

WSPÓŁCZESNY
KOŚCIÓŁ
I PONOWOCZESNY
ŚWIAT

ANDRZEJ NAPIÓRKOWSKI OSPPE

WSPÓŁCZESNY
KOŚCIÓŁ
I PONOWOCZESNY
ŚWIAT

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

Kraków 2015

Recenzja wydawnicza

ks. prof. dr hab. Ignacy Bokwa (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)

Redakcja techniczna

Marta Jaszczuk

Zdjęcie na okładce

Flavio Takemoto (freeimages.com)

Publikacja finansowana z dotacji na utrzymanie potencjału badawczego
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie
przyznanej przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku 2014.

Copyright © 2015 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-458-2 (wersja drukowana)

ISBN 978-83-7438-459-9 (wersja online)

DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/9788374384599>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

tel./faks 12 422 60 40

e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl

www.ksiegarnia.upjp2.edu.pl

Wprowadzenie

Kościół Chrystusa jest rzeczywistością zbyt bogatą, aby można było go ogarnąć i wypowiedzieć w jakiegokolwiek monografii. Dlatego też niniejszą pozycję należy traktować jako skromny przyczynek do wyjaśnienia małej części tajemnicy spotkania Boga z człowiekiem w przestrzeni eklezjalnej.

Rozdziały składające się na niniejszą książkę mają swoją historię i kontekst, w jakim powstawały. Większość z nich była już publikowana jako odrębne artykuły. Teraz, po niezbędnych poprawkach i uzupełnieniach, zestawiono je z nowymi artykułami, tak aby wszystkie razem stanowiły komplementarną całość. Mimo to nie należy ich postrzegać jedynie jako konsekwentnego rozwoju jednego tylko aspektu nauki o Kościele czy też teologicznego opisu świata, bowiem stanowią one raczej próbę ukazania tych elementów Kościoła, świata i ich wzajemnych relacji, jakie wynikają ze wskazań Soboru Watykańskiego II. Chodzi tu zwłaszcza o trzy dokumenty soborowe, a mianowicie konstytucję dogmatyczną o Kościele *Lumen gentium*, konstytucję duszpasterską o Kościele *Gaudium et spes* oraz dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*.

Ideą przewodnią jest ukazanie niesłychanego wręcz otwarcia się Kościoła w drugiej połowie XX wieku na otaczający go świat. Ta zmiana w dotychczasowym nastawieniu Kościoła wiąże się tak z przeobrażeniami w samym rozumieniu Kościoła, jak też z pozytywną klasyfikacją świata, który przecież również jest dziełem Stwórcy. W swoim soborowym nauczaniu Kościół zatem na nowo określił nie tylko sam siebie, ale również świat jako taki i swój stosunek do niego.

Opuszczenie schronienia, podniesienie rygli, odejście od sztywnych postaw zakładają większą ufność w Chrystusa jako jedyne Odkupiciela. Stało się to wezwaniem do rewizji dotychczasowych zachowań i nie tyle szukaniem własnego bezpieczeństwa, ile spełnianiem misyjnego nakazu zmartwychwstałego Pana:

Idźcie na cały świat i głoście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu! Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony. Tym zaś, którzy uwierzą, te znaki towarzyszyć będą: w imię moje złe duchy będą wyrzucać, nowymi językami mówić będą; węże brać będą do rąk, i jeśli by co zatrutego wypili, nie będzie im szkodzić. Na chorych ręce kłaść będą, i ci odzyskają zdrowie (J 16, 15–18).

W swojej adhortacji o radości, jaka wypływa z Ewangelii, papież Franciszek trafnie zauważa:

Kościół „wyruszający w drogę” jest Kościołem otwartych drzwi. Wyjść ku innym, aby dotrzeć do ludzkich peryferii, nie znaczy biec do świata bez kierunku i bez sensu. Często lepiej zwolnić kroku, porzucić niepokój, aby spojrzeć w oczy i słuchać, albo odłożyć pilne sprawy, aby towarzyszyć człowiekowi, który pozostał na skraju drogi. Czasem Kościół jest jak ojciec syna marnotrawnego, który pozostawia drzwi otwarte, aby mógł on wejść bez trudności, kiedy powróci. Kościół jest powołany, aby zawsze był otwartym domem Ojca. Jednym z konkretnych znaków tego otwarcia jest to, aby wszędzie kościoły miały otwarte drzwi. By jeśli ktoś pragnie iść za natchnieniem Ducha i zbliżyć się, szukając Boga, nie napotkał chłodu zamkniętych drzwi. Ale są jeszcze inne drzwi, które także nie powinny się zamykać. Wszyscy mogą w jakiś sposób uczestniczyć w życiu Kościoła; wszyscy mogą należeć do wspólnoty, i nawet drzwi sakramentów nie powinno się zamykać z byle jakich powodów¹.

¹ Franciszek, adhort. apost. *Evangeliæ gaudium*, 46, 47.

Tytuł książki *Współczesny Kościół i ponowoczesny świat* domaga się słowa wyjaśnienia. Określenie „współczesny Kościół” zawiera w sobie prezentację aktualnego stanu Kościoła, który wcielając w życie soborowe postulaty reformy, wykonał nad sobą potężną pracę; mówi ono o aktualnej kondycji Kościoła. Z kolei wyrażenie „ponowoczesny świat” pragnie z jednej strony pokazać świat, który poszedł dalej, a z drugiej – ukazać jego swoiste „zagubienie”.

Warto dodać, że współczesny Kościół jest zainteresowany nie tyle ponowoczesnym światem, co nade wszystko człowiekiem. W centrum uwagi Kościoła – wiernego przesłaniu Ewangelii – znajduje się osoba ludzka. Człowiek i jego spełnienie w Chrystusie jest podstawową misją Kościoła. Dlatego Kościół pragnie służyć człowiekowi. Podstawowym paradygmatem i siłą do tego jest sam Jezus Chrystus, który stał się przeciw człowiekiem, nie przestając być Bogiem. W takim właśnie duchu służby była pisana ta książka. Niech się spełniają słowa Jezusa: „Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności [...]. Miłością ożywieni służcie sobie wzajemnie! Bo całe Prawo wypełnia się w tym jednym nakazie: Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego” (Ga 5, 13–14).

Andrzej Napiórkowski OSPPE

Kraków,
Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski
3 maja 2015

Rozdział I

Człowiek drogą Kościoła

Loci theologici w myśli św. Jana Pawła II

1. Antropologia eklezjologiczna

W poniższym przedłożeniu, które jest pomyślane jako nawiązanie do eklezjologii Jana Pawła II, chciałbym nie tyle podejmować poszczególne wątki jego papieskiego – czy, wcześniej, biskupiego – nauczania, co spróbować zrekonstruować źródła jego duchowych i intelektualnych inspiracji. Kiedy ogarniamy – czy mówiąc precyzyjniej: usiłujemy ogarnąć od strony merytorycznej – owo ogromne dziedzictwo człowieka Karola, który został papieżem, to pytamy: skąd to wszystko się u niego pojawiło? Staje się to zapytaniem o miejsca teologicznego poznania; odkrywaniem jego podstaw ducha i myśli. Jakie zatem są owe *loci theologici* w myśli Jana Pawła II? Nie odchodząc od przewodniej myśli: *człowiek drogą Kościoła*, która zakłada już sama w sobie antropologię eklezjologiczną, spróbujemy odnaleźć główne źródła Wojtyłowskiego poznania. Naturalnie, jedynie w tym obszarze, jaki określa wspomniany temat.

2. Od Melchiora Cano do Karola Wojtyły

Bez wątpienia właściwe podejście do rekonstrukcji źródeł poznania teologicznego w dorobku biskupim i papieskim Karola Wojtyły

musi być zakotwiczone w Soborze Watykańskim II. Wydaje się, że zbyt często umyka to uwadze badaczy jego spuścizny, którzy nie dość mocno akcentują soborową i posoborową odnowę Kościoła, i tym samym inspiracje zaczerpnięte stąd przez Jana Pawła II, jak i jego ogromny wkład w recepcję Soboru w eklezjalne życie i *praxis*.

Przypomnijmy sobie, co oznacza pojęcie miejsca teologicznego poznania. Nietrudno dostrzec całe bogactwo źródeł, w których zawarte jest objawienie Boże. Pierwsi teologowie odwoływali się nie tylko do autorytetu Jezusa Chrystusa, lecz również do Starego Testamentu czy do filozofii i literatury pogańskiej. Z kolei w średniowieczu znacznym autorytetem cieszyli się ojcowie Kościoła. Późniejsza teologia ceniła wielkich scholastyków, szczególnie Alberta Wielkiego, Tomasza z Akwinu, Bonawenturę i Jana Dunsza Szkota. W okresie poreformacyjnym za autorytet uchodziły dekryty Soboru Trydenckiego, a współcześni teologowie uzasadnienia swoich tez poszukują w nauce Soboru Watykańskiego II¹.

Problematyce źródeł teologii zaczęto więcej miejsca poświęcać w XIV wieku, a najwięcej chyba w tej dziedzinie uczynił Hiszpan Melchior Cano (1509–1560), działający na uniwersytetach w Salamance i Alcalà, uczestnik Soboru Trydenckiego. Zapewnił on sobie poczesne miejsce wśród autorów klasyki teologicznej dzięki dziełu o nauce teologicznego poznania i zasad pt. *De locis theologicis* (1563), które stanowi szczyt teologicznej gnozeologii i metodologii. Mimo upływu stuleci znawcy przedmiotu oceniają je nadal jako pierwszą prawdziwie naukową rozprawę o metodach i chrześcijańskich zasadach oraz pozytywną noetykę. Nawiązując teologicznie do Tomasza z Akwinu, a filozoficznie do Arystotelesa, Cano nie tylko porządkuje teologiczne wypowiedzi, lecz także prezentuje ich uzasadnienie. Wyróżnia dziesięć obszarów, w których występują teologiczne stwierdzenia, oraz podaje według ważności ich kolejność: od najważniejszych do mniej ważnych. Ta topika teologiczna jest przez niego ułożona następująco: 1. Pismo Święte, 2. tradycja

¹ Por. S. C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię?*, Wrocław 1996, s. 37.

ustna, 3. Kościół katolicki, 4. sobory, 5. Kościół rzymski, 6. ojcowie Kościoła, 7. teologia scholastyczna (łącznie z kanonistyką), 8. poznanie rozumem naturalnym, 9. filozofia, 10. historia².

Hierarchia tych miejsc jest istotna, gdyż wskazuje większą obowiązywalność autorytetu źródła wymienionego wcześniej. Należy zauważyć, że współczesna teologia przyjmuje nieco inny układ miejsc teologicznego poznania; i nie tylko zmodyfikowała nazwę niektórych miejsc, lecz także powiększyła ich liczbę. Te pozornie drobne zmiany niosą jednak ze sobą poważne konsekwencje. Odwołując się do współczesnego teologa polskiego, znajdujemy następującą kolejność: 1. Pismo Święte, 2. symbole wiary, 3. liturgia, 4. wiara ludu Bożego (*sensus fidei*), 5. nauczanie soborów, 6. nauczanie papieża *ex cathedra*, 7. nauczanie Kościoła rozproszonego po świecie (biskupów i synodów), 8. nauczanie ojców i pisarzy Kościoła, 9. zwyczajne nauczanie papieży, 10. historia Kościoła, 11. prawo kościelne, 12. sztuka sakralna, 13. nauczanie teologów, 14. filozofia, nauki, 15. literatura piękna, 16. znaki czasu, 17. człowiek, 18. wiara, 19. doświadczenie osób i wspólnot chrześcijańskich³.

W świetle współczesnych określeń teologii właściwym źródłem refleksji teologicznej jest wiara i doświadczenie chrześcijańskie. Nie idzie więc o mnożenie liczby miejsc teologicznego poznania. Dalej, należy tu uwzględnić posoborową zmianę rozumienia objawienia judeo-chrześcijańskiego. Objawienie Boże nie jest jedynie – jak uczy nas konstytucja *Dei Verbum* ostatniego soboru⁴ – informacją, „martwą literą”, przekazaną w formie nie naruszalnego depozytu wiary, ale rzeczywistością jak najbardziej żywą, aktualną, przeżywaną i doświadczaną przez współczesnych ludzi. Widać to nad wyraz czytelnie w osobie i życiu Świętego

² Por. H. Wagner, *Cano Melchior*, [w:] *Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart*, hrsg. W. Härle, H. Wagner, München 1987, s. 57–58; por. M. Cano, *De locis theologicis libri duodecim*, [w:] *Lexikon der theologischen Werke*, Stuttgart 2003, s. 182–183.

³ Por. S. C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię?*, dz. cyt., s. 38.

⁴ Sobór Watykański II, konst. *Dei Verbum*, [dalej: KO], 2, 4.

z Wadowic, który odczytywał objawienie tak intelektualnie, jak i egzystencjalnie, przez wiarę⁵.

Wyliczone dziesięć źródeł w ujęciu Melchiora Cano w scholastyce nie są „czystym” objawieniem Bożym, lecz jedynie je zawierają. W tych *loci theologici* występuje objawienie, ale jest ono przyjęte, doświadczone i wyrażone w określonym kontekście, właściwym danej epoce. Widać to wyraźniej w poszerzonej liczbie miejsc teologicznego poznania, które wypracowała teologia posoborowa. Chrześcijaństwo bowiem jest egzystencją, a nie doktryną. Idzie więc o wyrażenie treści objawienia życiem w wierze.

3. Nowe akcenty *in ordine locorum theologicorum*

Uważne studium encykliki Benedykta XVI *Deus caritas est* pozwoli nam szybko dostrzec wrażliwość, z jaką została ona napisana. Już w podtytule zauważamy (Polacy może z pewnym zaskoczeniem), że nie jest ona skierowana do wszystkich ludzi dobrej woli, jak to się stało już zwyczajem Jana Pawła II. Autor adresuje ją do wiernych Kościoła katolickiego. Możemy wnioskować, że nie chce narzucać ludziom o innych przekonaniach powinności chrześcijan katolików. Więcej, dotyczy także zagadnienia prozelityzmu i przestrzega, aby nie instrumentalizować chrześcijańskiej *caritas*. „Miłość jest bezinteresowna; nie praktykuje się jej dla osiągnięcia innych celów”⁶. Takich elementów, odsłaniających dużą subtelność i wrażliwość Benedykta XVI, który przecież wyrastał w kraju o odmiennych tradycjach religijnych niż te w ojczyźnie Jana Pawła II, jest więcej. Kard. Joseph Ratzinger wychował się przecież w kontekście podzielonego chrześcijaństwa, tam gdzie od pięciu wieków wspólnie żyją i pracują katolicy i ewangelicy.

⁵ Por. L. Balter, *Teologia*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin–Kraków 2002, s. 1231–1232.

⁶ Benedykt XVI, enc. *Deus caritas est*, 31c.

Jedni i drudzy wierzą w Jezusa Chrystusa, ale jednak inaczej. To wzmaga w nich ostrożność i szacunek dla odmiennych konfesji.

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

Bez wątpienia nowym akcentem w porządku źródeł teologicznych jest u Jana Pawła II osoba ludzka. Wszyscy papieże mówili o Bogu, ale żaden z nich nie poświęcił tyle uwagi człowiekowi. Koncentracja zainteresowań na osobie jest widoczna już w książkach *Miłość i odpowiedzialność* oraz *Osoba i czyn* z lat sześćdziesiątych, gdzie autor odchodzi jednak od klasycznej tradycji arystotelesowskiej. Dla Wojtyły punktem wyjścia ludzkiego postępowania nie jest dążenie do szczęścia, lecz etyczna powinność. Rzeczywistość jest dla niego niepozbawiona wartości, lecz stawia przed każdym człowiekiem wymagania. Człowiek musi być uczciwy, ponieważ ma być uczciwy, a nie po to, aby być szczęśliwy.

Mówiąc precyzyjniej, kard. Wojtyła nie tyle odszedł od filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, ile ją uzupełnił, budując fenomenologię realizmu (Tadeusz Styczeń). Pierwszym jego *locus theologicus* jest sam człowiek. Fascynacja fenomenem człowieka. Od strony

epistemologicznej jest to wgląd w samego siebie. Pierwszym doświadczeniem jest człowiek sam dla siebie. Nie jest to więc teoria, ale antropologia opierająca się na faktycznym, realnym doświadczeniu siebie. Wojtyła połączył zatem klasyczną filozofię bytu z filozofią świadomości. Ponadto, jak zauważa Karol Tarnowski, antropologia Wojtyłowska jest także inspirowana myślą Kartezjusza.

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

Chrystus-Odkupiciel świata jest Tym, który dotknął w sposób jedyny i niepowtarzalny tajemnicy człowieka, który wszedł w Jego „serce” [...]. „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego Miłości *objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi* i okazuje mu najwyższe jego powołanie”. „Ten, który jest «obrazem Boga niewidzialnego» (Kol 1, 15), jest człowiekiem doskonałym, który przywrócił synom Adama podobieństwo Boże, zniekształcone od czasu pierwszego grzechu. Skoro w nim przybrana natura nie uległa zniszczeniu, tym samym została ona wyniesiona również w nas do wysokiej godności. Albowiem On, Syn Boży, przez wcielenie swoje *zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem*. Ludzkimi rękami pracował, ludzkim myślał umysłem, ludzką działał wolą, ludzkim sercem kochał, urodzony z Maryi Dziewicy, stał się prawdziwie jednym z nas, we wszystkim do nas podobny oprócz grzechu”. *Redemptor hominis!*⁷.

⁷ Jan Paweł II, enc. *Redemptor hominis*, 8.

4. Kontekst pytania o człowieka

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

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

Koncepcja człowieka ubogacona jest także u naszego Autora o wymiar kultury. On sam często odwołuje się do tego wielkiego rozwoju duchowej kultury w XIX wieku, który przygotował Polaków do wielkiego wysiłku, który przyniósł narodowi odzyskanie niepodległości⁸.

Każdy naród żyje dziełami swojej kultury. My, Polacy, na przykład, żyjemy tym wszystkim, czego początek odnajdujemy w pieśni *Bogurodzica* – najstarszej zapisanej polskiej poezji, jak też starodawnej melodii z nią związanej [...]. Jest to tradycja Wojciechowa. Pieśń *Bogurodzica* stała się hymnem narodowym, który jeszcze

⁸ Zob. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005.

pod Grunwaldem prowadził zastępy polskie i litewskie do walki z Krzyżakami. Równocześnie – pisze Papież – istniała już pochodząca z Krakowa druga tradycja, związana z kultem św. Stanisława. Wyrazem tej tradycji jest łaciński hymn *Gaude Mater Polonia*, śpiewany do dzisiaj w języku łacińskim, tak jak *Bogurodzica* śpiewana jest w języku staropolskim. Te dwie tradycje przenikają się⁹.

I dalej:

Człowiek żyje prawdziwie ludzkim życiem dzięki kulturze. Kultura jest właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka. Kultura jest tym, przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem: bardziej „jest”. Naród bowiem jest tą wielką wspólnotą ludzi, którą łączą różne spoiwa, ale nade wszystko kultura. Naród istnieje „z kultury” i „dla kultury”. I dlatego właśnie jest ona tym znamienitym wychowawcą ku temu, aby „bardziej być” we wspólnocie, która ma dłuższą historię niż człowiek i jego rodzina¹⁰.

Ponadto trzeba wskazać jeszcze – idąc za Janem Pawłem II i jego książką *Pamięć i tożsamość* – na następujące *loci*: ojczyzna, naród, patriotyzm, historia.

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

⁹ Tamże, s. 87–88.

¹⁰ Tamże, s. 89.

5. Współrzędne ludzkiej Eklezji Chrystusa

Podchodząc do źródeł myślenia i mówienia o człowieku przez Wojtyłę, musimy także zapytać te źródła w odniesieniu do Kościoła, skoro ma to być antropologia eklezjologiczna. Można się zastanawiać, czy tytułu *Człowiek drogą Kościoła* nie należy uzupełnić tezą „Kościół w człowieku”, i tym samym budować eklezjologię antropologiczną. Przedłożony temat ujawnia i potwierdza tezę, że Kościół potrzebuje człowieka, ponieważ w nim się spełnia i realizuje swoją podstawową funkcję. Winno się jednak dostrzec i tę prawdę, że również człowiek potrzebuje Kościoła, eklezjalnej komunii z Bogiem i z innymi ludźmi.

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

Z pewnym uproszczeniem można powiedzieć, że analiza nauczania Jana Pawła II w zakresie tematyki Kościół i człowiek prowadzi do definicji Kościoła jako Bosko-ludzkiej wspólnoty. Jest to komunია wiary, miłości i życia sakramentalnego. Kościół jest tajemnicą komunii zbudowanej na miłości oraz świętości. Z pewnością ważnym *locus ecclesiae* jest także prawda o świętych obcowaniu. Uwidoczniło się to nie tylko w prywatnym kulcie, jakim papież otaczał św. Stanisława czy św. królową Jadwigę, ale przede wszystkim w tej imponującej liczbie aktów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych, co wręcz groziło spowszednieniem i zmarginalizowaniem świętości. W czasie jednej ze swoich środowych katechez Jan Paweł II nauczał o Kościele jako komunii w świętości Boga, a zarazem komunii świętych. „Źródło tej komunii stanowi Jezus Chrystus, Jego całopalna ofiara, w której zawiera się konsekracja człowieka i całego stworzenia”¹¹.

¹¹ *Katechezy Ojca świętego Jana Pawła II. Kościół*, red. W. Zega, Kraków-Ząbki 1999, s. 90.

Myśląc o wizji Kościoła Jana Pawła II, nie można pominąć fundamentalnego źródła, jakim jest modlitwa, tak prywatna, jak i wspólnotowa. Nie trzeba chyba dowodzić, jak wielką rolę odgrywała ona w życiu Ojca Świętego. Nie bez powodu już jemu współcześni określali go jako mistyka. Obraz modlącego się papieża tkwi w naszej świadomości. Ze swojej modlitwy prywatnej, osobistej czerpał moce i siły do budowania i kierowania owczarnią Jezusa Chrystusa. Podobnie z celebracją liturgiczną, kiedy pod jego przewodnictwem gromadziły się miliony, aby w tajemnicy dialogu z Bogiem tworzyć Mistyczne Ciało Chrystusa. Idzie tu zwłaszcza o Eucharystię, którą łączy z Kościołem związek przyczynowy. Odwołując się do Soboru Watykańskiego II, Jan Paweł II tak tak pisał w swojej encyklice *Ecclesia de Eucharistia*:

Ofiara eucharystyczna tkwi w centrum procesu wzrastania Kościoła. Stwierdziwszy bowiem, że „Kościół, czyli królestwo Chrystusa już teraz obecne w misterium, z mocy Boga rośnie w sposób widzialny w świecie”, i chcąc niejako odpowiedzieć na pytanie: „W jaki sposób wzrasta?”, dodaje: „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)¹².

W powyższym szkicu odnośnie do źródeł antropologii eklezjologicznej Jana Pawła II dostrzec można odwoływanie się przez niego do wielu klasycznych miejsc poznania teologicznego. Jednak widać ich inne ujęcie oraz odmienną kolejność. Jan Paweł II z pewnością winien być uważany za papieża nauczającego o człowieku, jego powinnościach i prawach, a nade wszystko o paradygmacie chrystocentrycznym. Albowiem człowieka nie można zrozumieć

¹² Jan Paweł II, enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 21.

w pełni bez Chrystusa, tylko w Chrystusie on się odnajduje i w pełni realizuje. Ta realizacja ma swoje najpewniejsze miejsce w eklezjalnej przestrzeni. Jeszcze raz, na zakończenie, wypada wrócić do programowej encykliki świętego papieża, w której stwierdza:

Człowiek w całej prawdzie swego istnienia i bycia osobowego i zarazem „wspólnotowego”, i zarazem „społecznego” w obrębie własnej rodziny, w obrębie tylu różnych społeczności, środowisk, w obrębie swojego narodu czy ludu (a może jeszcze tylko klanu lub szczepu), w obrębie całej ludzkości — ten *człowiek* jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, *jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła*, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez tajemnice wcielenia i odkupienia¹³.

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

¹³ Jan Paweł II, enc. *Redemptor hominis*, 8.

Rozdział II

Kościół wspólnotą osób w ujęciu św. Jana Pawła II

1. Powołanie osoby do wspólnoty według Karola Wojtyły

Karol Wojtyła do pojęcia *communio personarum* dochodził stopniowo. W jego pismach przedsoborowych trudno się doszukać tego określenia. Jego filozoficzna analiza ludzkiej miłości, zawarta przede wszystkim w książce *Miłość i odpowiedzialność* z 1958 roku, ujawnia jednak szereg pojęć, które dobrze wprowadzają do problematyki komunii osób: osoba, wspólnota, uczestnictwo, afirmacja drugiej osoby, dar, miłość oblubieńcza, zjednoczenie w miłości¹.

Tworzenie się wspólnoty wynika według Wojtyły z oczywistości, jaką jest społeczny charakter człowieka, jego skłonność, czy też swoista konieczność, do nawiązywania relacji międzyludzkich.

Człowiek znajduje w sobie pewną konieczność do współzycia z innymi i konieczność tę nosi w sobie wszędzie, nawet wówczas, gdy się od ludzi odłącza [...]. Nie jest ono [współzycie] więc przedmiotem wyboru ze strony woli. Człowiek w pewnej mierze może

¹ Por. J. Kupczak, *Znaczenie Soboru Watykańskiego II dla teologii „communio personarum” Jana Pawła II*, „Polonia Sacra” 7 (25) (2003) nr 13 (57), s. 67; por. E. Sienkiewicz, *Osoba ludzka realizująca się w uczestnictwie*, „Ateneum Kapłańskie” 565 (2003) nr 3, s. 441–452.

wybierać tych ludzi, z którymi się bliżej zespolęć, ale sama skłonność do zespolenia się tkwi w nim już z natury, nie może jej wybierać lub odrzucić².

Zatem życie w komunii z innymi, w społeczności ludzkiej, jest dla człowieka czymś niezbywalnym.

Kształtowanie się relacji międzyludzkich zakłada, iż człowiek jest czynicielem, sprawcą tych relacji. Nawiązywanie kontaktów człowieka z drugim człowiekiem dokonuje się jednak na płaszczyźnie osobowej. Podmiotem tychże relacji może być tylko osoba, gdyż one są rozumne, wolitywne i opatrzone uczuciem. Relacje ludzkie tworzą się dzięki „wartości personalistycznej”, która polega na tym, iż w czynie osoba siebie samą aktualizuje, w czym wyraża się właściwa jej struktura samo-posiadania i samo-panowania³. Wartość personalistyczna polega na samym spełnianiu czynu, albowiem spełniając czyn, osoba wyraża tym swą istotę i samą siebie aktualizuje⁴.

Człowiek aktualizuje swoją istotę na gruncie właściwego jej dynamizmu. Ponieważ natura jest społeczna, dlatego też skierowanie ku drugiemu jest jej naturalnym wymogiem. Człowiek więc z natury potrzebuje drugiego, wymaga wspólnoty, której szczytem jest miłosne oddanie w komunii. Aby doszło do realizacji pełni natury człowieczeństwa, musi nastąpić wspomniane wcześniej nawiązanie relacji międzyosobowych. Poprzez rozliczne więzy międzyludzkie, które osiągają swój szczyt w miłości, człowiek spełnia się jako osoba. Wojtyła pisze: „Zaś człowiek, czyż nie jest najbardziej sobą właśnie wówczas, kiedy aktualizują się w nim najwyższe możliwości? Przeciż z pewnością nie wówczas, kiedy one w nim drzemią i marnieją. Miłość zaś jest aktualizacją najwyższych możliwości człowieka”⁵.

² K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Wrocław 1982, s. 111.

³ Por. tenże, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 290–291.

⁴ Por. R. K. Wilk, *Osobowy charakter relacji międzyludzkich według Karola Wojtyły*, Częstochowa 1996, s. 92–93.

⁵ K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, dz. cyt., s. 67.

Wojtyła sam wyznaje, iż jego dochodzenie do pojęcia osoby miało swoje etapy. Po latach już jako papież stwierdzi:

Owoce tych studiów była najpierw praca doktorska o św. Janie od Krzyża, a następnie habilitacja na temat myśli Maxa Schelera, tzn., o ile jego fenomenologiczny system etyczny może być pomocny w kształtowaniu teologii moralnej. Tej pracy osobiście bardzo dużo zawdzięczam. Na gruncie mojej wcześniejszej formacji arystotelesowsko-tomistycznej została teraz zaszczerpiona metoda fenomenologiczna. Pozwoliło mi to podjąć szereg twórczych prób w tym zakresie. Mam tu na myśli przede wszystkim książkę „Osoba i czyn”. W ten sposób włączyłem się w nurt współczesnego personalizmu⁶.

Zainteresowania papieża osobą ludzką pojawiły się zatem już w trakcie jego studiów rzymskich. Te zainteresowania, rozwijane pierwotnie na bazie arystotelesowsko-tomistycznej, zostają z czasem poszerzone o metodę fenomenologiczną. Z płaszczyzny zaś filozoficznej papież przejdzie już wyraźnie na płaszczyznę teologiczną, a rozumienie intelektualne ubogacone zostanie światłem wiary. Wówczas także nasz Autor będzie analizował nie tyle osobę jako osobę, ile raczej relację osoby i wspólnoty. Postawi sobie zadanie opracowania relacyjnej koncepcji osoby ludzkiej, a zwłaszcza tego, co osoba wnosi do komunii⁷.

Konsekwencje tego postanowienia można rekonstruować na podstawie szeregu dokumentów. Najpierw należy przywołać konstytucję soborową o Kościele współczesnym *Gaudium et spes* oraz encyklikę Pawła VI *Humanae vitae*. Wojtyłowska teologia koncepcji osoby jako dobra komunijnego staje się czytelna w adhortacji *Familiaris consortio* i Liście do rodzin, w liście apostolskim *Mulieris dignitatem*, adhortacji *Redemptoris Custos* oraz w rozważaniach

⁶ Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica*, Kraków 1996, s. 90.

⁷ Por. E. Ozorowski, „Osoba – komunია” w nauczaniu Jana Pawła II, „Studia Teologiczne” 19 (2001), Białystok–Drohiczyń–Łomża, s. 44–45.

środkowych, prowadzonych w latach 1979–80, 1981–83 i w 1984, które ukazały się w postaci druku zwartego⁸.

Pojęcie osoby ujawniło się po raz pierwszy jednoznacznie w sporach trynitarnych i chrystologicznych, stając się wyjaśnieniem tajemnicy Boga i Jezusa Chrystusa (terminy greckie: *hypostasis* i *prosopon*, oraz łacińskie: *substantia* i *persona*). Dzięki chrystologii pojęcie *osoby* zostało przeniesione do antropologii, i tak Boecjusz sformułował definicję człowieka-osoby: „*rationalis naturae individua substantia*” (indywidualna substancja natury rozumnej). Ta definicja przetrwała wieki. Wszyscy komentatorzy dzieła *De consolatione philosophiae* (*O pocieszeniu, jakie daje filozofia*), które wyszło spod pióra rzymskiego filozofa (480–524), nie wychodzili poza krąg jego rozumienia osoby. Relacyjność opisywano przede wszystkim jako stosunek osoby do natury, przyrody, działań ludzkich i drugiego człowieka. Jak trafnie zauważa Edward Ozorowski, owo stawianie indywiduum (jednostkowości) przed komunijnością przełamał filozoficznie dopiero Karol Wojtyła, aby później, już jako Jan Paweł II – w świetle teologiczno-pastoralnym – odkryć przede wszystkim komunijność osoby ludzkiej z osobą boską oraz z drugą osobą ludzką⁹.

Poznanie wiary wsparte na treściach Objawienia pozwala stwierdzić, że rzeczywistość osoby ludzkiej transcenduje biologię człowieka i nie może być zredukowana do praw fizycznych czy nawet psychicznych, lecz musi być tłumaczona niezbywalnym wymiarem duchowym. Oznacza to wejście w relację z Bogiem, którego człowiek jako osoba jest podobieństwem i obrazem – jak podpowiada protologia. Obrazowanie to wkracza w misterium trynitarnego życia Bożego. „Bóg jest miłością i w samym sobie przeżywa tajemnicę osobowej komunii miłości. Stwarzając człowieka na swój obraz i nieustannie podtrzymując go w istnieniu,

⁸ Zob. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986.

⁹ Por. E. Ozorowski, „Osoba – komunია” w *nauczaniu Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 47–48.

Bóg wpisuje w człowieczeństwo mężczyzny i kobiety powołanie, a więc zdolność i odpowiedzialność za miłość i wspólnotę¹⁰. Człowiek zatem jako stworzenie jest wezwany do wspólnoty ze swoim Stwórcą. A charakter i sposób kreacji człowieka jako osoby ludzkiej sprawia, że jest on już u swoich najbardziej pierwotnych początków powołany do komunii z Bogiem jako swoim ostatecznym wzorem i spełnieniem.

Oprócz tego podstawowego wymiaru wertykalnego należy uwzględnić wymiar horyzontalny. Pierwszą relacją personalną jest relacja teocentryczna, drugą zaś antropologiczna, a więc odniesienie osobowe człowieka do innych ludzi. Druga relacja jest podporządkowana pierwszej, ale tak, że na nią wskazuje i ją realizuje, w niej też znajduje swoje dopełnienie. Sięga poza granice czasu. Osoba ludzka wchodzi w podwójną komunie: bosko-ludzką i ludzko-ludzką¹¹.

2. *Communio* Soboru Watykańskiego II

Sobór Watykański II ujawnił swoje myślenie o Kościele we wszystkich swoich 16 dokumentach, lecz w konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, która została ogłoszona jako drugi z kolei tekst, oraz w konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* uczynił to w sposób metodycznie i merytorycznie uporządkowany i jednoznaczny. Pokazuje to, iż był to nade wszystko sobór eklezjologiczny, trudzący się nad samookreśleniem Kościoła, próbując dać odpowiedź na postawione już u początku programowe hasło Pawła VI: „*Ecclesia, quid dicis de te ipsa?*”

¹⁰ Jan Paweł II, adhort. apost. *Familiaris consortio*, 11.

¹¹ Por. E. Ozorowski, „Osoba – komunia” w nauczaniu Jana Pawła II, dz. cyt., s. 49–50; por. C. G. Andrade, *Duchowość komunii*, „*Communio*” 136 (2003) nr 4, s. 35–64.

Gdy dzisiaj z perspektywy 50 lat od zakończenia Soboru pytamy o recepcję jego myśli, to stwierdzamy, iż to wielkie eklezjologiczne wydarzenie i dzieło nadal pozostają niewystarczająco zgłębione. Problematyka recepcji soborowego nauczania jest dla nas wciąż aktualnym wyzwaniem. Jakkolwiek nie ma tu potrzeby obszernego przytaczania tego, co Sobór powiedział o Kościele, to warto przywołać autodefinicję Kościoła, co nie jest sprawą prostą, ponieważ ujawnienie rzeczywistej natury prawdziwego Kościoła staje się ostatecznie bardziej wynikiem działania Ducha Świętego niż ludzkiego wysiłku. Sobór świadomy takiego urzeczywistniania się Kościoła przedłożył to w stwierdzeniu:

Jest on [Kościół] bowiem ludzki i jednocześnie boski, widzialny i wyposażony w dobra niewidzialne, żarliwy w działaniu i oddany kontemplacji, obecny w świecie, a jednak pielgrzymujący. Wszystkie te właściwości posiada w taki mianowicie sposób, że to, co ludzkie, jest przyporządkowane Bożemu i skierowane do Bożego, widzialne do niewidzialnego, życie czynne do kontemplacji, a to, co doczesne – do miasta przyszłego, którego szukamy¹².

Kompleksowość Kościoła, czyli jego podwójną naturę wyraźnie zaznacza Sobór także w innych miejscach. Przywołajmy treść konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*:

Wyposażona zaś w organa hierarchiczne społeczność i zarazem Mistyczne Ciało Chrystusa, widzialne zrzeszenie i wspólnota duchowa, Kościół ziemski i Kościół bogaty w dary niebieskie – nie mogą być pojmowane jako dwie rzeczy odrębne; przeciwnie, tworzą one jedną rzeczywistość złożoną, która zrasta się z pierwiastka boskiego i ludzkiego¹³.

¹² Sobór Watykański II, konst. *Sacrosanctum concilium* [dalej: KL], 2.

¹³ Sobór Watykański II, konst. *Lumen gentium* [dalej: KK], 8.

Samorozumienie bogactwa Kościoła wyraziło się w czterech motywach, kategoriach przewodnich, które są właściwe dla eklezjologii Soboru Watykańskiego II. Kościół jest ludem Bożym, jest *communio*, jest sakramentem i jest Mistycznym Ciałem Chrystusa. Z każdą z tych idei były – i są nadal – związane konkretne problemy, które stały się szczególnie ważne w określonym czasie lub obszarze Kościoła. Dlatego wysoka pozycja jednej idei jest z czasem obniżana lub zastępowana przez inną jako skutek jednostronnego akcentowania, co prowadzi do nieporozumień i wiąże się z koniecznością korektur. Jednakże podkreślanie jednej idei wcale nie oznacza, że inne tracą swoje znaczenie w świadomości czy też w opisywaniu Kościoła. Bogactwem eklezjologii *Vaticanum Secundum* jest właśnie owa wielość i różnorodność idei i metafor. Ten rodzaj pluralizmu teologicznego, gdy próbujemy rzeczywiście zbliżyć się do tajemnicy Kościoła, staje się nie tylko pożądanym, lecz wręcz koniecznym. Można zauważyć, iż zaraz po Soborze preferowanie kategorii Kościoła jako ludu Bożego – chociażby w celu większego dowartościowania pozycji i zadań świeckich – doprowadziło do przesadnej socjologizacji, demokratyzacji, a ostatnio nawet psychologizacji, powodując niekiedy zagubienie tajemnicy Kościoła i jego sakramentalności.

3. Posoborowy rozwój rozumienia *communio*

Taka sytuacja niejako wymusiła rewizję soborowej recepcji i wskazała *communio* jako bardziej właściwy sposób ujmowania Kościoła. Zajęcie przez *communio* centralnego miejsca w dzisiejszej eklezjologii trzeba widzieć jako skutek całego szeregu przyczyn. Po pierwsze, jest to wynik odnowionej i duchowo pogłębionej releksji tekstów ostatniego soboru. Następny impuls wypłynął z obrad Synodu Biskupów w 1985 roku, co było niejako usankcjonowaniem takiego rozumienia Kościoła. Ta data stała się zresztą wyraźną cezurą, kiedy to biskupi podsumowali

recepce eklezjologii posoborowej i skonstatowali jej nadmierną koncentrację na socjologicznym, zewnętrznym wymiarze Kościoła, czego przykładem było wspomniane już stawianie w centrum uwagi kategorii ludu Bożego¹⁴. Z kolei dwa znaczące listy apostołskie związane z wielkim jubileuszem chrześcijaństwa, tj. *Tertio millennio adveniente* z 1994 roku oraz *Novo millennio ineunte* z 2001 roku nakreśliły dalszą teologię komunii. I wreszcie adhortacja apostołska *Ecclesia in Europa*, która mówi o komunii nadziei. Nie można tu też nie wspomnieć ostatniej encykliki Jana Pawła II *Ecclesia de Eucharistia*, która odsłania bardzo pogłębione, duchowe rozumienie jedności człowieka z Bogiem, aż do ontycznego zjednoczenia. Pojawia się tu termin *communio perfecta*, który wystąpił już wcześniej w encyklice z 1995 roku *Ut unum sint* (numer 23). Ojciec Święty mówi o doskonałej komunii, którą postrzega jako ostateczny cel wszelkich dążeń ekumenicznych; idzie o komunię pełną, jaką się cieszył Kościół apostołski. Z kolei w encyklice *Ecclesia de Eucharistia* w IV rozdziale pt. „Eucharystia a komunია kościelna” przez *communio perfecta* papież rozumie wielkie wyzwanie dla Kościoła. Idzie o stałe podtrzymywanie i pogłębianie komunii z Bogiem w Trójcy Jedynym, jak i w komunii między wiernymi. Nasz Autor zamiennie mówi też o doskonałym zjednoczeniu.

Ważnymi przyczynkami do teologicznego pogłębiania rozumienia eklezjalnej komunii stały się list Kongregacji Nauki Wiary *Communione notio* w 1992 roku oraz dyskusja, jaką on wywołał. Dokument ten wyraża misterium Kościoła jako tajemnicę *communio* w podwójnym sensie: wertykalnym i horyzontalnym. Wertykalnie (niewidzialnie) *communio* oznacza, że odwieczny Ojciec niebieski w swym opatrnościowym stwórczo-zbawczym planie powołał nas do uczestnictwa w trynitarnym życiu miłości. Ta *communio* realizuje się jako całe dzieje zbawienia, a swój szczyt

¹⁴ Zob. II Nadzwyczajny Synod Biskupów, *Dwudziestolecie Soboru Watykańskiego II*, Wrocław 1986.

znajduje w Jezusie Chrystusie, w którym stajemy się uczestnikami Bożej natury. Horyzontalnie (widzialnie) zaś *communio* realizuje się między ludźmi, a jej źródłem jest sakramentalne życie Kościoła, ze swym szczytem i centrum w sakramencie Eucharystii (numery 3–6)¹⁵.

List Kongregacji, podpisany przez kard. Josepha Ratzingera, przyjęto w zasadzie bez większych zastrzeżeń, oprócz zdania z nr. 9, które mówi: „Kościół [powszechny] nie jest wynikiem komunii, ale w swoim istotnym misterium jest rzeczywistością *ontologicznie* i *czasowo* uprzednią w stosunku do każdego pojedynczego Kościoła partykularnego”¹⁶. Wywiązała się poważna dysputa teologiczna między kard. Ratzingerem a kard. Walterem Kasperem. Przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, nie negując preegzystencji Kościoła w odwiecznym zamyśle Bożym, podkreślił z całą mocą, iż preegzystencja odnosi się nie tylko do Kościoła uniwersalnego, lecz obejmuje na równi konkretne historyczne Kościoły lokalne, które tak samo są zakorzenione w odwiecznej tajemnicy Boga. W spór na temat stosunku Kościoła powszechnego (na czele z papieżem jako biskupem Rzymu) do Kościołów lokalnych (na czele z biskupami ordynariuszami) włączył się ostatnio trzeci kardynał, Avery Dulles, doprowadzając oba stanowiska do harmonijnej koegzystencji. Jest on zdania, że ontologiczne pierwszeństwo Kościoła uniwersalnego jest oczywiste samo w sobie, albowiem pojęcie Kościoła partykularnego zakłada istnienie Kościoła uniwersalnego, do którego Kościół lokalny należy. Z drugiej zaś strony, pojęcie Kościoła uniwersalnego wcale nie implikuje, żeby różne Kościoły partykularne miały go uzupełniać czy udoskonalać. Za priorytetem Kościoła uniwersalnego przemawia ponadto moment historyczny, ponieważ nie podlega wątpliwości fakt, że Chrystus

¹⁵ Por. List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია *Communio notio*, [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, Tarnów 1995, s. 390–401.

¹⁶ Tamże, s. 395.

sam uformował wspólnotę uczniów i przygotował apostołów do misji, gdy byli jeszcze razem. Kościoły partykularne pojawiły się dopiero wówczas, kiedy Kościół rozpoczął działalność w rozproszeniu, tak że koniecznością było formowanie się gmin lokalnych wraz z ich własnymi hierarchicznymi przełożonymi¹⁷.

4. Wyznaczniki rozumienia Kościoła jako wspólnoty miłości osób w myśli Jana Pawła II

To rekonstruowanie całego bogactwa pojęcia komunii będzie z pewnością toczyło się dalej. W takim kontekście współczesnych eklezjologicznych analiz, kiedy sięgamy ponownie do myśli kard. Wojtyły – tym razem już nie filozoficznej, ale teologicznej – odkrywamy ze zdumieniem jego o wiele wcześniejsze przedłożenia na temat *communio* Kościoła. Kardynał z Krakowa kilka lat po przyjeździe z Soboru wydał książkę pt. *U podstaw odnowy. Studium realizacji Vaticanum II* (Kraków 1972), gdzie dając wierną wykładnię przewodnich idei *Vaticanum II*, jednoznacznie wskazał na pojęcie *communio* jako klucz do rozumienia i wcielania w życie ducha i dzieła Soboru. Tak wówczas pisał:

Rzeczywistość *communio* wynika z wielości powołań, a zarazem stwarza niejako przestrzeń, w której one mogą się prawidłowo kształtować i rozwijać. Stanowią one o Kościele-wspólnocie, ale też Kościół jako wspólnota Ludu Bożego stanowi o nich, ponieważ o każdym z nich. *Communio* oznacza jakby ten stały immanentny dynamizm wspólnoty, który od wielości i złożoności prowadzi ku jedności – już nie tylko ludu, ale wręcz ciała – a równocześnie z taką

¹⁷ Por. A. Skowronek, *Communio – soborowy model Kościoła*, „Więź” 532 (2003) nr 2, s. 18–20; G. Bubel, *Walter Kasper. Między tradycją i nowoczesnością*, [w:] *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2003, s. 157–158.

samą siłą i skutecznością podtrzymuje w tej jedności ludu i ciała złożoność i wielość. Dodajmy, że to wszystko wskazuje równocześnie na rzeczywistość odkupienia, która trwa w Kościele¹⁸.

I dalej Autor jednoznacznie już określa *communio* jako centralną ideę Soboru, gdyż według niego „*Vaticanum II* stało się szczególnie źródłem takiego wzbogacenia wiary, które można określić jako «komunijne». Wzbogacenie to jest funkcją postawy, która jednakże płynie z owej ściśle określonej treści świadomości Kościoła, jaką stanowi *communio*”¹⁹.

Kard. Wojtyła już wtedy dostrzegł eklezjologię komunii jako przewodnią myśl Soboru, co później wydobyl wspomniany Synod Biskupów (1985), a on sam pogłębił w swoim papieskim nauczaniu. Z jednej strony, wypada jedynie żałować, że to kluczowe pojęcie – już zaraz po Soborze wskazane przez kard. Wojtyłę – umknęło uwadze większości, a z drugiej należy się jednak cieszyć, że docho- dzi właśnie do rewitalizacji jego pionierskiej myśli.

Odwołajmy się ponownie do refleksji kard. Wojtyły, kiedy już jako papież, po 30 latach od wydania swojej krakowskiej książki, w *Novo millennio ineunte* tak dzieli się swoimi dojrzałymi przemyśleniami na temat komunii i zachęca do jej praktykowania. Należy krzewić duchowość komunii, podkreślając jej znaczenie jako zasady wychowawczej wszędzie tam, gdzie kształtuje się człowiek i chrześcijanin, gdzie formują się szafarze ołtarza, duszpasterze i osoby konsekrowane, gdzie powstają rodziny i wspólnoty.

Duchowość komunii to przede wszystkim – pisze Jan Paweł II – spojrzenie utkwione w tajemnicy Trójcy Świętej, która zamieszkuje w nas i której blask należy dostrzegać także w obliczach bra- ci żyjących wokół nas. Duchowość komunii to także zdolność

¹⁸ Kard. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988², s. 120.

¹⁹ Por. tamże.

odczuwania więzi z bratem w wierze, dzięki głębokiej jedności mistycznego Ciała, a zatem postrzegania go jako „kogoś bliskiego”, co pozwala dzielić jego radość i cierpienia, odgadywać jego pragnienia i zaspokajać jego potrzeby, ofiarować mu prawdziwą i głęboką przyjaźń. Duchowość komunii to także zdolność dostrzeżenia w drugim człowieku przede wszystkim tego, co jest w nim pozytywne, a co należy przyjąć i cenić jako dar Boży: dar nie tylko dla brata, który bezpośrednio go otrzymał, ale także „dar dla mnie”. Duchowość komunii to wreszcie umiejętność „czynienia miejsca” bratu, wzajemnego „noszenia brzemion” (por. Ga 6, 2) i odrzucania pokus egoizmu, które nieustannie nam zagrażają, rodząc rywalizację, bezwzględne dążenie do kariery, nieufność, zazdrość. Nie ludźmy się: bez takiej postawy duchowej na niewiele zdałyby się narzędzia komunii. Stałyby się bezdusznymi mechanizmami, raczej pozorami komunii niż sposobami jej wyrażania i rozwijania²⁰.

Lektura papieskiego nauczania prowadzi nas do zestawienia teologicznych podstaw nauki o Kościele jako miłosnej wspólnotie osób. Pierwszym i najgłębszym fundamentem Kościoła–*communio* jawi się Trójjedyny Bóg. Trójca Święta stanowi nie tylko wzór (trzy osoby boskie w jednej naturze), ale jest też źródłem życia i jedności całego Kościoła. Sobór Watykański II wyraźnie stwierdza w tym względzie: „Na tym polega święta tajemnica jedności Kościoła w Chrystusie i przez Chrystusa, gdzie Duch Święty jest sprawcą różnorodnych darów. Największym wzorem i zasadą tej tajemnicy jest jedność jednego Boga Ojca i Syna w Duchu Świętym w Troistości Osób”²¹. Źródłem i motywem wszelkiego zbawienia jest niezgłębiona miłość Boża. Ta miłość ujawniła się najpełniej w Jezusie Chrystusie przez Ducha Świętego. Ta pełna

²⁰ Por. Jan Paweł II, list apost. *Novo millennio ineunte*, 43; por. M. Figura, *Specyfika wspólnoty chrześcijańskiej*, „Communio” 136 (2003) nr 4, s. 3–20.

²¹ Sobór Watykański II, dekret *Unitatis redintegratio* [dalej: DE], 2.

i absolutna miłość nie może być pomyślana inaczej niż jako wydarzenie trynitarne, czyli wiekuiste powiązanie Ojca z Synem w Duchu Świętym. Ojciec Święty w jednej ze swoich katechez tak głosił:

W perspektywie odwiecznego zamysłu Ojca Kościół jawi się od samego początku, w myśli apostołów i pierwszych pokoleń chrześcijan, jako owoc Boskiej miłości, która jednoczy Ojca z Synem w łonie Trójcy: właśnie mocą tej miłości Ojciec zechciał zjednoczyć ludzi w swoim Synu. *Mysterium Ecclesiae* wypływa zatem z *mysterium Trinitatis*²².

Kościół w zbawczym planie Boga zaistniał dzięki osobie i dziełu Jezusa Chrystusa. Jezus jest tym, który gromadzi wspólnotę wierzących i jedna ich z Bogiem. W publicznej działalności Boskiego Mistrza z Nazaretu znajdują się momenty o szczególnej mocy społecznotwórczej. Jezus powołuje uczniów, gromadzi apostołów, przyznając Piotrowi nadzwyczajne miejsce i zadanie, sprawuje ostatnią wieczerzę, cierpi mękę, ponosi śmierć krzyżową i zmartwychwstaje. Jan Paweł II pisze: „Jezus Chrystus, który od początku swojej mesjańskiej misji głosił nawrócenie i wzywał do wiary: «Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię!» (Mk 1, 15), powierzył Apostołom i Kościołowi zadanie gromadzenia ludzi w jedności tej wiary, zapraszając ich do przystąpienia do założonej przez Niego wspólnoty wiary”²³.

Ukazując teologiczne podstawy nauki o Kościele jako wspólnocie miłości osób, Jan Paweł II nie zapomina o trzeciej osobie boskiej. Mówiąc o roli i działaniu, jakie odegrał Duch Święty u początków misji Kościoła, który powstał dla wszystkich ludzi, Papież podsumowuje: „Jest to działanie zbawcze, wewnętrzne – a równocześnie wyraża się na zewnątrz w powstaniu wspólnoty i instytucji

²² *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Kościół*, Kraków–Ząbki 1999, s. 21.

²³ Tamże, s. 33.

zbawienia. Wspólnota ta – wspólnota pierwszych uczniów – zostaje przeniknięta miłością, która przewyższa wszystkie różnice i podziały o charakterze ziemskim. Uwidacznia się to w wydarzeniu Zielonych Świąt, gdy wiara zostaje wyrażona w sposób zrozumiały dla wszystkich, pomimo różnicy języków²⁴. Kościół – dzięki Duchowi Świętemu – staje się wspólnotą zbawienia, i to wspólnotą otwartą, czyli dar zbawienia jest zarówno dla członków tejże wspólnoty, jak i dla wszystkich innych.

5. Budowanie wspólnoty eklezjalnej: urząd i sakrament

Człowiek, będąc osobą, w której strukturę wpisana jest komunია, musi ciągle zwracać swoje „ja” ku drugiemu, ku „Ty”, czyli przede wszystkim w stronę Boga, a zaraz potem w stronę drugiego człowieka. Wspólnota zatem, ze względu na swój dynamiczny charakter, wymaga nieustannego budowania. Wydaje się, że Ojciec Święty wskazuje na dwie zasady budujące wspólnotę eklezjalną: urząd i sakramenty. Ich wspólnototwórcze działanie prześledzimy teraz w rzeczywistości ludu Bożego, w kolegium biskupów i urzędzie Piotrowym, w Eucharystii, w Maryi i tajemnicy świętych obcowania, w małżeństwie i w rodzinie, w misyjności Kościoła oraz w dążeniach ekumenicznych i dialogu międzyreligijnym.

5.1. Lud Boży

Podstawowym sposobem istnienia Kościoła jest lud Boży. Wskazując na tworzenie wspólnoty, kard. Wojtyła wprowadza pojęcie „świadomości ludu Bożego” i omawia dwa wymiary tego budowania: wymiar boski i ludzki.

²⁴ Tamże, s. 44.

Świadomość Kościoła jako ludu Bożego zakłada świadomość stworzenia, zbawienia i odkupienia – i na niej się gruntuje. Takiej też prawdy o ludzie Bożym naucza Sobór i na tej nauce trzeba kształtować dojrzałą postać wiary współczesnego Kościoła. Istotne jest to, iż cała rzeczywistość ludu Bożego ma stale źródło i początek w Bogu, „który Siebie objawia”. Równocześnie zaś od strony człowieka i ludzkości o rzeczywistości ludu Bożego stanowi wiara jako odpowiedź dawana Bogu myślą i życiem²⁵.

Komentując numer 24 konstytucji duszpasterskiej o Kościele *Gaudium et spes*, Wojtyła wykazuje odmienny charakter wspólnoty, która jest właściwa ludowi Bożemu, odróżniający ją od społeczności:

Kościół bardziej jeszcze niż społeczność (*communitas*) posiada naturę wspólnoty (komunii = *communio*), w której poprzez wzajemne usługi świadczone sobie przez ludzi urzeczywistnia się na różne sposoby i w różnych odniesieniach ów „bezinteresowny dar z siebie”, poprzez które człowiek-osoba „w pełni się odnajduje”²⁶.

Soborowa teologia ludu Bożego w wykładni Wojtyły naznaczona jest rozróżnieniem *ad intra* oraz *ad extra*. Kategoria *ad extra* poszerza rozumienie ludu Bożego o kręgi przynależności niekatolików, czyli innych chrześcijan; wyznawców religii monoteistycznych (judaizm, islam); oraz wszystkich, którzy w prawości swojego serca i sumienia szukają po omacku prawdy. Do nowego ludu Bożego powołani są wszyscy ludzie. Dlatego nowy lud Boży musi się nieustannie rozszerzać na cały świat i przez wszystkie wieki²⁷. Kate-

²⁵ Kard. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy*, dz. cyt., s. 78; por. A. A. Napiórkowski, *Kościół jako lud Boży i jego eschatologiczny charakter*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne” R. 8 (2002) nr 8, Kraków 2002, s. 123–138.

²⁶ Tenże, *U podstaw odnowy*, dz. cyt., s. 85.

²⁷ Por. KK 13.

goria *ad intra* zaś podkreśla misteryjny charakter Kościoła i mówi, że przynależenie do niego „ciałem”, a nietrwanie we wspólnocie miłości nie daje zbawienia²⁸.

Kard. Wojtyła wiele razy zaznacza wspólnotowy charakter ludu Bożego oraz to, że jego pierwszym budowniczym jest Bóg w Jezusie Chrystusie, poprzez Ducha Świętego. Podkreśla tu wyraźnie moment personalny. W jego książce czytamy:

Trzeba jednakże koniecznie zauważyć, że u samych podstaw objawionej rzeczywistości ludu Bożego odnajdujemy zawsze ów międzyosobowy stosunek „Bóg-człowiek, człowiek-Bóg” w jego najbardziej autentycznej, biblijnej postaci. Bóg nie tworzy z ludzi ludu swego inaczej, jak wybierając, powołując, prowadząc ku sobie każdego człowieka – poniekąd każdego z osobna i każdego w sposób jemu właściwy i niepowtarzalny. Jeżeli rzeczywistość ludu Bożego jest w planie Boga oraz w jego realizacji niejako współpierwotna do powołania człowieka jako osoby, to podobnie jak dla każdego człowieka współpierwotne jest to, że jest on osobą, i to, że wchodzi we wspólnotę z innymi ludźmi²⁹.

5.2. Kolegium biskupów i urząd Piotrowy

Trwałą zasadą jedności i wspólnoty (*communio*) są biskupi w łączności z biskupem Rzymu jako następcy apostołów. Powołanie biskupie i urząd biskupi służą budowaniu *communio* (gr. *koinonia*). Jest to ich służba dla wspólnoty. Jest to organiczna służebność (*diakonia*). Kościół odkrywa na nowo swoją wspólnotową istotę nie tylko w uniwersalnej rzeczywistości ludu Bożego, ale także

²⁸ Por. KK 14.

²⁹ Kard. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy*, s. 93; por. A. A. Napiórkowski, *Miłosierdzie Boga. Teo- i antropocentryczna wizja dziejów zbawienia*, [w:] *Servo Veritatis. Materiały Międzynarodowej Konferencji dla uczczenia 25-lecia pontyfikatu Jego Świętobliwości Jana Pawła II*, Kraków 2003, s. 547–557.

w ustanowionej przez Chrystusa władzy tego ludu, która w całej pełni przyporządkowana jest głoszeniu Ewangelii³⁰.

Usprawnieniu posługiwania biskupów ma służyć zaakcentowana mocniej przez Sobór zasada kolegialności, która zespoli siły dla pomnażania dobra wspólnoty. Wcielaniu kolegialności w życie służą sobory, synody plenarne biskupów, synody prowincjalne, konferencje episkopatów czy konferencje kontynentalne³¹.

Jako następcy Apostołów – uczył św. Jan Paweł II – biskupi są powołani do uczestniczenia w misji, którą Chrystus powierzył Dwunastu oraz Kościołowi. Biskupi budują wspólnotę Kościoła tak uniwersalnego, jak i lokalnego poprzez spełnianie swojej potrójnej nadprzyrodzonej misji: uświęcania, nauczania i kierowania. Tę misję większość biskupów wypełnia w diecezjach, w swoich Kościołach partykularnych, w których prawdziwie obecny jest i działa jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół Chrystusowy³².

Wyjątkowa posługa przypada w udziale biskupowi Rzymu, który jest następcą św. Piotra. Ojciec Święty określa swoją misję jako utwierdzanie braci w wierze. Jest to jego misja pasterska we wspólnocie wierzących. Z misją połączona jest także władza, lecz ma ona charakter służebny. Biskup Rzymu poprzez urząd Piotrowy (*munus petrinum*) jest pasterzem powszechnym, pasterzem dla całej wspólnoty chrześcijan. Każdorazowy biskup Rzymu jako następca Piotra Apostoła cieszy się prymatem, czyli najwyższym posłannictwem i zwierzchnictwem w Kościele³³.

Teologia *communio* implikuje jednak nowe rozumienie kapłaństwa, biskupstwa oraz papieżstwa. Jan Paweł II dał temu świadomość na kartach ekumenicznej encykliki *Ut unum sint*, gdzie wypowiedział się następująco:

³⁰ Por. tamże, s. 107.

³¹ Por. tamże, s. 108; por. A. Skowronek, *Communio – soborowy model Kościoła*, dz. cyt., s. 21–22.

³² Por. *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Kościół*, dz. cyt., s. 156–157.

³³ Por. tamże, s. 183–199.

Jestem przekonany, że ponoszę w tej dziedzinie szczególną odpowiedzialność, która polega przede wszystkim na dostrzeganiu ekumenicznych dążeń większości chrześcijańskich Wspólnot i na wsłuchiwanie się w kierowaną do mnie prośbę, abym znalazł taką formę sprawowania prymatu, która nie odrzucając bynajmniej istotnych elementów tej misji, byłaby otwarta na nową sytuację [...]. Czy zatem realna, choć niedoskonała komunია, istniejąca między nami, nie mogłaby nakłonić kościelnych zwierzchników i ich teologów do nawiązania ze mną braterskiego i cierpliwego dialogu na ten temat, w którym moglibyśmy wzajemnie wysłuchać swoich racji, wystrzegając się jałowych polemik i mając na uwadze jedynie wolę Chrystusa wobec Jego Kościoła, przejęci do głębi Jego wołaniem: „aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał” (J 17, 21)³⁴.

5.3. Eucharystia – źródło i centrum komunii eklezjalnej

Kard. Wojtyła widząc jasno niekwestionowalne znaczenie urzędu dla budowania *communio* eklezjalnego, nie traci z pola uwagi sakramentów i ich funkcji wspólnototwórczej. Wskazuje szczególnie na samo źródło i centrum miłosnej komunii, jakim jest sakrament Eucharystii. Jednoznaczny tego wyraz znajdujemy w papieskiej encyklice *Ecclesia de Eucharistia*, a zwłaszcza w rozdziale II zatytułowanym „Eucharystia buduje Kościół” oraz w rozdziale IV pt. „Eucharystia a komunია kościelna”.

Ojciec Święty przypomina, że ofiara eucharystyczna tkwi w centrum procesu wzrastania Kościoła. Istnieje związek przyczynowy pomiędzy Eucharystią a początkiem Kościoła.

„Eucharystia jawi się jako *źródło* i jednocześnie *szczyt* całej ewangelizacji, ponieważ jej celem jest zjednoczenie ludzi z Chrystusem, a w Nim z Ojcem i z Duchem Świętym”³⁵. Ten sakrament

³⁴ Jan Paweł II, enc. *Ut unum sint*, 95, 96.

³⁵ Tenże, enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 22.

tworzy rzeczywistą jedność człowieka z Bogiem i tym samym sprawia komunię.

Dar Chrystusa i Jego Ducha, który otrzymujemy w Komunii eucharystycznej, wypełnia z obfitością gorące pragnienia braterskiej jedności, jakie kryją się w sercach ludzkich, i jednocześnie wnosi doświadczenie braterstwa właściwego wspólnemu uczestnictwu w tym samym stole eucharystycznym na poziom daleko wyższy od zwyczajnego ludzkiego ucztowania. Dzięki zjednoczeniu z Ciałem Chrystusa Kościół coraz głębiej staje się w Chrystusie „jakby sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”³⁶.

5.4. Maryja i świętych obcowanie

Kościół rozumiany jako wspólnota osób jest nie do pomyślenia w myśli i życiu papieża bez Maryi jako Matki Jezusa Chrystusa i jednocześnie jako Matki całego ludu pielgrzymującego. Wymownym tego świadectwem jest Jego własna pobożność, jak i nauczanie. Znalazło to swoją pełną ekspresję w encyklice *Redemptoris Mater*. Czytamy tam: „Dla ówczesnego Kościoła i dla Kościoła wszystkich czasów Maryja była i pozostaje nade wszystko Tą «błogosławioną, która uwierzyła», uwierzyła pierwsza”. Jej wiara pozwoliła Bogu na zaistnienie jedności między Bogiem a człowiekiem; z Jej duchowej wspólnoty wyrosła również wspólnota biologiczna – Boże macierzyństwo³⁷. „W tej wierze, którą Maryja wyznała przy zwiastowaniu jako «służebnica Pańska», i w której stale «przoduje» pielgrzymującemu ludowi Bożemu na całej ziemi, Kościół «ustawicznie dąży do zespolenia

³⁶ Tenże, *Ecclesia de Eucharistia*, 24; por. M. Figura, *Kościół i Eucharystia w świetle tajemnicy Trójjedynego Boga*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 20 (2000) nr 2, s. 38–58.

³⁷ Por. Jan Paweł II, enc. *Redemptoris Mater* [dalej: RM], 26.

z powrotem całej ludzkości [...] z Chrystusem – Głową w jedności Ducha Jego»³⁸.

Maryja, stając się Bogarodzicą, stała się również Matką Kościoła i jego wzorem. W obecnym czasie to macierzyństwo Maryi w stosunku do ludzi poszerza się o Jej pośrednictwo. Macierzyńskie pośrednictwo Maryi umacnia łączność wiernych z Chrystusem i utwierdza bosko-ludzką komunię Kościoła. A ponieważ istota macierzyństwa wypowiada się osobowo, to idzie tu o jedyny i niepowtarzalny związek osób³⁹.

Rozumienie Kościoła jako tajemnicy komunii w świętości dochodzi szczególnie do głosu, gdy przywołujemy prawdę o *communio sanctorum*. Prawda ta została przez Jana Pawła II w czasie jego pontyfikatu zaznaczona choćby przez setki nowych beatyfikowanych i kanonizowanych. Kanonizując niektórych wiernych, stwierdził on w sposób uroczysty, że ci wierni heroicznie praktykowali cnoty i żyli w wierności łasce Bożej. Jakkolwiek Kościół Chrystusa obejmujący w swoim łonie grzeszników mimo wszystko jest święty, to jednak ciągle potrzebuje oczyszczenia. Świętych obcowanie chce nam ukazać, iż Maryja wraz z niektórymi wiernymi doszli już do pełni zjednoczenia z Chrystusem, czyli osiągnęli świętość. Komunia świętych mówi nam o komunii w rzeczach świętych (*sancta*), np. w Eucharystii, oraz o komunii między osobami świętymi (*sancti*). Owi mieszkańcy nieba, będąc głębiej zjednoczeni z Chrystusem, utwierdzają wszystkich innych, cały Kościół, w świętości.

5.5. Małżeństwo i rodzina – *communio personarum* – paradygmatem wspólnoty eklezjalnej

Teologia małżeństwa i rodziny to jeden z tematów naczelnych Świętego z Wadowic. Zjawia się on już u niego zarówno w pierwszej

³⁸ RM 28.

³⁹ Por. RM 38–50.

fazie posługi biskupiej, jak i później, gdy został biskupem Rzymu. W jednym z pierwszych artykułów poświęconych tej problematyce Wojtyła omawia człowieka jako osobę, czyli byt, który sam siebie posiada i sam sobie panuje. Dlatego może dać siebie drugiemu, uczynić siebie darem, nie naruszając swojego ontycznego statusu. „Prawo daru” jest wpisane niejako w sam byt osoby. Owa realizacja osoby dokonuje się w małżeństwie, będącym sakramentalnym spełnieniem miłości oblubieńczej, która jest płodna, czyli owocuje potomstwem (rodzina). Rodzicielskie *communio* cechuje dynamika wzajemnego „oddania i przyjęcia”: mąż ma przyjąć macierzyństwo swej żony, a żona ojcostwo swego męża⁴⁰.

Pogłębiona analiza małżeństwa i rodziny została zaprezentowana w czasie katechez wygłoszonych przez Jana Pawła II podczas śródownych audiencji generalnych w latach 1979–1984. *Communio personarum*, poszerzone tu o wymiar teologiczny, zyskuje dodatkowo treść sakramentalną i eklezjalną⁴¹.

Ojciec Święty już wcześniej, bo w adhortacji *Familiaris consortio*, zaproponował ujmowanie małżeństwa i rodziny jako osobowej komunii miłości. Papież pisał tak:

Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo; powołując go do istnienia z *miłości*, powołał go jednocześnie *do miłości*. Bóg jest miłością i w samym sobie przeżywa tajemnicę osobowej komunii miłości. Stwarzając człowieka na swój obraz i nieustannie podtrzymując go w istnieniu, Bóg wpisuje w człowieczeństwo mężczyzny i kobiety powołanie, a więc zdolność i odpowiedzialność za miłość i wspólnotę. Miłość jest zatem podstawowym i wrodzonym powołaniem każdej istoty ludzkiej. Człowiek jako duch

⁴⁰ Por. K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum”. Próba interpretacji teologicznej*, „Ateneum Kapłańskie” 66 (1974) nr 3, s. 349nn; por. tenże, *Rodzicielstwo a „communio personarum”*, „Ateneum Kapłańskie” 67 (1975) nr 1, s. 17nn.

⁴¹ Zob. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986.

ucieleśniony, czyli dusza, która się wyraża poprzez ciało, i ciało formowane przez nieśmiertelnego ducha, powołany jest do miłości w tej właśnie swojej zjednoczonej całości. Miłość obejmuje również ciało ludzkie, a ciało uczestniczy w miłości duchowej [...]. W następstwie tego płciowość, poprzez którą mężczyzna i kobieta oddają się sobie wzajemnie we właściwych i wyłącznych aktach małżeńskich, nie jest bynajmniej zjawiskiem czysto biologicznym, lecz dotyczy samej wewnętrznej istoty osoby ludzkiej jako takiej. Urzeczywistnia się ona w sposób prawdziwie ludzki tylko wtedy, gdy stanowi integralną część miłości, którą mężczyzna i kobieta wiążą się z sobą aż do śmierci. Całkowity dar z ciała byłby zakłamanie, jeśli nie był znakiem i owocem pełnego oddania osobowego, w którym jest obecna cała osoba, również w swym wymiarze doczesnym, jeżeli człowiek zastrzega coś dla siebie lub rezerwuje sobie możliwość zmiany decyzji w przyszłości, już przez to samo nie oddaje się całkowicie [...]. Komunia miłości pomiędzy Bogiem i ludźmi, stanowiąca zasadniczą treść Objawienia i doświadczenia wiary Izraela, znajduje swój wymowny wyraz w przymierzu oblubieńczym zawartym pomiędzy mężczyzną i kobietą [...]. W małżeństwie i w rodzinie wytwarza się cały zespół międzyosobowych odniesień: oblubieńczość, ojcostwo-macierzyństwo, synostwo, braterstwo, poprzez które każda osoba wchodzi do „rodziny ludzkiej” i do „rodziny Bożej”, którą jest Kościół [...]. Małżeństwo i rodzina chrześcijańska budują Kościół. W rodzinie bowiem osoba ludzka nie tylko rodzi się i stopniowo, poprzez wychowanie, wprowadzana jest we wspólnotę ludzką, ale także poprzez odrodzenie chrzcielne i wychowanie w wierze wprowadzana jest w rodzinę Bożą, jaką jest Kościół. Rodzina ludzka, rozdarta przez grzech, została na nowo zjednoczona zbawczą mocą śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Małżeństwo chrześcijańskie, uczestnicząc w zbawczych skutkach tej tajemnicy, stanowi naturalne środowisko, w którym dokonuje się włączenie osoby ludzkiej do wielkiej rodziny Kościoła⁴².

