

Misja: istotą i chwałą Kościoła katolickiego

REDAKCJA:

Andrzej A. Napiórkowski OSPPE



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie



Misja: istotą i chwałą Kościoła katolickiego

Misja: istotą i chwałą Kościoła katolickiego

Redakcja:

Andrzej A. Napiórkowski OSPPE

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
Kraków 2019

CRACOVIENSIS COGITATIO ECCLESIALIS

TOM X

Katedra Eklezjologii Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

Kolegium redakcyjne

Marek Piotr Chojnacki OCist., ks. Józef Morawa,
Andrzej A. Napiórkowski OSPPE, ks. Paweł Pielka

Korekta

Zofia Smęda

Redakcja techniczna i przygotowanie do druku

br. Krzysztof Konecko SDS

Projekt okładki

Artur Falkowski

Publikacja współfinansowana z dotacji na utrzymanie potencjału
badawczego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie
przyznanej przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego na rok 2018.

Copyright © o. Andrzej A. Napiórkowski OSPPE

Copyright © 2019 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-63241-27-8 (online)

DOI: <https://doi.org/10.15633/9788363241278>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

tel. +48 12 422 60 40

e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl

Wprowadzenie

W świetle rozwoju nauk teologicznych, jaki – inspirowany duchem i doktryną II Soboru Watykańskiego – dokonał się pod koniec XX i na początku XXI wieku, wiele znaczących pojęć uległo redefinicji. Do ponownego zdefiniowania pewnych kategorii doszło również w obszarze misjologii.

Termin „misja” nabrał obecnie bardziej teologicznego znaczenia, uwalniając się od wielu zależności politycznych, gospodarczych czy kulturowych. Mimo że, co oczywiste, jest na tym polu jeszcze dużo pracy do wykonania, to dzisiaj już nikt odpowiedzialny nie zawęży rozumienia misji do krzewienia religii chrześcijańskiej i zakładania nowych Kościołów.

Misjologia próbuje wracać do pierwotnego znaczenia czasownika „wysłać” (łac. *mitto*, *mittere*), jakie wskazuje przede wszystkim na relację między trzema Osobami Boskimi. Jeżeli w motywacjach misyjnych chrześcijan nie uwzględni się podstaw trynitarnych, to wciąż będą one odbiegać od woli Bożej. Misja wypływa bowiem z natury Boga, który pragnie tworzyć komunię z każdym człowiekiem: przez akt stwórczy Ojca Niebieskiego, następnie odkupienie w Jezusie Chrystusie i wreszcie i uświęcenie w Duchu Świętym. Takie ukierunkowanie misjologii odnajdujemy w soborowym dekrete *Ad gentes divinitus*, gdzie czytamy, że „pielgrzymujący Kościół z natury swojej jest misyjny, ponieważ bierze początek z misji Syna i misji Ducha Świętego, zgodnie z zamysłem Boga Ojca” (DM 2).

Z tak rozumianej Bożej misji (*missio Dei*), która od początku do końca ma mieć swoje trynitarne zakorzenienie, a nie dbać o arbitralne czy partykularne interesy zwierzchnictwa poszczególnych Kościołów chrześcijańskich czy polityki watykańskiej, wynika posłannictwo Kościoła (*missio Ecclesiae*). Odwołując się do Pisma Świętego, znajdujemy dwie formy misyjnego mandatu, a mianowicie: *uniwersalność* oraz *uzdolnienie*. Apostołowie zostają posłani do wszystkich: „wszystkie narody” (Mt 28,19); „na cały świat [...] wszelkiemu stworzeniu” (Mk 16,15); „wszystkim narodom” (Łk 24,47); „aż po krańce ziemi” (Dz 1,8). Ponadto Chrystus zapewnia ich, że nie zostaną sami, lecz otrzymają środki służące temu, aby prowadzić Jego i swą misję. Są nimi obecność i moc Ducha oraz pomoc Jezusa: „Oni zaś poszli i głosili Ewangelię wszędzie, a Pan współdziałał z nimi” (Mk 16,20) (por. RM 23).

W dziejach Kościoła zawsze misyjne zaangażowanie było wskaźnikiem jego żywotności, a jego osłabienie oznaką kryzysu wiary. Jakkolwiek misje *Ad gentes* zachowują swoją wartość, to pojawiły się nowe areopagi głoszenia Dobrej Nowiny. Dał temu wyraz Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio* (1990), kiedy pisał o różnych nowych przestrzeniach działalności misyjnej. „Jest wiele innych <areopagów> współczesnego świata, ku którym winna się kierować działalność misyjna Kościoła. Na przykład zaangażowanie na rzecz pokoju, rozwoju i wyzwolenia ludów, praw człowieka i narodów, przede wszystkim mniejszości, działanie na rzecz kobiety i dziecka, ochrona świata stworzonego, to wszystko dziedziny ludzkiej działalności, które należy rozjaśnić światłem Ewangelii” (RM 37c). Krocząc za Chrystusem, chrześcijanin – rozpoczynając od świadectwa, przez przepowiadanie – wzywa cały świat do prawdziwej wolności, która jest możliwa jedynie w Chrystusie. Dlatego misja nie jest jedynie obowiązkiem chrześcijan, ale też ich chlubą i samospelnieniem.

Przedkładana książka *Misja: istotą i chwałą Kościoła katolickiego* nie jest wiernym odbiciem obrad polskich i włoskich teologów, jakie miały miejsce w Rzymie w lutym 2019 roku. Międzynaro-

dowe sympozjum naukowe pt. *Kościół i misja* – dzięki uprzejmości prof. dr. hab. Piotra Salwy – mogło przez dwa dni (18-19 lutego 2019) obradować w siedzibie rzymskiej filii Polskiej Akademii Nauk przy via Vicolo Doria 2, niedaleko placu Weneckiego. Książka ta zawiera bowiem nie tylko znacznie poszerzone wystąpienia prelegentów (referaty trwały bowiem 15 min.), ale dodatkowo znajdują się w niej artykuły osób, które nie zabierały głosu, a ubogaciły treść tej publikacji swoimi przemyśleniami.

Chciałbym w tym miejscu, w imieniu swoim i wszystkich członków Katedry Eklezjologii, wyrazić głęboką wdzięczność za trud przygotowania referatu i jego publicznej prezentacji następującym uczestnikom konferencji: ks. prof. dr. hab. Mariuszowi Rosikowi z Wrocławia (*Synagoga a rodzący się Kościół*), prof. dr. hab. Andrzejowi Gieniuszowi z Rzymu (*Dlaczego misja według Apostoła Narodów?*), ks. prof. dr. hab. Piotrowi Szczurowi z Lublina (*Ojcowie greccy i łacińscy o głoszeniu chrześcijańskiego Boga*), ks. dr. hab. Dariuszowi Taborowi, prof. UPJP II z Krakowa (*Luksusowe psalterze chrystologiczne XIII stulecia: ewangelizacja elit*), o. dr. hab. Stanisławowi Kozakiewiczowi z Olsztyna (*Misja pasterza w nauczaniu S. Hozjusza i R. Saraha*), ks. prof. dr. hab. Józefowi Kuliszowi z Uniwersytetu w Trnawie (*Wiara i kultura: propozycja dla ponowoczesnej Europy*), ks. dr. rektorowi Józefowi Morawie z Krakowa (*Treść misji Kościoła dzisiaj*), ks. dr. hab. Antoniemu Nadbrzeżnemu z Lublina (*Pojednanie jako misja Kościoła*), ks. dr. Pawłowi Pielce (*Posłannictwo kościelne w ujęciu H.U. von Balthasara*), o. prof. dr. hab. Bazylemu Degórskiemu z Rzymu (*La Chiesa e la vita monastica in sant'Agostino*), pani prof. dr. Marghericie M. Rossi z Rzymu (*Una visione di missionarietà in aluni scritti di San Tommaso d'Aquino*), panu prof. dr. Caramelo Dotolo z Rzymu (*Inculturazione e nuovo umanesimo*), ks. prof. dr. hab. Wojciechowi Zyzakowi, rektorowi UPJP II z Krakowa (*Duchowość misji*), ks. prof. dr. hab. Jarosławowi Różańskiemu z Warszawy (*Misyjność ad intra i ad extra w Czadzie i północnym Kamerunie*), ks. prof. dr. hab. Zygfrydowi Glaeserowi z Opola (*Ewangelizacja, reewangelizacja i ekumenizm*), panu prof.

dr. hab. Krzysztofowi Leśniewskiemu z Lublina (*Misja u prawosławnych*), ks. prof. dr. hab. Krzysztofowi Kościelniakowi z Krakowa (*Misja Kościoła w Azji*). Referat: *Koncepcje Kościoła a realizacja jego misyjności* wygłosił niżej podpisany.

W naszej posłudze idźmy za zachętą autora Listu do Rzymian: „Dostąpiwszy więc usprawiedliwienia przez wiarę, zachowajmy pokój z Bogiem przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, dzięki któremu uzyskaliśmy przez wiarę dostęp do tej łaski, w której trwamy i 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).

o. Andrzej Napiórkowski
kierownik Katedry Eklezjologii UPJP II

Ks. Mariusz Rosik

Synagoga a rodzący się Kościół w perspektywie misji

Nie ulega wątpliwości, że działalność misjonarska rodzącego się Kościoła była jednym z czynników, które doprowadziły do ostatecznego rozejścia się dróg chrześcijaństwa i judaizmu. Wśród teologów nie gasną spory co do tego, w jakiej mierze judaizm sam w sobie był religią misyjną, jednak ci Żydzi, którzy uwierzyli w Jezusa jako Mesjasza, rozpoczęli działalność misjonarską zakrojoną na szeroką skalę już w pięćdziesiąt dni po zmartwychwstaniu Chrystusa. Judeochrześcijanie początkowo byli aktywni misyjnie wśród innych wyznawców judaizmu, z czasem jednak orędzie swe skierowali także do pogan.

Niemal współczesny Jezusowi żydowski historyk Józef Flawiusz w swoim *Testimonium* potwierdza, że za Nauczycielem z Nazaretu postępowali zarówno Żydzi, jak i poganie. Po oczyszczeniu *Testimonium Flavianum* z dodatków chrześcijańskich tekst najprawdopodobniej przyjmuje następującą formę:

W tym czasie żył Jezus, człowiek mądry, czynił bowiem rzeczy niezwykle i był nauczycielem ludzi, którzy z radością przyjmowali prawdę. Poszło za nim wielu Żydów, jako też i pogan. A gdy wskutek doniesienia najznakomitszych u nas mężów, Piłat zasądził go na śmierć krzyżową, jego dawni wyznawcy nie przestali go miłować. I odtąd, aż po dzień dzisiejszy, istnieje społeczność chrześcijan, którzy od niego otrzymali nazwę (Ant.18,63-64)¹.

¹ Przekład podano za: F.F. Bruce, *Wiarygodność pism Nowego Testamentu*, Katowice 2003, s. 139.

Realizując misyjny nakaz Chrystusa: „Idźcie i czyńcie uczniami wszystkie narody” (Mt 28,19), chrześcijanie z jednej strony przybliżają podstawy religijności żydowskiej pogańskiemu światu, z drugiej jednak coraz bardziej oddalają się od tych nurtów judaizmu, które nie uznały Mesjasza w Jezusie z Nazaretu. W jaki sposób rozwijała się misja rodzącego się Kościoła? Jaki wpływ miała na wzajemne relacje Kościoła i Synagogi? W jakiej mierze przyczyniła się do powstania dwóch odrębnych religii, które wyrastają ze wspólnego pnia? Poniższe refleksje stanowią próbę odpowiedzi na tak postawione pytania.

Judaizm religią aktywną misyjnie

Na początku naszej ery niektóre środowiska judaistyczne dysputy, motywowane wezwaniami starotestamentowych proroków, podejmowały swoisty wysiłek misjonarski². Centrum tych usiłowań stały się synagogi³. W odróżnieniu od świątyni, do której wstęp był rygorystycznie zakazany poganom, synagogi były bardziej otwarte. Ponieważ w miejscach tych zasadniczo posługiwano się greką *koinē*, w której wygłaszano pouczenia, instytucja ta okazała się szczególnie użyteczna w propagowaniu idei judaizmu. Właśnie tak szerzył się prozelityzm. Trudno jest dziś ocenić rozmiary tego ruchu w pierwszej połowie I stulecia, niemniej jednak nie można nie docenić jego znaczenia. Skutkowało on zasadniczo na dwa sposoby: niektórzy całkowicie przy-

² Wśród uczonych nie brak jednak głosów, że judaizm w ogóle nie był misyjny. Nawrócenia na judaizm miały być – ich zdaniem – nie tyle wynikiem wysiłku misjonarskiego, ile skutkiem fascynacji religią mono-teistyczną; S. Benoît, *Giudaismo e cristianesimo. Una storia antica*, tłum. A. Giardina, Roma – Bari 2005, s. 184-185.

³ G. Walser, *The Greek of the Ancient Synagogue*, w: *The Ancient Synagogue From Its Origins until 200 C.E. Papers Presented at an International Conference at Lund University, October 14-17, 2001*, red. B. Olsson, M. Zetterholm, CBNTS 39, Stockholm 2003, s. 260-261.

mowali judaizm i stawali się prozelitami, przyjmując obrzezanie i zobowiązując się do zachowania prawa moralnego i rytualnego zapisanego w Torze, inni natomiast stanowili grupę osób określanych jako „bojący się Boga” (*Theo foboumenoi*)⁴. Potomkowie tych pierwszych stawali się Żydami, natomiast „bojący się Boga” sympatyzowali z judaizmem poprzez odrzucenie czci obcych bóstw, przyjęcie praw moralnych zapisanych w Pięcioksięgu oraz niektórych praw kultycznych, czyli przyjmując na siebie zobowiązania wynikające z przymierza noachickiego.

„Bojący się Boga” byli rozpoznawalną grupą w społeczności diaspory. Świadczyć mogą o tym odkrycia archeologiczne w Sardach, Filadelfii, Milecie i Afrodyzji. Okazuje się, że na stadionach i w teatrach mieli na widowni wyznaczone miejsca. Poświadczają to inskrypcje na kamiennych ławach. Na ścianach synagogi w Afrodyzji w Azji Mniejszej odnaleziono graffiti świadczące o wspólnych modłach zanoszonych tam przez wyznawców judaizmu i judeochrześcjan, a także pogan sympatyzujących z jedną lub drugą społecznością religijną.

Jeśli wierzyć Mateuszowi ewangelicie, w czasach Jezusa faryzeusze byli gorliwymi zwolennikami przyciągania pogan do religii Izraela: „Biada wam, uczeni w Piśmie i faryzeusze obłudnicy, bo obchodzicie morze i ziemię, żeby pozyskać jednego współwyznawcę, a gdy się nim stanie, czynicie go dwakroć bardziej winnym piekła niż wy sami” (Mt 23,15)⁵. Taki stan rzeczy zdaje się potwierdzać znane powiedzenie rabiniego Hillela, który przywędrował do Palestyny z diaspory babilońskiej: „Kochaj stworzenia i prowadź je do Tory”⁶. W niektórych rejonach i w pewnych

⁴ B. Chilton, *The Godfearers: From the Gospels to Aphrodisias*, w: *Partings. How Judaism and Christianity Became Two*, red. H. Shanks, Washington 2013, s. 55.

⁵ M. Goodman, *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of Roman Empire*, Oxford 1994, s. 60-63; B.C. Mc Ging, *Population and Proselytism. How Many Jews Were There in the Ancient World?*, w: *Jews in the Hellenistic and Roman Cities*, red. J.R. Barlett, London 2002, s. 88-106.

⁶ Sytuacja zmienia się już od II stulecia. Wówczas część rabinów pozostaje otwarta na działalność misjonarską, inni są jej przeciwni; S. Benoît, *Giudaismo e cristianesimo. Una storia antica*, dz. cyt., s. 36.

sprzyjających warunkach historycznych żydowski prozelityzm przybierał na sile. W pismach Flawiusza, a także w dziełach, które nie wyszły spod pióra innych pisarzy żydowskich, znaleźć można świadectwa o bardzo intensywnie stosowanych metodach (niekiedy agresywnych) pozyskiwania wyznawców dla judaizmu⁷.

Fakt, iż w synagogach diaspory gromadzili się nie tylko Żydzi, ale także prozelici i „bojący się Boga”, stwarzał judeochrześcijanom możliwość docierania z orędziem o Chrystusie tak do środowisk żydowskich, jak i do społeczności pogańskiej.

Misja chrześcijańska – do kogo?

Otwarcie judeochrześcijan na wyznawców politeizmu grecko-rzymskiego nie było sprawą na tyle prostą, by przedstawiać ją jedynie na linii chrześcijanie – wyznawcy judaizmu⁸. Zarówno w powstającym Kościele, jak i w całym judaizmie wciąż zmagwały się różne nurty i ugrupowania⁹. „Kościół i Synagoga, judaizm i chrześcijaństwo nie stanowią tworów homogenicznych. Kościół początków jest równie wielopostaciowy jak współczesna mu Synagoga. Judaizm był podzielony na rozmaite stronnictwa religijne. Wielopostaciowość Kościoła poświadcza Nowy Testament”¹⁰. Oddziaływały na siebie zasadniczo cztery społeczności:

(1) wyznawcy judaizmu Palestyny i diaspory, którzy nie uwierzyli w Jezusa,

⁷ P. Borgen, *Early Christianity and Hellenistic Judaism*, Edinburgh 1996, s. 68-69.

⁸ J.D.G. Dunn, *From the Crucifixion to the End of the First Century*, w: *Partings. How Judaism and Christianity Became Two*, red. H. Shanks, Washington 2013, s. 34-36.

⁹ S.J. Tanzer mówi o kilku „judaizmach” w I wieku po Chr.; zob. *Judaizmy w I w. po Chr.*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 1996, s. 276.

¹⁰ J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2003, s. 424.

- (2) judeochrześcijananie,
- (3) etnochrześcijaństwo,
- (4) wyznawcy politeizmu grecko-rzymskiego.

Wśród wyznawców judaizmu Palestyny znaleźli się także helleniści, a więc Żydzi mówiący po grecku, z których część uwierzyła w Chrystusa. Zdaniem badaczy termin „helleniści” nie oznacza „grupy Żydów urodzonych i wychowanych w Jerozolimie, którzy przyjęli grecką kulturę, lecz ludzi, którzy nie posługiwali się już w domach swym własnym językiem aramejskim, nawet jeśli go rozumieli, ale greką, ze względu na to, że oni sami, czy też ich rodziny, długi czas żyli za granicą, w zhellenizowanych miastach, i dopiero po tym pobycie wrócili do ojczyzny. Ci z nich, którzy nie przyjęli chrześcijaństwa, mieli w Jerozolimie swe własne synagogi”¹¹.

Mówiąc o działalności misyjnej Kościoła wśród nie-Żydów, na tak zarysowanym tle należy uwzględnić zmieniające się na przestrzeni upływających dziesięcioleci wzajemne odniesienie Żydów Palestyny i diaspory do judeochrześcijan i etnochrześcijan, a także odniesienie judeochrześcijan do etnochrześcijan i wyznawców politeizmu grecko-rzymskiego. Nie wolno przy tym pominąć faktu, że judaizm diaspory nie był monolityczny (faryzeusze, saduceusze, uczeni w Piśmie, zeloci, eseneńczycy, zwolennicy Jana Chrzciciela, herodianie i Samarytanie, przez niektórych nieuznawani za Żydów, a po zburzeniu świątyni – rabini)¹², a poza tym wielkie jego ośrodki (np. Rzym, Aleksandria)

¹¹ W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tłum. K. Bielawski, Bydgoszcz 2002, s. 27.

¹² Według R. Krafta i G. Nickelsburga wczesny judaizm przedstawia „almost unlimited diversity and variety”; *Early Judaism and Its Modern Interpreter*, Philadelphia – Atlanta 1986, s. 2. D.J. Harrington sądzi natomiast, że „the simple picture of Palestinian Judaism in Jesus’ time no longer exists. Perhaps the best known factor in breaking down the old consensus was the discovery of the Dead Sea Scrolls in the late 1940s and early 1950s”; *The Jewishness of Jesus: Facing Some Problems*,

odznaczały się własną specyfiką¹³. Nawet w samej Jerozolimie, jak zaznaczono powyżej, żyli przecież Żydzi mówiący po grecku, nieznający najprawdopodobniej używanego tu na co dzień języka aramejskiego. Kiedy zaczęli oni wstępować w łono rodzącego się Kościoła, dość szybko stało się konieczne wyłonienie grupy osób, które miały zająć się wychodzeniem naprzeciw greckojęzycznym chrześcijanom żydowskim. Spośród nich wyróżniał się Szczepan, którego przemówienie przeciw świątyni ostatecznie doprowadziło go do męczeńskiej śmierci (por. Dz 7,54-60). Wydaje się logiczne, że Żydzi języka greckiego zamieszkujący Palestynę chętniej uczęszczali do swoich synagog, gdzie posługiwali się zrozumiałym dla nich językiem, niż do świątyni, gdzie mówiono po aramejsku¹⁴. To właśnie im – jako mniej związanym z instytucją świątynną niż judeochrześcijanie – łatwiej było rozpocząć misję chrześcijańską wśród świata helleńskiego¹⁵.

W tej skomplikowanej i zawiłej mozaice ugrupowań religijnych judeochrześcijanie stojący u początków Kościoła, jeszcze zanim pojawili się w nim etnochrześcijanie, uważali samych siebie za Żydów, którzy spotkali Mesjasza. Tak też traktowani byli przez innych Żydów. Choć napięcia pomiędzy judeochrześcijanami a innymi Żydami wystąpiły już na samym początku

w: *Jesus' Jewishness. Exploring the Place of Jesus within Early Judaism*, red. J.H. Charlesworth, New York 1991, s. 128.

¹³ N. Walter zauważa, że „there was obviously no such thing as ‘standard’ Hellenistic Judaism, that is, Judaism as monolithic entity with a unified understanding of the basis of Judaism and its essential theological ‘contents’”; *Hellenistic Jews of Diaspora at the Cradle of Primitive Christianity*, w: *The New Testament and Hellenistic Judaism*, ed. by P. Borgen, S. Giversen, Peabody 1997, s. 41.

¹⁴ G. Walser, *The Greek of the Ancient Synagogue*, dz. cyt., s. 262.

¹⁵ „[...] the initial outreach beyond the boundaries of Judea and the Holy Land should almost certainly be credited to the Hellenistic believers in Jesus, Diaspora Jews who saw a wider field of opportunity for their evangelistic message”; J.D.G. Dunn, *The Spread of Christianity from Jerusalem to Rome: 30-70 C.E.*, dz. cyt., s. 108-109.

Kościoła (por. Dz 4,1-31), to nikt nie odmawiał judeochrześcijaanom przynależności do judaizmu. Wydaje się, że uznawano ich za odłam judaizmu również wówczas, gdy Kościół otworzył się na nie-Żydów, choć tym ostatnim nie przysługiwało już miano Żydów. Doktrynalne uzasadnienie dla tego otwarcia znajduje się w przemowie Piotra w domu Korneliusza (por. Dz 11,1-18), a w *praxis* Kościoła – po rozpoczęciu działalności misyjnej przez Pawła z Tarsu.

Piotr w domu setnika Korneliusza – początek misji wśród pogan

Tak zwana Mała Pięćdziesiątnica, czyli pierwsze wylanie Ducha Świętego na pogan, tajemniczą nicią wiąże ze sobą dwa nadmorskie miasta Palestyny – Jafę i Cezareę, oraz dwie postacie – Piotra i Korneliusza. W Jafie po wydarzeniach paschalnych zamieszkał Piotr. To właśnie tu, gdy modlił się na tarasie swojego domu, otrzymał wizję, której przesłania do końca nie rozumiał (por. Dz 10,9-16). Cezarea, którą od Jafy dzieliła odległość około półtora dnia drogi, była niegdyś porzuconą fenicką osadą rybacką, zwaną Wieżą Stratona. Szaleńcze pomysły architektoniczne Heroda przemieniły tę przystań w najnowocześniejszy wówczas port, zbudowany w najmniej ku temu stosownym miejscu – na wydmach zupełnie prostej, pozbawionej zatok i przyczółków linii brzegowej. Do zbudowanego na cześć Cezara Augusta miasta rychno zaczęły napływać nowi mieszkańcy. Tam również zamieszkał Korneliusz, by jako centurion służyć imperium.

Gdy Korneliusz na Boży rozkaz wysłał posłów do Jafy z zaproszeniem skierowanym do Piotra, jest świadomy, że ten będzie musiał złamać jedno z silnych swoich przekonań, zalegalizowanych wymogami prawa judaizmu, a mianowicie to, że Żyd nie powinien przekraczać progu domu poganina. Piotr, słuchając opowiadania Korneliusza (por. Dz 10,30-33), dochodzi do coraz

głębszego zrozumienia swej własnej wizji (por. Dz 10,9-16). Zda-
je sobie sprawę, że to nie przynależność do jakiegokolwiek naro-
du lub zachowywanie jego zwyczajów czyni człowieka „miłym
Bogu”, ale „bojaźń Boża” (por. Dz 10,34-35), na gruncie której
staje się możliwe przyjęcie zbawienia przyniesionego przez Je-
zusa (por. Dz 10,36). Nieoczekiwane zstąpienie Ducha Święte-
go, które przerywa mowę Piotra, jest znakiem potwierdzającym
udzielenie łaski zbawienia poganom.

Droga do misji wśród narodów pogańskich zostaje otwarta.

Działalność misyjna Pawła – kontynuacja misji wśród pogan

Po swoim spotkaniu Zmartwychwstałego pod bramami Da-
maszku prym w przyprowadzaniu pogan do Kościoła zaczyna
wieść Szawel z Tarsu, zwany także Pawłem. Swoje powołanie na
urząd apostołski uzasadnia „widzeniem” Chrystusa: „Czyż nie
jestem apostołem? Czy nie widziałem Jezusa, Pana naszego?”
(1 Kor 9,1). Apostoł dowodzi, że Chrystus przekazał mu misję do
spełnienia podczas tego widzenia, a przekazanie misji stanowi
integralny element każdej chrystofanii. Owa wizja ma jednak dla
Pawła wymiar powołania – i to właśnie powołania do głoszenia
dobrej nowiny wśród pogan, co wyraźnym echem odbije się na
relacjach Kościół – Synagoga¹⁶.

Jeśli więc patrzeć na historię, która rozegrała się pod brama-
mi Damaszkum oczyma samego Apostoła Narodów, to okazuje
się, że ma ona niebagatelny wpływ na kształtowanie się relacji
Kościół – Synagoga. Paweł czuje się powołany i wezwany przez

¹⁶ G. Vermes zauważa, że to właśnie działalność misjonarska Pawła stano-
wi najbardziej znaczący moment w procesie rozejścia się dróg Kościoła
i Synagogi: „Paul’s successful missionary activity among gentiles is the
primary source of the parting of the ways”; *The Jewish Jesus Movement*,
w: *Partings. How Judaism and Christianity*, dz. cyt. s. 23.

samego Boga do pełnienia misji ewangelizacyjnej wśród pogan, a tym samym włączania ich w szeregi wiernych Kościoła.

W działalności Pawła niemal jak refren pojawia się określony schemat w prowadzeniu misji: apostoł przybywa do jakiegoś miasta diaspory, głosi dobrą nowinę w synagodze, następnie spotyka go jawna wrogość ze strony Żydów, zostaje wyrzucony ze zgromadzenia wyznawców judaizmu i kieruje swe kroki do pogan, którzy z radością otwierają swe podwoje dla Ewangelii¹⁷. Poganie przyjmujący chrzest nie stają się jednak prozelitami, czyli adeptami judaizmu, ale chrześcijanami. Paweł zakładał Kościoły i przyprowadzał wiernych do Chrystusa, jednak nie zachęcał ich do przyjmowania Prawa¹⁸. Ktoś taki nie mógł być więc prozelitą. Takie postępowanie Apostoła Narodów powodowało coraz większy rozdzźwięk i coraz intensywniejsze napięcia pomiędzy Kościołem pogan a Kościołem judeochrześcijan i pozostałymi Żydami¹⁹.

Następcy Apostoła Narodów

Oprócz Pawła również inni żydowscy misjonarze rozwijali swoją działalność. Głosili dobrą nowinę o Chrystusie zgodnie ze wskazaniami zawartymi w mowie misyjnej (por. Mt 10,1-42). Swą działalność – podobnie jak Paweł – rozpoczynali zawsze od wspólnoty żydowskiej, bowiem wywodzili się z judaizmu i nie

¹⁷ R.J. Korner, *Ekklēsia as a Jewish Synagogue Term: Some Implications for Paul's Socio-Religious Location*, JJMJS 2(2015), s. 69.

¹⁸ J.M.G. Barclay, *Paul among Diaspora Jews: Anomaly or Apostate?*, JSNT 60(1995), s. 111-112.

¹⁹ D.A. Hagner uważa, że w pewnym sensie chrześcijaństwo może być nazwane „judaizmem dla pogan”; „Christianity is thoroughly Jewish in its theology, its worldview, and its fundamental moral commitments. Though it is not strictly correct, Christianity has with good reason been called a kind of Judaism for Gentiles”; *A Positive Theology of Judaism from the New Testament*, SEÅ 69(2004), s. 18. Por. także: B. Nongbri, *The Concept of Religion and the Study of the Apostle Paul*, JJMJS 2(2015), s. 1-26.

mieli zamiaru zrywać z tradycją ojców. Przypuszczać należy, że sami usłyszeli treść Ewangelii podczas podróży do Jerozolimy albo podczas wypraw handlowych, a później, powróciwszy do miejsc zamieszkania w diasporze, przekazywali ją dalej swoim bliskim, innym Żydom, a ostatecznie także poganom, wśród których byli rozproszeni²⁰. O działalności tego rodzaju misjonarzy świadczy wczesnochrześcijańskie pismo *Didaché*:

Każdego apostoła, który do was przychodzi, przyjmijcie jak samego Pana. Nie zostanie on u was jednak dłużej niż dzień jeden, a gdyby zaszła potrzeba, jeszcze i drugi. Jeśli zostanie trzy dni, jest to fałszywy prorok. Gdy ów apostoł będzie odchodził, dajcie mu tylko chleba na drogę: jeśli zażąda pieniędzy, jest to fałszywy prorok. Nie wystawiajcie na próbę żadnego proroka, który mówi pod natchnieniem Ducha, bo każdy grzech może być odpuszczony, lecz ten grzech odpuszczony nie będzie. Nie każdy, kto mówi pod natchnieniem Ducha, jest prorokiem. Jest nim tylko wtedy, gdy żyje na sposób Pana. Tak więc po sposobie życia można poznać proroka prawdziwego i fałszywego. Każdy prorok, który pod natchnieniem Ducha każe zastawić stół, nie będzie jadł z niego, inaczej jest to fałszywy prorok. Każdy prorok, który naucza prawdy, jeśli nie postępuje tak, jak uczy, jest to fałszywy prorok. Każdy jednak prorok wypróbowany, wiarygodny, który chcąc wyrazić tajemnice Kościoła w świecie postępuje [w sposób niezwykły], lecz nie uczy innych, żeby czynili to, co on czyni, nie będzie przez was sądzony. Jego sprawę sam Bóg osądzi. W podobny bowiem sposób postępowali także dawni prorocy. Kto zaś wam powie pod natchnieniem Ducha: daj mi pieniędzy albo czegokolwiek innego, nie słuchajcie go. Jeśli by jednak prosił was

²⁰ „Żydzi nawróceni w Jerozolimie bądź podczas podróży handlowych mogli głosić u siebie w Aleksandrii czy Kartaginie dobrą nowinę i stać się rzecznikami religii Chrystusa”; A.G. Hamman, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan* (95-197), tłum. A. Guryn, U. Sudolska, Warszawa 1990, s. 91. Por. J.L. Sumney, *Paul and Christ-Believing Jews Whom He Opposes*, w: *Jewish Christianity Reconsidered. Rethinking of Ancient Groups and Texts*, red. M.A. Jackson-McCabe, Minneapolis 2007, s. 57-60.

w sprawie kogoś drugiego, kto znajduje się w potrzebie, niechaj nikt go nie sędzi! (11,4-12).

Do takich żydowskich misjonarzy, którzy działali podobnie jak Paweł, zaliczyć należy przypuszczalnie Pryscyllę i Akwilę, którzy byli ostoją gminy korynckiej po spotkaniu tam Apostoła Narodów, a także Juniasa i Andronika, którzy poprzedzili Pawła w przyjęciu Chrystusa (por. Rz 16,7). Akwila pochodził z Pontu i choć nosił pogańskie imię, był Żydem. Wiadomo, że przeniósł się do Rzymu, jednak po dekrete Klaudiusza wydalającym Żydów ze stolicy, przybył do Koryntu. Nie wiadomo, czy jego żona była Żydówką, czy może poganką; imię Pryscylla (w formie skróconej Priska; Rz 16,3; 2 Tm 4,19) jest typowo rzymskie. Nie wiadomo dokładnie, kiedy oboje zostali chrześcijanami, jednak z całą pewnością towarzyszyli Pawłowi w jego niekrótkiej przecież podróży do Efezu, gdy opuścił on Korynt (por. Dz 18,18). Pozdrowienia, które Paweł wysyła do zaprzyjaźnionego małżeństwa w korespondencji z Rzymianami (Rz 16,3) pozwalają na przypuszczenie, że już wcześniej ta małżeńska para znana była rzymskim chrześcijanom, co tym bardziej potwierdza fakt, iż stanowili oni przynajmniej przez pewien czas parę wędrownych misjonarzy, którzy z Rzymu przybyli do Koryntu, a następnie do Efezu.

W tym samym pozdrowieniu znalazło się miejsce dla Andronika i Juniasa. Pomimo pewnych wątpliwości w historii egzegezy dziś przeważa teza, iż Junias to imię męskie, którego pełne brzmienie to Junianos. Paweł nadaje im miano apostołów: „Pozdrowcie Andronika i Juniasa, moich rodaków i współtowarzyszy więzienia, którzy się wyróżniają między apostołami, a którzy przede mną przystali do Chrystusa” (Dz 16,7)²¹. Listę imion wczesnochrześcijańskich głosicieli Dobrej Nowiny zapisanych na kartach Nowego Testamentu można by kontynuować. Z biegiem czasu stawała się ona coraz dłuższa.

²¹ K. Romaniuk, *Uczniowie i współpracownicy Pawła*, Warszawa 1993, s. 7-19.

Pomimo że Paweł i inni żydowscy głosiciele Dobrej Nowiny o Chrystusie misję swą sprawowali także w środowiskach pogańskich, w połowie I stulecia nie było jeszcze mowy o rozłamie pomiędzy judaizmem i chrześcijaństwem ani wyłonieniu się dwóch odrębnych religii. Na terenie Palestyny chrześcijanie uważani byli za wyznawców judaizmu jeszcze kilka dziesięcioleci po zakończeniu działalności Pawła. Ostatecznie jednak kres postrzeganiu judeochrześcijan jako wyznawców judaizmu dało wykluczenie wyznawców Chrystusa z Synagogi w środowisku Jabne pod koniec I stulecia.

Zakończenie

Po śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa ci spośród Żydów, którzy w Niego uwierzyli, rozpoczęli głoszenie Dobrej Nowiny o zbawieniu. Działalności misjonarskiej nie rozpoczynali na dziewiczym polu, gdyż judaizm czasów Jezusa był w pewnym stopniu religią misyjną. Chrześcijanie wkraczający do synagog z orędziem zbawczym mieli już przygotowany grunt. Członkowie rodzącego się Kościoła rozwijali misję najpierw wśród Żydów, tak w Palestynie, jak i w diasporze. Docierali z nim także do prozelitów i „bojących się Boga”.

Misję wśród pogan rozpoczął Piotr apostoł, gdy na Boży rozkaz znalazł się w domu Korneliusza w Cezarei Nadmorskiej. Z czasem wezwanie do głoszenia Dobrej Nowiny o zbawieniu w środowisku grecko-rzymskim podjął Paweł, którego słusznie nazwano Apostołem Narodów. Paweł niemal w każdym mieście rozpoczynał głoszenie Ewangelii właśnie od synagogi, a dopiero potem zwracał się do nie-Żydów. W konsekwencji mapa rozwoju Kościoła w I stuleciu niemal pokrywa się z mapą diaspory żydowskiej. Trzeba przy tym pamiętać, że w czasie wypraw misyjnych Pawła judeochrześcijanie byli uważani za Żydów i zazwyczaj rzeczywiście nimi byli. Dzieło misyjne kontynuowali inni mi-

sjonarze, o których wspominają Dzieje Apostolskie, listy Pawła i wczesne pisma chrześcijan. Znaczny napływ pogan do Kościoła, który był wynikiem działalności misyjnej, stał się – oprócz czynników teologicznych i historycznych – jedną z najważniejszych przyczyn ostatecznego rozejścia się dróg Kościoła i Synagogi.

Sinagoga e Chiesa nascente nella prospettiva della missione

Non c'è dubbio che l'attività missionaria della Chiesa nascente fu uno dei fattori che portarono alla definitiva separazione tra cristianesimo e giudaismo. I cristiani non iniziarono la loro attività missionaria sul campo vergine, perché il giudaismo del tempo di Gesù era in una certa misura una religione missionaria. I cristiani che entravano nelle sinagoghe con il messaggio di salvezza avevano già il terreno preparato per ascolto di buona novella su Cristo. I membri della Chiesa nascente svilupparono le missioni prima tra i Giudei, sia in Palestina che nella diaspora. Con il tempo, tuttavia, hanno indirizzato il loro messaggio ai gentili. Un significativo afflusso di pagani verso la Chiesa, che era il risultato dell'attività missionaria, divenne – a parte fattori teologici e storici – una delle cause più importanti della separazione finale delle vie della Chiesa e della Sinagoga.

Andrzej Gieniusz CR

Dlaczego misja w teorii i praktyce Apostoła Narodów?

W świetle Dziejów Apostolskich możemy uznać Pawła z Tarsu za prawdziwego protagonistę misji postpaschalnej, misjonarza *par excellence* i wzór dla misjonarzy całego Kościoła nie tylko w czasach św. Łukasza, ale i na całą przyszłość. Rozmiar prowadzonej przez niego aktywności i głębia refleksji na temat misji, jaką możemy znaleźć w jego listach, ma jeszcze większe znaczenie. Zaskakuje więc to, że postać Pawła jako misjonarza jest odkryciem relatywnie nowym. Faktycznie prawie od początku, a na pewno od czasów św. Augustyna, był on odbierany przede wszystkim – jeśli nie wyłącznie – jako największy teolog pośród autorów nowotestamentowych albo jako pierwszy mistyk chrześcijański, który zdołał cudownie połączyć głębię i intensywność swego doświadczenia wewnętrznego z nadzwyczajną zdolnością do działania¹. Taki sposób widzenia wzmocnił się jeszcze od czasów, w których jego nauczanie na temat usprawiedliwienia przez wiarę zostało uznane za *articulum stantis Ecclesiae*². W konsekwencji aż do naszych czasów ceniono św. Pawła bar-

¹ Jako mistyka widzi Pawła przede wszystkim szkoła historii religii. Zwięźłą prezentację różnych ujęć Apostoła Narodów w badaniach ostatnich lat znajdzie czytelnik w: E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London 1981, s. 433-442.

² Na temat św. Pawła jako najważniejszego teologa dla zwolenników reformacji por. A. Gieniusz, *Identity markers o solus Christus – quale*

dziej za syntezę teologiczno-duchową, jaką zostawił Kościołowi w spadku, niż za jego aktywność misyjną, z kolei to, co dzisiaj dostrzega się coraz bardziej, a więc eminentnie misyjny charakter Pawłowego piśmiennictwa³, pozostawało niemal całkowicie w cieniu.

Współcześni badacze nie mają wątpliwości, że Paweł i jego misja są elementami, które się wzajemnie uzupełniają. Niemniej rodzi się pytanie: Czy Apostoł Narodów jest teologiem misji czy też teologiem misyjnym? Zawarty w nim dylemat dobrze ukazuje radykalność zmian, jakie dokonały się w studiach nad tematyką misji u św. Pawła w ostatnich dziesięcioleciach⁴. Odkryto mianowicie, że Pawłowa refleksja nad misją jest nie tylko jedną z najgłębszych w całym Nowym Testamencie, ale też dostrzeżono misyjność jako podstawową perspektywę całej jego pracy teologicznej. W ostatecznym rozrachunku okazuje się, że cała teologia Apostoła jest misyjna, została wypracowana przez niego i sformułowana ze względu na konkretne potrzeby jego misji, co więcej, sama w sobie stanowi już aktywność misyjną. Zapożyczając sformułowanie od D. Seniora, możemy powiedzieć, że Pawłowa „teologia misji w praktyce jest ekwiwalentem całości jego imponującej refleksji nad życiem chrześcijanina [...] i praktycznie obejmuje całą jego wizję chrześcijaństwa”⁵. Pierwszą konsekwencją tego stanu rzeczy jest fakt, że „rozróżnianie mię-

posta in gioco nella dottrina della giustificazione per fede in Paolo?, “*Euntes docete*” LIII/3(2000), s. 7-29.

³ Por. artykuły: N.A. Dahl, *The Missionary Theology in the Epistle to the Romans*, w: *Studies in Paul*, Minneapolis 1977, s. 70-94; J.Ch. Beker, *Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought*, Edinburgh 1989, s. 303-306.

⁴ Przeciwwstawienie zaproponowane przez D.J. Boscha, *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in missiologia*, Brescia 2000, s. 177: „prima missionario – prima teologo”.

⁵ D. Senior, *The Foundations for Mission in the New Testament*, w: D. Senior, C. Stuhlmüller, *The Biblical Foundations for Mission*, Maryknoll, NY 1999, s. 161 i 164.

dzy misją Pawła i jego teologią jest pomyłką”⁶. Drugą natomiast stanowi trudność, jeśli nie niemożliwość, zwięzłego przedstawienia teologii misji według św. Pawła. Po tym zastrzeżeniu nasze rozważania rozpoczniemy tam, gdzie swoją misję zaczął sam Paweł⁷, a więc od wydarzenia spod Damaszku.

Narodziny Pawłowego apostołatu: spotkanie ze Zmartwychwstałym w drodze do Damaszku

Dzieje Apostolskie zawierają przynajmniej trzy szczegółowe opisy tego, co przydarzyło się Szawłowi pod Damaszkiem, i w ramach Łukaszej terminologii ów fakt można bez cienia wątpliwości określić jako nawrócenie (9,1-19; 22,4-16 i 26,9-19). Przynajmniej trzy razy nawiązuje do tego wydarzenia także sam Paweł: Ga 1,11-17, 1 Kor 15,8-10 i 1 Kor 9,1-2⁸, czyni to jednak w sposób, który znacznie różni się od opisu Łukasowego, za-trzymajmy się więc nad tymi różnicami. Oto teksty Apostoła Narodów:

⁶ N.A. Dahl, *The Missionary Theology in the Epistle to the Romans*, s. 70. Por. także F. Hahn, *Mission in the New Testament*, s. 97.

⁷ Por. E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, s. 434.

⁸ Nie należą natomiast do tej kategorii ani Rz 7,13-21, ani Flp 3,2-11. Ten ostatni tekst jest użyteczny dla odtworzenia fizjonomii Pawła przed spotkaniem z Chrystusem, ale nic nie wskazuje na to, że nawiązuje do wydarzeń spod Damaszku, podczas gdy Rz 7,13-21 mówi z perspektywy chrześcijańskiego doświadczenia o jakimkolwiek Żydzie i ma na celu nie tyle prezentację chrześcijańskiej antropologii, ile dyskusję nad funkcją Prawa Mojżeszowego. Za uzasadnieniem takiej interpretacji Rz 7, oprócz klasycznej już monografii W.G. Kümmela (*Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig, Hinrichs 1929), przemawiają szczególnie mocno argumenty przytoczone przez S. Romanello, *Una legge buna ma impotente. Analisi retorico-letteraria di Rm 7,7-25 nel suo contesto*, Bologna 2000. Zob. także: A. Gieniusz, „Identity markers” o „solus Christus”, s. 22-25.

Ga 1,11-17:

¹¹Oświadczam więc wam, bracia, że głoszona przeze mnie Ewangelia nie jest wymysłem ludzkim. ¹²Nie otrzymałem jej bowiem ani nie nauczyłem się od jakiegoś człowieka, lecz objawił mi ją Jezus Chrystus (δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ). ¹³Słyszeliście przecież o moim postępowaniu ongiś, gdy jeszcze wyznawałem judaizm, jak z niezwykłą gorliwością zwalczałem Kościół Boży i usiłowałem go zniszczyć, ¹⁴jak w żarliwości o judaizm przewyższałem wielu moich rówieśników z mego narodu, jak byłem szczególnie wielkim zapaleńcem w zachowywaniu tradycji moich przodków. ¹⁵Gdy jednak spodobało się Temu, który wybrał mnie jeszcze w łonie matki mojej i powołał łaską swoją, ¹⁶aby objawić Syna swego we mnie (ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί), bym Ewangelię o Nim głosił poganom, natychmiast, nie radząc się ciała i krwi, ¹⁷ani nie udając się do Jerozolimy, do tych, którzy apostołami stali się pierwszej niż ja, skierowałem się do Arabii, a później znowu wróciłem do Damaszku.

1 Kor 15,8-10:

⁸W końcu, już po wszystkich, ukazał się także i mnie jako poronionemu płodowi (ἔσχατον δὲ πάντων ὡσπερὶ τῷ ἐκτρώματι ὥφθη καί μοι). ⁹Jestem bowiem najmniejszy ze wszystkich apostołów i niegodzien zwać się apostołem, bo przesładowałem Kościół Boży. ¹⁰Lecz za łaską Boga jestem tym, czym jestem, a dana mi łaska Jego nie okazała się daremna; przeciwnie, pracowałem więcej od nich wszystkich, nie ja, co prawda, lecz łaska Boża ze mną.

1 Kor 9,1-2:

¹Czyż nie jestem wolny? Czyż nie jestem apostołem? Czyż nie widziałem Jezusa, Pana naszego (οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα)? Czyż nie jesteście moim dziełem w Chrystusie? ²Jeżeli nawet nie jestem apostołem dla innych, dla was na pewno nim jestem. Albowiem wy jesteście pieczęcią mego apostołowania w Panu.

Jak widać z powyższych tekstów, dla Apostoła Narodów – podobnie zresztą jak i dla autora Dziejów Apostolskich – spotkanie ze Zmartwychwstałym w drodze do Damaszku było wydarzeniem, które całkowicie przemieniło jego życie. Niemniej, poza stwierdzeniem samego faktu, Paweł listów – w wyraźnym kontraście z Pawłem Dziejów Apostolskich – w żaden sposób nie rozpisuje się na ten temat; przeciwnie, zadziwia lakonicznością i trzeźwością. Co więcej, różnica pomiędzy obiema narracjami nie sprowadza się wyłącznie do maksymalnej zwięzłości Pawłowych aluzji. Nie mniej zastanawiający jest również fakt, że Paweł nigdy nie opowiada swego doświadczenia spod Damaszku ze względu na nie samo, ale wyłącznie po to, by uzasadnić nie ludzkie pochodzenie swej Ewangelii i swego apostołatu. Najbardziej zdumiewa jednak coś jeszcze innego: w samym opisie wydarzenia Apostoł nigdy nie używa – w przeciwieństwie do Łukasza – terminu „nawrócenie” ani jego pochodnych; zamiast nich mówi natomiast o powołaniu. Właśnie to spostrzeżenie dało początek kontrowersji na temat tego, jak należałoby poprawnie definiować naturę owego spotkania: czy było to nawrócenie czy powołanie? Zanim spróbujemy odpowiedzieć na to pytanie, zwróćmy uwagę na kilka innych szczegółów, które pozwolą nam lepiej uświadomić sobie, co się tam właściwie zdarzyło.

Paweł wobec swojej przeszłości

Powyższe teksty wystarczająco jasno ukazują, że przed Damaszkiem Paweł był Żydem mocno związanym z religią ojców i szczególnie gorliwym jej obrońcą (Ga 1,13-14 oraz Flp 3,4-6). Nie wydaje się ponadto, by fakty te stanowiły dla Pawła chrześcijanina powód do wstydu. Przeciwnie, w licznych wypowiedziach (poza naszymi tekstami por. także 2 Kor 2,22; Rz 3,1-2, a zwłaszcza 9,1-5) wzmiankuje o swych żydowskich korzeniach i czyni to z dumą. Jeśli (na przykład w Flp 3,7-9) określa swój dotychczas-

sowy bagaż kulturowy i religijny jako „stratę” i „śmieci”, czyni to wyłącznie po to, aby ukazać nieporównywalną wielkość „poznania Jezusa Chrystusa”. Jego wartość jest tak ogromna, że wszystko inne Apostoł usuwa w cień. Fakt, że jest ono w stanie przesłonić wszystko to, co dotychczas stanowiło najjaśniejsze punkty Pawłowego życia, świadczy dobitnie o sile nowego światła. Nie oznacza to jednak, że owo „wszystko inne” samo w sobie jest bez wartości ani że jest antywartością. Przeciwnie, „wszystko inne” może służyć za punkt odniesienia wyłącznie dlatego, że ma wartość samo w sobie. Hiperbola ma bowiem sens argumentacyjny tylko wówczas, gdy dotyczy zastawienia dwóch wartości spod tego samego znaku, a jej efekt jest odwrotnie proporcjonalny do wartości wyjściowej: gdyby ta miała być równa zeru, wystarczyłaby już jedynka, by ją usunąć w cień⁹. Nic więc dziwnego, że jeśli Paweł wstydy się czegoś i coś odrzuca, to nie jest to jego przeszłość jako taka, a tylko fakt prześladowania w jej imieniu pierwszych chrześcijan (Ga 1,13; 1 Kor 15,9; Flp 3,6).

Podstawowa treść objawienia

Jedynym przedmiotem widzenia, ukazywania się i objawienia w powyższych tekstach jest odpowiednio „Jezus nasz Pan”, „Chrystus”, „Jezus Chrystus, Syn Boży”. Ta osobliwość staje się jeszcze bardziej zadziwiająca, jeśli zwrócimy uwagę na paradygmat powołania prorockiego, w oparciu o który Paweł przedstawia swe doświadczenie w Ga 1,11-17. W powołaniu prorockim Starego Testamentu momentem centralnym było powierzenie misji (por. Iz 6,9-13; Jr 1,9-10), tymczasem w Ga 1,16 treścią objawienia i zarazem misji jest „Syn Boży”, i tylko On. Osoba Jezusa Chrystusa definiuje zatem zarówno doświadczenie Paw-

⁹ Szerzej na temat tej figury retorycznej zob.: E.W. Bullinger, *Figures of Speech Used in the Bible. Explained and Illustrated*, MI 1997, s. 423-428; B.M. Garavelli, *Manuale di retorica*, Milano 1988, s. 180-186.

ła, jak też jego ewangelizację. Aby dokładniej uświadomić sobie wagę tego sformułowania, trzeba wziąć pod uwagę i to, że doświadczenie damasceńskie nie oznacza w życiu Pawła jakiegos nowego, pogłębionego zrozumienia postaci Jezusa Chrystusa, lecz zmianę o niewyobrażalnym dla nas, przywykłych do złotych i srebrnych krzyży i krzyżyków, radykalizmie. W złoczyńcy ukrzyżowanym przez ludzi i przeklętym przez Boga (por. Ga 2,13: „Z tego przekleństwa Prawa Chrystus nas wykupił – stawszy się za nas przekleństwem, bo napisane jest: Przeklęty każdy, którego powieszono na drzewie”) zaczyna dostrzegać chwalebного Syna Boga. Przedchrześcijańskie przekonania Pawła nie mogły bowiem być inne od przekonań jego przyszłych słuchaczy, zarówno Żydów, jak i pogan. Ich opis dokonany przez M. Hengela doskonale oddaje radykalizm zmiany, jakiej pod Damaszkiem zażądano od przyszłego Apostoła Narodów: „Gdy Paweł w swym przepowiadaniu misyjnym mówi o «ukrzyżowanym Chrystusie» (1 Kor 1,23; Ga 3,1), jego greckojęzyczni słuchacze ze Wschodu, od Jeruzalem do Illirii (Rz 15,19), wiedzieli, iż ów «Chrystus» – tytuł, który dla Pawła stał się już imieniem własnym – umarł śmiercią szczególnie okrutną i haniebną, śmiercią zarezerwowaną wyłącznie dla zatwardziałych kryminalistów, zbuntowanych niewolników i dla rebeliantów przeciwko państwu rzymskiemu. Przepowiadanie, iż ten ukrzyżowany Żyd, Jezus Chrystus, mógłby być naprawdę boską istotą posłaną na ziemię, synem Boga, Panem wszystkiego i przyszłym sędzią świata, musiała w uszach każdego myślącego człowieka brzmieć wówczas jak absolutne <szaleństwo> i beczelność”¹⁰.

Jedną z charakterystyk właściwych tylko tekstowi Ga 1,16 jest określenie odbiorcy objawienia się Syna Bożego: ἐν ἐμοί, „we mnie”. Jeśli owa konstrukcja nie jest równoważnikiem celownika, co często zdarza się w grece Nowego Testamentu, ale znacznie rzadziej w Pismach Apostoła Narodów, mogłaby ona wskazywać

¹⁰ M. Hengel, *Crocifissione ed espiazione*, Brescia 1988, s. 121 (zob. ponadto s. 116-120).

na pewien rodzaj interioryzacji objawienia, który antycypowałby myśl o „Chrystusie, który żyje we mnie” z Ga 2,20. W takim przypadku spotkanie ze Zmartwychwstałym pod Damaszkiem nie tylko zmieniłoby dotychczasowy kierunek życia Pawła, lecz także zainicjowałoby w nim wewnętrzną obecność Chrystusa, która będzie odtąd nadawała formę całemu życiu Apostoła i z tegoż życia uczyni objawienie Syna Bożego: Chrystus niejako pochłania „ja” Pawła¹¹. W konsekwencji adresatem objawienia Syna Bożego byłby nie tylko sam przyszedłszy Apostoł Narodów, ale i wszyscy ci, do których Bóg go posyła, i dla których właśnie jego osoba i jego sposób działania, jako całkowicie „uchrystusowione”, staną się nowym Damaszkiem – miejscem spotkania z samym Zmartwychwstałym.

Objawienie Jezusa Chrystusa, jakiego Paweł doświadczył w wydarzeniu spod Damaszku, nie było zatem celem samym w sobie, ale dokonało się ze względu na ewangelizację pogan, to znaczy tych wszystkich, którzy nie byli Żydami. Co więcej, ewangelizacja nie tylko nie jest drugorzędnym dodatkiem do objawienia ani tym bardziej jakimś *optional*, ale stanowi jej pierwszorzędną cel¹². Owo powiązanie spotkania ze Zmartwychwstałym z powołaniem do głoszenia Ewangelii wśród pogan jest szczególnie wyraźne w Ga 1 i bez wątpienia musiało odbić się na stylu życia i sposobie rozumienia swej tożsamości przez Pawła chrześcijanina. W tym świetle staje się także zrozumiałe, dlaczego rozpoczyna on większość swoich listów, przedstawiając się jako Apostoł Narodów (Rz 1,1; 1 Kor 1,1; 2 Kor 1,1; Ga 1,1).

Równie oczywisty jest fakt, że wydarzenie spod Damaszku miało swój oddźwięk w Pawłowym rozumieniu zarówno historii zbawienia jako takiej, jak i osobistego dziedzictwa religijnego, a w szczególności zbawienia, jakie ono umożliwiało. Zbawienie

¹¹ A. Pitta, *Lettera ai Galati. Introduzione, versione e commento*, Bologna 1996, s. 95.

¹² Obszerniej na ten temat J.D.G. Dunn, *Jesus, Paul and the Law*, Louisville 1990, s. 94.

przyniesione przez Jezusa Chrystusa, ukrzyżowanego i zmar-twychwstałego, nie było tylko zbawieniem dla wszystkich, Żydów i Greków. Fakt, że potrzeba było aż takiego Zbawiciela, ukazał Pawłowi, iż wszystko, co było przedtem, nie wystarczało, i że wy-darzenie Chrystusa ma charakter eschatologiczny (*de-fini*-tywny).

Trzy nie-powody Pawłowego apostołatu

To, co powiedzieliśmy na temat Pawłowego powołania jako początku jego chrześcijańskiego życia i nierozzerwalnie związanej z nim misji głoszenia Ewangelii poganom, pozwala sformułować kilka wniosków co do powodu(ów) Pawłowej misji, które oczywiście decydują również o jej konkretnym kształcie (gdzie, kiedy, jak). Zanim przejdziemy do jedynego powodu, który naprawdę się liczy, trzeba wskazać trzy pseudopowody, które zbyt długo w naukowej dyskusji ograniczały czy wręcz fałszowały rozumienie zarówno teologii Apostoła Narodów, jak i jego praktyki apostołskiej. A zatem poniżej przedstawiamy trzy nie-powody.

Żadna frustracja w ramach judaizmu

Według wielowiekowej tradycji interpretacyjnej, która szczególną popularnością cieszyła się w ramach myśli protestanckiej, u podstaw teologii i apostołatu Pawła miałyby leżeć podwójna frustracja: (1) obsesyjne poczucie winy spowodowane niemożliwością pozytywnej odpowiedzi na wymogi moralne judaizmu (Prawa) oraz/albo (2) z jednej strony protest przeciwko żydowskiemu ekskluzywizmowi, który miałby zamknąć bramy zbawienia dla nie-Żydów, a z drugiej – prześladowanie chrześcijan pochodzenia żydowskiego, którzy wprowadzili otwarli owe bramy, ale kosztem utraty żydowskiej tożsamości¹³. Niezależnie od faktu, że obie

¹³ Twórcą tej hipotezy jest W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, London 1965, s. 67: „His very

frustracje wzajemnie się wykluczają i nie mogły jednocześnie dręczyć Pawła w jego przedchrześcijańskim życiu, opisy jego powołania, które nieco wyżej analizowaliśmy, całkowicie wykluczają podobne powody. Paweł przed swym spotkaniem ze Zmartwychwstałym nie tylko nie doświadczał frustracji, ale był wręcz dumny z poziomu swego życia religijnego i moralnego oraz z religii swoich ojców. Zamiast „świadomości introspektywnej”, pełnej poczucia winy i wyrzutów sumienia, miał sumienie pewne i spokojne (K. Stendahl). Owa duma stanowiła również część jego chrześcijańskiego życia, w którym przedchrześcijańska przeszłość została przemyślana na nowo i zinterpretowana w świetle bogactwa życia w Chrystusie, niemniej nigdy nie była zanegowana czy oceniona jako grzeszna czy zepsuta sama w sobie.

Podobnie jest z opinią, że Paweł czuł się sfrustrowany z powodu żydowskiego ekskluzywizmu. Judaizm jego czasów był znacznie bardziej otwarty, niż nam się jeszcze niedawno wydawało, i Paweł był tego doskonale świadomy. T.L. Donaldson przedstawił obszerną dokumentację, która nie tylko udowadnia, że domniemane zamknięcie się judaizmu w I wieku było znacznie mniej radykalne niż to, które jeszcze dzisiaj proponują niektórzy pauliści, ale że już wtedy istniał rodzaj żydowskiego uniwersalizmu przewidujący różne sposoby włączenia pogan w przymierze Izraela z jego Bogiem (eschatologiczna pielgrzymka, kategoria sprawiedliwych pogan, prozelici)¹⁴. W konsekwencji Paweł chrześcijanin, zamiast odrzucać partykularyzm swych rodaków, dążył do tego, by dokonać rewizji ich własnego uniwersalizmu¹⁵, a przed swym

extreme devotion to the Law may have been a shadow of the agony he felt for those without the Law; his human sympathies would be in conflict with his creed”.

¹⁴ *Paul and the Gentiles: Remapping the Apostle's Convictional World*, Minneapolis, MN, Fortress 1997. Na temat zasadniczej otwartości soteriologii judaizmu zob. także: R. Jospe, *The Concept of the Chosen People: An Interpretation*, "Judaism" 43(1994), s. 127-148, zwłaszcza s. 134-135.

¹⁵ T.L. Donaldson, „*The Gospel That I Proclaim among the Gentiles*” (Ga 2-2): *Universalistic or Israel-Centred*, w: *Gospel in Paul. Studies on Corinthians*,

spotkaniem z Chrystusem prześladował chrześcijaństwo otwarte na nie-Żydów nie dlatego, że proponowało ono uniwersalizm, ale dlatego że ten rodzaj uniwersalizmu uważał za błędny¹⁶.

Żaden pesymizm odnośnie do ludzkiej natury

Punktem wyjścia dla Pawłowego apostołatu nie jest frustracja judaizmem ani pesymistyczna analiza tragicznej sytuacji ludzkości jako takiej. W przeciwieństwie do tego, co mówi prawie cała tradycja luterkańska i niektórzy współcześni badacze, model teologii uprawianej przez Apostoła Narodów w żaden sposób nie odpowiada maksymie, która ostatnio stała się bardzo modna: *from plight to the solution*¹⁷. Prawdą wydaje się natomiast jej dokładna odwrotność¹⁸. Faktycznie ani Paweł, ani jego rodacy nie mieli pesymistycznej wizji życia i świata. Najpowszechniejsza była raczej opinia, że człowiek jest w stanie odpowiedzieć na Boże wymagania, a w wypadku wykroczeń i niewierności zawsze istniały sposoby ekspiacji¹⁹.

Ponieważ wyżej wzmiankowani autorzy odwołują się do Rz 1–3 jako podstawowego u Pawła argumentu za pesymistyczną wizją ludzkich możliwości, poświęćmy temu tekstowi nieco więcej uwagi. Jego specyfika staje się jasna, gdy porówna się go

Galatians and Romans for Richard N. Longenecker, red. L.A. Jervis, P. Richardson, Sheffield, UK 1994, s. 166-193.

¹⁶ Nieco szerzej na ten temat piszę w: „*Identity markers*” o „*solus Christus*”, s. 15.

¹⁷ F. Thielman, *From Plight to Solution: A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans*, Leiden – New York – Köln 1989.

¹⁸ Zwięzłą krytykę można znaleźć w: A. Gieniusz, „*Identity markers*” o „*solus Christus*”, s. 19-20; tegoż, *Romans 8:18-30: „Suffering Does Not Thwart the Future Glory”*, Atlanta, GA, 1999, s. 45 i 167.

¹⁹ Na ten temat por. magistralne opracowanie: E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*.

z sytuacją argumentacyjną Listu do Galatów. Tam teza o usprawiedliwieniu przez wiarę służyła przede wszystkim obronie wystarczalności zbawczego dzieła Chrystusa, a czyniono to w opozycji do judeochrześcijan, którzy usiłowali wprowadzić uczynki Prawa jako jeszcze jeden czynnik zbawczy, obok Chrystusa. Sytuacją argumentacyjną²⁰, w której Pawłowa teza została sformułowana, był zatem konflikt wewnątrzkościelny. W Liście do Rzymian Apostoł przedstawia swą tezę w sytuacji znacząco odmienniej. Jak pokazuje już sama *propositio principalis* całego listu (1,16-17), usprawiedliwienie przez wiarę będzie teraz rozważane w odniesieniu do całej ludzkości, z Żydem jako uprzywilejowanym adresatem (παντὶ τῷ πιστεύοντι Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι powtórzone w 2,9; 2,10; 3,9)²¹. Nie będzie więc chodzić, jak to miało miejsce w przypadku Listu do Galatów, o obronę wystarczalności usprawiedliwienia przez wiarę dla chrześcijan wywodzących się z pogaństwa, ale o wykazanie, iż takie usprawiedliwienie jest konieczne dla wszystkich, również i przede wszystkim dla Żydów.

Nic zatem dziwnego, że zwracając się do innego słuchacza i mając co innego na celu, Apostoł musi zastosować odmienną strategię argumentacyjną²². Nie prezentując usprawiedliwienia przez wiarę w sposób absolutny, ale w opozycji do żydowskiej drogi usprawiedliwienia (uczynki Prawa), musi najpierw przekonać swych słuchaczy o niewystarczalności tej ostatniej, i musi

²⁰ Odnośnie do pojęcia sytuacji argumentacyjnej i jej stosunku do sytuacji realnej por.: W. Wuellner, *Paul's Rhetoric of Argumentation in Romans: An Alternative to the Donfried-Karris Debate over Romans*, w: *The Romans Debate*, red. K.P. Donfried, Hendrickson 1991, s. 131.

²¹ Poza diadą „Żyd/Grek” uniwersalizm teologicznego spojrzenia Apostoła w Liście do Rzymian ujawnia się także w częstym użyciu zaimków „ktokolwiek”, „każdy” (πᾶς) i „wszyscy” (πάντες) (1,16; 2,1,9-10; 3,4,9,12, 19-20,22-23; 4,11,16; 5,12,18; 10,4,11-13; 11,32).

²² Z tego względu hipoteza o radykalnej ewolucji poglądów św. Pawła na temat usprawiedliwienia i Prawa, jaka rzekomo dokonała się pomiędzy Listem do Galatów i Listem do Rzymian, nie wydaje się przekonująca.

to uczynić, posiłkując się faktami i zasadami, które miałyby ten sam ciężar gatunkowy i ten sam autorytet, co te, na których jego rozmówca opiera swe przekonania; innymi słowy, posiłkując się faktami i zasadami zawartymi w samym Prawie. Bez podważenia przekonania, że Prawo zawiera już wszystko, co potrzebne do zbawienia, usprawiedliwienie przez wiarę w Chrystusa i „bez uczynków prawa” (3,21 n.) musiałoby się bowiem wydawać żydowskiemu rozmówcy Pawła nie tylko niepotrzebne, lecz teologicznie niebezpieczne czy wręcz bluźniercze, ponieważ sprzeczne z wolą Boga, który nadał Prawo i wymaga jego zachowania właśnie ze względu na usprawiedliwienie i życie swoich wybranych.

Z takich to strategicznych powodów, a nie ze względu na jakieś schematy swego teologicznego myślenia²³, Paweł, zapowiedziawszy w Rz 1,16-17 intencję przedstawienia sprawiedliwości Bożej, „która od wiary wychodzi i ku wierze prowadzi”, zamiast zacząć od treści pozytywnych – na przykład od 3,21 n. czy też jeszcze lepiej od 5,1 n. – najpierw przekonuje swego żydowskiego interlokutora, że wszyscy, Żydzi i Grecy, znajdują się „pod panowaniem grzechu” (3,9: προητιασάμεθα γὰρ ᾧ

²³ Powyższa obserwacja odnosi się do tych interpretacji Rz 1–5, które widzą tam rozumowanie od przyczyn do skutków, czy też – w terminologii, która ostatnio stała się modna – *from plight to solution* (zob. na przykład: F. Thielman, dz. cyt.). Tego rodzaju interpretacje bezpodstawnie utożsamiają układ dyskursu (*dispositio*) z zależności przyczynowo-skutkową pomiędzy jego poszczególnymi częściami. Jak słusznie zauważa J.-N. Aletti (*Israël et la Loi dans la lettre aux Romains*, Paris 1998, s. 274-275), Paweł przedstawia dramat sytuacji ludzkiej bez Chrystusa, opierając się na swoim rozumieniu i doświadczeniu Chrystusa i życia w Nim, a nie odwrotnie. Co więcej, ten sam punkt wyjścia obowiązuje również w refleksji Apostoła na temat przyszłości chrześcijanina. Paweł „wie”, jaki kształt będzie miała ta przyszłość nie ze względu na apokaliptyczny schemat *Urzeit-Endzeit* – rozumowanie *from plight to the solution*, tyle że w odniesieniu do przyszłości – ale odwołując się do swego doświadczenia życia Zmartwychwstałego. Odnośnie do tego ostatniego punktu por.: A. Gieniusz, *Romans 8:18-30: „Suffering Does Not Thwart the Future Glory”*, s. 45 i 167.

