowieniu* od dnia Pięćdziesiątnicy i 4. *dopełnieniu* w końcu wieków¹. W swojej wizji powstawania Kościoła belgijski profesor z Katolickiego Uniwersytetu w Louvain wyraźnie nawiązywał do takich ojców Kościoła, jak św. Cyprian, św. Hilary z Poitiers, św. Augustyn, św. Cyryl z Aleksandrii, św. Grzegorz Wielki i św. Jan Damasceński. Jako główny twórca podstawowego tekstu soborowego o Kościele opowiadał się za ujmowaniem Kościoła jako *Ecclesia ab Abel*².

To dość szerokie ujęcie Kościoła wynikało po części z nowej świadomości chrześcijan XX i XXI wieku. Odkryliśmy bowiem z całą wyrazistością zarówno ogromną liczbę pokoleń, które żyły przed Chrystusem i Go nie znały, jak i wielość ludzi współczesnych, którzy przecież wciąż Go jeszcze nie poznali. Trudno odmawiać im zbawienia, mimo że przez chrzest nie zostali w sposób sakramentalny włączeni do widzialnego Kościoła. Ujęcie „totalizującego Kościoła” jest więc próbą wyjścia naprzeciw tym wszystkim, którzy żyli przed Chrystusem i Jego Kościołem, ale także tym, którzy nie mieli możliwości włączyć się w Kościół, gdy już sakramentalnie zaistniał. Trzeba pamiętać, że historia człowieka sięga głębiej niż tylko do czasów biblijnego Abrahama, który staje się Abrahamem. Wydaje się, że bezsprzecznie dłuższy okres dziejów ludzkości dzieli pierwszego Adama i Abrahama niż Abrahama i czasy współczesne.

Jakim zatem prawem wyłączać te wszystkie osoby ze zbawienia? Jeśli pamiętamy choćby o powszechnej woli zbawczej Boga oraz o solidarności Jezusa, który przyjmuje ludzką naturę,

¹ Por. G. Philips, *L'Eglise et son mystère au II-me Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen gentium*, t. I, Paris 1967, s. 80.

² Por. tamże, s. 84–85.

stając się bratem każdego z nas, to nie możemy wykluczać ich z boskiej wspólnoty! Jak nigdy nie istniała rzeczywistość pozbawiona Jezusa, z którym było nieustannie związane odwieczne Słowo, tak samo – na zasadzie analogii – nie istniała żadna rzeczywistość wolna od Kościoła.

Podobne cztery fazy powstawania Kościoła wylicza także Katechizm Kościoła Katolickiego. Autorzy Katechizmu wskazują na Kościół: 1. zapowiedziany w figurach już od początku świata, 2. przygotowywany w Starym Przymierzu, 3. ustanowiony przez Jezusa Chrystusa oraz 4. wypełniony w chwale (por. KKK 758–769).

Z kolei w niniejszym przedłożeniu dokonuję prezentacji pięciu momentów z dziejów wykształcania się Kościoła, co ma nam uświadomić jego dynamikę, nadal trwający proces jego powstawania i jego ukierunkowanie na dopełnienie eschatologiczne. Trzeba pamiętać, że nie powstał on, ale dalej powstaje i się realizuje, prowadzony przez Ducha Świętego do swojej eschatologicznej pełni. Dlatego mówię o: 1. odwiecznej idei Boga Ojca, 2. przygotowaniu Kościoła w dziejach Izraela, 3. ustanowieniu Kościoła przez Jezusa, 4. rozpoczęciu jego działalności w momencie zesłania Ducha Świętego, 5. dopełnieniu w chwili paruzji. Wolno więc stwierdzić, że eklezjogeneza obejmuje okres od momentu zaistnienia Kościoła w zamyśle Boga Ojca aż do momentu paruzji w wiecznym trwaniu.

2.1. Pozaczasowa idea Boga Ojca

Kościół jest rzeczywistością chcianą przez Boga Ojca, aby dzięki Duchowi Świętemu zgromadzić wszystkich wierzących w Chrystusa w jednej wspólnocie. Tajemnica Kościoła wypływa z zamysłu Trójcy Świętej, ponieważ to jeden Bóg stworzenia, nadprzyrodzonego powołania, samoudzielania się i odkupienia jest jego pierwszą przyczyną. Ojciec objawia stopniowo swój odwieczny,

pełen miłości zamysł bycia razem z człowiekiem i realizuje go przez swojego odwiecznego Syna w Duchu Świętym. Stąd historia ludzkości to etapy historii zbawienia wyrażające się w dziejowo-zbawczym charakterze Kościoła: jego zapowiedź, starotestamentalne konstituowanie się, powstawanie przez Jezusa, spełnianie się w Duchu Świętym i eschatologiczne dopełnienie³.

Zerwanie rajskiej wspólnoty z Bogiem przez pierwszych ludzi spowodowało, iż Bóg nie tylko wyszedł z inicjatywą naprawy tej zniszczonej więzi, ale zaproponował jeszcze ściślejszą komunie, gdyż ponad poziom kreacji człowiek miał być wyniesiony odtąd na poziom dziecka Bożego. Upadek aniołów i grzech człowieka zostały dopuszczone przez Boga tylko jako okazja i środek do okazania całego ogromu Jego miłości, której chciał udzielić światu.

Pisarze apostołscy głosili, że świat został stworzony ze względu na Kościół. Pierwsza zapowiedź zwołania ludu Bożego rozlega się w momencie, kiedy grzech zniszczył rajska jedność ludzi z Bogiem oraz ludzi między sobą. Czytamy o tym w Księdze Rodzaju 3,15. Bóg obiecuje, iż potomstwo niewiasty zmiażdży głowę węża. W tym proroctwie, zwanym Protoewangelią, mowa jest o walce Szatana z ludzkością. Potomek niewiasty zada śmiertelny cios Szatanowi. Utworzyć nową, wspanialszą wspólnotę niż wspólnota stworzenia – to reakcja Ojca Niebieskiego na chaos spowodowany przez grzech⁴.

Nasze rozumienie powołania Kościoła do istnienia trafnie przedstawia H. de Lubac: „Chociaż bowiem Jezus Chrystus miał się pojawić w pokorze ciała dopiero później, to jednak – jak naucza św. Paweł – pozostaje On «pierworodnym wobec każdego

³ Zob. U. Casale, *Il mistero della Chiesa. Saggio di Ecclesiologia*, Torino 1998; B. Forte, *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa comunione e missione*, Balsamo 1995.

⁴ Por. A. Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Kraków 2010, s. 82–87.

stworzenia» (Kol 1,15). A to, co jest prawdą o Nim, jest także prawdą o Kościele jako Oblubienicy. Kościół ten, przygotowywany długo – podobnie jak przyjście Jezusa – przez dzieje narodu żydowskiego, zapowiedziany od czasów ziemskiego raju, jest też – jak sam Jezus – jeszcze wcześniejszy. Trzeba go widzieć w Bogu, przed stworzeniem świata, gdzie «rozkwitał wraz z Chrystusem, z woli Ojca, Syna i Ducha»⁵. „Odwieczny Ojciec – uczy Katechizm – najzupełniej wolnym i tajemniczym zamysłem swej mądrości i dobroci stworzył cały świat, postanowił podnieść ludzi do uczestnictwa w życiu Bożym, do którego powołuje wszystkich ludzi w swoim Synu: «Wierzących w Chrystusa postanowił zwołać w Kościół święty»” (KKK 759).

Dlatego odchodzimy od stanowiska, które reprezentowali Grzegorz Wielki, Augustyn z Hippony czy Jan Damasceński, piszący o późniejszych początkach Kościoła. Głosili oni tak zwaną *Ecclesia ab Abel*⁶. Według nich Kościół rozpoczął się od pierwszego sprawiedliwego, a spełnia się w oparciu o powszechną wolę zbawczą Boga. Eklezjologia patrystyczna ukazywała Boga Ojca, który działa, choć w tym działaniu nie jest „sam” i nigdy nie odsłania się całkowicie przed człowiekiem, lecz posyła Syna i Ducha Świętego (np. Ignacy Antiocheński, Atanazy, Ireneusz)⁷. Nam jest jednak bliższy pogląd wcześniejszego od nich Orygenes, według którego Kościół istnieje od początku rodzaju ludzkiego (od stworzenia świata). Ten wpływowy chrześcijański myśliciel uczył, że Kościół zrodzony w sercu Ojca został przygotowany jako oblubienica dla Oblubieńca. W jego wizji Kościół to rzeczywistość (od)wieczna. Dlatego początek Kościoła należy sytuować przed

⁵ H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, Kraków 1997, s. 56.

⁶ Por. Y. Congar, *Ecclesia ab Abel: Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für K. Adam*, Düsseldorf 1952, s. 79–108.

⁷ Por. J. Pałucki, *Trynitarny wymiar Kościoła. Studium patrystyczne*, Lublin 2007, s. 63–74.

założeniem świata, w pozaczasowej rzeczywistości opatrnościowej myśli Boga Ojca⁸.

2.2 Konstytuowany w Starym Przymierzu

W perspektywie czasu ten etap Kościoła rozciąga się od momentu ukonstytuowania się Izraela jako ludu Bożego do chwili wyłonienia się z niego nowego ludu w Jezusie Chrystusie. Bóg zgromadził swój lud w narodzie Hebrajczyków przez powołanie Abrahama. Następnie przez różne przymierza i inne wydarzenia wychowywał Izraela, aby ten stał się ludem kapłańskim, królewskim i prorockim. Istotnym wydarzeniem było najpierw przymierze z Abrahamem. Objawiający się Jahwe rzekł Abramowi: „Jam jest Bóg Wszechmogący. Służ Mi i bądź nieskazitelny, chcę bowiem zawrzeć moje przymierze pomiędzy Mną a tobą i dać ci niezmiernie liczne potomstwo». Abram padł na oblicze, a Bóg tak do niego mówił: «Oto moje przymierze z tobą: staniesz się ojcem mnóstwa narodów. Nie będziesz więc odtąd nazywał się Abram, lecz imię twoje będzie Abraham, bo uczynię cię ojcem mnóstwa narodów. Sprawię, że będziesz niezmiernie płodny, tak że staniesz się ojcem narodów i pochodzic będą od ciebie królowie. Przymierze moje, które zawieram pomiędzy Mną a tobą oraz twoim potomstwem, będzie trwało z pokolenia w pokolenie jako przymierze wieczne, abym był Bogiem twoim, a potem twego potomstwa»” (Rdz 17,1–7). Zewnętrznym znakiem tego przymierza jest obrzezanie.

Istotnym elementem kształtowania się ludu Bożego była jego czterystuletnia niewola egipska. Ucisk i prześladowanie nie tylko wzmacniało poczucie narodowej odmienności Hebrajczyków, ale także oczyszczało ich monoteizm. Jahwe, przygotowując ich

⁸ Por. Orygenes, *Commentaria in Canticum canticorum* 2,8,4; M. Szram, *Kościół jako rzeczywistość wieczna w doktrynie Orygenesesa*, „*Verbum Vitae*” 6 (2004), s. 208–209; A. Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota*, s. 84–85.

jako swój lud, stopniowo się odsłania. Najpierw objawia Mojżeszowi równocześnie swoje imię i zamiary względem Izraela. Zwieńczeniem tego jest wyprowadzenie Żydów z Egiptu, ich błąkanie się po pustyni i wreszcie przymierze na górze Synaj, które zawiera Jahwe z Mojżeszem. Jako przedstawiciel całego Izraela Mojżesz zawiera pakt z Jahwe. Przymierze synaickie jest oficjalnym porozumieniem między Jahwe i Izraelem, gdzie obie strony przyjmują na siebie wzajemne zobowiązania. Element prawny tego przymierza (por. Wj 19–24) wyraża się w wymaganiach obowiązujących cały lud. Odtąd każde wykroczenie w sferze kultowej czy świeckiej staje się wykroczeniem przeciwko Jahwe.

Kolejnym elementem etapu powstawania Kościoła w czasach Starego Przymierza są niewole i zniszczenia, których doznaje Izrael od swoich potężnych sąsiadów. Dlatego w deportacji babilońskiej czy nawet w zniszczeniu świątyni jerozolimskiej należy upatrywać wykształcania się nowego ludu Bożego. Trzeba tu wskazać na tak zwaną „Resztę Izraela przez łaskę”, o której głośzą tacy prorocy starotestamentalni, jak Izajasz (Iz 10,20–23), Jeremiasz (Jr 31,31–33) czy Ezechiel (Ez 36,24–27). Ta „Reszta” wybrana przez łaskę stanie się ludem świętym – nabytym przez Jahwe (por. Iz 62,12), Jego trzodą (por. Jr 31,10) i oblubienicą (por. Oz 2,21) – do którego zostaną włączone inne narody.

Bóg z „Reszty” utworzy nową wspólnotę i zawrze z nią Nowe Przymierze. Zapowiedzi tego odnajdujemy w prorocत्वach Ozeasza czy Jeremiasza⁹. W poczet proroków zapowiadających nowe przymierze wpisuje się także Ezechiel, który w imieniu Jahwe

9 „Oto nadchodzą dni – wyrocznia Pana – kiedy zawrę z domem Izraela <i z domem judzkim> Nowe Przymierze. Nie jak Przymierze, które zawarłem z ich przodkami, kiedy ująłem ich za rękę, by wyprowadzić z ziemi egipskiej. To moje Przymierze złamali, mimo że byłem ich Władcą – wyrocznia Pana. Lecz takie będzie Przymierze, jakie zawrę z domem Izraela po tych dniach – wyrocznia Pana: Umieszczę swe prawo w głębi ich jestestwa i wypiszę na ich sercu. Będę im Bogiem, oni zaś będą Mi narodem” (Jr 31,31).

zapewnia: „Pokropię was czystą wodą, abyście się stali czystymi, i oczyszczę was od wszelkiej zmazy i od wszystkich waszych bożków. I dam wam serce nowe i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza, odbiorę wam serce kamienne, a dam wam serce z ciała. Ducha mojego chcę tchnąć w was i sprawić, byście żyli według moich nakazów i przestrzegali przykazań, i według nich postępowali” (Ez 36,25–27).

Jahwe wprowadza naród wybrany w swoją tajemnicę sukcesywnie. Przesiedlenie Żydów do Babilonu w VI wieku przed Chrystusem wraz ze zburzeniem świątyni jerozolimskiej jest po części zamianą kultu świątynnego na koncentrowanie się religii wokół Biblii. Ten szczególny związek Izraela z Bogiem nabiera innych wymiarów. Kult świątynny na wygnaniu zostaje zastąpiony kultem synagogałnym, a kapłanów z rodu Lewiego zastępują rabini.

Prezentując konstituowanie się *Qahal Jahwe*, należy choćby pokrótce naszkicować relację Kościoła do Izraela w świetle współczesnej teologii katolickiej. Trzeba przede wszystkim pamiętać, iż Jahwe jest Bogiem wiernym i mimo że Żydzi łamali przymierze, On nigdy nie cofnął dla nich swojego błogosławieństwa. Nie wolno głosić odrzucenia Izraela. W dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej czytamy: „Nie można mówić, że Żyd nie widzi tego, co zostało zapowiedziane w tekstach, ale że chrześcijanin, w świetle Chrystusa i Ducha, odkrywa w tekstach Starego Testamentu nadwyżkę sensu, jaka była w nim ukryta”¹⁰.

Nie przyjmując „teologii odrzucenia”¹¹, która w Kościele funkcjonowała przez długie wieki – poczynając od ojców Kościoła – należy przede wszystkim podkreślić trwałość przymie-

¹⁰ Papieska Komisja Biblijna, *Lud Żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, nr 21, Watykan 2001.

¹¹ Funkcjonująca dość długo w chrześcijaństwie ta forma teologii, nazywana niekiedy też teologią „zastępstwa” lub „pogardy”, głosiła, że przymierze Jahwe z Izraelem zostało zastąpione przez przymierze z Kościołem, a na-

rza Izraela z Bogiem oraz wierność Boga swoim decyzjom. „Nie odrzucił Bóg swego ludu, który wybrał przed wiekami. Bo dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne (Rz 11,2.29). I jakkolwiek Kościół jest nowym ludem Bożym, to – jak uczy soborowa Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich – nie należy ukazywać Żydów jako odrzuconych czy przeklętych przez Boga (por. DRN 4).

Dlatego z jednej strony nie można mówić, iż judaizm (rabiniczny) jest religią martwą ani że judaizm (biblijny) został zniesiony i zastąpiony przez chrześcijaństwo: lud Starego Testamentu wciąż ma swoją rolę do odegrania w planach zbawczych Boga Ojca, być może bardziej eschatologiczną (D.M. Neuhaus). A z drugiej strony nie do akceptacji są niektóre tezy rabina I. Greenberga czy innych, że Kościół i judaizm biblijny stanowią dwie równoległe drogi zbawienia: jedną dla Żydów bez Jezusa Chrystusa, a drugą dla pogan przez Jezusa Chrystusa. Kościół i judaizm nie są równorzędnymi drogami zbawienia¹². Zbawienie jest osiągalne tylko dzięki Jezusowi Chrystusowi, o czym wyraźnie uczy Nowy Testament: „I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4,12).

Misterium Kościoła Jezusowego zakorzenione jest w tajemnicy Izraela. I jakkolwiek nie należy pomniejszać wyraźnego rozłamów wśród Żydów, który przyniosło ze sobą orędzie Jezusa, w wyniku którego doszło do oddzielenia Kościoła od synagogi, oraz bezwzględnej nowości i wyjątkowości Nowego Testamentu dla całego świata w porównaniu ze Starym, to jednak trzeba pamiętać o szczególnej i wciąż aktualnej misji Izraela w Bożych planach zbawienia. Dał temu wyraz Benedykt XVI w adhortacji *Verbum Domini*:

ród żydowski został odtrącony przez Jahwe, por. Z. Kubacki, *Kościół, religie i zbawienie*, Kraków 2016, s. 596–614.

¹² Por. G. Ignatowski, *Odkrywanie Izraela*, „Więź” 2008, nr 1, s. 23–30.

„Gdy rozważamy ściśle powiązania Nowego Testamentu ze Starym, w sposób naturalny uwaga kieruje się teraz na szczególną więź między chrześcijanami i Żydami, jaka z tego się rodzi, więź, o której nigdy nie powinno się zapominać. Jan Paweł II powiedział do Żydów: jesteście «naszymi ‘umiłowanymi braćmi’ w wierze Abrahama, naszego patriarchy». Oczywiście stwierdzenia te nie oznaczają lekceważenia zerwania, potwierdzonego w Nowym Testamencie, z instytucjami Starego Testamentu, a tym bardziej wypełnienia się Pism w misterium Jezusa Chrystusa, uznanego za Mesjasza i Syna Bożego. Jednak ta głęboka i radykalna różnica bynajmniej nie musi powodować wzajemnej wrogości. Przykład św. Pawła (por. Rz 9–11) pokazuje, że – przeciwnie – «postawa respektu, szacunku i miłości do narodu żydowskiego jest jedyną postawą naprawdę chrześcijańską w tej sytuacji, która w sposób tajemniczy stanowi część całkowicie pozytywnego planu Bożego». Święty Paweł bowiem stwierdza, że Żydzi, «gdy [...] chodzi o wybranie, są [...] – ze względu na praojców – umiłowani. Bo dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne» (Rz 11,28–29).

Ponadto św. Paweł opisuje bardzo ściśle relacje między chrześcijanami i Żydami, posługując się pięknym obrazem drzewa oliwnego: porównuje Kościół pogan do dziczki oliwnej wszczepionej w szlachetne drzewo oliwne, którym jest lud Przymierza (por. Rz 11,17–24). Czerpiemy więc pokarm z tych samych korzeni duchowych. «Spotykamy się jako bracia – bracia, których stosunki w pewnych okresach historii były napięte, teraz jednak są mocno zaangażowani w budowanie mostów trwałej przyjaźni». Papież Jan Paweł II powiedział również: «Wiele nas łączy. Bardzo wiele możemy wspólnie uczynić dla pokoju i sprawiedliwości, aby zbudować świat bardziej ludzki i braterski» (VD 43).

2.3 Ustanowiony przez Jezusa

Poprzez swoje akty eklezjotwórcze Jezus z Nazaretu ustanawia nową wspólnotę, a później jako paschalny Pan na nowo konstytuuje ją w swoich chrystofaniach, które mają wyraźny aspekt socjologizujący i misyjny. „Spodobało się Ojcu waszemu dać wam królestwo” (Łk 12,32). Peter Neuner zauważa, iż Kościół można wiązać z Jezusem tylko w perspektywie zmartwychwstania. To wydarzenie jest bowiem rzeczywistym dopełnieniem i uzupełnieniem tego, co uczynił wcześniej Jezus historyczny¹³.

Nowym ludem wybranym są ci, którzy przyjmują Zmartwychwstałego jako Zbawiciela. Zewnętrznym tego wyrazem jest przyjęcie chrztu oraz wyznanie wiary w Niego jako Zbawiciela. Część Izraela przyjmuje Go jako Mesjasza, jednakże większa część Go zdecydowanie odrzuca. Tym samym dokonuje się wielki rozłam w judaizmie. Z dzisiejszej perspektywy Żydzi nie stanowią części Kościoła, ale Kościół nie może się bez nich zdefiniować. Chrześcijaństwo pozostaje w odniesieniu do judaizmu – odniesieniu bardziej eschatologicznym niż czasowym. Interesującą refleksję na temat miejsca i funkcji Izraela, który nie przyjmuje Jezusa z Nazaretu, przedłożyła E. Stein, znana jako karmelitanka s. Benedykta od Krzyża¹⁴.

¹³ Zob. J. Neuner, H. Roos, K. Rahner, K.H. Weger, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, Regensburg 1992.

¹⁴ Już od młodości dręczyło młodą żydówkę Edytę Stein pytanie o to, co jest najbardziej „konieczne”. Mimo filozoficznych studiów w fenomenologicznej szkole E. Husserla oraz wpływu M. Heideggera, M. Schellera czy R. Ingardena, A. Reinacha, H. Lippsa i H. Conrad-Martius, zdołała ona przekroczyć racjonalne filozoficzne spekulacje i odkryć owo „konieczne” w świecie wiary. W konsekwencji przeszła ostatecznie z judaizmu na chrześcijaństwo, następnie wkroczyła w męczeństwo i tajemnicę zastępczej śmierci za swój naród i jego oprawców. Zainspirowana „mądrością krzyża”, odkryła Jahwe Izraela w krzyżu Żyda Jezusa, por. K.H. Menke, *Das unterscheidend Christliche*, Regensburg 2015, 236–252.

Głosząc królestwo Boże, Jezus z Nazaretu przez swoje słowa, gesty i czyny ustanawia lud Nowego Przymierza¹⁵. Ten Kościół oczywiście staje się zrozumiały tylko w ciągłości z wiarą Izraela i w horyzoncie mesjańskim. Dlatego nie wolno zapominać o nowotestamentalnym orędziu Jezusa o królestwie Bożym, gdyż tajemnica Kościoła ujawnia się w Jego głoszeniu radosnej nowiny o nadejściu tego obiecanego od wieków królestwa: „Wypełnił się czas i przybliżyło się królestwo Boże” (Mk 1,15; Łk 4,21). Przygotowując podstawy kościelnej wspólnoty, Syn Boży ukazywał królestwo Boga i jego tajemnice w licznych przypowieściach.

W Jego działalności można wyróżnić cały szereg aktów wspólnototwórczych: wzywanie uczniów i uczennic do naśladowania Go; ustanowienie kolegium dwunastu apostołów jako dwunastu nowych pokoleń duchowego Izraela; przyznanie Szymonowi Piotrowi specjalnego statusu prymacjalnego (por. Mt 16,16–19; J 21,15–17.19); sprawowanie Ostatniej Wieczerzy (por. Mk 14,22–25; Mt 26,26–29; 1 Kor 11,23–25; Łk 22,15–20), gdzie podarowując siebie, Jezus wyznacza nowe zasady postępowania we wspólnocie z Nim i z innymi; objawienie solidarności z każdym cierpiącym w krzyżu – który przynosi odkupienie i pojednuje z Bogiem Ojcem; przez mękę i śmierć oddanie życia „za nas” i „za nasze grzechy”. Ukrzyżowany Jezus okazuje się tożsamy ze zmartwychwstałym Chrystusem, aby jako chwalebny Pan uwiarygodnić się jako Mesjasz i na nowo ukonstytuować rozproszoną wspólnotę, uzdalniając ją do misji¹⁶.

W sposób dość zwięzły wyrazi to Katechizm: „Przede wszystkim jednak Kościół narodził się z całkowitego daru Chrystusa dla naszego zbawienia, uprzedzonego w ustanowieniu Eucharystii

¹⁵ Por. W. Linke, *Pierwsze nauczanie Jezusa o królestwie Bożym w Ewangelii Marka (Mk 1,14–15) a kształtowanie się tradycji synoptycznej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” XIX (2006), s. 185–194.

¹⁶ Poszczególne akty eklezjotwórcze zostały omówione szerzej w: A. Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota*, s. 91–116.

i zrealizowanego na krzyżu. «Znakiem tego początku i wzrastania [Kościół] jest krew i woda wypływające z otwartego boku Jezusa ukrzyżowanego». «Albowiem z boku umierającego na krzyżu Chrystusa zrodził się przedziwny sakrament całego Kościoła». Jak Ewa została utworzona z boku śpiącego Adama, tak Kościół narodził się z przebitego serca Chrystusa, który umarł na krzyżu” (KKK 766).

Działania eklezjotwórcze Jezusa są tworzeniem apostołskiej struktury Kościoła. On gromadzi, powołuje, wybiera, uzdalnia. Tworząc wokół siebie „nowy Izrael”, gromadzi „rozproszone dzieci Boże w jedno” (J 11,52). Ustanawia Dwunastu jako kolegium apostołskie, aby przyszła społeczność nie tylko zachowała numeryczną ciągłość z dwunastoma pokoleniami Izraela, ale okazała się nade wszystko wspólnotą łaski, a nie prawa: „Siedzieć będziecie na dwunastu tronach i sądzić dwanaście pokoleń Izraela” (Mt 19,28). Zbawienie bowiem nie przyjdzie z wypełniania uczynków, ale za darmo przyniesie je właśnie Chrystus – będzie uczył Paweł Apostoł w Liście do Rzymian (por. Rz 3,23).

Wszystkie te czynności kościołotwórcze Mistrza z Nazaretu są ukierunkowane na powołanie do życia wspólnoty, zdolnej do kontynuacji Jego misji, którą ma On od Boga Ojca, czyli głoszenia Dobrej Nowiny o królestwie Bożym oraz udzielania sakramentalnie odkupienia. Nie wolno przy tym tracić z oczu sytuacji człowieka: stanu grzechu pierworodnego. Stwórca pozostał człowiekowi wierny i przez Chrystusa doszło do utworzenia nowej wspólnoty, „aby rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno” (J 11,52), czyli zgromadzenia wierzących w Kościele. Kościół zatem został pomyślany jako miejsce i narzędzie odkupienia. Jezus przecież nie tworzy go dla siebie samego, ale właśnie dla pojednania ludzi odłączonych od Trójjedynego Boga.

2.3.1. *Od królestwa Bożego ku Kościołowi*

Warto zauważyć, iż w centrum Jezusowego przepowiadania nie znajduje się problematyka Kościoła, ale królestwo Boże. Całkiem świadomie posługiwał się On tym określeniem, próbując w przypowieściach przybliżyć swoim słuchaczom tę tajemnicę. W Nowym Testamencie określenie „królestwo Boże” pojawia się 122 razy, z czego 99 w Ewangeliach synoptycznych w ustach samego Nauczyciela¹⁷. Odbiorcom Jego słowa było to pojęcie znane, choć wydaje się, iż rozumieli oni *basileia tou theou* (*basileia tōn ouranōn*) przede wszystkim jako „panowanie Jahwe”. W swojej znakomitej monografii na ten temat katolicki egzegeta R. Schnackenburg wyraża opinię, że Jezus mówił nie tyle o królestwie, ile właśnie o „rządach”, o „władaniu” Boga, gdyż nie chodziło Mu o odniesienia geograficzne, ale teologiczne¹⁸. Boża *basileia* nie jest jeszcze ani w pełni obecna w czasie, kiedy Jezus o niej mówi, ani też całkowicie nieobecna, lecz oczekująca w najbliższej przyszłości na swoje spełnienie (eschatologizm). Idzie o wyłuskanie napięcia między „już” i „jeszcze nie”. Chrystus stwierdza: „Jeśli Ja mocą Ducha Bożego wyrzucam złe duchy, to istotnie przyszło do was królestwo Boże” (Mt 12,28; Łk 11,20)¹⁹.

W termin „królestwo Boże” Jezus wkłada jednak inne treści niż funkcjonujące dotychczas w tradycji religijnej Izraela. W czasach Starego Testamentu ten termin miał potrójne znaczenie. Najpierw przez *basileia tou theou* Hebrajczyk rozumiał, że Jahwe jest królem całego wszechświata, gdyż go stworzył i ustalił porządek moralny. Po drugie, że Bóg jest królem Izraela, gdyż to ten lud został wybrany przez Niego na miejsce Jego obecności

¹⁷ Por. S. Grzechowiak, *Kościele, kim jesteś?*, Gniezno 2002, s. 42.

¹⁸ Zob. R. Schnackenburg, *God's rule and Kingdom*, New York 1965.

¹⁹ Por. M. Fahey, *Church*, [w:] *Systematic theology*, ed. F. Schüssler, J.P. Galvin, Dublin 1992, s. 341–343.

i panowania. Po trzecie, że Bóg jest faktycznie królem, ale tylko dla tych, którzy uznając Jego istnienie, podporządkowują się Jego woli. Są nimi zatem nie tylko Izraelici, ale wszyscy wierzący rozsiani pośród wszystkich ludów ziemi²⁰.

Uważa się, iż w czasach Jezusa posługiwano się trzecim rozumieniem królestwa Bożego. Według Chrystusa królestwo Boże oznacza decyzję Boga, aby ostateczne zbawienie dokonało się właśnie przez Jego odwiecznego Syna. „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne. Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony” (J 3,16–17). Królestwo zajaśniało zwłaszcza w Jezusowych słowach, czynach, cudach, w obcowaniu szczególnie z ludźmi chorymi, ubogimi, zepchniętymi na margines społeczny. Właśnie odrzuconych Jezus zaprasza do wspólnoty stołu i życia. Te zbliżenia znajdują swoje zwieńczenie w Jezusie, gdyż to On sam jest królestwem Bożym. O Jezusie napisze Orygenes, że jest On *autobasileia tou theou*, czyli że On sam jest królestwem. Owo królestwo jest centralnym tematem nauki Odkupiciela, który najpełniej uosabiał i spełnił On sam w sobie. Dlatego – myśląc o ziemskim rozwoju tego królestwa – naucza o nim apostołów i im je przekazuje: „Ja przekazuję wam królestwo, jak Mnie przekazał mój Ojciec” (Łk 22,29), pragnąc jego kontynuacji i rozwoju w ziemskiej przestrzeni i czasie. Gdyż to tu musi dojść do odkupienia i wyzwolenia człowieka²¹. Z jednej strony, głosząc królestwo Boże, Nauczyciel miał na myśli jego duchowy, nadprzyrodzony, wewnętrzny i eschatyczny charakter, a z drugiej przyznawał mu widzialny, organizacyjny i instytucjonalny wymiar²².

²⁰ Por. S. Grzechowiak, *Kościołe, kim jesteś?*, s. 43–44.

²¹ Por. J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje*, Kraków 1997, s. 108–145.

²² Por. S. Grzechowiak, *Kościołe, kim jesteś?*, s. 46.

Z Jego orędzia wynika wyraźnie, iż zbawienie nie jest wartością tylko duchową, ale obejmuje także sferę cielesną człowieka. Dociera do ludzkiej osoby poprzez jej egzystencję, poprzez całą jej strukturę ontologiczną. W tym nawiązywaniu bosko-ludzkich relacji dochodzi do powstawania wspólnoty.

Nowy Testament w wielu miejscach odsłania związek królestwa Bożego z Kościołem, a najdobitniej widać to w słowach Jezusa do Szymona Piotra. Jezus nazywa Piotra „Opoką” i zapewnia go, iż na tej opoce zbuduje swój Kościół i że da mu klucze królestwa niebieskiego (por. Mt 16,17–19). Jakkolwiek królestwo Boże jest rozumiane jako rzeczywistość teocentryczna, zbawcza, społeczna, eschatyczna, to jest ona nade wszystko osobowa. Oznacza wszechwładne królowanie Trójjedynego Boga przez Chrystusa w sercach ludzi i w świecie. Kościół zaś stara się je realizować w doczesnych wymiarach, pielęgnując Jego misję²³.

Mimo że między Kościołem a królestwem zachodzą duże podobieństwa, to jednak ujawniające się różnice nie dopuszczają, aby te dwie rzeczywistości wzajemnie się pokrywały. Można zaryzykować stwierdzenie, że ich wzajemny stosunek ma się tak jak ziarna (zasiewu) do żniwa. Królestwo Boże, które jest „już” obecne w Kościele, nie doznało „jeszcze” swojego spełnienia. Pomocne wskazania do rozróżnienia tych dwóch rzeczywistości wynikają z analizy takich dokumentów, jak soborowa konstytucja o Kościele *Lumen gentium*, Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* czy też encyklika Jana Pawła II *Redemptoris missio*, gdzie czytamy: „Królestwo Boże, przygotowane już przez Stare Przymierze, ziszczone przez Chrystusa i w Chrystusie, głoszone wszystkim narodom przez Kościół, który działa i modli się, by się urzeczywistniło w sposób

²³ Por. J. Kudasiewicz, *Królestwo Boże*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. IX, Lublin 2002, k. 1339–1344.

doskonały i ostateczny” (RMi 12). Autor tej misyjnej encykliki w dalszych numerach określa stosunek między Kościołem a królestwem. „Kościół nie jest celem samym w sobie, będąc przyporządkowany Królestwu Bożemu, którego jest załączkiem, znakiem i narzędziem. Jednakże, odróżniając się od Chrystusa i od Królestwa, Kościół jest nierozzerwalnie z nimi złączony. Chrystus obdarzył Kościół, swe ciało, pełnią dóbr i środków zbawienia; Duch Święty mieszka w nim, ożywia go swymi darami i charyzmatami, uświęca go, prowadzi i stale odnawia. Stąd szczególna i jedyna w swoim rodzaju relacja, która nie wykluczając wprawdzie działania Chrystusa i Ducha poza widzialnymi granicami Kościoła, nadaje mu rolę specyficzną i konieczną” (RMi 18).

Współczesna teologia opisuje królestwo Boga jako aktualne i przyszłe, które „już” nastąpiło, ale się „jeszcze nie” ujawniło. Ono trwa w Kościele, który jest widzialny i niewidzialny, grzeszny i święty, czasowy i wieczny, jednostkowy i wspólnotowy, immanentny i transcendentny oraz bosko-ludzki. Henri de Lubac wymienia jeszcze więcej takich paradoksów, jak na przykład ziemski i niebiański, natura i łaska. Taka właśnie wspólnota, obarczona słabością, jest jak najbardziej przestrzenią realizacji tego królestwa. Kościół realizuje zatem królestwo przez sakramenty, modlitwę, świadectwo i dzieła miłosierdzia (*leitourgia*, *martyria* i *diakonia*). Obecna zatem teologia nie tylko nie utożsamia już tych dwóch wielkości, ale wprowadza wyraźne ich rozróżnienie. Kościół ziemski jest początkiem, antycypacją, widzialnym znakiem królestwa Bożego. Królestwo i Kościół swoje najwyraźniejsze centrum i najmocniejszą więź mają w zmarłym Chrystusie²⁴.

Warto zauważyć, że królestwo Boże jest rzeczywistością znacznie obszerniejszą. Znajduje się ono poza widzialnymi gra-

²⁴ Por. E. Kasjaniuk, *Królestwo Boże. Aspekt dogmatyczny*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. IX, k. 1342–1343.

nicami Kościoła. Jako powszechny sakrament zbawienia (pielgrzymujący, widzialny i instytucjonalny) Kościół prowadzi całą ludzkość – nie tylko zatem tych, którzy przez chrzest i wiarę przynależą do niego w sposób widzialny – ku eschatologicznemu królestwu, do którego jest przyporządkowany²⁵.

Sobór zachęca, aby przez kościelną rzeczywistość urealniać królestwo Boże w warunkach ziemskich. „Słyszemy wprawdzie, że na nic człowiekowi się nie przyda, jeśli cały świat zyska, a siebie samego zatraci. Oczekiwanie jednak nowej ziemi nie powinno osłabiać, lecz ma raczej pobudzać zapobiegliwość, aby uprawiać tę ziemię, na której wzrasta owo ciało nowej rodziny ludzkiej, mogące dać pewne wyobrażenie nowego świata. Przeto, choć należy starannie odróżniać postęp ziemski od wzrostu Królestwa Chrystusowego, to przecież dla Królestwa Bożego nie jest obojętne, jak dalece postęp ten może przyczynić się do lepszego urządzenia społeczności ludzkiej” (KDK 39).