⁴² Tenże, adhort. apost. *Familiaris consortio*, 11–15.

5.6. Misyjność Kościoła – powszechna wspólnota zbawienia

Bóg zechciał, aby Kościół był sakramentem pojednania i jedności nie tylko wszystkich wierzących w Chrystusa, lecz również całego rodzaju ludzkiego. Trójjedyny Bóg jest Stwórcą wszystkiego – Ojcem dla wszystkich i pragnie zbawienia całego stworzenia. Ta ekonomia zbawienia ma promieniować i się urzeczywistniać przez Kościół. W tym pragnieniu Ojca niebieskiego, które jest niezbywalnym zadaniem – misją Kościoła ujawnia się zamiar wprowadzenia całej ludzkości w jedną, wielką wspólnotę zbawienia. To dzieło jednania wszystkich i wszystkiego w Bogu Ojcu rozpoczęło się w mesjańskim dziele Jezusa Chrystusa i trwa nadal poprzez Ducha Świętego w Kościele. Dlatego Kościół jest nieustannie i zawsze misyjny.

Jan Paweł II daje temu wyraz w katechezie z 1995 roku:

Fakt, że Kościół jest w swej istocie „misyjny”, nie oznacza jedynie, że ma on do spełnienia powszechną misję wobec całej ludzkości, lecz że w jego strukturze, w jego duszy, a więc niejako w jego „psychologii” zawiera się dynamizm, którego konkretnym przejawem jest przepowiadanie Ewangelii, szerzenie wiary i wzywanie do nawrócenia wszystkich „aż po krańce ziemi”. Ten wewnętrzny impuls, ściśle związany z jego misją, pochodzi od Ducha Świętego⁴³.

Budowanie wspólnoty nade wszystko nadprzyrodzonej jest zatem nierozłącznie związane z przepowiadaniem Ewangelii zarówno tym, którzy Chrystusa już znają (ewangelizacja, reewangelizacja, formacja permanentna), jak i tym, którzy Go jeszcze nie poznali (misja *ad gentes*). Dlatego Ojciec Święty problematyce misji poświęcił nawet osobną encyklikę, w której czytamy:

⁴³ Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Kościół, dz. cyt., s. 471.

Powszechność zbawienia nie oznacza, że otrzymują je tylko ci, którzy w wyraźny sposób wierzą w Chrystusa i weszli do Kościoła. Jeśli zbawienie zostało przeznaczone dla wszystkich, musi ono być dane konkretnie do dyspozycji wszystkich. Oczywiście jest jednak, że dziś, tak jak i w przeszłości, wielu ludzi nie ma możliwości poznania czy przyjęcia ewangelicznego Objawienia i wejścia do Kościoła. Żyją oni w warunkach społeczno-kulturowych, które na to nie pozwalają, a często zostali wychowani w innych tradycjach religijnych. Dla nich Chrystusowe zbawienie dostępne jest mocą łaski, która, choć ma tajemniczy związek z Kościołem, nie wprowadza ich do niego formalnie, ale oświeca ich w sposób odpowiedni do ich sytuacji wewnętrznej i środowiskowej. Łaska ta pochodzi od Chrystusa, jest owocem Jego ofiary i zostaje udzielana przez Ducha Świętego; pozwala ona, by każdy przy swej dobrowolnej współpracy osiągnął zbawienie. Dlatego Sobór, stwierdziwszy centralne miejsce tajemnicy paschalnej, oświadcza: „Dotyczy to nie tylko wiernych chrześcijan, ale także wszystkich ludzi dobrej woli, w których sercu działa w sposób niewidzialny łaska. Skoro bowiem za wszystkich umarł Chrystus i skoro ostateczne powołanie człowieka jest rzeczywiście jedno, mianowicie boskie, to musimy uznać, że Duch Święty wszystkim ofiarowuje możliwość dojścia w sposób Bogu wiadomy do uczestnictwa w tej paschalnej tajemnicy⁴⁴.”

5.7. Ekumenizm i dialog międzyreligijny – poszukiwaniem wspólnoty

Rekonstruując myśl papieską na temat wspólnoty osób, zwłaszcza w eklezjalnej perspektywie, nie sposób nie zauważyć ogromnego wkładu Jana Pawła II w odbudowywanie utraconej jedności wśród chrześcijan oraz jego zaangażowania na rzecz dialogu

⁴⁴ Jan Paweł II, enc. *Redemptoris missio*, 10; por. F. Woronowski, *Chrześcijańska mentalność komunijna jako istotne zagadnienie pastoralne w nowej ewangelizacji*, „Studia Teologiczne” 19 (2001), s. 155–170.

międzyreligijnego. Temat ekumenizmu właściwie pojawia się w prawie wszystkich jego poważniejszych wystąpieniach⁴⁵. Podejmował go, będąc jeszcze arcybiskupem Krakowa. Wcielając postanowienia soborowe w refleksję i życie swojego Kościoła partykularnego, tak głosił:

Postawa ekumeniczna znalazła w nauczaniu II Soboru Watykańskiego nie tylko swój wyraz, ale także szerokie i gruntowne uzasadnienie. Uzasadnieniem tej postawy jest nauka o Kościele jako uniwersalnym ludzie Bożym. Nadając świadomości Kościoła taką postać, *Vaticanum II* już przez to samo kształtuje najszerzej pojętą postawę ekumeniczną. Choć w znaczeniu właściwym oznacza ona stosunek do odłączonych chrześcijan, to w jakiejś mierze postawa ta wyraża się również w stosunku do religii niechrześcijańskich⁴⁶.

Kard. Wojtyła w swojej szerokiej wizji wprowadza pojęcie Kościoła uniwersalnego jako powszechnej wspólnoty siostr i braci, gdzie wszyscy bez wyjątku ogarnięci są miłością Boga Ojca w Jezusie Chrystusie. Jako biskup Rzymu w swojej ekumenicznej encyklice wyznaje:

Wraz z wszystkimi uczniami Chrystusa Kościół katolicki opiera na zamyśle Bożym swoje ekumeniczne zaangażowanie zmierzające do zgromadzenia wszystkich w jedno. Kościół nie jest rzeczywistością zamkniętą w sobie, ale ciągle otwartą na rozwój misyjny i ekumeniczny, ponieważ jest posłany do świata, aby głosić misterium komunii, które go konstytuuje, świadczyć o nim, aktualizować je i szerzyć: by gromadzić wszystkich i wszystko w Chrystusie; by być dla wszystkich „nierozłącznym sakramentem jedności” [...]. Bóg pragnie jedności całego rozproszonego

⁴⁵ Por. A. A. Napiórkowski, *Zagadnienia ekumeniczne*, Kraków 2001, s. 72–75.

⁴⁶ Kard. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy*, dz. cyt., s. 220.

rodzaju ludzkiego. Dlatego zesłał swego Syna, aby umierając za nas i zmartwychwstając, obdarzył nas swoim Duchem miłości. W przeddzień ofiary krzyżowej sam Jezus modli się do Ojca za swoich uczniów i za wszystkich wierzących w Niego, *aby byli jedno*, jedną żywą wspólnotą. Wynika stąd nie tylko obowiązek dążenia do jedności, ale także odpowiedzialność wobec Boga i wobec Jego zamysłu, spoczywająca na tych, którzy przez Chrzest stają się Ciałem Chrystusa – Ciałem, w którym winny się w pełni urzeczywistnić pojednanie i komunია⁴⁷.

⁴⁷ Jan Paweł II, enc. *Ut unum sint*, 5–6.

Rozdział III

Wiara w Kościele i dla świata

Rekonstrukcja interpretacji nauczania *Vaticanum II*

1. Odczytywanie soborowego postulatu pogłębienia wiary

Minione pięćdziesiąt lat od zakończenia Soboru Watykańskiego II oraz przeżywany Rok Wiary zainicjowany przez Benedykta XVI (11.02.2012) stały się dobrą okazją do podjęcia refleksji nad rozumnością i pięknem wiary, wzmożenia wysiłków ku jej pogłębieniu, aby ją oczyścić i umocnić, aby zaświadczyć o Trójjedynym Bogu tak we wspólnocie Kościoła, jak i w świecie.

Wiele wydarzeń o różnym ciężarze gatunkowym nakłania teologów do powrotu do wskazań Soboru Watykańskiego II, do czego zresztą zachęcił Benedykt XVI swoim listem apostolskim *Porta fidei*, w którym wzywał do odnalezienia drogi wiary, aby ukazywać coraz wyraźniej radość i odnowiony entuzjazm, wypływający ze spotkania z Chrystusem¹. Wiąże się to z krytyczną analizą i uwalnianiem treści Objawienia judeochrześcijańskiego od fałszywych interpretacji. Zachowując hermeneutykę ciągłości, trzeba odważnie próbować wypowiadać je w sposób świeży i nowy. Wiemy zbyt dobrze, jak wiele nagromadziło się błędnych ocen i komentarzy

¹ Por. Benedykt XVI, list apost. *Porta fidei*, 2.

odnośnie do soborowego wydarzenia i dokumentów. Niech zatem i to przedłożenie idzie w kierunku odczytywania tego, co powiedział Duch w swoim Kościele poprzez to uroczyste zgromadzenie kolegium biskupów i innych przedstawicieli Chrystusowego Kościoła. Co Duch Święty mówi do Kościoła? (por. Ap 2, 7).

Opierając się na świadectwach głównych uczestników *Vaticanium Secundum*, pragniemy ukazać Sobór jako wydarzenie wiary dla wzbogacenia wiary. Wiary rozumianej nie jako czysta i sucha doktryna, ale nade wszystko jako osobowe wydarzenie. A z tym wiąże się świadectwo i misyjność. Dlatego ojcowie soborowi właściwe pogłębienie wiary dostrzegli nie tyle w jej intelektualnym i kościelnym wymiarze, co w wyjściu z darem wiary do współczesnego świata. Stąd podejmiemy analizę wskazań *Vaticanium II* odnośnie do wiary, która ma być nie tylko odpowiedzią na słowo Boga w przestrzeni eklezjalnej, lecz także jej uzewnętrznieniem we współczesnym świecie. Nie należy bać się świata, natomiast trzeba się bać o świat. Nie wolno się bać ludzi, jednak trzeba się bać o ludzi. Niech nas poruszą słowa św. Jana, który w ostatniej księdze Nowego Testamentu nawołuje: „Kto ma uszy, niechaj posłysz, co mówi Duch do Kościołów. Zwycięzcy dam spożyć owoc z drzewa życia, które jest w raju Boga” (Ap 2, 7).

Warto pamiętać, że dwadzieścia poprzednich soborów podjęło obrady ze względu na zaistniałe błędy doktrynalne czy nadużycia dyscyplinarne, aby usunąć gromadzące się fałszywe przekonania i postawy. Natomiast św. Jan XXIII, zwołując dwudziesty pierwszy sobór powszechny, nie inspirował się jakimiś konkretnymi błędami, które mogłyby zagrażać chrześcijańskiej doktrynie. W tym czasie po prostu nie było ani poważnych błędów doktrynalnych w wierze, ani też poważnych wypaczeń dyscyplinarnych. Dlatego ogłoszenie zwołania soboru zostało przyjęte tak przez Kościół, jak i cały świat z dużym zaskoczeniem.

Wspominając 50. rocznicę zwołania Soboru, Benedykt XVI przywołał cele, jakie ówczesny papież, Jan XXIII, stawiał przed tym zgromadzeniem. Papieżowi Roncallemu chodziło o to, aby

Kościół zastanowił się nad tematem wiary, prawd, które nim kierują. Ale z tej poważnej, pogłębionej refleksji na temat wiary powinna wypływać nakreślona w nowy sposób relacja między Kościołem a epoką nowoczesną, między chrześcijaństwem a niektórymi istotnymi elementami myśli nowoczesnej, nie po to, aby się do nich upodobnić, ale aby przedstawić naszemu światu, skłonnemu, by oddalać się od Boga, potrzebę Ewangelii w całej jej okazałości i w całej jej czystości².

Z kolei wracając pamięcią do zakończenia ostatniej sesji Soboru w dniu 7 grudnia 1965 roku, Benedykt XVI odwołał się do papieża Pawła VI. Papież Montini zaś stwierdził, że Sobór obradował w czasie, gdy ludzkość przeżywała poważną pokusę zapomnienia o Bogu w dobie nasilającego się sekularyzmu i laicyzmu. W tej sytuacji punktem centralnym Soboru była kwestia Boga, który jest Bogiem żywym, troszczącym się o człowieka i oczekującym ludzkiej odpowiedzi wiary. Jest „naszym szczęściem do tego stopnia, że kiedy człowiek usiłuje skierować swój umysł i serce w kontemplacji ku Bogu, wypełnia najwznioślejszy i najpełniejszy akt swej duszy, akt, który także dziś – uczył Paweł VI – może i powinien być kulminacją niezliczonych dziedzin ludzkiej aktywności, z którego otrzymują one swą godność”³.

Podsumowując znaczenie Soboru, Benedykt XVI w swojej katechezie z 10 października 2012 roku zauważył, iż najważniejszą lekcją Soboru jest to, że

chrześcijaństwo w swej istocie polega na wierze w Boga, który jest Miłością trynitarną, oraz na spotkaniu indywidualnym i wspólnotowym z Chrystusem, który ukierunkowuje i prowadzi przez życie: cała reszta z tego wypływa. Ważne jest dzisiaj, właśnie tak, jak tego pragnęli ojcowie soborowi, aby ponownie widziano wyraziście, że Bóg

² Tenże, *Lekcja Soboru. Katecheza śródowa z dnia 10 X 2012*, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 348 (2012) nr 12, s. 43.

³ Tamże.

jest obecny, że nas dotyczy i nam odpowiada. A także, iż kiedy brakuje wiary w Boga, załamuje się to, co jest istotne, bo człowiek traci swoją głęboką godność i to, co czyni wielkim jego człowieczeństwo wbrew wszelkim redukcjonizmom. Sobór nam przypomina, że Kościół we wszystkich swych częściach składowych ma zadanie, nakaz przekazywania słowa miłości Boga, który zbawia, aby było wysłuchane i przyjęte to Boże wezwanie, które zawiera w sobie nasze wieczne szczęście⁴.

Papież Ratzinger wskazał na programowe znaczenie czterech konstytucji soborowych: o liturgii *Sacrosanctum concilium*, dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* oraz duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Według niego są to cztery kardynalne punkty na busoli, wskazującej Kościołowi właściwy kierunek. Konstytucja o Liturgii Świętej *Sacrosanctum concilium* przypomina, że w Kościele na początku jest adoracja. Centralne miejsce w społeczności wiernych zajmuje tajemnica Boga, uobecnionego we wcielonym Synu Bożym – Jezusie Chrystusie. Dlatego podstawowym zadaniem Kościoła, Ciała Chrystusa i pielgrzymującego ludu, jest uwielbianie Boga, jak to wyraża konstytucja *Lumen gentium*. Trzeci dokument to konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*: żywe Słowo Boże zwołuje Kościół i nieprzerwanie go ożywia w całym jego dziejach. A sposób, w jaki Kościół niesie całemu światu światło otrzymane od Boga, aby był uwielbiony, jest tematem konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*⁵.

2. Soborowi papieże i ich przekaz wiary współczesnemu człowiekowi

Aby poprawnie i bezpiecznie odczytać Sobór jako wydarzenie w celu pogłębienia wiary przeżywanej wewnątrz Kościoła, jak

⁴ Tamże.

⁵ Por. tamże, s. 44.

i niesienia jej epoce nowożytnej, która ma tendencję zapominania o Bogu, nie można pominąć nauczania papieży soborowych, którymi są: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek. Próbując ogarnąć ich szerokie i wielowątkowe przesłanie, szybko dochodzimy do wniosku, iż motywem przewodnim jest umocnienie wiary w powierzonej im Chrystusowej owczarni i obudzenie jej w całym świecie. Wolno stwierdzić, iż papież Montini zajął się odczytywaniem i wprowadzaniem treści soborowego nauczania w rzeczywistość eklezjalną, papież Wojtyła otwierając Kościół na świat poniósł blask wiary do współczesnego, postmodernistycznego człowieka nie tylko cywilizacji euroatlantyckiej, ale całego świata, zaś papież Ratzinger położył akcent na intelektualne i duchowe przeżywanie wiary przez poszczególnego chrześcijanina.

Zawirowania i trudności wiążące się z aplikacją soborowej doktryny w życie Kościoła wynikały po większej części z fałszowania jego nauczania, co było wynikiem niezrozumienia nowego typu relacji między Kościołem a współczesnym światem. Wielu ludzi spoza Kościoła, jak i z samego Kościoła błędnie pojęło odnowę i rozwój stosunków między chrześcijaństwem a nowoczesnością⁶. Pojawiła się hermeneutyka nieciągłości, która w swej istocie była przeciwstawna autentycznej hermeneutyce reformy. Na to zagrożenie wskazywał już papież św. Jan XXIII w swoim przemówieniu na otwarciu Soboru 11 października 1962 roku, a następnie papież Paweł VI w swojej mowie zamykającej Sobór w dniu 7 grudnia 1965 roku. Św. Jan XXIII stwierdził, że Sobór

pragnie przekazać czystą i nienaruszoną doktrynę, niczego nie łagodząc ani nie przeinaczając [...]. Naszą powinnością jest nie tylko strzec tego cennego skarbu, jakbyśmy troszczyli się wyłącznie o pamiątki przeszłości, ale oddawać się ochotczo i bez lęku tej pracy,

⁶ Por. A. Napiórkowski, *Reforma i rozwój Kościoła. Duch Boży i instytucja*, Kraków 2012, s. 177–200.

jakiej wymaga nasza epoka [...]. Konieczne jest, aby ta niezawodna i niezmienna nauka, którą należy wiernie zachowywać, była pogłębianą i przedstawiana w sposób odpowiadający potrzebom naszych czasów. Czym innym bowiem jest depozyt wiary, to znaczy prawdy zawarte w naszej czcigodnej doktrynie, a czym innym sposób ich przekazywania, przy zachowaniu wszakże ich niezmienionego znaczenia i doniosłości⁷.

W eklezjologii Pawła VI Sobór Watykański II jawi się jako kontynuacja niedokończonego Soboru Watykańskiego I (1869–1870) oraz dwóch ważkich papieskich dokumentów, a mianowicie: *Satis cognitum* papieża Leona XIII z roku 1896 oraz encykliki *Mystici Corporis* Piusa XII z roku 1943⁸. W swojej encyklice o Kościele, którą papież Montini wydaje jeszcze w trakcie trwania Soboru, uczy: „Do obowiązków Kościoła, domagających się spełnienia we współczesnej dobie, należy chyba stanowczo dążenie do osiągnięcia jaśniejszej i pełniejszej świadomości samego siebie, zasobu prawdy, której dziedzicem i stróżem został ustanowiony, oraz zleconego sobie na tej ziemi zadania”⁹. Ojciec Święty pisząc o rozwoju Kościoła, wskazuje na czynione stopniowo postępy w ujmowaniu jego różnych (zmieniających się) form obecności, w kierownictwie, w życiu społecznym wiernych, a zarazem na pozyskiwanie coraz większej świadomości swego posłannictwa, swej tajemniczej natury, swojej nauki oraz wykonywania zaleceń kościelnego Magisterium¹⁰. Dlatego Paweł VI wzywa wszystkich „do świadomego, obojętnego i żarliwego aktu wiary w Pana naszego Jezusa Chrystusa. Nasze życie religijne winniśmy obecnie kształtować poprzez takie właśnie wyznanie wiary, mocne i niezachwiane, choć zawsze

⁷ Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II, *Constitutiones. Decreta. Declarationes*, Civitas Vaticana 1974, s. 863–865.

⁸ Por. Paweł VI, enc. *Ecclesiam suam* [dalej: ES], 30.

⁹ ES 18.

¹⁰ Por. ES 22.

pokorne i pełne bojaźni”¹¹. Wielkie dzieło Soboru – jak wyznaje papież w encyklice *Ecclesiam suam* – przynosi wiele owoców dla Kościoła, a pierwszym i najważniejszym jest pogłębiona świadomość samego siebie, czyli odkrywanie i umacnianie życiodajnej łączności z Chrystusem¹². Mają się spełniać w życiu chrześcijanina słowa Apostoła: „iżby Chrystus zamieszkał przez wiarę w naszych sercach” (Ef 3, 17). Świadomość tajemnicy Kościoła należy do cnoty wiary, gdyż z niej wynika ów zmysł Kościoła, który powinien przepoić całe życie chrześcijanina. Autentyczny chrześcijanin – według Pawła VI – to taki chrześcijanin, który wychował się i wykształcił na słowie Bożym, umacnia się łaską sakramentalną i darami Ducha Świętego, ćwiczy się w cnotach ewangelicznych, współżyje w duchowej społeczności kościelnej, odczuwa radość z uczestnictwa w królewskim kapłaństwie, udzielonym ludowi Bożemu¹³.

W przemówieniu wieńczącym Sobór Ojciec Święty wskazał także na konieczność hermeneutyki ciągłości wiary w kontekście ówczesnej burzliwej dyskusji o człowieku. Nie bez powodu Sobór poświęcił wiele uwagi kwestiom antropologii. Podjął refleksję z jednej strony nad relacją Kościoła i ludzkiej wiary, a z drugiej nad relacją człowieka i współczesnego świata. Ojcowie soborowi sprecyzowali przy tym dość ogólnikowy termin: *współczesny świat*, definiując w nowy sposób stosunek między Kościołem a epoką nowożytną¹⁴.

¹¹ ES 23.

¹² ES 35.

¹³ Por. ES 36.

¹⁴ Poszerzeniem tej relacji jest z pewnością interesujące przemówienie Benedykta XVI *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu. Przemówienie do Kurii Rzymskiej o poprawnej interpretacji II Soboru Watykańskiego* („L'Osservatore Romano” 280 (2006) nr 2, s. 15–20; tutaj s. 18), w którym nakreśla nowożytną historię odejścia cywilizacji europejskiej od Kościoła. Według Benedykta XVI konflikt między wiarą Kościoła i radykalnym liberalizmem, a także naukami przyrodniczymi głoszącymi, że zgromadzona przez nie wiedza obejmuje całą rzeczywistość aż po najdalsze granice, doprowadził ostatecznie do od-

W czasie soborowych debat wyłoniły się bowiem trzy kręgi zagadnień, które należało rozstrzygnąć. Przede wszystkim *Vaticanium Secundum* musiało na nowo zdefiniować relację między wiarą a nowoczesną nauką; dotyczyło to zresztą nie tylko nauk przyrodniczych, ale także historycznych, ponieważ w ujęciu jednej ze szkół metoda historyczno-krytyczna chciała mieć ostatnie słowo w interpretacji Biblii i uznając za jedynie słuszne własne rozumienie Pisma Świętego, przeciwstawiała się w istotnych kwestiach interpretacji wypracowanej przez wiarę Kościoła. Po drugie, należało określić w nowy sposób relację między Kościołem a nowoczesnym państwem, które przyznawało prawa obywatelom wyznającym różne religie i ideologie, przyjmując wobec tych religii postawę bezstronną, a jedynie biorąc na siebie odpowiedzialność za uporządkowane współżycie obywateli i swobodne praktykowanie przez nich własnej religii. Wiązało się to z tolerancją religijną, stanowiącą trzecią sferę zagadnień. Chodziło tu

rzucenia Boga. W konsekwencji w czasie pontyfikatu Piusa IX w XIX wieku Kościół potępił tę nowożytną postawę. Nie było widać perspektywy na pozytywne porozumienie, gdyż odrzucała je większość przedstawicieli epoki nowożytnej. Niektórzy zgłaszali jednak potrzebę zmian w łonie samej nowożytnej epoki. Zauważono, że rewolucja amerykańska zaproponowała model nowoczesnego państwa odmienny od tego, jaki wyłaniał się z teorii głoszonych przez radykalne nurty, które doszły do głosu w drugiej fazie rewolucji francuskiej. Nauki przyrodnicze zaczynały w sposób coraz bardziej widoczny podejmować refleksję nad własnymi ograniczeniami i dostrzegać – nawet od strony swojej metody – braki. Ostatecznie obydwie strony zaczęły stopniowo otwierać się na siebie nawzajem. W okresie między dwiema wojnami światowymi, a w większym jeszcze stopniu po II wojnie światowej, katolicycy mężowie stanu wykazali, że może istnieć nowoczesne państwo świeckie, które jednak nie jest obojętne na wartości, ale żyje, czerpiąc z etycznych źródeł chrześcijaństwa. Rozwijająca się stopniowo katolicka nauka społeczna stała się ważnym łącznikiem między radykalnym liberalizmem a marksistowską teorią państwa. Nauki przyrodnicze, choć wcześniej kategorycznie broniły swojej metody, w której nie było miejsca dla Boga, coraz wyraźniej uświadamiały sobie, że metoda ta nie obejmowała całej rzeczywistości, i w konsekwencji otwierały na nowo drzwi Bogu, rozumiejąc, że rzeczywistość przerasta możliwość metody naturalistycznej.

o nowe zdefiniowanie relacji między wiarą chrześcijańską a religiami świata. W szczególności pamięć o niedawnych zbrodniach reżimu narodowosocjalistycznego, a w ogólniejszym wymiarze spojrzenie wstecz na wielowiekową trudną historię stwarzały potrzebę oceny i określenia na nowo relacji między Kościołem a wiarą Izraela¹⁵.

Jeszcze wyraźniej niezwykle dzieło Soboru w płaszczyźnie pogłębienia wiary zostaje docenione w myśli Karola Wojtyły, który po powrocie z obrad odczuwa wręcz potrzebę spłacenia długu. Jako biskup uczestniczący w soborowym wydarzeniu jest zauroczony nie tyle niezwykłym doświadczeniem uniwersalności Kościoła, co przeżywaniem wiary. Poczucie długu płynie z wiary, z Ewangelii. W swojej książce *U podstaw odnowy. Studium o realizacji „Vaticanum II”* pisze:

poczucie długu łączy się z potrzebą dalszej odpowiedzi. Tej odpowiedzi domaga się wiara, która z istoty swojej właśnie jest odpowiedzią na Słowo Boga – na to, co Duch mówi Kościołowi. Jeżeli często mówi się o realizacji Soboru, to ostatecznie chodzi o tę właśnie odpowiedź. I po prostu o nią tylko chodzi [...]. Byłoby rzeczą chybioną, gdyby realizację *Vaticanum II* chciał ktoś traktować inaczej niż jako odpowiedź wiary na słowo Pana przyniesione przez ten Sobór¹⁶.

W dalszej części swojej książki kard. Wojtyła stawia postulat wzbogacania wiary, znajdujący się u podstaw odnowy soborowej. Odnowiona samoświadomość Kościoła wyznacza podstawowy kierunek dalszego rozwoju Kościoła, którym jest wzbogacanie

¹⁵ Por. Benedykt XVI, *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu. Przemówienie do Kurii Rzymskiej o poprawnej interpretacji II Soboru Watykańskiego*, „L'Osservatore Romano” 280 (2006) nr 2, s. 18–19.

¹⁶ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 3 2003, s. 6.

wiary. Dla przyszłego papieża główną realizacją Soboru Watykańskiego II jest wzbogacanie wiary, które ujmuje jako „coraz pełniejsze uczestnictwo w prawdzie Bożej”¹⁷. Wszystkie inne ujęcia realizacji Soboru są dla niego aspektowe i wtórne. Słusznie zauważa, iż jakkolwiek każdy sobór był pastoralny, choćby ze względu na gromadzących się na nim pasterzy oraz jego autorytatywne nauczanie, to jednak *Vaticanum II* starało się nie tyle odpowiedzieć na pytanie: „w co należy wierzyć?” czy też jaki jest właściwy sens takiej czy innej prawdy wiary?. Według Wojtyły Sobór starał się odpowiedzieć na bardziej złożone pytanie: „Co to znaczy być wierzącym, być katolikiem, być członkiem Kościoła?” I dalej autor książki *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II* dopowiada: „Sobór czysto doktrynalny skupiłby się przede wszystkim na uściśleniu znaczenia samych prawd wiary, sobór pastoralny poprzez prawdy, które głosi, przypomina lub naświetla, stara się przede wszystkim o to, aby nadać pewien kształt życiu chrześcijan, ich myśleniu i postępowaniu”¹⁸. Dla całego Kościoła, który przejawia się w literze i duchu soboru, podstawowym zadaniem jest wzbogacanie wiary, która z jednej strony jest darem Boga, a z drugiej – zauważa kard. Wojtyła, odnosząc się do konstytucji *Dei Verbum* – postawą człowieka i odpowiedzią na Jego objawienie. Stąd wiara w swojej strukturze ma charakter dialogowy i personalny.

Nie należy się zatem dziwić, iż dokonując po latach podsumowania wizji teologicznej Jana Pawła II, kard. Avery Dulles zatytułuje swoją książkę *Blask wiary*. Według amerykańskiego kardynała nikomu innemu nie udało się tak znakomicie przedstawić zarysu wiary katolickiej z jej personalistycznym ujęciem w świetle Soboru Watykańskiego II oraz posoborowych reform, jak właśnie Janowi Pawłowi II¹⁹.

¹⁷ Tamże, s. 9.

¹⁸ Tamże, s. 11.

¹⁹ Por. A. Dulles, *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 28.

Będąc wierny soborowemu magisterium, św. Jan Paweł II – w swoim ogromnym nauczaniu zawartym zwłaszcza w encyklikach, adhortacjach, katechezach, homiliach, przemówieniach czy innych pismach – zachęcał do osobistego przeżywania wiary w Chrystusa w rzeczywistości Kościoła i świata. Jednym z elementów specyficznych dla pontyfikatu papieża z Polski są z pewnością 104 podróże apostołskie. Te zagraniczne pielgrzymki nadając specyficzny profil jego nauczaniu, wyzwoliły dialog ekumeniczny i międzyreligijny, ale jednocześnie odsłoniły wyjątkowość i niepowtarzalność wiary w Kościele rzymskokatolickim.

Ujmując retrospektywicznie recepcje soborowych wskazań w płaszczyźnie ubogacania wiary, nie można pominąć milczeniem Synodu Biskupów w Rzymie w 1985 roku. Analizując końcowy dokument tego synodu, Hermann Pottmeyer wskazuje na trzy grupy ojców synodalnych, które były zróżnicowane już u podstaw swoich zamierzeń. Pierwszą grupę prezentowali biskupi Europy Środkowej, którzy obawiali się niebezpieczeństwa redukcji Kościoła do społeczności demokratycznej i reformy jedynie jego struktur zewnętrznych. Wynikało to z błędnego rozumienia eklezjalnej kategorii *ludu Bożego*, dlatego postulowali ujmowanie Kościoła jako *misterium*. Pottmeyer odnotowuje, iż jeden z teologów północnoamerykańskich (Avery Dulles) określił tę grupę jako *neoaugustynianów*, gdyż uwypuklali oni różnicę między Kościołem a światem, a całe społeczeństwo postrzegali jako ośładnięte sekularyzmem. Druga grupa – składająca się przede wszystkim z biskupów świata anglosaskiego – widząc swoistą blokadę struktur kolegialnych i synodalnych, postulowała zwiększenie odpowiedzialności świeckich. Uważali, iż pierwotny Kościół był uformowany jako wspólnota i taki byłby bardziej przekonujący dla współczesnego świata. Tę grupę opisano jako *komuniorystów* (od *communio*). Trzecią grupę reprezentowali biskupi z Trzeciego Świata, będący pod wpływem *teologii wyzwolenia*. Upraszczając, można przypisać pierwszą grupę do I rozdziału *Lumen gentium*, a drugą grupę do II rozdziału tejże konstytucji. Słowo-klucz dla

pierwszej grupy to *mysterium*, dla drugiej *communio*, zaś dla trzeciej – *opcja dla ubogich*²⁰.

Ostatecznie dokument końcowy II Nadzwyczajnego Synodu Biskupów, uwzględniając wymiary personalne, pneumatyczne i trynitarne Kościoła, odchodząc od rozumienia Kościoła jedynie jako *lud Boży*, a opowiadając się za kategorią *communio*²¹, ukazał go jako *mysterium*, *communio* i *missio*. To nowe odczytanie i swoiste uzupełnienie doktryny Soboru Watykańskiego II w dwadzieścia lat po jego zakończeniu przyniosło bardziej integralny i pogłębiony obraz Kościoła, który w nadchodzących latach będzie dalej dyskutowany i przepracowywany. Jan Paweł II w następnych adhortacjach, a mianowicie w *Christifideles laici* z 1988 roku oraz *Pastores dabo vobis* z 1990 roku ukazał Kościół jako tajemnicę, komunię i misję. To właśnie w tajemnicy Kościoła, będącej tajemnicą komunii trynitarnej nacechowanej przez wymiar misyjny, ujawnia się tożsamość chrześcijańska²².

Taka pogłębiona wizja eklezjologiczna jeszcze bardziej domaga się wiary. Przyjrzyjmy się najpierw kategorii *mysterium*. Pojęcia *mysterium* użył już Sobór Trydencki – w znaczeniu kultycznym i sakramentalnym w odniesieniu do Eucharystii oraz siedmiu rytów zbawczych. Na przedpolu Soboru Watykańskiego II misteryjność Kościoła zaakcentował Odo Casel, proponując pojęcie „mysterium kultycznego” jako wydarzenia liturgicznego, a ponadto swój znaczący wkład wnieśli Otto Semmelroth, Karl Rahner, Edward Schillebeeckx, Joseph Ratzinger, Hans Urs von Balthasar oraz Yves Congar. Dopiero *Vaticanum II* przyjęło *mysterium Ecclesiae* w sensie paschalnego misterium Chrystusa oraz „totius Ecclesiae mirabile sacramentum”, stosując zamiennie kategorie *mysterion*

²⁰ Por. H. Pottmeyer, *Dal Sinodo del 1985 al grande Giubileo dell'anno 2000*, [w:] *Il Consiglio Vaticano II. Recezione e attualità ala luce del Giubileo*, a cura di R. Fisichella, Milano 2000, s. 11–25.

²¹ Dokument końcowy Nadzwyczajnego Synodu Biskupów z 1985 pt. *Ecclesia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*, 7 XII 1985.

²² PDV 12; por. PDV 16 i 73; ChL 61.

i *sacramentum* w znaczeniu zbawczego działania Boga, które objawia się w Chrystusie jako Prasakramencie i w Kościele jako sakramencie podstawowym²³. Kościoła zatem jako zbawczej tajemnicy widzialnej i niewidzialnej nie sposób ogarnąć bez aktu wiary.

W podejściu do zrozumienia Kościoła jako komunii wymagane jest światło wiary. Bo przecież wspólnota kościelna zakorzeniona jest w komunii trynitarniej, będącej samym sercem Kościoła. Międzynarodowa Komisja Teologiczna – publikując dokument pt. *Themata selecta de ecclesiology*, traktujący o *ministerium communitatis* – określiła Kościół jako „una communio fidei, spei et caritatis”²⁴. Godny uwagi jest także list Kongregacji Nauki Wiary z 1992 roku poświęcony ujęciu Kościoła jako wspólnoty Boga i człowieka. Czytamy w nim: „Misterium komunii to misterium osobowej jedności każdego człowieka z Trójcą Świętą i z innymi ludźmi, zapoczątkowanej przez wiarę i skierowanej do pełni eschatologicznej w Kościele niebieskim”²⁵.

Odkrywanie i przeżywanie misteryjnej komunii kościelnej ma charakter misyjny, gdyż obdarowanie trynitarnym darem wspólnoty zmusza niejako chrześcijanina, aby doprowadził innych do miłostnego zjednoczenia z Boskim Zbawicielem. Misyjność

²³ Por. R. Skrzypczak, *Kościół jako misterium, communio i missio. Przejrzysta wiara eklezjologii katolickiej 40 lat po soborowej konstytucji „Lumen gentium”*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 17 (2004), s. 167–184.

²⁴ Commissio Theologica Internationalis, *Themata selecta de ecclesiology occasione XX anniversarii conclusionis concilii oecumenici Vaticani II*, 7.10.1985, 6. 1, [w:] *Enchiridion Vaticanum*, Edizioni Dehoniane Bologna 2000, vol. 9, p. 1720–1722; por. wyd. polskie: *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* (1985), [w:] *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 197–236.

²⁵ Kongregacja Nauki Wiary, List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunii *Communio notio*, „L’Osservatore Romano” 146 (1992) nr 10, s. 37–41, oraz w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 390–401.

Kościoła nie tylko odnosi się do ludzi nieznających Chrystusa, lecz zawiera także w sobie i trud ekumeniczny, ponieważ skandal podzielonego chrześcijaństwa jest antyświadcstwem i utrudnia ewangelizację. W *Christifideles laici* Jan Paweł II uczył: „tylko w tajemnicy Kościoła jako komunii można określić powołanie oraz misję (jego członków) w Kościele i świecie”²⁶. W komunii z Bogiem oraz z braćmi i siostrami we wspólnej wierze ujawnia się misyjna natura Kościoła.

Odczytywanie Soboru przez pryzmat wiary zostało pogłębione w ramach kilkuletniego przygotowania do Wielkiego Jubileuszu Chrześcijaństwa w roku 2000 i w trakcie obchodów samego Jubileuszu. Dokumenty papieskie *Tertio millennio adveniente* z 1994 roku czy *Novo millennio ineunte* z 2001 roku były wezwaniem do dziękczynienia za dar objawienia się Boga, Jego wcielenia i samoudzielania się człowiekowi. Nawiązując do wskazań soborowego nauczania, Jan Paweł II przypominał:

Trzeba zatem odkryć ponownie całe bogactwo treści programowych V rozdziału Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, poświęconego „powszechnemu powołaniu do świętości”. Jeśli Ojcowie soborowi położyli taki nacisk na tę problematykę, to nie po to, aby nadać eklezjologii coś w rodzaju duchowego szlifu, ale aby uwypuklić jej wewnętrzną i istotną dynamikę. Ponowne odkrycie Kościoła jako „tajemnicy”, czyli jako ludu „zjednoczonego jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego”, musiało doprowadzić także do ponownego odkrycia jego „świętości”, pojmowanej w podstawowym znaczeniu jako przynależność do Tego, który jest w najgłębszym sensie Święty, „po trzykroć Święty” (por. Iz 6, 3). Wyznawać wiarę w Kościół jako święty znaczy wskazywać jego oblicze *Oblubienicy Chrystusa*, dla której On złożył w ofierze samego siebie właśnie po to, aby ją uświęcić (por. Ef 5, 25–26). Ten dar

²⁶ CHL 8.

świętości – by tak rzec – obiektywnej zostaje ofiarowany każdemu ochrzczoneму²⁷.

Ówczesny biskup Rzymu wzywał wprost, aby spojrzeć na nadchodzący czas w świetle Soboru. W *Novo millennio ineunte* czytamy:

Jak wielkie bogactwo kryje się, drodzy Bracia i Siostry, we wskazaniach, które pozostawił nam Sobór Watykański II! Dlatego w ramach przygotowań do Wielkiego Jubileuszu zaleciłem Kościołowi, aby *zastanowił się, na ile nauka Soboru została przyjęta*. Czy to uczyniono? Konferencja, jaka odbyła się w Watykanie, była okazją do takiej refleksji; ufam, że podjęto ją w różnych formach we wszystkich Kościołach partykularnych. W miarę upływu lat teksty soborowe nie tracą wartości ani blasku. Konieczne jest, aby były należycie odczytywane, poznawane i przyswajane jako miarodajne i normatywne teksty Magisterium, należące do Tradycji Kościoła. Dzisiaj, po zakończeniu Jubileuszu, szczególnie mocno odczuwam powinność ukazywania Soboru jako wielkiej łaski, która stała się dobrodziejstwem dla Kościoła w XX wieku: został on dany jako niezawodna busola, wskazująca nam drogę w stuleciu, które się rozpoczyna²⁸.

Wydaje się, iż komunijna wizja Kościoła została ostatecznie ubogacona przez Jana Pawła II w jego ostatniej encyklice *Ecclesia de Eucharistia* w 2003 roku, w której wskazywał na wspólnotę eucharystyczną, a swoim wielkim osobistym cierpieniem dopełnił tajemnicy paschalnej Chrystusa wśród wierzących.

Ów wątek duchowego dojrzewania do odczytywania Soboru przede wszystkim w hermeneutyce wiary był obecny w życiu i twórczości kard. Josepha Ratzingera, który w 2005 roku został wybrany na papieża. Kilka miesięcy po swoim wyborze (22 grudnia 2005)

²⁷ NMI 30.

²⁸ NMI 57.

w przemówieniu do Kurii Rzymskiej o poprawnej interpretacji Soboru Watykańskiego II z racji 40. rocznicy jego zakończenia postawił wiele pytań: „Jakie były rezultaty Soboru? Czy Sobór został właściwie przyjęty? Co było dobre w recepcji Soboru, a co niewystarczające lub błędne? Co pozostaje jeszcze do zrobienia? [...] Dlaczego recepcja Soboru w wielu częściach Kościoła dokonywała się do tej pory z tak wielkim trudem?”²⁹.

Odpowiadając na trudności związane z recepcją postanowień soborowych, papież wskazał na istnienie dwóch sposobów ich interpretacji. Pojawiły się dwie sprzeczne ze sobą hermeneutyki.

Jedna wywołała zamieszanie, druga zaś – w sposób dyskretny, ale coraz bardziej widoczny zaczęła przynosić i nadal przynosi owoce. Z jednej strony istnieje interpretacja, którą nazwałbym – mówił Benedykt XVI – „hermeneutyką nieciągłości i zerwania z przeszłością”; nierzadko zyskiwała ona sympatie środków przekazu, a także części współczesnej teologii. Z drugiej strony istnieje „hermeneutyka reformy”, odnowy zachowującego ciągłość jedynego podmiotu – Kościoła, który dał nam Pan; ten podmiot w miarę upływu czasu rośnie i rozwija się, zawsze jednak pozostaje tym samym, jedynym podmiotem – ludem Bożym w drodze. Hermeneutyka nieciągłości może doprowadzić do rozłamu na Kościół przedsoborowy i Kościół posoborowy. Głosi ona, że teksty Soboru jako takie nie są jeszcze prawdziwym wyrazem ducha Soboru, ale rezultatem kompromisów, które trzeba było zawierać w celu osiągnięcia jednomyślności, cofając się do przeszłości i zachowując wiele elementów przestarzałych i dziś już bezużytecznych. Jednak nie w tych kompromisach miałby się objawiać prawdziwy duch Soboru, ale w dążeniach do tego, co nowe, które są u podstaw tych dokumentów: rzekomo tylko owe dążenia wyrażają prawdziwego

²⁹ Benedykt XVI, *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu. Przemówienie do Kurii Rzymskiej o poprawnej interpretacji II Soboru Watykańskiego*, „L'Osservatore Romano” 280 (2006) nr 2, s. 15–20.

ducha Soboru, a zatem to one powinny stanowić punkt wyjścia i wzorzec dla dalszych działań. Właśnie dlatego, że dokumenty są rzekomo jedynie niedoskonałym odzwierciedleniem ducha Soboru i jego nowości, należy śmiało wychodzić poza nie, stwarzając przestrzeń dla nowości, w której wyraża się ponoć najgłębszy, chociaż nadal jeszcze nie do końca określony, zamysł Soboru. Jednym słowem: należy iść nie za tekstami Soboru, ale za jego duchem. W tym wypadku pozostaje oczywiście szeroki margines niepewności co do tego, jak mianowicie należy zdefiniować tego ducha, i w konsekwencji pozostawia się miejsce wszelkiej dowolności. W ten sposób dochodzi jednak do błędnego rozumienia najgłębszej natury soboru jako takiego. W tym wypadku jest on traktowany jako swego rodzaju zgromadzenie ustawodawcze, które unieważnia starą konstytucję i ustanawia nową. Ale zgromadzenie ustawodawcze musi mieć mandat od społeczeństwa, któremu ma służyć konstytucja, i na koniec uzyskać jego aprobatę. Ojcowie nie mieli takiego mandatu, gdyż nikt im go nigdy nie dał; nikt zresztą nie mógł go dać, bo podstawowa konstytucja Kościoła pochodzi od Pana i została nam dana, abyśmy mogli osiągnąć życie wieczne i w jej perspektywie potrafili także rzucić światło na życie w czasie i na sam czas³⁰.

Znamienne są słowa, jakie wypowiedział podczas ostatniego spotkania na Anioł Pański w 2013 roku odchodzący z urzędu biskupa Rzymu Benedykt XVI. Wyznał wówczas: „Pan wzywa mnie, bym «wstąpił na górę», aby bardziej poświęcić się modlitwie i medytacji”. Opuszczając urząd biskupa Rzymu 28 lutego 2013 roku, wskazał na inny jeszcze aspekt swojego postępowania, a mianowicie na wezwanie do życia kontemplacyjnego, do życia modlitwy. Kard. Georges Cottier zauważył, że papież emeryt odkrył powołanie w powołaniu, czyli wezwanie do życia modlitewnego, które to życie – a nie jakakolwiek działalność

³⁰ Tamże.

zewnątrzna – jest sercem Kościoła. Poświęcenie się modlitwie nie oznacza porzucenia Kościoła, lecz wejście w mistyczną zażyłość z Trójjedynym Bogiem, którego dotykamy w tajemnicy modlitwy. Tak oto wiara ożywiana modlitwą tworzy najpełniej właściwy sposób interpretacji depozytu wiary, wypowiedzanego językiem współczesnym, choć jakże znanym i wcale w rzeczywistości Kościoła niezapomnianym.

Dążenie do wyrażenia w nowy sposób określonej prawdy wymaga trudu intelektualnej refleksji oraz praktyki życia. Nowość wypływa ze świadomego rozumienia wyrażanej prawdy oraz z życia wiarą. Program przedstawiony przez papieża Jana XXIII był niezwykle trudny, podobnie jak trudna jest synteza wierności i dynamizmu. Wszędzie tam jednak, gdzie ta interpretacja stała się drogowskazem w procesie recepcji Soboru, rozwinęło się nowe życie i dojrzały nowe owoce. Pięćdziesiąt lat po Soborze możemy skonstatować, że jego pozytywny dorobek jest większy i bardziej żywotny, niż mogło się wydawać w burzliwym roku 1968. Dzisiaj widzimy, że dobre ziarno, choć wzrasta powoli, rozwija się jednak, a tym samym rośnie także nasza głęboka wdzięczność za to, czego dokonał Sobór.

3. Soborowa hermeneutyka wiary

Co zatem dziś mówi Duch Święty do swojego Kościoła? Św. Jan zapisał: „Kto ma uszy, niechaj posłysz, co mówi Duch do Kościołów. Zwycięzcy dam manny ukrytej i dam mu biały kamyczek, a na kamyczku wypisane imię nowe, którego nikt nie zna oprócz tego, kto [je] otrzymuje” (Ap 2, 17).

Duch uczy nas nowych relacji w płaszczyznach wertykalnej i horyzontalnej. W płaszczyźnie wertykalnej to są nasze związki z Chrystusem, gdzie powoli dojrzewamy we wierze, naśladując Go w naszej codzienności i krocząc ku niebu. Natomiast w płaszczyźnie horyzontalnej uczymy się żyć w Kościele, gdzie wśród

chrześcijan panują głębokie podziały, gdzie nie jest nam łatwo zaakceptować nieprawomocne podziały w obrębie samego Kościoła katolickiego, zwłaszcza w dziedzinie moralności i etyki seksualnej. I jakkolwiek jest wśród nas coraz mniej takich, którzy chcieliby ekskomunikować innych za ich brak ortodoksji, to jednak nie ma powodu, aby zaniechać oczyszczania i umacniania własnej katolickiej tożsamości.

Zamierzeniem Soboru nie było ani złagodzenie Ewangelii jako znaku sprzeciwu wobec zagrożeń, jakie stwarza człowiek, ani też powiększanie dystansu i konserwatywnej postawy wobec współczesności. Sobór nie chciał dostosowywać się do świata, ale pragnął być bliżej człowieka. Ale także Sobór próbował uniknąć kościelnego getta, nie oddalając się od Chrystusa. Bez wątplenia natomiast jego intencją było usunięcie błędnych bądź niepotrzebnych sprzeciwów, aby ukazać naszemu światu wymogi Ewangelii w całej ich wielkości i czystości. Krok, jaki Sobór uczynił w stronę epoki nowożytnej, określany w sposób dość nieprecyzyjny jako „otwarcie się na świat”, odnosi się w ostatecznym rozrachunku do odwiecznego problemu relacji między wiarą a rozumem, nieustannie powracającego w nowych postaciach. Sytuacja, której musiał stawić czoło Sobór, jest bez wątplenia porównywalna do tego, co działo się w poprzednich epokach.

Św. Piotr w swoim Pierwszym Liście napominał chrześcijan, aby mieli zawsze gotową odpowiedź (*apologia*) dla każdego, kto zapyta ich o *logos* – uzasadnienie ich wiary (por. 3, 15). Już w starożytnym Kościele wiara biblijna musiała podjąć potrójny dialog: ze światem żydowskim, ze światem pogańskim i zapytaniem, jakie rodziły się w łonie samego chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo nawiązało owocny dialog i weszło w relację z ówczesną filozofią i kulturą grecką. Dzięki temu nauczyło się rozpoznawać na drodze interpretacji to, co je dzieli, ale także odkryło zbieżności i pokrewieństwa, wynikające ze wspólnego wszystkim rozumem, danego przez Boga. Kiedy w XIII wieku za sprawą filozofów żydowskich i arabskich myśl arystotelesowska zetknęła się ze średniowiecznym

chrześcijaństwem, ukształtowanym przez tradycję platońską, co mogło doprowadzić do nierozwiązywalnej sprzeczności między wiarą i rozumem, wówczas – głównie dzięki Tomaszowi z Akwinu – doszło do nowego spotkania wiary z filozofią arystotelesowską. Rezultatem było wykształcenie się pozytywnej relacji między wiarą i dominującym w tamtej epoce sposobem rozumowania. Niełatwa dysputa między rozumem ery nowożytnej a wiarą chrześcijańską, naznaczona początkowo negatywnie (np. sprawa Galileusza), przechodziła różne fazy. Zdecydowanie wraz z Soborem Watykańskim II przyszło jej gruntowne przemyślenie i rewizja tak kościelnego stanowiska, jak i postaw przedstawicieli inspirowanych drugą fazą francuskiej rewolucji. Obie strony uznały konieczność dialogu między wiarą a rozumem, między transcendencją a pozytywistycznym ujmowaniem świata.

Sobór Watykański II okazał się po większej części udaną próbą przełamania mentalności „oblężonej twierdzy”, w której katolicy czuli się osaczeni. Przywracając Kościołowi historyczność, Sobór otworzył go na przyszłość i przywrócił mu odpowiedzialność za świat. Sobór zrozumiał, że napięcie w relacji Kościoła do świata jest niezbywalne i immanentne, gdyż jest w niej zawarty dramat człowieka i jego dzieje zbawienia. Wielu uczestników Soboru (m.in. Karl Rahner, Karol Wojtyła, Joseph Ratzinger, Henri de Lubac, Jacques Maritain), będących przeciwnikami „niezmienności” (ahistoryczności), zdawało sobie przy tym sprawę z niebezpieczeństwa „dopasowania się” Kościoła do świata. Rosło też zagrożenie, iż Kościół popadnie w narzucany przez świat zewnętrzny relatywizm i synkretyzm. Z jednej strony Kościół rozstał się z eklezjologią instytucjonalną, lecz definitywnie od niej nie odszedł. Potrzeba więcej czasu. Z drugiej zaś, kiedy przyspieszał reformatorskiego kroku, dostawał zadyszki, a perturbacje dosięgały liturgię, ekumenizm i misjologię, kontakty ze sztuką i kulturą. Określenie *aggiornamento* autorstwa Jana XXIII okazało się ostatecznie nie „dopasowaniem się” do świata, lecz kategorią teologiczną.

Kościół nie jest dla samego siebie. Ów dialog z obojętnym, a niekiedy wręcz wrogim światem muszą chrześcijanie kontynuować z umysłem szeroko otwartym, strzegąc własnej tożsamości i rozeznając duchy. Dziś trzeba z wdzięcznością patrzeć na Sobór, który ani nie pozwolił nam zamknąć się w getcie, ani nie odszedł od nauki Chrystusa. Jeśli go odczytujemy i przyjmujemy w świetle prawidłowej hermeneutyki, może on być i coraz bardziej się stawać wielką pomocą dla obecnej – wyraźnej, lecz ukrytej dla oczu świata – reformy i dalszego rozwoju Kościoła, który przecież stanowimy my, wszyscy ochrzczeni³¹.

³¹ Por. tamże; por. A. Napiórkowski, *Reforma i rozwój Kościoła*, dz. cyt., s. 201–279.

Rozdział IV

Grzech i nieustanne oczyszczanie się

1. Sens istnienia Kościoła

Przedłożony temat *Kościół, który zawsze się oczyszcza i reformuje* jest sam w sobie dość rozległy, dlatego trzeba na wstępie wyznaczyć jego podstawowy zakres merytoryczny. Należy z pewnością przybliżyć najpierw definicję Kościoła, z której wyprowadzimy jego naturę i specyfikę. Następnie odsłonić pojęcie świętości Kościoła i istniejącej w nim grzeszności, aby przywołać jego misję, którą jest nieustanne jednanie człowieka i świata z Bogiem. Ostatecznie możliwe stanie się analiza określenia *purificanda et reformanda* i zrozumienie potrzeby ich aplikacji w stosunku do eklezjalnej rzeczywistości.

Kościół doby postmodernistycznej, wciąż mocno zakorzeniony w społeczeństwach Europy – nie będąc przecież ze swej natury doskonały – jest klasyfikowany dziś najczęściej przez środowiska pozakościelne jako socjologiczno-polityczny paradygmat współczesnej demokracji i dlatego po prostu negowany i odrzucany. Postrzega się go jako archaiczną instytucję, która tłamsi wolność i ogranicza prawa człowieka oraz spowalnia i przeszkadza w przemianach cywilizacyjnych. Dlaczego? Z wielu powodów. Jednym z nich jest to, że zarówno niektórzy teologowie, jak i osoby spoza Kościoła nie rozumieją ani jego natury, ani jego misji. To Chrystus jest doskonały, a nie Jego Kościół! Błędne rozumienie Kościoła i żądanie od niego doskonałości nie tylko prowadzi do zafałszowania

jego istoty i posłannictwa, lecz nadto cementuje wciąż mocną eklezjologię instytucjonalną, która od wczesnego średniowiecza (od IX wieku) chciała widzieć w nim doskonałość i pełnię nie tyle w sensie moralnym, ile raczej jako wystarczalność i całościowość.

O ile jesteśmy przyzwyczajeni do określenia „Ecclesia semper reformanda”, o tyle wezwania do wewnętrznego oczyszczenia Kościoła, do jego rachunku sumienia i prośby o przebaczenie kierowanej do świata budzą wśród nas samych, wierzących, zaskoczenie i kontestację. Dlaczego? W XVI wieku protestantyzm przedstawił Kościół katolicki (czytaj: rzymski) jako zepsuty i niewierny, jako siedzibę i narzędzie Antychrysta. W odpowiedzi na te zarzuty Sobór Trydencki (1545–1563) ukazał Kościół jako rzeczywistość doskonałą (*societas perfecta*), akcentując jego świętość. Nie tyle może zaprzeczono istnieniu błędów czy grzechów w łonie Kościoła, ile je skwapliwie przemilczano. Ponadto oskarżenia pod adresem Kościoła katolickiego nasiliły się w dobie oświecenia, osiągając swoje apogeum w ideologiach faszyzmu i marksizmu czy neomarksizmu. Ta cała lawina tak półprawd i zafałszowań, jak fizycznych mordstw i prześladowań w żaden sposób nie mogła prowadzić do rachunku sumienia i wyznania win. Naturalną sprawą była raczej apologia Kościoła, a nie troska o winy przeszłości. Dopiero kontekst Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 i ujawnienie nowych grzechów (zwłaszcza osób duchownych) przyspieszyły proces dojrzenia do podjęcia reformy i oczyszczenia.

Dlatego eklezjologia katolicka ma nie tylko prawo, ale i obowiązek poszukiwać nowego rozumienia Kościoła, który byłby jako świadek zmartwychwstałego Pana bardziej wiarygodny i transparentny dla współczesnego zagubionego człowieka. Teologia musi wyraźniej uwzględniać zmieniającą się świadomość człowieka oraz sposób funkcjonowania społeczeństwa. Temu też ma służyć niniejsza prezentacja, aby przez krytyczną analizę aktualnej rzeczywistości kościelnej podprowadzić człowieka do znalezienia odpowiedzi na nurtujące go pytania o tajemnicę Kościoła, o prawdę o sobie samym, o własną grzeszność i prawość.

2. Czym jest Kościół?

Odpowiedź na to pytanie winna choćby pokrótce ukazać powstanie Kościoła i jego zasadność istnienia, co oznacza również opisanie jego natury. Pytamy zatem, kiedy powstał Kościół? Do Soboru Watykańskiego II było dość rozpowszechnione twierdzenie, iż Jezus Chrystus założył Kościół wprost i bezpośrednio. Wydaje się, iż to twierdzenie zostało słusznie zmodyfikowane, gdyż niedostatecznie ukazywało grzeszność wszystkich nas, wiernych, i tym samym niezbywalność daru odkupienia, jaki niesie ze sobą sakramentalna struktura Kościoła. Geneza Eklezji jest wpisana w dynamikę odkupieńczego działania Trójjedynego Boga, w historię grzechu i wolności człowieka.

Współcześnie należy stwierdzić, że Kościół zaistniał w sposób pośredni w zamyśle Boga Ojca po upadku pierwszych rodziców. Odstępstwo człowieka w biblijnym ogrodzie Eden wywołuje natychmiastową reakcję Jahwe, który chce naprawić zniszczony swój obraz i podobieństwo w swoim umiłowanym stworzeniu. Dlatego Bóg zapowiada swoje współdziałanie z Niewiastą i Jej potomstwem (por. Rdz 3, 15). Ta Boża idea urzeczywistnia się starotestamentalnie w kolejnych, wielokrotnych przymierzach (np. z Noem, Abrahamem, Mojżeszem, Gedeonem), w wybraniu i kształtowaniu narodu wybranego, w „Reszcie przez łaskę” (por. Iz 10, 20–23; Jr 31, 31; Ez 36, 25–27).

Natomiast w sposób bezpośredni Kościół wyłania się strukturalnie z nowotestamentalnych aktów eklezjotwórczych Jezusa z Nazaretu, aby ostatecznie w Duchu Bożym udzielać sakramentalnie zbawczych darów, będącymi owocami Jezusowej męki, śmierci i zmartwychwstania. Kościół istnieje po to, aby łączyć człowieka i świat z Bogiem. Ta niezwykła komunია dokonała się w sposób trwały w tajemnicy wcielenia, gdy odwieczny Syn Boży przyjął ludzkie ciało. Natomiast jest ponawiana wielokrotnie jednostkowo i personalnie, gdy wierzący w Jezusa Chrystusa

w rzeczywistości eklezjalnej nawiązuje osobowe relacje z Trójjedynym Bogiem¹.

Z paradygmatu inkarnacji można poprawnie wyprowadzić właściwe rozumienie Kościoła. Jawi się on jako rzeczywistość złożona, w której dochodzi do spotkania tego, co Boskie i ludzkie, nadprzyrodzone i naturalne, niebieskie i ziemskie, wieczne i czasowe, święte i grzeszne. Jest to nade wszystko wspólnota braci i sióstr, kroczących – wraz z Maryją i wspólnotą już zbawionych – za paschalnym Panem, w której człowiek w darze wiary doświadcza udzielającego mu się sakramentalnie Trójjedynego Boga. Dlatego Kościoła nie wolno redukować tylko do instytucji czy wymiarów socjalnych, ale również jest błędem widzieć go jedynie spirytualnie czy jako samą łaskę Bożą. Jest on strukturalno-pneumatyczną wspólnotą, w której Bóg spotyka grzesznego człowieka, usprawiedliwia go, włączając go w swoje Boskie życie. Spełnia się to dzięki przyzwoleniu człowieka oraz uprzedzającej i ogarniającej miłości Wszechmogącego. Naturalnie należy to rozumieć jako długi proces, wpisany w ziemską jednostkową ludzką egzystencję. To wychodzenie Boga naprzeciw człowiekowi uwarunkowane jest nie tylko specyfiką ludzkiej czasochłonnej przemiany myślenia i serca, lecz także naturą Kościoła jako konkretnej społeczności. Ten ogólny opis bez wątplenia nie oddaje bogactwa eklezjalnej rzeczywistości, lecz pragnie podkreślić tak jej realność, jak historyczność i eschatologiczną przyszłość².

Analizując naturę Kościoła – ze wskazaniem na jego świętość i grzeszność – chcemy podkreślić owo ciągłe spełnianie się Kościoła w tajemnicy jego oczyszczania się i uświęcania. Idzie tu nie tylko o jego wymiar eschatyczny, w którym Kościół ujmowany jest najczęściej jako wspólnota wierzących, będąca nieustannie

¹ Por. A. Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Kraków 2010, s. 82–85, 317–320.

² Por. tenże, *Bogactwo łaski a nędza grzesznika. Zróżnicowany konsensus teologii katolickiej i luterkańskiej o usprawiedliwieniu osiągnięty w dialogu ekumenicznym*, Kraków 2011, s. 104–185.

w drodze. Jeszcze bardziej chodzi o nawrócenie człowieka wpisane w ziemski czas. Chrześcijaństwo nie jest przecież ani moralną świętością, ani też doskonałą socjalnością, lecz jest wydarzeniem grzesznego człowieka i zbawiającego Boga. Właśnie z rozumienia chrześcijaństwa jako Słowa, które stało się ciałem, aby ubogacić człowieka swoim bóstwem („*admirabile commercium*”), wynika jego dynamika i historyczność. Kościół jawi się jako instrument łączenia człowieka ze Zbawicielem, dlatego jest posłany nade wszystko do słabych, chorych i grzesznych. Mistrz z Nazaretu wyzna: „Nie potrzebują lekarza zdrowi, lecz ci, którzy się źle mają” (Mt 9, 12). Kościół jest świętym Kościołem grzesznych ludzi. Jezus jasno określa swoją misję: „Nie przyszedłem wezwać do nawrócenia sprawiedliwych, lecz grzeszników” (Łk 5, 32), dlatego wspólnota Jego naśladowców nieustannie podejmuje swoje wewnętrzne nawrócenie i oczyszczenie³.

Dla naszych studiów wydaje się ważne nie tylko podkreślenie grzeszności człowieka i potrzeby odkupienia, ale także zwrócenie uwagi na eschatyczność w naturze Kościoła. Pochodzący z Hamburga protestancki teolog reformowany Jürgen Moltmann, ujmując całą teologię jako eschatologię, kładł akcent na nadzieję. W swoim sztandarowym dziele *Teologia nadziei* wykazywał on, iż odkrycie na nowo kategorii nadziei będzie wielkim uwiarygodnieniem Kościoła wobec współczesnego świata⁴. Chrześcijańska nadzieja inicjuje proces nawracania się i wchodzenia na drogę chwalebne go Pana, który w rozmowie ze swoimi uczniami Filipem i Tomaszem zapewniał, iż „jest drogą i prawdą, i życiem. Nikt nie przychodzi od Ojca jak tylko przeze Mnie. Jeśli Mnie poznaliście, będziecie również znać mego Ojca” (J 14, 6–7).

Dopełnienie postulatów nadziei sformułowanego przez Moltmanna znajduje się w jego drugim dziele *Kirche in der Kraft der Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie* („Kościół w mocy

³ Por. tenże, *Reforma i rozwój Kościoła. Duch Boży i instytucja*, Kraków 2012, s. 201–279.

⁴ Zob. J. Moltmann, *Bóg nadziei*, Lublin 2006.

Ducha. Przyczynę do eklezjologii mesjańskiej’), gdzie Kościół jest przede wszystkim wspólnotą, w której zdobywamy właściwe doświadczenie osobistej wiary⁵. Korzystając z tych spostrzeżeń Moltmanna i transponując je na grunt analiz eklezjalno-eschatycznych powyższej refleksji, warto pamiętać o pełnym nadziei pokornym podążaniu za Zmartwychwstałym. Jest ono procesem oczyszczania swojej wiary i postawy we wspólnotowej przestrzeni Kościoła. To nieustanne reformowanie i oczyszczanie się Kościoła – jego „reformanda et purificanda” aż do dnia paruzji. Nie bez powodu Paweł Apostoł wyzna:

Chlubimy się nadzieją chwały Bożej. Ale nie tylko to, lecz chlubimy się także z ucisków, wiedząc, że ucisk wyrabia wytrwałość, a wytrwałość – wypróbowaną cnotę, wypróbowana cnota zaś – nadzieję. A nadzieja zawieść nie może, ponieważ miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany (Rz 5, 1–5).

3. Świętość i grzeszność

To powolne, lecz systematyczne odchodzenie od eklezjologii instytucjonalnej, zainicjowane przez wielkie ożywienie eklezjologiczne pod koniec XIX wieku, a spotęgowane przez Sobór Watykański II, pozwala na odkrywanie pełniejszej prawdy o Kościele i człowieku poszukującym zbawienia. Widzenie w Kościele elementów świętości i grzeszności nie tylko staje się gwarantem, iż eklezjologia nie popadnie w ideologię, lecz odsłania także konieczność i potrzebę Kościoła przede wszystkim w jego posłudze jednania grzesznika z usprawiedliwiającym Bogiem („iustificatio impii”). Zatrzymanie się nad problematyką usprawiedliwienia przez wiarę ułatwia odkrywanie i zgłębianie ekonomii sakramentalnej Kościoła. To, co

⁵ Zob. tenże, *Kirche in der Kraft der Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München 1975.

kościelna ekonomia sakramentalna wyraża w formie zewnętrznej, to oznacza usprawiedliwienie przez wiarę w formie wewnętrznej. Ta analogia – jak to wyjaśnia Bernard Sesboüé – chroni z jednej strony przed pojmowaniem Kościoła jako właściciela sakramentów, a z drugiej odzwierciedla faktyczną kondycję człowieka⁶.

Eklezjologia musi uwzględniać antropologię, odsłaniającą prawdę o naturze człowieka. Rozpoznanie i uznanie skażenia jego natury przez grzech prowadzi do poszukiwania uzdrowienia tej dewiacji, jaką jest odejście od Boga. Człowiek nie może żyć w pełni poza Trójjedynym Bogiem. Swoje uzdrowienie znajduje on w Kościele, w którym Odkupiciel złożył ożywiające owoce swojej męki, śmierci i zmartwychwstania, których Kościół w sposób sakramentalny udziela wierzącym. *Vaticanum II* uczy: „Chrystus, «święty, niewinny, niepokalany» (Hbr 7, 26), nie znał grzechu (2 Kor 5, 21), lecz przyszedł dla prześlągania jedynie za grzechy ludu (por. Hbr 2, 17), Kościół obejmujący w łonie swoim grzeszników, święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia, podejmuje ustawicznie pokutę i odnowienie swoje”⁷. W bytowej (ontycznej) świętości Kościoła partycypują wierni dzięki dziełu Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego. Tę świętość charakteryzuje się jako świętość obiektywną i subiektywną. Świętość obiektywną stanowią rzeczywistości Boże, natomiast subiektywna odnoszona jest do postępowania wierzących zgodnego z przykazaniem miłości Boga, bliźniego i siebie⁸. „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5, 48).

Współczesna debata na temat świętości i grzeszności Kościoła zyskuje na ostrości nie tylko w wewnętrznych kręgach specjalistycznej

⁶ Por. B. Sesboüé, *Wierzę. Wezwanie do wiary katolickiej dla kobiet i mężczyzn XXI wieku*, Warszawa-Poznań 2000, s. 325.

⁷ KK 8: „Ecclesia in proprio sinu peccatores complectens, sancta simul et semper purificanda, poenitentiam et renovationem continuo prosequitur”.

⁸ Por. A. Czaja, *Traktat o Kościele*, [w:] E. Adamiak, A. Czaja, *Dogmatyka*, t. 2, Warszawa 2006, s. 460–463 [zob. <http://kmt.pl/pozycja.asp?ksid=16483>]; por. J. Salij, *Dar Kościoła*, Poznań 2007, s. 161–184.

teologii. Spowodowane jest to niezrozumieniem tajemnicy Kościoła i niewłaściwym traktowaniem błędów i nadużyć, jakich dopuszczają się sami chrześcijanie, w tym osoby duchowne, które nie chcą za nie ponosić odpowiedzialności i poddać się karom, jakie przewiduje tak prawodawstwo kościelne, jak i prawo karne danego kraju. Obecna sytuacja zmusza zatem do ponownej refleksji na temat stosunku świętości i grzeszności Kościoła.