ίους τε καὶ Ἕλληνας πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι). Ewidentna w tym sformułowaniu przenośnia więzienia i odpowiadająca jej metafora „grzechu jako strażnika więziennego czy tyrana, od którego więzień całkowicie zależy”²⁴, wskazuje, że zwrot „pod panowaniem grzechu” należy rozumieć dosłownie. Nie oznacza on tylko, że wszyscy grzeszą, co stanowi fakt wystarczająco potwierdzony przez samo Prawo i podzielany przez każdego Żyda, ale że wszyscy, Żydzi i Grecy, bez jakiegokolwiek różnicy (3, 22: οὐ γάρ ἐστιν διαστολή), mają status grzeszników, to znaczy są poza sferą panowania Boga i pozostają wystawieni na Jego gniew. W oczach Żyda, świadomego, że wraz z Prawem otrzymał sposoby pojednania się z Bogiem, tego rodzaju stwierdzenie nie mogło być niczym innym, jak całkowitym nieporozumieniem co do jego sytuacji religijnej. Pewien tego, że dzięki posiadaniu Prawa jest „specjalnie uprzywilejowany”²⁵, nigdy nie zaliczyłby się do kategorii grzeszników²⁶, chyba że najpierw udowodniłoby mu się, iż jego oczekiwania w stosunku do Prawa są pozbawione podstaw. To właśnie czyni Apostoł w Rz 1,18 – 3,20, opierając się na dwóch fundamentalnych zasadach samego Prawa: odpłacie według uczynków i bezstronności Boga²⁷. Doskonałe potwierdzenie

²⁴ R. Penna, *Apocalittica enochica in s. Paolo: il concetto de peccato*, RicSBib VII (1995) 2, s. 66-69.

²⁵ D.A. Campbell, *A Rhetorical Suggestion Concerning Romans 2*, w: *Society of Biblical Literature 1995 Seminar Papers: One Hundred Thirty-First Annual Meeting November 18-21, 1995, Philadelphia, Pennsylvania, Atlanta, GA 1995*, s. 155.

²⁶ Na temat rozróżnienia pomiędzy tymi, którzy grzeszą, i grzesznikami zob.: M. Winninge, *Sinners and the Righteous: A Comparative Study of the Psalms of Solomon and Paul's Letters*, Stockholm 1995.

²⁷ Interpretację Rz 1,18 – 3,20 jako argumentu przeciwko domniemanej wyjątkowej pozycji Żyda, który – dzięki posiadaniu Prawa – uważał się za uprzywilejowanego, w przeciwieństwie do interpretacji tradycyjnej, widzącej w tych rozdziałach Pawłowy dowód na uniwersalność grzechu jako taką, mający na celu obudzenie sumień, sprowokowanie do nawrócenia i ewentualne wyeksponowanie całkowicie niezasłużonego charakteru usprawiedliwienia – po raz pierwszy zaproponował

faktu, że taki właśnie jest cel całej jednostki argumentacyjnej 1,18 – 3,20, stanowią jej końcowe, podsumowujące wersety (3,19-20), zaadresowane właśnie do tych, którzy są podmiotem Prawa (por. 3, 19: τοῖς ἐν τῷ νόμῳ): „A wiemy, że wszystko, co mówi Prawo, mówi do tych, którzy podlegają Prawu. I stąd każde usta muszą zamilknąć i cały świat musi się uznać winnym wobec Boga, jako że z uczynków Prawa żaden człowiek nie może dostąpić usprawiedliwienia w Jego oczach. Przez Prawo bowiem jest tylko większa znajomość grzechu”.

Słowa Rz 1,18 – 3,20 stanowią zatem konieczne przygotowanie terenu, podczas gdy wersety 3,21-22 ponownie przywołują główną tezę całego listu (1,17-18), jednak ze znaczącymi uzupełnieniami, które z jednej strony precyzują jej zawartość, a z drugiej – czynią ją bardziej radykalną: χωρὶς νόμου οὐαὶ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ²⁸. Gdyby owe uzupełnienia zostały ogłoszone *tout court*, żydowski adresat musiałby je odrzucić jako całkowicie sprzeczne z jego własnym *credo* religijnym. Po przygotowaniu, jakie miało miejsce

J.-N. Aletti, *Rm 1,18 – 3,20. Incohérence ou cohérence de l'argumentation paulinienne?*, *Bib* 69(1988), s. 47-62; cieszy się ona coraz większą popularnością. Zob. też: R. Penna, *Rom 1,18 – 2,29. Tra predicazione missionaria e prestito ambiennale*, w: *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Milano 1991, s. 126-134; A. Pitta, *Soltanto i pagani oggetto dell'ira di Dio?* (*Rom 1,18-32*), *PseV* 26(1993), s. 175-188; T.H. Tobin, *Controversy and Continuity in Romans 1:18 – 3:20*, *CBQ* 55(1993), s. 298-318; G. Barbaglio, *La teologia di Paolo. Abbozzi in forma epistolare*, Bologna 1999, s. 559-582.

²⁸ Por. poniższą synopsę obu tekstów, zaprezentowaną uprzednio w: A. Gieniusz, *Romans 8,18-30: „Suffering Does Not Thwart the Future Glory”*, s. 25.

Rz 1,16-17

παντὶ τῷ πιστεύοντι
δικαιοσύνη θεοῦ
ἀποκαλύπτεται
ἐκ πίστεως εἰς πίστιν

Rz 3,21-22

Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου
εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας
δικαιοσύνη θεοῦ
πεφανέρωται
διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ

w 1,18 – 3,20, mogą natomiast stać się przedmiotem wspólnej refleksji: „Ale teraz jawną się stała sprawiedliwość Boża niezależna od Prawa, poświadczona przez Prawo i Proroków. Jest to sprawiedliwość Boża przez wiarę w Jezusa Chrystusa dla wszystkich, którzy wierzą. Bo nie ma tu różnicy”. Nie grzech i beznadzieja ludzkiego położenia, ale Bóg, który usprawiedliwia w Chrystusie, stanowi pierwsze słowo Pawłowej Ewangelii i punkt wyjścia jego teologicznej refleksji. A jeśli nawet porządek przedstawiania w ramach konkretnego dyskursu ze strategicznych względów jest czasem inny, nie należy go mylić z porządkiem logicznego wynikania. Paweł nie doświadczył Chrystusa na podstawie analizy ludzkiej grzeszności, ale dzięki temu, że poprzez swoje chrześcijańskie doświadczenie uświadomił sobie jej faktyczny rozmiar.

Żadna teologia zza biurka

Ostatnią podstawą Pawłowego apostołatu, którą należy wykluczyć, byłaby systematyczna refleksja teologiczna, którą dzisiaj często określa się przydawką „zza biurka”. Jeśli katalizatorem jego teologii nie było ani subiektywne poczucie winy, ani pesymistyczna wizja ludzkiej kondycji, to jeszcze mniej było nim rozumowanie oparte na jakimś uniwersalnym *principium*, z którego należało tylko wyciągnąć teologiczne i apostołskie implikacje. U podstaw życia, teologii i ewangelizacji Apostoła Narodów znajduje się wydarzenie, doświadczenie religijne, odkrycie, które pozwoliło mu zobaczyć w nowym świetle wszystkie poprzednie doświadczenia i przekonania i nadało kształt zarówno jego nowemu życiu, jak i sposobowi uprawiania refleksji teologicznej. Nie przez przypadek Paweł, broniąc swego stylu apostołowania i swojej Ewangelii, nie ucieka się do żadnych innych sposobów, by je usprawiedliwić, jak tylko do opisu tego doświadczenia. Refleksja nad spotkaniem ze Zmartwychwstałym pod Damaszkiem jest punktem wyjścia do wszystkiego, co istotne w życiu Pawła

chrześcijanina. Opisanie go wystarczy jako uprawomocnienie własnej teologii i własnego apostołatu²⁹.

Zakończenie – fundamentalny charakter spotkania z Chrystusem

„Jezus, nasz Pan”, „Chrystus”, „Jezus Chrystus, Syn Boży” nie tylko był jedynym przedmiotem widzenia, ukazywania się i objawienia w opisach doświadczenia, które dało początek chrześcijaństwu Pawła, lecz pozostał także punktem wyjścia dla jego teologicznej refleksji i podstawową treścią całego późniejszego życia. Teksty, które za chwilę przytoczymy, są z tej perspektywy emblematyczne:

Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie (Ga 2,20).

⁷Ale to wszystko, co było dla mnie zyskiem, ze względu na Chrystusa uznałem za stratę. ⁸I owszem, nawet wszystko uznaję za stratę ze względu na najwyższą wartość poznania Chrystusa Jezusa, Pana mojego. Dla Niego wyzułem się ze wszystkiego i uznaję to za śmieci, bylebym pozyskał Chrystusa ⁹i znalazł się w Nim – nie mając mojej sprawiedliwości, pochodzącej z Prawa, lecz Bożą sprawiedliwość, otrzymaną przez wiarę w Chrystusa, sprawiedliwość pochodzącą od Boga, opartą na wierze – ¹⁰przez poznanie Jego: zarówno mocy Jego zmartwychwstania, jak i udziału w Jego cierpieniach – w nadziei, że upodabniając się do Jego śmierci, ¹¹dojdę jakoś do pełnego powstania z martwych (Flp 3,7-11).

W odniesieniu nie tylko do siebie samego, ale i do życia każdego chrześcijanina we wszystkich jego aspektach, a zatem wyklu-

²⁹ Por. szczegółowe i przekonujące ukazanie centralnego charakteru doświadczenia damasceńskiego w życiu Pawła i w jego uprawianiu teologii w: S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel*, Tübingen 1984.

czając jakiegokolwiek wyjątki³⁰, Apostoł w 1 Kor 1,30 prezentuje Chrystusa jako punkt wyjścia: „Przez Niego bowiem jesteście w Chrystusie Jezusie, który stał się dla nas mądrością od Boga i sprawiedliwością, i uświęceniem, i odkupieniem”. Tekst ten jednoznacznie mówi, że zbawienie realizuje się w Chrystusie, jednakże użycie terminów abstrakcyjnych (mądrość, sprawiedliwość, uświęcenie, odkupienie) w miejsce konkretnych (mądry, sprawiedliwy, święty, odkupiciel) wskazuje, że jego podstawowym celem jest podkreślenie uniwersalnego i definitywnego charakteru Chrystusowego pośrednictwa³¹. Nie istnieje – mówi – żadna inna mądrość, żadna inna sprawiedliwość, żadne inne uświęcenie, żadne inne odkupienie, niż to, które pochodzi od Chrystusa. W Nim, Ukrzyżowanym, i tylko w Nim, Bóg dał (por. *passivum divinum* ἐγενήθη) wszystko, co potrzebne do zbawienia. Szukać zbawienia gdzie indziej jest nie tylko bezcelowe, ale błędne i szkodliwe, ponieważ w ten sposób nie pozwala się znaleźć go w jedynym miejscu, w którym może być znalezione: w Chrystusie.

Spotkanie z Chrystusem ma fundamentalne znaczenie nie tylko dla życia samego Pawła i dla kształtu całej jego teologii. Stanowi ono również zarówno treść, jak i formę jego apostołatu. Dla Pawła bowiem głosić Ewangelię to nie tylko, a już na pewno nie wyłącznie, mówić i przekonywać. Ewangelizować oznacza dla niego przede wszystkim stwarzać tym wszystkim, do których jest posłany, okazję do spotkania ze Zmartwychwstałym i przeżycia własnego Damaszku, w którym „Żyjącego spośród umarłych” można dotknąć i usłyszeć również dzisiaj. Nie osobiście jednak, jak miało to miejsce dwadzieścia wieków temu, ale

³⁰ Wyliczając atrybuty Chrystusa, św. Paweł rozpoczyna od najbardziej widocznych, by skończyć na najbardziej wewnętrznych, innymi słowy – od bezpośrednich do tych, które stoją u podstaw.

³¹ Na temat metonimicznego charakteru wszystkich atrybutów, które w tym zdaniu odnoszą się do Chrystusa i ich uniwersalizującej funkcji por.: A. Pitta, *Il paradosso della croce. Saggi di teologia paolina*, Casale Monferrato 1998, s. 98-108.

dotknąć i usłyszeć Go w tym, który głosi dobrą nowinę, ponieważ pozwolił on tak ogarnąć się Chrystusowi, że w sobie samym objawia Syna Bożego (por. Ga 2,10).

Il “perchè” della missione in teoria e pratica dell’Apostolo delle genti.

«Gesù nostro Signore», «Cristo», «Gesù Cristo Figlio di Dio» non era soltanto l’unico oggetto rispettivamente di vedere, di apparire e della rivelazione nelle descrizioni che Paolo offre della sua esperienza inaugurale, ma è rimasto anche l’unico punto di partenza della sua riflessione teologica e il contenuto di tutta la sua esperienza. L’incontro con il Risorto nei pressi di Damasco è perciò non soltanto la vera causa dell’attività missionaria dell’Apostolo della gente ma definì anche la sua modalità principale: offrire ai destinatari della missione la possibilità di incontrare anche loro il Risorto nella persona e nell’agire del Suo messaggero.

Ks. Piotr Szczur

Kerygmat jako metoda i treść misji Kościoła w nauczaniu i praktyce pisarzy wczesnochrześcijańskich

Wstępne uwagi filologiczne

Kluczowe dla naszych rozważań słowo „kerygmat” wywodzi się od greckiego rzeczownika τὸ κήρυγμα, który – według najpopularniejszego w Polsce *Słownika grecko-polskiego* przygotowanego pod redakcją Zofii Abramowiczówny – przyjmuje następujące znaczenia: „1. obwieszczenie, ogłoszenie; ogłoszenie, proklamacja zwycięzców w zawodach; wezwanie; ogłaszanie przez herolda; 2. kazanie”¹. Natomiast spokrewniony z nim rzeczownik ὁ κήρυξ przyjmuje takie znaczenia, jak: „1. herold, publiczny posłaniec; pomocnik przy ofierze, podczaszy w czasie uroczystości; 2. obwoływacz ogłaszający zgromadzenia i utrzymujący porządek w czasie ich trwania; 3. licytator; 4. og. zwiastun; met. o piśmie, dowód; NT głosiciel”²; zaś czasownik κηρύσσω (κηρύττω) znaaczy: „I. 1. być heroldem, spełniać urząd herolda; 2. być licytatozem; 3. ogłaszać, podawać do wiadomości; II. z acc. 1. wezwać przez herolda; 2. ogłaszać; 3. wzywać, przyzywać; III. z acc. rei,

¹ *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 2, Warszawa 1960, s. 659. Por. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford 1961, s. 751-752.

² *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 659. Por. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon*, s. 752.

1. obwieszczać, oznajmiać *komuś coś*; wystawić *coś* na sprzedaż publiczną; oświadczyć *coś*, opowiedzieć, donieść, podać do wiadomości; 2. rozkazywać publicznie, polecać, nakazywać *komuś coś*; 3. o *kogucie*, pisać; IV. głosić kazania, nauczać publicznie”³.

Warto zauważyć, że wymienione powyżej terminy (τὸ κήρυγμα, ὁ κήρυξ i κηρύσσω / κηρύττω) występują w literaturze klasycznej przede wszystkim w swych pierwotnych znaczeniach, związanych głównie ze społeczną funkcją publicznego herolda, który ustnie przekazywał ważne treści o charakterze politycznym, społecznym i religijnym⁴. Omawiane terminy pojawiają się również w Nowym Testamencie, jednak w znaczeniu szerszym niż w literaturze klasycznej, będąc nośnikami oryginalnej treści związanej z proklamacją zbawienia, dokonanego w Jezusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym.

Powyższe przypomnienie jest ważne dla zrozumienia nauki głoszonej przez ojców Kościoła, gdyż w literaturze chrześcijańskiej znaczenia terminu τὸ κήρυγμα i jego derywatów uległy ewolucji zmierzającej do wzbogacenia ich denotacji i poszerzenia treści⁵. Analiza tekstów ojców Kościoła prowadzi do ważnego spostrzeżenia, iż termin τὸ κήρυγμα w ich wypowiedziach oznacza nie tylko „samą czynność głoszenia, proklamowania, dokonywaną w określonym czasie”, lecz także „treść, materię, zawartą w przepowiadaniu, w sensie nauki czy określonej doktryny”⁶.

³ Słownik grecko-polski, t. 2, s. 659-660. Por. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon*, s. 752.

⁴ Szczegółowa analiza występowania i denotacji terminu ὁ κήρυξ i jego derywatów przedstawiona jest w: G. Jaśkiewicz, *Keryks – kerygma w mowach Grzegorza z Nazjanzu*, Siedlce 2003, s. 14-32 (paragraf zatytułowany „Keryks, kerygma” w przekazach przedchrześcijańskich).

⁵ Por. F. Drączkowski, *Idea kerygmatu pisemnego w przekazach patrystycznych*, w: *Ewangelizacja w epoce patrystycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, Lublin 1994, s. 12.

⁶ Por. tenże, *Kerygmat pisany w nauce Ojców Kościoła*, „Anamnesis. Biuletyn Komisji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski” 16(1998/1999) z. 1, s. 42.

Z tego też względu w poniższych rozważaniach zostanie ukazany kerygmat zarówno jako metoda głoszenia Dobrej Nowiny, jak i treść przekazu misyjnego.

Rodzaje kerygmatu

„Istotą kerygmatu jest ewangelizacja”⁷. Może ona dokonywać się w dwojakiej formie: albo przez propagowanie słowa (kerygmat słowa), albo przez przykład właściwego postępowania, zgodnego z głoszonym słowem (kerygmat czynu). O tym podwójnym wymiarze kerygmatu wyraźnie mówi Bazyli Wielki (zm. 379), twierdząc, że jego „pełna realizacja dokonuje się przez czyn i słowo”⁸. Zasadę tę rozwija Grzegorz z Nazjanzu (zm. 390), analizując polecenie Chrystusa (por. Mt 10,9; Łk 9,3) dane uczniom odnośnie do kerygmatu, „że mają wykazać cnotę, postępować bezinteresownie i roztropnie, słowem: być ludźmi uduchowionymi, aby Ewangelię rozpowszechniać nie mniej przykładem własnego życia niż [głoszoną] nauką”⁹.

Z powyższych wypowiedzi wynika, że istnieją dwa podstawowe rodzaje kerygmatu: kerygmat słowa i kerygmat czynu.

Kerygmat słowa

Według ojców Kościoła głoszenie kerygmatu dokonuje się przez słowo, które może być wypowiedziane (kerygmat ustny) lub na-

⁷ Tenże, *Kerygmat 2: W przekazach patrystycznych*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 1362.

⁸ Bazyli Wielki, *O chrzcie* 5, 31, tłum. F. Drączkowski, w: tenże, *Kerygmat 2: W przekazach patrystycznych*, kol. 1362.

⁹ Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 2, 69, tłum. J.M. Szymusiak, w: tenże, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965, s. 278.

pisane (kerygmat pisemny). Wyraźnie mówi o tym Klemens Aleksandryjski (zm. ok. 215) w następujących słowach: „Jeśli więc jakichś dwóch głosi Słowo, jeden za pomocą pisma, drugi za pomocą żywej mowy, jakże obydwaj mogą nie zasługiwać na pochwałę, wprowadziwszy swą wiarę w czyn przez miłość?”¹⁰. Również Euzebiusz z Cezarei (zm. 339) działalność ewangelizacyjną wybitnych osobistości Kościoła pierwszych wieków określa jako „poselstwo słowa Bożego”, które było realizowane „ustnie i piśmiennie”¹¹. Podobne stanowisko przyjmuje jeden z najwybitniejszych greckich pisarzy starożytnego Kościoła – Grzegorz z Nazjanzu, który w liście do prezbitera Kledoniusza pisze: „Skoro zaś wiara moja głoszona jest i pisemnie, i ustnie, i tu, i tam, wśród niebezpieczeństw i z dala od niebezpieczeństw, to jakim prawem jedni porywają się na coś podobnego, a drudzy cicho siedzą i milczą?”¹².

Z przytoczonych wyżej świadectw pisarzy wczesnochrześcijańskich jednoznacznie wynika, że głoszenie kerygmatu może odbywać się nie tylko poprzez żywe słowo – o czym na ogół mówią opracowania dotyczące kerygmatu w starożytności¹³, lecz także przez twórczość piśmienniczą. Kerygmat ustny obejmuje zatem każde nauczanie słowne związane z przekazywaniem Dobrej Nowiny o zbawieniu, jakiego dokonał ukrzyżowany i zmartwychwstały Chrystus, zaś kerygmat pisemny w zasadzie obejmuje całą

¹⁰ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* I, 4, 1, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1, Warszawa 1994, s. 3.

¹¹ Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna* I, 1, 1-3, tłum. A. Lisiecki: Euzebiusz z Cezarei, *Historja kościelna*, Pisma Ojców Kościoła 3, Poznań 1924, s. 4.

¹² Grzegorz z Nazjanzu, *List* 101, tłum. J. Stahr, w: Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Listy*, Pisma Ojców Kościoła 15, Poznań 1933, s. 131.

¹³ Większość opracowań leksykograficznych nawet nie wspomina o dwójnej metodzie głoszenia kerygmatu, całkowicie pomijając kerygmat pisemny. Przykładowo por. K. Rahner, *Kerygma*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 6, Freiburg 1961, kol. 122-126; M.G. Mara, *Kerygma*, w: *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, t. 2, ed. A. Di Berardino, Genova – Milano 2007, kol. 2719-2720.

twórczość pisarską Ojców, która przecież stanowiła posługę propagującą Słowo Boże zmierzającą do powszechnej ewangelizacji.

Klemens oba rodzaje kerygmatu stawia na równi, gdyż twierdzi, że na uznanie i pochwałę zasługuje zarówno ten, który pisze, jak i ten, który głosi żywe słowo. Tę równorzędność obu rodzajów kerygmatu podkreśla w innej wypowiedzi: „Uprawa zaś roli podwójna: jedna niepisana, druga zawarta w pismach. Którymkolwiek z dwu sposobów robotnik Pana sieje szlachetną pszenicę, czuwa nad wzrostem kłosów oraz dopełnia żniwa – prawdziwie boskim okaże się rolnikiem”¹⁴.

Swoistą odmianą kerygmatu pisemnego było przepisywanie ksiąg świętych, które Kasjodor zalecał swoim uczniom. Mówi on, że „przepisywanie przykazań Pańskich rozsiewa je szeroko i daleko. Cóż za szczęśliwe zajęcie, jak zaszczytny to trud, ręką głosić kazania ludowi, palcami języki otwierać i wśród ciszy zbawienie śmiertelnikom rozdawać, a grzeszne pokuszenia szatańskie zwalczać piórem i atramentem. Każde słowo Pańskie przepisane ręką przepisywacza jest ranąadaną szatanowi. Przepisywacz siedzi w jednym miejscu, lecz owoc jego trudu rozsiewa się po różnych prowincjach. Praca jego jest odczytywana na miejscach świętych. Słucha jej lud i odwraca się od złych zamysłów i czystym sercem służy Panu”¹⁵.

Kerygmat czynu

Najogólniej rzecz ujmując, kerygmatem czynu jest życie zgodne z nauką Jezusa Chrystusa. Mogą go głosić wszyscy chrześcijanie, którzy poprzez przykład własnego życia prowadzą innych do poznania Chrystusa i wiary w Niego. Swoistymi formami kerygmatu czynu są męczeństwo i życie monastyczne.

¹⁴ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* I, 7, 1, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1, s. 5.

¹⁵ Kasjodor, *Wskazania* I, 30, tłum. A. Bober, w: tenże, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 317.

a) *Życie zgodne z Ewangelią*. Klemens Aleksandryjski w wielu swoich wypowiedziach akcentuje, że życie zgodne z Ewangelią ma wartość świadectwa¹⁶, które pełni funkcję ewangelizacyjną¹⁷. Mówi, że prawdziwy chrześcijanin we wszystkich okolicznościach życia powinien dawać świadectwo swej wiary w Chrystusa: „[gnostyk] będzie świadczył nocą, będzie świadczył dniem; słowem, życiem, obyczajem będzie świadczył”¹⁸. Tego rodzaju „świadczenie”, często niemające spektakularnego efektu (jaki istnieje przy jednorazowym „świadectwie krwi”), jest o tyle trudniejsze, że rozciąga się na cały okres ziemskiego życia.

Natomiast Grzegorz z Nazjanzu, zachwycony działalnością św. Bazylego, twierdzi, że może on być wzorem dla innych, gdyż o Chrystusie nauczał nie tylko słowem, ale przede wszystkim własnym życiem. Jego postępowanie posiadało moc przekonywania do wiary. Dlatego w postawie Bazylego można dostrzec głoszenie kerygmatu poprzez konkretne czyny, dzięki czemu stał się heroicznym keryksem Chrystusa¹⁹.

b) *Męczeństwo*. Jest ono dobrowolnym i świadomym poniesieniem śmierci za wiarę lub wartości moralne jako najwyższy wyraz chrześcijańskiej wiary, nadziei i miłości²⁰. Tertulian widzi w chrześcijańskim męczeństwie pewien punkt styczny z nauczaniem niektórych filozofów pogańskich, którzy zachęcali do cier-

¹⁶ Por. P. Szczur, *Oblicza miłości. „Miłość daje się poznać w sposób wieloraki”. Cnoty pokrewne i towarzyszące agapē według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 2002, s. 121-136.

¹⁷ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* VII, 54, 1; VI 106, 2; A. Brontesi, *La soteria in Clemente Alessandrino*, Roma 1972, s. 453; W. Völker, *Der wahre Gnostiker*, Berlin 1952, s. 454, 457 i 523.

¹⁸ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* II, 104, 1. Zob. W. Völker, *Der wahre Gnostiker*, s. 574-575.

¹⁹ Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 43, 63.

²⁰ Por. S. Szymik, *Męczeństwo*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 12, Lublin 2008, kol. 695.

pliwego znoszenia bólu, a nawet śmierci. Stoi on na stanowisku, że głębokie przekonanie chrześcijan o prawdziwości wiary i gotowość oddania za nią życia w męczeństwie mogła powodować, iż poganie nie tylko podziwiali uczniów Chrystusa, lecz także się nawracali. Nawiązując do idei głoszonych przez pogańskich filozofów, mówi: „Słowa ich jednak nie znajdują tylu uczniów, ilu znajdują chrześcijanie, ucząc przez swoje czyny. Sam ten upór, który nam zarzucacie, jest nauczycielem. Któż bowiem, kto go widzi i myśli, nie da się pchnąć do zbadania, co tkwi wewnątrz tej sprawy? A kto po zbadaniu nie przystępuje?”²¹. W takim też kontekście padają słynne słowa Tertuliana wypowiedziane w *Apologetyku*, że „nasieniem jest krew chrześcijan”²², w których wyraża opinię, podobnie jak inni apologetyci chrześcijańscy, że męczeństwo chrześcijan przyczynia się do szerzenia nauki Chrystusa. Z takiego właśnie powodu chrześcijaństwo przyjął św. Justyn (zm. ok. 165)²³, a wielu naocznych świadków męczeństwa zostało męczennikami.

Grzegorz z Nazjanzu podkreśla, że świadectwo męczenników pośród prześladowań posiada głęboki wymiar pedagogiczny²⁴. Twierdzi, że jest ono czynnym propagowaniem zasad nauki Ewangelii: „Gdy istnieje tyle tak wielkich środków, nie mniej dla naszej nauki znaczą męczennicy, te całopalenia rozumne, ofiary doskonałe, dary przyjemne Bogu, zwiastuny prawdy, pręgierze fałszu: to spełnienie Zakonu, pojmowanego duchowo, stłumienie

²¹ Tertulian, *Apologetyk* 50, 15, tłum. J. Sajdak: Tertulian, *Apologetyk*, Pisma Ojców Kościoła 20, Poznań 1947, s. 202-203.

²² Tamże, 50, 13, tłum. J. Sajdak, s. 202.

²³ Por. Justyn Męczennik, *Apologia II*, 12, 1, tłum. L. Misiarczyk, w: *Pierwsi apologetyci greccy*, Biblioteka Ojców Kościoła 24, Kraków 2004, s. 280: „Ja bowiem, kiedy byłem jeszcze zwolennikiem nauk Platona, gdy słyshałem oskarżenia wysuwane przeciwko chrześcijanom i widziałem ich idących bez lęku na śmierć oraz na wszystkie inne okrucieństwa, doszedłem do wniosku, iż jest rzeczą niemożliwą, by żyli oni w nieprawości czy też umiłowaniu przyjemności”.

²⁴ Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 24, 4.

błądu, prześladowanie nieprawości, zatopienie grzechu, oczyszczenie świata”²⁵.

c) *Życie monastyczne*. Według Grzegorza z Nazjanu życie mnisz, w pełni podporządkowane Bogu przez różnorodne formy ascezy, ma swój wymowny walor ewangelizacyjny. Wzbudza podziw i prowadzi do wiary. Dlatego mnisi spełniają funkcję heroldów Dobrej Nowiny. Może to potwierdzać nie tylko ich szczególny sposób zachowania, pełen ofiary i heroiczny styl życia oraz myślenie i ocena wszystkiego w świetle wiary, lecz także ich wygląd. Zdaniem Grzegorza ich życie może stanowić bardzo czytelną formę katechezy zarówno dla wierzących, jak i niewierzących²⁶. Dlatego Grzegorz nazywa mnichów „milczącymi keryksami”²⁷.

Forma i treść kerygmatu

Ojcowie Kościoła podkreślają, że forma słowna kerygmatu (zarówno ustnego, jak i pisemnego) powinna być prosta i zrozumiała oraz pozostawać w funkcji służebnej wobec właściwego przekazu prawdy. Zdaniem Klemensa Aleksandryjskiego zbytnia troska i dbałość o piękno stylu może oderwać słuchaczy od samej prawdy²⁸. Oczywiście takie stanowisko nie przekreślało troski o dobry styl, szczególnie wobec wyczulonych na piękno językowe Hellenów, gdyż w tym wypadku piękno stylu stawało się narzędziem ewangelizacji. Warto też zauważyć, że w zakresie kerygmatu pisemnego w okresie prześladowań stosowana była dość często zasada misteryjności przekazu, według której za-

²⁵ Tamże, tłum. zbiorowe, w: Święty Grzegorz z Nazjanu, *Mowy wybrane*, red. S. Kazikowski, Warszawa 1967, s. 264.

²⁶ Por. tenże, *Mowa* 19, 6.

²⁷ Por. tenże, *Mowa* 6, 1.

²⁸ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* II, 3, 1.

sadnicze prawdy wiary chrześcijańskiej, których nie można było pominąć w przekazie pisemnym, należało podać w taki sposób, by ich właściwa treść pozostawała ukryta i niezrozumiała dla osób niekompetentnych²⁹.

Pisarze wczesnochrześcijańscy mocno akcentują prawdę, że podstawową treścią kerygmatu jest autentyczna nauka wiary zawarta w Piśmie Świętym i Tradycji. Jej interpretacji może dokonywać jedynie Kościół posiadający tradycję apostołską³⁰. Ze względu na fakt, że jest to sprawa dość oczywista, nie będziemy się nią szerzej zajmowali. Natomiast przedmiotem drugorzędnym kerygmatu są treści związane z kręgiem kulturowym jego odbiorców, co szerzej omówimy w kolejnym punkcie.

Akomodacja

Z nauki pisarzy wczesnochrześcijańskich wynika, że osoba głosząca kerygmat nie powinna zaczynać swego nauczania od bezpośredniego przekazywania prawd wiary, lecz od treści bliskich i znanych odbiorcom kerygmatu, które pozostają w jakimś – bliższym lub dalszym – związku z nauką wiary. Przykładem może być postępowanie św. Pawła, który rozpoczynając swe wystąpienie ewangelizacyjne na ateńskim Areopagu (por. Dz 17,16-34), najpierw nawiązał do religijności Ateńczyków i licznych posągów, które wystawili swym bogom (por. Dz 17,22-23), a następnie przeszedł do głoszenia kerygmatu (por. Dz 17,24-31).

Z tej racji w kerygmacie ojców Kościoła skierowanym do Hellenów spotykamy wiele odniesień do dziedzictwa kultury klasycznej. Wspomniany już Klemens Aleksandryjski w swym nauczaniu stosował taką właśnie metodę akomodacji³¹, a uza-

²⁹ Por. tamże, I 15, 1-2.

³⁰ Por. np. tamże, VII 95, 1; 107, 3-5.

³¹ Klemens jest znany z otwartości na wartości kultury i filozofii helleńskiej oraz skłonności do obfitego cytowania autorów starożytnych ze

sadniając jej potrzebę, mówił: „Podobnie jak ci, którzy chcąc przemawiać do ludu, często czynią to za pośrednictwem herolda, żeby treść mowy stała się bardziej słyszalna, tak samo i tutaj – przecież do ludu będę się zwracał przed właściwym wykładem – należy wykorzystać myśli i słowa bliskie i przemawiające do niego na każdym kroku, dzięki czemu słuchacze bardziej jeszcze staną się przychylni”³².

Nie dziwi więc fakt, że ojcowie Kościoła pozostawali otwarci na pewne wartości kultury helleńskiej, które były zgodne z nauką Chrystusa i pożyteczne³³ dla umacniania chrześcijaństwa. W tym miejscu należy jednak zaznaczyć, że Ojcowie zdecydowanie odrzucali te wartości kultury klasycznej, które nie były zgodne z zasadami nauki chrześcijańskiej. Do najważniejszych ideałów helleńskich przyswojonych przez chrześcijaństwo należały: *kalokagathia*, *paideia*, niektóre ideały etyczne (takie jak *apatheia*, *homoiosis*, *mesotes*)³⁴ oraz religijne (takie jak idea jednego Boga, który jest Stwórcą i Ojcem wszechświata, niestworzony i wieczny oraz panuje nad materią)³⁵.

wszystkich dziedzin piśmiennictwa. Por. J. Pliszczyńska, *Pierwsza próba syntezy filozofii greckiej z antyczną doktryną chrześcijańską – Klemensa Aleksandryjskiego* „Stromata”, „Eos” 65(1977), s. 221-229. Szersze omówienie bibliografii tego problemu zob.: P. Szczur, *Oblicza miłości*, s. 6-9.

³² Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* I, 16, 1, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1, s. 12.

³³ Por. np. tamże, II 4, 1, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1, s. 129, gdzie autor mówi o potrzebie „czerpania z całej skarbnicy kultury tego, co jest pożyteczne”.

³⁴ Por. J. Pałucki, *Recepcja ideałów helleńskich w nauce Klemensa Aleksandryjskiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 41(1994), z. 4, s. 5-27.

³⁵ Por. T. Kołosowski, *Inkulturacyja religijnych wartości pogańskich w chrześcijaństwie w twórczości wczesnochrześcijańskich apologetów greckich. Stanowisko Atenagorasa i Justyna*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I.S. Ledwoń, M. Szram, Lublin 2012, s. 319-327.

Ideał *kalokagathii*

Łączył on w sobie dwa elementy: estetyczny i moralny. W czasach przedchrześcijańskich stał się powszechnie obowiązującym wzorem doskonałości etycznej. Ojcowie Kościoła dostrzegli, że ten model wychowania, ostatecznie ukształtowany przez stoików, wysuwający na pierwszy plan piękno i dobro moralne, był bardzo interesującą płaszczyzną spotkania chrześcijaństwa z ideałami kultury klasycznej.

Jednym z pierwszych pisarzy kościelnych, którzy zwrócili uwagę na znaczenie tego ideału dla rozwijającego się chrześcijaństwa, był Klemens Aleksandryjski. Dlatego nie tylko zaaprobował on ten ideał, lecz także starał się włączyć go do nauczania, a przede wszystkim wychowania chrześcijańskiego. Klemens usiłował udowodnić, że ideał piękna najpełniej realizuje się w Chrystusie, który „uszlachetnił” ciało przez Wcielenie³⁶. Warto jednak zauważyć, że w koncepcji *kalokagathii* zaproponowanej przez Klemensa nie chodzi o fizyczne piękno ciała, lecz o piękno duchowe, które – według niego – jest pięknem prawdziwym³⁷.

Aleksandryczyk, przeszczepiając na grunt chrześcijański pogański ideał *kalokagathii*, wzbogaca go o najważniejszą – według niego – cnotę, jaką jest miłość. Ona to inspiruje do dobrego działania i uwzniośla ludzkie działania, a w konsekwencji sprawia, że człowiek kierujący się w życiu miłością staje się pięknym i dobrym.

³⁶ Por. Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* III 2, 1-2.

³⁷ Por. tamże, II 121, 3, tłum. M. Szarmach: Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, Toruń 2012, s. 157: „Tylko w duszy jawi się piękno i brzydota, a człowiek cnotliwy jest jedynie rzeczywiście piękny i dobry. [...] Właściwością człowieka jest sprawiedliwość, rozsądek, męstwo i pobożność. Piękny jest więc człowiek sprawiedliwy i rozsądny, jednym słowem dobry”. Zob. tamże, II 115, 5; III 3, 3.

Ideał *paidei*

Został on w znacznym stopniu ukształtowany przez sofistów³⁸, a Platon (427-347 r. p.n.e.) doprowadził go do szczytu³⁹. Obejmował on kształcenie intelektualne oraz wychowanie moralne. Kiedy chrześcijaństwo zetknęło się ze środowiskiem pogańskim, tak bardzo ceniącym *paideię*, bardzo szybko zaakceptowało ten ideał, „chrystianizując” go i nadając mu szerszy zakres⁴⁰. W nauczaniu ojców Kościoła ideał ten otrzymał, obok wymiaru intelektualnego, nachylenie moralno-etyczne oraz wychowawczo-religijne.

Wielokrotnie już wspomniany Klemens Aleksandryjski uważa, że *paideia* – zarówno w wymiarze intelektualnym, jak i moralnym – osiągnęła swój szczyt w Jezusie Chrystusie, który przecież jest źródłem wszelkiej wiedzy, najwyższą Prawdą i Tym, który w pełni poznał to wszystko, co zawarte jest w Bożym intelekcie, oraz otworzył całej ludzkości drogę powrotu do Ojca, będącego źródłem wszelkiego prawa i porządku moralnego.

Według Klemensa w pionie intelektualnym Chrystus proponuje wszystkim wszechstronną formację umysłową, łącznie z poznaniem doktryny chrześcijańskiej, prowadzącą do zdobycia prawdziwej mądrości, której szczytem jest osiągnięcie prawdziwej gnozy. Zaś w pionie moralnym Chrystus proponuje, by wszyscy odwrócili się od grzechu, stali się posłuszni przykazaniom Bożym oraz praktykowali powściągliwość i ćwiczyli się w dobrym, co z kolei doprowadziłoby do doskonałej miłości.

Wybrane ideały etyczne filozofii greckiej

Stanowiły one – zwłaszcza dla greckich ojców Kościoła – materiał do dialogu z chrześcijaństwem.

³⁸ Por. W. Jäger, *Paideia*, tłum. M. Plezia, t. 2, Warszawa 1964, s. 319.

³⁹ Por. tamże, s. 8.

⁴⁰ Por. np. Hbr 12,5; 2 Tm 3,16; Klemens Rzymski, *List do Koryntian* 21, 6. 8.

a) *Apatheia* – beznamiętność – jest etycznym ideałem filozofii greckiej najbardziej charakterystycznym dla stoików⁴¹. Polega na wolności od wszelkich namiętności cielesnych i niewrażliwości na przeciwności losu. Ideał ten był powszechnie przyjmowany przez myślicieli greckich (np. Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenes, Atanazego Aleksandryjskiego, Bazylego Wielkiego czy Grzegorza z Nyssy), natomiast odrzucany przez większość pisarzy łacińskich (np. Laktancjusza, Hieronima czy Augustyna)⁴².

Przykładowo św. Justyn nie tylko akceptuje ideał *apathei*, ale także przypisuje go Chrystusowi, i to w stopniu doskonałym. Natomiast chrześcijanie, naśladując Chrystusa, również pragną być beznamiętni⁴³. Ta myśl pojawia się również w nauczaniu Klemensa Aleksandryjskiego, według którego podmiotem *apathei* jest Bóg, a Chrystus jest doskonałym jej wzorem, gdyż dzięki swej boskiej naturze był wolny od jakiejkolwiek namiętności⁴⁴. Dzięki doskonałej miłości ideał ten może osiągnąć prawdziwy chrześcijanin, którym – w nauczaniu Klemensa – jest gnastyk⁴⁵.

b) *Homoiosis Theo* – ideał upodobnienia do Boga był bardzo mocno obecny w filozofii platońskiej i stoickiej. Nie bez znaczenia jest to, iż był on także obecny zarówno w Starym (por. np. Pwt 13,4), jak i w Nowym Testamencie (por. np. 1 Kor 11,1; Hbr 4,14). Został zaadaptowany przede wszystkim przez greckich ojców Kościoła, którzy – idąc za Platonem – wyróżniali upodobnienie naturalne, dane człowiekowi od urodzenia, i czynne, będące wynikiem doskonalenia się. Według Klemensa Aleksandryjskiego ideał ten jest najwyższym celem ludzkich dążeń, który

⁴¹ Por. S. Lilla, *Apatheia*, w: *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, t. 1, ed. A. Di Berardino, Genova – Milano 2006, kol. 383-386.

⁴² Por. M. Czachorowski, *Apatia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 2000, s. 287.

⁴³ Por. Justyn Męczennik, *Apologia I*, 25, 1-2.

⁴⁴ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce IV*, 151, 2.

⁴⁵ Por. tamże, IV 138, 1; VI 71, 1 – 79, 2.

realizuje się poprzez harmonizowanie wszystkich wymiarów egzystencji człowieka z Bogiem⁴⁶. Podobnie rozumie go też Orygenes (zm. ok. 254)⁴⁷. Natomiast w teologii łacińskiej ideał ten obecny jest zwłaszcza u św. Augustyna (zm. 430), który – inspirowany myślą neoplatońską – stoi na stanowisku, że boski obraz w człowieku, który został zdeformowany przez grzech, może być odnowiony – dzięki zmartwychwstaniu Chrystusa i Jego pośrednictwu⁴⁸ – w długim procesie doskonalenia⁴⁹, dzięki czemu dusza powracająca do Boga staje się odnowionym obrazem Trójcy Świętej⁵⁰.

c) **Mesotes** – ideał „złotego środka” wprowadzony do etyki przez Arystotelesa (384-322 r. p.n.e.) wyznacza pozycję cnoty między dwiema skrajnościami. Został przyjęty przez niektórych pisarzy wczesnochrześcijańskich, na przykład przez Klemensa z Aleksandrii, który twierdził: „Złoty środek jest podstawową zasadą we wszystkim, [...] ponieważ skrajności są złe, on natomiast jest dobry. Pośrodku leży zawsze to, co nie potrzebuje rzeczy niezbędnych”⁵¹. Tę zasadę „środka” odnosił przede wszystkim do życia moralnego. Przykładowo, przeciwstawiając się zasadom sekt o charakterze enkratycznym oraz rozwiązłym, przyjmuje monogamię i odrzuca źle rozumianą wolność pożycia seksualnego⁵². Zastosowanie tej zasady można dostrzec również w dziedzinie doktrynalnej (skrajności prowadzą do herezji) lub dawania

⁴⁶ Por. tamże, II 134, 2.

⁴⁷ Por. Orygenes, *O zasadach* III 6. Zob. J. Płucki, *Homoiosis Theo*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 1187; B. Studer, *Homoiosis Theo*, w: *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, t. 2, kol. 2496-2497.

⁴⁸ Por. Augustyn, *O Trójcy Świętej* XIV 18, 24 – 19, 25.

⁴⁹ Por. tamże, XII 14, 23; XIV 16, 22 – 17, 23.

⁵⁰ Por. tamże, XIV 12, 15.

⁵¹ Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* II 16, 4, tłum. M. Szarmach, s. 93.

⁵² Szereg przykładów znajduje się w: F. Drączkowski, *Niektóre tendencje i zasady pierwszych wspólnot heterodoksyjnych na podstawie „Stomatów” Kle-*

świadectwa wiary przez męczeństwo (skrajności: brawura i tchórzostwo, są postawami niewłaściwymi) oraz w przyjmowanych przez Klemensa zasadach wychowania, stosunku do bogactwa, a nawet w dziedzinie ubierania się i zachowania.

Niektóre pogańskie wartości religijne

Wartości te stanowiły pole dialogu chrześcijaństwa z pogaństwem. Przykładowo, św. Justyn wyraźnie wskazuje, że w dziełach pisarzy klasycznych można odnaleźć pewne elementy nauki chrześcijańskiej. Odwołując się w sposób szczególny do nauczania Platona i stoików, mówi: „Jeśli bowiem twierdzimy, że Bóg wszystko dobrze urządził i stworzył, głosimy naukę podobną do Platona, jeśli zaś nauczamy, że wszystko rozplynie się w ogniu, wyznajemy poglądy stoików. Gdy dalej głosimy, że po śmierci dusze ludzi złych zachowują nadal świadomość i ponoszą karę, zaś dusze sprawiedliwych są wolne od cierpień i doświadczają szczęśliwości, zgadzamy się chyba z poetami i filozofami”⁵³. Interesujące jest, że Justyn szukając elementów zbieżnych między kulturą helleńską a chrześcijaństwem, sięga nawet do mitologii greckiej. Dotyczy to szczególnie nauki o Jezusie Chrystusie. Przykładowo, nawiązując do zrodzenia boskiego Logosu, zestawia tę prawdę chrześcijańską z mityczną historią Hermesa, który przez niektórych poetów uważany był za logos posłany przez boga⁵⁴. Ziemskie narodziny Jezusa z Dziewicy zestawia zaś z mityczną opowieścią o narodzinach Perseusza z Danae⁵⁵. Wyjaśniając natomiast prawdę o ukrzyżowaniu Jezusa, odnosi się do podobieństwa z losem synów „Zeusa, którzy według Waszego przekonania

mensa Aleksandryjskiego, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 23(1976), z. 4, s. 55-84.

⁵³ Justyn Męczennik, *Apologia I*, 20, 4, tłum. L. Misiarczyk, s. 221-222.

⁵⁴ Por. tamże, 22, 2.

⁵⁵ Por. tamże, 22, 5.

cierpieli męki”⁵⁶. Justyn znajduje także analogie do cudotwórczej działalności Jezusa, zestawiając ją z dokonaniem Asklepiosa⁵⁷.

Chociaż wspomniane wyżej próby uchwycenia podobieństw między wiarą chrześcijańską a wierzeniami pogan są dość ryzykowne, to jednak usprawiedliwia je zasada akomodacji oraz przyjmowana przez Justyna teoria *Logos spermatikos* (zaczepnięta od Filona z Aleksandrii), według której zbieżność niektórych tez filozofii greckiej z nauką chrześcijańską wynika z działania Logosu-Chrystusa: nasiona Logosu zostały rozsiane na całą ludzkość, więc prorocy oraz niektórzy filozofowie pogańscy posiadali nasiona Logosu zdolne do szczególnego wzrostu, dzięki czemu byli obdarzeni nadzwyczajną zdolnością poznania prawdy. Ponadto pisarze pogańscy niektóre elementy swej nauki zaczerpnęli z Pisma Świętego, które jest starsze od najstarszych ksiąg filozofów greckich.

Cel i zakres kerygmatu

Jak już zaznaczono, w nauczaniu ojców Kościoła kerygmat jest rozumiany między innymi jako czynność głoszenia (proklamowania) dokonywana w określonym czasie. Owo „proklamowanie” może dotyczyć różnych rzeczywistości i być realizowane w różnych kontekstach⁵⁸. Dla naszych rozważań jednak istotne jest rozumienie kerygmatu jako głoszenia Ewangelii⁵⁹ (lub gło-

⁵⁶ Tamże, 22, 3, tłum. L. Misiarczyk, s. 223.

⁵⁷ Por. tamże, 22, 6.

⁵⁸ Przykładowo można wskazać na następujące znaczenia: 1) wyrok, ogłoszenie, proklamacja (por. Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 116, 1; Hipolit Rzymski, *Odparcie wszystkich herezji* VII 32, 6; Euzebiusz z Cezarei, *O teologii kościelnej* I 20; 2) aplauz, oklaski, brawa, radosne okrzyki (por. Klemens Aleksandryjski, *Który człowiek bogaty może być zbawiony*; 3) wołanie, wezwanie, apel (Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 5, 35).

⁵⁹ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* IV, 133, 1, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1, s. 371: „[...] prorocy uzyskują doskonałość w proroc-

szenie kazania), realizowanego zarówno przez samego Chrystusa, jak apostołów oraz ich następców.

Cel kerygmatu

Jednym z pierwszych pisarzy kościelnych poruszającym w swych wypowiedziach kwestię kerygmatu był Klemens Aleksandryjski. Idąc za myślą św. Pawła, przypomina on, że ostatecznym celem, do którego zmierzają wszyscy ludzie, jest życie wieczne (por. Rz 6,22)⁶⁰, czyli zbawienie⁶¹. Aleksandryjski scholarcha podkreśla, że w drodze do osiągnięcia tego celu ludzie nie są pozostawieni samym sobie, lecz poddani są działaniu Chrystusa, który zbawia tych „wszystkich, którzy chcieli uwierzyć w Niego za pośrednictwem kerygmatu”⁶². Kerygmat prowadzi zatem do wiary, a wiara do zbawienia.

Zakres kerygmatu

Doskonale wiadomo, że zarówno wiara, jak i zbawienie mają charakter powszechny, dlatego też ojcowie Kościoła podkreślają, że również kerygmat powinien być powszechny tak w wymiarze geograficznym, jak i historycznym.

a) Zakres geograficzny. Nawiązując do powszechności geograficznej kerygmatu, Klemens podkreśla, że powinien on obejmo-

twach, sprawiedliwi w sprawiedliwości, męczennicy w wyznaniu wiary, inni w jej głoszeniu (ἐν κηρύγματι)”.
⁶⁰ Por. tamże, II 134, 3; IV 11, 3.

⁶¹ Por. A. Brontesi, *La soteria in Clemente Alessandrino*, s. 45 i 205.

⁶² Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* VI, 46, 1, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 2, Warszawa 1994, s. 138.

wać wszystkich ludzi zamieszkujących ekumenę. Jako argument przytacza fragment *Kerygmatu Piotra*, w którym zawarte są słowa Chrystusa zmartwychwstałego skierowane do uczniów: „Wybrałem sobie was dwunastu, uznawszy za uczniów godnych mnie samego; uznałem za wiernych apostołów. Wysyłam więc was na świat z Dobrą Nowiną, do ludzi na całym zamieszkałym obszarze ziemi”⁶³. Wprawdzie słowa te bezpośrednio zostały skierowane do grona dwunastu, jednak należy je odnieść do wszystkich uczniów, którzy mają obowiązek głoszenia Ewangelii. W tym kontekście Aleksandryczyk, nawiązując do słów Chrystusa o potrzebie licznych głosicieli kerygmatu, mówi: „Jeśli więc: «Żniwo wprawdzie wielkie, ale robotników mało» (Mt 9,37; Łk 10,2), istotnie wypada pragnąć, żebyśmy jak największą mieli liczbę robotników”⁶⁴.

b) Zakres historyczny. Powszechność kerygmatu nie dotyczy jedynie wymiaru przestrzennego, lecz obejmuje także wymiar czasowy. Oznacza to jego uniwersalne przeznaczenie dla wszystkich pokoleń ludzkich, nie tylko tych, które funkcjonują aktualnie, lecz także tych, które już przeminęły, i tych, które pojawią się w przyszłości. Nie dziwi więc fakt, że Klemens Aleksandryjski mówi nie tylko o aktualnej potrzebie głoszenia kerygmatu, lecz także wspomina o głoszeniu przez Chrystusa kerygmatu ludziom z minionych pokoleń: „Pan nie z żadnej innej przyczyny zstąpił do Otchłani, jak tylko po to, aby i tam głosić Ewangelię”⁶⁵; „Czyż Pismo nie daje do zrozumienia, że Pan głosił Ewangelię również tym, którzy zginęli w Potopie, a jeszcze bardziej tym, którzy zostali zakuci w kajdany, i tym, którzy pozostają w więzieniu i pod

⁶³ Tamże, VI 48, 2, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, s. 139. Por. *Kerygma Petri*, fragment 7, 8.

⁶⁴ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* I, 7, 1, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1, s. 5.

⁶⁵ Tamże, VI 46, 2, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, s. 138.

strażą (por. 1 P 3,19)”⁶⁶. Z jego wypowiedzi wynika, że także „apostołowie na wzór Pana głosili Ewangelię również pozostającym w Otchłani”⁶⁷. Aleksandryczyk zaznacza też, że kerygmat powinien być głoszony także w przyszłości, aby w ten sposób została zachowana ciągłość przekazywania nauki Jezusa Chrystusa⁶⁸. Zatem kerygmat powinien być powszechny i nieustanny.

Podsumowanie

Z przedstawionych wyżej rozważań wynika, że ewangelizacja, która realizuje się przez głoszenie kerygmatu – propagowanie słowa, może dokonywać się zarówno poprzez słowo (kerygmat słowa), jak i poprzez czyn (kerygmat czynu). Kerygmat słowa z kolei może być realizowany poprzez słowo wypowiedziane (kerygmat ustny) lub zapisane (kerygmat pisemny). Natomiast kerygmat czynu może być realizowany przez przykład właściwego postępowania, męczeństwo i życie monastyczne.

W głoszeniu kerygmatu ojcowie Kościoła stosowali zasadę akomodacji, akceptując niektóre greckie ideały i dokonując ich „chrystianizacji”. Taki sposób postępowania Ojców nie tylko ubogacił myśl chrześcijańską, lecz także ułatwił misyjną działalność Kościoła. Dzięki temu chrześcijanie, zwracając się z misją ewangelizacyjną do ludzi wychowanych w kręgu kultury klasycznej, przemawiali do nich w duchu im bliskim oraz ukazywali, że cenione przez nich wartości nie tylko nie są obce chrześcijań-

⁶⁶ Tamże, VI 45, 5, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, s. 137.

⁶⁷ Tamże VI 45, 5, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, s. 137. Por. tamże, II 44, 1, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1, s. 159: „Mówi oto [Pasterz], że apostołowie i nauczyciele, którzy obwieszczali imię Syna Bożego za życia, obwieszczali je dalej nawet już po śmierci, dzięki swej mocy i wierze, tym, którzy przed nimi pomarli”; Hermas, *Pasterz*, *Podobieństwo* IX 16, 5.

⁶⁸ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* I, 3, 3.

stwu, lecz są w nim w pełni realizowane. Wydaje się zatem, że ojcowie Kościoła, idąc za praktyką św. Pawła, w głoszonym na różne sposoby kerygmacie potrafili zaakceptować te wartości kultury klasycznej, które były zgodne z nauką Chrystusa oraz mogły służyć wzrostowi Kościoła i szerzeniu się Ewangelii. Ich postawę zdaje się trafnie oceniać Klemens Aleksandryjski, gdy mówi: „Jest bowiem rzeczą rozsądku nie tylko stać się Judejczykiem ze względu na Judejczyków i tych, którzy żyją według Zakonu, jak mówi Apostoł (por. 1 Kor 9,20-21), lecz Hellenem ze względu na Hellenów, aby wszystkich pozyskać”⁶⁹.

Il kerygma come metodo e contenuto della missione della Chiesa nell'insegnamento e nella pratica degli scrittori paleocristiani

L'articolo è incentrato sul tema della proclamazione del *kerygma* nella Chiesa antica. Dopo le osservazioni filologiche introduttive che mostrano i significati dei termini greci τὸ κήρυγμα, ὁ κήρυξ i κηρύσσω / κηρύττω nella letteratura classica, l'attenzione è stata dedicata all'arricchimento e all'ampliamento della loro portata semantica nelle opere dei primi scrittori cristiani, dove essi sono diventati portatori del contenuto originale relativo alla proclamazione della salvezza in Gesù crocifisso e risorto. È dimostrato che l'evangelizzazione, che si realizza attraverso la proclamazione del *kerygma* - la propagazione della parola - può essere fatta sia con la parola (**il kerygma della parola**) che con l'atto (**il kerygma dell'atto**). Poi, il *kerygma* della parola può essere realizzato attraverso la parola (**il kerygma orale**) o la parola scritta (**il kerygma scritto**). D'altra parte, il *kerygma* dell'atto può essere realizzato mediante l'esempio di una condotta corretta e svolta

⁶⁹ Tamże, I, 15, 5, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1, s. 12.

in conformità con i principi del Vangelo o mediante delle forme specifiche, cioè il martirio e la vita monastica.

L'articolo documenta anche come i Padri della Chiesa sottolineino che la forma verbale del *kerygma* dovrebbe essere semplice e comprensibile, e che dovrebbe sempre rimanere nella funzione ministeriale della corretta trasmissione della verità. Il contenuto fondamentale del *kerygma* è autentico insegnamento della fede, contenuto nella Santa Scrittura e nella Tradizione, mentre il soggetto secondario del *kerygma* è il contenuto relativo all'ambito culturale dei suoi destinatari. Questa comprensione del soggetto secondario del *kerygma* portò i Padri della Chiesa ad applicare il principio di accomodamento alla propagazione della fede. Accettando alcuni ideali greci, ne hanno così attuato la loro "cristianizzazione". Questo comportamento dei Padri non solo ha arricchito il pensiero cristiano, ma ha anche facilitato l'attività missionaria della Chiesa. Grazie a questo i cristiani, dedicandosi alla missione di evangelizzazione di individui formati nell'ambito della cultura classica, si rivolgevano a loro con uno spirito comprensibile e familiare, mostrando che valori da loro apprezzati, come *kalokagathia*, *paideia*, *apatheia*, *homoiosis Theo* o *mesotes*, non solo non erano estranei al Cristianesimo, ma anzi che in esso erano pienamente realizzati. I Padri della Chiesa, nel *kerygma* in vari modi predicato, potevano accettare quei valori della cultura classica che erano in armonia con gli insegnamenti di Cristo e che potevano servire alla crescita della Chiesa e alla diffusione del Vangelo. Infine, l'articolo comprova lo scopo di proclamare il *kerygma*, che dovrebbe portare i suoi destinatari alla fede, e quindi alla salvezza, e la sua caratteristica essenziale, cioè l'universalità, sia nella dimensione geografica (il *kerygma* deve essere proclamato ovunque) sia in quella storica (il *kerygma* è destinato a tutte le generazioni di persone: quelle passate, quelle presenti e quelle future).

Dariusz Tabor CR

Luksusowe psalterze chrystologiczne XIII wieku: ewangelizacja elit?

W artykule przyjrzymy się iluminowanym księgom z XIII wieku, które znajdowały się w rękach wyjątkowych osób epoki. Pierwszą z omawianych tu pozycji stanowi psalterz z Trzebnicy (Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka IF 440). To najmłodszy kodeks, powstały najprawdopodobniej w latach 1238-1245. Zawiera on następujące teksty: *Oratio pro benedictione* (2r), *Psalterium* (9r-143r), kantyki (143r-150v), *Te Deum laudamus* (151r-151v), kantyki Nowego Testamentu (152r-153r), *Pater Noster*, *Ave Maria*, *Credo* (153v-154r), *Letaniae sanctorum* (155r-156v), *Vigiliae mortuorum* (156v-157v). Psalterz zdobiony jest siedemnastoma miniaturami całostronicowymi. Osiem z nich tworzy blok zwany *Proemium*, poprzedzający *Psalterium*, i rozpoczynający psalm pierwszy monumentalny inicjał B(eatus) (9r). Są to miniatury: *Drzewo Jessego* (1v), *Zwiastowanie* (2r), *Narodzenie* (3v), *Zwiastowanie pasterzom* (4r), *Ofiarowanie w świątyni* (5v), *Pokłon trzech króli* (6r), *Chrzest w Jordanie* (7v) i *Kuszenie Chrystusa* (8r). Treścią tych przedstawień jest tajemnica Wcielenia. Siedem miniatur wkomponowano w tekst *Psalterium*. Każda z nich poprzedza newralgiczny psalm, który stanowi cezurę podziału *psalterium non feriatum* na osiem części. Mówimy jednakże nie o ośmiopodziale, lecz o dwu- i siedmiopodziale, bowiem Psalm 109 dzieli cały blok Księgi Psalmów na część jutrzenną, poranną oraz

nieszporną i wieczorną. Natomiast Psalmy 26, 38, 52, 68, 80 97 dzielą psalmy części jutrzennej na siedem części odpowiadających siedmiu dniom tygodnia. Psalterz trzebnicki podzielony jest za pomocą następujących miniatur: *Przemienienie* (29r) – Psalm 26, *Wjazd do Jerozolimy* (42v) – Psalm 38, *Biczowanie* (55r) – Psalm 52, *Ukrzyżowanie* (68r) – Psalm 68, *Zstąpienie do otchłani* (85v) – Psalm 80, *Trzy Marie u grobu* (98r) – Psalm 97, *Wniebowstąpienie* (113r) – Psalm 109. Dwie miniatury towarzyszą pozostałym tekstom księgi: *Maiestas Domini* (154v) poprzedza *Letaniae sanctorum*, a *Sąd ostateczny* (157r) – *Vigiliae mortuorum*.

Z kolei psalterz landgraфа Hermana, powstały w latach 1211-1213 (Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek H.B. II), jest jednym z ważniejszych kodeksów iluminowanych 1. połowy XIII wieku. Tworzą go następujące teksty: Kalendarz liturgiczny (1v-7r), *Psalterium* (8v-157v), kantyki starotestamentalne (158r-167r), kantyki nowotestamentalne, *Te Deum*, *Credo*, *Quicumque vult* (167v-171v), *Letaniae sanctorum*, *preces*, *collectae* (173r-176r), *Officium defunctorum* (177r-181r). W tekst psalterza wkomponowano sześć całostronicowych miniatur poprzedzających newralgiczne psalmy: *Chrzest w Jordanie* (31v) – Psalm 26, *Ukrzyżowanie* (73v) – Psalm 68, *Zstąpienie do otchłani* (91v) – Psalm 80, *Wniebowstąpienie* (109v) – Psalm 101, *Zesłanie Ducha Świętego* (124v) – Psalm 109, *Sąd ostateczny* (139v) – Psalm 119. Dwie miniatury podporządkowane są tekstom modlitewnym: *Trójca Święta* (172v) poprzedza Litanię do wszystkich świętych, a *Raj* (176v) znajduje się przed *Vigiliae mortuorum*.

Kolejny psalterz, św. Elżbiety, zdaje się pierwszy pośród wszystkich trzynastowiecznych psalterzy luksusowych powstałych na obszarze niemieckojęzycznym. Przechowywany jest w Archeologicznym Muzeum Narodowym w Cividale del Friuli (ms CXXXVII). Księgę tę tworzą następujące teksty: Kalendarz liturgiczny (1r-7r), *Psalterium* (14v-149r), kantyki starotestamen-

towe (149v-158v), kantyki nowotestamentalne (158v-159r), *Te Deum* (159r-160r), *Officium defunctorum* (160v-164v), wyznanie wiary *Quicumque vult* (165r-167r), *Letaniae sanctorum* (167v-171v), kantyki nowotestamentalne (172r-173r). Bogactwo psalterza, oprócz tekstów, stanowią liczne miniatury uporządkowane w czterech cyklach. Pierwszy stanowi *proemium*, czyli blok całostronicowych miniatur poprzedzający *psalterium*. Należą do niego następujące podwójne miniatury: *Zwiastowanie/Narodzenie wraz ze Zwiastowaniem pasterzom* (8v), *Pokłon trzech króli/Chrzest Chrystusa* (9r), *Wjazd do Jerozolimy/Ostatnia Wieczerza* (10v), *Zdjęcie z Krzyża/Złożenie do grobu* (11r), *Trzy Marie u grobu/Zstąpienie do otchłani* (12v), *Wniebowstąpienie/Zesłanie Ducha Świętego* (13r). Drugi cykl stanowią cztery zespoły składające się z całostronicowego inicjału figuralnego oraz całostronicowej miniatury. Towarzyszą one psalmom trójpodziału: 51 – *Tronująca Madonna z dzieciątkiem* (59v), 101 – *Chrystus na uczcie w domu Szymona/Przypowieść o faryzeuszu i celniku* (103v), oraz psalmowi dwupodziału: 109 – *Zaśnięcie Marii/Koronacja Marii* (117v).

Kolejnym cyklem jest zespół inicjałów figuralnych oraz niewielkich miniatur powiązanych z inicjałami ornamentalnymi. Podkreślają one początek newralgicznych psalmów siedmiopodziału części jutrzennej psalterza. Są to: inicjał *D(ominus illuminatio)* Psalmu 26 z przedstawieniem Chrystusa uzdrawiającego ślepego od urodzenia (34r), inicjał *D(ixi custodiam)* Psalmu 38 z przedstawieniem Hioba w towarzystwie żony i trzech przyjaciół (47r), miniatura z przedstawieniem Chrystusa na brzegu Jeziora Tyberiadzkiego, towarzyszącą inicjałowi *S(alvum me fac)* (73r), inicjał *E(xultate)* wraz z miniaturą powyżej zawierającą przedstawienia Józefa i jego braci oraz Józefa przed faraonem.

Cykl przedstawień towarzyszących psalmom części nieszpornej zawiera: miniaturę przedstawiającą Egipcjan ofiarujących złote przedmioty Żydom oraz pogrążenie armii faraona w Morzu Czerwonym (120v) poprzedzającą inicjał *I(n)* (121r) z przed-

stawieniem dwóch plag egipskich, a także Mojżesza i Aarona przed faraonem, miniaturę z Marią i Martą przed Jezusem oraz wskrzeszeniem Łazarza (132v) poprzedzającą Psalm 119, miniaturę z pojmaniem Żydów oraz ich niewolą babilońską (139v) poprzedzającą Psalm 136, a także miniaturę przedstawiającą Dawida i muzyków poprzedzającą Psalm 150.

Pozostałe miniatury poprzedzają teksty modlitewne: *Nabuchodonozor i trzech młodzieńcy w piecu ognistym* (Kantyk trzech młodzieńców), *Chrzest Augustyna przez Ambrożego* (*Te Deum*), *Sąd ostateczny* (*Officium defunctorum*), *Dysputa papieża Sylwestra z Żydami* (*Quicumque*), *Tron łaski* (*Letaniae sanctorum*), *Ofiarowanie w świątyni* (*Nunc dimittis*).

Przeanalizowane powyżej kodeksy był już od dawna przedmiotem badań. Wyniki badań nad psalterzem trzebnickim opublikowali Władysław Podlacha, Ernst Kloss, Michał Walicki, Alicja Karłowska-Kamzowa, Konstanty Klemens Jażdżewski, Leszek Wetesko, Waclaw Schenk, Andrzej Wałkowski, a także Dariusz Tabor, Sergiusz Michalski oraz Gude Suckale-Redlefsen¹. Do-

¹ A. Haseloff, *Die thuringisch-sächsisch Malerschule des 13. Jahrhunderts*, Strassburg 1897, *passim*; F. Kopera, *Średniowieczne malarstwo polskie*, Kraków 1925, s. 24-27; W. Podlacha, *Miniatury śląskie do końca XIV wieku*, w: *Historia Śląska od najdawniejszych czasów do roku 1400*, t. 3, red. W. Semkowicz, Kraków 1936, s. 199-210; E. Kloss, *Dieschlesische Buchmalerei des Mittelalters*, Berlin 1942, s. 12-17; W. Schenk, *Rękopisy liturgiczne od XIII do XV wieku w Bibliotece Uniwersyteckiej we Wrocławiu*, cz. 2, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 1963, nr 6, s. 199-200; M. Walicki, *Iluminacje i oprawy rękopisów*, w: *Sztuka polska przedromańska i romańska do schyłku XIII wieku*, red. M. Walicki, Warszawa 1971, s. 270-272; K.K. Jażdżewski, *Lubiąż. Losy i kultura umysłowa śląskiego opactwa cystersów (1163-1624)*, Wrocław 1993, s. 222-223; *Psalterium nocturnum*, w: *Średniowieczna książka rękopiśmienna jako dzieło sztuki*, red. A. Karłowska-Kamzowa, L. Wetesko, Gniezno 1993, s. 98; D. Tabor, *Iluminacje cysterskich kodeksów śląskich XIII wieku*, Kraków 2004, s. 35-36, 62-64, 120-122, 137-138; S. Michalski, *Psalterium nocturnum*, w: *Herzöge und Heilige. Das Geschlecht der Andechs Meranier im europäischen Hochmittelalter. Katalog zur Ausstellung im Kloster Andechs*. 13.

tychczasowe badania koncentrowały się na pokreśleniu miejsca miniatur w malarstwie XIII wieku, genezie ich stylu i inicjałów, jak również na kwestiach kodykologicznych, paleograficznych i liturgicznych. Ważne miejsce w badaniach piszącego ten tekst zajmowały treści miniatur oraz ich relacja do tekstów kodeksu.