Z powyższego wynika dość jednoznacznie, iż tajemnicy Kościoła nie można rozważać, pomijając jego odniesienia do królestwa Bożego. Kościół jako ziemski wymiar tego królestwa jest konieczny i niezbędny; jest jego sakramentalnym znakiem. I to znakiem skutecznym, przez który owo królestwo prawdziwie się już tu stopniowo spełnia.

2.4 Spełniający się od Pięćdziesiątnicy

Nie jest bynajmniej rzeczą nową – gdyż tak nauczała już teologia tradycyjna – iż wszystkie dzieła Boże są wspólne trzem Osobom Trójcy Świętej. Należy nawet podkreślić: całą ekonomię zbawczą cechuje wybitnie trynitarny charakter. Konstytuowanie się Kościoła, które znajduje swój szczyt w misterium paschalnym, jest dziełem Ojca i Syna, i Ducha Świętego.

²⁵ Por. Z. Kubacki, *Kościół, religie i zbawienie*, s. 375–389.

Jezus zapowiadał rozpoczęcie czasu Kościoła od chwili swego odejścia. „Gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami w Jerozolimie i w Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi” (Dz 1,8). Zesłanie Ducha Świętego dopełnia paschalną tajemnicę Jezusa. Jest to eschatologiczne zstąpienie na ludzi, zgromadzenie ich w mesjańską społeczność, zapoczątkowanie misji Kościoła obejmującej swym zasięgiem wszystkie ludy ziemi i cały świat stworzony (por. Dz 4,42–44). W swojej zbawczej powszechności Kościół bowiem istnieje dla całego świata. W Duchu Świętym i dzięki Niemu dochodzi do aktywacji udzielania dóbr zbawczych, które wysłużył Chrystus. To właśnie przez Bożego Ducha odtąd w ramach eklezjalnej wspólnoty mogą być skutecznie udzielane sakramentalnie duchowe dary w postaci materialnych znaków. Bez tego cudu Ducha nie byłoby Kościoła według zamysłu Jezusa. Zielone Świątki są tradycyjnie zwane dniem narodzin Kościoła, który jest przecież *creatura Spiritus Sancti*²⁶. Duch jest duszą mistycznego ciała Chrystusa, zasadą jego życia. To On sprawia jedność w różnorodności oraz bogactwo darów i charyzmatów. Za Y. Congarem wolno stwierdzić, iż „Kościół, który On założył w sobie samym i w swej męce dla nas, teraz Chrystus Pan zakłada w nas i w świecie przez zesłanie Ducha Świętego”²⁷.

Kiedy pragniemy przedstawić zesłanie Ducha Świętego, najczęściej odwołujemy się do opisu św. Łukasza (por. Dz 2,1–13)²⁸.

²⁶ Por. S. Nagy, *Duch Święty w strukturze i życiu Kościoła*, [w:] *Chrześcijanin w Kościele*, red. J. Majka, Wrocław 1979, s. 25–56; P. Neuner, *Eklezjologia – nauka o Kościele. Podręcznik teologii dogmatycznej. Mariologia. Eklezjologia*, red. W. Beinert, Kraków 1999, s. 235.

²⁷ S. Grzechowiak, *Kościele, kim jesteś?*, s. 68.

²⁸ „Kiedy nadszedł wreszcie dzień Pięćdziesiątnicy, znajdowali się wszyscy razem na tym samym miejscu. Nagle dał się słyszeć z nieba szum, jakby uderzenie gwałtownego wiatru, i napełnił cały dom, w którym przebywali. Ukazały się im też języki jakby z ognia, które się rozdzieliły, i na każdym z nich spoczął jeden. I wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym, i za-

Autor natchniony posłużył się metodą typologii. Odwołał się do żydowskiego święta Pięćdziesiątnicy, które początkowo odnosiło się do pierwszych zbiorów z pola lub winnicy i zniw, a z czasem stało się wspomnieniem otrzymania Prawa Bożego na górze Synaj. Łukasz pragnął zauważyć, iż zesłanie Ducha Świętego to owoc paschalnego misterium Jezusa, które inicjuje nowe życie i ustanawia nowe prawo dla ludu Bożego. Wybór tego dnia jest rzeczywiście dość znaczący. Dla Żydów Pięćdziesiątnica była nakazaniem przez Jahwe dniem wdzięczności, kiedy można już było radować się i posilać płonami ziemi. Tak oto można już korzystać z pierwocin i płodności Ducha Świętego w rzeczywistości młodego Kościoła. A jednoczący dar języków to zapowiedź przewyciężenia ludzkich grzechów, które przynoszą podziały, jak to się ujawniło przy budowie wieży Babel. W tej perspektywie Kościół – dzięki Duchowi – staje się instrumentem jednoczącym ludzkość. Urzeczywistnia głębokie pragnienia i dążenia ludzkości do powszechnej jedności. Ponieważ człowiek jest dotknięty grzechem, czyli jest w nim podział i rozdarcie, sam z siebie – jak to pokazuje historia wieży Babel – nie jest w stanie zbudować jedności. Jedność kościelnej wspólnoty jawi się jako bezwarunkowy i bezinteresowny dar Ducha²⁹.

częli mówić obcymi językami, tak jak im Duch pozwalał mówić. Przebywali wtedy w Jerozolimie pobożni Żydzi ze wszystkich narodów pod słońcem. Kiedy więc powstał ów szum, zbiegli się tłumnie i zdumieli, bo każdy słyszał, jak przemawiali w jego własnym języku. «Czyż ci wszyscy, którzy przemawiają, nie są Galilejczykami?» – mówili pełni zdumienia i podziwu. «Jakżeż więc każdy z nas słyszy swój własny język ojczysty? – Partowie i Medowie, i Elamici, i mieszkańcy Mezopotamii, Judei oraz Kapadocji, Pontu i Azji, Frygii oraz Pamfilii, Egiptu i tych części Libii, które leżą blisko Cyreny, i przybysze z Rzymu, Żydzi oraz prozelici, Kreteńczycy i Arabowie – słyszymy ich głoszących w naszych językach wielkie dzieła Boże». Zdumiewali się wszyscy i nie wiedzieli, co myśleć: «Co ma znaczyć?» – mówili jeden do drugiego. «Upili się młodym winem» – drwili inni”.

²⁹ Por. E. Ozorowski, *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 2005, s. 41–42.

Działanie Ducha jest zarówno zewnętrzne (powstaje wspólnota instytucji zbawienia), jak i wewnętrzne (osobowe, duchowe). Pięćdziesiątnica staje się czymś więcej niż pierwsze stworzenie i zstąpienie *Ruah Jahwe*. Tutaj zesłanie Ducha Świętego oznacza rozpoczęcie życia nie tylko jako stworzenie na obraz i podobieństwo Boże, ale już jako przybrane dzieci Boże, gdyż dokonało się włączenie człowieka w Bożą rodzinę. W Kościele człowiek zostaje wprowadzony na inny, doskonalszy poziom egzystencji: w życie nadprzyrodzone, gdyż ogarnia go darmowy, niczym przez niego niewysłuszony dar usprawiedliwienia. Warto tu podkreślić, iż pneumatologia – nauka o Duchu Świętym – nie jest tylko opisem kolejnego etapu genetycznego Kościoła, ale mówi o jego duchowości, życiu sakramentalnym i liturgicznym. W ramach pneumatologii eklezjologicznej widać wyraźnie, jak Duch Święty uzdalnia Kościół do udzielania darów zbawczych tak wierzącym, jak i światu.

„Kościółowi został powierzony dar Boży: tchnienie dla tego, co jest ukształtowane, aby wszystkie członki przyjmujące Go zostały ożywione. W Kościele został też złożony dar jedności z Chrystusem, to jest Duch Święty, zadatek niezniszczalności, potwierdzenie naszej wiary i drabina naszego wstępowania ku Bogu. «W Kościele – mówi [Paweł] – umieścił Bóg Apostołów, proroków, nauczycieli» (1 Kor 12,28) i całą pozostałą działalność Ducha Świętego, w której nie uczestniczą wszyscy ci, którzy nie gromadzą się w Kościele, ale sami pozbawiają się życia przez złą naukę i bardzo złe postępowanie. Gdzie jest Kościół, tam jest Duch Boży, a gdzie jest Duch Boży, tam Kościół i wszelka łaska”³⁰.

Skutecznie Kościół zaczął się spełniać od momentu, kiedy odkupieńcze dobra Jezusa zmartwychwstałego zostały udzielone

³⁰ Ireneusz z Lyonu, *Życie cnotliwe*, [w:] *Ojcowie żywi*, red. M. Starowieyski, t. III, Kraków 1980, s. 159–161.

dzięki zesłaniu Ducha Świętego. Większość teologów, wskazując na sakramentalność Kościoła, pisze o nim jako powszechnym znaku i instrumencie zbawienia (między innymi H. de Lubac, K. Rahner, Y. Congar, H.U. von Balthasar, F. Sullivan, J. Ratzinger / Benedykt XVI). W tym względzie podkreślają oni mocno celebrację misterium Eucharystii (Jan Paweł II)³¹.

Duch Jezusa sprawia, iż dobra zbawcze wysłużone przez Jezusa mogą być udzielane wierzącym. Ujmując Kościół jako dzieło Ducha Świętego, warto przywołać choćby kilka aspektów eklezjologii pneumatycznej. Wzmiankujemy pięć elementów składowych, którymi są: Duch jako Siła *nowego życia*, Sprawca *urzędu i charyzmatu*, Dar *języków*, *Posyłający na misję i świadectwo* oraz *Udzielający duchowych owoców*. W dniu Pięćdziesiątnicy

³¹ EE 8: „Gdy myślę o Eucharystii, patrząc na moje życie kapłana, biskupa i Następcy Piotra, wspominam spontanicznie wiele chwil i miejsc, w których dane mi było ją sprawować. Pamiętam kościół parafialny w Niegowici, gdzie spełniałem moją pierwszą posługę duszpasterską, kolegiatę św. Floriana w Krakowie, katedrę na Wawelu, bazylikę św. Piotra oraz wiele bazylik i kościołów w Rzymie i na całym świecie. Dane mi ją było również sprawować w wielu miejscach na górskich szlakach, nad jeziorami i na brzegach morskich; sprawowałem ją na ołtarzach zbudowanych na stadionach, na placach miast... Ta różnorodna sceneria moich Mszy św. sprawia, iż doświadczam bardzo mocno uniwersalnego – można wręcz powiedzieć kosmicznego charakteru celebracji eucharystycznej. Tak, kosmicznego! Nawet wtedy bowiem, gdy Eucharystia jest celebrowana na małym ołtarzu wiejskiego kościoła, jest ona wciąż poniekąd sprawowana *na ołtarzu świata*. Jednoczy niebo z ziemią. Zawiera w sobie i przenika całe stworzenie. Syn Boży stał się człowiekiem, aby w najwyższym akcie uwielbienia przywrócić całe stworzenie Temu, który je uczynił z niczego. I w ten sposób On – Najwyższy i Wieczny Kapłan – wchodząc do odwiecznego sanktuarium przez swoją krew przelaną na Krzyżu, zwraca Stwórcy i Ojcu całe odkupione stworzenie. Czyni to przez posługę kapłańską Kościoła, na chwałę Najświętszej Trójcy. Doprawdy jest to *mysterium fidei*, dokonujące się w Eucharystii: świat, który wyszedł z rąk Boga Stwórcy, wraca do Niego odkupiony przez Chrystusa”.

Duch ujawnił się jako zasada twórczego życia, kiedy zgromadził uczniów jako Kościół.

Stąd w Kościele najpełniej rozpoznajemy Chrystusa i możemy zbliżyć się do Boga Ojca, gdyż „tego, co Boskie, nie zna nikt, tylko Duch Boży” (1 Kor 2,11). Duch objawia nam Boga i pozwala we wspólnocie w sposób niezafałszowany poznawać Chrystusa, Słowo Boga, ale nie wypowiada samego siebie. Ten, który „mówił przez proroków”, pozwala teraz usłyszeć Słowo Ojca. Jego samego jednak nie słyszymy. Poznajemy Go, kiedy objawia nam Słowo i uzdalnia nas do przyjęcia Go w wierze. Duch Prawdy odsłaniający nam Zmartwychwstałego nie mówi „od siebie” (J 16,13). To prawdziwie boskie wyniszczenie wyjaśnia, dlaczego „świat [Go] przyjąć nie może, ponieważ Go nie widzi ani nie zna” (J 14,17). Natomiast wierzący w Chrystusa poznają Ducha, gdyż On w nich przebywa (por. KKK 687).

W swoich widzialnych instytucjach i sakramentach Kościół na ziemi ma przemijającą postać tego świata i czasu, w których przyszło mu działać. Przed ostatecznym przyjściem Chrystusa chwalebny Kościół zostanie poddany próbie, która z jednej strony zachwieje wiarą wielu chrześcijan, a z drugiej odsłoni ich odejście od prawdy i „tajemnicę [ich] bezbożności” oraz kłamstwo złego ducha.

2.5 Zdążający ku eschatologicznej pełni

Zarówno cała Tradycja, jak i doktryna *Vaticanum II* oraz teologia posoborowa zdecydowanie akcentują, iż Kościół pielgrzymujący nie jest ostatecznym celem i spełnieniem odwiecznego zamysłu Trójjedynego Boga, aby połączyć ze sobą człowieka i stworzenie. W przeciwnym razie mielibyśmy do czynienia z redukcjonistycznym potraktowaniem tajemnicy wcielenia. To ponowne zjednoczenie dokonuje się stopniowo i tajemniczo w łonie wszystkich

narodów: „W każdym narodzie miły jest Mu ten, kto się Go boi i postępuje sprawiedliwie (Dz 10,35) (KK 9, 13, 16).

Kościół ziemski wtedy dopiero jest właściwie uchwycony, gdy analizujemy jego powstanie, naturę i misję w świetle eschatologii, czyli w kontekście rzeczy ostatecznych. Obecny Kościół znajduje się w tak zwanym czasie międzyeschatologicznym, czyli okresie przed paruzją. Perspektywa eschatologiczna właściwie ukierunkowuje również na problematykę judaizmu biblijnego oraz religii niechrześcijańskich. Nie wolno zapominać, iż Kościół pielgrzymujący nie jest celem sam w sobie, ale jest przyporządkowany królestwu Bożemu, którego jest „załączkiem, znakiem i narzędziem. Jednakże odróżniając się od Chrystusa i od królestwa, Kościół jest nierozzerwalnie z nim złączony” (RMi 18).

Piąty etap spełniania się Kościoła podkreśla także kontynuację dziejów zbawienia, które ujmowane łącznie pozwalają odkryć tajemnicę przychodzenia Boga do człowieka, trwającą od momentu stworzenia świata aż do paruzji, czyli eschatologicznego wypełnienia.

3. Kościół jako powszechny sakrament zbawienia

Zaprezentowana powyżej dynamika powstawania Kościoła, który wyłania się z odkupieńczej idei Boga Ojca, ze starotestamentalnych przymierzy z ludem Izraela, z głoszonego przez Jezusa królestwa Bożego, z udzielania się sakramentalnie Ducha Świętego oraz z eschatologicznego dopełnienia, staje się w pewnym sensie gwarancją poprawnego uchwycenia *mysterium ecclesiae*. Jakie jest obecnie rozumienie Kościoła? Czym jest Kościół? A może inaczej: kim jest Kościół? Co stanowi jego istotę? Jakie ma on cechy charakterystyczne i jaka jest jego misja? Czy ten posoborowy Kościół w początkach XXI wieku, który próbujemy kształtować jako wspólnotę eucharystyczną, jest bliższy

zamierzeniom Jezusa i bardziej odpowiada charyzmatycznej wspólnocie pierwszych wieków? Czy jest wciąż nadmiernie hierarchiczny? Czy papalizacja³² Kościoła od czasu powstania Państwa Kościelnego (754–1870), spotęgowana reformami papieża Grzegorza VII (1020–1085), przeszła już do historii?

Zbawcza rzeczywistość Kościoła, stopniowo wyłaniająca się w dziejach świata z przedstawionych powyżej pięciu etapów jego powstawania, domaga się ostrożności, aby nie zamykać tej bosko-ludzkiej wspólnoty w jednej definicji. Kościół wymyka się statycznej refleksji. Warto pamiętać, że choć można wyróżnić stadia rozwoju tej wspólnoty, to jednak mamy do czynienia z jednym i jedynym Kościołem, mimo że sytuacja jego członków jest różna.

Obecnie w teologii funkcjonuje kilka zasadniczych kategorii, które przybliżają nam tajemnicę Kościoła, ale jej nie wyczerpują: lud Boży, mistyczne ciało Chrystusa, świątynia Ducha Świętego, dom Boży, wspólnota oraz sakrament. Wydaje się, iż opis Kościoła jako sakramentu najlepiej oddaje jego rzeczywistość, gdyż najbardziej uwzględnia Eucharystię. W taki tok rozumowania wpisują się najwybitniejsi teologowie soborowi (O. Semmelroth, E. Schillebeeckx, G. Philips, Ch. Moeller, Y. Congar, K. Rahner, J. Ratzinger, H.U. von Balthasar) i posoborowi (Jan Paweł II, F.A. Sullivan, J.M. Pasquier)³³.

Nie tylko jako lud Boży oraz ciało Chrystusa opisuje Kościół Y. Congar. Dla niego jest on też sakramentem, który należy widzieć jako całość wszystkich cielesnych form, gdzie historyczne przyjście Boga do człowieka dla jego zbawienia istnieje w sposób trwały w świecie. Kościół jest sakramentem, gdyż jest widzialny, jest skutecznym znakiem i narzędziem Bożej łaski. Francuski

³² Por. J.W. O'Malley, *The Millennium and the Papalization of Catholicism*, „America” 2000, nr 12 (182) (April 8, 2000), s. 8–16.

³³ Por. M. Jagodziński, *Sakramenty w służbie communio*, Warszawa 2008, s. 239–318; Z. Kubacki, *Kościół, religie i zbawienie*, s. 273–369.

dominikanin odnosi sakramentalność kościelną do przeszłości Paschy Chrystusa, do eschatologicznej przyszłości w chwale oraz do obecnego działania łaski³⁴.

Karl Rahner zauważa, że ujmując Kościół jako powszechny sakrament, winniśmy odnieść do niego wszystkie właściwości znane teologii, gdy naucza ona o poszczególnych sakramentach³⁵: jest on bowiem znakiem, i to skutecznym znakiem, czyli przejawem zbawczej łaski Bożej w dziejach świata. Wielokrotnie niemiecki teolog podkreśla zwycięski charakter eschatologiczny łaski Jezusa Chrystusa, którą przekazuje Kościół. Stąd Kościół porównany do zaczynu czy soli przekracza wpływem swoje widzialne granice i oddziałuje na całą ludzkość. „Czyż nie wiecie, że odrobina kwasu całe ciasto zakwasza?” (1 Kor 5,6). Dla Rahnera Kościół zatem to dynamika samoudzielania się Boga w całej historii ludzkości, stanowiącej jedną historię objawienia i odkupienia³⁶.

Interpretując soborową Konstytucję dogmatyczną o Kościele, która już w pierwszym numerze przedstawia Kościół jako „w Chrystusie niejako sakrament, czyli znak i narzędzie wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”, J. Ratzinger sporo uwagi poświęca jego sakramentalności. W jego nauczaniu jako papieża odkrywamy wiele wątków na temat eklezjalnej *communio*, gdzie odchodzi on od jednostronnego pojmowania Kościoła jako ludu Bożego czy mistycznego ciała Chrystusa, a na pierwsze miejsce wysuwa Eucharystię jako esencję, pełnię i istotę Kościoła. To z niej wypływa funkcja znaku i narzędzia. Dla Benedykta XVI Kościół jest Eucharystią, gdyż w tym sakramencie najpełniej się realizuje eklezjologia

³⁴ Por. tamże, s. 285–291.

³⁵ Por. K. Rahner, *Co to jest sakrament?*, [w:] tegoż, *Pisma wybrane*, wybór tekstów i przekład G. Bubel, t. II, Kraków 2007, s. 293.

³⁶ Por. tamże, s. 295.

communio. Takie rozumienie wspólnoty ukazuje ją jednocześnie jako chrystocentryczną, misyjną i eschatologiczną³⁷.

Wiążące w naszej refleksji są wskazania nadzwyczajnego zgromadzenia synodu biskupów z 1985 roku. Odchodząc od rozumienia Kościoła jako ludu Bożego, ojcowie synodalni uznali eklezjologię komunii za centralną i podstawową ideę. Szczególnie wspólnota eucharystyczna podtrzymuje i pogłębia tak jedność Trójjedynego Boga, jak i jedność między wiernymi. Tę jedność jest w stanie realizować dzięki słowu Bożemu i sakramentom, a nade wszystko dzięki Eucharystii.

Jeszcze wyraźniej koncepcja Kościoła jako eucharystycznej wspólnoty pojawia się w nauczaniu Jana Pawła II, który poświęca takiemu ujęciu swoją encyklikę *Ecclesia de Eucharistia*. Odwołując się do soborowego nauczania, biskup Rzymu pisze: „Ofiara eucharystyczna tkwi w centrum procesu wzrastania Kościoła. Stwierdziwszy bowiem, że «Kościół, czyli królestwo Chrystusa już teraz obecne w misterium, z mocy Boga rośnie w sposób widzialny w świecie», i chcąc niejako odpowiedzieć na pytanie: «W jaki sposób wzrasta?», [sobór] dodaje: «Ilekcroć sprawowana jest na ołtarzu ofiara krzyża, w której ‘Chrystus został złożony w ofierze jako nasza Pascha’ (1 Kor 5,7), dokonuje się dzieło naszego Odkupienia. Jednocześnie w sakramencie Chleba eucharystycznego przedstawiana jest i dokonuje się jedność wiernych, którzy stanowią jedno ciało w Chrystusie (por. 1 Kor 10,17)»” (EE 21).

W tym dokumencie dochodzi też do głosu ujęcie Kościoła jako eucharystycznej wspólnoty, kiedy zbawienie jest sakramentalnie udzielane wierzącym, a także wszystkim przyporządkowanym do Kościoła. „Sprawowanie Eucharystii nie może być jednak punktem wyjścia komunii, którą zakłada jako już istnie-

³⁷ Por. J. Ratzinger, *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als communio*, Augsburg 2002, s. 53–130; tenże, *Bóg jest blisko nas. Eucharystia: centrum życia*, Kraków 2002, s. 9–116.

jąca, aby ją umacniać i prowadzić ku doskonałości. Sakrament wyraża tę więź komunii zarówno w wymiarze *niewidzialnym*, który w Chrystusie jednoczy nas za sprawą Ducha Świętego z Ojcem i między nami, jak też w wymiarze *widzialnym*, obejmującym komunię w zakresie nauczania Apostołów, sakramentów i porządku hierarchicznego. Ścisły związek, jaki zachodzi między elementami niewidzialnymi i widzialnymi komunii eklesjalnej, jest zasadniczy dla Kościoła jako sakramentu zbawienia” (EE 35).



III

Misteryjna zbawczość Kościoła katolickiego

1. Uwagi wstępne

Chrystusowy Kościół jest niepowtarzalną wspólnotą bosko-ludzką, która swoją wyjątkowość ukazuje na wiele sposobów. Jednym z nich jest bez wątpienia jej soteriologiczność. Chodzi tu o zbawienie, którego człowiek oraz cała rzeczywistość stworzona doznają przez Kościół i w Kościele dzięki osobie i czynom Jezusa z Nazaretu. Jakkolwiek zbawienie jest tajemnicą, możemy spróbować ją wyrazić za pomocą kategorii sakramentalności, właściwej katolickiej teologii, co jednocześnie prowadzi będzie do zaznaczenia różnic w stosunku do soteriologii i eklezjologii ewangelickiej, anglikańskiej czy nawet prawosławnej¹. Zasadność widzialności i sakramentalności zbawienia znajduje swoje potwierdzenie w tajemnicy wcielenia. Skoro niewidzialny odwieczny Syn Boży przyjął materialną ludzką naturę, to nie tylko wolno, ale wręcz trzeba zbawienie unaoczniać i po ludzku aplikować, tak aby ludzie mogli przyjmować je realnie i w ziemskiej rzeczywistości.

¹ W klasycznym ujęciu rzeczywistość zbawienia katolicy wyrażają pojęciem „świętości”, prawosławni – „przebóstwieniem”, a protestanci – „usprawiedliwieniem”. W ostateczności chodzi o to samo, czyli o pełną komunie człowieka z Bogiem, jaką możemy osiągnąć dzięki Jezusowi Chrystusowi.

Zagadnienie zbawienia w Kościele i przez Kościół jest poważnym problemem teologicznym, z którym przez wieki katolicka myśl próbowała się uporać. Oczywiście trzeba już na wstępie zaznaczyć, iż zbawia jedynie Trójjedyny Bóg, który zawierzył kościelnej wspólnocie te możliwości dojścia do komunii z Nim. Kwestia zbawienia w Kościele jest powiązana z prezentacją znanej formuły *extra ecclesiam nulla salus*. Jeśli poddamy integralnemu oglądowi rozumienie zbawienia, to szybko zauważamy zmiany nie tylko w refleksji teologów, ale i w doktrynie Kościoła. Są to poważne przeobrażenia, gdyż tyczą się samej substancji doktryny, i trudno je wytłumaczyć zasadą rozwoju rozumienia dogmatów, ponieważ wprost godzą w zasadę hermeneutycznej ciągłości. Jak to się stało, iż nastąpił obrót o sto osiemdziesiąt stopni? Jak dziś zaakceptować doktrynę, która kiedyś była uznawana za nieortodoksyjną?

Ukazanie Kościoła jako misterium zbawienia, w pewnym sensie też jako powszechnego sakramentu – jak to uczynił Sobór Watykański II, przedstawiając raczej ogólne wytyczne niż szczegółowe opracowanie – jest myślą przewodnią niniejszej publikacji. Ponadto chodzi nam bardziej o naszkicowanie miejsca i roli Kościoła katolickiego i jego wyjątkowości w powszechnym Bożym planie zbawienia człowieka i całego stworzonego świata. „Nieustanne przepowiadanie misyjne Kościoła jest dzisiaj zagrożone przez teorie relatywistyczne, które usiłują usprawiedliwić pluralizm religijny nie tylko *de facto*, lecz także *de iure* (czyli jako zasadę)” (DI 4).

2. Możliwość zbawienia wszystkich?

Zainteresowanie królestwem Bożym to specyfika nie tylko chrześcijańskiej nauki i duchowości. Myśl o zbawieniu drążyła człowieka od zawsze. Stąd słysząc opowieść Jezusa o zagroże-

niu, jakie niesie ze sobą bogactwo, przerażeni uczniowie zadają Mu pytanie: „«Któż więc może się zbawić?». Jezus spojrział na nich i rzekł: «U ludzi to niemożliwe, lecz u Boga wszystko jest możliwe»” (Mk 19,25–26). Z kolei przed męką Jezus pociesza swoich uczniów tak: „W domu Ojca mego jest mieszkań wiele. Gdyby tak nie było, to bym wam powiedział. Idę przecież przygotować wam miejsce. A gdy odejdę i przygotuję wam miejsce, przyjdę powtórnie i zabiorę was do siebie, abyście i wy byli tam, gdzie Ja jestem” (J 14,2–3). Dlatego w pierwszej wspólnoty z jednej strony pojawił się oczywisty problem: na jakiej podstawie odmawiać zbawienia innym?, a z drugiej: jeśli zbawienie jest dla wszystkich, to po co Jezus pragnął kontynuacji swojej misji? po co istnieje Kościół? Dlatego Zmartwychwstały, na nowo gromadząc rozproszonych uczniów, mówi: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu! Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony” (Mk 16,15–16).

Rozwiązaniu tej skomplikowanej kwestii osiągnięcia zbawienia miała służyć formuła św. Cypriana z Kartaginy (200–258) *extra ecclesiam nulla salus*, która w historii Kościoła była dość różnie interpretowana. Warto zauważyć, że na sposób jej aplikowania wpływ miała uprzednio przyjęta koncepcja Kościoła: albo mistyczna, albo jurydyczna. U Cypriana występuje jednak nie tylko koncepcja jurydyczna, ale także wizja prawnohierarchiczna. I co przy tym ciekawe, autor wspomnianej formuły nie wypowiada się na temat zbawienia pogan czy Żydów. Biskup z Kartaginy zajmuje się jedynie tymi chrześcijanami, którzy odeszli od Kościoła Chrystusowego. I to im odmawia zbawienia, jeśli nie powrócą na łono kościelnej wspólnoty.

Natomiast judaizm pobiblijny (rabiniczny) wśród większości ojców Kościoła uchodził za martwą religię i ujmowano go w świetle zastępowania przez chrześcijaństwo. Dlatego w miarę rozszerzania się Kościoła, po edyktach mediolańskim

i Teodozjusza, zapis *extra ecclesiam nulla salus* zaczęto odnosić nie tylko do schizmatyków i heretyków, lecz także do Żydów i pogan². Rygorystycznie rozumiano słowa Jezusa: „Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony” (Mk 16,16). W konsekwencji Augustyn z Hippony nawet dzieci, które zmarły bez chrztu, z racji grzechu pierwotnego umieszczał w piekle.

W swojej *Sumie teologicznej* Tomasz z Akwinu (1225–1274) problem przynależności do Kościoła i tym samym możliwości zbawienia ujął szerzej. Wyróżniając pięć kręgów przynależności (1. święci w niebie, 2. będący aktualnie w stanie łaski uświęcającej, 3. osoby w stanie grzechu lekkiego, 4. pozbawieni łaski przez grzech śmiertelny, 5. ci, którzy mogli być, ale w rzeczywistości nie są i nigdy nie będą zjednoczeni z Chrystusem – potępieni), Akwinata pisze o przynależności w akcie i w możności. Według niego do Kościoła mogą należeć wszyscy ludzie, natomiast w akcie należą nieliczni. Zestawiając teologię Tomasza z nauką *Vaticanum II*, zauważymy istotną różnicę. Dla Akwinaty przynależność w potencji nie prowadziła do zbawienia. Natomiast dla ostatniego soboru przynależność *in voto* do Kościoła i „przyporządkowanie” do niego już tworzą możliwość zbawienia³.

W średniowieczu nastawienie Kościoła do przedstawicieli religii niechrześcijańskich było co najmniej negatywne. *Extra ecclesiam nulla salus* wchodzi do zwyczajnego nauczania Magisterium Kościoła. Niech za przykład posłuży tekst Magisterium. Sobór Florencki z 1442 roku nauczał: „[Święty Kościół katolicki] mocno wierzy, wyznaje i głosi, że nikt z tych, co są poza Kościołem katolickim, nie tylko poganie, ale i Żydzi, heretycy i schizmatycy, nie mogą stać się uczestnikami życia wiecznego, ale pójdą «w ogień wieczny [...]». Nikt – jakichkolwiek by jałmużn nie udzielał, nawet gdyby dla imienia Chrystusa przelał

² Por. Z. Kubacki, *Kościół, religie i zbawienie*, s. 52–60.

³ Por. tamże, s. 106–107.

swą krew – nie może być zbawiony, jeśli nie pozostaje w łonie Kościoła katolickiego i w jedności z nim”.⁴

Z kolei Drugi Sobór Watykański uczył: „Ci wreszcie, którzy jeszcze nie przyjęli Ewangelii, w rozmaity sposób przyporządkowani są do Ludu Bożego. Przede wszystkim więc naród, który pierwszy otrzymał przymierze i obietnice i z którego narodził się Chrystus wedle ciała [...]. Ale plan zbawienia obejmuje także i tych, którzy uznają Stworzyciela, wśród nich zaś w pierwszym rzędzie muzułmanów, oni [...] czczą wraz z nami Boga jedynego i miłosiernego, który sądzić będzie ludzi w dzień ostateczny. Także od innych, którzy szukają nieznanego Boga po omacku i wśród cielesnych wyobrażeń, Bóg sam również nie jest daleko, skoro wszystkim daje życie, tchnienie i wszystko (por. Dz 17,25–28), a Zbawiciel chciał, aby wszyscy ludzie byli zbawieni (por. 1 Tm 2,4). Ci bowiem, którzy bez własnej winy nie znając Ewangelii Chrystusowej i Kościoła Chrystusowego, szczerym sercem jednak szukają Boga i wolę Jego przez nakaz sumienia poznana starają się pod wpływem łaski pełnić czynem, mogą osiągnąć wieczne zbawienie. Nie odmawia też Opatrzność Boża koniecznej do zbawienia pomocy takim, którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują nie bez łaski Bożej wieść uczciwe życie” (KK 16).

Oddajmy teraz głos wyważonemu dogmatykowi francuskiemu, B. Sesboüé, który zauważa, iż „ocena przyniesiona przez te dwa sobory na przestrzeni pięciuset lat jawi się jako bardziej niż odmienna; na pierwszy rzut oka jest ona przeciwstawna”⁵.

⁴ Bulla unii z Koptami (*Cantate Domino*), 16, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński, grecki, arabski, ormiański, polski*, t. III (1414–1445), układ i oprac. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras SJ, Wydawnictwo WAM – Księży Jezuitów, Kraków 2003, s. 603–605.

⁵ B. Sesboüé, *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*, Poznań 2007, s. 7–8. Więcej na ten temat: por. Z. Kubacki, *Kościół, religie i zbawienie*, s. 21nn.

Są to zmiany, które odnoszą się przynajmniej do trzech obszarów merytorycznych. Pierwszy dotyczy się rozumienia zbawienia w pełni włączonych do Kościoła. Drugi ukazuje pojmowanie zbawienia niechrześcijan. Trzeci obejmuje zbawczą rolę religii niechrześcijańskich. Wraz z ostatnim soborem zaproponowano dość odmienne ujęcia i otworzono nowe perspektywy dla rozwiązań w ramach tych wszystkich trzech obszarów. Oprócz soborowych dokumentów, a szczególnie konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium*, do naszego tematu odnosi się encyklika *Redemptoris missio* (1990) oraz deklaracja *Dominus Iesus. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła* (2000), która porządkuje i precyzuje nauczanie magisterialne w zakresie ujęcia Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia. Ponadto mamy dwa istotne dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej: *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* (1985) oraz *Chrześcijaństwo i religie* (1996)⁶.

⁶ Inną sprawą, która nas przybliżyła do tematyki zbawienia w Kościele, jest zagadnienie czasu. Nawrócenie może się dokonać po śmierci grzesznika – twierdzi ks. W. Hryniewicz. Dlatego brak przynależności do Kościoła na ziemi przez chrzest nawet odnośnie do tych, którzy urodzili się tak przed przyjściem Chrystusa, jak i po nim, nie oznacza automatycznie ich potępienia. Augustyn i inni ojcowie Kościoła głosili zaś, że nieprzyjęcie chrztu prowadzi do definitywnej utraty możliwości zbawienia. Trudno jednak pogodzić aktualną naukę Kościoła katolickiego na temat możliwości zbawienia zarówno z tezami Hryniewicza, jak i z przekonaniem Augustyna z Hippony. Lubelski teolog bowiem wydaje się zapominać, iż śmierć jest absolutnym kresem ziemskiego życia, a czas to miara ludzkiego istnienia w doczesności. Z powodu swej nieodwracalności śmierć jest przynagleniem dla nas, abyśmy pamiętali o swojej śmiertelności. Mamy ograniczony czas, aby realizować życie (por. KKK 1007). W Katechizmie czytamy: „Śmierć jest końcem ziemskiej pielgrzymki człowieka, czasu łaski i miłosierdzia, jaki Bóg ofiaruje człowiekowi, by realizował swoje ziemskie życie według zamysłu Bożego i by decydował o swoim ostatecznym przeznaczeniu. Gdy zakończy się «jeden jedyny bieg naszego ziemskiego żywota», nie wrócimy już do kolejnego życia ziemskiego [...]. Po śmierci nie ma «reinkarnacji»” (KKK 1013). Augustyn zaś nie dopuszczał możliwości, iż Bóg może zbawić

3. Religie a chrześcijaństwo

Porównawcza teologia religii z konieczności dokonuje zestawienia chrześcijaństwa z innymi wierzeniami. Sąd francuski w 2002 roku uniewinnił znanego pisarza Michela Huellebecq, oskarżonego, że oczerniał islam i przypisał mu sianie rasowej nienawiści. Podczas procesu Huellebecq bez ociągania wyznał, iż dla niego wszystkie religie monoteistyczne są brutalne i głupie; ich święte teksty nie są dokumentami miłości, lecz głoszą nienawiść⁷. Jako wyznawcy Jezusa nie rezygnujemy z postrzegania chrześcijaństwa jako religii wyjątkowej i absolutnie nieredukowalnej do innych. Nie chodzi bynajmniej o to, abyśmy określili, która religia jest lepsza, a która gorsza. Wyznajemy – wraz z Pawłem Apostołem – Chrystusa ukrzyżowanego, który dla jednych jest zgorszeniem, a dla innych głupstwem, dla nas zaś mocą i mądrością Bożą (por. 1 Kor 1,23).