Spójrzmy najpierw na tę relację z pozycji teologii wschodniej. Jakkolwiek nie ma zasadniczych różnic w rozumieniu samego Kościoła między Wschodem a Zachodem, to jednak istnieje odmienne rozstawienie akcentów w kwestii świętości i grzechu w Kościele. W myśli prawosławnej Kościół jest przede wszystkim rozumiany jako posiadający święty, przebóstwiony charakter; jest on przestrzenią uświęcenia, która przez obecność Chrystusa jest wypełniona świętością i równocześnie u samych podstaw naznaczona pneumatycznie. Ponadto prawosławna eklezjologia posiada dość żywą świadomość jedności ziemskiego i niebieskiego Kościoła. Wschodnia pobożność i teologia karmią się liturgią bardziej niż zachodnie, niekiedy nadmiernie zracjonalizowane, teologie i posługi ołtarza (*Service of God*, *Gottesdienst*). Nie oznacza to, iż prawosławie nie dość akcentuje grzeszność człowieka. Grzeszność jest widziana jako utrata przez człowieka Bożego podobieństwa⁹. Stąd grzeszność człowieka nie nadaje kształtu istocie Kościoła, lecz pozostaje wobec niego w pewnym sensie zewnętrzna i nieistotowa. Świętość Kościoła nie doznaje uszczerbku z powodu grzechów i niedomagań jego członków. W żaden sposób nie mogą one pomniejszyć czy też wyczerpać niewyczerpanej dobroci Boskiego życia, jaka wypływa z Boskiej Głowy Kościoła na całe ciało – pisał grecki dogmatyk

⁹ Więcej na ten temat zob. K. Lehmann, *Kirche der Sünder, Kirche der Heiligen*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung” z dnia 1.04.2010, s. 6; por. M. Heimbach-Steins, *Wege aus der Vertrauenskrise*, „Christ in Gegenwart” (2010) nr 22, s. 245–246.

Jan Karmiris w swojej *Eklezjologii*. A rumuński teolog Dumitru Stăniloae porównuje Kościół do sadzawki Betesda, w której chorzy doznają uzdrowienia, lecz nie zarażają jej swoim trądem, gdyż w sadzawce zostaje on zniszczony¹⁰.

Wracając do Kościoła łacińskiego: w ostatnich dziesiątkach lat można było odnotować kilka godnych zauważenia wystąpień jego Urzędu Nauczycielskiego, nie tyle kierujących uwagę na istotową świętość Kościoła, co wyraźniej uwzględniających temat jego grzeszności. Pierwszą wypowiedź na ten temat znajdujemy w nauczaniu soborowym, gdzie jest mowa o potrzebie oczyszczania się Kościoła („sancta simul et semper purificanda”). Jak wiadomo, w żadnym dokumencie ojców soborowi nie zdecydowali się jednak na dosłowne określenie Kościoła jako „grzesznego”. I najprawdopodobniej postąpili poprawnie teologicznie, gdyż mimo że grzech jest tak mocną realnością chrześcijan, to nie wolno go transponować na całą rzeczywistość eklezjalną. Więcej nawet: jeśli nie byłoby grzechu, czy Kościół byłby potrzebny? Dlatego soborowa teologia w kwestii grzeszności Kościoła tak jednoznacznie odwołała się do myśli patrystycznej, przywołując określenie „czystej prostytutki” („casta meretrix”)¹¹.

W związku ze zbliżającym się Wielkim Jubileuszem Roku 2000 Jan Paweł II ogłosił list *Tertio millennio adveniente*. W tym ważnym dokumencie z 1994 roku święty papież zwracał się do chrześcijan z prośbą o podjęcie rachunku sumienia Kościoła, który nazwał znakiem „oczyszczenia pamięci”. Ten wątek pojawi się zresztą później w papieskich wystąpieniach wielokrotnie, a wyraźnie zabrzmiał we wspomnianej już powyżej bulli *Incarnationis mysterium* (29.11.1998). „Jako Następca Piotra proszę, aby w tym roku

¹⁰ J. Karmiris, *Orthodoxos Ekklesiologia*, Athen 1973, s. 286 (Dogmatikes, 5); D. Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik II*, Zürich 1990, s. 218 (Ökumenische Theologie, 15).

¹¹ Por. S. Ackermann, «Sancta simul et semper purificanda» – *Anmerkungen zur Heiligkeit und Sündigkeit der Kirche*, s. 3–6, <http://cms.bistum-trier.de/bistum-trier/Integrale?MODULE=Frontend.Media&ACTION=ViewMediaObject&Media.PK=17706&Media.Object.ObjectType=full> (15.04.2013).

miłosierdzia Kościół, umocniony świętością, którą otrzymuje od swego Pana, uklęknął przed obliczem Boga i błagał o przebaczenie za dawne i obecne grzechy swoich dzieci¹².

Kolejną magisterialną wypowiedzią w kwestii grzechu w przestrzeni eklezjalnej jest *wyznanie winy i prośba o przebaczenie*, którą publicznie i w formie liturgicznej wypowiedział w imieniu całego Kościoła Jan Paweł II w pierwszą niedzielę Wielkiego Postu w Jubileuszowym Roku Chrześcijaństwa 2000.

Ówczesny biskup Rzymu w bulli *Incarnationis mysterium*, ogłaszającej Wielki Jubileusz Roku 2000, pisał:

Historia Kościoła jest historią świętości. Nowy Testament z mocą potwierdza tę cechę wyróżniającą ochrzczonych: są oni „święci” w takiej mierze, w jakiej odrywając się od świata podległego Złemu, oddają się kultowi jedynego i prawdziwego Boga. Istotnie, świętość ta ujawnia się w życiu licznych Świętych i Błogosławionych, uznanych przez Kościół, a także w życiu ogromnej rzeszy bezimiennych mężczyzn i kobiet, których zliczyć nie sposób (por. Ap 7, 9). Ich życie potwierdza prawdę Ewangelii i daje światu widzialne świadectwo, że doskonałość jest możliwa. Trzeba jednak przyznać, że historia odnotowuje także niemało faktów, które z chrześcijańskiego punktu widzenia stanowią antyświadectwo. Ze względu na więź, która w Ciele Mistycznym łączy nas z innymi, my wszyscy, choć nie ponosimy osobistej odpowiedzialności i nie pragniemy zastępować sądu Boga, który sam tylko zna ludzkie serca, dźwigamy ciężar błędów i win tych, którzy byli przed nami. Ale i my sami, synowie Kościoła, zgrzeszyliśmy, i dlatego oblicze Oblubienicy Chrystusa nie może jaśnieć pełnią blasku. Nasz grzech nie pozwolił Duchowi Świętemu działać w sercach wielu ludzi. Przez nasz brak wiary wielu pograżyło się w zubożeniu i oddaliło od prawdziwego spotkania z Chrystusem. Jako Następca Piotra proszę, aby w tym roku miłosierdzia Kościół, umocniony świętością, którą otrzymał

¹² Jan Paweł II, *Bulla Incarnationis mysterium* [dalej: Inm], Watykan 1998, 11.

od swego Pana, uklęknął przed obliczem Boga i błagał o przebaczenie za dawne i obecne grzechy swoich dzieci. Wszyscy zgrzeszyli i nikt nie może uważać się za sprawiedliwego przed Bogiem (por. 1Krl 8, 46). Należy odważnie wyznawać: „zgrzeszyliśmy” (Jr 3, 25), ale zarazem zachowywać żywe przekonanie, że „gdzie [...]wzmógł się grzech, tam jeszcze obficie rozlała się łaska” (Rz 5, 20)¹³.

Godna odnotowania jest historyczna liturgia pokutna, jaka miała miejsce w bazylice św. Piotra pod przewodnictwem Jana Pawła II w niedzielę 12 marca 2000 roku. Ojciec Świąty prosił o przebaczenie za grzechy popełnione przez chrześcijan w ciągu wieków wobec wyznawców innych religii. Całując krzyż, biskup Rzymu prosił Boga o wybaczenie win popełnionych przez chrześcijan. „Przepraszamy i prosimy o wybaczenie” – powiedział następca św. Piotra, zwracając się do wszystkich ludzi z prośbą o przebaczenie grzechów i błędów, jakich dopuścili się w ciągu wieków katolicy. Kościół nie przestaje prosić Boga o przebaczenie za grzechy swych członków. Jan Paweł II zaznaczył, że choć „Kościół jest święty, gdyż Chrystus jest jego Głową i Oblubieńcem, Duch Święty jest jego duszą ożywiającą, a Maryja Panna i święci są najprawdziwszym jego przejawem”, to jednak „dzieci Kościoła znają doświadczenie grzechu, którego cienie padają nań, zaciemniając jego piękno”. Biskup Rzymu wyraził przekonanie, że niedzielna uroczystość „jest szczerym uznaniem win popełnionych przez synów Kościoła” oraz „pokornym błaganiem o przebaczenie Boga”¹⁴.

Tekst bulli i treści innych papieskich wystąpień zdecydowanie unikały określenia Kościoła jako grzesznika. Przepraszając za winy Kościoła, papież wyraźnie odróżniał świętość Kościoła od grzeszności jego członków. Jednakże mimo tej troski o poprawność teologicznych sformułowań, o to, aby nie czynić z Kościoła

¹³ Inm, 11.

¹⁴ Por. Jan Paweł II, „*Być świadkami nadziei*”. *Rozważanie papieskie przed modlitwą «Anioł Pański»*, 12.03.2000.

podmiotu moralnych zaniedbań i błędów (bo są nimi tylko pojedynczy sprawcy), wolno stwierdzić, że w pewnym sensie dopuszczalne jest mówienie o grzeszności Kościoła: szczególnie wówczas, gdy zło było popełniane przez tych, którzy byli przez niego uprawomocnieni. Nie oznacza to jednak, że cały Kościół może być jednoznacznie i bezpośrednio klasyfikowany jako grzeszny. Chodzi bardziej o negatywny wpływ, jaki miało grzeszne działanie kościelnych reprezentantów na rozwój innych wiernych czy pozakościelnej społeczności.

Mniej spektakularna, lecz nie o mniejszym ciężarze gatunkowym jest wcześniejsza wypowiedź Jana Pawła II w jego encyklice społecznej z 1987 roku, kiedy wskazał na ponadindywidualne wyznaczniki grzechu, nauczając o „strukturach grzechu”. W *Sollicitudo rei socialis* papież – analizując grzech czy struktury grzechu – odniósł się do grzechu indywidualnego, powiązanego z konkretnym czynem ludzkiej osoby. Idzie o to, iż nie można ani znosić moralnej odpowiedzialności zaciąganej przez działającą osobę, ani też przenosić jej na abstrakcyjne sytuacje czy też instytucje. Struktury grzechu posiadają bowiem swoje korzenie w personalnie popełnionych zaniedbaniach¹⁵. Ostatecznie wolno mówić nie tylko o Kościele grzeszników, ale także – uwzględniając struktury nieprawości

¹⁵ Tenże, enc. *Sollicitudo rei socialis*, 36: „Uzasadnione jest mówienie o «strukturach grzechu», które, jak stwierdziłem w Adhortacji Apostolskiej *Reconciliatio et paenitentia*, są zakorzenione w grzechu osobistym i stąd są zawsze powiązane z konkretnymi czynami osób, które je wprowadzają, umacniają i utrudniają ich usunięcie. W ten sposób wzmacniają się one, rozpowszechniają i stają się źródłem innych grzechów, uzależniając od siebie postępowanie ludzi. «Grzech» i «struktury grzechu» to kategorie, które nie są często stosowane do sytuacji współczesnego świata. Trudno jednak dojść do głębokiego zrozumienia oglądanej przez nas rzeczywistości bez nazwania po imieniu korzeni nękającego nas zła. Z pewnością można mówić o «egoizmie» i «krótkowzroczności»; można odwoływać się do «błędnych rachub politycznych» i «nieroztropnych decyzji gospodarczych». W każdej z tego rodzaju ocen dochodzi do głosu kryterium natury etyczno-moralnej. Z kondycji człowieka wynika to, że trudno jest przeprowadzić głębszą analizę czynów i zaniedbań ludzkich bez włączenia, w taki czy inny sposób, osądów czy odniesień porządku etycznego. Ta ocena jest sama w sobie pozytywna, zwłaszcza gdy

i zła – o grzesznym Kościele. Kościół nie może nie brać na siebie ciężaru grzechów swoich członków. Musi mieć świadomość win przeszłości i starać się uzyskać przebaczenie u Boga i u ludzi. Uznanie win będzie na pewno sprzyjać odnowie i pojednaniu. Pomijanie milczeniem czy też zatajanie grzechów swoich członków będzie tylko Kościół jako taki pogrążyć w obłudzie. Więcej nawet: Kościół nie będzie spełniał swojego podstawowego zadania: jednania ludzi i świata z Odkupicielem. Nie mówić o grzeszności członków Kościoła, jak i o grzeszności samego Kościoła, oznacza odbierać mu autentyczność i żywotność. Ponadto będzie to prowadzić do pomniejszania jego misji, którą jest przecież łączenie grzesznego człowieka ze świętym Bogiem.

Oczywiście odpowiedzialnością za takie historyczne wydarzenia, jak np. inkwizycja czy krucjaty, nie można obciążać indywidualnych współczesnych wierzących w Chrystusa, ale właśnie Kościół jako taki. I w tym przypadku wolno będzie mówić o grzesznym Kościele. Przecież to grzeszni ludzie współtworzą Kościół i ich grzech staje się grzechem Kościoła. Nie da się obronić teza – według Karla Rahnera – o bezgrzeszności Kościoła, raczej trzeba uznać jego grzeszność („die Sündigkeit der Kirche”)¹⁶.

Jak grzeszności czy świętości Kościoła nie można rozumieć jako właściwego mu trwałego stanu, tak grzeszność i świętość należy nade wszystko pojmować jako zdolność. Owa zdolność zakłada zatem w sobie wolność ludzkiej odpowiedzi na ten dar. Bez wolności człowiek nie może realizować swojego powołania do świętości. Świętość jest darem Boga¹⁷, który człowiek w swej wolności wykorzystuje albo mu się sprzeniewierza (grzech). Świętości Kościoła nie tyle zagraża grzech, co permanentne trwanie w grzechu. Kościół jest współtworzony przez Przenajświętszego Boga (por. Iz 6, 3)

jest dogłębnie konsekwentna i gdy opiera się na wierze w Boga oraz na Jego prawie, nakazującym czynić dobro i zabraniającym czynić zło”.

¹⁶ Zob. K. Rahner, *Die Kirche der Sünder*, Freiburg 2011 (wyd. 1. Freiburg 1948).

¹⁷ Por. KK 39–40.

i grzesznego człowieka. Jak nie istnieje Kościół – owa wspólnota Bosko-ludzka – bez Trójjedynego Boga, tak też nie ma Kościoła bez (grzesznego) człowieka! Wierzący z całym swoim balastem śmierci współtworzy Kościół. To Kościół jako rzeczywistość przynosząca grzesznikowi odkupienie i zbawienie jest właśnie pomyślany w tym celu przez Boga Ojca, aby w nim spotkała się łaska Chrystusa i grzech człowieka. Nie istnieje Kościół „czystych”.

W kontekście zbliżającego się Wielkiego Jubileuszu Chrześcijaństwa Roku 2000 Międzynarodowa Komisja Teologiczna otrzymała zlecenie, aby przygotować kategorie interpretacyjne, pomocne we właściwej klasyfikacji trudnych wydarzeń z historii Kościoła¹⁸. Przedłożyła trzy zasadnicze kategorie, pomocne w interpretacji oczyszczania pamięci Kościoła: 1. kryterium ciągłości historii, 2. kryterium prawdy, oraz 3. kryterium dobra (*confessio peccati* połączone z *confessio laudis*).

W przedłożonym przez nią dokumencie czytamy:

Kościół – święty, o ile jest uczyniony takim przez Ojca za pośrednictwem ofiary Syna i daru Ducha Świętego – jest także w pewnym sensie grzeszny, o ile rzeczywiście przyjmuje na siebie grzech tych, których zrodził w chrzcie, analogicznie do tego, jak Chrystus Jezus przyjął grzech świata (por. Rz 8, 3; 2 Kor 5, 21; Ga 3, 13; 1 P 2, 24)¹⁹.

¹⁸ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości*, Watykan 2000.

¹⁹ Tamże: „Należy więc do najgłębszej samoświadomości eklezjalnej w czasie przekonanie, że Kościół nie jest tylko wspólnotą wybranych, ale obejmuje w swoim łonie sprawiedliwych i grzeszników teraźniejszości, jak i przeszłości, w jedności misterium, które go konstytuuje. W łasce, podobnie jak w ranie grzechu, współcześni ochrzczeni są bliscy i solidarni z tymi należącymi do wczoraj. Dlatego można powiedzieć, że Kościół – jeden w czasie i przestrzeni w Chrystusie i w Duchu – jest rzeczywiście «święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia». Z tego paradoksu – charakteryzującego misterium eklezjalne – rodzi się pytanie o to, jak godzą się dwa aspekty: z jednej strony stwierdzenie wiary dotyczące świętości Kościoła, a z drugiej strony jego nieustanna potrzeba pokuty i oczyszczenia”.

4. Niezbędność stałego oczyszczania się Kościoła i jego członków

Znana od starożytności zasada „Kościół zawsze potrzebuje reformy” w pewnym sensie została pogłębiona przez zasadę „Kościół zawsze potrzebujący oczyszczenia” w tekstach Soboru Watykańskiego II. Dostrzegając niebezpieczeństwo zatrzymania się na tylko instytucjonalnej stronie Kościoła i jego zewnętrznych zmianach i reformach widzianych jako ludzkie przedsięwzięcia, ojcowie soborowi wskazali także na niezbędną wewnętrzną nawrócenia wierzących, które jawi się jako współdziałanie Bosko-ludzkie. I dlatego łacińskie adagium „Ecclesia semper reformanda” uzupełnili i poszerzyli o określenie „Ecclesia semper purificanda”²⁰.

Analizy antropologiczne doprowadziły do konstatacji o grzesznej kondycji człowieka, a z kolei eklezjologia ukazuje nie tylko Kościół grzeszników, lecz i grzeszny Kościół. Nie można zaprzeczać oczywistemu stanowi, jakim jest jego grzech i grzeszność. Niezależnie od tego, za jaką koncepcją Kościoła byśmy się opowiedzieli – zwłaszcza gdy przyjmujemy zasadę *communio* – z pewnością musimy skoncentrować się na oczyszczeniu Kościoła i wszystkich wierzących w Chrystusa, co naturalnie trzeba widzieć jako długofalowy proces odnoszący się tak do instytucjonalności, jak i do każdego wiernego. Swoistym przynagleniem do oczyszczania się Kościoła, jak i jego członków – a zwłaszcza osób piastujących w nim urzędy – stało się ostatnimi czasy upublicznienie całego szeregu bardzo poważnych nadużyć natury seksualnej. Chodzi tu szczególnie o poważne przypadki pedofilii, jakich dopuścili się duchowni. Odkryta została ciemna strona Kościoła, co tym bardziej domaga się nie tylko debat teologicznych, ale przede wszystkim decyzji dyscyplinarnych. Katechizm uczy, że

wszyscy członkowie Kościoła, łącznie z pełniącymi w nim urzędy, muszą uznawać się za grzeszników. We wszystkich kąkol grzechu jest

²⁰ Zob. B. Giemza, *Rachunek Kościoła w świetle Apokalipsy*, Kraków 2010.

jeszcze zmieszany z dobrym ziarnem ewangelicznym aż do końca wieków. Kościół gromadzi więc grzeszników objętych zbawieniem Chrystusa, zawsze jednak znajdujących się w drodze do uświęcenia²¹.

Nadmierne eksponowanie świętości Kościoła, a unikanie problematyki istniejącego w nim grzechu nie będzie zachęcać do podejmowania trudu pracy nad sobą i szukania sakramentalnego oczyszczenia. Takie nastawienie może skutkować co najmniej kilkoma niebezpieczeństwami. Niebezpieczeństwo pojawi się również, jeśli dojdzie do przeakcentowania grzechu w rzeczywistości eklezjalnej. Po pierwsze, mówienie o Kościele tylko w wymiarach grzeszności może skutkować zachwianiem proporcji między świętością i grzesznością, a przecież to świętość przynależy istotowo do natury Kościoła, a grzech ujawnia bardziej jego misję i funkcyjność.

Po drugie, ukazywanie Kościoła tylko jako grzesznego może także powodować rozmycie odpowiedzialności. Instytucja, struktura czy społeczność nie są podmiotem moralnych zaniedbań. Przesuwanie winy tylko na Kościół jako taki będzie stymulować wzrost ucieczki od odpowiedzialności i zachęcać jednostkę do nadużywania wolności w jej konkretnych czynach, a przecież każdy z nich winien być kwalifikowany etycznie. Ponadto tego rodzaju, już z góry założona, krytyka jest i fałszywa, i nieskuteczna.

Po trzecie, ujmowanie Kościoła tylko jako grzesznego będzie kreować pospieszne uprzedzenia, a wydarzenia z przeszłości – wyrwane z historycznego i kulturowego kontekstu – otrzymają niesłuszną ocenę. Stąd tak bardzo potrzebna jest zawsze hermeneutyka historyczna. Jest rzeczą niewłaściwą, abyśmy dzisiejsze poznanie i kryteria przykładali do cywilizacyjnych procesów z przeszłości. Dlatego nie wolno tracić z oczu integralnej wizji Kościoła, a zwłaszcza jego ontycznej świętości. Przemilczanie tej prawdy będzie zafałszowaniem *mysterium Ecclesiae* i nie będzie owocować jego autentyczną misją pojednania i pokuty. Tajemnica świętości Kościoła staje się

²¹ KKK 827.

naturalnym kontrastem i wyzwaniem dla procesu permanentnego nawracania się Kościoła i współtworzących go tak świętych, jak doznających oczyszczenia i grzeszników. Dlatego trzeba zarówno podejmować reformę instytucjonalną Kościoła, jak i wzywać do nawrócenia wszystkich jego członków. Więcej nawet: to reforma struktury musi być poprzedzana oczyszczeniem osoby.

Trzeba zauważyć również wzajemną korelatywność reformy i nawrócenia. Niewłaściwa instytucjonalność może generować grzech. Złe i niepoddające się przemianom struktury Kościoła będą stwarzały klimat sprzyjający niewłaściwemu ludzkiemu postępowaniu. Albo jego właściwa struktura doktrynalna, liturgiczna, kanoniczna czy też ascetyczna będzie należycie formować i prowadzić życie tak poszczególnego wierzącego, jak i całej wspólnoty, dostarczając im pięknych moralnie wzorów do naśladowania, albo będzie degenerować i siać zgorzenie. Zmartwychwstały Pan w swoim Duchu nieustannie nawołuje swoich wiernych do nawrócenia i oczyszczenia, dając im w Kościele i poprzez Kościół moc Ducha Świętego i łaskę sakramentów. Jakkolwiek ziemski Kościół jest nacechowany autentyczną świętością, to jest ona niedoskonała. Augustyn z Hippony zauważył, że „Cały Kościół mówi: Opuść nam nasze winy! Ma więc skazy i zmarszczki. Ale przez wyznanie: zmarszczki zostają usunięte, przez wyznanie: skazy zostają obmyte. Kościół modli się, aby być oczyszczonym przez wyznanie, i będzie tak czynił, dopóki będą żyli ludzie na ziemi”. Tomasz z Akwinu precyzuje, iż pełnia świętości należy do czasu eschatologicznego. Natomiast Kościół pielgrzymujący nie powinien twierdzić, że jest bez grzechu: „Aby Kościół był chwalebny, bez skazy czy zmarszczki, jest celem ostatecznym, do którego dążymy na mocy męki Chrystusa. To nastąpi dopiero w wiecznej ojczyźnie, a nie w pielgrzymowaniu; tutaj ludzilibyśmy się, gdybyśmy powiedzieli, że nie mamy żadnego grzechu”²².

²² Por. Augustyn, *Sermo* 181, 5, 7: PL 38, 982; Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* III q. 8 a. 3 ad 2 – cytata za Międzynarodową Komisją Teologiczną, *Pamięć i pojednanie...*, dz. cyt.

Dzięki prowadzeniu przez Ducha Świętego Kościoła tak jako całości, jak i poszczególnych wiernych dokonuje się nieustanna reforma i oczyszczenie. I to należy rozumieć jako właściwy rozwój Kościoła, gdyż proces ten obejmuje wówczas tak instytucjonalne, jak i osobowe wymiary. Analizując dzieło Congara *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*, odkrywamy, że teolog znad Sekwany wskazuje na dwa czynniki, które motywowały konieczność reformy w Kościele. Odnosi się on szczególnie do relacji Kościoła do świata oraz do podziałów w chrześcijaństwie. Kościelna jurydyczność, autorytaryzm, krytyka innych z równoczesnym wzbranianiem się przed przyjęciem krytyki siebie samego, niechęć do koniecznych zmian spowodowały i nadal powodują brak pełnej kościelnej obecności w wielu miejscach publicznego życia. Taka nieewangeliczna postawa odbiera Kościołowi jego katolickość, rozumianą jako powszechność. Podobnie jest z rozbiciem Kościoła. Podziały wśród wyznawców Jezusa sprawiają, że jego katolickość jest niepełna i nieefektywna. Reforma Kościoła wymaga zatem nie tylko zmian w jego eklezjologii, lecz także i w działalności pastoralnej²³.

W swojej pracy na temat kościelnej odnowy Congar podaje cztery warunki prawdziwej reformy: 1. prymat miłości i czynnika duszpasterskiego, 2. trwanie w komunii z całością – „sentire cum Ecclesia”, 3. cierpliwość – liczenie się z czasem dojrzewania, 4. prawdziwą odnowę przez powrót do zasady Tradycji, a nie wprowadzanie „nowinek” drogą mechanicznej adaptacji²⁴.

W moim studium *Reforma i rozwój Kościoła* zaproponowałem rozróżnienie na *zasady reformy* (słowo Boże i liturgia, miłość i świadectwo, zasada antropologiczna oraz zasada ekumeniczna i międzyreligijna) oraz jej *wskazania* (tradycja i nowoczesność, jedność z całością, wolność i normy moralne oraz respektowanie

²³ Por. J. Fameree, *True or false reform: what are the criteria? The reflections of Y. Congar*, „Jurist: Studies in Church Order & Ministry” 71 (2011) z. 1, s. 7–19.

²⁴ Por. Y. Congar, *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*, Kraków 2001, s. 241–357.

rzeczywistości transcendentnej: dać się prowadzić Duchowi). We wzmiankowanej książce znajdują się ponadto konkretne propozycje wdrożenia zmian w kościelną strukturę i życie. Nośnikami tych zmian mogłyby być: odzyskanie mistyki w codzienności, wprowadzenie katechumenatu pochrzcielnego, dowartościowanie wiernych świeckich, a szczególnie kobiet, poświęcenie większej troski związkom niesakramentalnym, deuropeizacja Kościoła powszechnego, co wiąże się z koniecznością reformy samej Kurii Rzymskiej, powrót do wcześniejszej formy nominacji biskupich i wreszcie osobiste nawrócenie – co jest sercem reformy i właściwym rozwojem Kościoła. Nigdy nie wolno zapominać, iż reforma samych struktur nie uczyni nas czystymi²⁵.

Kończąc refleksję na temat grzeszności i nieustannego oczyszczania się Kościoła, nie sposób z pozycji katolickiej teologii pominąć jego sakramentalny aspekt. Wierzący uczestnicząc w sakramencie Eucharystii, korzystając czynnie z sakramentu spowiedzi św., słuchając słowa Bożego czy też przyjmując inne sakramenty bądź sakramentalia, doznają oczyszczenia. I tak wierzący w Chrystusa stają się nowymi ludźmi. „A tu już nie ma Greka ani Żyda, obrzezania ani nieobrzezania, barbarzyńcy, Scyty, niewolnika, wolnego, lecz wszystkim we wszystkich [jest] Chrystus” (Kol 3, 11).

²⁵ Por. A. Napiórkowski, *Reforma i rozwój Kościoła*, dz. cyt., s. 228–279.

Rozdział V

Chrześcijańska duchowość i kultura

1. Wyzwania wobec chrześcijańskiej wizji człowieka

Magisterium Kościoła na wiele sposobów ujawnia swoją troskę o człowieka eklezjalnego¹ i duchowy wymiar jego życia, jakim jest kultura. W ten sposób pragnie ono pozostać wierne chrześcijańskiemu objawieniu, które poucza, iż człowiek jest obrazem Boga. Chodzi tu nie tylko o aspekt kreacjonistyczny (stworzenie na obraz i podobieństwo Boże), ale przede wszystkim o wątek chrystologii soteryjnej (w Chrystusie otrzymaliśmy przybrane synostwo Boże).

W konstytucji *Gaudium et spes* Sobór Watykański II stwierdza:

Dziś rodzaj ludzki przeżywa nowy okres swojej historii, w którym głębokie i szybkie przemiany rozprzestrzeniają się stopniowo na cały świat. Wywołane inteligencją człowieka i jego twórczymi zabiegami, oddziaływają ze swej strony na samego człowieka, na jego sądy i pragnienia indywidualne i zbiorowe, na jego sposób myślenia i działania zarówno w odniesieniu do rzeczy, jak i do ludzi. Tak więc możemy już mówić o prawdziwej przemianie społecznej i kulturalnej, która wywiera swój wpływ również na życie religijne.

¹ Przez „człowieka eklezjalnego” rozumiemy osobę ochrzczoneą (włączoną sakramentalnie w rzeczywistość eklezjalną), która świadomie przeżywa swoją wiarę, a zatem trwa w łonie Kościoła nie tylko „ciałem”, lecz i „sercem” (por. KK 14).

Jak to bywa przy każdym kryzysie wzrostu, przemiana ta niesie z sobą niemałe trudności. I tak, rozpościerając tak szeroko swoją potęgę, człowiek nie zawsze potrafi wprząc ją w służbę sobie. Usiłując wnikać głębiej w tajniki swego ducha, często okazuje się bardziej niepewny samego siebie. Odkrywając krok za krokiem coraz jaśniejsze prawidła życia społecznego, waha się co do kierunku, jaki należałoby nadać temu życiu².

Współczesna antropologia chrześcijańska staje dziś wobec wielu poważnych wyzwań. Wydaje się, że uwzględniając ich różnorodność, można sprowadzić je do trzech zasadniczych problemów. Pierwsze wyzwanie stanowi błyskawiczny rozwój nauk świeckich, które po raz pierwszy w historii umożliwiają daleko posuniętą manipulację człowiekiem. Obietnicę: „Będziecie jak Bóg” (Rdz 3, 5), którą rajski wąż złożył Adamowi i Ewie, próbuje dzisiaj urzeczywistnić coraz więcej naukowców. Nieetyczne działania na ludzkich embrionach, próby klonowania człowieka, badania komórek macierzystych, itd. – prowokują nowe pytania. Są to kwestie, które odnoszą się nie tylko do moralnej kwalifikacji czynów, lecz także mają swoje teologiczne implikacje i konsekwencje.

Drugim wyzwaniem dla chrześcijańskiej koncepcji człowieka jest wiele współczesnych propozycji światopoglądowych, z gruntu przeciwnych Ewangelii – zaczynając od totalitaryzmu komunistycznego czy faszystowskiego, poprzez liberalny humanizm, aż do czystego nihilizmu.

Trzecia grupa problemów wpływa w pewnym stopniu z centrum samego Kościoła. Mowa tu o niektórych przyczynkach pochodzących z teologii biblijnej i dogmatyki – tzw. hipotezie całościowej śmierci (*Ganztothypothese*) czy z przesadnego ekumenizmu. Prowadzą one do odrzucenia koncepcji nieśmiertelnej duszy w człowieku i zafałszowania niektórych prawd katolickiej wiary.

Te dość jednostronnie ujęte wyzwania chrześcijańskiej antropologii domagają się jednak pewnych dopowiedzeń z drugiej strony,

² Sobór Watykański II, konst. duszp. *Gaudium et spes* [dalej: KDK], 4.

gdyż mogą budzić jedynie negatywne, a tym samym błędne, wrażenia. Przykładowo, odnosząc się do potężnego rozwoju współczesnych nauk, należy w nich widzieć ostatecznie sprzymierzeńca, a nie jedynie zagrożenie. Można tu przywołać choćby zasadę antropiczną współczesnej kosmologii. Zasada ta wiąże strukturę wszechświata z faktem istnienia człowieka. Jeżeli człowiek żyje we wszechświecie, to wszechświat w swojej podstawowej budowie musi być uwarunkowany istnieniem człowieka. Zasadne jest stwierdzenie, że wszechświat został specjalnie tak zbudowany, aby umożliwić powstanie życia i zaistnienie człowieka. Widać to dobrze w przejściu od systemu Ptolemeusza, przez przewrót Kopernika, do antropii. Toruński astronom zdezonizował obowiązujący przez wieki model geocentryczny. Tym samym Kopernik, usuwając Ziemię ze środka – swojego heliocentrycznego – układu, usunął człowieka ze środka wszechświata i wyznaczył mu jakby miejsce podrzędne w kosmosie. Michał Heller zauważa, że historycznie był to fałszywy obraz. W średniowiecznym ujęciu świata człowiek zajmował miejsce centralne, ale ono wcale nie było najważniejsze. Średniowieczny obraz świata nie był bowiem antropocentryczny, lecz teocentryczny. W nim człowiek to postać marginalna, jakkolwiek uprzywilejowana ze względu na swoje podobieństwo do Boga. W czasach pokopernikańskich wszystkie miejsca we wszechświecie stały się równorzędne; każde może być uważane za środek. Człowiek, podobnie jak wszystko inne, znajduje się w centrum. Należy zatem stwierdzić, że dokonano się przesunięcie człowieka z uprzywilejowanego marginesu do przeciętnego środka.

Ten trudny do opisanego stan dzisiejszego człowieka komplikuje się dodatkowo, kiedy spojrzymy poza Europę. We wszystkich pozostałych częściach świata socjologowie religii odnotowują znaczne ożywienie i wzmożenie praktyk religijnych, co pozostaje w diametralnym przeciwieństwie do sytuacji na Starym Kontynencie. Stopień religijnej obojętności, tak charakterystyczny zwłaszcza dla zachodniej Europy pod koniec XX wieku, stanowi nowy fakt w dziejach ludzkości. Cywilizacje, które nas poprzedzały, nigdy nie usuwały świętości,

nie oddzielały religii od kultury. Aż do lat 60. ubiegłego wieku kultura religijna pozostawała jednym z najważniejszych elementów duchowej działalności człowieka. Ewangelia Chrystusa stanowiła nieodłączną część dziedzictwa kulturowego narodów naszego kontynentu. Znaki i symbole wiary przekazywane były na przestrzeni czasów poprzez instytucje społeczne. Dzisiaj zaś wręcz siłowo (nienaturalnie) oddziela się wiarę chrześcijańską od kultury.

Jednakże i w samej Europie sytuacja nie jest aż tak jednolita, jakby można wnioskować z pierwszego powierzchownego oglądu czy też jak próbują to sugerować koryfeusze moralnego relatywizmu. Wystarczy odwołać się do dobrej kondycji Kościoła ortodoksyjnego w Grecji czy Kościoła katolickiego w Polsce bądź na Malcie. Przykładowo, w porównaniu z 2004 rokiem odsetek osób, które uczestniczą w niedzielnej mszy świętej, wzrósł w 2005 roku o niemal 2 proc., zaś o niecały 1 proc. zwiększył się odsetek tych, którzy przyjmują komunię świętą w Polsce. Według ks. prof. Witolda Zdaniewicza ożywienie religijne Polaków związane ze śmiercią Jana Pawła II nie znalazło odzwierciedlenia w liczbach, ale polegało na głębokim przeżywaniu mszy świętej, częstszej spowiedzi, modlitwie osobistej, pełniejszej akceptacji wymagań moralnych, a także zaowocowało powołaniami kapłańskimi i zakonnymi. Zmniejsza się liczba osób, które chodzą w niedzielę na mszę świętą, jednocześnie wzrasta odsetek przyjmujących komunię świętą. Tradycyjnie najwięcej osób chodzi do kościoła w diecezjach rzeszowskiej i tarnowskiej (71 proc.), przemyskiej (64 proc.), najmniej w łódzkiej (30 proc.), podobnie w szczecińsko-kamińskiej, koszalińsko-kołobrzeszkiej i sosnowieckiej. Tam również niewiele osób przystępuje do komunii świętej. Na tle Europy religijność Polaków wypada dość dobrze – 95 proc. deklaruje się jako osoby wierzące (ustępujemy tylko Grekom – 96 proc., i Maltańczykom – 99 proc.). W deklarowaniu praktyk religijnych (59 proc.) wyprzedzają nas mieszkańcy Malty (83 proc.) i Irlandii (65 proc.), choć w tym kraju odsetek osób praktykujących w ostatnich latach znacznie się zmniejszył. Z sondażowych badań porównawczych prowadzonych w krajach Unii Europejskiej

w ramach programu *European Values Study* wynika, że najbardziej zlaicyzowane są społeczeństwa państw postkomunistycznych: Estonii, Czech i dawnej NRD, dopiero w dalszej kolejności Francji i Holandii. Czy zatem ta dramatyczna obojętność religijna, która wprowadza tak wielkie duchowe spustoszenie, nie jest konsekwencją zerwania więzi między wiarą i kulturą?

2. Kultura powszechna czy kultura elit?

Wielu dziś mówi o kryzysie kultury. I całkiem słusznie. Ale niewielu ma odwagę podjąć analizę tego zjawiska, jak i dotrzeć do jego przyczyn. Wynika to po części z lęku środowisk akademickich przed spojrzaniem w przyszłość. To już prawie w tradycję obrosło mówienie o kryzysie kultury jest dramatem osoby ludzkiej. Stwierdzenie to bowiem nic nie wnosi do rozwiązania problemu.

Oceniając nawet dość powierzchownie sytuację ostatnich wieków, można by postawić pewną diagnozę. W XVIII wieku został podjęty frontalny atak na Kościół, co w konsekwencji spowodowało zakwestionowanie podstaw jego istnienia i funkcji. Dla pełnego obrazu należy dodać, że Kościół niejednokrotnie sam prowokował taką sytuację pewnym brakiem wrażliwości na sprawy świata, w którym jest przecież zakorzeniony, a też okazywaniem zbyt wielkiej nieufności wobec wszystkiego, co nosiło znamiona ewolucji i przemian. Naturalnym następstwem takiego stanu rzeczy było to, iż w wieku następnym postawiono pełne wrogości pytania dotyczące samego Jezusa, Jego historyczności i autentyczności Jego zmartwychwstania. Stąd wiek XIX odrzucił Jezusa Chrystusa. Z kolei wiek XX okazał się gruntem dla rozwoju wszelkiego rodzaju prądów naznaczonych agnostycyzmem czy nawet ateizmem. W takim klimacie ogłoszono śmierć Boga. Pojawiła się nawet tzw. teologia śmierci Boga. Gabriel Vahanian w swoim dziele *Death of God* (1960) zanalizował nie tyle deklarowany ateizm, co ruch „odrodzenia religijnego”, który w miejsce wiary chrześcijańskiej wprowadzał mit

nowego świata: dzieła człowieka. Żywy i transcendentny Bóg (Bóg biblijnego Objawienia) umarł; nie ateizm Go zabił, lecz religijność postchrześcijańska. Inne prace o śmierci Boga wyszły spod pióra Paula Van Burena, Williama Hamiltona oraz Thomasa Altizera. Można wyciągnąć ostatecznie chyba dość logiczny wniosek, że skoro zakwestionowano Kościół i Jezusa jako Zbawiciela, a następnie Boga, to nastał czas niszczenia człowieka.

Skoro Bóg „umarł”, to nie mogło być inaczej: człowiek utracił wszelkie podstawy swojej egzystencji. Nie można się zatem dziwić, że już pod koniec ubiegłego wieku rozpoczęło się, i to najbardziej dosłownie, fizyczne unicestwienie ludzi. Wystarczy wspomnieć o dwóch totalitaryzmach: komunistycznym i faszystowskim, które spowodowały zagładę setek milionów Chińczyków, Rosjan, Polaków, Cyganów i wielu innych nacji, oraz znalazły swoje makabryczne zwieńczenie w Szoa Żydów. Poraża zarówno rozmiar tragedii, jak i samo zwyrodnienie człowieka, który rzekomo miał należeć do ludzkiego gatunku oświeconych (*des hommes luminières, die aufgeklärten Menschen*).

Widać zatem, że ten zagubiony i zniszczony człowiek XXI wieku potrzebuje pomocy. Na pewno jednym z dość istotnych elementów ludzkiego etosu jest kultura, która potrzebuje dziś nowych inspiracji, by posłużyć jako znaczące wsparcie dla krucjaty ratowania rodzaju ludzkiego, a zwłaszcza w europejskim kręgu cywilizacyjnym. Trudno tutaj opowiadać się za takim czy innym kierunkiem historii, niemniej trafne wydaje się twierdzenie, że każda wysoko postawiona kultura uzależniona jest od arystokratycznej zasady jakości. Zaawansowane procesy demokratyczne i owa równość, jaką niesie ze sobą panowanie mas, spowodowały degradację kultury. Dość wyraźnie w swoich filozoficznych esejach wydanych już w 1934 roku w Paryżu Mikołaj Bierdiajew pisał, że żyjemy w epoce plebejskiego buntu przeciwko zasadzie arystokratycznej w kulturze. Dziś głosi się wyższość ilości nad jakością. Antyczna kultura grecko-rzymska była z zasady arystokratyczna; była kulturą jakości. Podobnie z kulturą renesansu – także była arystokratyczna.

Kultura zakłada nierówność. Nigdy nie była dla wszystkich ludzi; nigdy nie zaspokajała każdego żądania. Współcześnie oczekuje się, aby kultura spełnienia wymogi mas. Szerząca się dziś w Europie demokracja liberalna z ukrytą dyktaturą pieniądza oznacza agonię elit kulturowych. Technokracja z egalitaryzmu uczyniła absolut. Ta równość wszystkich we wszystkim to nowy bożek postmodernistycznej mentalności mieszkańców Starego Kontynentu.

Z kolei Kościół wskutek swojego zubożenia nie jest w stanie spełniać funkcji mecenasa kultury, którą jeszcze do niedawna pełnił z dużym zaangażowaniem i powodzeniem. Jednakże, posiadając dar Bożego Objawienia, powinien nadal propagować wartości duchowe. Ten niezwykły dar z niebios, jakim jest Osoba Jezusa Chrystusa i Jego orędzie, stanowią bowiem niewyczerpane źródło nadziei i odnowy człowieka oraz społeczeństw. Wydaje się zatem, że aby uzdrowić i zainspirować na nowo kulturę, należy przywrócić świadomość znaczenia Kościoła nade wszystko wśród elit. Trzeba niejako wykonać pracę nie tyle restauracji tego, co zniszczył wiek XVIII, ile zaproponować nową wizję Eklezji, która jest bliższa człowiekowi i jego kulturze. Chodzi o *homo ecclesiasticus*; to pozwoli elitom wypracowywać kulturę dla wszystkich.

3. Mowa i kultura jako uzewnętrznienie duchowości

Tym, co czyni człowieka kimś wyjątkowym i niepowtarzalnym wśród wszystkich istot ziemskich, jest duch. Ten duch potrzebuje ujawnienia się, gdyż jest to jego jednoczesne spełnienie i weryfikacja. Najbardziej adekwatnie duch uzewnętrznia się w kulturze. Jedyne stwarzając człowieka – co przedstawia w Biblii opis jahwistyczny – Bóg podejmuje szczególne działanie: „wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą” (Rdz 2, 7). Ten obrazowy, poetycki przekaz akcentuje udzielanie czegoś boskiego, co oznacza obdarowanie nie tylko psychizmem, ale i duchowością. Duch

konstytuuje osobę, tzn. tylko tam, gdzie jest duch, mówimy o osobie. Następnie duch – według Biblii – ujawnia się w dwóch podstawowych siłach: rozumie i wolności lub – precyzując – w umyśle i woli. Te zasadnicze siły rozwijają się jako czynności: poznania i decyzji, zamierzenia i wolnego działania, myślenia i odpowiedzialności, wiedzy i sumienia. Człowiek zatem jest istotą rozumną i wolną, zdolną do wszystkich stąd wypływających aktywności.

Do duchowych uzdolnień człowieka, czyli zewnętrznych, postrzegalnych przejawów rozumu i wolności należą dwa bardzo szczególnie przejawy, a mianowicie język i kultura. Człowieka jako istotę mówiącą określa Rdz 2, 19–23:

Ulepiwszy z gleby wszelkie zwierzęta lądowe i wszelkie ptaki powietrzne, Pan Bóg przyprowadził je do mężczyzny, aby przekonać się, jaką on da im nazwę. Każde jednak zwierzę, które określił mężczyzna, otrzymało nazwę „istota żywa”. I tak mężczyzna dał nazwy wszelkiemu bydłu, ptakom powietrznym i wszelkiemu zwierzęciu polnemu, ale nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny. Wtedy to Pan sprawił, że mężczyzna pogrążył się w głębokim śnie, i gdy spał wyjął jedno z jego żeber, a miejsce to zapełnił ciałem. Po czym Pan Bóg z żebra, które wyjął z mężczyzny, zbudował niewiastę. A gdy ją przyprowadził do mężczyzny, mężczyzna powiedział: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała! Ta będzie się zwała niewiastą, bo ta z mężczyzny została wzięta”.

Pośród wszystkich stworzeń Adam znajduje się na najwyższym stopniu rozwoju, dlatego jest on w stanie mówić i nadać wszystkim zwierzętom imię.

Zdolność mowy umożliwia człowiekowi rozmowę, czyli wymianę myśli w formie pytań i odpowiedzi. To swoiste wyróżnienie. Pismo Święte opisuje rozmowę, jaką Bóg prowadzi z pierwszymi ludźmi: Adamem, Ewą i Kainem. Ludzie w wolności używają tego daru mowy, dlatego też dialogują nie tylko między z sobą, ale nawet z Szatanem:

A wąż był bardziej przebiegły niż wszystkie zwierzęta lądowe, które Pan Bóg stworzył. On to rzekł do niewiasty: „Czy rzeczywiście Bóg powiedział: Nie jedzcie owoców ze wszystkich drzew tego ogrodu?” Niewiasta odpowiedziała wężowi: „Owoce z drzew tego ogrodu jeść możemy, tylko o owocach z drzewa, które jest w środku ogrodu, Bóg powiedział: Nie wolno wam jeść z niego, a nawet go dotykać, abyście nie pomarli”. Wtedy rzekł wąż do niewiasty: „Na pewno nie umrzecie! Ale wie Bóg, że gdy spożyjecie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło” (Rdz 3, 1–5).

Werbalny przekaz myśli stymuluje działalność kulturową. Człowiek otrzymuje od Boga polecenie troski o swoje środowisko. „Pan Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał” (Rdz 2, 15). Człowiek to istota kulturowa, gdyż Bóg obdarza go misją kultury i zachowania dobra stworzenia. Z tego podwójnego zadania wynika kolejne – na wiele zresztą sposobów interpretowane – polecenie szerzenia kultury: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1, 28).

W tym miejscu wyraźne staje się pierwotne znaczenie słowa *kultura*. U początków stosowania tego słowa odnoszono je głównie do uprawy roli przez zastosowanie racjonalnych zabiegów agrotechnicznych. Przez kulturę rozumiano wówczas stan uprawy gruntów (łac. *cultura* – uprawa ziemi), same uprawy (plony), hodowlę roślin. Później zaczęto tego słowa używać metaforycznie, np. Ciceron pisał o „kulturze duszy”. Współcześnie to wywodzące się z łaciny słowo (*cultura*) jest jednym z najbardziej popularnych w humanistyce i naukach społecznych, a także funkcjonuje w nieco innym znaczeniu w języku potocznym, gdzie ma silne zabarwienie wartościujące. Terminem *kultura* w znaczeniu najszerszym obejmujemy to wszystko, co w zachowaniu się i wyposażeniu członków ludzkich społeczności stanowi rezultat zbiorowej działalności. Stąd mówimy o kulturze antycznej, greckiej, rzymskiej czy chrześcijańskiej. To

całokształt materialnego i duchowego dorobku ludzkości, gromadzony, utrwalany i wzbogacany w ciągu jej dziejów, przekazywany z pokolenia na pokolenie. Ponadto zauważa się, że kultura jest tym, co w zachowaniu człowieka jest wyuczone, w przeciwieństwie do predyspozycji genetycznie nabytych.

Sobór Watykański II w następujący sposób opisuje kulturę:

Mianem „kultury” w sensie ogólnym oznacza się wszystko, czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała; stara się drogą poznania i pracy poddać sam świat pod swoją władzę; czyni bardziej ludzkim życie społeczne tak w rodzinie, jak i w całej społeczności państwowej przez postępowanie obyczajów i instytucji; wreszcie w dziełach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i zachowuje wielkie doświadczenia duchowe i dążenia na to, aby służyły one postępowi wielu, a nawet całej ludzkości. Wynika stąd, że kultura ludzka z konieczności ma aspekt historyczny i społeczny oraz że wyraz „kultura” przybiera nieraz znaczenie socjologiczne oraz etnologiczne; w tym zaś znaczeniu mówi się o wielkości kultur. Z różnego bowiem sposobu używania rzeczy, wykonywania pracy i wypowiedzania się, pielęgnowania religii i kształtowania obyczajów, stanowienia praw i instytucji prawnych, rozwijania nauk i sztuk oraz kultywowania piękna powstają różne, wspólne warunki życia i różne formy układu dóbr życiowych. Tak z przekazanych instytucji powstaje dziedzictwo swoiste dla każdej ludzkiej wspólnoty. Tak też tworzy się określone i historyczne środowisko, w które włącza się człowiek jakiegokolwiek narodu czy wieku i z którego czerpie wartości dla doskonalenia kultury osobistej i społecznej (KDK 53).

Powracając do tematyki ludzkiej zdolności mowy, można uczynić następujące spostrzeżenia. Mowa jest zmysłowym, rejestrowalnym wyrazem duchowości człowieka. Duchowe pojęcia myślenia stają się słyszalne w głośno wymawianych słowach i widoczne w znakach pisma. W słowach uwidacznia się kilka decydujących, szczególnych cech człowieka. Ponieważ pojęcia nie są wrodzone

ani instynktowne, lecz ich znajomość osiąga się przez przejście z języka innych, to są one sposobem porozumiewania się bazującym na tradycji. Dalej, ponieważ mowa umożliwia przekazywanie doświadczenia i wiedzy, to jeden człowiek może nauczać drugiego. W ten sposób człowiek jest istotą uczącą się i nauczającą.

Ponieważ mowa jest możliwa tylko dzięki temu, że człowiek potrafi w swojej długotrwałej pamięci rejestrować nieistniejące już rzeczy i przeżycia w formie pojęć, to decydująca jest zdolność przypomnienia. Człowiek zatem to istota memoryzująca. Kolejny wniosek dotyczący języka: człowiek jest istotą komunikatywną. Ponieważ może on przez słowa mowy przekazywać swoje osobiste myśli i uczucia, to język umożliwia międzyludzką komunikację. Człowiek jest też istotą dialogową. Posługiwanie się językiem w formie pytań i odpowiedzi pozwala prowadzić z drugim człowiekiem rozmowę. Dzięki mowie człowiek może także zwracać się do Boga i w ten sposób wyrażać swoją modlitwę. Okazuje się więc istotą, która się modli.

Wszystkie powyższe określenia człowieka, wynikające z używania przez niego mowy, definiują go jako istotę kulturową. Kultura zatem jest ujawniającą się na zewnątrz, zobiektywizowaną duchowością człowieka. Kultura wypływa z ludzkiego rozumu i wolności. Rozum i wolność zawierają i rozwijają na zewnątrz nieskończoną otwartość. Rozum jest nieskończoną otwartością na poznanie. Bezgranicznie i ciągle na nowo dąży on do poznania. W ten sposób rozum stanowi podstawę i inspirację do poszukiwania nowych kulturowych obszarów badawczych i wiedzy. Natomiast wolność jest bezgraniczną otwartością na działanie. Dlatego stale szuka ona aktywności. Stąd wolność jest punktem wyjścia dla kulturowej kreatywności: wszystkich przestrzeni techniki i dla każdej formy sztuki.

4. Osoba i kultura w przestrzeni Kościoła

Autentyczna kultura musi być tworzona w oparciu o dobro osoby ludzkiej. Kultura nie może być nieantropologiczna, czyli musi

ona przybierać taką postać, która prowadzi do rozwoju człowieka, jego zdrowia duchowego i materialnego. Chrześcijaństwo niesie ze sobą antropologiczną formę kultury, czyli taką, która integruje osobę ludzką w jej duchowości i cielesności. Punktem wyjścia jest tu inkarnacja, będąca specyficznie chrześcijańskim wydarzeniem, a więc jednocześnie kryterium odróżniającym chrześcijaństwo od każdej innej religii. Podstawą takiej antropologii jest oczywiście odwieczny Syn Boży, który w tajemnicy wcielenia przyjmuje ludzkie ciało. Jezus Chrystus jest więc i Bogiem, i Człowiekiem. Jest On Osobą posiadającą naturę boską i naturę ludzką. Dlatego mówiąc o kulturze chrześcijańskiej, nie można zapomnieć o nierozdzielnej jedności ciała i duszy (materii i formy). Osoba ludzka stanowi niezniszczalną jedność. Oznacza to, że właściwie interpretowana i wprowadzana w przestrzeń egzystencji doktryna Ewangelii nie powinna nigdy przedkładać duchowości nad cielesność ani akcentować materialności bardziej niż pneumatyczność. Chodzi o równowagę duchowo-somatyczną. W swojej naturze człowiek scala zarówno duszę, jak i materialne ciało. Język potoczny wyraża to stwierdzeniem, „człowiek składa się z duszy i ciała”, co można lepiej sprecyzować: „człowiek jest duszą i ciałem” („spiritus incarnatus”).

Prawdy Objawienia, które wyczytujemy z kart Pisma Świętego, ukazują nam nie tylko samą naturę człowieka, ale także jej właściwości. Jedną z takich cech jest wezwanie do bycia i rozwoju we wspólnocie. Stąd Bóg nie powołuje do istnienia jednego człowieka jako samotnika, lecz stwarza go jako mężczyznę i kobietę. Człowiek stworzony na Boży obraz i podobieństwo jest ikoną Trójcy Świętej, co oznacza, że w swoją naturę ma wpisaną relacyjność. Jak to rozumieć? Osoba ludzka, aby była sobą, musi mieć świadomość siebie w drugim i mieć świadomość drugiego w sobie. Taka jest forma „my”. Taka jest natura Trójcy Świętej: otwartość jednej osoby na drugą w miłosnym samoudzielaniu. „My” staje się najbardziej autentyczną formą osoby, dla której charakterystyczna jest podmiotowość dwubiegunowa. Kiedy jestem i znajduję się

w „my”, podmiot, którego stanowią część, zyskuje dwa bieguny: „ja” i „ty”, dwie równoprawne postacie. Natomiast sam stanowią zaledwie pojedynczy biegun podmiotu, którym jestem. Powierzchniowa refleksja nad „ja” i „ty” pokazuje między nimi tylko jedno odniesienie. W rzeczywistości jest ich sześć:

„ja” do „ty”,
 „ty” do „ja”,
 „ja” do „my”,
 „ty” do „my”,
 „my” do „ty”,
 „my” do „ja”.

Te relacje dobrze pokazują bogactwo uzdolnień ludzkiego ducha (czytaj: kultury), które pojawiają się przede wszystkim we wspólnocie i właśnie dzięki niej. Człowiek nie może żyć bez drugiej osoby, bez solidarności, przyjaźni i miłości. Można tu odwołać się do pewnego przykładu, który trafnie podkreśla znaczenie więzi międzyludzkich. Grecy mieli niezrównany wojskowy oddział, który w niejednej bitwie z Persami się sprawdził, mimo liczniejszych sił wroga. Był to Legion Tebański. Na czym polegała jego specyfika? Otóż ten najbardziej bitny i dzielny oddział armii greckiej cechował się tym, że w trakcie naboru do jego szeregów przyjmowano jedynie „po dwóch”. Mieli to być przyjaciele, „dwóch”. Gdy dochodziło do bitwy, każdy walczył ramię w ramię z przyjacielem i podwajał wysiłki, by zwyciężyć dla siebie i dla niego, dla „przyjaciół”, dla greckiej armii. Zwycięstwo nie tylko było celem zewnętrznym, ale także wynikało z wewnętrznej dynamiki „my”.

Wchodząc w relację z drugą osobą, poszerzam swój duchowy horyzont; ubogacając jego kulturę, rozwijam też własną. „Ja” już nie żyje dla siebie czy w sobie, lecz żyje w „ty”, a wraz z „ty” – żyje w „my”. Potwierdzają to słowa Jezusa z Nazaretu: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Jeżeli ziarno pszenicy wpadłszy w ziemię nie obumrze, zostanie tylko samo, ale jeżeli obumrze, przynosi plon

obfity. Ten, kto kocha swoje życie, traci je, a kto nienawidzi swego życia na tym świecie, zachowa je na życie wieczne” (J 12, 24–25). Owo „my” ukierunkowane na przyszłość to dynamika. Ten właśnie dynamizm inspiruje kreatywność, staje się źródłem kultury, którą tworzy wprawdzie „ja”, ale dla „ty” i dzięki „ty”. Kultura bowiem w swojej podstawie wyraża się w formie „my”. Dynamika to coś, co utrzymuje działanie i rozwój kultury: dlatego „ja” i „ty” mogą urzeczywistniać się w tej cennej wartości, jaką jest „my”. *Communio* uzdalnia i potęguje kulturę. Wynika to nie tylko z samej natury człowieka i jej potrzeby tworzenia relacji z drugą osobą, lecz jest podstawową właściwością samej kultury.

Współczesny rozpad kultur należy także tłumaczyć indywidualizacją życia społecznego i bezkrytyczną (czytaj: bezmyślną) akceptacją obiegowych standardów myślenia. Sztuczna unifikacja potrzeb człowieka prowadzi do duchowej pustki. „Zamówienie” społeczne zostało zredukowane do techniki, nauk przyrodniczych, do ekonomii. Nie ma zapotrzebowania na dzieła związane z duchem czy duchowością. Zdegradowano kulturę. Jej niezbywalne znaczenie dla wspólnoty narodowej bardzo mocno podkreślił papież Jan Paweł II, dając następujące świadectwo:

Jestem synem narodu, który przetrwał najstraszliwsze doświadczenia dziejów, którego wielokrotnie sąsiedzi skazywali na śmierć – a on pozostawał przy życiu i pozostał sobą. Zachował własną tożsamość i zachował pośród rozbiorów i okupacji własną suwerenność jako naród – nie biorąc za podstawę przetrwania jakichkolwiek innych środków fizycznej potęgi jak tylko własną kulturę, która się okazała w tym przypadku potęgą większą od tamtych potęg.³

³ Jan Paweł II, Przemówienie wygłoszone w siedzibie UNESCO, Paryż, 2 czerwca 1980.

5. Wspólnota gwarancją kultury

Po tych kilku uwagach odnośnie do więzi społecznych i narodowych jako właściwych dla powstawania i rozwoju kultury, możemy przejść do kwestii kulturalnego znaczenia wspólnoty kościelnej. Człowiek ze swej natury jest istotą religijną, co uzewnętrznia się w *communio*. Z chrześcijańskiego punktu widzenia jest to komunია eklezjalna. I w tej właśnie przestrzeni Kościoła element religijny potrzebuje kultury jako swojego nośnika i środka ekspresji. Tę zasadę należy też czytać i w drugą stronę. Kultura rozwija się dzięki transcendentalnym prawdom, które czerpie z wnętrza Kościoła.

Jak to zostało powyżej zauważone, człowiek wyróżnia się w świecie zwierząt i roślin poprzez świadomość, czyli możliwość refleksji nad swoim losem, nad sensem życia i śmierci. Jest to zdolność pojmowania swojej egzystencji zarówno w czasie, jak też poza jego granicami (w przeszłości i przyszłości). W ludzką egzystencję na trwałe wpisany jest moment religijności (czytaj: eklezjalności). Archeologia dostarcza nam niezbitych dowodów religijnej troski człowieka w każdej cywilizacji. Nasi przodkowie z okresu paleolitu, żyjący w niewielkich wspólnotach, nigdy nie kwestionowali transcendentalnego wymiaru rzeczywistości. Wprost przeciwnie, każda kształtująca się kultura zawierała wymiary: horyzontalny (ludzki) i wertykalny (boski). Od zarania dziejów powstawanie grup społecznych wiązało się z aspektem duchowym.

Nigdy w dziejach świata nie istniała żadna cywilizacja, która nie posiadałaby odniesienia religijnego. Jak słusznie zauważa kard. Paul Poupard, dopiero pozytywizm i marksizm wylansowały niczym niepopartą tezę, iż religia jest czymś zbytecznym w dziejach ludzkości. A jest przecież dokładnie odwrotnie. Stanowi ona istotną część ludzkiej natury, składowy element jej bytu. Badania naukowe dowodzą powszechności faktu religijnego od blisko 100 tysięcy lat. Od okresu paleolitu z jego obrzędami pogrzebowymi, przez kultury indiańskie obszaru obu Ameryk z ich świątyniami i krwawymi ofiarami z ludzi, subkontynent indyjski z wielowątkowym (neo)

hinduizmem, Chiny imperialne i buddyjskie, do japońskiego szintoizmu i australijskich aborygenów oraz Papuasów w Nowej Gwincei, od Zatoki Perskiej do strefy sahelu z obecnym tam islamem, człowiek nigdy nie przestawał spoglądać ku niebu.

Spędzanie wolnego czasu na realizacji swoich zainteresowań, takich jak: uprawianie sportu, wędkarstwo, myślistwo czy podróże – jakkolwiek godne pochwały – nie jest jeszcze kulturą. Kultura to coś więcej. Ona musi mieć odniesienie duchowe w szerokim tego słowa znaczeniu. Człowiek swoje człowieczeństwo wyraża i potwierdza w kulturze (np. tworząc dzieła sztuki sakralnej). Tylko poprzez kulturę żyjemy prawdziwie ludzkim życiem. Dzięki niej żyjemy we wspólnocie. Bardzo trafnie oddaje to *Vaticanum Secundum*: „Jest właściwością osoby ludzkiej, że do prawdziwego i pełnego człowieczeństwa dochodzi ona nie inaczej jak przez kulturę, to znaczy przez kultywowanie dóbr i wartości naturalnych. Gdziekolwiek więc chodzi o sprawy życia ludzkiego, tam natura i kultura jak najściślej wiążą się z sobą” (KDK 53).

Dlatego należy tu zwrócić uwagę na wychowanie do kultury:

Ażeby poszczególni ludzie wypełniali dokładniej swój obowiązek sumienia, czy to w stosunku do siebie, czy też w stosunku do różnych grup, których są członkami, trzeba ich starannie wychowywać ku pełniejszej kulturze duchowej, korzystając z ogromnych środków pomocniczych, stojących dziś do dyspozycji rodu ludzkiego. Przede wszystkim wychowanie młodzieży niezależnie od jej pochodzenia społecznego tak należy dziś prowadzić, by formowało mężczyzn i kobiety, którzy nie tylko byłiby wykształceni, ale też i wielkoduszni, ponieważ nasze czasy gwałtownie domagają się tego (KDK 31).

Mówiąc o katolickiej wspólnocie i jej powiązaniu z kulturą, musimy podkreślić sakramentalność Kościoła. Sakrament w najprostszym rozumieniu to widzialny znak niewidzialnej łaski, która się spełnia. Podstawą jest tu tajemnica wcielenia, kiedy to niewidzialny Bóg jako odwieczny Syn Boży stał się człowiekiem, czyli przyjął

widzialną ludzką naturę z całą jej ograniczonością. Tajemnica inkarnacji jest więc paradygmatem skutecznego udzielania się duchowej rzeczywistości w materialnym świecie. Wymiar duchowy dzięki tym konkretnym, realnym znakom nie jest czymś abstrakcyjnym czy iluzorycznym. Sakramentalność staje się zabezpieczeniem eklezjalności przed błędem subiektywizmu i redukcją jej bądź jedynie do uczuciowości, bądź do racjonalizujących i naturalistycznych interpretacji. Dlatego kościelna wspólnota staje się właściwą przestrzenią uprawiania kultury, staje się obszarem życzliwym człowiekowi, gdyż – przez kulturę – chroni go od fałszywego obrazu, jaki często proponuje mu świat lub dane społeczeństwo, czy też on sam ma o sobie samym. Kultura zabezpieczona przez inkarnacyjny paradygmat Eklezji jest kulturą pełni człowieczeństwa.

Konkludując, możemy jasno wskazać podwójny wniosek z przedłożonej refleksji. Kościół potrzebuje kultury i jednocześnie człowiek nie może realizować swojej doskonałości bez eklezjalnej kultury. Z jednej strony, Kościół, będąc „w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jednością całego rodzaju ludzkiego” (KK 1), bez kultury nie może spełniać swojej podstawowej misji. Jest to nakaz zmartwychwstałego Pana, aby w Duchu Świętym głosić zbawcze orędzie miłości Boga nie tylko tym, którzy uwierzyli w Chrystusa, ale wszystkim ludziom. Kultura staje się środkiem jedności człowieka ze swoim Stwórcą. A z drugiej strony, dzięki kulturze wytwarzanej w przestrzeni objawienia judeochrześcijańskiego człowiek nie zostaje pozostawiony sam sobie. Jednocząca wspólnota Eklezji nie pozwala mu zamykać się w niszczyielskim indywidualizmie czy też popadać w egzaltację i fascynację własnym *ego*.

Rozdział VI

Ukryte i jawne piękno Kościoła

1. Misterium Boga i człowieka

Kościół jest dynamicznym misterium Jezusa Chrystusa, w którym dokonuje się obdarowanie wierzących łaską odkupienia i dochodzi do jedności całego stworzonego świata z Trójjedynym Bogiem. Dlatego Kościół nie jest ani wielkością czysto instytucjonalną bądź materialną, ani abstrakcyjną czy też tylko duchową. Jest on rzeczywistością codziennego doświadczenia w kulturze, sztuce, działalności społecznej, wychowaniu, poradnictwie, polityce, prawodawstwie i sporcie. Mało która instytucja wyrzeka się liturgii poświęcenia swoich nowych budynków z okazji oddania ich do użytku. I mimo niekiedy wręcz ordynarnej krytyki Kościoła czy usuwania go z różnych dziedzin życia państwowego i społecznego, nie do pomyślenia jest brak jego obecności w naszej codzienności. Przywołajmy kilka tylko przejawów życia publicznego, aby sobie uświadomić jego niezwykłą i aktywną obecność. Spektrum jest doprawdy szerokie: od polityki, gdzie nuncjusz papieski jest *doyen* (dziekanem) korpusu dyplomatycznego, aż po szkolnictwo, gdzie Kościół prowadzi tak wiele szkół różnego stopnia i różnych poziomów, żłobków, przedszkoli, internatów, i opiekę społeczną (domy dziecka czy domy dla osób upośledzonych).

Corocznie Kościół wysyła do wiosek i miast dziesiątki wykształconych księży i katechetów ze stopniem akademickim, którzy przez ewangelizację i swoją osobistą postawę znacząco oddziałują na

poziom życia moralnego i społecznego obywateli danego kraju. Według socjologów cieszą się oni zadziwiająco wysokim uznaniem społecznym i w wielu ankietach plasują się na pierwszym bądź drugim miejscu za lekarzami. Daleko w tyle za nimi są nauczyciele, profesorzy, nie wspominając o politykach czy dziennikarzach. O Kościele jest mowa w różnych dyscyplinach naukowych: w szkolnictwie, historii sztuki (sakralnej), nauce o języku, naukach prawnych, socjologii, historii.

Włoski pisarz Tiziano Tarzani (1938–2004) trafnie zauważył:

Nie ulega wątpliwości, że w ostatnich stuleciach dokonaliśmy ogromnego postępu. Zdołaliśmy latać jak ptaki, pływać w wodzie jak ryby, latały na Księżyc i posyłamy sondy na Marsa. Teraz potrafimy nawet klonować życie. A jednak mimo tego całego postępu nie jesteśmy w zgodzie z sobą. Człowiek nigdy nie był tak ubogi, odkąd stał się tak bogaty.

Coraz wyraźniej współczesna medycyna i psychologia podkreślają znaczenie religijnych zachowań dla prawidłowego rozwoju i przebiegu życia ludzkiego. Kto ma otwarte oczy i obiektywnie próbuje oceniać otaczającą go rzeczywistość, ten praktycznie wszędzie dostrzeże ślady obecności Kościoła. A czym byłyby laicka prasa, telewizja i internet bez papieża, biskupów, księży i chrześcijan? Jakie ubóstwo panowałoby w środkach masowego przekazu bez rzeczywistych i urojonych skandali w Kościele, bez wrogich i napastliwych informacji tak o hierarchach, jak i wiernych świeckich.

W przeciwieństwie do innych dyscyplin teologicznych, eklezjologia (zwłaszcza fundamentalna) traktująca o zewnętrznej rzeczywistości Kościoła musi się zderzać i konfrontować nie tylko z chrześcijańską krytyką, ale także z wrogimi już z samego założenia ideologiami. Kościół jest bowiem rzeczywistością praktyczną i widzialną. Stąd w jego przestrzeni stale będzie dochodzić do sporów i krytyki.