Badania nad psalterzem landgraфа Hermana prowadzili Artur Haseloff, Karl Löffler, Felix Heinzer, Renate Kroos, Klaus Schreiner, Fred Schwind. Szczególną uwagę należy zwrócić na serię specjalistycznych artykułów towarzyszących edycji faksymile z 1992 roku².

Wyczerpującą monografię, będącą dziełem Haralda Woltera-von dem Knesebecka, posiada Psalterz św. Elżbiety. Autor opisał dokładnie kodeks pod względem kodykologicznym oraz treściowym. Lwią część swej książki poświęcił miniaturom i ich powiązaniom z tekstami, a także funkcjom obrazów, funkcji psalterza oraz kwestiom jego powstania w kontekście dynastii landgrafów Turynгии³.

Juli - 24. October 1993, hrsg. von J. Kirmeier, E. Brackhoff, München 1993, s. 236; G. Suckale-Redlefsen, *Psalterium nocturnum*, w: *Die Andechs-Meranier in Franken: europäische Fürstentum im Hochmittelalter: Ausstellung in Bamberg von 16.9.1998 bis 30. 9 1998*, Mainz 1998, s. 374-375; D. Tabor, *Cielesność człowieka jako istotny czynnik duchowości cystersów i centralna rzeczywistość cysterskich obrazów*, w: *Studia antropologica: pogranicza historii sztuki i kultury*, red. U.M. Mazurczak, Lublin 2013 s. 13-40.

² *Der Landgrafenpsalter: Eine Bilderhandschrift aus dem Anfang des XIII Jahrhunderts in der Württembergischen Landesbibliothek*, mit Einleitung von Löffler, Leipzig 1925, *passim*; F. Heinzer, *Äußeres: Inhalt und Geschichte der Handschrift*, w: *Landgrafenpsalter; Vollständige Faksimile – Ausgabe in Originalformat der handschrift HB II 24 der Württembergische Landesbibliothek Stuttgart. Kommentarband*, hrsg. von F. Heinzer, Graz 1992, s. 1-29; R. Kroos, *Kunsthistorische Betrachtungen*, w: *Landgrafenpsalter; Vollständige Faksimile*, s. 63-139; K. Schreiner: *Psalmen in Liturgie, Alltag und Frömmigkeit des Mittelalters* w: *Landgrafenpsalter; Vollständige Faksimile*, s. 141-184; F. Schwind, *Thüringen und Hessen um 1200*, w: *Landgrafenpsalter; Vollständige Faksimile*, s. 185-216.

³ H. Wolter-von dem Knesebeck, *Der Elisabethpsalter in Cividale del Friuli: Buchmalerei für den Thüringer Landgrafenhof zu Beginn des 13. Jahrhunderts*, Berli 2001, *passim*.

Dotychczasowe badania przyniosły wiele cennych rozwiązań dotyczących zawartości treściowej księgi zespołu tekstów, genezy stylu miniatur i inicjałów, czasu powstania, ikonografii, związku obrazu i tekstu oraz miejsca księgi w życiu duchowym. Niniejsze przedłożenie stawia sobie za cel odkrycie oddziaływania księgi z całym bogactwem jej tekstów i obrazów na środowiska i wspólnoty, do których była ona adresowana.

Psałterz św. Elżbiety był własnością Zofii z Wittelsbachów, małżonki Hermana I, landgraфа Turynгии z rodu Ludowingów. Zofia była jego drugą żoną, zaślubioną około 1190 roku. Herman zmarł w 1217 roku. Zofia przeżyła go o 20 lat i zmarła w 1238 roku. Małżeństwo to wydało na świat dwie córki oraz czterech synów, z których Ludwig IV został następcą swego ojca⁴.

Na dworze Hermana i Zofii przebywała Elżbieta, urodzona w roku 1207 córka króla węgierskiego Andrzeja II i Gertrudy z rodu Andechs Meranier. Przybyła ona na dwór turyński w roku 1201, w wieku czterech lat. W roku 1211 poślubiła Ludwika IV, późniejszego landgraфа⁵.

Zofia była posiadaczką zarówno psalterza landgraфа Hermana, jak i Psalterza św. Elżbiety. Nie było w tym nic dziwnego w tych czasach. Posiadanie dwóch iluminowanych ksiąg przez kobiety ze sfer arystokratycznych stanowiło wyraz prestiżu oraz oznakę swoistej pobożności, dlatego Zofia, a zapewne i Herman, zdecydowali się ofiarować jeden z kodeksów, ten, który dziś nazywamy kodeksem elżbietańskim. Zresztą w obu kodeksach znajdują się miniatury przedstawiające parę fundatorów – Zofię i Hermana. Ta miniatura świadczy o tym, że kodeks sporządzono dla rodziny Ludovingów, najprawdopodobniej dla małżonki landgraфа.

⁴ F. Machilek, *Elisabeth von Thüringen, Hedwig von Schlesien und der Dießer- Andechser Himmel*, w: *Die Andechs Meranier in Franken: Europäische Fürstentum in Hochmittelalter: Ausstellung in Bamberg von 19.06 bis 30.09.1998*, Mainz 1988, s. 96.

⁵ Tamże.

Jadwiga z domu Andechs Meranier, córka Bertolda VI von Andechs i Agnieszki z rodu Wettynów, urodziła się między 1178 a 1180 rokiem. Była wychowywana w klasztorze w Kitzingen. W wieku 12 lat została wydana za Henryka, księcia śląskiego⁶. Jadwiga była w posiadaniu kodeksu – psalterza. Po śmierci męża zamieszkała w obrębie klasztoru mniszek cysterskich w Trzebnicy. Jest bardzo prawdopodobne, że korzystała z tej księgi.

Zarówno Zofia, Elżbieta, jak i Jadwiga jako użytkowniczki ksiąg wpisują się w zapoczątkowany jeszcze w poprzednim stuleciu nowy nurt w produkcji książek. Dotychczas przygotowywano kodeksy na potrzeby wspólnoty. Wspólnotowy użytek i wspólnotowe znaczenie miały księgi liturgiczne, zwykle dużego formatu, dostosowane kompozycją tekstu do płynnego sprawowania liturgii eucharystycznej oraz *officium divinum*. Nawet teksty biblijne, patrystyczne i teologiczne używane przez członków wspólnoty przygotowywane były jako księgi wspólne. Natomiast w wieku XII i w kolejnym stuleciu pojawia się zapotrzebowanie na książkę do użytku indywidualnego. Pojawiają się osoby, które pragną ją posiadać. Są one przygotowane do czytania, dysponują znajomością języków, a książkę traktują jako narzędzie religijności, znacznik pozycji społecznej oraz wyraz splendoru. Jednocześnie należy sobie uświadomić, w jakim celu takie osoby potrzebują książki oraz jakiej książki potrzebują. Najczęściej jest to modlitewnik, zbiór modlitw potrzebnych do praktykowania pobożności⁷.

Reforma gregoriańska stała się wielkim impulsem do rozwoju życia duchowego wiernych świeckich. Apel Grzegorza VII skierowany przede wszystkim do arystokratów książąt i rycerzy o wzięcie odpowiedzialności za stan Kościoła zapoczątkował dążenie do znalezienia właściwych form życia chrześcijańskiego

⁶ Tamże.

⁷ G. Suckale-Redlefsen, *Zwei Bilderpsalter für Frauen*, s. 249.

dla świeckich⁸. Oczywiście w tym nurcie znalazło się również wezwanie do wypraw krzyżowych, lecz udział w nich mimo pozornej masowości okazał się wyjątkowym i elitarnym rozwiązaniem. Był on pewną wskazówką co do możliwości zbawienia, jakie miał dawać odpust zupełny⁹. Szukano jednak innych dróg. Wskazywało je nauczanie wędrownych kaznodziejów niosących wezwanie do odnowy życia. Widoczne było również oddziaływanie wspólnot kanoników regularnych i mnichów¹⁰. W XIII wieku doszła do tego działalność mendikantów z ich kaznodziejstwem i promowaniem spowiedzi usznej. Wszystkie te czynniki sprawiły, że w masach świeckich pojawiły się dążenia do realizacji ideałów życia chrześcijańskiego. Przejawiało się to w kilku nurtach.

Pierwszym z nich było dążenie do życia ubogiego¹¹. Rodziło się pytanie, jak praktykować ubóstwo przy zaangażowaniu w życie gospodarcze i zarządzaniu rozległymi niekiedy dobrami ziemskimi. Istotne było również pragnienie spotkania ze słowem Bożym i słuchania głoszonego Słowa¹². Wiązał się z tym częsty zwłaszcza w radykalnych ruchach sprzeciw wobec kleru praktykującego symonię, naznaczonego chciwością i łamiącego czystość¹³. Oczekiwano od duchownych życia ewangelicznego, apostolskiego oraz zdolności do przepowiadania Słowa.

Niezwykle ważne było również poszukiwanie form modlitwy oraz nieustanna próba znalezienia właściwego danemu stanowi modelu modlitwy. Odwoływano się do modlitwy ciągłej mnichów, kanoników regularnych czy mendikantów. Modlitwa promowała doświadczenie Chrystusa jako człowieka i dostęp – poprzez człowieczeństwo – do Jego bóstwa. Doświadczenie mi-

⁸ A. Vauchez, *La spiritualité du Moyen Âge occidental VIIIe-XIIIe siècle*, Paris 1994, s. 95.

⁹ Tamże, s. 96-98.

¹⁰ Tamże, s. 94.

¹¹ Tamże, s. 100-103.

¹² Tamże, s. 103-104.

¹³ Tamże, s. 99-100.

łosierdzia Bożego w obliczu uznania swej nędzy duchowej było możliwe w spotkaniu ze Zbawicielem

W tym kontekście należy zwrócić uwagę na iluminowane księgi wysokiej jakości, stanowiące precjoza w produkcji kulturowej tego czasu. Należy również wziąć pod uwagę rolę elit władzy, ekonomię i kulturę tego czasu. W istocie mamy do czynienia z przedstawicielami tych elit w osobach członków rodów Ludowingów z Turyngii, hrabiów Andechs Meranier, dynastii Arpadów, piastowskich książąt Śląska, a także innych nieznanych osób, dla których produkowano te książki. Należy zadać najpierw pytanie: jakie wartości promowały elity? Była to przede wszystkim świadomość własnego wybrania i przeznaczenia do rządzenia powierzonym ludem. Na obszarach Cesarstwa Narodu Niemieckiego wynikała ona z poddaństwa wobec cesarza – pomazańca Bożego. Elity kultywowały pamięć przodków i ich dokonań oraz świadomość swego pochodzenia. Wyraźnie była tu obecna kultura rycerska wraz z akceptacją zadań, jakie powierzano stanowi rycerskiemu. Stąd pochodziły decyzje o udziale w krucjatach. Brali w nich udział niektórzy członkowie rodów, a czasami ginęli z dala od domu. Przejawem ich religijności był fakt posiadania tak zwanego klasztoru rodowego, określanego jako „Eigenkloster” lub „Hauskloster”. Wspólnota takiego klasztoru, hirsauska lub cysterska, była zwykle fundowana w celu stałej modlitwy w intencji członków rodu. Taki klasztor stawał się zwykle mauzoleum rodowym. W przypadku Henrykowskiego Śląska takimi klasztorami były najpierw Lubiąż, a następnie Trzebnica, ulubiony klasztor św. Jadwigi. Taka wspólnota była hojnie uposażona przez aktualnie panujących i zobowiązana do duchowego wspierania fundatorów. Klasztorem domowym rodu landgrafów był Reinhardsbrunn w Turyngii. Te klasztory oddziaływały swoją postawą duchową na członków elit.

Wyjątkową rolę odgrywały wśród tej grupy kobiety, małżonki panujących. Mówimy tu o Zofii z Wittelsbachów, Elżbiecie z Arpadów czy Jadwidze z Andechsów. Jako małżonki czołowych

członków rodów były one podporządkowane swym mężom¹⁴, jednakże odnajdywały swą szansę kulturową i wyjątkową drogę w religijności, inspirując się wartościami duchowymi, jakie oferowały i preferowały wspólnoty zakonne, istniejące aktualnie i pozostające w dobrych relacjach z domami panującymi.

W środowiskach wyżej opisanych pojawiły się trzy iluminowane księgi. Z dużym prawdopodobieństwem można przypuszczać, że służyły one jako wyjątkowe modlitewniki. Nasuwa się pytanie, gdzie te księgi powstały i jakie podłoże duchowe wpłynęło na ich kształt. Kodeksy hermanowski i elżbietański powstały według Haralda Woltera-von dem Knesebecka w opactwie benedyktyńskim Reinhardsbrunn, które było klasztorem rodowym i miejscem pochówku Hermana i Zofii. Psalterz trzebnicki z kolei powstał w opactwie cysterskim w Lubiążu. Klasztory mnisze miały określone i bardzo wyraziste oblicze duchowe i kulturowe. Harald Wolter-von dem Knesebeck, przypisując oba kodeksy klasztorowi Reinhardsbrunn, wskazał na jego związki z kongregacją Hirsau i za podłoże powstania obu ksiąg przyjął mentalność i duchowość hirsauską. Według niego trzy elementy były w niej najbardziej istotne: *contemptus mundi*, *vita apostolica* oraz psalmy jako *vox eccelsiae ad Christum*¹⁵. Intuicje te należy ocenić jako cenne, ponieważ sięgają one głęboko w dzieje monastycyzmu, jednak zarówno kodeksy turyńskie, jak i księga z Trzebnicy ujawniają elementy, których nie ujął ten wybitny badacz. Jest kilka elementów, o których można wnioskować z samej struktury i zawartości omawianych psalterzy.

Pierwszą rzeczą, która się narzuca, jest struktura modlitwy mniszej. Jej wyraźnym śladem jest podział *psalterium non feria-*

¹⁴ G. Suckale-Redlefsen, *Zwei Bilderpsalter für Frauen aus dem frühen 13. Jahrhundert*, w: *Illuminaten Psalter*, s. 249-258.

¹⁵ H. Wolter-von dem Knesebeck, *Die Landgrafenpsalterien und der Zackenstil: Buchproduktion in Thüringen zwischen Hirsauer Reform und „Hofkultur“*, w: *700 Jahre Erfurter Peterskloster*, hrsg. von der Stiftung Thüringer Schlösser und Gärten, Regensburg 2004, s. 105-111.

tum. Nawet w przypadku gdy *psalterium* integruje w sobie kilka różnych podziałów, a ma to miejsce choćby w przypadku Psalterza św. Elżbiety, dwu- i siedmiopodział ujawnia podstawowe wyróżnienie dni liturgicznych. Cezurami tego podziału są Psalm: 1, 26, 38, 52, 68, 80, 97 i 109. Każdy z nich rozpoczyna *matutinum* dnia, począwszy od niedzieli (od Psalmu 1 do 97), natomiast Psalm 109 znaczy początek pierwszych nieszpórów niedzieli¹⁶. Cezury te świadczą o tym, że zachowano również w psalmach benedyktyński wymóg modlenia się całym *psalterium* w ciągu jednego tygodnia.

Drugim ważnym wyznacznikiem jest ścisły i konsekwentny chrystocentryzm. Miniatury psalmów, czy to zgromadzone w *proemium*, czy to przyporządkowane newralgicznym psalmom, przedstawiają zasadnicze momenty z życia Chrystusa. Wynika to z koncentracji życia wewnętrznego mnichów – zarówno kluśniaków i hirsauczyków, jak i cystersów – na osobie Chrystusa. Jednakże przypisanie całemu psalterzowi oraz poszczególnym psalmom konkretnych wydarzeń z życia Chrystusa wynika ze szczególnego odczytania Księgi Psalmów jako księgi prorockiej, zapowiadającej Chrystusa. Jest to wpisane w tradycję zapoczątkowaną poprzez ojców Kościoła, najpełniej wyrażoną przez św. Augustyna w jego *Ennarationes in psalmos*¹⁷. Odczytanie psalmów dokonywało się nie tylko poprzez liturgię *officium divinum*, lecz przez indywidualne, bardzo osobiste i nastawione na wewnętrzne potrzeby duchowe mnicha studium zwane *lectio divina*¹⁸. Jednakże już w XII wieku, a coraz powszechniej w wie-

¹⁶ H. Schneider, *Die Psalterteilungnin Fünfziger und Zehnergruppen*, w: *Universitas: Dinest an Wahrheit und Leben*, Band I, Mainz 1960, *passim*; R. Kahsnitz, *Der Werdener Psalter in Berlin: Ms. Theol. Latfol 358. Eine Untersuchungzu Problem mittelalterlicher Psalterillustration*, Düsseldorf 1979, *passim*.

¹⁷ Augustinus, *Ennarationes in psalmos*, vol. 1, 2, ed. E. Dekkers, J. Fraipont, Turnhout 2013 (Corpus Christianorum Scholars version), *passim*.

¹⁸ D. Robertson, *Lectio divina: the medieval experience of reading*, Collegeville, Minnesota 2011, *passim*.

ku XIII, do wspólnot mniszych powoli wchodził inny sposób czytania Pisma, właściwy szkołom katedralnym i zakonnym – bardzo systematyczny i kursoryczny, lecz nastawiony na odkrycie dwóch sensów – duchowego i dosłownego¹⁹. Czołowym osiągnięciem tej metody wydaje się *In totum psalterium commentarii* Piotra Lombarda²⁰.

Istnieją dwie cechy charakteryczne, które trzeba uwypuklić, aby zrozumieć psalterze i ich miniatury. Pierwszą stanowi sam obraz. Jest on ściśle związany z tekstem psalmu, powstaje jako rezultat kontemplacyjnego podejścia do Słowa. Jest więc owocem koncentracji na istocie tekstu, na jego dwoistym sensie – dosłownym i duchowym. Jest to również rezultat wysiłku w celu odkrycia głębokiego znaczenia Pisma. Drugą stanowi człowieczeństwo Chrystusa. Trzeba sobie uświadomić, że to właśnie koniec XII stulecia i początek wieku XIII przynoszą i podkreślają zapomniany dotychczas aspekt. Jest nim cielesność Chrystusa, czyli Jego konkretność i integralność w relacji. Bóg-Syn Boży w swym człowieczeństwie stanowił w tym czasie pewną nowość kulturową.

Orędzie o powyżej zarysowanej treści wspólnoty mnisze kierowały do osób, które otrzymały psalterze. Było to dziedzictwo ich modlitwy, ich sposobu przeżywania relacji z Chrystusem, a także doświadczania czasu sakralnego. Czy wszystko to zostało zaakceptowane przez osoby posługujące się psalterzami? Aby znaleźć odpowiedź na to pytanie, trzeba pamiętać, że psalterze były reakcją na potrzeby osób świeckich należących do elit społecznych i do dynastii rządzących. Była to potrzeba konkretnego modelu modlitwy oraz pożytecznego narzędzia służącego modlitwie, czyli modlitewnika. Z dużą dozą prawdopodobieństwa można stwierdzić, że księgi modlitewne zostały wręcz zamówio-

¹⁹ J. Châtillon, *La Bible dans les écoles du XIIIe siècle*, w: *Le Moyen Age et la Bible*, de Pierre Riché, Guy Lobrichon, Paris 1984, s. 167.

²⁰ Petrus Lombardus, *In totum psalterium commentarii*, w: *Patrologia Latina*, Tomus 191, kol. 1095-1160.

ne w skryptorium określonego opactwa mniszego. Owo zapotrzebowanie, nawet zamówienie, mogło być wynikiem dłuższego kontaktu ze wspólnotą mniszą, obserwacji jej życia i praktyki modlitewnej.

Przygotowana księga służyła nie modlitwie wspólnotowej chórowej, lecz indywidualnej pobożności. Wszystkie teksty w niej zawarte były przedmiotem wyboru podyktowanego indywidualnymi potrzebami oraz osobistymi preferencjami. Dlatego, jak już powiedziano, stanowią zbiór, kolekcję tekstów, a nie księgę liturgiczną, zawierającą ryt sprawowania obrzędu. Miały jednak wskazówki i sugestie co do sposobu kształtowania swej modlitwy. Wysuwały na pierwszy plan psalmy i zachęcały do ich chrystologicznego odczytywania. Sugerowały pewne określone psalmy na konkretny dzień tygodnia, czemu służyły ornamentalne inicjały rozpoczynające psalmy newralgiczne oraz poprzedzające je miniatury. Jednak oprócz zawartych immanentnie w strukturze księgi, w jej tekstach i miniaturach, praktycznych wskazań, mnisi benedyktyńscy i cysterscy przekazali użytkownikom ksiąg coś więcej. Była to specyficzna atmosfera duchowa, zespół wartości doświadczanych w życiu zakonnym oraz blask ideałów życia religijnego. Należała do nich *oratio continua*, czyli konsekwentna, stała modlitwa oraz akceptacja psalmów jako najważniejszych tekstów modlitewnych. Drugim elementem była koncentracja na Chrystusie, na Jego człowieczeństwie i zbawczym dziele. Wynikało to z chrystologicznego odczytania Księgi Psalmów i każdego psalmu z osobna.

Nasuwa się tutaj pytanie: czy działanie mnichów i tworzenie wysublimowanej, bogatej w teksty – psalmy, kantyki, podstawowe modlitwy – i bogato iluminowanej księgi dla kobiet z elit społecznych było ewangelizacją? Wspólnoty mnisze przy udziale teologów decydujących o kształcie księgi i jej wyposażeniu w obrazy, kopistów tworzących tkanę tekstową czy miniatorów wypełniających przeznaczone na to miejsca obrazami tworzyły wyjątkowe dzieła. Przekazywały w ten sposób zestaw swoich

wartości. Czyniły to jednak w odpowiedzi na wyrażane zapewne wielokrotnie zapotrzebowanie na księgę modlitwy indywidualnej. Nie była to więc ewangelizacja w ścisłym, wąskim tego słowa znaczeniu, nie dotyczyła bowiem osób należących do sfery pogańskiej, lecz członków elit społeczeństwa chrześcijańskiego, ludzi władzy, mających wielorakie więzi z hierarchią Kościoła, a co więcej wspierających swój własny klasztor rodowy. Stworzenie psalterzy było próbą zaproponowania własnego sposobu modlitwy i własnego doświadczenia Chrystusa, dokonującego się przez modlitwę psalmami oraz człowieczeństwo Chrystusa. Było to raczej oddziaływanie religijne i duchowe, próba formacji religijnej w oparciu o własną duchowość wspólnoty. Czy rozmięła się ona z metodą życia osoby, która otrzymywała psalterz? Oczywiście, osoba ta nie prowadziła życia monastycznego we wspólnocie, potrzebowała natomiast modlitewnika, aby w swój nurt życia wpleść modlitwę. Należy mieć też na uwadze, że modlitewniki te zostały przygotowane dla kobiet, które w praktykowaniu i rozwijaniu życia chrześcijańskiego widziały swą drogę do niezależności.

Czy wpływ duchowy na osoby posiadające psalterze i ich formacja do życia chrześcijańskiego okazały się trwale? Elżbieta po śmierci swego męża w roku 1227 udała się do klasztoru mniszek w Kitzingen²¹. Później pozostawała pod wpływem franciszkanina Konrada z Marburga, praktykując skrajne ubóstwo i ascezę. Swoją psalterz ofiarowała wujowi Bertoldowi, biskupowi Kalocsa (1227-1228), a później patriarsze Akwilei (1229-1251)²². Jadwiga wzorowała swoją gorliwość religijną na duchowości cysterek z Trzebnicy. Później jednak zafascynowała się mentalnością i duchowością braci mniejszych. Była przez nich inspirowana do zaangażowania się w działalność na rzecz ubogich. Można by powiedzieć, że projekt formacyjny „Iluminowany psalterz pry-

²¹ G. Suckale-Redlefsen, *Buchkunst in Bamberg*, w: *Die Andechs-Meranier in Franken*, s. 256.

²² Tamże.

watny” zakończył się fiaskiem. Obie bowiem osoby – Elżbieta i Jadwiga, zamiast benedyktyńskiej równowagi wybrały franciszkańskie ubóstwo i zdecydowaną ascezę. Konsekwencją tego była służba na rzecz ubogich. Znamienna jest decyzja Elżbiety, która przekazała psalterz, dzieło mnichów, swemu wujowi. Wydawał się jej zbędny, nawet sprzeczny z Franciszkowym duchem ubóstwa. Jadwiga, mimo że po śmierci męża wycofała się do Trzebnicy, gdzie znalazła miejsce w obrębie zabudowań klasztornych i nie rozstała się z psalterzem, nadal pozostała wierna franciszkańskiemu, a nie benedyktyńskiemu stylowi życia.

W nurcie tym pojawiło się jednak coś, co można by uznać za wynik formacji za pomocą iluminowanego psalterza. Samo posiadanie tej księgi i modlitwa jej tekstami, szczególnie psalmami, promowało niezależność kobiety i jej samodzielny rozwój. Późniejsze decyzje życiowe Elżbiety i Jadwigi stanowią więc wypełnienie tej samodzielności i wolności. Należy je uznać za najważniejsze konsekwencje stworzenia obu psalterzy.

I libri di lusso i salterii con le miniature christologiche: Lo strumento dell'evangelizzazione dell'aristocrazia?

Questo articolo prende in considerazione tre codici miniati – isalterii – forniti dalle miniature che rappresentano gli episodi di Vita di Cristo. Si tratta del salterio di Trebnitz, 1238-1245 (Breslavia, Biblioteca Universitaria IF 440), il salterio di landgravio Ermano, 1211-1213 (Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek H.B. II), il salterio di santa Elisabetta 1201-1207 (Cividale del Friuli, Museo Archeologico Nazionale, ms CXXXVII). Il salterio di Santa Elisabetta era in origine proprietà di Sophia von Wittelsbach, moglie di Ermano I, landgravio di Turingia. A lei apparteneva forse anche il Salterio di landgravio Ermano. Sophia ha regalato questo libro a Elisabetta, figlia di re di Ungheria, futura moglie

di Lodovico IV, figlio di Ermano e di Sophia, futuro landgravio. Il salterio di Trebnitz era nelle mani dei Edvige, figlia di Bertoldo VI von Andechs e Agnese von Wittelsbach. Lei ha sposato Enrico, duca di Slezia. La creazione e l'uso dei salterii cristologici vengono situate nel contesto culturale e religioso in cui da una parte emergeva il bisogno di libro di uso provato, d'altra parte la riforma gregoriana ispirava i laici alla ricerca della propria pietà e della propria spiritualità. Allora per le donne che provenivano dal fior fiore della società sono state preparate i libri della preghiera, ma di qualità speciale. Questi libri sono stati scritti e miniati nei conventi monastici – il salterio di Ermano e il salterio di Santa Elisabetta in Reinhardsbrunn dei benedettini in Turingia, il salterio di Trebnitz dei cisterciensi in Slezia. Tutte le due comunità hanno cercato di comunicare alle donne la loro propria spiritualità e la loro propria maniera di pregare. Infatti nei salterii troviamo le tracce della preghiera monastica – i salmi nevalgici della cosiddetta partizione liturgica. Anzi, le miniature di vita di Cristo testimoniano lo stretto cristocentrismo dei benedettini e dei cisterciensi. Però, non possiamo chiamare questa prova di trasmettere i propri valori spirituali una evangelizzazione. Sarebbe meglio definire questa azione la formazione cristiana di alto livello delle donne di sfera aristocratica. In fine le donne “formate” nello spirito monastico hanno scelto una altra via della vita spirituale, quella francescana, che impegnava alla ascesi e al servizio dei poveri.

Stanisław Kozakiewicz OSPPE

Misja pasterza Kościoła w nauczaniu Stanisława Hozjusza i Roberta Saraha

Tych dwóch pasterzy Kościoła dzieli ponad czterysta lat życia i działalności pasterskiej. Obaj byli biskupami, potem kardynałami. Tak Hozjusz, jak i Sarah piastowali ważne urzędy w Stolicy Apostolskiej. Hozjusz, biskup warmiński, był legatem papieskim na soborze trydenckim i wielkim penitencjarzem, natomiast Sarah jest prefektem Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. Na wzór jedyne go i prawdziwego Pasterza Kościoła, którym jest Jezus Chrystus, postanowili bronić, strzec i prowadzić swoje stado, czuwając nad jego losem (por. Jr 31,10-13). Jako duchowni i ludzie wykształceni posługiwali się najczęściej przesłankami rozumowymi, ponieważ „wiera jest w pierwszym rzędzie sprawą rozumu. Jeśli nawet w przypadku «przyjęcia» wiary wyraża się udział woli, jest to przecież przyjęcie poznania”¹.

Obaj kochali Kościół jako Ciało Chrystusa. Miłość do niego w nauczaniu Hozjusza przejawiała się przede wszystkim w zachowaniu i przepowiadaniu nauki Bożej: „To jest naszym nauczaniem, to jest naszą chlubą i nigdy nie będziemy się wstydzili Kościoła Bożego, ani nigdy od niego nie odstępimy, jak wy uczy-

¹ Św. Teresa Benedykta od Krzyża (Edyta Stein), tłum. Immakulata J. Adamska, G. Sowiński, *Wiedza Krzyża*, Kraków 2016, s. 283.

niliście. Raczej pozwolimy wpierw dusze swoje od ciał oddzielić, niż byśmy pozwolili kiedykolwiek nas od niego oddzielić”².

Kardynał Hozjusz autentycznie kochał Kościół i dlatego bronił go przed rozpadem. Nie dochodził do prawdy o Kościele na drodze intelektualnych poszukiwań, jak czynią niektórzy współcześni protestanci wyrośli w tak zwanych wolnych Kościołach protestanckich, ale przez systematyczne poszukiwanie prawdy eklezjalnej dochodził do właściwego rozumienia tajemnicy, że „Kościół – Ciało Chrystusa, w którym Jezus jest prawdziwie obecny – stanowi dar Boga, środek, przez który Bóg nas zbawia, prasa sakramentu dla świata i w świecie. Kościół nie może więc być wyłącznie czymś spontanicznym lub pragmatycznym, dowolnie konstruowanym. Może natomiast, co bardzo istotne, rozwijać się wraz z upływem czasu”³.

Cierpienia eklezjalne doświadczane przez Hozjusza dziś wydają swoje owoce, ponieważ niektórzy protestanci uczciwie dążący do poznania prawdy objawionej twierdzą, że „za reformacyjną myślą «tylko Pismo», jakkolwiek jest ona czysta, stoi określona intencja i bez względu na to, jak wielkie byłyby nadużycia tamtych czasów, najzwyczajniej w świecie nie jest to myśl biblijna. Biblia nie wspomina o takiej zasadzie, nie pojawia się ona też w historii Kościoła przed XVI wiekiem. Umożliwiając swobodne interpretacje, zasada ta doprowadziła do doktrynalnych podziałów”⁴.

Hozjusz bronił jedności podzielonego Kościoła i, mówiąc językiem Ewangelii, „nalegał w porę i nie w porę”, przekonywał do prawdy o Kościele, ale rezultaty tych działań były niewielkie. Ubolewał z powodu podziału, który nie rozpoczął się od Lutra, bo już od samego początku ludzie rozrywali tę delikatną tkanekę eklezjalną. „Niczego przeto nowego – jak uczył pasterz z War-

² S. Hozjusz, *Odparcie przedłożeń Brencjusza. O uciśnionym Słowie Bożym*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2001, s. 121.

³ U. i B. Ekman, *Wielkie odkrycie. Nasza droga do Kościoła katolickiego*, tłum. A. Stróżyk, Kraków 2017, s. 210.

⁴ Tamże, s. 212-213; por. s. 72.

mii – nie uczynił w naszych czasach Marcin Luter, który gdy się niegodziwą zbrodnią oddzielił od jednośc Katolickiej⁵, jako od klepiska Pańskiego, swej wspólnoty, którą zebrał, przywłaszczył miano Kościoła”⁶. Widocznie takie sprawy, jak odbudowanie jednośc Kościoła Chrystusowego wymagają długiego czasu, cierpliwości i wytrwałości, o czym świadczy sama Ewangelia, choćby w scenie uzdrowienia przez Chrystusa człowieka, który chorował 38 lat. Dopiero po tylu latach, kiedy spotkał się z Boskim Mistrzem z Nazaretu, został wyleczony ze swojej choroby⁷.

Dla Hozjusza podstawowym argumentem do zjednoczenia był Urząd Nauczycielski Kościoła. Często adwersarze wcale go nie słuchali, a raczej irytowali się z tego powodu.

Pięćsetlecie reformacji szesnastowiecznej, obchodzone uroczystie przez świat protestancki w 2017 roku, skłoniło wielu historyków do wnikliwych studiów nad właściwą przyczyną rewolucji doktrynalnej, która dokonała się wówczas w Kościele. Wielu badaczy tej kwestii coraz śmielej podkreśla, że przyczyną główną było zaniedbanie przez wielu kapłanów i biskupów służby Bożej i własnej duchowości: „Opisane przez Lutra jego życie jako kapłana jest wyjaśnieniem jednego z najpoważniejszych czynników, które w znaczący sposób przyczyniły się do zwycięstwa reformacji w wielu regionach Rzeszy, czyli brak równowagi między życiem czynnym a kontemplacyjnym. Zarzucenie przez księdza Lutra i wielu jemu podobnych duchownych na początku szesnastego wieku swojego podstawowego powołania, czyli odprawiania Mszy świętej, i rezygnacja z własnego postępu duchowego (codzienna modlitwa brewiarzowa) wcześniej czy później musiało wydać fatalne owoce”⁸.

⁵ Hozjusz zawsze pisał słowo „katolicki” dużą literą na znak szczególnego szacunku dla Kościoła Chrystusowego.

⁶ S. Hozjusz, *Odparcie przedłożeń Brencjusza*, dz. cyt., s. 317.

⁷ J 5,1-16.

⁸ G. Kucharczyk, *Kryzys i destrukcja. Szkice o protestanckiej reformacji*, Warszawa 2017, s. 22-23.

Zjawisko reformy Kościoła należy uznać za coś oczywistego i koniecznego, ponieważ jest to wspólnota bosko-ludzka, a więc to, co ludzkie, jest niedoskonałe i przez ludzi może być wypaczone albo zupełnie odrzucone. To ludzie Kościoła z różnych powodów mogą zniekształcić prawdziwy jego obraz⁹.

Taki sposób rozumowania Marcina Lutra nie uprawnia go do bycia reformatorem Kościoła. Choć stał się założycielem i jednocześnie eklezjologiem, to jednak zupełnie innego Kościoła, stąd trudno nazwać luterński przewrót eklezjalny reformą Kościoła. Odrzucając dotychczasowe Magisterium Kościoła, stworzył własny urząd kościelny, stając się w ten sposób jego głównym podmiotem. O tym był przekonany kardynał Hozjusz, dlatego tak mocno bronił dotychczasowego Urzędu Nauczycielskiego Kościoła z papieżem na czele. To Magisterium Kościoła jest pierwsze w porządku chronologicznym i ono, ciesząc się asystencją Ducha Świętego, może określić, które księgi są rzeczywiście przekazem Bożego Słowa. „Bierze się teraz pod rozwałę – pisał Hozjusz – czy bardziej Pismo, czy świadectwu Kościoła należy wierzyć. Spór wydaje się wprost bezużyteczny. Bo pytać o to, czym jest innym, jeśli nie pytać: czy bardziej należy wierzyć Duchowi Świętemu przemawiającemu przez usta Kościoła, czy temu samemu Duchowi Świętemu przemawiającemu w Piśmie Świętym literami swych sekretarzy Proroków i Apostołów? Wszelka prawda pochodzi od Ducha Świętego. On bowiem jest tym, który naucza wszelkiej prawdy. A skoro Kościół jest *filarem i podwaliną prawdy* (1 Tm 3,15), jednakowo od Ducha Świętego pochodzi prawda jego i Pisma Świętego, skoro tym, kto go *naucza wszelkiej prawdy* (J 16,13), lub gdy on prawdę stwierdza, jest Duch Święty. A jednak nie można zaprzeczyć, że wcześniejsza jest powaga Kościoła niż Pisma”¹⁰.

Trzymając się perspektywy wiary chrześcijańskiej, dopiero w obecnych czasach gorliwość pasterska kardynała z Warmii znaj-

⁹ Zob. tamże, s. 25.

¹⁰ S. Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 1999, s. 37.

duże zrozumienie u niektórych protestantów, którzy, podobnie jak przed kilku wiekami nauczał Hozjusz, twierdzą, że „[o]drzucenie myśli o wyłączności Pisma nie oznacza zaprzeczenia autorytetowi Biblii. Biblia jest i pozostanie Pismem Świętym, odwiecznym Słowem Boga, natchnionym Duchem Świętym. [...] Żyjemy w Słowie i Słowem, ale potrzebny jest nam też Urząd Nauczycielski, który pomaga zrozumieć Biblię, byśmy mogli żyć pełnią naszej wiary w Kościele. Poprzez biskupów istnieje w Kościele żywy urząd nauczycielski, przechodzący z pokolenia na pokolenie”¹¹.

Biblijne owocowanie pracy apostoelskiej sprawdziło się też w życiu Stanisława Hozjusza, który, broniąc Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, był tym, który siał, a jego zasiew dopiero dziś wydaje owoce. Słowa wypowiedziane przez nawróconego na katolicyzm pastora protestanckiego ze Szwecji są jakby kalką nauczania na ten temat biskupa warmińskiego. Swoje wyniki poszukiwania prawdy eklezjalnej konwertyta sformułował następująco: „Mówienie, że Urząd Nauczycielski jest niepotrzebny, ponieważ mamy w sobie Ducha – wciąż w różnych sytuacjach słyszę ten argument – jest błędnym rozumieniem podstawowej zasady biblijnej dotyczącej wcielenia, myśli odnoszącej się do sakramentalności. Jezus Chrystus dał nam w Kościele Urząd Nauczycielski (Ef 4,11-13), który jest fizyczną, widoczną stroną funkcji Ducha Świętego, polegającą na objawianiu i nauczaniu (J 14,26). Jezus dał nam apostołów i ich nauczanie – nauczanie apostoelskie – które ma być zachowywane i przestrzegane przez całą historię Kościoła, aż do chwili ponownego przyjścia Jezusa (Dz 2,42; Jud V 3). Urząd Nauczycielski nie jest nad nami, by nas uciskać i uniemożliwiać nam samodzielne myślenie, lecz by posiadając namaszczenie Ducha, pomóc nam osiągnąć cel. Ten urząd ucieleśnia się w biskupach, następcach apostołów”¹². Zaprezentowany powyżej sposób myślenia teologicznego jest niemal identyczny z nauczaniem kardynała z Warmii. To, co przed kilkoma wiekami zasiał Hozjusz, dziś zaczyna przynosić pozytywne skutki.

¹¹ U. i B. Ekman, *Wielkie odkrycie*, dz. cyt., s. 213.

¹² Tamże, s. 212.

Pedagogia misji pasterskiej

Skuteczność misji eklezjalnej zależy również od środowiska, do którego jest skierowana troska pasterza Kościoła. Otoczenie, w jakim pełnił swoją posługę pasterską sługa Boży Stanisław Hozjusz, było raczej chrześcijańskie, choć bardzo podzielone i wyniszczające się na skutek wojen religijnych, których przyczyną była tak zwana rewolucja szesnastowieczna. To dlatego jego troska koncentrowała się na potrzebie odbudowy zrujnowanego Kościoła instytucjonalnego. Miał wyraźnie określoną misję pasterską, którą pełnił w Kościele. Często w swoich polemikach z innowiercami posługiwał się argumentem kompetencji i mocno podkreślał, że sprawy eklezjalne i wiary chrześcijańskiej należą do misji pasterzy Kościoła, a nie do władzy świeckiej. Przypominał: „Ja zaś nie widzę, dlaczego lud bardziej obowiązany jest słuchać Magistratu, niż Magistrat Boga, Króla i swego Biskupa. Wszyscy teraz chcą być Biskupami, wszyscy Apostołami, Doktorami, Pasterzami. Nie tak wiele później będzie, że tym samym prawem wszyscy zechcą być Mistrzami obywateli, a jaki jest Magistrat wobec swoich zwierzchników, tacy wzajemnie będą wobec niego ci, którzy są niżsi stopniem. Podoba im się schizma, będą może wkrótce mieli tyle schizm w mieście, że końca ich nie znajdą. Bardzo mnie boli jego zagłada, lecz chronić wbrew woli jest bardzo trudno.

Nie mają mi nic do zarzucenia. Sami się oddzielili od swego Biskupa, od swego Króla, od całego świętego Kościoła Katolickiego, sami wyrzucili siebie ze wspólnoty zbożnych, sami własnym sądem zostali potępieni. Przeto jeżeli są przeze mnie uważani za takich, jakimi sami się uczynili, cóż mają, co mogliby słusznie mi zarzucić?”¹³.

Żyjący obecnie kard. Robert Sarah ma świadomość, że czasy współczesne całkowicie odrzucają Boga, a ludzie coraz częściej

¹³ S. Hozjusz, *O postępowaniu z elblązanami 1553*, w: tenże, *O postępowaniu z odłączonymi*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2009, s. 49.

żyją tak, jakby Go nie było. Jest świadomy, że dzisiaj ludzie ubóstwiają samych siebie i wybierają hedonistyczny styl życia. „Żyjemy w świecie na opak – mówi kardynał – ukształtowanym i dogłębnie uformowanym przez takie sposoby myślenia, odruchy i postawy, które skłaniają każdego do gromadzenia – posiadania, wiedzy czy władzy – tak dalece, że niekiedy przeprowadzają zbiorowe zapomnienie o Bogu, a także zwykłe, proste odrzucenie ludzi ubogich, bezbronnych i prawdziwie potrzebujących, którzy umierają z głodu, z braku poświęcenia im uwagi i poszanowania ich godności.

Żyjemy dzisiaj pod wpływem kultury zachodniej i europejskiej, która niemal wygnała Boga ze społeczeństwa, a ubóstwiła pieniądź, naukę i technologię. Europa, coraz bardziej oddalona od Chrystusa i przepojona praktycznym ateizmem i materializmem, hedonizmem i odrzuceniem Boga, ze względu na swoją ofensywę naukową, swoje bogactwa, potęgę ekonomiczną, technologiczną, medialną, polityczną i militarną mogłaby w wielkiej mierze przyczynić się do spoganienia świata. [...] Pogaństwo wielu ludów afrykańskich, tak samo jak pogaństwo innych ludów Azji, Oceanii i Ameryki Łacińskiej, zasadniczo buduje się w żywotnej relacji z bóstwem i karmi się wartościami duchowymi. Natomiast pogaństwo materialistyczne i sekularyzujące na Zachodzie zagraża religijnemu duchowi człowieka i jego relacji z Bogiem i osłabia je aż po same korzenie. Zdezorientowani obserwujemy bowiem w rozległych obszarach społeczeństw europejskich jakby mroczne pragnienie odejścia od wiary chrześcijańskiej, i to jak najszybciej”¹⁴. Taka sytuacja współczesnego świata, zwłaszcza w krajach europejskich, wymaga od pasterzy Kościoła, jak też od wszystkich chrześcijan, rozmodlenia i misyjności: „Człowiek nadal wytwarza sobie bogów i oddala się od Boga miłości, źródła swego prawdziwego szczęścia oraz prawdziwej wielkości i godności. Dlatego Kościół musi ofiarować dzisiej-

¹⁴ R. Sarah, *W drodze do Niniwy*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 2017, s. 235-236.

szemu człowiekowi najcenniejsze dobro, którego nikt inny nie może mu dać: wiarę w Jezusa Chrystusa, źródło «nadziei, która zawieść nie może» (por. Rz 5,5). Jezus jest «obrazem Boga niewidzialnego» (Kol 1,15), «odblaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty» (Hbr 1,3). Aby być w pełni obecnym i skutecznym pośród świata bez Boga, Kościół będzie też musiał stawać się coraz bardziej rozmodlony i misyjny¹⁵. Tragedią współczesnego człowieka jest pustka duchowa, o której często naucza Watykańczyk z Gwinei¹⁶.

Misja prorocza pasterza

Kardynał warmiński był pasterzem Kościoła w czasie bardzo trudnym. Na jego oczach Kościół instytucjonalny wydawał się rozpadać. Próbując dogłębnie zrozumieć ten dramat, jaki przeżywał pasterz Kościoła warmińskiego, należy odwołać się do słów samego Chrystusa, który powiedział: „Kto nie jest ze Mną, jest przeciwko Mnie; a kto nie zbiera ze Mną, ten rozprasza” (Łk 11,23). Reformatorzy spychali Bożą Owczarnię z dobrej drogi, dlatego on starał się jako pasterz gromadzić i jednoczyć wszystkich rozproszonych. Dla ratowania jedności Chrystusowego Kościoła poświęcał swój czas i pasterzowanie.

Hozjusz był pasterzem gorliwym i nawoływał do powrotu tych braci w wierze, którzy poszli za Lutrem i innymi liderami reformacji. Jego sytuacja bardzo przypominała nauczanie proroka Jeremiasza¹⁷, który z nakazu Bożego miał napominać naród wybrany, aby wrócił do Bożego prawa. Komentator tego tekstu biblijnego zdobył się również na stwierdzenie: „Bóg Jeremiasza wydaje się sfrustrowany, próbując przemówić do rozumu nierozsądnemu ludowi o twardym karku, który jest nie tylko

¹⁵ Tamże, s. 237.

¹⁶ Tamże, s. 245.

¹⁷ Przykładem może być tekst Jr 7,23-28.

niewdzięczny, ale brutalny wobec proroka i tych, którzy starają się być wierni pośród zła i grzechu”¹⁸.

Misja prorocka pasterza z Warmii czasami przypominała wołanie Jeremiasza; zdawałoby, że bezproduktywne i nieprzynoszące żadnego owocu. Największymi oponentami Hozjusza byli elblązanie, dlatego jako biskup często tam przebywał i prośbami oraz groźbami starał się przemówić do umysłów i serc zatwardziałych diecezjan: „Choć jestem Pasterzem i Biskupem tego miasta, nie tylko niczego takiego owce moje ode mnie nie żądały, lecz nawet za jakiegoś Turka i niewiernego zostałem uznany, jako ktoś usiłujący zatamować bieg Ewangelii”¹⁹.

Życie duchowe pasterza

Dla pasterza Kościoła Chrystusowego ważny jest rozwój własnego życia duchowego, aby mógł z kolei troszczyć się o to życie u tych, którzy zostali powierzeni jego duchowej trosce.

Pasterz, który głosi Słowo Boże i uczy życia chrześcijańskiego, sam musi odznaczać się bogatym życiem wewnętrznym. Papież emeryt Benedykt XVI w przedmowie do książki kard. Roberta Sarah *Moc milczenia* tak charakteryzuje prefekta Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów: „Kardynał Sarah jest nauczycielem duchowości, który przemawia najpierw poprzez milczenie razem z Panem, poprzez głębokie zjednoczenie z Nim; dzięki temu naprawdę ma coś do powiedzenia każdemu z nas”²⁰. Kardynał Sarah jest pasterzem i nauczycielem, dlatego Benedykt XVI kieruje do niego słowa wdzięczności i zachęca wszystkich członków Kościoła: „Powinniśmy być wdzięczni Papieżowi Franciszkowi, że takiego nauczyciela duchowości postawił na czele Kongregacji odpowiedzial-

¹⁸ M. McKenna, *Wielki Post. Refleksje i opowieści*, tłum. A. Jetkowska, Bydgoszcz 2011, s. 121.

¹⁹ S. Hozjusz, *O postępowaniu z elblązanami 1553*, dz. cyt., s. 27.

²⁰ R. Sarah, N. Diat, *Moc milczenia*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 2017, s. 11.

nej za liturgię celebrowaną w Kościele. Liturgia, tak samo jak interpretowanie Pisma Świętego, wymaga specyficznych umiejętności. Jednak gdy chodzi o liturgię, trzeba mieć na względzie także to, że specjalistyczna wiedza może przesłaniać istotę rzeczy, jeśli nie opiera się na głębokim wewnętrznym zjednoczeniu z modlącym się Kościołem, który od samego Pana wciąż na nowo uczy się kultu”²¹.

Benedykt XVI cytuje również dłuższą wypowiedź kard. Sara-
raha, jakiej udzielił on dziennikarzowi Nicolasowi Diatowi. Oto
fragment zacytowany przez papieża emeryta: „Gdy Nicolas Diat
zadaje mu pytanie: «Czy Księdzu Kardynałowi w swoim życiu zda-
rzało się doświadczyć, że słowa stają się zbyt wielką przeszkodą,
są zbyt ciężkie, zbyt głośnie?», odpowiada: «W swojej modlitwie
i w życiu wewnętrznym zawsze odczuwałem potrzebę głębszej
i pełniejszej ciszy [...]. Wielkim oparciem były dni samotności,
ciszy i całkowitego postu. Były one niesłyszana łaską, powolnym
oczyszczeniem i osobistym spotkaniem z Bogiem [...]. Dni sa-
motności, ciszy i postu, gdy człowiek karmi się wyłącznie Słowem
Bożym, pozwalają mu oprzeć swoje życie na tym, co najistotniej-
sze». [...] W tych paru liniijkach ukazane zostało życiowe źródło,
które nadaje słowom Kardynała wewnętrzną głębię. To właśnie
jest klucz do zrozumienia, jakie niebezpieczeństwa w życiu du-
chowym grożą właśnie kapłanom i biskupom, a zatem i samemu
Kościołowi, w którym wcale nie tak rzadko miejsce Słowa zajmuje
gadatliwość, rozmywająca jego wielkość. Chciałbym – pisze dalej
Benedykt XVI – zacytować fragment, który może posłużyć jako
wstęp do rachunku sumienia dla każdego biskupa: «Może się
zdarzyć, że dobry i pobożny ksiądz, gdy zostanie wyniesiony do
godności biskupiej, szybko popada w przeciętność i w zabieganie
o powodzenie w sprawach świata. Przytłoczony ciężarem funk-
cji, którymi został obarczony, pełen niepokoju o to, by dobrze
wypaść, zaprzątnięty swoją władzą, autorytetem i materialnymi
potrzebami swojego stanowiska, stopniowo dostaje zadyszki»”²².

²¹ Tamże, s. 11-12.

²² Tamże, s. 10-11.

Posługa pasterska wymaga więc permanentnej troski o własne życie duchowe, a ono z kolei wymaga milczenia i medytacji, o co powinien się starać każdy pasterz Kościoła.

Misja pasterza Kościoła fundamentem wiary eklezjalnej

Po kilku stuleciach, jakie minęły od posługi pasterskiej kard. Hozjusza, wśród współczesnych zwolenników szesnastowiecznej reformacji zrodził się nowy nurt. Przez ten długi okres, jaki upłynął od owych tragicznych wydarzeń w Kościele, zasiano wiele dobra na drodze ekumenicznej. Przykładem może być długi szlak, jaki przeszli małżonkowie Birgitta i Ulf Ekmanowie ze Szwecji, którzy 21 maja 2014 roku stali się członkami Kościoła katolickiego. Ich przemiana zaowocowała pełnym wymiarem wiary eklezjalnej, a świadectwo, jakie dają, jest wzruszające, a zarazem pouczające; misja pasterza w Kościele jest nie do zastąpienia i nie do przecenienia. Państwo Ekmanowie tak piszą o swoim ostatnim etapie na drodze ku katolicyzmowi: „W Kościele katolickim odnaleźliśmy ciągłość sięgającą czasów apostoelskich i samego Jezusa, a także taką siłę i stałość, które sprawiają, że bramy piekielne go nie przemogą. Ta siła będzie naszym zdaniem niezbędną w przyszłości i jest ona darem dla wszystkich chrześcijan, ku przetrwaniu chrześcijaństwa w świecie, który staje się zarówno coraz bardziej okrutny, jak i wrogi chrześcijaństwu”²³.

Postawa Hozjusza w czasach rewolucji protestanckiej dzisiaj przynosi swoje owoce. Wielu protestantów, otwartych i poszukujących Prawdy, odkrywa na nowo prawdziwy obraz Kościoła pierwotnego²⁴.

²³ U. i B. Ekman, *Wielkie odkrycie*, dz. cyt., s. 278-279.

²⁴ Zob. tamże, s. 138.

Misja eucharystyczna pasterza

Reformacja doprowadziła do zniszczenia struktury sakramentalnej Kościoła, a samo jej serce – Eucharystię – ograniczyła do pamiątki. Sakramenty tymczasem są podstawowym źródłem łaski Bożej, bez której człowiek nie może osiągnąć uświęcenia i ostatecznie zbawienia.

Hozjusz w swoim czasie bronił wymiaru sakramentalnego Kościoła, ale dopiero po czterystu latach łaska sakramentalna jest coraz bardziej doceniana i na nowo odkrywana przez niektóre nurty protestanckie. Przykładem zrozumienia tego wymiaru pierwotnego Kościoła jest dostrzegany na nowo oczywisty i namacalny realizm, z jakim Kościół pierwotny podchodził do sakramentów, widząc w nich coś więcej niż tylko symbole. Przekazywały one to, co reprezentowały. Ulf Ekman odczytuje na nowo głęboką teologię sakramentu Eucharystii i stwierdza, że „Jezus mówi tu w bardzo konkretny sposób, że chleb i wino Eucharystii są Jego ciałem i Jego krwią. Mówi to, co chce powiedzieć, i chce powiedzieć właśnie to, co mówi. [...]

Nagle dotarło do mnie, że mój stosunek do Eucharystii cechowała nie wiara, a jej brak! Nie wierzyłem, że to naprawdę ciało i krew Jezusa. [...] Moja nieco zbyt pewna siebie, a jednak wybiórcza, wiara w Biblię trafiła na cierń. Poczułem, że Jezus wyrzuca mi niewierność i zatwardziałość serca. Uświadomiłem sobie własną niechęć, by naprawdę uwierzyć w to, że jest właśnie tak, jak mówi Jezus, że On udziela nam łaski, którą mamy przyjmować z wiarą, przez namacalne, wybrane do tego fizyczne środki. Przecież właśnie tak przyszło do nas zbawienie, przez to, że Jezus się wcielił, stał się ciałem. Tak też dokonywał cudów wśród nas na ziemi, kiedy posługiwał się śliną, rąbkiem płaszcza czy wodą w sadzawce Siloe. I właśnie o tym mówił, ustanawiając Eucharystię.

Już wcześniej wyczuwałem ten sakramentalny wymiar, nie do końca go jeszcze rozumiejąc. Teraz w pełni zacząłem go poj-

mować i rozumieć, jakim bogactwem jest dla nas, chrześcijan. Jezus przychodzi do nas w sposób namacalny w sakramentach. Są one zewnętrznymi, widzialnymi, fizycznymi znakami, przez które Bóg udziela nam wewnętrznej, niewidzialnej i namacalnie obecnej łaski. Czyni to, ponieważ związał z tymi środkami swoje Słowo i swoje obietnice. Te zewnętrzne znaki – woda, chleb, wino, oleje czy nakładanie rąk – jednocześnie reprezentują Bożą łaskę, jak i udzielają tej łaski, którą reprezentują. Ta świadomość była dla mnie niemal miazdząca.

Właściwie nie potrzebowałem wiedzieć więcej, by zdać sobie sprawę z rozmiarów tego bogactwa i daru. Zrozumiałem też, że Kościół od zawsze tak wierzył i że sam w pełni muszę zaakceptować tę historyczną wiarę, by stać się wiarygodnym chrześcijaninem. Nie wolno mi przebierać w prawdach i odsiewać tego, co mi się nie podoba. Zobaczyłem ukrzyżowanego Jezusa, z którego ciała wypływają krew i woda, by dać nam życie. Kościół zaczął mi się jawić jako wielki rezerwuuar nieskończonych strumieni łaski, przepływających różnymi kanałami do różnych okresów i potrzeb w naszym życiu. Możemy i powinniśmy codziennie czerpać z tej łaski.

Zrozumiałem, jaki to smutek dla Jezusa, gdy nie chcemy korzystać z sakramentalnego życia Kościoła. Coraz konkretniej pragnąłem i łaknąłem tej rzeczywistości. [...]. Uświadomienie sobie błogosławieństwa sakramentów nie oznacza, że Słowo traci na znaczeniu, że nie można się spontanicznie i osobiście modlić, że charyzmaty przestają być prawdziwe i konieczne. To nie tak. Kościół jest i sakramentalny, i ewangeliczny, i charyzmatyczny, i jest czymś o wiele jeszcze większym według tej pełni, która jest w nim złożona. Zacząłem odkrywać go na poważnie”²⁵.

Są więc protestanci, którzy zrozumieli i poznali bogactwo duchowe Eucharystii, bez której nie ma prawdziwego życia chrześcijańskiego. Cierpliwość w cierpieniu i wytrwałość w przeko-

²⁵ Tamże, s. 140-143.

nywaniu wątpiących, które towarzyszyły gorliwemu pasterzowi Kościoła, jakim był Stanisław Hozjusz, po tylu wiekach objawiają swoje znaczenie. Zresztą sam biskup z wielką łagodnością i miłością, choć też stanowczością zwracał się do tych, którzy błędzili: „Obiecałem, że zgodnie z moim obowiązkiem tych, którzy mieliby jakiś skrupuł, pouczę i wyleczę ich sumienia i nie wniosę niczego, co nie byłoby zgodne ze słowem Bożym. W niedzielę *Iudica* jaśniej nawet niż kiedykolwiek wzywałem, jeżeli ktoś wątpi o Sakramencie Eucharystii, by uciekł się do mnie, swego Pasterza, a otrzyma ode mnie zbawienną naukę. Obiecałem też, że wszystko uczynię w duchu łagodności”²⁶.

Współczesne nauczanie kard. Saraha o Eucharystii również zasługuje na szczególną uwagę. „W Eucharystii – pisze prefekt – Bóg prawdziwie poślubia człowieka. W Eucharystii sprawą najwyższej wagi nie jest po prostu obecność Chrystusa pod postaciami chleba i wina. Chrystus nie jest tam tylko po to, żeby być. Jest tam po to, by dać nam siebie jako pokarm, aby Jego zjednoczenie z nami było możliwie najpełniejsze. [...] Konsekrowany chleb, konsekrowany kielich jeszcze nie są całą Eucharystią. Dlaczego? Ponieważ to jeszcze nie urzeczywistnia całkowicie tajemnicy Obecności Pana w Jego zgromadzonym ludzie. Konsekrowane chleb i wino są po prostu obecnością ofiarowaną, obecnością, która czeka na urzeczywistnienie i całkowite spełnienie w przyjęciu przez zgromadzenie, a zatem, skoro zgromadzenie to grupa wierzących, przyjęcie przez każdego z chrześcijan. Bez tego osobistego i niemal fizycznego przyjęcia Obecność Pana w Eucharystii pozostaje obecnością jedynie ofiarowaną. [...] Ta ofiarowana obecność domaga się bowiem i oczekuje przyjęcia. [...] Pełna Obecność eucharystyczna zaistnieje w splocie ofiary Chrystusa z jej przyjęciem przez wierzących”²⁷.

²⁶ S. Hozjusz, *O postępowaniu z torunianami*, w: *O postępowaniu z odłączonymi*, dz. cyt., s. 11.

²⁷ R. Sarah, *W drodze do Niniwy*, dz. cyt., s. 73-74.

Obaj pasterze Kościoła, choć żyjący w tak różnych i odległych epokach, pełnili swoją misję, doskonale rozumiejąc potrzebę własnego świadectwa o życiu eucharystycznym. Gorliwie nauczali też wiernych, aby pielęgnowali w życiu własnym i całego Kościoła właściwy kult eucharystyczny, gdyż prawdziwa i pełna Obecność Chrystusa w Eucharystii dopełnia się w jej przyjmowaniu i adoracji²⁸.

Historyczność Kościoła misją pasterza

Hozjusz bronił historyczności Kościoła, którą dzisiaj, po czterech wiekach, na nowo odkrywają niektóre protestanckie nurty eklezjalne. „Myślę – pisze Ekman – że gdy chrześcijanie otwierają się na historyczne działanie, które jest działaniem Ducha w Kościele w konkretnym czasie, szybko pojawia się w nich pokusa eklektyzmu. W konsekwencji w dość dowolny sposób zaczynamy wybierać i przyjmować to, co nam przypadło do gustu i co odkryliśmy w nauczaniu Ojców Kościoła i we wczesnochrześcijańskiej tradycji. Jednocześnie spychamy na dalszy plan wszystko, czego nie cenimy lub co uznajemy za nazbyt obce lub kontrowersyjne. Kusi nas, by wystroić się w niektóre tylko pożyczone pióra, bawić się w Kościół na własnych warunkach i niejako na nowo wynajdować koło. [...]

Coraz głębiej zacząłem się zastanawiać nad apostołskością i autentycznością Kościoła. Innymi słowy pytać o to, jak rozpoznać, że trzymamy się prawdziwej apostołskiej nauki i mamy właściwą apostołską praktykę. Skąd wiedzieć, że jesteśmy biblijnym, apostołskim Kościołem? I czy naprawdę istnieje wiele różnych Kościołów? [...]. Proklamowaliśmy rzeczywistość narodzenia się na nowo poprzez nawrócenie się i przyjęcie Ducha Świętego. Wszystko to było dobre i osadzone na Słowie Bożym.

²⁸ Zob. tamże, s. 87.

A jednak czegoś nam brakowało. Zastanawiałem się czego. Czyżby w wyniku rozłamu w Ciele Chrystusa, którego byliśmy współwinni, coś nam jednak umknęło?”²⁹.

W poszukiwaniu pogłębionej eklezjologii wielu współczesnych protestantów odnajduje ją w Kościele katolickim, który uważają za Kościół-Matkę. Taki też był główny argument Hozjusza, który jako pasterz Kościoła na Warmii starał się przede wszystkim przedstawiać swoim adwersarzom argumenty biblijne i patrystyczne, mówiące o boskim pochodzeniu Kościoła.

Pasterz wyrazicielem i podmiotem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła

Hozjusz często powoływał się na prymat papieski i przedstawiał wiarygodnie autorytet każdego biskupa, który pełni w Kościele Chrystusowym urząd pasterski, a wszystko po to, aby przywrócić jedność rozbitego Kościoła. Urząd pasterski Hozjusz rozumiał ewangelicznie i dawał wyraźne świadectwo o nim wobec swoich adwersarzy: „Do was posłany zostałem ja, jeszcze uznaję was za owce moje. O ile zechcecie słuchać głosu waszego Pasterza, wiem, że obowiązany jestem zdać Bogu za was rachunek. Dlatego wzywam was, napominam was, proszę także i błagam, byście nie chcieli, aby dusze wasze poszły na zgubę, byście nie chcieli gardzić głosem Pasterza waszego, który nie zna niczego innego, niż wasze zbawienie. [...] Niosę wam nie moje, lecz Boże słowo: niosę słowo miłości, słowo jedności; że jest to słowo Boże, niewątpliwe jest. Od słowa niezgody, słowa schizmy, które jest słowem diabła, wszelkimi sposobami odstraszam, jakkolwiek zdawało by się oparte na Pismach”³⁰. To, co wtedy spotykało się z niezrozumieniem i odrzuceniem przez adwersarzy, dziś znajduje uznanie w niektórych kręgach protestanckich.

²⁹ U. i B. Ekman, *Wielkie odkrycie*, dz. cyt., s. 145-146.

³⁰ S. Hozjusz, *O postępowaniu z elblązanami 1553*, dz. cyt., s. 43.

Wychowawcza misja pasterza w Kościele

Pasterz Kościoła jest przede wszystkim wychowawcą. Hozjusz, który sam uważał się za osobę pomagającą w rozpoznaniu i rozumieniu Bożego Słowa, mocno to podkreślał. W czasach, w jakich żył i nauczał pasterz z Warmii, niewielu się z nim zgadzało.

Hozjusz próbował również budzić katolicki laikat do pełnienia swojej misji w Kościele. Zachęcał małżonków, którzy pozostali katolikami, aby przyczyniali się swoim życiem do zmiany swoich współmałżonków, by tłumaczeniem nakłonić ich do jedności z Kościołem. Był to w tamtych czasach element pewnego angażowania w posługę pastoralną świeckich katolików: „Krótko potem wezwałem do siebie jego żonę i córkę, która małżeństwem złączona jest także z jednym Senatorem zamyślającym nowinki. Gdy one przyszły, pochwaliłem je, że w wierze Katolickiej tak stanowczo trwają i nie dały się odwieść żadnymi podszeptami diabła od nauki i obrzędów Kościoła Katolickiego. Ale nie starcza, że same takie się okazują, lecz jeżeli chcą wejść w większą łaskę u Boga, niech usiłują także mężów swoich zdobyć Chrystusowi, od którego ciała, mówi się, iż zamyślają oni odcięcie. Ja niczego bardziej nie pragnę, niż bym wszelkiego rodzaju życzliwością swoją poddanych sobie ujął, a nikomu z nich żadnego kłopotu albo zmartwienia nie sprawił”³¹.

Po tak długim czasie, jaki minął od śmierci pasterza warmińskiego, niektórzy protestanci zaczynają akceptować i szanować tę funkcję wychowawczą pasterzy Kościoła. „Wierzimy – pisze Ekman – modlimy się, czytamy i wprowadzamy Słowo Boże w życie w centrum Kościoła razem z rzeszami świętych wszystkich czasów. W każdym czasie Objawienie musi zostać ponownie odkryte, docenione i przeżyte na nowo przez nas, chrześcijan. Ktoś jednak musi nam pomóc i wychować nas do Słowa, byśmy mogli

³¹ Tenże, *O postępowaniu z braniewianami 1564*, w: *O postępowaniu z odłączonymi*, dz. cyt., s. 77.

je rozumieć, żyć nim i z miłością je praktykować na co dzień. Takie wychowywanie jest zadaniem pasterzy”³².

Papież jako najwyższy Pasterz Kościoła

Najczęstszym argumentem przytaczanym przez kardynała warmińskiego w czasie przekonywania zwolenników reformacji do powrotu na łono Kościoła katolickiego był autorytet papieski jako znak pełnej jedności eklezjalnej. Pisał on: „Papież nie jest stroną, lecz głową całego Kościoła i w sprawie wiary prawowitym sędzią, od którego jeżeli ktoś odciął się, przestał już być członkiem Kościoła”³³. Zaciętrzewieni zwolennicy protestantyzmu w XVI wieku utożsamiali papieża i jego urząd z czymś najgorszym i nie do przyjęcia. Dopiero w obecnych czasach część protestantów zaczyna widzieć w papieżu znak jedności kościelnej. „Kim jest dla ciebie papież? – pyta Ulf Ekman. – To pytanie stawiano mi coraz częściej. Patrząc z protestanckiej perspektywy, nie zawsze zdajemy sobie sprawę z aktualności osoby papieża. Ciekawe, że wszystkim innym chrześcijańskim liderom, choćby samemu Billy’emu Grahamowi, daleko do popularności i wpływu papieża. Gdy Ojciec Święty zabiera głos w jakiejś bieżącej kwestii, natychmiast przekazują to media. Jego zasięg jest wyjątkowy. Papież wciąż wypowiada się w imieniu całego chrześcijaństwa i chętnie jest cytowany w wielu różnych chrześcijańskich związkach wyznaniowych i mediach. Niezależnie od tego, czy się go popiera, czy nie, jest słuchany.