Stanowiska na temat relacji między religiami świata a Chrystusem i Jego Kościołem uporządkował P. Schineller, proponując cztery podstawowe perspektywy: 1. uniwersum eklezjocentryczne (chrystologia ekskluzywna), 2. uniwersum chrystocentryczne (chrystologia inkluzywna), 3. uniwersum teocentryczne (chrystologia normatywna), 4. uniwersum teocentryczne (chrystologia nienormatywna)⁸.

Opcja eklezjocentryczna głosi, iż zbawienie jest udzielane tylko tym chrześcijanom, którzy w pełni należą do Kościoła katolickiego. Mamy tu do czynienia z literalną aplikacją *extra ecclesiam nulla salus*. Ten pogląd Magisterium odrzuciło, gdyż

nie tylko poza sakramentalną strukturą Kościoła, ale też i przez religie niechrześcijańskie.

⁷ Por. „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” XXIII (2003), nr 6, s. 54.

⁸ Zob. J.P. Schineller, *Christ and Church. A Spectrum of Views*, „Theological Studies” 37 (1976), s. 545–566, tu s. 259.

nie wolno rezerwować zbawienia jedynie dla tych, którzy bezpośrednio i wyraźnie (*explicite*) wyrażają swoją przynależność do kościelnej wspólnoty.

Druga opcja, chrystocentryczna (chrystologia inkluzywna), nie akceptuje kryterium kościelnego jako kwalifikacji zbawienia innych ludzi. Przedstawiciele tego stanowiska, na przykład K. Rahner⁹, twierdzą, że Kościół jest względny wobec Chrystusa. Dlatego Jezus Chrystus winien znajdować się w centrum refleksji nad zbawieniem człowieka.

Trzecia opcja to uniwersum teocentryczne zakładające chrystologię normatywną. To stanowisko przyjmuje, iż zbawienie pochodzi nade wszystko od Boga. Tacy teologowie, jak P. Tillich czy E. Troeltsch, głosili, iż jakkolwiek Jezus Chrystus nie jest konieczny do zbawienia, jest On wzorcem pośrednika zbawienia.

Czwarta opcja, czyli uniwersum teocentryczne, łączy się z chrystologią nienormatywną. Jezus nie tylko nie jest konstytutywny dla zbawienia każdego człowieka, ale również nie jest normatywny. Współcześni reprezentanci stanowiska pluralistycznego wzywają do wręcz kopernikańskiego przewrotu w ramach rozumienia zbawczego charakteru religii niechrześcijańskich. Opcja pluralistyczna status religii niechrześcijańskich określa dwojako: *de facto* oraz *de iure*. J. Hick, R. Panikkar, P. Knitter, R. Haight są przekonani, iż zbawienie przynosi nie tylko Jezus Chrystus wraz z chrześcijaństwem, ale ludzie otrzymują zbawienie również przez inne religie. W ich publikacjach mamy często do czynienia z indyferentyzmem religijnym: wszystkim religiom przyznawana jest ta sama wartość. Kwestionują oni zatem jedyność i powszechność zbawczą Jezusa.

Dokonując oceny z pozycji katolickiej, należy orzec, iż tylko opcja druga, czyli chrystologia inkluzywna (uniwersum chrystocentryczne), jest przyjmowana przez Urząd Nauczycielski Ko-

⁹ Zob. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987.

ścioła. W niej bowiem zawierają się dwie fundamentalne prawdy, czyli powszechna wola zbawcza Boga oraz niezbywalne pośrednictwo Jezusa Chrystusa, które dokonuje się przez Kościół.

4. *Societas perfecta* eklezjologii instytucjonalnej

W świetle tego, co zostało powiedziane, a zwłaszcza literalnego traktowania formuły *extra ecclesiam nulla salus* w patrystyce, w średniowieczu i w nowożytności, w obecnej teologii dostrzegamy całkowicie odmienne ujęcie. Można bez większego ryzyka postawić tezę, iż pojęcie zbawienia wiązało się z pojęciem Kościoła. Im bardziej Kościół ulegał instytucjonalizacji, tym bardziej zasięg zbawienia ulegał zmniejszeniu. Kościół pierwszych wieków postrzegający się jako charyzmatyczną wspólnotę odważnie kroczył z Ewangelią Jezusa, głosząc zbawienie całemu światu¹⁰.

Jednak od momentu powstania Państwa Kościelnego, zapoczątkowanego darowizną Pepina Małego w 755 roku, aż do 1870 roku do głosu coraz bardziej dochodziła eklezjologia instytucjonalna. Za papieża Grzegorza VII w XI wieku uległa ona swoistej petryfikacji. W konsekwencji samorozumienie chrześcijan przybrało formę *societas perfecta*. Jej ukoronowaniem była definicja R. Bellarmina, który w XVI wieku opisał Kościół jako „zgromadzenie ludzi zebranych przez wyznanie tej samej wiary chrześcijańskiej i wspólnotę w tych samych sakramentach, pod zarządkiem uprawnionych pasterzy, a głównie jedyne go wikariusza Chrystusa na ziemi, papieża rzymskiego”¹¹. Bellarmin dodaje, że

¹⁰ Zob. A. Napiórkowski, *Reforma i rozwój Kościoła. Duch Boży i instytucja*, Kraków 2012.

¹¹ R. Bellarmin, *De controversiis christianae fidei*, t. II, Ingolstadt 1601, k. 137: „Nostra autem sententia est, Ecclesiam unam tantum esse, non duas, et illam unam et veram esse coetum hominum eiusdem Christianae fidei professione, et eorundem Sacramentorum communionem colligatum, sub

aby należeć do Kościoła, „nie jest wymagana żadna wewnętrzna cnota, ale jedynie zewnętrzne wyznanie wiary i wspólnota sakramentów, rzecz dostępna naszym zmysłom. Kościół jest zgromadzeniem widzialnym i dotykalnym, jak zgromadzenie ludu rzymskiego lub królestwa Francji”¹². Rzymski kardynał uwydatnił jurydyczną stronę Kościoła, gdyż w tamtej epoce krążyło sporo błędów na ten temat. Eklezjologia instytucjonalna widziała wspólnotę kościelną jako królestwo podzielone na prowincje pod najwyższą władzą papieża. Umacniając nadrzędną rolę papieża, z jednej strony dążyła do ograniczenia władzy biskupów, a z drugiej starała się uniezależnić Kościoły lokalne od władzy świeckiej¹³. Wiodąca pozycja eklezjologii instytucjonalnej ujawniła się niekorzystnie w wielu obszarach, najbardziej w głębokim podziale na Kościół nauczający (hierarchię) i słuchający (katolików świeckich). Laikat stał się biernym przedmiotem aktywnych poczynań hierarchii. Pojmując się zatem jako doskonałą społeczność, Kościół w Rzymie wzywał wszystkich ludzi, aby się do niego przyłączyli, gdyż tylko tu mogą osiągnąć największe dobro, jakim jest wieczne zbawienie.

Jak zauważa E. Mersch, biblijna i patrystyczna koncepcja Kościoła jako mistycznego ciała Chrystusa nie cieszyła się ani w średniowieczu, ani w nowożytności specjalnym zainteresowaniem. Idealizowanie Kościoła jako instytucji prowadziło do rygorystycznej interpretacji formuły, że poza Kościołem katolickim nie ma zbawienia. Z czasem dodano nawet, iż do zbawienia wymagana jest łączność z biskupem Rzymu. Z logicznego wyni-

regimine legitimorum pastorum, ac praecipue unius Christi in terris Vicarii Romani Pontificis”.

¹² Tamże; por. W. Łydka, *Bellarminowska definicja Kościoła i jej wpływ na późniejszą teologię katolicką*, „Roczniki teologiczno-kanoniczne” 13 (1966), nr 2, s. 57–75.

¹³ Por. A. Kubiś, *Główne etapy kształtowania się doktryny eklezjalnej*, „Folia Historica Cracoviensia” 8 (2002), s. 78.

kania Żydów, heretyków, schizmatyków i pogan skazywano na potępienie¹⁴.

Dość odmienny obraz Kościoła przedstawił Sobór Watykański II, który uczy o Kościele jako o sakramencie, nowym ludzie Bożym, o wspólnocie. Ojcowie soborowi – jak zauważył E. Schillebeeckx – zrzekli się oficjalnie monopolu na religię chrześcijańską, co potwierdzili zdaniem: „Kościół Chrystusowy trwa w Kościele katolickim” (KK 8). Oznacza to, iż Kościół Chrystusa nie jest identyczny z Kościołem katolickim. Choć w sposób pełny trwa w rzymskim katolicyzmie, jest obecny – i to na różne sposoby i w różnym stopniu – w innych wspólnotach chrześcijańskich w takim zakresie, w jakim są one wierne temu, co zapoczątkował Bóg w Jezusie, i posłuszne natchnieniom Ducha Chrystusowego (A. Dulles). Tym samym środki zbawcze odkryto w innych chrześcijańskich wspólnotach, akcentując w dekrecie o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, że ich istnienie jest możliwe, ponieważ ich pełnia jest zawarta w Kościele katolickim.

Rezygnując definitywnie z eklezjologii instytucjonalnej, odkryto Kościół jako powszechny sakrament zbawienia. Ten panujący do XX wieku „eklezjologiczny nestorianizm” – jak to określił Leon XIII – wyrażający się w jednostronnym ujmowaniu Kościoła jedynie jako czysto prawno-społecznej rzeczywistości – próbowano wzbogacić przez wprowadzenie drugiego elementu. Od encykliki *Satis cognitum* (1896) przez *Mystici Corporis Christi* (1943) aż do *Humani generis* (1950) i *Ecclesiam suam* (1964) podejmowano konkretne wysiłki, aby widzialną i jurydyczną rzeczywistość Kościoła połączyć z jego niewidzialnością i skutecznie działającą łaską. Narzędziem okazało się pojęcie sakramentu. Obok papieży Leona XIII, Piusa XII czy Pawła VI należy przywołać teologów, którzy wnieśli poważny wkład w soborową

¹⁴ Por. E. Mersch, *Le corps mystique du Christ*, t. II: *Tradition occidentale*, Paris 1951, s. 239–242.

koncepcję Kościoła jako sakramentu, a mianowicie K. Rahnera, O. Semmelrotha, J. Ratzingera, G. Philippsa. H. de Lubaca czy Y. Congara¹⁵.

5. Grzeszny Kościół grzeszników?

Chrześcijaństwo potrzebuje nieustannego oczyszczania. Zasada *ecclesia semper reformanda et purificanda* nie może być odnoszona w sposób zawężony do zmian w zakresie instytucji kościelnej, ale przede wszystkim tyczy się przemiany ludzkiego myślenia i nawrócenia serca¹⁶. Zmartwychwstały w rzeczywistości kościelnej wspólnoty powołuje grzesznika do świętości¹⁷. Określenie „grzeszny Kościół” – jak słusznie zauważa G. Dziewulski – nie wyklucza jego świętości, ale wyraża całą prawdę. Otóż Kościół – podobnie jak Chrystus – jest realnie obciążony i dźwiga winy swoich członków. Mimo że Kościół jest święty przez Trójjedynego Boga, nieustannie podejmuje pokutę: zawsze przyznaje się przed Bogiem i przed ludźmi do swoich grzesznych dzieci. Mówi o tym konstytucja *Lumen gentium*: „Kościół obejmujący w łonie swoim grzeszników, święty i zarazem

¹⁵ Por. K. Rahner, *Sakramentalität der Kirche*, [w:] *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, red. W. Beinert, B. Stubenrauch, Freiburg im Br. 2012, s. 574–576; por. G. Wassilowsky, *Universales Heilssakrament der Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums*, Innsbruck–Wien 2001, s. 154–164.

¹⁶ Por. A. Napiórkowski, *Ecclesia semper purificanda et reformanda*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” XXXIII (2013), nr 4, s. 102–118.

¹⁷ Por. J. Królikowski, M. Rusecki, *Świętość Kościoła*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. XIX, Lublin 2013, k. 404–407; J. Krasieński, *Świętość Kościoła*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków 2002, s. 1213–1217; G. Kraus, *Die Kirche – Gemeinschaft des Heils. Ekklesiologie im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Regensburg 2012.

ciągle potrzebujący oczyszczenia, podejmuje ustawicznie pokutę i swoje odnowienie” (KK 8).

W konsekwencji posoborowych przemian, łączących się z pogłębianiem tajemnicy zbawienia, która idzie od Chrystusa przez Jego Kościół, a realizuje się w sakramentalności, pojawiły się też pytania o grzech. Chodziło przy tym nie tylko o jednostkowy grzech wierzących, ale też o grzeszność całego Kościoła. Refleksja nad tymi zagadnieniami osiągnęła punkt kulminacyjny w trakcie obchodów wielkiego jubileuszu chrześcijaństwa w roku 2000, poprzedzonych listem *Tertio millennio adveniente* (1994), w którym Jan Paweł II przygotowywał cały Kościół do rachunku sumienia (TMA 12)¹⁸. Biskup Rzymu pisał: „Gdy zatem zbliża się ku końcowi drugie tysiąclecie chrześcijaństwa, jest rzeczą słuszną, aby Kościół w sposób bardziej świadomy wziął na siebie ciężar grzechu swoich synów, pamiętając o wszystkich tych sytuacjach z przeszłości, w których oddalili się oni od ducha Chrystusa i od Jego Ewangelii i zamiast dać świadectwo życia inspirowanego wartościami wiary, ukazali światu przykłady myślenia i działania będące w istocie źródłem *antyświadectwa i zgorszenia*” (TMA 33). Kwestię grzeszności Kościoła i jego członków pogłębiło dodatkowo studium Międzynarodowej Komisji Teologicznej ogłoszone pięć lat po *Tertio millennio adveniente*, zatytułowane *Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości*¹⁹.

Wołanie o Boże miłosierdzie i przebaczenie dla grzesznego Kościoła oraz jego synów i córek dobitnie wyraził Jan Paweł II w uroczystość Dnia Przebaczenia z okazji Wielkiego Jubileuszu (12 marca 2000). „Prosił pokornie o przebaczenie” win, któ-

¹⁸ Por. J. Gribaud, *A holy yet sinful Church. Three twentieth-century moments in a developing theology*, Collegeville Minnesota 2015, s. 88–133.

¹⁹ Por. J. Ratzinger, *O dokumencie „Pamięć i pojednanie”*. Wypowiedź kard. Josepha Ratzingera, „L'Osservatore Romano” 2000, nr 6, s. 47–49.

rych chrześcijanie i Kościół dopuścili się w ciągu wieków. Wśród najcięższych grzechów Kościoła Jan Paweł II wskazał podziały wśród chrześcijan, wojny religijne, nieufność i nietolerancję wobec innych kultur i religii. „Przebaczymy i prosimy o przebaczenie”. „Nawet jeśli sami nie ponosimy winy za grzechy przeszłości, bierzemy na siebie ciężar win popełnionych przez naszych przodków”. Kościół – jak powiedział papież w historycznej homilii – „wyznaje też winy naszych współczesnych wyznawców, za które czuje się odpowiedzialny”²⁰.

Tym samym została odnowiona świadomość Kościoła, iż Jezus umarł „za nas”, „za nasze grzechy”. Wyznawać bowiem grzechy znaczy „czynić prawdę” (św. Augustyn). Podstawową misją Kościoła jest przecież posłanie nade wszystko do chorych, słabych i grzesznych. Nie wolno nadmiernie eksponować jego świętości, a ukrywać istnienia w nim grzechu. Wówczas pomniejsza się wezwanie do współdziałania z łaską Bożą, do nawrócenia, do korzystania z sakramentu spowiedzi, do udziału w liturgii pokutnej. Reforma struktury musi być poprzedzona oczyszczeniem osoby. Paweł Apostoł pisze, że unikamy „postępowania ukrywającego sprawy hańbiące, nie uciekamy się do żadnych podstępów ani nie fałszujemy słowa Bożego, lecz okazywaniem prawdy przedstawiamy siebie samych w obliczu Boga osądowi sumienia każdego człowieka” (2 Kor 4,2).

Nie istnieje Kościół „czystych”. Czy byłby on zresztą potrzebny, gdyby nie było grzechu? Mówienie o nim jako o „czystej nierządniczy” (*casta meretrix*) pokazuje dialektykę grzechu i świętości. Jak nie istnieje Kościół bez świętości Boga, tak i nie istnieje bez grzeszności człowieka. Tu bowiem spotyka się łaska

²⁰ Por. J. Gribaudo, *A holy yet sinful Church*, s. 156–171; zob. L. Accattoli, *Kiedy Papież prosi o przebaczenie. Wszystkie „mea culpa” Jana Pawła II*, Kraków 1999; K. Rahner, *Kirche der Sünder. Mit einem Geleitwort von Karl Kardinal Lehman*, Freiburg im Br. 2011.

Chrystusa i nędza grzesznika; to w tej wolnej i tajemniczej przestrzeni dochodzi do wybawienia człowieka i świata²¹.

Zmiana rozumienia Kościoła wiążąca się z przyznaniem pewnych form eklezjalności innym wspólnotom chrześcijańskim, a tym samym kwalifikacją ich jako środowisk zbawienia, doprowadziła też do przesunięcia akcentów z formalizmu kościelności na trynitologię, chrystologię i pneumatologię. Także osiągnięcia w dziedzinie antropologii pozwoliły wyraźniej dostrzec grzeszność człowieka i Kościoła, a w konsekwencji jeszcze bardziej uwydatnić konieczność zbawienia i jego wymiar Bożego daru.

Podjmując refleksję na temat misteryjnego zbawienia w Kościele i powszechności tego zbawienia, nie możemy zapominać, że nie wolno wytyczać żadnych granic Bożej miłości do człowieka, także tego zagubionego. Najgłębsze umocowanie Kościoła ma w Trójcy Świętej. Trójjedyny Bóg jest tajemnicą, przed którą można co najwyżej zamilknąć i pokornie ją kontemlować. W doczesności nikt i nigdy nie będzie mógł stwierdzić, że zna Boga. Trafnie zauważył ks. Jan Twardowski: „To co zrozumiałeś, to już nie jest Bogiem”. Przede wszystkim wydobyto i zaakcentowano powszechną wolę zbawczą Boga. Jak Bóg jest Stworzycielem wszystkich i wszystkiego, tak też pragnie zbawienia każdego człowieka. Nie po to przecież stwarzał człowieka, aby go potępić. Przeciwnie – przywołując Boże miłosierdzie, Bóg szczególnie chce zbawić wszystkich nawracających się. Poświadczeniem takiego nastawienia Boga, który okazuje się nade wszystko szukającym Ojcem, są Jezusowe przypowieści, jak na przykład o synu marnotrawnym, o dobrym pasterzu szukającym zaginionej owcy, o kobiecie, której zginęła drachma.

Istotną cechą Trójcy Świętej jest Jej wspólnotowość. Jest Ona tajemnicą wnętrza, tajemnicą spotkania, tajemnicą wspól-

²¹ Por. A. Napiórkowski, *Geneza i natura Kościoła*, [w:] *W poszukiwaniu wiary dojrzałej*, red. J. Dziedzic, Kraków 2017, s. 199–203.

noty (J. Guillet). Dlatego Bóg nie mógł się nie podzielić miłością z człowiekiem. Jesteśmy przecież stworzeni przez Boga na podobieństwo Trójcy Świętej. Miłość potrzebuje zatem osoby. Czego uczy nas Trójjedyny Bóg? Trzy Osoby Boskie objawiają same w sobie współistnienie. Bóg nie jest samotnikiem: już w sobie ukazuje komunie osób i do tej wspólnoty ze sobą wzywa i nakłania. Właśnie z samej natury Trójcy Przenajświętszej możliwe jest współistnienie Boga z człowiekiem i ludzi między sobą, a zatem to jest właśnie Kościół jako wspólnota bosko-ludzka.

Jeden w Trzech Osobach objawia miłość, ale jest to miłość szczególna. Ojciec jest źródłem miłości, Syn jest łaską, a Duch Święty więzią między Nimi. Bóg Ojciec jest miłującym, odwieczny Syn – miłowanym, a Duch – ową miłością między Nimi. Nie jest ona jakąś Bożą cechą czy pozytywną energią. W Trójjedynym Bogu jest ona osobą. Kiedy zaczynamy mówić o osobach, odkrywamy istotę Trójcy Świętej i istotę chrześcijaństwa. Osoba Boska czy osoba ludzka do szczęścia potrzebuje drugiej osoby.

Nie tracąc z pamięci trynitarnych podstaw Kościoła, które uzasadniają i uwiarygodniają jego istnienie i misję, przejdźmy teraz do jego wymiarów chrystologicznego i chrystocentrycznego. Nie wolno zapominać o rozmowie Jezusa z Nikodem, w której Mistrz z Nazaretu objaśnia naturę Boga: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne. Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony. Kto wierzy w Niego, nie podlega potępieniu; a kto nie wierzy, już został potępiony, bo nie uwierzył w imię Jednorodzonego Syna Bożego” (J 3,16–17).

Odkupieńcza działalność Jezusa zakotwiczona w zbawczej woli miłosiernego Boga spełniła się w Jego osobie. Zbawienie nie jest bowiem czymś reistycznym czy spirytualnym, ale jest samym Bogiem. Chrystus w sobie – w swoim człowieczeństwie –

przez posłuszeństwo udostępnił nowe życie we wspólnocie z Bogiem. Dzięki Niemu możemy uczestniczyć w Jego synowskiej relacji z Ojcem i w wewnętrznym życiu Boga jako miłości. Przez Jego *pro-egzystencję* (*pro nobis*) wierzący otrzymuje już teraz wzór do naśladowania, nawrócenie i wiarę.

Tylko Jezus jest absolutnym sprawcą zbawienia i przyciągającym wszystkich do siebie uniwersalnym nośnikiem nadziei i sensu ludzkości. Jego posłuszna miłość uwolniła człowieka od panowania grzechu, śmierci i diabła. Jego człowieczeństwo jest trahentem Słowa Bożego zstępującego od Boga Ojca do świata oraz odkupionego świata wstępującego do Boga. Zbawienie dokonuje się w dziejach bosko-ludzkich relacji, pełnych miłości i grzechu. Bóg Ojciec objawia się przez Syna w Duchu Świętym, aby ludzie mogli w Duchu, przez Syna i z Synem mówić do Boga „Abba, Ojcze” (Ga 4,4–6; Rz 8,15.29)²².

Wiele światła na odnowione rozumienie Kościoła rzucają także osiągnięcia metod historyczno-krytycznych współczesnej biblistyki. Odkrywanie Jezusa historycznego pozwala lepiej zrozumieć Jego misję, a tym samym naturę Kościoła. W historii o powołaniu celnika Mateusza na apostoła Nauczyciel objaśnia swoje zachowanie wobec zarzutów, iż kontaktuje się z celnikami i grzesznikami. „On, usłyszawszy to, rzekł: «Nie potrzebują lekarza zdrowi, lecz ci, którzy się źle mają. Idźcie i starajcie się zrozumieć, co znaczy: Chcę raczej miłosierdzia niż ofiary. Bo nie przyszedłem powołać sprawiedliwych, ale grzeszników»” (Mt 9,12–13).

Z tego też powodu współczesna wspólnota naśladowców Jezusa ma odkrywać własną grzeszność i słabość. Ma raczej wołać o Boże miłosierdzie, a nie pretendować do miana perfekcyjnej społeczności. Takie świadectwo będzie prowadzić naturalnie do konfrontacji ze współczesnym człowiekiem, mającym

²² Por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, Kraków 2015, s. 394–400.

zakłamanym obraz samego siebie. Trzeba ufać, że Duch Święty wyzwoli w otaczającym nas świecie łaskę kierującą do odkrywania prawdy o człowieku i udzielającym się Bogu. Umacniając swoich naśladowców Duchem Świętym, Chrystus zapewniał: „On zaś, gdy przyjdzie, przekona świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie. O grzechu – bo nie wierzą we Mnie; o sprawiedliwości zaś – bo idę do Ojca i już Mnie nie ujrzą; wreszcie o sądzie – bo władca tego świata został osądzony” (J 16,8–11).

Zgłębianie misterium zbawienia wiąże się z odkrywaniem obecności i działania Ducha Świętego w Kościele i przez Kościół. To w tej przestrzeni otrzymujemy chrzest i inne sakramenty. Dokonuje się usprawiedliwienie nas jako grzeszników (Mk 13,11; Ga 3,2n; 4,6n; Rz 8,12–17). W łasce odkupienia – którą Jezus powiązał z istnieniem i misją Kościoła – ludzie uczestniczą właśnie przez sakramenty, przez które doznają oddziaływania Ducha Świętego. Kościół to nowy sposób życia Bożego w Duchu Świętym. „Nie ma życia bez życia pochodzącego od Boga. Albowiem życie w swej istocie – pisze św. Ireneusz z Lyonu – polega na uczestnictwie w Bogu [...]. Ludzie będą oglądać Boga, aby żyć. Dzięki temu oglądowi stają się nieśmiertelni i wznoszą się ku Bogu”²³.

6. Misteryjna zbawczość Trójjedynego w katolicyzmie i poza nim

Katechizm Kościoła Katolickiego uczy, że „tajemnica szczęśliwej komunii z Bogiem i tymi wszystkimi, którzy są w Chrystusie, przekracza wszelkie możliwości naszego zrozumienia i wyobrażenia. Pismo Święte mówi o niej w obrazach: życie, światło, pokój, ucztę weselną, wino królestwa, dom Ojca, niebieskie Jeru-

²³ Ireneusz z Lyonu, *Przeciw herezjom* IV,20,5.

zalem, raj: «To, czego ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują (1 Kor 2,9)» (KKK 1027).

Trzeba zatem dziś wyzerować nadmierną pozycję i funkcję Kościoła katolickiego w zakresie wyłączności zbawienia, a bardziej odkrywać jego wyjątkowość w Chrystusie. Wiąże się to z koncepcją Kościoła rozumianego bardziej eucharystycznie, pneumatologicznie, antropologicznie i maryjnie. Musi dokonać się zdecydowane odejście od eklezjologii instytucjonalnej, która po pierwsze redukowałą złożoną, bosko-ludzką rzeczywistość kościelną do jednego jurydycznego wymiaru, a po drugie ją idealizowała.

Przy prezentacji zbawczości Kościoła warto też podkreślić stopniowe przemieszczanie się z pozycji eklezjocentryzmu na pozycje regnocentryzmu. Eklezjologia przedsoborowa utożsamiała Kościół z królestwem Bożym. Obecnie te dwie wielkości zostały wyraźnie rozgraniczone²⁴. Encyklika *Redemptoris missio* opowiedziała się za regnocentryzmem, czyli uznała różnicę między obecnym w historii królestwem Bożym i pielgrzymującym Kościołem, a tym samym przyjęła stanowisko, że inne tradycje religijne też przynależą do królestwa Bożego. Czytamy tam: „Prawdą jest zatem, że zaczątkowa rzeczywistość Królestwa może się znajdować również poza granicami Kościoła w całej ludzkości, o ile żyje ona «wartościami ewangelicznymi» i otwiera się na działanie Ducha, który tchnie, gdzie i jak chce (por. J 3,8). Trzeba jednak od razu dodać, że ten doczesny wymiar Królestwa jest niepełny, jeśli nie łączy się z Królestwem Chrystusa obecnym w Kościele i skierowanym ku eschatologicznej pełni” (RMi 20).

²⁴ Szerzej na ten temat piszę w rozdziale „Królestwo Boże a Kościół” w książce *Bosko-ludzka wspólnota*, s. 122–130, gdzie naturalnie nie utożsamiam Kościoła i królestwa Bożego, a ukazuję tak ich wzajemne podobieństwa, jak i różnice.

Pogłębianie ujęcia zbawczości Chrystusa w Jego Kościele będzie też skutkowało dowartościowaniem soteriologicznych wątków w religiach niechrześcijańskich w paradygmacie wypełnienia totalitarnego, o czym sporo pisali J. Daniélou, H. de Lubac, K. Rahner. Ten ostatni opowiedział się za wartością zbawczą religii niechrześcijańskich, które istnieją nie tylko *de facto* jako wyraz ludzkiego dążenia do Boga, ale także z ustanowienia Bożego *de iure* jako pozytywnie chciane przez Niego środki zbawienia²⁵.

Trzeba pamiętać, że istnieje pierwotna i niezniszczalna więź każdego człowieka z Chrystusem. Boski Logos nigdy nie przestał być obecny w ludzkości. Więcej nawet, nawiązał niezwykłą solidarność z każdym człowiekiem w tajemnicy wcielenia, kiedy przyjął ludzką naturę z Najświętszej Maryi. Dając Mu swoje ciało, Niewiasta z Nazaretu stała się nie tyle matką Jego natury – właściwej wszystkim ludziom – ile matką osoby Jezusa Chrystusa. Istnieje zatem fundamentalna jedność i solidarność Chrystusa z każdym człowiekiem. Czy wolno zatem stwierdzić, że kto jest połączony z Chrystusem, jest też już jakoś włączony w Jego mistyczne ciało, jakim jest Kościół?

Granice Kościoła, podobnie jak zbawcze działanie Chrystusa, rozciągają się poza jego widzialną strukturę. Znajdują się poza granicami historycznego objawienia tak staro-, jak i nowotestamentalnego. Dlatego formuła *extra ecclesiam nulla salus* winna być dziś raczej interpretowana jako „bez Kościoła nie jest udzielana żadna łaska”. Dla nikogo na ziemi nie istnieje zbawienie bez Chrystusa, a w konsekwencji również i bez Kościoła katolickiego, etapowo w ciągu całych dziejów stworzenia, odku-

²⁵ Por. Z. Kubacki, *Kościół, religie i zbawienie*, s. 202–223. Pojawia się tu również pytanie o kwalifikacje judaizmu biblijnego oraz judaizmu rabinicznego. A ponieważ oficjalne doktryna katolicka już dawno odeszła od tzw. teologii „odrzućcia” czy „zastępstwa”, nie ma potrzeby jej tu przypominać czy szerzej omawiać.

pienia i zbawienia powoływanego do istnienia i działania przez Trójjedynego Boga.

Dlatego trzeba głosić wyjątkowość i niezbędność Kościoła do zbawienia, choć jego zasięg i nieodzowność stwarzają poważne trudności. Zawsze bowiem będzie istniało dialektyczne napięcie między koniecznością Kościoła do zbawienia (por. KK 14) a możliwością zbawienia wszystkich ludzi dobrej woli (por. KK 16). Kościół katolicki jest zatem powszechnym sakramentem zbawienia całej ludzkości. Jego działalności nie można ograniczać jedynie do tych, którzy przez sakramenty, naukę i łączność z hierarchią są w pełni do niego włączeni. Kościół to potężna moc Boża dla całej ludzkości na jej drodze ku eschatologicznemu królestwu, to sakramentalny znak i głosiciel ewangelicznych wartości dla wszystkich. Kościół bowiem nie jest celem sam w sobie. „Jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich” (1 Tm 2,5).

Zbawcza sakramentalność Kościoła wyraźnie eksponuje jego wyjątkowość i niezbywalność tak dla wierzących w Chrystusa, jak i całego świata. Sakramentalność Kościoła katolickiego jest przy tym równocześnie zaporą dla jednej odwiecznej pokusy chrześcijaństwa, jaką jest gnostyckie zaprzeczanie inkarnacji. Współcześnie bowiem pojawiło się wielu Marcjonów. Nauczanie Marcjona z Synopy z II wieku o dwóch bogach nasila się dziś zwielokrotnione w niektórych nurtach teologii religii, religiiologii czy protestanckiego chrześcijaństwa. Jak osiemnaście wieków temu marcjonici uważali, iż Jezus był zaledwie wysłannikiem Najwyższego Boga Miłości, Boga Światła, nie zaś żydowskim Mesjaszem, oraz odrzucali narodzenie Jezusa z Maryi z Nazaretu, tak obecnie neguje się boskość Jezusa. Chrześcijaństwo stawia się na równi z innymi religiami, odrzucając sam jego rdzeń, a mianowicie tajemnicę wcielenia. Za przykład marcjonizmu protestanckiego w XX wieku może posłużyć dorobek

A. Harnacka, a katolickiego – C. Schmitt. Tak zwany mesjański marcjonizm odkrywamy w spuściźnie E. Blocha i W. Benjamina. Natomiast tendencje do wyznawania marcjonistycznej chrystologii znajdziemy u R. Girarda, R. Schwagera, E. Drewermanna czy Th. Rusterera. Owi współcześni gnostycy pojawiają się naturalnie w wielu obszarach życia umysłowego, duchowego i kulturowego. Szerzą zamęt, wygłaszając swoje bałamutne tezy z pozycji rzekomo chrześcijańskich. Oczywiście można tu też przytoczyć pokaźną listę przedstawicieli teologii religii, którzy chrześcijaństwo traktują jako paralelną drogę zbawienia. W konsekwencji uważają, iż zbawienie można osiągnąć bez osoby i dzieła Jezusa Chrystusa. Według nich jest On zbyteczny w drodze do Boga Ojca²⁶.

Gnostycka negacja inkarnacji podważyła też chrześcijańską prawdę o Trójcy Świętej. Skoro bowiem odmówiono Jezusowi bóstwa – stawiając Go na jedynym poziomie z Mojżeszem, Buddą, Konfucjuszem czy Mahometem – tym samym postawiono pod znakiem zapytania prawdę trynitarną. W konsekwencji jesteśmy świadkami demonstrowania wielu antytrynitarnych chrystologii. Trzeba tu przywołać anglikańskie tak zwane chrystologie ducha, reprezentowane przez Ch. Gore'a, J.R. Illingwortha, Ch. Ravena, G. Lampego, P.W. Newmana²⁷. Holenderską wersję „chrystologii ducha” odnajdujemy u protestanta H. Berkhofa oraz katolika P. Schoonenburga²⁸.

Również tego typu formy chrystologii odzégnujące się od inkarnacyjnego myślenia pojawiły się w kontekście chrześcijańsko-żydowskiego dialogu. Nieprzypadkowo jego przedstawiciel J. Hick swoją programową pozycję ogłosił pod tytułem *The myth of God Incarnate* (1977). Wciąż uchodzi ona za podsta-

²⁶ Por. K.H. Menke, *Das unterscheidend christliche. Beiträge zur Bestimmung seiner Einzigkeit*, Regensburg 2015, s. 348–406.

²⁷ Por. tamże, s. 411–416.

²⁸ Por. tamże, s. 416–420.

wę pluralistycznej teologii religii. Również w tym samym roku wspomniany już G. Lampe opublikował główne dzieło anglikańskiej „chrystologii inspiracyjnej”, co trudno uznać za przypadek. Z kolei inni przedstawiciele dialogu żydowsko-chrześcijańskiego poszli bardziej w kierunku tak zwanej chrystologii pneumy, którą odnajdujemy u H.J. Krausa, badacza Starego Testamentu z Getyngi, oraz u J. Moltmanna, protestanckiego teologa systematyka, próbującego dokonać radykalnego przeformułowania tradycyjnej chrystologii²⁹.

Zanegowanie samego centrum wiary chrześcijańskiej, jaką jest prawda o wcieleniu odwiecznego Syna Bożego, Jezusa Chrystusa, oraz zanegowanie prawdy o trzech Osobach Boskich musiało prowadzić nie tylko do pomniejszenia zbawczej funkcji pośrednictwa Kościoła, ale wręcz do jego odrzucenia. Dlatego nie wolno nam zapominać, iż „powszechna misja Kościoła rodzi się z nakazu Jezusa Chrystusa i urzeczywistnia w ciągu wieków przez głoszenie tajemnicy Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego oraz tajemnicy wcielenia Syna jako wydarzenia niosącego zbawienie całej ludzkości. To właśnie stanowi podstawową treść chrześcijańskiego wyznania wiary: «Wierzę w jednego Boga, Ojca wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi [...]. I w jednego Pana Jezusa Chrystusa, który z Ojca jest zrodzony przed wszystkimi wiekami. [...] On to dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba. I za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Maryi Dziewicy i stał się człowiekiem. [...] Wierzę w jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół»” (DI 1).

Nie tylko zatem współczesne formy ateizmu, ale też gnostyckie tendencje w łonie chrześcijaństwa i w obszarach postchrześcijańskich uświadamiają nam istotę naszej wiary w Chrystusa. Zmaganie się o czystość doktrynalną niech nam posłuży do ożywienia wiary w Jezusa jako Mesjasza i piękna Kościoła.

²⁹ Por. tamże, s. 420–429.