Twórca pozytywizmu i krytyk religii August Comte (1798–1857) prorokował, iż wcześniej czy później cała teologia stanie się eklezjologią, gdyż wiara w metafizyczną rzeczywistość będzie coraz wyraźniej zanikać. Natomiast o Kościele jako empirycznie doświadczalnej wielkości, o jego strukturach, urzędach, prawie i dyscyplinie, o jego historii i społecznym oddziaływaniu będzie się dyskutować coraz więcej. Jakkolwiek trudno zgodzić się z tym francuskim filozofem, który oceniał chrześcijaństwo jedynie z punktu widzenia Europejczyka, odbierając mu cechę powszechności, to w jednym trzeba mu przyznać rację: we współczesnym myśleniu teologicznym nauka o Kościele nabiera coraz większego znaczenia¹.

Trudno jest samym chrześcijanom, a co dopiero osobom obojętnym czy niewierzącym, odkrywać i dostrzegać piękno Kościoła. Pojęcie Kościoła jest bowiem wypełnione praktycznym doświadczeniem. Ta niekiedy aż nadmierna obecność Kościoła w świecie – która często nie jest wynikiem nadmiernej aktywności Kościoła, lecz o wiele bardziej konsekwencją pasywności instytucji państwowych – nie przysparza mu sympatyków. Wskutek niedyspozycyjności państwa i poważnych niedomagań jego struktur i urzędów Kościół wielokrotnie (niepotrzebnie) przejmuje ich rolę. Za przykład niech posłuży choćby problematyka obrony życia osób poczętych, a jeszcze nienarodzonych. Konstytucja większości krajów gwarantuje człowiekowi ochronę jego życia. Jednakże w praktyce wygląda to wręcz groteskowo. Państwo bowiem niekiedy nie tylko nie broni ludzkiego życia, ale wręcz zasila ze środków budżetowych ruchy i ośrodki walczące z życiem. Kościół poprzez chrześcijańskie ruchy *pro life*, tzw. „okna życia”, swoje nauczanie czy modlitwę aktywnie broni życia, mimo iż nie jest to kwestia tylko religijna. Demokratyczną większością prawo do życia od poczęcia zostało uznane za prawo konstytucyjne, a zatem winno być przedmiotem troski państwa. W tym i wielu innych przypadkach nie należy zatem oczekiwać akceptacji i sympatii dla Kościoła. Należy stwierdzić

¹ Por. P. Neuner, *Die heilige Kirche der sündigen Christen*, Regensburg 2002, s. 7–8.

nawet więcej: zwykle, codzienne doświadczenie Kościoła przez ludzi w ogóle nie jest dla nich doświadczeniem pozytywnym.

2. Tajemnica piękna

Czym jest piękno? Najczęściej w ramach filozoficznych dywagacji umiejscawiamy je w platońskiej triadzie, łącząc je we wzajemnych relacjach z prawdą i dobrem. Jest to jednakże pewien redukcjonizm, gdyż nie istnieje piękno bez odniesienia moralnego. Według Władysława Tatarkiewicza niezbędnymi wyznacznikami Wielkiej Teorii Piękna są harmonia, proporcja oraz blask formy. Chrześcijaństwo do tych wyznaczników dołączyło świętość. Bez tej relacji piękno przybiera wręcz karykaturalne formy².

Jednym z głównych bohaterów *Biesów* Fiodora Dostojewskiego jest Piotr Wierchowieński. Jest to postać dość antypatyczna, by nie powiedzieć: wywołująca obrzydzenie. Otóż ów cyniczny manipulator Wierchowieński ogłasza swój stosunek do piękna: „Kocham piękno! Jestem nihilistą, lecz kocham piękno. Czyż nie wolno nihilistom być czcicielami piękna?”. Jeszcze wyraźniej dwuznaczny charakter piękna wpisał Dostojewski w kolejną postać *Biesów*, a mianowicie w Mikołaja Stawrogina, człowieka wewnątrznie pustego. Wierchowieński, zachwycony fizycznym pięknem tego abnegata, powie: „Stawrogin! Pan jest piękny! Pan wie o tym, że pan jest piękny?”. Jednak trudno zgodzić się z tym twierdzeniem, mając przed sobą duchowego degenerata, który wyrządził krzywdę wielu ludziom. Analizując postać Stawrogina, Romano Guardini zauważa, iż jest to „zimne” piękno, zapatrzone samo w siebie. To piękno obojętne na dobro i prawdę. Ma ono wyraźny charakter destrukcyjny. Jego urok jest uściskiem śmierci. Dlatego kiedy

² Por. H. Kiereś, *Chrześcijaństwo a problem piękna*, [w:] *Piękno Kościoła*, red. T. Płonka, Zakroczym 2012, s. 32–38.

odwołujemy się do znanego określenia Dostojewskiego: „Piękno zbawi świat” – musimy zapytać: jakie piękno?³

Piękno jest zarówno kategorią ontyczną jako jeden z transcendentaliów, jak i poznawczą. Piękno zatem wynika już z samego istnienia. Każdy byt jest piękny transcendentalnie, gdyż istnieje. Problematyka piękna występuje w większości systemów filozoficznych, zaczynając od pitagoreizmu, platonizmu, arystotelizmu, poprzez stoicyzm, neoplatonizm, tomizm, kantyzm, a kończąc na egzystencjalizmie i personalizmie. Najczęściej w literaturze przedmiotu pojawia się platońskie określenie piękna, rozumianego jako blask prawdy (*splendor veritatis*), oraz ujęcie Augustyna z Hippony, dla którego było ono blaskiem ładu i porządku (*splendor ordinis*)⁴.

Z punktu widzenia filozofii klasycznej piękno – podobnie jak dobro, prawda i jedność – jest kształtem bytu, czyli tego, co w ogóle istnieje. Jest ono przejawem głębi bytu, a zatem przeciwieństwem tego, co powierzchowne i tylko zewnętrzne. Jeśli coś istnieje, to znaczy: już jest piękne.

Interesujące spojrzenie na pojęcie piękna wniósł ks. Józef Tischner, który nie opowiadając się za żadną teorią piękna, wyszedł od jego konkretnego doświadczenia. Według krakowskiego filozofa piękno narzuca się ze swoją własną oczywistością, niepotrzebującą uzasadnienia. Pisał: „Piękno staje przed nami jako dar, jako łaska darmo dana. Nie tylko nic nie zapowiada piękna, ale również nic nie jest w stanie zatrzymać piękna przy tym, który się zachwycił. Nie można kupić piękna, mieć go, wziąć w niewolę”.

Z kolei w świetle refleksji teologicznej piękno to Bóg udzielający się w osobie Jezusa Chrystusa. Z tego punktu widzenia piękno jest łaską Bożą. Greckie słowo *charis*, tłumaczone w Nowym Testamencie przez *łaskę*, oznacza uprzejmość, życzliwość, wdzięk, życie, urodę. Łaska to dar darmo udzielony człowiekowi przez

³ Zob. D. Jastrząb, *Dostojewski o pięknie*, „Życie Duchowe” (2003) nr 35.

⁴ Por. K. Klauza, *Piękno. W teologii*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. XV, red. E. Giliewicz i in., Lublin 2011, k. 561.

Boga, który przyciąga go do siebie, aby umożliwić zjednoczenie ze sobą. Jak piękne dzieło sztuki pociąga i niejako podnosi ku górze, tak Bóg przez swoją łaskę wyzwala i otwiera człowieka ku nowym obszarom swojej nadprzyrodzonej rzeczywistości. Piękno wyraża się właśnie w owej skomplikowanej jedności⁵.

Nowożytne rozumienie piękna w teologii odnoszone jest do piękna Boga jako Osoby. Zwraca na to uwagę szczególnie teologiczny personalizm. W teodycei i dogmatyce Boskie piękno jest źródłem każdego realnego, stworzonego i konkretnego piękna. Stanowi przyczynę wzorcą piękna osobowego i prowadzi osobę ludzką do partycypacji w Boskiej wspólnocie. W ostatnich latach teologia intensywniej zajęła się pięknem jako kategorią teologiczną, co nie znaczy, iż wcześniej nie było takich odniesień. Za przykład mogą służyć *loci theologici* Melchiora Cano, XVI-wiecznego teologa z Salamanki. Do miejsc teologicznego poznania zalicza on kategorię piękna. Współcześnie pewną estetyzację treści Objawienia znajdujemy w pismach Hansa Ursa von Balthasara. Próbował on wypracować metodologiczne podstawy dla organizacji całej teologii systematycznej wokół tej kategorii. Szwajcarski teolog uważał, że piękno zawsze otacza nieuchwytnym blaskiem coś, co jest prawdziwe i dobre. Oczywiście nie chodzi mu o zastąpienie etyki przez estetykę czy dobra poprzez piękno, lecz o wydobycie istotnego związku pomiędzy tymi, różnymi imionami tej samej rzeczywistości⁶.

3. Eklezjalne źródła duchowego i moralnego piękna

Rzeczywistość Kościoła nie może być redukowana tylko do poznania empirycznego. Jeśli tak się dzieje, to niestety dochodzi do niemożności odkrywania samych źródeł piękna, jakie zawarte są

⁵ Zob. D. Kowalczyk, *Najpiękniejszy z synów ludzkich*, „Życie Duchowe” (2003) nr 35.

⁶ Por. K. Klauza, *Piękno. W teologii*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, dz. cyt., k. 562.

w eklezjalnej przestrzeni. W trzecim akcie mitycznej opery Krzysztofa Willibalda von Glucka pt. *Orfeusz i Eurydyka* główny bohater udaje się do Hadesu i odnajduje swoją ukochaną żonę Eurydykę. W usta Orfeusza ów wybitny niemiecki kompozytor okresu klasycyzmu wkłada tryumfalny refren: „Miłość wszystko zwycięża, a to, co żyje – służy potędze piękna”. Nędza człowieka nie polega na brakach materialnych, lecz na pozbawieniu go piękna i duchowości.

Kościół jest tu dla nas niewyczerpaną kopalnią duchowości i piękna. Dlaczego? Gdyż to właśnie w nim – za zrządzeniem Bożej Opatrzności – znajdują się dostępne dla człowieka źródła prawdy i miłości. Jest to piękno jawne i ukryte. Jest ono ukryte nie tylko już ze swej natury, ale jakże często także zaciemniane przez samych chrześcijan. Jakże bowiem często dla świata i dla siebie samych nie wydobywamy Chrystusa, tylko doktrynalną prawdę. O tym semantycznym przesunięciu pisał Ignace de la Potterie w swojej książce *La vérité dans Saint Jean*, sygnalizując, iż nazbyt często koncentrujemy w Kościele uwagę na doktrynie katolickiej, a nie na osobowej prawdzie, jaką jest Jezus Chrystus. Ryzykujemy jej przekształcenie w system mniej lub bardziej niezależny, w którym zostaje przesłonięte Boskie źródło zbawczej prawdy. W ostatniej Ewangelii – jak zauważa de la Potterie – autor natchniony utożsamia prawdę z Chrystusem Objawicielem, dlatego nalega na konieczność noszenia przez wierzącego prawdy w głębi duszy („prawda trwa w nas”, 2 J 2)⁷. Nadmierna koncentracja uwagi na teoretycznych prawdach dogmatycznych prowadzi do utraty fascynacji życiem i osobą Jezusa z Nazaretu. Przestajemy dostrzegać piękno Jego osoby. Prawda doktrynalna nie zastąpi Chrystusa. Ulegliśmy pokusie walki ze światem o wartości. Walczymy z eutanazją, aborcją, klonowaniem ludzkich embrionów. Walczymy o naród, bezrobotnych, rodziny, a nie szukamy Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. Tymczasem do obowiązku, moralności, chrześcijańskich wartości nie musimy być przywiązani w z taką

⁷ Por. I. de la Potterie, *La vérité dans Saint Jean*, Roma 1977, s. 1060.

samą siłą, z jaką winniśmy budować głęboką zażyłość z Jezusem Chrystusem i Jego zbawczą tajemnicą.

Piękno Kościoła, umiłowanej Oblubienicy Chrystusa, to temat raczej rzadko poruszany współcześnie⁸. Dostrzeżenie i odkrywanie tego piękna jest możliwe dzięki światłu wiary. Kościół jest piękny. I to jego piękno zawiera się w wielu elementach. Zestawienie ich ułatwia wydobyć zachwycającą symfonię miłości Boga do człowieka. Trudno jest przedstawić całe piękno Kościoła, tak jawne, jak i ukryte, niemniej jednak przywołajmy niektóre części składowe tego arcyzmu. Najpierw spróbujmy zestawić kilka zasadniczych aspektów piękna duchowego.

Tajemnica piękna Kościoła wypływa z zamysłu Trójcy Świętej, ponieważ to jeden Bóg stworzenia, nadprzyrodzonego powołania, samoudzielania się i odkupienia jest jego pierwszą przyczyną. Pierwszym źródłem piękna jest Trójjedyny Bóg, który – po upadku pierwszych rodziców, aby na nowo ukonstytuować wspólnotę człowieka z Nim – w swoim zamysle odkupieńczym zapragnął Kościoła. Odsłonił On swoje piękno przebaczenia i przyciągnięcia na nowo człowieka do siebie. Okazał się nie tylko genialnym Stwórcą, lecz także miłosiernym Ojcem. Większość patrystycznych autorów (np. Augustyn, Pseudo-Dionizy Areopagita) uznawała teokalię za prazródło wszelkiego dobra i piękna, harmonii i twórczego stawania się na miarę doskonałości⁹. A ponieważ nie ma nic piękniejszego nad Boga, to czyż stworzenie nie emanuje (odbitym) pięknem swojego Stwórcy?

W sytuację grzechu pierwородnego, która rozciągnęła się na całą ludzkość, wkroczył Bóg ze swoim zamysłem ratowania człowieka. Mówi o tym już Księga Rodzaju, gdzie jest zapowiedź zwycięstwa nad szatanem, którego dokona Adamowy potomek, zrodzony z niewiasty (por. Rdz 3, 15). Bóg Ojciec zatem wobec stanu nędzy ludzkiej wychodzi z propozycją utworzenia na nowo wspólnoty

⁸ Zob. *Piękno Kościoła*, dz. cyt.

⁹ Por. K. Klauza, *Piękno. W teologii*, dz. cyt., k. 562.

z człowiekiem. Nie będzie to już tylko wspólnota wynikająca ze stworzenia, lecz będzie to wspólnota zbawcza. Ta nowa komunija będzie też tak silna, że człowiek już nigdy nie będzie mógł jej całkowicie zerwać. Na grzech człowieka Bóg Ojciec odpowiada ogromem miłości, a wobec ludzkiej niewierności ukazuje jeszcze wyraźniej swoją ujmującą wierność. Tak rodzi się w zamysle Boga Ojca Kościół, którego początki – w sposób paradoksalny – wiążą się z rajskim grzechem. Spojrzenie z punktu widzenia dziejów zbawienia – rozumianych nie jako przypadkowy bieg wydarzeń, lecz wspólną historię Boga i człowieka – pozwala dostrzec zaistnienie idei Kościoła w sytuacji pierwszego grzechu. Na ludzkie odstępstwo i niewiarę Bóg odpowiada natychmiast, jeszcze w utraconym raju, wspaniałą propozycją ściślejszej niż dotąd komunii zbawczej – propozycją Kościoła¹⁰.

Ten zamysł ukonstytuowania Kościoła urzeczywistnił Jezus Chrystus, który w pięknie swojego posłuszeństwa w swoim cielesie i swojej krwi ustanowił nowe i wieczne przymierze między Bogiem a człowiekiem. Na czym polega piękno Jezusa z Nazaretu? Niektórzy teologowie opowiadali się za tym, że Pan Jezus był mężczyzną wysokim i przystojnym, wyróżniał się miłą powierzchownością, sympatycznym wyglądem. Jego sposób mówienia oraz Jego czyny fascynowały i przyciągały słuchaczy. Teologowie ci odwoływali się tu do tekstu Psalmu 45 „Najpiękniejszy jesteś spośród synów ludzkich”¹¹. Inna grupa przedstawiała stanowisko, które głosiło, iż

¹⁰ Por. A. Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota. Zarys katolickiej eklezjologii integralnej*, dz. cyt., s. 84–85.

¹¹ Psalm 45: „Najpiękniejszy jesteś spośród synów ludzkich, | wdzięk się rozlał na twoich wargach, przeto Bóg pobłogosławił tobie na wieki. | Przypasz do biodra swój miecz, mocarzu, chlubę twoją i ozdobę. | Wstąp szczęśliwie na rydwan w obronie wiary, prawa i ubogich, a twoja prawica niech ci wskaże wielkie czyny. | Twe ostre strzały trafiają w serce wrogów króla, ludy padają przed tobą. | Tron Twój, Boże, trwa na wieki, berłem sprawiedliwym berło Twego królestwa. | Miłujesz sprawiedliwość, wstrętne ci bezprawie, dlatego Bóg, twój Bóg, namaścił ciebie olejkami radości hojniej niż równych ci losem. | Twe szaty pachną mirrą, kasją i aloesem, | z pałaców z kości słoniowej cieszy cię dźwięk lutni. | Cór-

Jezus był człowiekiem o przeciętnej aparycji, niewyróżniającym się niczym szczególnym. Z postury był mężczyzną raczej ascetycznym i drobnym niż silnym. Najczęściej chodził w przybrudzonej odzieży, zakurzony. Reprezentanci tej opcji opierali swój pogląd na słowach z Czwartej Pieśni Sługi Pańskiego: „Nie miał on wdzięku ani też blasku, aby [chciano] na niego popatrzeć, ani wyglądu, by się nam podobał” (Iz 53, 2). Poszukiwanie rozwiązania tej kwestii winno iść w kierunku odkrywania w Jezusie z Nazaretu piękna teologicznego. Nie chodzi tu więc o taką czy inną teorię piękna czy też kategorię estetycznego, zmysłowego piękna, lecz o doświadczenie żywego i osobowego udzielania się samego Boga i wchodzenia w relacje z Nim. Harmonia estetyczna jest niepełna bez wymiaru moralnego.

Mówiąc dalej o źródłach piękna w Kościele, musimy zatrzymać się nad tajemnicą Ducha Świętego, który przecież trwale uobecnia zmartwychwstałego Jezusa. W powieści *Idiota* w usta głównego bohatera księcia Myszkina Fiodor Dostojewski wkłada swoją definicję piękna: „Piękno to zagadka”. Rosyjski pisarz pragnął powiedzieć, iż piękno jest zanurzone w tajemnicy, jest czymś frapującym, zawirowaniem, jakimś ogniem, który płonie, a nie parzy. Możemy odnieść to do *mysterium Spiritu Dei*. W pojmowaniu piękna Dostojewski przekracza czysty estetyzm i osadza go w kontekście metafizycznym. Jest bliski Arystotelesowi, dla którego spotykane w tragedii piękno ma charakter oczyszczający. Dostojewski łączy piękno z osobą Ducha Świętego¹².

W doświadczeniu pierwotnego Kościoła Duch Święty jawił się jako *Nieznany Bóg*, który przynosi nowe narodziny poprzez chrzest, świętą Komunię, charyzmaty, jako Ten, który porządkując – uduchawia. Ireneusz z Lyonu napisze: „tam, gdzie jest Kościół, jest

ki królewskie wychodzą na spotkanie z tobą, | królowa w złocie z Ofiru stoi po twojej prawicy. | Chwała Ojcu i Synowi, i Duchowi Świętemu. | Jak była na początku, teraz i zawsze, i na wieki wieków. Amen”.

¹² Zob. D. Jastrząb, *Dostojewski o pięknie*, dz. cyt.

także Duch Boży; a tam, gdzie jest Duch Boży, tam jest Kościół i wszelka łaska, a Duch jest prawdą”¹³.

Natomiast w Tradycji najczęstsza formuła opisująca Parakleta to dusza Kościoła – jak będzie udowadniał Sebastian Tromp w swoim dziele *De Spiritu Christi, Anima Mystici corporis* (Roma 1960). Teologiczna myśl Wschodu, a zwłaszcza Grzegorza Palamasa czy Mikołaja Kabasilasa w nurcie hezychazmu¹⁴, widziała w trzeciej Osobie Boskiej Tego, który przeprowadza człowieka po śmierci do pełnego życia. Duch Święty jest doskonałością i szczęściem Trójjedynego Boga, który udziela Go człowiekowi. Eklezjologia nowożytna podkreślił Jego rolę w niewidzialnym ożywianiu i uporządkowywaniu struktur Kościoła. Obecnie – w perspektywie po Soborze Watykańskim II – jest mowa o Nim jako o Duchu Odnowicielu. Stąd Duch Święty jest w Kościele transcendentną duszą, sercem i wewnętrznym ładem, który znajduje swoją zewnętrzną ekspresję¹⁵. Z kolei z punktu widzenia personalizmu Heriberta Mühlena Duch Święty to jednoczące „my”. A dla Yvesa Congara zaś Duch Święty jest sprawcą kościelnej jedności chrześcijan, jest źródłem katolickości, apostołskości i jedności Kościoła¹⁶.

Katechizm Kościoła katolickiego wylicza miejsca poznawania Ducha Świętego w eklezjalnej przestrzeni:

- w Pismach, które On natchnął;

¹³ Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, III, 24, 1.

¹⁴ Hezychazm (gr. *hēsychía* – wyciszenie, rozumiane jako „nieprzerwana cześć i służba Bogu”) to bizantyjski nurt mistyczny, który osiągnął szczytowy rozwój i popularność w wieku XIV. Hezychasci uważali, że zjednoczenie z Bogiem odnajduje się jedynie przez Chrystusa, praktykując cnoty i modlitwę. Głosili możliwość ujrzenia Światłości Bożej dzięki intensywnej modlitwie, kontemplacji i specyficznym praktykom ascetycznym, polegającym na wstrzymywaniu oddechu w trakcie wyciszenia modlitewnego.

¹⁵ Por. R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty. Odkrywanie Jego doświadczenia i Jego Osoby*, Kraków 1998, s. 402–407.

¹⁶ Por. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. II, „Panem jest Duch i daje życie” (2 Kor 3, 17), Warszawa 1995, s. 11–81.

- w Tradycji, której zawsze aktualnymi świadkami są Ojcowie Kościoła;
- w Nauczycielskim Urzędzie Kościoła, któremu On asystuje;
- w liturgii sakramentalnej, w której przez jej słowa i symbole Duch Święty prowadzi nas do komunii z Chrystusem;
- w modlitwie, w której wstawia się za nami;
- w charyzmatkach i urzędach, które budują Kościół;
- w znakach życia apostołowskiego i misyjnego;
- w świadectwie świętych, w którym ukazuje swoją świętość i kontynuuje dzieło zbawienia¹⁷.

Można powiedzieć, iż już same sposoby i ogrom udzielania się Bożego Ducha wysławiają Jego piękno, a Jego udzielanie się to bogactwo Bożych darów miłości¹⁸.

Innym fundamentalnym źródłem moralnego piękna Kościoła są jego sakramenty. On sam zresztą jest podstawowym i powszechnym sakramentem. Sakramenty są dotykálną więzią między materialną rzeczywistością ludzką a duchową rzeczywistością łaski. To udzielanie Bożego piękna w sposób sakramentalny prowadzi do mistycznej tożsamości Głowy i członków Kościoła. I tak Oblubieniec – Chrystus i Jego Oblubienica – Kościół stają się jednym, harmonijnym ciałem. Szczytem i konkretyzacją tego wydarzenia jest sakrament Eucharystii, oznaczający i sprawiający jedność i miłość. Eucharystia to centralne i ostateczne wydarzenie tego wszystkiego, co się dokonuje w przestrzeni Kościoła¹⁹. Jak wiele trzeba nam uczynić, aby odejść od abstrakcyjnej celebracji Eucharystii, jaka została wprowadzona do liturgii przez scholastyczny redukcjonizm. W posoborowym kontekście wzywał do tego papież Benedykt XVI w swojej adhortacji *Sacramentum caritatis* (2007), zachęcając do upowszechniania katechezy mistagogicznej.

¹⁷ KKK 688.

¹⁸ Zob. *Duch Święty w naszej codzienności*, red. K. Guzowski, K. G. Barth, Lublin 2010, s. 383.

¹⁹ Por. B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998, s. 181–219.

Rekonstruując piękno ontyczne, estetyczne i moralne Kościoła, musimy konieczne wskazać na życie i dzieło Najświętszej Maryi Panny, świętych i błogosławionych. Także nie godzi się pomijać innych – tak umarłych, jak i żywych – wierzących w Chrystusa, którzy swoim życiem dostarczyli i nieustannie składają budujące świadectwa dla piękna łaski, jaka była i jest nieprzerwanie im udzielana w Kościele. W sposób czytelny zapisali swoim życiem nowe strony duchowego piękna Eklezji. W tym sensie można interpretować wyznanie św. Pawła Apostoła do Kolosan: „Teraz raduję się w cierpieniach za was i ze swej strony w moim ciele dopełniam braki udreń Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (Kol 1, 24). Pielgrzymujący lud Boży jako całość cechuje dynamiczna harmonia i uporządkowanie, gdyż nie jest on jakimś przypadkowym zbiorowiskiem, lecz tworzą go wierni, którzy jako wybrani i powołani (*ekkletoi*) odpowiadają na Boże wezwanie i realizują swoje powołanie do świętości w Kościele (*Ekklesia*).

Należy także zasygnalizować problematykę obecności i skutków eklezjalnego piękna poza widzialnym obrębem Kościoła katolickiego. Bóg bowiem jest Stwórcą wszystkich ludzi i wezwał człowieka do wspólnoty ludu Bożego. Najpierw odwiecznie, a następnie historycznie, w akcie stwórczym, zaprosił każdą osobę ludzką do partnerstwa²⁰.

3. Instytucjonalny ład Kościoła

Widzialny wymiar Kościoła, który przede wszystkim unaocznia jego instytucjonalność, opatrzony określeniem piękna, początkowo może nie tylko budzić zdziwienie, ale nawet wydawać się pewną prowokacją. Jednak pogłębione studium *mysterium Ecclesiae* pozwala odkryć piękno w widzialnej strukturze, w takich jego elementach,

²⁰ Por. A. Napiórkowski, *Mysterium communionis. Eklezjalny paradygmat dziejów zbawienia*, Kraków 2006, s. 29.

jak choćby: urzędy i hierarchia, doktryna i prawo kanoniczne, liturgia i zasady moralne, życie i misja, Tradycja i dyscyplina, reguły zakonne i dyrektoria, zasady ascetyczne i formacja²¹.

Jak wzajemnie się przenika, lecz nie zlewa ani się nie miesza element materialny i duchowy, ziemski i niebiański w złożonej rzeczywistości Kościoła, tak też każdy z nich służy drugiemu i go umacnia. Tak oto materia jest nośnikiem łaski, a łaska bez ziemskiego odniesienia nie istnieje. Widzialny Kościół w swoich urzędach, posługach, funkcjach i stanach – ze względu na udzielone mu charyzmaty – jaśniej piękniem. Hierarchia rozumiana jako ordynacja na diakona, prezbitera i biskupa niesie ze sobą sakramentalny porządek urzeczywistniania odkupieńczej miłości Boga do człowieka. I jakiegokolwiek byśmy podkreślili elementy, które w takim czy innym czasie istnienia Kościoła były przesadnie akcentowane i burzyły jego porządek i ład – jak np. wydaje się, że ostatni Sobór zbyt mocno dowartościował urząd biskupa, co w konsekwencji osłabiło pozycję prezbiteratu, diakonatu czy osób konsekrowanych – to ostatecznie i tak Kościół jako instytucja wyróżnia się niezwykle sprawną i godną podziwu organizacją na tle wszystkich innych struktur, jakie do tej pory były czy są owocem aktywności człowieka w ciągu całej historii świata. To udowadnia stwierdzenie, iż fenomenowi Kościoła nie sposób zrozumieć bez odniesienia nadprzyrodzonego. Różnica między instytucjami pochodzenia ludzkiego a instytucją ufundowaną przez Boga jest jednak zasadnicza. Polski kanonista stwierdza: przez Kościół człowiek otrzymuje wyjątkowy i jedyny w swoim rodzaju dar, a mianowicie samego Boga Stwórcę i Zbawiciela²².

W swoim epokowym dziele *Doktor Faustus* Tomasz Mann wkłada w usta niemieckich studentów protestanckiej teologii następującą apologię instytucji kościelnej:

²¹ Por. P. Stasiński, *Kościół. Piękno instytucji*, [w:] *Piękno Kościoła*, dz. cyt., s. 47–63.

²² Por. R. Sobański, *Kościół jako podmiot prawa*, Warszawa 1983, s. 62–64.

Kościół nawet taki, jaki jest dzisiaj, zeświecczony i zmieszczaniały, jest bastionem ładu, instytucją służącą obiektywnej dyscyplinie, skanalizowaniu i uregulowaniu życia religijnego, które bez tego popadłoby w subiektywne zdziczenie, w boski chaos, stałoby się dziedziną i istnym morzem demonizmu. Oddzielać Kościół od religii znaczy rezygnować z oddzielania religii od szaleństwa.

Kościelna struktura hierarchiczna jest zaprzeczeniem nieładu, jaki niesie ze sobą demokratyczny egalitaryzm. Postulaty zrównania wszystkich są negacją sposobu i wielkości darów hierarchicznych, w jakie uposaża Duch Święty członków Kościoła. Współczesna krytyka i kwestionowanie każdej formy instytucjonalności w obszarze życia społecznego i państwowego przekłada się w sposób naturalny na instytucjonalność kościelną. Oczywiście nie negując konieczności reform instytucji Kościoła, nie wolno nie widzieć jego elementów mistycznych i duchowych.

Soborowa konstytucja *Lumen gentium* uczy, że Kościół jest sakramentem, tajemnicą złączenia człowieka z Bogiem. Odnowa Kościoła najczęściej wychodziła nie od instytucji, ale od wiernych świeckich, mistyków, świętych i błogosławionych, od zakonników czy zakonnice. Owe reformacyjne postulaty hierarchiczny Kościół najczęściej w pierwszym momencie krytykował i odrzucał. Niekiedy pieczołowicie badał ich treść, aby ostatecznie je przyjąć. Duch Chrystusa wciąż pobudza kobiety i mężczyzn, którzy wnoszą swój ewolucyjny i rewolucyjny wkład w instytucjonalne przekształcenia Kościoła, aby jego piękno nie przestało jaśnieć. Możemy posłużyć się znanymi przykładami św. Franciszka z Asyżu, św. Teresy z Avili, św. Bernarda z Clairvaux, św. Brata Alberta Chmielowskiego. Wyrazistego przykładu w ostatnich latach dostarcza osoba i dzieło św. Jana Pawła II, który doprowadził do potężnych przemian tak w Kościele, jak i w Europie i świecie²³. Napięcie między

²³ Por. A. Napiórkowski, *Reforma i rozwój Kościoła*, dz. cyt., s. 171–176.

charyzmatem a instytucją jest w Kościele czymś niezbywalnym i stanowi o jego dynamicznej harmonii i porządku zbawczym.

4. Odkrywanie tajemnicy piękna Kościoła

Panujący wszechwładnie pozytywizm poznawczy przyniósł ze sobą redukcję opisywania rzeczywistości. Scjentyzm naukowy odmówił racji istnienia temu wszystkiemu, co nie jest do uchwycenia i weryfikacji przez nauki empiryczne. W konsekwencji nie tylko rzeczywistość czysto nadprzyrodzona, ale też wiele jej niewymierzalnych aspektów zostało wyprowadzonych poza ludzką pospolitość. Co się dziś stało z kulturą? Jak mocno zatraciła się sztuka w prozaicznej i smętnej codzienności! Jak znaleźć autentyczną sztukę pośród powodzi kiczu? Dlaczego tak brakuje zwyczajnego estetycznego piękna? Co jest przyczyną, że większość współczesnych filozofów wszem i wobec głosi, że nie istnieje obiektywna prawda? Redukcja otaczającego świata do wymierzalnych elementów nie ominęła również tych dziedzin życia, w których dochodziło do złożenia materii i ducha; gdzie materia była nośnikiem i ekspresją ducha. Dotknęło to prawdy, piękna i dobra – by tylko pozostać przy tych trzech greckich pojęciach, w których Platon pragnął zawrzeć transcendentalia. Cóż to za świat, w którym przyszło nam żyć, gdzie tak dramatycznie maleje zainteresowanie absolutną prawdą, fascynującym pięknem i budującym dobrem na rzecz taniej sensacji, plotek, mitów, zamachów, wypadków i katastrof? Nieobecność piękna prowadzi do braku Boga.

Antropocentryzm i emancypacja sztuki wyobcowanej z transcendentálnych odniesień przyniosły ze sobą krytykę klasycznej teorii piękna, a w końcu jej definitywne odrzucenie. Proces ten swoje apogeum osiągnął w tzw. antyesencjalizmie. Zastępując piękno estetyką, reprezentanci tego kierunku wyznają, iż piękno jest niedefiniowalne. Inspirując się ideami awangardy (tzw. antysztuki), antyesencjaliści propagują pogląd, iż w sztuce wcale nie idzie o piękno. Według

nich istotą sztuki jest wolność i nieograniczona kreatywność. Ta ogromna indywidualizacja piękna doznała także wzmocnienia przez systematyczną ateizację kultury. Odejście od harmonii, proporcji i integralności spowodowało odrzucenie i marginalizację katolickiej kultury i tym samym racjonalności piękna²⁴.

Ten ewidentny brak dwóch skrzydeł – rozumu i wiary – kończy się dla istoty ludzkiej Ikarowskim upadkiem. Już Jan Paweł II w swojej encyklice *Fides et ratio* ostrzegał przed nadmierną racjonalizacją i technicyzacją. „Wiara i rozum – czytamy w tym dokumencie – są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczerpił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć także do pewnej prawdy o sobie”²⁵. We wspinaczce na szczyty poznania ani wiara nie zastąpi rozumu, ani też rozum wiary. Są to dwa różne sposoby docierania do prawdy, które winny ze sobą zgodnie współdziałać. W dziejach ludzkiej myśli poznanie czerpane z objawienia oraz wiedza uzyskana dzięki postępom nauki i refleksji filozoficznej wspierały się i uzupełniały nawzajem, uznając istnienie jednej prawdy, poznawalnej przez człowieka. W ostatnich stuleciach dochodziło jednak do rozdziału między nimi: zanegowana została wartość poznawcza wiary, podważono także zdolność rozumu do poznania prawdy, kwestionując wręcz samo jej istnienie.

Aby odkryć treści prawdy, dobra i piękna, należy wyzwolić się z pokusy ciasnego pragmatyzmu. Tą drogą kroczył Sokrates, kiedy stawiał słynne pytania o doskonałość moralną oraz harmonię życia. W tej właśnie perspektywie *Fides et ratio* ukazuje harmonijne współdziałanie wiary i rozumu. Bezkompromisowo odsłania przy tym bezpodstawność tych schematów myślowych, w których stwarzano sztuczne konflikty między prawdą wiary

²⁴ Por. H. Kiereś, *Chrześcijaństwo a problem piękna*, dz. cyt., s. 34.

²⁵ Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, Wstęp.

i prawdą rozumu, zapominając że „rzeczywistości te wzajemnie się przenikają, każda zaś ma własną przestrzeń, w której się realizuje”²⁶. Na przekór prądom, które chciałyby sprowadzać wiarę chrześcijańską do irracjonalnej decyzji, wspomniana encyklika przywołuje Księgę Mądrości, aby podkreślić, że dzięki naszej refleksji „z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę” (Mdr 13, 5). Wiara szukająca zrozumienia znajduje wtedy swoje dopełnienie w rozumieniu otwartym na tajemnicę, przyjętą w duchu zawierzenia Bogu²⁷.

Ostatecznie utracono piękno. Dlatego nie można się dziwić, że Kościół nie przestał być obojętną wielkością. Wciąż jeszcze w jego przestrzeni znajduje się najwięcej ładu i harmonii. Jego mocne „zapodmiotowienie” w życiu osobistym i publicznym tak wielu ludzi i narodów dla jednych stanowi źródło fascynacji i przyciągania, a dla drugich – obiekt krytyki czy wprost fizycznego niszczenia. Już wynikająca z samej natury Kościoła jego niedoskonałość generuje nieustanną konieczność zgłębiania jego materialności i duchowości. Koncentracja na jednym tylko aspekcie eklezjalnej rzeczywistości prowadzi do zubożenia jego obrazu i utraty piękna. Jałowe dyskusje i spory sprowadzone tylko do widzialnej rzeczywistości eklezjalnej skwapliwie usunęły z niego nie tylko wymiar piękna, lecz i tajemnicy. Słusznie w swoich medytacjach o Kościele Henri de Lubac podkreśla, iż odejście od rozumienia Kościoła jako misterium spowodowało jego zubożenie²⁸.

Jak odkrywać dziś wzniosłość, wspaniałość i wdzięk? Już pierwsi chrześcijanie dążyli do wyrażenia piękna wiary w różnych formach artystycznego wyrazu. Powstawały nieprzeliczone obrazy, rzeźby, wspaniałe świątynie zapierające dech w piersiach, wzniosłe poematy i pieśni, budujące powieści i pouczające opowiadania, kliki

²⁶ Tenże, enc. *Fides et ratio*, 17.

²⁷ Por. *Komentarze do encyklik*, http://www.mbkml.pl/kome_do_encyklik.htm (09.06.2015).

²⁸ Por. H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, Kraków 1997, s. 19–46.

i monumentalne utwory muzyczne. Trzeba mocniej wchodzić w rzeczywistość kościelnej wspólnoty, aby pogłębiać swoją wiarę. Autor Listu do Hebrajczyków uczy: „Bez wiary zaś nie można podobać się Bogu. Przystępujący bowiem do Boga musi wierzyć, że Bóg jest i że wynagradza tych, którzy Go szukają” (11, 6). Modlitwa pozwala odnaleźć harmonię kościelnego pluralizmu. Pogłębianie życia duchowego ułatwi komunie z braćmi i siostrami w Trójjedynym Bogu.

Coraz częściej słychać głosy, domagające się nowej estetyki kościelnej, zwłaszcza liturgicznej. Niektórzy uważają, że nowa estetyka może pomóc uwiarygodnić orędzie zbawcze Kościoła. Nie należy obawiać się estetycznej ekspresji znaków i gestów liturgicznych. Wydaje się, że zapoczątkowana przez Sobór Watykański II odnowa estetyczno-liturgiczna utknęła jakby w połowie drogi, a nawet jakby zagubiła się w ślepych zaułkach. Stoi przed nami wiele wyzwań. Tak życie parafialne, jak i nowe ruchy posoborowej odnowy mogą swoją świeżością i autentycznością ubogacać modlitwę, liturgię, muzykę i sztukę sakralną. Mogą z Kościoła usuwać urzędniczą martwość i rutynę. Trzeba ocalić Kościół od brzydoty. Święty Kościół grzeszników ciągle potrzebuje oczyszczenia. Owo oczyszczanie dokonuje się przez zbawczą łaskę, ale także poprzez piękno²⁹.

W swoim Pierwszym Liście do Koryntian Paweł Apostoł przekonuje, że jeśli nawet dokonujemy wielkich dzieł, lecz nie są one czynione z miłości, to są niczym i na nic się nie zdadzą (por. 1 Kor 13, 1–13). Dopiero życie przeniknięte miłością jest życiem pięknym. Odkrywanie piękna Kościoła nie może być pozbawione odniesień do miłości. Piękno wzywa nas do siebie, nie narzucając się przemocą. Ono urzeka, przyciąga i prowadzi – jak Oblubieniec swą Oblubienicę, jeśliby odwołać się do tekstu Pieśni nad pieśniami. Piękno to królewska droga, prowadząca do Boga. Wszyscy jesteśmy powołani do życia przenikniętego miłością, a zatem mamy

²⁹ Zob. D. Kowalczyk, *Najpiękniejszy z synów ludzkich*, „Życie Duchowe” (2003) nr 35.

stawać się coraz bardziej piękni. Miłość, wynikająca z zasady piękna, nie szuka łatwych dróg. Droga ku pięknu – pisze Marko Ivan Rupnik – jest dynamiczną drogą ascetycznego przeobóstwienia, na której człowiek pozwala się przeniknąć Bożą miłością, ukazującą wspólnotowość wszystkiego. *Filokalia chrześcijańska*, czyli *umiłowanie piękna* wypływa z ascetycznego umiłowania piękna Bożego i wiąże się z pewną duchową walką. Kościół nie może dać się wciągnąć w pokusę sukcesu, chytry socjologiczne czy psychologiczne, nie może popaść w logikę świata, lecz pięknem miłości winien zmieniać sam siebie i otaczający go świat³⁰.

³⁰ Por. M. I. Rupnik, *Wychodząc od piękna*, [w:] *Teologia pastoralna. Duszpasterstwo na nowe czasy*, red. T. Śpidlik, M. I. Rupnik, Kraków 2010, s. 414–425.

Rozdział VII

Kościół wobec wyzwań współczesności

Jakkolwiek z całej książki wypływa już właściwe rozumienie Kościoła, to jednak wypada tu przedłożyć ponownie wyraźną definicję Kościoła, gdyż to wiąże się bezpośrednio z naszym tematem. Aby mówić o wyzwaniach współczesności, musimy dysponować też jasnym obrazem tych, do których te wyzwania są adresowane. Aktualna niska lub jeszcze częściej fałszywa świadomość eklezjologiczna wyraża się najczęściej akceptacją Jezusa Chrystusa i jednocześnie negacją Kościoła. Jest to nieporozumienie, gdyż Kościół to po prostu część tajemnicy Jezusa Zbawiciela, to widzialna wspólnota Boga z człowiekiem, to znak i narzędzie wewnętrznego zjednoczenia Boga z całym rodzajem ludzkim. Kościół w swoim podwójnym bosko-ludzkim charakterze ma strukturę hierarchiczno-charyzmatyczną o wymiarze historyczno-eschatycznym i jest nieustannie ożywiany mocą Ducha Świętego, który prowadzi wierzących jako lud Boży do pełnego i ostatecznego zjednoczenia z Trójjedynym Bogiem¹.

To określenie Kościoła jako ludu Bożego pokazuje nam, iż Kościół to nie tylko hierarchia, ale wszyscy ochrzczeni, a więc hierarchia i wierni świeccy. Kościół to przede wszystkim jednak obecny w nim chwalebny Chrystus i święci Pańscy, to także ta część Kościoła, która doznaje teraz swojego pozaziemskiego oczyszczenia w miłości. Przed tak rozumianym Kościołem wyrastają pewne zadania.

¹ Por. M. Rusecki, *Dlaczego niektórzy akceptują Chrystusa, a odrzucają Jego Kościół?*, [w:] *Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, Lublin 1996, s. 107–116.

Dopiero wobec takiego ujęcia Kościoła można mówić o jego misji, która jest też odpowiedzią na wyzwania współczesności.

Analiza otaczającej nas rzeczywistości, która ponadto relatywnie szybko ulega zmianom, pozwala wyłonić cały szereg owych wyzwań, które jawią się w swoich różnorodnych formach. Niemniej jednak możemy, naturalnie w sposób dość uproszczony, wyzwania te uporządkować w siedem zasadniczych grup. Wydaje się, że należy mówić o następujących zadaniach Kościoła wobec dzisiejszego świata: 1. świadectwo wiary i miłości, 2. chrystianizacja i nowa ewangelizacja, 3. promocja życia i kobiety, 4. orędzie o pojednaniu (pokój, ekumenizm i dialog międzyreligijny), 5. eschatologia: „nowe niebo” i „nowa ziemia”, 6. *caritas catholica*, i 7. ekologia jako ratowanie przyrody i człowieka. Wyzwania te omówimy w takiej właśnie kolejności, gdyż ich powyższe uporządkowanie jest jednocześnie pokazaniem ich ważności. Takie ustawienie zadań, które stoją przed współczesnym Kościołem, najprawdopodobniej nie jest w pełni spełnieniem oczekiwań, które wysuwa świat, niemniej jednak Kościół nie może poddać się tej presji, gdyż musi słuchać bardziej Boga niż ludzi, gdyż jest na tym świecie, ale nie jest z tego świata. Historia wyraźnie pokazuje, że każda partia polityczna czy też określony system władzy lub lansowany obecnie światopogląd pragną traktować Kościół czysto instrumentalnie. Dlatego nawet za cenę połączania się nastrojów antykościelnych nie można ulec żadnej ideologii czy też innym formom nacisku².

Odnosnie do rozumienia Kościoła inną trudnością jest niemożność przeprowadzenia wyraźnej granicy między wierzącymi,

² Por. J. Głodek, *Raport o stanie teologii*, „Biuletyn KAI” (1997) nr 50–51, s. 36–39; M. Heller, *Popyt i podaż na teologów*, „Tygodnik Powszechny” (1998) nr 39, s. 10; J. Misiurek, *W poszukiwaniu tożsamości polskiej teologii*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” (1987) nr 34 z. 2, s. 99–110; T. Węclawski, *Wielka szansa polskiej teologii*, „Biuletyn KAI” (1999) nr 21, s. 29; K. Najman, *Rzeczy nowe i stare w polskiej eklezjologii lat dziewięćdziesiątych XX wieku*, „Ateneum Kapłańskie” 563 (2003) nr 1, s. 64–74; A. A. Napiórkowski, *Ekumeniczne implikacje jedności Europy w jej postmodernistycznym kontekście globalizacji*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 5 (2001), s. 39–54.

którzy z jednej strony stanowią Kościół, a z drugiej są jednak w świecie i niekiedy z nim utożsamiają się bardziej niż z Kościołem. Często katolicy świeccy nie identyfikują się do końca ze wspólnotą kościelną, a nawet się z niej wyłączają. Najczęściej taka postawa katolików jest wynikiem niezrozumienia istoty Kościoła, jego natury i zadań. Ta ignorancja czy też zarozumialstwo sprawia, że sprzeciwiają się nauce, głoszonej przez Urząd Nauczycielski. Dlatego też, mimo iż nominalnie są oni chrześcijanami, to jednak nie podejmują wyzwań, które współczesność stawia przed Kościołem. Więcej nawet, to oni, pozbawieni świadomości eklezjalnej, są źródłem, z którego wypływają wygórowane i nieuzasadnione żądania wobec Kościoła³.

1. Świadectwo wiary i miłości

Życie pierwotnego Kościoła cechowała niecodzienna postawa miłości wśród wyznawców Jezusa Chrystusa, która uzewnętrzniała się również wobec innych obywateli Cesarstwa Rzymskiego. Stanowiło to niezwykle autentyczne świadectwo. Źródłem tego był naturalnie sam Duch Święty, z którym współdziałali chrześcijanie.

Trwali oni w nauce Apostołów i we wspólności, w łamaniu chleba i w modlitwach. Bojaźń ogarniała każdego, gdyż Apostołowie czynili wiele znaków i cudów. Ci wszyscy, co uwierzyli, przebywali razem i wszystko mieli wspólne. Sprzedawali majątki i dobra i rozdzielali je każdemu według potrzeby. Codziennie trwali jednomyślnie w świątyni, a łamiąc chleb po domach, przyjmowali posiłek z radością i prostotą serca. Wielbili Boga, a cały lud odnosił się do nich życzliwie (Dz 2, 42–47a).

³ Por. M. Rusecki, *Dlaczego niektórzy akceptują Chrystusa, a odrzucają Jego Kościół?*, dz. cyt., s. 107–116; zob. S. Kamiński, *Światopogląd. Religia. Teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, Lublin 1998.

Ten sam Duch Chrystusowy prowadzi i dzisiaj chrześcijan. Duch Święty działa w Kościele, jednoczy go i umacnia w wierze, przebóstwa, zwłaszcza przez sakramenty. Ta upersonifikowana Miłość Boża przenika i uduchawia Kościół, uposaża go w rozmaite dary hierarchiczne i charyzmatyczne. Szczególnym znakiem obecności Ducha Świętego jest wspólnota uczniów Chrystusa, posiadająca „jednego ducha i jedno serce” (Dz 4, 32). Nie zatem sami z siebie, ale dzięki Niemu chrześcijanie są zdolni do świadectwa wiary i miłości. Jest to wiara, która zadziwia świat, gdyż jej źródło nie jest z tego świata⁴.

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

Bogu objawiającemu należy okazać posłuszeństwo wiary, przez które człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu, okazując pełną uległość rozumu i woli wobec Boga objawiającego i dobrowolnie uznając Objawienie przez Niego dane. By móc okazać taką wiarę, trzeba mieć łaskę Bożą uprzedzającą i wspomagającą oraz pomoce wewnętrzne Ducha Świętego, który by poruszał serca i do Boga zwracał, otwierał oczy rozumu i udzielał wszystkim słodyczy w uznawaniu i dawaniu wiary prawdzie⁵.

Wiara zatem to wolna odpowiedź człowieka na Boże objawienie, to uznanie Boga za swojego Stwórcę i Stworzyciela świata Stwórcę. Wiara jako osobista więź rodzi się z przekonania, że Bóg, którego człowiek spotyka w wierze, jest samą Prawdą, oparciem nadziei przekraczającej życie ziemskie i kimś godnym bezwarunkowej miłości. Wiara nadaje sens ziemskiej egzystencji człowieka

⁴ Zob. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. I, Warszawa 1997, ss. 250; t. II, Warszawa 1995, ss. 287; t. III, Warszawa 1996, ss. 335; zob. B. Czesz, *Duch Święty został nam dany. Nauczanie Ojców i wiara starożytnego Kościoła*, Gniezno 1998; por. J. Morawa, A. A. Napiórkowski, *Duch Święty*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin–Kraków 2002, s. 328–333.

⁵ KO 5.

i otwiera go na życie wieczne. Będąc postawą dynamiczną, prowadzi ona człowieka do decyzji moralnych i tym samym domaga się uzewnętrznienia. Postępować zgodnie z wiarą w Jezusa jako Zbawiciela, znaczy przede wszystkim wypełniać przykazanie miłości bliźniego, które zawiera w sobie inne przykazania. Kto nie postępowałby zgodnie z Chrystusowym przykazaniem miłości, ten choćby mówił, że wierzy, „jest kłamcą i nie ma w nim prawdy” (1 J 2, 4). Wiara bez uczynków jest martwa (por. Jk 2, 26), wiara bez miłości nic nie daje (por. 1 Kor 13, 2)⁶.

Wiara przeżywana autentycznie i w pełni, czyli wspólnotowo, eklezjalnie, staje się wiarygodnym świadectwem dla świata. Współczesny człowiek, pozostający w znacznej mierze pod wpływem środków masowego przekazu, które lansują treści sprzeczne z Ewangelią i z godnością osoby ludzkiej, żyje w wielkim niepokoju, lęku i pośpiechu. Chmura neopogaństwa, istniejąca tak na zewnątrz, jak i wewnątrz Kościoła, w jego łonie, wyraża się w takich zjawiskach jak: nieliczenie się z dobrem wspólnym, egoistyczny indywidualizm, nawoływanie ludzi do hedonizmu i konsumpcjonizmu, sekularyzm, relatywizm moralny, skrajny racjonalizm, rozkwit sekt, irracjonalizm i magia, egzystencjalny ateizm, rozpad rodziny i instytucji małżeństwa, anarchia seksualna, ignorancja religijna. Ta etyczna degradacja, przechodząca w swoiste zdziczenie moralne, zawładnęła tak ludźmi elit, jak i masami. Niemal codziennie media donoszą o olbrzymich aferach, oszustwach i skandalach, które wstrząsają opinię publiczną⁷.

Świadełstwo wiary i miłości szerzone przez Kościół w takim zagubionym świecie staje się ewangelicznym światłem i solą. Spełniają się słowa Jezusa: „Wy jesteście solą dla ziemi [...]. Wy jesteście

⁶ Por. A. Zuberbier, *Wiara*, [w:] *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 629–634. Zob. J. Królikowski, *Credo. Przedmiotowe wymiary aktu wiary*, Tarnów 2002, ss. 296.

⁷ Por. S. Wielgus, *Kościół katolicki dziś. Zagrożenia, ich przyczyny oraz sposoby wyjścia*, „Nasz Dziennik” z dnia 8 września 2002 r.; por. A. A. Napiórkowski, *Wiara broniąca prawdy*, „Homo Dei” (1999) nr 2, s. 17–26.

światłem świata” (Mt 5, 13–14). Na bezsens, smutek i lęk współczesnego człowieka, który żyje tak jakby Boga nie było, chrześcijanie winni odpowiedzieć radością, która wypływa ze znalezienia skarbu – jak poucza przypowieść o skarbie ukrytym w roli. „Znalazł go pewien człowiek i ukrył ponownie. Z radością poszedł, sprzedał wszystko, co miał, i kupił tę rolę” (Mt 13, 44). Właściwie rozumiana radość jest owocem wiary i miłości. Jest to radość, która wypływa z doznanego i przeżywanego uwolnienia od strachu przed śmiercią i grzechem, radość przeżywanej wolności od chęci posiadania i seksualnej pożądliwości. Chrześcijanie, jeśli pozwalają się prowadzić Duchowi Świętemu, to doświadczają jego owoców. „Owocem zaś ducha jest: miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie” (Ga 5, 22–23).

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

2. Chrystianizacja i nowa ewangelizacja

Jednakże wiara i miłość, będące uwiarygodnieniem chrześcijaństwa w opinii świata, domagają się także dzielenia się tymi duchowymi bezcennymi skarbami. Wynika to nie tylko ze wspólnotowego charakteru wiary, ale przede wszystkim z nakazu misyjnego chwalebne go Pana, który wezwał swoich naśladowców, aby szli na cały świat i głosili Ewangelię wszelkiemu stworzeniu. „Kto uwierzy i przyjmie chrzest,

będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony” (Mk 16, 16). To polecenie Chrystusa już od samego początku stanowiło dla Kościoła wielkie wyzwanie. Dzisiaj, gdy doznajemy szturmu ze strony sekularyzacji czy też globalizacji i związanych z nią procesów, stało się ono tym bardziej pilne. Misyjne polecenie Kościoła otrzymane od Chrystusa jest kontynuacją nakazu, który On sam otrzymał od swojego Boga Ojca. „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3, 16). Ewangelię trzeba głosić wszystkim ludziom, bo taka jest powszechna wola zbawcza Boga (por. 1 Tm 2, 4).

Pojęcie ewangelizacji ma znacznie szerszy zakres niż pojęcie działalności misyjnej w krajach niechrześcijańskich. Celem ewangelizacji jest budzenie i umacnianie wiary niezbędnej do zbawienia, doprowadzenie ludzi do autentycznego nawrócenia, kształtowanie żywej wspólnoty kościelnej zjednoczonej z Chrystusem, zwłaszcza poprzez uczestnictwo w Eucharystii i życie miłością na co dzień. Istotną treścią ewangelizacji jest dawanie świadectwa o Bogu, który w Chrystusie objawia siebie (samoudziela się), czyli swoją miłość do całego świata, i powołuje wszystkich do życia wiecznego, jakie rozpoczyna się już tutaj na ziemi przez wyzwolenie z grzechu i złączenie z widzialną społecznością Kościoła. Ewangelizacja wiąże się przede wszystkim z życiem doczesnym, albowiem Ewangelię głosi się człowiekowi współczesnemu, wpisanemu w konkretną rzeczywistość, uwikłanemu w określone warunki społeczno-ekonomiczne, w aktualny rozwój cywilizacyjny świata, w stan kultury.

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

Wprawdzie Europa liczy jeszcze swoje lata od narodzenia Chrystusa, ale odnosi się do Niego z dużym dystansem. Albowiem w miejsce totalitaryzmu faszystowskiego, zwłaszcza w postaci niemieckiej, i barbarzyńskiego totalitaryzmu stalinowskiego w sowieckim wydaniu, wszedł dzisiaj totalitaryzm bezideowości. Wielu uległo demonicznemu przekonaniu, iż można żyć bez Boga lub obok Boga. Mimo bezpardonowej ofensywy i indoktrynacji liberalnych areopagów, mających w swoich rękach wielkie media, szkoły i uniwersytety, gdzie *ex cathedra* głosi się neomarksizm czy postmodernizm, człowiek – który zachował swoją wrażliwość – pozostaje nieustannie głodny Ewangelii. Otwierająca się nowa rzeczywistość coraz bardziej jednoczącej się Europy jest zatem nie tylko wezwaniem do pogłębiania tożsamości i wiary przez chrześcijan w Polsce, ale także stanowi dla nich bezprecedensowe wezwanie do dzielenia się Dobrą Nowiną z innymi narodami Starego Kontynentu. Wielką nadzieją napawa wrażliwość młodego pokolenia, które zaangażowane jest w dziesiątkach kościelnych ruchów posoborowej odnowy, jak też licznie pielgrzymuje w pieszych pielgrzymkach z różnych miast polskich na Jasną Górę, co stanowi swoisty fenomen polskiej religijności. Młody człowiek tak w Europie, jak i w Polsce nie chce żyć w sieci totalitaryzmu bezideowości. Ateistyczny liberalizm nie ma nic do zaproponowania; nic, co czyniłoby życie sensownym. Młodzi odwracają się od współczesnych liberalnych areopagów szerzących duchową pustkę, poszukując innego świata wartości.

Dlatego właśnie w Europie i Ameryce odradzają się silne ruchy wzywające do powrotu do jednoznacznych ponadczasowych wartości chrześcijańskich. Nie bez powodu ta nadzieja zakorzeniona jest w różnych wspólnotach pogłębioego życia religijnego. W skali całego Kościoła powszechnego – a w Polsce szczególnie – jest ich już setki. Oprócz bogactwa życia konsekrowanego, kontemplacyjnego i czynnego, członkowie Kościoła realizują swoje powszechne powołanie do świętości w najprzeróżniejszych ruchach i grupach nowej ewangelizacji i formacji. Tym samym świeccy chrześcijanie dają wiarygodne świadectwo życia, które jest zarówno owocem,

jak i szczytem nowej ewangelizacji. Ponadto owa ewangeliczna misyjność spełnia się na wiele sposobów, takich jak: różne formy głoszenia słowa, nauczanie katechumenów, przygotowanie ich do pełnej wiary i przyjęcia chrztu, głoszenie homilii podczas sprawowania Eucharystii i innych sakramentów, nauczanie katechetyczne dzieci, młodzieży i dorosłych, korzystanie ze środków społecznego przekazu, rozmowy indywidualne, dialog, akcje charytatywne i inne działania praktyczne⁸.

3. Promocja życia i kobiety

Chrześcijański pogląd na życie wywodzi się przede wszystkim z wiary, że Bóg jest Stwórcą i dawcą życia. A więc życie jest darem kreatywnej miłości Boga. Z tego spojrzenia – że źródłem i dawcą życia jest jedynie Bóg – wynika obowiązek respektowania i rozwijania tego daru w sobie i w drugim człowieku. Bóg jest Ojcem wszystkich ludzi, dlatego każde życie ludzkie jest święte. Stąd płynie obowiązek zachowania, ochrony i pielęgnacji życia. Umocnienie tego przekonania znalazło swój wyraz w starotestamentalnym przyrzeczeniu ludu Izraela z Jahwe i zostało skodyfikowane w Dekalogu w formie negatywnej: „Nie będziesz zabijał!”.

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

⁸ Zob. Jan Paweł II, adhort. apost. *Ecclesia in Europa*; por. K. Dola, *Miejsce teologa w Kościele – miejsce Kościoła w życiu teologa*, „Ateneum Kapłańskie” 137 (2001) z. 1, s. 84–91.

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

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

To nieliczenie się z niczym ani z nikim w decydowaniu o długości i jakości ludzkiego życia, od zapobiegania jego zaistnieniu (antykoncepcja), aż po jego skracanie (eutanazja), jest ostatecznie przypisywaniem sobie przez człowieka prerogatyw boskich. Świadome ograniczanie prokreacji w Europie staje się coraz powszechniejsze, odkąd wprowadzono do sprzedaży (1958) pierwszą pigułkę zawierającą hormony estrogen i progesteron, na co zwracała uwagę encyklika Pawła VI *Humanae vitae*. Od kilku lat istnieje też pigułka, stosowana jako środek wczesnoporonny, a rozpowszechniana wśród młodzieży w wieku szkolnym. Obserwuje się wzrost liczby zabiegów chirurgicznej sterylizacji, również wśród bardzo młodych kobiet. Tak znaczne upowszechnienie antykoncepcji wpływa w sposób drastyczny i oczywisty na liczbę narodzin i starzenie się społeczeństwa, a niebawem doprowadzi również do zachwiania równowagi ekonomicznej krajów, gdzie występują te zjawiska. Z antykoncepcją wiąże się aborcja, choć ta ostatnia jest ze swej natury i ze względu na ciężar moralny większym złem. Dzisiaj w niemal wszystkich krajach europejskich można w praktyce dokonać aborcji płodu, który nie osiągnął 12. tygodnia życia. Współczesne – naruszające prawo naturalne i boskie – tendencje,

by przyznawać ludziom coraz większe uprawnienia, są tym bardziej drastyczne, iż nie przyjmują już postaci jednostkowych czy sporadycznych aktów, ale formę legislacyjną dla całych społeczeństw. Można tu wskazać przykładowo rozstrzygnięcia parlamentu holenderskiego w sprawie eutanazji.

Kościół nieugięte broni życia ludzkiego, i to w każdej formie. Miejscem, gdzie ta obrona może być skuteczna, jest związek małżeński i rodzina. Współczesny zamach na życie wiąże się mocno z kryzysem rodziny. Dlatego Jan Paweł II w ciągu 25 lat swojego pontyfikatu tak mocno koncentrował swoje posługiwanie na rodzinie. Należy też docenić wielkie wysiłki wielu chrześcijańskich ruchów obrony życia. A ponieważ cały szereg instytucji rządowych niewłaściwie podchodzi do daru życia, świat tak wiele oczekuje od chrześcijan i ich zaangażowania na rzecz życia, ochrony rodziny i kobiety.

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

4. Orędzie pojednania: pokój, ekumenizm i dialog

Orędzie pojednania, które płynie z Ewangelii Chrystusa, we współczesnym społecznym kontekście uzyskuje przynajmniej trzy szczególne formy, tj. dążenie do pokoju, i to nie tylko w sensie stanu

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

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

W ten klimat ekonomiczno-polityczny dzisiejszej Europy, naczyniony przemianami globalizacji i postmodernizmu, wpisują się ekumeniczne dążenia chrześcijan nie tylko nakierowane na odzyskanie widzialnej jedności Kościołów, ale także budujące pokój i dające wartości duchowe. Wydarzenia społeczne oddziałują bez wątpienia na życie religijne. Mamy tu do czynienia z rodzajem sprzężenia zwrotnego, gdyż z jednej strony dążenia do zbudowania europejskiej

jedności pobudzają wysiłki na rzecz jedności chrześcijan, a z drugiej strony jedność społeczna nie zaistnieje bez jedności duchowej. Jednak źródła jednoczenia się wyznawców Chrystusa oprócz racji społeczno-kulturowych są – i muszą być – o wiele głębsze, ponieważ istnieje szereg racji teologicznych. Pierwszym powodem jest modlitwa i wola Chrystusa Pana, który błagał Ojca niebieskiego: „Jak Ty Ojczy jesteś we mnie, a ja w Tobie, niech oni także będą jedno, aby świat poznał, że Ty mnie posłałeś” (J 17, 21). Drugim ważnym powodem domagającym się zaangażowania w sprawę zjednoczenia, jest mające charakter prawdziwego znaku czasu działanie Ducha Świętego, budzące w szerokich kręgach chrześcijan żywe pragnienie jedności. Owo zadziwiające natężenie, jak i zasięg żarliwego pragnienia chrześcijańskiego na jedność, nie da się wytłumaczyć inaczej, jak szczególnym działaniem Ducha Świętego. Ludzkie możliwości w tym tak trudnym dziele są z pewnością niewystarczające. Trzecim wreszcie powodem, narzucającym obowiązek chrześcijańskiego zaangażowania ekumenicznego, jest odpowiedzialność Kościoła za dzieło ewangelizacji świata. Obowiązek głoszenia Ewangelii wszystkim ludziom jest jednym z najbardziej oczywistych zadań Kościoła. A wyjątkowo groźną przeszkodą w głoszeniu Ewangelii dzisiejszemu światu jest bolesny stan chrześcijańskiego rozbicia z całą jego tragiczną zawartością, jaką stanowi brak jedności, ze wszystkimi jego konsekwencjami, takimi jak: rywalizacja, nieufność, antagonizmy, nienawiść, składające się ostatecznie na rzucający się w oczy brak miłości, która w pojęciu Chrystusa miała stanowić główną i niepodważalną zasadę życia chrześcijańskiego. Wyjątkowo przejrzyście sformułował ją w tych znanych słowach: „po tym poznają wszyscy, że jesteście moimi uczniami, że będziecie posiadali miłość jeden dla drugiego” (J 13, 35). Na ekumeniczne zaangażowanie wpływają jeszcze następujące czynniki: pragnienie głębokiego poczucia jedności rodzaju ludzkiego, powszechne dążenie do współpracy, konieczność współdziałania chrześcijańskiego w takich dziedzinach, jak zabezpieczenie pokoju, walka z niesprawiedliwością, demoralizacją i ateizacją, plagami, które stają się dla świata groźbą nie mniejszą

niż wojna nuklearna czy katastrofa ekologiczna. Czwarta przyczyna ekumenicznego zaangażowania wypływa z układów społeczno-politycznych, w których na pierwsze miejsce wysuwa się dzisiaj zagadnienie Unii Europejskiej. Wspólny rozwój Europy jest częścią globalizacji i politycznego samopotwierdzenia europejskiego kontynentu. Jest to także wynik nowej postaci postmodernizmu, który zaczyna wołać ustami współczesnego człowieka o ponowną sakralizację kontynentu, i stwarza tym samym obszar dla nowej ewangelizacji. Nie wiadomo, kto będzie ustalał priorytety w Unii Europejskiej, w której Polska ma swoje niezbywalne miejsce: czy sama tylko ekonomia i technologia, czy też poszanowanie praw człowieka i społeczna odpowiedzialność? Czy też ponownie zostaną powtórzone złe doświadczenia pierwszej fazy postmodernizmu? A może wykorzystamy globalizację jako szansę dla personalizacji człowieka, co było w pierwotnym założeniu modernizmu? Może chrześcijanie, bez względu na różnice konfesyjne, zaangażują się w budowanie europejskiego społeczeństwa szanującego godność człowieka (także tego nienarodzonego) i świata sprzyjającego pokojowi?⁹

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

⁹ Por. A. A. Napiórkowski, *Zagadnienia ekumeniczne*, Kraków 2001, s. 87–146; zob. Y. Congar, *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*, Kraków 2001.

duchowych, a do ich pełni w sposób bezwarunkowy przynależy duchowe dziedzictwo krajów Europy Środkowej i Wschodniej.

A ponieważ Europa jest jedynie częścią świata i nasza mentalność jest nazbyt europocentryczna, Kościół podejmuje różne formy dialogu, m.in. dialog międzyreligijny, który będzie gwarantem pokoju na całym globie. Kultury dialogu potrzebuje zatem nie tylko współczesna Europa – zwłaszcza w swoich nowych geopolitycznych kształtach – ale bezwzględnie cały świat. Europa jest otoczona przez rosnącą różnorodność kultur, społeczeństw, religii i cywilizacji. Życie na planecie, na której jest coraz więcej wzajemnych powiązań, wymaga nowej świadomości dialogu i dostosowania się do radykalnie nowych warunków globalnych. Idzie o to, aby między kulturami udało się stworzyć stosunki nie zależności i podległości, ale porozumienia i partnerstwa. Tylko wówczas jest szansa na to, że w naszej rodzinie człowieczej nad wszystkimi wrogościami i konfliktami wezmą górę zgoda i życzliwość¹⁰.

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

Kościół gorliwie wyznaje i pieczołowicie strzeże prawdy, iż chrześcijanin, choć żyje na tym świecie, to jednak nie jest z tego świata. Tym samym jest on wezwany do przemiany swojej doczesnej egzystencji w całkowicie inny, niewyobrażalny dla nas sposób istnienia człowieka i świata. Ta biblijna prawda o przemijalności aktualnej postaci świata i powołaniu człowieka do wiecznego życia, które rozpoczął on już teraz w Chrystusie, jest dla chrześcijanina wezwaniem do nieustannego wyczekiwania ponownego przyjścia chwalebnego Chrystusa (paruzji). Nikt nie zna tej chwili, na którą zawsze trzeba być moralnie przygotowanym. Koniec świata nie będzie unicestwieniem czy zagładą kosmosu, ale jego przemianą, przetworzeniem.

¹⁰ Por. tenże, *Teologia pojednania – Kościoły na progu III Millennium*, „Biuletyn Ekumeniczny” 123–124 (2002) nr 3–4, s. 53–65.

Nastąpi odnowienie wszystkich rzeczy, powstanie „nowa ziemia” i „nowe niebo” (por. 2 P 3, 10–13, Ap 21, 1–8). Każdy w momencie swojej śmierci, będącej chwilą zmartwychwstania, dozna nagrody lub kary. Dlatego w świadomości chrześcijańskiej nadzieja spotkania zmartwychwstałego Pana wiąże się z postawą nawrócenia, z troską o trwanie w przyjaźni z Chrystusem, z czuwaniem, aby zawsze być gotowym na ostateczne spotkanie z Panem.

To chrześcijańskie nastawienie jest wielkim ubogaceniem świata, gdyż nie pozwala ograniczać wizji życia ludzkiego tylko do wymiarów ziemskich, doczesnych; nie pozwala ludziom pokładać swojej całkowitej nadziei w żadnych układach czy strukturach – choćby były bliskie doskonałości, ale zmusza ich do przekraczania samych siebie. Europa tworząc swoje nowe oblicze jedności musi pamiętać o tym niezbywalnym wymiarze ludzkiego ducha, jakim jest jego nieśmiertelność, i nie zawężać człowieka tylko do wymiaru materialnego. Chrześcijaństwo ze swoją Dobrą Nowiną staje kolejny raz na straży właściwie pojętego dobra człowieka¹¹.