Uznanie papieża za głowę Kościoła katolickiego, przywódcę Watykanu i biskupa Rzymu nie stanowiło dla mnie najmniejszego problemu, ale nie w tym tkwił problem. Zastanawiałem się

³² U. i B. Ekman, *Wielkie odkrycie*, dz. cyt., s. 214.

³³ S. Hozjusz, *O postępowaniu z elblązanami 1568*, w: *O postępowaniu z odłączonymi*, dz. cyt., s. 127.

natomiast, czy papież rzeczywiście był do końca tym, co mówi o nim Kościół katolicki.

Jak już wspomniałem, sam kiedyś, bez większej refleksji, podzielałem najczęstsze protestanckie przesady dotyczące papieża. Jednak przez ostatnie lata moje poglądy poddane zostały próbie, a moje nastawienie uległo zmianie. Centralne stało się dla mnie pytanie o to, czy papież rzeczywiście jest następcą Piotra, a nie tylko biskupem Rzymu – czy urząd, który dziś sprawuje, sięga w prostej linii sukcesji aż do apostoła Piotra? A jeśli tak, to czy jest to w jakiś sposób konieczne, zarówno dla istoty, jak i funkcji Kościoła? Czy chodzi o jakąś wbudowaną w Kościół duchową strukturę, która ma przetrwać, aż do ponownego przyjścia Jezusa?

Gdy czyta się słowa samego Jezusa i jest się gotowym – mimo zastrzeżeń niektórych współczesnych egzegetów – zaakceptować słowa Ewangelii Mateuszowej jako prawdziwe słowa Jezusa, wyraźnie staje się to, że Jezus, mówiąc o skale, na której zbuduje swój Kościół, mówi o Piotrze (Mt 16,18-19). [...] Jezus powierza apostołowi Piotrowi szczególną służbę – daje mu klucze, symbol autorytetu, który pozwala mu «wiązać» i «rozwiązywać». Ma to czynić w imieniu Jezusa. To wyjątkowa posługa, a Jezus zwraca się wówczas wyłącznie do Piotra, nie zaś do wszystkich apostołów.

Kieruje te słowa do Piotra osoby. Daje mu zarazem nowe imię. [...] W wyniku wielu sporów okresu reformacji i spolaryzowanych stanowisk słowa te były, na nieszczęście, bardzo różnie interpretowane. Sam potrzebowałem się teraz od nich uwolnić i spróbować wczytać się w ten tekst bez zastrzeżeń, bez względu na utrwalone już przekonania i reakcje. Po raz kolejny dotarło do mnie, że część interpretacji uwarunkowanych jest raczej tym, w co nie chce się wierzyć, niż tym, w co naprawdę można by wierzyć³⁴.

³⁴ U. i B. Ekman, *Wielkie odkrycie*, dz. cyt., s. 215-217.

Pasterz Kościoła nauczycielem modlitwy

Najskuteczniejszą bronią na współczesne pogaństwo zachodnie jest modlitwa. To właśnie modlitwie wiele miejsca poświęca w swoim pasterskim nauczaniu kardynał Sarah. Píše: „Pozwolić się miłować w ciszy modlitwy – tę bierność można uznać za szczyt aktywności; przez ten akt, całkowicie skupiony w głębi nas samych, bez słowa, bez zdania przyzwalamy na działanie Ducha Świętego.

W ciszy modlitwa właściwie przestaje być aktem, jest stanem i sposobem życia; jest sposobem bycia dla świata. W ciszy modlitwa staje się uwielbieniem, dziękczynieniem, adoracją, kontemplacją, zachwyceniem. [...] Tak więc modlić się to osiągnąć ciszę, aż zyskamy zdolność słuchania Boga, kontemplowania Jego Oblicza, zgody na to, by zatopił nas w swoim świetle i w swojej miłości i byśmy po wyjściu ze spotkania z Nim patrzyli na świat, na wydarzenia i na każdego człowieka oczyma Boga i podchodzili do każdej osoby z poziomu naszej największej głębi, by ją zwrócić ku jej własnej głębi”³⁵.

W czasach Hozjusza modlitwa jako kult zewnętrzny, w którym realizuje się wewnętrzne nastawienie człowieka do Boga, została niemal całkowicie zaprzepaszczone. Kardynał nie szczędził więc swojej troski pasterskiej, aby pouczyć o potrzebie sprawowania kultu zewnętrznego, o wykonywaniu różnych obrzędów i świętych czynności, które świadczą o ludzkiej modlitwie skierowanej do Boga. Cześć należna Bogu jest również oddawana „przez ciało i rzeczy zewnętrzne”³⁶. Hozjusz starał się przekonać zwolenników nowej religii do praktykowania tych nabożeństw, które były zawsze sprawowane w Kościele. „To jest nabożeństwo – uczył – którego Bóg od nas przede wszystkim wymaga, którego na ile miłujemy, na tyle czcimy. [...] gdzie jest prawdziwa

³⁵ R. Sarah, *W drodze do Niniwy*, dz. cyt., s. 200.

³⁶ S. Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, dz. cyt., s. 350.

miłość, nie może ona być tak zamknięta w sobie i ukryta, aby się przez pewne oznaki i przejawy nie uzewnętrzniała i w oczy patrzących nie rzucała. Stąd owo wznoszenie i spuszczenie oczu, bicie się w piersi, pochylanie głowy, zginanie kolan i inne tego rodzaju ruchy, nazywane ceremoniami, które jak wszystko co zewnętrzne, wydają się coś wnosić do wysługi łaski, jeżeli płyną z tej, o której wyżej mówiliśmy, wewnętrznej woli Boga, aby były naśladowaniem i obrazem ducha, wzbierającego różnymi uczuciami względem Boga³⁷.

La missione del pastore della Chiesa nell'insegnamento di S. Hozjusz e R. Sarah

Per quanto concerne questa nostra riflessione teologica riguardante il tema in questione, la cronologia non è importante. Questi due gerarchi sono separati storicamente dallo spazio e dal tempo, ma essi vengono uniti dalla cosa particolare: della missione di pastori della Chiesa di Cristo. Ambo i cardinali si caratterizzano con una profondità teologica e pastorale. Essi sentivano e sentono una grande responsabilità per la missione a loro affidata. Sono maestri della fede della Chiesa. La loro arma per la comprensione e l'esercizio della missione pastorale è in ciascuno la grande erudizione biblica, patristica e una perfetta conoscenza dell'insegnamento del Magistero della Chiesa, basata più frequentemente su due soggetti: il papa e ogni vescovo in quanto pastore al quale è stata affidata la cura per la salvezza eterna di ogni essere umano e di tutta la società umana. Ciascuno di loro comprendeva la missione pastorale come una testimonianza personale e come responsabilità. La missione pastorale di Osio aveva un carattere più polemico e, come potrebbe sembrare, infruttuoso. Ciò nonostante, adoperando l'opzione biblica, soltan-

³⁷ Tamże.

to nei tempi presenti essa comincia a fruttificare; come provato dalle menzionate conversioni dal protestantesimo.

L'insegnamento e la cura per la salvezza sono lo scopo principale dell'esercizio della missione pastorale a loro affidata. Nell'efficacia di tale modo dell'esercizio della loro missione pastorale si iscrive chiaramente la loro vita spirituale e la testimonianza della loro fede, nonché la loro ampissima educazione teologica e l'esperienza pastorale.

Józef Kulisz SJ

Diakonia Kościoła w kontekście naszego czasu

W dziejach świata, w których rozwijały się różne kultury, ludzie, jak pisze Jan Paweł II, „zaczynali stawiać sobie podstawowe pytania towarzyszące całej ludzkiej egzystencji: Kim jestem? Skąd pochodzę i dokąd zmierzam? Dlaczego istnieje zło? Co czeka mnie po tym życiu? Pytania te są obecne – kontynuuje papież – w świętych pismach Izraela, znajdujemy je w Wedach, jak również w Awestach; spotykamy je w pismach Konfucjusza czy Lao-Tse, w przepowiadaniu Tirthankhary i Buddy; są obecne w poematach Homera czy tragediach Eurypidesa i Sofoklesa, podobnie jak w pismach filozoficznych Platona i Arystotelesa. Wspólnym źródłem tych pytań jest potrzeba sensu, którą człowiek od początku bardzo mocno odczuwa w swoim sercu: od odpowiedzi na te pytania zależy bowiem, jaki kierunek winien nadać własnemu życiu”¹. Tak rodziła się w historii – w ludzkiej kulturze – religia i filozofia, niekończąca się opowieść o człowieku.

To właśnie w tym ogromie świata jako Całości – w jego pięknie, mądrości i tajemniczości, aby zrozumieć siebie, człowiek tworzył religię. A była ona, pisze Teilhard de Chardin, „reakcją rozwijającej się ludzkiej zbiorowej świadomości i działalności na wszechświat

¹ Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*. Do Biskupów Kościoła katolickiego o relacjach między wiarą i rozumem, Watykan 1998, nr 1. Zob. też Sobór Watykański II, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate”*, Watykan 1965, nr 1.

jako taki”². Rodziła się z potrzeby ziemi. To właśnie stający się świat, który zaczął istnieć w ludzkiej świadomości w nowym wymiarze, musiał wyrażnie przedstawić sobie swego Boga. Religia więc, kontynuuje francuski jezuita, „jest związana i współrozciągła nie z człowiekiem jako jednostką, ale z całą ludzkością. W religii, tak jak w nauce, gromadzi się, udoskonala i stopniowo niezawodnie łączy się w uporządkowaną całość nieskończona liczba ludzkich poszukiwań”³. Poszukiwania te – inaczej: treść wierzeń religii niechrześcijańskich – to „ogół doświadczeń i przemyśleń, stanowiących skarbnicę ludzkiej mądrości i religijności, które człowiek poszukujący prawdy wypracował i zastosował, aby wyrazić swoje odniesienie do rzeczywistości boskiej i do Absolutu”⁴. To właśnie stworzony świat, w swej tajemnicy, jest pierwszym źródłem poznania Boga-Stwórcy. Ów ogół doświadczeń i przemyśleń, rodzących strach i zachwyt, jest charakterystyczny dla religijnego przeżycia, a jednocześnie pozostaje metafizycznym zgłębianiem, od zawsze tajemnicy, świata przez ludzki rozum⁵.

W czasach oświecenia filozofowie, zwłaszcza twórcy deizmu⁶, twierdzili, że w religiach niechrześcijańskich – w skarbnicy ludzkiej mądrości i religijności – odnajdujemy potwierdzenie słuszności powiedzenia Protagorasa, iż „miarą wszechrzeczy jest człowiek”. Tworzy on religię na miarę swych potrzeb, które odkrywa własnym rozumem. Dlatego to twórcy deizmu, sięgając do treści wierzeń religii niechrześcijańskich i ukazując, że są to treści i wartości

² P.T. de Chardin, *Jaka jest moja wiara*, w: tenże, *Zarys świata personalistycznego i inne pisma*, tłum. M. Tazbir, K. Waloszczyk, t. 2, Warszawa 1985, s. 38.

³ Tamże, s. 39.

⁴ Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus” o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, Watykan 2000, nr 7.

⁵ A. Leroi-Gourhan, *Religie prehistoryczne*, tłum. I. Dewitz, Warszawa 1966, s. 9, 19; tenże, *Storia delle religioni*, w: *Popoli senza scrittura*, t. 1, Bari 1978, s. 17.

⁶ Twórcami deizmu – religii rozumu, byli: Herbert z Cherbury (†1648), John Toland (†1722) i Mathew Tindal (†1733).

ogólnoludzkie, tworzyli religię naturalną – religię rozumu. W treści religii niechrześcijańskich odnajdywali oni pewne aspekty Boga refleksji filozoficznej. Treść ta, włączona w refleksję filozoficzną, tworzyła religię deizmu, religię bez tajemnic, możliwą do przyjęcia przez rozum każdego człowieka⁷. Nie było w niej żadnego powołania z nieba, była to religia z istoty swej indywidualistyczna; każdy człowiek mógł mieć Boga na miarę własnych potrzeb intelektualnych. Stawała się ona sprawą prywatną i osobistą. Nie trzeba było długo czekać, by w postępie ludzkiego myślenia zmieniono *adagium* Protagorasa i napisano, że „miarą wszechrzeczy jest rozum każdego indywidualnego człowieka”, a nie człowiek w swej ludzkiej naturze. Ten rozum w XIX wieku odrzucił też Boga deizmu.

W *Syllabusie* Piusa IX, który opisywał dziewiętnastowieczną mentalność, czytamy, że „rozum jest jedynym sędzią wyrokiem o dobru i złu, prawdzie i fałszu, sam dla siebie prawem i dzięki swym naturalnym siłom jest w stanie zatroszczyć się o dobro poszczególnych ludzi i wszystkich narodów [...], jest główną normą, dzięki której człowiek może i powinien osiągnąć znajomość wszystkich prawd jakiegokolwiek rodzaju”⁸. To właśnie w imię rozumu – jedynego sędziego i głównej normy, dzięki której człowiek może i powinien osiągnąć znajomość wszystkich prawd jakiegokolwiek rodzaju – odrzucono istnienie Bożego objawienia, a chrześcijaństwo uznano za szkodliwe w doskonaleniu się człowieka. Stary i Nowy Testament uznano za wymysł poetów, twierdzono, że w księgach obu Testamentów zawarte są, w mentalności wieku, zmyślane wątki, a sam Jezus to postać fikcyjna, legendarna⁹.

⁷ J. Kulisz, *Czasy nowożytne wyzwaniem dla chrześcijaństwa*, Warszawa 2001, s. 132-140. Twórcy deizmu sprowadzali treść religii rozumu do kilku prawd: Najwyższa Istota, którą ludzkość rozpoznaje, nadając jej różne imiona; wkroczenie na drogę prawego życia moralnego; przekonanie o wynagrodzeniu po śmierci. Tamże, s. 135.

⁸ Pius IX, *Encyklika „Quanta cura” i „Syllabus”*, Komorów 1996, I, nr 3-7.

⁹ Tamże.

W takim to kontekście historyczno-kulturowym XIX wieku, kiedy to racjonalizm deizmu przeszedł w ateizm odrzucający możliwość poznania Boga, Sobór Watykański I (1870) dał Kościołowi *Konstytucję dogmatyczną o wierze katolickiej*. W jej drugim rozdziale – *O Objawieniu* – Sobór naucza, że „naturalnym światłem rozumu ludzkiego można z rzeczy stworzonych na pewno poznać Boga, początek i koniec wszechrzeczy”¹⁰. Tym twierdzeniem Kościół odrzucił opinie tradycjonalistów tego czasu: Bautaina (†1867) i Bonnetty’ego (†1879), którzy deprecjonowali zdolności poznawcze rozumu i nie uznawali możliwości filozoficznego poznania Boga jako Stwórcy. Odrzucił też opinie agnostyków i ateistów, którzy zanegowali wszelką teologię naturalną – filozoficzne poznanie Boga.

Poznanie Boga z mądrości świata jako Stwórcy, poznanie filozoficzne, nie pozwala jednak jeszcze dać odpowiedzi na pytanie, jaki kierunek winien nadać człowiek własnemu życiu¹¹. To może powiedzieć tylko Stwórca człowieka. Kościół w swej Tradycji wierzy i przekazuje, że otrzymał ostateczną prawdę o życiu i przeznaczeniu człowieka w Objawieniu – najpełniej w Tajemnicy Paschalnej. Dlatego to Kościół, już od dwu tysięcy lat, wprowadza ludzkość do wnętrza tajemnicy Boga objawiającego się w Jezusie Chrystusie i pomaga ją poprawnie zrozumieć¹².

Pierwsze więc źródło poznania Boga to piękno i mądrość świata. Święty Augustyn porównywał świat stworzony do księgi. Z jej pięknej i mądrej treści, twierdził, człowiek może poznać jej Autora – Boga. Święty Tomasz w rygorze swej myśli filozoficznej, wychodząc od doświadczenia, daje pięć dowodów na istnienie Boga, których istotę stanowi odrzucenie *regressus in infinitum* – „cofania się w nieskończoność”. Człowiek, poznając świat –

¹⁰ S. Głowa, I. Bieda (oprac.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1989, nr I, 24.

¹¹ Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, nr 1.

¹² Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus”*, nr 7.

mądrość i piękno stworzenia – jest zdolny zdaniem Tomasza rozpoznać Pierwszą Przyczynę stworzenia – Boga¹³.

Drugim źródłem poznania Boga w nauczaniu zarówno Soboru Watykańskiego I, jak i Soboru Watykańskiego II, jest Objawienie Boże w historii i tworzące historię. W Konstytucji soborowej *O Bożym Objawieniu „Dei verbum”* czytamy: „Bóg przez Słowo stwarzając wszystko i zachowując (por. J 1,3), daje ludziom poprzez rzeczy stworzone trwałe świadectwo o sobie (por. Rz 1,19-20), a chcąc otworzyć drogę do zbawienia nadziemskiego, objawił ponadto siebie samego pierwszym rodzicom zaraz na początku. Po ich zaś upadku wzbudził w nich nadzieję zbawienia przez obietnicę odkupienia (por. Rdz 3,15), i bez przerwy troszczył się o rodzaj ludzki, aby wszystkim, którzy przez wytrwanie w dobrym szukają zbawienia, dać żywot wieczny (por. Rz 2,6-7). W swoim czasie znów powołał Abrahama, by uczynić zeń naród wielki (por. Rz 12,2), który to naród po Patriarchach pouczał przez Mojżesza i Proroków, by uznawał Jego samego, jako Boga żywego i prawdziwego, troskliwego Ojca i Sędziego sprawiedliwego, oraz by oczekiwał obiecanego Zbawiciela. I tak przygotował poprzez wieki drogę Ewangelii” (nr 3)¹⁴.

Teologia w swych analizach nad Objawieniem wychodzi więc z doświadczenia historycznego, z faktu zaistnienia Izraela, dziejów tworzonych przez naród wybrany i konstytuowanych przez proroków, aż do wydarzeń życia, nauczania, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, a następnie przekazuje ich interpretację w Tradycji Kościoła.

Niestety, jak pamiętamy, myśl oświeceniowa, jak też różne nurty deizmu, a w szczególności materializm i ateizm XIX wieku, w imię racjonalizmu odrzuciły fakt Objawienia, twierdząc, że „wiara chrześcijańska sprzeciwia się rozumowi ludzkiemu;

¹³ Na ten temat zob.: P. Kunzmann, F.-P. Burkard, F. Wiedmann, *Atlas filozofii*, tłum. B.A. Markiewicz, Warszawa 1999, s. 83.

¹⁴ Sobór Watykański I, *Breviarium fidei*, I, 43.

Objawienie Boże nie tylko że nie pomaga, ale nawet szkodzi doskonaleniu się człowieka”¹⁵.

Na takie myślenie teologowie odpowiadali, że Objawienie Boże zaistniało w historii, tworząc historię narodu wybranego. Historii tego narodu, podobnie jak wydarzenia Jezusa Chrystusa i chrześcijaństwa, nie można wymazać z ludzkich dziejów. Kardynał Victor Deschamps – jeden z redaktorów *Konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej* – pisał, że człowiek, jako istota twórcza, krytyczna i przewidująca, jest otwarty w nadziei na swe spełnienie. Jest otwarty na słowo, które potwierdzi rozumność jego nadziei. To właśnie Bóg, objawiając się, wyjaśnia ludzką egzystencję i pragnie, by człowiek przyjął Jego słowo w wierze. A przyjmuje je wtedy, gdy rozpozna, że to Bóg mówi do niego. W rozpoznaniu Bożego słowa człowiek pragnie doświadczyć i rozpoznać światłem własnego rozumu, właściwą sobie metodą, fakt Bożego Objawienia¹⁶.

Na rozumność wiary w duchu Tradycji Kościoła wskazywał również w kontekście XIX wieku Sobór Watykański I we wspomnianej już konstytucji. Przytaczał cuda i proroctwa jako zewnętrzne argumenty potwierdzające prawdziwość Bożego Objawienia. To one w rozumieniu Kościoła niezbicie dowodziły faktu objawiania się Boga w historii¹⁷. Za prawdziwością religii

¹⁵ Tak opinie nurtów filozoficzno-ideologicznych XIX wieku odrzucających Boże Objawienie opisał Pius IX w *Syllabusie* I, 7.

¹⁶ V. Deschamps, *Infailibilité et le Concile Général*, w: *Histoire du Concile du Vatican d'après les documents originaux*, red. E. Ceconi, t. IV, Paris 1887, s. 43.

¹⁷ Sobór Watykański I, *Breviarium fidei* I, 49, 57. Po prawie stu latach Sobór Watykański II, przedstawiając misterium chrześcijaństwa, poucza, że takim znakiem potwierdzającym jest przede wszystkim Chrystus i Kościół. Na ten temat zob. R. Latourelle, *Le Christ et l'Eglise signes du salut*, Montréal 1971; S. Moysa, *Teraz trwają te trzy*, Warszawa 1986, s. 100-124. „Całe wydarzenie Chrystusowe – pisze Stefan Moysa SJ – wszystko, kim Chrystus jest i czego dokonał, skoncentrowane jest wokół Jego osoby, która objawia i ukazuje Ojca oraz potwierdza zbawczą

– chrześcijaństwa, w dawnej apologetyce przemawiał cud, bowiem jedynie Stwórca może, pisał Teilhard de Chardin, posłużyć się takim znakiem. Zakładano też, że słowo Boże – treść wiary – musi odpowiadać potrzebom rozumu i serca. Cudu jako znaku nie należy lekceważyć i byłoby dziwne, gdyby wokół głównej osi spirytualizacji świata, a taką jest chrześcijaństwo, nie ujawniło się działanie Boga¹⁸. Nie lekceważąc cudu jako znaku, francuski jezuita wskazuje nowe kryteria, znaki czasów, które stanowią sprawdzian prawdziwości chrześcijaństwa. Trzeba więc stwierdzić, że jedynie chrześcijaństwo może nadać egzystencjalny kształt energii człowieka, w której domaga się on racji istnienia i punktu odniesienia, by pojąć tajemnicę swojej egzystencji¹⁹.

W takim to kontekście historyczno-kulturowym, zrodzonym w XIX wieku, chrześcijaństwo rozchodziło się z kulturą. Nowy świat ludzkiej nadziei w duchu kosmogenezы zdawał się nie potrzebować Boga ani Bożego Objawienia, bowiem kierunek rozwoju tego, co ludzkie, i jego treści opracowywał człowiek, którego rozum uważany był za jedyne sędziego wyrokującego o dobru i złu, prawdzie i fałszu, który jest też w stanie zatroszczyć się o dobro poszczególnych ludzi i wszystkich narodów. Rozum stał się główną normą, dzięki której człowiek może i powinien osiągnąć znajomość wszystkich prawd, jakiegokolwiek byłoby rodzaju²⁰.

Tak zrodził się mentalnie nowy człowiek, który uwolniony już z wszelkiej alienacji religii, pokładający nadzieję w możliwo-

obecność Bożą wśród ludzi” (tamże). Inaczej: Królestwo Boże objawiło się w samej osobie Jezus Chrystusa – On jest Bożym Królestwem, jak mówił Orygenes. To w Nim objawiła się zbawcza rzeczywistość, On jest treścią i pełnią objawienia, Kościół zaś, jako powszechny sakrament zbawienia, który niesie zbawienie i efektywnie go sprawuje, jest obecnością zabawienia, aktualną realizacją planu Bożego.

¹⁸ T. de Chardin, *Jaka jest moja wiara*, dz. cyt., s. 39-40.

¹⁹ Tenże, *Le Christianisme dans le monde*, w: tenże, *Science et Christ*, t. IX, Paris 1965, s. 133.

²⁰ Pius IX, *Encyklika „Quanta cura” i „Syllabus”*, I, nr 3-7.

ściach nauki i techniki, wchodził w XX wiek z nowym pojęciem „hominizacji”. A niosło ono nadzieję, że świat będzie dziełem człowieka, miejscem ludzkiej przyjaźni i dobrobytu. To właśnie dzięki nauce i rodzącej się z niej technice świat, po miliardach lat rozwoju, a w nim człowiek, wreszcie opuszcza – jak mówiono – ciasną izbę dziecka i wchodzi w nowe przestrzenie ludzkiej dojrzałości. Współczesność, którą posiada, staje się drogą ku przyszłości, przeszłość zaś staje się niepotrzebna. W nowym świecie nie ma miejsca dla Boga. A gdyby istniał, byłby zbyteczny, więcej, byłby przeszkodą w ludzkiej aktywności. W tym nowym świecie rodził się też nowy humanizm – świat bez Boga, a w ludzkich postawach przeciw Bogu²¹.

Na przełomie XIX i XX wieku Stanisław Brzozowski pisał: „Chrześcijaństwo, katolicyzm, Kościół, religia są w naszym życiu obecnem sprawami istniejącymi bezwzględnie na zewnątrz literatury, filozofii, nauki, wszystkiego, co stanowi kulturę [...], jest to dla nas świat, w którym nie umiemy się orientować”²². Sytuację rozejścia się wiary i kultury pogłębiał na początku XX wieku modernizm katolicki zrodzony w łonie Kościoła. Chrześcijaństwo w swej teologii zamykało się na dialog i stawalo się, w dobrym sensie, mało zaraźliwe. Zwolennicy świata w rozumieniu kosmogogenezy dostrzegali potrzebę Chrystusa, który przynosi nie tylko nadprzyrodzone zbawienie dla duszy, ale zbawienie całej rzeczywistości, w której dusza istnieje, dodając, że ich współczesność potrzebuje innego – nowego objawienia”²³.

W latach trzydziestych XX wieku francuski jezuita pisał, że nie widzi z obu stron – chrześcijaństwa i kultury – chęci dialogu, a tym bardziej gestu pojednania, a przecież pojednanie nie oznaczałoby przyjęcia ducha współczesności. Przeciwnie, oznaczałoby

²¹ M. Schmaus, *Boże zjawienie*, Rim 1988, s. 302-306.

²² S. Brzozowski, *Pamiętnik*, Lwów 1913, s. 59; zachowano oryginalną pisownię.

²³ T. de Chardin, *Quelques réflexions sur la conversion du monde*, w: tenże, *Science et Christ*, t. IX, s. 164.

wniesienie w kulturę nowego dynamizmu duchowego²⁴, o czym w latach 60. ubiegłego stulecia mówił papież Jan XXIII²⁵. Sobór Watykański II nie tylko przypominał o duchu dialogu ze światem współczesnym, ale wskazywał, że na przełomie wieków przed Kościołem stoi wielkie zadanie. Oto ludzkość łączy się dziś coraz bardziej więzami społecznymi, technicznymi, kulturalnymi – to wielki wysiłek w budowaniu wspólnego domu. Kościół więc – jako sakrament, znak i narzędzie wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego – ma wnieść w ów ludzki wysiłek nowego ducha, prawdziwą moc jednoczącą, Jezusa Chrystusa²⁶.

Przypomnijmy, na przełomie XIX i XX wieku Brzozowski pisał o nieobecności chrześcijaństwa, katolicyzmu, Kościoła w kulturze. Kilkadzieciąt lat później, w latach 70., papież Paweł VI nazwał tę nieobecność – rozdzwięk między Ewangelią a kulturą – dramatem naszych czasów, choć istniał on także w innych epokach. W ewangelizacji widział on możliwość odrodzenia i zespolenia kultur z Dobrą Nowiną²⁷. Jan Paweł II potwierdzał prawdziwość słów swego poprzednika, pisząc, że „rozdzwięk między Ewangelią a kulturą jest bez wątpienia dramatem naszych czasów”²⁸. Papież przypominał też, że współczesny areopag kultury jest bardzo rozległy, do niego mają wejść chrześcijanie, aby rozjaśniać go światłem Ewangelii, mają też angażować się we współczesne wymagania, gdyż ludzkość powołana jest do coraz większej jedności i solidarności²⁹. To właśnie ten „człowiek, zgodnie z wewnętrzną otwartością swego ducha, a zarazem z tyłu i tak różnymi potrze-

²⁴ Tamże, s. 165-166.

²⁵ Jan XXIII, *Encyklika „Pacem in terris”*, Watykan 1963, nr 147-149.

²⁶ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, Watykan 1964, nr 1.

²⁷ Paweł VI, *Adhortacja Apostolska o ewangelizacji w świecie współczesnym „Evangeliæ nuntiandi”*, Watykan 1975, nr 20.

²⁸ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio”. O stałej aktualności posłania misyjnego*, Watykan 1990, nr 37.

²⁹ Tamże, nr 37.

bami ciała, swej doczesnej egzystencji, te swoje osobowe dzieje pisze zawsze – stwierdza papież – poprzez rozliczne więzi, kontakty, układy, kręgi społeczne, jakie łączą go z innymi ludźmi [...], w obrębie własnej rodziny, w obrębie tyłu różnych społeczności, środowisk, w obrębie swojego narodu czy ludu (a może jeszcze tylko klanu lub szczepu), w obrębie całej ludzkości...”³⁰.

W encyklice *Fides et ratio* papież przypomina, że w historii ludzkiej było i jest nadal wiele dróg, po których wędrując, człowiek poszukuje prawdy o świecie, o sobie, a czyni to, aby uczynić życie coraz bardziej ludzkim. Wydaje się, że filozofia i religia to drogi szczególne, których nic nie może zastąpić, a jedna nie może zająć miejsca drugiej. To w filozofii przez wieki człowiek formułował pytanie o sens życia i poszukiwał na nie odpowiedzi. W ogromie świata pytał i poszukiwał najpierw przyczyny tego, co istnieje, a potem celu istnienia³¹. Ten intelektualny wysiłek ludzkiego umysłu spotykamy we wszystkich kulturach, w których człowiek żyje i w których wypracował prawdziwe systemy myślowe. Zaskakujące jest to, że w tej perspektywie kultur da się wyodrębnić pewien zbiór prawd filozoficznych stale obecny w ludzkim myśleniu. Papież wymienia tu: zasady niesprzeczności, celowości i przyczynowości lub koncepcję osoby jako wolnego rozumnego podmiotu, zdolnego do poznania Boga, prawdy i dobra. Również pewne podstawowe, powszechnie uznawane, zasady moralne³², które stanowią w tej wielkiej różnorodności nurtów myślowych różnych kultur duchowe dziedzictwo ludzkości³³. W poszukiwaniu poznania prawdy o człowieku i sensu jego egzystencji filozofia nie może lekceważyć tych zasad – powinny one być punktem odniesienia dla antropologii, gdyż są owocem

³⁰ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Watykan 1979, nr 14.

³¹ Na ten temat zob.: P. Kunzmann, F.-P. Burkard, F. Wiedmann, *Atlas filozofii*, dz. cyt., s. 31-35; C.S. Bartnik, *Historia filozofii*, Lublin 2001, s. 95-153.

³² Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, nr 4.

³³ Tamże.

pracy prawego ludzkiego umysłu. Nie można więc zaprzeczyć, że filozofia wypływa z niego i jest wysiłkiem człowieka poszukującego poznania podstawowych prawd o życiu.

Warto tu zauważyć, że od czasów Kanta, poczynawszy od jego poznawczego agnostycyzmu, filozofia skupiła się na ludzkim poznaniu – na jego mechanizmach, a zaczęła ignorować to, że powołaniem człowieka jest dążenie do prawdy, która go przekracza. Leszek Kołakowski przypomina, że zadaniem filozofii jest pielęgnowanie ducha prawdy, czynienie wszystkiego, by ludzki umysł nie zgnuśniał w jej poszukiwaniu³⁴. Tymczasem podkreśla się ograniczenia i uwarunkowania, jakim podlega człowiek również w swym poznaniu, wskazując, że całe ludzkie życie powinno być podporządkowane technice i organizowaniu życia³⁵. Można więc powiedzieć, że przesunięcie w filozofii akcentów badawczych na zagadnienia hermeneutyczne, językowe, procesy poznawcze, techniczne sprawiło, że omija się dzisiaj, jak pisze papież Jan Paweł II, zasadniczą kwestię prawdy o życiu osobowym, o bycie i o Bogu³⁶. Stawianie pytań o sens i najgłębszy fundament ludzkiego życia osobowego i społecznego budzi dzisiaj nie tylko zdziwienie – jak można zakłócać człowiekowi spokojną egzystencję – ale jest też znakiem, że współczesny człowiek „stracił nadzieję na uzyskanie od filozofii ostatecznych odpowiedzi na te pytania”³⁷.

Dlatego papież stwierdza, że pośród wielu i różnych posług, jakie Kościół pełnił i winien dalej pełnić dla dobra ludzkości, „jedna nakłada nań odpowiedzialność całkiem szczególną: jest to *diakonia prawdy*. Misja ta z jednej strony włącza społeczność

³⁴ L. Kołakowski, *Mini wykłady o Maxi sprawach. Seria trzecia i ostatnia*, Kraków 2000, s. 95; tenże, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 1999, s. 16-17.

³⁵ Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, nr 5; T. de Chardin, *Place de la technique dans une biologie generale de L’humanité*, w: tenże, *L’activation de l’énergie*, t. VII, Paris 1963, s. 159-169.

³⁶ Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, nr 5.

³⁷ Tamże.

wierzących we wspólny wysiłek, jaki podejmuje ludzkość, aby dotrzeć do prawdy, z drugiej zaś zobowiązuje ją, by głosiła innym zdobytą wiedzę, zachowując wszakże świadomość, że każda odkryta prawda jest tylko etapem drogi ku owej całej prawdzie, która zostanie ukazana w ostatecznym Objawieniu Bożym”³⁸. Zdobytą wiedzę, którą pragnie przekazać człowiekowi, Kościół uzyskał dzięki przyjęciu z wiarą słowa Bożego. U początków wiary Kościoła znajduje się spotkanie jedyne w swoim rodzaju: oto spodobało się Bogu, w osobie Jezusa Chrystusa, objawić siebie i ujawnić nam tajemnicę swej woli (por. Ef 1,9). Bóg przychodzi do ludzkości, aby ją zbawić; pragnie być poznany przez człowieka, a przez to pomóc mu odnaleźć prawdziwy sens własnego istnienia, które ludzki umysł jest w stanie osiągnąć³⁹.

Objawienie Boże to nowy etap planu zbawienia, który wpisany jest w dzieje ludzkości. Wcielenie Jezusa Chrystusa wpisuje się w czas i w historię, która dla ludu Bożego „jest drogą, którą ma on przejść w całości, aby dzięki nieustannemu działaniu Ducha Świętego ukazała się w pełni treść objawionej prawdy (por. J 16,13), która została już obwieszczona, raz na zawsze, w tajemnicy Jezusa z Nazaretu. Jest On Punktem odniesienia, Prawdą uniwersalną, której człowiek nie może ignorować, jeśli chce pojąć tajemnicę swego istnienia”⁴⁰. Tego człowiek nie może ignorować, gdyż jego spełnienie prowadzi przez Tajemnice Wcielenia i Odkupienia⁴¹.

Boże Objawienie w Jezusie Chrystusie to prawdziwy drogowskaz dla ludzkości, to ostatnia szansa dana przez Boga; szansa powrotu do pełni pierwotnego zamysłu miłości, którego początkiem było stworzenie⁴². Zostało ono złożone w czasie i historii oraz w uwarunkowaniach ludzkiej mentalności, w subiektyw-

³⁸ Tamże, nr 2.

³⁹ Tamże, nr 3.

⁴⁰ Tamże, nr 11, 14.

⁴¹ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, nr 14.

⁴² Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, nr 15.

nych doznaniach, jak też „podlega ograniczeniom logiki technokratycznej”⁴³. Każda epoka, każde ludzkie pokolenie w horyzoncie swego myślenia i w wierności Tradycji odkrywało i dalej odkrywa coraz to nowsze wymiary objawionej Prawdy wpisanej w dzieje. A czyni to na miarę swej dojrzałości, aby odpowiedzieć Bogu na zaproszenie skierowane do nas w osobie Jezusa Chrystusa do wspólnoty z Nim i budowania jedności rodzaju ludzkiego. Kościół czyni to w codzienności życia, a szczególnie w teologii, w której prawdy objawione są zgłębiane, systematyzowane i wyjaśniane przez władze poznawcze człowieka. Teologia, poznając dorobek różnych kultur i przekazując im treści wiary za pomocą pojęć odpowiadających tym kulturom, spełnia funkcję komunikacji chrześcijaństwa z ludzkim światem myśli i nauki⁴⁴.

„Dzieje i ludzka historia pouczają, że niemożliwe jest życie ludzkie bez kultury, niemożliwe jest również bez kultury poznanie Boga i odkrycie swego powołania przez człowieka – pełnej prawdy o sobie. Ludzka osoba bowiem nie może dojść do prawdziwego człowieczeństwa jak tylko przez kulturę”⁴⁵. A kultura „oznacza 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

⁴³ Tamże.

⁴⁴ C.S. Bartnik, *Chrześcijaństwo*, w: *Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Łódź 1983, s. 50. Zob. też Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, nr 92. Jan Paweł II cytuje tu słowa papieża Jana XXIII, które wypowiedział, otwierając obrady Soboru: „Zgodnie z gorącym pragnieniem wszystkich, którzy szczerze miłują wiarę chrześcijańską, katolicką i apostolską, nauka ta musi być szerzej poznawana i głębiej rozumiana, a ludzkim umysłem należy zapewnić pełniejsze wykształcenie i formację w tej dziedzinie; konieczne jest, aby ta pewna i niezmienna doktryna, której należy okazywać wierność i szacunek, była pogłębiana oraz przedstawiana w sposób odpowiadający wymogom naszych czasów”; Przemówienie na otwarciu Soboru (11 października 1962), *Acta Apostolicae Sedis*, nr 54 Watykan 1962, s. 792.

⁴⁵ Sobór Watykański II, *Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, Watykan 1965, nr 53.

społeczne tak w rodzinie, jak i w całej społeczności państwowej przez postęp obyczajów i instytucji; wreszcie w dziełach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i zachowuje wielkie doświadczenia duchowe i dążenia na to, aby służyły one postępowi wielu, a nawet całej ludzkości”⁴⁶.

Kultura ma zawsze wymiar historyczny, społeczny, etnologiczny i socjologiczny. Bogactwo życia objawiające się w różnorodności form wykonywania pracy, sposobów wypowiadania się, wielości religii i różnych nurtów filozofii, kształtowania obyczajów, stanowienia prawa i instytucji prawnych, rozwijania się nauk i sztuk – to wszystko, jak czytamy w *Gaudium et spes*, tworzyło „różne, wspólne warunki życia i różne formy układu dóbr życiowych”⁴⁷. Tak powstawało swoiste dziedzictwo każdej ludzkiej wspólnoty. To określone, historyczne środowisko, w które włączał się człowiek jakiegokolwiek narodu, można nazwać łonem społecznym. W nim to człowiek kształtował i doskonalił kulturę osobistą i społeczną.

Naszą współczesność cechuje już pewna uniwersalność, stworzona przez różnorodność nauk, postęp techniczny i środki komunikowania się ludzi między sobą. Nauka odkrywa i ujednolica obraz świata, podobnie ujednolicają się obyczaje i zwyczaje ludzkie, a rozwinięte stosunki między narodami otwierają wszystkim i każdemu z osobna dostęp do skarbów różnych form kultury. I tak powoli przygotowuje się i tworzy powszechna forma ludzkiej kultury, a w niej tym bardziej rozwija się i wyraża jedność rodzaju ludzkiego, im lepiej uwzględnia się w niej odrębności poszczególnych kultur⁴⁸.

To właśnie w historycznym kontekście kultury człowiek uświadamia sobie swoją autonomię i odpowiedzialność, co jest też wyrazem duchowej i moralnej dojrzałości rodzaju ludzkiego. A ma to miejsce w sytuacji, w której ludzkość uświadamia sobie

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Por. tamże, nr 54.

fakt jednoczenia świata oraz zadanie, które trzeba podjąć, by w prawdzie i sprawiedliwości budować lepszy świat. I tak czytamy w *Gaudium et spes*, że „jesteśmy świadkami narodzin nowego humanizmu, w którym określa człowieka przede wszystkim odpowiedzialność wobec jego współbraci i wobec historii”⁴⁹.

Kościół świadomy jest swej misji, którą nazywa „diakonią prawdy”, a którą papież rozumie jako włączenie się we wspólny wysiłek, jaki ludzkość podejmuje, by dotrzeć do prawdy o sobie, włączenie się w ten trud, aby ukazać ostateczną prawdę w Objawieniu Bożym⁵⁰. Należy jednak pamiętać, że Bóg, objawiając się w historii aż do pełnego okazania się w Synu Wcielonym, przemawiał, jak poucza Sobór Watykański II, stosownie do stanu kultury właściwych epok. Podobnie dzisiaj Kościół, aby mógł w swej misji – diakonii prawdy – rozpowszechniać zbawcze orędzie wśród wszystkich narodów oraz wyjaśniać je i badać, musi je wyrażać językiem i pojęciami ich kultury, aby mogło być ono przyjęte w życiu wielopostaciowej społeczności wiernych⁵¹.

Dziś, kiedy chrześcijaństwo wchodzi, przez teologię i w teologii, w dialog z ludzkim światem myśli i nauki, musi pamiętać, że historia poddana refleksji stawia przed człowiekiem pytanie o Boga daleko głębiej i wyraziściej niż przyroda i kosmos. Najwyższym sensem kosmogenzy historii jest bowiem zaistnienie człowieka, ludzkości, osoby oraz stworzenie im szansy rozwoju i doskonałego spełnienia się przez życie, twórczość i czyny⁵².

I tę szansę spełnienia ma ukazywać dziś Kościół w swej misji diakonii prawdy. Musi czynić to wyraziście i zrozumiale w teologii, w duchu nauczania Soboru Watykańskiego II. Historia zaś poucza, że wiara i kultura w ludzkich dziejach to śmiały eksperyment Pana Boga – w nadziei dobrego wyboru ludzkiej woli.

⁴⁹ Tamże, nr 55.

⁵⁰ Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, nr 2.

⁵¹ Por. tamże, nr 58.

⁵² C.S. Bartnik, *Dzieje ludzkości*, dz. cyt., s. 90.

Diaconia della Chiesa nel contesto del nostro tempo

Nella numerosi bisogni e domande, espresse dall'uomo nella storia, esiste uno comune all'umanità: Quale senso dovrebbe dare alla propria vita – il senso della esistenza umana. Così domandava l'uomo antico, l'uomo del medioevo, dell'illuminismo, domanda anche l'uomo dei tempi nuovi.

Facendo la domanda, esprimeva un'ansia che accompagnava a tutta l'esistenza umana: Chi sono io? Da dove provengo e dove vado? Perché esiste il male e che cosa me aspetta dopo questa mia vita?

Il posto, della creazione umana e delle domande è il suo ambiente naturale – cultura. Ci sono due tronchi: la scienza e il secondo religione, filosofia e tutta l'umanistica. La scienza grazie alle scoperte e realizzazioni assicura sopravvivenza nella natura. Il secondo tronco della cultura, nasceva e cresce nella storia, proprio nei sforzi di trovare il senso che giustifica l'esistenza umana.

Questi due correnti – scienza e religione, filosofia et umanistica, hanno la sua storia della collaborazione, del scambio ma anche la storia dell'lontananza e deiscenza.

Proprio il tempo dell'illuminismo, che faceva riferimento alla tradizione antica – di Pitagora – e mostrava ragione umana, come l'unico giudice che giudica del male e del bene, facendosi se stesso la legge senza gestione da parte d'altri.

Il pensiero dell'illuminismo hanno preso dei filosofi: Comte, Feuerbach, Marks, Nietzsche, e nel secolo XX i marxisti, esistenzialisti – Camus, Sartre et altri. Ormai alla svolta del XIX e XX secolo il filosofo polacco Stanislaw Brzozowski scriveva, che cristianesimo, cattolicesimo, la Chiesa, religione, sono sempre nella nostra vita presente (nel suo tempo) come esistenti assolutamente fuori della letteratura, filosofia, scienza, e tutto che è cultura.

Nei anni trenta di XX secolo P. Pierre Teilhard de Chardin scriveva, che cristianesimo è poco contagioso nel senso positivo di questa parola. Proprio questo stato di deiscenza della fede e cultura il Papa

Paolo VI ha chiamato il dramma dell'nostro tempo (*Evangelii nuntiandi*, 20), come anche il Giovanni Paolo II (*Redemptoris missio*, 37).

Proprio nel questo contesto del tempo – di deiscenza della fede e cultura, del dramma del nostro tempo, si ha fatto sentire la voce della nuova evangelizzazione – il Vaticano II. In *Gaudium et spes*, si può leggere, che “siamo testimoni della nascita d'un nuovo umanesimo, in cui l'uomo si definisce anzitutto per la sua responsabilità verso i suoi fratelli e verso la storia” (55).

La Chiesa è consapevole della sua missione, chiamandola *la diaconia della verità*, e quale si dovrebbe capire come incorporazione nello sforzo comune, preso dall'umanità, per poter raggiungere la verità su se stesso, incorporazione, per dimostrare la sua verità finale nella rivelazione di Dio. Si deve ricordare però, che Dio, rivelandosi nella storia fino alla piena rivelazione sua nel Figlio Incarnato, parlava, come ci insegna il Vaticano II, secondo lo stato della cultura d'ogni epoca. Anche oggi, la Chiesa, per poter – nella sua *diaconia della verità* – diffondere il messaggio di salvezza in tutte le nazioni, per studiarlo ed approfondirlo, per meglio esprimerlo nella vita liturgica e nella vita della multiforme comunità dei fedeli (ibid. 58).

Et oggi, quando il cristianesimo entra, tramite teologia et in teologia, nel dialogo con il mondo umano del pensiero e scienza, deve ricordare, che la storia sottomessa alla riflessione, pone oggi davanti all'uomo la domanda di Dio, molto più profonda i più chiara che la natura e il cosmo. Perché' il più alto senso di cosmo genesi – della storia è evento dell'uomo, dell'umanità, della persona e creare per loro la possibilità dell'sviluppo e perfetto l'esecuzione nella vita, creazione e atti.

E questa possibilità' deve essere mostrata per la Chiesa nella sua missione di *diaconia della verità* – di farlo chiaro e comprensibile nella teologia, nello spirito di Vaticano II. La storia ci insegna, che la fede e cultura nel tempo d'umanità è audace l'esperimento di Dio – nella speranza di buona scelta della volontà dell'uomo.

Ks. Józef Morawa

Nadzieja Kościoła nadzieją dla człowieka i świata

Refleksje wstępne

W swoim wystąpieniu 9 marca 1991 roku podczas odbierania w Wiedniu nagrody im. Leopolda Kunschaka (1871-1953)¹ kard. Joseph Ratzinger nawiązał do opartej na wartościach chrześcijańskich działalności jej patrona na rzecz odrodzenia społeczno-politycznego Austrii po doświadczeniach II wojny światowej. Przypominał także swoje trudne doświadczenia z tego okresu. Jako osiemnastolatek rozpoczął wtedy formację seminarzysty i studia teologiczne przygotowujące go do kapłaństwa. Chciał zgłębić pytanie o *ratio spei* Kościoła, o której wspomina Pierwszy List św. Piotra (3,15), inaczej mówiąc, zastanawiał się nad pytaniami: Co mógł Kościół, jego teologia i jego posłanie przekazać ludziom? Czym Kościół mógł się podzielić z człowiekiem usiłującym odbudować świat po wspomnianej wojnie. Wstępując w 1945 roku do seminarium duchownego, doświadczał, jak wiele podejrzeń i zarzutów kierowano wtedy pod adresem Kościoła.

¹ Polityk austriacki, który w oparciu o naukę Kościoła katolickiego przyczynił się do odbudowy swego kraju po II wojnie światowej, współtwórca *Österreichische Volkspartei*, ÖVP – austriackiej partii chrześcijańsko-demokratycznej, tak zwanych chadeków.

„Głównym bowiem zarzutem wobec chrześcijaństwa – mówił – wydawał mi się pozorny brak powodzenia w przekształcaniu świata i człowieka. W XX stuleciu po Chrystusie do władzy doszły narodowy socjalizm i komunizm, i dały antyświadełstwo przeciw Zbawcy świata, które co prawda nawet na moment nie wydało mi się przekonywujące ani uwodzicielskie, które jednak na swój negatywny sposób wystawiło wiarę na ciężką próbę: w ciągu dwudziestu wieków głoszenia chrześcijaństwa świat najwyraźniej nie stał się lepszy, skoro okrucieństwa, do których doszło, w niczym nie ustępowały tym z czasów przedchrześcijańskich. Czy lata po Chrystusie naprawdę można jeszcze nazywać «latami zbawienia»? Czy nie mamy za sobą okropnych lat nieszczęścia i czy nie należy się spodziewać czegoś jeszcze gorszego?”².

Z perspektywy doświadczenia czterdziestu lat swego życia kapłańskiego, intensywnych badań teologicznych i posługi na różnych stanowiskach w Kościele, wskazując na medytacje Juliána Greena o św. Franciszku z Asyżu³, kard. Joseph Ratzinger z przekonaniem zauważył, że zbawienie świata i człowieka może przyjść tylko przez Ewangelię. Ewangelia jest wiecznością, ona się dopiero zaczęła⁴. Jej nośnikiem jest zapośredniczona w Chrystusie żywa i rozumna wiara jako dziecięca relacja z Bogiem, jako fundament wspólnoty myślenia, woli i uczucia w relacjach międzyludzkich. Wiara bowiem jest pełną akceptacją osoby w jej najwyższym akcie, miłości, jest piękna i zgodna z ludzką naturą, jest w swojej nadziei antycypacją zbawienia w Trójjedynym Bogu⁵. Jest konieczna, aby człowiek na nowo uświadomił sobie swoje Boże dzieciństwo, a w nim braterstwo z każdym bliźnim. *Ratio spei* Kościoła jest dzisiaj tak samo aktu-

² J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2005, s. 56-57.

³ Chodzi o książkę J. Greena *Bruder Franz*, Freiburg 1984, za: J. Ratzinger, *Czas przemian*, dz. cyt., s. 57.

⁴ Por. J. Ratzinger, *Czas przemian*, dz. cyt., s. 57.

⁵ Por. tamże, s. 92nn.

alne, jak było przy rozesłaniu apostołów przez zmartwychwstałego Pana.

W licznych opracowaniach związanych z obchodzonym jubileuszem setnej rocznicy odzyskania niepodległej państwowości przez Polskę, obok wszystkich ważnych przyczyn tego wydarzenia, podkreśla się także niezbywalną rolę Kościoła katolickiego⁶. Sięga się do przedziwnego spłotu myśli ewangelicznej z ideą patriotyczną, co pomogło przetrwać czasy rozbiorów, a także dramatyczny i traumatyczny czas II wojny światowej oraz jej skutki, które dla narodu polskiego były związane z nieznanym dotąd w takiej skali przesiedlaniem ludzi i wielką pracą integracyjną Kościoła w nowym kształcie granic państwowych i w nowych warunkach społeczno-politycznych⁷. Odpowiedź o *ratio spei* Kościoła, a więc czym jest Kościół dla Polaków i ich pytań o tożsamość, miałaby w tak postawionym problemie całkowicie inną treść od tej zacytowanej przez kard. Josepha Ratzingera. Tutaj jednak nie chodzi przecież tylko o tak zwaną „sprawę patriotyczną”. I choć nie należy jej pomijać, to trzeba w wierności prawdzie pamiętać, że Kościół ma większe zadanie i przesłanie. Musimy to pytanie w pełnej treści poszerzyć o świadomość misji Kościoła katolickiego w Polsce: Czy jest ona do końca w pełni rozpoznana i rozumiana według ewangelicznego zamysłu Zbawiciela?

Dla ubogacenia tej świadomości, także naszej polskiej, należałoby ów temat rozszerzyć o podobne doświadczenia bliższych i dalszych nam sąsiadów: Kościół katolicki a Hiszpanie i Hiszpania, Kościół katolicki a Włochy i Włosi, Kościół katolicki a Chorwaci, Słowacy, Francuzi, Węgrzy itp. Tutaj rodzi się wiele pytań, począwszy od tych związanych z przyczynami zaniku

⁶ Por. List Konferencji Episkopatu Polski na 100-cie odzyskania niepodległości pt. „Wymodlona i wywalczona wolność”; <https://diecezja.pl/aktualnosci/wymodlona-i-wywalczona-wolnosc/> (dostęp: 1.11.2018).

⁷ Por. J. Morawa, *Kościół w Polsce wobec zła wojny w XX wieku. Aspekt teologiczno-fundamentalny*, w: M. Chojnacki, J. Morawa, A. Napiórkowski (red.), *Kościół i dar pokoju*, Kraków 2016, s. 223nn.

Kościół w Europie, będącego znakiem jego zbędności. Czy to jest już ostatecznie jego pogrzeb? A może znajdzie w sobie sposób i moc na nową ewangelizację?

Wspomniane powyżej refleksje otwierają bezbrzeżne pola do dyskusji i refleksji nad stanem świadomości Kościoła dzisiaj w różnych częściach świata. Równocześnie jednak powstaje pytanie o tę podstawową zasadę treści jego misji, która jest zawsze taka sama, niezmienna, bo dotyczy człowieka i jego powołania. W encyklice *Spe salvi* (30.11.2007) papież Benedykt XVI przypomniał, że chrześcijanie powinni w prawdzie określić treść swej misji wobec świata (jaka jest ich nadzieja, co mają do zaoferowania światu), ale też winni wiedzieć, czego światu „nie mogą ofiarować”⁸. W swoisty sposób przypomniał o tym święty papież Jan XXIII w mowie na rozpoczęcie Soboru Watykańskiego II: „Kościół istotnie nie ofiaruje dzisiejszym ludziom przemijających bogactw, nie obiecuje szczęścia na ziemi, lecz udziela im łaski Bożej, która podnosząc ich do godności synów Bożych, stanowi najsukcesowniejszą obronę i pomoc do życia bardziej ludzkiego. Otwiera on źródło swej życiodajnej nauki, która ludziom oświeconym światłem Chrystusa pozwala nareszcie zrozumieć, kim naprawdę są, czym jest ich nieprześcigniona godność, jaki jest ich właściwy cel. Kościół wreszcie przy pomocy swych dzieci rozszerza pełnię chrześcijańskiej miłości, która bardziej niż cokolwiek innego zdolna jest usunąć zarzewie niezgody; ona tylko może doprowadzić do zgody, sprawiedliwego pokoju i bratniej jedności wśród wszystkich”⁹.

Problem misji Kościoła

Świadomość swojej misji Kościół przypomniał i pogłębił na Watykanum II poprzez odkrycie swego wewnętrznego bogactwa

⁸ „Trzeba, aby z krytyką czasów nowożytnych łączyła się krytyka nowożytnego chrześcijaństwa, które wciąż od nowa musi się uczyć rozumienia siebie samego, poczynając od swych korzeni”. Tamże, s. 22.

⁹ AAS 54 [1962], 786-787, 792-793.

(*ad intra*), co dokumentuje Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, jak też skierowanie się z nim ku światu (*ad extra*), o czym mówi Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Czytamy w niej, że nie ma alternatywy pomiędzy służbą Bogu a służbą ludzkości, pomiędzy bardziej horyzontalnym (antropologicznym) a bardziej wertykalnym (teocentrycznym) pojmowaniem kościelnego posłania. Posłanie Kościoła wyrażone w pojęciu „zbawienia” jest ze swej natury integralne¹⁰. Zbawienie uwidocznia się w podstawowych kategoriach powołania człowieka, jakimi są tak mocno w przekazie Objawienia podkreślane pojęcia: życie, światło, prawda, chwała, łaska, miłosierdzie, odpuszczenie, przebaczenie, pokój, wolność, radość, sprawiedliwość, pojednanie, przyjaźń, przymerze czy królestwo¹¹. Są to wartości najbardziej potrzebne każdemu człowiekowi, dzięki którym może on w pełni budować swoje życie we wspólnocie z bliźnimi oraz otwierać się na nadzieję wieczności. Zakorzeniają się one w sercu człowieka królestwa Bożego, którego szczególnym wyrazem jest nieustanna modlitwa: „Ojcze, przyjdź królestwo Twoje”.

Nadto, na co wskazał Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* (14 września 1998), wszystkie wymienione wartości mają charakter powszechny, niwelują pokusy elitarności (tylko dla nie-

¹⁰ „Zbawienie człowieka polega wprawdzie nade wszystko na czczeniu Boga, a to przecież dokonuje się w szczególny sposób przez służbę ludziom. «Chwałą Boga jest żyjący człowiek» (Ireneusz z Lyonu). [...] Posługa dla świata w Kościele jest więc integralną częścią jej służby zbawieniu. Tak więc posłania Kościoła nie da się określić jako ani czyisto spirytualistyczne i jednostronne, ani też czysto wewnątrzświatowe”. W. Kasper, *Die Kirche als Mysterium. Was glaubt die Kirche von sich selber?*, w: M. Seybold (wyd.), *Fragen in der Kirche und an die Kirche*, Eichstätt-Wien 1988, s. 47; por. J. Morawa, *Die Communio-Kirche als Sakrament des Heils in und für die Welt. Zum erneuerten Verständnis der Sendung der Kirche in der Gegenwart im Werk Walter Kaspers*, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1996.

¹¹ Por. W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1992, s. 259.

których), są koniecznymi dobrami dla wszystkich ludzi i każdego człowieka z osobna (nr 38), a ich celem jest ochrona i realizowanie transcendentnej godności człowieka przez misję Kościoła (por. KDK 76). Są w pełni prawdziwie demokratyczne i stają się ostrą krytyką tego, co świat chce po swojemu nazwać „wartościami demokratycznymi”. Zadaniem chrześcijan staje się właśnie ich oczyszczanie i nasączenie ich treści nauką ewangeliczną¹².

Nie można w tym miejscu przeoczyć istotnego momentu apologetycznego. Od reformacji XVI wieku, wejścia zachodniego świata w tak zwany czas nowożytny, oparty na Oświeceniu i francuskiej rewolucji z 1789 roku, widać narastający trend, w którym wspomniane wartości: prawda, wolność, równość, pokój, przebaczenie grzechów czy jedność, są uważane za wynalazki człowieka, w imię których chrześcijaństwo, jakoby im przeciwnie, należy zmienić lub całkowicie usunąć jako antyludzkie¹³. Również wśród wyznawców Jezusa Chrystusa ujawnia się pokusa zapominania o ewangelicznym rodowodzie wspomnianych wartości i próba nasycania ich w życiu Kościoła treściami świeckimi, nierzadko całkowicie obcymi z ich pochodzeniem i celem.

Ta misja Kościoła się nie zestarzała, jest – co przypomniął papież Jan Paweł II – codziennie u swoich początków w mocy Ducha Świętego¹⁴. W pełni określa ją pojęcie „zbawienie”. W przekazie zbawienia Kościół mówi o pokoju i jest szkołą oraz miejscem pokoju, mówi o prawdzie i jest szkołą oraz miejscem prawdy, mówi o wolności i jest szkołą oraz miejscem wolności, mówi o przebaczeniu grzechów i jest szkołą i miejscem ich przebaczenia, wzywa

¹² W tym miejscu otwiera się wielki temat misji zbawienia niesionego przez Kościół w świecie w ujęciu Vaticanum II i dokumentów kolejnych papieży: Jana XXIII, Pawła VI, Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka.

¹³ Przykładem może być teza J. Assmanna o szkodliwej dla człowieka i świata idei monoteistycznej, a nade wszystko Dekalog przekazany przez Mojżesza; por. tenże, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München-Wien 1998.

¹⁴ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio”* (7.12.1990), nr 1.

do jedności i jest szkołą, jej znakiem oraz miejscem. W pojęciach tych Kościół musi mieć pełną świadomość ich własnej jednoznaczności, która wynika z Objawienia i daru łaski, w spotkaniu z tak różnorodną treścią, jaką mają w świecie i w rozumieniu wielu ludzi¹⁵.

Kościół miejscem prawdy

Problematyka prawdy swój szczyt osiąga w stwierdzeniu, że Kościół jako sakrament zbawienia jest miejscem prawdy¹⁶. Stwierdzenie to przekracza wymiar eklezjologiczny, budzi – pochodzące z dominujących obecnie autonomistycznych i subiektywistycznych tendencji – nieraz gwałtowne sprzeciwy. Już same sformułowania prawdy odnoszącej się do pojęcia Boga czy też zbawienia w Jezusie Chrystusie uważane są w wielu środowiskach za co najmniej naiwne czy odstręczające. Tym bardziej przepowiadanie o konieczności posłuszeństwa roszczącej sobie prawo do prawdy instytucji Kościoła odbierane jest jako szczególnie obce i kojarzone z negatywnymi przykładami z historii¹⁷. Także same wydarzenia z historii Kościoła, choćby wspomniana reformacja, która odrzuciła dotychczasową naukę niezmienniej Tradycji, wykładu Objawienia czy też Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, wprowadziły wielkie zamieszanie i stały się dla wielu również dzisiaj podstawą do negacji wszelkich odniesień do niezmienniej prawdy w Kościele.

¹⁵ Niniejsze rozważania na temat Kościoła jako miejsca prawdy, pokoju, wolności, przebaczenia grzechów i jedności nawiązują do: J. Morawa, *Die Communio-Kirche als Sakrament*, dz. cyt., s. 301-374.

¹⁶ Por. W. Kasper, *Erneuerung des dogmatischen Prinzips*, w: tenże, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, s. 41.

¹⁷ Dotyczy to na przykład zarzutu narzucania obowiązku wierzenia oraz wywierania nacisku na sumienie przez inkwizycję, która jest wyrazem nietolerancji i zerwania prawdziwej międzyludzkiej komunikacji, sztywności w swoich niezmiennych wymaganiach moralnych, jak i niezmiennego systemu nauczania, choćby w formułach dogmatycznych itp.

Kościół w swoim przepowiadaniu i posłudze respektuje wszelkie wysiłki ludzi na wielkich obszarach życia, nauki i kultury i jest bez żadnych kompleksów przekonany, iż stanowi najlepsze zabezpieczenie podstawowych i ostatecznych pytań człowieka, który pragnie odnaleźć najtrwalszy fundament swojego bytu i jego losów. Fundamentem tym nie mogą być tylko teoretyczno-metodologiczne wyniki różnych przymysłów, tak filozoficznych, racjonalistyczno-technicznych czy też prawa ustalone przez różne grupy nacisku, ale ma to być prawda człowieka jako osoby i to zrealizowana w osobie. Kościół przepowiada Chrystusa, w którym ukryte są wszystkie skarby mądrości i poznania (por. Kol 2,3). To On jest zapowiedzią ostatecznej prawdy, ale też jej ostatecznym wypełnieniem jako prawda w osobie (por. J 14,6a). To przekonanie, które legło u początków misji Kościoła jako całkowita nowość tak wobec Starego Testamentu, jak i wobec całej bogatej myśli greckiej, jest koniecznym założeniem i fundamentem współczesnego techniczno-naukowego ujmowania rzeczywistości, w tym także człowieka. Nadto, co się nieustannie podkreśla, prawda Boża nie jest żadną eliminującą konkurencją dla „światowych prawd”, ale ich wypełnieniem i skierowaniem na służbę osobie ludzkiej¹⁸.

W tym przepowiadaniu prawdy, którego znakiem i narzędziem jest apostołska Tradycja Kościoła (por. 1 Tm 3,15)¹⁹, przypomina się wielkie bogactwo prawdy zbawienia, która sprawia, że ludzkie wysiłki stają się oczyszczone oraz zsynchronizowane w wielką prawdę o człowieku, który swoje nadzieje i cel odnajduje ostatecznie w Bogu. Ta ludzka prawda ma charakter symfoniczny, której różne barwy i tony łączone są w jednym Duchu dla ubogacenia wszystkich. Dzieje się to na wielkich obszarach kultury ludzkiej, która umożliwia prawdzie zbawienia objawić się w jej niewyczerpanym

¹⁸ Por. W. Kasper, *Die Kirche als Ort der Wahrheit*, w: tenże, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, s. 263n.

¹⁹ Kościół Boga żywego jest filarem i podporą prawdy przez swój przywilej nieomyłności; por. przypis BT do 1 Tm 3,15.

bogactwie, zaś sama kultura staje się instrumentem uszlachetnienia człowieka. W tym też nowej wartości nabiera akceptacja zasady subiektywności, czyli jednostkowej wartości każdego człowieka, który w wierze odnajduje niezmierną przestrzeń realizacji przez spotkanie się z innymi w niezmienniej jedności prawdy zbawienia, przewyższając wszelkie ludzkie poznanie.

Kościół od początku był świadomy tego, że jego misją jest służba prawdzie Bożej wobec wszystkich ludów wszystkich czasów. W swoim świadectwie staje często naprzeciw skrajnych pozycji liberalnego odrzucenia prawdy z jej sekciarskimi ograniczeniami. Z jednej strony będzie w wierności swojej Tradycji apostoelskiej świadkiem niezmienności przekazywanego przez siebie objawienia, a równocześnie w swoim świadectwie, w tym także i w swojej teologii, stanie się otwarty na wszelkie pytania człowieka i świata.

Szczególnym polem pytania o prawdę w Kościele jest otwarcie ekumeniczne, w którym chodzi o coraz większą jedność wszystkich chrześcijan w jednej prawdzie Jezusa Chrystusa²⁰. Przykładem takiego dochodzenia do jedności w wielości na fundamencie jednej prawdy Ewangelii mogą być wyjaśnienia zgodności pomiędzy papieżami Pawłem VI i Janem Pawłem II a dwoma starymi Kościołami wschodnimi, które na skutek nieprzyjęcia formuły dogmatu chalcedońskiego oddzieliły się zarówno od Rzymu, jak też od Kościołów prawosławnych²¹. Podobne zbliżenie jest możliwe, choć to z pewnością jeszcze daleka i uciążliwa droga, w sprawie formuły *Filioque* z prawosławnymi, czy też o prawdziwej obecności Jezusa Chrystusa w Eucharystii z protestantami.

²⁰ Por. W. Kasper, *Die Kirche als Ort der Wahrheit*, dz. cyt., s. 270.

²¹ Kościoły te nie przyjęły sposobu sformułowania dogmatu chrystologicznego, który mówi o dwóch naturach w jednej osobie Jezusa Chrystusa (m.in. ze względu na odrzucaną przez nich z różnych przyczyn filozoficzną terminologię grecką), choć akceptują jego treść jako zgodną z przekazem Objawienia. Por. tamże, s. 270.

Kościół miejscem pokoju

Jednym z najistotniejszych problemów ludzkości od samego jej zarania jest pytanie o urzeczywistnienie pokoju²². Oczekiwanie to nigdy się nie wypełniło i mimo ciągłej nadziei i nowych wysiłków różnych zsekularyzowanych humanizmów staje się coraz bardziej gorzką utopią. Realizm historii, jak też kondycja natury ludzkiej nieustannie przypominają, że człowiek może tu dokonywać wyboru jedynie pomiędzy Syzyfem a Prometeuszem, czyli żyć bez nadziei na trwałe zakorzenienie pokoju²³. Pytanie to jest także nieustannym wyzwaniem dla Kościoła, wpłatanego w dzieje świata, a także i odpowiedzialnego przez czyny swoich członków za niejeden niepokój pośród ludzi. Jednakże właśnie chrześcijańskie przesłanie zbawienia, które określają także inne wspomniane już wyżej biblijne terminy (życie, światło, prawda, chwała, łaska, miłość, cześć, miłosierdzie, odkupienie, odpuszczenie, wolność, radość, sprawiedliwość, pojednanie, przyjaźń, wspólnota i królestwo), staje się jedyną odpowiedzialną możliwością dla zawiedzionych ludzkich nadziei. W biblijnym pojęciu *shalom* („pokój”) Kościół zdolny jest „przekazać” światu i każdemu człowiekowi prawdę, że pokój można zbudować tylko przez przyjęcie daru „nowego stworzenia”, który płynie z dzieła pojednania dokonanego na krzyżu przez Jezusa Chrystusa. Pokój ma, tak jak i sam Kościół, chrystologiczne źródło, którym jest nieustanna zbawcza obecność Emmanuela-Boga z nami (por. Iz 7,14), niesiona i podawana światu przez Kościół. Podkreślił to Sobór Watykański II: „Pokój [...] ziemski, który powstaje z miłości do bliźniego, jest obrazem i skutkiem pokoju Chrystusowego, spływającego od Boga Ojca. Sam bowiem Syn Wcielony, Księżę pokoju, pojednał wszystkich ludzi z Bogiem przez krzyż swój, a przywracając wszystkim jedność w jednym Ludzie i w jed-

²² Por. hasło *Pokój*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 15, Lublin 2011, szp. 1022-1031.