Uświadamianie sobie daru zbawienia, który przyniósł nam wcielony Bóg, powinno zatem kształtować w nas postawę wdzięczności za Jego Kościół, gdzie to zbawienie jest przechowywane i sakramentalnie udzielane.

Chrześcijaństwo zawsze stało na straży godności i praw człowieka, przypominając o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże, odkupieniu go przez Chrystusa i obdarowaniu Bożym synostwem oraz powołaniu do życia z Trójjedynym Bogiem przez całą wieczność. Tym samym musiało wyzwalać i prowokować agresję wszelkich antyhumanistycznych ideologii. Męczeństwo jest najwyższą ofiarą chrześcijańskiego świadectwa w służbie miłości. We krwi męczenników Kościół wciąż się odradza i zbliża ku Chrystusowi. Znana chrześcijanom od czasów rzymskich prześladowań prawda o tym, że „krew męczenników jest posiewem chrześcijan”³⁰, sprawdza się i dziś. Z męczeńskiej krwi Kościół się nie tylko nieustannie odradza, lecz i rozwija, potęgując w sobie nadzieję na rychłe dopełnienie ze Zmartwychwstałym, który już nadchodzi!

³⁰ Tertulian, *Apologetyk* 50,13.

IV

Eucharystia: najdoskonalsza proegzystencja Zmartwychwstałego

1. Zapis biblijny

Abyśmy właściwie i odpowiedzialnie zbliżyli się do tej największej tajemnicy wiary naszego katolickiego Kościoła, musimy najpierw z pieczołowitością i skrupulatnością pochylić się w Duchu Świętym nad tymi fragmentami Nowego Testamentu, które nam opisują wydarzenie sprzed dwóch tysięcy lat.

Już w Starym Testamencie sakrament Eucharystii był wielokrotnie zapowiadany. Szczególnie wyraźnie zapowiedzią i znakiem Nowego Przymierza są liczne przymierza starotestamentalne (na przykład z Abrahamem, Izaakiem, Jakubem, Noem, Mojżeszem, z Gedeonem i innymi). W biblijnych tekstach znajdujemy ponadto figurę Eucharystii w ofierze Melchizedeka (por. Rdz 14,17nn). Po zwycięstwie Abrahama nad Kedorlaomerem i królami, którzy byli z nim, Melchizedek błogosławi Abrahama i ofiarowuje chleb z winem. W świetle godności arcykapłańskiej Melchizedek jest zapowiedzią Chrystusa. Tę myśl rozwija autor Listu do Hebrajczyków (Hbr 7,1–27), nawiązując do Ps 110,4, gdzie jest mowa o tym, że król Dawid jest „kapłanem na wieki na wzór Melchizedeka”. Zdanie to należy odczytywać w kluczu me-sjańskim, odnosząc do Jezusa. Do innych starotestamentalnych

zapowiedzi Eucharystii zaliczamy figurę baranka paschalnego (por. Wj 12; Ap 5,8.12; świadectwo Jana Chrzciciela o Jezusie: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzech świata” – J 1,29), manę (por. Wj 16; Lb 11,6–9), żywą wodę wytryskującą ze skały (por. Oz 6,3; Iz 55,10nn; Jr 2,13; Ps 36,9n; J 4,10nn) czy chleb Eliasza przyniesiony przez anioła (por. 1 Krl 19,5b–8). Stary Testament mówi jednak też o Nowym Przymierzu w czytelniejszy sposób: „Oto idą dni – mówi Pan – że zawrę z domem izraelskim i z domem judzkim nowe przymierze. Nie takie przymierze, jakie zawarłem z ich ojcami w dniu, gdy ich ująłem za rękę, aby ich wyprowadzić z ziemi egipskiej, które to przymierze oni zerwali, chociaż Ja byłem ich Panem – mówi Pan” (Jr 31,31–32). Także w Nowym Testamencie znajdujemy figury eucharystyczne, jak na przykład dwukrotny cud rozmnożenia chleba nad jeziorem Genezaret (por. Mk 6,32–44; Mt 14,13–21)¹.

Te wzmiankowane figury staro- i nowotestamentalne urealniły się w końcu podczas Ostatniej Wieczerzy, kiedy z materialnych znaków chleba i wina otrzymaliśmy do spożycia ciało i krew Jezusa. Pan pragnął połączyć grzesznego i niewiernego człowieka z Bogiem, dlatego ze swojego życia uczynił ofiarę. Charakter proegzystencjalny ujawnił się wyraźnie w Jego śmierci. Jej sens objawi On w trakcie Ostatniej Wieczerzy. Spożywając wieczerzę ze swymi uczniami, Chrystus przyjął śmierć jako swoje oddanie Bogu Ojcu, a przez to jako odkupienie świata. Dał siebie samego – jako wydanego na śmierć, a zatem przez śmierć całkowicie posłusznego i oddanego Bogu, jako wieczyste i doskonałe przymierze odkupienia – swoim uczniom w wydarzeniu i pod symbolem tej uczty².

Odnośnie do ustanowienia Eucharystii mamy dwie tradycje: Pawłowo-Łukaszową (por. 1 Kor 11,23–25; Łk 22,14–20) oraz

¹ Por. W. Kopeć, *Eucharystia sakramentem braterstwa*, Wrocław 2002, s. 15–74.

² Por. K. Rahner, *Sakramenty Kościoła*, Kraków 1997, s. 45–46.

Markowo-Piotrową (por. Mk 14,22–25; Mt 26,26–29). Przywołajmy najpierw najstarszy zapis z Listu do Koryntian: „Ja bowiem otrzymałem od Pana to, co wam przekazałem, że Pan Jezus tej nocy, kiedy został wydany, wziął chleb i dzięki uczyniwszy, połamał i rzekł: «To jest Ciało moje za was [wydane]. Czyńcie to na moją pamiątkę». Podobnie skończywszy wieczerzę, wziął kielich, mówiąc: «Ten kielich jest Nowym Przymierzem we Krwi mojej. Czyńcie to, ile razy pić będziecie, na moją pamiątkę»” (1 Kor 11,23–25). U Łukasza czytamy: „A gdy nadeszła pora, zajął miejsce u stołu i Apostołowie z Nim. Wtedy rzekł do nich: «Gorąco pragnąłem spożyć Paschę z wami, zanim będę cierpiał. Albowiem powiadam wam: Już jej spożywać nie będę, aż się spełni w królestwie Bożym». Potem wziął kielich i odmówiwszy dziękczynienie, rzekł: «Weźcie go i podzielcie między siebie; albowiem powiadam wam: odtąd nie będę już pił z owocu winnego krzewu, aż przyjdzie królestwo Boże»” (Łk 22,14–20).

Dla całości obrazu nie wolno pominąć drugiej, późniejszej tradycji. Według Marka ustanowienie Eucharystii odbyło się następująco: „A gdy jedli, wziął chleb, odmówił błogosławieństwo, połamał i dał im, mówiąc: «Bierzcie, to jest Ciało moje». Potem wziął kielich i odmówiwszy dziękczynienie, dał im, i pili z niego wszyscy. I rzekł do nich: «To jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana. Zaprawdę, powiadam wam: Odtąd nie będę już pił z owocu winnego krzewu aż do owego dnia, kiedy pić go będę nowy w królestwie Bożym»” (Mk 14,22–25). Z kolei Mateusz tak opisał wydarzenie z Wieczernika: „A gdy oni jedli, Jezus wziął chleb i odmówiwszy błogosławieństwo, połamał i dał uczniom, mówiąc: «Bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje». Następnie wziął kielich i odmówiwszy dziękczynienie, dał im, mówiąc: «Pijcie z niego wszyscy, bo to jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów. Lecz powiadam wam: Odtąd nie będę już pił z tego owocu win-

nego krzewu aż do owego dnia, kiedy pić go będę z wami nowy, w królestwie Ojca mego»” (Mt 26,26–29).

Te dwie tradycje, odmiennie datowane, mają kompilacyjny charakter. Mimo że wyszły spod pióra czterech różnych autorów, są zadziwiająco zbliżone. Wolno powiedzieć, iż mają w sobie więcej podobieństw niż różnic, zwłaszcza że trzech autorów było osobiście obecnych tamtego wieczoru w Wieczerniku. Mimo że Paweł z Tarsu jako jedyny nie był naocznym świadkiem tego wydarzenia, to jego przekaz jest najstarszy historycznie. Daje to nam wyobrażenie, jak mocno te słowa utrwaliły się w świadomości pierwszych chrześcijan. Odsłania to ich wrażliwość i pieczołowitość. Z jak wielką starannością przechowywano te słowa Jezusa w pamięci starożytnego Kościoła, który już od swoich początków był przekonany, iż ma strzec tego niezwykle go depozytu wiary!

Tradycja Pawła i Łukasza była znana już kilkanaście lat po śmierci Jezusa. Jakkolwiek Chrystus nawiązuje swoją ucztą z apostołami do żydowskiej Paschy (*seder*), to jednak nie pokrywa się ona z nią ani w porządku chronologicznym, ani merytorycznym. Ostatnią Wieczerzę sprawuje On dzień wcześniej oraz nie odtwarza wiernie wszystkich elementów Paschy. Nie będziemy wymieniać tych z nich, które Jezus powtarza (na przykład Jerozolima, śpiewanie psalmów, kielich, praśny chleb, pozycja półleżąca), ani też wszystkich nowych, które się pojawiają w czasie Ostatniej Wieczerzy. Skupimy się natomiast na tych nowych najbardziej istotnych, ukierunkowujących na bycie „dla”.

Warto zauważyć, że między Paschą a Ostatnią Wieczerzą zachodzi potrójna relacja: kontynuacji, częściowego zerwania oraz całkowitej odmienności. Ich wypadkowa pozwala na właściwe uchwycenie podobieństw i różnic między jedną a drugą. Podobnie rysuje się wzajemny stosunek Starego i Nowego Testamentu. Chrześcijaństwo względem judaizmu biblijnego należy opisywać przez kontynuację, częściową różnicę i absolutną nowość. Nie

wolno przy tym mylić judaizmu biblijnego z judaizmem rabinicznym (pobiblijnym, pojezuskowym), do którego chrześcijaństwo ma jakże inny stosunek i z którym niewiele je łączy.

Wskażmy teraz elementy nowe (czas, miejsce, okoliczności, słowa, sens), jakie pojawiły się w czasie trwania Ostatniej Wieczerzy, uświadamiające nam proegzystencjalny charakter wspólnoty, którą zgromadził Jezusa, a którą ukonstytuuje ponownie już jako Zmartwychwstały. Jednocześnie spróbujmy przez te elementy podkreślić sens i istotę Nowego Przymierza oraz nieredukowalność i wyjątkowość Kościoła.

Przywołajmy najpierw temat śmierci. Spożywanie uczty paschalnej przez Izraelitów nie łączyło się ze śmiercią. Ucztujący w żaden sposób nie wiązali tego radosnego posiłku ze zgonem. U Jezusa jest całkowicie odwrotnie (por. „Pan Jezus tej nocy, kiedy został wydany”, 1 Kor 11,23). Zasiada On do uczty ze swoim uczniami po raz ostatni, gdyż wie, że w mroki śmierci musi wstąpić sam. „Ilekoć bowiem spozywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pańską głosicie, aż przyjdzie” (1 Kor 11,26). Jego śmierć jest odmienna od naszej. Śmierć ludzi to ucieleśnienie winy. Jego zaś śmierć staje się ułaskawieniem, wyzwoleniem i odkupieniem człowieka i świata. Nadaje On jej charakter soteriologiczny³. W swojej śmierci Jezus przyjmuje to, co jest po ludzku nie do przyjęcia. Jako wieczna światłość stacza się w nieskończoną ciemność. Przyjmuje w swoim umieraniu otepiałość serc swoich uczniów, ich brak wiary, ból, zdradę, fiasko swojej misji i życiowych dokonań oraz ludzką martwość, obojętność i pustkę. Pan ujmuje bezdenny kielich swego życia, spogląda w jego mroczną głębię, przykładając go do warg, świadomie i dobrowolnie uprzedza już wszystko, co nazywamy Jego męką, męką Syna Człowieczego, i śmiercią. I pomyśleć, że to wszystko rozgry-

³ Por. A. Napiórkowski, *Staurologiczna świadomość Jezusa*, „Studia Paradyckie” 8 (1998), s. 227–242.

wa się w cichej, nierzucającej się w oczy zwyczajności ludzkiego życia, które świadomie staje naprzeciw śmierci. Tak oto pośród zakurzonych, krętych palestyńskich dróg spełnia się odkupienie świata⁴. Trzeba pamiętać, że Jego śmierć jest istotnie czymś większym niż śmierć człowieka zdającego się na wolę Bożą. Izażasz prorokował: „Za grzechy mego ludu został zbity na śmierć” (Iz 53,8).

W swoich analizach teologicznych J. Ratzinger podkreśla dodatkowo relację Wieczernika z Krzyżem. „W czasie ostatniej Wieczerzy, w chwili kiedy [Jezus Chrystus] oddawał siebie w Eucharystii, wyraził zgodę na swą śmierć i w ten sposób wewnętrznie przemienił swą agonię w akt miłości i uwielbienie Boga [...]. Uwagę naszą zwraca nierozzerwalny związek między Ostatnią Wieczerzą i śmiercią Jezusa. Słowa wypowiedziane w momencie śmierci i słowa Ostatniej Wieczerzy są ze sobą ściśle powiązane [...]. Tak więc śmierć Jezusa daje nam klucz do zrozumienia Ostatniej Wieczerzy; jest ona antycypacją śmierci, przemianą gwałtownej śmierci w dobrowolną ofiarę, w akt miłości będący odkupieniem świata”.

Żydzi spożywali Paschę tylko w otoczeniu najbliższej rodziny, czyli z tymi, z którymi byli złączeni więzami krwi. Wobec nadchodzącej męki i śmierci Jezus pragnie spożyć ten niezwykle posiłek w gronie rodziny, którą stanowią Jego apostołowie. Czytamy u Łukasza wyznanie Pana: „Gorąco pragnąłem spożyć Paschę z wami, zanim będę cierpiał” (Łk 22,15). Jezusa z apostołami nie łączą więzy pokrewieństwa. Tym samym uwaga zostaje przesunięta nie na biologiczną rodzinę, grupę etniczną czy narodową, ale na uniwersalność. Rodziną Jezusa są wszyscy, którzy Go przyjmują. Ten posiłek Pan chciał spożyć po prostu z każdym. „Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa. Nie ma już Żyda

⁴ Por. K. Rahner, *Sakramenty Kościoła*, s. 47.

ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie. Jeżeli zaś należycie do Chrystusa, to jesteście też potomstwem Abrahama i zgodnie z obietnicą – dziedzicami” (Ga 3,28–29).

Kolejna nowość to deklaracja Jezusa. W czasie Ostatniej Wieczery wypowiada On słowa, na które nie było miejsca w trakcie *sederu*. Słowa te wstrząsnęły apostołami, ale i dzisiaj stanowią tajemnicę wiary wszystkich chrześcijan. „A gdy oni jedli, Jezus wziął chleb i odmówiwszy błogosławieństwo, połamał i dał uczniom, mówiąc: «Bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje». Następnie wziął kielich i odmówiwszy dziękczynienie, dał im, mówiąc: «Pijcie z niego wszyscy, bo to jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów»” (Mk 14,22–24). Pomijając całą teologiczną i soteriologiczną głębię tych słów, widzimy wyraźne nawiązanie do miejsca ofiarnego i zastąpienie go świątynią własnego ciała. Pan miał doskonałą świadomość swoich słów i gestów. Wydaje się „za nas” oraz „dla nas”. Znajdujemy w nich wybitny sens proegzystencjalny.

Kolejna niezgodność z tradycją *sederu* wyraża się w nietypowym zachowaniu Jezusa po posiłku: Nauczyciel przepasuje się ręcznikiem, pochyla się do nóg apostołów i myje im nogi. Symbolika i znaczenie tej chwili nie zostają nawet uchwycone przez Piotra. W geście umycia nóg Jezus udziela lekcji swoim naśladowcom. Staje się sługą człowieka. Objasniając ten czyn: „Dałem wam bowiem przykład, abyście i wy tak czynili, jak Ja wam uczyniłem” (J 13,15), wzywa nas do praktykowania służby względem każdego.

Istotną nowością jest to, że Jezus ustanawia Nowe Przymierze. Żydów obowiązywało Stare Przymierze Abrahamowe, odnowione przez Mojżesza, co odzwierciedlało się w celebracji Paschy. Natomiast w trakcie wieczerzy, po której został wydany i nocą uwięziony, Pan ustanawia Nowe Przymierze. Jest to przy-

mierze w Nim samym, w Jego osobie: „To jest Ciało moje za was [wydane]. Czyńcie to na moją pamiątkę. Podobnie, skończywszy wieczerzę, wziął kielich, mówiąc: Ten kielich jest Nowym Przymierzem we Krwi mojej. Czyńcie to, ile razy pic będziecie, na moją pamiątkę” (1 Kor 11,10–11). Jaki jest tego sens? Co Jezus chciał nam tym stwierdzeniem przekazać? W czym wyraża się Nowe Przymierze?

Jak widać z powyższego, na tradycyjnej bazie żydowskiego rytuału do paschalnego posiłku *seder* Jezus tworzy absolutnie nowe wartości. Dochodzimy tu do ostatniej różnicy, którą jest główna myśl Jezusa w trakcie Ostatniej Wieczerzy – podarowanie siebie (por. Mk 14,22). Poprzez tę Chrystusową ofiarę dokonało się odkupienie człowieka i świata. Nauczyciel pragnął, abyśmy nieustannie „to czynili”, czyli stawali się Nim. Jego spożywając, nabywali ducha służby i ofiary. Żyli dla innych. Nie można oddzielać duchowości od egzystencji, nie można separować Eucharystii od naszej rzeczywistości – jak słusznie zauważa L. Utrata. Dlatego Pan składa samego siebie na odkupienie i karmi nas swoim Ciałem, aby nas uzdolnić do tego samego, czyli ofiarowania siebie całkowicie. Tu odnajdujemy istotę Nowego Przymierza – nowe przykazanie miłości. Uczestnicząc we Mszy Świętej, składamy samych siebie w ofierze Bogu i uczymy się składania siebie w ofierze bliźnim. Eucharystia jest potężnym wezwaniem do czynów miłosierdzia, do wzajemnego udzielania miłości. W tej posłudze mamy wzrastać na wzór Trójcy Świętej. Msza Święta bez dzieł miłosierdzia okazuje się czymś niedokończonym i niepełnym. Niewprowadzanie w życie jej podstawowego przesłania jest odrzuceniem owoców Ofiary Zmartwychwstałego i zaprzeczeniem misji Kościoła.

Zostaje zawarte Nowe Przymierze, zachowujące łączność ze Starym, a równocześnie je wypełniające i całkowicie przetrastające. Ostatecznie Nowe Przymierze wyraźnie wskazuje na królestwo Boże: „Zaprawdę, powiadam wam: Odtąd nie będę już

pił z owocu winnego krzewu aż do owego dnia, kiedy pić go będę nowy w królestwie Bożym” (Mk 14,25)⁵.

2. Ofiara biesiadna

Jest zbyt wiele trafnych określeń Eucharystii (Ofiara, Uczta, Wieczerza Pańska, Ostatnia Wieczerza, Pamiątka Męki i Zmartwychwstania Chrystusa, Pascha, Sakrament Ołtarza, Msza Święta, Komunia Święta, a także Najświętszy Sakrament, Ciało i Krew Chrystusa, Pokarm na życie wieczne), aby to prawdziwe, rzeczywiste i substancjalne udzielanie się Boga w chwalebnym Jezusie zredukować tylko do jednego opisu. Już ta wielość wyrażania tego wydarzenia wskazuje, iż mamy do czynienia z autentyczną tajemnicą, do której możemy się zaledwie po części zbliżyć, ale nigdy jej do końca nie ogarniemy. Nie wolno zapominać, że mamy tu do czynienia z tajemnicą wiary w ścisłym sensie. Od zarania Kościół z całą pieczołowitością pochylał się nad tym *mysterium fidei*, mając świadomość, że jest to jego źródło i moc wzrostu. Tak prosty lud, jak wielcy myśliciele czy mistycy Eucharystię bardziej kontemplowali, niż ją intelektualnie przenikali.

W jednym ze swoich opowiadań A. de Saint-Exupery opisuje historię trzech lotników, którzy zmuszeni awarią samolotu lądowali przymusowo na Saharze. Wkrótce zdali sobie sprawę ze swojej tragicznej sytuacji. Zrozumieli, że jeżeli w ciągu najbliższych dni nie znajdą wody, zginą. Ostatkiem sił dotarli po dwóch dniach do źródła. Wtedy jeden z nich wyśpiewał hymn ku chwale wody: „Ty, która nie masz smaku ni koloru, wracasz utracone siły, dajesz życie, ratujesz człowieka”. Taką wodą życia dla chrześcijan jest Eucharystia.

⁵ Por. A. Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota*, s. 105-106.

Czy tylko? Czym zatem jest ona naprawdę? Eucharystia jest przede wszystkim dziękczynieniem. Dziękujemy Trójcy Świętej za dar stworzenia, ale najbardziej – za dar odkupienia. Greckie słowo *eucharistia* oznacza *dziękczynienie*. Wierzący wraz ze swoim Panem w Duchu Świętym składają dziękczynienie Ojcu Niebieskiemu za przywrócenie ich do wspólnoty. Przez odkupienie zostaliśmy bowiem podniesieni na całkiem inny poziom bytowania. Już nie jesteśmy jedynie stworzeni na obraz i podobieństwo Boże (*creatio*), ale staliśmy się adoptowanymi dziećmi Boga (*redemptio*). „Jeżeli zaś jesteśmy dziećmi, to i dziedzicami: dziedzicami Boga, a współdziedzicami Chrystusa, skoro wspólnie z Nim cierpimy po to, by też wspólnie mieć udział w chwale” (Rz 8,17). Pamiętając o wielkich dziełach Boga – jesteśmy z natury braćmi i siostrami Chrystusa jako przybrane dzieci Ojca Niebieskiego – lud gromadzi się na Eucharystii, aby z wdzięcznością je wspominać i innym o nich opowiadać. Jest ona ostatecznie wielkim podziękowaniem Bogu za wszystko, co przez Jezusa Chrystusa uczynił dla całej ludzkości. To dziękczynienie jeszcze zyskuje na wartości i wiarygodności, gdyż razem z nami składa je odwieczny Syn Boży: takiego uwielbienia Ojciec Niebieski nie może nie przyjąć.

Eucharystia winna być także widziana jako zaproszenie. Bóg zaprasza do niej, ale w wolności i do wolności. Tak wielu wierzących jest przecież wciąż nieobecnych. „Królestwo niebieskie podobne jest do króla, który wyprawił ucztę weselną swemu synowi. Posłał więc swoje sługi, żeby zaproszonych zwołali na ucztę, lecz ci nie chcieli przyjść” (Mt 22,2–3). Wciąż trzeba dokonywać wyboru. Do swoich naśladowców Jezus zwraca się słowami: „Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię. Weźcie moje jarzmo na siebie i ucztujcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem, a znajdziecie ukojenie dla dusz waszych. Albowiem jarzmo moje jest słodkie, a moje brzemie lekkie” (Mt 11,28–30). Zbawiciel zachęca, aby

wziąć Jego jarzmo, bo tylko Jego droga i sposób proegzystencji jest sensowny i ubogacający. Niestety my najczęściej bierzemy jarzmo własne, które jest niszczące i zniewalające. Zaproszenie na ucztę Jezusa otwiera nam szansę na nowość w naszym życiu. Podejmując Jego wezwanie do wspólnoty, wchodzimy w boską rzeczywistość. Jesteśmy zaproszeni do najznakomitszego towarzystwa. To zaproszenie ma też wektor przeciwny: jest równocześnie kierowane od Kościoła zarówno w stronę samej Trójcy Świętej, jak i każdego wierzącego. Pragniemy zaprosić Boga, aby zamieszkał i stale przebywał wśród nas.

Teologia katolicka wśród mnóstwa określeń Wieczery Pańskiej preferuje jednakże określenie Ofiara biesiadna. Dlaczego? Aby Eucharystia mogła w swojej końcowej części przyjąć charakter uczyty, musi być poprzedzona ofiarą. Jezus się udziela, ofiarowuje sam siebie rękoma Kościoła, aby być konsumowanym. Nie ma sensu ofiara, która nie doznałaby spełnienia, czyli konsumacji. Bez pełnego w niej udziału nie jest możliwe osiągnięcie takiej dyspozycyjności, aby oddać siebie Bogu w ofierze. Wydane ciało Jezusa i przelana Jego krew nie mogą przecież iść na marne. Ale też sprowadzenie Eucharystii do samej tylko biesiady okazuje się nieporozumieniem. Aby było co spożywać, trzeba najpierw zastawić stół. Ucztuje się wówczas, kiedy jest nie tylko właściwa okazja, ale też materia ucztowania.

Potwierdzeniem jedności ofiary i uczyty jest zresztą cała starożytna tradycja chrześcijańska. Dla pierwszych wyznawców Jezusa przyjmowanie Ciała i Krwi Pańskiej było czymś oczywistym, naturalnie połączonym z udziałem we wspólnym „słuchaniu słowa Bożego” i „łamaniu chleba”. Tak pojmowano słowa Chrystusa: „bierzcie i jedzcie” oraz „bierzcie i pijcie”. Niestety w średniowieczu osłabiono egzystencjalny wymiar eucharystycznego pokarmu, określając go jako „chleb aniołów” (*panis angelicus*). Miało to jakby rezerwować spożywanie tego sakramentu dla czystych duchów. A przecież aniołowie nie potrzebują Eucharystii. Kilka

wieków później takie traktowanie Eucharystii pogłębił jeszcze jansenizm, który wprowadził do Kościoła błędne przekonanie, że jest ona zarezerwowana wyłącznie dla wierzących będących w stanie absolutnej łaski. W konsekwencji siedemnastowieczna surowość i rygoryzm doprowadziły do przeświadczenia, iż Komunię Świętą można przyjmować wyłącznie bezpośrednio i tylko po spowiedzi. Nierozważnie czyniono z grzechu powszedniego grzech śmiertelny i tak śmiertelny stawał się często powszednim, co wpłynęło znacznie na częstotliwość przyjmowania Ciała Pańskiego. Zapomniano przy tym, iż sakrament ten jest przeciw światłem w błędzeniu, umocnieniem w niemocy i lekarstwem na codzienne ludzkie słabości. Żyjący w III wieku Cyrpian z Kartaginy uczył: „Eucharystia jest po to, by dla przyjmujących była ochroną, dlatego też tych, których chcemy zabezpieczyć przed wrogiem, musimy uzbroić w moc, jaką daje posilenie się pokarmem Pana”. W tym nurcie św. Ambroży, doktor Kościoła z IV wieku, zauważył: „Raną jest to, że ulegamy grzechowi, a lekarstwem – Najświętszy Sakrament”. Postawmy retoryczne pytanie: czy nie jest prawdą, że ten, kto się systematycznie odżywia, jest w lepszej kondycji od tego, kto sięga po pokarm sporadycznie?

Eucharystia jest przy tym najdoskonalszą ofiarą, gdyż Kościół jako swój dar ofiarny składa Ojcu Przedwiecznemu odwiecznego Syna Bożego w ludzkiej postaci. Tę ofiarę Ojciec Niebieski zawsze przyjmuje, gdyż to jest Jego Syn umiłowany, w którym ma On szczególne upodobanie. Osoby Boskie są związane nierozdzielną miłością; istnieją proegzystencjalnie. Ojciec odwiecznie kocha Syna, a wraz z Nim Ducha Świętego. Oznacza to, że Ojciec nieustannie wydaje się dla Syna i wraz z Nim dla Ducha Świętego, a Duch istnieje i oddaje się Ojcu i Synowi. Ich proegzystencja rozciąga się także na całe stworzenie, stąd człowiek zawsze może liczyć na Ich niezawodną pomoc i wsparcie w swoim istnieniu oraz podążaniu do świętości. Trójjedyny nie

może zaprzeczyć samej istocie swojego istnienia, do którego przynależy właśnie bycie „dla”. Doskonałość ofiary biesiadnej podkreśla to, iż dochodzi w niej do utożsamienia ofiarnika i ofiary. Składający ofiarę Jezus jest równocześnie żertwą składaną Ojcu Niebieskiemu. Ofiarnik jest ofiarą.

Trzeba tu podkreślić, iż jest to osobowa ofiara miłości. Bóg Ojciec wydaje za nas swojego Syna tylko z powodu miłości. Nie istnieje żadna inna motywacja. Przepelniony tym Duchem „bycia dla”, Jezus nie tylko wydaje się za tych, których kocha, ale nawet karmi ich samym sobą. Nauczyciel wyznaje: „Jak Mnie umiłował Ojciec, tak i Ja was umiłowałem” (J 15,9). Osoba kochająca szuka dobra osoby kochanej, nawet za cenę ofiary z samej siebie. Największym szczęściem dla nas jest udział w boskości. Dlatego Chrystus pragnie, abyśmy byli w pełni Jego braćmi i siostrami, czyli mieli w sobie Jego boskość, którą otrzymujemy właśnie w trakcie Eucharystii. A zatem dzięki Jego ofierze i karmieniu się nią wierzący przekształcają się w Tego, którego spożywają. Ofiara Jezusa jest tym, co zarówno karmi i wypełnia więzy miłości w osobowych relacjach, jak i oczyszcza, buduje i uzdalnia do ciągłego rozwoju. W Ofierze biesiadnej odnajdujemy nie tylko Osobę kochającą, ale też zdolność do stawania się do Niej podobnymi oraz moce dla nas, abyśmy i my potrafili tak kochać, czyli wydawać się „dla”. Tak oto Eucharystia jest „Chrystusem złożonym w ofierze” – jak napisał R. Guardini⁶.

Zastanawiając się nad ofiarniczym charakterem Eucharystii, należy podkreślić jej wymiar trynitarny. Życie, z jakim przychodzi do nas Zmartwychwstały, pochodzi od całej Trójcy Świętej. Jest to życie Boże, mające swe źródło w relacjach osobowej jedności Boga Ojca, Syna i Ducha. Ta miłość schodząca od Boga przychodzi do wierzącego i do świata przez Boga-Człowieka

⁶ Por. K. Szwarz, *Eucharystia jako „Osoba” miłującego Chrystusa w świetle teologii R. Guardiniego*, „Teologia w Polsce” 6 (2012), nr 1, s. 115.

oraz staje się miłością wschodzącą. Tylko przez Jezusa Chrystusa Trójjedyny dociera do człowieka i równocześnie tylko przez Niego człowiek najpełniej może odpowiedzieć Trójjedynemu. Wierzący bowiem uzdolniony tą osobową miłością odpowiada przez Boga-Człowieka samemu Bogu. Spotkanie osób dokonuje się w osobie Zmartwychwstałego, w Jego uwielbionym bogocześnictwie. Tak oto przez ofiarę i w ofierze dochodzi do zadziergnięcia osobowych więzi miłości. Miłość jest darem, ale i rzeczywistością daną raz i ciągle na nowo przekazywaną człowiekowi przez Ojca, Syna i Ducha. A zatem w Eucharystii dochodzi do swoistej wymiany; jest ona relacją, gdzie punktem zetknięcia Boga schodzącego do człowieka oraz człowieka przyjmującego Boga jest uwielbione człowieczeństwo Jezusa Chrystusa⁷.

3. Wspólnota i Eucharystia

Do jednego z pierwszych niemieckich obozów koncentracyjnych, czyli obozu w Dachau, zesłano wielu katolickich kapłanów różnych narodowości. Byli tam księża niemieccy, belgijscy, holenderscy, ale największą grupę stanowili księża z Polski. Jeden z polskich kapłanów tak opisał swoje przeżycia z Wielkiego Czwartku 1940 roku: „W obozie koncentracyjnym na oddziale, gdzie znajdowali się księża, już bardzo wczesnie rano w tym dniu przygotowywano się z narażeniem życia do Mszy świętej. Udało się bowiem przemycić na teren obozu hostie i wino. Ołtarzem był zwykły stół obozowy. Sprawujący Najświętszą Ofiarę mieli na sobie pasiaki zamiast szat liturgicznych. Ta liturgiczna celebra sprawowana w tak niezwykłych okolicznościach zapisała się w moim życiu jak nigdy dotąd żadna inna tajemnica eucha-

⁷ Por. tamże, s. 116–118.

rystyczna. Wydawało się mi, że sam Chrystus cierpi w moich współbraciach kapłanach udręczonych i powoli uśmiercanych przez niemieckich katów. Do dziś pamiętam to przeżycie jako jedno z najgłębszych moich życiowych przeżyć. W momencie przeistoczenia i Komunii świętej czuliśmy wszyscy się wspólnotą, którą znał i tworzył Chrystus. To On tę wspólnotę umacniał i darzył pokrzepieniem”. Trzeba pamiętać, że Eucharystię celebrowujemy wspólnotowo: nie tylko razem jako wierzący, ale ze zmartwychwstałym Jezusem.

Zmartwychwstały po swojej śmierci i wskrzeszeniu na nowo zorganizował, przez dar swojego Ducha, odnowioną braterską wspólnotę. Ustanowił ją w swoim mistycznym ciele, czyli Kościele, gdzie wszyscy, będąc jedni drugich członkami, mają świadczyć sobie wzajemnie usługi wedle różnych darów sobie udzielonych. Ta wspólnota żyje jednak i systematycznie się odradza, karmiąc się Jego uwielbionym ciałem (por. KDK 32). Eucharystia stanowi serce wspólnoty kościelnej. Warto podkreślić, że nie ma ona wymiaru tylko wertykalnego, ale i horyzontalny. Zatem nie tylko tworzy więź ochrzczonego z Bogiem, ale i dzięki niej chrześcijanie łączą się ze sobą. Jest ona bratersko-siostrzana ucztą. Oba te wymiary pociągają za sobą moralne konsekwencje. Braterstwo domaga się miłości. Te związki wynikające ze wspólnej celebracji Eucharystii już u pierwszych chrześcijan dynamizowały do praktykowania nie tylko sprawiedliwości, ale też miłości społecznej. Społeczność, jaka się tworzyła między nimi, była autentyczną społecznością eucharystyczną (*regnum eucharisticum*). W łonie naśladowców Jezusa objawiła się miłość, której dotychczasowy świat nie znał. W *Apologetyku* Tertulian, żyjący na przełomie I i II wieku, odnotowuje zdumienie pogan wobec fenomenu pierwotnego Kościoła i każe im „zobaczyć, jak oni się miłują”. W swoim dziele *Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche* zauważa G. Uhlhorn, że „świat przed Chrystusem był światem bez miłości”. Ta wyraźna różnica pomiędzy

chrześcijaństwem już u jego początków a poganami wypływała – jak ze źródła – właśnie z Eucharystii. „Rzesza wierzących miała jedno serce i jedną duszę” (Dz 4,32). Warto dodać, że Eucharystia nie tylko buduje wspólnotę wierzących, ale również oddziałuje pozakościelnie. Współtworzy społeczność świecką w jej aspektach politycznym, gospodarczym, społecznym i kulturowym⁸.

Ustanawiając Eucharystię w trakcie Ostatniej Wieczerzy – zauważa Benedykt XVI – Jezus nadał temu aktowi ofiary trwałą obecność. „Antycypuje On swoją śmierć i zmartwychwstanie, dając już w owej godzinie swoim uczniom siebie samego w chlebie i winie, swoje Ciało i swoją Krew jako nową mannę (por. J 6,31–33). Jeśli świat starożytny uważał, że w istocie prawdziwym pokarmem człowieka – tym, czym on jako człowiek żyje – jest *Logos*, odwieczna mądrość, teraz ów *Logos* stał się dla nas prawdziwie pokarmem – jako miłość. Eucharystia włącza nas w akt ofiarniczy Jezusa. Nie tylko otrzymujemy, w sposób statyczny, *Logos* wcielony, ale zostajemy włączeni w dynamikę Jego ofiary” (DCE 13).

Sprawowanie tej żywej i dynamicznej Pamiątki jest wręcz nakazem Chrystusa. Swoim naśladowcom zlecił On przecież dosłownie: „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowałem. Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich. Wy jesteście przyjaciółmi moimi, jeżeli czynicie to, co wam przykazuję” (J 15,12–14). Tę gotowość ofiary objawił Jezus podczas Ostatniej Wieczerzy w słowach i gestach łamania chleba i rozdawania wina. Drugi Sobór Watykański uczy: „Zbawiciel nasz podczas Ostatniej Wieczerzy ustanowił Eucharystyczną Ofiarę Ciała i Krwi swojej, aby w niej na całe wieki, aż do swego przyjścia,

⁸ Por. W. Kopeć, *Eucharystia sakramentem braterstwa*, Wrocław 2002, s. 97–150.

utrwalić Ofiarę Krzyża i tak umiłowanej Oblubienicy Kościołowi powierzyć pamiątkę swej Męki i Zmartwychwstania” (KL 47).