6. *Caritas Catholica*

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

¹¹ Por. tenże, *Kościół jako Lud Boży i jego eschatologiczny charakter*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne” 8 (2002), s. 123–138.

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

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

Dobrze jest także tu przypomnieć, iż w czasach nowożytnych Sobór Trydencki zobowiązał biskupów do czuwania nad szpitalami i różnymi fundacjami na rzecz biednych. Zaczęła się rozwijać oficjalna opieka społeczna, powstały nowe zakony do opieki nad chorymi (np. kamilianie, bonifratrzy), rozwinęły się i działały wielkie instytucje dobroczynne (lazaryści od św. Wincentego à Paulo, siostry szarytki, ponadto dziesiątki stowarzyszeń osób świeckich). W 1926 roku powołana została do życia międzynarodowa centrala katolickich organizacji dobroczynnych pod nazwą *Caritas Catholica*, jednocząca wszystkie inicjatywy, organizacje i instytucje charytatywne, działające w ramach ośrodków diecezjalnych czy też krajowych. Po przerwie spowodowanej wojną jej działalność przejęła w 1951 roku *Caritas Internationalis* mająca rangę sekretariatu przy Stolicy Apostolskiej¹².

¹² Por. S. Nowak, *Formacja kapłańska wobec wyzwań schyłku drugiego tysiąclecia*, „Ateneum Kapłańskie” 85 (1993) t. 120 z. 2 (504), s. 201–209; A. A. Napiórkow-

Działalność charytatywna prowadzona przez Kościół katolicki w Polsce jest ogromna. Trudno ogarnąć i wyliczyć wszystkie jej przejawy, tak zorganizowane i długoterminowe, prowadzone przez *Caritas Polską*, jak jednostkowe i spontaniczne, podejmowane przez poszczególne wiernych. Istnieją całe zgromadzenia zakonne oddane prawie wyłącznie posłudze najbardziej potrzebującym, m.in.: służebniczki, felicjanki, serafitki, na Śląsku jadwiżanki i marianki, prowadzące placówki opiekuńczo-wychowawcze dla dzieci. Salezianie i michalicy zaś zajmują się szczególnie młodzieżą męską i umożliwiają jej zdobycie wykształcenia zawodowego. W Krakowie dość wspomnieć św. Brata Alberta – Adama Chmielowskiego i jego przytuliska dla bezdomnych oraz albertynów i albertynki, którzy kontynuują jego dzieło¹³.

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

7. Ekologia jako ratowanie przyrody i człowieka

Problematyka ochrony otaczającego nas świata swoje biblijne i teologiczne podstawy czerpie z uznania Boga za Stwórcę

ski, *Teologia polska wobec wyzwań współczesności*, [w:] *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań. VII Kongres Teologów Polskich*, Lublin 2004, s. 33–64.

¹³ Por. tenże, *Od teologii do praktyki wiary dzisiejszych katolików w Polsce*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” t. 6 (2003), s. 171–185.

wszystkiego. Ponadto człowiek nie powinien niszczyć środowiska, w którym żyje, również ze względu na samego siebie. Piąte przykazanie Dekalogu obejmuje też dbanie o własne zdrowie. Chrześcijańska nauka o rzeczywistości i autonomiczności stworzenia wyprowadzana jest z przewodniej kategorii życia. Stwórca bowiem jest Bogiem życia. Człowiek współtworząc rzeczywistość ziemską, musi bezwzględnie dbać o swoje środowisko naturalne i racjonalnie korzystać z jego zasobów, aby zapewnić sobie i potomnym odpowiednią jakość życia (zdrowe powietrze, żywność, czysta woda)¹⁴.

Działania Kościoła na rzecz ochrony środowiska wyraża jednocześnie postawę sprzeciwu i krytyki wobec cywilizacji konsumpcyjnej. Jakkolwiek człowiek ma miejsce szczególne w świecie, to jednak jest niezbywalną częścią przyrody i winien żyć z nią w harmonii, respektując jej prawa. Społeczeństwa wysoko uprzemysłowione, kierując się jedynie chęcią osiągnięcia coraz to wyższych wskaźników wzrostu, doprowadziły do wyczerpania niezwyklej ilości rezerwarów bogactw naturalnych. Dzisiejsza tragedia ekologiczna jest wynikiem rabunkowego traktowania natury i podchodzenia do niej wyłącznie jako do przedmiotu ewentualnego wyzysku. Ten kryzys ekologiczny odsłania ponadto gruntowny podział, jaki zrodził się między biednymi i bogatymi, między potężnymi i bezsilnymi, pokazując niesłychane dysproporcje między ludźmi żyjącymi na tej samej planecie. Tego rodzaju kryzys wywołuje ostatecznie pytanie o samo życie, o godność człowieka¹⁵.

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

¹⁴ Por. F. Gruber, *Im Haus des Lebens. Eine Theologie der Schöpfung*, Regensburg 2001, s. 11–136.

¹⁵ Por. G. Kraus, *Welt und Mensch. Lehrbuch zur Schöpfungslehre*, Frankfurt am Main 1997, s. 376–407.

Pojechaliśmy do najbardziej straszliwych miejsc, jakie sobie można wyobrazić. Ludzie dostawali dziennie trzy litry wody, co miało starczyć na mycie, gotowanie, pranie, picie. Jedli pół kilo kukurydzy dziennie, żadnego mięsa, żadnych warzyw. Setki, tysiące ludzi umierało. Wróciliśmy do Addis Abeby. Następnego dnia poleciałem do Europy. Wylądowałem w Rzymie. To był letni wieczór. Na Piazza Navona kłębiły się tłumy ludzi, wokół pełno restauracji, ludzie cieszyli się życiem, muzyką, jedzeniem. A we mnie tkwiło to, co zobaczyłem przed moim odlotem. W tym wszystkim można ujrzeć dramat współczesnego świata. Ci ludzie z Piazza nigdy nie dowiedzą się, jak żyją ich bracia i siostry zaledwie dwa lub trzy tysiące kilometrów dalej. Zrobiłem masę zdjęć. Tamci ludzie to tylko szkielet i skóra. Trzydziestolatki, ale wyglądali na sześćdziesięcio-, siedemdziesięcioletnich starców. I umierali. Kobiety z tego obozu ubrane były w worki po kukurydzy, worki z ONZ. Życie w dwóch tak odmiennych światach stwarza, jak sądzę, moralne zobowiązanie do tego, by o tym mówić¹⁶.

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

¹⁶ Zob. R. Kapuściński, *Autoportret reportera*, Kraków 2003.

Rozdział VIII

Sekularyzm a teologia sekularyzacji

Określenia *sekularyzm* i *sekularyzacja* w znaczeniu zbliżonym do współczesnego rozumienia narodziły się w łonie osiemnasto- i dziewiętnastowiecznych prądów oświeceniowych, a pojawiły się głównie wraz z krytyką religii w dobie francuskiego oświecenia. Następnie zostały użyte przez Davida Hume'a i Georga W. Hegla w ich samodzielnej filozoficznej refleksji oraz przez Ludwiga Feuerbacha w jego krytyce religii. Jeszcze dalej, bo aż po odrzucenie i wręcz walkę z chrześcijaństwem pójdą w swoich postulatach Karol Marks, Fryderyk Engels i Włodzimierz Lenin. Teologowie protestanccy, inspirowani tymi wyzwaniem oraz koniecznością apologii chrześcijaństwa, podejmą zagadnienie oceny sekularyzmu w świetle objawienia chrześcijańskiego, wypracowując teologię sekularyzacji. Krytycznie do ich osiągnięć ustosunkują się myśliciele katoliccy, przedkładając samodzielne opracowania, które Sobór Watykański II zweryfikuje doktrynalnie¹.

1. Uściślenie pojęć

Pojęcie *sekularyzacja* jest zakorzenione w łacińskim słowie *saeculum*, które oznacza *pokolenie, okres życia jednego pokolenia, czas*

¹ Artykuł jest zmienioną i poprawioną wersją tekstu opublikowanego wcześniej w czasopiśmie „Teologia Praktyczna”, T. 14 (2013), s. 17–39.

jednej generacji lub określony wiek². Najczęściej za pomocą określenia *saeculum* wyrażano to, co czasowe, przemijalne. *Saeculum* stało się nazwą świata. Dysponujemy jednak drugim pojęciem wyrażającym świat. To *mundus*, słowo oznaczające raczej miejsce, instytucję czy strukturę. Mimo że pojęcia *saeculum* i *mundus* stosowano do opisu jednego świata, to niosły one ze sobą dwie różne koncepcje świata: grecką – odzwierciedlającą świat jako miejsce, oraz łacińską – ukazującą świat jako historię. Chrześcijaństwo, rozwijające się w kategoriach greckich, przejęło termin *saeculum* w znaczeniu miejsca. Dlatego niebo, piekło czy czyściec rozumiano kiedyś jako miejsca, a nie stany. Konsekwentnie sekularyzację pojęto jako utratę przestrzeni, umniejszenie, wycofywanie się³. Ostatecznie łacińskie słowo *saecularis* tłumaczy się dziś jako *zeświecczenie*. W najszerszym rozumieniu oznacza ono rozluźnienie więzi z religią i wyjęcie lub uwolnienie jakiejś rzeczy, terytorium lub instytucji spod władzy czy zależności kościelnej. Z sekularyzacją łączy się także problematyka laicyzacji, emancypacji, dechrystianizacji, desakralizacji, swoistego „odkościelnienia”, a także odmitologizowania czy też niereligijności. Sekularyzacja oznacza też odejście od instytucjonalnych form religijności. Nie jest ona jakimś nowym fenomenem, gdyż nieustannie towarzyszy wszystkim religiom⁴. Niemniej w sposób szczególny istnieje i obecnie potęguje się w obszarze chrześcijaństwa Starego Kontynentu. Należy ją klasyfikować zarówno pozytywnie, jak i negatywnie.

Jak słusznie zauważa Franz-Xaver Kaufmann w swojej książce pt. *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?*, znajdujemy się z pewnością w jakiejś nowej fazie religijnego rozwoju, który przede wszystkim nacechowany jest wzmagającą się utratą znaczenia

² Por. A. Draguła, *Ocalić Boga. Szkice z teologii sekularyzacji*, Warszawa 2010, s. 11–12.

³ Por. tamże.

⁴ Por. J. Mariański, *Sekularyzacja*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin–Kraków 2002, s. 1089–1092.

kościelności dla indywidualnego sposobu prowadzenia życia. Religijna przynależność stała się dzisiaj z jednej strony kwestią prywatną, i to nie tylko w sensie politycznym, ale również w pluralistycznym społeczeństwie. Owo swoiste odkościelnienie jednostki nie odnosi się przy tym jedynie do obszaru Kościoła katolickiego. A z drugiej strony stanowisko Kościoła odnośnie do problemów gospodarczych i społecznych czy jego apele etyczno-moralne znajdują wciąż zadziwiający rezonans. Kościoły chrześcijańskie dalej bowiem uchodzą za ważnych reprezentantów życia publicznego, jednakże nie jako autorytety dla moralności prywatnej⁵.

Pomocne rozróżnienie między terminami *sekularyzm* a *sekularyzacja* przedłożył Paweł VI w adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi* z 8 grudnia 1975 roku. Ojciec Święty – kontynuując wskazania *Vaticanium II* i zachęcając do poszanowania postulatów sekularyzacji – zdecydowanie jednak ostrzegał przed sekularyzmem. Pisał:

Trzeba zauważyć, że niejako w centrum naszego dzisiejszego świata tkwi coś, co jest jakby szczególną jego cechą, mianowicie „sekularyzm”. Nie mówimy o „sekularyzacji”, która jest słusznym i prawowitym, nie obcym wierze i religii usiłowaniem odkrycia w stworzeniu, w każdej rzeczy i w każdym zdarzeniu praw wszechświata, którymi one się rządzą „autonomicznie”; byle tylko umysł bazował na wewnętrznym przekonaniu, że te prawa nałożył im Stwórca. W tym znaczeniu ostatni Sobór potwierdził uprawnioną „autonomię” kultury ludzkiej, a zwłaszcza nauki. My zaś mamy tu na myśli rzeczywisty sekularyzm, czyli taką koncepcję świata, według której całkowicie tłumaczy się on sam, bez potrzeby uciekania się do Boga, który staje się zbyteczny, a nawet przeszkadza. Tego więc rodzaju „sekularyzm” usiłuje podkreślić potęgę poznawczą człowieka, doprowadza do pomijania Boga, a także do Jego

⁵ Por. F.-X. Kaufmann, *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg–Basel–Wien 2000, s. 96.

zaprzeczenia. Stąd wypływają nowe rodzaje ateizmu, mianowicie ateizm „antropocentryczny”, nie tyle abstrakcyjny i metafizyczny, co pragmatyczny, programowy i wojujący. W łączności z tym „sekularyzmem” ateistycznym propaguje się co dzień, w przeróżnych postaciach, cywilizacyjną konsumpcję, tj. „hedonizm” podniesiony do rangi najwyższego dobra, wolę władzy i panowanie, oraz dyskryminacje wszelkiego typu. Wszystko to stanowi nieludzkie tendencje tego „humanizmu”⁶.

Czym jest sekularyzm, a czym teologia sekularyzacji? Pojęcia te funkcjonują w obszarze opisującym światopogląd, ekonomię, kulturę, filozofię bądź teologię. Nieczęsto dochodzi tu do wzajemnego przenikania się tych obszarów, co wywołuje wiele sprzeczności. Dlatego warto zastrzec, kiedy mówi się o zjawisku sekularyzmu, a kiedy o (teologii) sekularyzacji. Przez sekularyzm należy zatem rozumieć wszelkie formy wrogości – znacznie uogólniając definicję – wobec wszystkiego, co chrześcijańskie. W obszar sekularyzmu należy zatem włączyć nie tylko idee wymierzone w orędzie ewangeliczne, ale także czynne prześladowania chrześcijan, przejawiające się w różnych postaciach. Być może uzyskujemy w ten sposób zbyt pojemne pojęcie sekularyzmu, ale chodzi o wytyczenie, w miarę jasnej, granicy między tymi określeniami. Natomiast fenomen sekularyzacji występuje przede wszystkim w ramach cywilizacji euroatlantyckiej, gdyż sekularyzacja jest formą teologii kontekstualnej, dość mocno powiązanej z aktualną formą kultury tych społeczeństw i ich rozwoju ekonomicznego i politycznego.

Nie można tu pominąć i tego faktu, że owa swoista „areligijność” Europejczyków naznaczona dziś wyraźnie sekularyzmem i sekularyzacją wydaje się obca mieszkańcom Azji, Afryki, Australii czy obu Ameryk. Procesy sekularyzmu i sekularyzacji nie dotyczą chrześcijan tych części świata. W tych regionach globu pojawiło się wiele nowych ruchów religijnych i ośrodków chrześcijańskiej

⁶ Paweł VI, *adhort. apost. Evangelii nuntiandi*, 55.

duchowości. Chrześcijaństwo staje się coraz mniej religią europejską, a coraz bardziej religią o prawdziwie światowym zasięgu. Jego związki z Europą, jakkolwiek stanowią absolutnie znaczący i nie do zakwestionowania etap jego rozwoju, od drugiej połowy XX wieku znacznie się poluźniły. Jednym z elementów poświadczających światowe oblicze chrześcijaństwa jest rozkwit teologii pozaeuropejskich. Obecnie mamy do czynienia bezsprzecznie ze znaczącym przesunięciem Kościoła i tym samym teologii poza Stary Kontynent. Nadal wielu chrześcijan, ale i teologów świata zachodniego XXI wieku traktuje chrześcijaństwo w Ameryce Łacińskiej, Azji czy Afryce jako zjawisko wtórne, konsekwencję kolonialnej i misjonarskiej działalności Europejczyków czy po części Amerykanów. Ostatnie pięćdziesiąt lat ujawniło jednak niezwykle dynamiczny rodzimy rozwój wiary w Chrystusa w Azji, Afryce czy Ameryce Łacińskiej, w czym istotnie pomaga potężna ilość nowo ochrzczonych, ale i lokalne formy różnych teologii, próbujących wypowiedzieć Ewangelię we własnej kulturze i tradycji. Ponieważ nie dysponujemy w tej dziedzinie żadnymi badaniami, trudno jest orzec, czy procesy sekularyzmu i sekularyzacji, właściwe europejskiemu chrześcijaństwu, należy łączyć z „nadmierną kościelnością” czy z „medialnym zafałszowaniem” chrześcijaństwa, czy z ideologiami, które stały się zastępstwem dla religii, czy z niskimi wskaźnikami demograficznymi Starego Kontynentu, czy z opuszczaniem przez chrześcijaństwo tej części świata, czy też z samą jego wewnętrzną dynamiką. Jedno wydaje się pewne: europejska faza wiary w Chrystusa powoli dobiega końca.

Jednakże dla całości opisu tego zjawiska wypada dodać, że niektórzy teologowie, jak np. Friedrich Gogarten, Harley Cox czy Johann Baptist Metz, negują łączenie narodzin sekularyzacji z nowożytnością. Uważają, że sekularyzacja stanowi nieodłączny element chrześcijańskiego objawienia i jest procesem wpisanym w dzieje zbawienia, i to już od pierwszych ksiąg Starego Testamentu. Cox stoi nawet na stanowisku, iż początkową sekularyzacją był sam akt stworzenia, który należy przyjąć jako pierwszy moment

desakralizacji świata jako odsłaniania się Boga. Akt stwórczy to pierwsza kenoza Jahwe, który wychodzi ze swojej tajemniczości. Metz to spostrzeżenie uzupełnił, dodając, że ostateczne przełamanie rozdziału między *sacrum* i *profanum* dokonało się w wydarzeniu wcielenia Syna Bożego. W Jezusie Chrystusie doszło do desakralizacji i demitologizacji natury⁷.

2. Czas agresywnego sekularyzmu?

Jakkolwiek doświadczamy dziś w Europie wzmożonej napaści sekularyzmu, to wrogość wobec chrześcijaństwa jest zjawiskiem, jakie towarzyszyło już Jezusowi z Nazaretu w trakcie Jego życia i działalności. Sekularyzm trwa nieprzerwanie przez wieki aż do dzisiaj i przyjmował w historii różne stopnie natężenia. Polega on na mniej lub bardziej otwartej walce z religią chrześcijańską i jej wyznawcami. Prześladowcy posługiwali się – i wciąż się posługują – różnymi metodami: w pierwszych wiekach chrześcijaństwa często uciekali się do fizycznej eksterminacji, co ma miejsce także obecnie w wielu krajach Trzeciego Świata, a z kolei aktualnie w Europie sekularyzm przybiera najczęściej formy medialne i legislacyjne. Najokrutniejszych postaci sekularyzmu w czasach współczesnych chrześcijanie doświadczają ze strony radykalnych ruchów islamskich i (neo) hinduistycznych, a także systemów ateistycznych, jak np. w Korei Północnej czy jeszcze nie tak dawno w ZSRR i na terytoriach zdominowanych przez niego w ciągu całych dziesięcioleci.

Według szacunków fundacji „Open Doors” obecnie ok. 100 milionów chrześcijan jest ofiarami prześladowań, głównie w państwach islamskich, Korei Północnej, a także wskutek hinduskiego ekstremizmu i islamskiego terroryzmu. Z danych raportu papieskiej fundacji „Kirche in Not” („Pomoc Kościołowi w Potrzebie”) co roku na świecie ginie ponad 170 tysięcy chrześcijan. Ta kościelna

⁷ Por. A. Draguła, *Ocalić Boga*, dz. cyt., s. 14–15.

organizacja szacuje, że 3/4 ofiar prześladowań religijnych stanowią chrześcijanie. Według Tomasza Korczyńskiego do 2010 roku śmierć męczeńską poniosło 70 milionów chrześcijan, z tego w XX wieku 45 milionów⁸.

Dlatego istnieją realne przesłanki ku temu, aby na progu XXI wieku mówić o swoistej eskalacji różnych form sekularyzmu. Tę szeroką rzekę współczesnego sekularyzmu zasilają złudne i mętne wody faszyzmu, (neo)marksizmu, nihilizmu, religijnego fundamentalizmu islamskiego, hinduskiego i żydowskiego, masonerii, satanizmu z nowo powołanymi do życia centrami kultu Szatana (kalifornijczyk Howard Levy i jego „Church of Satan”; Marco Dimitri ogłaszający się jako antychryst i zakładający w Bolonii kościół „Bambini di Satana”), skrajnego feminizmu i wzbierającego dziś ateizmu oraz ideologii *gender*. Czy jest to rzeczywiście napaść na chrześcijaństwo, a szczególnie na Kościół katolicki? A może jako chrześcijanie jesteśmy nadwrażliwi i nazbyt łatwo wpisujemy inaczej myślących na listę swoich dręczycieli? Oceniając innych, musimy liczyć się z tym, że i my sami podlegamy ocenie. Domagając się tolerancji dla swoich postaw, czy my sami nie stajemy się nazbyt łatwo nietolerancyjni wobec innych? A może wzmagający się sekularyzm jest impulsem do potężnej pracy teologicznej nad tajemnicą ukrytego Boga, jak i wezwaniem do oczyszczenia samego chrześcijaństwa?⁹

3. Narodziny protestanckiej teologii sekularyzacji

Analizując genezę teologii sekularyzacji, wypada przywołać kilka znaczących osób z kręgu protestantyzmu, które poświęciły

⁸ Zob. T. M. Korczyński, *Raport o prześladowaniach chrześcijan w latach 2011–2012 „Prześladowani potrzebują naszego głosu. Sytuacja chrześcijan w krajach muzułmańskich”*, Biuletyn „Pomoc Kościołowi w Potrzebie”, Warszawa 2013, www.teofil.dominikanie.pl/wydanie/artykuly/274 (09.06.2015).

⁹ Por. S. de Fiore, *Maria e il mistero del Male*, Milano 2013, s. 25–31.

temu zagadnieniu należąną uwagę i podjęły próby zrozumienia tego zjawiska.

Jako pierwszego należy wskazać Rudolfa Bultmanna (1884–1976) i jego postulat demitologizacji przekazu ewangelicznego¹⁰. Znaczącym przyczynkiem do rozwoju teologii sekularyzacji były jego propozycje demitologizacji, jakie wyłożył w swojej publikacji pt. *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (1921). Tezy demitologizacji przyjęte początkowo negatywnie, ostatecznie wpłynęły po 1953 roku na rozpoczęcie, najpierw w kręgach uczniów Bultmanna, ożywionych dyskusji nad problematyką relacji pomiędzy „Jezusem historii” i „Chrystusem wiary”, a z kolei po 1960 roku zainicjowały ferment w kręgach katolickich (Ernesto Ruffini, Antonino Romeo, Francesco Spadafora). Z powodu odrzucenia niektórych nadprzyrodzonych elementów Ewangelii (jej swoistej naturalizacji) i interpretacji chrześcijaństwa w kategoriach filozofii Martina Heideggera Bultmann został zaklasyfikowany jako autor biblijnych inspiracji dla teologii sekularyzacji.

Wkład do teologii sekularyzacji można też znaleźć w spuściźnie Karla Bartha (1882–1945) i jego teologii dialektycznej, wyrażonej (może nazbyt powierzchownie) hasłem „między religią a wiarą”. Ten szwajcarski konserwatywny kalwin w stworzonej przez siebie „teologii kryzysu” – gdzie z jednej strony odrzucił ówczesną liberalną teologię protestancką i ujawnił kryzys Kościołów chrześcijańskich, które w pewnym stopniu zawiodły w dobie nazizmu, a z drugiej odkrył suwerenność Boga i Jego łaski – wypracował rozdział religii i wiary. Dla Bartha Bóg to zupełnie ktoś inny. Między

¹⁰ Ten niemiecki teolog ewangelicki podejmując badania nad pierwotnym chrześcijaństwem, wypracował własną hermeneutykę języka teologicznego. W książce pt. *Offenbarung und Heilsgeschehen* (1941) ukazał program demitologizacji języka Nowego Testamentu. Uważał, że obraz Jezusa ukształtował się przez pryzmat wielkanocnej wiary w zmartwychwstanie. Dlatego w swoim dziele pt. *Theologie des Neuen Testaments* (1948–1953) doszedł do przekonania, że przedmiotem opisu winien być proces kształtowania się wiary gminy. Bultmann ujmował wiarę nade wszystko jako określony sposób bycia (egzystencjalnie).

Bogiem a człowiekiem zachodzi „nieskończona jakościowo różnica” (*unendlich qualitativer Unterschied*)¹¹. Twórca teologii dialektycznej przeciwstawił tradycyjną religijność wierze wypływającej z Bożego Objawienia. Prawdziwa wiara jest wyłącznie wynikiem działania Bożej łaski i jako taka przeciwstawia się religii. Jego zdaniem religia jest produktem ludzkim, jakimś zlepkiem projekcji. Dlatego obecnie wyznawana religia jest w gruncie rzeczy przeciwieństwem wiary chrześcijańskiej, gdyż w miejsce Boga postawiła człowieka. Między Bogiem a człowiekiem istnieje przepaść nie do przebycia. Barthowska krytyka religii, powiązana z interpretacją języka wiary, jego absolutyzacja wartości Objawienia i wiary wpłynęła znacząco na separację chrześcijaństwa od Kościoła i dała budulec pod sekularyzacyjne dezyderaty. Należy pozbyć się religii, która według Bartha nie jest niczym innym, jak tylko odbiciem samego człowieka i jego potrzeb. Z dorobku kalwińskiego teologa wypływa desakralizacja Kościoła i religii. Jest to krytyka bardziej wewnętrzna, polegająca na dialektycznym oddzieleniu wiary i religii przez ukazanie Boskiego pochodzenia wiary. Poglądy teologiczne Bartha stały się ostatecznie znaczącą inspiracją dla teologów protestanckich, wspomnianego już Rudolfa Bultmanna, Dietricha Bonhoeffera, Ernsta Fuchsa, Friedricha Gogartena, jak również katolickich, m.in. Hansa Ursa von Balthasara, Henri Bouillarda, Hans Künga, Karla Rahnera czy Alfonsa Nossola¹².

Dokonując chronologicznego zestawienia procesu kształtowania się teologii sekularyzacji po ogłoszeniu przez Bultmanna i Bartha ich idei, należy zatrzymać się na postulacie „świeckiego chrześcijaństwa” Dietricha Bonhoeffera (1906–1945). Ten niemiecki luteranin swymi propozycjami „świeckiej religijności” czy też „milczącej religijności wewnętrznej” uzupełniał w pewnym

¹¹ Por. H. Fischer, *Systematische Theologie. Konzeptionen und Probleme im 20. Jahrhundert*, Stuttgart–Berlin–Köln, s. 25–26.

¹² Por. W. Kulbat, *Nowe koncepcje sekularyzacji w perspektywie teologicznej*, „Łódzkie Studia Teologiczne” T. 19 (2012), s. 117–144.

sensie nurt teologii sekularyzacji. Jednakże jego wizja sekularyzacji jest bardziej tragiczna. Uważał on bowiem, że laicyzacja nie jest naturalnym procesem i prowadzi do zwichnięcia wiary. Widać to wyraźnie – w jego przekonaniu – na przykładzie protestanckiego Kościoła, który w dobie faszyzmu się nie sprawdził. Przeobrażenie, jakiemu ulega świat, dewaluuje tradycyjne pojęcie Boga. Niegdyś Boga przedstawiano jako wszechmocnego, a dziś jako słabego, niezdolnego pomóc człowiekowi. Bonhoeffer postuluje zniesienie języka metafizycznego, który już niczemu nie służy. Także powrót do średniowiecza, kiedy Bogu „przydzielano” tak wiele przestrzeni, równałby się wyrzeczeniu intelektualnej uczciwości. Byłoby to *salto mortale*¹³.

W swoim *Lesebuch* Bonhoeffer wyznaje, że Bóg pozwala nam dziś doświadczać tego, iż musimy żyć jako ci, którzy w tym życiu muszą dać sobie radę bez Niego. „Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verlässt” (Mk 15, 34). Bóg Objawienia jest Bogiem, który każe nam żyć w tym świecie bez roboczej hipotezy Boga, i On jest tym, przed którym stale jesteśmy. Prawdziwy Bóg jest tym właśnie słabym i niemocnym, który pozwala się przybić do krzyża, i tylko w ten sposób jest z nami i może nam pomóc. Chrześcijaństwo niereligijne oznacza dla tego niemieckiego teologa chrześcijaństwo światowe w tym sensie, że odkrywa Boga w Jezusie Chrystusie, pośrodku świata, w centrum życia ludzi, a nie gdzieś na uboczu życia, w jakiś formach pobożności czy w życiu przyszłym. W tym kontekście Bonhoeffer pisze dalej, że tu znajduje się istotna różnica między chrześcijaństwem a innymi religiami. Religijność ludzi w ich potrzebach wskazuje im zazwyczaj potęgę Boga w świecie. Jest to Bóg w sensie zasady *Deus ex machina*, czyli jest to Bóg ludzkich wyobrażeń, jaki pojawia się zupełnie nieoczekiwanie i rozwiązuje wszystkie ludzkie dylematy. Jednakże Bóg Biblii odnosi ludzi do słabości i cierpienia Bożego; tylko cierpiący Bóg może człowiekowi pomóc. Dlatego można powiedzieć, że

¹³ Zob. A. Napiórkowski, *Kościół bez Kościoła. Świadek wiary*, Kraków 2014, ss. 163.

rozwój w kierunku dojrzałości i samodzielności świata prowadzi do usunięcia fałszywego obrazu Boga¹⁴.

Zaproponowana przez Bonhoeffera koncepcja chrześcijaństwa świeckiego oznacza wyjście poza religię, a zarazem odkrycie i dowartościowanie aktu wiary. Bonhoeffer napisze nawet, iż religia jest przeciwieństwem wiary. Wiara jest wszystkim i oznacza uczestnictwo w cierpieniu Boga w życiu świata. Jezus nie powołuje nas do religii, tylko do wiary. Wszystko, co w chrześcijaństwie może stać się religią, należy poddać krytyce, a następnie oczyścić z tego wiary. Benedykt XVI nie zgadza się z takim podejściem, gdyż uważa rozdział wiary od religii za coś negatywnego, ponieważ samo chrześcijaństwo żyje jako religia¹⁵.

Czwartym teologiem jest Friedrich Gogarten (1887–1967). Jego wkład do teologii sekularyzacji można streścić w określeniu – „człowiek między Bogiem a światem”. W 1948 roku ten niemiecki ewangelik wydał książkę *Die Kirche in der Welt*. Uzupełnieniem zawartych w niej myśli okazały się dwie kolejne interesujące prace: *Der Mensch zwischen Gott und Welt* (Heidelberg 1952) oraz *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem* (Stuttgart 1953). W tych dziełach znajduje się najbardziej znaczące dopowiedzenie Gogartena, mające wpływ na dalszy rozwój właściwie pojmowanej myśli sekularyzacyjnej. Według niego autentyczne chrześcijaństwo należy rozumieć jako wiarę bez religii. Ma ono być nacechowane brakiem przeżycia religijnego i nadmiernej pobożności. Właściwe chrześcijaństwo to wiara naznaczona słabością Boga i świeckością świata, uwolniona od klerykalizmu i sakralizacji. Jako luteranin Gogarten postulował odmitologizowanie chrześcijaństwa, aby nastąpiło Boże królestwo Ducha bez prawa. Fundamentalna teza Gogartena brzmi: korzenie sekularyzacji znajdują się w samej wierze chrześcijańskiej.

¹⁴ Por. D. Bonhoeffer, *Lesebuch*, hrsg. von O. Dudzus, München 1985, s. 150–151.

¹⁵ Por. A. Draguła, *Ocalić Boga*, dz. cyt., s. 28–29; A. Napiórkowski, *Kościół bez Kościoła*, dz. cyt., s. 45–58.

Człowiek otrzymał zadanie od Boga, aby uczynił świat obszarem swojego panowania. Świat w gruncie rzeczy jest świecki, gdyż nie istnieje w nim nic świętego¹⁶.

Gogarten zwrócił uwagę na podwójny charakter laicyzacji. Wiara, która nie przyzwala na laicyzację, prowadzi do zawężonej moralności i nakierowana jest jedynie na indywidualne osiągnięcie zbawienia. Z kolei sama laicyzacja może odrywać człowieka od Boga i czynić go niewolnikiem jego pychy, a niekiedy nawet nihilizmu. Protestancka perspektywa laicyzacji szanowała jednak autonomię i swoistość wiary. Gogarten nie uległ tu filozofii ani Hegla, ani Marksa, będących konsekwencją też oświecenia, jakie odbierały biblijnej wierze charakter eschatologiczny i jej ukierunkowanie na coś, co wykracza poza historyczne ramy świata. Nie wolno dopuścić do zeświecczenia eschatologii. Gogarten optując za świeckim światem, kształtowanym przez człowieka, rozsądnie mówi także o sferze wiary, zbawienia, grzechu i wierze rozumianej jako odpowiedź na Boskie wezwanie łaski¹⁷.

Zdaniem ewangelickiego teologa człowieka nie można ujmować ani wyłącznie z perspektywy Boga (teza ortodoksyjnego nurtu teologii dialektycznej), ani z perspektywy świata (teza zwolenników oświeceniowej emancypacji).

Sytuacja człowieka jest specyficzna, jest on bowiem istotą znajdującą się – jak głosił tytuł pracy Gogartena – „pomiędzy Bogiem i światem”, przynależąc w pełni zarówno do jednej, jak i drugiej rzeczywistości. Kluczem do adekwatnego opisu zarówno faktycznej,

¹⁶ Gogarten zgadzał się z Karlem Barthem co do konieczności krytyki antropocentrycznie zorientowanej kultury religijnej oraz przewyższenia teologii liberalnej, zatracającej profetyczną moc słowa Bożego i jego jakościową odmiennosc. W 1921 opublikował książkę pt. *Die religiöse Entscheidung*, w której uznał próby poznania religijnego, np. mistykę, za formy ludzkiej aktywności zniekształcające prawdę o Bogu i przeciwstawił im wyznanie wiary wyrastające wyłącznie z Objawienia. Po 1945 podjął refleksję nad miejscem Kościoła i wiary chrześcijańskiej w świecie współczesnym, zwłaszcza w kontekście procesów sekularyzacyjnych.

¹⁷ Por. R. Winling, *Teologia współczesna 1945–1980*, Kraków 1990, s. 51–53.

jak i możliwej egzystencji człowieka, a także jego odpowiedzialności etycznej, jest osoba Jezusa Chrystusa oraz luterskie rozróżnienie między Prawem i Ewangelią, wyznaczające między innymi obszar „świeckości” człowieka i świata¹⁸.

Wynikiem programu teologicznego Gogartena była pozytywna interpretacja procesów sekularyzacyjnych, także w świetle recepcji postulatów demitologizacji Bultmanna, czego świadectwem była praca *Entmythologisierung und Kirche* (1953). Laicyzacja jako taka nie może być klasyfikowana negatywnie, raczej trzeba ją postrzegać ambiwalentnie. Dzięki jej rozwojowi dokonuje się bowiem stopniowe odbóstwienie świata i jego desakralizacja. Podkreślając znaczenie Gogartena dla rozwoju myśli o sekularyzacji, Carl Friedrich von Weizsäcker w krótkim zdaniu stwierdził: „Bóg uwalnia nas z rąk bożków [...]. Przez Boga świat staje się odbóstwiony”¹⁹.

Poglądy Gogartena, uznającego prawomocność sekularyzacji jako wypływającej z chrześcijańskiej wiary, zostały rozwinięte przez wspomnianego już Coxa oraz Johanna B. Metzta w obrębie zagadnień teologiczno-społecznych oraz przez Petera Bergera i Thomasa Luckmanna na terenie socjologii religii. Można odnotować, że z postulatów teologii sekularyzacji narodził się nurt tzw. teologii śmierci Boga, która wywołała co najmniej zdziwienie. Ten rodzaj teologii, ukazujący bezsilność Boga, przybrał różne formy wyrazu: u Gabriela Vahaniana – w koncepcji nowożytnej zsekularyzowanej kultury, u Paula van Burena – w sposobie mówienia o Bogu, u Williama Hamiltona – w milczeniu Boga, u Th. J. Alitzera – w śmierci Chrystusa (w sensie historycznym) w dzisiejszym świecie, u Johna Arthura Thomasa Robinsona i Dorothee Sölle – w śmierci Boga. Oczywiście wkrótce stało się jasne, że ten modny trend teologiczny pozostaje w sprzeczności z samym sobą. Ponadto nie podjął on rozprawy ze współczesnym ateizmem, lecz skapitulował wobec niego.

¹⁸ Por. tamże, s. 53–54.

¹⁹ Por. H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, München–Zürich 1996, s. 159.

Teologia „śmierci Boga” zupełnie niepotrzebnie wykształciła wiele fasadowych i fałszywych słów, niemających żadnej treści²⁰.

Warto jeszcze wspomnieć o dwóch przynajmniej przedstawicielach tego ekstremalnego kierunku w teologii minionego wieku. Chodzi najpierw o anglikańskiego biskupa i egzegetę Nowego Testamentu Johna Arthura Thomasa Robinsona (1919–1983) i o jego postulat: „odrzuć nadprzyrodzoność”. W głośnej książce *Honest to God*, wydanej w 1963 roku, Robinson postrzegany jako przedstawiciel teologii liberalnej, wyłożył swoje podstawy sekularyzacji. Jego zdaniem współczesna sekularyzacja polega na radykalnym odrzuceniu jakiegokolwiek nadprzyrodzonej rzeczywistości. Na treść tego fenomenu składa się zmiana myślenia metafizycznego, porzucenie wszystkiego, co nienaturalne, odejście od występującego w Ewangeliach elementu mitologicznego oraz odrzucenie fałszywej religijności. Dla jednych był on biskupem heretykiem, a dla drugich biskupem misjonarzem. Wydaje się, że nie był jednak myślicielem oryginalnym czy spójnym, kiedy wzywał do opuszczenia Kościoła, odejścia od sakramentów i praktyk religijnych w myśl hasła: „Jezus tak, Kościół nie”. Aby chrześcijaństwo zdołało przeżyć, zdaniem Robinsona należy dostosować treść przesłania chrześcijańskiego do mentalności współczesnego zeświecczonego człowieka²¹.

Swoista radykalizacja tych idei znalazła swoją kontynuację u Paula Matthews van Burena (1924–1998) w postulacie „śmierci Boga”. Ten amerykański teolog episkopalny nawoływał do przyjęcia przez współczesnych chrześcijan poglądów właściwych dla zlaicyzowanej technokratycznej cywilizacji zachodniej i kapitulacji wobec świata²².

²⁰ Por. W. Kulbat, *Nowe koncepcje sekularyzacji...*, dz. cyt., s. 128–131; por. także W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, s. 85.

²¹ Por. J. T. Zieliński, *John T. Robinson. Uczciwie pytać o wiarę*, [w:] *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 2, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2004, s. 346–356.

²² Zob. P. van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*, New York 1963.

Bardziej odpowiedzialne i godne uwagi przyczynki do teologii sekularyzacji wypracował Olivier O'Donovan (ur. 1945), ujmując ją jako „spełnianie się eschatologii”. Uważał, że w opozycji do terminu *świecki* bynajmniej nie znajduje się termin *sakralny* (*profanum / sacrum*), lecz wieczny. Świeckość, czyli doczesność, terażniejszość – zauważył brytyjski profesor teologii moralnej i pastoralnej z Uniwersytetu w Oksfordzie i jednocześnie prezbiter Kościoła anglikańskiego – nie jest przeciwieństwem tego, co religijne, ale tego, co przyszłe; tego, co ma nadejść. Dlatego wolno ujmować sekularyzację jako spełniającą się już teraz eschatologię. Istotnym zadaniem chrześcijaństwa nie jest bowiem konstrukcja cywilizacji ziemskiej, nie jest koncentracja na „tutaj” i „teraz”, lecz skierowanie uwagi na przyszłość. Chrześcijaństwo przecież to ziemską inicjacją przebóstwienia, które ma się dopełnić w wieczności. To stanowisko O'Donavana jest właściwe chrześcijańskiemu społeczeństwu wysoko rozwiniętym technicznie, gdzie doszło do przesunięcia akcentu z eschatologii na ekonomię, odbierającą wiarę w Chrystusa jej ponadczasowość²³.

W kierunku ujmowania sekularyzacji jako eschatologii poszła także refleksja Wolfharta Pannenberg (ur. 1928). Stawiając rewolucyjną tezę, że Objawienie należy ujmować jako historię (*Offenbarung als Geschichte*), nadał teologii, wierze i samoobjawieniu się Boga swoistą relatywność. Niemiecki protestant ukazywał początkowo pozytywne skutki sekularyzacji, prowadzącej do wyzwolenia życia człowieka spod nadmiernej kurateli kościelnej. Z czasem jednak Pannenberg dostrzegł i negatywne skutki zepchnięcia religii wyłącznie do sfery prywatnej i subiektywnej. Bez idei Boga człowiek nie zrozumie ani siebie, ani świata. Współczesne zjawisko wszechwładnego wykluczania odpowiedzi religijnych z kręgu polityki, nauk społecznych, ekonomicznych, kulturowych czy nauk ścisłych jest według niego poważnym wezwaniem do

²³ Por. A. Draguła, *Ocalić Boga*, dz. cyt., s. 13.

wypracowania nowej chrześcijańskiej antropologii (tzw. „przyswojenie krytyczne”)²⁴.

4. Katolickie wizje teologii sekularyzacji

Tezy protestanckiej myśli sekularyzacyjnej zostały przyjęte przez większość teologów katolickich z uzasadnioną rezerwą. Na gruncie katolickim można odnotować kilka prób asymilacji teologii sekularyzacji. Jedną z nich była z pewnością, nie do końca przemyślana, koncepcja „anonimowego chrześcijaństwa” Rahnera. Bardziej odpowiedzialne projekty wątków sekularyzacji przedłożył Edward Schillebeeckx, Johann Baptist Metz, Louis Dupré czy Alfons Skowronek i Alfons Nossol.

Rekonstruuując zasadnicze kierunki w ramach katolickich koncepcji sekularyzacji, przypatrzmy się najpierw bliżej idei anonimowego chrześcijaństwa, jaka przewija się przez pisma Karla Rahnera (1904–1984). Podstawową zasadą interpretacyjną teologii niemieckiego jezuita jest odczytanie doświadczenia człowieka jako podmiotu poznającego i wolnego w horyzoncie absolutnej tajemnicy Boga. Według niego anonimowi chrześcijanie to ludzie pozostający poza widzialnym Kościołem. Więcej nawet: ludzie ci uznali siebie za wyznawców innych religii lub za ateistów. Jakkolwiek pozostają anonimowi, to nawiązali jakiś związek z Chrystusem, będąc nawet tego nieświadomi. Rozważając sytuację współczesnego człowieka, Rahner analizuje jego sytuację pozostawania poza wszelką instytucją religijną. Mimo to taki człowiek ma doświadczenie absolutnej bliskości Boga. Niemiecki teolog nazywa je doświadczeniem transcendentnym. Podsumowując Rahnerowską koncepcję „anonimowego chrześcijaństwa”, trzeba

²⁴ Por. K. Wałczyk, *Wolfhart Pannenberg. Przedmiot ludzkich pragnień*, [w:] *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 1, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2003, s. 237–246.

powiedzieć, że została ona odrzucona przez Magisterium Kościoła z kilku powodów. Pierwszy zarzut odnosił się do przyzwolenia na „anonimowość” aktu wiary. Chrześcijaństwo nie jest abstrakcyjną ideą, lecz wydarzeniem historycznym i personalnym, związanym z konkretną osobą Jezusa z Nazaretu, które ma znaleźć swoje ujście zewnętrzne i społeczne. Dlatego cechuje je wymiar widzialny, uzewnętrzniający się w Kościele. Ponadto Rahnerowska koncepcja wprowadza mocną relatywizację aspektu eklezjalnego oraz soteriologicznego²⁵.

Za teologię sekularyzacji we właściwym znaczeniu można uznać myśl Johanna Baptista Metza (ur. 1928), wyrażoną w pojęciu „świeckie społeczeństwo”. W dziele pt. *Zur Theologie der Welt* nawiązał on do tez Gogartena oraz jego wizji procesów zachodzących we współczesnym świecie. W ujęciu ks. Metza procesy sekularyzacji należy kwalifikować jako w pełni uprawomocniony rozwój chrześcijaństwa. Zaakcentował on teologię wcielenia i stworzenia, ujmując wcielenie jako centralne wydarzenie w historii i zasadę przywracania autonomii światu. Świecki świat to rezultat historycznego procesu, który rozwijał się w czasach nowożytnych na zachodzie Europy, a który dokonuje się i dzisiaj jako nurt stałego usamodzielniania się świata. W zachodniej przestrzeni historycznej proces zeświecczenia świata ma charakter sekularyzacji. Pełna świeckość świata będzie eschatologicznym dziełem suwerennego Boga. Mimo uznania procesu zeświecczenia za zjawisko w swojej genezie chrześcijańskie, Metz przestrzegał, by nie utożsamiać nowożytnej sekularyzacji ze świeckością świata umożliwioną w Chrystusie. Zdaniem katolickiego uczonego świecki świat będzie darem suwerennego Boga. *Novum* wejdzie na świat wraz z Bogiem, który stanie się „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 25)²⁶.

²⁵ Por. W. Kulbat, *Nowe koncepcje sekularyzacji...*, dz. cyt., s. 117–144.

²⁶ Por. J. B. Metz, *Problem teologii politycznej a Kościół jako instytucja reprezentująca wolność krytyki społecznej*, „Concilium” 1968 [Wybór artykułów 1–10 (1965–1966)], s. 329–337.

Metz dostrzegał związek sekularyzacji rozwijającej się w postoświeceniowym świecie z pojawieniem się ideologii, uzasadniających przemoc i zbrodnie. Ideologie te pojawiły się w świecie już nie całkiem chrześcijańskim, gdyż Europa była osłabiona przez oświeceniową krytykę religii i naznaczona poważną utratą wiary. Oświeceniowe mity i utopie przyniosły iluzję nowego świata, rozpowszechniły przemoc i zbrodnie. Zdaniem katolickiego profesora postoświeceniowe mity zraniły świecki świat, pozbawiły go odniesienia do Boga. Produkty oświecenia, takie jak na Zachodzie mieszczański konsumpcjonizm, a na Wschodzie systemy totalitarne, zrodziły beznadzieję i lekceważenie cierpień innych. Oświecenie, które postawiło na autonomiczny rozum i wykluczyło judeochrześcijańskie Objawienie, wykreowało człowieka pozbawionego pamięci i poczucia winy²⁷.

Trudny do oceny wkład w teologię sekularyzacji wniósł także Eugen Drewermann (ur. 1940), który interpretując Ewangelię w świetle psychologii głębi, nawoływał Kościół hierarchiczny do większego otwarcia. Ten katolicki ksiądz w sposób dość nieodpowiedzialny zredukował przesłanie Nowego Testamentu do warstwy symbolicznej. W myśl tej koncepcji narodziny Boga z Dziewicy, zmartwychwstanie czy wniebowstąpienie, czy inne prawdy wiary nie mają wartości faktów historycznych, a są jedynie ponadczasowym i ponadreligijnym „komunikatem egzystencjalnym”. Według

²⁷ Por. W. Kulbat, *Nowe koncepcje sekularyzacji...*, dz. cyt., s. 130–133. Teologia sekularyzacji Metza przyczyniła się do odbudowy podmiotowości społeczeństwa niemieckiego lat sześćdziesiątych, także poprzez krytykę polityki i społeczeństwa zapominającego o odpowiedzialności za spowodowane nieszczęścia, a zagrożonego przez pułapki materializmu i cywilizacji konsumpcji. Pytania stawiane przez Metza, dotyczące niewykorzystania przez chrześcijan dynamizmu ukrytego w wierze, były dla nich źródłem inspiracji i twórczego niepokoju. Duże znaczenie w twórczości Metza ma refleksja nad „teologią po Auschwitz”, w której domaga się wrażliwości na cierpienia innych. Promując prorocki i ubogi Kościół ludu Bożego, postuluje teologiczne zaangażowanie na rzecz Kościoła światowego, wielokulturowego, zaangażowanego społecznie i politycznie, uwrażliwionego na krzywdę ubogich i cierpiących.

Drewermanna ewangeliczne przesłanie Chrystusa powinno być odczytywane nie jako opis prawd historycznych, których nie wolno odrzucić, lecz jako opowieść mająca sens symboliczny, tak jak odczytuje się mity czy utwory poetyckie. Prawdy Ewangelii tracą wtedy charakter prawd objawionych i stają się symbolami wymagającymi psychologicznej czy mitologicznej interpretacji. Do osiągnięcia tego rodzaju wolności potrzeba odrzucenia autorytetu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. W ten sposób „pozytywna” sekularyzacja może prowadzić, poprzez demitologizację i subiektywizm, do „chrześcijańskiego ateizmu”. Według krytyków Drewermanna, a zwłaszcza Manfreda Lütza, koncepcje te są wynikiem niezbyt pogłębionego rozeznania i braku właściwej metodologii, a chwilową popularność zapewniło mu wykorzystywanie obiegowych antykościelnych stereotypów²⁸.

Odpowiedzialną wizję sekularyzacji wypracował na gruncie amerykańskim katolicki filozof religii Louis Dupré (ur. 1926). Najważniejsze dzieła profesora uniwersytetu z Yale to: *Inny wymiar* (Kraków 1991), *Głębsze życie* (Kraków 1994), *Życie duchowe i przetrwanie chrześcijaństwa w świeckiej kulturze. Refleksje na koniec tysiąclecia* ([w:] *Człowiek wobec religii*, Kraków 1999). Według Dupré czas *res publicae christianae* – chrześcijaństwa w sensie pewnego obszaru kulturowego, państwowego i geograficznego – przeminął bezpowrotnie. Należy wyciągnąć wnioski z końca ery konstantyńskiej oraz pożegnać się z obecną postacią Kościoła. Obecnie każdy jest odpowiedzialny za swoją postawę, która już nie jest określana przez rodzinę czy społeczeństwo. Wierzący musi stać się religijny samodzielnie, „od wewnątrz”. Jeśli współczesna kultura ma zostać poddana procesowi reintegracji, to musi się to dokonać za sprawą osobistego wyboru. Wiele będzie zależało od nawrócenia serc. Autentyczne życie duchowe musi oddziaływać na pozostałe sfery życia. Jakkolwiek

²⁸ Por. T. Zatorski, *Heretyk czy apologeta. O teologii Eugena Drewermanna*, „Nomos” (1995–1996) nr 12–13, s. 91–120.

sekularyzacja i rewolucja medialna doprowadziły do ukształtowania się społeczeństwa pluralistycznego, to jednak zaczynem wzrostu w tym nowym, postnowoczesnym społeczeństwie winna być wiara w obecność i działanie Ducha Świętego. Pomocnym impulsem w tej religijnej reintegracji społeczeństwa może być wykorzystanie wartości duchowych innych kultur i tradycji. Przykładem jest przejmowanie przez niektórych chrześcijan praktyk modlitewnych bądź medytacyjnych innych religii, ale bez zdradzania własnej chrześcijańskiej tożsamości. Zdaniem Dupré we współczesnej cywilizacji coraz trudniej o autentyczne doświadczenie wewnętrzne, któremu nie sprzyja dzisiejsza świecka kultura. „Emocjonalna pustka dzisiejszego świata jest symptomem jego religijnej nędzy, lecz stanowi także okazję do pogłębienia własnego życia religijnego [...]. Taka pustka własnego serca, uświadomiona i doświadczona w pełni, może się przерodzić w dramatyczny krzyk do Jedyne go, którego nie ma, nieobecnego obecnego Jedyne go” – zauważa amerykański uczone²⁹.

Generalnie wolno stwierdzić, że oficjalnie Kościół katolicki jak najbardziej przyjmuje autonomię doczesnych rzeczywistości i swoiście rozumiany proces profanacji świata. Jednak to, że różne sektory ziemskiego życia rządzą się swoimi, im właściwymi prawami nie oznacza, że rzeczy stworzone są od Boga niezależne albo iż człowiek może nimi dysponować dowolnie i bez relacji do Stwórcy³⁰.

Poważny wkład w tak rozumianą teologię sekularyzacji wnieśli francuskojęzyczni teologowie katolicy. Nie można tu pominąć milczeniem przemyśleń takich teologów, jak: Pierre Teilhard de Chardin, Marie-Dominique Chenu, Jean Danielou, Gustaw Thils, Christina Duquoc, Jacques Maritain, po części również Henri de Lubac i Yves Congar, analizujących problematykę *constructio*

²⁹ Por. L. Dupré, *Refleksje na koniec tysiąclecia*, „Tygodnik Powszechny” (1998) nr 29, s. 1–4.

³⁰ Por. J. Mariański, *Sekularyzacja*, dz. cyt., s. 1090.

mundi i *consecratio mundi*³¹. Niektóre przyczynki katolickich teologów odnośnie do zjawiska sekularyzacji weszły ostatecznie do oficjalnego nauczania Kościoła³².

5. Sekularyzacja i sekularyzm w Polsce

Rekonstruując zagadnienie sekularyzacji i sekularyzmu, nie wolno naturalnie pominąć odniesienia do sytuacji chrześcijaństwa w Polsce. Należy zadać pytanie, dlaczego w Polsce nie wykształciła się myśl sekularyzacyjna? A także, skąd się wzięła owa fala aroganckiego i nietolerancyjnego sekularyzmu ostatnich kilkunastu lat? Jeśli uwzględnimy kontekst historyczny obecnej sytuacji w kraju nad Odrą i Wisłą, to dość łatwo znajdziemy odpowiedź.

Najpierw należy przywołać oświeceniową krytykę religii, która dość znacząco uderzyła w struktury kościelne i treści ewangeliczne. Z jednej strony społeczeństwa krajów Europy Zachodniej doznały zniszczenia swojej chrześcijańskiej tkanki, a z drugiej paradoksalnie doszło do usunięcia nadmiernie rozbudowanej kościelnej instytucji. Z jednej strony katolicy tej części Starego Kontynentu doświadczyli swoistego oczyszczenia swojej wiary – niekiedy okupując to męczeńską krwią, a z drugiej zarysowała się wyraźniejsza granica między laickim państwem a chrześcijaństwem.

Natomiast polski katolicyzm nie doznał tego rodzaju konfrontacji z ideami oświecenia. To zmaganie się, swoista separacja i dialog z ideami sekularyzacji i sekularyzmu francuskiego, angielskiego czy niemieckiego nie miało miejsca w Polsce, gdyż kraj nasz w tym

³¹ Por. M. Graczyk, *Francuska teologia rzeczywistości ziemskich. Próba retrospekcji i reinterpretacji*, Warszawa 1992, s. 158–515.

³² Wiązało się to także z dowartościowaniem w naukach biblijnych metody *Formgeschichte* (A. Bea, B. J. Alfrink, J. J. Weber) oraz postulatem większego uwzględnienia egzystencjalnej interpretacji Nowego Testamentu. Przedmiotem dyskusji były kwestie demitologizacji języka biblijnego oraz oceny i rozumienia mitycznego języka apokaliptyki żydowskiej.

czasie pozbawiony był własnej państwowości. Trzeba nawet powiedzieć więcej: okres zaborów potęgował integrację polskości właśnie w obszarze religijności. Jedyńm (prawie) jej uniwersalnym nośnikiem było chrześcijaństwo (łacińskie). Stąd Kościół dla Polaków, którzy nie posiadali niepodległego państwa, stawał się drogocenną i naturalną przestrzenią wolności.

Drugim momentem historycznym, pomagającym zrozumieć tło i przebieg procesów sekularyzacji i sekularyzmu, są wydarzenia roku 1968, który przyniósł Europie Zachodniej potężną rewolucję obyczajową i nadał zmianom społecznym, moralnym, kulturalnym, politycznym i gospodarczym niesłychany impet. Narodziły się całkowicie nowe trendy w kulturze młodzieżowej, podważając nie tylko ówczesne struktury burżuazyjnego społeczeństwa, ale poważnie kwestionując chrześcijańską moralność. Ze względu na dość szczelną podówczas „żelazną kurtynę” prądy te przeniknęły do Europy Środkowej i Wschodniej w niewielkim tylko stopniu. Ta część Starego Kontynentu i tym razem poszła inną drogą. Stała się ona bowiem wobec innych wyzwań. Musiała się zmagać z jedną z bardziej okrutnych postaci sekularyzmu, jakim była ideologia marksistowska w wersji stalinowskiej. Przy tym nie miała ona jedynie postaci antyludzkiej i antychrześcijańskiej teorii, lecz przybierała konkretną formę fizycznego ucisku i prześladowań, którym towarzyszył gospodarczy absurd. Represje stosowane przez rozbudowany aparat milicyjny i tajną służbę bezpieczeństwa dotykały wszystkich, którzy wykazywali niepoprawność polityczną wobec komunistycznego światopoglądu.

Wolno zatem skonstatować, że uwarunkowania polityczne, kulturalne, społeczne i gospodarcze wymusiły poniekąd inny rozwój procesów rozumienia i przeżywania chrześcijaństwa dla poszczególnych części Europy. Zamiast koncepcji sekularyzacyjnych Kościołów w Polsce wypracowywał teologię narodu (ks. Czesław Bartnik), polską teologię wolności (ks. Franciszek Blachnicki), podejmował kwestie godności osoby ludzkiej, jej praw i przywilejów (kard. Stefan Wyszyński, ks. Konstanty Michalski, kard. Karol Wojtyła, ks.

Tadeusz Styczeń). To z teologii narodu i z polskiej teologii wolności zrodził się ostatecznie ruch „Solidarności”, wyrażający chrześcijańską wolność i moralność (ks. Józef Tischner). Z kolei w płaszczyźnie sekularyzmu można dziś zauważyć jego dość znaczną intensywność, zupełnie nieprzystającą do polskiego kontekstu. Absolutnie nie do zaakceptowania są różne formy niesprawiedliwej krytyki czy wręcz oszczerstw. Z jednej strony trudno oprzeć się wrażeniu, iż sekularyzm jest sztucznie transponowany na grunt polskiego chrześcijaństwa. Kościół ma za sobą niezwykle piękną historię, dlatego przysługuje mu należny respekt i winien kroczyć własną drogą. A z drugiej strony widać jasno, iż zarówno hierarchia, jak i wierni świeccy są nieprzygotowani do nowych form kooperacji i dialogu w pluralistycznym społeczeństwie demokratycznym. Dotkliwy jest brak dialogu nie tylko między Kościołem a światem, nie ma go też w samym Kościele (np. między wiernymi świeckimi a duchowieństwem czy też wśród samych duchownych). Wielu duchownych w Polsce okazuje nadmierną wrażliwość, a wierni świeccy zachowują się dość pasywnie i nie poczuwają się do odpowiedzialności za całość kościelnego życia. Ciągłe jeszcze w Kościele nad Wisłą można obserwować zbyt wiele postaw tryumfalistycznych czy obciążonych nadmiernym instytucjonalizmem.

Chrześcijaństwo w Polsce dysponuje potężnym i bogatym potencjałem, którego nie wolno ani lekceważyć, ani też biernie trwonić. To jest wielkie dziedzictwo całej Europy (por. św. Jan Paweł II). Dlatego smuci bierność i „ugrzeczniczenie” hierarchii, co jest szczególnie dostrzegalne w jej stosunku do środków masowego przekazu. Rażąca jest powolność konferencji Episkopatu czy też poszczególnych biskupów ordynariuszy w ustanawianiu struktury „szybkiego reagowania” na obecne próby dyskredytowania Kościoła jako niezbywalnego podmiotu życia społecznego. Nie bardzo wiadomo, dlaczego mamy pójść błędną drogą Kościoła katolickiego w niektórych krajach Europy Zachodniej? Dlaczego przyzwalamy na coraz większe opustoszenie naszych świątyń? Dlaczego urzędowy Kościół nie podejmuje odpowiedzialnych kroków,

aby zapobiegać coraz większej marginalizacji chrześcijańskich wartości? Nie można przechodzić obojętnie wobec faktu, iż coraz mniej ludzi w Polsce publicznie i oficjalnie przyznaje się do Kościoła, choć są przecież ochrzczeni!

W polskiej przestrzeni teologicznej warto także zauważyć rzadkie głosy teologów, którzy poświęcili swoją uwagę zagadnieniom sekularyzmu i sekularyzacji, jednakże nie przeprowadzili analizy tych zjawisk w odniesieniu do sytuacji Kościoła w Polsce. Wypada przypomnieć myśl ks. Alfonsa Skowronka (ur. 1928) i jego ujęcie sekularyzacji jako „dzieła chrześcijańskiego”. Nie negując funkcji oczyszczającej sekularyzacji dla chrześcijaństwa, odnosi ją Skowronek zwłaszcza do instytucji, do kultury, do organizacji społecznych, ale nie do osoby ludzkiej jako takiej i jej transcendencji. Sekularyzacja jako fenomen znajduje się między religią a ateizmem. Dlatego może być pewnym impulsem do rewizji zastanych i skostniałych form, ale może też wprowadzać destrukcję i niewiarę, a nawet relatywizm i nihilizm³³. Prawdziwy Bóg objawienia judeochrześcijańskiego wciąż jeszcze czeka na pełne odkrycie. Zdaniem myśliciela z Piekar Śląskich, chociaż „współczesne znamiona sekularyzacji sprowadzają się do trzech haseł: »odkościelnienie« (*Enkirchlichung*), »odchrześcijanienie« (*Entchristlichung*) i »odkonfesyjnienie« (*Entkonfessionalisierung*)”, to jednak sekularyzacja nie tylko nie jest wymierzona przeciwko chrześcijaństwu, lecz w pewnym sensie jest nawet jego dziełem. Mówienie o przeciwstawianiu się Kościoła sekularyzacji, zdaniem profesora teologii, jest niezrozumieniem istoty świeckości świata. Afirmacja idei sekularyzacji dokonała się jednak w teologii katolickiej najpełniej w idei autonomii rzeczywistości ziemskiej³⁴.

Na krajowej mapie teologicznej jest także do zauważenia ks. abp prof. Alfons Nossol, którego trudno w sensie ścisłym zaliczyć

³³ Por. J. Mariański, *Sekularyzacja*, dz. cyt., s. 1090.

³⁴ A. J. Skowronek, *Sekularyzacja – wyzwanie dla Kościoła i teologów*, „Przegląd Powszechny” (2000) nr 10, s. 27–43.

do nurtu teologii sekularyzacji, ale w jego dorobku znajdują się postulaty związane z tym kierunkiem myślenia. Najprawdopodobniej jest to wynik dużego wpływu, jaki teologia Karla Bartha wywarła na Nossola³⁵.

Jedną z najnowszych pozycji, jakie prezentują refleksję ze szczególnym uwzględnieniem sytuacji w Polsce, jest dzieło *Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość*, które wyszło spod pióra ks. prof. Janusza Mariańskiego. Książka ta prezentuje analizę trzech odrębnych procesów przemian religijności europejskiej. W swoich badaniach socjologicznych autor przyjmuje tezę, że religijność balansuje „dialektycznie” między sekularyzacją i desekularyzacją, jakkolwiek ten pierwszy proces jest w Europie bardziej intensywny³⁶.

6. Wskazania Magisterium Kościoła

W konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* znajdujemy pojęcie autonomii absolutnej i autonomii relatywnej. Niezawisłość absolutna oznacza świat niezależny od Boga, natomiast niezawisłość relatywna oznacza świat i człowieka określone w odniesieniu do Boga jako Stwórcy i Zbawiciela. Autonomia rzeczywistości ziemskich nie może mieć charakteru absolutnego, gdyż winna realizować się z poszanowaniem norm moralnych³⁷, z uznaniem Boga za sprawcę i cel wszystkich rzeczy³⁸. W przeciwieństwie do autonomii absolutnej (świat niezależny od Boga) autonomia relatywna rzeczywistości doczesnej polega na tym, że świat zyskuje swoje transcendentne określenie w odniesieniu do Boga Stwórcy i Chrystusa jako Głowy poprzez

³⁵ Zob. A. Nossol, *Chrystologia Karola Bartha. Wpływ na współczesną chrystologię katolicką*, Lublin 1979.

³⁶ Por. J. Mariański, *Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość. Studium socjologiczne*, Kraków 2013, s. 23.

³⁷ Por. KDK 36.

³⁸ Por. KDK 20.

tajemnicę Stworzenia i tajemnicę Chrystusa. Tak rozumiana sekularyzacja jest zjawiskiem różnym od ateizmu. Podstawowa zasada sekularyzacji zawiera się w Piśmie Świętym: „Wszystko bowiem jest wasze [...], czy to świat, czy życie, czy śmierć, czy to rzeczy teraźniejsze czy przyszłe, wszystko jest wasze, wy zaś Chrystusa, a Chrystus Boga” (1 Kor 3, 22).

Jakkolwiek Sobór Watykański II nie posłużył się pojęciem sekularyzacji, to jednak ukształtował naukę o względnej autonomii rzeczywistości doczesnej, która może być interpretowana jako teologiczny odpowiednik koncepcji sekularyzacji. Według soborowego nauczania świat i Kościół muszą cieszyć się swoją własną, przynajmniej względną autonomią. Z natury rzeczy człowiekowi przysługuje suwerenność. Kościół zastrzega sobie jedynie wpływ na dziedzinę moralności. Dokumenty Soboru, mówiąc o słusznej autonomii rzeczywistości doczesnej, dotyczącej człowieka, życia społecznego, nauki³⁹, wspólnoty politycznej⁴⁰, kultury⁴¹, podkreślają jednocześnie ich słuszny zakres. Autonomia rzeczywistości ziemskich nie jest jednak absolutna, lecz musi realizować się z uznaniem Boga za sprawcę i cel wszystkich rzeczy⁴², z przyjęciem norm prawa Bożego⁴³ i respektowaniem zasad moralnych⁴⁴. Sobór przeciwstawia sekularyzacji *proces uświęcania*, który nie niszcząc słusznej autonomii rzeczywistości ziemskich, przywraca Bogu należne Mu miejsce oraz uznaje Go za cel wszystkich rzeczy.

Czy teoria sekularyzacji – wobec tak zmasowanej agresji różnych form sekularyzmu – jeszcze dodatkowo nie spycha sfery religijnej poza obręb fundamentalnych spraw ludzkich? Czy oczekiwanie na nadejście pełnego (duchowego) chrześcijaństwa nie jest propozycją na podobieństwo eschatologicznej wizji Joachima da Fiore?

³⁹ Por. KDK 36.

⁴⁰ Por. KDK 76.

⁴¹ Por. KDK 56.

⁴² Por. KDK 20.

⁴³ Por. KDK 41.

⁴⁴ Por. KDK 36.

W każdej epoce dokonuje się przemieszczanie *sacrum* i *profanum*, nie można jednak sprowadzać tych procesów do niwelacji *sacrum*. Być może jest to szansa na odkrywanie nowych form *sacrum*, które kształtują się w obecnej fazie cywilizacji. Koncepcje sekularyzacji, przynosząc wyjaśnienie prawidłowości pewnych zmian, procesów uderzających we współczesną religijność, mogą przyczynić się do wypracowania pogłębionych form duszpasterskich⁴⁵.

7. Ku nowej duchowości postnowoczesnej Europy?

Z tymi pytaniami pójdźmy jednak jeszcze dalej. Spróbujmy się zastanowić, czy procesy te można klasyfikować jako przyczynki do duchowego rozwoju (sekularyzacja) czy raczej są one dowodem na propagowanie postaw ateistycznych (sekularyzm)? Jak patrzeć na różne postacie sekularyzmu, które wręcz niszczą nie tylko chrześcijaństwo, lecz wszelkie przejawy religijności? Czy można przejść obojętnie wobec ideologii *gender*? Jak klasyfikować teologię sekularyzacji? Czy można widzieć w niej jedynie poważny zamach na sakramentalność Kościoła? Czy nie stanowi ona kolejnej formy protestantyzacji ortodoksji katolickiej? Czy jest jakąś próbą reformy Kościoła w ramach posoborowego odchodzenia od eklezjologii instytucjonalnej? Czy zmiany zachodzące w chrześcijaństwie, zwłaszcza w krajach Europy Zachodniej, mogą się uprawomocnić w ramach wielowiekowego procesu rozwoju Kościoła?

Czy te przeciwstawne nurty ideowe (sekularyzm i ewangelizacja), zderzające się ze szczególną ostrością na gruncie europejskim, nie są poszukiwaniem i wypracowywaniem nowych form duchowości dla postnowoczesnego człowieka? A może jest to nieodpowiedzialna interpretacja Jezusowego wskazania, które pojawia się w rozmowie z Samarytanką, że nadchodzi godzina, owszem już jest, aby Bóg nie był wielbiony ani na tej górze, ani w Jerozolimie. „Bóg jest duchem:

⁴⁵ Por. W. Kulbat, *Nowe koncepcje sekularyzacji...*, dz. cyt., s. 134–138.

trzeba więc, aby Jego czciciele oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie” (por. J 4, 21. 23). Jak wytłumaczyć to, co stało się w Québec, gdzie w bardzo krótkim czasie doszło do zamiany kanadyjskiego katolicyzmu masowego w masowe zeświecczenie? Czy chrześcijaństwo XXI wieku żegna się na naszych oczach z *christianitas*, osadzoną w myśli greckiej i metafizyce, próbując bardziej egzystencjalnie (czytaj: postmetafizycznie) wyrazić Dobrą Nowinę? Nie sposób tu uciec od pytania o kulturę, która winna stać się wehikułem dla Ewangelii. Nie można jednak zapominać, iż chrześcijaństwo nie jest ludzkim poszukiwaniem metafizycznego Absolutu, lecz osobowym doświadczeniem żywego Boga, który szuka człowieka i udziela trudnych odpowiedzi na niełatwe ludzkie pytania⁴⁶.