²³ Por. W. Kasper, *Politische Utopie und christliche Hoffnung*, w: tenże, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, s. 149.

nym Ciele, uśmiercił nienawiść we własnym ciele, a wywyższony przez zmartwychwstanie wylał Ducha miłości na serca ludzkie” (KDK 78). *Pax Ecclesiae*, czyli troska o wewnętrzny pokój w Kościele, jest największą szansą na utrwalenie *pax Dei* pomiędzy ludźmi. *Pax Ecclesiae* jest też inną nazwą *communio-Ecclesiae*²⁴.

Kościół miejscem wolności

Problematyka ludzkiej i chrześcijańskiej wolności należy do najczęstszych tematów zarówno w rozważaniach teologicznych, jak i w pasterskim przepowiadaniu Kościoła związanym z pytaniem o Boga²⁵. W końcu bowiem spór o Boga jest walką o człowieka i jego godność. Przepowiadanie Bożej prawdy i prawdy o Bogu utwierdza (i zarazem strzeże) transcendencję ludzkiej osoby, która swoją szczególną godność oraz prawo odnajduje w potwierdzeniu swojej wolności (por. J 8,32). Zaangażowanie Kościoła na rzecz nowożytnej emancypacji człowieka i obrony ludzkiej wolności potwierdza prawdę, że wszystkie idee nowoczesnego humanizmu, łącznie z hasłami Oświecenia, swoje źródło mają w chrześcijaństwie. Równocześnie Kościół jest świadomy tego, że i jego działanie w historii było w tym obszarze wielokrotnie niezgodne z duchem Ewangelii, na co wskazuje pismo papieskiej komisji *Justitia et Pax* z 1976 roku²⁶. Pomimo tych histo-

²⁴ Widocznym znakiem wspomnianej troski o pokój są spotkania międzyreligijne w Asyżu, zwołane na zaproszenie Jana Pawła II (1986) i Benedykta XVI. Ich znaczenie – bardzo często niezrozumiałe – wymaga osobnego omówienia. Nie można jednak nie zauważyć, że właśnie Kościół katolicki był i jest zdolny tego rodzaju spotkania organizować, bo to wynika z istoty jego życia, którym jest Jezus Chrystus, Książę Pokoju.

²⁵ Por. hasło *Wolność*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 20, Lublin 2014, szp. 892-899.

²⁶ Por. *Die Kirche und die Menschenrechte. Ein Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission «Justitia et Pax»*. (*Entwicklungen und Frieden. Dokumente, Berichte, Meinungen* 5), München-Mainz 1976, 8 (nr 18).

rycznych obciążeń Kościół musi widzieć swoją rolę jako instytucja chrześcijańskiej wolności *ad intra*, jak i w świadectwie *ad extra*.

Dowodem tego stała się uroczysta proklamacja deklaracji Vaticanum II o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (1965). Była ona owocem długiej historii walki Kościoła o wolność w społeczeństwie i wynikiem dojrzewającej samoświadomości wewnątrzkościelnej wolności. O złożoności problematyki wolności w Kościele oraz stosunku Kościoła do niej świadczy zróżnicowana recepcja tej deklaracji, która pokazała, że chodzi o najbardziej kontrowersyjny tekst Vaticanum II. Z jednej strony, w imię wąsko ujmowanej tradycji widzącej w nowoczesnych procesach kulturowych tylko chaos i nihilizm, odrzucano treść tej deklaracji i wskazywano na ratunek, którym może być tylko restauracja teonomii i teokracji w społeczeństwie²⁷. W przeciwieństwie do tej postawy, zwanej też modelem restauracyjnym lub tradycjonalistycznym, znajduje się tak zwane progresywne myślenie, które w przesłaniu Vaticanum II dopatruje się realizacji myśli F. Hegla, M. Webera, E. Troeltscha i im podobnych, którzy wyprowadzali ideę wolności z nowoczesnych procesów kulturowych, a nie z refleksji o Bożym Objawieniu. W ujęciu tym nastąpiło wtargnięcie do Kościoła ideologii politycznych, skierowanych na ciągle zmieniające się opcje społeczne, bazujące na pełnej subiektywizacji wartości moralnych. Przykładem stała się tu radykalna wersja „teologii wyzwolenia”, próbująca realizować królestwo Boże na ziemi metodami politycznymi (często wziętymi z idei ateistycznych i antychrześcijańskich).

Kościół, który widzi nowoczesne procesy wolnościowe w kategoriach „znaków czasu”, przy wszystkich zawiłościach związanych z ich oceną i akceptacją, będzie nieustannie przypominał o chrystologicz-

²⁷ Nie chodzi tu tylko o skrajną reakcję abpa M. Lefebvre’a, którego postawa doprowadziła do otwartej schizmy. Otwarcie przeciw uznaniu takiego rozumienia wolności występowali także miary teologowie, jak: R. Guardini, K. Adam, J. Lortz czy H.E. Hengstberger; por. W. Kasper, *Theologische Bestimmung der Menschenrechte im neuzeitlichen Bewußtsein von Freiheit und Geschichte*, w: tenże, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, s. 177.

nym źródle wolności człowieka i jej pełnej realizacji w nachyleniu eschatologicznym. Dlatego, stojąc pomiędzy nieustępliwymi frontami restauracji i progresizmu lub wobec obojętności wielu, będzie nieustannie wskazywał, że prawdziwa chrześcijańska wolność jest najpierw wyzwoleniem od grzechu, została nakierowana na eschatologiczne wyzwolenie od śmierci, a swoje wypełnienie znajduje w miłości Boga i bliźniego. U jego podstaw leży fakt odpowiedzialności wszystkich w Kościele zgodnie z zajmowanym miejscem i posługą.

Warto w tym miejscu przytoczyć myśl Hansa Ursa von Balthasara z jego polemiki z antyryzymskim resentymentem, kiedy pisze: „Po tym wszystkim, co zostało powiedziane, wydaje się bardziej niż paradoksalne to, że Rzym, właśnie Rzym, jest ostoją wolności Ducha Chrystusa (2 Kor 3,17), wspaniałej wolności dzieci Bożych (Rz 8,21), wolności chrześcijanina. [...] Chodzi o wolność na zewnątrz i wewnątrz”²⁸. Przy omawianiu wejścia Henry Newmana do Kościoła katolickiego dodaje²⁹: „Jednakże napięcia, które w swoim katolickim okresie Newman odczuwa aż nazbyt wyraźnie (o jego «męczeństwie» można by napisać całą książkę), potwierdzają mu tylko, że dotarł do miejsca w o l n o ś c i. Teraz interesuje go nie struktura [Kościoła], lecz sposób przeżywania w nim wolności: w oddawaniu czci świętym, w dokonywaniu aktu osobistej wiary (*Grammar of Assent* 1870), w modlitwie i medytacji, w kościelnej posłudze. W centrum znajduje się nie Piotr jako odizolowana jednostka, lecz obszar wolności, której Piotr jest strażnikiem, jako konieczny element konstelacji Chrystusa”³⁰.

Kościół jest miejscem odpuszczenia grzechów

W przemysleniach nad treścią ewangelicznego zwiastowania Józefowi narodzenia Zbawiciela papież Benedykt XVI dodał istotną

²⁸ H.U. von Balthasar, *Antyryzymski resentyment*, tłum. W. Szymona, Poznań 2004, s. 278nn.

²⁹ D. Gorce, *Le Martyre de Newman*, Paris 1946.

³⁰ H.U. von Balthasar, *Antyryzymski resentyment*, dz. cyt., s. 288.

uwagę, wynikającą z wyjaśnienia, jakie pozostawił mu anioł: Maryja „porodzi Syna, któremu nadasz imię Jezus, On bowiem zbawi swój lud od jego grzechów” (Mt 1,21)³¹. W poleceniu nadania imienia „Jezus”, które oznacza „Jahwe jest zbawieniem”, objawiona została istota posłania Zbawiciela: „On zbawi swój lud od jego grzechów”. Zawarta jest w tym istotna prawda teologiczna, bo tylko sam Bóg może odpuszczać grzechy. Jednakże ograniczenie misji Mesjasza do odpuszczania grzechów mogło wydawać się rozczarowujące. Przecież Izrael oczekiwał kompleksowego wyzwolenia społeczno-politycznego, przywrócenia wolności i niepodległości, a także usunięcia niedostatku materialnego gnębiącego większą część narodu. Z jednej strony obietnica odpuszczania grzechów może wydawać się – od strony oczekiwań ludu – zbyt szczupła i mała, bo nie bierze pod uwagę konkretnych cierpień Izraela i jego rzeczywistej potrzeby wybawienia. Z drugiej jednak strony zbyt wielka, wkracza bowiem w sferę zastrzeżoną dla samego Boga.

Wspomniany problem rozszyfrowywania istoty mesjańskiej misji Jezusa widzimy także w uzdrowieniu paralityka (por. Mk 2,1nn). Chory został przez czterech mężczyzn z oczekiwaniem uzdrowienia cielesnego położony przed Jezusem. Sama obecność cierpiącego była prośbą o wybawienie z nieszczęścia, na które Jezus wbrew oczekiwaniom powiedział: „Dziecko, odpuszczone są twoje grzechy” (Mk 2,5). Nie tego sam chory i otaczający go ludzie oczekiwali. Może byli nawet rozczarowani, że Jezus nie dostrzegł rzeczywistej niedoli tego człowieka. Będący świadkami tej sceny uczeni w Piśmie zarzucili Jezusowi bluźnierczą teologiczną uzurpację. Dalszym swoim działaniem Jezus dał istotne wskazanie: że mógł odpuszczać grzechy, nakazał choremu wziąć swoje łożo i odejść jako uzdrowionemu. Zaznaczył przez to, że trudniej jest odpuścić grzechy niż uzdrowić z choroby, a także że odpuszczenie grzechów ma pierwszeństwo jako podstawa wszelkiego rzeczywistego uzdrowienia człowieka.

³¹ Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, Kraków 2012, s. 60nn.

Niniejsza tematyka nie jest tylko odniesieniem do pewnej praktyki katolickiego Kościoła, która swój punkt osiąga w sakramentalnym odpuszczeniu grzechów³². Chodzi tu bardziej o przypomnienie podstawowego źródła antropologii chrześcijańskiej, która wskazuje na treść wyznania wiary, że Jezus Chrystus *propter nos et propter nostram salutem* oddał swoje życie. Jest tu prawda i o człowieku, i o konieczności jego uwolnienia od grzechów i ich mocy. Człowiek potrzebuje koniecznie zbawienia, i to od Boga. Aksjomat ten pokazuje, że tematyka grzechu pierwotnego oraz grzechu osobistego należy do fundamentalnej treści chrześcijańskiego Objawienia, a więc i do chrześcijańskiej antropologii.

Kościół, sam nieustannie żyjący łaską odpuszczenia grzechów, świadczy wobec świata, że nowina ta jest centralna dla nowotestamentalnego przepowiadania. Jej źródłem jest „cała przepaść (przepastność) Bożej miłości”, która swoje wypełnienie znajduje w oddaniu Jezusa Chrystusa³³. Przyjście i przyjęcie Jezusa Chrystusa oznacza nie tylko samo poznanie prawdy o człowieku i jego sytuacji oddalenia od zbawienia, lecz także daje możliwość odkupienia, to jest wyzwolenia. W misji Kościoła świat i człowiek znajduje ostateczną odpowiedź, ale też środek wyzwolenia na odwieczne pytania wszystkich ludzi wszystkich czasów, a dotyczących możliwości uwolnienia się od zła. W konkretnym przepowiadaniu Kościół będzie niezmiennie przypominał – wbrew sprzeciwowi świata – istotę każdego zła i nazywał je po imieniu³⁴.

Ta misja Kościoła nie jest czymś dodatkowym, ale najbardziej istotnym. I choć w praktycznym działaniu nie zawsze jest ona ogłaszana jako pierwsza, to wciąż pozostanie celem całego jego

³² Por. obszerne opracowanie problematyki grzechu i jego odpuszczenia F. Greniuk i in., *Grzech*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, szp. 259-308.

³³ W. Kasper, *Die Kirche als Ort der Sündenvergebung*, „Internationale Katholische Zeitschrift. Communio“, 18(1989), s. 2.

³⁴ Por. J. Morawa, *Świętość*, w: T. Dzidek (red.), *Kościół Chrystusowy. Teologia fundamentalna*, t. IV, Kraków 2003, s. 133-153.

posłania. Oznacza to jednak, że Kościół z wiernością i cierpliwością będzie wskazywał na drogę nawrócenia i pokuty przez naśladowanie Chrystusa, a zwłaszcza prawdę o krzyżu, zmartwychwstaniu i wywyższeniu Chrystusa oraz zesłaniu Ducha Świętego. Będzie to ściśle związane także z eklezyjalnym duchem i eklezyjalną praktyką głoszenia pokuty i udzielania sakramentu nawrócenia. Wynikają z tego istotne konsekwencje ściśle teologiczne i pastoralne w świadectwie Kościoła. Należy to bowiem do istoty artykułu *Credo*, w którym odpuszczenie grzechów przyporządkowane jest wyznaniu Ducha Świętego i przyjęciu sakramentu chrztu. To z kolei otwiera drogę do udziału w Eucharystii, która uobecnia prawdziwą ofiarę Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów. Stąd też przepowiadanie odpuszczenia grzechów jest poniekąd sercem głoszenia Dobrej Nowiny. Należy ono bowiem do głoszenia prawdy o Bożym miłosierdziu, a to jest początkiem drogi ku prawdziwej wolności i jej urzeczywistnieniu. Chrześcijańska prawda o wolności, wychodząca z odpuszczenia grzechów, jest podstawą budowania wszelkiej ludzkiej wolności³⁵.

Kościół miejscem jedności

W Kościele nie milknie modlitwa Jezusa Chrystusa z Wieczernika za swoich uczniów: „Aby byli jedno” (J 17,11), zaś w wyznaniu wiary jedność i jedyność Kościoła są zaznaczone jako jego pierwsze znamię. Kościół, objawiający się światu jako jedna obejmująca coraz większą liczbę ludzi wspólnota, jest najlepszym świadectwem jego wierności swemu Założycielowi oraz najsposobniejszym narzędziem i miejscem gromadzenia wszystkich ludzi w jedną rodzinę (por. J 17,20-26). Może się to stać faktem, jeśli będzie on rzeczywiście miejscem pokoju, prawdy, wolności i odpuszczenia grzechów. Wtedy okaże się, że jest tą przedziwną i tajemniczą rzeczywistością,

³⁵ Por. J. Morawa, *Die Communio-Kirche*, dz. cyt., s. 364.

wprawdzie widzialną, ale tkwiącą w misterium trynitarycznym, jak przekazał apostoł: „Jedno jest Ciało i jeden Duch, bo też zostaliście wezwani w jednej nadziei, jaką daje wasze powołanie. Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest. Jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich, który jest i działa ponad wszystkimi, przez wszystkich i we wszystkich” (Ef 4,4-6). Szczytowe urzeczywistnienie znajduje owa jedność we wspólnym udziale w Eucharystii, sakramencie jedności i związku miłości (św. Augustyn): „Ponieważ jeden jest chleb, przeto my liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba” (1 Kor 10,17).

Tak też wyraził samoświadomość Kościoła Vaticanum II, kiedy potwierdził cel tej jedności: „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (LG 1), „cały Kościół okazuje się jako lud zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (KK 4). Wszyscy pytający o to, w jaki sposób Kościół może być domem i miejscem tej zamierzonej jedności, a także jej znakiem i narzędziem realizowania, muszą cofać się do nieustannego przypominania sobie o istocie daru jedności, jaki przyniósł Jezus Chrystus, a następnie właściwie wyważyć relację pomiędzy jednością i wielością. W dalszej kolejności pojawi się problem Kościoła wobec zachodzących w nim wewnętrznych podziałów, aby przez nieustanne odbudowywanie własnej jedności stał się on w swej posłudze zbawienia miejscem zjednoczenia świata i ludzi. Ta obszerna problematyka, podejmowana nieustannie w Kościele tak teoretycznie, jak i w jego posłudze pastoralnej, jest tutaj wskazaniem i zachętą do obszerniejszych rozważań nad jednością Kościoła³⁶.

Z tą nowiną o jedności Kościół staje wobec podstawowego doświadczenia człowieka oraz zadawanego od wieków przez niego pytania o możliwość zbudowania prawdziwej wspólnoty ludzkiej. Świat sam z siebie jest bezsilny, aby coraz szczęło-

³⁶ Por. hasło *Jedność*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, szp. 1142; także hasło *Jedność Kościoła*, w: tamże, szp. 1143-1150.

wiej rozpoznawaną różnorodność rzeczywistości ująć w jedno. Nie posiada do tego sam w sobie żadnego odniesienia. Nowe możliwości techniczne, które zewnętrznie mogą stwarzać pozory jednoczenia, raczej uwydatniają nie tylko złożoność spraw świata i człowieka, ale też i jego bezradność wobec coraz większej nieprzystawalności do nowych form wspólnoty i jedności. Uwidacznia to wzrastające przerażenie wobec postępującej globalizacji, gdzie człowiek jest nie tylko pozbawiony swojej identyczności, ale zamieniany w bardziej lub mniej efektywną część świata polityki czy gospodarki. Kościół, który niesie podstawowe przesłanie Objawienia o Bogu i Jego modelu wspólnoty osób Trójcy Świętej, staje się szansą i miejscem odnalezienia się człowieka jako osoby oraz daje możliwość zrealizowania jego spotkania z drugim człowiekiem w pełnej równości, braterstwie i wolności³⁷.

Zakończenie

W encyklice *Spe salvi* (30.11.2007), w kończącej jej tekst modlitwie do Maryi, gwiazdy nadziei, papież Benedykt XVI zwraca się do Niej słowami: „Kiedy pełna świętej radości przemierzałaś pośpiesznie góry Judei, aby dotrzeć do Twojej krewnej Elżbiety, stałaś się obrazem przyszłego Kościoła, który niesie w swoim łonie nadzieję dla świata poprzez góry historii” (nr 50). Stwierdzenie to może być inspiracją do rozwinięcia szerszej odpowiedzi na nośny dzisiaj problem wskazywania ludzkości i pojedynczemu człowiekowi przez Kościół prawdziwego źródła nadziei, jaka płynie z istoty przepowiadania Ewangelii zbawienia w Jezusie Chrystusie. Jest w tym – w perspektywie Vaticanum II – przejście od *Lumen gentium* do *Gaudium et spes* i ich nierozdzielna komplementarność.

³⁷ Por. J. Morawa, *Jedność*, dz. cyt., s. 115-133.

Owo przekonanie Kościoła co do wyżej wskazanej roli płynie z jego samoświadomości własnego bogactwa, z którym ma iść nieustannie do wszystkich ludzi wszystkich czasów. A jest ono zawarte w najbardziej ogólnym, ale też i pojemnym pojęciu „zbawienia”. Wyraził to św. Paweł, który w Jezusie Chrystusie głoszącym w Kościele widzi łaskę Boga niosącą zbawienie wszystkim ludziom (por. Tt 2,11). Vaticanum II wyraził tę prawdę w zdaniu, że Kościół jest w Chrystusie powszechnym sakramentem zbawienia (por. KK 48). Dla jednych głoszone przesłanie o jedynej prawdzie, wolności, pokoju, odpuszczeniu grzechów i jedności będzie znakiem sprzeciwu, a dla innych zaś – jedyną nadzieją na lepszy los ludzki i chwałę we wspólnocie zbawionych.

Jak wskazał Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* (14 września 1998), wszystkie przypomniane terminy mają charakter powszechny, niwelujący pokusy elitarności (tylko dla niektórych), są koniecznymi dobrami dla wszystkich ludzi i każdego człowieka z osobna (nr 38), a ich celem jest ochrona i zrealizowanie transcendentnej godności człowieka (por. KDK 76). Kościół nie tylko głosi prawdę, ale żyje nią, jest jej domem, głosi nie tylko wolność, ale jest miejscem wolności, nie tylko głosi pokój, ale jest domem pokoju, głosi odpuszczenie grzechów i jest też miejscem wyzwolenia się z nich, mówi o równości i jest jej świadectwem, głosi jedność i realizuje ją nieustannie w sobie, głosi sprawiedliwość i jest środowiskiem jej urzeczywistnienia. W ten sposób styka się z pytaniami człowieka i ludzkości dotyczącymi tychże wartości i służy im łaską zbawienia. Dlatego też w modlitwie nieustannie woła: „Niech Twój Kościół będzie żywym świadectwem prawdy i wolności, sprawiedliwości i pokoju, aby wszyscy ludzie otworzyli się na nadzieję nowego świata; w świecie rozdartym niezgodą niech Twój Kościół jaśnieje jako znak przyszłej jedności i pokoju”³⁸.

³⁸ Piąta Modlitwa Eucharystyczna, C i D.

Hope of the church for a human and the world

In the Encyclical *Spe Salvi* (30/11/2007) in the ending text of prayer to Mary, a star of hope, the Pope Benedict XVI addresses Her with this words: "When you hastened with holy joy across the mountains of Judea to see your cousin Elizabeth, you became the image of the Church to come, which carries the hope of the world in her womb across the mountains of history" (50). This statement may be an inspiration for the development of a larger subject, the now-ranging problem of showing humanity and the person by the Church the true source of hope that flows from the essence of the proclamation of the Gospel of Jesus Christ. There is in this - in the perspective of Vatican II - a transition from *Lumen Gentium* to *Gaudium et Spes* and their inseparable complementarity. The last and final document of that Council mentioned *Gaudium et Spes* reminds us of the role of the Church for the world. So it is "a sign and a safeguard of the transcendent character of the human person" (GS 76).

This conviction of the Church as to the role shown above flows from the self-consciousness of his wealth, with which he is to go to all people of all times always. Also, it is contained in the most general, but also the capacious concept of salvation. This was expressed by Saint Paul, who in Jesus Christ proclaimed in the Church, sees the grace of God, which brings salvation to all people (vide Tit 2, 11). So Vatican II expressed this in the phrase that: "the Church is in Christ like a sacrament or as a sign and instrument both of a very closely knit union with God" (DC 1) or the universal sacrament of salvation (DC 48).

The church proclaims salvation not only, but it is the place of its full realisation. He is the family home of truth, freedom, equality, remission of sins and unity. They are good for everyone, for the world and every human being. All that is needed is that the Church, as a community, should be aware of it and that it must be with everyone at all times.

Also, salvation is manifested in the basic categories of human vocation, such as the concepts used in the transmission of Revelation: life, light, truth, glory, grace, mercy, forgiveness, peace, freedom, joy, justice, reconciliation, friendship, covenant or kingdom.³⁹ Moreover, as John Paul II pointed out in the Encyclical *Fides et Ratio* (September 14, 1998), they all have a typical character, the cancelling temptations of elitism (for some not only), they are necessary goods for all people and for every human being separately (No. 38), and their goal is to protect and realize the transcendental dignity of man (com. PC 76). The Church not only proclaims the truth, but lives it is her home, proclaims not only freedom, but it is a place of freedom, not only proclaims peace, but it is a room of peace, proclaims the remission of sins and is also a place of liberation from them, speaks of equality and it is her testimony, proclaims unity and carries it regularly in itself. In this way, the Church meets the human and human questions regarding these values and serves them with the grace of salvation. That is why the Church is continually calling in prayer: “And may your Church stand as a living witness to truth and freedom, * to peace and justice, * that all people may be raised up to a new hope; that in a world torn by strife * your people may shine forth as a prophetic sign of unity and concord”⁴⁰.

³⁹ Com. W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1992, p. 259.

⁴⁰ Fifth Eucharistic Prayer, C and D.

Ks. Antoni Nadbrzeżny

Pojednanie jako misja Kościoła

Współczesna eklezjologia kontekstualna coraz lepiej dostrzega wpływ społecznych, politycznych i religijnych przemian na kształt misyjnej świadomości i praktyki Kościoła. W dobie szybko rozwijających się technologii informacyjnych żaden Kościół lokalny nie może uchylić się od odpowiedzialności za los innej wspólnoty eklezjalnej, tłumacząc się brakiem dostatecznej wiedzy na temat jej aktualnych potrzeb. Ukazywane w mediach zranione oblicze danego partykularnego Kościoła wydaje się wołać: „Nie możesz mnie zignorować!”. Jak słusznie zauważa Robert Schreiter, w dzisiejszym rozumieniu katolicyzmu Kościoła należy uwzględnić wymiar uniwersalnej solidarności i odpowiedzialności¹. Wierzyć w Kościół powszechny oznacza wierzyć w Kościół odpowiedzialny, solidarny i zaangażowany w naprawę świata, w którym zjawisko „zaćmienia Boga” łączy się często z fenomenem „zaćmienia człowieczeństwa”.

Biorąc pod uwagę bolesne doświadczenia XX wieku, których tragicznym symbolem pozostają Auschwitz i Kołyma, Jan Paweł II postanowił na nowo rozbudzić pragnienie aktywnego włączenia się w dzieło pokoju i pojednania. Analizując istotę zbawczego posłannictwa Kościoła, papież podkreślił, że pośród zmieniających się okoliczności ma on niezmienną misję „głosze-

¹ Por. R. Schreiter, *The New Catholicity. Theology Between the Global and the Local*, New York 2004, s. 128.

nia pojednania i trwania w świecie jako jego sakrament”². Posoborowa eklezjologia podejmuje więc próbę zrozumienia istoty i duchowości pojednania, identyfikacji jego namiastek i wypa-
czeń oraz budowania w świecie cywilizacji pokoju, przebaczenia i pojednanej różnorodności.

Znamiona „rozbitego świata”

Sformułowany u schyłku minionego tysiąclecia pogląd Francisza Fukuyamy mówiący o nadejściu etapu historii zrealizowanej (posthistorii)³ okazał się nieprawdziwy w zderzeniu z faktami mającymi miejsce w XXI wieku. Skrajnie optymistyczna wizja amerykańskiego filozofa zwiastująca kres konfliktów politycznych i spokojny rozwój liberalnej demokracji nie wytrzymała krytyki w świetle nieprzewidywalnych wydarzeń na początku trzeciego milenium, takich jak atak terrorystyczny na World Trade Center, powstanie „państwa islamskiego”, kryzys migracyjny w Europie, aneksja Półwyspu Krymskiego przez Rosję, obalenie świeckich reżimów w niektórych krajach muzułmańskich, wojna domowa w Syrii. Wspomniane przykłady wydają się raczej potwierdzać tezę Samuela Huntingtona o diametralnym zróżnicowaniu problemów, struktur i instytucji występujących w państwach zachodnich i w obszarze krajów reprezentujących inne cywilizacje⁴. Błędne traktowanie partykularnych zjawisk społecznych znamiennych dla Zachodu jako uniwersalnych uwidacznia się w zderzeniu cywilizacji, którego efektem bywa potężne zachwianie dotychczasowego porządku politycznego i religijnego. Towarzyszy temu eskalacja przemocy, powodująca zarówno śmierć wielu niewinnych ludzi, jak i głębokie zranienia fizyczne, psychiczne i duchowe.

² Jan Paweł II, *Reconciliatio et poenitentia*, Watykan 1984, nr 11.

³ Zob. F. Fukuyama, *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, Poznań 1996.

⁴ Zob. S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2003.

Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek wskazali na liczne znamiona podzielonego świata. Do najbardziej bolesnych zjawisk generujących głębokie podziały między ludźmi należą: łamanie praw osoby ludzkiej, dyskryminacja rasowa, religijna i kulturowa, promowanie ateizmu praktycznego, przemoc i terroryzm, szybki wyścig zbrojeń, niesprawiedliwy podział dóbr cywilizacji i naturalnych zasobów świata, dyskryminacja w dostępie do wody oraz zanieczyszczenie środowiska naturalnego, pogłębiająca się przepaść między ludźmi bogatymi a biednymi⁵.

Wspomniane wyżej znaki podziału występujące w ludzkich społeczeństwach znajdują również bolesne odbicie we wspólnocie Kościoła, który stale pozostaje we wzajemnej relacji ze światem, będąc dla niego sakramentem zbawienia. Obok istniejących od wieków rozłamów wśród wspólnot chrześcijańskich pojawiają się współcześnie niepokojące napięcia i podziały spowodowane skrajną polaryzacją zarówno w obrębie teologii, jak i liturgii Kościoła. Prowadzi ona do niezdrowego zróżnicowania wspólnoty wierzących na zwalczające się eklezjalne frakcje, głęboko zideologizowane, a niekiedy wręcz upartyjnione. Nie sposób nie wspomnieć o haniebnych przypadkach molestowania seksualnego dzieci i młodzieży przez osoby duchowne, które wyrządzając wielką krzywdę ofiarom, doprowadziły również do głębokich podziałów we wspólnocie Kościoła⁶.

Do wewnętrznych przyczyn kościelnych podziałów zalicza się głównie teologiczną ignorancję, niezdrową rywalizację, brak myślenia uniwersalistycznego, absolutyzację rzeczywistości relatywnych, zanik postawy dialogicznej, błędy w formacji katechetycznej i w przygotowaniu do kapłaństwa. Z teologicznego punktu widzenia u podstaw wszystkich konfliktów, alienacji

⁵ Por. Jan Paweł II, *Reconciliatio et poenitentia*, nr 2; Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, Watykan 2009, nr 29, 49, 51; Franciszek, *Laudato si*, Watykan 2015, nr 31, 48.

⁶ Zob. *List pasterski papieża Benedykta XVI do katolików Irlandii*, Watykan 2010.

i rozłamów leży grzech człowieka. Stwierdzenie to wskazuje, że występujące w ludzkim świecie podziały nie są efektem anonimowych sił przyrody, przedmiotowych struktur społecznych lub bliżej niezidentyfikowanych czynników pozaludzkich, lecz stanowią one tragiczny skutek nadużycia wolności przez konkretne osoby ludzkie, które w akcie nieposłuszeństwa względem Bożych przykazań – tworząc rzeczywistość określaną mianem antykultury – stają się realnymi autorami zła zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i kolektywnym.

Tęsknota za pojednaniem

Tragiczne zjawisko „rozbitego świata” może rodzić w człowieku zasadniczo dwie postawy. Pierwsza z nich wyraża się w totalnym rozczarowaniu. Ma ono swoją kulminację w przekonaniu, że człowiek „wrzucony-w-swiat-przeciwieństw”⁷ nie posiada w sobie wystarczającej siły, aby dokonać scalenia zantagonizowanych elementów rzeczywistości, dryfujących w morzu niepewności, przypadku lub nieuniknionego przeznaczenia.

Druga postawa cechuje się niezgodą człowieka na jego doświadczenie, na zastaną fragmentaryzację, atomizację i alienację ludzkości, wobec których rodzi się stanowcze przekonanie, że tak być nie powinno⁸. O ile postawa rozczarowania przyjmuje postać nasyczonego pesymizmem poddania się strumieniowi przypadkowości, o tyle postawa niezgody na irytującą postać zdekomponowanego świata przybiera kształt czynnego oporu wobec wszelkich tendencji zmierzających do rozbijania ludzkiej jedności, generowania konfliktów oraz destabilizacji międzyosobowej współpracy.

⁷ Por. E. Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*, Baarn 1989, s. 24.

⁸ Por. tenże, *Theologisch testament. Notarieel nog niet verleden*, Baarn 1994, s. 128.

Kościół, ożywiany Duchem Prawdy, odkrywa pośród skamienia zwątpienia i zniechęcenia bijące źródło nadziei. Wyraża się ona w subtelnej tęsknocie za autentycznym pojednaniem ludzkości dotkniętej dramatem podziałów i narażonej na rozpacz, będącą znakiem zarówno poczucia bezsilności, jak i utraty wiary w absolutną moc dobra. Niezależnie od osobistego stosunku do kwestii istnienia Boga wśród ludzi *bonae voluntatis* rodzi się pragnienie, aby „naprawić pęknięcia, zbliżnić rany i na wszystkich poziomach przywrócić zasadniczą jedność”⁹. W perspektywie wiary może ono zostać zinterpretowane jako uprzedzające działanie Ducha Świętego, kształtującego „nowych ludzi”, gotowych do podjęcia ryzyka wiary w zwycięstwo absolutnego Dobra nad czynnikami alienacji, zniewolenia i opresji. Ryzyka tego nie da się nigdy zniwelować poprzez przedstawienie rzekomych „dowodów” na istnienie Boga. W procesie zaangażowania w dzieło pojednania stopniowo przeistacza się ono w uzasadnioną nadzieję, że człowiek zakorzeniony w boskim gruncie Bytu może już w wymiarze doczesnym uczestniczyć w częściowym zwycięstwie nad podziałami spowodowanymi przez grzech. Jest ono antycypacją pełnego zbawczego zwycięstwa nad wszelką alienacją, które urzeczywistni się dopiero w wymiarze eschatologicznym.

Kościół jest wezwany, aby rozpoznawać „znaki czasu”, wśród których tęsknota za pojednaniem jawi się jako odpowiedź człowieka na Chrystusowy apel, aby wszyscy „stanowili jedno” (J 17,21). W swej misji podtrzymywania nadziei na pojednanie napotyka jednak dwa zasadnicze zagrożenia. Pierwszym jest sprowadzenie pojednania do poziomu utopii, której z założenia towarzyszy brak wiary w jej urzeczywistnienie¹⁰. Fałszywe przekonanie o nieosiągalności paraliżuje ludzkie działania zmierzające do jedności, a pojednanie zostaje wówczas zaliczone do zbioru nieusuwalnych złudzeń.

⁹ Jan Paweł II, *Reconciliatio et poenitentia*, nr 3.

¹⁰ Por. tamże.

Drugim zagrożeniem jest przyjmowanie postawy kwietystycznej. W imię błędnie rozumianej wiary w wyłącznie interwencyonistycznie pojmowaną wszechmoc Boga człowiek przetrzuca na Trójcę Świętą całkowitą odpowiedzialność za dzieło pojednania ludzkości. W tym sposobie myślenia dochodzi do głosu redukcjonistyczna koncepcja nadziei, która oczekuje wyłącznie na niezależny od ludzkiej aktywności cud. Chociaż tak pojmowana nadzieja wydaje się irracjonalna, to jednak, zwłaszcza w sytuacjach granicznych, pozwala do końca zachować człowieczeństwo. Integralnie rozumiana nadzieja nie może wykluczać istotnego związku oczekiwania na pojednanie z wytężonym wysiłkiem celowego działania ludzkiego. Z pewnością nie stoi ono w sprzeczności z możliwością przyjęcia przez człowieka łaski, która jest subtelna, kreatywna i przenikająca wszelką rzeczywistość zbawczą obecnością Trójjedynego Boga. Czynnikiem rozbijającym racjonalną nadzieję na osiągnięcie pojednania, które zawsze pozostaje boskim darem i ludzkim zadaniem, są – jak słusznie zauważa Barbara Skarga – pochłaniające współczesnego człowieka „mierność i marność codziennych dni, a wraz z nimi przyziemność i ubóstwo pragnień i myśli”¹¹.

Nawet pobieżny przegląd tragicznych wydarzeń XX i XXI wieku prowadzi do wniosku, że kwestia pojednania nie może stanowić czysto teoretycznego zagadnienia rozważanego w zaciszu naukowych gabinetów, w zupełnym oderwaniu od realnej historii ludzkiego cierpienia. Pod powierzchnią statystyk, historycznych opisów i naukowej analizy przyczyn konfliktów i wojen kryją się konkretne osoby, których życie zostało brutalnie przerwane lub głęboko okaleczone. Pozostają one często dotknięte długotrwałą traumą, samotne, niezdolne do funkcjonowania w zmienionych realiach, niegotowe jeszcze do przebaczenia. Naprzeciw nich stoją sprawcy, niekiedy bezkarni i cynicznie negujący wartość pojednania.

¹¹ B. Skarga, *Człowiek to nie jest piękne zwierzę*, Kraków 2007, s. 179.

W samym sercu „rozbitego świata” Kościół odkrywa na nowo swoje powołanie, aby głosić nadzieję i praktycznie działać na rzecz pojednania. Wskazują na to słowa św. Pawła: „w imieniu Chrystusa spełniamy posłannictwo jakby Boga samego, który przez nas udziela napomnień. W imię Chrystusa prosimy: pojednajcie się z Bogiem” (2 Kor 5,20). Podstawowym warunkiem realizacji kościelnej misji pojednania jest więc spotkanie z konkretnym człowiekiem, zarówno tym, który stał się tragiczną ofiarą przemocy, jak i tym, który w akcie zdrady człowieczeństwa okazał się sprawcą zła. Kluczowe jest tutaj słowo „spotkanie”, oznaczające coś więcej niż zwykłą percepcję drugiej osoby. Bez prawdziwego spotkania, rozumianego jako „osiągnięcie bezpośredniej naoczności tragiczności przenikającej wszystkie sposoby bycia Drugiego”¹², zaangażowanie Kościoła w dzieło pojednania pozostałoby wyłącznie na poziomie niewiarygodnej ideologii. W autentycznym spotkaniu wybrzmiewa tragizm ludzkiej egzystencji, w której współistnieją dobro i zło, wartość i antywartość. W nim dokonuje się ostateczny wybór za lub przeciw pojednaniu.

Namiastki pojednania

W obecnym procesie sekularyzacji następuje zanik poczucia podmiotowości oraz swoiste rozmycie w pojmowaniu prawdy i wartości¹³. Skrajną odpowiedzią na rozczarowania przyniesione przez wiek XX bywa „ideologiczna apoteoza niewiedzy i niepewności”¹⁴. Skutkiem takiego epistemologicznego podejścia jest dominująca w postmodernizmie niechęć do definiowania pojęć, klasyfikowania zjawisk oraz formułowania sensownych wypowiedzi na temat istniejącej rzeczywistości. Towarzyszy temu odrzucenie klasycznej koncepcji prawdy i prymat pragmatyki nad

¹² J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 512.

¹³ Por. J. Życiński, *Bóg postmodernistów*, Lublin 2001, s. 154.

¹⁴ Tamże, s. 20.

aksjologią. Pod wpływem wskazanych wyżej tendencji może pojawić się wadliwe rozumienie pojednania, błędnie utożsamiające go ze zwyczajowymi przeproszeniami za niewłaściwe zachowanie, stanowiącymi często bardziej usprawiedliwienie krzywdziciela niż prawdziwe uzdrowienie relacji. Zdaniem Roberta Schreitera do błędnych ujęć należy zaliczyć: pojednanie pozorne, pojednanie pasywne oraz pojednanie sterowane.

W przypadku pojednania pozornego dochodzi do lekceważenia całej historii cierpienia ludzkiego. Zło przemocy, wyzysku i marginalizacji doświadczone przez ofiary przestępstw zostaje zbanalizowane, pomniejszone lub wręcz zbagatelizowane. W tej formie pseudopojednania ofiary są poddawane presji szybkiego zapominania doznanych krzywd, wymazywania z pamięci bolesnych wspomnień i rezygnacji z poszukiwania prawdziwych przyczyn cierpienia. Przynaglanie pokrzywdzonych do bezwarunkowego aktu przebaczenia, rozmywanie odpowiedzialności za zło oraz tłumienie pamięci o bolesnych przeżyciach są brakiem poszanowania ludzkiej godności ofiar oraz niezrozumieniem skomplikowanego i długotrwałego procesu autentycznego pojednania. Wymuszanie na pokrzywdzonych aktu przebaczenia i gotowości do pojednania, przy jednoczesnym zwalnianiu sprawców z obowiązku wyrażenia żalu za popełnione zło, próśby o przebaczenie i gotowości do zadośćuczynienia za poniesione straty prowadzi tylko do pozornego pojednania, które mimo chwilowego pokoju nieustannie grozi załamaniem i wybuchem uśpionej wrogości. Dodatkową kwestią pozostaje zbadanie motywów propagatorów szybkiego pojednania, których działania nie zawsze służą prawdziwemu dobru stron, lecz bywają inspirowane doraźnym zyskiem ekonomicznym lub prestiżowym, a niekiedy stanowią nawet zuchwałą próbę ukrycia własnych win i zaniedbań wobec ofiar przemocy¹⁵.

¹⁵ Por. R. Schreiter, *Reconciliation. Mission and Ministry in a Changing Social Order*, New York 2005, s. 18-21.

Inną formą fałszywego pojednania jest próba przywrócenia pokoju między ofiarą i sprawcą przy zachowaniu dotychczasowego niesprawiedliwego stanu położenia osoby pokrzywdzonej. Działanie takie z góry prowadzi do niepowodzenia, ponieważ nie uwzględnia istotnego związku między pojednaniem i rzeczywistym uwolnieniem ofiary ze stanu opresji. Zamiar urzeczywistnienia pojednania bez wyzwolenia (pojednania pasywnego) stanowi przejaw błędnego myślenia, w którym zachodzi pomieszanie dwóch rzeczywistości i arbitralne zastąpienie wyzwolenia pojednaniem. Ten zabieg sprawia, że ofiara przemocy nadal tkwi w niesprawiedliwym systemie społecznym, politycznym lub religijnym, ciesząc się wyłącznie subiektywnym poczuciem pojednania z oprawcami. W źle pojętym miłosierdziu pozwalają oni ofierze doświadczyć „błogosławieństwa pokoju”, mogącego w każdej chwili przekształcić się w „piekło przemocy”. Podstawowym błędem koncepcji pojednania pasywnego jest wybór: pojednanie albo wyzwolenie¹⁶. Nie sposób przecież mówić o prawdziwym pojednaniu, gdy krzywdziciel nie dąży do pozytywnej zmiany egzystencjalnej sytuacji ofiary, przywrócenia jej godności, usunięcia czynników wyobcowania oraz stworzenia warunków do autentycznego rozwoju osoby ludzkiej w aspekcie fizycznym, psychicznym i duchowym. Propagowanie pojednania bez wyzwolenia stanowi swoiste „opium” dla udręczonego człowieka, które ma prowadzić do złagodzenia wszelkich rewolucyjnych odruchów buntu, oporu i protestu.

Wreszcie trzecim przykładem wypaczonej wizji pojednania pozostaje traktowanie go jako procesu sztucznie sterowanego. Główną wadą tej koncepcji jest utożsamienie pojednania z typową dla rozwiązywania sporów zbiorowych strategią mediacji. Naturalny ze swej istoty proces pojednania zostaje w tym przypadku zastąpiony sztucznymi technikami negocjacji, które w szybkim czasie mają doprowadzić do rozwiązania konflik-

¹⁶ Por. tamże, s. 23.

tu na mocy kompromisu wypracowanego w ramach rozmów. Dzięki zastosowaniu technik negocjacyjnych przez mediatora obie strony sporu mogą liczyć na przynajmniej częściowe spełnienie postulatów, przy jednoczesnej dobrowolnej rezygnacji z mniej istotnych żądań. Rozumienie pojednania jako procesu sterowanego w oparciu o czysto naturalną strategię komunikacji prowadzi do eliminacji wymiaru nadprzyrodzonego. Osłabia w wierzących zdolność do wsłuchiwania się w subtelne natchnienia Ducha Świętego, które przy współpracy z Bożą łaską mogą prowadzić do nieoczekiwanych pozytywnych owoców w dziele pojednania, wychodzących daleko poza czysto racjonalną sferę ludzkich kalkulacji¹⁷.

Integralne rozumienie pojednania

Chrześcijańska *teoria i praxis* pojednania nie są wyłącznie efektem współczesnego dyskursu naukowego poświęconego sposobom przewycięzania istniejących konfliktów społecznych, lecz wyrastają z pogłębionej refleksji nad objawionym Słowem Bożym zawartym w Biblii i jego wielowiekowym kościelnym przekazem wśród zmieniających się kontekstów społeczno-kulturowych. W tradycji chrześcijańskiej pojednanie uznawane jest za rzeczywistość złożoną, wielowymiarową i niemożliwą do wyrażenia wyłącznie za pomocą pojęć. Przypominał o tym Jan Paweł II, który w ewangelicznej przypowieści o synu marnotrawnym (por. Łk 15,11-32) dostrzega ponadczasowe orędzie o pojednaniu. Ojciec wychodzący naprzeciw marnotrawnego syna jest symbolem wszechobejmującej miłości Boga, który zawsze inicjuje prawdziwe pojednanie i pozostaje jego głównym autorem. Syn marnotrawny symbolizuje – w interpretacji papieża – każdego człowieka, który owładnięty pokusą odejścia od Boga

¹⁷ Por. tamże, s. 25-27.

próbuję prowadzić życie zupełnie niezależne, zamknięte w kręgu własnych egoistycznych potrzeb, ulegające mirażom rzekomo wyzwającego konsumpcjonizmu i aksjologicznego nihilizmu. W rezultacie popada w nieznośną samotność i w negatywnym doświadczeniu swej wielorakiej nędzy odczuwa pragnienie pojednania z ojcem i bratem. Również drugi starszy syn ma znaczenie uniwersalne. Symbolizuje wszystkich ludzi dotkniętych destrukcyjnym uczuciem egoizmu i zazdrości, którzy gniewem i agresją reagują na dar ojcowskiego pojednania. Ostatecznie obaj synowie potrzebują nawrócenia serca przez odkrycie na nowo daru boskiego miłosierdzia, aby mogło dojść do trwałego pojednania między podzielonymi ludźmi. Przypowieść o synu marnotrawnym obrazuje dotkniętą grzechem podziału historię ludzkości, która stopniowo staje się historią niewypowiedzianej miłości Boga Ojca, objawiającej się w sposób szczególny w dziele przebaczenia, pokoju i pojednania¹⁸. Łatwo zauważyć, że prawdy o pojednaniu, wyrażonej językiem ewangelicznej przypowieści, nie da się adekwatnie przedstawić za pomocą nawet najbardziej precyzyjnych formuł dogmatycznych. Jej podstawowym nośnikiem zawsze pozostanie symbol, metafora i świadectwo.

Rezygnując – z racji założeń przyjętych w niniejszym artykule – z egzegetycznych analiz poszczególnych fragmentów Pisma Świętego dotyczących pojednania, warto podkreślić, że tradycja chrześcijańska na podstawie listów św. Pawła pozwala wyodrębnić jego kilka istotnych aspektów.

W nauczaniu Apostoła Narodów na temat pojednania uwidacznia się prymat Boga przed ludzką aktywnością. Inicjatorem i głównym autorem pojednania jest boski Ojciec, który w śmierci Chrystusa dokonuje zarówno zburzenia muru wrogości między ludźmi, jak też wprowadzenia wszystkich grzeszników w stan przyjaźni z Bogiem i zjednoczenia między sobą (por. Ef 2,14-16). Idea „nowego człowieka”, doskonale pojednanego z Bogiem

¹⁸ Por. Jan Paweł II, *Reconciliatio et poenitentia*, nr 5-6.

i ludźmi, stanowi impuls dla wciąż jeszcze podzielonego świata, w którym między ofiarami i sprawcami wznosi się mur cynizmu, pogardy i żądzы odwetu. Skomplikowany i długotrwały proces pojednania rozpoczyna się w osobie ofiary, która świadoma wszystkich poniesionych krzywd otwiera się na pochodzący od Ducha Świętego dar męstwa. Nierozłącznie związane z doświadczeniem krzywdy uczucie złości i gniewu zostaje przez ofiarę włączone w uzdrawiającą moc Bożej łaski, która umożliwia człowiekowi pokrzywdzonemu wyzwolenie ze stanu opresji i zarazem doznanie głębokiego pokoju płynącego z przebaczenia okazanego sprawcy (por. Rz 5,8-9)¹⁹.

Analizując istotę pojednania, chrześcijanie nie mogą zapomnieć, że jest ono bardziej duchowością niż racjonalną strategią²⁰. Oznacza to w praktyce, że ludzkie wysiłki zmierzające do autentycznego pojednania wymagają afirmacji boskiego działania, które wyraża się w etycznych czynach ludzi dobrej woli. W świetle wiary chrześcijanie zaangażowani w dzieło pojednania respektują uniwersalną zbawczą wolę Boga i dostrzegają uprzedzające rekuncyliacyjne działanie Ducha Świętego w świecie. Zostają przez Niego zaproszeni do stania się współpracownikami bosko-ludzkiego dzieła pojednania. Pomijanie duchowego, transcendentnego i niewyraźnego w ludzkich kategoriach wymiaru pojednania łatwo doprowadziłoby do jego immanentyzacji, czyli sprowadzenia wyłącznie do poziomu racjonalnych, planowanych i czysto pragmatycznych działań człowieka.

Kolejnym istotnym aspektem pojednania jest jego wymiar kreatywny. Owocami pojednania nie są jedynie skrucha, przyznanie się do grzechu, wyrażenie żalu i zadośćuczynienie ze strony sprawców zła. Aspekty moralne, wśród których na szczególną uwagę zasługuje realna poprawa postępowania krzywdzicieli, nie powinny przesłaniać faktu, że autentyczne pojednanie prowadzi do „nowego stworzenia” (*creatio nova*). Błędem byłoby pojmo-

¹⁹ Por. R. Schreiter, *Reconciliation*, dz. cyt., s. 43-44.

²⁰ Por. tamże, s. 60.

wanie pojednania jako powrotu do przeszłości lub przywrócenia świata, który w jakimś stopniu został utracony na skutek doznanej krzywdy. Prawdziwe pojednanie jest raczej przejściem ofiar i sprawców do nowej egzystencji, będącej skutkiem bytowej partycypacji w osobie Chrystusa. Jest ono doświadczeniem przemieniającej mocy łaski Zbawiciela, która pomaga stworzyć nową sieć zdrowych relacji międzyludzkich w zmienionej już sytuacji egzystencjalnej. W dziele pojednania dokonuje się ponowne odkrywanie wartości i znaczenia człowieczeństwa oraz trudny proces jego uzdrawiania i odbudowania zarówno przez ofiary, jak i sprawców²¹. Nie należy zapominać, że integralnie rozumiane pojednanie obejmuje wszechstronne uzdrowienie zranionego człowieczeństwa, tworzenie sprawiedliwych struktur społecznych i budowanie właściwych relacji również ze światem przyrody²².

W teologicznej refleksji nad istotą pojednania nie można zapomnieć o jego najgłębszym źródle, jakim jest pascha Chrystusa²³. Jawi się ona w wierze Kościoła jako rzeczywistość paradoksalna. Tragiczna śmierć niewinnego Syna Człowieczego na krzyżu staje się sposobem pokonania lęku, rozpacz, zwątpienia. Śmierć Zbawiciela okazuje się orężem zwycięstwa nad zniewalającą alienacją. Ciało, krew i krzyż należą do symboli najbardziej przemawiających do ludzkiej świadomości. Poddane torturom ciało Chrystusa symbolizuje uszkodzone, zdeformowane i zbezczeszczone ciała niezliczonej liczby ofiar przemocy w całej historii cierpienia. Krew Zbawiciela przywołuje w swej symbolicznej wymowie życie i śmierć pokrzywdzonych, całołpalny dar z samych siebie złożony na ołtarzu prawdy, wierności i obrony niezbywalnej godności człowieka. Wreszcie symbol krzyża radykalnie demaskuje kłamstwo oprawców, uwidacznia destrukcyjny realizm nienawiści i ukazuje solidarność Odkupiciela z każdą

²¹ Por. tamże, s. 60-61.

²² Por. E. Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*, dz. cyt., s. 256-257.

²³ Por. Jan Paweł II, *Reconciliatio et poenitentia*, nr 7.

ofiara przemocy. Objawia przy tym bezgraniczną miłość Boga do człowieka, posłuszeństwo Zbawiciela aż do śmierci oraz Jego ufność w ostateczne zwycięstwo dobra zapowiadanego w obietnicy zmartwychwstania. Wydarzenie umierania Chrystusa na krzyżu stanowi wielką katechezę skierowaną do świata, aby na drodze pojednania i przebaczenia nie dać się wciągnąć „w spiralę zemsty, eskalującej doznane krzywdy”²⁴.

Paschalne symbole pełnią niezastąpioną funkcję w procesie pojednania, wskazując na możliwość egzystencjalnej i duchowej przemiany zachodzącej w życiu ludzi uwikłanych w tragizm – wydawałoby się nieprzekraczalnej – faktyczności. Nie tylko nawiązują do bolesnych doświadczeń przemocy, odrzucenia, poniżenia i śmierci, lecz równocześnie budzą nadzieję na możliwość przynajmniej częściowego przezwyciężenia czynników wyobcowania i przejścia ze stanu zniewolenia do nowego życia w wolności. Siła ich wewnętrznego przekazu wyzwala w ludziach nieustanne pragnienie przekroczenia śmierci, wyrwania się spod uprzedmiotawiającej dominacji oprawców, pobudza do sprzeciwu wobec zła, przezwyciężenia wewnętrznej inercji i porzucenia postawy konformizmu.

Kościół jako promotor duchowości pojednania

Wspólnota Kościoła głęboko wierzy, że przebaczenie grzechów jest niezasłużonym Bożym darem, na który wystarczy otworzyć ludzkie serce w akcie wiary. Jednak pojednanie ujmowane jako międzyludzki proces społeczny stanowi zadanie niezwykle trudne i ryzykowne, wymaga bowiem odważnego „oczyszczenia pamięci”, które w rozumieniu Jana Pawła II nie polega na wyparciu do podświadomości traumatycznych wspomnień doty-

²⁴ T. Halik, *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2011, s. 177.

czących zadanych lub doznanych krzywd, lecz na wzięciu przez Kościół odpowiedzialności za ciężar grzechów swoich członków oraz podjęciu pokuty oczyszczającej z minionych błędów, niewierności, niekonsekwencji i zaniedbań. Oczyszczenie pamięci Kościoła – indywidualnej i zbiorowej – nigdy nie może oznaczać prób usprawiedliwiania grzechów popełnionych przez chrześcijan w przeszłości, lecz wyraża się w sprawiedliwym, odważnym i pokornym uznaniu dawnych win i uwolnieniu sumienia od ich destrukcyjnego wpływu na teraźniejszość²⁵. Jeśli po dramatycznych przemianach społecznych nie dochodzi do publicznego dialogu na temat bolesnej przeszłości, to w konsekwencji zostaje utrwalony w społeczeństwie głęboki podział, który nie zniknie pod wpływem jedynie deklarowanego pojednania lub chwilowego zapomnienia. Jak słusznie zauważa Tomáš Halík, bez otwartego społecznego dialogu opartego na prawdzie „trwała fragmentaryzacja pamięci uniemożliwi prawdziwe uzdrowienie – scalenie społeczeństwa”²⁶.

W obliczu zbrodni popełnionych przez totalitarne reżimy wysiłki zmierzające do pokonania traumy przy zastosowaniu metod terapii psychologicznej nie przynoszą niekiedy spodziewanych efektów. Również ludzkie instytucje wymiaru sprawiedliwości okazują się bezsilne wobec niezwykle wyrafinowanych i zakamuflowanych konkretyzacji zła. W sytuacji bezradności, rozczarowania i moralnego zagubienia pozostaje jeszcze duchowe remedium przebaczenia i świadomego przekazania bolesnych nierozwikłanych spraw do transcendentnej instancji „sprawiedliwości i miłosierdzia”, która objawi swą uzdrawiającą moc w dniu sądu ostatecznego²⁷.

²⁵ Zob. *Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, Watykan 2000; Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, nr 8; Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente*, Watykan 1994, nr 33-36.

²⁶ T. Halík, *Cierpliwość wobec Boga*, dz. cyt., s. 175.

²⁷ Por. tamże.

W ujęciu chrześcijańskim pojednanie, będące wewnętrznym uzdrowieniem relacji między ofiarą i sprawcą, jest postrzegane bardziej jako odkrywanie daru przychodzącego od Boga niż konstruowanie nowych układów społecznych w ramach czysto ludzkiej aktywności. Zyskuje ono rangę rzeczywistości teandrycznej, dzięki czemu możemy mówić o specyficznej duchowości pojednania, która charakteryzuje się kilkoma istotnymi cechami. Zdaniem Schreitera ważną rolę odgrywa w niej postawa słuchania i oczekiwania²⁸. Ofiary przemocy pragną wyzwolić się ze sfery kłamliwej narracji rozwijanej przez krzywdzicieli. W tym celu potrzebują wielokrotnego wypowiadania swoich tragicznych historii, nierzadko w szczegółach i bardzo powoli. Możliwość medytowania nad swoim losem jest niezwykle ważna dla ofiary. W kulturze nieustannego pośpiechu rodzi się pokusa, aby wobec cierpiących osób okazać niecierpliwość, znudzenie i brak zainteresowania. Warto pamiętać, że osobista opowieść ofiary o swym tragicznym losie połączona z gotowością chrześcijan do cierpliwego jej słuchania może tworzyć domową liturgię. Krzyk cierpiącego człowieka, nawiązujący do pieśni *De profundis* (Ps 130), staje się wówczas modlitwą do Boga o ratunek, którego milczący słuchacz nie jest w stanie sam z siebie ofiarować.

W duchowości pojednania ważną rolę odgrywa umiejętność skupienia uwagi i okazywania współczucia. Na skutek doznawanej przemocy ofiary represji często tracą zdolność koncentracji. Jej odzyskanie wymaga stopniowego wyciszenia, uspokojenia umysłu i zogniskowania swego myślenia na Bogu, którego uzdrawiająca łaska prowadzi do odzyskania w człowieku harmonii naruszonej przez bolesne doświadczenia. Ze strony miłosiernych chrześcijan potrzebna jest gotowość do poświęcenia uwagi osobom dotkniętym skutkami przemocy oraz okazania im współczucia rozumianego jako cierpliwa solidarność z cierpiącymi w klimacie zaufania, braterstwa i poczucia bezpieczeństwa²⁹.

²⁸ Por. R. Schreiter, *Reconciliation*, dz. cyt., s. 71.

²⁹ Por. tamże, s. 72.

Kolejną charakterystyczną cechą duchowości pojednania jest respektowanie „sytuacji powygnaniowej”, w której znalazły się wyzwolone ofiary przemocy. Nowa sytuacja egzystencjalna osób pokrzywdzonych przypomina los Izraelitów powracających do Jerozolimy po niewoli babilońskiej. Będą oni musieli podjąć odpowiedzialny wysiłek odbudowania miasta z ruin, wprowadzenia sprawiedliwego prawa, uprzątnięcia gruzów, przywrócenia utraconego piękna i nawiązania na nowo relacji z Bogiem i z ludźmi. Biblijny opis powrotu uciemnionych Izraelitów do swojej ojczyzny, zawierający wiele sugestywnych symboli, budzi w ofiarach przemocy nadzieję na sensowne życie w warunkach wolności, pokoju i sprawiedliwości³⁰. Nowe życie nie jest im ofiarowane z zewnątrz, lecz urzeczywistnia się jako owoc połączenia ich wiary z cierpliwością, miłości z odpowiedzialnością i nadziei z zaangażowaniem. Boże błogosławieństwo towarzyszące „szukającym pomocy u Pana” umacnia wyzwolonych z niewoli przemocy i pogardy, pozwalając im w znoju odgruzowywania własnej egzystencji dostrzec dar łaski i doświadczyć radości pojednania (*gaudium reconciliationis*).

* * *

Duch Prawdy i Przebaczenia twórczo działa w procesie przecięcia konfliktów, rozłamów i napięć. Obdarza ludzi charyzmatem apostołstwa pojednania, pozwalając pokonać dominującą kulturę potępiania i wykluczania. Nie ma ono nic wspólnego z zacieraniem różnic między dobrem a złem oraz rozmywaniem odpowiedzialności w imię ideologii budowania przyszłości bez prawdy. Polega na spoglądaniu na świat oczyma Boga, który pragnie, „aby występny zawrócił ze swej drogi i żył” (Ez 33,11). Stanowi wyraz pokornej wiary w przemieniającą moc Bożej łaski, która dotyka serca oprawcy, pobudzając go do skruchy i nowego życia, do odrzucenia nihilistycznej „cywilizacji śmierci” na rzecz

³⁰ Por. tamże, s. 73.

respektowania aksjologii królestwa Bożego. W dziele pojednania Kościół nigdy nie jest skazany na samotność, gdyż „w domu Ojca [...] jest mieszkań wiele” (J 14,2). Zawsze znajdzie sprzymierzeńców, którzy wbrew „prorokom” nacjonalizmu, ksenofobii i rasizmu zdobędą się na odwagę budowania mostów między ludźmi różnych kultur i tradycji. W rozmaitych wspólnotach chrześcijańskich, w innych religiach, a nawet w konstruktywnym nurcie *ateizmu protestu* Duch Jedności kształtuje „piękne dusze” gotowe do zaangażowania na rzecz tworzenia pojednanej różnorodności w naszej epoce cynizmu i niepewności. Ignorowanie tej boskiej hojności byłoby tragicznym grzechem przeciwko Duchowi Świętemu.

La riconciliazione come missione della Chiesa

L'ecclesiologia contemporanea prende in considerazione sempre di più l'influsso dei fattori sociali e culturali sulla comprensione della missione della Chiesa. Nel mondo tormentato dai conflitti e dalle divisioni la Chiesa riscopre di nuovo la sua responsabilità per l'opera di riconciliazione. Quindi descrive non solo il carattere “del mondo spezzato”, ma cerca anche le cause reali di eventi e i modi di ricomporre l'unità perduta. La riconciliazione è una realtà multidimensionale e un processo complesso. Distinguere una vera riconciliazione da quella falsa, apparente e superficiale è un compito importante. Nel processo di riconciliazione non si può mai sottovalutare le sofferenze delle vittime, trascurare la verità sulle circostanze della violenza e costringere le vittime a perdonare in brevissimo tempo ai loro carnefici. Alla luce della fede cristiana la riconciliazione è più una spiritualità che una raffinata strategia. Come frutto della Passione di Cristo la riconciliazione è una paziente collaborazione fra l'uomo e Dio

per guarire l'umanità ferita delle vittime e ricostruire l'umanità distrutta degli aggressori. La credibilità della Chiesa si esprime nel fatto che contro un'indifferenza glaciale resta "un sacramento della riconciliazione".

Ks. Paweł Pielka

Posłuszeństwo w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara

Posłuszeństwo bywa przez jednych traktowane z politowaniem jako coś zgoła nieaktualnego, dla drugih pozostaje postulatem niemożliwym do urzeczywistnienia, chyba że pod warunkiem zastosowania korekt, które z kolei podważyłyby jego sens. Jeszcze inni chętnie byłiby posłuszni, ale ci, którym musieliby podlegać, wydają się im niedostatecznie ewangeliczni, duchowi czy nawet wręcz nieodpowiedzialni. Sytuacja taka ma miejsce mimo jednoznacznego formułowania trzech rad ewangelicznych w Kościele na przestrzeni tylu wieków, a także wobec oczywistego faktu, że liczne wymiary życia społecznego są możliwe jedynie pod warunkiem zaistnienia posłuszeństwa.

Niewątpliwie jesteśmy szczególnie wyczuleni na punkcie strzeżenia własnej autonomii, ale niejednokrotnie także zrażeni czysto formalistycznym podejściem do posłuszeństwa czy wprost doświadczeniem nadużyć w tym względzie¹. Spontanicz-

¹ „Kraje, które poznały faszyzm i narodowy socjalizm wraz z ich formalistyczną zasadą posłuszeństwa, są – jak się wydaje – bardziej od innych skłonne do traktowania wszelkiego posłuszeństwa jako niedojrzałości i tchórzostwa, a swój własny wkład w społeczność całego Kościoła najchętniej widziałyby w jego *demokratyzacji*”; H.U. von Balthasar, *Anty-rzymski resentyment*, tłum. W. Szymański, Kraków 2004, s. 42.

Autor ten odrębnie traktuje „ucieczkę w posłuszeństwo” i przywołuje stanowisko George’a Bernanosa przedstawiającego groźne niebezpie-

nie więc zapytujemy, czy istotne decyzje dotyczące własnego życia w ogóle można pozostawić komuś, kto nas zna tylko powierzchownie, a nawet nic o nas nie wie. A jednak nadprzyrodzony instynkt posłuszeństwa zdaniem Hansa Ursa von Balthasara chrześcijanin powinien dosłownie mieć we krwi². Na ewentualne zastrzeżenie, że posłuszeństwo złożone w ludzkie ręce jest zawsze zagrożone, teolog z Bazylei odpowiada: „Któryż jednak z darów Bożych powierzonych ludzkim rękom nie jest zagrożony i nie bywa wykorzystywany sprzecznie z zamiarami Boga?”³.

Z racji wagi nadawanej temu zagadnieniu przez samego teologa⁴ oraz naszego zaszczytnego udziału w międzynarodowej konferencji teologicznej noszącej tytuł *Misja: istotą i chwałą Kościoła katolickiego*, temat podjęty w artykule wydaje się usprawie-

czeństwo dla dzisiejszego chrześcijaństwa w postaci zastąpienia autentycznego posłuszeństwa fałszywym i giętkim, które w imię posłuszeństwa kościelnego „faworyzuje współczesną nieodpowiedzialność i wprowadza do Kościoła masowego człowieka (*l'uomo di massa*)”; por. H.U. von Balthasar, *Sulla teologia degli istituti secolari*, w: tenże, *Sponsa Verbi. Saggi teologici*, II, Brescia 1969, s. 381.

Jak mało który z teologów świadomy jest on również obecności zafałszowań ideologicznych w tym względzie. W szczególności filozofii idealistycznej oraz marksizmu i freudyizmu, który „odczuwał i interpretował bolesną zależność jako więzy alienujące człowieka, wzrastanie autonomii przedstawiał jako wprost proporcjonalne do zmniejszania się zależności od czegośkolwiek”; H.U. von Balthasar, *Maryjny rys Kościoła*, w: J. Ratzinger, H.U. von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 112.

² Por. H.U. von Balthasar, *Kim jest chrześcijanin?*, tłum. F. Wycisk, Kraków 1999, s. 78.

³ H.U. von Balthasar, *Antyryzymski resentment*, dz. cyt., s. 54.

⁴ Odpowiedź posłuszeństwem zobowiązuje człowieka do przyjęcia takiej formy życia, która jest „solą ziemi, która nie może zwietrzeć; tylko ona może jak «zakwas» zakwasić «świecki świat» przez zajmowanie «ostatniego miejsca», przez «naiwność», «słabość», przez to, że będzie pogardzana, zniesławiana i wyklinana”; H.U. von Balthasar, *Rechen-schaft*, Einsiedeln 1965, s. 13, za: M. Kehl, *Wstęp*, w: H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 23.

dliwiony. „Wierzący sam sobie misji nie wymyśla”⁵. Pozostaje ona uczynionym człowiekowi wierzącemu darem, na który usiłuje on w posłuszeństwie odpowiedzieć.

Temat posłuszeństwa przenika całe teologiczne dzieło teologa ze Szwajcarii. Za pomocą tej kategorii objaśnia on naukę Starego i Nowego Testamentu⁶. Z tej racji, że Jezus Chrystus jest pełnią Objawienia, Jego życie jest wypełnieniem miłości Syna Bożego do Boga Ojca i Boga Ojca do Syna. Posłuszeństwo jest zatem nie tylko rzeczywistością odnoszącą się do dziejów zbawienia, życia Kościoła, ale i postawą wewnętrznątrynitarną.

Posłuszeństwo Chrystusa wobec Ojca

Posłuszeństwo Chrystusa (*Gehorsam Jesu*) stanowi zdaniem Giovanniego Marchesi, jednego z badaczy chrystologii Hansa Ursa von Balthasara, punkt nadający jedność i organiczność po wielokroć podkreślanej wielowymiarowości jego teologicznego rozumowania⁷. O słuszności tej tezy przekonuje nas również

⁵ H.U. von Balthasar, *Światło Słowa. Szkice na temat czytań niedzielnych*, tłum. J. Koźbiał, Poznań 1995, s. 76.