Elementem scalającym wspólnotę jest przede wszystkim miłość, której nieprzebrany ogrom objawia Eucharystia, będąca osobistą miłością Chrystusa. Nie chodzi tu tylko o to, iż jest to miłowanie osobowe, czyli osoby ludzkiej przez Osobę Boską. Chodzi o podkreślenie faktu, że jest to miłowanie jednostkowe, czyli *ciebie* przez Boga. To wierzący jest tą osobą ukochaną przez Osobę Syna Bożego, który przybrał ludzką postać w tajemnicy inkarnacji. Eucharystia jest uobecnieniem osobowej i osobistej miłości Zmartwychwstałego do poszczególnego człowieka. Stąd dopiero można mówić o tworzeniu się wspólnoty bosko-ludzkiej.

Aspekt eklezjalny pojawia się również, gdy analizujemy miejsce sprawowania Ofiary biesiadnej. Kościół jest też i z tego powodu niezbędny, że tylko w jego przestrzeni wiary może być sprawowana i udzielana Eucharystia. Dzięki niej kościelna wspólnota jest tworzona, żyje i może istnieć „dla”. Bez Eucharystii nie ma Kościoła. Sprawowanie Eucharystii jest zatem nie tylko czynnością Chrystusa, ale i Kościoła. Dlaczego Kościół jest władny złożyć w ofierze Zmartwychwstałego? Gdyż On najpierw się wydał w nasze ręce, czyli przez wcielenie przyjął ludzką naturę⁹.

Starożytny Kościół jako nowy lud Boży miał świadomość wyjątkowości Eucharystii. Słowa Jezusa wypowiedziane podczas Ostatniej Wieczerzy: „bierzcie i jedzcie”, „pijcie z niego wszyscy” znalazły się w centrum wspólnych zgromadzeń na „łamaniu chleba” (por. Dz 2,42–47). Celebруюc Eucharystię, wierzący przyjmowali pokarm i napój ofiarowany przez Jezusa jako Jego Ciało i Krew. Potwierdzają to wypowiedzi ojców Kościoła, tak łacińskich, jak i greckich¹⁰.

⁹ Por. A. Szafranski, *Eucharystia. Doktryna katolicka*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. IV, Lublin 1985, k. 1250–1254.

¹⁰ Por. *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, „Ojcowie żywi”, red. M. Starowiejski, t. VII, Kraków 1987; S. Longosz, *Polskojęzyczna bibliografia o Eucharystii*

Odtąd społeczność kościelna nieprzerwanie wyznaje, iż Zmartwychwstały jest w sposób wyjątkowy i niepowtarzalny obecny w Eucharystii. Jak? Ponieważ jest to chwalebny Pan, a nie historyczny Jezus, może się udzielać ze swoim Ciałem i Krwią oraz z duszą i bóstwem. Jest w niej obecny w sposób sakramentalny, czyli pod widzialnymi znakami chleba i wina jako cały Chrystus: Bóg i człowiek. Jest tak długo obecny, jak długo trwają same postacie eucharystyczne.

Trzeba pamiętać, że to proegzystencjalne eucharystyczne wydanie się Zmartwychwstałego jest przez nas rozpoznawalne nie tyle rozumem i zmysłami (wzrokiem i smakiem), ile nade wszystko wiarą. Msza Święta pozostaje dla naszego rozumu ukryta, a odsłania się w wierze. Wymaga to od nas odpowiedniej postawy – pokornej postawy proegzystencji. „Kiedy zaczynasz poznawać Boga, inicjatywa leży po Jego stronie. Jeśli Bóg się nie objawia – pisał C.S. Lewis – nic nie wskórasz, próbując Go znaleźć. Przy czym niektórym ludziom Bóg objawia samego siebie o wiele bardziej niż innym – nie dlatego, że wybiera sobie faworytów, ale dlatego, że nie może się objawić osobie, której umysł i charakter są w nieodpowiednim stanie. Tak samo światło słoneczne, choć nie wybiera sobie faworytów, nie może się odbijać równie jasno w zakurzonej lustrze jak w czystym”¹¹.

W trakcie celebracji Eucharystii Kościół napętnia się łaską; staje się wspólnotą łaski. Przez Komunię Świętą dochodzi do tworzenia transcendentalnej wspólnoty Boga z ludźmi, do jedyne­go w swoim rodzaju i doskonałego zjednoczenia z Oblubieńcem. Duch i Oblubienica mówią nieustannie do Jezusa: Przyjdź! (por. Ap 22,17). Sobór uczy, że przy łamaniu chleba eucharystycznego, uczestnicząc w sposób rzeczywisty w Ciele Pańskim, wznosimy się do wspólnoty (*communio*) z Nim i nawzajem ze sobą.

w Kościele starożytnym, „Vox Patrum” 30–31 (1996), s. 525–531; J. Słomka, *Pokarm i ofiara*, Łódź 2000, s. 35–140.

¹¹ Zob. C.S. Lewis, *Chrześcijaństwo po prostu*, Poznań 2002.

„«Bo wielu nas jest jednym chlebem i jednym ciałem, wszyscy, którzy jednego chleba uczestnikami jesteśmy» (1 Kor 10,17). Tak oto wszyscy stajemy się członkami owego Ciała (por. 1 Kor 12,27), «a brani z osobna, jesteśmy członkami jedni drugich» (Rz 12,5)” (KK 7).

Uświęcająca obecność Trójcy Przenajświętszej umacnia i rozwija chrzcielne fundamenty wierzących ze Zmartwychwstałym. To moc Eucharystii prowadzi Kościół do coraz to pełniejszej wspólnoty i uposaża go w rozmaite dary. Ta ofiara przyczynia się do nieustannego odmładzania kościelnej wspólnoty. Jedność wertykalna człowieka z Bogiem skutkuje też jednością horyzontalną, gdyż dochodzi do szczególnej łączności między wszystkimi wierzącymi. Wieczerza Pańska nie jest bowiem jedynie znakiem jedności, ale środkiem, przez który ona się dokonuje.

To wielkie znaczenie Eucharystii dla wewnętrznego życia wierzących jest też powodem, dla którego Urząd Nauczycielski pod groźbą grzechu zobowiązał ich do uczestnictwa w Mszy Świętej w każdą niedzielę i nakazane święta kościelne. Pragnienie wspólnoty z Bogiem oraz z braćmi i siostrami w wierze ma wynikać nie tyle z obowiązku, ile z miłości. Miłość jest też długotrwałym procesem, dojrzewaniem w czasie, stopniowym odkrywaniem transcendentnej obecności Zmartwychwstałego w codzienności własnego życia. O pragnieniu Komunii Świętej poruszająco pisze o. Łazarz, koptyjski mnich, z urodzenia Australijczyk. Przez czterdzieści lat był on ateistą i marksistą, pracował na uniwersytecie jako wykładowca literatury i filozofii. Kiedy odkrył Boga i wolność, osiadł jako pustelnik na górze Colzim w Egipcie. Wyznaje: „Co odczuwałem, gdy po raz pierwszy przyjąłem Ciało i Krew Jezusa Chrystusa? To był długi proces. Do Komunii przystąpiłem po raz pierwszy w cerkwi pod wezwaniem św. Maryi. Bardzo czekałem na tę chwilę. [...] Historia św. Jerzego bardzo przypomina mi moje pierwsze spożywanie Eucharystii. Podobnie jak on długo oczekiwałem na dar, zachowany również dla

mnie. Sakrament przyjąłem z rąk bpa Antoniego, który odwiedzał nasz klasztor, a na co dzień pracował w Anglii. Po udzieleniu mi Eucharystii poczułem, jakbym zyskał jakąś inną tożsamość. Przyjąłem do swego wnętrza Kogoś, kogo jeszcze nigdy wcześniej nie dotykałem. Smak i niezwykłość Komunii Świętej były czymś zupełnie innym niż smak prosfory, którą spożywałem wcześniej po każdej Mszy św.”¹².

4. Eucharystyczna posługa Kościoła

Określając Kościół jako Sługę, przynajmniej dwóch aspektów nie wolno utracić z pola z widzenia. Po pierwsze, przez Kościół rozumiemy tak samego Zmartwychwstałego, jak i wierzących w Niego, którzy Go przyjmują. Po drugie, nie chodzi tu o subordynację czy też pasywne podporządkowanie się otaczającemu nas światu. Taka posługa wymaga odwagi i odpowiedzialnego ryzyka, aby mimo biedy i ucisku ujmować się za sprawiedliwością, prawami człowieka – zwłaszcza prawem nienarodzonych do życia – pokojem czy innymi wartościami. Lecz dzięki Eucharystii, czyli prawdziwemu, rzeczywistemu i substancjalnemu udzielaniu się chwalebного Pana, jest to możliwe. I nie tylko jest możliwe, ale staje się realne.

Przypomnijmy: jakie są zadania Kościoła? Jaka jest jego konkretna misja? Kościół ma za zadanie głosić Ewangelię i udzielać sakramentów. Jednakże do Soboru Watykańskiego II mówiło się również o tak zwanym apostołacie społecznym, który nie tylko obejmował pastoralną posługę w służbie fizycznych i ekonomicznych potrzeb, ale też zawierał reformę niesprawiedliwych struktur politycznych i ekonomicznych. Miało to być swoistą pre-ewangelizacją, rozumianą jako uzupełnienie podstawowej

¹² Por. Ojciec Łazarz, *Pokonaj swoje demony*, Kraków 2014, s. 56–57.

misjonarskiej odpowiedzialności Kościoła, wynikającej ze słowa Bożego i sakramentów. Ogłoszona w 1891 roku encyklika papieża Leona XIII *Rerum novarum*, przyjęta jako cezura katolickiej nauki społecznej, odrzucała socjalizm w ujęciu marksistowskim i bezwzględny kapitalizm. Proponując w świetle miłości bliźniego drogę pomiędzy „bezbożnym socjalizmem” a „krwiożerczym liberalizmem”, papież opowiedział się po stronie robotników (przemysłowych, najemnych), wyzyskiwanych, słabych i ubogich, przypominając bogatym ich obowiązki. Wiodącą ideą *Rerum novarum* jest tworzenie sprawiedliwego porządku społecznego, opartego na wytycznych chrześcijańskiej moralności.

Jednakże ogłoszenie przez sobór w 1965 roku Konstytucji duszpasterskiej o Kościele powiązało naukę społeczną Kościoła z eklezjologią. Odczytujemy to już ze wstępu tego dokumentu: „Radość i nadzieja, smutek i trwoga ludzi współczesnych, zwłaszcza ubogich i wszystkich cierpiących, są też radością i nadzieją, smutkiem i trwogą uczniów Chrystusowych; i nie ma nic prawdziwie ludzkiego, co nie miałyby oddźwięku w ich sercu. Ich bowiem wspólnota składa się z ludzi, którzy zespoleni w Chrystusie prowadzeni są przez Ducha Świętego w swym pielgrzymowaniu do Królestwa Ojca i przyjęli orędzie zbawienia, aby przedstawiać je wszystkim. Z tego powodu czuje się ona naprawdę ściśle złączona z rodzajem ludzkim i jego hierarchią” (KDK 1).

Ukazując transcendencję Kościoła ponad porządkiem czasowym, magisterium soborowe wyraźnie rozróżnia dwa porządki (święty i czasowy) i ich wzajemne przenikanie. Tworząc zrzeszenie dostrzegalne i wspólnotę duchową, Kościół podąża razem z całą ludzkością i doświadcza tej samej doczesności co świat. Mimo że istnieje w nim jako zaczyn i dusza społeczności ludzkiej, mającej się w Chrystusie odnowić i przemienić w rodzinę Bożą, to jednak zachowuje odrębność. Jezusowa wspólnota idzie ku własnemu zbawczemu celowi i nie tylko daje człowiekowi uczestnictwo w życiu Bożym, lecz ponadto rozprzestrzenia

na całym świecie światło Boże, sakramentalnie leczy i podnosi godność osoby ludzkiej, umacnia więź społeczeństwa ludzkiego oraz wlewa głębszy sens i znaczenie w powszednią aktywność ludzi (por. KDK 40).

Kościół zatem pragnie służyć światu, gdyż ta posługa jest wpisana w jego istotę i strukturę. Świat i Kościół nie tylko wspólnie wywodzą się od boskiego Stwórcy, ale stanowią przestrzeń objawiania się miłości Trójjedynego do człowieka. Świat staje się przecież areną, gdzie dochodzi do dramatu odrzucenia boskiego zaproszenia do wspólnoty, ale także jego akceptacji. I tak właśnie realizują się stopniowo dzieje zbawienia. Dlatego Kościół nie może ograniczać się do przepowiadania Dobrej Nowiny ani samego tylko szafarstwa sakramentów. Poza wezwaniem do kultu Bożego chrześcijanie podejmują trud szeroko rozumianej ewangelizacji, która obejmuje integralność (ekumeniczność), prorockość, eschatologiczność i ponaglenie do świętości¹³.

Misja Kościoła koncentruje się jednak przede wszystkim na uwielbieniu Boga, czyli na życiu sakramentalnym i duchowym, którego szczytem i centrum jest Eucharystia. „Liturgia jednak jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i jednocześnie jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc. Albowiem prace apostołskie to mają na celu, aby wszyscy stawszy się dziećmi Bożymi przez wiarę i chrzest, schodzili się razem, wielbili Boga pośród Kościoła, uczestniczyli w Ofierze i pożywali Wieczerzę Pańską” (KL 10). Chrześcijanom nie wolno zatem nigdy tracić z oczu tego centrum, gdyż to z Eucharystii jako ze źródła wypływa moc uzdalniająca ich do działania w Kościele i świecie. Przez Eucharystię dokonuje się nade wszystko uświęcenie człowieka w Chrystusie i uwielbienie Przenajświętszej Trójcy, co jest pierwszym i głównym celem i zadaniem Kościoła.

¹³ Por. M. Fahey, *Church*, [w:] *Systematic theology*, ed. F. Schüssler, J.P. Galvin, Dublin 1992, s. 383–391.

Tylko Kościół, który karmi się słowem i sprawuje Eucharystię, jest wiarygodny i zdolny do realizacji swojego posłannictwa. To z Eucharystii wynika jego proegzystencjalny charakter. Ta biesiada ofiarnicza to przecież udzielający się sam zmartwychwstały Pan. Dlatego Paweł Apostoł zachęca: „A zatem proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej. Nie bierzcie więc wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe” (Rz 12,1–2). Literacko znaczenie ofiary w życiu człowieka trafnie wyraził M. Albom: „Ofiara jest częścią życia, czasem najlepszą. Tym właśnie powinna być. To nie jest coś, czego należy żałować. Wręcz przeciwnie, to coś, do czego należy dążyć. Małe ofiary. Wielkie ofiary. Matka pracuje, żeby syn mógł chodzić do szkoły. Córka rezygnuje z pracy, aby zająć się chorym ojcem. Mężczyzna idzie na wojnę [...]. Czasami, gdy składasz w ofierze coś naprawdę cennego, wcale tego nie tracisz, tylko przekazujesz to komuś innemu”¹⁴.

¹⁴ M. Albom, *Pięć osób, które spotykamy w niebie*, Warszawa 2008.



V

Maryja Służebnicą Jahwe i Kościoła

1. Uściślenia merytoryczne

Ukazanie Maryi jako Tej, która służy Jahwe i Kościołowi¹, zwłaszcza w przestrzeni jedności, i pokojowi w przestrzeni eklezjalnej, wymaga szeregu wstępnych dopowiedzeń. Pytamy: o jaką służbę chodzi? W jakim sensie święta Dziewica była Służebnicą Jahwe? Jak została Służebnicą Kościoła? Co rozumiemy przez pojęcie „jedność”, a co przez „pokój”? Jak Maryja działa w tym zakresie? Czy chodzi tu o historyczną Miriam z Nazaretu, czy mamy do czynienia tylko z Wniebowziętą?

Najświętsza Panna sama się określiła jako „pokorna Służebnica”. Na propozycję Jahwe, którą przyniósł Jej archanioł Gabriel, odpowiedziała: „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego” (Łk 1,38). Prezentując Matkę Jezusa jako Służebnicę, spróbujemy ukazać Jej wkład w dzieło zbawienia przede wszystkim w obszarze kościelnej jedności i pokoju. Niemniej jednak będziemy się też odnosić do Jej wkładu w dzieło zbawienia całego świata, ponieważ ze względu na Jej pośrednictwo w jedynym pośredniku Chrystusie naturalną sprawą jest zauważenie Jej współdziałania również poza Kościołem,

¹ Tekst ten ukazał się wcześniej w „Salvatoris Mater”. Ta jego wersja jest poszerzona.

który jest wszakże posłany z Ewangelią do ludzi wszystkich czasów i pokoleń.

Rekonstrukcja posługi Maryi wydaje się też szansą na wzmocnienie proegzystencjalnego charakteru kościelnej wspólnoty. Będziemy się poruszać w rzeczywistości eklezjalnej, dlatego zasięg merytoryczny niniejszej refleksji zostanie zawężony. Przybliżymy najpierw współczesne rozumienie Kościoła, jakim operuje eklezjologia katolicka. Następnie odwołamy się do pojęć „jedności” i „pokoju” oraz ich antonimów. Okazuje się, iż przeciwieństwa „jedności” i „pokoju”, czyli „podział” i „wojna”, mocniej uwypuklają dynamiczne urzeczywistnianie się wspólnoty Chrystusa. W kolejnym punkcie szczegółowej analizie poddamy pojęcie „Służebnicy Pańskiej” w świetle skutków wniebowzięcia. Ostatecznie przejdziemy do niektórych aspektów maryjnej służby w obszarze ekumenicznym i duchowości. Chodzi też i o to, aby Matkę Chrystusa postrzegać we w miarę szerokim kontekście tajemnicy Boga Ojca, Ducha Świętego, Kościoła czy chrześcijańskiej wiedzy o człowieku.

2. Jak rozumieć Kościół?

W XVI wieku papież Paweł III powołał komisję, aby zbadała – wydawało się: fatalny – stan Kościoła. Nieprzypadkowo zresztą nasilały się wówczas ruchy reformacyjne, poczynając od Wycliffa, Husa, Lutra czy Kalwina. W konsekwencji powstała *Księga o grzechach Kościoła* (*Consilium de emandanda Ecclesia*, 1537), która miała być przeznaczona wyłącznie do wglądu Pawła III. Raport był tak zatrważający, że przyspieszył decyzję papieża o zwołaniu Soboru Trydenckiego (1545–1563), który z przerwami trwał osiemnaście lat, a któremu przewodziło ostatecznie aż pięciu biskupów Rzymu (Paweł III, Juliusz III, Marcei II, Paweł IV, Pius IV). Przez wieki dominowała niestety eklezjologia

instytucjonalna, która przedkładała obraz Kościoła urzędowego, hierarchicznego i świętego nad Kościół duchowy, charyzmatyczny i grzeszny. W konsekwencji dochodziło do zafałszowania jego wewnętrznej i zewnętrznej funkcji oraz misji. Nie kwapiono się do zmian czy reform. Kardynał J. Ratzinger zauważył: „Kościół współczesny musi być bardziej charyzmatyczny niż biurokratyczny” (czerwiec 1998).

W większości podręczników, które ukazały się po soborze, ukazujących naukę o Kościele, napotykaamy szereg tak zwanych kategorii, które są słusznie wyprowadzane z Pisma Świętego. Jest wśród nich ujęcie Kościoła jako ludu Bożego, mistycznego ciała Chrystusa, świątyni Ducha Świętego, domu Bożego, wspólnoty (*communio*) i sakramentu. W historii Kościoła każde z tych pojęć przeżywało apogeum swojej popularności i jednocześnie deklasowało inne. Obecnie wiodące jest pojęcie „wspólnoty”, które za sprawą Jana Pawła II i Benedykta XVI zostało poszerzone o *communio* eucharystyczną².

Wszystkie te pojęcia należy jednak traktować kongruencyjne – jak trafnie postulował H.J. Pottmeyer – gdyż one wzajemnie nie tyle się wykluczają, ile przede wszystkim uzupełniają. *Mysterium Ecclesiae* jest bosko-ludzką rzeczywistością nazbyt bogatą i złożoną, aby można ją zawrzeć zaledwie w jednej kategorii. Sobór Watykański II stwierdzi: „Widzialne zrzeszenie i wspólnota duchowa, Kościół ziemski i Kościół bogaty w dary niebiańskie – nie mogą być pojmowane jako dwie rzeczy odrębne, przeciwnie, tworzą one jedną rzeczywistość złożoną, która zrasta się z pierwiastka boskiego i ludzkiego. Dlatego też na zasadzie bliskiej analogii upodabnia się ona do tajemnicy Słowa Wcielonego. Jak bowiem przybrana natura ludzka służy Słowu Bożemu za żywe narzędzie zbawienia, nierozzerwalnie z Nim zjednoczone, nie inaczej też społeczny organizm Kościoła służy

² Zob. A. Dulles, *Models of the Church*, New York 1974.

ożywiającemu go Duchowi Chrystusowemu ku wzrastaniu ciała (por. Ef 4,16)” (KK 8).

Z dokumentów soborowych wypływa teandryczna wizja Kościoła, czyli spotkanie samoudzielającego się Trójjedynego Boga z ludzką osobą, która w swojej wolności przyjmuje ów dar i na niego odpowiada całą sobą. Sam Bóg nie tworzy Kościoła. Podobnie też i człowiek, ani sam, ani w łączności z innymi ludźmi, nie jest Kościołem. Musi to być społeczność bosko-ludzka. Dlatego Kościół jest święty i grzeszny, niebiański i ziemski, duchowy i instytucjonalny, niewidzialny i widzialny, nadprzyrodzony i materialny, eschatologiczny i pielgrzymujący. Dopiero z tych napięć wyłania się jego właściwy obraz.

Pomocą do wnikięcia w obecną myśl o Kościele może też być zestawienie, którego dokonał jeden z wybitnych amerykańskich teologów katolickich, R.P. McBrien – który ustawił w pewnej kontradycji nauczanie przedsoborowe i posoborowe w obszarze eklezjologii³.

| <i>Eklezjologia przedsoborowa</i> | <i>Eklezjologia Soboru Watykańskiego II</i> |
|---|---|
| Kościół jako instytucja | Kościół jako tajemnica lub sakrament |
| Kościół jako hierarchia | Kościół jako lud Boży |
| Misja: słowo i sakrament | Misja: słowo, sakrament, służa |
| Kościół jako monarchia absolutna | Kościół jako wspólnota |
| Jeden prawdziwy Kościół | Kościół jako ekumeniczna wspólnota |
| Triumfalizm (Kościół = królestwo Boże) | Kościół jako eschatologiczna wspólnota |

Przywołajmy teraz posoborową mariologię. W aktualnej nauce o Maryi wyróżnia się trzy główne linie: chrystologiczną, eklezjologiczną i mariologiczną. Ukierunkowanie chrystolo-

³ Por. R.P. McBrien, *The Church. The Evolution of Catholicism*, New York 2008, s. 181.

giczne, osadzone na boskim macierzyństwie Maryi, doczekało się licznych opracowań w różnych nurtach (F. Suárez, J. Pohl-Gierens, T.M. Bartolomei, J.M. Bover, R. Bernard, B. Merkelbach, R. Benz, E. Druwé, L. Derckx, B. Llamera, N. García-Garcés, M. Cuervo, G.M. Roschini, A. Deneffe, Almeda, R. Laurentin, L. Melotti, M. Kowalczyk, K. Klauza, T. Siudy). Mniej uwagi poświęcono dotąd miejscu i funkcji Maryi w Kościele (H.M. Köster, K. Rahner, O. Semmelroth, W. Beinert, H. Petri, J. Ratzinger, C. Courth, S.C. Napiórkowski, W. Życiński). Obecnie wzrasta zainteresowanie mariologią w świetle antropologicznym (L. Boff, H. Küng, I. Gebara, M.C. Bingemer, X. Pikaza, D. Mastalska, E. Adamiak)⁴.

Posiłkując się danymi biblijnymi i myślą patrystyczną pierwszych wieków oraz otwieraniem się na Ducha Świętego, posoborowa teologia podjęła znaczny wysiłek, aby zbliżyć się do rozumienia Kościoła i jego zdań według zamysłu Chrystusa. Obecne coraz radykalniejsze odchodzenie od eklezjologii instytucjonalnej – co jest przecież długotrwałym procesem – pozwala odkrywać maryjność Kościoła⁵. Tym samym pojawiają się nowe horyzonty dla dowartościowania proegzystencjalnego charakteru Kościoła i jego posługi tak wobec ochrzczonych i wierzących w Chrystusa, jak i wobec całego świata. Zasada Piotrowa musi zostać uzupełniona zasadą maryjną. Te dwie zasady, widziane łącznie, a nigdy nie rozdzielnie, pozwalają zachować dynamiczną równowagę między instytucją i duchowością, między rozumem i sercem. W Duchu Świętym maryjność przydaje Kościołowi miłości, dobroci, ciepła, tkliwości, rodzinności i jednocześnie chroni go przed petryfikacją

⁴ Por. S. de Fiores, *Maria. Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*, Bologna 1992, s. 189–194.

⁵ Już przed laty postulowałem, aby cztery znamiona Kościoła (jeden, święty, powszechny i apostołski) zostały uzupełnione o maryjność, por. A. Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota*, Kraków 2010, s. 351–363.

i maskulinizacją. Trafnie odnotował J. Macquarrie, anglikański pastor i profesor teologii, iż mariologia to „miejsce spotkania dla wielkiej liczby prawd chrześcijańskich niczym węzłowa stacja w brytyjskim systemie kolejowym, gdzie spotyka się wielka liczba linii, połączeń i miejsc tranzytowych”⁶. Dlatego Kościół Chrystusa nie może być niemaryjny, gdyż Maryja jako Boża Rodzicielka w porządku historycznym uprzedza nawet Jezusa z Nazaretu, a tym bardziej Jego Kościół⁷. Duch Święty na Nią zstępuje, moc Najwyższego Ją osłania. Dlatego też Święte, które się z Niej narodzi, jest Synem Bożym (por. Łk 1,35).

Z perspektywy metodologii tak usytuowana mariologia staje się integralna i komplementarna w odniesieniu do całej teologii. Oznacza to, iż eklezjologia będzie komplementarna dla mariologii, a i sama mariologia zostanie ubogacona i oczyszczona. Trzeba tu także przywołać chrystologię i pneumatologię, gdyż nauka o Kościele i o Maryi będzie zakorzeniona w chrystologii proegzystencjalnej. A przecież duch służby, istnienia „dla”, pochodzi od Ducha Świętego. Trzecia Osoba Boska obdarza nieustannie tak wspólnotę Chrystusa, jak i cały świat swoją stwórczą mocą, pełną życia i miłości. „Wszystko zaś sprawia jeden i ten sam Duch, udzielając każdemu tak, jak chce” (1 Kor 12,11).

Swoim naśladowcom Jezus następująco tłumaczył istotę bycia z Nim we wspólnocie: „Wiecie, że ci, którzy uchodzą za władców narodów, uciskają je, a ich wielcy dają im odczuć swą władzę. Nie tak będzie między wami. Lecz kto by między wami chciał się stać wielkim, niech będzie sługą waszym. A kto by chciał być pierwszym między wami, niech będzie niewolnikiem wszystkich. Bo i Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu”

⁶ Zob. J. Macquarrie, *Jesus Christ in Modern Thought*, London 1990.

⁷ Por. A. Napiórkowski, *Kościół w Maryi. Maryja w Kościele*, Kielce 2016, s. 9–26.

(Mk 10,42–45). Ta udzielona przez Jezusa przed wiekami lekcja pokory i życia dla drugich, wiarygodnie przez Niego zrealizowana, absolutnie nic nie straciła na aktualności. Wydaje się, że najzupełniej wypełniła ją jedynie Maryja, wierna słuchaczka Bożego Słowa. Więcej nawet: nie tylko spełniła Jezusowy nakaz służby, ale wciąż go wypełnia.

Wiele interesujących myśli na temat Maryi jako Służebnicy przekazała nam A. von Speyr, która po konwersji z protestantyzmu w 1940 roku miała wiele mistycznych doznań. Prowadzona przez duchowego kierownika H.U. von Balthasara ta szwajcarska lekarka, przykuta przez wiele lat do łoża boleści, odkryła Maryję w świetle proegzystencji. O posłudze Maryi pisze tak: „Wyrażając zgodę, Maryja rezygnuje z siebie, niszczy siebie, by pozwolić działać w sobie wyłącznie Bogu. W pełni świadomie otwiera na Boże działanie wszystkie możliwości swojej natury. Niewiasta decyduje się przyznać Bogu wyłączne prawo do działania, i właśnie dzięki tej decyzji staje się naprawdę «współdziałającą». Współpraca z dziełami łaski jest bowiem zawsze owocem wyrzeczenia. W miłości każda rezygnacja jest owocna, gdyż czyni miejsce obietnicy danej Bogu, a Bóg wyczekuje obietnicy człowieka, by pokazać mu, jak wiele potrafi zrobić wspólnie z Nim”⁸.

3. Bosko-ludzka jedność i jej niszczenie

Kompetentnie uchwycić jedność w perspektywie eklezjalnej oznacza zestawić ją z jej przeciwieństwem. Należy zatem mówić o jedności i jej brakach albo o tym, co tę jedność niszczy. Dlaczego takie ujęcie? Musimy pamiętać, że Kościół jest żywym organizmem i nie można go redukować tylko do jednego wymiaru.

⁸ A. von Speyr, *Służebnica Pańska*, Warszawa 2017, s. 9–10.

Jest dynamiczną przestrzenią, gdzie jedność raczej wciąż się na nowo odzyskuje niż ją jedynie konserwuje i zachowuje. Trafne jest określenie papieża Franciszka, że „Kościół to szpital”. Ponadto jednoczesne ukazywanie jedności i rozłamów tworzy lepszą przestrzeń do prezentacji Maryi jako Służebnicy sprawy jedności i pokoju. Bo bardziej wyraziste staje się wówczas Jej zaangażowanie właśnie w tych obszarach, gdzie jedności i pokoju nie ma. Czyż to nie w dramacie rozbitcia i podziałów czytelniejszy jest udział Maryi w dziele odkupienia?⁹

Zapytajmy teraz o biblijne rozumienie jedności i jej nieistnienia. Jedność w Piśmie Świętym jest ukazywana jako łączność z Bogiem, a sprawcą tej wspólnotowości jest Duch Święty. „Usiłujcie zachować jedność Ducha dzięki więzi, jaką jest pokój. Jedno jest Ciało i jeden Duch, 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).

Paweł Apostoł daje mądry wykład na temat kościelnej jedności: „Podobnie jak jedno jest ciało, choć składa się z wielu członków, a wszystkie członki ciała, mimo iż są liczne, stanowią jedno ciało, tak też jest i z Chrystusem. Wszyscyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, [aby stanowić] jedno Ciało: czy to Żydzi, czy Grecy, czy to niewolnicy, czy wolni. Wszyscyśmy też zostali napojeni jednym Duchem” (1 Kor 12,12–13). Spośród uczniów i uczennic Jezusa święta Dziewica jako pierwsza została napełniona Duchem jedności. W momencie zwiastowania anioł Ją pozdrawia i mówi, że jest Ona „pełna łaski” (Łk 1,28). Jest to wynik zstąpienia na Nią Ducha Bożego. Maryja staje się przestrzenią jedności bosko-ludzkiej, gdyż łączy w tajemnicy

⁹ Por. M. Kowalczyk, *Udział Maryi w dziele odkupienia*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” XX (2000), nr 6 (120), s. 98–108.

poczęcia, a następnie rodzicielstwa, naturę boską z naturą ludzką. To w Niej jako matce Jezusa Chrystusa w sposób nieodwracalny dochodzi do połączenia Boga i człowieka. W tajemnicy Jej Bożego rodzicielstwa znajdujemy jedność człowieka i świata na płaszczyźnie nie tyle stworzenia, ile przede wszystkim odkupienia.

Tę stałą aktywność do odbudowywania utraconej jedności z Bogiem i innymi chrześcijanami ożywia obecnie w całym Kościele Maryja jako Wniebowzięta. Ona pośredniczy w naszym ukierunkowaniu do doskonałości, do pełni istniejącej w Chrystusie. Jako przepelniona Duchem Świętym, prowadzi nas do jedności z innymi braćmi i siostrami wierzącymi w Jej Syna, jedyne Zbawiciela.

Budowanie wspólnoty z Bogiem to długi proces nawrócenia człowieka, odchodzenia od grzechu, zyskiwania coraz większej wolności, aby coraz wyraźniej istnieć w kościelnej przestrzeni. Pierwszą bowiem przyczyną niszczenia jedności Kościoła jest grzech. Szczególnie Niepokalana, jako Ta jedyna z rodzaju ludzkiego zachowana od grzechu, ukierunkowuje nas ku Chrystusowi. Oczywiście, kościelną jedność nadwerężają i niszczą inne elementy, jak na przykład odmienności polityczne, gospodarcze, społeczne i kulturowe, ale w świetle teologii musimy wskazać najpierw na grzech. To bowiem z ludzkiej pychy, pożądania, pragnienia władzy i dominacji rodzą się podziały.

4. Paschalny pokój i duchowa wojna

Te dwa przeciwstawne słowa – „wojna” i „pokój” – często łączono w różnych rodzajach sztuki, próbując oddać to, co dzieje się w człowieku: flamandzki malarz P.P. Rubens zostawił po sobie obraz, na którym ukazał alegoryczne bóstwa: Minerwę broniącą nagą boginię Pax przed Marsem; L. Tołstoj napisał w XIX wieku wielką powieść historyczną pod tytułem *Wojna i pokój*.

Naturalnie w naszej refleksji oba pojęcia będziemy odnosić nade wszystko do rzeczywistości duchowej.

Życie Kościoła nie może być sprowadzane do pokoju, ale właśnie winno być zaprezentowane szerzej przez przeciwstawność tych dwóch pojęć i wynikające z niej napięcie, co bardziej odpowiada teandrycznej naturze Kościoła. Przy tym nie rozumiemy pokoju jako czegoś statycznego. Chodzi ostatecznie o coś więcej. Dzięki Duchowi Świętemu poszukujemy źródła pokoju poza doczesnością. Otwieramy się na dary Boże, które sakramentalnie są udzielane w Kościele. Wierzymy, że Maryja, współpracując w Bożej ekonomii zbawczej, podprowadza nas do takiego pokoju, którego świat dać nie może, bo go po prostu nie ma. „Ci bowiem, którzy żyją według ciała, dążą do tego, czego chce ciało; ci zaś, którzy żyją według Ducha – do tego, czego chce Duch. Dążność bowiem ciała prowadzi do śmierci, dążność zaś Ducha – do życia i pokoju” (Rz 8,5–6). Wynikiem jedności jest pokój. W rozumieniu biblijnym pokój to pełnia szczęścia. Hebrajskie słowo *shalom* w swoim rdzeniu oznacza „być nie-tkniętym”, „być pełnym”, „być skończonym” (por. Hi 9,4; 1 Krl 9,25). Stąd dla semitów „pokój” nie oznaczał prowadzenia życia spokojnego czy też „czasu pokoju” w przeciwieństwie „do czasu wojny”, ale dobrobyt codziennego istnienia, harmonię, w jakiej znajduje się człowiek w stosunku do całej przyrody, do Boga, do siebie samego¹⁰.

Z kolei w Nowym Testamencie „pokój” to dar Boży, pochodzący od Chrystusa. „A sercami waszymi niech rządzi pokój Chrystusowy, do którego też zostaliście wezwani w jednym Ciele” (Kol 3,15). Jezus nie przynosi pokoju, który usuwa wszelkie wojny, lecz swój własny pokój: pokój wielkanocny, następujący po końcowym zwycięstwie nad śmiercią i grzechem (por.

¹⁰ Por. X. Leon-Dufour, *Pokój*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 700–702.

Łk 24,36). Jest to pokój na płaszczyźnie religijnej, duchowej. Chrześcijanie zamieniają zatem obowiązujący dotąd *pax romana* na *pax israelitica*. Pokój Boży rodzi duchowe owoce. „Owoce zaś ducha jest: miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie. Przeciw takim [cnotom] nie ma Prawa” (Ga 5,22–23)¹¹.

Pokój jest właśnie jednym z elementów królestwa Bożego, które Kościół winien wprowadzać w świat. „Bo królestwo Boże to nie sprawa tego, co się je i pije, ale to sprawiedliwość, pokój i radość w Duchu Świętym. A kto w taki sposób służy Chrystusowi, ten podoba się Bogu i ma uznanie u ludzi. Starajmy się więc o to, co służy sprawie pokoju i wzajemnemu zbudowaniu” (Rz 14,17–19). To szerzenie Bożego pokoju, który wypływa z wydarzenia śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, dokonuje się przez posługę Matki Kościoła. Ten rodzaj pokoju, powiązany z uznaniem powszechnego władztwa Chrystusa, nastąpi w dniach ostatnich. Chrześcijanie wraz z Wniebowziętą winni z jednej strony nie ustawać w służbie na rzecz pokoju na świecie, a z drugiej całą swoją nadzieję złożyć w prowadzeniu przez Ducha Świętego, aby najpierw sami mogli cieszyć się wewnętrznym pokojem we własnym człowieczeństwie¹².