Dlatego dziś wielu chrześcijan – szczególnie z krajów zachodniej części Europy – wyjeżdża do Azji, gdzie szuka pokoju, ukojenia, interioryzacji, medytacji i modlitwy. Ta ucieczka jest potwierdzeniem, że Kościół w ich krajach zawierzył bardziej temu, aby „działać”, niż temu, aby „być”. Ortopraksja nie może górować nad ortodoksją. Wierni naśladowcy Chrystusa pokazują także wyraźnie, że ważniejsze jest „być” nad „działać” czy „mieć”. Człowiek współczesny postrzega siebie nade wszystko jako osobę operatywną (*homo faber*), jako kogoś, kto musi nieustannie działać. Owa koncentracja na pracoholizmie przeniknęła naturalnie i do Kościoła. Trzeba skrytykować ów model, który narodził się już dawno w Kościele ewangelickim, a który propagowała formuła autorstwa Bohnoeffera, że Kościół jest Kościołem jedynie wówczas, gdy istnieje dla drugich. Biskup ewangelicko-luterański Brandenburgii Wolfgang Huber trafnie zauważa, iż Kościoły protestanckie zredukowały swoje rozumienie chrześcijaństwa jedynie do etyki i diakonii. Ta koncentracja Kościołów protestanckich w Europie Zachodniej jedynie na etycznym wymiarze religii oraz praktycznej służbie potrzebującym doprowadziła do ich swoistej autosekularyzacji. Główną misją

⁴⁶ Więcej na ten temat piszę odnosząc się do komunijnej struktury Kościoła – por. A. Napiórkowski, *Rozwój i reforma Kościoła*, Kraków 2013, s. 177–200.

Kościół nie jest jednak praktyczną realizacją królestwa Bożego na ziemi, lecz o wiele bardziej przepowiadanie królestwa obiecanego przez Chrystusa i współpraca na rzecz jego przyjścia, aby powstała wspólnota człowieka z Bogiem. Autosekularyzacja wiary przez nadmierną instytucjonalizację nie służy naszym siostrom i braciom z Kościołów protestanckich, którzy noszą w swoich sercach wciąż nienasycone pragnienie transcendencji⁴⁷.

Z jednej strony sekularyzacja wywołała „odkościelnienie”, „odchrześcijanienie” i „odkonfesyjnienie”⁴⁸. Należy ją zatem postrzegać także jako wytwór nadmiernej instytucjonalizacji i poszukiwania nowych form wiary. Sekularyzacja to obrona świeckości świata, podejmowana po to, aby odsłaniać głębszą religijność i pozbywać się naiwnych, niekiedy wręcz magicznych form religii. Nie trzeba sekularyzacji widzieć koniecznie jako zamachu na pobożność ludową. Kościół bez owej ludowej, prostej gleby pobożności nie zrodzi głębszej teologii. Jakkolwiek formy ludowych praktyk są fakultatywne, to jednak mimo wszystko są one niezbywalne dla rozwoju wiary. Afirmacja idei sekularyzacji dokonała się częściowo w Kościele poprzez wypracowanie przez teologię katolicką koncepcji względnej autonomii rzeczywistości ziemskich⁴⁹.

Z drugiej jednak strony teologia sekularyzacji postawiła pod znakiem zapytania instytucjonalny wymiar religijności i tym samym opowiedziała się za swoistą „kasacją” Kościoła. A przecież wiara chrześcijańska nie jest rzeczywistością subiektywną, gdyż właśnie w obrębie instytucji podlega weryfikacji i historycznej obiektywizacji. Instytucja Kościoła wiąże się z określonymi prawdami wiary, z sakramentami i ich materialnymi znakami, z widzialną społecznością wierzących. Musi być wspólnotą konkretną i realną,

⁴⁷ Por. K. Koch, *Tempo di interiorità. Per una Chiesa che vive il mistero*, Brescia 2011, s. 168–169 (D. Bonhoeffer: „La chiesa è chiesa solo se e in quanto esiste per gli altri”).

⁴⁸ Por. A. J. Skowronek, *Sekularyzacja – wyzwanie dla Kościoła i teologów*, dz. cyt., s. 27–43.

⁴⁹ Por. W. Kulbat, *Nowe koncepcje sekularyzacji...*, dz. cyt., s. 138–139.

a nie anonimową, gdyż to pozwala jej prowadzić misję głoszenia wobec świata Ewangelii miłosierdzia. Właśnie zsekularyzowane i pluralistyczne społeczeństwo tym bardziej potrzebuje widzialnych świadków miłości Boga do człowieka⁵⁰.

W ostatnich latach można zaobserwować, jak Kościół w większości krajów Europy Zachodniej utracił charakter Kościoła masowego i ludowego (*Volkskirche*), a jednak nie stał się wyizolowaną enklawą czy gettem, mimo że wśród katolików coraz głośniejsze mówi się o tym zagrożeniu. Wzywaniu do zakreślania wyraźnych granic między chrześcijaństwem a światem, charakterystyczne dla postaw sekciarskich czy izolacyjnych, lub grożenie gettem, nie jest rzeczowym argumentem i nie koresponduje z duchem Ewangelii. Kościół Jezusa Chrystusa, posiadając posłannictwo misyjne, musi odważnie wychodzić do świata, aby to posłannictwo wypełniać, dlatego nigdy nie może przybrać charakteru sekty czy enklawy. Należy zatem zdecydowanie przestrzegać przed tendencjami obronnymi czy separacyjnymi. Chociaż tylko niewielki procent wiernych utożsamia się w pełni z dogmatyczną i moralną doktryną swoich wspólnot religijnych, to jednak chrześcijaństwo kształtuje rodzinne, ludowe i narodowe tradycje. Fakt ten pozwala patrzeć z nadzieją na obecność religii w przyszłym, coraz bardziej zróżnicowanym społeczeństwie.

⁵⁰ Jan Paweł II, *adhort. apost. Christifideles laici*, 4: „Jakże nie wspomnieć o uprzejwym rozszerzaniu się zobojętnienia religijnego i ateizmu w jego rozmaitych formach, a zwłaszcza w formie najbardziej dziś może rozpowszechnionej, jaką jest sekularyzm? Człowiek, odurzony wspaniałością cudownych zdobyczy nieustannego rozwoju naukowo-technicznego, a przede wszystkim zafascynowany najdawniejszą, ale wciąż nową pokusą zrównania się z Bogiem (por. Rdz 3, 5) poprzez używanie wolności bez granic podcina istniejące w jego sercu korzenie religijności: zapomina o Bogu, utrzymuje, że nie ma On dla jego życia żadnego znaczenia, odrzuca Go, czyniąc przedmiotem swego uwielbienia najróżniejsze «bożki». Zjawisko sekularyzmu jest dziś naprawdę sprawą poważną. Dotyczy ono nie tylko jednostek, ale w pewnym sensie także całych wspólnot. Już Sobór zwracał uwagę na to, że «liczniejsze masy praktycznie odchodzą od religii». Ja sam niejednokrotnie przypominałem o zjawisku dechrystianizacji, które występuje w narodach o dawnej tradycji chrześcijańskiej i domaga się bezwzględnie nowej ewangelizacji”.

Kościółowi nie wolno poddawać się marginalizacji czy zamykać się w getcie, gdyż to oznaczałoby koncentrację na samym sobie. Choć dobra zbawcze są złożone w Kościele Chrystusowym, to jednak są dla całego świata. Nie wolno odbierać uniwersalizmu Ewangelii, którą Bóg poprzez Kościół kieruje do każdego człowieka wszystkich kultur i czasów. Chrześcijanie powinni poddać analizie i pewnej afirmacji podstawowe właściwości kultury XXI wieku, w tym sekularyzację i pluralizm. Właściwą postawą powinna być mądra i roztropna akceptacja pozytywnych cech kultury końca XX i początków XXI wieku. Właśnie w pluralistycznym społeczeństwie chrześcijańskie Kościoły mogą w przyszłości odegrać ważną rolę, o ile staną się znakiem jedności pomiędzy ludźmi i narodami⁵¹.

Wypada pamiętać, że klasyczny paradoks ostatnich dziesięcioleci, wyrażający się w sloganie „Chrystus tak, Kościół nie”, przekształcił się w nowy: „religia tak, Bóg osobowy nie”. Ponadto coraz bardziej wzrosła liczba ludzi, deklarujących się jako „chrześcijanie niepraktykujący”. Utożsamili się oni z hasłem, które zdobyło znaczną popularność: „Wierzyć bez przynależności” (*Believing without belonging*). Jest to owoc sekularyzacji naszego świata, pewnego powrotu *sacrum*, pluralizmu międzyreligijnego, narastającej marginalizacji religijności kościelnej czy też silnego dzisiaj indywidualizmu, które to zjawiska prowadzą do swego rodzaju „deinstytucjonalizacji” religii chrześcijańskiej. Znaczący kryzys dotknął standardowych modeli przekazywania wiary. Wzrosła także nieufność wobec doświadczenia socjalizacji religijnej (parafii, szkoły, stowarzyszeń, ruchów), co w znaczący sposób prowadzi do kryzysu przynależności do Kościoła.

W Drugim Liście do chrześcijan w Koryncie Paweł Apostoł wyznaje: „mam upodobanie w moich słabościach, w obelgach, w niedostatkach, w prześladowaniach, w uciskach z powodu Chrystusa. Albowiem ilekroć niedomagam, tylekroć jestem mocny” (2 Kor 12, 10). Zbyt często zapominamy, że chrześcijaństwo nie jest jedynie religią,

⁵¹ Por. W. Kulbat, *Nowe koncepcje sekularyzacji...*, dz. cyt., s. 139–142.

ale czymś więcej. Zapominamy, iż dla ojców Kościoła wiara w Jezusa Chrystusa nie była religią, ale Słowem Boga, które stało się ciałem. Chrześcijaństwo jest drogą, prawdą i życiem. Na drodze zaś się nie stoi, ale cały czas pielgrzymuje. Przed teologią stoją się wielkie wyzwania. Chodzi o to, aby stopniowo wyprowadzać chrześcijaństwo z zawężeń judaistycznych i hellenistycznych. Ten dynamizm chrześcijaństwa podkreślał wielokrotnie Joseph Ratzinger. W książce *Sól ziemi* wyznawał, iż substancją wiary chrześcijańskiej nie jest teoria, lecz wydarzenie⁵². Z kolei już jako papież wyłączył chrześcijaństwo z kategorii religii księgi. Do dziś zresztą funkcjonuje, właściwie nągninnie, nie do końca poprawne przekonanie, że istnieją trzy monoteistyczne religie księgi: judaizm ze swoją Torą, chrześcijaństwo z Biblią i islam z Koranem. To z kolei zawężenie narzucił nam islam. W adhortacji apostolskiej *Verbum Domini* Benedykt XVI trafnie zakwestionował rozumienie chrześcijaństwa jako religii księgi. Ojciec Święty odnotował: „W Kościele otaczamy wielką czią święte Pismo, chociaż wiara chrześcijańska nie jest «religią Księgi»: chrześcijaństwo jest «religią „słowa” Bożego», nie «słowa spisane go i milczącego, ale Słowa Wcielonego i żywego»»⁵³.

Ostatecznie niech mi będzie wolno stwierdzić – nie wpisując się na listę żadnego z rewolucyjnych manifestów – że trzeba ratować Jezusa przed „kościółkowatością”, rytuałem, obrzędowością, rutyną. Nie należy uporczywie tkwić w „metafizycznych kleszczach” Kościoła, zredukowanego tylko do instytucji. Kościół to wszyscy ochrzczeni, przed którymi otwiera się piękna i długa droga. Nie wolno tolerować redukcjonizmu, gdy większość wiernych świeckich, mówiąc o Kościele, sprowadza go jedynie do duchowieństwa. Trzeba odwagi, aby pozbyć się nostalgicznego konserwatyzmu i pokornie podążać ku nowemu. Trzeba pozwolić Duchowi Bożemu, abyśmy w naszym pielgrzymowaniu zostali odnalezieni przez Chrystusa, który powiedział o sobie: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14, 6).

⁵² Por. J. Ratzinger, *Sól ziemi*, Kraków 2005, s. 17.

⁵³ Benedykt XVI, adhort. apost. *Verbum Domini*, 7.

8. Jak ocenić sekularyzm, a jak teologię sekularyzacji?

Trudno jest podejmować jakikolwiek dialog z różnymi postaciami sekularyzmu, który domaga się – i częściowo to realizuje – fizycznego unicestwienia chrześcijaństwa. Nie sposób pozostawać naiwnym wobec świadomego i zaplanowanego szerzenia idei ateistycznych. Coraz głośniej słyhać głosy przedstawicieli sekularyzmu domagające się usunięcia wszelkich przejawów religijności, a zwłaszcza chrześcijańskiej, z życia politycznego, społecznego, gospodarczego, kulturalnego i edukacyjnego. W mass mediach wręcz promuje się wzorce ateistyczne. Głośnym echem odbiła się książka Richarda Dawkinsa pt. *Urojony Bóg*, w której ten brytyjski biolog, prezentując napastliwy ateizm, głosi iluzję Boga⁵⁴. Zastanawiające jest współczesne nasilanie się zjawiska ateizmu, który obecnie pojawił się w formie ateizmu obojętności, domagającego się likwidacji wszelkiej religii⁵⁵. Ta ostatnia forma, będąca konsekwencją naukowego fanatyzmu, o tyle jest śmieszna i jednocześnie niebezpieczna, iż jest zamknięta na jakikolwiek dyskurs. O tym, jak głęboko posunął się proces ateizacji, świadczą publikacje, zwłaszcza na rynku frankofońskim, proponujące pewną namiastkę duchowości dla osób niewierzących. Paradoksalnie przedstawia się dziś ateistom duchowość bez Boga,

⁵⁴ Nie warto się tą książką szerzej zajmować, gdyż zawiera aż nazbyt wiele rzeczowych błędów, jak np. że autorem Listu do Hebrajczyków był Paweł z Tarsu. Doczekała się ona kilku wartościowych odpowiedzi z chrześcijańskiego punktu widzenia. Można tu wspomnieć pozycję pt. *Bóg nie jest urojeniem. Złudzenie Dawkinsa* (Alister McGrath i Joanna Collicutt McGrath).

⁵⁵ Por. R. Schröder, *Abschaffung der Religion? Wissenschaftlicher Fanatismus und die Folgen*. Freiburg–Basel–Wien–Freiburg im Br. 2011, s. 150–190. Ateizm jako taki, choć oczywiście w odmiennym kształcie, istniał już w starożytności. Pojawił się też w formie stawianego z pozycji politeistycznych zarzutu wobec chrześcijan, wyznających wiarę w jednego Boga. Interesującą postacią ateizmu przedstawił niderlandzki filozof Baruch Spinoza w XVII w. Następnie oświecenie wygenerowało tzw. religię rozumu jako formę ateizmu. Natomiast Feuerbach i Marks zatruili swoją epokę ateizmem spekulatywnym. Nie tak dawno sądziliśmy, że pozegnaliśmy ateizm metodyczny.

pewne formy doświadczenia mistycznego z akcentem położonym na ciszę, prostotę, jedność, akceptację, tzw. „uczucie oceaniczne” oraz śmierć i wieczność. To wszystko można znaleźć np. w książce pt. *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, która wyszła spod pióra André Comte’a-Sponville’a⁵⁶.

Jakkolwiek wszystkie postaci sekularyzmu, na czele ze współczesnym ateizmem, domagają się zróżnicowanej i zindywidualizowanej oceny, to jednak w ich genezie należy upatrywać impulsów i motywów dla tego, co nazywamy: wolnością człowieka, sprawiedliwością społeczną, protestem przeciwko złu w świecie, krytyczną reakcją wobec religii, a zwłaszcza chrześcijaństwa, zgorzeniem wynikającym z nadużyć kościelnych i antyświadcstwem tak duchowieństwa, jak i wiernych świeckich.

A może też sekularyzm i sekularyzacja są przyczynkiem do *theologia negativa* – którą Sobór Watykański II całkiem pominął, a która mówi o skrytości Boga? W tej perspektywie ateizm może się jawić jako ukryty teizm. Mimo że sekularyzm widziany z pozycji biblijnych i teologiczno-fundamentalnych jest ze swoją negacją Boga nie do utrzymania, to jednak powinien stać się przedmiotem teologicznej refleksji. Chrześcijaństwo to nie tylko *ratio pura*, ale i *cor purum et purificandum*⁵⁷.

Natomiast sekularyzacja stwarza większe pole dla jej ambiwalentnej klasyfikacji. Według Heinricha Friesa, „teologiczna interpretacja sekularyzacji musi być sądem zróżnicowanym. Właściwym słowem nie jest tutaj ani czyste nie, ani bezkrytyczne tak. W tym punkcie rozstrzygać musi wyczucie dla tego, co chrześcijańskie oraz umiejętność rozróżniania duchów”⁵⁸. Zastanawia jednak fakt, że

⁵⁶ Zob. A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, Warszawa 2011, ss. 219.

⁵⁷ Por. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, s. 72–78. Zastanawiając się nad pytaniem o Boga dziś, niemiecki teolog pokazuje bezradność teologii wobec zjawiska ateizmu.

⁵⁸ Por. U. Ruh, *Säkularisierung*, [w:] *Enzyklopädische Bibliothek*, t. 18. red. F. Böckle, F. X. Kaufmann, K. Rahner, B. Walte, Freiburg im Br. 1982, s. 95.

Jan Paweł II często mówił o zsekularyzowanym świecie, o szerzeniu się niewiary i obojętności religijnej. Zdaniem papieża w krajach poddanych sekularyzacji istnieje podatny grunt dla ideologii sekularyzmu: „U podstaw tego niepokojącego zjawiska leży chęć narzucenia wizji ludzkości bez Boga. Propaguje się indywidualizm, zrywa podstawową więź między wolnością a prawdą, niszczy oparte na zaufaniu relacje cechujące autentyczne życie społeczne”⁵⁹.

Sekularyzacja, prowadząc do uwolnienia się z naiwnych i magicznych elementów religijności pogańskiej, pozwala na nowo i głębiej postawić pytanie o Boga, a tym samym docierać do pełniejszej prawdy o człowieku i otaczającym go świecie. Ponadto generuje większy obszar religijnej wolności i poszukiwań transcendentnych. Sekularyzacja nie tylko nie zdezaktualizowała pytań o ostateczny sens ludzkiej egzystencji, lecz pogłębiła ich znaczenie i niezbywalność. Człowiek wciąż może odnaleźć odpowiedź w przestrzeni Kościoła, który wniósł (i wciąż to czyni) swój wkład do powstania sytuacji religijnej wolności w zsekularyzowanym i pluralistycznym społeczeństwie. Respekt dla decyzji sumienia wywołał po części indywidualizację religijności. Uwolnienie się Kościoła spod wpływów państwa wpłynęło znacząco i pozytywnie na i państwa uwolnienie go od bezpośrednich wpływów kościelnych⁶⁰. Oba podmioty w swojej samodzielności i autonomii, odkrywają na nowo siebie same, zostają zmuszone do nowego samookreślenia i tym samym – szanując i respektując swoje odrębności – mogą lepiej służyć osobie ludzkiej w jej poszukiwaniu dobra duchowego i materialnego.

⁵⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie do biskupów australijskich przybyłych z wizytą ad limina Apostolorum 26 marca 2004 r.* „L'Osservatore Romano”, wyd. pol. 25 (2004) nr 6, s. 25.

⁶⁰ Por. W. Kulbat, *Nowe koncepcje sekularyzacji...*, dz. cyt., s. 142–144.

Rozdział IX

Jedność świata i Kościoła

1. Ku pojednanej różnorodności

Odsłonięcie całego bogactwa jedności Kościoła i świata przekracza naturalnie ramy poniższego szkicu teologicznego, ale już takie postawienie tematu wydaje się samo w sobie interesujące, a ewentualne wyprowadzenie paru myśli może stać się bazą do dalszych badań, a tym samym posłużyć przynajmniej kształtowaniu klimatu dla wypracowywania większego dobra człowieka i jednocześnie dla całej rodziny ludzkiej.

Uprzednio należy jednak podjąć niełatwą próbę określenia, czym jest świat? Jak rozumieć Kościół? Jakie są relacje Kościoła do świata? Co dzieli, a co łączy te dwie rzeczywistości, będące przecież tak bardzo różne i odrębne, że niekiedy są ustawiane po dwóch stronach barykady? Jaki jest zakres ich autonomii? Poniższy wywód zostanie oczywiście przeprowadzony z pozycji teologii katolickiej, zwłaszcza zaś w oparciu o nowatorską w tym względzie doktrynę Soboru Watykańskiego II.

Podjmując się zdefiniowania Kościoła, musimy zauważyć już na wstępie, że mamy do czynienia z tajemnicą, *mysterium Ecclesiae*. Kościół bowiem to kontynuacja osoby i dzieła Jezusa Chrystusa. Odwieczny Syn Boży w wydarzeniu wcielenia przyjął naturę ludzką, dlatego Kościół posiada charakter złożony, bosko-ludzki¹.

¹ „Jest on bowiem ludzki i jednocześnie boski, widzialny i wyposażony w dobra niewidzialne, żarliwy w działaniu i oddany kontemplacji, obecny w świecie,

Aby jeszcze bardziej uchwycić ów misteryjny charakter Kościoła, ojcowie soborowi ogłosili konstytucję dogmatyczną całkowicie poświęconą tematyce eklezjologicznej, gdzie opisując Kościół, odwołują się do wydarzenia wcielenia Jezusa Chrystusa:

Wyposażona zaś w organa hierarchiczne społeczność i zarazem mistyczne Ciało Chrystusa, widzialne zrzeszenie i wspólnota duchowa, Kościół ziemski i Kościół – bogaty w dary niebiańskie – nie mogą być pojmowane jako dwie rzeczy odrębne, przeciwnie, tworzą one jedną rzeczywistość złożoną, która zrasta się z pierwiastka boskiego i ludzkiego. Dlatego też na zasadzie bliskiej analogii upodabnia się ona do tajemnicy Słowa Wcielonego. Jak bowiem przybrana natura ludzka służy Słowu Bożemu za żywe narzędzie zbawienia, nierozzerwalnie z Nim zjednoczone, nie inaczej też społeczny organizm Kościoła służy ożywiającemu go Duchowi Chrystusowemu ku wzrastaniu ciała (por. Ef 4, 16)².

Ta podwójna natura Kościoła wyraża się zatem sakramentalnie, czyli za pomocą widzialnych narzędzi przekazywane są niewidzialne dobra zbawcze, i to nie tylko dla członków Kościoła, ale dla wszystkich ludzi. „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”³. Kościół jest uniwersalnym, czyli dostępnym dla wszystkich sakramentem zbawienia⁴. Powszechna wola zbawcza Boga dzięki Kościołowi ogarnia całe stworzenie, czyli nie tylko każdego człowieka, ale wszystko, co

a jednak pielgrzymujący. Wszystkie te właściwości posiada w taki mianowicie sposób, że to, co ludzkie, jest podporządkowane Bożemu i skierowane do Bożego, widzialne do niewidzialnego, życie czynne do kontemplacji, a to, co doczesne – do miasta przyszłego, którego szukamy”, KL 2; por. C. Scanzillo, *La Chiesa. Sacramento di comunione. Commento teologico alla Lumen gentium*, Roma² 1989, s. 39–83.

² KK 8.

³ KK 2.

⁴ Por. KK 48.

w jakikolwiek sposób istnieje. Kościół w oparciu o misyjny nakaz Zmartwychwstałego: „Idźcie na cały świat i głosście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu! Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony” (Mk 16, 15–16), jest absolutnie zobligowany do świadczenia o Chrystusie słowem i czynem wobec wszystkich, stąd – nie tracąc własnej tożsamości – musi przewycięzać dystans między sobą a światem. Inaczej ani świat, ani Kościół nie będą mogły wypełnić swojego zadania.

Sakramentalne rozumienie Kościoła ujawnia nie tylko jego podwójną naturę, lecz także jego funkcję jednania z Bogiem zarówno tych, którzy są w Kościele, jak i tych, którzy są poza Kościołem, czyli nie są włączeni przez chrzest w jego widzialny organizm. Kościół jako „narzędzie wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” trwa w głębokiej relacji tak do Boga, jak i świata, więcej nawet: jest częścią świata. Z jednej strony ci, których Ojciec niebieski dał Jezusowi, „nie są z tego świata”, podobnie jak i sam Jezus „nie jest z tego świata” (J 17, 14). Ale z drugiej strony Jezus „posłał ich na świat”, podobnie jak i Ojciec „posłał Go na świat” (J 17, 18). To ciągłe napięcie między Kościołem a światem wyraża zatem z jednej strony wspólnotę i jedność, ale też obcość i odrębność. W każdej epoce istniały w obrębie chrześcijaństwa różne prądy, które bardziej lub mniej pozytywnie nastawiały do świata. Należy zauważyć, że na ogół przeważała postawa nieufności czy wręcz wrogości, a od renesansu doszło jakby do pewnego rodzaju rozejścia między chrześcijaństwem a nowoczesnym społeczeństwem. Jednak rozwój nauk humanistycznych, postęp techniczny i związane z nimi poszukiwanie właściwej postawy wobec Boga i świata sprawiły, że pytanie o wartość religijną rzeczywistości ziemskich pojawiło się ze szczególną mocą w okresie przedsoborowym. Sam zaś Sobór Watykański II (1962–1965) podjął udaną próbę wypracowania relacji między Kościołem a światem⁵.

⁵ Por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj*, Katowice 1993, s. 384.

Ten swoisty rodzaj zależności Kościoła i świata – ujmowany dialektycznie, na zasadzie wzajemnie się dopełniających przeciwieństw – trafnie wyraża List do Diogneta, pochodzący z II wieku. Czytamy tam:

Chrześcijanie bowiem ni ojczyzną, ni mową, ni rodzajem życia nie różnią się od reszty ludzi. Nie zamieszkują oni miast własnych, nie posługują się osobnym dialektem, nie mają jakichś oryginalnych zwyczajów. Nie są ani chorobliwymi marzycielami ani podnieconymi fanatykami, jeśli zaś z uporem bronią swej nauki, to nie chodzi im w tym wypadku o jakieś ludzkie koncepcje. Rozsiani po krajach greckich i barbarzyńskich, jak komuś z nich los zdarzył, stosują się wszędzie do miejscowych zwyczajów zarówno w stroju, jak pożywieniu i sposobie życia. Tylko pod duchowym względem stanowią oni jakąś odrębną społeczność, w której obowiązują wyjątkowe, dla zwyczajnego człowieka niezrozumiałe prawa. Są przywiązani do rodzinnego miejsca, a zachowują się niby przechodnie. Posiadają prawa obywateli, a ponoszą ciężary niby przybysze. Na obczyźnie czują się jak w ojczyźnie, a w ojczyźnie jak na obczyźnie. Zawierają małżeństwa i mają dzieci jak wszyscy, lecz nie porzucają niemowląt. Uznają wspólnotę stołu, lecz nie wspólnotę łoża. Żyją w ciele, lecz nie podług ciała. Żyją na ziemi, lecz uważają się za obywateli nieba. Są posłuszni prawom, lecz poziomem życia wznoszą się ponad wszelkie prawa. Wszystkich miłują, a od wszystkich cierpią prześladowanie. Gardzi się nimi, skazuje się ich, nawet zabija, a wciąż na nowo odżywają. Żyją w biedzie, a drugich obsypują bogactwami. Wszystkiego im brakuje, a opływają we wszystko. Poniewiera się nimi, a oni dumnie podnoszą głowy. Obrzuca się ich oszczerstwami, a nic złego nie można im naprawdę udowodnić. Przeklina się ich, a oni błogosławią. Znieważa się ich, a oni odpowiadają na to szacunkiem. Starają się być jak najlepsi, jako najlepszych uważa się ich za zbrodniarzy. Karze się ich, a oni cieszą się, jak gdyby dopiero wtedy żyć zaczęli. Żydzi odnoszą się do nich wrogo niby do pogan, poganie również ich prześladują, a nikt właściwie nie potrafi

uzasadnić, dlaczego. Krótko mówiąc: czym dusza dla ciała, tym w świecie chrześcijanie. Dusza przenika wszystkie członki ciała, chrześcijanie wszystkie miasta świata⁶.

2. Geneza Kościoła i świata

Jedność Kościoła i świata ujawnia się już poprzez akt stwórczy Trójjedynego Boga. Świat (*kosmos* – porządek, harmonia) został powołany do istnienia wskutek nadmiaru miłości Boga do człowieka. „Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego i ujawnić nam tajemnicę woli swojej (por. Ef 1, 9), dzięki której przez Chrystusa, Słowo Wcielone, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury (por. Ef 2, 18; 2 P 1, 4). Przez to zatem objawienie Bóg niewidzialny (por. Kol 1, 15; 1 Tm 1, 17) w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół (por. Wj 33, 11; J 15, 14–15) i obcuje z nimi (por. Bar 3, 38), aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej”⁷.

Kościół również zaistniał w akcie stwórczym Boga Ojca, lecz w formie preegzystencji. Już przed wiekami odwieczny Ojciec w tajemnicy swojej miłości powołał wszystkich nie tylko do istnienia, ale także do wspólnoty z sobą. Grzech pierwszych rodziców tego zamiaru bynajmniej nie zniweczył, ale odsłonił jedynie spełnianie się Jego miłości, jaka skonkretyzowała się następnie w Kościele Jezusa Chrystusa. On to, posłany przez Ojca niebieskiego, przepowiadał na ziemi tajemnicę królestwa Bożego. Boski Mistrz z Nazaretu powołał w sobie wspólnotę i w niej złożył dobra zbawcze, wysłużone swoim posłuszeństwem aż do śmierci krzyżowej. W mocy Ducha Świętego, który jest przeciw Duchem Jezusa, te dary są udzielane

⁶ *List do Diogneta*, nr 5–6, [w:] M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, Warszawa 1975, t. 1, s. 118–119.

⁷ KO 2.

wszystkim członkom tej wspólnoty wiary (Kościoł), a przez nią całemu światu. A zatem świat i Kościół wywodzą się z jednego i jedynego najgłębszego źródła, jakim jest miłość Trójjedynego Boga, i nadal są nią ożywiani i umacniani. Bóg nie tylko bowiem stworzył świat i wszystko, co istnieje, ale też w każdej sekundzie podtrzymuje to w istnieniu (*continua creatio*)⁸.

Można tu odwołać się do teologii rzeczywistości ziemskich, sprowadzając ją do dwóch, wzajemnie się uzupełniających, imperatywów: *constructio mundi* i *consecratio mundi*. Bóg nie tylko stwarza kosmos, ale poprzez Kościół Chrystusa w Duchu Świętym dokonuje jego uświęcenia, respektując naturalnie wolność stworzenia. Teologia rzeczywistości ziemskich – krzewiona zwłaszcza przez takich myślicieli francuskich, jak Teilhard de Chardin, Chenu czy Thils – dowartościowując stworzenie, ogniskuje się wokół trzech podstawowych tematów: Bóg, człowiek i świat. Pragnie ona pokazać, że chrześcijanin, żyjąc w świecie, nie może się uchylić od relacji z nim, nie może uciekać w żaden rodzaj getta. Związki chrześcijanina ze światem są zbyt potężne, aby kwestionować je w jakikolwiek sposób. Idzie bardziej o nazwanie i zdefiniowanie tych relacji w świetle Ewangelii. Trudnym zagadnieniem jawi się nie tyle obecność, co sposób obecności i misji chrześcijanina w obecnym świecie. W tej szerokiej problematyce analizie są zatem poddawane teologiczne związki chrześcijanina ze światem pod kątem stworzenia, świata materii w odniesieniu do świata ludzkiego (ludzkości) oraz wydarzenia wcielenia i zbawienia. Zwłaszcza fakt wcielenia okazuje się fundamentalnym punktem wyjścia do ujęcia właściwej natury związków chrześcijanina ze światem, albowiem w tym historycznym wydarzeniu Bóg w Jezusie Chrystusie przemożnie wszedł w dzieje świata, przyjmując w siebie całą rzeczywistość ludzkiego uwarunkowania⁹.

⁸ Por. A. Napiórkowski, *Geneza, natura i posłanie Kościoła*, [w:] *Teologia fundamentalna. Kościół Chrystusowy*, t. 4, Kraków 2003, s. 73–76.

⁹ Por. M. Graczyk, *Francuska teologia rzeczywistości ziemskich. Próba retrospekcji i reinterpretacji*, Warszawa 1992, s. 314–363.

Rzeczywistości *constructio* i *consecratio mundi* nie są jednak sobie przeciwstawne, ale ściśle ze sobą powiązane i wzajemnie się uzupełniające. Dla chrześcijanina nie istnieją bowiem dwie odrębne sfery: życia świeckiego i życia wiary. Nie można autentycznie budować świata, jeśli jednocześnie się go nie uświęca. Owo uświęcanie nie może być pod żadnym względem zamachem na autonomiczność świeckości, lecz winno się sprowadzać do nasywania świata Duchem Chrystusa i prowadzenia go do jedności z Bogiem Ojcem. Dlatego zewnętrzna konstrukcja świata winna przebiegać w harmonijnej łączności z jego równoczesnym doskonaleniem duchowym. Idzie o to, aby nie naruszając samodzielności i wolności rzeczywistości ziemskiej, dokonywać jej uświęcenia, które nie może jednak być jej sakralizacją czy ukościelnieniem, ale ma być przepajaniem jej Duchem Chrystusa. Ostatecznie jest to odsłanianie najgłębszych pokładów świata, które z pewnością są też duchowe. Bo duch Boga Ojca jako Stwórcy jest tym samym duchem, który idzie od Zmartwychwstałego jako Odnowiciela całego stworzenia. Z jednej strony zatem uświęcanie świata jest dokonywane przez Kościół w jego aktach liturgicznych: w modlitwie, liturgii, szafarstwie sakramentów, a także dzięki działalności charytatywnej, edukacyjnej, naukowej, kulturowej, społecznej. Jest to jednanie świata z Bogiem Ojcem w Duchu chwalebne Chrystusa. Z drugiej strony zaś to same poczynania świata, który w swojej świeckości jest także ogarnięty Duchem Bożym, prowadzą po części również do jego własnego uświęcenia, które jednak należy ma charakter bierny. Źródłem uświęcenia nie może bowiem być świat sam dla siebie, bowiem uświęcanie to raczej odsłanianie i aktywowanie duchowych mocy Bożych.

W takim też kierunku należy przeprowadzać interpretację soborowych tekstów, które mówią o budowaniu i uświęcaniu świata. Konstytucja o Kościele poucza, że

Jezus Chrystus pragnąc, aby Jego świadectwo i Jego posługa trwały nieprzerwanie także za pośrednictwem ludzi świeckich,

ożywia ich Duchem swoim i nieustannie zachęca do wszelkiego dzieła szlachetnego i doskonałego. Tym bowiem, których wiąże ściśle z życiem i posłannictwem swoim, daje również udział w swej funkcji kapłańskiej (*munus sacerdotale*) dla sprawowania kultu duchowego, aby Bóg był wielbiony, a ludzie zbawieni. Toteż ludzie świeccy, jako poświęceni Chrystusowi i namaszczeni Duchem Świętym, w przedziwny sposób są powołani i przygotowani do tego, aby rodziły się w nich zawsze coraz obfitsze owoce Ducha. Wszystkie bowiem ich uczynki, modlitwy i apostołskie przedsięwzięcia, życie małżeńskie i rodzinne, codzienna praca, wypoczynek ducha i ciała, jeśli odbywają się w Duchu, a nawet utrapienia życia, jeśli cierpliwie są znoszone, stają się duchowymi ofiarami, miłymi Bogu przez Jezusa Chrystusa (por. 1 P 2, 5), ofiary te składane są zbożnie Ojcu w eucharystycznym obrzędzie wraz z ofiarą Ciała Pańskiego. W ten sposób i ludzie świeccy, jako zbożnie działający wszędzie czciciele Boga, sam świat Jemu poświęcają¹⁰.

To zaangażowanie świeckich w formie czy to budowania świata, czy też jego uświęcania ma ostatecznie prowadzić do pojednania całego stworzenia ze swoim Stwórcą. Dlatego „normą aktywności ludzkiej jest to, żeby zgodnie z planem Bożym i wolą Bożą odpowiadać prawdziwemu dobru rodzaju ludzkiego i pozwolić człowiekowi na realizowanie i wypełnianie całkowicie swojego powołania bądź indywidualnie, bądź społecznie”¹¹.

¹⁰ KK 34. Warto także zaznajomić się z treścią KK 48: „Kościół, do którego w Jezusie Chrystusie jesteśmy wszyscy powołani i w którym dzięki łasce Bożej zdobywamy świętość, osiągnie pełnię dopiero w chwale niebieskiej, gdy nadejdzie czas odnowienia wszystkiego (Dz 3, 21) i kiedy wraz z rodzajem ludzkim również świat cały, głęboko związany z człowiekiem i przez niego zdążający do swego celu, w sposób doskonały odnowi się w Chrystusie (por. Ef 1, 10, Kol 1, 20, 2 P 3, 10–13)”.

¹¹ KDK 35.

3. Wspólne zadania i wyzwania

Misja Kościoła uwidacznia się wyraźnie w nakazie misyjnym Chrystusa Pana, aby iść do wszystkich ludów, czynić ze wszystkich ludzi Jego uczniów, chrzczyć ich i nauczać tego wszystkiego, co On polecił (por. Mt 28, 19nn; Mk 16, 15). Poprzez swoje trzy zasadnicze posługi: przepowiadanie (*martyria*), liturgię (*leiturgia*) oraz braterską służbę (diakonia), Kościół bierze udział w potrójnym urzędzie Jezusa Chrystusa jako Proroka, Kapłana i Pasterza. Dzięki temu Kościół z Jezusem Chrystusem w Duchu Świętym urzeczywistnia zbawienie Boże, które rozpoczęło się już ostatecznie w historii. Zbawienie to nie polega w pierwszym rzędzie na poszczególnych darach zbawczych, lecz na udziale w samoudzielaniu się Boga przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym i w pierwszym formach już teraz tworzącej się ostatecznej wspólnoty z Bogiem¹². To zbawienie rozciąga się w tajemny sposób na cały świat i przez Kościół ofiarowane jest wszystkim ludziom. Jakkolwiek Kościół żyje w świecie i historii oraz naznaczony jest przez ich grzeszne struktury, to jednak odróżnia się od tego świata. Strzegąc swojej tożsamości i odrębności, nie przestając być solą tej ziemi i światłem tego świata (por. Mt 5), Kościół dla dobra każdego pojedynczego człowieka wchodzi w relacje dialogowe i partnerskie ze światem. Dlatego posługa Kościoła wobec świata stanowi integralną część jego służby zbawczej wobec jego własnych członków¹³.

¹² KO 2: „Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego i ujawnić nam tajemnicę woli swojej (por. Ef 1, 9), dzięki której przez Chrystusa, Słowo Wcielone, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury (por. Ef 2, 18; 2 P 1, 4). Przez to zatem objawienie Bóg niewidzialny (por. Kol 1, 15; 1 Tm 1, 17) w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół (por. Wj 33, 11; J 15, 14–15) i obcuje z nimi (por. Bar 3, 38), aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej”.

¹³ Por. W. Kasper, *Kirche (Systematisch-theologisch)*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1996, t. 5, k. 1471–1474; por. L. Sartori, *La „Lumen gentium”*. *Traccia di studio*, Padova 2003, s. 53–57.

Zadania Kościoła i świata ogniskują się na poszanowaniu fundamentalnych praw osoby. Sobór w tym względzie mówi o godności osoby ludzkiej, wspólnocie ludzi, głębokim znaczeniu aktywności ludzkiej. Te trzy płaszczyzny stanowią fundament stosunku między Kościołem i światem, a także bazę ich wzajemnego dialogu, który winien nieustannie się umacniać i poszerzać. Kościół stara się zatem przynosić różnorodną pomoc całej rodzinie ludzkiej. Jego posłannictwo nie ma charakteru politycznego, gospodarczego czy społecznego, lecz jedynie charakter religijny. Te religijne motywacje inspirują powstawanie wielu uniwersalnych, różnorodnych dzieł, jakimi są dzieła miłosierdzia lub podobnego typu, przeznaczone na posługę wszystkim bez wyjątku, zwłaszcza ubogim. Ponadto sam Kościół, który nigdy nie pragnie wiązać się z żadną szczególną formą kultury albo systemem politycznym, gospodarczym czy społecznym, staje się organizmem uniwersalnym i dzięki temu pełni rolę najmocniejszej więzi pomiędzy ludzkimi wspólnotami i narodami¹⁴. Z szerzonych przez niego ewangelicznych zasad miłości i sprawiedliwości oraz z wprowadzania ich w życie społeczne i polityczne rodzi się pokój – nie tylko w wymiarze jednego państwa, ale także w wymiarze międzynarodowym. Wszyscy chrześcijanie powołani są do współkształtowania pokoju przez modlitwę, miłość, zrozumienie i wzajemne poszanowanie, a także działalność w międzynarodowych organizacjach pokojowych, gdzie powinni dawać świadectwo wartościom humanistycznym i ewangelicznym. A pokój prowadzi do jedności wszystkich ludzi, czyli świat doznaje w tym darze swojego uświęcenia¹⁵.

Dokumenty soborowe wzywają chrześcijan, którzy przecież są obywatelami zarówno społeczności ziemskiej, jak i eklezjalnej,

aby przykładali się do wiernego wypełniania swych obowiązków ziemskich, kierując się w tym duchem Ewangelii. Odstępują od

¹⁴ Por. KDK 40–42.

¹⁵ Por. KDK 78, 88–89.

prawdy ci, którzy wiedząc, że nie mamy tu trwałego państwa, lecz że poszukujemy przyszłego, mniemają, iż mogą wobec tego zaniedbywać swoje obowiązki ziemskie, nie bacząc na to, że na mocy samej wiary bardziej są zobowiązani wypełniać je według powołania, jakie każdemu jest dane. Ale nie mniej błędzą ci, którzy na odwrót sądzą, że mogą tak się pogrążyć w interesach ziemskich, jakby one były całkiem obce życiu religijnemu, ponieważ to ostatnie polega, wedle ich mniemania, na samych aktach kultu i wypełniania pewnych obowiązków moralnych. Rozłam między wiarą wyznawaną a życiem codziennym, występujący u wielu, trzeba zaliczyć do ważniejszych błędów naszych czasów¹⁶.

Magisterium Kościoła wypowiada się jednoznacznie przeciwko fałszywemu rozdziałowi czy też nawet przeciwstawianiu czynności zawodowych i społecznych życiu religijnemu. Jest to bowiem jeden kosmos (świat), który pochodzi od Boga Ojca i ku Niemu zdąża, mimo niekiedy ogromnego nieładu i jawnych dysproporcji, wynikających ze skażenia grzechem. Dlatego chrześcijanin zaniedbujący swoje obowiązki doczesne, zaniedbuje tym samym swoje obowiązki wobec bliźniego, więcej nawet: swoje powinności wobec samego Boga, oraz naraża się na niebezpieczeństwo utraty swojego wiecznego zbawienia.

Sobór Watykański II z całym przekonaniem ukazuje Ewangelię jako światło rozjaśniające nie tylko wewnętrzne życie Kościoła, lecz także nową sytuację ludzkości pod koniec drugiego tysiąclecia i na progu trzeciego. Ewangeliczne prawdy dają podstawę do określenia godności, jaka przysługuje osobie ludzkiej, jej zadań tak indywidualnych, jak i społecznych. Kościół poprzez linie wytyczone przez Sobór – ze względu na dobro każdego człowieka – pragnie wspólnie z instytucjami świeckimi nie tylko wypełniać te zadania, lecz także sprostać palącym, współczesnym wyzwaniom. Do nowych spraw, które wywołują troskę i niepokój, należy zaliczyć

¹⁶ KDK 43.

z pewnością problematykę małżeństwa i rodziny, kwestie kultury ludzkiej, życie gospodarczo-społeczne oraz polityczne, solidarność rodziny ludzkiej oraz zmaganie o pokój. Podejmując te trudne wyzwania, Kościół jest przekonany, iż – ze względu na dobro wspólne – królestwo Boże na ziemi należy urzeczywistniać w dialogu i we współpracy z innymi ludźmi, także z tymi, którzy nie przynależą do rodziny chrześcijańskiej czy też są niewierzący¹⁷.

Kościół żyje zatem w świecie i dla świata, a świat jest w samym sercu Kościoła i dla Kościoła; dla ujawnienia jego misji i spełnienia. Spotkanie to nie tylko jest nieuniknione, ale i zamierzone w odwiecznym powołaniu świata i Kościoła. Tylko wzajemny dialog oraz pomoc Kościoła i świata pozwolą na spełnianie się tych dwóch rzeczywistości i wyzwalenie potencjału w nich zawartego, i tym samym na sprostanie wymogom, które niesie ze sobą współczesność.

¹⁷ Por. KDK 46; por. S. Dianich, *Una Chiesa dentro la storia*, Milano 2004, s. 126–129.

Rozdział X

Historia świata ubogaca Kościół?

W niezafałszowanej świadomości Kościoła istniało od zawsze żywe przekonanie, że ogół chrześcijan jako eklezjalna społeczność doznaje od świata swoistego ubogacenia. To przekonanie – tak w historii, jak i dzisiaj – często podlegaróżnego rodzaju aberracjom wypływającym z niektórych kościelnych środowisk, począwszy od tendencji fundamentalistycznych i sekciarskich, aż po liberalizujące. Ostatecznie jednak znajdowało swoich autentycznych obrońców wśród wszystkich warstw jednego ludu Bożego, tak wśród wiernych świeckich, jak teologów czy też hierarchów. Termin *ubogacenie* wymaga jednak sprecyzowania, gdyż sam w sobie jest dosyć szeroki i może wywoływać szereg nieporozumień. Trudno jednak już na wstępie sztucznie zawężać pole semantyczne tego pojęcia. Zdać się tu wypada na końcowe wnioski, które przyniesie poniższa analiza tak postawionego tematu.

1. Paweł Apostoł na Areopagu

Jerozolimskie zebranie apostołów, na którym doszło do rozstrzygnięcia konfliktu między Piotrem a Pawłem, okazało się decydujące dla charakteru dalszej ewangelizacji, jakiej podejmował się wówczas młody Kościół. Różnica zdań między Piotrem a Pawłem, określana często jako tzw. konflikt antiocheński (por. Ga 2, 1–14; Dz 15) była wywołana koegzystencją Żydów i pogan w jednym i tym samym Kościele chrześcijańskim. Antiochia – najważniejszy

po Jerozolimie Kościół pierwotnego chrześcijaństwa – posiadała prawdopodobnie największy pośród Kościołów mieszanych odsetek judeochrześcijan. W tej konfrontacji, sprowadzającej się do wyboru między Kościołem tworzonym tylko przez judeochrześcijan i Kościołem skupiającym także etnochrześcijan, zwyciężyła ostatecznie opcja Pawłowa. Apostoł z Tarsu stał na stanowisku, że Ewangelia jest wolna od Prawa, czyli że można przyjmować do Kościoła pogan bez zobowiązywania ich do zachowywania żydowskiego Prawa, w tym do obrzezania. Tym samym opowiedziano się za działaniem misyjnym i jednocześnie za Kościołem otwartym na świat¹.

Jednakże Paweł i Piotr byli zbyt zainteresowani jednością Kościoła, aby nie mogli nie osiągnąć konsensusu. Powierzona im przez samego Boga misja głoszenia Ewangelii obrzezanym i nieobrzezanym zyskała teraz na sile, albowiem uznano własne dotychczasowe osiągnięcia i postanowiono, iż Piotr skoncentruje się na ewangelizacji Żydów, a Paweł – pogan. To wyjście Pawła do świata – rozumianego jako religia, tradycja i kultura niejudaistyczna – przejawiające się w jego bogatej działalności misyjnej, znajduje swoje klasyczne odzwierciedlenie w jego mowie na Areopagu (por. Dz 17, 16–34). Paweł głosił w Atenach Ewangelię i usilnie zabiegał tam o założenie Kościoła. Zdawał sobie bowiem wyraźnie sprawę ze znaczenia tego miasta. Wprawdzie w epoce rzymskiej utraciło ono niemal całkowicie znaczenie polityczne, niemniej jednak było liczącym się nadal ośrodkiem kultury i życia umysłowego².

[Paweł] burzył się wewnątrz na widok miasta pełnego bożków. Rozprawiał w synagodze z Żydami i z „bojącymi się Boga”, a na agorze codziennie z tymi, których tam spotykał. Niektórzy z filozofów epikurejskich i stoickich rozmawiali z nim: „Cóż chce

¹ Por. J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, Kraków 2001, s. 129–138; H. Langkammer, *Nowy Testament o Kościele*, Wrocław 1995, s. 83–123.

² Por. J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, dz. cyt., s. 117.

powiedzieć ten nowinkarz?” – mówili jedni, a drudzy: – „Zdaje się, że jest zwiastunem nowych bogów” – bo głosił Jezusa i zmartwychwstanie (Dz 17, 16–18).

Apostoł Narodów, głosząc swoją mowę na Areopagu, odwołał się do obrazów i kategorii właściwych myśleniu hellenistycznemu. Więcej nawet, zacytował fragment hymnu Kleantesa do Zeusa oraz poematu Aratosa z Soloi³.

Apostoł z Tarsu zderzył się w Atenach z wykrzywioną formą ludzkiej mądrości. Jego wysiłki, aby przekazać prawdę o Jezusie Chrystusie jako Bogu objawienia, którego przeciwstawia materialnym bożkom filozofów, spełzły na niczym, i do założenia chrześcijańskiej gminy nie doszło. Analizując to Pawłowe przemówienie i nie tracąc z oczu całości jego teologii, należy stwierdzić, iż z jednej strony prawdy, które on głosi, raczej nie doznają treściowego ubogacenia przez świat. Natomiast z drugiej strony widać jasno, że ówczesna kultura ze swoim językiem służy za instrument przekazu i wyjaśniania prawd objawienia⁴.

Z takim nastawieniem Paweł idzie nawet dalej. Uważa bowiem, że sam świat nie ma obecnie nic do zaoferowania. Świat swoje istnienie zawdzięcza stwórczemu aktowi Boga, jednakże na skutek grzechu człowieka i jego następstwa, czyli śmierci (por. Rz 5, 12), całe stworzenie jako dobre dzieło uległo zniszczeniu. Człowiek w miejsce Stwórcy zaczął czcić stworzenie, zamiast Niewidzialnego – zrobiony przez siebie obraz. Zamiast chwały nieprzemijającego Boga wybrał obraz rzeczy przemijających, człowieka i zwierząt. Stąd u Apostoła „świat” (ο κόσμος) w pierwszym rządzie oznacza świat ludzi, ludzkość. W swej postawie wrogości wobec Boga

³ Por. L. Legrand, *The Areopagus Speech: its theological kerygma and its missionary significance*, [w:] *La Notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes* (BETL XLI), ed. J. Coppens, Leuven 1997, s. 337–350.

⁴ Por. T. Jelonek, *Wprowadzenie do Listów świętego Pawła*, Kraków 1998, s. 103–134; zob. L. Legrand, *L'apôtre des nations? Paul et la stratégie missionnaire des Églises apostoliques* (LD 184), Paris 2001.

świat (czytaj: człowiek) ustanowił sobie własne prawa i hierarchię wartości, swój własny system mądrości i władzy. Przed Bogiem nie posiada to jakiegokolwiek znaczenia. Świat pozostawiony sam sobie jest skazany jedynie na znikomość, niewolę i śmierć. Dlatego cały stworzony świat potrzebuje odkupienia; jęczy i wzdycha, oczekując tej chwili (por. Rz 8, 19–23), kiedy nastanie nowe stworzenie, nowy człowiek, który jest uczestnikiem Chrystusa (por. 2 Kor 5, 17; Ga 6, 15). Historia świata staje się jego historią zbawienia⁵.

2. Od religii prześladowanej po wyznanie państwowe

Autorzy Ewangelii, z wyjątkiem św. Jana, opierając się na judaistycznej protologii, nigdy nie mieli specjalnych trudności z kwalifikacją świata (kosmosu) jako czegoś dobrego i pozytywnego, gdyż tkwiło w nich głębokie przekonanie, iż Bóg jest Stwórcą wszystkiego. Pisma Janowe, zwłaszcza Ewangelia i Apokalipsa, są księgami pisanymi „w okopach”, w czasie, kiedy młody Kościół doznaje pierwszych bezlitosnych prześladowań. Stąd postrzeżenie świata ulega pewnej zmianie. Dla Autora czwartej Ewangelii świat jest wyraźnie podzielony na złych i dobrych, czyli niewierzących i wierzących w Jezusa. W takim świecie żyje Kościół. Uczniowie powołani przez Jezusa zostali przez to „wyjęci z tego świata” (J 15, 19). Jezus także nie jest „z tego świata”, ale przyszedł do tego świata, aby go zbawić. Podobnie uczniowie: mają „być” w świecie, aby ocalić go od zła. Świat jest zły, gdyż ludzie żyją w ciemności, kłamstwie i grzechu i są „martwi” (J 5, 25). Jednakże poszukują światła, prawdy, wolności i życia (por. J 4, 15; 6, 31). Ponieważ uczniowie uwierzyli w Jezusa, to musi spotkać ich przykry los. „Wyłączą was z synagogi. Owszem, nadchodzi godzina, w której każdy, kto was

⁵ Por. J. Gnilką, *Paweł z Tarsu*, dz. cyt., s. 273–278; J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 1999, s. 234–265.

zabije, będzie sądził, że oddaje cześć Bogu. Będą tak czynić, bo nie poznali ani Ojca, ani Mnie” (J 16, 2)⁶.

Postawę chrześcijan na podstawie przekazów św. Jana można opisać jednoznacznie. Uczniowie Chrystusa mają miłować świat i wszystkich ludzi, ale też mają być niezależni od wszelkich wpływów niemieszczących się w kategoriach ewangelicznej nowiny o zbawieniu. Dlatego absolutnie nie oczekują oni jakiegoś ubogacenia czy wiedzy, wpływających spoza kategorii Chrystusowego objawienia, gdyż Jezus sam nauczał o sobie: „Ja jestem światłością świata. Kto idzie za mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światło życia” (J 8, 12). Jedyne bowiem Jezus jest „drogą i prawdą, i życiem” (J 14, 6).

Ewangeliczne przekonanie o mocach zbawczych tkwiących jedynie w osobie Jezusa Chrystusa znalazło swój wyraz w wielu pismach pierwotnego Kościoła, z których przykładowo możemy przywołać piękny tekst św. Justyna († ok. 165) będący zapisem rozmów z rabinem Tryfonem. Ten jeden z najbardziej znaczących chrześcijańskich apologetów II wieku, filozof i męczennik, przekazał całej teologii decydujące impulsy dzięki swojej świadomie przeprowadzonej syntezie greckiej filozofii (platonizmu) i chrześcijaństwa. Z jego pism wynika, iż nawrócił się on z pogaństwa na chrześcijaństwo. On sam zresztą opisuje swoją konwersję jako spełnienie poszukiwania prawdziwej filozofii. Ta prawda, zapowiedziana przez proroków w Duchu Świętym i wypełniona w Chrystusie, jest dla Justyna najwyższą, przekraczającą platonizm filozofią. Za tę prawdę ponosi wraz z sześcioma uczniami śmierć męczeńską w Rzymie w czasie rządów prefekta miasta Rustica (163–167). Śmierć Justyna dowodzi, z jakim mężstwem trwał on w swoich przekonaniach. Właśnie to swoje zdecydowane przekonanie ujawnia w czasie dialogu z Tryfonem, kiedy wykazuje „chrześcijańskość” Starego Testamentu⁷.

⁶ H. Langkammer, *Nowy Testament o Kościele...*, dz. cyt., s. 78–79.

⁷ Por. W. Beinert, *Justin*, [w:] *Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart*, hrsg. von W. Härle, H. Wagner, München 1987, s. 137–138.

Św. Justyn w czasie swojej polemiki z wyznawcą judaizmu wykazuje spełnienie się proroctw starotestamentalnych w Jezusie Chrystusie. Obrazując sytuację młodego chrześcijaństwa, akcentuje jego rozpowszechnienie: „czy to wśród barbarzyńców, czy wśród Greków, czy nawet wśród bezdomnych koczowników lub pasterzy mieszkających pod namiotami, znajdują się tacy, którzy przez imię ukrzyżowanego Jezusa wznoszą modły i dziękczynienia do Ojca i Stwórcy wszechrzeczy”⁸. Jakkolwiek chrześcijaństwo jest już dość powszechne, to wciąż doznaje ucisku. Te krwawe prześladowania Justyn interpretuje jednak w sposób pozytywny, gdyż przymnażają one wyznawców Jezusowi: „Lecz im bardziej nas się prześladowuje, tym więcej nam wiernych i pobożnych przybywa przez Jezusa”⁹.

Ten wybitny apologeta II wieku mimo niezwykle trudnej sytuacji chrześcijaństwa potrafił dostrzec elementy pozytywne, jakie wyznawcy Chrystusa czerpią z otaczającego ich wrogiego świata, nie ulegając przy tym ułudzie jakiegokolwiek relatywizacji jedności i wyjątkowości objawienia. Justyn wyraża przekonanie, iż w płaszczyźnie intelektualnej są to kategorie myślowe, dzięki którym możliwa jest ekspresja i werbalizacja chrześcijańskiego objawienia. W płaszczyźnie zaś egzystencjalnego przeżywania wiary nienawiść i fizyczny ucisk potęgują i umacniają wiarę w Chrystusa, i to aż do świadectwa krwi.

Rozszerzanie się chrześcijaństwa odbywało się na Zachodzie przez pierwsze dwa wieki dosyć opornie także i z tego względu, iż było ono proklamowane w formie grecko-orientalnej zarówno z języka, jak i z ducha, zdobywając wyznawców przeważnie wśród ludności napływowej pochodzenia wschodniego: Małaozjatów, Greków, Syryjczyków, Egipcjan. Liczba konwertytów wśród ludności romańskiej lub zromanizowanej była raczej znikoma. Zachód nie mógł konkurować ze Wschodem ani pod względem liczby

⁸ Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, [w:] M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, Warszawa 1975, s. 109, nr 117.

⁹ Justyn, *Dialogus cum Tryphone*, 110, [w:] *Patrologia Graeca* 6, 729.

kościelnych wspólnot, ani ogólnej liczby wiernych¹⁰. Przełom wnosi ze sobą Tertulian (zm. po 220), który upowszechnia Ewangelię w łacińskiej szacie językowej, adaptując ją dla romańskiego ducha. Korzysta przy tym – jak zauważa ks. Marian Michalski – z praktycznego realizmu Zachodu, stoickiej filozofii właściwej kulturze romańskiej oraz precyzji rzymskiego prawa¹¹. Dostrzec to można z łatwością w jego dziełach, takich jak: *Apologetyk*, *Preskrypcja przeciwko heretykom*, *Przeciwko Marcjonowi*, *O duszy*, *O widowiskach*, *Przeciwko Prakseaszowi*.

Relacje między Kościołem a państwem ulegają poważnej zmianie, gdy chrześcijaństwo na mocy edyktu mediolańskiego (313) cesarza Konstantyna uzyskuje wolność, a za cesarza Teodozjusza wiara w Chrystusa zostaje uznana jako religia państwowa (380). Cesarz ten nakazuje wszystkim obywatelom wyznawać „religię, której niegdyś Apostoł Piotr nauczał Rzymian i której teraz trzyma się papież Damazy”. Konsekwencje tych decyzji są olbrzymie, między innymi – w zakresie nas tu interesującym – zmienia się adresat i rodzaj apologii.

I tak św. Augustyn z Hippony ewentualne korzyści płynące z konfrontacji chrześcijaństwa ze światem, w szczególności zaś z pogaństwem i herezjami, ujmuje od innej strony. Pisząc w 390 roku rozprawę *O wierze prawdziwej* (*De vera religione*), dochodzi do przekonania, że granice prawdy znajdującej się w Kościele katolickim zostają wytyczone poprzez wszelkiego rodzaju błędne nauki. Każda nowa herezja, odcinając się od Kościoła, wyznacza jednocześnie granice prawdy katolickiej. Biskup Hippony zachęca:

Nie szukajmy więc wiary ani w zamęcie pogaństwa, ani w plugastwie herezji, ani w gnuśności schizmatyków, ani w zaślepieniu Żydów, lecz jedynie u tych, których nazywają chrześcijanami, katolikami lub prawowiernymi, u tych, którzy strzegą całości wiary

¹⁰ Por. M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej...*, dz. cyt., s. 208.

¹¹ Por. tamże, s. 209.

i postępują prawą drogą. Kościół katolicki, szeroko i potężnie rozprzestrzeniony po całym świecie, z wszelkich błędów korzysta dla własnego rozwoju i dla poprawy błędzących, byleby tylko chcieli być czujni. [...]. Przyzywa więc pogan, wyklucza heretyków, pozostawia na uboczu schizmatyków, wyprzedza Żydów, a wszystkim daje możliwość uczestnictwa w łasce Bożej¹².

Widać więc, że nie tylko pozytywny postęp filozofii greckiej, ale też fałszywe spojrzenie i bezpodstawne zarzuty ze strony pluralistycznego społeczeństwa w cesarstwie rzymskim, a w końcu nawet i wypaczenia oraz błędne interpretacje w łonie samego chrześcijaństwa stają się napędem i narzędziem nie tylko apologii chrześcijańskiego objawienia, ale – co więcej – właściwego rozwoju jego rozumienia. Chrześcijaństwo musi pamiętać, ile otrzymało i wciąż otrzymuje od historii i ewolucji rodzaju ludzkiego, mimo iż z pewnością nie jest to istotne ubogacenie treści Ewangelii Jezusa Chrystusa.

3. Epoka nowożytna i Sobór Watykański II

Historia zbawienia spleta się nierozzerwalnie z historią ludzką. Krocząc tylko po śladach cywilizacji europejskiej, i tak nie sposób w ramach krótkiej refleksji wyczerpująco omówić relację Kościół a świat. Niemniej jednak warto wzmiankować tu wkład myśli XII wieku, kiedy doszło nie tylko do powstania uniwersytetów i wykształcenia się teologii jako odrębnej dyscypliny nauki wiary, lecz też do ponownego odkrycia przyrody i rewaloryzacji ludzkiego ciała. Średniowieczne pojęcie *ars* otrzymuje w odrodzeniu – a całkiem wyraźnie, kiedy powstają akademie sztuk pięknych (francuska akademia malarstwa i rzeźby, 1648) – treść artystyczną, gdyż

¹² Augustyn z Hippony, *O wierze prawdziwej*, V 9 i VI 10, [w:] tenże, *Dialogi i pisma filozoficzne*, t. 4, Warszawa 1954, s. 87.

wykrystalizowała się świadomość, iż w sztuce ważna jest nie tyle wiedza, co talent i smak. Tak zatem nauka, jak i sztuki plastyczne (architektura, malarstwo, rzeźba, grafika, rzemiosło artystyczne, kino) stają się nośnikami treści objawienia¹³.

W średniowieczu relacja Kościoła do świata zarysowuje się jakby w dwóch wymiarach. Z jednej strony dostrzegamy rozwój postawy misyjnej, która wyraża się zarówno w autentycznych przedsięwzięciach dotyczących głoszenia Ewangelii oraz w podbojach świata pogańskiego otaczającego chrześcijaństwo. Miesza się tu często element polityczny z religijnym. Drugi wymiar odnosi się do życia społecznego, które jakkolwiek kształtowane przez kulturę chrześcijańską, cechowało napięcie między życiem zakonnym i świeckim. W zakonie realizuje się wyższą doskonałość ewangeliczną, natomiast życie świeckie to życie zwykłych ludzi. Są to jednak dwa światy pod pewnymi względami sobie przeciwstawne, choć się wzajemnie dopełniające. Interesującą sprawą jest to, że linia podziału biegła nie między duchownymi a świeckimi, ale między zakonami a światem¹⁴.

Stanowisko afirmujące wkład świata do rzeczywistości Kościoła wyraził Sobór Watykański II w konstytucji duszpasterskiej, gdzie wyraźnie stwierdził:

Doświadczenie minionych stuleci, postęp nauk, bogactwo złożone w różnych formach kultury ludzkiej, w których okazuje się pełniej natura samego człowieka i otwierają się nowe drogi do prawdy, przynoszą korzyść także i Kościołowi. Sam bowiem Kościół, od początku swej historii, nauczył się wyrażać Nowinę Chrystusową przy pomocy pojęć i języka różnych ludów, a ponadto starał się

¹³ Por. I. Sanna, *Dalla parte dell'uomo. La Chiesa e i valori umani*, Milano 1992, s. 134–160.

¹⁴ Por. J. Majka, *Wprowadzenie do konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, dz. cyt., s. 815.

objasniać ją z pomocą mądrości filozofów w tym celu, aby w miarę możliwości dostosować Ewangelię czy to do zdolności rozumienia przez ogół, czy też do wymagań mędrców. I to właśnie dostosowywanie się w głoszeniu objawionego słowa powinno stać się prawidłem wszelkiej ewangelizacji. Tym bowiem sposobem rozbudza się w każdym narodzie zdolność wyrażania Chrystusowej Nowiny po swojemu, a zarazem sprzyja się żywemu obcowaniu Kościoła z różnymi kulturami¹⁵.

Kościół zatem nie może nigdy zamykać się na świat, na innych ludzi – niechrześcijan. Dialog okazuje się tu macierzystym językiem całej ludzkości. Otwartość na świat umożliwia poznanie „pojęć i języka” innych i dzięki temu ewangelizacja staje się możliwa. Wypływa z tego pozytywne spojrzenie na świat nie tylko dlatego, że jest stworzony przez Boga, ale jest miejscem Jego odsłaniania się. To właśnie na ziemi – w tajemnicy wcielenia – doszło przecież do hominizacji Boga, ukierunkowanej w pierwszym rzędzie na deifikację wszystkich ludzi. Nie wolno tracić tu z oczu uniwersalizmu i powszechności zbawienia. Bóg nawiązał bezpośredni kontakt z każdym człowiekiem, kiedy odwieczny Syn Boży przyjął ludzką naturę. I dlatego stał się człowiekiem, abyśmy stali się „bogami”, czyli: posiadali coś z Jego boskości. Jest to owa przedziwna wymiana (*admirabile commercium*). Bóg stając się człowiekiem, przyjmuje moje ciało, a mnie obdarza swoim bóstwem. Pięknie wyraża tę myśl żyjący w IV wieku doktor Kościoła, Grzegorz z Nazjanzu, gdy pisze: Bóg przyjmuje ubóstwo mojego ciała po to, żebym ja otrzymał bogactwo Jego bóstwa. Bóg pragnie człowieka usynowić, obdarzyć go swoją boską naturą, i czyni to w osobie Jezusa Chrystusa, który jest i Bogiem, i człowiekiem. Przez wcielenie dokonała się zatem niezwykła promocja i podwyższenie całego świata stworzonego¹⁶.

¹⁵ KDK 44.

¹⁶ Por. A. Napiórkowski, *O nowe teologiczno-pastoralne inspiracje dla duchowej jedności. Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan*, „Studia Oecumenica” (2003) 3, s. 45.

Świat okazuje się areną dziejów zbawienia, ostatecznie nie tylko dla uznających Chrystusa, ale także swoich własnych. We wczesnej patrystyce historię zbawienia dzielono na trzy epoki: od stworzenia, czyli „przed prawem” (*ante legem*), „pisanego prawa Mojżeszowego” (*sub lege*) oraz „epokę chrześcijańską” (*sub gratia, sub Christo*). Natomiast teologowie ostatnich dziesiątków lat, jak przykładowo Rahner, Congar, Schillebeeckx czy Kazimierz Romaniuk rozróżniają raczej historię zbawienia w znaczeniu „specjalnym” (judeochrześcijańskim) oraz „ogólnym”, zaliczając do niej doświadczenie zbawcze innych religii. Podziały te stanowią pewne kręgi, które ostatecznie wzajemnie się przeplatają i aktualnie dokonują w czasie. Przedwieczny Ojciec objawia stopniowo swój odwieczny, pełen miłości zamysł bycia razem z człowiekiem; „wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem” (Ef 1, 4). Ojciec stwarzając wszystko i zachowując (por. J 1, 3), objawił siebie samego pierwszym rodzicom, obdarował ich i powołał do wspólnoty z sobą. Bóg pragnie być we wspólnocie z każdym człowiekiem, jest On bowiem Stwórcą każdego¹⁷.

Dlatego owo odsłanianie się Boga ostatecznie musi się niejako odbywać w świecie. Świat jest jednym wielkim miejscem teologicznego czytania Boga. Ten największy *locus theologicus* znajduje swoją kulminację i pełnię w objawieniu się Boga w Jezusie Chrystusie. Jakkolwiek wielokrotnie i na różne sposoby mówił Bóg, to „na koniec w tych czasach przemówił do nas przez Syna” (por. Hbr 1, 1–2).