⁶ Balthasar stwierdza, że „sekretnym centrum” jego dzieła na temat Starego Przymierza (*Chwała 3/2*, cz. 1) jest rozdział poświęcony posłuszeństwu proroków. Por. H.U. von Balthasar, *Unser Auftrag. Bericht und Entwurf*, Einsiedeln 1984, s. 95-96.

⁷ G. Marchesi, *La cristologia di Hans Urs von Balthasar*, Roma 1977, s. 247. „To, co przed laty, pod wpływem tego, co sam mogłem przeżyć, próbowałem udowodnić teologicznie – a mianowicie nierozłączność *charis* i *charisma* (ponieważ każda łaska uświęcająca niesie ze sobą zadanie i misję) – potwierdziło się na jedyny w swoim rodzaju sposób w tej wielkiej misji”; H.U. von Balthasar, *Wprowadzenie*, w: A. von Speyr, *Jak modlą się święci?*, tłum. W. Szymona, Warszawa 2017, s. 10. Mowa o misji Adrienne von Speyr (1902-1967), szwajcarskiej lekarki, mistyczki i stygmatyczki, której kościelnemu posłannictwu towarzyszył od 1938 roku aż do jej śmierci Hans Urs von Balthasar. „Cała ekonomia trynitarna dla zbawienia świata streszcza się w tym słowie, któremu Adrienne przyznaje wymiar trynitarny; bo jeśli Syn jest posłuszny

i nasza lektura tekstów teologa. Podstawę dogmatyki i duchowości rzeczywiście widzi on w Janowej koncepcji miłosnego posłuszeństwa Chrystusa Ojcu⁸. Stanowi ono przesłankę „zarówno dla Objawienia trynitarnego misterium Boga, jak i dla Odkupienia świata, które odpokutowuje każde nieposłuszeństwo ludzkości”⁹. Zagadnienie posłuszeństwa rozumiane jako cel przyjścia i kwintesencja istnienia Chrystusa na ziemi zajmowało Balthasara nie tylko w sensie teologicznym¹⁰, ale i w praktycznym odniesieniu do posłuszeństwa w instytucjach świeckich¹¹. Zwraca

Ojcu aż do śmierci, czyż Ojciec ze swej strony nie jest posłuszny Synowi, ponieważ pozwala Mu iść, zatracać się aż do ostatecznego opuszczenia, aż do zstąpienia do piekła? I Duch Święty czyż nie jest posłusznym wykonawcą tego podwójnego opuszczenia Syna i Ojca? Cała teologia Wielkiej Soboty jest tylko ostatnią aplikacją tej Bożej i absolutnej zasady posłuszeństwa, przeżywanego ponad śmiercią, w paradoksie prawie niezrozumiałym, ponieważ Syn musi powrócić do Ojca poprzez rzeczywistość przeklętą na zawsze przez niego”; H.U. von Balthasar, *Synthèse*, w: *La mission ecclésiale d'Adrienne von Speyr. Actes du colloque romain, 27-29 septembre 1985*, édités par H.U. von Balthasar, X. Chantraine, A. Scola, Paris 1986, s. 192, tłum. P. Pielka. Por. H.U. von Balthasar, *First Glance at Adrienne von Speyr*, tłum. A. Lawry, San Francisco 1981.

⁸ Alfons Nossol określa refleksję Balthasara na temat Chrystusa jako „chrystologię posłuszeństwa”, za: M. Pyc, *Posłuszeństwo Chrystusa w pismach Hansa Ursa von Balthasara*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2(2017), s. 157-177.

⁹ H.U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 95.

¹⁰ Poza pozycjami przywoływanymi w tekście por.: *Thesen zum Problem der Autorität in der Kirche*, „Civitas” 24(1968), s. 295-298; *Christologie und christlicher Gehorsam*, „Geist und Leben” 42(1969), s. 185-203; *Gehorsam im Licht des Evangeliums*, „Zur Pastoral der geistlichen Berufe” 16(1978), s. 17-27; *Thèmes johanniques dans la Règle de S. Benoît et leur actualité*, „Collectanea Cistercensi” 37(1975), s. 3-14; *La vocazione cristiana. Un percorso a traverso la Regola di San Basilio*, Milano 2003.

¹¹ Por. H.U. von Balthasar, *Glistati di vita*, Milano 1985. Tu poszukiwania opierały się na pytaniu: „Jak osoba świecka, która odpowiedzialnie pracuje w ramach swojej profesji, kapłan posłuszny swojemu biskupowi może doskonale wypełnić wewnątrz wspólnoty świeckiej ewangeliczną radę posłuszeństwa?”; H.U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 96.

uwagę radykalność, z jaką podkreślał on ten fakt zbawczy: „Świat został zbawiony nie przez mówienie i czyny, a nawet nie przez cuda Jezusa, lecz jedynie przez Jego posłuszeństwo aż do śmierci na krzyżu w opuszczeniu przez Boga”¹².

Jezus Chrystus jest „uosobioną misją: [...] w swej zastępczej męce jest On zarazem kapłanem i ofiarą: urzędowo upoważniony Wykonawca i egzystencjalnie Znoszący ostateczne cierpienie”¹³. W tożsamości Jego władzy i misji jest On uosobioną misją tak bardzo, że „ostatecznie Tym, który dokonuje aktu oddania siebie, jest Ojciec”¹⁴. Jego autorytet i bycie sługą wszystkich realizuje się *na tyle, na ile* jest On posłuszny Ojcu aż do śmierci¹⁵.

W planie Boga Ojca Jego Syn jest Tym, który „wydał się na łup. Ciałem, przy którym zbierają się sępy. Trawionym, pożeranym, pitym, rozrzuconym, rozlewany. Piłką do zabawy. Wykorzystywanym. Wyciśniętym do dna. Deptanym w nieskończoność, przejechanym, rozrzedzonym jak powietrze, wylanym niczym ocean. Unicestwionym”¹⁶. Z niezwykłą sugestywnością języka Balthasar oddaje postawę, w której Syn Boży realizuje na ziemi swoje posłuszeństwo.

Jego podstawą, a zarazem podstawą jedności nakazującego i słuchającego poleceń, jest miłość. Posłuszeństwo rodzi się z mi-

Poszukiwania te stanowiły teologiczne zaplecze fundacji i rozwoju założonej razem z Adrienne von Speyr (por. przyp. 7) Wspólnoty św. Jana (*Johannesgemeinschaft*).

¹² H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, tłum. M. Urban, Kraków 2004, s. 106. „Najwyższym gwarantem rady posłuszeństwa pozostaje sam Jezus Chrystus, który przez swe posłuszeństwo aż do śmierci na krzyżu (por. Flp 2,8) – nie przez coś innego! – pojednał świat z Bogiem”; H.U. von Balthasar, *Odpowiedź wiary*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 149.

¹³ H.U. von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna. Aspekty chrześcijańskiego pluralizmu*, tłum. I. Bokwa, Poznań 1998, s. 110.

¹⁴ Tamże, s. 114.

¹⁵ Por. tamże, s. 115.

¹⁶ Tenże, *Serce świata*, tłum. U. Poprawska, Kraków 2003, s. 129.

łości, w miłości się realizuje i do niej prowadzi. „Posłany w istnienie”¹⁷ słucha Ojca, a czyni to z miłości odwiecznej. Święty Paweł nie waha się nazwać jej szaleństwem¹⁸. Syn rzeka się w niej prawa do dysponowania samym sobą. Kiedy po życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Syna Duch wspólny Ojcu i Synowi posłany zostanie do Kościoła i na świat, będzie stale obecnym świadkiem tych wydarzeń. Będzie On świadczył o tej dobrowolnej i szaleńczej miłości, aby „kenotyczny charakter posłuszeństwa Synowskiej miłości nigdzie nie został zatarty”¹⁹.

Na miłosnym posłuszeństwie opiera się dynamizm misji Chrystusa. „Odrzucił wszelką przezorność. Całkowicie zdał się na opatrność posyłającego i kierującego Nim Ojca. Uwalnia Go to od jakiegokolwiek obowiązku kalkulowania, dawkowania i dyplomacji w postępowaniu”²⁰. To w posłuszeństwie Syn osiąga absolutną wolność. „Dla Jego działania jest otwarty cały nieskończony bezmiar Boga i śmierci, nieskończony bezmiar wiecznej nocy i wiecznego życia”²¹. Wolność ta realizuje się poprzez to i w tym, że to Ojciec Go prowadzi. Ojciec „wyciąga Go z najgłębszych otchłani nocy”²² po to, by w końcu Chrystus mógł powiedzieć: „moje zniszczenie, moje zniżenie się ku nizinom, zejście w dół w zupełnie obcy świat, w świat bez Boga, w piekło – to było wyniesienie tego świata we Mnie i w Bogu. Moje zwycięstwo”²³.

Rozstrzygająca ziemską fazą tego tryumfu rozpoczyna się za zgodą rozumnego stworzenia, które deklaruje swą gotowość, by pójść tak daleko, jak chce tego Bóg. Owo ludzkie uniżenie, by dać w swym życiu tyle wolnego miejsca do dyspozycji Bogu, ile Jemu się spodoba, realizuje się w sposób niedościgniony w Maryi, Matce Syna Bożego.

¹⁷ Tenże, *Kim jest chrześcijanin?*, tłum. F. Wycisk, Kraków 1999, s. 53.

¹⁸ Tamże, s. 54.

¹⁹ Tenże, *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 2002, s. 96.

²⁰ Tenże, *Kim jest chrześcijanin?*, dz. cyt., s. 54.

²¹ Tamże, s. 53-54.

²² Tamże, s. 54.

²³ Tenże, *Serce świata*, dz. cyt., s. 129-130.

Posłuszeństwo Maryi Służebnicy

Po to, aby Słowo Boga mogło stać się człowiekiem, wiara Służebnicy Pańskiej nie mogła być nieokreślona, ale musiała zostać w pełni ucieleśniona, a to oznacza, że Maryja oddała do dyspozycji Boga swoje ciało, duszę i umysł²⁴. Pozwoliła, by Bóg Nią rozporządzał. Poprzez ten podstawowy akt posłusznego *fiat* wobec Bożego głosu, i tylko w nim, zostaje założony Kościół jako powszechny²⁵. Miejsce fundacji Kościoła to izdebka w Nazarecie, gdzie dokonało się Zwiastowanie. Balthasar zastrzega również rygorystycznie: „Kto twierdzi, że Kościół zaczął się później, z chwilą powołania dwunastu czy udzielenia pełnomocnictwa Piotrowi, pominął to, co istotne; będzie zawsze docierał tylko do rzeczywistości empirycznej, socjologicznej, która jakościowo nie może się różnić od synagogi”²⁶. Odtąd zaś jego maryjny rys jest trwały i niezbywalny.

Zasada maryjna całkowicie przeczy utożsamieniu, które byłoby tylko częściowe, uzależniające wolę poddania się od własnego zrozumienia lub swojej „odpowiedzialnej” aprobaty. Nie jest blokowaniem dróg Bożych i wiązaniem ich z własnymi życzeniami, pozostawianiem rzeczy ich własnemu biegowi ani nawet zwykłym „zdaniem się na Boga”²⁷. Jest to natomiast: „wola tworzenia w sobie (przez usuwanie się) miejsca spotkań ludzkiego ubóstwa z łaską Bożą. [...] Jest to dysponowanie obszarem pozwalającym drugiemu (Bogu lub człowiekowi, albo jednemu i drugiemu) przede wszystkim realizować własną wolność”²⁸.

Tak wyrażające się posłuszeństwo, owo pozostawianie drugiemu swobody, jest wyrazem najwyższej aktywności. Cała ludzka natura

²⁴ Tenże, *Duch chrześcijański*, tłum. Z. Włodkowa, Poznań 2013, s. 78.

²⁵ Tenże, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, w: J. Ratzinger, H.U. von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 147.

²⁶ Tenże, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 310-311.

²⁷ Por. tenże, *Antyryzymski resentyment*, dz. cyt., s. 217.

²⁸ Por. tamże, s. 218.

Maryi staje się miejscem Wcielenia²⁹. W niepowtarzalności maryjnego pozostawiania drugiemu swobody Balthasar widzi również fakt bliskości Maryi i Ducha Świętego: „Ona, wybrane naczynie tego Ducha, Osoby Bożej, która jest skutecznym, ale dyskretnym i usuwającym się na drugi plan pozostawianiem przestrzeni wzajemnej miłości Ojca i Syna, które jest owocem, którą poświadcza i którą jest”³⁰.

Skądinąd, gdyby w posłusznym „tak” Maryi znalazło się jakiegokolwiek powątpiewanie, zgoda czymkolwiek warunkowana, wtedy „Jej wiara nosiłaby na sobie jakąś płamę i Dziecko nie mogłoby wziąć w posiadanie całej ludzkiej natury”³¹. Za sprawą uprzedniego odkupienia, to jest niepokalanego poczęcia, tak się jednak nie stało i w ślad za św. Ireneuszem z Lyonu Balthasar może po wielokroć stwierdzać duchową i zbawczą moc Jej posłusznego „tak”³².

Równocześnie idea posłuszeństwa zyskuje unikalną głębię we w pełni uświadomionej maryjnej postawie Kościoła. Ma on kształtować się na Jej wzór w budowaniu wewnętrznej formy komunii będącej obustronnym, niczym nieograniczonym dawaniem drugiemu miejsca w sobie³³.

Posłuszeństwo Kościoła wobec swego Pana

Kościół podąża drogą Chrystusa. Zatem o „pomyślności” jego misji, o jej owocności zdecyduje nie zewnętrzne działanie, lecz ofiarnicze cierpienie w posłuszeństwie. Nie może być inaczej, bo „nie jest uczeń nad Mistrza”³⁴. Mistrz natomiast jest *misjonarzem*

²⁹ Tenże, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, dz. cyt., s. 92.

³⁰ Tenże, *Antyryzmski resentyment*, dz. cyt., s. 218.

³¹ Tenże, *Maryja w nauczaniu Kościoła*, dz. cyt., s. 92.

³² Tenże, *Antyryzmski resentyment*, dz. cyt., s. 209.

³³ Por. tamże, s. 218. Aby Kościół się mógł tak właśnie rozwijać, uległość Maryi wobec Boga Ojca i swego Syna zostaje zwrócona ku powierzonymu Jej na Golgocie uczniowi.

³⁴ Dotyczy to również kościelnego urzędu, który „zostaje zanegowany, zelżony, wyśmiany, ukrzyżowany”. Co więcej, jak stwierdza Balthasar,

Ojca, Jego sługą: „Coraz silniej wiązany byłem Jego miłością, a wszelki dystans ujawniający się jeszcze niekiedy między nami okazywał się tylko sposobem, okrężną drogą i fortelem służącym naszemu głębszemu zjednoczeniu”³⁵. Pogłębienie zrozumienia istoty unikalnej więzi Chrystusa z Jego Kościołem stanowi dla Balthasara zagadnienie o kapitalnym wprost znaczeniu.

Przejmująco brzmią słowa wskazujące drogę, którą podąży Kościół, naśladując swego Pana: „Tę samą grę, jaką Ojciec prowadził ze Mną, powtórzę teraz z tobą”³⁶. Jak zatem podążanie Kościoła za Chrystusem wyrazi się w konkretnie rzeczywistości kościelnej? Otóż: „Pozwolę odejść ci w świat [...], aby tym ściślej, tym bardziej wewnętrznie, w sposób jeszcze bardziej boski zjednoczyć się z tobą z wysokości nieba. Pozostawię cię jakby wyzutego z duszy w grobie świata, twój duch będzie się błakał w mrokach podziemnych przestrzeni”³⁷. Jednak wędrówka w męce, naśladowanie pełni Chrystusowej pasji prowadzi Kościół do tego, by na wzór Jezusowego zmartwychwstania, a zatem niespodziewanie i nagle, wybawiony został od śmierci, a świat na nowo przekonany, że istnieje, a Chrystus żyje w nim³⁸.

To życie Kościoła jest „nieustannym cudem”, a podstawę czerpie z faktu, iż pije on z innego źródła i posila się przy innym stole

„to, co dotyczy urzędu kościelnego, dotyczy także sakramentów, przepowiadania, teologii; dotyczy zarówno Biblii, jak i kościelnej Tradycji. Męka urzędu i jego upokorzenie, także z jego środka, są znakiem, że Pan towarzyszy swojemu urzędowemu Kościołowi; więcej, są to nawet środki, których potrzebuje Bóg, by na nowo uwiarygodnić urząd w naśladowaniu Jezusa i uczynić go przezroczystym. Bóg nigdy nie towarzyszy Jezusowi tak bardzo, jak w Jego opuszczeniu – wówczas przecież przemierza On swoją drogę w całkowitym posłuszeństwie. „Tam, gdzie Syn czuje się najślabszy, tam jest najmocniejszy: paradoks ten tysiąc razy wyjaśniali Ojcowie Kościoła, mistycy i teolodzy”. Por. H.U. von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna*, dz. cyt., s. 34-36.

³⁵ H.U. von Balthasar, *Serce świata*, dz. cyt, s. 143.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

niż ten, przy którym karmi się świat³⁹. Mocy do życia nie może bowiem czerpać z samego siebie. Zapraszany jest nieustannie do tego, by wielkodusznie wsłuchiwać się w szept Pana: „Żyj więc tylko we mnie i ze Mnie, lecz porzucając swe serce i czerpiąc tylko z mego serca”⁴⁰. To życie jest zatem życiem Oblubienicy.

Wymiar oblubieńczy omawianej relacji jest dobitnie przez Balthasara podkreślany i rozstrzygający: „Bądź mą oblubienicą i moim ciałem; pragnę w tobie, wyłącznie w tobie, zbawić świat”⁴¹. Oblubieńczość i właściwa jej wyłączność cechują perspektywę, dzięki której miłosne, a przez to zrozumiałe i prawdziwe staną się więzy posłuszeństwa. Ujmowane w oderwaniu od takiej perspektywy są one zwyczajnie nie do wyobrażenia i nieuchronnie zostaną zerwane i porzucone. Stają się one jednak wraz z jej przyjęciem spontanicznie zrozumiałe, prawdziwe i naturalne: „Połóż się jak Rut u moich stóp; bądź mi posłuszny aż do śmierci, będąc dla świata widzialnym ucieleśnieniem posłuszeństwa wobec Mnie we wszystkich czasach; bądź tak posłuszny, żeby ten, kto mówi o Kościele, mówił o posłuszeństwie. Gdyż w posłuszeństwie jest zbawienie. Kto zaś będzie wymawiał moje imię, będzie okazywał Mi posłuszeństwo aż do śmierci na krzyżu”⁴². Oto droga do pełnego „sukcesu” Kościoła, który w ten sposób zostaje rzeczywiście wyniesiony do perspektyw rzeczywistych, czyli Bożych.

Tak Kościół „się realizuje” i tak się spełnia: „W ten sposób chcę cię wynieść do rangi królowej świata i wszystkie narody we wszystkich epokach będą przed tobą zginać kolana”⁴³. To z kolei daje Kościołowi umocowanie do żądania posłuszeństwa w imieniu Jezusa, który wyznaje: „Tylko przez ciebie pragnę rządzić światem i tylko w twoim ciele bije moje serce. To jest wyzwanie i obietnica”⁴⁴.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże, s. 142.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże.

Każdorazowym warunkiem tak przeżywanego posłuszeństwa, i to należy niezmiennie podkreślać, są więzy ogarniające Miłujących i prawidła autentycznego oddania: „Przylgnij do Mnie tak mocno, żebym mógł z Tobą zstąpić do piekieł, a potem związę cię z sobą tak, że wstąpisz ze Mną do nieba. Ogołoć się we Mnie ze wszystkiego, żeby mógł cię sobą napełnić. Niczego, co zewnętrzne, ani co wysokie, ani co głębokie nie oszczędzę ci, bo nie chcę mieć przed tobą żadnych tajemnic. Tam, gdzie ja jestem, bądź również ty. To, co ja czynię, i ty czyni we Mnie”⁴⁵. Taka jest jedność miłujących, a w niej, i jedynie w niej, kształtowane posłuszeństwo zdolne jest działać „na oślep”. Oznaczać to będzie w istocie porzucanie tylko osobistych poglądów, własnych upodobań i przekonań⁴⁶. Przedmiotem właściwego oglądu, upodobania i przekonania staje się bowiem Umiłowany, z którym Kościół dzieli wspólny los. Takie posłuszeństwo staje się również kryterium rozeznania tego, kto jest z Jezusowego ducha i kto w Niego jest wszczepiony⁴⁷.

A wreszcie, mówi dalej Jezus w swych miłosnych „oświadczeniach” Kościołowi: „To posłuszeństwo będzie poręczeniem naszej wzajemnej miłości, mojej miłości do ciebie i twojej do Mnie i w niewolniczym wypełnianiu go doświadczysz, niczym promienia światła idącego z góry, wolności dziecka Bożego oraz zrozumiesz, jak bardzo ta służba wypływa z przymusu miłości”⁴⁸. Wszystko w takiej miłości wyjaśnia się i upraszcza. Nie bez nie-

⁴⁵ Tamże, s. 142-143.

⁴⁶ Tamże, s. 143. Co do widzialnych struktur Kościoła, Balthasar stwierdza również, że ewentualne ich modyfikacje winny się dokonywać jedynie w duchu posłuszeństwa i uwzględniać misteryjny wymiar Kościoła; H.U. von Balthasar, *Antyrzyski resentyment*, dz. cyt., s. 35. Jest bowiem Kościół „jedyną szansą wyzbycia się siebie, tego przekleństwa własnej ważności, tej roli, jaką uważa się za jednoznaczny z własną osobą, tak, że jeśli kocham moją rolę, to wreszcie zakochuję się sam w sobie”; H.U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 270.

⁴⁷ H.U. von Balthasar, *Serce świata*, dz. cyt., s. 143.

⁴⁸ Tamże.

uchronnego wszak sprzeciwu: „Tak oto, wbrew wszystkiemu, staniesz się moim znakiem pośród narodów. Będiesz dla nich kimś tak niereczywistym, że codziennie będą przepowiadać ci śmierć”⁴⁹.

Odniesienie do praktyki posłuszeństwa w Kościele

Powyższe refleksje chcielibyśmy odnieść do chrześcijańskiej dojrzałości. Zdaniem bazylejczyka nie jest to bowiem zagadnienie proste i oczywiste, jak mogłoby się to wydawać, a dla praktyki życia Kościoła, również tej duszpasterskiej, niezwykle doniosłe. Większość tych chrześcijan, którym słowo dojrzałość stale wyrывa się z ust, nie ma po prostu pojęcia o tym, na co Pismo Święte kładzie główny akcent. Mając Boga z tyłu, za sobą, rozprawiają o sprawach, których rzekomo domagają się okoliczności czasu (*vox temporis, vox Dei*) oraz duchowa struktura nowoczesnego człowieka. Ale o to, czego żąda Chrystus, niestety nie pytają. Na własną modłę tworzą koncepcję swego posłannictwa; mniemają, iż sami wiedzą, w jaki sposób najlepiej służy się królestwu Bożemu”⁵⁰.

Rzekoma dojrzałość miałaby oznaczać zdolność do jakiegoś samostanowienia, odległego od pytania właśnie o to, czego żąda Chrystus, do stanowienia o sobie bez niczyjego wpływu, własnie na własną modłę. Zdaniem Balthasara w żadnym wypadku dojrzałość chrześcijańska nie sprowadza się wyłącznie do problemu ukształtowania własnego sumienia i do postępowania tylko według określonych zasad chrześcijańskich. Tę niewątpliwą podstawę naszego naturalnego postępowania moralnego zawsze powinna bowiem cechować również wrażliwość na Ducha Świętego, który „sprawuje rządy w nas i nad nami w sposób wolny

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tenże, *Kim jest chrześcijanin?*, dz. cyt., s. 82.

i nieskrępowany”⁵¹. „To decyzja osoby, by na zawsze utożsamić się z tym Duchem, stanowi o dojrzałości, a w konsekwencji przejmuje ona współodpowiedzialność”⁵². Duch Święty nie jest sprowadzalny do nadanych sztywnych zasad i rozlewany „jak wino do butelek i raz na zawsze”⁵³, a posłuszeństwo nie jest czymś, co redukuje działanie osoby do mechanicznego powielania schematów.

Ożywiające oddziaływanie Ducha Świętego uwarunkowane jest „bezgraniczną gotowością na przyjmowanie pouczeń i nadprzyrodzonym instynktem posłuszeństwa, który chrześcijanin powinien mieć we krwi”⁵⁴. Bezwarunkowa gotowość i nadprzyrodzony instynkt posłuszeństwa stanowią zatem podstawę dojrzałości, a nie jak w powierzchownym rozumowaniu próbuje się nieraz twierdzić, że tej dojrzałości przeczą. Im bardziej autentyczne posłuszeństwo, „tym większe mamy prawo do uznania siebie za chrześcijan wolnych i dojrzałych”⁵⁵. Wszelkie inne pojmowanie dojrzałości stanowi „zdradziecką pomyłkę”⁵⁶. Balthasar za taką uznaje takie pojmowanie dojrzałości, które w szczególności eliminuje posłuszeństwo. W Kościele nie ma dojrzałości bez posłuszeństwa.

Wiąże się ono z krzyżem i cierpieniem. Odrzucanie tego krzyża narzuca się zaś spontanicznie. Dlaczego jednak śmierć krzyżowa Chrystusa ma się stawać „podstawową formą naszego ziemskiego życia”? Otóż dlatego, że „jedynie w ten sposób możemy doświadczyć «mocy przyszłego wieku» [...], owych wieczystych, nieśmiertelnych mocy, dzięki potędze których chrześcijanin winien rozróżniać rzeczy ziemskie, rządzić nimi i nad nimi panować”⁵⁷. „Moce” te nie przysługują nam z natury rzeczy,

⁵¹ Tamże, s. 78.

⁵² Tamże, s. 79-80.

⁵³ Tamże, s. 78.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże.

ale zostały nam oddane do dyspozycji. Posłuszeństwo krzyżowi, misja realizowana w posłuszeństwie obdarowana jest potęgą Bożych Mocy!

Drugim aspektem tego zagadnienia jest fakt, że chrześcijanin pozostaje sobą jedynie jako członek Kościoła. „Nikt nie może być chrześcijaninem na własną rękę. A Duch Święty, który darzy chrześcijanina dojrzałością – pod warunkiem że on jej pragnie – jest najpierw i przede wszystkim Duchem Kościoła”⁵⁸. „Miara” wyznaczonego mu posłannictwa nie ma swej przyczyny w nim; musi ją przyjąć jako wielkość z góry określoną, a to stanowi przejaw podstawowego „posłuszeństwa kościelnego” poszczególnych członków⁵⁹.

Takiego posłuszeństwa domagał się z drastycznością od swoich wspólnot św. Paweł: „Jedynie przez posłuszeństwo dojdzie gmina do takiej dojrzałości, która otworzy jej oczy na prawowitość i słuszość jego karzącej interwencji”⁶⁰. Zatem nierozumienie zespolenia dojrzałości i posłuszeństwa w jedną całość dalekie jest od dojrzałości⁶¹. Dostrzeżenie wzajemnego uwarunkowania dojrzałości i posłuszeństwa wypływa z życia zanurzonego w modlitwie, ponieważ bez spełnienia tego warunku „wszystko gubi się w czczej i niebezpiecznej gadaninie”⁶². Pojęciem dojrzałości należałoby zatem, zdaniem Balthasara, posługiwać się bardzo oszczędnie i z należyłą starannością.

La idea dell'obbedienza in pensiero di Hans Urs von Balthasar

Per il teologo svizzero Hans Urs von Balthasar (1905-1988) la categoria dell'obbedienza risulta decisiva per la storia della sal-

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Tamże, s. 82.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże.

vezza, rimanendo però spesso marginalizzata nel contesto ideologico contemporaneo. È proprio nell'obbedienza che si realizza la missione del Cristo nonché del cristiano che Lo imita. L'autore dell'articolo analizza l'obbedienza sia nel contesto trinitario che ecclesiale. Ambedue gli aspetti sono collegati fra di loro tramite l'atteggiamento obbediente di Maria, Serva di Dio. Tutte le riflessioni vengono concluse dai riferimenti alla vita pratica della Chiesa, dove l'obbedienza, secondo il basilese, costituisce una delle dimensioni fondamentali della maturità del credente.

Bazyli Degórski OSPPE

La Chiesa e la vita monastica in sant'Agostino. Gli albori del monachesimo nell'Africa latina

Fin dai primi tempi del cristianesimo, la Chiesa latina in Africa era feconda di uomini continenti e di vergini¹. Già Tertulliano sosteneva che, per vivere pienamente il cristianesimo, bisogna spezzare ogni legame con il mondo². Poco più tardi, san Cipria-

¹ A proposito del primo monachesimo dell'Africa latina, cf.: J.-M. Besse, *Le monachisme africain. Extrait de la Revue du monde catholique*, Paris-Poitiers 1900; J.J. Gavigan, *De vita monastica in Africa Septentrionali inde a temporibus S. Augustini usque ad invasiones Arabum* [Bibliotheca Augustiniana medii aevi, ser. 2, 1], Torino 1962; G.M. Colombás, *Il monachesimo delle origini. Uomini, fatti, usi e istituzioni* [Complimenti alla Storia della Chiesa; Già e non ancora, 106], Milano 1984, p. 279-296.

² Cf. Tertullianus, *Ad martyras*, CCL 1, 3-8; Id., *De baptismo*, CCL 1, 277-295 (anche SCh 35); Id., *De corona*, CCL 2, 1039-1065; Id., *De paenitentia*, CCL 1, 319-340; Id., *De patientia*, CCL 1, 299-317 (anche SCh 310); Id., *De pudicitia*, CCL 2, 1279-1330; Id., *De spectaculis*, CCL 1, 227-253 (anche SCh 332); Id., *Scorpiace*, CCL 2, 1067-1097 (anche in G. Azzali Bernardelli [ed.], *Tertulliano. Scorpiace* [Biblioteca Patristica, 14], Firenze 1990). Cf. anche: K. Rahner, *Zur Theologie der Buße bei Tertullian*, in *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam*, Düsseldorf 1952, p. 139-167 (tr. it.: *La teologia della penitenza in Tertulliano*, in *La penitenza della Chiesa. Saggi teologici e storici*, Roma 1968, 523-571); M. Gulì, "Lavacrum sanguinis". *Il battesimo di sangue e la sua efficacia in Tertulliano*, Roma 1960; M. Spanneut, *Tertullien et les premiers moralistes africaines*, Paris 1969; C. Rambeaux, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Paris 1979; S. Strękowski, *Wolność osobista człowieka według Tertuliana*, „*Studia Teologiczne*” 14(1996), p. 175-179.

no ebbe un'accentuata predilezione per il misticismo cristiano³. Grazie al loro insegnamento, molti cominciarono a menare una vita di continenza⁴.

Passerà ancora più di un secolo per poter scorgere lì una nuova difesa della vita ascetica, fatta ad opera di Agostino. Ciò nonostante, già gli *Acta martyrum*, le *Passiones*⁵, le opere di Ottato di Milevi⁶ e, in modo particolare, gli stessi canoni conciliari testimoniano la presenza di asceti, di vergini consacrate e lo sviluppo del monachesimo in quella regione⁷.

Il clero dell'Africa proveniva prevalentemente da asceti, e il numero delle vergini consacrate a Dio andò sviluppandosi in tal modo che, già alla fine del IV secolo, esse costituivano un'istituzione monacale solidamente formata⁸.

Ma, in quale modo si presentavano i primissimi monaci di quella regione? Purtroppo, ne siamo scarsamente informati.

³ Cf. S. Deleani, *Christum sequi. Étude d'un thème dans l'œuvre de saint Cyprien*, Paris 1979; A. Cerretini (ed.), *Cipriano. Trattati* [Collana di testi patristici, 175], Roma 2004.

⁴ Cf. G.M. Colombás, *op. cit.*, 279.

⁵ I testi degli *Acta martyrum* e delle *Passiones* sono pubblicati, ad es., in: R. Knopf – G. Krüger – G. Ruhbach (edd.), *Ausgewählte Märtyrerakten*, Tübingen 1965; H. Musurillo (ed.), *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972; P. Siniscalco (ed.), *La letteratura sul martirio. Fonti antiche greche e latine [...]. Corso di Letteratura Cristiana antica greca e latina – I Cattedra* [Università degli Studi di Roma. Facoltà di Lettere e Filosofia], Torino 1981. Per l'edizione degli "Atti dei martiri Scilitani", cf.: F. Ruggiero (ed.), *Atti dei martiri Scilitani. Introduzione, testo, traduzione, testimonianze e commento* [Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche. Memorie. Serie IX, volume I, fascicolo 2], Roma 1991. Per la *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, cf.: C.J.M. van Beek (ed.), Nijmegen 1936.

⁶ Le opere di Ottato sono pubblicate in: PL 11, 883-1104; CSEL 26; Sch 412-413. Cf. L. Dattrino (ed.), *Ottato di Milevi. La vera Chiesa* [Collana di testi patristici, 71], Roma 1988.

⁷ Cf. G.M. Colombás, *op. cit.*, p. 279-280.

⁸ Cf. *ibidem*, p. 280.

All'inizio del V sec., Agostino nel *De opere monachorum*⁹ critica alcuni monaci di Cartagine che non volevano lavorare manualmente. Appare chiaro che esistevano comunità religiose di tendenze messaliane¹⁰. Con molta probabilità, però, si trattava di monaci orientali arrivati dalla Mesopotamia o dalla Siria¹¹.

È stata rivolta l'attenzione anche su altre comunità religiose, come quella di Adrumeto, che sembrano di provenienza italiana¹², ma si deve sottolineare che prima dell'arrivo di Agostino in Africa, ossia prima del 388, già esisteva in questa terra un monachesimo autoctono.

Agostino e il monachesimo africano

La conoscenza di Agostino del movimento monastico, che in quel periodo era un movimento laico e carismatico non programmato dalla Chiesa, ma che si ispirava alla vita degli asceti copti egiziani, cominciò dalle notizie che egli ebbe dal suo compaesano Ponticiano, che Agostino incontrò a Milano con Alipio¹³. Dopo essere stato battezzato a Milano da Ambrogio, nel 387, Agostino decise di ritornare in patria. Nell'autunno del 388 si imbarcò, con l'amico Alipio ed altri, per Cartagine e, appena arrivato, visse

⁹ Il *De opere monachorum* è pubblicato in: PL 40, 547-582; CSEL 41, 529-596; BAC 12, 696-770.

¹⁰ A proposito dei messaliani, cf., ad es., C. Stewart, "Working the Earth of the Heart": The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431, Oxford 1991.

¹¹ Cf. G.M. Colombás, *op. cit.*, p. 280-281; B. Degórski, *św. Augustyn z Hippony – krzewiciel monastycyzmu w Afryce Łacińskiej*, in: M. Włosiński (ed.), *W pedagogicznej służbie narodów*, Wrocław 2009, p. 123-133.

¹² Cf. A. Manrique, *San Agustín y el monaquismo africano*, "La Ciudad de Dios" 173(1960), p. 117-138; G.M. Colombás, *op. cit.*, p. 281.

¹³ Cf. Augustinus, *Confessiones* 8, 6, 14 ss.; cf. anche Possidius, *Vita S. Augustini* 2; V. Grossi, *La Chiesa di Agostino. Modelli e simboli* [Collana Primi secoli, 5], Bologna 2012, p. 157.

dapprima gli ideali monastici “privatamente” in compagnia di suo figlio Adeodato e di Alipio, Luciniano, Evodio ed altri, formando “un monastero di filosofi” cristiani¹⁴: un gruppo di asceti che menavano un genere di vita molto simile a quello già vissuto da loro a Cassiciaco.

Nel 391, Agostino si separò dai beni materiali, distribuendone il ricavato ai bisognosi, e iniziò a sperimentare un'esistenza del tutto conforme all'indole e alla prassi della Chiesa apostolica, alla sua missione. Il malfermo vescovo d'Ippona, Valerio, lo ordinò presbitero per essergli d'aiuto nel servizio pastorale. Inoltre, gli donò un podere rurale, affinché egli potesse fondare il suo primo monastero¹⁵. Ma già nel 396, Agostino, dovendo sostituire Valerio nella sede vescovile, per non turbare la quiete monastica dei confratelli, si trasferì nella casa vescovile, ad Ippona. Ciò nonostante, volle continuare a vivere da monaco e fondò proprio lì il famoso *monasterium clericorum*, ove i chierici dovevano privarsi di tutti i beni materiali e darli ai poveri, oppure versare il ricavato nella cassa comune, e ciò per svolgere meglio la missione affidata da Gesù alla Chiesa¹⁶.

Tra i documenti legislativi monastici agostiniani possiamo indicare l'*Ordo monasterii* dello Pseudo Agostino¹⁷. Il titolo di quest'opera si ispira a quello che si trova nel manoscritto di Laon, del IX secolo (il *Laudunensis* 328 bis). In tutti i codici manoscritti, eccezione fatta per quei due che presentano una versione al femminile dell'*Ordo monasterii*, questo è seguito da una regola monastica che viene chiamata *Praeceptum* (è la versione maschile della “Regola” di Agostino).

¹⁴ Cf. H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1949², 167; G.M. Colombás, *op. cit.*, p. 284. Secondo V. Grossi (cf. *La Chiesa...*, *op. cit.*, 157), Agostino visse dapprima, nel 388, la vita monastica nella casa paterna a Tagaste.

¹⁵ Cf. Possidius, *Vita S. Augustini* 5.

¹⁶ Cf. Augustinus, *Sermo* 355 [*De moribus clericorum sermo primus*], 2.

¹⁷ Il testo originale della “Regola” di Agostino è pubblicato in: PL 32, 1377-1384; A.C. Vega, El Escorial 1933; L. Verheijen, *La Règle de saint Augustin* [Collection des Études Augustiniennes], Paris 1967.

Questo fatto può essere considerato come voluto o come fortuito. In coloro che ritengono come voluta la combinazione dell'*Ordo monasterii* con il *Praeceptum*, le ipotesi riguardanti l'origine dell'*Ordo monasterii* dipendono dalle loro concezioni sull'origine dello stesso *Praeceptum*. D. de Bruyne sosteneva che il *Praeceptum* fosse la trascrizione, al maschile, della *Regularis informatio* che è un frammento dell'*Ep.* 211 di Agostino. D. de Bruyne spiegava la vicinanza dell'*Ordo monasterii* con il *Praeceptum* affermando che la stessa persona avrebbe trascritto al maschile la *Regularis informatio*, redatto l'*Ordo monasterii* e combinato i due brani. Questa persona sarebbe stata Benedetto da Norcia¹⁸.

P. Mandonnet, invece, ha pensato che l'opinione che riteneva il *Praeceptum* una trascrizione, al maschile, della *Regularis informatio* fosse priva di fondamento. Egli affermava che il *Praeceptum* fosse un testo agostiniano e che nei manoscritti più antichi il *Praeceptum* seguisse l'*Ordo monasterii* soltanto perché anche questo scritto proveniva direttamente da Agostino. Secondo P. Mandonnet, esso sarebbe la "Regola" dell'Ipponate vera e propria, redatta tra il 388 e il 391 per il monastero agostiniano di Tagaste: la "Regola" alla quale Agostino avrebbe allegato il *Praeceptum* come una specie di commento¹⁹.

Quest'opinione, però, non ha in considerazione lo stile davvero peculiare dell'*Ordo monasterii*. Infatti, L. Verheijen mette in rilievo la forte differenza tra lo stile dell'ultima e della prima frase dell'*Ordo monasterii* e quello della parte principale di questo scritto. Egli afferma che la parte principale dell'*Ordo monasterii* non proviene da Agostino, ma ritiene che questi l'abbia approvato aggiungendovi l'ultima frase e, forse, anche la prima²⁰.

¹⁸ Cf. D. de Bruyne, *La première Règle de saint Benoît*, "Revue Bénédictine" 42(1930), p. 316-342.

¹⁹ Cf. P. Mandonnet, *Saint Dominique*, II, Paris 1937, p. 107-162.

²⁰ Cf. L. Verheijen, *Remarques sur le style de la "Regula secunda" de saint Augustin. Son rédacteur*, in *Augustinus Magister*, Paris 1954, p. 255-263.

Quest'ultima ipotesi circa la provenienza dell'*Ordo monasterii* è stata condivisa anche da A. Manrique e da A. Sage, i quali considerano il *Praeceptum* come agostiniano e non come una trascrizione, al maschile, della *Regularis informatio*. Ma, dal momento che Agostino nelle *Retractationes* non menziona il *Praeceptum*, A. Manrique e A. Sage datano il *Praeceptum* posteriormente a quest'opera, ossia dopo il 426-427, e collegano il *Praeceptum* con il monastero di Adrumeto in Bizacena. Secondo loro, infatti, l'*Ordo monasterii* sarebbe la regola del monastero di Adrumeto, consegnata ad Agostino e da lui approvata. Inoltre, lo stesso vescovo di Ippona avrebbe arricchito questa legislazione monastica con il suo *Praeceptum*²¹.

Anche L. Verheijen, infine, considera che il *Praeceptum* sia il testo primitivo della legislazione monastica di Agostino, ma anche che esso sia stato composto nel 397, nonostante la sua assenza dalle *Retractationes*.

Inoltre, Verheijen ritiene che il corpo dell'*Ordo monasterii* fosse scritto da sant'Alipio, il quale l'avrebbe composto dopo il viaggio in Palestina che precedette la sua ordinazione a vescovo di Tagaste nel 394. Secondo quest'ipotesi, Alipio avrebbe mostrato la sua legislazione monastica ad Agostino in occasione di una visita a Ippona, e Agostino l'avrebbe approvata aggiungendovi l'ultima frase e, forse, anche la prima. Secondo Verheijen, Agostino, verso il 397, avrebbe scritto il *Praeceptum* per il primo monastero di Ippona. In seguito, visitando questa città, Alipio avrebbe fatto una copia del *Praeceptum* agostiniano e, già a Tagaste, l'avrebbe combinato con il proprio *Ordo monasterii*²².

Concludendo, possiamo dire che il *Praeceptum* è rivolto a “servi di Dio” che vivono in un monastero, ma che non sono ordinati

²¹ Cf. A. Manrique, *La vida monástica en s. Agustín. Enchiridion histórico-doctrinal y Regla*, El Escorial-Salamanca 1959, 454-476; A. Sage, *La Règle de saint Augustin commentée par ses écrits*, Paris 1961, p. 260-263.

²² Cf. L. Verheijen, *Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin*, Bellefontaine 1980; Id., *La Regola di S. Agostino, verso un ideale di bellezza e di libertà*, Palermo 1993.

diaconi o presbiteri. Questa “Regola” dell’Ipponate deve essere datata tra il 391 (data della fondazione del primo monastero maschile di Ippona) e la fine del secolo IV (data approssimativa del *De opere monachorum* di Agostino), con molta probabilità nel 397. Potrebbe essere che Agostino, lasciando il primo monastero di Ippona dopo la morte del vescovo Valerio, per andare a stabilirsi nella casa vescovile ad Ippona e fondarvi il *monasterium clericorum*, abbia desiderato dare ai monaci laici una sintesi scritta dell’insegnamento orale che soleva impartire ad essi e di cui il suo biografo Possidio di Calama descrive la spiritualità²³.

Altri monaci africani, compagni di sant’Agostino

Per quanto riguarda gli altri primissimi monaci agostiniani, amici e compagni dell’Ipponate, dobbiamo indicare i seguenti: Alipio, Evodio e Possidio.

Alipio, ordinato presbitero, intraprese il pellegrinaggio a Betlemme²⁴, dove restò qualche tempo presso san Girolamo, facendo conoscenza del monachesimo palestinese. Di ritorno in Africa, nel 393, Alipio fu eletto vescovo di Tagaste, dove ristabilì la vita monastica; fondò un cenobio, anzi probabilmente più di uno: senza dubbio, uno di chierici, uno di laici e uno di vergini. Scrisse allora, presumibilmente nel 395, il già menzionato *Ordo monasterii*, ispirato ad un tempo ad Agostino e a Girolamo. La sua fama era tale che, quando san Piniano e santa Melania la Giova-

²³ Cf. Possidius, *Vita S. Augustini* 5. Cf. anche N. Merlin, *Saint Augustin et la vie monastique*, Albi 1933, p. 27.

Per quanto riguarda il commento a questa “Regola” dell’Ipponate, cf. A. Trapè (ed.), *S. Agostino. La Regola*, Milano 1971; N. Cipriani, [Note illustrative alla Regola ad servos Dei di sant’Agostino], in: *Sant’Agostino, Morale e ascetismo cristiano* [Nuova Biblioteca Agostiniana, 7/2], Roma 2001, p. 29-49.

²⁴ Cf. Augustinus, *Epistula* 28.

ne emigrarono in Africa, nel 410, fu presso di lui che installarono i loro monasteri. Egli ebbe anche uno scambio epistolare con san Paolino di Nola. Vescovo e abate, Alipio fu consumato da zelo apostolico. Era considerato uno dei più importanti vescovi in Africa per santità e scienza. Egli fu uno dei padri più ragguardevoli dei concili di Cartagine del 401²⁵, del 411²⁶ e del 418²⁷, e del concilio di Milevi, del 416²⁸.

Evodio, uscito da Cassiciaco e da Tagaste, divenne nel 396 vescovo di Uzala, nella provincia proconsolare, e vi istituì un monastero di chierici e, in seguito, due monasteri di donne. Anch'egli fu coinvolto in tutte le lotte a favore dell'ortodossia cristiana²⁹.

Possidio, infine, biografo di Agostino, fu ordinato, nel 397, vescovo di Calama in Numidia, dove fondò un monastero canonico³⁰.

²⁵ Cf. *Registri Ecclesiae Carthagenensis excerpta, Notitia de gestis concilii Carthagenensis*, 13 IX 401, can. 78, CCL 149, 203.

²⁶ Cf. *Registri Ecclesiae Carthagenensis excerpta, Notitia de concilio Carthagenensi*, 25 VIII 403, can. 90, CCL 149, 209.

²⁷ Cf. *Concilium Carthagenense* (a. 419), CCL 149, 91. 150; *Canones in causa Apiarri* 10, CCL 149, 103. 120. 136; *Concilium Carthagenense* (a. 419), *Epistula ad Bonifatium Papam*, CCL 149, 161; *Registri Ecclesiae Carthagenensis excerpta, Concilium Carthagenense* (a. 419), CCL 149, 229.

²⁸ Cf. I. Gobry, *Storia del monachesimo. Le origini orientali: da sant'Antonio a san Basilio. Il radicamento in Occidente: da san Martino a san Benedetto*, I, Roma 1991, p. 554-555.

²⁹ Cf. I. Gobry, *op. cit.*, p. 555; V. Saxer, *Evodio di Uzala*, in A. Di Berardino (ed.), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, I, Casale Monferrato 1983, col. 1321; F. Decret, *Le traité d'Evodius "Contre les Manichéens", "Augustinianum"* 31(1991), p. 387-409; V. Saxer, S. Heid, *Evodio di Uzala*, in: A. Di Berardino (ed.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, I, Genova-Milano 2006, col. 1891; W. Geerlings, *Evodio di Uzala*, in S. Döpp – W. Geerlings – C. Noce (edd.), *Dizionario di letteratura cristiana antica*, Città del Vaticano – Roma 2006, p. 347-348.

³⁰ Cf. I. Gobry, *op. cit.*, p. 555; A.V. Nazzaro, *Possidio*, in: A. Di Berardino (ed.), *Dizionario patristico...*, *op. cit.*, II, col. 2879-2880; W. Geerlings, *Possidio di Calama*, in: S. Döpp, W. Geerlings, C. Noce (edd.), *op. cit.*, p. 709.

Il monastero al servizio della missione della Chiesa

Il monastero nella visione della vita monastica diventa in Agostino un simbolo della stessa Chiesa e della sua missione e della vita quotidiana della Chiesa nella sua missione di trasmettere all'umanità il Vangelo di Gesù e la sua opera salvica. I religiosi agostiniani, quindi, vivevano pieni di zelo missionario, cercando di essere veri discepoli ed imitatori del loro Signore. In tal modo, nasceva nella Chiesa latina una peculiare dimensione di monachesimo in città che intendeva indirizzare la vita cenobitica dei monaci anche al servizio del popolo di Dio³¹.

Il monaco agostiniano, perciò, è il *servus Dei* tutto dedito e consacrato al servire fedelmente la missione evangelica della Chiesa. Tale monaco, vivendo in seno alla Chiesa, forma con essa, in Cristo, una sola realtà, un solo corpo, diventandone uno speciale e peculiare simbolo³².

Va, però, sottolineato che la vita comunitaria, concepita dal Vescovo d'Ipbona, deve essere intesa come lo sperimentare l'unione spirituale cristiana in un'unica comunione di molte persone che la vivono in unità di cuori e di anime³³. Infatti, Agostino affiancò all'immagine del monaco solitario l'idea dell'unione e della vita comunitaria come espressione dell'unità del mistico corpo di Cristo.

I monaci agostiniani, a causa della loro comunione dei beni materiali, sono strettamente uniti ed associati a quella concezione di Chiesa che viene espressa nel Simbolo degli Apostoli: "Credo la Chiesa, comunione dei santi, credo la remissione dei peccati". Infatti, la frase "comunione dei santi" esprime la verità

³¹ Cf. Augustinus, *Sermones* 355-356; cf. anche V. Grossi, *La Chiesa...*, op. cit., p. 158.

³² Cf. Id., *Epistula* 243, 4. 9.

³³ Cf. V. Grossi, *La Chiesa...*, op. cit., p. 159; Id., *Il "cor" nella spiritualità di s. Agostino*, in: *L'antropologia dei maestri spirituali*, Roma 1991, p. 125-142.

che la Chiesa è comunione dei fedeli, e la constatazione “remissione dei peccati” indica il rimedio che guarisce ogni violazione dell’unione ecclesiale³⁴.

Agostino basa la vita nel monastero non tanto sulle penitenze corporali ma sulle rinunce dello spirito, del cuore, ovvero sia sull’osservanza dell’amore di Dio e del prossimo. Quindi, se nel monastero si verifica qualche comportamento contrario all’amore, esso deve essere subito emendato e l’errore deve essere estirpato. Perciò, il monaco, che non segue tale comportamento, non appartiene più al monastero anche se materialmente in esso rimane, anzi: la sua anima è un omicida:

Liti non abbiate mai (cf. 2 Tm 2, 24; Sir 28, 10), o troncatele al più presto; altrimenti l’ira diventa odio e trasforma una paglia in trave (cf. Mt 7, 3) e rende l’anima omicida. Così infatti leggete: *Chi odia il proprio fratello è un omicida* (1 Gv 3, 15). Chiunque avrà offeso un altro con insolenze o maldicenze o anche rinfacciando una colpa (cf. Sir 29, 9), si ricordi di riparare al più presto il suo atto. E a sua volta l’offeso perdoni anche lui senza dispute. In caso di offesa reciproca, anche il perdono dovrà essere reciproco, grazie alle vostre preghiere (cf. Mt 6, 12) che quanto più frequenti tanto più dovranno essere sincere. Tuttavia chi, pur tentato spesso dall’ira, è però sollecito a impetrare perdono da chi riconosce d’aver offeso, è certamente migliore di chi si adira più raramente ma più difficilmente si piega a chiedere perdono. Chi poi si rifiuta sempre di chiederlo o non lo chiede di cuore (cf. Mt 18, 35), sta nel monastero senza ragione alcuna, benché non ne sia espulso. Astenetevi pertanto dalle parole offensive; ma se vi fossero uscite di bocca, non vi rincresca di trarre rimedi da quella stessa bocca che diede origine alle ferite³⁵.

³⁴ Cf. V. Grossi, *La Chiesa...*, op. cit., p. 160.

³⁵ Augustinus, *Regula ad servos Dei* 6, 1-2, in <http://www.augustinus.it/italiano/regola/index2.htm> (la tr. it.; accesso il 25.04.2018), <http://www.augustinus.it/latino/regola/index.htm> (l’originale lat.; accesso il 25.04.2018): “Lites aut nullas habeatis, aut quam celerrime finiatis, ne ira crescat in odium, et trabem faciat de festuca, et animam faciat

Il Vescovo d'Ipbona idealizzò i monasteri come una Chiesa in miniatura, nella quale questa piccola comunità cristiana potesse realizzare la propria vocazione cristiana, amando e servendo la missione salvifica, pacifica ed ecumenica affidata dal Signore alla Chiesa.

Agostino, convinto della necessità della grazia divina per realizzare tale compito, sa che esso non deve appoggiarsi sulla capacità dei monaci, bensì necessita dell'amoroso aiuto del Signore e della sua grazia:

Il Signore vi conceda di osservare con amore queste norme, quali innamorati della bellezza spirituale (cf. Sir 44, 6) ed esalanti dalla vostra santa convivenza il buon profumo di Cristo (cf. 2 Cor 2, 15; 1 Pt 2, 12; 1 Pt 3, 16), non come servi sotto la legge, ma come uomini liberi sotto la grazia (cf. Rm 6, 14)³⁶.

homicidam. Sic enim legis: *Qui odit fratrem suum homicida est* (1 Ioh 3, 15). Quicumque convicio, vel maledicto, vel etiam criminis obiectu alterum laesit, meminerit satisfactione quantocius curare quod fecit, et ille qui laesus est, sine disceptatione dimittere. Si autem invicem se laeserunt, invicem sibi debita relaxare debebunt, propter orationes vestras, quas utique, quanto crebriores habetis, tanto saniores habere debetis. Melior est autem qui, quamvis ira saepe temptatur, tamen impetrare festinat, ut sibi dimittat, cui se fecisse agnoscit iniuriam, quam qui tardius irascitur et ad veniam petendam difficiliter inclinatur. Qui autem numquam vult petere veniam, aut non ex animo petit, sine causa est in monasterio, etiam si inde non proiciatur. Proinde vobis a verbis durioribus parcite; quae si emissa fuerint ex ore vestro, non pigeat ex ipso ore proferre medicamenta, unde facta sunt vulnera”.

³⁶ Id., *Regula ad servos Dei* 8, 1, in <http://www.augustinus.it/italiano/regola/index2.htm> (la tr. it.; accesso il 25.04.2018), <http://www.augustinus.it/latino/regola/index.htm> (l'originale lat.; accesso il 25.04.2018): “Donet Dominus, ut observetis haec omnia cum dilectione, tamquam spiritalis pulchritudinis amatores et bono Christi odore de bona conversatione flagrant, non sicut servi sub lege, sed sicut liberi sub gratia constituti”.

Le parole più importanti in questo testo sono “grazia” e “liberi”, che designano anche la vita monastica in questa micro-Chiesa che è il monastero. Il monaco, infatti, non deve solamente praticare severe penitenze, ma anche, o soprattutto, dev’essere pervaso dalla libertà e dalla grazia divina³⁷. Come ogni cristiano, redento dal Signore, anche il monaco, che vuole essere un cristiano perfetto, deve sentirsi libero e figlio di Dio nella Chiesa, pervasa anche dalla grazia, dalla *gratia Christi* che rende l’essere umano davvero libero e capace di beni eterni.

La vita comunitaria nel monastero, quindi, è per Agostino una grazia, un dono di Dio, non meritato dal monaco. Il Vescovo d’Ippona si scatena, perciò, contro coloro che esaltano l’ascesi e la bravura dei monaci. Lo fa prevalentemente nel *De agone christiano*. In quest’opera sostiene, infatti, che tutti i cristiani, e non solamente i monaci, devono essere *milites Christi* e combattere la loro battaglia di fede.

La missione della Chiesa e il monachesimo femminile

Le opere dei Padri riguardanti la verginità consacrata, nell’età d’oro patristica, mettono in risalto la dimensione ecclesiale ed escatologica della vergine che consacra se stessa per il Regno dei cieli. All’epoca di Agostino le consacrate svolgevano un ruolo pubblico nella Chiesa che si realizzava soprattutto durante la preghiera della comunità ecclesiale. Le vergini erano una vera icona della Chiesa. La vergine consacrata veniva considerata, alla pari della Chiesa, un *sacramentum Christi*. Infatti, nella vergine consacrata i fedeli potevano scorgere la stessa Chiesa della quale

³⁷ Cf. V. Grossi, *La Chiesa...*, op. cit., p. 161; Id., *Ascetica e antropologia nella Regola ad servos Dei (cc. 3-5) di s. Agostino*, in *Mémorial J. Gribomont* [Studia Ephemeridis Augustinianum, 27], Roma 1988, p. 315-330.

essi fanno parte e provare la loro fede rispetto a coloro che non credono³⁸.

La vergine consacrata è tipo della Chiesa in quanto ne incarna l'amore misericordioso del Verbo incarnato. Agostino parla anche della maternità spirituale delle vergini che ogni giorno raccolgono e portano al battesimo i bambini abbandonati³⁹.

Il monachesimo, richiamo del cuore sponsale della Chiesa

Anche se silenziosa e apparentemente inutile, la vita religiosa risplende come un bel canto della sposa per il suo celeste sposo. E il canto è una caratteristica peculiare “dell'amante”, del monaco che ama il suo Signore e la sua Chiesa:

Canta a Dio colui che vive per Dio; salmeggia al suo nome colui che opera a gloria di lui. Così cantando e salmodiando, cioè così vivendo e operando, *fate strada a colui che sale oltre il tramonto*. Fate strada a Cristo, in modo che, attraverso l'opera di coloro che con piedi graziosi annunziano il Vangelo (cf. Is 52, 7), i cuori dei credenti si aprano a lui⁴⁰.

³⁸ Cf. V. Grossi, *La Chiesa...*, op. cit., p. 166-176.

³⁹ Cf. Augustinus, *Epistula* 98, 6.

⁴⁰ Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 67, 5, in http://www.augustinus.it/italiano/esposizioni_salmi/index2.htm (la tr. it.; accesso il 1.05.2018), http://www.augustinus.it/latino/esposizioni_salmi/index2.htm (l'originale lat.; accesso il 1.05.2018): “Cantat Deo, qui vivit Deo; psallit nomini eius, qui operatur in gloriam eius. Ita cantando, ita psallendo, id est, sic vivendo, sic operando: *Iter facite ei*, inquit, *qui ascendit super occasum*. Iter facite Christo; ut per speciosos pedes evangelizantium (Is 52, 7), pervia sint ei corda credentium”.

Quale in realtà il contenuto del canto nuovo, se non un amore nuovo? Cantare è proprio di chi ama. La voce di questo cantore è il fervore di un santo amore⁴¹.

Agostino, presentando il fervore del monaco che canta le lodi del Signore, fa vedere nella persona della sposa la stessa Chiesa della quale il religioso è immagine, e lo è peculiarmente la monaca. La sua vita è completamente consacrata al suo Signore, similmente a ciò che proclamava Agostino dopo la sua conversione, tutto dedito a Dio e alla Chiesa:

Ormai io te solo amo, te solo seguo, te solo cerco e sono disposto ad essere soggetto a te soltanto, poiché tu solo con giustizia eserciti il dominio ed io desidero essere di tuo diritto. Comanda ed ordina ciò che vuoi, ti prego, ma guarisci ed apri le mie orecchie affinché possa udire la tua voce. Guarisci ed apri i miei occhi affinché possa vedere i tuoi cenni. Allontana da me i movimenti irragionevoli affinché possa riconoscerti. Dimmi da che parte devo guardare affinché ti veda, e spero di poter eseguire tutto ciò che mi comanderai. Riammetti, ti prego, il tuo schiavo fuggitivo, o Signore e Padre clementissimo. Dovrei ormai aver sufficientemente scontato, abbastanza dovrei esser stato schiavo dei tuoi nemici che tu conculchi sotto i tuoi piedi, abbastanza dovrei esser stato ludibrio di cose ingannevoli. Ricevi me tuo servo che fugge da queste cose che bene accolsero me, lo straniero, mentre da te fuggivo. Sento che devo ritornare a te; a me che picchio si apra la tua porta; insegnami come si può giungere fino a te. Non ho altro che il buon volere; so soltanto che le cose caduche e passeggiere si devono disprezzare, le cose immutabili ed eterne ricercare. Ciò so, o Padre, poiché questo solo ho appreso, ma ignoro da dove si deve partire per giungere a te. Tu suggerisci-

⁴¹ Augustinus, *Sermones* 336, 1 in <http://www.augustinus.it/italiano/discorsi/index2.htm> (la tr. it.; accesso il 1.05.2018), <http://www.augustinus.it/latino/discorsi/index2.htm> (l'originale lat.; accesso il 1.05.2018): "Quid enim habet canticum novum, nisi amorem novum? Cantare amantis est. Vox huius cantoris, fervor est sancti amoris".

melo, tu mostrami la via e forniscimi ciò che necessita al viaggio. Se con la fede ti ritrovano coloro che tornano a te, dammi la fede; se con la virtù, dammi la virtù; se con il sapere, dammi il sapere. Aumenta in me la fede, aumenta la speranza, aumenta la carità. O bontà tua ammirevole e singolare!⁴²

A guisa di conclusione

Agostino programmò il convento come un microcosmo della Chiesa messo in atto dal *sacrum propositum*, ovverosia dalla rinuncia alle ricchezze. Il monastero è un *congregare in unum* di molti religiosi, per esercitare in comunità ecclesiale l'amore di Dio e del prossimo, pur negli ostacoli disgregativi presenti in tutte le società umane.

⁴² Augustinus, *Soliloquia* 1, 5, in <http://www.augustinus.it/italiano/soliloqui/index2.htm> (la tr. it.; accesso il 1.05.2018), <http://www.augustinus.it/latino/soliloqui/index2.htm> (l'originale lat.; accesso il 1.05.2018): "Iam te solum amo, te solum sequor, te solum quaero, tibi soli servire paratus sum, quia tu solus iuste dominaris; tui iuris esse cupio. Iube, quaeso, atque impera quidquid vis, sed sana et aperi aures meas, quibus voces tuas audiam. Sana et aperi oculos meos, quibus nutus tuos videam. Expelle a me insaniam, ut recognoscam te. Dic mihi qua attendam, ut aspiciam te, et omnia me spero quae iusseris esse facturum. Recipe, oro, fugitivum tuum, Domine, clementissime pater: iam iam satis poenas dederim, satis inimicis tuis, quos sub pedibus habes, servierim, satis fuerim fallaciarum ludibrium. Accipe me ab istis fugientem famulum tuum, quia et isti me quando a te fugiebam acceperunt alienum. Ad te mihi redeundum esse sentio: pateat mihi pulsanti ianua tua; quomodo ad te perveniatur doce me. Nihil aliud habeo quam voluntatem; nihil aliud scio nisi fluxa et caduca spernenda esse; certa et aeterna requirenda. Hoc facio, Pater, quia hoc solum novi; sed unde ad te pervenitur ignoro. Tu mihi suggerere, tu ostendere, tu viaticum praebe. Si fide te inveniunt qui ad te refugiant, fidem da; si virtute, virtutem; si scientia, scientiam. Auge in me fidem, auge spem, auge caritatem. O admiranda et singularis bonitas tua!"

Agostino si basava soprattutto sul più importante dei comandamenti, quello dell'amore, e appoggiandosi sulla libertà del monaco, ottimamente assistito dall'aiuto della amorosa grazia del Dio-Amore. Ogni convento agostiniano, perciò, si presentava come un microcosmo di relazioni umane, sia a livello di donne e di uomini "spirituali", sia a livello di Chiesa e per la Chiesa. Il monastero, quindi, si relaziona alla comunità ecclesiale e ne fa parte, anzi ne diventa una parte privilegiata che pretende di realizzare, con l'aiuto della grazia, pienamente il Vangelo proclamato dalla Chiesa e da essa custodito.

Kościół a życie monastyczne u św. Augustyna. Początki monastycyzmu w Afryce Łacińskiej

W artykule przedstawiono wizję życia mniszego zaproponowaną przez biskupa z Hippony jako życia w Kościele i dla Kościoła i jego posłannictwa. Na początku omówiono życie ascetyczne w Afryce Łacińskiej w czasach poprzedzających działalność św. Augustyna. Później przedstawiono augustiańską wizję klasztoru jako miejsca służby w celu wypełniania ewangelicznej misji Kościoła. Na koniec zagadnienie to ukazano w monastycyzmie żeńskim krzewionym przez św. Augustyna. Artykuł kończy schematyczne przedstawienie monastycyzmu augustiańskiego pojętego jako obłubieńcze serca w łonie Kościoła.

Margherita Maria Rossi

Il concetto di missione in alcuni scritti di San Tommaso d'Aquino

Introduzione

Il tema della missione della Chiesa si iscrive in una costellazione socio-culturale complessa, per la compresenza e co-implicazione di due elementi di rilievo: il primo elemento è costituito dalla situazione post-postmoderna, contesto della maggior parte dei paesi occidentalizzati, che funge da matrice a vari fenomeni più recenti; il secondo elemento è rappresentato dalle declinazioni del tema missiologico e dell'azione missionaria in un universo che è sempre più un "multiverso".

Per quanto attiene alla post-postmodernità è opportuno annotare che i fattori che la caratterizzano – iconizzati dal neologismo: "indetermanenza"¹, ossia la "permanenza dell'indeterminatezza" – si rendono visibili ai nostri giorni attraverso fenomeni diversificati, difficili anche da catalogare, che fanno sentire il loro peso anche in politica e in economia, oltre che nella cultura. La Chiesa ha sempre non solo riconosciuto, ma anche talora previsto, lo sviluppo e la direzione di queste tendenze che, in questa sede e al fine di tracciare un'area di indagine circoscritta, perimetrerò con tre espressioni profetiche di tre grandi pontefici degli

¹ Cfr. I. Hassan, *The Culture of Post-Modernism*, "Theory, Culture and Society" 2/3(1985), p. 119-131.

ultimi decenni: Giovanni Paolo II parlò di “delitto” reclamato come un “diritto”² in ambito bioetico, ma la tendenza da lui intravista ha progressivamente investito anche altri ambiti, in cui gruppi di pressione di varia identità e provenienza reclamano lo statuto di “diritto” per comportamenti che la morale cattolica – e, dunque, per la visione della Chiesa, anche naturale – considera come intrinsecamente non ordinabili al vero bene e contrari alla legge di Dio. Benedetto XVI mise in guardia dalla presunta “liberalità” del canone illuminista, preconizzando uno scenario in cui l’osservanza a quest’ultimo avrebbe comportato una rigida selezione tra le opinioni da sostenere, impedendo l’espressione di quelle non allineate con l’ideologia – tutt’altro che neutrale – del canone illuministico³. Francesco denuncia “l’ideologia del pensiero unico”⁴, che orienta menti e cuori verso una verità costruita dagli esseri umani e li introduce in sentieri opprimenti e menzogneri.

Per quanto attiene al secondo elemento della costellazione in cui la Chiesa è chiamata ad operare è opportuno osservare come la missione, sia divenuta un tema sempre più urgente, sia a motivo della sua duplice anima – ecclesiale e teologica –, sia a motivo della fisionomia sempre più diversificata e complessa dei destinatari, sia, infine, a motivo dei numerosi addentellati del tema con rilevanti aree teologiche contigue (come, ad esempio, la predicazione, la liturgia, la mistagogia, e via dicendo)⁵.

Nel limitato spazio di questo intervento e della mia sempre perfettibile competenza, vorrei proporre alcune riflessioni che

² Cfr. Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Evangelium vitae* sul valore e l’inviolabilità della vita umana, 25 marzo 1995, 11.

³ Cfr. Benedetto XVI, *L’Europa nella crisi delle culture*, Prolusione in occasione del conferimento del premio San Benedetto, Subiaco, 2 aprile 2005.

⁴ Cfr. Francesco, *La dittatura del pensiero unico*, Meditazione mattutina, 10 aprile 2014.

⁵ Cfr. Francesco, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* sull’annuncio del Vangelo nel mondo attuale, 24 novembre 2013, p. 160-175.

la lettura e l'ascolto di San Tommaso hanno acceso nella mia indagine e che risultano di peculiare pertinenza per accostare in modo sapido il complesso tema di questo Convegno.