Maryja jest walcząca. Już w raju słyszymy zapowiedź kobiety i jej potomstwa, które będzie się zmagać ze złem. „Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie i niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej: ono zmiażdży ci głowę, a ty zmiażdżysz mu piętę” (Rdz 3,15). Dopiero kiedy mówimy o pokoju i jednocześnie o wojnie, mamy do czynienia z pełną rzeczywistością Kościoła. Ale też i ostatnia księga Biblii roztacza przed czytelnikiem wizję walczącej Niewiasty, którą egzegeza katolicka pozwala utożsamiać zarówno z Kościołem, jak i z Matką

¹¹ Por. tamże, s. 703–704.

¹² Por. tamże, s. 705.

Bożą. „Niewiasta obleczona w słońce i księżyc pod jej stopami, a na jej głowie wieniec z gwiazd dwunastu. A jest brzemienna. I woła, cierpiąc bóle i męki rodzenia. I inny znak się ukazał na niebie: Oto wielki Smok [...] stanął przed mającą rodzić Niewiastą, ażeby skoro porodzi, pożreć jej dziecię. I porodziła Syna – Mężczyznę, który wszystkie narody będzie paść różgą żelazną. I zostało porwane jej Dziecię do Boga i do Jego tronu. Niewiasta zbiegła na pustynię, gdzie miejsce ma przygotowane przez Boga. I nastąpiła walka na niebie [...]. I wystąpił do walki Smok i jego aniołowie, ale nie przemógł” (Ap 12,1–4.7–8). Ścieżki pokoju i wojny można bezpiecznie przemierzać wraz z Maryją, gdyż wiecie Ona wszystkich ku swojemu Synowi, jednemu Odkupicielowi człowieka i świata. Pamiętajmy, że jest Ona tą wyjątkową kobietą, przez którą rozpoczęła się i została wygrana najważniejsza wojna w dziejach Kościoła i świata – wojna o zbawienie człowieka.

Ojcowie soborowi zauważają, iż „w ciągu [...] całej historii ludzkiej toczy się ciężka walka przeciw mocom ciemności; walka ta zaczęta ongiś u początku świata, trwać będzie do ostatniego dnia, według słowa Pana. Wplątany w nią człowiek wciąż musi się trudzić, by trwać w dobrym, i nie będzie mu dane bez wielkiej pracy oraz pomocy łaski Bożej osiągnąć jedności w samym sobie. Dlatego Kościół Chrystusowy, ufając zamysłowi Stwórcy i uznając, że postęp ludzki może służyć prawdziwemu szczęściu ludzi, nie może nie zawołać słowami Apostoła: «nie upodabniajcie się do tego świata» (Rz 12,2). Mianowicie do tego ducha próżności i złości, który aktywność ludzką skierowaną ku służbie Bogu i człowiekowi przemienia w narzędzie grzechu” (KDK 37).

5. Posłuszeństwo świętej Dziewicy

Zagadnienie służby Maryi dla objawiającego się Boga w Jezusie, następnie wobec wspólnoty Jego uczniów i uczennic, a wreszcie dziś dla Kościoła wiąże się bardzo mocno z Jej posłuszeństwem. Nie bez powodu cała teologia chrześcijańska ukazuje posłuszeństwo jako najwyższy i najpełniejszy wyraz miłości. Jest to bowiem – obok przymierza – jedno z naczelných pojęć wyjaśniających treści objawienia Starego i Nowego Testamentu. W objawieniu judeochrześcijańskim posłuszeństwo (wiary) w innych religiach ma swój odpowiednik w formie bojaźni Bożej. Idzie w nich raczej o pełną lęku postawę wobec nieodgadnionej „Pierwszej Przyczyny”. W rzeczywistości biblijnej jest to natomiast wewnętrzne posłuszeństwo wobec odsłaniającej się i udzielającej Miłości, która w wolności zaprasza osobę ludzką do dialogu i przyjaźni. Na ludzkie posłuszeństwo Bóg odpowiada darem z samego siebie.

Z posłuszeństwem my ludzie mamy nieustannie bardzo poważne problemy, gdyż ono obnaża grzech pierworodny i jego skutki, które tkwią w naszej naturze. Jak w astronomii przeciwieństwem zenitu jest nadir, tak przeciwieństwem posłuszeństwa jest pycha. Wielu z nas oczywiście nie przyznaje się do trudności z posłuszeństwem, gdyż po prostu nie dostrzega swojej pychy, tak werbalnie, jak i egzystencjalnie. Ten szatański sprzeciw z ogrodu Eden „nie będę służył” rozlega się przez całą historię ludzką i wciąż dudni potężnym echem. Ów łańcuch został przerwany dopiero przez posłuszeństwo Najświętszej Panny.

Pragnąc możliwie najtrafniej przybliżyć pojęcie posłuszeństwa, należy najpierw odwołać się do posłuszeństwa Jezusa. Jak zauważa H.U. von Balthasar, posłuszeństwo nie jest kategorią tylko historiozabawczą, ale i trynitarną. W przestrzeni trynitarniej posłuszeństwo odwiecznego Syna Bożego odsłania już

List do Filipian: „On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi. A w zewnętrznym przejawie uznany za człowieka, uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci” (Flp 2,6–8). Właśnie przez pryzmat posłuszeństwa możemy dotrzeć do miłości trynitarnej, czyli odwiecznych najbardziej intymnych relacji między Ojcem i Synem w Ich Duchu Świętym. Posłuszeństwo dlatego jest miłością, że przez moim „ja” stawia „ty”. Przede mną i moim widzeniem świata jesteś „ty” i „twoja” racja. Posłuszeństwo to całkowita dyspozycyjność woli Jezusa wobec woli Ojca. Pełne i bez ograniczeń oddanie się Bogu Ojcu Jezusowego ducha staje się zbawcze dla świata. Trynitarne posłuszeństwo gwarantuje zaistnienie nowego porządku zbawczego¹³.

Mariologia musi zostać poprzedzona chrystologią, gdyż dopiero w trynitarnej i soteryjnej perspektywie możemy zobaczyć posłuszeństwo Maryi. Ona nie tylko deklaruje, że jest „Służebnicą Pańską”, ale jest Nią rzeczywiście. Wynika to najpierw z Jej wybraństwa. Maryja staje się Oblubienicą, ponieważ jest Służebnicą. Inaczej: staje się Matką, ponieważ jest Dziewicą. Ostatecznie zostaje Królową, bo okazała się Matką.

W swoim młodym życiu Maryja wykazuje się niezwykłą uległością w Duchu wobec Jahwe. Jej duch raduje się w Bogu, jedynym Zbawiciela Izraela, „bo wejrzał na uniżenie Służebnicy swojej” (Łk 1,48). Dlatego właśnie posłuszeństwo winno być charakterystyczną cechą całej duchowości chrześcijańskiej i kościelnej. Kto wierzy w Chrystusa i Kościół, przez który przychodzi do nas zbawienie, ten – w naturalny sposób, egzystencjalnie i w łasce – będzie przeniknięty dyspozycyjnością wobec woli Bożej. Święta Dziewica jest zachwycona Bogiem. Jest On dla

¹³ Por. H.U. von Balthasar, *Wprowadzenie*, [w:] A. von Speyr, *Jak modlą się święci?*, Warszawa 2017, część I/1, s. 11-12.

Niej *Deus semper maior* („Bóg zawsze większy”), dlatego Jej posłuszeństwo nie zna wyjątków.

Określenie Maryi jako Służebnicy jest przede wszystkim biblijne. W rozmowie z Gabrielem Ona sama właśnie tak się definiuje. Na propozycję archanioła odpowiada: „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa!” (Łk 1, 38). Ta deklaracja „niech mi się stanie według twego słowa” przynależy do żydowskiej religijności. Na powołanie Jahwe w taki sposób odpowiada też Mojżesz (por. Wj 4,10; 14,31). Na słowo Boga ludzie wiary odpowiadają aktem dobrowolnego poddania się Jego planom. W Starym Testamencie określenie „sługa Boży” odnosi się do tych, którzy zostają powołani do wypełnienia szczególnej misji względem ludu wybranego. Sługami są prorocy, kapłani czy też kobiety, np. królowa Estera, która określa się jako „służebnica Twoja” (Est 4,17). Warto zauważyć, iż mimo przyznania Maryi tak wielkiej godności, że ma zostać Matką Mesjasza, Ona nazywa siebie „Służebnicą Pańską”. Tym samym ukazuje chrześcijanom wszystkich czasów właściwy wzorzec służby: być posłusznym woli Bożej konsekwentnie i do końca. W postawie oddania się Jahwe nie szuka żadnego miejsca dla siebie. Jan Paweł II zauważa, iż w ten sposób Maryja antycypuje postawę Chrystusa. Według Listu do Hebrajczyków, przychodząc na świat, Syn Boży ogłosił: „Ofiary ani daru nie chciałeś, aleś Mi utworzył ciało [...]. Wtedy rzekłem: Oto idę [...], abym spełniał wolę Twoją, Boże” (Hbr 10,5–7). Uległość Maryi nie tylko zapowiada, ale i wyprzedza Jezusową uległość, którą się On cechował w życiu publicznym, aż po Kalwarię¹⁴.

Maryja swoje życie pragnie ustawić bezwarunkowo w perspektywie Jahwe. Jako „pełna łaski” w swojej dyspozycyjności, oświadcza, że pragnie posłuszenie służyć Bogu. Jest w Niej też gotowość służenia innym. Poświadcza to relacja między sceną

¹⁴ Por. Jan Paweł II, *Żywot Maryi*, Kraków 2012, s. 95.

zwiastowania i nawiedzenia. Maryja wyznaje swoje „amen”, gdyż tym słowem pokorny Żyd przyjmował plan Jahwe wobec siebie¹⁵. Odpowiada pozytywnie na Boże powołanie, na wezwanie, które Bóg do Niej kieruje, aby z Nim współpracowała. Można powiedzieć, iż to autookreślenie „Służebnica Pańska” to Jej imię i nazwisko. Imię „Służebnica” – gdyż dochodzi w Niej wręcz do utożsamienia człowieczeństwa z funkcją. Służy Ona całą swoją osobą. Z kolei nazwisko „Pańska”, gdyż we wszystkim należy do Boga. Przywilej niepokalanego poczęcia gwarantuje, że nie było w Niej nigdy niczego przeciwnego Bogu. Bóg bowiem nie zezwolił, aby grzech odebrał Mu Jego własność.

Z posłuszeństwa Dziewicy wynika następnie wcielenie (*incarnatio*). Tylko w tak głębokiej dyspozycyjności mogło dojść do intymnej cielesności. Sfera czystości Maryi nie doznaje przy tym żadnego uszczerbku. Jakże zresztą mogłoby być inaczej, skoro to sama czystość w Niej się zasiedla. Jej płciowość staje się kanałem dla Boga zstępującego w Nią samą, a następnie służy do przekazania przez Nią Boga już w ludzkiej postaci całemu światu. Czysty ogień miłości, który w Nią zstępuje, sprawia, iż Dziewica staje się Matką. Maryjna sfera płciowości – tak dziewictwa, jak i macierzyństwa – wciąż pozostaje dla chrześcijańskiej teologii tajemnicą i nieodzownym kryterium życia wewnętrznego¹⁶.

Uwierzyła i porodziła. Zanim stała się Matką Boga, już Mu usłużyła swoją wiarą. W wierze bowiem przyjęła na początku słowo Jahwe. Ukazując Chrystusa jako nowego Adama, św. Ireneusz z Lyonu nieposłuszeństwu rajskej kobiety przeciwstawi posłuszeństwo wiary Maryi. „Węzeł splątany przez nieposłuszeństwo Ewy rozwiązany został przez posłuszeństwo Maryi;

¹⁵ Najprawdopodobniej Maryja nie powiedziała *fiat*, gdyż nie znała łaciny ani greckiego, lecz hebrajskie *amen*.

¹⁶ Por. H.U. von Balthasar, *Wprowadzenie*, [w:] A. von Speyr, *Jak modlą się święci?*, s. 12.

co związała przez niewierność dziewica Ewa, to dziewica Maryja rozwiązała przez wiarę¹⁷. Najpierw w trudzie wiary zaakceptowała objawiającego się Boga, aby później móc obdarzyć we własnym łonie swoim ciałem Jego odwiecznego Syna. Augustyn z Hippony stwierdził, iż „Maryja poczęła przez wiarę i zrodziła przez wiarę”, czyli „poczęła Chrystusa najpierw w sercu, a potem w ciele”. Przez wiarę będzie Ona doskonale zjednoczona z Chrystusem w jego wyniszczeniu. U stóp krzyża swojego Syna dozna kenozy swojej wiary. Przez wiarę Matka uczestniczy w śmierci Syna. W Niej wypełnia się proroctwo Symeona: „A Twoją duszę miecz przeniknie”.

Jej odpowiedź kryje jednak w sobie dynamikę i dialog: „Jakże się to stanie, skoro nie znam męża?” (Łk 1,34). W konsekwencji Maryja staje się aktywnym wzorem do naśladowania dla wszystkich. Bóg bowiem każdego z ludzi powołuje do jemu właściwych zadań, nie naruszając wolności tej osoby. Dla Maryi tym pierwszorzędnym zadaniem jest bycie Matką odwiecznego Syna Bożego, który przez Nią przyjmuje ludzką naturę. Dzięki Jej służebności Syn Boży może stać się powszechnym Odkupicielem. Tym samym Dziewica Nazareńska jest jedyną i wyjątkową Służebnicą Pańską. Jej przywilejem jest zaszczytny obowiązek – jak u nikogo z ludzi – posługiwania Trójjedynemu Bogu swoim umysłem, sercem, duszą i ciałem. Nic większego i wspanialszego nie mogło się przytrafić Najświętszej Pannie. Dlatego wychwała Go całym swym jestestwem: „Wielbi dusza moja Pana i raduje się duch mój w Bogu, moim Zbawcy. Bo wejrzał na uniżenie Służebnicy swojej. Oto bowiem błogosławić mnie będą odtąd wszystkie pokolenia, gdyż wielkie rzeczy uczynił mi Wszechmocny” (Łk 1,46–49).

Podjmując refleksję nad tematyką Maryi jako Służebnicy, nie wolno pominąć następnie Jej ofiarności dla najbliższych w Jej

¹⁷ Cytat za: Jan Paweł II, *Żywot Maryi*, s. 101.

ziemskim życiu. Trzeba zatem najpierw przywołać Jej posługę Elżbiecie i Zachariaszowi oraz mającemu się narodzić Janowi Chrzcicielowi. Maryja podąża z pośpiechem do Ain-Karim, położonego w górskiej okolicy. Podejmuje trud służenia bliźnim, nie popadając w przesadną medytację. Należy też powiedzieć o posłudze Maryi jej własnej rodzinie, czyli trwającej lata czynnej miłości do Józefa i Jezusa. Jakkolwiek nie dysponujemy w tej kwestii źródłami biblijnymi, to nie wolno pominąć Jej znaczenia dla wspólnoty uczniów i uczennic – pierwszych naśladowców Jej Syna. Szczególna Jej posługa została odnotowana na weselu w Kanie Galilejskiej, pod krzyżem Jezusa czy też w Wieczerniku i później w pierwotnym Kościele – o czym czytamy w Ewangelii św. Jana.

6. „Pokorna Służebnica” wniebowzięta

Jednakże zasadnicze działanie Maryi jako kościelnej Służebnicy pokoju i jedności rozpoczyna się z chwilą Jej wniebowzięcia. Z momentem wniebowzięcia spełnia się w Niej zmartwychwstanie. Jak dla Jezusa Wielkanoc oznaczała odejście do Ojca Niebieskiego, tak i dla Maryi jest to zakończenie Jej ziemskiego posłannictwa i pełne włączenie się w Przenajświętszą Trójcę. Liturgia nie bez przyczyny ogłasza Ją Królową nieba i ziemi. To nieodwołalne ogłoszenie Jej Królową oznacza właśnie Jej pełną służebność: to Służebnica, która stała się Królową, i dlatego jako Królowa jest doskonałą Służebnicą. Przepojona już w sposób wspaniały miłością Trójjedynego, nie może żyć inaczej, jak tylko w całkowitym wydaniu samej siebie dla Boga i dla ludzi. Od tej chwili Święta Dziewica żyje już nie tylko w kondycji niebieskiej, ale w Kościele, gdzie ujawnia się właśnie jako Służebnica. To jest Jej właściwe królowanie, gdy jako „pokorna Służebnica” służy

całemu ludowi Bożemu¹⁸. W tym służeniu objawia się proegzystencjalny charakter Jej macierzyńskiej miłości.

Z perspektywy kościelnej wolno mówić o Jej posłudze *ad intra* i *ad extra*. Chodzi najpierw o Jej pośredniczenie dla samych chrześcijan, czyli kościelne *ad intra*. Najświętsza Dziewica jako Matka Kościoła wprowadza wierzących w tajemnicę zjednoczenia człowieka z Bogiem. Ucząc swojego posłuszeństwa, swojego *fiat*, wprowadza do wnętrza paschalnej wspólnoty. I w ten sposób odbywa się budowanie prawdziwej kościelności, które trwa przez całe życie ludzkie, czyli przez wieki. Jako Oblubienica i Pomocnica Chrystusa, Maryja asystuje przy łączeniu się chrześcijanina z Bogiem. W Duchu Świętym przynosi jedność i pokój. Jako Boża Rodzicielka ucieleśniła przeciw w sobie jedność natury boskiej z ludzką, dlatego jako Matka Kościoła duchowo rodzi też poszczególnych wierzących dla całej wspólnoty.

Analizując współtworzenie przez Najświętszą Pannę kościelnej postawy proegzystencji, trzeba naturalnie wskazać formy Jej jedności z Duchem Świętym. Spośród wielu modeli opisujących tę jedność można we współczesnej teologii wyróżnić przynajmniej cztery. Są to: 1. synergia w działaniu między Duchem Świętym a Maryją, 2. Maryja jako przybytek Ducha (świątynia, sanktuarium), 3. Maryja jako obraz i ikona Ducha, 4. Maryja objawieniem i przejrzystością Ducha. Jedność Maryi z Duchem ujawniła się już w niepokalanym poczęciu, we wcieleniu, w Bożym macierzyństwie i wciąż się ujawnia w dziejach zbawienia¹⁹.

W rozważaniach na temat Maryi jako macierzyńskiego obrazu Boga L. Boff odważnie napisze o Jej osobowym zjednoczeniu z Duchem Świętym: „Dziewica Maryja, Matka Boga i Matka ludzi, realizuje w absolutny i eschatologiczny sposób kobiecość,

¹⁸ Por. R. Forycki, *Królowanie Maryi*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” XX (2000), nr 6 (120), s. 133–137.

¹⁹ Por. A. Napiórkowski, *Maryja jest piękna. Zarys mariologii i maryjności*, Kraków 2016, s. 139–151.

ponieważ Duch Święty uczynił z Niej dla siebie świątynię, sanktuarium i tabernakulum, i to w sposób tak realny i prawdziwy, że Maryja musi zostać uznana za hipostatycznie złączoną z Trzecią Osobą Trójcy”²⁰. W zjednoczeniu Najświętszej Panny z Duchem Świętym wolno zatem dopatrywać się źródła i mocy do wprowadzania przez Nią jedności i pokoju w Kościele.

Warto też podkreślić znaczenie i działanie Maryi – gdy chodzi o kościelną jedność – w tytule *Maria Deipara Victrix omnium haeresium*. Jako zwyciężczyni herezji staje się Ona gwarantem czystości i jedności katolickiej doktryny. Często i z upodobaniem o. Maksymilian Maria Kolbe wołał: „Raduj się, Dziewico Maryjo, zwyciężyłaś wszystkie herezje całego świata”²¹. A herezje, jak pisze A. von Speyr, polegają zawsze na naruszeniu właściwych proporcji. Natomiast Maryję niezmiennie cechuje właściwy stosunek do Boga, czyli poprawna relacja dystansu i bliskości. Święta Dziewica zna dystans pokory i służby. Ten kto podchodzi zbyt blisko do Boga, traci ostrość widzenia. Herezja to zapominanie o grzechu (pierworodnym). A Maryja była od tego wolna. Jej przewyciężenie herezji polegało też i na tym, że podporządkowała się św. Piotrowi i św. Janowi. Jej *fiat (amen)* stało się Jej *credo*²².

Początkowo J. Ratzinger o wiele chętniej stosował określenie „Pocieszycielka” lub „Ostoja chrześcijan”, unikając terminu „Pogromczyni wszelkich herezji”, gdyż wydawało mu się ono za mało ekumeniczne. Z czasem jednak doszło u niego do ewolucji poglądów w stosunku do Matki Bożej. Jako prefekt Kongregacji Nauki Wiary zauważył, że „teraz w tym okresie zamieszania, gdy doprawdy tak wiele herezji usiłuje przeniknąć do autentycznej wiary, teraz dopiero rozumiem, że w określeniu tym nie było nic

²⁰ L. Boff, *Das mütterliche Antlitz Gottes*, Düsseldorf 1985, s. 106. Cyt. za: *Mariologia. Teksty teologiczne*, oprac. F. Courth, Poznań 2005, s. 260.

²¹ Zob. S. Zatwardnicki, *Nieprzyjaciółka wszystkich herezji albo: kto zmiażdży głowę węzowi?*, „Rycerz Niepokalanej” 2014, nr 9.

²² Por. A. von Speyr, *Służebnica Pańska*, Warszawa 2017, s. 196–197.

z pobożnego życzenia, ale czysta prawda, szczególnie doniosła, jeżeli chodzi o nasze czasy”²³.

Kościół o tyle jest Kościołem, o ile jest ukierunkowany na udzielanie zbawczych darów, o ile jest proegzystencjalny, czyli istnieje i działa dla świata, stąd misja Maryi jest też działaniem *ad extra*. Wpisana w misyjność, Maryja podprowadza świat do Bożej jedności i paschalnego pokoju. Jej zaangażowanie jako Służebnicy na rzecz jedności i pokoju jest Jej wkładem w Chrystusowe dzieło odkupienia. W całym dziele zbawczym odwiecznego Syna Bożego, który stał się człowiekiem, Jego Matka zajmuje bez wątpienia miejsce wyjątkowe. Jest nie tylko pierwszą z odkupionych, ale również sama w Chrystusie współdziałała w Kościele, przodując na jego ziemskich drogach pielgrzymowania. W *Redemptoris Mater* Jan Paweł II pisze: „Maryja «przodowała», stając się «pierwowzorem Kościoła, w porządku wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem». Owo *wzorcze* «przodowanie» odnosi się do samej wewnętrznej tajemnicy Kościoła, który widzi wypełnienie swej zbawczej misji, łącząc w sobie – podobnie jak Maryja – właściwości *matki i dziewicy*. «Jest dziewicą, która nieskazitelnie i w czystości dochowuje wiary danej Oblubieńcowi» i która «staje się [...] matką: rodzi bowiem do nowego i nieśmiertelnego życia synów z Ducha Świętego poczętych i z Boga zrodzonych»” (RM 5).

W świetle „bycia dla” poza Kościołem trzeba zatem podkreślić Jej odpowiedzialność za świat. Przekaz Ewangelii i skuteczność jej oddziaływania tak bardzo zależy od poziomu kultury, warunków społecznych, socjalnych i ekonomicznych. Nie wolno pozostawiać świata samemu sobie, zwłaszcza w kwestiach moralnych, pokoju, zgody społecznej, edukacji, kultury, zdrowia, ubóstwa czy pomocy osobom, których dotknęły klęski żywio-

²³ Więcej na ten temat pisałem w artykule: *Ratzinger: rebeliant w Kościele czy stróż katolickiej doktryny?*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 12 (2017), s. 13–33.

łowe²⁴. Trzeba niestety wyznaczyć, że dialog Kościoła ze światem przeżywa trudne chwile. Z jednej strony ani wrogi sekularyzm i napastliwy ateizm na europejskim gruncie, ani też brutalne prześladowanie chrześcijan w Azji i Afryce nie służą kościelnej otwartości. Z drugiej pasywność i osłabnięcie duchowości u wielu ochrzczonych, utrata eschatologicznej tęsknoty za „nowym niebem” i „nową ziemią” czy też kościelne podziały w sferze interpretacji doktryny koncentrują wyznawców Chrystusa nazbyt na sobie samych. Radość wiary i doświadczenie żywego Chrystusa stają się udziałem niektórych tylko parafialnych wspólnot i grup kościelnej odnowy posoborowej²⁵. A przecież tak świat, jak i Kościół mają wspólną boską genezę, wspólne zadania i wyzwania. Teologię i naukę charakteryzuje jedna powinność – odkrywać prawdę: prawdę o człowieku i o Bogu istniejącym i działającym w świecie.

Aktualizowanie się jedności i pokoju w Kościele i przez Kościół dokonuje się naturalnie w pierwszym rzędzie przez sakramenty, kiedy to ze szczególnym natężeniem wypływa dla chrześcijan łaska Zmartwychwstałego. Duch Święty owe zbawcze moce uprzystępnia nam przez Maryję, która z całym dziewiczym oddaniem pośredniczy w budowaniu mistycznego ciała Chrystusa, w reperowaniu nadwątlonej wspólnoty człowieka ze swoim Synem. Jak zauważa szwajcarska stygmatyczka, „Matka i Syn nawzajem prowadzą nas do siebie – Matka jako Służebnica, pozostająca w cieniu Boskiej chwały Syna, Syn opromieniając Matkę wciąż na nowo swoją chwałą i powierzając Jej coraz piękniejsze zadania [...]. Każda droga, na której Matka jest Pośredniczką, to droga wyrzeczenia oraz wewnętrznej i zewnętrznej pokuty”²⁶.

²⁴ Por. S. de Fiores, *Maria. Madre di Gesù*, s. 324–326.

²⁵ Por. A. Napiórkowski, *Współczesny Kościół i ponowoczesny świat*, Kraków 2015, s. 127–234.

²⁶ A. von Speyr, *Służebnica Pańska*, s. 217–218.

Rozumiejąc właściwie wstawiennictwo Maryi, które wypływa z jedyne­go Pośrednika, Jezusa Chrystusa, katolicy przywołują Ją nieustannie w modlitwie *Pod Twoją obronę*, powstałą jeszcze przed Soborem Efeskim (431). Jako Wspomożycielka i Orędowniczka Maryja służy ludowi Bożemu na jego drogach ku jedności i pokojowi. Jedności rozumianej poczwórn­ie: jako łączność z Bogiem, z innymi ludźmi, z samym sobą oraz ze światem stworzo­nym. Chrześcijaństwo bowiem w swej istocie polega na wierze w Trójjedynego Boga. I jak On jest miłością trynitarną, tak i my na indywidualnych i wspólnotowych spotkaniach z Chrystusem musimy pogłębiać swoją wspólnotowość. Tym samym będziemy służyć – jak Najświętsza Maryja Panna – przekazywaniu wiary współczesnemu człowiekowi²⁷.

7. Maryjna troska o jedność i pokój

Źródłem jedności Kościoła jest Trójca Przenajświętsza, a zasadą jedności jest Duch Boży, który utrzymuje również w tajemniczym połączeniu Kościoł i cały świat. Pojęcie jedności Kościoła zdefiniował sobór w numerach 4, 7, 8 i 11 Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* oraz w numerze 2 Dekretu o ekumenizmie *Unitatis Redintegratio*. Katolickie rozumienie jedności sprowadza się do przyjęcia jedności wiary, kultu i kościelnego zwierzchnictwa²⁸.

Wewnętrzna (ontologiczna) jedność Kościoła, która ma charakter trynitarny, nie ulega zniszczeniu ani jakimkolwiek nadwątleniu. Jest ona ze swej istoty niewidzialna, pozostaje wyłącznie w gestii Boga. Ludzkie działanie nie ma na nią wpływu. Natomiast przez ludzki grzech niszczone jest wciąż na nowo

²⁷ Por. A. Napiórkowski, *Współczesny Kościół i ponowoczesny świat*, s. 47–67.

²⁸ Por. S. Nagy, *Jedność Kościoła. II. Doktryna*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. VII, Lublin 1997, k. 1146–1147.

jedność zewnętrzna. I to ją trzeba odbudowywać. Braki jedności zewnętrznej są widoczne w poniszczonych relacjach i związkach między Kościołami partykularnymi. Chrześcijański ruch ekumeniczny stawia sobie za cel odbudowanie tych utraconych więzi²⁹.

Aby osiągnąć autentyczną jedność w wierze, trzeba koniecz- nie pogłębić kwestie mariologiczne. Apelował o to już Jan Paweł II w *Ut unum sint* z 1995 roku. W odważnym dążeniu do prawdy trzeba się zająć – według autora tej pierwszej ekumenicznej encykliki – tematem „Maryja Dziewica, Matka Boża i Ikona Kościoła, duchowa Matka, która wstawia się za uczniów Chrystusa i całą ludzkość” (UUS 79).

Pewne wskazania w interesującej nas kwestii możemy od- naleźć w dokumentach dialogu ekumenicznego, choć trzeba przyznać, iż niewiele ich poświęcono bezpośrednio problema- tyce mariologiczno-maryjnej. Do owoców tego rodzaju rozmów wśród chrześcijan zalicza się: deklarację *O miejscu Maryi w dziele odkupienia* (Rzym, 1975)³⁰, *Maryja w Nowym Testamencie* (*Mary in the New Testament*, amerykańscy katolicy i luteranie, 1975–1978), *Jedyny Pośrednik, święci i Maryja* (amerykańscy katolicy i luteranie, 1991), *Maryja w Bożym planie i w komunii świętych* (francuska Grupa z Dombes, 1996-1997), deklarację *Maryja: łaska i nadzieja w Chrystusie* (*Mary: Grace and Hope in Christ*, Seattle, 2004–2005)³¹.

W komentarzu do Modlitwy Pańskiej Cyprian Kartagińczyk pisał: „Bóg nie przyjmuje ofiary od tego, kto trwa w niezgodzie, ale raczej każe mu odejść od ołtarza i pojednać się najpierw

²⁹ Por. tamże, k. 1147.

³⁰ Por. B. Morawski, *Miejsce Maryi w dziele odkupienia w świetle ekumenicz- nej deklaracji* (Rzym, 12–17 V 1975 r.), „*Salvatoris Mater*” 3 (2001), nr 3, s. 197–226.

³¹ Por. R. Obarski, *Duch Święty i Maryja w dokumentach ekumenicznych*, „*Salvatoris Mater*” 10 (2008), nr 2, s. 279–304.

z bratem. Tylko w ten sposób nasze modlitwy będą natchnione pokojem i staną się miłe Bogu. Największa ofiara, jaką możemy złożyć Bogu, to pokój i braterska zgoda między nami, to lud zgromadzony przez jedność Ojca, Syna i Ducha Świętego³². Rekonstruując oddanie się Bożej Rodzicielki dla sprawy jedności i pokoju w Chrystusowym Kościele, należy przywołać także perspektywę ekumeniczną. Jak Maryja jest Matką całego i niepodzielnego Jezusa, tak też jest Matką całego Kościoła i wszystkich chrześcijan³³.

O jedność swoich naśladowców modlił się Jezus: „Aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojczy, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał. I także chwałę, którą Mi dałeś, przekazałem im, aby stanowili jedno, tak jak My jedno stanowimy. Ja w nich, a Ty we Mnie! Oby się tak zespolili w jedno, aby świat poznał, żeś Ty Mnie posłał i żeś Ty ich umiłował, tak jak Mnie umiłowałeś” (por. J 17,21–23). Mimo pojawiających się podziałów przez wieki chrześcijanie wciąż na nowo podejmują za Jezusem modlitwę o jedność Kościoła. W dzisiejszej ekumenicznej epoce potrzeba nadto gruntownej znajomości teologii opozycyjnych stanowisk, szerokiej analizy metodologicznej oraz niestandardowej uczciwości intelektualnej. Syntezę tych trzech elementów znajdujemy już u J.H. Newmana w jego wkładzie do teorii rozwoju doktryny mariologicznej. Nauka współczesnego Kościoła o Matce Pana ma być tożsama (a nie identyczna) z nauką wczesnego chrześcijaństwa. Nie wolno zatem godzić się na uproszczone schematy czy też łatwą apologetykę, ale należy podejmować trud wypracowywania mariologii dynamicznej. Co to oznacza? Z pewnością wyprowadzanie elementów współdziałania Maryi w zbawczym planie Boga z Jej nierozzerwalnych więzi z odwiecz-

³² Cyprian z Kartaginy, *De Dominica oratione* 23.

³³ Por. W. Życiński, *Jedność w wielości. Perspektywy mariologii ekumenicznej*, Kraków 1992.

nym Synem Bożym. Potrzeba także wciąż dowartościowywać i zgłębiać tajemnicę wcielenia, która przecież jest podstawą większości twierdzeń mariologicznych, przyjmowanych przez wszystkich wyznawców Chrystusa³⁴.

We współczesnej mariologii odnotowujemy próby sięgania nie tylko do źródeł judaizmu biblijnego, ale również do literatury z tym związanej, aby szerzej i głębiej uchwycić postać Maryi z Nazaretu. Wysiłki takie czyni nie tylko teologia feministyczna różnych odcieni³⁵, ale również ogólna nauka katolicka, która pragnie ukazać Maryję jako żydowską kobietę, mężatkę i matkę (*mariologia antropologiczna*). Należy odpowiedzialnie poruszać się raczej na polu mariologii dynamicznej, dziejowozbawczej, aby zdecydowanie opuszczać tereny powierzchownej maryjności, gdzie fałszywa dewocja wygenerowała obraz Matki Jezusa oderwanej od trudu i radości życia w Betlejem, Egipcie, Nazarecie czy Jerozolimie. Tego „odczarowywania” Maryi podejmowało się już wielu myślicieli i twórców, nierzadko inspirowanych jednością chrześcijan. Niekiedy pomocą może służyć muzyka, film, malarstwo, proza, poezja czy też doświadczenie obecności Maryi w różnych sanktuariach i miejscach pielgrzymkowych³⁶.

Nie tylko jednak w rozmowach chrześcijan, ale i na spotkaniach międzyreligijnych przewija się temat roli Najświętszej Dziewicy dla wierzących i dla świata. Z wielu judaistycznych myślicieli próbujących włączać Miriam z Nazaretu w codzienność ludzkiego życia można przytoczyć A. Ehrensteina, urodzonego w 1886 roku w Wiedniu i wzrastającego w biednych warunkach węgiersko-żydowskiej prowincji. W wierszu *Ucieczka do Egiptu*

³⁴ Por. tenże, *Johna H. Newmana teoria rozwoju doktryny mariologicznej*, Lublin 2010, s. 123–141.

³⁵ Por. E. Adamiak, *Mariologia*, Poznań 2003, s. 121–127.

³⁶ Por. *Handbuch der Marienkunde*, hrsg. W. Beinert, H. Petri, t. II, Regensburg 1997, s. 109–447.

Ehrenstein ukazywał Maryję w napięciu między sielskim i idyllicznym wyobrażeniem ikonograficznym a ciężką egzystencją emigrantów na obczyźnie³⁷. Natomiast współczesny, stojący na czele paryskiej wspólnoty Ris-Orangis rabin M. Serfaty nazywa Miriam z Nazaretu „Jutrzenką naszej ery”, podkreślając Jej ludzki profil. Dla Żydów Maryja pozostaje Żydówką wierną tradycji swoich ojców³⁸.

Interesującym świadectwem ujmowania Maryi jako Służebnicy są tysiące muzułmańskich kobiet nawiedzających turecki Efez. Pielgrzymują one do tak zwanego domku Maryi³⁹, gdzie proszą Ją o wsparcie. Dla nich Maryja jest godna zaufania i gotowa przyjść im z pomocą. Wierzą, że jako Matka proroka Jezusa będzie Ona dla nich oparciem, zwłaszcza w sprawach rodzinnych i kobiecych, że wyjedna im pokój, zgodę, szczęśliwy poród i macierzyństwo. Takie przekonanie potwierdzają setki tysięcy kartek z prośbami w języku tureckim czy arabskim, którymi wręcz oblepione jest to sanktuarium⁴⁰. Życie Maryi jest dla tych kobiet rzetelnym świadectwem służebności. Również niektórzy duchowni muzułmańscy (imamowie, mufti) postrzegają Ją jako idealną muzułmanką, czyli „Tę, która cała oddana jest Bogu”, „Tę, która najbardziej spodobała się Allahowi”. Ta totalność oddania się Maryi jest dla wyznawców Allacha uwiarygodnieniem skuteczności Jej mocy i wsparcia⁴¹. W tradycji muzułmańskiej Maryja jest ujmowana jako „kobieta muzułmańska”, „święta”

³⁷ Por. A. Ehrenstein, *Flucht aus Ägypten*, [w:] *Christliche Dichtung vom Barock bis zur Gegenwart*, hrsg. J.P. Wallmann, Gütersloh 1981, s. 240.