Zesłał bowiem Syna swego, czyli Słowo odwieczne, oświecającego wszystkich ludzi, by zamieszkał wśród ludzi i opowiedział im tajemnice Boże (por. J 1, 1–18). Jezus Chrystus więc, Słowo Wcielone, „człowiek do ludzi posłany”, „głosi słowa Boże” (por. J 3, 34)

¹⁷ Por. W. Łydka, *Historia zbawienia*, [w:] *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 198–199.

i dopełnia dzieła zbawienia, które Ojciec powierzył Mu do wykonania (por. J 5, 36; 17, 4). Dlatego Ten, którego gdy ktoś widzi, widzi też i Ojca (por. J 14, 9), przez całą swoją obecność i okazanie się przez słowa i czyny, przez znaki i cuda, zwłaszcza zaś przez śmierć swoją i pełne chwały zmartwychwstanie, a wreszcie przez zesłanie Ducha prawdy, objawienie doprowadził do końca i do doskonałości [...]. Ekonomia więc chrześcijańska, jako nowe i ostateczne przymierze, nigdy nie ustanie i nie należy się już spodziewać żadnego nowego objawienia publicznego przed chwalebny ukazaniem się Pana naszego Jezusa Chrystusa (por. 1 Tm 6, 14 i Tyt 2, 13)¹⁸.

To objawienie się Boga w świecie i na świecie, Jego samoudzielenie, przez Chrystusa doznało swojej eklezjalnej koncentracji. W przestrzeni Kościoła katolickiego znajduje się pełnia łaski i prawdy.

Pełnię bowiem zbawczych środków osiągnąć można jedynie w katolickim Kościele Chrystusowym, który stanowi powszechną pomoc do zbawienia. Wierzymy mianowicie – jak wyznają ojcowie soborowi – że jednemu Kolegium apostołskiemu, któremu przewodzi Piotr, powierzył Pan wszystkie dobra Nowego Przymierza celem utworzenia jednego Ciała Chrystusowego na ziemi, z którym powinni zjednoczyć się całkowicie wszyscy, już w jakiś sposób przynależący do ludu Bożego¹⁹.

Pełnia łaski i prawdy zawarta w Kościele katolickim jest odkrywana przy pomocy i zaangażowaniu także innych chrześcijan, niekoniecznie związanych z Kościołem rzymskokatolickim. Ekuumenizm staje się tu imperatywem właściwego, to znaczy bardziej pełnego zgłębiania bogactwa objawienia. Katolicy muszą

¹⁸ KO 4.

¹⁹ DE 3.

z radością uznać i ocenić dobra naprawdę chrześcijańskie płynące ze wspólnej ojcowizny, które się znajdują u braci od nas odłączonych. Słuszną i zbawienną jest rzeczą uznać Chrystusowe bogactwa i cnotliwe postępowanie w życiu drugich, którzy dają świadectwo Chrystusowi, czasem aż do przelania krwi. Bóg bowiem w swych dziełach jest zawsze podziwu godny i należy Go w nich podziwiać. Nie można też przeoczyć faktu, że cokolwiek sprawia łaska Ducha Świętego w odłączonych braciach, może również nam posłużyć ku zbudowaniu. Wszystko, co szczerze chrześcijańskie, nigdy nie stoi w sprzeczności z prawdziwymi dobrami wiary, owszem, zawsze może posłużyć ku doskonalszemu wnikięciu w samą tajemnicę Chrystusa i Kościoła. Rozbicie między chrześcijanami jest jednak dla Kościoła zaporą na drodze do urzeczywistnienia właściwej mu pełni katolickości w tych dzieciach, które przez chrzest wprowadzono do niego przynależą, ale odłączyły się od pełnej wspólnoty (*communio*) z nim. Owszem, nawet samemu Kościołowi utrudnia to w konkretnym życiu uwypuklenie pełni katolickości pod każdym względem²⁰.

Nie stawiając pod znakiem zapytania istniejącej pełni objawienia w Kościele katolickim oraz właściwego i pogłębianego odczytania daru objawienia przez całe chrześcijaństwo, nie można też przeoczyć faktu, że Duch Święty działa ponadto w innych kręgach osób, jakoś przyporządkowanych do szeroko rozumianego ludu Bożego. Ów cały lud Boży pochodzi przecież od jednego Stwórcy i każdy z jego członków włączony jest w powszechną wolę zbawczą jednego i jedyne Odkupiciela. To, co wzbudza Duch w świecie, może z pewnością posłużyć wszystkim wierzącym w Chrystusa, aby dar objawienia zawarty w Kościele lepiej odczytywali i wierniej nim żyli, stając się autentycznymi świadkami Chrystusowej wiary. „Do nowego ludu Bożego powołani są wszyscy ludzie. Toteż lud ten, pozostając ciągle jednym i jedynym, winien się rozszerzać na świat cały i przez wszystkie wieki, aby spełnił się zamiar woli Boga,

²⁰ DE 4.

który naturę ludzką stworzył na początku jedną i synów swoich, którzy byli rozproszeni, postanowił w końcu w jedno zgromadzić (por. J 11, 52)²¹.

4. Soborowy model stosunku Kościoła i świata

To soborowe nauczanie, szkicowo zaprezentowane powyżej, okazało się być dla Kościoła wielkim, epokowym przełomem. Spirytualizacja Kościoła i mondializacja świata jako wynik reformacyjnej koncepcji Marcina Lutra o dwóch królestwach otworzyły ogromne horyzonty kulturalne, w obrębie których przeważały subiektywizm i indywidualizm, dając podstawę do rozwoju procesów sekularyzacyjnych²². Nie sposób tu uniknąć trudnego pytania, na ile Kościół winien i może się otwierać, aby z jednej strony dokonywała się wiarygodna interpretacja objawienia, a z drugiej aby nie stracił swojej tożsamości.

Albowiem

do dalszego rozwoju tej wymiany Kościół, szczególnie w naszych czasach, kiedy rzeczywistość bardzo szybko ulega przemianom, a sposoby myślenia bardzo się różnicują, potrzebuje osobliwie pomocy tych, którzy żyjąc w świecie, znają różne jego instytucje i systemy oraz pojmują ich wewnętrzny sens, obojętnie czy są oni wierzącymi, czy niewierzącymi. Sprawą całego Ludu Bożego, zwłaszcza duszpasterzy i teologów, jest wsłuchiwać się z pomocą Ducha Świętego w różne głosy współczesności, rozróżniać je i tłumaczyć oraz osądzać w świetle słowa Bożego, aby Prawda objawiona mogła być ciągle coraz głębiej odczuwana, lepiej rozumiana i stosowniej przedstawiana²³.

²¹ KK 13.

²² Por. I. Sanna, *Dalla parte dell'uomo. La Chiesa e i valori umani*, dz. cyt., s. 192.

²³ KDK 44.

Obecność, spełnianie się oraz posłanie Kościoła w świecie, a więc w rzeczywistości ludzkiej, podlegającej różnym zmiennym uwarunkowaniom, stawały przed nim zawsze, i tak dzieje się również obecnie, problem jego stosunku do świata. Ten stosunek – szkicowo zarysowywany w powyższym przedłożeniu – precyzyjnie ujęła soborowa doktryna. Autorzy Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym mówiąc o tej problematyce, głoszą potrójną łączność: 1. Kościoła ze światem, który winien dostąpić zbawienia; 2. natury duchowej z naturą materialną, które razem się uzupełniają w doskonaleniu człowieka; 3. człowieka z Bogiem przez Chrystusa²⁴. A więc nie przeciwstawia się już świata Kościołowi, ale stoi się na stanowisku ich wzajemnej łączności, i to łączności w pewnym sensie niezbywalnej, jakkolwiek każda z tych rzeczywistości musi zachować swoją autonomię.

Zmiana nastawienia Kościoła do świata, postrzeganego dotąd zbyt często jako coś przeciwnego Chrystusowi i Jego nauce, pozostającego pod władzą Szatana (por. Mt 13, 22; Łk 12, 30; J 7, 4; 7, 7; 12, 31) na pozytywne, a mianowicie uznające świat za stworzone dobro i całą ludzkość, a więc wszystkich ludzi wszystkich czasów za odkupionych przez Chrystusa, nie dokonana się gwałtownie, ale została powoli i mozolnie wypracowana. Z tym myślowym przeobrażeniem wiążą się nowe modele hermeneutyczne i nazwiska wielu teologów. Przykładowo należy tu wskazać na tematykę ożywienia współczesnego chrześcijaństwa zaproponowaną przez Jacques'a Maritaina, teologię rzeczywistości ziemskich broniącą przez Gustawa Thilisa czy rozwój antropologii teologicznej zainicjowany przez Karla Rahnera. Nie ma wątpliwości, że te nowe fermenty chrześcijańskiej kultury teologicznej dały podstawy do tworzenia nowych wymiarów eklezjalnego życia i tym samym współkształtowały na nowo stosunek Kościoła i świata. To z ich przesłanek narodził się ów przełomowy charakter *Gaudium et spes* i pozytywne spojrzenie na świat, które niosą ze sobą pewne

²⁴ Por. KDK 40–45.

wartości, zwłaszcza w zakresie narzędzi odczytywania i przekazu ewangelicznego orędzia²⁵.

Ponieważ Kościół posiada widzialną strukturę społeczną, która jest znakiem jego jedności w Chrystusie, może on też wzbogacać się, i faktycznie się wzbogaca, dzięki ewolucji ludzkiego życia społecznego nie w tym znaczeniu, jakoby brakowało czegoś w ustroju nadanym mu przez Chrystusa, lecz że ustrój ten można głębiej poznać, lepiej określić i szczęśliwiej dostosować do naszych czasów. Kościół dostrzega z wdzięcznością, że zarówno w swej zbiorowości, jak i w poszczególnych swych synach otrzymuje różne pomoce od ludzi wszelkiego stanu i pozycji społecznej. Wszyscy bowiem, którzy przyczyniają się do rozwoju wspólnoty ludzkiej na płaszczyźnie rodzinnej, kulturalnej, gospodarczej, społecznej i politycznej, zarówno w wymiarze krajowym, jak i międzynarodowym, zgodnie z planem Bożym wyświadczają niemałą pomoc także i społeczności Kościoła w tym, w czym zależy ona od zewnętrznych warunków. Co więcej, Kościół przyznaje, że wiele skorzystał i może korzystać nawet z opozycji tych, którzy mu się sprzeciwiają lub go prześladują²⁶.

W ramach końcowych wniosków możemy już próbować dać odpowiedź, choć będzie ona jeszcze fragmentaryczna, na postawione w tytule artykułu pytanie. Powyższa analiza wymagała najpierw refleksji nad zagadnieniem relacji Kościoła do świata i przypomnienia nowatorskiej w tym względzie soborowej doktryny, wyrażonej w konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*. Ostatecznie wolno stwierdzić, iż świat rozumiany jako arena rozgrywających się dynamicznie dziejów zbawienia jest sam w sobie czymś pozytywnym, niejako umożliwiającym spełnianie się i odczytywanie objawienia. Z kolei świat pojmowany jako ludzkość

²⁵ Por. I. Sanna, *Dalla parte dell'uomo...*, dz. cyt., s. 196–197; por. M. Graczyk, *Francka teologia rzeczywistości ziemskich. Próba retrospekcji i reinterpretacji*, Warszawa 1992, s. 158–514.

²⁶ KDK 44.

tym bardziej trudno klasyfikować negatywnie, gdyż adresatem zbawienia są przecież wszyscy ludzie, niezależnie od ich jednostkowej decyzji w kwestii opowiedzenia się czy zanegowania Jezusa jako Chrystusa. Postęp cywilizacyjny, a z nim i współczesny człowiek nie wzbogacają treści objawienia, miłosnej oferty zbawienia, jaką Bóg kieruje do każdego, ale umożliwiają Kościołowi przekaz tych ewangelicznych treści i dostosowanie ich do mentalności każdej ludzkiej generacji wszech czasów, odpowiadając ludziom na ich wieczne pytania dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego²⁷.

²⁷ Por. KDK 4.

Rozdział XI

Czego oczekuje ponowoczesny świat od Kościoła?

1. Pożegnanie wielkich utopii ponowoczesności?

Od lat 70. ubiegłego wieku filozofowie coraz częściej mówią o kryzysie współczesności. Jeden z jej renomowanych niemieckojęzycznych wyznawców, Jürgen Habermas, widzi nawet w tym jej cechę charakterystyczną. Według niego rozwój współczesności spełnia się prawie wyłącznie w kryzysach. Stąd do wzrastającej, rozumnej mocy zarządzania współczesnego człowieka przynależy wzbierająca zdolność uczenia się i elastyczności w momentach kryzysowych. Dzięki temu potencjał ratunkowy współczesności wydaje się wystarczająco duży, aby przezwyciężyć kryzys bezsensu, nihilizmu, odczłowieczenia i uciskającej władzy.

Trudno przyjąć powyższe – dość optymistyczne – prognozy za realne, jeśli się krytycznie spojrzy na wydarzenia XX wieku. Aż dziw bierze, że wielu podobnych Habermasowi teoretyków już zdążyło zapomnieć o czterech groźnych utopiach, które naznaczyły wiek XX nieopisanym ogromem nieszczęść. Radziecki marksizm, niemiecki faszyzm, postęp naukowo-techniczny bez duchowych odniesień i ateistyczny humanizm kosztowały ludzkość zbyt wiele, aby na początku XXI wieku dać się uwieść kolejnej utopii, a mianowicie iluzji wiary w ludzki rozsądek i parlamentarną demokrację. Czy bogactwo Bożego Objawienia, którego strażnikiem jest Kościół,

pomoże wyostać się cywilizacji euroatlantyckiej z tej kolejnej nieracjonalności? Czy chrześcijanie podzielą się ze światem owymi duchowymi skarbami, jakie Bóg zawarł w ich Kościołach?

Pożegnaliśmy ideologię marksizmu, który zostawił po sobie nie tylko zrujnowane ekonomicznie gospodarki krajów, w których był krzewiony, ale także duchową degradację człowieka. A nie wolno zapomnieć o milionach ofiar mordowanych, torturowanych i prześladowanych czy też o milionach, których okradziono z wielu podstawowych praw i godności, jakie przysługują osobie ludzkiej z prawa naturalnego. Wśród wielu odmian faszyzmu przede wszystkim należy napiętnować faszyzm hitlerowski, który – krzewiąc rasistowską ideę wyższości jednej rasy nad innymi – w sposób systematyczny wymordował wiele milionów istnień ludzkich, kierując ostrze swojej nienawiści przeciw Żydom, Polakom czy Romom. Odeszliśmy od iluzji postępu naukowo-technicznego, który doprowadził nas do wyczerpania zasobów surowcowych globu, zdegradował środowisko naturalne, zniszczył delikatną równowagę przyrody i klimatu, wykreował niekorzystną demografię ze spadkiem liczby osób w wieku produkcyjnym, pogłębił różnice rozwojowe między regionami, tak że bogaci stali się bogatsi, a biedni jeszcze bardziej ubodzy. I wreszcie czwarta utopia mieszczańskiej współczesności, ateistyczny humanizm, wycofuje się dziś powoli przed pragmatyzmem doznań i daje coraz większe pole praktyce beztroskiego używania życia¹.

Nie bardzo wiadomo, dlaczego tak mocno pragnie się wymazać chrześcijańskie zasady wiary, nadziei i miłości, a w ich miejsce wprowadza skompromitowane rozumienie wolności, równości i braterstwa? Dlaczego Europa XXI wieku tak bardzo boi się chrześcijaństwa? Jakiego skarbu poszukują dziś mieszkańcy Starego Kontynentu? Co im może zaproponować chrześcijaństwo? Czy naprawdę ludzie pragną tylko towarów z hipermarketów wielkich

¹ Por. E. Möde, *Fundamentaltheologie in postmoderner Zeit. Ein anthropologischer Entwurf*, München 1894, s. 18–19.

sieci handlowych i sportowych rozgrywek, a zwłaszcza meczów piłki nożnej?

Może należy odwołać się do szerszej perspektywy i odnieść się do Kościoła z pozycji nie tylko europejskich? W ten sposób uniknąłoby się błędu zawężenia, jaki często – nawet nieświadomie – powtarzają europejscy teologowie, sprowadzając problemy kościelne tylko do Starego Kontynentu lub projektując europejskie kwestie eklezjalne na cały świat chrześcijański. Wydaje się, że ujęcie Kościoła z globalnego punktu widzenia będzie bardziej odpowiedzialne, bo przecież już ze swojej natury jest on powszechny.

2. Zmieniający się Kościół...

W swojej interesującej książce *Nowa twarz Kościoła. Przyszłość katolicyzmu*² amerykański dziennikarz John L. Allen wyszczególnia 10 największych trendów, które według niego opisują „skąd” i „dokąd” zmierza Kościół (1. *a world church*, 2. *evangelical catholicism*, 3. *islam*, 4. *the new demography*, 5. *expanding lay role*, 6. *the biotech revolution*, 7. *globalization*, 8. *ecology*, 9. *multipolarism*, 10. *pentecostalism*).

Pierwszą tendencją we współczesnym Kościele, która zaznacza się coraz bardziej, jest wychodzenie Kościoła z Europy i przechodzenie w Kościół światowy. Idzie tu nie tylko o to, że każdego roku milion Chińczyków przyjmuje chrzest, ale też o pomniejszanie się kościelnej obecności w Europie. Już trzeci z ostatnich papieży nie jest Włochem, więcej nawet: papież Franciszek nie jest Europejczykiem (to Argentyńczyk). Większa część wiernych mieszka dziś na półkuli południowej, a kościelna hierarchia (biskupi i kardynałowie) rekrutuje się coraz częściej z Azji, Afryki czy Ameryki

² Zob. J. L. Allen, *The future Church: how ten trends are revolutionizing the Catholic Church*, New York 2009, ss. 469. Niemieckie tłumaczenie: *Das neue Gesicht der Kirche. Die Zukunft des Katholizismus*, Gütersloh 2011, ss. 496.

Łacińskiej. Ważne jest jednak pytanie, jaka rola przypada w tej zmieniającej się konstelacji Kościołowi w Europie, który jak dotąd, ze swoimi trzema konfesjami: katolicką, prawosławną i protestancką, odegrał największą rolę w dziejach chrześcijaństwa?

Drugi trend zawiera w sobie napięcie między tradycją a unowocześnieniem (*aggiornamento*). Wydaje się, że modelem przyszłości dla katolicyzmu będzie „katolicyzm ewangeliczny”. Z jednej strony będzie bliski protestanckiemu ewangelikalizmowi w płaszczyźnie nowoczesnych metod i mediów pastoralnych, a z drugiej daleki i konserwatywny w płaszczyźnie seksualnej moralności i stosunków płciowych. W ten model wpisują się wydarzenia i działalność nowej ewangelizacji, wspólnot – baz, Kościołów domowych, nowych ruchów odnowy kościelnej. Trudno tu podzielić stanowisko Johna Allena, który odmawia Kościołowi w Europie znaczącego wkładu w tym względzie. Wydaje się, że właśnie młode Kościoły Azji, Afryki czy Ameryki Łacińskiej muszą skorzystać z doświadczenia chrześcijan Starego Kontynentu i otworzyć się na ich ducha wolności, emancypacji i rozumu.

Trzeci trend – konfrontacja z islamem. Wiąże się on z dialogiem międzyreligijnym. Jakkolwiek usuwanie uprzedzeń i złych nawyków wobec inaczej wierzących jest wyzwaniem dla Europejczyków, to jednak z tymi problemami konfrontują się na co dzień chrześcijanie spoza Europy. Idzie tu szczególnie o dialog chrześcijaństwa z judaizmem i islamem. Jednakże nie wolno zapominać o świecie innych religii, a zwłaszcza neohinduizmie, buddyzmie, konfucjanizmie, szintoizmie czy taoizmie. To chrześcijanie, zwłaszcza w krajach pozaeuropejskich, gdzie stanowią niekiedy lokalne mniejszości, znajdują się wobec poważnych wyzwań dotyczących pokojowego i kulturowego współżycia z przedstawicielami innych religii i światopoglądów.

Jako czwarty trend, który współtworzy zmiany we współczesnym Kościele, amerykański watykanista wymienia obniżanie się w Europie wskaźników demograficznych. Dla Kościoła katolickiego Starego Kontynentu jest to pytanie o jego posługę kaznodziejską,

pastoralną i charytatywną w starzejącym się społeczeństwie, wobec osób osiągających coraz wyższy wiek. Jednocześnie dla Kościoła półkuli południowej konieczne jest wypracowanie nowej postawy wobec dynamicznego przyrostu ludności. W tamtej części świata potrzeba mądrego obchodzenia się z seksualnością, płodnością i naturalną kontrolą poczęć.

Piąty trend jest związany z wiernymi świeckimi. Wzmaga się on szczególnie od dowartościowania przez Sobór Watykański II ich miejsca i zadań w Kościele. Wiąże się to nie tylko z faktem, że w całym Kościele powszechnym, nie tylko w Europie, jest coraz mniej osób duchownych do spełniania posługi sakramentalnej. Jest to pytanie o sakramentalność urzędu kościelnego. Urząd diakona (stałego), prezbitera i biskupa istnieje przecież dla posługi. Ordynowanie (święcenia) ma uzdolnić do spełniania określonych zadań w porządku zbawczym. Nie idzie zatem o przenoszenie określonych zadań i posług na świeckich, ale o warunki dopuszczenia do przyjmowania sakramentalnych święceń. Jakkolwiek są różne dary i posługiwania, to jednak jeden Duch Boży kieruje wszystkimi dla duchowego dobra całego Kościoła (por. 1 Kor 12).

Według amerykańskiego pisarza szósty trend, zmieniający obecnie Kościół, stanowią wyzwania natury technicznej, a zwłaszcza rewolucja biotechnologiczna. Chrześcijańska etyka staje przed niemalym wyzwaniem, jaki niosą ze sobą badania na komórkach embrionalnych, klonowanie ludzi, technika genowa czy też eutanazja. Ludzie – którzy mogą dzisiaj wybierać swój wygląd zewnętrzny, swoją płeć, jak i sposób śmierci, których życie przebiega coraz bardziej w cybernetycznej przestrzeni – potrzebują nowych orientacji. Kościół, zwłaszcza w społeczeństwach wysoko rozwiniętych, nie może dać się zdominować przez handlowy rynek, ani przez medialnego ducha czasu.

Kolejny trend: globalizacja. Doświadczamy jej skutków poprzez wręcz drastycznie zmieniające się struktury społeczne i przemysłowe. Efekty globalizacji są dziś nie do opisanía. Światowy przepływ kapitału bez kontroli i odpowiedzialności skutkuje

smutnym faktem, że bogatsi stają się coraz bardziej zamożni, a biednych ogarnia drastyczne ubóstwo. Stare społeczno-etyczne wzory czy też kierunki rozwoju już nie obejmują nowych struktur gospodarczych. Niesłychany współczesny rozwój techniczny nie idzie niestety w parze z rozwojem duchowym. Wydaje się, że winą należy obarczyć tak świat, jak i Kościół. Czyż nie nastał czas, aby – po tych dwóch bolesnych i trudnych wiekach sztucznego oddalenia – szanując wypracowaną takim wielkim kosztem niezawisłość i autonomię – podjąć wspólny trud nie tyle objęcia „rządu dusz”, co autentycznej służby zagubionemu współczesnemu człowiekowi?

Przeobrażenia współczesnego Kościoła nie wynikają jednak tylko z kwestii socjalno-ekonomicznych, ale są także wynikiem ekologii, która stanowi kolejne pole bitwy. To na nim rozstrzygnie się przyszłość naszej planety. Teologowie poświęcają coraz więcej uwagi katolickiej doktrynie stworzenia, teologii procesu czy ekoteologii.

Dziwiącym trendem naznaczającym życie chrześcijan na świecie jest nadmierny pluralizm instytucji i mentalności, religii i światopoglądów, medialnych światów i lokalnych przekonań. Kto, jak nie właśnie Kościół katolicki poprzez swoją uniwersalność może się stać czynnikiem jednoczącym i integrującym? Afirmacji pozytywnych elementów wielości coraz wyraźniej towarzyszy tendencja do unifikacji: jedność w wielości. Jest to jakby głos tęsknoty za nowym uniwersalizmem połączonym z wielością centrów. W europejskim kręgu kulturowym taką rolę odgrywało kiedyś miasto Rzym. Czy Kościół jest w stanie wypracować i zaproponować na współczesnej cybernetycznej scenie taki ośrodek humanistycznej jedności?

Ostatni trend, jaki odciska się na obliczu współczesnego Kościoła, to nowa rzeczywistość wyznaniowa. Z jednej strony mamy ruch ekumeniczny z jego niewątpliwymi zasługami w zakresie jednoczenia wyznawców Jezusa, a z drugiej mnożą się przeróżne ugrupowania pentekostalne i wolne wspólnoty, niechące

się identyfikować z żadną kościelnością. Demokratyzacja życia społecznego z potężnym żądaniem egalitaryzmu skutkuje obecnie kwestionowaniem wszelkiej instytucjonalności. Stąd ludzie, także chrześcijanie o niepogłębionej duchowości, chętnie grupują się w wolnych wspólnotach o charakterze współczesnej popkultury³.

Trudno do końca zgodzić się z amerykańskim myślicielem, który – mimo wyliczenia dziesięciu trendów przeobrażających współczesny Kościół – pominął kilka istotnych czynników. Trzeba jeszcze przywołać ruch monastyczny i instytuty życia konsekrowanego, które są bardzo istotną częścią Kościoła. Dalej, trend większego zaangażowania wiernych świeckich należy rozbudować o miejsce i zadania kobiet. Swoją prezentację John Allen zredukował zanadto do aspektów widzialnych i tym samym popadł paradoksalnie w eklezjologię instytucjonalną, przed którą tak próbował się bronić. Nie zbuduje się integralnej wizji Kościoła, jeśli pominie się jego wymiar niewidzialny i duchowy. Należy zwrócić uwagę na coraz większe odkrywanie roli Biblii w życiu chrześcijan, na praktykowanie życia sakramentalnego, na poszukiwanie wytrawnych i doświadczonych spowiedników i kierowników duchowych, na kształtowanie się nowych form modlitwy, jak np. ćwiczeń duchowych, rekolekcji otwartych dla różnych grup specjalistycznych, na turystykę religijną czy ruch pielgrzymkowy, a zwłaszcza pielgrzymki piesze, i geografie sanktuariów, na podejmowaną coraz szerzej nową ewangelizację, na odnowę charyzmatyczną. Nie wolno pisać o Kościele i zapominać o błogosławionych i świętych, o męczennikach. A cóż to za mówienie o Kościele z pominięciem Matki Jezusa, która jest też Matką Kościoła?

Mimo powyższych braków spojrzenie na zmieniający się Kościół i współczesny świat oczyma amerykańskiego katolika pomaga opuścić europejskie podwórko i spojrzeć znacznie

³ Por. K. Ruhstofer, *Glaube im Aufbruch. Katholische Perspektiven*, Paderborn-München-Wien-Zürich 2013, s. 18–26.

szerzej, i tym samym bardziej kompetentnie postawić diagnozę i przepisać lekarstwo na choroby współczesnego człowieka. Po pierwsze, problem niereligijności wydaje się przede wszystkim problemem europejskim. Trudno poza Starym Kontynentem spotkać osoby niewierzące. Podobnie jest z demografią. Wymiera ludność Europy, podczas gdy liczba ludności na Ziemi sukcesywnie wzrasta. Także liczba chrześcijan zmniejsza się jedynie w Europie, natomiast *in genere* rośnie. Podobnych kwestii jest znacznie więcej.

3. Niepotrzebna kontradycja: świat a Kościół

Ta szkicowa i niekompletna prezentacja przeobrażeń, jakie cechują współczesny Kościół powszechny, z jednej strony niesie zatrwożenie, ale z drugiej – budzi nadzieję. Ostatecznie może być dla nas pomocą w odkrywaniu całych przestrzeni ludzkiego życia i aktywności, do których jako chrześcijanie winniśmy dotrzeć. Zrozumienie aktualnej, tak szybko zmieniającej się sytuacji Kościoła jest niezbędnym warunkiem zajęcia właściwej postawy misji i świadectwa, którymi musi owocować nasza wiara w Chrystusa.

Niestety wciąż jeszcze w kościelnym rozumieniu i przepowiadaniu wiele jest demonizowania współczesnego świata. Od czasu do czasu nawet tężeje owo starożytne echo, będące owocem mentalności neoplatonickiej i manichejskiej. Jak bumerang powraca gnostyckie podejście, wyznające dualizm sfery duchowej (anielskiej i dobrej) i materialnej (złej i grzesznej). Oczywiście nie bez podstaw wierzący dostrzegają nieprawość ludzi niewierzących i całych systemów zła oraz ze względu na swoją wiarę w Chrystusa doświadczają ogromu prześladowania, aż po śmierć męczeńską. A przy tym trzeba pamiętać, że „zło nie ma naprawdę innej siły, jak tylko niemoc dobra” – jak trafnie zauważa Gertrud von Le Fort. Negacja świata przez Kościół wynika również z braku rozróżnienia

między sekularyzmem a sekularyzacją⁴. A niezależnie od głębokiej odnowy soborowej i otwartości Kościoła słuszną sprawą jest także ukazanie granic dialogu po to, aby nie utracić własnej tożsamości⁵.

Świat sam w sobie nie jest czymś złym, nie jest też wrogiem Kościoła. Świat jawi się nade wszystko jako stworzenie Boże. Jest także miejscem judeochrześcijańskiego objawienia. Ponadto jest miejscem dramatu zbawienia: sceną pełnego napięcia dialogu między darującym się Bogiem i wolną osobą ludzką. Wszyscy ludzie ze swoimi uwarunkowaniami czasoprzestrzennymi, ze swoją historią i kulturą są adresatami absolutnej Bożej miłości. To samoudzielenie się Boga wciąż trwa; ma właściwą sobie dynamikę w Duchu Świętym, a konkretyzuje się w sakramentach Kościoła.

Świat nie jest przez Boga tylko stworzony, lecz również odkupiony. A zatem został powołany do istnienia ze względu na człowieka, aby mógł się on spotkać z Trójjedynym Bogiem. Dlatego głosząc największe powołanie człowieka, Sobór

oferuje rodzajowi ludzkiemu szczerą współpracę Kościoła w celu ustanowienia takiego braterstwa wszystkich, które odpowiadałoby temu powołaniu. Kościół nie kieruje się żadną ziemską ambicją, lecz dąży tylko do jednego celu, aby mianowicie pod przewodnictwem Ducha Pocieszyciela kontynuować dzieło samego Chrystusa, który przyszedł na świat, aby dać świadectwo prawdzie, aby zbawiać, nie zaś, aby potępić, aby służyć, nie zaś, by Jemu służyć⁶.

Mimo otwartości i wychodzenia chrześcijan do świata, mnożą się w Europie nie tylko postawy sekularyzacji czy sekularyzmu, ale także ostatnio coraz więcej wrogiego i napastliwego ateizmu. Zimą

⁴ Względnie obszernie traktuje o tym artykuł: A. Napiórkowski, *Współczesny sekularyzm a teologia sekularyzacji jako wyzwania wiary*, „Teologia Praktyczna” 14 (2013), s. 17–39.

⁵ Por. J. Ratzinger, *Granice dialogu*, Kraków 2000, ss. 139.

⁶ KDK 3.

2008 roku brytyjska moderatorka telewizyjna i dziennikarka Ariane Sherine razem z Brytyjskim Towarzystwem Humanistycznym (*British Humanist Association*) rozpoczęła na wielką skalę kampanię nowego agresywnego ateizmu. Akcja ta została wsparta przez dziennikarkę Polly Toynbee i oksfordzkiego profesora biologii Richarda Dawkinsa, który w 2004 roku opublikował ateistyczny pamflet *Bóg urojony* (*The God Delusion*). Na londyńskich autobusach pojawił się slogan „Probably there’s no god. Now stop worrying and enjoy your life” („Najprawdopodobniej nie ma boga. Przestań się martwić. Ciesz się życiem”). Ten prąd nowego ateizmu ma swoich przedstawicieli, do których zalicza się znany fizyk Stephen Hawking czy dziennikarz Christopher Hitchens z wpływowego tygodnika „The New Yorker”. Hitchens dał się już wcześniej poznać poprzez swoją ironiczną książkę *God is not great. How religion poisons everything. Twelve Books*. Również Polska ma swoich reprezentantów ateizmu, tak indywidualnych, jak i grupowych. Medialnie w tę scenerię wpisuje się Ruch Janusza Palikota, Magdalena Środa czy Joanna Senyszyn, którzy deklarują się jako znawcy tej tematyki, a niestety niewiele mają wspólnego z trudną rzeczywistością ateizmu czy agnostycyzmu. W 2012 roku niewierzący zamieścili w 25 miastach billboardy z ogłoszeniem: „Nie kradnę, nie zabijam, nie wierzę”. Według badań CBOS z 2012 roku liczba osób deklarujących ateizm, agnostycyzm lub bezwyznaniowość wynosiła w naszym kraju 4,2%, a niewiarę 6%. A przecież, ze względu na wolność sumienia i wyznania, ateista ma takie samo prawo do swoich przekonań jak osoba wierząca do swojej wiary. Trudności z samookreśleniem się niewierzących można dostrzec w armii holenderskiej, gdzie obok protestanckich pastorów i islamskich imamów zatrudnionych jest także dwóch „reprezentantów humanistycznych”. Czyżby ksiądz dla ateistów? Jak zatem żeglować między Scyllą radykalizującego się obecnie ateizmu, a Charybdą religijnego fanatyzmu i podejmować uczciwy dialog? Nie istnieje jedynie fundamentalny islam. Również chrześcijański fundamentalizm wzmaga się coraz bardziej na amerykańskim gruncie.

4. Czy świat potrzebuje czegoś od Kościoła katolickiego?

Trzeba uczciwie wyznać, że w czasach między XVI a XX stuleciem mało wyszło inspirujących impulsów z przestrzeni Kościoła. W późnym antyku i średniowieczu wyglądało to inaczej. Niestety w okresie Soboru Trydenckiego (1545–1563), skądinąd genialnego w swoich doktrynalnych rozstrzygnięciach, teologia spadła jedynie do roli narzędzia Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Tomasz z Akwinu (1225–1274), który w kontekście średniowiecznej nauki awansował na wiodący głos, stał się wzorcowym teologiem Kościoła pojmującego się coraz bardziej jako państwo. Spośród bogatego koncertu scholastycznej myśli przywołajmy choćby kilku teologicznych geniuszy, jak: Piotr Damiani, Anzelm z Canterbury, Bernard z Clairvaux, Abelard, Piotr Lombard, Wiktoryn Bonawentura, Mistrz Eckhart, Jan Duns Szkot, Mikołaj Kabasilas, Mikołaj Kuzańczyk. To w tym czasie pojęcie „hierarchia” zostaje wyraźnie wprowadzone do dyskursu na temat władzy w Kościele (Congar). A przy tym stara komplementarność między teologią (*cathedra magistralis*) a Urzędem Nauczycielskim (*cathedra pastoralis*) zostaje usunięta. Wielka teologia augustiańsko-tomistyczna zostaje zredukowana zaledwie do czysto kościelnej funkcji. Podczas gdy Augustyn czy Tomasz byli innowacyjnymi myślicielami o randze światowej, to na próżno byśmy szukali odpowiadających im postaci w nowożytnym katolicyzmie⁷.

Co się stało? Kiedy przeglądamy pobieżnie oficjalne dokumenty Kościoła i zadajemy sobie pytanie, na czym opiera swoją argumentację aktualny Urząd Nauczycielski, to stwierdzamy, że obok Pisma Świętego i pism ojców Kościoła korzysta on po części ze średniowiecznych scholastyków. Także Katechizm Kościoła katolickiego, który Kongregacja Nauki Wiary w swojej *Nocie zawierającej wskazania duszpasterskie na Rok Wiary*⁸ z 2012 roku

⁷ Por. K. Ruhstofer, *Glaube im Aufbruch. Katholische Perspektiven*, dz. cyt., s. 160.

⁸ W tejże *Nocie* jest mowa o Katechizmie przynajmniej w kilkunastu numerach. Zacytujmy tylko dwa z części I: „Rzeczą użyteczną będzie wsparcie wznowienia

czyni oficjalnym kryterium wiary, cytuje prawie wyłącznie autorytety z pierwszych piętnastu wieków historii Kościoła. Stąd niesłusznie odnosimy wrażenie, że w urzędowej budowlu Kościoła katolickiego od tego czasu zaszły zaledwie kosmetyczne zmiany, a ona sama ma charakter wyłącznie zachowawczy, by nie stwierdzić fundamentalistyczny. Czy ten hierarchiczno-doktrynalny gorset instytucjonalnej eklezjologii od pięciu wieków skutecznie blokuje wszelką dynamikę czasów współczesnych? Uwzględniając nawet dzieło i ducha Soboru Watykańskiego II, należy pokornie wyznaczyć, że w XX wieku zbyt mało wyszło z Kościoła katolickiego poruszających świat impulsów.

Nie trzeba być bezkrytycznym wielbicielem protestanckiej kultury myślenia, aby rzeczowo i uczciwie orzec, że w ramach katolickiej teologii i Kościoła nie wydarzył się postęp nowożytności. Oczywiście, dla całości obrazu należy przywołać kilka faktów. Pierwsze impulsy do wykształcenia się nowożytności winno się bezwzględnie odnaleźć w tradycji katolickiej. Dalej, trzeba przywołać niemiecką mistykę, *via moderna* teologów franciszkańskich (Ockham), włoski i niderlandzki humanizm. Nie wolno zapomnieć o wielkiej kulturze renesansu, w którą swój wkład wnieśli także polscy myśliciele. Wystarczy tu przywołać kanonika Mikołaja Kopernika (1473–1543) z jego pracą *O obrotach sfer niebieskich* czy też wielkich teologów polskich (Jakuba z Paradyża, Pawła z Worcesterza, Stanisława ze Skarbimierza, Pawła Włodkowica, Andrzeja

publikacji dokumentów Soboru Watykańskiego II, *Katechizmu Kościoła Katolickiego* i jego *Kompendium*, także w formie wydań kieszonkowych i tanich, jak też szersze ich rozpowszechnianie za pomocą narzędzi elektronicznych i nowoczesnych technologii” (nr 2). „Pożądane jest odnowienie zaangażowania, aby dokumenty Soboru Watykańskiego II i *Katechizm Kościoła Katolickiego* zostały przełożone na języki, w których ich przekłady jeszcze nie istnieją. Zachęca się do podejmowania inicjatyw charytatywnych mających na celu finansowanie tłumaczeń na języki lokalne krajów na terenach misyjnych, gdzie Kościoły lokalne nie są w stanie pokryć związanych z tym wydatków. Inicjatywy tego typu powinny być podejmowane pod kierunkiem Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów” (nr 3).

Łaskarza), których studia z dziedziny etyki prawa i teorii państwa zyskały rozgłos w całej renesansowej Europie. Prawdziwy jednak laur teologiczny na przełomie XIV i XV wieku zdobył Mateusz z Krakowa, a to dzięki zdecydowanej obronie idei koncyliaryzmu w rozprawie *Rationale operum divinatorum*⁹. Nie godzi się również pominąć potężnego ruchu katolickich reform. Jednakże dalsze inspiracje pochodzą już od Kościołów reformacyjnych, z pozakościelnego oświecenia, z kulturowych i politycznych rewolucji. Niesprawiedliwe byłoby również pominięcie zasług edukacyjnych jezuitów i kultury baroku.

Natomiast chętnie zapominamy, że większość osiągnięć ludzkości została wypracowana w twardych zmaganiach uczonych z katolickim Urzędem Nauczycielskim Kościoła. Do naszego katolickiego samozadowolenia nie bardzo pasuje stwierdzenie, że powstawanie demokracji swoje największe impulsy otrzymało z pozakatolickich kręgów rewolucyjnej Francji, Wielkiej Brytanii czy Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej. Odnośne osiągnięcia są rzeczywiście konkretne: indywidualna wolność, autonomia, suwerenność narodu, prawa człowieka, wolność religijna, wolność prasy, wolny rozwój nauki, literatury, sztuki, duchowość, filozofia i teologia. Powtórzmy zatem jeszcze raz tytułowe pytanie: co Kościół katolicki jest w stanie zaproponować dzisiejszemu światu, wciąż poszukującemu swojego rozwoju?

5. Co Kościół katolicki proponuje poszukującemu światu?

Nieustanna budowa i reforma porządku społecznego, politycznego i ekonomicznego nie jest głównym zadaniem Kościoła. W tych procesach Kościół winien mieć swój udział o tyle, o ile służy

⁹ Por. M. Bogucka, *Dzieje kultury polskiej*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1987, s. 46–139; por. B. Suchodolski, *Dzieje kultury polskiej*, Warszawa 1980, s. 45–355; por. *Zarys historii Polski*, red. J. Tazbir, Warszawa 1980, s. 362–407.

to zbawieniu człowieka. Więcej nawet: Kościół musi się bezwzględnie przeciwstawiać nieustannej instrumentalizacji i dyktatorskim zapędom państw, na terenie których rozwija swoją ewangeliczną działalność. Przyjmując z odpowiedzialnością i powagą historyczną postać i autonomię tego świata, chrześcijanom nie wolno nigdy odejść od wymiarów eschatologicznych. W dokumencie *Postęp ludzki i zbawienie chrześcijańskie* Międzynarodowa Komisja Teologiczna zauważa:

Kładąc nacisk na znaczenie tego, co Kościół reprezentuje dla świata, podkreśla się równocześnie, że wspólnota kościelna jest zawsze usytuowana w określonych konkretnych warunkach, w których zostały już podjęte pewne wybory polityczne. Kościół może oczywiście stanowić wspólnotę szczególnego typu; nie może on nigdy zapomnieć, że stale żyje na takiej arenie, na której ubiegają się o władzę różni kandydaci lub na której władza jest faktycznie sprawowana w taki czy inny konkretny sposób, na której panują ideologie, które są z nią związane. Z powodu swojego początku, swojego charakteru nadprzyrodzonego i swojego posłania religijnego, jak również swojej nadziei eschatologicznej Kościół „nie wiąże się w sposób wyłączny i nierozdzielny z żadną rasą czy narodem, z żadnym partykularnym układem obyczajów, żadnym dawnym czy nowym zwyczajem”¹⁰.

Kościół został utworzony, aby kontynuować nie tyle historyczne istnienie Jezusa, co duchową obecność zmartwychwstałego Pana. Z tej duchowej mocy, jaka została udzielona Kościołowi, a którą jest sama osoba Boskiego Zbawiciela, jest on zdolny przekazywać duchowe dobra tak wierzącym w Chrystusa, jak i całemu stworzeniu. Teologowie zostali zaszczytzeni powołaniem

¹⁰ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Postęp ludzki i zbawienie chrześcijańskie*, nr 4c, [w:] *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, Kraków 2000, s. 71–88, tu s. 85.

do interpretacji objawienia, jakie Bóg przez Kościół przekazuje wszystkim ludziom. Epokowa Konstytucja o Kościele Soboru Watykańskiego II już w pierwszym numerze ukazała Kościół jako tajemnicę Boga i człowieka. Natura Kościoła została określona pojęciem „misterium”. Wciąż pozostaje tajemnicą jednoczenie się rzeczywistości Boskiej i ludzkiej, duchowości i materialności, łaski i grzechu, charyzmatu i instytucji. Jak bowiem wypowiedzieć rzeczywiste, realne i substancjalne udzielanie się Boga grzesznemu i słabemu człowiekowi? Przedstawienie Kościoła jako tajemnicy zabezpiecza i podkreśla pewne autentyczne rysy jego rzeczywistości, jakie doktryna katolicka – nie tylko w ostatnich wiekach – niekiedy pomija lub osłabia. Idzie tu szczególnie o przesunięcie akcentu z aspektu zewnętrznego, instytucjonalnego i jurydycznego, Kościoła na jego aspekt wewnętrzny, pneumatyczno-dynamiczny lub wydarzeniowy. Dzisiaj mamy do czynienia z rozpoczętym już procesem odchodzenia od eklezjologii instytucjonalnej, a przechodzenia do rozumienia i współtworzenia Kościoła – wspólnoty (*communio*)¹¹.

A zatem nie z wymysłu chrześcijan, ale z Boskiego samoudzielenia się w Kościele wynikają owe nadprzyrodzone skarby, do których trzeba zaliczyć przede wszystkim samego Jezusa Chrystusa i Jego nieogarnioną miłość do każdego człowieka. Benedykt XVI trafnie zauważył, że największym darem, jaki Jezus przyniósł na ziemię, jest Bóg. Odwieczny Syn Boży w ludzkiej naturze ofiarował i odsłonił samego Boga. Odtąd ludzkość nie błądzi już po omacku i nie musi czcić idoli czy bożków własnego pomysłu, ale prawdziwego i jedyne Boga.

Skarb Kościoła tworzą księgi Starego i Nowego Testamentu, które zawierają słowa Boga skierowane do człowieka. Mamy tam

¹¹ Por. A. Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, dz. cyt., s. 205–216, s. 232–234; por. Y. Congar, *Kościół jako Lud Boży*, „Concilium” 1–10 (1965–66), s. 13–27; por. A. Słomkowski, *Prawda o Duchu Świętym na Soborze Watykańskim II*, „Ateneum Kapłańskie” 384 (1973), s. 59nn.

zatem naukę, jak rozumieć samych siebie, jakie jest powołanie człowieka i sens jego życia. Biblia objawia nam antropologię, czyli prawdę o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże. W tym fakcie zakotwiczone są prawa i obowiązki osoby ludzkiej, wiedza o jego wolności i godności.

Bóg pouczył nas także o moralności, której najdonioślejszym przykazaniem jest miłość Boga i bliźnich, a bliźnimi są wszyscy ludzie. Nie da się prowadzić szczęśliwego życia bez wartości. Wyraziste moralne standardy są niezbędne w życiu jednostkowym, ale jeszcze bardziej w życiu społecznym. Wiara chrześcijańska podaje zasady postępowania, którymi są nie tylko idealne ogólniki, ale konkretne egzystencjalne wskazania. To dzięki swojej moralności chrześcijanie zawsze, poczynając już od świata antycznego, odróżniali się od innych. Chrześcijaństwo, które głosiłoby ideały starożytnych Greków lub Rzymian, nie byłoby żadną nowością; nie byłoby nauką Jezusa Chrystusa. Zgłębiając coraz bardziej Ewangelię, Kościół musi ciągle na nowo czynić widzialną moralną treść wiary. Dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek kwestia moralna staje się niezbędnym warunkiem dalszego przeżycia ludzkości. W cywilizacji jednostronnie scjentystycznej wcześniejsze pewniki moralne, na których opierały się do tej pory wielkie kultury, w dużym stopniu zostały zburzone. Dziś bardziej niż kiedy indziej świat potrzebuje norm etycznych.

Jak bardzo świat potrzebuje ewangelicznego orędzia, którego depozytariuszem jest Kościół, uzmysławia współczesna sztuka. Brak odniesień transcendentalnych odbija się na jej aktualnej kondycji wprost katastrofalnie. Wystarczy przejść się po muzeach sztuki współczesnej. Ekspresjonizm, kubizm, futuryzm, rosyjska awangarda, dadaizm, surrealizm i sztuka pop stanowią w całości swoich wysiłków dramatyczną próbę odnalezienia przez malarstwo nowego języka dla ponowoczesności. Podobnie jest z teatrem, filmem, grafiką, rzeźbą, muzyką, literaturą i innymi artystycznymi przejawami działalności człowieka, którym tak bardzo brak transcendentalnych inspiracji.

Kościół to wielkie bogactwo darów duchowych i charyzmatów. W swoim Pierwszym Liście do chrześcijan w Koryncie Paweł Apostoł tak nauczał:

Różne są dary łaski, lecz ten sam Duch; różne też są rodzaje posługiwania, ale jeden Pan; różne są wreszcie działania, lecz ten sam Bóg, sprawca wszystkiego we wszystkich. Wszystkim zaś objawia się Duch dla [wspólnego] dobra. Jednemu dany jest przez Ducha dar mądrości słowa, drugiemu umiejętność poznawania według tego samego Ducha, innemu jeszcze dar wiary w tymże Duchu, innemu łaska uzdrawiania w jednym Duchu, innemu dar czynienia cudów, innemu prorocтво, innemu rozpoznawanie duchów, innemu dar języków i wreszcie innemu łaska tłumaczenia języków. Wszystko zaś sprawia jeden i ten sam Duch, udzielając każdemu tak, jak chce [...]. Wy przeto jesteście Ciałem Chrystusa i poszczególnymi członkami. I tak ustanowił Bóg w Kościele najprzód apostołów, po wtóre proroków, po trzecie nauczycieli, a następnie tych, co mają dar czynienia cudów, wspierania pomocą, rządzenia oraz przemawiania rozmaitymi językami. Czyż wszyscy są apostołami? Czy wszyscy prorokują? Czy wszyscy są nauczycielami? Czy wszyscy mają dar czynienia cudów? Czy wszyscy posiadają łaskę uzdrawiania? Czy wszyscy przemawiają językami? Czy wszyscy potrafią je tłumaczyć? (1 Kor 12, 4–11. 27–30).

Wiele nadziei budzą ruchy odnowy kościelnej. Można tu nawiązać do drugiego trendu, jaki zaobserwował amerykański watykanista, a mianowicie „katolicyzmu ewangelicznego”, który akcentuje odnowę w Duchu Świętym. Duch Święty będący duszą i ożywczym źródłem dla wspólnoty Kościoła, nie zacieśnia swego wpływu jedynie do indywidualnego czy zbiorowego ujawnienia charyzmatów. Skuteczność Jego oddziaływania, Jego uświęcająca moc przejawia się również za pośrednictwem sakramentów, które winny stale towarzyszyć chrześcijaninowi. Poprzez sakramenty obecność Ducha trwa w samym sercu tajemnicy Kościoła. Zaniedbywanie

lub ograniczanie kontaktu z posługą sakramentalną Kościoła jest pozbawieniem się podstawowego i normalnego źródła życia. Każdy sakrament jest udzielany po to, aby Jezus mógł w nas dopełnić swego dzieła, udzielić owoców swej zbawczej męki i stworzyć nową ludzkość, którą chce ofiarować Bogu. W myśl dokumentów na temat odnowy charyzmatycznej, zredagowanych w Malines, odnowa charyzmatyczna opiera się na odnowieniu uczestnictwa poszczególnych wiernych w Kościele. Chodzi o zgłębienie istoty przyjętych lub też przyjmowanych sakramentów. Dotyczy to głównie chrztu, bierzmowania i Eucharystii, ale nie tylko. Odkrycie roli i znaczenia Ducha Świętego ma w teologii wielką przyszłość. Również kwestia doświadczenia Ducha Świętego przez chrześcijan tak indywidualnie i bezpośrednio, jak zespołowo i pośrednio czeka na swoje wielkie jutro¹².

Współczesne duszpasterstwo niestety nadużywa sakramentalności i z nią przesadza, a zaniedbuje inne sposoby duchowej formacji. Jedną z głównych przyczyn odsuwania się młodzieży czy też osób o niepogłębionej formacji od Kościoła i jego życia sakramentalnego i szukania wsparcia w ezoterycznych sektach jest zbyt formalistyczny sposób przeżywania Eucharystii i innych sakramentów. Należy przede wszystkim przywrócić głęboki sens adoracji, dziękczynieniu, uwielbieniu, modlitwie wybaczącej oraz braterskiej jedności. Sprawowanie sakramentów ma sens, jeśli wiara już została wzbudzona. Znaki sakramentalne skutkują dopiero po przepowiadaniu. Z kolei udzielanie się Ducha Świętego w Jego doświadczeniu i charyzmatach jest uprzednie. Dar prorocstwa i pozostałe charyzmaty wzbudzają żywą wiarę. To one służą celom misyjnym, ewangelizacji czy też reewangelizacji.

Należy zapytać, dlaczego te boskie skarby Kościoła tak słabo ujawnia czy też je wręcz zaciemnia? To pytanie postawił Paweł VI w czasie audiencji generalnej w 1966 roku. Mówił wtedy:

¹² Dokument z Malines nr 1, Dokument z Malines nr 2, Dokument z Malines nr 3, Dokument z Malines nr 4.

Ale jakże się to dzieje, że ta przejrzystość przejawia się tak rzadko? Jak się to dzieje, że tylu ludzi widzi w Kościele jakąś przeszkodę, jakąś zaporę, by nie rzec jakieś zniekształcenie Chrystusa? Wiadomo także, iż wielu ludziom z trudnością przychodzi w tych konkretnych kształtach, w jakich się Kościół przedstawia, odkryć jakieś rozjaśniające i pociechę przynoszące promieniowanie. Czytajmy takie współczesne nam świadectwo: „...Te płaskie praktyki dewocyjne, to czuć było... «pleśnią» zatęchłych, niewietrzonych kościołów. Wreszcie ten zewnętrzny przepych, zamięłowanie do pokazu zewnętrznego, do ceremonii, do nabożeństw do świętych... Na parę tygodni przed moim chrztem wydawało mi się jeszcze jakąś rzeczą niesłychanie trudną wejście do tak różnorodnej wspólnoty, ponoszącej w ciągu dziejów tak ciężką odpowiedzialność... Znałem tylu katolików lichych, bez oblicza, obojętnych na dokonującą się na ich oczach niesprawiedliwość...” (por. *La vie spirituelle*, listopad 1965, s. 602). Ież to można by przytoczyć podobnych oskarżeń!¹³

6. Nowe drogi Kościoła powszechnego

Jeśli mówimy o drodze, to zapytajmy, dokąd podążamy? Stały ruch oznacza także ciągłą weryfikację tożsamości. Musimy więc postawić kolejne pytanie: kim jesteśmy? Przyszłość wiąże się z przeszłością. Udana przyszłość nie może być rewolucyjnym zerwaniem z tradycją. Dlatego nie wolno unikać trzeciego pytania, które musi określić stosunek przyszłości do przeszłości. Jest to odniesienie się do własnych korzeni. Ostatecznie stajemy wobec trzech niełatwych, lecz zasadniczych pytań: *skąd idziemy?*, *kim tak naprawdę jesteśmy?* i *dokąd podążamy?* Zapytajmy o nowe drogi dla Kościoła powszechnego, który poprzez zmartwychwstałego Pana i wierzących w Niego, rozproszonych po całym globie ziemskim, wytrwale

¹³ Paweł VI, *Widzialne piękno Kościoła. Przemówienie podczas Audiencji generalnej*, Watykan, 19 X 1966.

pielgrzymuje ku swojemu ostatecznemu spełnieniu. Chrześcijaństwo musi się na nowo odkryć jako droga. Jezus przecież sam tak właśnie się definiuje: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem” (J 14, 6). Trzeba odejść od rozumienia chrześcijaństwa tylko jako religii. Wiara w Jezusa Chrystusa jest czymś więcej niż kontynuacją żydowskiego Prawa¹⁴.

Dynamizm chrześcijaństwa trafnie oddaje pojęcie „drogi”, za pomocą którego już na samym początku samookreślił się wyznawcy Jezusa z Nazaretu. Co najmniej sześć razy znajdujemy w Dziejach Apostolskich takie właśnie określenie, informujące o pierwszej fazie rozwoju chrześcijaństwa. „Szaweł ciągle jeszcze siał grozę i dyszał żądzą zabijania uczniów Pańskich. Udał się do arcykapłana i poprosił go o listy do synagog w Damaszku, aby mógł uwięzić i przyprowadzić do Jerozolimy mężczyzn i kobiety, zwolenników tej drogi, jeśliby jakichś znalazł” (Dz 9, 1–2). Później tenże sam Paweł z Tarsu w swojej mowie do Żydów w przedsionku świątyni wyzna, iż dręczył tę „drogę”, pragnąc dać do zrozumienia, że prześladował chrześcijan:

¹⁴ Więcej na ten temat już pisałem w pracy *Reforma i rozwój Kościoła. Duch Boży i instytucja*, Kraków 2012, s. 202–206. Na uwagę zasługuje passus: „Chrześcijaństwo z wielu powodów nie jest tylko religią. Przede wszystkim dlatego, że istotą chrześcijańskiej teologii i przedmiotem kerygmatu nie są idee, zasady czy też kościelne struktury i urzędy, ale Osoba. Jest nią Jezus Chrystus, Żywy i Zmartwychwstały. Kryzys, który dotyka aktualnie niektóre Kościoły partykularne w Europie, jest w ostatecznym odniesieniu kryzysem chrystologicznym. Nie można odkryć i dotrzeć do Chrystusa, odwiecznego Syna Bożego, który przyjął ludzką naturę, bez bycia w Jego Kościele. Hołdowanie sloganowi «Chrystus – tak, Kościół – nie» zamyka skutecznie drogę do prawdziwego Jezusa z Nazaretu. Jezus Chrystus to nie informacja ani jakaś treść dla ludzkiej świadomości, lecz Ktoś prawdziwie, realnie i substancjalnie istniejący. Chrześcijaństwo z jednej strony jest przede wszystkim Osobą, a z drugiej drogą. Jak to rozumieć? W sensie osobowym jest ono żywą obecnością Jezusa Chrystusa. «Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo. [...] A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy» (J 1, 1.14). A zatem jest ono Słowem, które stało się ciałem. Natomiast chrześcijaństwo jako droga odnosi się do naśladowców Jezusa z Nazaretu, który tak sam o sobie powiedział, że jest drogą, prawdą i życiem”; tamże, s. 204–205.

Prześladowałem tę drogę, głosując nawet za karą śmierci, wiążąc i wtrącając do więzienia mężczyzn i kobiety, co może poświadczyć zarówno arcykapłan, jak cała starszyzna. Od nich otrzymałem też listy do braci i udałem się do Damaszku z zamiarem uwięzienia tych, którzy tam byli, i przyprowadzenia do Jerozolimy dla wymierzenia kary (Dz 22, 4–5).

Po swoim nawróceniu Paweł odwołuje się do słów psalmisty: „Dałeś mi poznać drogi życia i napełnisz mnie radością przed obliczem Twoim” (Dz 2, 28). Tenże Apostoł Narodów, postawiony przed sądem prokuratora Feliksa, także będzie używał nazwy „droga”: „To jednak wyznaję przed tobą: Według drogi, nazywanej przez nich [arcykapłanów] sektą, służę Bogu moich ojców, wierząc we wszystko, co napisane zostało w Prawie i u Proroków [...]. Feliks odroczył ich sprawę, znając dokładnie tę drogę” (Dz 24, 15. 22).

Również działalność Apollosa, który stał się chrześcijaninem, oddana jest przez pojęcie „drogi”.

Pewien Żyd, imieniem Apollos, rodem z Aleksandrii, człowiek uczony i znający świetnie Pisma, przybył do Efezu. Znał on już drogę Pańską, przemawiał z wielkim zapałem i nauczał dokładnie tego, co dotyczyło Jezusa, znając tylko chrzest Janowy. Zaczął odważnie przemawiać w synagodze. Gdy go Pryscylla i Akwila usłyszeli, zabrali go z sobą i wyłożyli mu dokładnie drogę Bożą (Dz 18, 24–25).

Z kolei cech złotników w Macedonii pod przywództwem Demetriusza, w obawie przed utratą swoich wpływów, zawiązuje bunt przeciwko wyznawcom Chrystusa, co Dzieje Apostolskie opisują podobnie, stosując pojęcie „drogi”: „W tym właśnie czasie powstał niemały rozruch z powodu drogi” (19, 23).

Jeśli chrześcijaństwo jest nazywane drogą, to oznacza to, że przede wszystkim wskazuje ono określony sposób postępowania. Wiara to nie czysta teoria, ale to przede wszystkim praktyka – wcielanie

wskazań Jezusa w indywidualne i społeczne życie chrześcijan. Na drodze się nie stoi, ale kroczy się nią naprzód. Stąd chrześcijanie nieustannie pielgrzymują za swoim Mistrzem, który dziś jako paschalny Pan prowadzi ich po ziemskich drogach ku wiecznemu życiu. A zatem Kościół ma swoją niezbywalną dynamikę, która stanowi jego cenny skarb.

Przed teologią fundamentalną i dogmatyką stają dziś nowe wyzwania. Rysuje się wielka szansa dla chrześcijaństwa, aby wykorzystać nowe trendy i zaświadczyć w świeży sposób o Zmartwychwstałym Panu. „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13, 8). W latach 90. ubiegłego wieku dokonał się w filozofii przełom teologiczny, który związany jest z takimi nazwiskami jak: Emmanuel Levinas, Paul Ricoeur, Michel Henry, Jacques Derrida i Jean-Marc Marion. W ich piśmiennictwie znajdujemy powrót Boga jako temat filozofii. W nowy, konstruktywny sposób Bóg staje się główną figurą ich myślenia. Ukazuje się jako całkiem Inny, który zostawił swój ślad na twarzy każdego innego. Gianni Vattimo posuwa się nawet jeden krok dalej, gdyż oprócz religijnego powrotu mówi wyraźnie o odkryciu chrześcijaństwa¹⁵. Może nadchodzi czas teologicznego przełomu w teologii? Czy wydostaniemy się z przerostu hierarchiczności? Czy porzucimy gorset instytucji – nie niszcząc przy tym kościelności i sakramentalności – aby odetchnąć pełną piersią wolności i autentycznym duchem Ewangelii?

¹⁵ Por. K. Ruhstofer, *Glaube im Aufbruch. Katholische Perspektiven*, dz. cyt., s. 37–40.

Rozdział XII

Hermeneutyka zmiany substancjalnej

Między soborową ciągłością a zerwaniem z Tradycją

1. Różne nurty interpretacyjne

Kwestie interpretacji objawienia, jakie zawarte jest w Piśmie Świętym i Tradycji, stanowią potężne wyzwanie dla współczesnej teologii. Tendencje te nasiliły się zwłaszcza w ostatnich dziesiętkach lat w związku z różnorodnym rozumieniem litery i ducha Soboru Watykańskiego II. Z jednej strony bowiem wykształciły się środowiska stojące na stanowisku, iż Sobór w swych reformatorskich dążeniach poszedł za daleko. A z drugiej – do głosu doszły również kręgi, wskazujące na połowiczność reform i wzywające do zwołania kolejnego soboru. Hermeneutyka katolicka znalazła się w o wiele trudniejszym położeniu niż protestancka, która odnosiła się przede wszystkim do tekstów biblijnych. Katolicka interpretacja zobowiązana jest bowiem uwzględniać też normatywną Tradycję Kościoła. W dobie posoborowej można zatem wyróżnić trzy nurty interpretacyjne: 1. *fundamentalistyczny* – głoszący bezwzględną ciągłość, 2. *umiarkowanej reformy* – po części zachowawczy i po części reformatorski oraz 3. *radykałny* – postulujący zerwanie z dotychczasowym sposobem tłumaczenia. Czy nie potrzeba nurtu czwartego?

2. Z historii rozwoju badań interpretacyjnych

Problematyka hermeneutyki nie jest kwestią nową, ale towarzyszy refleksji chrześcijańskiej już od czasów samego Jezusa z Nazaretu. Pierwszym interpretatorem tajemnic królestwa Bożego był zresztą sam Jezus. Z trudnym wezwaniem do odczytywania i wyjaśniania objawienia Bożego, jakie pozostawił po sobie zmarłychwstały Pan, musiał zmierzyć się pierwotny Kościół. Powstały szkoły egzegetyczne (jak np. aleksandryjska, antiocheńska, rzymska), zwoływano synody i sobory, potężną pracę wykonywali ojcowie Kościoła, teologowie, katechiści, misjonarze, kaznodzieje. Rekonstruując historię chrześcijańskiej hermeneutyki, nietrudno wskazać zarówno wiele błędów (herezje, schizmy) w interpretacji *revelatio Dei*, jak i wspaniałych osiągnięć. Złota scholastyka odkryła sens filozoficzny i dogmatyczny jako podstawy prakseologii etycznej, moralnej i pastoralnej Kościoła. W hermeneutycznym postępowaniu wyodrębniono cztery etapy poznania i działania (*lectio, questio, disputatio, applicatio*)¹.

Po pewnym okresie zastoju w czasach późnego średniowiecza, baroku i oświecenia teologowie wieku XX na nowo podjęli z pasją problem rozumienia i wykładni tekstów objawionych. Narodziny nowożytnych filozofii, wprowadzenie kategorii historii do teologii, rozwój nauk biblijnych wyznaczyły nowe zadania nie tylko dla hermeneutyki biblijnej, ale również dla hermeneutyki teologicznej, interpretującej symbole wiary i doktrynalne orzeczenia Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

Pokaźny wkład w rozwój współczesnej hermeneutyki najpierw wnieśli teologowie ewangeliccy i filozofowie, tacy jak: Friedrich Schleiermacher, David F. Strauss, Johann Droysen, Johann Ch. K. von Hofmann, Martin Kähler, Martin Heidegger,

¹ Por. K. Klauza, *Hermeneutyka teologiczna*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin–Kraków 2002, s. 475–484.

Rudolf Bultmann, Karl Barth, Ernst Fuchs, Gerhard Ebeling, Wilhelm Dilthey, Hans-Georg Gadamer, Ernst Käsemann, Günther Bornkamm, Hans Conzelmann, Herbert Braun. U podstaw tych wręcz rewolucyjnych zmian w obecnej hermeneutyce legły przede wszystkim prace Bultmanna (1884–1976). Podstawowe założenia demitologizacji, wysunięte przez tego protestanckiego teologa, są dość znane i doczekały się pogłębienia przez jego zwolenników, dlatego nie ma tu potrzeby przytaczania ich w całej rozciągłości. Uczony z Marburga domagał się demitologizacji tekstów Nowego Testamentu, aby móc bardziej uwiarygodnić orędzie Jezusa z Nazaretu. Dostrzegał wyraźny konflikt między tym, co subiektywne, i tym, co obiektywne, dlatego pragnął przedłożyć egzystencjalne rozumienie Biblii bardziej dostępne dla współczesnego człowieka. Wprowadzając historię do interpretacji objawienia i posiłkując się postulatami filozofii egzystencjalnej Heideggera, Bultmann dokonał krytyki tekstów biblijnych, aby ułatwić zrozumienie chrześcijańskiego kerygmatu w zmienionych warunkach czasów nowożytnych.

Na rozwój hermeneutyki wpłynęły również studia z filozofii mowy i w dziedzinie lingwistyki. Niektórzy z teologów koncentrują się na budowie języka chrześcijańskiego, inni na rozumieniu teologicznym, a jeszcze inni na relacjach między sensem a prawdą. Strukturalizm (Jacques Derrida) i filozofia analityczna zaproponowały, aby mowę ograniczyć do niej samej. Sporo wyjaśnień do problemów interpretacyjnych wnieśli Emil Benveniste (1902–1976) i Paul Ricoeur (1913–2005), który zaakcentował językowy i historyczny charakter ludzkiego bytu w świecie. Hermeneutyka przyjmuje, że w chrześcijaństwie językiem konstytutywnym jest język objawienia (jako fakt i jego kontynuacja), zapośredniczony w Piśmie Świętym i Tradycji, a ostatecznie w Kościele.

Z kolei w katolickim świecie hermeneutyka przeżywała w tym czasie swoistą stagnację, wynikającą przede wszystkim z odmiennego rozumienia źródeł objawienia. W przeciwieństwie do hermeneutyki protestanckiej, odnoszącej się przede wszystkim

do tekstów biblijnych, opiera się ona mocno na regule tradycji. Podkreśla prymat żywego przekazu i Tradycji, które są uprzednie w stosunku do spisane go słowa Bożego. Dlatego teologowie katoliccy znajdowali się w sytuacji o wiele bardziej złożonej, gdyż oprócz Pisma Świętego musieli dokonywać wykładni Tradycji i Magisterium Kościoła.

Dodatkowo Pierwszy Sobór Watykański (1869–1870) potwierdził obowiązujące wówczas reguły hermeneutyczne: *sensus ecclesiae*, *analogia fidei*, *nexus mysteriorum* i *finis ultimus*, oraz podkreślił regułę prymacjalną². Dopiero w początkach XX wieku nową postać hermeneutyki zaczęła formować szkoła teologiczna w Tybindze. Katolicka nauka interpretacyjna sprowadzała się przede wszystkim do rekonstrukcji procesu rozumienia (*Verständnis*), z uwzględnieniem historii, autorytetu i Tradycji poszukiwano transcendentálnych warunków rozumienia i jego poprawności.

Pierwszym magisterialnym dokumentem prezentującym stanowisko rzymskiego Kościoła wobec historyczno-krytycznej egzegezy biblijnej była encyklika *Providentissimus Deus* papieża Leona XIII z 1893 roku. Znalazły się w niej ważne, metodyczno-dogmatyczne wskazania dla całego procesu wykładni Biblii, koncentrujące się wokół następujących zagadnień: problem alegorii, funkcja nauk pomocniczych oraz nauka o inspiracji i nieomyłności Pisma Świętego.

Niestety Drugi Sobór Watykański w konstytucji dogmatycznej *Verbum Dei* z 1965 roku potwierdził tradycyjną naukę Kościoła rzymskiego o źródłach objawienia. Jakkolwiek zachęcono wiernych do indywidualnej lektury *Pisma Świętego* (KO 21–25), to przypomniano, aby kierując się zmysłem wiary (*sensus fidelium*), rozumieć i interpretować Biblię w duchu kościelnej tradycji (KO 7–10). W konstytucji (KO 4–16) ojcowie soborowi przedłożyli następujące reguły hermeneutyczne: eklezjalny charakter Pisma Świętego, charyzmat prawdy w Kościele, intelektualny charakter

² Por. DS 1016.

rozumienia teologii, związek doświadczenia wiary z procesem hermeneutycznym, historyczność języka kościelnego, wcielenie słowa Bożego w słowo ludzkie, rozwój rozumienia wiary i teologii ku pełni prawdy Bożej, konieczność uwzględniania całości języka (Biblii) i jego wewnętrznej jedności, prymat prawd zbawczych przed doczesnymi. W tym świetle katolicka hermeneutyka biblijna jest nie tylko pośrodku między objawieniem a wiarą (jak u protestantów), lecz także między wiarą a rozumem; staje się ona formą komunikacji zbawczej i eklezjalnej³.