Francesco e “l’Epistemologia della disambiguazione”

Gli elementi che disegnano la costellazione culturale attuale sono assai intricati e co-implicantisi e – nel continuo processo di contaminazione e ri-definizione con fattori spuri – essi hanno assunto significati e declinazioni così inedite, ambivalenti e anche ambigue, da esigere l'adozione, da parte della Chiesa, di una cautela epistemica che chiamerei “Epistemologia della disambiguazione”, che vedo in atto nel magistero di Francesco con esplicita, benché graduale, intenzionalità e che si iscrive nella sua nota sensibilità missionaria.

Francesco richiama spesso la pericolosa esposizione dell'essere umano post-postmoderno alla menzogna, che rappresenta la minaccia più potente e sottile a un tempo dei nostri giorni e che forza il pensiero in un'unica convinzione cui ognuno deve adeguarsi. Se il passato ha sempre riconosciuto il valore ordinativo del fondamento della realtà – soluzione della dialettica filosofica tra l'uno e il molteplice – e, quindi, valorizzato quella che si potrebbe chiamare un' “Ermeneutica dell'unità”, la recente post-postmodernità ha assolutizzato la molteplicità assegnandole un fondamento autonomo e sovrapponendo all'unità trascendentale un'unicità numerica. In questo processo di imbastardimento del concetto di “unità” si colloca l'ideologia del pensiero unico, che è riduzionista perché richiede che si accetti che la molteplicità sia fondamento a se stessa. In questa cornice appare in tutta chiarezza l'opportunità di una “Epistemologia della disambiguazione” che proceda gradualmente a ripristinare la semantica originaria in cui i termini e i concetti della tradi-

zione cristiana possano essere compresi nella loro verità; operazione delicata e sofisticata, tale Epistemologia richiede una chiarissima consapevolezza che l'annuncio cristiano contiene intrinsecamente un fatto, per cui non ammette disgiunzione tra parola ed evento (che è il senso del *dabar*⁶), non ignora il valore dell'elemento temporale nella comprensione delle esigenze dell'annuncio (come accadeva nelle prime comunità cristiane⁷), non adultera mai la coscienza che la Chiesa, in quanto ministra della salvezza in Cristo, è l'unica agenzia realmente competente nell'amministrare l'amore di Dio. In questa prospettiva, un'azione missionaria che non tenga conto del nuovo orizzonte epistemico tratteggiato da Francesco appare ripiegata su categorie e modalità tendenzialmente usitate e insufficienti a gestire la disambiguazione. In un contesto storico diverso e distante, ma simile nella portata della sfida San Tommaso d'Aquino e molti dei maestri del XIII secolo furono capaci di ripensare il sistema teologico in chiave epistemologica. Ritrovando nella struttura e linearità essenziali di alcuni testi di San Tommaso la vibrazione di analoghe sollecitudini, procedo ad illustrarne una lettura attualizzata.

La lezione della *Summa contra Gentiles*

La lettura del tempo e dello spazio

Ci si potrebbe chiedere per quale motivo trarre dal mondo medioevale una lezione per la missionarietà della Chiesa ai nostri giorni, data la distanza socio-culturale ed ecclesiale del Medioevo dalla contemporaneità. Le ragioni sono essenzialmente due: la prima, più nota, è costituita dalla natura fortemente missionaria

⁶ Cfr. Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum* sulla Divina Rivelazione, 18 novembre 1965, 4.

⁷ Si pensi, ad esempio, a 1 Cor 11,21.

dell'Ordine dei Predicatori inteso e realizzato alle origini da San Domenico; la seconda è squisitamente metodologica, ed è costituita dalla qualità delle conclusioni che si possono trarre dai testi tommasiani, se letti alla luce della valorizzazione dell'ambiente in cui egli operava.

È nota l'ispirazione di San Domenico di creare un movimento “*essentialiter, principaliter et nominatim*” per la predicazione e lo studio⁸, volto a rievangelizzare l'Europa contro le eresie, maturato in seguito alla missione diplomatica in Danimarca nel 1203 e, successivamente, al Concilio Lateranense IV che chiedeva di formare frati idonei alla predicazione⁹. La sostanziale equazione di San Domenico tra predicazione e missione appare in modo evidente negli scritti dei frati delle prime generazioni, soprattutto quando – nel contesto della difesa del loro *status* religioso e del loro impegno di predicare e insegnare – fanno derivare il carisma dell'*opus praedicationis*¹⁰ direttamente dall'imitazione dell'annuncio di Gesù¹¹, e quando – nel contesto della missione e della difesa della verità cristiana in terra islamica – propongono un modello di evangelizzazione basato sulla disputa come alternativa alla crociata, interpretando, così, la pratica della teologia dialettica come modalità dell'annuncio missionario¹². L'opera di San Domenico illustra, dunque, come alcune costellazioni epocali – tra cui porrei la contemporaneità – richiedano di pensare in modo nuovo e inedito per il bene della Chiesa e della sua missione. D'altra parte, occorre anche un'ermeneutica peculiare per accostare testi

⁸ Cfr. R. Spiazzi, *San Domenico di Guzman. Biografia documentata di un uomo riconosciuto dai suoi contemporanei come “Tutto evangelico”*, Bologna 1999.

⁹ Secondo il dettato del Concilio Lateranense IV del 1215, can. 10.

¹⁰ Cfr. Umberto di Romans, *De officiis ordinis*, 1,2.

¹¹ Cfr. U. Horst, *Christ, Exemplar Ordinis Fratrum Praedicatorum, According to Saint Thomas Aquinas*, in: K. Emery, J. Wawrykow (edd.), *Christ among the Medieval Dominicans. Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers*, Notre Dame 1998, p. 256-270.

¹² Cfr. G. Rizzardi (ed.), *Ricoldo da Montecroce. I Saraceni. Contra legem Sarracenorum* (= Biblioteca Medievale, 13), Firenze 1992.

così lontani e, soprattutto, perché parlino ancora con tutta la loro efficacia: per questo motivo ho elaborato un metodo personale di lettura degli scritti di San Tommaso, che cerca di rintracciare nei testi quella crasi tra ambiente e mentale – da cui la mia denominazione di “ambi(m)entale” – ossia tra le circostanze esterne e la loro rilevanza per il singolo teologo nel suo lavoro di approfondimento e trasmissione della fede, al crocevia tra cultura, storia, carismi religiosi, stili di vita e luoghi geografici¹³. Dal punto di vista ambi(m)entale, la visione teologica tommasiana della missione risalta in modo eminente – a mio avviso – in due opere in cui l’alta elaborazione teoretica riflette chiaramente la sensibilità di San Tommaso al contesto in cui svolgeva il suo ministero e, di riflesso, la visione missionaria intesa dal suo Ordine. Si tratta della *Summa contra Gentiles* e della *Expositio super Iob ad litteram*, da cui trarrò alcuni elementi concettuali utili al nostro tema, non senza aver previamente fornito qualche cenno ambi(m)entale.

La *Summa contra Gentiles* (composta a partire dal 1259-1260 e conclusa nel 1265), dalla finalità ancora dibattuta¹⁴, fu richiesta dal giurista domenicano Raimondo di Peñafort per i Domenicani impegnati in Spagna e Nord-Africa in un’opera di evangelizzazione presso i Musulmani, gli Ebrei e gli eretici; La *Expositio*

¹³ Sul metodo ambi(m)entale cfr: M.M. Rossi, *Called into a Story. An “enviro-mental” approach to Saint Thomas Aquinas as exegete and preacher*, Roma 2018; cfr anche: M.M. Rossi, *Mind-space. Towards an ‘enviro-mental method’ in the exegesis of the Middle Ages*, in: P. Roszak, J. Vijgen (edd.), *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas. Hermeneutical Tools, Theological Questions and New Perspectives* (=Textes et Etudes du Moyen Age, 80), Barcelona – Madrid 2015, p. 171-198; Idem, *Appuntisulla Quaestio disputata De Magistro. Rifrazioni sapienziali*, in: R. Diaz Dorronsoro, M. Vanzini (edd.), *Egli manifestò la Sua gloria*, Roma 2015, p. 427-457; M.M. Rossi, T. Rossi, *Saggio sull’etica normativa nella Summa Theologiae di San Tommaso d’Aquino. II: Il Prologo alla Secunda Pars alla luce del metodo ambi(m)entale*, Roma 2018.

¹⁴ Cfr. J.P. Torrell, *Initiation à Saint Thomas d’Aquin*, vol. 1, Paris – Fribourg 1993, p. 153-156.

super Iob ad litteram (composta tra gli anni 1261-1265)¹⁵, opera di enorme impegno esegetico e teoretico, affronta il problema della causa del male metafisico e morale, anche in chiave antropologica, giacché la figura di Giobbe reca in sé il dramma universale della sofferenza del giusto. Entrambe le opere sono composte – secondo una ricostruzione condivisa – ad Orvieto. Come si presentava all'epoca tale città? Fiorentino centro agricolo e commerciale, in espansione demografica, economica e sociale¹⁶, Orvieto era non solo in reciproci rapporti economici con Roma e la Santa Sede, ma era spesso soggiorno del Pontefice, tanto che Papa Urbano IV commissionò la costruzione della cattedrale durante la permanenza di San Tommaso. Politicamente controllata da famiglie nobiliari e facoltose che si contendevano i benefici, Orvieto era divisa da lotte e fazioni che non avevano, tuttavia, impedito né l'insediamento di una popolazione variegata, fatta di contadini, mercanti, soldati, artigiani e frati, né il fiorire di un ricco scambio teologico-culturale per la presenza della Curia Papale e di illustri teologi (San Tommaso e San Bonaventura). Il percorso quotidiano di San Tommaso ad Orvieto si svolgeva nel perimetro compreso tra il convento, la Curia papale e il Palazzo del Popolo, sede dei poteri cittadini e probabile stanziamento di una comunità ebraica e di una colonia musulmana¹⁷. Una città cosmopolita, dunque, con rappresentanze di cristiani, giudei, musulmani ed eretici, che sfidò la sensibilità missionaria dell'Aquinate e gli ispirò opere al grande respiro teologico e missiologico.

¹⁵ Cfr. Id., p. 175-178.

¹⁶ Per una ricognizione si può vedere: W. Cherubini, *Movimenti patarini in Orvieto*, in: *Bollettino dell'Istituto storico artistico orvietano*, XV(1959), p. 3-42; F. Della Fina, *The Church of San Giovenale in Orvieto*, Castel Bolognese 2015; C. Lattanzi, *Orvieto nel medioevo*, Orvieto 2017.

¹⁷ Sulla distribuzione delle comunità ebraiche e arabe in Italia si veda: O. Merisalo, P. Pahta (edd.), *Frontiers in the Middle Ages* (=Textes et Études du Moyen Âge, 35), Louvain-la-Neuve 2006.

Un comune punto di partenza: la sapienza

Nel primo capitolo della *Summa contra Gentiles*¹⁸ San Tommaso cita Aristotele riguardo il ruolo del sapiente: egli è colui che comanda perché possiede una fondamentale conoscenza del fine di tutta la realtà, conosce in profondità le cause ultime della realtà e coglie la finalizzazione delle realtà inferiori a quel fine che da se stesse non conoscerebbero, esattamente come fa l'architetto. Il sapiente coglie la gerarchia fra i fini delle diverse realtà e il loro orientamento all'unico fine dell'universo, come coglie che tale fine ultimo è un'intelligenza e che il fine dell'universo deve consistere in una verità. San Tommaso, quasi srotolando il manoscritto aristotelico, salda insieme i due sensi del termine "ordine": quello relativo al comando dato ai sottoposti (siano essi artigiani della materia o del pensiero) e quello relativo allo stato di connessione gerarchica di una parte della realtà con un'altra e della conseguente capacità di essa di rimandare alla causa prima. Attraverso questi rimandi aristotelici San Tommaso spiega che il fine e l'origine di tutto, oggetto della contemplazione del sapiente aristotelico, è il Dio svelato nella visione ebraico-cristiana: in quanto crea e dispone nell'ordine ogni singola realtà e il tutto, Dio è Sapienza.

San Tommaso sceglie di dirigersi ai "*Gentiles*", nel *thema* della sua opera, parlando della sapienza. Per quale motivo? E che cosa la sua scelta può suggerire al nostro tema? La sapienza è, anzitutto, un prodotto storico, cioè un segmento del processo di civilizzazione di un popolo e di una cultura e ne mantiene il ruolo di alta idealità; la sapienza è un sapere modellato dalla ricerca del senso e volto all'*ethos*; la sapienza è un atteggiamento individuale che ha come sede il "cuore" nel senso biblico (ma anche nella visione di molte culture antiche), cioè la totalità della persona, per cui la sapienza è una ricerca totalizzante per l'individuo. Ma c'è di più: la sapienza è il precipitato di una ricer-

¹⁸ Cfr. Tommaso D'Aquino, *Summa contra Gentiles*, l. I, c. 1.

ca dall'alto profilo epistemico, dall'alta postazione noetica, che ha già lasciato più in basso altri tipi di sapere e altre forme di conoscenza. La sapienza, infine, mentre considera con rispetto e con pari dignità tutti gli interlocutori in dialogo – perché è una tradizione di pensiero “*contra*”, ossia “verso” le altre tradizioni – è tuttavia “ordinativa”, ossia gerarchizza le tradizioni sapienziali in ordine alla verità¹⁹.

La rilevanza missiologica della categoria della “sapienza” come territorio comune alle tradizioni che hanno costruito civiltà è decisiva; nel concetto di “sapienza”, infatti, sono contenuti e interagenti sia l'elemento razionale (benché, naturalmente, culturalmente connotato), sia il potenziale di universalità insito nella ricerca di verità, tipica delle tradizioni sapienziali, sia infine una tonalità espressamente religiosa. Pertanto, le “sapienze” – al plurale –, religiose e filosofiche, possono confrontarsi e dialogare tra loro sia sul piano del dibattito razionale, che su quello della sfida valoriale, grazie alla tendenziale universalità di entrambi gli ambiti²⁰. Prendere la sapienza come punto di partenza comune significa riconoscere, congiuntamente, sia il dato fattuale della diversità costitutiva delle civiltà, frutto dell'evoluzione storica e di un'elaborazione culturale già avvenuta, sia il presupposto, altrettanto fondato, della comparabilità e, dunque, della intrinseca trasversalità dei sistemi di riferimento valoriali e degli edifici teoretici delle civiltà stesse²¹. La categoria della “sapienza”,

¹⁹ Il sapiente, infatti, può essere il credente di qualsiasi fede che, contemplando la divinità, si avvicina al principio dell'universo, sia il destinatario della Sapienza veterotestamentaria, ossia l'ebreo che si inoltra al di là di una metafisica della creazione nel mistero dell'orientamento razionale e libero a Dio, sia, infine, in modo eminente, il destinatario della Sapienza incarnata, ossia il cristiano che accoglie non solo una verità, ma la Verità che era presso il Padre.

²⁰ Cfr. Commissione Teologica Internazionale, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, c. II.

²¹ Cfr. la nota tesi di A. Mac Intyre, *Enciclopedia, Genealogia e Tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, Milano 1993.

infine, implica – proprio per la sua elevata postazione noetica – una ricerca del bene che connota il sapere come riflessione dalla valenza intrinsecamente etica.

La lezione dell'*Expositio super Iob ad litteram*

Un governo del caos?

Nel secondo testo proposto, l'*Expositio super Iob ad litteram*, protagonista è ancora la sapienza, che fa udire l'eco di una *inquisitio* sofferta che accompagna l'essere umano dagli albori: il senso profondo dell'agire etico, il senso "vero" di esso²². L'efficacia di un testo che attira immediatamente nel suo gorgo impetuoso riposa nella chiarezza quasi drammatica di un quesito che – all'origine pacato – manifesta presto la sua inquietante potenza: l'osservazione dell'esistenza di un "ordine certo" dei fenomeni cosmici, cioè la costante relazione tra causa ed effetto, condusse a postulare l'esistenza di un'intelligenza eminente, divina, responsabile di tale regolarità – denominabile "provvidenza" ("*providentia*" nel senso etimologico di "visione in anticipo") –, che consentiva di fondare la predittività dei fenomeni fisici; la libertà umana, però, poneva immediatamente serie difficoltà teoretiche e introduceva un elemento di contraddizione della certezza nell'esistenza di una mente divina all'origine dell'universo. Infatti, il corso degli eventi umanigenerati dalle azioni libere mostrava che nessuna regola sicura è riscontrabile nell'ambito morale; al contrario, le persone buone e le persone cattive ricevono indifferentemente sia beni che mali, senza alcuna logica finalistica o alcun rapporto causativo con le azioni compiute. Da tale osservazione scaturì la negazione della causalità intelligente di Dio sugli atti umani, come se essa non si potesse estendere a ciò che è libero e individualizzato, e indusse a sottrarre proprio l'universo umano

²² Cfr. Tommaso D'Aquino, *Expositio super Iob ad litteram*, prol.

alla provvidenza e a porlo sotto l'influsso di una fatalità priva di intenzionalità, direzione o volontà (*"praeterintentionem"*), di una forza superiore, ma inintelligibile in quanto non finalistica e, in qualche modo, anche non giusta. Porre la vicenda umana sotto l'influsso inesorabile del fato – o delle sue varianti quali, ad esempio, i corpi celesti che influirebbero in modo determinante sulle creature umane – depotenziava l'impegno morale alla scelta del bene, giacché non vi conseguiva alcun effetto proporzionato, ma solo la casualità o la necessità. La mancanza di ordine, perciò, rischia di far cedere il cuore umano – l'espressione è di San Tommaso e sottolinea l'aspetto esistenziale del problema teoretico –, inducendolo a negare la provvidenza e, con essa, le stesse prerogative essenziali di Dio e il valore dell'impegno per una buona condotta. In questo interrogativo viene collocata da San Tommaso la sapienza della verità celata nel Libro di Giobbe per comprendere che Dio non vuole né causa il male e, tuttavia, lo permette. Dio ha voluto creare creature libere perché ciò costituisce una perfezione maggiore dell'universo, la cui possibilità di fallire è comunque ricondotta da Dio al bene.

La sfida che il caos pone riguardo la conoscenza del bene e la motivazione ad agire minaccia anzitutto proprio la sapienza, che – come si ricorda – è ordinativa: per questa ragione è compito della teologia e finalità dell'azione missionaria – se si accoglie la lezione di San Tommaso – ri-articolare e ri-esprimere in ogni epoca il rapporto tra sapienza e ordine, tra etica e realtà, tra bene e natura.

L'“ordine” del mondo e l'“ordine” delle azioni umane

La creazione è capace di manifestare – è la verità del *thema* dell'*Expositio super Iob ad litteram* – un finalismo chiaramente riscontrabile e difficilmente negabile al fisico e allo scienziato, che conduce all'affermazione di una Mente all'origine del creato;

finalismo che è palesato dall'ordine²³; parimenti, l'agire umano, in quanto attuato da una creatura che porta la somiglianza di Dio nella razionalità e abitato dalla razionalità pratica di questa creatura, è capace di condurre all'affermazione di un Bene sommo quale origine e destino di tutto il reale; nell'agire morale buono si palesa la sequenza regolata dall'ordine e tendente finalisticamente alla pienezza, alla perfezione di ogni creatura, alla felicità e, per il credente, a Dio. Nel dialogo tra i saperi fondamentali all'essere umano, quali la Fisica, la Metafisica (nelle affermazioni che riguardano le realtà non empiricamente evidenti) e l'Etica, l'intelligibilità totale del reale – cui appartiene anche l'essere umano con modalità precipue, ovvero mediante l'agire intelligente e libero – emerge con una sua chiarezza e completezza. Se l'ordine della e nella realtà, riscontrato con i mezzi, gli strumenti e le avvertenze della fisica contemporanea, riporta al centro del dibattito l'ipotesi di Dio, è invece l'ordine palesato dal comportamento moralmente buono del credente a lumeggiare l'esistenza e l'intelligibilità dell'amore e della provvidenza divine come fine ultimo di tutto il creato. Vi è, dunque, una sorprendente potenza insita nella condotta buona del credente, che può testimoniare – nell'annuncio e nell'azione missionaria – la propria coerenza con le parole del Vangelo, dimostrando la praticabilità della vita buona come esemplificazione della verità performativa del Vangelo e contribuendo a mappare il mosaico argomentativo sul bene.

Conclusione

Una conclusione, necessariamente provvisoria, della presente riflessione tenta una focalizzazione su tre articolazioni fonda-

²³ Ricchissima è la recente letteratura riguardo la riedizione degli argomenti sul finalismo della realtà: R.G. Timossi, *L'illusione dell'ateismo. Perché la scienza non nega Dio*, Cinisello Balsamo (MI) 2009; A. Flew, R.A. Varghese, *Dioesiste. Come l'ateo più famoso del mondo ha cambiato idea* (=La Bussola), Caltanissetta 2010.

mentali in cui l'annuncio e la missione dei nostri giorni possono giovare dell'insegnamento di San Tommaso, ponendosi nel solco della tradizione non senza, però, una formulazione storicamente inedita, che puntualizzi alcune specifiche.

In primo luogo e sulla linea delle indicazioni dell'“Epistemologia della disambiguazione”, credo sia quanto mai opportuno, nell'annuncio, porre l'accento sul carattere “performativo” del Vangelo, cioè sottolineare l'intrinseca capacità che esso possiede di realizzare quanto afferma²⁴: il Vangelo è “Sapienza di Dio” (cfr *Rm* 1,16; *1 Cor* 1,24), non una sapienza tra le altre; il Vangelo non è il frutto di una ricerca induttiva della mente umana, ma è il dono dall'alto (cfr *Gv* 3,3); il Vangelo non realizza una perfezione etica migliore delle altre – il bene perfetto dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele – ma la salvezza di tutto l'essere umano, non solo della sua dimensione morale. In altre parole, la “performatività” non è una specifica da sottolineare in sede missiologica, ma appartiene all'integrità dell'annuncio in sede missionaria.

In secondo luogo e sulla linea dell'insegnamento di Benedetto XVI, ritengo urgente che la missione renda esplicito a livello teoretico, pratico e persino linguistico – soprattutto attraverso una disambiguazione sistematica e chiara rispetto alla cultura del benessere, della *fitness* e dell'*empowerment* – un fatto di capitale importanza: l'annuncio di una salvezza è annuncio di un perdono, cioè presume l'antecedenza e la condizione esistenziale di un peccato. Al tempo stesso, l'annuncio del Vangelo parla di un'abilitazione e di un potenziamento, nella grazia, dell'agire umano²⁵. Benedetto XVI ha molto acutamente indicato quale è la

²⁴ Cfr. Benedetto XVI, Lettera enciclica *Spe salvi* sulla speranza cristiana, 30 novembre 2007, 2.

²⁵ Secondo la nota dottrina della *potentia obediens*, elaborata da San Tommaso, ossia della capacità intrinseca dell'essere umano di obbedire o dare ascolto alla chiamata alla soprannaturalità che Dio offre nel Sacrificio del Suo Figlio Unigenito; sul dibattito attuale si può vedere G. Mazza, *La liminalità come dinamica di passaggio. La rivelazione come*

via che porta la tecnologia a perdere di vista la morale: quando l'essere umano non riconosce alcuna antecedente nell'essere e nella natura. L'annuncio missionario nasce con una storia alle spalle, che è la storia della salvezza, e chiama ad accogliere la potenza di Dio Che, nella grazia e nei sacramenti, abilita alle operazioni che assimilano a Lui.

In terzo luogo e sulla linea della teologia tommasiana, ritengo preziosa l'indicazione di non abbandonare mai non solo il parallelismo tra l'affermazione di una teleologia nel cosmo e l'affermazione dell'agire morale, ma anche la fondamentale intersezione delle due riflessioni nel concetto di "ordine" (riferibile ad una "razionalità"²⁶): sono proprio le azioni dei credenti a mostrare la comune provenienza della realtà da un Creatore Che è Sapienza e Amore e a introdurre in essa elementi di plausibilità e di senso, di credibilità e di praticabilità, di persuasività e di bellezza del messaggio cristiano.

Koncepcja misji w niektórych pismach św. Tomasza z Akwinu

Zagadnienie misyjności Kościoła wyznaczają dwa podstawowe faktory: kompleks zagadnień społeczno-kulturowych (tzw. nowoczesność w odniesieniu do krajów Europy Zachodniej) oraz teologia misyjności i działalność misyjna w świecie. Autorka zestawia rozumienie i praktykę misyjności ostatnich papieży: Jana Pawła II, Benedykta XVI oraz Franciszka.

Z kolei przechodząc do lektury *Summa contra gentiles* Tomasza z Akwinu, prof. Rossi podkreśla ruch od naśladowania Jezusa

struttura osmotico-performativa dell'inter-esse trinitario, Roma 2005, p. 180-183; inoltre il celebre testo di K. Rahner, *Uditori della Parola*, Roma 2000.

²⁶ Nella visione cattolica tradizionale il Cristianesimo è la "religione del Logos" e la morale è "ordorationis".

do Jego przepowiadania. Zmagając się z herezjami XIII wieku oraz z zagrożeniem islamu, ówczesni dominikanie kładli nacisk na studium oraz ewangelizację Europy. W swojej refleksji nad misyjnością św. Tomasz zwraca uwagę na kategorię mądrości, gdyż Ewangelia jest mądrością Bożą (*Sapientia di Dio*). Opierając się na Akwinacie, Autorka zwraca również uwagę na swoistą zgodność porządku świata z porządkiem ludzkiej działalności, gdyż wszystko znajduje swój początek i zwieńczenie w swoim Stwórcy.

Andrzej Napiórkowski OSPPE

Koncepcje Kościoła a realizacja jego misyjności

Jaka misja: do pogan (*ad gentes*), w parafii czy nowa ewangelizacja?

W literaturze teologicznej doby posoborowej dotyczącej misji zauważamy spore zróżnicowanie terminologiczne. Termin „misja” często jest zastępowany pojęciem „ewangelizacja”, dlatego już we wstępie odpowiemy na pytanie, co rozumiemy przez misję. Wyróżniamy jej trzy podstawowe formy: misja *ad gentes*, duszpasterstwo (ewangelizacja) i nowa ewangelizacja (reewangelizacja).

W encyklice *Redemptoris missio* Jan Paweł II podjął próbę uporządkowania powyższych pojęć. Wyróżnił powyższe trzy rzeczywistości i objaśnił je¹, zauważając, że „adresatami specyficznej działalności misyjnej, albo misji *ad gentes*, są «narody i grupy społeczne jeszcze nie wierzące w Chrystusa», «ci, którzy są daleko od Chrystusa», wśród których Kościół «nie zapuścił jeszcze korzeni», i których kultura nie doznała jeszcze wpływów Ewangelii. Różni się ona od innych form działalności kościelnej, ponieważ kieruje się ku grupom i środowiskom niechrześcijańskim z powodu braku czy niedostatku głoszenia Ewangelii i obecności Kościoła. Charakteryzuje się ją zatem jako dzieło głoszenia Chrystusa i Jego Ewangelii, budowania Kościoła lokalnego, szerze-

¹ Por. J. Róžański, *Kościół misyjny*, „Communio” nr 4(184), R. XXXIII (2013), s. 44.

nia wartości Królestwa. Szczegółność tej misji *ad gentes* wynika z faktu, że jest ona skierowana do niechrześcijan. Należy więc starać się, by to zadanie specyficznie misyjne, które Jezus powierzył i codziennie na nowo powierza swemu Kościołowi, nie stało się w końcu rzeczywistością zniwelowaną w misji globalnej całego Ludu Bożego, a zatem zaniedbywaną czy zapomnianą².

To dlatego misyjnej działalności Kościoła nie można redukować do niechrześcijan (*ad gentes*). Kontynuacja zbawczego posłannictwa Jezusa Chrystusa odnosi się bowiem także do tych wszystkich, którzy przez chrzest zostali włączeni w Kościół święty i w nim trwają (duszpasterstwo), oraz do tych, którzy mimo sakramentalnego włączenia w Kościół nie są z nim w duchowej jedności (nowa ewangelizacja).

Autor encykliki ma świadomość trudności, jakie wiążą się z doprecyzowaniem tych pojęć i określeniem granic między ich treściami. Píše, iż „granice pomiędzy *opieką duszpasterską nad wiernymi, nową ewangelizacją i specyficzną działalnością misyjną* nie dadzą się wyraźnie określić i nie jest do pomyślenia, by tworzyć między nimi bariery czy zamknięte przedziały. Tym niemniej nie można zatracać dążenia do przepowiadania i do zakładania nowych Kościołów wśród narodów i grup ludzi, w których jeszcze nie istnieją, gdyż jest to pierwsze zadanie Kościoła, który został posłany do wszystkich narodów, aż po krańce ziemi. Bez misji *ad gentes* sam wymiar misyjny Kościoła byłby pozbawiony swego podstawowego znaczenia i swej wzorczej realizacji”³. Jan Paweł II mówi o współzależności i wzajemnym przenikaniu się tych trzech form misji, gdyż jedno zbawcze działanie pobudza i wzmacnia drugie.

W poniższym przedłożeniu chcemy wykazać wpływ przyjętej koncepcji Kościoła na sposób i realizację jego misji. Polecenie Jezusa: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je

² Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio”*, Watykan 1990, nr 34.

³ Tamże.

zachowywać wszystko, co wam przykazałem” (Mt 28,19-20), było w historii spełniane z różną intensyfikacją. Te słowa Zmartwychwstałego, stanowiące ewangelizacyjny nakaz dla uczniów i uczennic, aby przepowiadać Dobrą Nowinę w każdym czasie i w każdym miejscu, wprowadzie nigdy nie utraciły swojej obowiązywalności, jednak wprowadzano je w życie z niejednolitym natężeniem, czy to w łonie samej wspólnoty wierzących, czy to poza nią. Na dynamizm realizacji misji miały wpływ czynniki heterogeniczne, my jednak zdecydowaliśmy skupić się na modelach eklezjologicznych i pokazać ich oddziaływanie na misję.

Nie chcemy tu prezentować już dość znanych elementów katolickiej nauki na temat misyjności, ale interesuje nas proces oddziaływania takiej, a nie innej eklezjologii na wypełnianie nakazu chwalebego Pana: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody...”. Wydaje się, że odkrycie prawdziwości rządzących tą zależnością byłoby interesujące. Każda nowa prawda, którą poznajemy, uczy nas bowiem w inny sposób odczytywać rzeczywistość Kościoła i otwiera na jej złożoność, która nas przerasta.

Możemy postawić tezę, że w okresie posoborowym, za pontyfikatów Pawła VI, Jana Pawła II, Benedykta XVI oraz Franciszka, doszło do przesunięcia akcentów z misji *ad gentes* na tak zwaną nową ewangelizację. Kościół owocuje najbardziej wówczas, kiedy jest wierny Chrystusowi, a nie doraźnym prądom, jakim ulega świat w swoim chaosie. Wiara staje się żywa i kolorowa, gdy jest wyznawana. *Glory be to God for dappled things* („Chwała Bogu za pstrokate rzeczy”) – pisał Gerard Manley Hopkins, angielski poeta i jezuicki kapłan⁴. Oczywiście należałoby tu odpowiedzieć na pytanie, co sam Jezus rozumiał przez misję. Z opisaniem posłania, jakie otrzymał od Ojca Niebieskiego nie mielibyśmy chyba większych trudności, natomiast problemem mogłoby się okazać precyzyjne wychwycenie zadań, jakie zleca On swoim naśladowcom w ramach kościelnej społeczności.

⁴ G.M. Hopkins, *Pied Beauty*, w: Gerard Manley Hopkins, C. Phillips (ed.), New York 1986.

Misyjna natura Kościoła

Aby właściwie uchwycić naturę Kościoła, a tym samym jego misyjność, odwołamy się najpierw do danych biblijnych. Najgłębszą podstawę misyjności Kościoła znajdujemy w Trójcy Świętej: Bóg Ojciec posyła swojego Syna, który zostaje namaszczone Duchem Świętym. Trójca Święta nie jest więc wspólnotą zamkniętą w sobie, ale – jak zauważa Gisbert Greshake – w swoim nieskończonym bogactwie miłości otwiera się na zewnątrz. Ojciec przekazuje całego siebie Synowi, aby następnie wydać swojego Syna światu, który w Duchu doznaje zbawienia (por. J 3,16-17). Działając w świecie, Syn nie czyni swojej woli, ale wypełnia pragnienia Ojca⁵.

Misyjna działalność Kościoła jest procesem bezwzględnie osobowym. *Communicatio* nie polega bowiem tylko na przekazie treści wiary (*transmissio*), ale przede wszystkim na wzajemnym komunikowaniu się osób. Bóg Trójjedyny swoje życie wewnętrzne urzeczywistnia w relacjach z pozostałymi Osobami Boskimi, spełnia się ono więc w komunikowaniu. Jest to ich wzajemne samoudzielanie się. Podobnie dzieje się w procesie objawiania się Trójcy Świętej światu; nie tylko przekazuje Ona pewną treść, ale też samoudziela się, gdyż wchodzi w relacje personalne⁶.

Bóg Ojciec posłał na ziemię swojego jedynego Syna ze słowem, a ono, wypowiedzane w imieniu Ojca, jest połączone ze świadectwem. „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1,1 n.). Więź Jezusa z posyłającym Go Ojcem jest tak ścisła, że w Synu można zobaczyć Ojca (por. J 8,19; 12,45; 14,7.9). Posłany Jezus nie tylko

⁵ Por. G. Greshake, *Der Dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg – Basel – Wien 2007, s. 400.

⁶ Por. R. Skrzypczak, *Kościół jako misterium, communio i missio. Przejrzysta wizja eklezjologii katolickiej 40 lat po soborowej konstytucji „Lumen gentium”*, s. 14-15.

przekazuje prawdę, którą wyraża słowem, ale też weryfikuje ją swoim życiem. Nie tylko wypowiada słowo, ale sam jest Słowem wcielonym. Mamy tu zatem osobowe Słowo, które na początku było u Boga, a teraz na ziemi wypowiada słowo będące darem Ducha Świętego, dlatego jest ono stwórcze. Dar Ducha udzielany nam przez Ojca w posłanym Jezusie staje się misją trynitarną. Stąd Bóg jest Posyłającym, a Jezus jako Posłany przynosi nam Ducha, co stanowi serce Jego misji. Jest to wzorzec dla Kościoła i przykład jego urzeczywistniania się, który odnajdujemy już w logice apostoelskiej działalności i pośród pierwszych wspólnot.

Kościół spełnia swoje zadanie, jakim jest misyjność, gdy przekazuje ewangeliczne orędzie, ale także wówczas, gdy chrześcijanie siłą swojej osobowej wiary, będącej darem Duchem, prowadzą innych do Chrystusa. Dlatego słusznie mówimy, że Kościół nie tylko wypełnia swą misję, ale w swoich członkach sam jest misją. „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 konstituuje, świadczyć o nim, aktualizować je i szerzyć: by gromadzić wszystkich i wszystko w Chrystusie, by być dla wszystkich «nierozłącznym sakramentem jedności»”⁷.

Jak Jezus został posłany przez Ojca, tak też sam rozsyła swoich uczniów, uzdalniając ich do głoszenia tajemnicy królestwa Bożego w oparciu o autorytet Boga. Tak jak częsty kontakt Jezusa z Bogiem Ojcem był gwarancją skuteczności Jego słów i czynów, tak i uczniowie muszą trwać w nieustannym modlitewnym zjednoczeniu ze Zmartwychwstałym. Z modlitwą wiąże się również element krzyża. Posłani uczniowie, idąc śladami Bożego Syna, który „ogłosił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stając się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej” (Flp 2,7-8), muszą również wchodzić w Jezusową postawę ogołocenia⁸.

⁷ Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”*, Watykan 1995, nr 5.

⁸ Por. T. Dola, *Misja ewangelizacyjna Kościoła*, „Communio” nr 4(184), R. XXXIII (2013), s. 63-65.

Schemat powołania i posłania przez Boga proponowany przez Nowy Testament ma swoje korzenie już w Starym. Jahwe posyła kolejnych proroków: Abrahama, Mojżesza, Samuela, Jeremiasza, Ezechiela, Ezdrasza, Izajasza i innych, do swojego ludu, do Izraela, z konkretną misją. W Starym Testamencie słowo „misja” nie odnosi się tylko do ludzi posłanych przez Jahwe; On kieruje do świata także swoje Słowo, Mądrość i Ducha⁹.

Jezus objawia Boga i człowieka, to znaczy w swojej misji pokazuje całemu światu nie tylko Tróję Przenajświętszą, czyli Boga Ojca, Ducha Świętego i siebie samego, ale też człowieka samemu człowiekowi. Z tej powszechności Boskiego objawienia wypływa uniwersalizm Kościoła, który jest dla całej ludzkości ogólnodostępnym sakramentem zbawienia. Kościół zatem jest misyjny zawsze i wszędzie. W starożytnym chrześcijaństwie wyrażono tę prawdę już w wyznaniu wiary nicejsko-konstantynopolańskim: „Wierzę w jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół”. To znamie powszechności Kościoła rozumiano właśnie w sensie pójścia z Dobrą Nowiną do całego świata. W pierwszych gminach żywa była świadomość, że każdy ochrzczony jako Chrystusowy świadek (*martyr*) jest posłany do świata.

Kościół czasów apostołskich był w pełni misyjny; nie istniał jeszcze problem podziału na Kościół i misje, którymi miałyby zajmować się wyspecjalizowane gremia kościelne. To rozróżnienie między Kościołem a jego działalnością ewangelizacyjną pojawiło się w sposób czytelny po raz pierwszy za papieża Grzegorza Wielkiego (540-604), który wysłał do Anglii grupę czterdziestu misjonarzy na czele z benedyktyńskim opatem Augustynem, późniejszym arcybiskupem Canterbury¹⁰.

Z czasem charyzmatyczna działalność misyjna uległa instytucjonalizacji, co wiązało się z powstaniem Państwa Kościelnego (755). Kościół rozumiał misyjność przede wszystkim jako

⁹ Por. tamże, s. 57.

¹⁰ Por. H. Fros, *Augustyn z Canterbury*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1985, t. I, k. 1115.

ewangelizację nowych ludów i terenów pozaeuropejskich, z czym wiązały się odkrycia geograficzne i kolonialne podboje. Dopiero w XIX wieku, za pontyfikatu Grzegorza XVI (1830-1846), dochodzi do odpolitycznienia dzieła misyjnego, czemu daje on wyraz w bulli *Multa praeclare*. Nauczanie kolejnych papieży na temat misji jest coraz bogatsze i nabiera szerszych rozmiarów, jak na przykład u Benedykta XV (1914-1922) i Piusa XI (1922-1939). Ten ostatni papież *dzieła misyjne* podniósł do rangi *papieskich* i wydał ważną encyklikę *Rerum Ecclesiae* (1926). Misjom katolickim swoją uwagę poświęcił też Pius XII (1939-1958), co poświadcza jego encyklika *Saeculo exeunte octavo*¹¹.

Przełomowy w zakresie rozumienia misji i wcielania jej w życie okazał się Sobór Watykański II, co odzwierciedlają pontyfikaty kolejnych posoborowych papieży, o czym będziemy mówić w dalszej części naszego wywodu.

Paweł VI: dialog jako forma misji *do pogan* i wewnątrz Kościoła

Nie powinno dziwić, że Paweł VI, który rozpoczął swój pontyfikat w trakcie trwania Soboru Watykańskiego II, w swoim nauczaniu inspirował się jego dokumentami. Trzeba tu przede wszystkim wskazać na Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, Konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, a także Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* oraz Deklarację o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, nie pomijając przy tym głównej Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*.

¹¹ Por. S. Kasprzak, *Misyjność Kościoła powszechnego w aspekcie historycznym i prawnym – definicja misji „ad gentes”*, „Roczniki Nauk Prawnych” t. X, z. 2(2000), s. 179-186.

Warto zauważyć, że dokumenty soborowe *Lumen gentium* i *Ad gentes* używają słowa „misje” bądź „działalność misyjna”¹², a w adhortacji apostoelskiej *Evangelii nuntiandi* Paweł VI używa terminu „ewangelizacja”¹³. Papież ten koncentruje się na zagadnieniu ewangelizacji w świecie współczesnym nie tylko we wspomnianej adhortacji, lecz także w orędziu misyjnym z 1972 roku, chociaż jego wizja Kościoła najbardziej czytelna jest w encyklice *Ecclesiam suam*¹⁴. W numerach 31-37 tegoż dokumentu mówi on o rozwoju nauki o Kościele, stosując pojęcia Mistycznego Ciała oraz tajemnicy (*misterium*). Encyklika ta jest jednak poświęcona przede wszystkim dialogowi, czyli otwarciu się Kościoła katolickiego na współczesność i właściwe relacje: „Kościół ma niejedno do oznajmiania ludziom wszelkiego stanu: chłopcom i dziewczętom, młodzieży, uczonym i myślicielom, robotnikom, działaczom społecznym, artystom, politykom, przede wszystkim zaś ubogim, nieszczęśliwym, dręczonym cierpieniem, a nawet umierającym. Jednym słowem wszystkim”¹⁵.

Paweł VI, nauczając o misji szerzenia Dobrej Nowiny, wskazuje przede wszystkim na potrzebę dialogu Kościoła ze społeczeństwem, w którym żyje¹⁶. Mówi o dialogu w społeczeństwie ludzkim (nr 78-80), o jego właściwościach (nr 81-82), metodach i technice (nr 83-86), o tym, że musi on się odbywać w pełnej prawdzie (nr 87-88). W dalszej części encykliki wyróżnia kręgi, z którymi Kościół winien go prowadzić. Pierwszym kręgiem jest cała ludzkość (nr 96-98), drugim wierzący w Boga (nr 107-108), trzecim bracia odłączeni (nr 109-110). Papież opisuje również zagadnienie dialogu wewnątrz Kościoła katolickiego (nr 113).

¹² Por. KK 17, 1; DM 6, 9, 10.

¹³ Por. S. Kasprzak, *Misyjność Kościoła powszechnego*, dz. cyt., s. 176.

¹⁴ Paweł VI, *Encyklika „Ecclesiam suam”*. *O drogach, którymi Kościół katolicki powinien kroczyć w dobie obecnej przy pełnieniu swojej misji*.

¹⁵ Por. tamże, nr 95.

¹⁶ Por. tamże, nr 64-65.

Podjmując soborowe otwarcie się Kościoła, które niekiedy może się wydawać nadmierne, Paweł VI ujmuje misję jako dialog z tymi, którzy nie znają Chrystusa lub Go negują (ateiści) (nr 99-101), oraz w łonie samego chrześcijaństwa.

Jan Paweł II: antropologia chrystocentryczna w misji do pogan

Niewłaściwa interpretacja soborowej doktryny doprowadziła do znaczących nadużyć i błędnego kierunku posoborowych przemian w Kościele. Na ten stan chaosu złożyły się nie tylko takie zewnętrzne czynniki, jak rewolucja w Europie Zachodniej w 1968 roku i demokratyzacja hierarchicznej struktury Kościoła, ale też czynniki wewnętrzne, jak na przykład latynoamerykańska teologia wyzwolenia. W trakcie pontyfikatu Jana Pawła II doszło w eklezjologii do poważnej zmiany kierunku, która miała miejsce na synodzie biskupów w 1985 roku, kiedy to ojcowie synodalni wręcz zakazali stosowania pojęcia ludu Bożego, a w jego miejsce zalecili termin „wspólnota”¹⁷. Ten zwrot stał się punktem wyjścia dla zwołania trzech kolejnych synodów, na których starano się wypracować poprawną naukę o Kościele, poszerzoną o trzy sposoby kościelnego bycia: wiernych świeckich (1987), prezbiteratu (1990) i życia konsekrowanego (1996). Jan Paweł II podpisał trzy adhortacje będące pokłosiem kolejnych zgromadzeń biskupich: *Christifideles laici* (1988), *Pastores dabo vobis* (1990) oraz *Vita consecrata* (1996).

Tym samym dokonało się zdecydowane odejście od fałszywych interpretacji Soboru, jakie za pontyfikatu Pawła VI doszły do głosu, kiedy to Kościół przede wszystkim chciano widzieć

¹⁷ Dokument końcowy Nadzwyczajnego Synodu Biskupów z 1985 roku pt. *Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*, 7.12.1985.

jako lud Boży, który otwarty jest na świat i znajduje się z nim w bezkrytycznym dialogu. W 1985 roku na synodzie podkreślono zatem trzy określenia wzajemnie się tłumaczące i dopełniające, a mianowicie: *mysterium*, *communio* i *missio*. Ta triada stała się za Jana Pawła II swoistą syntezą eklezjologiczną¹⁸.

We wspomnianych adhortacjach pojawiła się myśl, która w sposób wyraźny „przypominając nauczanie Soboru, ukazuje Kościół jako tajemnicę, komunię i misję. To właśnie w tajemnicy Kościoła, będącej tajemnicą komunii trynitarniej nacechowanej przez wymiar misyjny, ujawnia się tożsamość chrześcijańska” (PDV 12)¹⁹. Kościół jako tajemnica powiązany jest z obecnością zmartwychwstałego Pana pośród swoich uczniów i uczennic, jako komunია opisuje jedność wspólnoty kościelnej, odpowiadając jego aspektowi relacyjnemu, natomiast w swojej misyjności oznacza podmiot głoszący Ewangelię i dający o niej świadectwo²⁰.

Te trzy aspekty: *mysterium*, *communio* i *missio*, odnoszą się kolejno do ontologiczności, relacyjności i funkcjonalności Kościoła²¹. Warto dodać, że powyższa triada odsłoniła się też w kompozycji adhortacji z 1996 roku *Vita consecrata* oraz w Katechizmie Kościoła katolickiego²², ogłoszonym przez Jana Pawła II konstytucją apostolską *Fidei depositum* w 1992 roku.

Narastające zainteresowanie ujęciem Kościoła jako *communio* wyraził też dokument Kongregacji Nauki Wiary z 1992 roku *O niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია* „*Communio notio*”, poświęcony wyłącznie temu pojęciu. Czytamy tam:

¹⁸ Por. R. Skrzypczak, *Kościół jako mysterium, communio i missio. Przejrzysta wizja eklezjologii katolickiej 40 lat po soborowej konstytucji* „*Lumen gentium*”, „Warszawskie Studia Teologiczne” XVII(2004), s. 167-184.

¹⁹ Por. PDV 16, 73; ChL 61.

²⁰ Por. PDV 16; RM 5, 24, 30, 42.

²¹ Zob. M. Semeraro, *Mistero, comunione e missione. Manuale di ecclesiologia*, Bologna 1998.

²² KKK, pkt 770-810.

„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”²³.

Antropologia chrystocentryczna Jana Pawła II swoje zwieńczenie znalazła w jego wizji Kościoła jako *communio*, i to *communio* eucharystycznym. Świadectwem tego jest jego ostatnia encyklika z 2003 roku *Ecclesia de Eucharistia*. Ojciec Święty wykazuje związek przyczynowy pomiędzy Eucharystią a Kościołem i jego misją²⁴. „Eucharystia buduje Kościół, a Kościół sprawuje Eucharystię, to w konsekwencji zachodzi między nimi bardzo ścisły związek”²⁵. Z Eucharystii jako źródła wypływa siła Kościoła do pełnienia jego misji.

Z analizy pontyfikatu Jana Pawła II wyłania się obraz dwuwymiarowości jego działań misyjnych; papież kładł nacisk zarówno na sferę doczesną (tworzenie nowych struktur kościelnych, erygowanie diecezji, parafii w krajach misyjnych), jak i sferę nadprzyrodzoną (prawa człowieka, inkulturacja)²⁶. Jego rozumienie misji wiązało się szczególnie z posługą wobec tych, którzy nie znają jeszcze Chrystusa, czemu dał wyraz w encyklice *Redemptoris missio*: „Od samego początku mojego pontyfikatu zdecydowałem się podróżować aż po krańce ziemi, by dać wyraz tej trosce misyjnej, i właśnie bezpośredni kontakt z ludami, które nie znają Chrystusa, przekonał mnie bardziej, *jak pilna jest ta działalność*, której poświęcam niniejszą Encyklikę” (RM 1).

²³ Kongregacja Nauki Wiary, *List do Biskupów Kościoła Katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია „Communio innotio”*, „L'Osservatore Romano” 10(1992); Z. Zimowski, J. Królikowski (red.), *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, Tarnów 1995, s. 390–401.

²⁴ Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*, Watykan 2003, nr 21.

²⁵ Tamże, nr 26.

²⁶ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio”*, Watykan 1990, nr 41–54; por. K. Klauza, *Kościół. Misja Kościoła*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2002, t. IX, k. 1017–1019.

Benedykt XVI: teocentryczna reewangelizacja Europy

Analizując nauczanie Benedykta XVI, można dojść do dość ogólnego wniosku, że skupia się on na diagnozie rzeczywistości, która odnosi się przede wszystkim do Europy Zachodniej. W swoich przemyśleniach ukazuje dramatyczny stan tej części Starego Kontynentu na płaszczyźnie religijnej, duchowej i kulturowej. W swojej profetycznej wizji wskazuje przede wszystkim na Boga. W porównaniu z nastawieniem dialogowym Pawła VI, widocznym zwłaszcza w encyklice *Ecclesiam suam* oraz w adhortacji *Evangelii nuntiandi*, czy też antropologią chrystocentryczną akcentowaną przez Jana Pawła II w jego programowej encyklice *Redemptor hominis*, u niemieckiego papieża odkrywamy odniesienie teocentryczne.

Dla Josepha Ratzingera zawsze pierwszy jest Bóg, który inspirował Kościół. Według niego kryzys Europy to kryzys Kościoła, który za mało czytelnie mówi dziś o Bogu. Współczesny świat pozbawił się odniesienia do transcendencji na rzecz absolutyzacji ludzkich możliwości²⁷.

To swoiste wycofanie się Benedykta XVI z misji rozumianej jako *ad gentes* nie było formą eskapizmu, ale poszukiwaniem głębi w ramach teocentrycznej reewangelizacji Europy. Takie stanowisko sprawia, że cechą charakterystyczną Kościoła jest nie tyle liczba wiernych, ile jakość przeżywanej przez nich wiary.

Kończąc ciąg swoich wykładów w rozgłośni *Radia Hesja* w 1969 roku 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 cza-

²⁷ Por. Benedykt XVI, *W Eucharystii Chrystus żyje wśród nas i dla nas. Msza św. na zakończenie XXIV Kongresu Eucharystycznego we Włoszech*, „L'Osservatore Romano” 9(2005), s. 8.

sach dostatku. Wraz ze zmniejszeniem się liczby swoich wiernych utraci także większą część przywilejów społecznych. Rozpocznie na nowo od małych grup, od ruchów i od mniejszości, która na nowo postawi 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”²⁸.

Dla Benedykta XVI odnowa Kościoła wiąże się z reewangelizacją Europy, czemu dał wyraz nie tylko w wielu swoich dokumentach, ale również w powołaniu do życia Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji. To ponowne odkrywanie Boga na Starym Kontynencie musi się wiązać ze świętowaniem niedzieli jako dnia Pańskiego, poszanowaniem małżeństwa i rodziny. Benedykt XVI jest również świadomy roli kultury i jej związków z wiarą. Współczesny świat jest według niego ogarnięty kulturą obrazu, która niejednokrotnie propaguje i narzuca wizję świata, gdzie uczyniono Boga niepotrzebnym i nieobecnym²⁹.

W swojej pierwszej encyklice Joseph Ratzinger misję Kościoła nazwał posłaniem miłości (*caritas*). „Misją wiernych świeckich jest zatem kształtować właściwie życie społeczne, respektując jego uprawnioną autonomię i współpracując z innymi obywatelami zgodnie z ich kompetencjami i odpowiedzialnością”³⁰. To zaangażowanie świeckich ma być uzupełnieniem pierwotnej misji Kościoła, którą stanowi przede wszystkim posługa Słowa i sakramentów, oraz jego działalności charytatywnej³¹.

²⁸ Por. A. Napiórkowski, *Chrześcijańska kultura ocali Europejczyków*, „Hybrydy” nr 26(2015), s. 18-25.

²⁹ Por. Benedykt XVI, *Sekularyzacja jest trudną próbą dla Kościoła. Do uczestników plenarnego zgromadzenia Papieskiej Rady ds. Kultury*, „L’Osservatore Romano” nr 4(2008), s. 35.

³⁰ Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, Watykan 2005, nr 29.

³¹ Tamże, nr 32-39.

Temat misji powraca u Benedykta XVI w encyklice *Caritas in veritate*, gdzie miłość w prawdzie staje się wielkim wyzwaniem dla Kościoła w świecie szerzącej się globalizacji. Benedykt XVI zwraca uwagę, że osiągnięcie celów bardziej ludzkiego i humanizującego rozwoju możliwe jest tylko dzięki miłości, oświeconej światłem rozumu i wiary. „Kościół nie ma do zaofiarowania technicznych rozwiązań i jest «jak najdalszy od mieszania się do rządów państw». Ma jednak misję prawdy do spełnienia, w każdym czasie i okolicznościach, dla społeczeństwa na miarę człowieka, jego godności i powołania. Bez prawdy człowiek skazuje się na empiryczną i sceptyczną wizję życia, niezdolną wznieść się ponad *praxis*, ponieważ nie interesuje jej dostrzeżenie wartości – a zatem znaczeń – dzięki którym mogłaby ją osądzać i ukierunkować. Wierność człowiekowi wymaga wierności prawdzie, która jako jedyna gwarantuje wolność (por. J 8,32) i możliwość integralnego rozwoju ludzkiego. Dlatego Kościół jej poszukuje, niezmordowanie głosi i uznaje ją, gdziekolwiek się ujawnia. Tej misji prawdy Kościół nie może się wyrzec”³².

Franciszek: „oczyszczanie z nadmiaru” kościelności

Przy określaniu eklezjologii papieża Franciszka natrafiamy na wiele trudności. Można powiedzieć, że jego metodą nauczania o Kościele jest brak metody. Wydaje się, że jest to forma „eklezjologii niedomkniętej”. Chcąc trafić do „społeczeństwa płynnego”, przesiąkniętego duchem pluralizmu i indyferentyzmu religijnego, papież Franciszek kwestionuje wiele obowiązujących schematów duszpasterskich. Dążąc do oczyszczenia Kościoła z różnych form „nadmiaru”, biskup Rzymu pragnie skuteczniej i wiarygodniej przekazywać ewangeliczne orędzie współczesnemu światu. Z jego gestów i słów wypływa zupełnie inna – w porównaniu

³² Tenże, *Encyklika „Caritas in veritate”*, Watykan 2009, nr 9.

z wcześniejszymi papieżami – forma realizacji misyjności. Można mówić w tym przypadku o misyjności na peryferiach Kościoła.

W Adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* Franciszek przypomina, że „jeśli coś ma wywoływać święte oburzenie, niepokoić i przyprawiać o wyrzuty sumienia, to niech będzie to fakt, że tylu naszych braci żyje pozbawionych siły, światła i pociechy wypływającej z przyjaźni z Jezusem Chrystusem, bez przygarniającej ich wspólnoty wiary, bez perspektywy sensu i życia”³³. Odwołując się do wskazań Franciszka, Kongregacja Nauki Wiary zachęca, aby być Kościołem „wychodzącym” i ponownie odczytać całe życie chrześcijańskie w kluczu misyjnym³⁴. Zadanie ewangelizacji dotyczy wszelkich dziedzin działania Kościoła – duszpasterstwa zwykłego, głoszenia Ewangelii tym, którzy porzucili wiarę chrześcijańską, a zwłaszcza tym, do których nauka Jezusa nigdy nie dotarła lub którzy stale ją odrzucali³⁵. W tym nieodzownym zadaniu nowej ewangelizacji bardziej niż kiedykolwiek trzeba sięgnąć do licznych darów i charyzmatów, które pomogłyby rozbudzić i umocnić misyjne zaangażowanie wszystkich ochrzczonych³⁶.

To zdecydowane otwarcie Kościoła na świat, jakie dostrzega się w postawie papieża Franciszka, jest wyraźnym przeciwieństwem pontyfikatu Benedykta XVI, który w trakcie trzeciej pielgrzymki do Niemiec (25 września 2011) apelował we Fryburgu o „odświatowienie” („odświecczenie”) Kościoła. Nie wolno zapominać, że Kościół nie może upodabniać się do tego świata, gdyż z niego nie pochodzi i jest powołany do rzeczywistości eschatologicznej. Mimo że znajduje się w ziemskiej rzeczywistości i dla prowadzenia swoich dzieł misyjnych korzysta z różnych świeckich dóbr

³³ Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, Watykan 2013, nr 3.

³⁴ Por. tamże, nr 4.

³⁵ Por. tamże, nr 5.

³⁶ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *List Iuvenescit Ecclesia do Biskupów Kościoła katolickiego na temat relacji między darami hierarchicznymi a charyzmatycznymi dla życia i misji Kościoła*, Watykan 2016, nr 1.

kultury, nie może ulec owym prądom, które sprowadzają człowieka do wymiarów ziemskich. Kościół zatem musi sam poddawać się wewnętrznej ewangelizacji w zakresie rodziny czy parafii, aby był w stanie ewangelizować świat, do którego jest posłany³⁷.

Interesującą myśl prezentuje Leszek Kołakowski w swoim eseju *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*. Analizując procesy sekularyzacji, ich źródeł upatruje nie tylko w globalizacji czy industrializacji. Najbardziej zaawansowane przemysłowo społeczeństwa nie są równocześnie najbardziej zsekularyzowane, gdyż spotykamy tam potrzebę religijności. Według niego sekularyzacja świata chrześcijańskiego dochodzi do skutku nie tylko w postaci bezpośredniej negacji *sacrum*, lecz także w formie pośredniej, czyli jego uniwersalizacji³⁸.

Niekiedy można mieć wrażenie, że ewangelizacyjne zaangażowanie papieża Franciszka prowadzi do unieważnienia różnic między *sacrum* i *profanum*. To właśnie ma na myśli Kołakowski, kiedy pisze o uniwersalizacji *sacrum*. Trudno zaakceptować chrześcijaństwo, które pozbywa się odniesień transcendentnych i eschatologicznych. Nie może ono z góry i bezrefleksyjnie uświęcać wszystkich form życia świeckiego. W misji Franciszka granica między Kościołem a światem jest nieostra, co wydaje się wynikać z błędnego rozumienia soborowego *aggiornamento*. Mimo że chrześcijanin żyje w świecie, to nieraz musi być przeciwko światu. Kościół nie może zawsze i wszędzie udzielać wsparcia wszystkim wartościom i nurtom, jakie znajdują akceptację w społeczeństwie świeckim. Kościelna tożsamość domaga się zatem stałego rozróżniania między *sacrum* a *profanum*, co w naturalny sposób będzie prowadzić do nieuchronnego konfliktu³⁹.

Idąc za swoją wizją Kościoła, Franciszek mniej koncentruje się na kwestiach reewangelizacji Europy Zachodniej. Z pewnością

³⁷ Por. T. Dola, *Misja ewangelizacyjna Kościoła*, dz. cyt., s. 67.

³⁸ Por. L. Kołakowski, *Nasza wesoła apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, Kraków 2010, s. 215-229.

³⁹ Por. tamże, s. 222-223.

jest on papieżem młodych Kościołów Azji, Afryki czy Ameryki Południowej. Kościół na Starym Kontynencie wydaje mu się nadmiernie obciążony tradycją, nazbyt doktrynalny i racjonalny. Dlatego tak chętnie wynosi do stanu biskupiego i kreuje kardynałów z przedstawicieli duchowieństwa pozaeuropejskiego. Opowiada się za koncepcją misyjności pierwotnego Kościoła, w którym nie istniały specjalne struktury odpowiedzialne za misję, lecz każdy ochrzczony codziennym życiem świadczył o swoim związku z Chrystusem. Balast „przeciętnych chrześcijan” gasi współczesnie misyjną żarliwość Kościoła, a wierni świeccy nie czują odpowiedzialności za wypełnianie Jezusowego nakazu: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu!” (Mk 16,15).

Aktualne koncepcje Kościoła

Chrześcijanie, którzy nie dzielą się Dobrą Nowiną w ramach swoich parafii i nie głoszą Ewangelii tym, którzy jej nigdy nie poznali, ani tym, którzy poznali ją połowicznie i odeszli od Chrystusa, są w przeżywaniu swojej wiary co najmniej połowiczni i przestają być wiarygodni. Ta pasywność wytycza granice ich własnych gett i ostatecznie prowadzi do wewnętrznej martwoty. Realizacja misyjności wzmacnia bowiem wymiar bycia aktywnym członkiem zarówno aktualnego, doczesnego Kościoła, jak i tego eschatologicznego. Kościół misyjny jest jednocześnie Kościołem pielgrzymującym; rośnie misją.

Kościół nie tworzy ani Trójjedyny Bóg, ani sami ludzie. Jak słusznie podkreśla Bruno Forte, mimo że najgłębsze podstawy Kościoła znajdują się w Trójcy Przenajświętszej⁴⁰, to jednak w porządku zbawczym Bóg potrzebuje człowieka. Sami chrześcijanie nie mogą konstruować Kościoła, gdyż jego głową jest Chrystus, zmartwychwstały Pan, który w swoim Duchu nieustannie ożywia i prowadzi wspólnotę wierzących.

⁴⁰ Zob. B. Forte, *La chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*, Milano 2003.

Dłuższe zatrzymanie się nad tajemnicą komunii akcentuje w swojej eklezjologii Severino Dianich⁴¹ czy inni włoscy teologowie, podkreślający tak wspólnotowy, jak i misteryjny wymiar Kościoła (Adriano Garuti⁴², Umberto Casale⁴³, Brunero Gherardini⁴⁴, Cettina Militello⁴⁵, Marcello Semeraro⁴⁶). Giovanni Tangorra słusznie zauważa, że podkreślenie elementu tajemnicy (*mysterium*) wydobywa z Kościoła jego trynitarne źródło i wewnętrzne życie wiary, a zauważenie wymiaru wspólnoty (*communio*) prowadzi do kościelnej widzialności, historyczności i relacji ze światem⁴⁷.

W niemieckiej eklezjologii akcent kładzie się na komunikację oraz sakramentalność, a Kościół rozpatruje się w świetle jego widzialności oraz w aspekcie komunikacyjno-socjologicznym; na przykład Kościół u Medarda Kehla to sakrament Bożej komunii (*Kirche als Sakrament der Communio Gottes*) albo instytucja⁴⁸. Z kolei Karl Rahner podkreślał obecność Bożą w sakramentach i miejsce ludzkiej wolności z nastawieniem transcendentarno-mistagogicznym (*Kirche als Sakrament Prasenz Gottes und Ort menschlicher Freiheit*). Dla niemieckiego jezuita kościelna struktura jest przestrzenią, w której dochodzi do ostatecznego samoudzielenia się Boga⁴⁹.

Nowatorskie spojrzenie na Kościół, z podkreśleniem jego sakramentalności, znajdujemy też u innego niemieckiego teologa,

⁴¹ Zob. S. Dianich, *La Chiesa. Mistero di comunione*, Bologna 1975.

⁴² Zob. A. Garuti, *Il mistero Della Chiesa. Manuale di ecclesiologia*, Roma 2004.

⁴³ Zob. U. Casale, *Il mistero della Chiesa. Saggio di ecclesiologia*, Torino 1998.

⁴⁴ Zob. B. Gherardini, *La Chiesa. Il mistero e servizio*, Roma 2004.

⁴⁵ Zob. C. Militello, *La Chiesa "il corpo crismato". Trattato di ecclesiologia*, Bologna 2003.

⁴⁶ Zob. M. Semeraro, *Mistero, comunione e missione. Manuale di ecclesiologia*, Bologna 1997.

⁴⁷ Por. G. Tangorra, *Temi di Ecclesiologia*, Roma 2014, s. 16-28.

⁴⁸ Zob. M. Kehl, *Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie*, Frankfurt am Main 1976, s. 338.

⁴⁹ Por. tamże, s. 172-238; por. M. Jagodziński, *Komunijna „fenomenologia” Kościoła według Medarda Kehla SJ*, w: *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, red. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin 2004, s. 255-277.

Karla-Heinza Menke, który mówi o katolickiej wyjątkowości⁵⁰. Wobec szerzącej się współcześnie gnozy, która neguje chrześcijańską inkarnację, Menke podkreśla katolicką osobliwość, która wyraża się w sakramentalności Kościoła⁵¹.

Z niemieckiego obszaru wymienić trzeba jeszcze koncepcję Jürgena Werbicka Kościoła jako drogi do zbawienia (*Kirche als Wege zum Heilwerden*). Ten teolog z Münster proponuje oddziaływające na zmysły podejście metamorfologiczne. Natomiast dla szwajcarskiego teologa Hansa Künga Kościół to zarówno instytucja Boska, jak i ludzka (*Institution Gottes – Institution der Menschen*)⁵². Hans Urs von Balthasar z kolei widzi Kościół jako przestrzeń Objawienia, przyjęcia Trójjedynego i ukrzyżowanego Boga (*Kirche als Ort der Offenbarung und der Empfänglichkeit für den Dreifaltigen und Gekreuzigten Gott*). Uważa on, że należy się tu odwołać do mistagogiczno-archetypicznego obrazu.

W naukę o Kościele po Vaticanum II swój wkład wnieśli również Hiszpanie. Należy tu wymienić kierunki akcentujące sakramentalno-misteryjny charakter Kościoła opracowane przez A. Antona, S. Pié-Ninota czy P. Rodrigueza⁵³.

Również nad Wisłą wypracowano kilka ujęć Kościoła, które wydają się godne zauważenia. Wątek wspólnotowości i sakramentalności przejawia się u takich polskich teologów, jak Franciszek Blachnicki⁵⁴ i Andrzej A. Napiórkowski⁵⁵. Kościół według

⁵⁰ Zob. K.H. Menke, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg 2013.

⁵¹ Zob. tenże, *Das unterscheidend Christliche. Beiträge zur Bestimmung seiner Einzigkeit*, Regensburg 2015.

⁵² Zob. H. Küng, *Die Kirche*, Freiburg 1967; tenże, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Zürich 1971.

⁵³ Por. S. Pié-Ninot, *Introduzione alla ecclesiologia*, Casale Monferrato 1994, s. 29-32.

⁵⁴ Por. M. Marczewski, *Kościół jest sakramentem wspólnoty. Ks. F. Blachnicki (1921-1987)*, w: *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, red. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin 2004, s. 161-188.

⁵⁵ Por. A.A. Napiórkowski, *Mysterium communionis. Eklezjalny paradygmat zbawienia*, Kraków 2006, s. 129-273.

nich staje się najbardziej czytelny w bosko-ludzkiej wspólnocie, która jest tak rzeczywistością widzialną, jak i niewidzialną, naturalną i nadprzyrodzoną, grzeszną i świętą, wspólnotową i instytucjonalną⁵⁶. Z tego regionu językowego niektórzy, inspirując się personalizmem, chcą widzieć Kościół nawet jako osobę. Do najbardziej transparentnych zalicza się ujęcie dziejowo-zbawcze (C.S. Bartnik), sakramentalne (E. Ozorowski, J. Kulisz, S. Nagy), personalistyczne (K. Wojtyła, B. Gacka, M. Rusecki) czy komunijne (L. Balter, A. Czaja, H. Seweryniak)⁵⁷.

Z powyższego dość ogólnego przeglądu głównych ujęć Kościoła u wiodących katolickich teologów możemy wyprowadzić kilka ważnych określeń, które go charakteryzują. U większości badaczy jest on określany przede wszystkim jako wspólnota (*communio*), sakrament, tajemnica (*mysterium*), instytucja czy osoba. Trudno tę bogatą rzeczywistość, występującą w wielu formach, wypowiedzieć w kilku terminach, mamy tu bowiem do czynienia z wielością i różnorodnością eklezjologicznych tematów⁵⁸. Wydaje się, że wciąż za mało podkreśla się misyjność Kościoła, przyjmującą przecież potrójną formę: misji *ad gentes*, misji w sensie wewnątrzkościelnej ewangelizacji oraz misji jako reewangelizacji. Aktualna koncentracja Kościoła nad swoim wnętrzem, nad mistycznością, tajemniczością i pneumatycznością, prowadzi do osłabienia jego misyjnej dynamiki.