³⁸ Zob. M. Serfaty, *Le moine, l'imam et le rabbin*, Paris 2002.

³⁹ Jest to il Santuario della Casa della Madonna di Efeso, gdzie ofiarnie pracują polscy kapucyni. Bratu Maciejowi Sokołowskiemu oraz Janowi B. z Krakowa należą się wyrazy uznania.

⁴⁰ Por. M. Kalayci, *L'islam e il cristianesimo di fronte a Maria. Testi sacri e Tradizioni*, Bologna 2005, s. 32–34.

⁴¹ Por. tamże.

i „uległa Bogu”, „oczyszczona”, „wybrana” spośród kobiet, „znak Boga”, „model wiary oddanej”⁴².

8. Maryjna duchowość proegzystencji dla jedności i pokoju

W tak rozumianym spełnianiu się Kościoła, gdzie Maryja jako Służebnica współdziała ze swoim zmartwychwstałym Synem w urzeczywistnianiu powszechnej woli zbawczej Trójjedynego Boga, sprawą oczywistą jest pragnienie chrześcijan, aby Ją naśladować. Wielu świętych i błogosławionych, na czele właśnie z Najświętszą Dziewicą, jest dla nas pociągającym przykładem postawy służby. Taka gotowość służenia na rzecz jedności i pokoju wykształca się w maryjnej szkole duchowości. Zachęcające świadectwo pozostawił św. Maksymilian Maria Kolbe, który tak pisał: „Dozwól, bym dla Ciebie i tylko dla Ciebie żył, pracował, cierpiał, wyniszczył się i umarł. Dozwól, bym do Ciebie cały świat przywiódł [...]. W Tobie jedynej bez porównania bardziej uwielbiony stał się Bóg niż we wszystkich Świętych swoich”⁴³.

Tak wspólnotowa, jak i osobista liturgia okazuje się nie tylko ważnym, ale wręcz nieodzownym *locus theologicus*. Czcząc Bożą Rodzicielkę, uczmy się od Niej pośrednictwa i ofiary dla sprawy jedności i pokoju. I nie chodzi jedynie o przestrzeń kościelną, ale o cały świat. Służba Maryi w porządku wiary, nadziei i miłości jest dla nas zachętą, abyśmy w słowie, czynie, w modlitwie, radości i cierpieniu przez Nią łączyli się ze zmartwychwstałym Panem. Maryja uświadamia nam bycie „dla” jedności z Bogiem i pokoju z samym sobą oraz innymi i światem. Pośrednictwo Maryi domaga się, aby okazywać Jej wdzięczność.

⁴² Por. tamże, s. 23–30.

⁴³ M.M. Kolbe, *Wybór pism*, Warszawa 1973, nr 362.

Jakkolwiek nie możemy naśladować Maryi w poczęciu i wydaniu Jezusa na świat w sposób fizyczny, to przecież możemy i powinniśmy naśladować Ją w poczęciu i wydaniu Go na świat duchowo, przez wiarę. Wierzyć znaczy „poczynać”, dawać ciało słowu. Zapewnia o tym sam Pan, kiedy mówi, że kto przyjmuje Jego słowo, staje się dla Niego „bratem, siostrą i matką” (Mk 3,35).



VI

Monastycyzm, jego mariologia i maryjność

1. Pragnienie jedności z Absolutem

Ta ostatnia część *Proezgystencji Kościoła* ma przybliżyć ruch monastyczny i jego odniesienia mariologiczne i maryjne. W tym radykalnym sposobie poświęcenia się Bogu odnajdujemy widoczne nastawienie proezgystencjalne. Prowadzenie życia „sam na sam z Bogiem” jest tu zaprezentowane jednak w świetle szkoły Maryi, czyli wypełniania we wszystkim woli Bożej.

Właściwie idea życia z Bogiem jest tak stara jak historia ludzkości. Człowiek zawsze poszukiwał kontaktu z czymś – lub też z kimś – co go przerasta. Pragnienie absolutu jest wpisane w ludzką naturę. Antropolodzy, etnografowie, psychologowie i socjologowie uczą, że religijność jest warunkiem rozwoju osobowości, tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Dlatego pewne formy stałego kontaktu z Transcendencją napotykały prawie we wszystkich religiach (niektórych nawet starszych od chrześcijaństwa), takich jak wierzenia ludów pierwotnych, kultury prekolumbijskie, hinduizm, judaizm, buddyzm, konfucjanizm czy szintoizm. Monastycyzm można zdefiniować jako sposób życia polegający na odseparowaniu się jednostki lub grupy osób danej religii od reszty członków w celu osiągnięcia większej doskonałości duchowej, będąc *solus cum Deo solo*.

Przykładów dostarczają już wspomniane religie niechrześcijańskie, jak na przykład hinduizm epoki wedyjskiej, czyli około 1500–1600 lat przed Chrystusem, gdzie występowali eremici żyjący w aśramach i wędrujący asceci szukający jedności z Absolutem. Sposobem integracji z Nim było spełnienie pięciu ślubów: nie krzywdzić istot żywych, nie kraść, być szczerym, opanowanym i wspaniałomyślnym. Istniało jeszcze pięć ślubów dodatkowych. Podobne założenia odnajdujemy w buddyzmie, gdzie mnich, aby połączyć się z Absolutem (*nirwana*), ma wywiązać się z nauczania Buddy. Warto dopowiedzieć, iż w buddyzmie istotną rolę w osiąganiu celu odgrywa medytacja. Mnisi nie składają ślubów, choć muszą zachować absolutną czystość seksualną i pięć podstawowych wskazań buddyjskiego prawa.

Interesujący jest również przykład tak zwanych *katachów* ze starożytnego Egiptu, żyjących w świątyni Serapisa w Memfis. Byli oni rekluzami¹. Na tym terenie spotykamy też innych przedstawicieli monastycyzmu niechrześcijańskiego, a mianowicie *therapeutów* z Aleksandrii, działających w latach dwudziestych przed Chrystusem do lat czterdziestych po Chrystusie, których opisał Filon z Aleksandrii w *De vita contemplativa*.

Jednakże właściwych wzorców dla chrześcijańskiego życia zakonnego należy doszukiwać się w dziejach Izraela. Pierwowzorami mnichów są postacie Starego Testamentu, a zwłaszcza tacy prorocy, jak Mojżesz, Eliasz, Elizeusz czy Jan Chrzciciel².

¹ Rekluz to zakonnik lub zakonnica, którzy zobowiązali się ślubem do nieopuszczania własnej celi i niekontaktowania się z innymi ludźmi. Skrajnym rodzajem rekluzji było zamurowanie w celi aż do śmierci. W monastycyzmie prawosławnym analogiczna forma umartwienia nosi nazwę *zatworniczestwa*.

² Por. M. Kanior, *Monastycyzm*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. XIII, Lublin 2009, k. 116.

2. Eremy i cenobia chrześcijańskiego życia zakonnego

W większości opracowań na temat korzeni monastycyzmu chrześcijańskiego pomija się osobę Jezusa z Nazaretu, co nie wydaje się słuszne. Przecież Jezus gromadził wokół siebie uczniów i uczennice, aby później wyodrębnić z nich dwunastu apostołów i ustanowić kolegium apostoelskie. To z pewnością pierwsza wspólnota monastyczna, gdzie była też obecna Miriam, Matka Jezusa. Wzór zbliżania się do Boga wskazywał sam Chrystus, który wielokrotnie oddalał się na pustynię, aby pościć i modlić się. Na pytanie, co trzeba czynić, aby osiągnąć życie wieczne, Pan daje odpowiedź: „Jeśli chcesz osiągnąć życie, zachowaj przykazania” (Mt 19,17). A kiedy biblijny młodzieniec wyznaje, że je zachowuje, Zbawiciel dopowiada: „Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za Mną!” (Mt 19,21). To wskazanie Jezusa, jak uzyskać wieczność, zapoczątkuje potężny ruch, który z czasem zmieni oblicze Europy i świata, a mianowicie monastycyzm.

Zapytajmy zatem, jakie są zasadnicze wyróżniki chrześcijańskiego monastycyzmu. Z pewnością pragnienie naśladowania Jezusa. Chodziło tu o taką egzystencję, jaką On wiódł. Wskazaniami miała być Jego nauka. Mamy tu od razu pierwszą i fundamentalną różnicę chrześcijaństwa w stosunku do wszelkich innych religii: w monastycyzmie chrześcijańskim jest odniesienie osobowe, to znaczy w centrum jest żywa osoba Jezusa z Nazaretu, który jest odwiecznym Synem Bożym w ludzkiej postaci.

Kolebką życia pustelniczego były północny i środkowy Egipt, Azja Mniejsza oraz Syria. Tam pojawili się ludzie, którzy – mając przed oczyma życie Jana Chrzciciela na Pustyni Judzkiej – chcieli upodobnić się do Jezusa. Zresztą tamtejsze pustynie były zasiedlane od III wieku nie tylko przez chrześcijańskich pustelników, uciekających przed prześladowaniami czy też szerzącym się przekonaniem o bliskim końcu świata, ale też ludzi mających

problemy z ówczesnym prawem, różnego rodzaju zbiegów, niewypłacalnych dłużników i poszukiwanych. Jednak tereny te z czasem napełniły się przede wszystkim naśladowcami Jezusa, którzy przez wyrzeczenia i modlitwę pragnęli się do Niego upodobnić. Jednym z ćwiczeń duchowych była zatem kontemplacja i milczenie. Już w I wieku pojawili się pojedynczy asceci, którzy wychodzili na miejsca odludne, jednakże ich liczba zwiększyła się znacznie dopiero w początkach III wieku. Otrzymali oni nazwę mnichów, od greckiego słowa *monos*, co znaczy „sam”, gdyż prowadzili życie samotne. Utrzymywali się głównie z pracy rąk, na przykład wyplatania mat, koszów, uprawy roli. Podczas pracy się modlili. Wiele czasu poświęcali na lekturę Pisma Świętego. Można powiedzieć, iż uciekli na miejsca odosobnione z dwóch powodów: w wyniku prześladowań oraz z autentycznej potrzeby bycia sam na sam z Bogiem³.

Te dwie motywacje scaliły się u Pawła Pierwszego Pustelnika, który uciekł na pustynię w okolice Teb, gdyż był prześladowany przez szwagra, poganina, czyhającego na jego znaczny majątek. Z czasem Paweł Tebańczyk (228–341) odnalazł swoje powołanie do samotności *solus cum Deo solo* i uchodzi za pierwszego wśród anachoretów. Dowodem jest jego życiorys spisany przez św. Hieronima: *Vita Santi Pauli Primi Eremitae*. Jakkolwiek Hieronim przedstawia tylko niektóre elementy z życia Pawła, możemy zrekonstruować jego biogram: ucieczkę na pustynię w okolicach Teb podczas prześladowań cesarza Decjusza (201–252), trwanie w samotności na modlitwie i pokucie, odwiedziny św. Antoniego Wielkiego (251–356), śmierć w sto trzynastym roku życia i pogrzeb w jedność z Kościołem, czego symbolem jest płaszcz św. Atanazego, którym Antoni okrył ciało zmarłego Pawła⁴.

³ Por. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007, s. 90.

⁴ Por. M. Fuhrmann, *Ozdoba pustyni, czyli żywot Św. Pawła Pierwszego Pustelnika*, Warszawa–Marki 2014, s. 18–179.

Naśladowanie Chrystusa swój ideał znajdowało dotąd w męczeństwie. Kiedy jednak w 313 roku cesarz Konstantyn ogłosił edykt mediolański dla zachodniej części Imperium Rzymskiego, a cesarz Licyniusz dla wschodniej, zezwolono chrześcijanom na wolność praktykowania wiary. Od tego czasu radykalizm ewangeliczny zaczął przybierać formę białego, czyli bezkrwawego męczeństwa. Pojawiła się w IV wieku praktyka liturgicznej konsekracji dziewic oraz wspólnoty ascetów i dziewic. Wychodzący z katakumb na przełomie III i IV wieku chrześcijanie zaczęli zwracać większą uwagę na ascezę. Wzmianki o tej formie życia znajdujemy już u Tertuliana, Klemensa Aleksandryjskiego, Justyna, Orygenesesa, Cypriana czy Euzebiusza z Cezarei. Ważnym źródłem są ponadto apoftegmaty ojców pustyni⁵.

Jednak to nie pisane zachęty, lecz żywe przykłady wielkich pustelników przyciągały rzesze uczniów. Do św. Antoniego, św. Pachomiusza i wielu innych mistrzów życia duchowego przybywali liczni naśladowcy. Pragnęli poznać ich styl życia, nauczyć się go i zaczerpnąć z ich pustelniczego doświadczenia, aby skuteczniej naśladować Jezusa. Wokół tych zaprawionych eremitów wyrastały zastępy szafasów ich uczniów. Jedni anachoreci od tych tłumów uciekali, inni zezwalali na sąsiedztwo, podejmując się roli duchowych przewodników. Wówczas budowano osady mnisze, zwane ławrami, które z czasem nabierały cech trwałości, jak na przykład Nitria, Skete i Kellia w okolicach Aleksandrii, zajmująca obszar czterdziestu pięciu kilometrów kwadratowych⁶.

Oryginalnie do sprawy podszedł św. Pachomiusz (287–346), który uchodzi za twórcę uporządkowanego cenobityzmu. Wraz z towarzyszami założył on pierwszy klasztor, który z czasem rozrósł się w kolonię mnichów obojga płci, uznał bowiem, iż najkorzystniejsza dla rozwoju duchowego jest indywidualna asceza,

⁵ Por. M. Kanior, *Monastycyzm*, k. 116.

⁶ Por. tamże, k. 117.

ale uprawiana w społeczności. W zorganizowanych przez niego klasztorach, gdzie utrzymywano wysoką dyscyplinę, mnisi mieszkali w oddzielnych domkach. Okolony murem klasztor obejmował wspólnotę około trzydziestu–czterdziestu domów, w każdym mieszkało około dwudziestu–czterdziestu mnichów. Znajdował się tam refektarz dla wszystkich, gdzie w milczeniu spożywano posiłki dwa razy dziennie. Z kolei w oratorium modlono się wspólnie trzy razy dziennie i raz w nocy. We Mszy Świętej uczestniczono tylko w niedzielę, która była ponadto dniem prania i kąpieli. Na czele całego klasztoru, odgrozonego murem od zewnętrznego świata, stał opat. Ta forma życia zakonnego nosiła nazwę cenobickiej (greckie *koinos bios* – „wspólne życie”). Opaci odgrywali znaczną rolę w lokalnych społecznościach. Wspomagali ubogich i chorych, ujmowali się za pokrzywdzonymi i uciskanymi. W klasztorach znajdowały się ogród, sad, kuchnia, stolarnia, pralnia, warsztaty tkackie, garncarskie i inne⁷.

Dla integralnego obrazu początków monastycyzmu należy zauważyć, iż rozwijał się on nie tylko w miejscach odludnych, ale także w wielkich aglomeracjach ówczesnego świata. Trzeba tu przywołać takie miasta, jak Jerozolima, Antiochia, Aleksandria i Rzym, gdzie niektórzy chrześcijanie wybierali drogę dziewictwa, stałej modlitwy, wspólnoty dóbr, regularnej medytacji ksiąg świętych. Pierwsze wzmianki na ten temat mamy w Dziejach Apostolskich, które opisują budujące przykłady oddziaływania pierwszych wspólnot chrześcijańskich w Jerozolimie. Dlatego słusznie mówimy o monastycyzmie miejskim.

Z kart historii dowiadujemy się o Konstantynopolu, stolicy imperium, wraz z jej trzystu dwudziestoma pięcioma klasztorami rozsianymi wzdłuż ulic czy też usytuowanymi na przedmieściach, kiedy to miasto przez tysiąc lat pozostawało centrum świata bizantyjskiego. Również Rzym miał wielkie klasztory

⁷ Por. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, s. 91.

w liczbie siedemdziesięciu *intra muros* i ponad dwudziestu w bliskim sąsiedztwie tylko między V a X wiekiem. W miastach klasztory powstawały najczęściej z inicjatywy biskupów, jak na przykład w Tours, gdzie św. Marcin (316–397) po złożeniu swojego urzędu biskupiego wycofał się z życia publicznego, aby oddać się kontemplacji i modlitwie. Również św. Augustyn z Hippony położył kamień węgielny pod klasztor w swojej północnoafrykańskiej ojczyźnie i sformułował regułę dla wspólnoty. Można wspomnieć św. Jana Kasjana (360–435), wielkiego popularyzatora wschodniego życia zakonnego w Kościele zachodnim. W 415 roku założył on koło Marsylii klasztor św. Wiktora dla mężczyzn i św. Zbawiciela dla kobiet. Z kolei na jednej z Wysp Leryńskich blisko Cannes św. Honorat (zm. 429/30) założył klasztor, który z czasem stał się znanym miejscem studiów dla mnichów (np. Wincentego z Lerynu). Następcami Honorata w tym miejscu byli Hilary z Arles i Cezary z Arles, który jako biskup ufundował w 506 roku klasztor żeński (cezarianki). Jest on autorem *Regula virginum* oraz *Regula monachorum*⁸.

Trudno pominąć św. Patryka, który właśnie w klasztorze leryńskim uprawił się do życia zakonnego, aby następnie powrócić do swojej rodzinnej Irlandii, gdzie dokonał wielkiego dzieła christianizacji. W konsekwencji jego działań między V a VII wiekiem powstały na Zielonej Wyspie liczne klasztory. Natomiast w historii Burgundii wpisał się na trwałe inny Irlandczyk, św. Kolumban Młodszy (543–615). Założył on klasztor w Luxeuil, który stał się modelem dla wielu fundacji klasztornych. Początki chrześcijaństwa w Anglii wiążą się z działalnością mnichów iroszkockich oraz misjonarzy rzymskich. Anglicy odwołują się do Willibrorda, który od 695 roku jako arcybiskup Utrechtu ewangelizował północno-wschodnią Francję. Jego towarzyszem był Bonifacy, działający w rejonie środkowych i południowych Niemiec. To

⁸ Por. tamże, k. 119–120.

właśnie Bonifacy założył wiele klasztorów oraz powołał do życia biskupstwo w Würzburgu i w Eichstätt⁹. Można też wskazać inne miasta Europy, gdzie benedyktyni, trapiści, cystersi, franciszkanie, dominikanie, paulini, augustianie czy kartuzi i kameduli mieli fundacje, klasztory, nowicjaty i ośrodki studiów. Nie zapominajmy o karmelitach, wizytkach, klaryskach i innych wspólnotach, w których osoby konsekrowane żyły tym samym ideałem monastycznym i które zawsze pozostawały miejskie jakby z zasady.

Z powyższego widać wyraźnie, iż nieporozumieniem jest redukcja przestrzeni monastycyzmu tylko do miejsc pustynnych. Życie zakonne rozwijało się bowiem również w wielkich ośrodkach miejskich, tak na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Wydaje się, że przestrzeń cywilizacyjna miast staje się obecnie nawet bardziej domeną monastycyzmu. Dał temu wyraz Jan Paweł II w swojej adhortacji apostolskiej *Vita consecrata*: „Nieprzemijająca młodość Kościoła objawia się także dzisiaj: w ostatnich dziesięcioleciach, po Soborze Watykańskim II, pojawiły się nowe lub odnowione formy życia konsekrowanego. W wielu przypadkach są to instytuty podobne do już istniejących, ale powstałe pod wpływem nowych bodźców duchowych i apostolskich. [...] Te nowe formy życia konsekrowanego, powstałe obok form znanych od dawna, świadczą o tym, że wizja całkowitego oddania się Chrystusowi, ideał wspólnoty apostolskiej oraz charyzmaty założycieli zachowują w pełni swoją atrakcyjność także dla obecnego pokolenia; formy te są również znakiem komplementarności darów Ducha Świętego. Jesteśmy zatem bardziej niż kiedykolwiek zachęceni do życia w sercu miasta, aby tam pozostawać w sercu Boga” (VC 12).

⁹ Por. T. Ballestrem, *Ja, aber die Kreuzzüge... Eine Verteidigung des Christentums*, Kisslegg 2016, s. 17–19.

3. Zakony jako zorganizowana forma wspólnotowego naśladowania Jezusa

Choć geneza wspólnot zakonnych wiąże się z ludzką motywacją, to jednak rodziły się one nade wszystko z działania Ducha Świętego, który budził i wciąż ożywia w sercu człowieka pragnienie Boga. Nie wolno zapominać, iż zakony powoływano do życia w przestrzeni Kościoła, który jest wspólnotą bosko-ludzką. Dlatego w historii Kościoła pod wpływem Bożego Ducha powstawały rozliczne formy życia samotnego bądź wspólnotowego. Oprócz reguły Pachomiusza, która zajęła poczesne miejsce na Wschodzie, pojawiły się także inne regulacje życia zakonnego, jak na przykład Bazylego Wielkiego (329–379).

Wraz z przyjacielem Grzegorzem, synem biskupa z Nazjanzu, Bazyli udał się na pustynię. Po wnikliwej obserwacji ówczesnego sposobu życia ascetów Syrii, Palestyny i Egiptu Bazyli napisał regułę dla mnichów. Z czasem przyjął święcenia kapłańskie, a w 370 roku został biskupem Cezarei i metropolitą Kapadocji. Zyskał tym samym realne możliwości wprowadzenia swojej reguły w życie. Zaakcentował wartość mniszej pracy, włączył też klasztory w działalność charytatywną. Bazylianie zaczęli z czasem prowadzić szkoły, przytułki. Według nieudokumentowanych danych w chwili śmierci Bazylego w klasztorach według jego reguły żyło około sześćdziesięciu tysięcy osób obojga płci¹⁰.

Kościół zachodni szybko zapoznał się z ideałami monastycyzmu dzięki ruchowi pielgrzymkowemu, przemieszczaniu się wojsk rzymskich, dzięki handlarzom i kupcom oraz wskutek wędrówki plemion germańskich. Idee mnichów nie tylko przejął, ale je usystematyzował i uporządkował. Życie zakonne na Zachodzie, pozostające pod dużym wpływem Wschodu, rozwijało się stopniowo. Początkowo praktykowano je w sferach chrześcijańskiej inte-

¹⁰ Por. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, s. 93.

ligencji (Paulin z Noli, Sulpicjusz Sewer czy Euzebiusz z Vercelli). Ostatecznie na Zachodzie największe uznanie znalazły reguły autorstwa św. Augustyna oraz św. Benedykta z Nursji (480–547). Ta ostatnia zyskała większą popularność, gdyż dostosowana została do pragmatycznej psychiki i umysłowości ludzi Zachodu¹¹.

Dynamiczny rozwój benedyktynów w Europie w VII i VIII wieku sprawił, iż zasada *ora et labora* wycisnęła pozytywne piętno nie tylko na ludach tego kontynentu; również sami mnisi wnieśli niezbywalny wkład w tworzenie i organizację struktur kościelnych. Ówczesna karolińska reforma Kościoła dokonała się właśnie dzięki mnichom, doprowadzając ostatecznie do integracji chrześcijaństwa z organami politycznymi i społecznymi. Równocześnie z jednej strony nastąpiła „monachizacja” duchowieństwa świeckiego, a z drugiej – zaangażowanie się mnichów w działalność duszpasterską. Skutkiem tych procesów – zauważa M. Kanior – mnisi stali się integralną częścią społeczeństwa zachodnioeuropejskiego. Na kilka stuleci objęli przewodnictwo w życiu liturgicznym, duchowym, intelektualnym, artystycznym, ale i ekonomicznym Starego Kontynentu¹².

Nie miejsce tu, aby odtwarzać historię monastycyzmu w kolejnych wiekach. Życie zakonne wskutek licznych czynników uległo poważnym zmianom. Trudno przywołać wszystkie elementy, które tak zmodyfikowały, jak i zniszczyły europejski monastycyzm, jak na przykład mianowanie opatów komendatoryjnych, ingerencje świeckich w sprawy klasztorne, ruchy reformacyjne, władcy oświeceniowi i ich instrumentalizacja Kościoła na czele z francuskim gallikanizmem czy józefinizmem Habsburgów, kiedy cesarz Józef II w 1782 roku zadekretował kasatę zakonów kontemplacyjnych męskich i żeńskich niezajmujących się szkolnictwem, pielęgnacją chorych i nauką. Wówczas zlikwi-

¹¹ Por. M. Kanior, *Monastycyzm*, k. 119.

¹² Por. tamże, k. 121.

dowano przeszło siedemset domów zakonnych, wypędzając na bruk trzydzieści osiem tysięcy zakonników i zakonnice. Nie można pominąć milczeniem smutnych skutków rewolucji francuskiej w XVIII wieku i wojen napoleońskich w I połowie wieku XIX. Wielokrotnie mordowano osoby duchowne tylko dlatego, iż wyznawały wiarę w Chrystusa, jak na przykład w trakcie wojny domowej w Hiszpanii w latach 1936–1939. Z kolei w XX wieku ideologie radzieckiego komunizmu i niemieckiego faszyzmu spowodowały nie do ogarnięcia straty tak materialne, jak i duchowe w życiu monastycznym. Sekularyzacja i bezbożny wrogi ateizm przełomu XX i XXI wieku też odciskają się na naśladowcach Jezusa, niszcząc różne formy życia konsekrowanego.

Wkład mnichów w każdy segment życia Europy pozostaje właściwie nie do przecenienia. Zaczynając od uprawy roli, sadownictwa, zielarstwa, warzywnictwa, hodowli, kulinariów aż po architekturę, lecznictwo, muzykę, malarstwo sakralne, piśmiennictwo. Niech wycinkowo posłuży nam za przykład choćby stosowanie czerni i bieli. „Krew ma bardzo szczególną miękkość” pisze W. Goethe w *Fauście*. Dlatego Mefistofeles w pierwszej części tego dramatu zdecydowanie nalega, aby jego pakt z Faustem był podpisany krwią. Jednakże czerń również zawiera w sobie tę miękkość. Diabeł i czerń przynależą do siebie, tak jak ogień i siarka w piekle (*Pech und Schwefel*), jednakże nie w każdym okresie. Kto się wgłębi w książkę pod tytułem *Czerń. Historia koloru* francuskiego historyka średniowiecza M. Pastoureaux, ze zdziwieniem zaobserwuje zmiany wartościowania tego koloru. W Księdze Rodzaju czerń ma zdecydowanie negatywne znaczenie. „Bóg, widząc, że światłość jest dobra, oddzielił ją od ciemności” (Rdz 1,4). Znikła ona dopiero wówczas, kiedy Bóg rzekł: „Niech się stanie światłość!” (Rdz 1,3). W czasach faraonów u Egipcjan czarna postać szakala uosabiała Anubisa. W Rzymie okresu cesarskiego kolor czarny łączono ze strachem i śmiercią. W chrześcijańskim średniowieczu uchodził

on wręcz za diabelski. Mimo to jednak stosunek chrześcijan do czerni pozostawał ambiwalentny.

Liczne zakony mnisze zdecydowały się na czarny habit jako znak pokory. U cystersów widzimy w habicie połączenie białego i czarnego. Najprawdopodobniej wpływ miały tu też względy praktyczne, gdyż zakonnicy podejmowali się różnego rodzaju prac gospodarczych. Z kolei benedyktyni zawsze nosili czarne habity. U paulinów zaś można odnotować odmianę. Początkowo pustelnicy św. Pawła Pustelnika także mieli czarne habity, jednak kiedy pojawiło się sporo mnichów włóczęgów w średniowiecznej Europie, zakonnicy wierni regule i trzymający się swego klasztoru – dla odróżnienia od owych swawolnych domokrażców – przywdziali kolor biały. W gotyckim późnym średniowieczu zmianie uległo wyobrażenie o czarnym kolorze. Wielkich myślicieli przyciągnęło liryczne centrum Pisma Świętego. W Pieśni nad Pieśniami czytamy: „Kędziory jego włosów czarne jak kruk” (Pnp 5,11). Z Biblią Gutenberga rozpoczyna się triumfalny pochód zwycięstwa czarnych liter na białym papierze. „Co się ma czarno na białym, można to spokojnie nieść do domu” – głosi pouczająco uczeń w *Fauście* Goethego. A przy tym nie przypuszcza, że osobiście rozmawia z diabłem. Dzięki reformacji kolor czarny może się uwolnić z mefistofelicznych ograniczeń.

Zapytajmy zatem: czym są zakony? Z nauczania współczesnego posoborowego magisterium – gdzie stosuje się pojęcie szersze niż życie monastyczne, a mianowicie życie konsekrowane – dowiadujemy się, że są one integralną częścią Kościoła i znajdują się w samym jego sercu jako element o decydującym znaczeniu dla misji, gdyż wyrażają najgłębszą istotę powołania chrześcijańskiego. Dziś klasztory mają być przede wszystkim ośrodkami modlitwy, a mnisi mają harmonijnie łączyć życie wewnętrzne z pracą w jej rozmaitych postaciach. Warto tu odnotować dość mocne zaangażowanie zakonów we współczesny ruch ekumeniczny. Wydaje się jednak, iż Sobór Watykański II i papieże ostatnich

dziesiątków lat nazbyt głęboko wciągnęli zakonników i zakonnice w duszpasterstwo i nowe formy ewangelizacji.

A ponieważ mamy sporo fachowych opracowań na temat życia monastycznego w średniowieczu, baroku, nowożytności czy też w okresie po Soborze Watykańskim II – i to zarówno w świetle historycznym, jak i teologicznym – przejdźmy teraz do drugiej części naszego tematu, a mianowicie do odniesień mariologicznych i maryjnych.

4. Maryja w teologii i liturgii mniszej

Monastyczna teologia, oparta na Biblii i ojcach Kościoła, była nie tyle teologią życia monastycznego, ile sposobem uprawiania teologii uwzględniającym potrzeby duchowe mnichów i kanoników czy osób konsekrowanych w danej epoce, koncentrującym się przede wszystkim na rozpoznaniu stanu duchowego człowieka oraz jego możliwościach zbliżenia się do Boga. Chodziło o zaangażowanie całej osoby, aby pogłębiła swoje życie duchowe i najbardziej upodobniła się do Chrystusa. Ta teologia uprawiana w zamkniętych środowiskach klasztornych miała na celu syntezę tajemnicy Boga i ziemskiej rzeczywistości człowieka. Nie była zatem dialektyką czy też intelektualną spekulacją bądź analizą, ale przede wszystkim wiedzą serca (*scientia cordis*), zmierzającą do moralnej odbudowy doskonałości człowieka, zniszczonego przez grzech pierworodny¹³.

Kiedy studiujemy początki zakonnych form życia, bez trudu odnajdujemy myśl o Dziewicy Maryi i różne sposoby oddawania Jej czci. Boża Rodzicielka była wzorem i opiekunką tak pojedynczych mnichów, jak i całych wspólnot. Te różne formy radykalnego naśladowania Jezusa naznaczone są odniesieniem do Jej

¹³ Por. tamże, k. 127.

macierzyńskiej opieki. W istocie czyż nie jest Ona w ścisłym znaczeniu kanałem, który obrał Bóg, aby pośród nas się wcielić? Czyż Maryja nie jest najdoskonalszą ludzką drogą, zapraszającą do pójścia Jej śladem, aby spotkać Boga? Skoro Bóg wybrał Maryję jako Matkę dla swojego odwiecznego Syna, jako drogę, aby przyjść ku nam, to dlaczego my nie mamy przez Nią kroczyć ku Niemu?

Nie powinno zatem dziwić, iż monastycyzm tak chrześcijańskiego Wschodu, jak i Zachodu przyznawał Jej należne miejsca w codzienności. Matka Jezusa jest nam bliższa, niż się nam wydaje! Zakonnicy, którzy byli i nadal pozostają specjalistami w dążeniu do Boga, już u swych początków odkryli, iż jest Ona najbardziej ludzka spośród kobiet i najbardziej przebóstwiona z dzieci Bożych. Właściwie każdy z dogmatów maryjnych, zaczynając od Bożego macierzyństwa, poprzez Jej dziewictwo i świętość oraz niepokalane poczęcie po wniebowzięcie, to przekonanie potwierdza!¹⁴

A skoro jesteśmy wezwani, aby „przyoblec człowieka nowego – jak uczy św. Paweł w Liście do Efezjan (4,23–24) – stworzonego według Boga, w sprawiedliwości, prawdziwej świętości” i zostać napełnieni bóstwem w Chrystusie, to Najświętsza Dziewica jest dla nas niezawodną przewodniczką! Dlatego już u początków mnisi obierali Ją za patronkę tego rodzaju życia. Nie obawiajmy się ustawiać Matki Bożej w naszej pobożności zaraz po Chrystusie. Tacy święci, jak Bernard z Clairvaux, Ignacy Loyola, Ludwik Maria Grignon de Montfort, nie mówiąc o papieżu Janie Pawle II, nic nie stracili ze swej ludzkiej żywotności i apostołskiej mocy, stale zwracając spojrzenie ku *Matce Bożej*¹⁵.

¹⁴ Por. A. Napiórkowski, *Maryja jest piękna*, Kraków 2016, s. 97–138.

¹⁵ Warto też zapoznać się z homilią K. Wojtyły. W trakcie nawiedzenia krakowskiej parafii w Borku Fałęckim przez kopię Obrazu Jasnogórskiego w dniu 8 listopada 1968 roku mówił on: „Zawsze, kiedy przejeżdżałem obok tej fabryki, zwłaszcza obok kotłowni, przypomina mi się ta moja

„Życie konsekrowane najczęściej bierze przykład z osoby Maryi, dziewiczej Oblubienicy. Z tej dziewiczej miłości wypływa niezwykła płodność, która wspomaga narodziny i wzrost życia Bożego w sercach [...]. Kościół objawia w pełni swoje macierzyństwo zarówno przez to, że przekazuje Boże działanie, co jest misją powierzoną Piotrowi, jak i przez odpowiedzialne przyjmowanie Bożego daru, czego przykładem jest Maryja” (VC 82).

Głębia bogactwa życia duchowego i ascetycznego płynąca ze świętej Dziewicy jest ogromna i stanowiła oraz nadal stanowi niewyczerpaną skarbnicę dla mnichów i mniszek całego Kościoła powszechnego. Wiele inspiracji do rozważań dostarcza na przykład modlitwa różańcowa, za której powstaniem skrywają się przecież zakonnicy. Maryja jest nie tylko wzorem monastycznego życia, ale także jego zabezpieczeniem i łaskawą Opiekunką. Można też tu przywoływać kolejne maryjne prawdy wiary, do których kształtowania się w świadomości ludu Bożego wiele wnieśli zakonnicy. Wystarczy wspomnieć gorące spory między franciszkanami i dominikanami na temat tajemnicy niepokalanego poczęcia, co nie tylko rozbudziło w wiernych

droga życiowa i decydujące momenty mojego życia. Wówczas często staję mi przed oczyma mała książeczka w niebieskiej okładce. Jako robotnik Solvay'u brałem ją ze sobą wraz z kromką chleba, na popołudniową albo nocną zmianę, na rannej trudniej było czytać. [...] Nosiła tytuł: *Traktat o doskonałym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*. [...] Mała książeczka w niebieskiej okładce, podobna do modlitewnika, była wtedy przeze mnie czytana w ciągu wielu dni i tygodni. Nie tylko w ten sposób, żeby ją raz przeczytać i odłożyć. Czytałem ją, jeśli tak można powiedzieć, tam i z powrotem. Z tej książeczki nauczyłem się, co to właściwie jest nabożeństwo do Matki Bożej. Miałem to nabożeństwo i jako dziecko, i jako student gimnazjum, czy na uniwersytecie. Ale jaka jest właściwa treść i głębia tego nabożeństwa, tego nauczyła mnie ta książeczka niewielka, czytana właśnie tu, na zmianach, w fabryce sody. Tak bardzo ją czytałem, że cała była poplamiona sodą i na okładkach, i w środku. Pamiętam dobrze tę plamę sody, bo te plamy sody są właśnie jakimś ważnym elementem całego mojego życia wewnętrznego. To chcę tu dziś przypomnieć”.

zainteresowanie tą kwestią, ale ostatecznie przyczyniło się do zdefiniowania przez Urząd Nauczycielski w 1854 roku dogmatu o niepokalanym poczęciu Najświętszej Maryi Panny. W bulli czytamy, iż „dzięki cudownemu działaniu Boga Maryja poczęta w łonie swojej matki, św. Anny, została zachowana od grzechu pierwotnego i jego skutków”.