Ze względu na przedmiot i metody badań hermeneutyka przyjęła wiele postaci. Wyróżniamy hermeneutykę fundamentalną i pomocniczą, eksplikatywną i normatywną, ogólną i szczegółową. Można mówić też o hermeneutyce apologetycznej, dogmatycznej, biblijnej, moralnej, katechetycznej, liturgicznej, kanonistycznej czy artystycznej. Do katolickich przedstawicieli hermeneutyki zaliczają się: Joachim Wach, Johann Jakob Rambach, Enrico Castelli, Henri Bouillard, Claude Geffré, Franz Mussner, Oswald Loretz, Walter Strolz, Heinz-Günter Stobbe, Edward Schillebeeckx, Czesław Bartnik, Heinrich Pesch, Paul Neuner, Hermann Josef Pottmeyer, Avery Dulles, Max Seckler, Walter Kasper, Walter Kern, Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, Claude Geffré, Andrzej Zuberbier, Andrzej Bronk.

Hermeneutyka ma być relacją z rzeczywistością, pozwalając tej rzeczywistości wyrazić i zrealizować swój sens. Celem hermeneutyki jest pomóc słowu Bożemu, aby stało się słowem aktualnym, nadającym sens teraźniejszości i ukierunkowującym je ku przyszłości. Pomiędzy świadectwem nowotestamentalnym a wydarzeniami, do jakich się ono odnosi, istnieje dystans, który należy wziąć pod uwagę. Teksty przekazujące nam słowo Boże są zapisami już interpretującymi doświadczenie religijne. Dlatego współczesna hermeneutyka musi wypracowywać nową teologię

³ Por. Cz. Bartnik, *Hermeneutyka katolicka*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 6, red. J. Walkusz i in., Lublin 1993, k. 775–776.

biblijną, będącą wynikiem napięcia i dialogu między egzegetami i teologami. Podobne zadanie czeka hermeneutykę w zakresie relacji między teologią i ideologią. Teologia zbyt często ochrania tradycję i instytucjonalność Kościoła, odbierając słowu Bożemu jego dynamizm, a niekiedy głosi niestety pewną formę ideologii zamiast Ewangelii. A z kolei Urząd Nauczycielski bardziej sankcjonując, niż kreując nowy przekaz objawienia, osłania najczęściej zachowawczą i spolegliwą teologię⁴.

3. Hermeneutyka ciągłości gwarancją reformy i rozwoju Kościoła?

Potężne wyzwania wobec hermeneutyki w obrębie Kościoła katolickiego pojawiały się ze szczególnym natężeniem po Soborze Watykańskim II (1962–1965), w związku z pytaniami o właściwy posoborowy kurs Kościoła. Wezwanie do reform, jakie wynikło z ogłoszenia 16 soborowych dokumentów, zostało podjęte w różnym zakresie i z różną głębią. Jak wiele reform planował Sobór i jak daleko zamierzał z nimi pójść? Czy zgodne jest z literą i duchem Soboru całkowite odcięcie się od Tradycji, aż po zerwanie z nią (*Traditionsbruch*)? Czy też jego postanowienia należy czytać i rozumieć w ramach ciągłości (*Kontinuität*) tylko w nurcie dotychczasowej historii teologii? Czy raczej należy się opowiedzieć za nurtem wskazanym przez Benedykta XVI, który zamierza łączyć w sobie ciągłość z odnową? A może należy sięgnąć do hermeneutyki, która uwzględniła zmianę substancjalną, ale nienaruszającą istoty ciągłości z Tradycją?

W posoborowej teologii katolickiej, zwłaszcza w odniesieniu do tekstów *Vaticanum II*, ukształtowały się dwie przeciwstawne hermeneutyki interpretacji. Z jednej strony pojawiła się hermeneutyka nieciągłości i zerwania Kościoła przedsoborowego z Kościołem soborowym, a z drugiej – hermeneutyka ciągłości

⁴ Por. R. Winling, *Teologia współczesna*, Kraków 1990, s. 326–330.

i reformy, dążąca do zachowania ciągłości współczesnego Kościoła z Kościołem apostołskim. Pierwsza radykalizuje doktrynalny przełom i traci istotną prawdę o tożsamości jednego i całego Kościoła. Problemy z interpretacją, a następnie z recepcją i aplikacją soborowych uchwał w życiu Kościoła wzięły się stąd, że doszło do niepotrzebnej konfrontacji i przeciwstawienia sobie tych dwóch sprzecznych hermeneutyk. Jedna wywołała dezorientację i nieporządek, druga zaś – jak się wydaje – jednak przynosi stopniowo pewne owoce.

Hermeneutyka zerwania z przeszłością – mocno nagłaśniana i niekiedy też bezkrytycznie promowana – jest nie do przyjęcia, gdyż w kościelnym życiu i doktrynie istnieje niezbywalna ciągłość między „starym” i „nowym”. Wiara tak w swoim aspekcie przedmiotowym, jak i podmiotowym musi być kościelna (*die Kirchlichkeit des Glaubens*). Bardziej poprawna jest hermeneutyka ciągłości i połowicznej reformy, gdyż zachowuje ona mimo wszystko ciągłość jedyne go podmiotu – Kościoła. Podmiot ten w miarę upływu czasu rośnie i rozwija się – zauważa papież – podlegając reformie, i mimo to pozostaje ten sam. Ciągłość to jedyne i autorytatywne kryterium, na którego mocy można poprawnie interpretować tajemnicę Chrystusowego Kościoła, a zwłaszcza dokumenty soborowe. Według Benedykta XVI uprawniona jest jedynie taka interpretacja Soboru, która zachowując doktrynalną ciągłość i tożsamość Kościoła przeszłości i teraźniejszości, zakłada rozwój i pogłębienie doktryny. Niekiedy dopuszcza „rewizję” czy „korektę pewnych decyzji z przeszłości”, ale nie sięgają one do tego, co najgłębsze. Innymi słowy, hermeneutyka ciągłości i reformy – jak słusznie twierdzi amerykański teolog Richard R. Gaillardetz – nie przyjmuje założenia, że *Vaticanum II* dokonało istotnej substancjalnej zmiany kościelnego nauczania. Ale czy tak jest rzeczywiście?

W ramach debat z kręgiem swoich uczniów Benedykt XVI opowiedział się za hermeneutyką reformy (*Hermeneutik der Reform*), która sposobem rozumienia i znaczenia z jednej strony

odcina się od hermeneutyki złamanej dyskontynuacji (*bruchhafter Diskontinuität*) – czego domagają się radykalni reformatorzy – a, a z drugiej strony, co postulują tradycjoniści, odżegnuje się od hermeneutyki ahistorycznej kontynuacji (*ungeschichtlicher Kontinuität*)⁵.

Opowiadając się za koncepcją Ratzingera, Kurt Koch wskazuje w soborowej teologii na nowo odkryte elementy, jakie istniały już w Kościele, ale ich znaczenie zostało pomniejszone i uległy zapomnieniu. Przykładowo odwołuje się do wolności religijnej i teologii urzędu, które przecież Tradycja Kościoła znała wcześniej⁶. Za większym dopuszczeniem Tradycji do głosu w obecnym nurcie posoborowych reform Koch opowiada się m.in. w swoich artykule na temat liturgii. Szwajcarski kardynał skrupulatnie różni nauczanie konstytucji o liturgii od liturgicznych reform posoborowych. Dlatego z jednej strony wyjaśnia powody, jakie przemawiają za ponownym dopuszczeniem Mszy trydenckiej, a z drugiej – proponuje impulsy do odnowy liturgii⁷.

Zagadnieniem zerwania i reform w łączności z Tradycją zajmuje się także praca zbiorowa pod redakcją Jana-Heinera Tücka, będąca zapisem naukowej konferencji na Wydziale Teologicznym w Wiedniu. Wobec rzymskich starań o pojednanie z tradycjonalistami Tück opowiada się za jasną hermeneutyką reformy (*Hermeneutik der Reform*), która jednak powinna iść dalej, niż mówi Benedykt XVI. Austriacki profesor dogmatyki wzywa do

⁵ Por. Benedikt XVI, *Zur Hermeneutik und Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, [w:] Papst Benedikt XVI und seine Schulkreis, K. Koch, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Die Hermeneutik der Reform*, Augsburg 2012, s. 9–19.

⁶ Por. K. Koch, *Das Zweite Vatikanische Konzil zwischen Innovation und Tradition*, [w:] Papst Benedikt XVI und seine Schulkreis, K. Koch, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, dz. cyt., s. 22–50.

⁷ Por. tenże, *Die Konstitution über die Heilige Liturgie und die nachkonziliare Liturgiereform. Innovation und Kontinuität im Licht der Hermeneutik der Reform*, [w:] Papst Benedikt XVI und seine Schulkreis, K. Koch, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, dz. cyt., s. 70–98.

zmiany kościelnej perspektywy, poszerzenia pojęcia objawienia, rozciągnięcia świadectwa Ewangelii poza kościelną przestrzeń, przyznania prawa do wolności religijnej i sumienia oraz do poszukiwania prawdy⁸.

W tę tematykę poszerzenia rozumienia soborowych reform wpisuje się książka *Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt* Helmuta Krätzla. Autentyczne możliwości rozwoju Kościoła ten biskup pomocniczy Wiednia, były stenograf Soboru, widzi we wzmocnieniu współodpowiedzialności biskupów względnie wzmocnieniu roli konferencji biskupów w kierowaniu Kościołem powszechnym, dalszej rozbudowie elementów synodalnych, odczytywaniu sensu wiary, kontynuacji soborowego pozytywnego ujęcia małżeństwa i seksualności, odnowie liturgii. Z ogólnego dziedzictwa Soboru Krätzl wyprowadza takie duchowe impulsy, jak: lektura Pisma Świętego i biblijna medytacja, rachunek sumienia, odnowienie sakramentu chrztu – to wszystko, co tworzy naszą świadomość bycia Kościołem⁹.

4. Dlaczego nowa hermeneutyka?

Wydaje się, że interpretacja tekstów objawienia nie jest zadowalająca, jeśli dokonuje się jej w świetle hermeneutyki bezwzględnej ciągłości. Podobnie krytycznie należy również odnieść się do hermeneutyki zerwania. Trzeba zauważyć, że oba te sposoby interpretacji treści objawienia i Magisterium roszczą sobie pretensje do miana reformy. Również nie do zaakceptowania jest hermeneutyka tradycjonalistów, absolutnie uwarunkowana tradycją. Stąd w ostatnich latach pojawiły się próby wypracowania

⁸ Zob. J.-H. Tüek, *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg 2012.

⁹ Zob. H. Krätzl, *Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt*, Mödling 1998.

czwartego rodzaju hermeneutyki. Poczyńmy zatem parę uwag na temat takiego sposobu interpretacji tekstów magisterialnych, który nie byłby radykalnym zerwaniem z Tradycją Kościoła, a równocześnie jawiłby się jako adekwatne narzędzie do wyjaśnienia tego, co Bóg mówi do współczesnego człowieka, a co zostało zapisane 2000 lat temu.

Zasadnicze treści chrześcijańskiego objawienia nigdy nie tracą swojej prawdziwości. Niemniej jednak te prawdy nigdy też nie są sformułowane definitywnie. Formuły, symbole i dogmaty wiary są w swej zewnętrznej formie historyczne, czyli z upływem historii stają się anachroniczne. Natomiast istota (rdzeń) orzeczenia dogmatycznego nie ulega zmianie, gdyż pochodzi z Boskiego objawienia i jest przez wierzącego doświadczana osobiście. Fundamentalna podstawa wiary tkwi zatem w wydarzeniu objawienia, czyli w samoudzielaniu się Boga w Jezusie Chrystusie. Objawienie należy pojmować tutaj nie jako twierdzenie prawdy, ale jako wydarzenie prawdy. Jezus Chrystus jako taki jest wydarzeniem prawdy. A zatem język i sposób przekazu musi być ciągle weryfikowany i uwspółcześniany. Natomiast prawda pozostaje na zawsze nie do końca uchwycona.

Jak każde twierdzenie ludzkie, również orzeczenia dogmatyczne są uwarunkowane przez czas, a wzięwszy pod uwagę fakt ludzkiej grzeszności, te orzeczenia mogą być ograniczone przez ludzką skłonność do grzechu. W ten sposób Kościół i teologia muszą nieustannie, dopóki wspólnota chrześcijańska jest w drodze do królestwa Bożego, szukać najodpowiedniejszego sposobu wyrażania wiary chrześcijańskiej i nieustannie oczyszczać jej sformułowania z wszelkiego śladu grzechu. Jak daleko zatem może posuwać się proces demitologizacji chrześcijańskiego objawienia? Przecież kulturowe zmiany kształtujące język, za którego pomocą wypowiedane są treści objawienia, podlegają kolejnym zmianom. Czy zatem wolno pozostawić język i kategorie hermeneutyczne subiektywnemu odbiorowi? Jak daleko można się posunąć przy interpretacji tekstu, odejść od historycznego sposobu jego przekazu

w dążeniu do tego, aby prawda stała się dostępna człowiekowi ponowoczesnej epoki?

Czy jednak rzeczywiście soborowy przełom ogranicza się tylko do takiej niesubstancjalnej zmiany, rewizji czy korekty? Przecież w niektórych punktach Sobór rzeczywiście poszedł dalej i zmienił substancję doktrynalną, jak np. w nauce na temat ekumenizmu, judaizmu czy relacji do innych religii. Przecież w epoce przedsoborowej były to tematy kwalifikowane jednoznacznie negatywnie! Czy w związku z tym nie potrzeba dziś *hermeneutyki zmiany substancjalnej*, dopuszczającej zerwanie ciągłości w pewnych punktach, i mimo to nieburzącej tożsamości wiary?

W doktrynalnym rozwoju Kościoła znajdują się przykłady nauczania głoszonego przez długie wieki, z którymi pożegnano się już ostatecznie. Historia jest pełna przykładów nieprzerwanej tradycji, która ulegała przerwaniu na skutek wzrostu moralnej wrażliwości wierzących, krytycznej intuicji teologów, powściągliwych badań Urzędu Nauczycielskiego, odpowiednio do zmian kontekstu kulturowego – pisze amerykańska teolog Elizabeth A. Johnson¹⁰. Był czas, iż Kościół nauczał, że małżonkowie współżyjący seksualnie dla przyjemności postępują bezprawnie; że zabijanie niewiernych jest drogą do zbawienia; że zysk za pożyczkę jest zakazany; że niewolnictwo jest dozwolone; że dyskryminacja narodu żydowskiego jest uprawniona; że biblistom nie wolno stosować w badaniu Pisma Świętego metody historyczno-krytycznej. Dziś w nauce Kościoła nie ma śladu po tych doktrynach. Mamy tu do czynienia z czymś więcej niż jedynie z rozwojem rozumienia danej doktryny. Kościół zdecydowanie od nich po prostu odszedł. Już nie są odosobnione wezwania do konstruowania czwartej formy hermeneutyki, bardziej adekwatnej i lepiej przystającej do niektórych części nauczania Soboru Watykańskiego II, np. w dziedzinie liturgii, gdyż ich interpretacja nie daje się objąć ani hermeneutyką

¹⁰ Zob. E. A. Johnson, *Quest for the Living God: Mapping Frontiers in the Theology of God*, London 2007.

nieciągłości i zerwania, ani też hermeneutyką ciągłości i reformy, ani tym bardziej fundamentalistyczną hermeneutyką bezwzględnej kontynuacji.

Skonstruowanie nowej hermeneutyki, która nie byłaby jednak nieodpowiedzialną próbą zerwania z Tradycją Kościoła, mogłoby ożywić teologię. Prowadzenie badań teologicznych w oparciu o wyznaczniki nowej interpretacji dałoby impulsy do krytyki ideologii kościelnej, stałoby się wyraźniejszym odchodzeniem od teologii spekulatywnej, a odkrywaniem teologii biblijnej i egzystencjalnej. Z pewnością jest wiele do zrobienia w obszarze eklezjologii, gdyż wciąż znajdujemy się jeszcze w okowach eklezjologii instytucjonalnej.

Wydaje się, że jednym z głównych wyznaczników nowej chrześcijańskiej hermeneutyki winno być zdecydowanie większe uwzględnianie duchowości. Należy odchodzić od postrzegania wiary w Jezusa jako tylko religii. Wiara w Chrystusa jest czymś więcej niż kontynuacją żydowskiego Prawa¹¹. Chrześcijaństwa nie można zawęzić tylko do religii z jej instytucjonalnymi formami. Jest ono przede wszystkim Słowem, które stało się ciałem. Jest też i drogą, którą należy rozumieć dwojako. Najpierw w sensie Jezusa – Jego osoby, słów i czynów, a następnie w sensie Jego naśladowania. Chrześcijaństwo to proces nawracania się i wchodzenia na drogę chwalebego Pana, który w rozmowie ze swoimi uczniami, Filipem i Tomaszem, zapewniał, iż „jest drogą i prawdą, i życiem. Nikt nie przychodzi od Ojca jak tylko przeze Mnie. Jeśli Mnie poznaliście, będziecie również znać mego Ojca” (J 14, 6–7). Ten, kto zachowuje przykazania Dekalogu, nie jest jeszcze chrześcijaninem. Paweł Apostoł proponuje inny model życia dla naśladowców Chrystusa (por. Ga 5, 16 i 18). „Mając życie od Ducha, postępujmy według Ducha!” (Ga 5, 25)¹².

¹¹ Por. A. Napiórkowski, *Reforma i rozwój Kościoła*, dz. cyt., s. 202–206.

¹² Dynamikę chrześcijaństwa trafnie oddaje pojęcie „drogi”, którym już na samym początku tak się samookreślili wyznawcy Jezusa z Nazaretu. Co najmniej

Dobra Nowina o wyzwoleniu człowieka wciąż zbyt mocno osadzona jest w kategoriach judaistycznych nakazów, greckiej filozofii i rzymskiego prawa. Niestety zbyt mało wydobywamy z niej Chrystusa, a zbyt dużo doktrynalnej prawdy. Dał temu wyraz Ignace de La Potterie w książce *La verité dans Saint Jean*, trafnie sygnalizując, iż nazbyt często koncentrujemy w Kościele uwagę na doktrynie katolickiej, a nie na osobowej prawdzie, jaką jest Jezus Chrystus. Zezwalamy na przekształcenie Ewangelii w system mniej lub bardziej niezależny, w którym dochodzi do przesłonięcia Boskiego źródła prawdy o odkupieniu człowieka i świata. W swojej Ewangelii – jak zauważa de La Potterie – św. Jan utożsamia prawdę z Chrystusem Objawicielem, dlatego nalega na konieczność noszenia przez wierzącego prawdy w głębi duszy („prawda trwa w nas”, 2 J 2)¹³. Nadmierna koncentracja uwagi na teoretycznych prawdach dogmatycznych prowadzi do utraty fascynacji życiem i osobą Jezusa z Nazaretu.

Jednak dla całości obrazu trzeba dopowiedzieć, że im mniej w kimś Ducha Bożego, tym bardziej potrzebuje on elementarza Prawa, jaki został wyryty na kamiennych tablicach. I aby duchowość znajdowała się w ciągłym dynamicznym rozwoju, musi pozostawać w relacji do instytucjonalnego wymiaru Kościoła. „Nie może być – twierdzi Balthasar – prawdziwej świętości w Kościele, w którym nie byłoby pełnego oddania się Chrystusowi w Jego Bóstwie i Człowieczeństwie, w sakramentach i w hierarchii”¹⁴. Szwajcarski teolog mówi tu o tzw. Kościele obiektywnym, czyli takim, bez którego niemożliwa jest świętość. Prawdziwa świętość jest tylko w takim Kościele, w którym istnieje pełne oddanie się

sześć razy znajdujemy w Dziejach Apostolskich to właśnie określenie, informujące o pierwszej fazie rozwoju chrześcijaństwa: Dz 9, 1–2; Dz 22, 4–5; Dz 2, 28; Dz 24, 15, 22; Dz 18, 24–25; Dz 19, 23.

¹³ Por. I. de la Potterie, *La verité dans Saint Jean*, Roma 1977, s. 106.

¹⁴ H. Urs von Balthasar, Wywiad udzielony Renato Farmie, „Die Tagespost”, 27.11.1986.

Chrystusowi, i to również w hierarchii Kościoła. Dla niego „Kościół obiektywny” to ten, w którym zawiera się instytucja, natomiast „Kościół subiektywny” to ten, który rodzi się we wspólnocie miłości. Jest to możliwe, ponieważ Kościół posiada w sobie Ducha Świętego, który jest zarówno obiektywny, jak i subiektywny. Duch Święty domaga się dla Kościoła pewnej struktury i widzialności, które porządkowałyby i oczyszczały charyzmat.

Dlatego odważne, ale i odpowiedzialne konstruowanie hermeneutyki zmiany substancjalnej musi nieść ze sobą znaczący potencjał duchowości i jednocześnie pozostawać w obszarze kościelności, co zabezpieczy tożsamość chrześcijańskiej wiary.

Rozdział XIII

Inna Europa wobec innego chrześcijaństwa?

1. Nasz współczesny świat: odnowa Europy czy pochwała niespójności?

31 maja 2003 roku Jürgen Habermas opublikował artykuł *Nach dem Krieg: Die Wiedergeburt Europas* (Po wojnie: ponowne narodziny Europy), który wzbudził wówczas wiele emocji i komentarzy. Ten apel niemieckiego filozofa – twórcy teorii krytycznej i teorii racjonalności komunikacyjnej – pod którym podpisał się francuski filozof Jacques Derrida, miał zapoczątkować wielki dyskurs europejskich elit na temat ich tożsamości. Obaj jednoznacznie stwierdzali, że rodzi się pilna potrzeba rozwoju poczucia wspólnoty dla w obywatelach i obywatelkach Starego Kontynentu. 12 lat, które minęły od publikacji tekstu, przyniosły nowe fakty – m.in. wojnę w Iraku, wzmożony napływ emigracji, starzenie się rodzimych Europejczyków, konflikt zbrojny na Ukrainie, zagrożenie ze strony islamskich terrorystów – co czyni troskę o kondycję Europy tym większą. W sześciu punktach Habermas prezentuje główne rysy mentalności mieszkańców Europy Zachodniej, które zaczęły dominować po II wojnie światowej. U podstaw tej dość abstrakcyjnej i idealistycznej – a już na pewno nierealistycznej – analizy myśliciela z Frankfurtu nad Menem znajduje się sokratejsko-platońska „troska o duszę” (*epimeleia*

tès psychés), na jakiej według niego spoczywa europejski świat wartości¹.

Nie sposób tu nie zapytać przedstawicieli tego typu refleksji o obecność na tej ziemi i oddziaływanie przez dwa tysiące lat chrześcijaństwa. Nie sposób też nie zanegować takiego spłyconego myślenia i nie sprzeciwić się wyraźnie cofaniu się do czasów przedchrześcijańskich. Przecież tyle zawdzięczamy nauce Jezusa z Nazaretu! Być może argumenty katolickiego teologa nie będą miały dla nich dostatecznej wymowy, dlatego odwołajmy się do niekatolickiego myśliciela. Niech jego uwagi zrewidują ową „pseudo-troskę” współczesnych koryfeuszy nowej lewicy.

W swoim rzeczowym eseju *Jezus ośmieszony* Leszek Kołakowski trzeźwo zauważa:

Im bardziej usiłujemy poznać historię pierwotnego chrześcijaństwa, tym mniej ją rozumiemy [...]. Reformator religijny z małego, ciemnego plemienia, pogardzanego przez wielkich i uczonych, żyjącego na peryferiach cesarstwa rzymskiego, stał się symbolem duchowym *par excellence* najpotężniejszej i najbardziej twórczej (niekoniecznie najbardziej cnotliwej) cywilizacji świata i jest ciągle, po dwóch tysiącach lat, światłem tej cywilizacji oraz, przynajmniej moralnie, jej znakiem rozpoznawczym – nikt mnie nie przekonał, że

¹ Por. M. Cajthaml, *Sorge um Europas Seele*, „Tagespost” (2015) nr 24, s. 9. Wzmiankowane powyżej sześć punktów Habermasa to: „1. Eine besondere Fähigkeit, Unterschiede zu kommunizieren, Gegensätze zu institutionalisieren, Spannungen zu stabilisieren; 2. Eine weit vorangeschrittene Säkularisierung, die zu einer scharfen Trennung von Religion und Politik führte; 3. Ein relatives großes Vertrauen in die Organisationsleistungen und Steuerungskapazitäten des Staates und eine relative Skepsis gegenüber der Leistungsfähigkeit des Marktes; 4. Kein ungebrochener Optimismus gegenüber technischen Fortschritten; 5. Präferenzen für die Sicherheitsgarantien des Wohlfahrtsstaates und für solidarische Regelungen; 6. Der Wunsch nach einer multilateralen und rechtlich geregelten internationalen Ordnung und die damit verbundene Hoffnung auf eine effektive Weltinnenpolitik im Rahmen reformierter Vereinter Nationen”.

da się to prosto wytłumaczyć, chociaż znam proponowane tłumaczenia. To, że Jego nauki moralne, obelżywe i niesłychane wyzwanie rzucone światu, zawładnęły tym światem – nominalnie, to prawda, ale więcej niż nominalnie – jest niepojęte. To, że ze słabych, pozbawionych ozdób rąk galilejskiego Żyda wyłonił się nowy wszechświat, jest niepojęte, jeśli próbujemy spojrzeć z perspektywy Jego epoki. Korzeniem tej przemiany – świat chrześcijański zawsze był zgodny w tym punkcie – jest miłość².

I dalej nasz filozof agnostyk podsumowuje: „Mamy powody, by uważać, że potrzebujemy go bardziej niż pierwsi chrześcijanie, że w gruncie rzeczy to, że zapomnieliśmy o Jezusie i w rezultacie o Jego najbardziej znanym przykazaniu, sprawiło, że znaleźliśmy się tam, gdzie teraz jesteśmy – często zrozpaczeni, wiecznie zatruwani, pozbawieni znaków³”.

Jakkolwiek trudno na początku XXI wieku określić Europę jako kontynent chrześcijański, mając w pamięci zwłaszcza wydarzenie i idee oświecenia, i wynikłą z tego rewolucję francuską, a także radziecki komunizm i niemiecki faszyzm oraz poddając trzeźwej analizie obecną sytuację, to jednak wciąż jest to kontynent na wskroś chrześcijański. Wprawdzie ostatni papież, a zwłaszcza św. Jan Paweł II czy Benedykt XVI, podejmowali sporo wysiłków, aby ożywić religijną świadomość mieszkańców Starego Kontynentu, jednak wydaje się, że nie były to do końca trafione przedsięwzięcia. Ponorocześnie Europa bowiem nie tyle pragnie dziś powrotu do chrześcijaństwa, co poszukuje takich form i systemów, które wyraziłyby idee Jezusa z Nazaretu w nowatorski sposób. Ponorocześnie i jej elementy charakterystyczne, czyli pluralizacja, indywidualizacja, merkantylizacja i estetyzacja, zdają się zupełnie nie pasować do aktualnego, konwencjonalnie przyjętego,

² L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, Kraków 2014, s. 105–106.

³ Tamże, s. 23.

chrześcijańskiego rozumienia Boga, koncepcji człowieka i otaczającego go świata⁴.

Dobry znawca filozofii ponowoczesnej, Stanisław Kowalczyk, dokonując jej systematyzacji, zauważa, że pluralizm interpretacji ponowoczesności nakazuje wręcz wyodrębnienie kilku jej nurtów. Dlatego należy mówić o ponowoczesności: francuskiej (Jean-François Lyotard, Jacques Derrida, Michel Foucault), amerykańskiej (Richard Rorty), niemieckiej (Wolfgang Welsch), włoskiej (Gianni Vattimo) i polskiej (Zygmunt Bauman). W świetle kryterium ideowo-światopoglądowego wolno orzec, że przeważająca część reprezentantów ponowoczesności deklaratywnie opowiada się za naturalizmem i ateizmem⁵.

Niemniej warto wspomnieć tu wciąż inspirującą adhortację papieża z Polski *Ecclesia in Europa* czy też wciąż godne uwagi wystąpienie papieża z Niemiec skierowane do francuskich elit.

W kontekście gasnącej nadziei Jan Paweł II w 2003 roku trafnie zauważył:

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

⁴ Por. I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010, s. 209–228.

⁵ Por. S. Kowalczyk, *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Radom 2004, s. 9–11. Polski przedstawiciel nurtu postmarksistowskiego w łonie ponowoczesności Zygmunt Bauman wylicza następujące elementy charakterystyczne dla tej filozofii: zinstytucjonalizowany pluralizm, różność, przypadkowość i ambiwalencję, por. Z. Bauman, *Socjologiczna teoria postmoderny*, [w:] *Postmodernizm w perspektywie filozoficzno-kulturoznawczej*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1991, s. 7.

zjednoczona, odczuwa skutki spustoszenia, jakiego dawna i najnowsza historia dokonała w najgłębszych tkankach jej ludów, często rodząc rozczarowanie”. Wśród wielu aspektów [...] chciałbym przypomnieć *utrata pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego*, któremu towarzyszy swego rodzaju praktyczny agnostycyzm i obojętność religijna, wywołująca u wielu Europejczyków wrażenie, że żyją bez duchowego zaplecza, niczym spadkobiercy, którzy roztrwonili dziedzictwo pozostawione im przez historię. Nie dziwią zatem zbyt próby nadania Europie oblicza wykluczającego dziedzictwo religijne, a w szczególności głęboką duszę chrześcijańską, przez stanowienie praw dla tworzących ją ludów, w oderwaniu od ich życiodajnego źródła, jakim jest chrześcijaństwo⁶.

W swoim przemówieniu do przedstawicieli francuskiej kultury w 2008 roku Benedykt XVI przedstawił korzenie kultury europejskiej. Mimo że sięgają one filozofii greckiej i rzymskiego prawa, to jednak przede wszystkim są głęboko zapuszczone w chrześcijańskie objawienie. Zasadniczym elementem tego objawienia jest samoudzielenie się Boga i ludzka odpowiedź na nie. Stąd

pragnieniem [chrześcijan] nie było budowanie nowej kultury ani też przechowywanie kultury przeszłości. Motywacja była o wiele prostsza. Ich celem było poszukiwanie Boga, *quaerere Deum*. W zamieszeniu tamtych czasów, gdy zdawało się, że nic nie może się ostać, mnisi pragnęli rzeczy najważniejszej: poświęcić się temu, co wartościowe, nieprzemijalne, znalezieniu samego Życia. Poszukiwali Boga. Od spraw drugorzędnych pragnęli przechodzić do rzeczywistości zasadniczej, do jedynej rzeczy naprawdę ważnej i pewnej [...]. *Quaerere Deum*: byli chrześcijanami i dlatego nie była to wyprawa na pozbawioną dróg pustynię ani poszukiwanie w całkowitych ciemnościach. Sam Bóg postawił znaki, więcej, sam wyrównał drogę, a ich zadaniem było odnalezienie

⁶ Jan Paweł II, adhort. *Ecclesia in Europa*, 7.

jej i wędrowanie jej szlakiem. Tą drogą było Jego Słowo, które w księgach Biblii zostało ofiarowane ludziom. Wewnętrznym wymogiem poszukiwania Boga jest więc kultura słowa; innymi słowy, jak mawiał Dom Jean Leclercq: eschatologia i gramatyka są w monastycyzmie zachodnim nierozdzielne (por. *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, s. 14)⁷.

Za Jeanem Ladrièrem (1921–2007) powtórzmy teraz interesujące pytanie:

Czy wiara chrześcijańska jest ciałem obcym w nowoczesnej kulturze, w odniesieniu do której składa się świadectwo i w pewnym sensie przeciwko której składa się to świadectwo, wychodząc od totalnej różności, czy też w tajemnicy, którą głosi, wypowiada fundamentalny sens tego, co się dzieje w tejże kulturze?⁸

W swojej książce *Nauka, świat i wiara* belgijski profesor z Katolickiego Uniwersytetu w Louvain szkicuje trudne relacje scjentyistycznego świata i chrześcijańskiej wiary, nie szukając wcale łatwych odpowiedzi. Proces oczyszczania obrazu europejskiego świata, jaki proponowała wiara, wydaje się dziś zakończony.

Obecnie bowiem ujawniały większe możliwości nauki (*science / nature*) i jej coraz większa kompetencja. Stare syntezy świata chrześcijańskiego zostały zdecydowanie pożegnane. Wiara stała się zbyt cicha w tłumaczeniu otaczającego świata: makro- i mikrokosmosu. W konsekwencji doszło do rygorystycznego rozróżnienia porządków. Narzędzia metodologiczne i pola badawcze zostały ściśle określone. Krytyka epistemologiczna wykazała, iż sens

⁷ Benedykt XVI, *Przemówienie do przedstawicieli świata kultury*, Paryż, Kolegium Bernardynów, 12 września 2008.

⁸ J. Ladrière, *Die Sicht Europas vom Standpunkt der Philosophie und der Geisteswissenschaften – ein schwieriges Gelände für Theologie*, [w:] *Das neue Europa. Herausforderungen für Kirche und Theologie*, Hrsg. P. Hünemann, Freiburg–Basel–Wien 1993, s. 43.

twierdzeń zależy od stosowanych metod. Stąd między nauką a wiarą nie powinien zaistnieć żaden konflikt, gdyż obie rzeczywistości należą do odmiennych płaszczyzn poznania. W konsekwencji za pewnik przyjęto pewną niespójność, brak ciągłości w doświadczeniu. Wydaje się, że powstało obok siebie wiele światów, między którymi podtrzymywany jest sztuczny rozdział⁹.

Profesor teologii na Katolickim Uniwersytecie w Lyonie, dominikanin Christian Duquoc, określa sytuację współczesnej Europy jako pustkę, zaś włoski filozof Marcello Pera mówi o „ziewaniu Zachodu”. Polski teolog, prof. Ignacy Bokwa, idzie w swoich analizach dalej, gdyż ogarniając sytuację całej Europy zauważa, iż upadek systemów komunistycznych odsłonił niespodziewaną ideologiczną pustkę zachodnich demokracji. Ich indywidualistyczna interpretacja wolności może być dla chrześcijan zagrożeniem większym niż arogancka i mniej subtelna władza odchodzących do lamusa historii reżimów komunistycznych¹⁰.

Europa Zachodnia, coraz bardziej syta, potężna i bez religijności, z dnia na dzień odsłania swoją duchową nędzę i psychiczną słabość. Przeładowana materialnymi rzeczami, jest pozbawiona prawdy, piękna, dobra i duchowości. Już w 1950 roku niemiecki filozof Martin Heidegger pisał: „Czas nocy świata, to czas ubóstwa. Świat stał się tak bardzo ubogi, że nie potrafi rozpoznać braku Boga jako braku”. Najpoważniejszym problemem współczesnej Europy jest jej bezreligijność. Mieszkańcy tej części świata przestali poszukiwać Boga. Ów brak *quaerere Deum* skutkuje w prawie wszystkich dziedzinach życia. Nie da się konstruować gospodarki, uprawiać polityki, prowadzić badań naukowych, tworzyć dzieł sztuki, żyć i kochać po ludzku, pomijając wartości moralne i nie odnosząc się do kwestii transcendentalnych. Postęp jest sprawą niezmiernie istotną i konieczną, ponieważ otwiera

⁹ Por. J. Ladrière, *Nauka, świat i wiara*, tłum. A. Paygert, Warszawa 1989, s. 18–35.

¹⁰ Por. I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010, s. 254–255.

nowe perspektywy, a technika czyni ludzkie życie łatwiejszym, nauka zaś wyjaśnia wiele tajemnic przyrody i otaczającego świata. Ale to mężczyzna i kobieta noszą w sobie misterium transcencji, miłości i prawdy, co przekracza wszelkie wymiary czasu i przestrzeni.

Nie ma zbyt wiele przesady w porównaniu Zachodu do tożącego statku, na którym wszyscy lekceważą przeciek i pilnie pracują tylko nad tym, aby jego sterowanie uczynić coraz wygodniejszym, na którym dyskutuje się tylko o problemach bieżących. Ale czyż prawdziwego zdrowia nie osiągamy wtedy, gdy zdolni jesteśmy odkryć prawdziwą chorobę? Te dwa ostatnie zdania pochodzą z opublikowanego w 1969 roku artykułu znanego filozofa Emanuela Severina, zatytułowanego *O znaczeniu „śmierci Boga”*. Dzisiaj jeszcze bardziej zyskują one na aktualności. Niezbyt troszczymy się o prawdziwe problemy naszej egzystencji, społeczeństwa czy Kościoła, a tracimy czas na kwestie marginalne. Aby leczyć chorobę – kontynuuje wywodzący się z Bresci Severino (ur. 1929) – trzeba mieć odwagę spojrzeć jej w twarz, dostrzec jej powagę, a nie uciekać się do pomocy złudnych środków, placebo czy wymyślnych zabezpieczeń. Sugestywny jest obraz losu „Titanica”, staranowanego i rozdartego, pogrążającego się w lodowatych wodach Atlantyku, podczas gdy na jego mostku badane są sposoby udoskonalenia basenu, podniesienia poziomu usług świadczonych na pokładzie, zwiększenia komfortu kajut i wzmocnienia separacji klasy pierwszej od trzeciej.

Zdaniem największego teologa przełomu XX i XXI wieku kryzys idei w Europie po upadku systemu komunistycznego ma swoje konsekwencje w trzech następujących dziedzinach: w kryzysie nauki, w odniesieniach do świata wartości duchowych i etycznych oraz w poszukiwaniu nowej religii. Trudno uzupełniać Josepha Ratzingera, ale opis aktualnej kondycji Europy należy bez wątpienia poszerzyć o pogłębiającą się korupcję w dziedzinie gospodarczej, brak odpowiedzialności w świecie polityki i mediów, podnoszący się poziom lęku w społeczeństwach (ludzie najzwyczajniej

w świecie się boją mówić, co myślą), wynikający z medialnej manipulacji i psychicznego terroryzmu, o polityczną poprawność, zastraszające wskaźniki demograficzne, ogromne zniszczenie naturalnego środowiska człowieka i poważnie narastające zagrożenie wybuchem wojny.

Czy wyłaniająca się przed nami nowa Europa początków XXI wieku, naznaczona pluralistyczną i nielogiczną kulturą, nauką, która nie poszukuje prawdy, polityczną demokracją, mającą niestety mało wspólnego z założeniami demokracji greckich *polis*, brakiem etyki i duchową pustką – będzie władna dać odpowiedź na wiele dręczących pytań nie tylko mieszkańcom, którzy ją od wieków zamieszkują, ale i licznym imigrantom, a ostatecznie także i całemu światu, który z tak wielkim zainteresowaniem przygląda się Staremu Kontynentowi i czeka na wzorce i podpowiedzi, w którym podążać kierunku? Czy w pochwalę niespójności i nielogiczności jest jednak zawarta jakaś matematyczna racjonalność i teologiczna nadzieja?

2. Obronić chrześcijańską antropologię

Czy zastępcze formy religijności, jakie są wprowadzane w miejsce chrześcijaństwa, mogą w jakimkolwiek stopniu zaspokoić podstawową potrzebę człowieka poszukującego transcendencji? Czy wzmagający się ateizm, który aktualnie przybiera formy impertynenckie i napastliwe, może być nową religią? Dlaczego chrześcijaństwo traci swoją wiarygodność? A może potrzeba nowej formy eksplikacji prawd objawienia judeochrześcijańskiego?

W dokumencie Soboru Watykańskiego II, a mianowicie w konstytucji *Gaudium et spes*, znajdujemy wezwanie do pełnej szacunku postawy wobec osób niewierzących. Czytamy:

Kościół zaś, chociaż odrzuca ateizm całkowicie, to jednak szczerze wyznaje, że wszyscy ludzie, wierzący i niewierzący, powinni się

przyczyniać do należytej budowy tego świata, w którym wspólnie żyją; a to z pewnością nie może dziać się bez szczerego i roztropnego dialogu. Boleje więc Kościół nad dyskryminacją wierzących i niewierzących, którą niesprawiedliwie wprowadzają niektórzy kierownicy państw, nie uznający zasadniczych prawd osoby ludzkiej. Dla wierzących domaga się wolności działania, aby wolno im było w świecie budować również świątynię Bogu. Ateistów zaś przyjaźnie zaprasza, by otwartym sercem rozważali Ewangelię Chrystusową. Kościół bowiem jest doskonale świadomy tego, że to, co on wieści, idzie po linii najtajniejszych pragnień ludzkiego serca, gdy broni godności powołania ludzkiego, przywracając nadzieję tym, którzy zwątpili już o swoim wyższym przeznaczeniu. Jego orędzie, dalekie od pomniejszania człowieka, niesie dla jego dobra światło, życie i wolność; poza tym zaś nic nie zdoła zadowolić serca ludzkiego, bo: „uczyniłeś nas dla siebie”, Panie, „niespokojne jest serce nasze, póki nie spocznie w Tobie”¹¹.

Przypominając wcześniejsze stwierdzenie, że największym problemem współczesnego ponowoczesnego społeczeństwa w Europie jest zanik poszukiwania Pana Boga, a więc kwestia teodycei, należy dodać, iż jeszcze ważniejszą sprawą jest kwestia antropologiczna. Nie może być mowy o religijności, która nie będzie respektowała podstawowych przesłanek wynikających z konstrukcji ludzkiego bytu. Jak uczą nas nauki – archeologia, etnografia, kulturoznawstwo, psychologia czy teologia – człowiek ze swej natury jest istotą religijną, czyli jest otwarty na nieskończoność, choć nie jest istotą nieskończoną.

Nie bardzo zatem wiadomo, jak traktować wyniki badań opinii publicznej. Według jednych 60 proc. mieszkańców naszego kontynentu twierdzi, że nie zadaje sobie pytań natury religijnej¹². Z kolei

¹¹ KDK 21.

¹² Por. P. Hünermann, *Der fremde Gott – Verheißung für das europäische Haus*, [w:] tenże, *Gott – ein fremder in unserem Haus? Die Zukunft des Glaubens in Europa*, Freiburg–Basel–Wien 1996, s. 204.

badania Instytutu Geografii Uniwersytetu Jagiellońskiego wykazują wzmożony ruch pątniczy, zwłaszcza do maryjnych sanktuariów Europy czy do sanktuarium św. Jakuba w Santiago de Compostela w Hiszpanii. Z jednej strony kiedyś oczywisty Bóg stał się Bogiem obcym i dalekim, a z drugiej – wzrasta popyt na ikony, zawieszane na ścianach w supernowoczesnych loftach. Z jednej strony mamy wciąż do czynienia z mocną kościelnością w Italii, Portugalii, Grecji, na Malcie czy w Polsce, a z drugiej – nie jest rzadkością wystawianie na licytację budynków kościelnych w Holandii czy przerabianie ich na pomieszczenia dla azylantów w Niemczech. Przytoczmy tu ostrzeżenie kard. Ratzingera: „Społeczeństwo, które w swojej publicznej strukturze jest zbudowane zgodnie z zasadami agnostycyzmu i materializmu, zaś wszystko inne pozostawia poniżej progu tego, co publiczne, nie może przetrwać”¹³.

Tajemnica człowieka i osiągnięcie przez niego właściwego mu spełnienia nie jest możliwe bez odniesienia do Chrystusa¹⁴. Ujęcie człowieka, jakie odnajdujemy na kartach Starego i Nowego Testamentu, prezentuje najpierw jego wyjątkowe miejsce w całym dziele stworzenia. Biblia nie traktuje człowieka jak wszystkie inne istoty żywe, nie stawia go na równi z materią nieożywioną czy ożywioną. Bóg nie stwarza mężczyzny ani kobiety, ale powołuje do życia człowieka jako mężczyznę i kobietę. Relacja dotycząca aktu stworzenia pierwszych ludzi jest wyrażona językiem opisowym, właściwym dla stopnia cywilizacji, w jakiej żyli autorzy Księgi Rodzaju. Nie wolno interpretować go w sensie literalnym, gdyż zasadniczym celem tego przekazu jest przekazanie prawdy,

¹³ J. Ratzinger, *Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage der Kirche und der Welt*, Freiburg 1992, s. 123.

¹⁴ KDK 22: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie. Nic więc dziwnego, że w Nim wyżej wspomniane prawdy znajdują swe źródło i dosięgają szczytu”.

że Bóg jest Stwórcą, że powołuje z nicości do bytu (*ex nihilo sui et subiecti*) oraz że człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boże. A ponadto, że Bóg stworzył człowieka dla niego samego, z miłości.

Jeden z wybitnych fizyków XX wieku, Richard Feynman (1918–1988), odczuwał potrzebę poezji. Tajemnicę człowieka opisywał jako „atom posiadający świadomość”. W swojej twórczości inspirował się Pascalem i jego słynnym porównaniem człowieka do „myślącej trzciny”. Człowiek – według tego twórcy elektrodynamiki kwantowej i laureata Nagrody Nobla w dziedzinie fizyki w 1965 roku (za niezależne stworzenie relatywistycznej elektrodynamiki) – to „atom we wszechświecie”, a jednocześnie „wszechświat atomów”, prawdziwy mikrokosmos na skrzyżowaniu nieskończoności i wieczności. Już uważne spojrzenie na ludzki mózg wprawia w podziw: pod sklepieniem naszej małej czaszki znajduje się galaktyka setek miliardów neuronów, licznych jak gwiazdy Drogi Mlecznej, a liczba łączących je synaps sięga rzędu trylionów. Feynman mawiał o człowieku, że to „materia obdarzona ciekawością”, a zwrot ten oznacza zdolność człowieka do przekraczania samego siebie z jednoczesnym przerzucaniem mostów ku temu, co nas przewyższa i jest „po tamtej stronie”. Wbrew każdemu redukcjonizmowi, który usiłuje sprowadzić człowieka jedynie do układu komórek czy neuronów, odczuwamy zawsze, że tkwi w nas iskra wieczności i nieskończoności, może niepotrzebnie tylko dziś przemilczana!¹⁵.

3. Propozycja Kościoła: duch, a nie prawo

Sytuacja w ponowoczesnych społeczeństwach Unii Europejskiej nie jest wynikiem jedynie odejścia (czy też wyprowadzenia) ludzi

¹⁵ Zob. R. Ph. Feynman, „*Pan raczy żartować, panie Feynman!*”. *Przypadki ciekawego człowieka*, Kraków 2007, ss. 352.

z Kościoła, lecz jest też konsekwencją pewnego odwrócenia się Kościoła od zagubionego człowieka. Stąd wezwanie do zmiany musi się odnosić tak do Europy, jak i do Kościoła. Ponadto sam Kościół jako wspólnota Boska i ludzka, duchowa i instytucjonalna, również jest w drodze i głęboko odczuwając swoje niedoskonałości i braki w wymiarze ludzkim, ciągle potrzebuje odnowy i reformy. Zasada „*Ecclesia semper reformanda*” odnosi się nie tyle do jego widzialnych, materialnych struktur, co do zmian i nawrócenia człowieka. Niestety najczęściej zasadę tę odnosi się do zmian instytucjonalnych. Tu nie chodzi o reformy tylko w Kurii Rzymskiej lub takiej czy innej parafii. To *principium* znane już w pierwotnym Kościele zawiera w sobie znacznie głębszą treść. Idzie o zmiany w myśleniu i sercu człowieka. „*Ecclesia semper reformanda*” oznacza zbliżenie się wierzącego do Chrystusa. Reforma Kościoła w najbardziej właściwym i poprawnym rozumieniu to wewnętrzna reforma chrześcijanina. Dopiero wtedy mamy do czynienia z rozwojem Kościoła.

Niewiarygodne wprost zmiany, jakie już się dokonały i nadal dokonują w Kościele i teologii w XX i na początku XXI wieku, są rzeczywiście trudne do opisanania. Idzie tu tak o ich treść, jak i daleko sięgające skutki. Można sięgać do historii chrześcijaństwa i przytaczać choćby takie wydarzenia, jak Sobór Chalcedoński w 451 roku czy Trydencki w latach 1545–1563, aby zyskać bardziej wyważoną i zobiektywizowaną opinię. Jednak i tak wolno orzec, że Sobór Watykański II (1962–1965) zmienił radykalnie Kościół i jego stosunek do świata. Zaowocowało to potężnym rozkwitem nauk teologicznych.

Świadectwem tego jest mnogość różnych nowych kierunków w teologii, jak np. teologia narodu polskiego, teologia hermeneutyczna, *Dialektische Theologie*, ruch liturgiczny, historia w teologii, *nouvelle théologie*, teologia nadziei, teologia procesu, teologia transcendentálna Karla Rahnera, teologia ekumeniczna, teologia objawienia, latynoamerykańska teologia wyzwolenia, *black theology*, nurty personalizmu, polska teologia wolności, teologia

doświadczenia, teologia narracyjna (post-liberalna), pluralistyczna teologia religii, teologia piękna Hansa Ursa von Balthasara, teologia kultury, teologia feministyczna, refleksja nad sekularyzmem i teologią sekularyzacji, teologie afrykańskie, teologie azjatyckie, ekoteologia.

Nowe koncepcje teologiczne podlegają aktualnie weryfikacji, pogłębieniu bądź są odrzucone. Wszystkie jednak są przejawem i próbą przybliżenia wspaniałych i ogromnych dóbr duchowych zawartych w Kościele, a ofiarowanych przez Jezusa Chrystusa współczesnemu człowiekowi i całej ludzkości wszystkich czasów i szerokości geograficznych.

Chrześcijaństwo staje się coraz mniej religią europejską, a coraz bardziej religią o prawdziwie światowym zasięgu. Jego związki z Europą, jakkolwiek stanowią bardzo znaczący i niekwestionowany etap jego rozwoju, od drugiej połowy dwudziestego wieku znacznie się rozluźniły. Jednym z elementów poświadczających światowe oblicze chrześcijaństwa jest właśnie rozkwit wspomnianych teologii pozaeuropejskich. Wydaje się, że mamy do czynienia ze znaczącym „przesunięciem się” Kościoła i tym samym teologii poza Stary Kontynent. Niestety wciąż wielu chrześcijan, ale i teologów świata zachodniego XXI wieku traktuje chrześcijaństwo w Ameryce Łacińskiej, Azji czy Afryce jako zjawisko wtórne, owoc kolonialnej i misjonarskiej działalności Europejczyków czy po części Amerykanów. Ostatnie pięćdziesiąt lat ujawniło niezwykle dynamiczny rozwój lokalnej wiary w Chrystusa w Azji, Afryce czy Ameryce Łacińskiej, w czym istotnie pomaga ogromny wzrost liczby nowo ochrzczonych, ale i rodzime formy różnych teologii, próbujących wypowiedzieć Ewangelię we własnej kulturze i tradycji.

Większość nowych nurtów w teologii XX i XXI wieku wiąże się z odkryciem nowych (lub odkryciem na nowo) miejsc teologicznego poznania, takich jak: liturgia, objawienie, historia, osoba, naród, społeczeństwo, wolność, wyzwolenie, ekumenizm, dialog, proces, eschatologia, nadzieja, doświadczenie, solidarność,

estetyka, ekologia, kultura, piękno, feminizm, wolność, i stanowi próbę wypracowania nowych metod, np. transcendentalnej Bernarda Lonergana i Karla Rahnera czy narracji Geogea Lindbecka i Hansa W. Freia.

Te poczynania teologii, która nie przestaje być uprawiana w ramach Kościoła, są wyraźnym odejściem od eklezjologii instytucjonalnej, od zamkniętego i spekulatywnego systemu, aby być bliżej współczesnego człowieka z jego pytaniami i trudnościami. Jest to naturalnie długi proces, gdyż zaryglowanej twierdzy nie sposób szybko opuścić. Nie idzie tu o zmiany rewolucyjne, ale ewolucyjne, które wiążą się z hermeneutyką ciągłości. Niemniej intensywny rozwój teologii kontekstualnej budzi duże nadzieje na sprostanie wyzwaniom trudnych czasów.

Aktualna sytuacja może z pewnością obudzić zwątpienie w sercach wielu chrześcijan, jak i ludzi deklarujących się jako obojętni religijnie. W Ewangelii Jezus opisywał swoich naśladowców raczej jako małą trzódkę niż jako potężne i silne zgromadzenie. Św. Łukasz odnotował: „Nie bój się, mała trzódko, gdyż spodobało się Ojcu waszemu dać wam królestwo. Sprzedajcie wasze mienie i dajcie jałmużnę! Sprawcie sobie trzosa, które nie niszczyją, skarb niewyczerpany w niebie, gdzie złodziej się nie dostaje ani mól nie niszczy. Bo gdzie jest skarb wasz, tam będzie i serce wasze” (12, 32–34). Mistrz z Nazaretu zachęcał nas wyraźnie, aby bardziej się troszczyć o dobra trwałe i ponadczasowe niż o doczesne i przemijające.

W 1969 roku, czyli blisko pół wieku temu, na zakończenie wykładów radiowych w rozgłośni Radia Hesja Joseph Ratzinger prorokował:

Z dzisiejszego kryzysu wyłoni się Kościół, który straci wiele. Stanie się nieliczny i będzie musiał rozpocząć na nowo, mniej więcej od początków. Nie będzie już więcej w stanie mieszkać w budynkach, które zbudował w czasach dostatku. Wraz ze zmniejszeniem się liczby swoich wiernych utraci także większą część

przywilejów społecznych. Rozpocznie na nowo od małych grup, ruchów i mniejszości, które na nowo postawią wiarę w centrum doświadczenia. Będzie Kościołem bardziej duchowym, który nie przypisze sobie mandatu politycznego, flirtując raz z lewicą, a raz z prawicą. Będzie ubogi i stanie się Kościołem ubogich. Wtedy ludzie zobaczą tę małą trzódkę wierzących jako coś kompletnie nowego: odkryją ją jako nadzieję dla nich, odpowiedź, której zawsze w tajemnicy szukali.

Kościół Chrystusa niezmiennie głosi jedną i tę samą prawdę i wzywa człowieka do upodobnienia się do Chrystusa. Luteranie mówią o usprawiedliwieniu, prawosławni o przeobstwieciu, a katolicy o świętości. Jak to rozumieć? Odwołajmy się do spostrzeżeń najbardziej genialnego teologa wszechczasów, czyli św. Pawła z Tarsu, który wzywa nas nie tyle do zachowania Dekalogu, ile do tego, aby dać się prowadzić Duchowi Bożemu. Prawo nie przynosi zbawienia, lecz odsłania grzech. Naśladowanie Jezusa nie jest przestrzeganiem przykazań, ale życiem w Duchu Świętym. „Mając życie od Ducha, postępujmy według Ducha” (Ga 5, 25). Chrześcijańska moralność nie sprowadza się do Prawa, gdyż to nie Prawo przynosi wolność i odkupienie, lecz duchowe dary, które pochodzą tylko od Chrystusa i są nam darmo udzielane, a nie przez nas wysłużone. Biblia uczy:

teraz jawną się stała sprawiedliwość Boża niezależna od Prawa, poświadczona przez Prawo i Proroków. Jest to sprawiedliwość Boża przez wiarę w Jezusa Chrystusa dla wszystkich, którzy wierzą. Bo nie ma tu różnicy: wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej, a dostępują usprawiedliwienia darmo, z Jego łaski, przez odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie. Jego to ustanowił Bóg narzędziem prześlągnięcia przez wiarę mocą Jego krwi. Chciał przez to okazać, że sprawiedliwość Jego względem grzechów popełnionych dawniej – za dni cierpliwości Bożej – wyrażała się w odpuszczaniu ich po to, by ujawnić w obecnym czasie Jego sprawiedliwość, i [aby

pokazać], że On sam jest sprawiedliwy i usprawiedliwia każdego, który wierzy w Jezusa (Rz 3, 21–26).

Chrystus zaproponował nowy model życia – model życia w Duchu, tak odmienny od judaizmu. „Ci, co w Prawie zgrzeszyli, przez Prawo będą sądzeni” (Rz 2, 12). Chrześcijanin nie weryfikuje swojego życia w świetle przykazań Bożych i kościelnych, gdyż te pokazują mu jedynie, gdzie jest grzech. One go osądzają i uznają za grzesznika. „Nie otrzymaliście ducha niewoli – uczy Paweł chrześcijan w Rzymie – aby się znowu pogrążyć w bojaźni” (Rz 8, 15a). Niestety, ciągle jeszcze chrześcijaństwo tkwi w oparach judaizmu, a wyznawcy Chrystusa pogrążeni są w mentalności starotestamentalnej, oczekując, iż Prawo, tzn. zachowywanie przykazań, przyniesie im zbawienie¹⁶.

4. Jedna powinność nauki i teologii: odkrywać prawdę!

Kiedy przeciwnicy Jezusa przychodzą do Niego, to szczerze wyznają: „Nauczycielu, wiemy, że jesteś prawdomówny i na nikim Ci nie zależy. Bo nie oglądasz się na osobę ludzką, lecz drogi Bożej w prawdzie nauczasz” (Mk 12, 14). Nie można wiecznie powtarzać Piłatowego pytania: „Cóż to jest prawda?” (J 18, 38) i poszerzać kręgu sceptyków, umywając ręce, aby nie ponosić odpowiedzialności.

Hans-Georg Gadamer w swoim epokowym dziele *Prawda i metoda* rozważa prawdę ją w odniesieniu do wielu elementów. Mówi o epistemologii, relacji prawdy do nauki, formułowaniu wypowiedzi, języku, człowieku, historii. Wskazuje wiele

¹⁶ Por. W. Rakocy, *Czy radykalizm Ewangelii pozbawia radości życie chrześcijanina?*, [w:] *O bogactwach Kościoła*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A. Napiórkowski, Kraków 2014, s. 285–293.

współczesnych ograniczeń, jakim poddana jest prawda, także w nauce¹⁷.

Bez względu jednak na odniesienia prawda pozostaje dla nauki jej nadrzędnym celem i gwarantem jej poprawności. Wobec tego stwierdzenia wysuwa się niekiedy cztery typy kontrargumentów, które zdają się kwestionować prawdę jako cel nauki. Przeciwnicy koncepcji prawdy jako celu nauki bowiem uważają, że po pierwsze, nauka ma inny cel: dostarczanie wyjaśnień, poszerzanie rozumienia świata czy rozwiązywanie problemów. Po drugie, prawda nie jest celem ostatecznym, lecz zaledwie jedną z wartości poznawczych obok adekwatności empirycznej czy mocy eksplanacyjnej. Po trzecie, prawda jest redukowalna do zbioru wartości poznawczych. Po czwarte, prawda jest ostatecznie nieosiągalna, przy czym ową „nieosiągalność” można rozumieć dwojako: prowadząc systematyczną i surową krytykę – w sensie falsyfikacjonizmu Karla Poppera – możemy zbliżać się do prawdy, ale jej nie osiągamy; albo prawda jako taka nie istnieje, ponieważ jesteśmy „zamknięci” w naszych schematach pojęciowych; istnieją jedynie „prawdy dla” i „prawdy na gruncie danego języka / teorii / kultury”¹⁸. Powyższe cztery argumenty przeciwne ujmowaniu prawdy jako celu nauki nie wytrzymują jednak zasadnej krytyki.

Na temat obowiązku poszukiwania prawdy w badaniach naukowych przekonująco mówił św. Jan Paweł II w czasie swojej wizyty na Uniwersytecie Jagiellońskim w 1997 roku:

Człowiek ma żywą świadomość, iż prawda jest poza i „ponad” nim samym. Człowiek nie tworzy prawdy, ale ona sama się przed

¹⁷ Zob. H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, wybór, oprac. i wstęp K. Michalski, Warszawa 1979.

¹⁸ Zasadność tych argumentów obala w swoim eseju Agnieszka Lekka-Kowalik, *O prawdzie jako celu nauki i fundamencie jej etosu*, [w:] *Spór o prawdę. Zadania współczesnej metafizyki*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, T. Gonddek, t. XIII, Lublin 2011, s. 315–338.

nim odsłania, gdy jej szuka wytrwale. Poznanie prawdy rodzi jedyną w swym rodzaju duchową radość (*gaudium veritatis*). Któż z was, drodzy państwo, w mniejszym lub większym stopniu nie przeżył takiego momentu w swojej pracy badawczej! Życzę wam, aby takich chwil w waszej pracy było jak najwięcej! W tym przeżyciu radości z poznania prawdy, [*gaudium veritatis*] można widzieć także jakieś potwierdzenie transcendentnego powołania człowieka, wręcz jego otwarcia się na nieskończoność. Jeżeli dzisiaj, jako Papież, jestem tutaj z wami – ludźmi nauki – to po to, aby wam powiedzieć, że współczesny człowiek was potrzebuje. Potrzebuje waszej naukowej dociekliwości, waszej wnikliwości w stawianiu pytań i uczciwości w szukaniu na nie odpowiedzi. Potrzebuje tej swoistej transcendencji, jaka jest właściwa uniwersytetom. Poszukiwanie prawdy, nawet wówczas, gdy dotyczy ograniczonej rzeczywistości świata czy człowieka, nigdy się nie kończy, zawsze odsyła ku czemuś, co jest ponad bezpośrednim przedmiotem badań, ku pytaniom otwierającym dostęp do Tajemnicy. Jak ważne jest, by ludzka myśl nie zamykała się na rzeczywistość Tajemnicy, by człowiekowi nie brakowało wrażliwości na Tajemnicę, by nie brakowało mu odwagi pójścia w głąb! Niewiele jest rzeczy równie ważnych w życiu człowieka i społeczeństwa, jak posługa myślenia. <Posługa myślenia>, o której mówię, to w swej istocie nic innego jak służba prawdzie w wymiarze społecznym. Każdy intelektualista, bez względu na przekonania, jest powołany do tego, by kierując się tym wzniosłym i trudnym ideałem, spełniał funkcję sumienia krytycznego wobec tego wszystkiego, co człowieczeństwu zagraża lub go pomniejsza¹⁹.

Dlatego zagadnienia prawdy nie można redukować tylko do obszaru epistemologii. Prawda jest także problemem moralnym. Prawda jest jedynym gwarantem wolności. Jezus zapewnia nas: „i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32). Tę

¹⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie na spotkaniu z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego*, Kraków, kościół św. Anny, 8.06.1997.

ewangeliczną myśl powtarza Vittorio Messori w swojej apologetycznej książce *Dlaczego wierzę?*. Gubienie prawdy na drodze ku mirażom wolności jest ciągłym – na przestrzeni historii – problemem człowieka i całych społeczeństw. Św. Jan w swoim Pierwszym Liście przestrzega nas:

Umiłowani, nie dowierzajcie każdemu duchowi, ale badajcie duchy, czy są z Boga, gdyż wielu fałszywych proroków pojawiło się na świecie. Po tym poznajecie Ducha Bożego: każdy duch, który uznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele, jest z Boga. Każdy zaś duch, który nie uznaje Jezusa, nie jest z Boga; i to jest duch Antychrysta, który – jak słyszeliście – nadchodzi i już teraz przebywa na świecie (1J 4, 1-3).

Spis treści

Wprowadzenie	5
--------------------	---

ROZDZIAŁ I

Człowiek drogą Kościoła. <i>Loci theologici</i> w myśli św. Jana Pawła II	9
---	---

1. Antropologia eklezjologiczna	9
2. Od Melchiora Cano do Karola Wojtyły	9
3. Nowe akcenty <i>in ordine locorum theologicorum</i>	12
4. Kontekst pytania o człowieka	15
5. Współrzędne ludzkiej Eklezji Chrystusa	17

ROZDZIAŁ II

Kościół wspólnotą osób w ujęciu św. Jana Pawła II	21
---	----

1. Powołanie osoby do wspólnoty według Karola Wojtyły	21
2. <i>Communio</i> Soboru Watykańskiego II	25
3. Posoborowy rozwój rozumienia <i>communio</i>	27
4. Wyznaczniki rozumienia Kościoła jako wspólnoty miłości osób w myśli Jana Pawła II	30
5. Budowanie wspólnoty eklezjalnej: urząd i sakrament	34
5.1. Lud Boży	34
5.2. Kolegium biskupów i urząd Piotrowy	36
5.3. Eucharystia – źródło i centrum komunii eklezjalnej	38
5.4. Maryja i świętych obcowanie	39

5.5. Małżeństwo i rodzina – <i>communio personarum</i> – paradygmatem wspólnoty eklezjalnej	40
5.6. Misyjność Kościoła – powszechna wspólnota zbawienia	43
5.7. Ekumenizm i dialog międzyreligijny – poszukiwaniem wspólnoty	44

ROZDZIAŁ III

Wiara w Kościele i dla świata.

Rekonstrukcja interpretacji nauczania <i>Vaticanum II</i>	47
1. Odczytywanie soborowego postulatu pogłębienia wiary	47
2. Soborowi papieże i ich przekaz wiary współczesnemu człowiekowi	50
3. Soborowa hermeneutyka wiary	64

ROZDZIAŁ IV

Grzech i nieustanne oczyszczanie się	69
1. Sens istnienia Kościoła	69
2. Czym jest Kościół?	71
3. Świątość i grzeszność	74
4. Niezbędność stałego oczyszczania się Kościoła i jego członków	83

ROZDZIAŁ V

Chrześcijańska duchowość i kultura	89
1. Wyzwania wobec chrześcijańskiej wizji człowieka	89
2. Kultura powszechna czy kultura elit?	93
3. Mowa i kultura jako uzewnętrznienie duchowości	95
4. Osoba i kultura w przestrzeni Kościoła	99
5. Wspólnota gwarancją kultury	103

ROZDZIAŁ VI

Ukryte i jawne piękno Kościoła	107
1. Misterium Boga i człowieka	107
2. Tajemnica piękna	110

3. Eklezjalne źródła duchowego i moralnego piękna	112
3. Instytucjonalny ład Kościoła	119
4. Odkrywanie tajemnicy piękna Kościoła	122

ROZDZIAŁ VII

Kościół wobec wyzwań współczesności	127
1. Świadectwo wiary i miłości	129
2. Chrystianizacja i nowa ewangelizacja	132
3. Promocja życia i kobiety	135
4. Orędzie pojednania: pokój, ekumenizm i dialog	137
5. Eschatologia: „nowe niebo” i „nowa ziemia”	141
6. <i>Caritas Catholica</i>	142
7. Ekologia jako ratowanie przyrody i człowieka	144

ROZDZIAŁ VIII

Sekularyzm a teologia sekularyzacji	147
1. Uściślenie pojęć	147
2. Czas agresywnego sekularyzmu?	152
3. Narodziny protestanckiej teologii sekularyzacji	153
4. Katolickie wizje teologii sekularyzacji	162
5. Sekularyzacja i sekularyzm w Polsce	167
6. Wskazania Magisterium Kościoła	171
7. Ku nowej duchowości postnowoczesnej Europy?	173
8. Jak ocenić sekularyzm, a jak teologię sekularyzacji?	179

ROZDZIAŁ IX

Jedność świata i Kościoła	183
1. Ku pojednanej różnorodności	183
2. Geneza Kościoła i świata	187
3. Wspólne zadania i wyzwania	191

ROZDZIAŁ X

Historia świata ubogaca Kościół? 195

1. Paweł Apostoł na Areopagu 195
2. Od religii prześladowanej po wyznanie państwowe 198
3. Epoka nowożytna i Sobór Watykański II 202
4. Soborowy model stosunku Kościoła i świata 208

ROZDZIAŁ XI

Czego oczekuje ponowoczesny świat od Kościoła? 213

1. Pożegnanie wielkich utopii ponowoczesności? 213
2. Zmieniający się Kościół 215
3. Niepotrzebna kontradycja: świat a Kościół 220
4. Czy świat potrzebuje czegoś od Kościoła katolickiego? 223
5. Co Kościół katolicki proponuje poszukującemu światu? 225
6. Nowe drogi Kościoła powszechnego 231

ROZDZIAŁ XII

Hermeneutyka zmiany substancjalnej.

Między soborową ciągłością a zerwaniem z Tradycją 235

1. Różne nurty interpretacyjne 235
2. Z historii rozwoju badań interpretacyjnych 236
3. Hermeneutyka ciągłości gwarancją reformy i rozwoju Kościoła? 240
4. Dlaczego nowa hermeneutyka? 243

ROZDZIAŁ XIII

Inna Europa wobec innego chrześcijaństwa? 249

1. Nasz współczesny świat: odnowa Europy czy pochwała niespójności? 249
2. Obronić chrześcijańską antropologię 257
3. Propozycja Kościoła: duch, a nie prawo 260
4. Jedna powinność nauki i teologii: odkrywać prawdę! 265

INNE PUBLIKACJE

ANDRZEJA NAPIÓRKOWSKIEGO OSPPE

Czy św. Faustyna i św. Jan Paweł II zostaną doktorami Kościoła? Polscy święci apostołami Bożego miłosierdzia [współautorstwo z Pawłem Warchołem OFMConv], Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2015, stron 152.

Piękno Kościoła, red. Marek Chojnacki OCist, Józef Morawa, Andrzej Napiórkowski OSPPE, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2014, stron 210.

Kościół bez Kościoła. Świadek wiary (D. Bonhoeffer), Petrus, Kraków 2014, stron 163.

Reforma i rozwój Kościoła. Duch Boży i instytucja, WAM, Kraków 2012, stron 305.

Bogactwo łaski a nędza grzesznika. Zróznicowany konsensus teologii katolickiej i luterkańskiej o usprawiedliwieniu osiągnięty w dialogu ekumenicznym, Salwator, Kraków (2) 2011, stron 442.

Kościół dla człowieka. Bł. Jana Pawła II Wielkiego mistyka Eklezji, Drukarnia Narodowa, Kraków 2011, stron 148.

Teologia jedności chrześcijan. Podręcznik ekumenizmu, Salwator, Kraków 2011, stron 221.

Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej, WAM, Kraków 2010, stron 435.

Misterium communionis. Eklezjalny paradygmat dziejów zbawienia, WAM, Kraków 2006, stron 319.

Zagadnienia ekumeniczne, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2001, Podręczniki Wydziału Teologicznego, 9), stron 163.