Najświętsza Maryja Panna pod różnymi tytułami i wezwaniami jest czczona we wszystkich wspólnotach zakonnych. U początków nowej wspólnoty święci założyciele obierali Ją za szczególną patronkę. Jej zawierzyli powstający zakon, jego członków i nowe powołania. Jej powierzali wznoszone klasztorry, opactwa, kościoły i prowadzone przez siebie parafie.

Maryjny nurt duchowości cysterskiej zapoczątkował opat Alberik (1050–1108), jeden z trzech założycieli zakonu. Ten reformator życia zakonnego z Citeaux pierwszą cysterską świątynię powierzył Maryi jako Matce Bożej Wniebowziętej. Od tamtej pory każdy cysterski kościół miał być pod Jej wezwaniem. Nie był to tylko konwencjonalny gest wobec Najświętszej Maryi Panny, ale faktyczny program ascetycznego życia cystersów, kontynuowany do czasów współczesnych, przejawiający się w naśladowaniu Jej postawy życiowej względem Boga. W misterium Maryi członkowie tej wspólnoty zakonnej rozpoznali rysy charakterystyczne dla swojego stylu życia. Maryi poświęcano nie tylko kościoły, ale też liczne teksty. Cysterscy pisarze, poczynawszy od XII wieku, dawali wiele miejsca Jej osobie. Święty Bernard z Clairvaux zasłynął przecież w historii Kościoła jako jeden z największych kaznodziejów maryjnych. Rozbudował kaznodziejską mariologię tak dalece, iż w późniejszych wiekach najczęściej go powtarzano lub parafrazowano¹⁶.

¹⁶ Por. K. Morajko, *Charyzmat Zakonu Cystersów. Studium historyczno-prawne*, Wąchock 2006, s. 420.

Tak naukę o Maryi, jak i do Niej nabożeństwo potwierdzają wszystkie cysterskie opactwa. Jeśli zatrzymamy się tylko na ziemiach polskich, to z łatwością zauważymy, iż kiedyś w opactwach w Oliwie, w Henrykowie, w Koprzywnicy, a dziś w Jędrzejowie, Mogile, Wąchocku czy w Szczyrzycu całe zastępy mnichów w białych tunikach z czarnym szkaplerzem nieustannie przyzywają orędownictwa Bożej Rodzicielki. Interesującym tekstem na ten temat jest dzieło o o. Augustynie Ciesielskim zatytułowane *Dziedzictwo cystersów. Prace wybrane*¹⁷.

5. Maryjna nadzieja

Jaka jest zatem droga wspólnot życia konsekrowanego? Jeśli dziś Kościołowi brakuje motywacji i siły do misji, trzeba popatrzeć na wielkie postacie założycieli monastycyzmu. Wówczas odkrywa się ludzi z wiarą i odwagą. Od apostołów możemy się nauczyć urzeczywistniania celów, które wydają się nierealne; od założycieli zakonów możemy się dowiedzieć, jak działać w tym zsekularyzowanym świecie. Kryzysy czynią nas dojrzałszymi – tak było w przypadku św. Benedykta, św. Franciszka z Asyżu, Bernarda z Clairvaux, Ignacego Loyoli czy Jana Bosko.

My, zakonnicy, ulegamy niekiedy pokusie, aby naszą nadzieję złożyć w sile ekonomicznej, politycznej czy socjalnej. Trzeba nam nabrać dystansu do siły i odkryć pokorę Jezusa, który jest obecny w naszych wspólnotach. Dlaczego nie odkryć na powrót Maryi? Tej niezwyklej Matki Chrystusa i naszej Pani, która nieustannie jest wśród nas. Do której przecież ciągle wołamy o pomoc i ratunek. Codziennie modlimy się tekstem Jej *Magnificat*, słowami, iż jest Ona pokorną Służebnicą Pańską. Idźmy Jej ścieżkami, a na pewno odkryjemy Chrystusa i pogłębimy nasz

¹⁷ *Dziedzictwo cystersów. Prace wybrane*, red. M. Starzyński, M. Zdanek, Kraków 2013.

zakonny charyzmat! Nasze wspólnoty staną się wówczas światłem w ciemnościach dla zagubionego i często już bezbożnego świata. Dziś tak bardzo potrzeba mocnej wiary Maryi przeciwko ideologii ponowoczesności. Spoglądajmy częściej na naszych wielkich zakonodawców. Oni bez matki Chrystusa nie podbiliby świata swoją ofiarą i miłością. Globalizacja jest wielką szansą dla wszystkich wspólnot życia konsekrowanego. Globalizacja to więcej niż szansa dla życia monastycznego. To misyjny nakaz, abyśmy byli prawdziwym Kościołem Jezusa i Jego Matki.

Maryja udziela nam wielu lekcji. Na pewno są to wskazania dla naszych czasów. Do takich najważniejszych lekcji należą: poświęcenie się, wytrwałość, asceza, modlitwa, cisza. Najpierw Najświętsza Dziewica daje nam lekcję poświęcenia: na pierwszym miejscu ma być Bóg i tajemnica Jego królestwa, które urzeczywistnia się w Kościele. Jeśli wejdziemy w postawę poświęcenia się dla Boga, połączymy ludzi z nadprzyrodzonym światem. Jako osoby konsekrowane mamy całkowicie poświęcić się Bogu i uczynić wszystko z miłości ku Niemu, wyrzekając się z całego serca wszystkiego, co by Mu się mogło nie podobać. Tak pokazał nam to św. Maksymilian Maria Kolbe w swoim akcie poświęcenia się Niepokalanej¹⁸.

Druga lekcja to wytrwałość. Właśnie w dzisiejszym świecie, gdzie jest nadmiar niewierności, niestałości i zmian, potrzeba wytrzymałości i stałości. Maryja uczy nas konsekwencji i stałego słuchania słowa Bożego. Trzecia lekcja to nauka ascezy. Maryja jest mistrzynią w rezygnacji z samej siebie, aby być we

¹⁸ Fragment aktu poświęcenia się Niepokalanej: „Niepokalana, nieba i ziemi Królowo, Ucieczko grzesznych i Matko nasza najmiłociwsza, Ty, której Bóg cały porządek miłosierdzia powierzył raczył, ja, niegodny grzesznik, rzucam się do stóp Twoich, kornie błagając, abys mnie całego i zupełnie za rzecz i własność swoją przyjąć raczyła i uczyniła ze mną, wraz ze wszystkimi władzami mej duszy i ciała, i z całym moim życiem, śmiercią i wiecznością, cokolwiek Ci się podoba”.

wszystkim dla Jahwe, później dla swojego Syna, a wreszcie dla Kościoła. Jej *fiat* oznacza przyzwolenie na całkowite działanie Boże w Jej życiu. „Niech mi się stanie” oznacza „naprawdę rezygnuję z siebie, abym mogła żyć wolą Bożą”. Czwarta lekcja to modlitwa. Maryja nieustannie rozważała i kontemplowała sprawy zbawienia. Była pogrążona w medytacji jako pobożna Żydówka, jako Matka Jezusa i jako Wniebowzięta, która służy dziś Kościołowi powszechnemu, pielgrzymującemu po drogach ziemskiej przestrzeni i czasu.

Ostatnia lekcja to cisza. Milczenie, odseparowanie, trwanie w łączności z niewidzialnym Bogiem staje się gwarancją realizacji wcześniejszych lekcji. Cisza jest także wymownym świadectwem dla hałaśliwego i krzykliwego otoczenia. Ludzie dzisiaj szukają wyciszenia. Osoby zakonne poprzez ciszę mogą ewangelizować.

Tych pięć lekcji Maryi można jeszcze naturalnie rozszerzyć. Niech jednak przykład poświęcenia się, wytrwałości, ascezy, modlitwy i ciszy będzie dla nas zachętą, aby bardziej zaprosić Maryję do naszych zakonnych wspólnot. Ona jest naszą najbardziej efektywną Nauczycielką!



Wykaz skrótów

- ALe – Franciszek, Posynodalna adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, Watykan 2016.
- DCE – Benedykt XVI, Encyklika o miłości chrześcijańskiej *Deus caritas est*, Watykan 2005.
- DE – Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, 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.
- DRN – Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań–Warszawa 1968.
- FC – Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, Watykan 1981.
- EE – Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja *Ecclesia in Europa*, Watykan 2003.
- KDK – Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań–Warszawa 1968.
- KK – Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań–Warszawa 1968.

Wykaz skrótów

- KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- KO – Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań–Warszawa 1968.
- RM – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater*, Watykan 1987.
- RMi – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio* o stałej aktualności posłania misyjnego, Watykan 1990.
- TMA – Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, Watykan 1994.
- UUS – Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, Watykan 1995.
- VC – Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja *Vita consecrata*, Watykan 1996.
- VD – Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Verbum Domini* – o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła, Watykan 2010.

Bibliografia

- Accattoli, L., *Kiedy Papież prosi o przebaczenie. Wszystkie „mea culpa” Jana Pawła II*, Kraków 1999.
- Adamiak, E., *Mariologia*, Poznań 2003.
- Albom, M., *Pięć osób, które spotykamy w niebie*, tłum. J. Puchalska, Warszawa 2008.
- Ballestrem, T., *Ja, aber die Kreuzzüge... Eine Verteidigung des Christentums*, Kisslegg 2016.
- Balthasar, von H. U., *Wprowadzenie*, w: A. von Speyr, *Jak modlą się święci?*, Warszawa 2017, część I/1, s. 11–12.
- Bellarmin, R., *De controversiis christianae fidei*, t. II, Ingolstadt 1601.
- Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Watykan 2005.
- Benedykt XVI, *Ostatnie rozmowy*, red. P. Seewald, Kraków 2016.
- Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Verbum Domini* – o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła, Watykan 2010.
- Benedykt XVI, *Te same dążenia, ta sama miłość i wspólny duch*, homilia w czasie Mszy św., Freiburg, 25.09.2011, zob. www.vatican.va.
- Blachnicki, F., *Wolni i wyzwalający*, Poznań 2001.
- Boff, L., *Das mütterliche Antlitz Gottes*, Düsseldorf 1985.
- Bonhoeffer, D., *Naśladowanie*, Poznań 2017.
- Bubel, G., *Edward Schillebeeckx. Wszyscy jesteście grzesznikami*, [w:] *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2003, t. I, s. 304–314.
- Bulla unii z Koptami (*Cantate Domino*), 16, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński, grecki, arabski, ormiański, polski*,

Bibliografia

- t. III (1414–1445), układ i oprac. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras SJ, Wydawnictwo WAM – Księża Jezuici, Kraków 2003, s. 603–605.
- Casale, U., *Il mistero della Chiesa. Saggio di Ecclesiologia*, Torino 1998.
- Chmielewski, M., *Leksykon duchowości katolickiej*, Kraków 2002.
- Coda, P., *Lo Spirito Santo come „in mezzo-persona” che compie l’unità nella teologia di S. Bulgakov*, „Nova Umanità” 52–53 (1987), s. 23–46.
- Congar, Y., *Ecclesia ab Abel: Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für K. Adam*, hrsg. v. M. Reding, Düsseldorf 1952.
- Congar, Y., *O Kościół służebny i ubogi*, Kraków 2000.
- Cyprian z Kartaginy, *De Dominica oratione*, [w:] *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 3.1, Wien 1868, s. 267–294.
- Czapski, J., *Patrząc*, Kraków 2016.
- Dola, T., *O pośrednictwie zbawczym Kościoła dzisiaj*, [w:] *Wiarygodność chrześcijańskiego orędzia zbawienia*, red. P. Artemiuk, Płock 2015, s. 94–113.
- Dulles, A., *Models of the Church*, New York 1974.
- Ehrenstein, A., *Flucht aus Ägypten*, w: *Christliche Dichtung vom Barock bis zur Gegenwart*, hrsg. J.P. Wallmann, Gütersloh 1981.
- Eucharystia pierwszych chrześcijan*, Ojcowie żywi, red. M. Starowieyski, t. VII, Kraków 1987.
- Fahey, M., *Church*, w: *Systematic theology*, ed. F. Schüssler, J.P. Galvin, Dublin 1992, s. 383–391.
- Fiores, de S., *Maria. Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*, Bologna 1992.
- Forte, B., *La chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*, Milano 1995 oraz 2003.
- Forycki, R., *Królowanie Maryi*, „Communio” 20 (2000) nr 6 (120), s. 133–137.

Bibliografia

- Franciszek, *Dzięki miłości czujemy się jak w domu*, Msza św. na zakończenie VIII Światowego Spotkania Rodzin w Filadelfii (27 IX 2015), „L'Osservatore Romano” 2015, nr 10 (376), s. 51.
- Franciszek, Posynodalna adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, Watykan 2017.
- Fuhrmann, M., *Ozdoba pustyni, czyli żywot Św. Pawła Pierwszego Pustelnika*, tłum. J. Wojtczak-Szyszkowski, Warszawa–Marki 2014.
- Gnilka, J., *Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje*, Kraków 1997.
- Gózdź, K., *Kościół świętych – Kościół grzeszników według Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, „Teologia w Polsce” 8 (2014), nr 2, s. 31–41.
- Gribaudo, J., *A holy yet sinful Church. Three twentieth-century moments in a developing theology*, Collegeville Minnesota 2015.
- Grzechowiak, S., *Kościół, kim jesteś?*, Gniezno 2002.
- Halik, T., *Dotknij Ran. Duchowość nieobojętności*, Kraków 2010.
- Handbuch der Marienkunde*, hrsg. W. Beinert, H. Petri, t. II, Regensburg 1997, s. 109–447.
- Hillman, E., *The Church as mission*, New York 1965.
- Ignatowski, G., *Odkrywanie Izraela*, „Więź” 2008, nr 1, s. 23–30.
- Ireneusz z Lyonu, *Przeciw herezjom*, [w:] *Patrologia Graeca* 7, k. 0433–1224.
- Ireneusz z Lyonu, *Życie cnotliwe*, [w:] *Ojcowie żywi*, oprac. M. Starowieyski, t. III, Kraków 1980, s. 159–161.
- Jagodziński, M., *Sakramenty w służbie communio*, Warszawa 2008, s. 239–318.
- Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, Watykan 2003.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater*, Watykan 1987.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, Watykan 1990.
- Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, Watykan 1995.

Bibliografia

- Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, Watykan 2003.
- Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, Watykan 1981.
- Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Vita consecrata*, Watykan 1996.
- Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, Watykan 1994.
- Jan Paweł II, *Żywot Maryi*, Kraków 2012.
- Kalayci, M., *L'islam e il cristianesimo di fronte a Maria. Testi sacri e Tradizioni*, Bologna 2005.
- Kanior, M., *Monastycyzm*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. XIII, Lublin 2009, k. 116.
- Kasjaniuk, E., *Królestwo Boże. Aspekt dogmatyczny*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. IX, Lublin 2002, k. 1342–1343.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Kaucha, K., *Współczesne konteksty chrześcijaństwa i jego wiarygodność*, [w:] *Współczesny kontekst chrześcijaństwa*, red. P. Artemiuk, Płock 2016, s. 235–265.
- Kolbe, M.M., *Wybór pism*, Warszawa 1973.
- Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus*, Watykan 2000.
- Kopec, W., *Eucharystia sakramentem braterstwa*, Wrocław 2002.
- Kowalczyk, M., *Udział Maryi w dziele odkupienia*, „Communio” 20 (2000), nr 6 (120), s. 98–108.
- Kraśniński J., *Świętość Kościoła*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków 2002, s. 1213–1217.
- Kraus, G., *Die Kirche – Gemeinschaft des Heils. Ekklesiologie im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Regensburg 2012.
- Królikowski, J., Rusecki, M., *Świętość Kościoła*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. XIX, Lublin 2013, kol. 404–407.
- Kubacki, Z., *Kościół, religie i zbawienie. O jedyności i powszechności zbawczej Kościoła oraz zbawczej roli religii niechrześcijańskich*, Kraków 2016.
- Kubacki, Z., *Misja Kościoła: nawracanie czy dialog?*, „Studia Oecumenica” 6 (2006), s. 126–144.

Bibliografia

- Kubiś, A., *Główne etapy kształtowania się doktryny eklezjalnej*, „Folia Historica Cracoviensia” 8 (2002), s. 78.
- Kudasiewicz, J., *Królestwo Boże*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. IX, Lublin 2002, k. 1339–1344.
- Leon-Dufour, X., *Pokój*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 700–705.
- Lewis, C.S., *Chrześcijaństwo po prostu*, Poznań 2002.
- Linke, W., *Pierwsze nauczanie Jezusa o królestwie Bożym w Ewangelii Marka (Mk 1, 14-15) a kształtowanie się tradycji synoptycznej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” XIX (2006), s. 185–194.
- Longosz, S., *Polskojęzyczna bibliografia o Eucharystii w Kościele starożytnym*, „Vox Patrum” nr 30–31 (1996), s. 525–531.
- Lubac, de H., *Medytacje o Kościele*, Kraków 1997.
- Łydka, W., *Bellarminowska definicja Kościoła i jej wpływ na późniejszą teologię katolicką*, „Roczniki teologiczno-kanoniczne” 13 (1966), nr 2, s. 57–75.
- Macquarrie, J., *Jesus Christ in Modern Thought*, London 1990.
- Mariologia. Teksty teologiczne*, oprac. F. Courth, Poznań 2005.
- Martin, J., *Jesus. A pilgrimage*, New York 2014.
- McBrien, R.P., *The Church. The Evolution of Catholicism*, New York 2008.
- Menke, K.-H., *Das unterscheidend christliche. Beiträge zur Bestimmung seiner Einzigkeit*, Regensburg 2015.
- Mersch, E., *Le corps mystique du Christ: Etudes de théologie historique. Ecriture. Tradition greque (t. I); Tradition occidentale (t. II)*, Paris 1951.
- McBrien, R. P., *The Church. The Evolution of Catholicism*, New York 2008.
- Morajko, K., *Charyzmat Zakonu Cystersów. Studium historyczno-prawne*, Wąchock 2006.
- Morawski, B., *Miejsce Maryi w dziele odkupienia w świetle ekumenicznej deklaracji (Rzym, 12–17 V 1975 r.)*, „Salvatoris Mater” 3 (2001), nr 3, s. 197–226.

Bibliografia

- Müller, G.L., *Dogmatyka katolicka*, Kraków 2015.
- Müller, G.L., *Lectio magistralis. Jak należy rozumieć reformę w Kościele?*, [w:] *Promotio doctoris honoris causa Pontificiae Universitatis Cracoviensis Ioannis Pauli II: Em. Prof. Card. G.L. Müller*, Kraków 2017, s. 69–87.
- Nagy, S., *Duch Święty w strukturze i życiu Kościoła*, [w:] *Chrześcijanin w Kościele*, red. J. Majka, Wrocław 1979, s. 25–56.
- Nagy, S., *Jedność Kościoła. II. Doktryna*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. VII, Lublin 1997, k. 1146–1147.
- Najman, K., Szymik, J., *Proegzystencja*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. XVI, Lublin 2012, k. 439–441.
- Napiórkowski, A., *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Kraków 2010.
- Napiórkowski, A., *Ecclesia semper purificanda et reformanda*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” XXXIII (2013), nr 4 (184), s. 102–118.
- Napiórkowski, A., *Geneza i natura Kościoła*, [w:] *W poszukiwaniu wiary dojrzałej*, red. J. Dziedzic, Kraków 2017, s. 199–203.
- Napiórkowski, A., *Kościół bez Kościoła. Dietrich Bonhoeffer*, Kraków 2014.
- Napiórkowski, A., *Kościół w Maryi. Maryja w Kościele*, Kielce 2016.
- Napiórkowski, A., *Maryja jest piękna. Zarys mariologii i maryjności*, Kraków 2016.
- Napiórkowski, A., *Ratzinger: rebeliant w Kościele czy stróż katolickiej doktryny?*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 12 (2017), s. 13–33.
- Napiórkowski, A., *Reforma i rozwój Kościoła. Duch Boży i instytucja*, Kraków 2012.
- Napiórkowski, A., *Staurologiczna świadomość Jezusa*, w: „Studia Paradyskie” 8 (1998), s. 227–242.
- Napiórkowski, A., *Teologie XX/XXI wieku*, Kraków 2016.
- Napiórkowski, A., *Współczesny Kościół i ponowoczesny świat*, Kraków 2015.
- Neuner, P., *Eklezjologia – nauka o Kościele. Podręcznik teologii dogmatycznej. Mariologia. Eklezjologia*, red. W. Beinert, Kraków 1999.

Bibliografia

- Neuner, J., Roos, H., Rahner, K., Weger, K.-H., *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, wyd. 13, Regensburg 1992.
- Niemas, T., *Perspektywa eschatologiczna proegzystencji wierzących w przekazie Pisma Świętego*, Wrocław 2016.
- Nossol, A., *Chrześcijańska proegzystencja – istnienie i życie dla innych*, „Collectanea Theologica” 49 (1979), nr 2, s. 13–21.
- Obarski, R., *Duch Święty i Maryja w dokumentach ekumenicznych (Grupa z Dombes i Komisja ARCIC)*, „Salvatoris Mater” 10 (2008), nr 2, s. 279–304.
- Ojciec Łazarz Al-Anthony, *Pokonaj swoje demony*, Kraków 2014.
- O'Malley, J.W., *The Millennium and the Papalization of Catholicism*, „America” 2000, nr 12 (182) (April 8, 2000), s. 8–16.
- Orygenes, *Commentaria in Canticum canticorum*, [w:] *Patrologia Graeca* 13, k. 134 AB.
- Ozorowski, E., *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 2005.
- Pałucki, J., *Trynitarny wymiar Kościoła. Studium patrystyczne*, Lublin 2007.
- Papieska Komisja Biblijna, *Lud Żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, Watykan 2001.
- Philips, G., *L'Eglise et son mystère au II-me Concile du Vatican. Historie, texte et commentaire de la Constitution Lumen gentium*, t. I, Paris 1967.
- Philips, G., *Le role du laïcat dans l'Eglise*, Paris 1953.
- Pietras, H., *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007.
- Rahner, K., *Co to jest sakrament?*, w: tegoż, *Pisma wybrane*, wybór tekstów i przekład G. Bubel, Kraków 2007, t. II, s. 293–295.
- Rahner, K., *Kirche der Sünder. Mit einem Geleitwort von Karl Kardinal Lehman*, red. A.R. Batlogg, A. Raffelt, Freiburg im Br. 2011.
- Rahner, K., *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987.
- Rahner, K., *Sakramentalität der Kirche*, w: *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, red. W. Beinert, B. Stubenrauch, Freiburg im Br. 2012, s. 574–576.

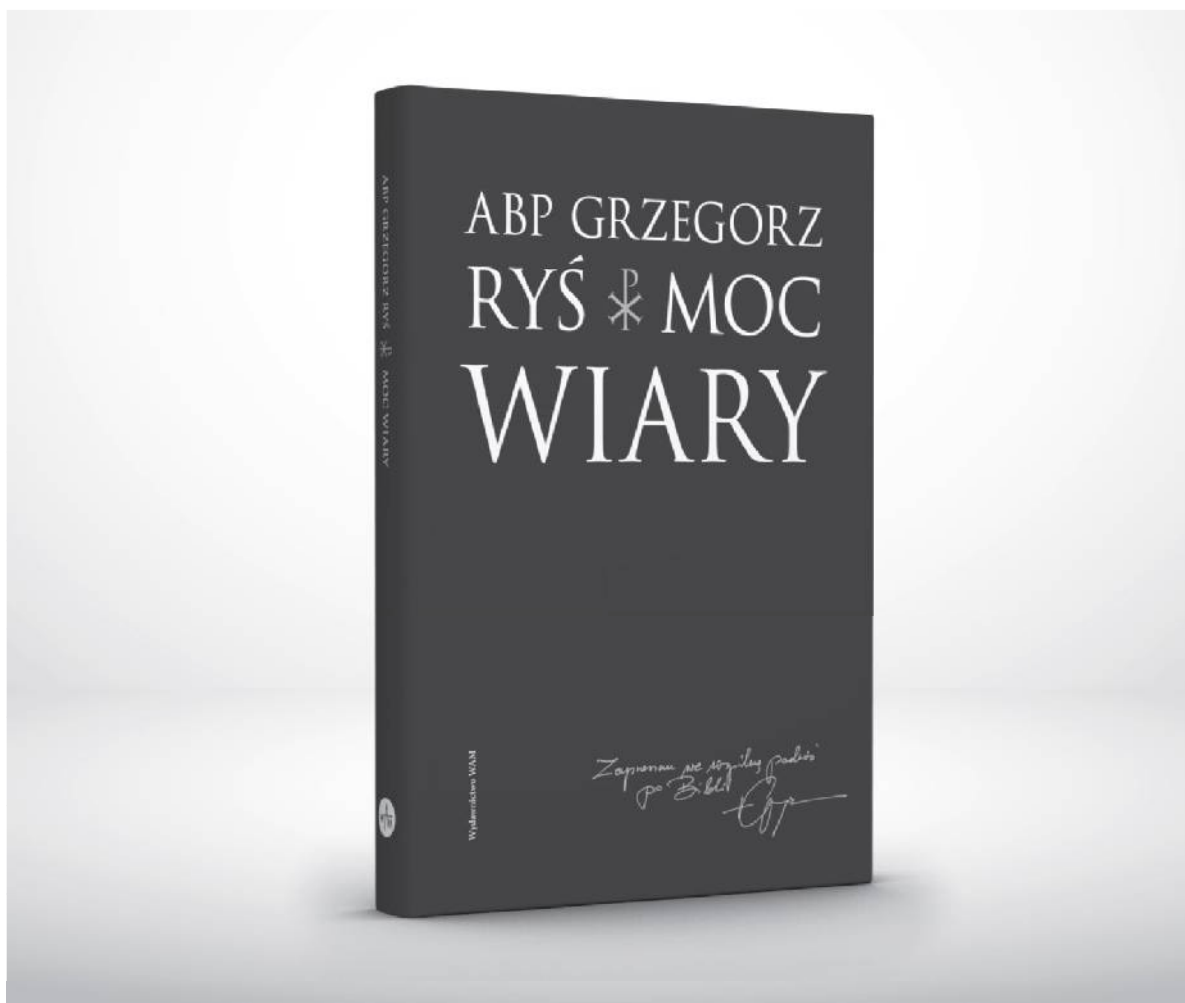
Bibliografia

- Rahner, K., *Sakramenty Kościoła*, Kraków 1997.
- Ratzinger, J., *Bóg jest blisko nas. Eucharystia: centrum życia*, Kraków 2002.
- Ratzinger, J., *Die neuen Heiden und die Kirche*, „Hochland”, nr 1, Oktober 1958.
- Ratzinger, J., *O dokumencie „Pamięć i pojednanie”*. Wypowiedź kard. Josepha Ratzingera, „L'Osservatore Romano” 2000, nr 6, s. 47–49.
- Ratzinger, J., *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als communio*, Augsburg 2002.
- Ratzinger, J., *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten*, red. S.O. Horn, V. Pfnür, V. Twomey, S. Wiedenhoffer, Freiburg–Basel–Wien 1998.
- Rigal, J., *L'Église: Obstacle et chemin vers Dieu*, Paris 1983.
- Robinson, A.T., *Honest to God*, New York 1965.
- Rusecki, M., *Otwartość chrześcijaństwa na całą rzeczywistość w perspektywie personalistycznej*, „Studia Nauk Teologicznych PAN. Chrześcijaństwo w dialogu” 5 (2010), s. 11–21.
- Schineller, J. P., *Christ and Church. A Spectrum of Views*, „Theological Studies” 37 (1976), s. 545–566.
- Schnackenburg, R., *God's rule and Kingdom*, New York 1965.
- Schürmann, H., „Pro-Existenz” als christologischer Grundbegriff, „Analecta Cracoviensia” 17 (1985), s. 345–372.
- Serfaty, M., *Le moine, l'imam et le rabbin* (współautorzy: z B. Billot i Z. Mahmoud), Paris 2002.
- Sesboüé, B., *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*, Poznań 2007.
- Sienkiewicz, E., *Duch Święty a miłosierdzie Ojca realizowane w Synu*, „Teologia w Polsce” 11 (2017), nr 1, s. 35–49.
- Siwecki, L., *Kościół jako Corpus Mysticum Christi według Emila Mersch*, „Roczniki Teologiczne” 64 (2017), nr 2, s. 153–166.
- Skowronek, A., *Yves Congar. Promotor reformy w Kościele*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2003, t. I, s. 72–80.

Bibliografia

- Słomka, J., *Pokarm i ofiara*, Łódź 2000.
- Sorč, C., *Entwürfe einer perichoretischen Theologie*, Münster 2004.
- Speyr, von A., *Służebnica Pańska*, tłum. J. Koźbiał, Warszawa 2017.
- Szafrański, A., *Eucharystia. Doktryna katolicka*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. IV, Lublin 1985, k. 1250–1254.
- Szram, M., *Kościół jako rzeczywistość wieczna w doktrynie Orygenes*, „*Verbum Vitae*” 6 (2004), s. 208–209.
- Szwarc, K., *Eucharystia jako „Osoba” miłującego Chrystusa w świetle teologii R. Guardiniego*, „*Teologia w Polsce*” 6 (2012), nr 1, s. 115.
- Tertulian, *Apologetyk*, [w:] *Corpus Christianorum. Series Latina* 1, Turnhout 1954, s. 85-171.
- Warzeszczak, S., „*Przebaczamy i prosimy o przebaczenie*”. *Funkcja pamięci w teologii jubileuszowego pojednania*, „*Warszawskie Studia Teologiczne*” XIII (2000), s. 31–46.
- Wassilowsky, G., *Universales Heilssakrament der Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums*, Innsbruck–Wien 2001.
- Wiedenhofer, S., *Die Theologie Joseph Ratzingers – Benedikts XVI. Ein Blick auf das Ganze*, Regensburg 2016.
- Winling, R., *Teologia współczesna*, Kraków 1990.
- Zatwardnicki, S., *Nieprzyjaciółka wszystkich herezji albo: kto zmiażdży głowę wężowi?*, „*Rycerz Niepokalanej*” 2014, nr 9.
- Zieliński, T., *John A.T. Robinson. Uczciwie pytać o wiarę*, [w:] *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2004, t. II, s. 353–355.
- Życiński, W., *Jedność w wielości. Perspektywy mariologii ekumenicznej*, Kraków 1992.
- Życiński, W., *Johna H. Newmana teoria rozwoju doktryny mariologicznej*, Lublin 2010.





abp Grzegorz Ryś

Moc wiary

Wstań, idź, twoja wiara cię uzdrowiła

Teksty arcybiskupa Grzegorza Rysia to Ewangelia głoszona z mocą. Budzą wiarę. Dodają nadziei. Pomagają doświadczyć miłości Boga. W czym tkwi ich siła? W Słowie Bożym, które nie jest przysłonięte efektowną retoryką czy próbami udowodnienia czegośkolwiek. Autor po prostu nie przeszkadza Ewangelii, której mocy sam doświadcza.

Zapraszam we wspólną podróż po Biblii
abp Grzegorz Ryś

Abp Grzegorz Ryś – arcybiskup metropolita łódzki nominat, w latach 2011–2017 biskup pomocniczy archidiecezji krakowskiej. Znany z nieustannego głoszenia Ewangelii w każdym miejscu i czasie. Przewodniczący Zespołu ds. Nowej Ewangelizacji KEP. Doktor habilitowany nauk humanistycznych w zakresie historii. Autor wielu bestsellerów.

ss. 256, format 162 x 220 mm, oprawa twarda, zintegrowana

wydawnictwowam.pl



wydawnictwo



Gerhard Ludwig Müller

Papież. Pośłannictwo i misja

Papiestwo to jedna z najbardziej niezwykłych instytucji świata. W równej mierze fascynuje, co wywołuje gorące dyskusje. Ta książka wyjaśnia narosłe przez wieki kontrowersje i pozwala zrozumieć misję papieża w Kościele i świecie.

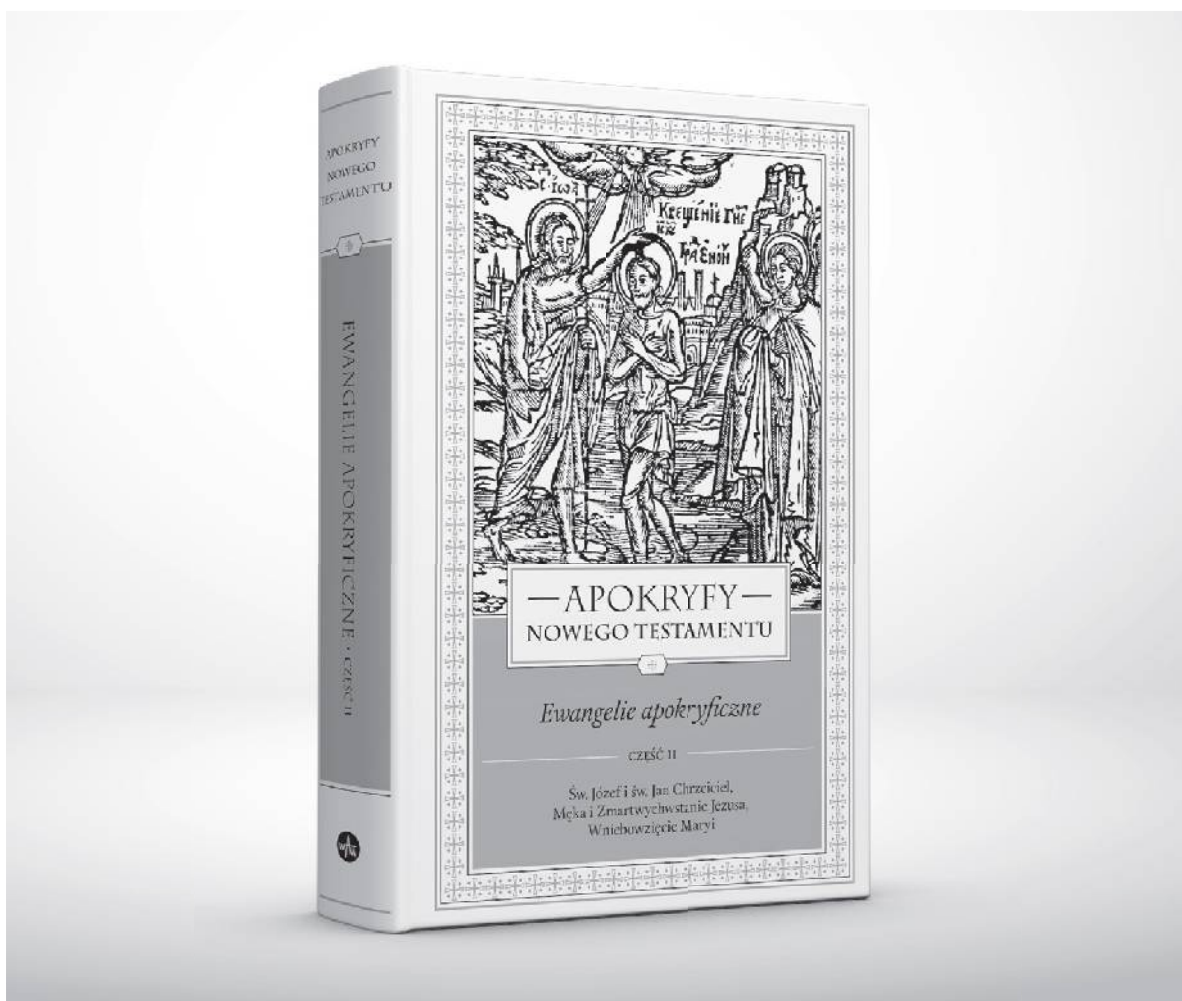
Kardynał Gerhard Ludwig Müller ukazuje teologiczne i historyczne podstawy urzędu Piotrowego, demaskując jednocześnie związane z nim przesady i nieuzasadnione opinie. Był już Prefekt Kongregacji Nauki Wiary, czerpiąc z wiedzy i osobistego doświadczenia zdobytego u boku papieża, omawia wszystkie aspekty konieczne do głębszego poznania tego widocznego znaku jedności Kościoła.

ss. 560, format 156 × 232 mm, oprawa twarda

wydawnictwowam.pl



wydawnictwo



ks. Marek Starowieyski

Apokryfy Nowego Testamentu

Ewangelie apokryficzne. Tom I, część 2

Św. Józef i św. Jan Chrzciciel, Męka i Zmartwychwstanie
Jezusa, Wniebowzięcie Maryi

Barwna mozaika starożytnego chrześcijaństwa

Apokryfy otwierają przed nami świat wyobrażeń zwykłych chrześcijan, ich próby zrozumienia i wyrażenia trudnych nauk teologicznych w prostych obrazach. To także zapis starań uczynienia postaci Jezusa bliższą.

Ks. prof. Marek Starowieyski

ss. 414, format 160 × 240 mm, oprawa twarda

wydawnictwowam.pl



wydawnictwo