Z nauczania magisterialnego ostatnich papieży także wypływa odrębne rozumienie Kościoła, gdyż możemy w nim zauważyć wyraźnie inne rozmieszczenie akcentów. Od Pawła VI do papieża Franciszka widzimy ewolucję rozumienia Kościoła, co skutkuje różnym potraktowaniem misji *ad gentes*, zaangażowaniem ewangelizacyjnym w parafiach czy też inną reewangelizacją. Bez wątplenia jest to wynik przełomu, jaki przyniósł ze sobą II Sobór

⁵⁶ Zob. A.A. Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Kraków 2010.

⁵⁷ Por. tamże, s. 207.

⁵⁸ Zob. G. Tangorra, *Temi di Ecclesiologia*, Roma 2014.

Watykański, oraz różnic w interpretacji jego nauczania. Dziś pojawiły się różne teologiczne koncepcje misji, gdyż mówimy o trzech modelach: chrystologiczno-zbawczym, eklezjologicznym (wszczepianie Kościoła) oraz eschatologicznym (służba królestwu Bożemu)⁵⁹.

Potężne zmiany kontekstu kulturowego, społecznego, gospodarczego oraz eklezjologicznego postawiły funkcjonujące dotąd rozumienie działalności misyjnej pod znakiem zapytania. Pojawiło się wiele nowych i trudnych wyzwań. Niech za przykład wystarczy wskazanie na złożoność procesów globalizacji, pluralistyczną teologię religii, dialog ekumeniczny i międzyreligijny czy też obciążenia postkolonialne i trudną drogę odzyskiwania niepodległości przez kraje Trzeciego Świata.

Z jednej strony widać, że Kościół – pozostając wierny nakazowi zmartwychwstałego Pana – jest ze swojej natury wciąż misyjny, a z drugiej dostrzegamy redukcję jego zewnętrznej działalności misyjnej i sprowadzanie jej do wewnętrznej, indywidualnej przemiany chrześcijanina. Misyjność jest dziś coraz częściej widziana jako osobiste świadectwo życia, jako formacja sumienia, jako miłość i posługa miłosierdzia. Na podstawie powyższych refleksji wolno zatem stwierdzić, że przełom w eklezjologii, który charakteryzuje się przechodzeniem od rozumienia Kościoła jako instytucji w kierunku jego duchowej i misteryjnej natury, spowodował też zmianę w rozumieniu misji i sposobach jej realizacji.

⁵⁹ Por. G. Colzani, *Missione*, w: *Dizionario di Ecclesiologia*, Roma 2010, s. 866-888.

Concetti di Chiesa e realizzazione della sua missionaria rietà

L'autore intraprende una prova di sistematizzazione del concetto di missione evidenziando tre forme di essa: la missione *ad gentes*, la pastorale (l'evangelizzazione) e la nuova evangelizzazione (re-evangelizzazione). Ciò nonostante, il pensiero principale dell'articolo concerne i diversi concetti di Chiesa che hanno funzionato lungo i secoli della sua esistenza, determinando i modi e i limiti della realizzazione del mandato missionario di Gesù Cristo. Infine, il Prof. Napiórkowski mostra i pontificati post-conciliari di Paolo VI, di Giovanni Paolo II, di Benedetto XVI e di Francesco, ove è avvenuto uno spostamento di accenti dalla missione *ad gentes* alla cosiddetta evangelizzazione esercitata ai bordi della Chiesa. Papa Francesco, mettendo in questione gli schemi pastorali funzionanti nella Chiesa, cerca di liberarla da diverse forme di "sovrabbondanza" della clericalizzazione.

Carmelo Dotolo

Inculturazione e nuovo umanesimo. La responsabilità socio-culturale dell'evangelizzazione

Premessa: inculturazione e *kenosis*

A partire dalla svolta del Concilio Vaticano II, la riflessione teologica e missiologica ha posto l'attenzione su un dato fondamentale: il ripensamento della evangelizzazione e dell'immaginario missionario in dialogo con la complessa realtà del mondo d'oggi. Ciò in virtù della rinnovata coscienza del rapporto Chiesa, mondo, regno di Dio, come ha evidenziato la *Gaudium et spes*¹, che rende l'inculturazione *dialogica* e *multidirezionale*, attenta *agli snodi del crocevia globale*, nella condivisione delle tensioni, dei drammi e delle novità che caratterizzano la vita quotidiana. In tal senso, Il fatto nuovo del villaggio globale-crocevia di po-

¹ Appare significativo quanto annota C. Duquoc, *Cristianesimo, memoria per il futuro*, Brescia 2002, p. 118-119: «La *Gaudium et spes* [] si è impegnata, con coraggio, in un'interpretazione secondo la quale la logica delle imprese umane, senza finalità religiosa e senza mediazione ecclesiale, non è estranea all'emergere del Regno di Dio. Il cuore di questa interpretazione ardita sta ne circoscrivere il "religioso": esso non è che una via tra le altre nella ricerca del Regno di Dio [] Così, l'autonomia del mondo rispetto alla chiesa e alle sue pratiche non significherebbe la sua estraneità nei confronti del Regno: significherebbe, al contrario, la sua forma originale di rapporto».

poli riporta l'*ad gentes* al suo significato originale, comprensivo e più positivo, di 'tanti popoli', cioè di ogni uomo e donna che può beneficiare della proposta evangelica, a partire dalla propria appartenenza sociale, culturale e religiosa².

In questo quadro di riferimento, si è venuta delineando una importante prospettiva *metodologica*. Il bisogno di reinterpretare il messaggio cristiano al servizio della crescita umana, non nasce da un atteggiamento alla moda, ma si inserisce nella complessità di un mutamento che non autorizza semplificanti letture ideologiche. Senza una pertinente interpretazione dei *segni dei tempi*, la missione e i processi di evangelizzazione rischiano l'irrilevanza. È la preziosa eredità che ci consegna il Concilio Vaticano II, per la quale la dimensione missionaria della Chiesa ha a che fare con la decisiva questione della comunicazione della fede e con una prassi cristiana realmente contestuale. Sintonizzarsi, infatti, con i segni dei tempi, che sono sempre indicazioni dell'agire dello Spirito, significa entrare con empatia nella ricerca umana di giustizia, pace, felicità, solidarietà, anche là dove i processi culturali segnano il passo alla stanchezza e rassegnazione. La storia che Dio compie con l'umanità ha come obiettivo quello di aiutare donne e uomini a realizzare la propria identità, a saper individuare nel quotidiano tutto ciò che contribuisce a far fiorire la vita e far crescere il bene comune.

In tal senso, la riflessione teologica contemporanea ha posto l'accento su un dato determinante: il mondo è *partner* di un dialogo importante per la missione profetica della chiesa, sulla scorta della *novità dell'incarnazione*. La proposta cristiana responsabilizza ogni donna e uomo in vista della costruzione di una cultura capace di realizzare i valori della libertà, della solidarietà, sulla base del principio della dignità di ogni persona. Da questa angolarità, emerge la freschezza progettuale dell'agire ecclesiale, che deve incidere sulla vita sociale e politica, onde evitare uno svuo-

² Si veda F. Zolli (ed.), *Essere missione oggi. Verso un nuovo immaginario missionario*, Bologna 2012.

tamento dell'essenza della religione cristiana, o, addirittura, una dichiarazione di inutilità la nostra contemporaneità post-moderna e post-secolare³. La ragione di tale prassi si fonda sul fatto che la storia, nell'orizzonte escatologico della risurrezione, è aperta a un futuro che si esprime nella promessa di una liberazione e salvezza, già presente e anticipata nell'evento pasquale. Per questo, l'inculturazione dovrà parlare il linguaggio della *kenosis*⁴: Dio che in Gesù che dona liberamente sé stesso, condivide la passione del mondo, soprattutto per gli ultimi, gli esclusi, i deboli. Nello stile della compassione offre alle loro speranze disattese e alla loro fatica di liberazione una possibilità reale di compimento che possa lottare per una vita più dignitosa. Ciò significa anche che l'interlocutore privilegiato dell'inculturazione è l'*uomo impoverito e disumanizzato*, discriminato, defraudato del diritto di avere diritti, fino ad essere reso "superfluo" in un mondo pensato in termini utilitaristici e consumistici.

Il compito pubblico dell'inculturazione: alcuni presupposti

Senza la pretesa, per altro ingiustificata, di ritornare ad una concezione di religione come collante civile e sociale, il cristianesimo ha sufficienti credenziali per abitare lo spazio pubblico⁵, in una dimensione culturale che traduce il percorso della liberazione

³ Cf. C. Dotolo, *Teologia e postcristianesimo. Un percorso interdisciplinare*, Brescia 2017.

⁴ Cf. J.C. Scannone, *Incarnazione, kenosis, inculturazione e povertà*, in: A. Sparado, C.M. Gali (edd.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Brescia 2016, p. 459-484.

⁵ Cf. la lettura che suggerisce J. Moltmann, *Dio nel progetto del mondo moderno. Contributi per una rilevanza pubblica della teologia*, Brescia 1999. Inoltre si veda; M. Nicoletti, *Religione e sfera pubblica*, in: G.E. Rusconi (ed.), *Lo stato secolarizzato nell'età post-secolare*, Bologna 2008, p. 113-128; S. Kim, *Theology in The Public Sphere: Public Theology as a Catalyst*

in termini concreti di fecondità secolare e di ausilio ai percorsi di democratizzazione del sociale. Non è una novità, ma una esigenza che la riflessione teologica evidenzia a più riprese e che pone in atto una triplice cultura ermeneutica, scaturente da una distanza critica riguardo ad una lettura idealistica e apolitica del cristianesimo. E si configura nella consapevolezza di tre direzioni teoretiche ed etiche⁶:

- 1) l'abbandono di una innocenza sociale, entro una correlazione di mistica e politica. L'*input* biblico della liberazione entra nel *logos* del cristianesimo e del suo esercizio storico e sociale.
- 2) la rielaborazione di una presunta neutralità storica, che si allontana da un idealismo storico-impersonale.
- 3) l'assunzione di una cultura del riconoscimento degli altri in quanto altri, che urta contro un'ermeneutica del dominio che assimila e depaupera la ricchezza della diversità.

Ne consegue la fatica di un discernimento nel leggere la storia, consapevole che l'annuncio e la prassi della vita cristiana non dispone di moduli validi per tutte le situazioni. L'esigenza di entrare nel conflitto interpretativo del reale è senza dubbio importante per comprendere le potenzialità del vangelo e la significatività della sua proposta. Anzi, si può dire che è pertinente all'autocomprensione della *profezia ecclesiale* la lettura della cultura nella sua concretezza esistenziale, compito questo che incalza oggi la responsabilità della teologia. In questo quadro di riferimento, si percepisce che l'inculturazione è un processo ermeneutico: *legge la realtà con le sue attese e difficoltà alla luce del Vangelo, per tentare una riformulazione del senso della vita e della vocazione dell'uomo nella sua responsabilità etica.*

for *Open Debate*, London 2011; G. Ferretti, *Il "grande compito". Tradurre la fede nello spazio pubblico secolare*, Assisi 2013, p. 139-153.

⁶ J.B. Metz, *Sul concetto della nuova teologia politica 1967-1997*, Brescia 1998, p. 136-155.

Sulla base di tali indicazioni, si possono individuare alcune presupposti che risultano essere punti nodali per il futuro di un cristianesimo significativo.

a) *Curare un umanesimo relazionale*. La prima indicazione sta nel far sì che l'incontro tra Vangelo e cultura punti ad un'*autentica umanizzazione*, che non è mai una riduzione del Vangelo⁷. In definitiva, l'immagine dell'uomo come *essere-in-relazione*, sullo stile di Gesù di Nazaret, è la grande scommessa della proposta cristiana, perché implica il tradurre la logica dell'amore in un'apertura all'altro inesauribile e infinita. L'esistenza è chiamata a coltivare la logica della comunione e i percorsi della responsabilità, in virtù dei quali il diritto dell'altro diventa il dovere fondamentale del riconoscimento e della solidarietà⁸. Nel tempo in cui ogni assoluto sembra essere relativizzato ed ogni verità dimezzata nella sola dimensione del fattuale, la prospettiva dell'antropologia cristiana afferma che l'uomo è un assoluto, non prevaricabile da nessun altro valore. In tal senso, l'attenzione alle forme di emarginazione dell'umano risulta prioritaria, soprattutto là dove l'ideologia del profitto sta causando un impoverimento delle reti relazionali e culturali, come nel fenomeno, spesso violento e drammatico, della migrazione.

b) *La scelta dialogica dell'interculturalità*. Da qui, la scelta improrogabile *dell'incontro dialogico tra le culture*. L'interculturalità va compresa come un movimento di reinterpretazione di più cul-

⁷ E. Schillebeeckx, *Perché la politica non è tutto. Parlare di Dio in un mondo minacciato*, Brescia 1987, p. 25-42.

⁸ Lo scrive con efficacia E. Balducci, *L'Altro. Un orizzonte profetico*, Firenze 2004, p. 51: "La via che si apre dinanzi a noi, come unica via sapienziale rispettosa della relazione costitutiva sia al livello etico, antropologico, religioso, sia al livello organizzativo della società del domani, è quella in cui l'Altro viene pensato come dotato di una identità diversa dalla nostra e tuttavia anch'essa radicata nella comune umanità: l'Altro è differente eppure uguale a me. Questa è l'affermazione di fondo che fa chiarezza sulle problematiche che siamo chiamati ad affrontare nel prossimo futuro a tutti i livelli".

ture che produce un'esperienza conoscitiva nuova, dai risultati non predeterminabili. Incontrare una cultura altra è un evento che fa percepire al soggetto un pensiero diverso dal suo, talvolta, se non spesso, divergente, del quale non si può non tener conto se si vuole dialogare responsabilmente sulle questioni della vita. Per questo, si parla di relazione di scambio e di *reciprocità feconda*, la cui circolarità interpretativa è realmente fattore di arricchimento. Il dialogo interculturale non lascia inalterato il soggetto, perché spinge ad una crescita che non può accontentarsi della superficialità delle letture della realtà socio-culturale. Non deve meravigliare, pertanto, che l'interculturalità è sia accoglienza dell'altro, sia conflitto nella comprensione, giacché porta in direzione di un incremento antropologico e verso la costruzione di una nuova convivenza civile. Spesso, sono i pregiudizi o abitudini ad una relazione solo funzionale, a bloccare il confronto tra gli interlocutori, nella convinzione che dedicare tempo e ascolto all'altro sia una scelta che non porti a nessun reale cambiamento. «Nulla più della pratica della diversità promuove e alimenta l'esigenza del confronto, della riflessione comparata, del ripensamento della nostra propria identità. O di determinate sue credenze e stili di vita»⁹. Il dialogo interculturale, di conseguenza, è un movimento di reciprocità che spinge al cambiamento dell'esistente, verso un progetto che abbia come obiettivo un comune *ethos* civile¹⁰. Se non si ha il desiderio di mutare ciò che impedisce la costruzione di una società più giusta e più rispettosa, l'incontro interculturale è di fatto irrealizzabile.

Entro queste coordinate, il contributo del cristianesimo si profila come servizio culturale all'uomo nella sua irripetibilità e unicità, che esige un'irrinunciabile responsabilità: porre attenzione al problema dei valori fondamentali nella loro vir-

⁹ S. Moravia, *L'enigma dell'esistenza. Soggetto, morale, passioni nell'età del disincanto*, Milano 1996, p. 106.

¹⁰ Cf. A. Autiero, M. Magatti, *Etica civile nella modernità*, a cura di L. Biagi, Padova 2014.

tuale declinazione in contesti sempre diversi. L'interculturalità assume il compito di andare alle radici dei molti processi culturali, ponendo loro interrogativi sul rapporto con le condizioni essenziali della speranza e del possibile. Vale a dire, sulla costruzione di un'umanità differente che sappia puntare sulla dignità e sul diritto, sul riconoscimento dell'importanza dell'ambiente, su scelte etiche in gradi di creare economie solidali, soprattutto per coloro che, a motivo di una disumana logica del profitto, vivono ai margini delle città ed esclusi da qualsiasi possibilità democratica. Il riconoscimento creativo della pluralità culturale appartiene al cristianesimo e alla sua storia. È proprio del cristianesimo essere «una religione che, in nome della sua missione, cerca *libertà e giustizia per tutti*»¹¹.

c) *Ecumenismo e dialogo interreligioso*. Infine, è importante che le religioni sappiano collaborare alla costruzione di una società e cultura dei diritti e dei doveri, nel far tesoro del principio della tolleranza e del convivere nella diversità. Questa scelta esige una grande maturità, soprattutto nel quadro di una crescente multireligiosità. Non è più sufficiente, anche se decisivo, il principio della libertà e uguaglianza religiosa, espresso nella possibilità che l'individuo ha di vivere e cambiare la propria identità e appartenenza. Si richiede un nuovo stile di cooperazione tra stati, società civile e religioni, non solo là dove le comunità religiose sono meglio inserite nella tradizione culturale e sociale di un popolo. Per questo è importante riprendere la *tensione ecumenica* e il *dialogo interreligioso*, non solo in vista di un progetto per un'etica mondiale¹², ma anche per ri-creare condizioni di accoglienza e di confronto che sappiano puntare su forme di so-

¹¹ J.B. Metz, *Differenziazioni nella comprensione del policentrismo*, in: F.-X. Kaufmann, J.B. Metz (edd.), *Capacità di futuro. Movimenti di ricerca nel cristianesimo*, Brescia 1988, p. 116.

¹² Cf. per un inquadramento G. Gebhardt, *Weltethos*, in: A. Melloni (ed.), *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, II, Bologna 2010, p. 1737-1751.

lidarietà teoretiche e pratiche in vista di una umanità rigenerata. «Noi invitiamo **le singole comunità di fede** a formulare il loro **specifico ethos**: quello che esse, sulla base della loro tradizione di fede, hanno da dire, ad esempio, sul senso del vivere e del morire, sulla sopportazione del dolore e sulla remissione della colpa, sulla dedizione disinteressata e sulla necessità della rassegnazione, sulla compassione e sulla gioia»¹³.

La differenza qualitativa del cristianesimo

Sulla base di tale premessa, si comprende come i processi di inculturazione del Vangelo¹⁴ sono portatori di una *Weltanschauung* entro cui emerge una *connotazione etica, sociale, culturale, religiosa* a motivo del *compito* che il mondo pone all'uomo¹⁵. L'inculturazione, infatti, esige un'adeguata capacità di lettura della realtà, per la quale il processo di costruzione sociale del quotidiano non può prescindere *dall'appello* che la realtà rappresenta prima di ogni sua classificazione ed etichettatura e del rischio di ingenua proiezioni di significato. Detto in altri termini: un percorso di inculturazione rischia l'insignificanza senza una capacità di

¹³ *La dichiarazione sull'etica mondiale del Parlamento delle religioni mondiali*, IV, 3. Il testo si trova in *Appendice a H. Küng, Perché un'etica mondiale? Religione ed etica in tempi di globalizzazione*, Brescia 2004, p. 177-196. Cf. S. Ferlito, *Le religioni, il giurista e l'antropologo*, Soveria Mannelli 2005, p. 53-86.

¹⁴ Per un ampio *status quaestionis* cf. S. Mazzolini (ed.), *Vangelo e culture. Per nuovi incontri*, Città del Vaticano 2017.

¹⁵ Così puntualizza R. Guardini, *La visione cattolica del mondo*, Brescia 1994, p. 16: "Che cosa si intende da noi, quando parliamo di *Weltanschauung*? Intendiamo un moto conoscitivo volto, in un modo del tutto speciale, alla totalità delle cose, a ciò che ha "carattere di mondo" nella realtà data [...] Infine l'atto della *Weltanschauung* significa simultaneamente un valutare, misurare e pesare; una presa di posizione in ordine a un compito che viene posto da questo stesso mondo a colui che lo pensa".

entrare in un conflitto interpretativo con la cultura e la società, in vista di una riprogrammazione del loro valore di promozione dell'umano. È a questo livello che si pone la proposta della *differenza qualitativa* del messaggio cristiano.

«Il vangelo è quindi un messaggio controcorrente, che capovolge la visuale normale e il corso normale delle cose e richiede un cambiamento radicale di mentalità e un radicale cambio di rotta! Esso non è il risultato di un calcolo umano, di una pianificazione e di un'azione umana, non è il risultato di sviluppi naturali e di progressi storici, ma è promessa che Dio agirà potentemente nella storia al di là di tutto quello che possiamo immaginare in questo mondo»¹⁶.

Ciò significa che l'inculturazione deve permettere ad ogni donna e uomo di incontrare *l'evento cristiano* che interpella l'esistenza e si offre come coscienza critica sia per il mondo, sia per le stesse comunità cristiane. Per realizzare tale compito, però, è necessario assumere l'uomo e la sua storia quale *luogo ermeneutico* per una comprensione dell'originalità del Vangelo. In particolare, è opportuno articolare una triplice attenzione teoretica e pastorale¹⁷.

a) *Mettere al centro l'esperienza liberante del Vangelo*. Ad un primo livello, va affermata la necessità che la stretta relazione tra Vangelo e cultura consenta la *liberazione dell'esperienza fondamentale*, che è l'irruzione sorprendente dei valori e criteri del Regno. Si tratta, cioè, di quel rapporto tra evangelizzazione, liberazione e umanizzazione che è anche storia di una tensione, che abita la comprensione dell'esercizio teologico e la configurazione

¹⁶ W. Kasper, *La nuova evangelizzazione: una sfida pastorale, teologica e spirituale*, in: Id., G. Augustin (edd.), *La sfida della nuova evangelizzazione. Impulsi per la vitalizzazione della fede*, Brescia 2012, p. 29.

¹⁷ Cf. C. Dotolo, *L'annuncio del Vangelo. Dal Nuovo Testamento alla Evangelii Gaudium*, Assisi 2015, p. 125-146.

profetica delle comunità ecclesiali. Il motivo sta nell'acquisizione reale della cultura e, in particolare, dello spazio etico di uomini e donne che costituisce la condizione necessaria perché si possa parlare di una diversa immagine del mondo e della storia. Al di fuori di un'immersione nelle vite e nelle lotte di quanti ricercano una qualità dell'esistenza, specie di coloro che vivono nella marginalità della società, non si dà autentica evangelizzazione, perché sarebbe indotta artificialmente e non il frutto di un *coinvolgimento* con la gente, volto al conseguimento di obiettivi comuni. Un tale coinvolgimento evoca ed esige un'attenzione ecclesiologica che deve puntare sulla dimensione liberante già presente nella religiosità e cultura, sia cristiana sia di altre religioni, in un apprendistato che rende reciproco il movimento di inculturazione ed evangelizzazione. L'indicazione è rivelativa dello stile di Gesù Cristo che, nell'intenzionalità fondativa di una nuova realtà umana e sociale, reinterpreta ogni concezione organica della relazione con l'altro, portandola al suo punto di saturazione: dinanzi all'altro che non appartiene al mio gruppo, estraneo nella sua particolarità culturale e religiosa, l'incontro può avvenire solo in analogia col *gesto inaugurale dell'amore* che Dio ha posto come *legge paradossale dell'esistenza*. Una legge che invoca il trascendersi del soggetto nell'interessamento dell'altro, fino a sostituirvisi, come mostra il *paradigma del Samaritano*, perché si possa dare avvio all'*ethos* del futuro che esige responsabilità e uno sguardo escatologico e critico delle inadeguatezze della storia¹⁸.

¹⁸ Cf. A. Rizzi, *Pensare la carità*, San Domenico di Fiesole 1995, p. 11-32. Scrive con acutezza L. Zoja, *La morte del prossimo*, Torino 2009, p. 116-117: "Con la parabola del Buon Samaritano, Cristo propose un salto mortale rivoluzionario. Al tempo stesso, impose un ideale elevatissimo, sentito dai circostanti come poco realizzabile e, in buona parte, antipsicologico: amare lo straniero. È istintivo pensare che questo compito impossibile, questo «scandalo», sia stato un fattore non secondario dell'isolamento, abbandono e morte di Cristo stesso".

Con molta probabilità, sta qui la suggestione interculturale del cristianesimo: nell'instaurare la relazione asimmetrica, articola quella cultura del dono che può ridare ossigeno ad uno stile di vita in cui predomina la convivialità delle differenze. Se il dono è per l'altro, è perché fa appello ad una reciprocità che coinvolge le persone in relazioni qualitative, configurando una costellazione di tratti che scandiscono il quotidiano. Il Vangelo, in definitiva, si offre come il *terzo* nel dialogo interculturale, perché può aiutare le culture ad incontrarsi, a tessere interscambi, al di là del proprio particolare e fino alla trasformazione dei protagonisti. Esso apre spazi non ancora esplorati, nel quale esorcizzare la paura dell'altro e far sbocciare uno stile di vita improntato alla fioritura del bene, della fraternità e della libertà. In tal senso, l'annuncio evangelico si fa *itinerario pedagogico* di confronto, conducendo la cultura ad un discernimento delle proprie intenzioni e pretese, dalla cui scelta può dipendere o lo scontro delle civiltà o la dignità della differenza.

b) *Assumere lo stile di popolo di Dio messianico*. Una seconda indicazione deve basarsi su una dimensione di *correlazione critica*: offrire criteri di riferimento perché la buona notizia dell'evento cristiano dialoghi con le molteplici situazioni sociali, economiche, politiche, invitandole ad un processo di discernimento e di cambiamento. Questo è lo snodo cruciale e più delicato e l'impatto non è scontato, né programmabile preventivamente. È in gioco la libertà nell'assumere con responsabilità gli esiti di una differente visione della vita che le narrazioni bibliche e la storia di Gesù propongono come paradigma di una nuova cultura. Non-dimeno, si tratta di aprire un fecondo conflitto interpretativo che urta con soluzioni di accomodamento della proposta cristiana. In tal senso, l'evangelizzazione in questa fase non è ancora preoccupata di dare forma ad una comunità ecclesiale locale, ma di creare le condizioni per un processo che miri alla reale presa di coscienza di cosa comporti lo stile evangelico per la società, soprattutto là dove strutture di ingiustizia ostacolano la storia

concreta di emancipazione e affermazione della dignità umana. Al tempo stesso, in questo compito pedagogico la Chiesa non può che essere una istituzione che comunica una prospettiva di libertà critico-sociale della fede, la cui responsabilità dialoga con i progetti educativi della cultura, facendosi portavoce delle disfunzioni sociali, ma anche accompagnatrice di quanto esprime il cammino di liberazione umana. In altre parole, si tratta di entrare in sintonia con il desiderio di libertà e felicità dell'uomo, per il quale l'obiettivo da raggiungere è la scomparsa delle contraddizioni sociali, l'eliminazione della povertà, l'abbattimento delle frontiere etniche e religiose, la realizzazione di un benessere che dia sapore al trascorrere dei giorni. Certo, la realtà mostra un volto diverso, che non permette di cullarsi in ingenuie rappresentazioni di un mondo rappacificato, né autorizza le comunità cristiane a presumere di avere le chiavi di soluzione dei conflitti culturali e dei dissesti economici. Eppure, interpretare il compito di essere *popolo messianico*, rende i cristiani soggetti affidabili di una corresponsabilità mai doma dinanzi ai sentieri impervi della liberazione¹⁹ e nel segno di una determinante connessione tra *inculturazione e tradizione*²⁰.

c) *Ri-creare l'umano secondo i valori del Regno*. Ma, in particolar modo, il processo di evangelizzazione della cultura deve puntare

¹⁹ Cf. le importanti annotazioni di Y. Congar, *Un popolo messianico. La chiesa, sacramento di salvezza. La salvezza e la liberazione*, Brescia 1976, p. 69-91.

²⁰ Su tale aspetto non secondario, anche per evitare errori dovuti a dimenticanza storica, insiste J. Werbeck, *Essere responsabili della fede. Una teologia fondamentale*, Brescia 2002, p. 976-988. In particolare si legge: "I processi della tradizione ecclesiale debbono nel loro complesso essere riconoscibili come un servizio reso al ricordo, vitalmente necessario, di quanto non può essere dimenticato; come processi che aprono e mantengono aperti spazi di intesa, in cui può essere valutato ciò che, nel caso di un semplice orientamento al successo, viene disprezzato e solo nella luce di una storia di Dio può essere interpretato come aperto al futuro" (981).

alla *ri-creazione del tessuto umano*, prerequisito indispensabile per riformulare una cultura che promuova il bene e la pace. L'esito di tale obiettivo mentre assume una logica della cooperazione, inserisce nel suo orizzonte la prospettiva dell'esperienza religiosa in vista di nuovi stili di vita. In questo modo, il vissuto credente può e deve rivestire un ruolo di riserva critica nei confronti delle strutture socio-culturali che impediscono a molte donne e uomini di vivere liberamente e dignitosamente. L'impegno per l'ambiente, l'economia e la politica sono strettamente legate alla responsabilità sociale della testimonianza credente, espressione di una spiritualità della compassione e della solidarietà che coltivi l'umanità secondo i valori del Regno²¹. Solo in questa prospettiva l'evangelizzazione potrà dare forma a comunità cristiane il cui modello di pensiero e di approccio dialogico alle questioni che riguardano il vivere comune, può contribuire alla narrazione e costruzione di una cultura che metta al centro la fioritura dell'umano.

Condividere un tesoro di vita. Una conclusione aperta

«Abbiamo a disposizione un tesoro di vita e di amore che non può ingannare, il messaggio che non può manipolare né illudere. È una risposta che scende nel più profondo dell'essere umano e che può sostenerlo ed elevarlo. È la verità che non passa di moda perché è in grado di penetrare là dove nient'altro può arrivare»²².

²¹ Scrive J. Moltmann, *Dio nel progetto del mondo moderno. Contributi per una rilevanza pubblica della teologia*, Brescia 1999, 238: "E in questa funzione del regno di Dio la teologia investe anche le sfere della vita politica, culturale, economica ed ecologica di una società [] in ciascuno di questi ambiti la teologia del regno di Dio è teologia pubblica, che partecipa quindi alla *res publica* della società e si coinvolge 'in termini critici e profetici', perché essa vede la realtà pubblica nella prospettiva del regno di Dio che viene".

²² Papa Francesco, *Evangelii gaudium*, Bologna 2013, n. 265.

L'inculturazione, proprio in virtù di tale messaggio, non può continuare col criterio pastorale del "si è fatto sempre così", ma deve ripensare e ridefinire obiettivi, strutture, stile e metodi evangelizzatori (cf. *Evangelii Gaudium*, n. 33), che chiamano in causa l'esigenza improrogabile di un rinnovamento ecclesiale. Il punto nodale sta nella riscoperta della dimensione *esodale* dell'identità ecclesiale, la cui tentazione di una pastorale di semplice conservazione rischia di creare false protezioni e abitudini che tendono a tranquillizzare. L'incontro con la complessa realtà della post-modernità, pone dinanzi alla riflessione teologica il cambiamento epocale che vede i cristiani soggetti attivi di un cambiamento possibile, con la conseguenza di un programma e stile di evangelizzazione che non possono essere rigidi e uniformi. L'inculturazione del Vangelo non può avvenire, se non in rapporto con tale mutamento, che sta incidendo in modo forte sulla dignità di uomini e donne e sulla possibilità della vita stessa. Di fatto, l'annuncio del Vangelo invita ad una lettura della realtà senza infingimenti, ma anche ad un'autocritica delle comunità cristiane e delle loro responsabilità nella nascita di una cultura differente.

Per realizzare ciò, non bisogna perdere di vista l'obiettivo dell'inculturazione: rendere presente il Regno nel mondo come generatore di una storia di liberazione e salvezza. Per questo, la comunicazione del Vangelo ha una dimensione sociale inalienabile che rende il contributo delle comunità ecclesiali profeticamente importante, soprattutto quando sono in gioco i poveri, la dignità della persona umana, il bene comune e i diritti umani. Nondimeno, per poter realizzare tale progetto è necessaria una capacità dialogica sia a livello ecumenico e interreligioso, sia con quanti hanno a cuore la ricerca di un mondo differente e il desiderio di un'ecologia politica. Di fatto, l'evangelizzazione sa che la pienezza della vita annunciata da Gesù non è una magra illusione, ma il senso di una felicità e un bene possibili.

Inkulturacyja i nowy humanizm. Społeczno-kulturalna odpowiedzialność ewangelizacji

Inkulturacyja jest procesem hermeneutycznym: odczytuje rzeczywistość z jej oczekiwaniami i trudnościami w świetle Ewangelii, aby spróbować ponownie określić sens życia i powołania człowieka w jego etycznej odpowiedzialności. Taki proces inspiruje się na początku kenozą: Jezus daje siebie w wolności, współuczestniczy w cierpieniach świata, przede wszystkim w cierpieniach ludzi, którzy zajmują ostatnie miejsce, są słabi i podlegają wykluczeniu. W tym sensie ważny jest wybór niektórych metod, jak troska o humanizm relacyjny, zwracanie uwagi na dialog międzykulturowy, ekumeniczne napięcie i dialog międzyreligijny. Równocześnie odpowiedzialność, jaką chrześcijaństwo ma w odniesieniu do świata i historii, inspiruje się wyzwajającym doświadczeniem Ewangelii, to znaczy relacją między ewangelizacją, wyzwoleniem i cywilizowaniem. To pociąga za sobą bycie prorockim i mesjańskim ludem Bożym w służbie kultury, która winna nastawiać się na odtworzenie ludzkiej tkanki. Tylko pod tymi warunkami można dzielić ten skarb życia, który znajduje się w chrześcijańskiej różnorodności.

Ks. Wojciech Zyzak

Duchowość misyjna

Wstęp

Analiza zróżnicowanych definicji pojęcia duchowości misyjnej pozwala rozumieć ją jako zespół postaw pobudzanych przez Ducha Świętego, mających odniesienie intelektualno-poznawcze, emocjonalno-wartościujące i behawioralne¹. Tak ujmowaną duchowość będziemy rozpatrywać w szeroko rozumianym aspekcie misyjnym, biorąc pod uwagę fakt, że również termin „ewangelizacja”, zwłaszcza po adhortacji apostolskiej Pawła VI *Evangelii nuntiandi*, nabrał bardzo szerokiego znaczenia i zaczął nawet nieco wypierać termin „misje”². W poniższym tekście będziemy się odnosić zarówno do ewangelizacji *ad intra* (nowej ewangelizacji), jak i *ad extra* (misji), wychodząc z założenia, że obie formy wzajemnie się generują, gdyż nowa ewangelizacja znajduje natchnienie i oparcie w oddaniu się działalności misyjnej i odwrotnie³. Należy również dodać, że z tymi podstawowymi pojęciami łączą się takie rzeczywistości jak apostołstwo i duszpasterstwo.

Poniższy tekst odnosi się do podstawowych założeń teologicznych doktryny misjologicznej, która ma wymiar trynitarny,

¹ Por. M. Chmielewski, *Duchowość*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin – Kraków 2002, s. 229.

² Por. P. Piasecki, *Duchowość misyjna w posoborowej nauce Kościoła katolickiego*, Poznań 2013, s. 26.

³ Por. tamże, s. 50-53.

chrystologiczny, pneumatologiczny i eklezjologiczny, oraz podkreśla potrzebę dialogu międzyreligijnego, inkulturacji, działania na rzecz wyzwolenia i rozwoju⁴. Trafnie wyraził to Piotr Piasecki: „Z tekstów biblijnych i nauczania Kościoła wyłania się kilka rysów, wymiarów ewangelizacji: zbawczy wymiar ewangelizacji, obejmujący uniwersalny boski plan zbawienia, wymiar chrystologiczny skupiony na Jezusie jako jedynym Zbawcy, wymiar pneumatologiczny obejmujący działanie Ducha Świętego, wymiar eklezjalny wskazujący na misyjną naturę Kościoła, wymiar socjologiczny i antropologiczny, który dotyczy ludzkich relacji i społecznych uwarunkowań głoszenia Ewangelii, wymiar eschatologiczny podkreślający nadzieję związaną z transcendencją Dobrej Nowiny i w końcu wymiar pastoralny jako apostolska działalność Kościoła oraz duchowy – wskazujący na określone wewnętrzne postawy osób i wspólnot”⁵. W oczywisty sposób na fenomen misji będziemy patrzeć w niniejszym artykule głównie w kontekście tego ostatniego wymiaru.

Natura duchowości misyjnej

W okresie soborowym i posoborowym nastąpił kryzys działalności misyjnej i ewangelizacyjnej Kościoła. Pośród różnych przyczyn tego zjawiska zapewne najważniejsze dotyczą duchowości. Wydaje się, że prawda o Kościele, który jest zarówno *in actu*, jak i *in fieri*, czyli z natury misyjny, przestała należeć do centralnych prawd w świadomości wiernych⁶. Skoro Kościół jest misyjny ze swej natury, to każdy jego członek winien charakteryzować się duchowością misyjną⁷. Jak pisał Marie-Dominique Chenu: „Ko-

⁴ Por. R. Dziura, *Misjologia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 12, Lublin 2008, k. 1223-1226.

⁵ P. Piasecki, *Duchowość misyjna*, dz. cyt., s. 22.

⁶ Por. tamże, s. 21.

⁷ Por. tamże, s. 84n.

ściół jest misyjny – aż tak dalece, że tylko wtedy jest naprawdę sobą, gdy niejako wychodzi poza siebie. [...] Nie ma dwóch Kościołów i podwójnej wiary – ta sama wiara jest zjednoczeniem z Chrystusem i świadectwem wobec świata. Przecistawiając się pewnej dość rozpowszechnionej koncepcji chrześcijaństwa, twierdzimy, że nie chodzi tu o jakąś nadbudowę gorliwości, o coś, co leży jakby na drugim planie, co można by podjąć dodatkowo jako nadprogramowy obowiązek, gdy już u siebie wszystkie potrzeby są zaspokojone. Przeciwnie, mamy tu do czynienia z całością, z jednym powołaniem i zadaniem”⁸.

W historii duchowości jednym z bardziej istotnych problemów zawsze pozostawała relacja *actio* do *contemplatio*. Ewolucja jej ujmowania została słusznie scharakteryzowana przez autorów podręcznika *Teologii duchowości katolickiej* następującymi słowami: „W teologii duchowości, a tym bardziej w praktycznym życiu duchowo-religijnym chrześcijan dokonało się przejście od indywidualistycznej ascezy do <mistyki wspólnoty>, od postawy dystansującej się od świata do postawy twórczej obecności w świecie, od nieufności względem działania z uwagi na wyższość kontemplacji do dowartościowania słusznej aktywności jako konkretnego przejawu miłości. Na bazie tego dokonało się też przejście od pojęcia apostołatu jako jednostronnego i nierzadko autorytarnego przekazu wiary do pojęcia apostołatu jako przestrzeni spotkania z Bogiem i z człowiekiem, będącego źródłem kontemplacji i bodźcem do osiągnięcia doskonałości”⁹.

Przyznać trzeba, że taką postawę można znaleźć już u klasyków duchowości, z których najbardziej reprezentatywną postacią jest Święta Teresa od Jezusa, która często powtarzała, że Pan chce dzieł. Można to rozumieć woluntarystycznie, jako konieczność bardziej aktywnego zaangażowania się w budowanie królestwa, lub bardziej mistycznie, kładąc akcent na fakt, że aktywność apo-

⁸ M.D. Chenu, *Lud Boży w świecie*, Kraków 1968, s. 141.

⁹ O.L. Bustince, M. Chmielewski, *Misyjny wymiar duchowości chrześcijańskiej*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, Lublin 1993, s. 376.

stolska winna być najpierw otrzymana od Ducha Świętego, a apostołat jest zasadniczo odpowiedzią na uprzedzającą miłość Boga. Doskonałym przykładem drugiego podejścia była sama święta, która pozostawiła autentyczną doktrynę mistyczną dotyczącą działania apostolskiego. Jej zdaniem płodność apostolska zależy ściśle od podążania w stronę świętości, zwłaszcza na drodze modlitwy wewnętrznej. Wyraźne dostrzeganie mocy i miłosierdzia Boga oraz słabości człowieka jest konstytutywne dla życia duchowego, a szczególnie misyjnego, które stanowi odpowiedź na dar miłości samego Boga – głównego sprawcy dzieła apostolskiego. Aby głęboko zaangażować się w działanie, misjonarz winien wypracować w sobie *habitus* poszukiwania Boga. Dla Teresy nie istniała bowiem konkurencja między poszukiwaniem zjednoczenia z Bogiem a apostołstwem, które jednak winno czerpać siły z Bożego źródła. Istotne było dla niej, by spełniane dzieła stawały się coraz mocniej inspirowane przez Ducha Bożego, a nie pobudzane innymi motywami. To właśnie modlitwa kontemplacyjna powoduje takie „rozszerzenie duszy”, która w wierze odkrywa coraz rozleglejsze horyzonty apostolskie, przekraczające czysto ludzkie projekty, aż do zaślubin duchowych, w których kontemplacja i akcja, symbolicznie przedstawione przez Marię i Martę, są przeżywane w sposób niezwykle intensywny i zharmonizowany. Tu sam Pan spełnia swe dzieła apostolskie przez człowieka ogarniętego miłością. W rozumieniu Teresy apostołat chrześcijański polega na życiu i promieniowaniu miłością, bowiem dusza, która miłuje, jest w sposób konieczny apostolska. Wzrost w miłości i w zapale apostolskim są ze sobą powiązane. Apostołat przyczynia się też do rozwoju życia mistycznego. Szczególnie interesujący jest fakt, że dla Teresy apostołat żywi kontemplację. Dla niej był on środkiem uświęcenia, ale i sceną walki światła z ciemnością. Zwłaszcza na wyższych etapach życia duchowego, w szóstym i siódmym mieszkaniu, działanie nabywa całej swej uświęcającej skuteczności, bo wszystko staje się okazją do postępu duchowego. Tu akcja jest tak samo jednocząca jak kontemplacja, bo w jedno

i drugie przelewa się pełnią miłości. Zdaniem Teresy apostoł jest wezwany do przeżywania Paschy działania, by w wyniku długich i bolesnych oczyszczeń doszedł do takiego oderwania i takiej receptywności, które sprawią, że stanie się zdolny do posłuszeństwa wobec inspiracji Ducha Świętego. Można więc powiedzieć, że w wyniku doświadczenia swego ubóstwa duchowego misjonarz odkrywa absolutne pierwszeństwo Boga i konieczność całkowitego powierzenia się Jego Miłosierdziu, dlatego oddaje w ręce Boga owoce trudu apostołskiego, które od Niego otrzymał¹⁰.

Tak rozumiana misja wymaga pogłębionej duchowości. Nie zaprzecza ona wprost tradycyjnej koncepcji, że dzieło Kościoła rozwija się w dwóch etapach: najpierw następuje przemiana dusz w Chrystusie przez modlitwę i sakramenty, następnie przemiana świata przez przemienionych ludzi. Wciąż słuszne jest twierdzenie, że czas poświęcony kontemplacji odnajduje się stukrotnie w apostołacie, bo dusza zjednoczona z Chrystusem uczestniczy w Jego wszechmocy. Dlatego jednostronna chęć zdobywania czasu na apostołstwo kosztem życia duchowego jest wyrazem mentalności utylitarystycznej i materialistycznej, która ignoruje teologię łaski i prawdę, że kontemplacja i apostołat pomagają sobie wzajemnie. Dotykamy tu samej natury duchowości misyjnej, którą może wyrazić klasyczna zasada: *agere sequitur esse*. Ostatecznie chodzi o to, że powołanie do świętości jest wewnętrznie związane z misją¹¹. „Szczególnie ważna jest tu troska o rozwój cnót teologalnych: miłości, stanowiącej fundament apostołatu, oraz wiary i nadziei wewnętrznie związanej z modlitwą. Dwa tysiące lat historii Kościoła pokazuje, że gdzie wiara jest silna, tam wspólnota chrześcijańska skutecznie oddziałuje na zewnątrz. Toteż najbardziej widocznym znakiem kryzysu wiary jest właśnie kryzys misji *ad gentes*”¹².

¹⁰ Por. F.-R. Wilhélem, *Dieu dans l'action. La mystique apostolique selon Thérèse d'Avila*, Venasque 1992, s. 307-340.

¹¹ Por. C. García, *Espiritualidad de los laicos*, Burgos 2004, s. 139n.

¹² Por. O.L. Bustince, M. Chmielewski, *Misyjny wymiar duchowości chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 376n.

W ostatnim czasie najobszerniej na ten temat wypowiedział się papież Franciszek w Adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium*. Jego zdaniem „problemem nie zawsze jest nadmiar aktywności, lecz przede wszystkim działalność przeżywana źle, bez odpowiedniej motywacji, bez duchowości przenikającej działanie i czyniącej je upragnionym. Sprawia to, że obowiązki męczą ponad granice rozsądku, a czasem prowadzą do choroby”¹³. Brak odpowiedniego duchowego przeżywania aktywności misyjnej odbija się negatywnie również na jej adresatach. Zdaniem papieża: „[...] dzisiaj, bardziej niż przed wyzwaniem ateizmu, stajemy przed wyzwaniem, by odpowiedzieć właściwie na pragnienie Boga u wielu ludzi, by nie starali się ugasić go przez wyobcowane propozycje, lub przez Jezusa bez ciała i bez zaangażowania się na rzecz drugiego człowieka. Jeśli nie znajdą oni w Kościele duchowości, która ich uzdrowi, wyzwoli, napęlni życiem i pokojem, i która jednocześnie wezwie ich do solidarnej komunii i misyjnej płodności, zostaną w końcu oszukani przez propozycje, które nie humanizują i nie przynoszą chwały Bogu”¹⁴. Pozytywnym przykładem przeżywania wiary dla Franciszka jest pobożność ludowa rozumiana jako prawdziwa duchowość wcielona w kulturę ludzi prostych. Niesie bowiem ona z sobą „łaskę misyjności, wyjścia poza siebie i bycia pielgrzymami”¹⁵. Dlatego adhortacja przypomina, że ewangelizatorzy z Duchem, „to ewangelizatorzy, którzy się modlą i pracują. Z punktu widzenia ewangelizacji nie służą im ani mistyczne propozycje bez mocnego zaangażowania społecznego i misyjnego, ani przemówienia oraz działania społeczne i duszpasterskie bez duchowości przemieniającej serce”¹⁶. Z powyższych refleksji wynika jasno, że prawdziwa duchowość chrześcijańska jest misyjna, a każda misja chrześcijańska winna

¹³ Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, nr 82.

¹⁴ Tamże, nr 89.

¹⁵ Tamże, nr 124.

¹⁶ Tamże, nr 262.

wypływać z głębokiej duchowości rozumianej jako dążenie do świętości¹⁷.

Źródła duchowości misyjnej

Żywotna więź misji i duchowości chrześcijańskiej wypływa z najgłębszych teologicznych źródeł, bowiem źródłem i celem wszelkiej misji chrześcijańskiej jest Trójca Święta. Jak Ojciec posłał Syna (por. J 3,16), tak Chrystus posłał swoich uczniów (por. Mt 28,19), udzielając im swego Ducha. Kościół jako Ciało Mistyczne i Oblubienica Chrystusa, a zarazem powszechny sakrament zbawienia jest współpracownikiem i narzędziem Ducha Świętego w dziele powszechnego zbawienia¹⁸. Z tego wynika, że duchowość misyjna ma wymiar trynitarny, gdyż wypływa z posłania Syna i Ducha, oraz z więzi z Trójcą Świętą. Ma też wymiar chrystologiczny, gdyż czynienie uczniami Chrystusa i bycie posłanym przez Niego do tego dzieła wymaga upodobnienia do Niego i zjednoczenia z Nim. Nie można także zapomnieć o wymiarze pneumatologicznym duchowości misyjnej, skoro ewangelizacja dokonuje się w mocy i pod natchnieniem Ducha Świętego. Można wręcz powiedzieć, że uległość Duchowi Świętemu jest najistotniejszym faktorem duchowości misyjnej. Wreszcie duchowość ta ma wymiar eklezjalny, gdyż płynie z głębokiego umiłowania Kościoła Świętego¹⁹. Niektórzy autorzy sprowadzają powyższe wymiary do trzech: trynitarnego, pneumatologicznego-

¹⁷ Por. O.L. Bustince, M. Chmielewski, *Misyjny wymiar duchowości chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 380-382; M. Milligan, *Apostolic Spirituality*, w: *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, red. M. Downey, Minnesota 1983, s. 51n; P. Piasecki, *Duchowość misyjna*, dz. cyt., s. 11-20.

¹⁸ Por. L. Bustince, M. Chmielewski, *Misyjny wymiar duchowości chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 277-379.

¹⁹ Por. J. Gajda, *Misyjna duchowość*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin-Kraków 2002, s. 542-545.

go i eklezjalnego²⁰. Duchowość jako spotkanie z Bogiem zakłada, że w atmosferze intymnego związku z Chrystusem człowiek nabiera mocy miłości w Duchu Świętym, przez co otwiera się na zadania misyjne, których ostatecznym celem jest udział w komunii, jaka istnieje w Trójcy Świętej²¹.

Ponieważ współcześnie w duchowości misyjnej kładzie się akcent na wymiar „przekraczania granic” (*border-crossing*), którego pierwowzorem jest Chrystus, duchowość ta winna mieć wyraźny rys chrystologiczny w sensie naśladowania postawy Zbawiciela²². Uczniowie, spotykając Jezusa – realizację pełni człowieczeństwa, poszli za Nim aż do tajemnicy Jego śmierci, a widząc Zmartwychwstałego, mocą Ducha uznali Go za Syna Bożego i byli gotowi oddać życie w misji przekazywania Jego mocy zbawczej. Skoro człowieczeństwo Jezusa jest sakramentem Jego Bóstwa, to wcielenie stanowi wybrany przez Trójcę Świętą sposób udzielania się, a więc jest metodą misji. Tak od misji trynitarnej, przez misję Jezusa dochodzi się do misji Kościoła, która realizuje się w misji każdego chrześcijanina. Chrześcijanin jest wezwany do bycia w każdych warunkach „sakramentem wydarzenia Jezusa Chrystusa”, czyli – jak mówiła Błogosławiona Elżbieta od Trójcy Świętej – ma być „dodatkowym człowieczeństwem Jezusa” (*humanité de surcroît*). Wynika z tego, że w logice sakramentalnej wydarzenie Jezusa może uobecniać się tu i teraz dzięki realizacji misji²³. Dzieje się to mocą Ducha Świętego, dlatego duchowość misyjna ma wyraźny wymiar pneumatologiczny, polegający na otwartości na Jego natchnienia i postępowania według nich²⁴.

Wyczerpująco na temat związku wymiaru chrystologicznego i pneumatologicznego duchowości misji pisał Święty Jan Paweł II

²⁰ Por. O.L. Bustince, M. Chmielewski, *Misyjny wymiar duchowości chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 377-379.

²¹ Por. P. Piasecki, *Duchowość misyjna*, dz. cyt., s. 72-83.

²² Por. tamże, s. 104-109.

²³ Por. C. García, *Espiritualidad de los laicos*, dz. cyt., s. 141.

²⁴ Por. P. Piasecki, *Duchowość misyjna*, dz. cyt., s. 109.

w encyklice *Redemptoris missio*. Warto w tym kontekście przytoczyć obszerny fragment tego dokumentu: „Działalność misyjna wymaga specyficznej duchowości odnoszącej się w szczególności sposób do tych, których Bóg powołał, aby byli misjonarzami. Duchowość ta wyraża się przede wszystkim w życiu pełnym uległości Duchowi Świętemu: winniśmy przyzwolić, by On nas kształtował wewnętrznie i w ten sposób bardziej upodabniać się do Chrystusa. Nie możemy dawać świadectwa Chrystusowi, nie odzwierciedlając Jego obrazu, ożywionego w nas przez łaskę i działanie Ducha. Uległość Duchowi Świętemu domaga się następnie przyjęcia darów męstwa i umiejętności rozróżniania, które są istotnymi rysami tej duchowości. [...] Istotnym rysem duchowości misyjnej jest wewnętrzne zjednoczenie z Chrystusem. Nie można zrozumieć misji i żyć nimi bez odniesienia do Chrystusa jako Tego, który został posłany, by ewangelizować. [...] Duchowość misyjną cechuje również miłość apostolska Chrystusa, który przyszedł, «by rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno» (J 11,52), jako dobry Pasterz, który zna swe owce, szuka ich i daje za nie swoje życia (por. J 10). Kto posiada ducha misyjnego, odczuwa Chrystusową gorliwość o dusze i miłuje Kościół tak jak Chrystus. [...] Misjonarz jest człowiekiem miłości: aby mógł głosić każdemu bratu, że jest kochany przez Boga i on sam może kochać, misjonarz musi dawać świadectwo miłości względem wszystkich, poświęcając życie dla bliźniego. [...] Powołanie misyjne ze swej natury wypływa z powołania do świętości. Każdy misjonarz jest autentyczny jedynie wówczas, gdy wchodzi na drogę świętości [...]. Powszechne powołanie do świętości jest ściśle związane z powszechnym powołaniem do działalności misyjnej: każdy wierny powołany jest do świętości i do działalności misyjnej”²⁵.

Więź powszechnego powołania misyjnego z powszechnym powołaniem do świętości w ramach duchowości pneumatologicznej

²⁵ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio”*, nr 87-91.

i chrystologicznej zakłada pójście za Chrystusem w dosłownym tego słowa znaczeniu. Wyraził to Vincent Donovan w następujący sposób: „[...] w pracy z ludźmi nie staraj się ich przywoływać tam, gdzie byli, i nie staraj się ich przywoływać tam, gdzie ty jesteś. Musisz mieć odwagę iść z nimi tam, gdzie ani ty, ani oni jeszcze nie byli”. Ponieważ wcielenie Słowa jest modelem misji, musi ona być naznaczona całym „wydarzeniem Chrystusa”, czyli również Jego krzyżem. Najbardziej radykalne konsekwencje takiej postawy wyraził biskup James Walsh w słowach: „Zadaniem misjonarza jest iść tam, gdzie nie jest chciany, by sprzedać perłę, której wartości się nie uznaje, choć jest bardzo cenna, ludziom, którzy postanowili nie przyjmować jej nawet jako daru”²⁶.

Wymienione najważniejsze wymiary duchowości misyjnej (trynitarny, chrystologiczny, pneumatologiczny i eklezjalny) domagają się uzupełnienia o wymiar mariologiczny. Może to nastąpić w ramach eklezjologii komunii. Ciro García nazywa Kościół komunią osobistych misji wokół Maryi. Jego zdaniem Maryja jako „osobowe jądro Kościoła” pozwala uniknąć ryzyka indywidualizmu i bezosobowego kolektywizmu. Z racji specjalnego przeznaczenia Maryi jako archetypicznego podmiotu wszelkich misji trzeba powiedzieć, że Kościół wychodzi przed indywiduum, ale indywiduum nie jest anulowane jako „kolektywny numer”, tylko zostało powołane w swej jedynej misji do osobistego uczestnictwa w komunii, która ma niewyczerpane źródło w Trójcy Świętej²⁷.

Podmiotowy wymiar duchowości misyjnej

Eklezjalny wymiar duchowości misyjnej generuje pytania o jej styl, który jest zależny od podmiotu misji. Przede wszystkim trzeba

²⁶ S.P. Kealy, *Mission, Spirituality for Mission*, w: *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, red. M. Downey, Minnesota 1983, s. 661.

²⁷ Por. C. García, *Espiritualidad de los laicos*, dz. cyt., s. 138n.

podkreślić, że soborowa wizja Kościoła jako ludu Bożego, misterium i komunii stanowi podstawę prawdziwego rozumienia misji wszystkich jego członków – hierarchii i wiernych świeckich²⁸. Max Warren uważa wprost, że misjonarz to ktokolwiek, gdziekolwiek, posłuszny posłaniu Chrystusa. Winien mieć cechy badacza, ucznia, słuchacza, osoby rozmiłowanej, dążącej do integrowania, a jednocześnie będącej znakiem końca i wytrącającej ze „świętego spokoju”²⁹.

Jak już podkreślał kardynał Yves Congar, w misji Kościoła sprawowanej *ex officio* lub *ex spiritu* chodzi o jedną misję, bo przedmiot, cel i treść są te same, mianowicie zbawienie w Chrystusie. Ale ta misja istnieje jakby na dwóch stopniach i z dwóch tytułów. Absolutny priorytet przynależy dziełu Dwunastu. Wszelka misja w Kościele jest funkcją współpracy i dopełnienia Apostołów, których działanie jest normatywne. W tym kontekście Congar przypomina o nierozdzielnej dwoistości struktury hierarchicznej i życia całego Ciała. One zresztą są zjednoczone w samych apostołach i ich następcach, obdarzonych zarazem pełnią władzy ministerialnej i konsekracją do gorliwości we wszystkich dziełach³⁰. Zasadniczo ewangelizacja wpisuje się w nurt bezpośredniej odpowiedzialności każdego ochrzczonego. Duchowość wszystkich chrześcijan jest duchowością misyjną. Nie podważa to potrzeby specjalnego misjonarskiego powołania, ani powołań w instytucjach specyficznie misyjnych. Dlatego w duchowości misyjnej należy formować świeckich, kapłanów i osoby konsekrowane³¹. Pomocne w tym dziele są wszelkie instytucje, takie jak rodzina chrześcijańska, małe wspólnoty chrześcijańskie, wspólnota parafialna czy seminaryjna³².

²⁸ Por. P. Neuner, *Der Laie in der Kirche*, „Lebendiges Zeugnis” 2(1987), s. 40n.

²⁹ Por. S.P. Kealy, *Mission, Spirituality for Mission*, dz. cyt., s. 660.

³⁰ Por. Y.M.-J. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris 1954, s. 496-498.

³¹ Por. P. Piasecki, *Duchowość misyjna*, dz. cyt., s. 113-139.

³² Por. tamże, s. 139-147.

Na misyjny wymiar wszystkich stanów życia w Kościele wskazują adhortacje Jana Pawła II: *Christifideles laici* z 1988, *Pastores dabo vobis* z 1992 i *Vita consecrata* z 1996 roku³³. Przyjmując charakter pewnej osmozy duchowości wszystkich stanów w Kościele, często podkreśla się konieczność misji współdzielonej. Jest ona paschalną drogą śmierci i zmartwychwstania, ponieważ wymaga zerwania ze stylem życia i misji indywidualistycznej, aby zmartwychwstać do nowego sposobu przeżywania komunii i misji kościelnej. Stawia ona wyzwanie osiągnięcia dojrzałych relacji naznaczonych przez samodzielność, interakcję, ducha wspólnoty, wzajemności i komplementarności³⁴.

Duchowość misyjna dotyczy wszystkich ochrzczonych, którzy najpierw są osobami świeckimi. Sercem apostolskiej duchowości jest afirmacja świata miłowanego przez Chrystusa, czyli takiego, który nie jest przeszkodą do zjednoczenia z Bogiem, ale miejscem obecności i spotkania Boga. Chodzi więc o głoszenie Ewangelii, dzieła miłosierdzia i miłości, bycie zacynem ewangelicznym w złożonym świecie ekonomii i polityki, nauki i kultury. Tę bliską ludziom świeckim duchowość charakteryzuje dążenie do jedności życia apostolskiego, szukanie ascezy pośród zwyczajnych wydarzeń dnia, przeżywanie duchowości w wymiarze wspólnotowym, uwzględnianie holistycznego ujęcia osoby ludzkiej, działania na rzecz sprawiedliwości w świecie, uznania równej godności ludzi i konieczności wysiłków ekologicznych³⁵. Trzeba tu uwzględnić fakt, że zaangażowanie świeckich w odpowiedzialność pastoralną biskupów i księży w służbie ludu Bożego nie stanowi rozwiązania na okres kryzysu, ale wynika z potrzeby większej autentyczności eklesjalnej. Świeccy winni przy tym pamiętać, że zadania misyjne dotyczą poziomu działania i funkcji w imieniu Kościoła, ale także poziomu bycia. Te

³³ Por. C. García, *Espiritualidad de los laicos*, dz. cyt., s. 119n.

³⁴ Por. J. Kiciński, *Duchowość misji współdzielonej wyrazem świadectwa osób konsekrowanych*, „Życie Konsekrowane” 3(2009)77, s. 9.

³⁵ Por. M. Milligan, *Apostolic Spirituality*, dz. cyt., s. 54-56.

dwie rzeczywistości wzajemnie się generują. Misja nie polega w pierwszym rzędzie na pójściu w określone miejsce, ale na zaistnieniu inaczej; nie jest tylko zadaniem do spełnienia, ale rzeczywistością do przeżywania, dynamizmem, który sam dostarcza źródeł działania, refleksji i modlitwy³⁶. Wysiłek ten, obejmujący misje *ad gentes* i ponowną chrystianizację obszarów, na których zatracono wiarę w Chrystusa, dotyczy także troski o edukację i sprawy materialne, bowiem misją Kościoła jest również przenikanie duchem Ewangelii całego porządku doczesnego. Ponieważ taka ewangelizacja winna objąć wszystkie dziedziny aktywności człowieka, czyli pracę, kulturę, życie rodzinne i polityczne, naukę i komunikację, wymaga współdziałania ludzi świeckich³⁷.

Duchowością misyjną winni się charakteryzować również wszyscy prezbiterzy, dlatego musi ona cechować ich formację ludzką, duchową, intelektualną i pastoralną³⁸. Jasno wyraził to Jan Paweł II w adhortacji *Pastores dabo vobis*: „Przynależność do Kościoła lokalnego i poświęcenie się mu nie stanowią ograniczenia działalności i życia prezbitera: nie mogą być one ograniczone zarówno ze względu na istotę Kościoła lokalnego, jak i posługi kapłańskiej. [...] Wynika z tego, że życie duchowe kapłanów winno być głęboko naznaczone gorącym dążeniem i dynamizmem misyjnym. Na nich spoczywa obowiązek kształtowania poprzez posługę kapłańską i świadectwo życia prawdziwie misyjnego ducha w powierzonych im wspólnotach. Jak napisałem w Encyklice *Redemptoris missio*, «wszyscy kapłani winni mieć serce i mentalność misyjną, być otwartymi na potrzeby Kościoła i świata, czujnymi wobec najbardziej oddalonych, a przede wszystkim wobec grup nie chrześcijan we własnym środowisku. W modlitwie,

³⁶ Por. J. Rozier, *Spiritualité des Laïcs en Pastorale*, „Prêtres Diocésains” 1989(4), s. 152-158.

³⁷ Por. P. Langeron, *Les instituts séculiers. Une vocation pour le nouveau millénaire*, Paris 2003, s. 107-111; C. García, *Espiritualidad de los laicos*, dz. cyt., s. 37n.

³⁸ Por. P. Piasecki, *Duchowość misyjna*, dz. cyt., s. 148-154.

a szczególnie w ofierze eucharystycznej niech czują troskę całego Kościoła o całą ludzkość» (67). Jeśli ten duch misyjny przepoi głęboko życie kapłanów, łatwiejsze stanie się rozwiązanie coraz poważniejszego problemu dzisiejszego Kościoła, jakim jest nierównomierne rozmieszczenie duchowieństwa³⁹.

Podobnie jak w adhortacji dla kapłanów, również w dokumencie skierowanym do osób konsekrowanych *Vita consecrata* Jan Paweł II zwraca uwagę na duchowość misyjną⁴⁰. Wymiar misyjny powołania zakonnego realizuje się przede wszystkim poprzez przemianę życia w coraz bardziej Chrystusowe oraz poprzez ducha braterskiego i siostrzanego, a konkretnie przez realizowanie zadań związanych z charyzmatem instytutu⁴¹. Historia duchowości zgromadzeń misyjnych jest dobrze udokumentowana⁴². Wystarczy przytoczyć klasyczną opinię na temat duchowości wincentyńskiej Zgromadzenia Misjonarzy, która wyraża się w postępowaniu za Chrystusem głoszącym Ewangelię ubogim, w synowskim oddaniu Ojcu, w miłości bliźniego oraz praktykowaniu pięciu „cnót misjonarskich”: prostoty, pokory, łagodności, umartwienia i gorliwości⁴³. Próby szukania nowej duchowości misji są związane ze zniesieniem w 1969 roku *Ius Commissionis*, prawa, które od 1622 roku zgromadzeniom zakonnym powierzało obsadę i obsługę diecezji oraz wikariatów apostoelskich. Odtąd odpowiedzialność spoczywa na lokalnych biskupach, zaś zagraniczni misjonarze są w radykalnie odmiennej sytuacji służby i zależności, co w dużym stopniu kształtuje również ich duchowość⁴⁴. Zwłaszcza w wypadku misji osób konsekrowanych trzeba podkreślić ich związek z modlitwą. Duchowe córki Świętej

³⁹ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis”*, nr 32.

⁴⁰ Por. tenże, *Encyklika „Vita consecrata”*, nr 72-83.

⁴¹ Por. J.W. Gogola, *Zasady wierności charyzmatowi Założyciela*, Kraków 2000, s. 280.

⁴² Por. M. Milligan, *Apostolic Spirituality*, dz. cyt., s. 53n.

⁴³ Por. R.P. Maloney, *Duch Zgromadzenia Misji*, w: *Słownik duchowości wincentyńskiej*, t. 1, Kraków 1997, s. 230-249.

⁴⁴ Por. S.P. Kealy, *Mission, Spirituality for Mission*, dz. cyt., s. 660.

Teresy od Jezusa zawsze postrzegały swe życie oddane modlitwie jako misję. Błogosławiona Elżbieta od Trójcy Świętej, otaczając nieustanną modlitwą świat, uznawała się za prawdziwego apostoła. Także Teresa od Dzieciątka Jezus, patronka misji, była świadoma uczestniczenia w misji Chrystusa, który ją wybrał⁴⁵.

Operatywny wymiar duchowości misyjnej

Kościół, będąc Ciałem Chrystusa i sakramentem komunii misyjnej, stanowi znak i narzędzie wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego⁴⁶. Wypełnia swą misję przez głoszenie światu dobrej nowiny Chrystusa o królestwie (*kerygma*), przez życie i tworzenie form wspólnoty (*koinonia*) oraz przez realizację miłości *shalom* i błogosławieństw królestwa (*diakonia*) dla osiągnięcia pokoju i jedności⁴⁷. Te misyjne zadania w bardziej konkretnej formie stanowią trzy współcześnie istotne wymiary misji: głoszenie (*kerygmat*, nawrócenie, chrzest, przeszczepienie Kościoła, czyli aspekt religijny), wyniesienie człowieka w jego wolności (wymiar społeczny) i dialog międzyreligijny⁴⁸.

Pierwszym przejawem duchowości misyjnej jest aktywność misjonarska polegająca na implantacji Kościoła w ciągłym dialogu wiary i kultury, na aktywności pastoralnej wśród wierzą-

⁴⁵ Por. Élisabeth de la Trinité, *Œuvres Complètes*, Paris 2002, s. 411, 543, 557n, 600, 1009n; Loys de Saint Chamas, *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et une Théologie de la Mission*, w: *L'apport théologique de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, docteur de l'Église*, Toulouse 2000, s. 265-267; A. Combes, *Sainte Thérèse de Lisieux et sa mission. Les grandes lois de la spiritualité thérésienne*, Paris – Bruxelles 1954, s. 124.

⁴⁶ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, nr 1.

⁴⁷ Por. P. Piasecki, *Duchowość misyjna*, dz. cyt., s. 86-92.

⁴⁸ Por. O. Degrijse, *Od Ad gentes przez Evangelii nuntiandi do Redemptoris missio. Czy inna definicja misji?*, w: *Nowa ewangelizacja*, Poznań 1993, s. 118; S.P. Kealy, *Mission, Spirituality for Mission*, dz. cyt., s. 660.

cych w Chrystusa i na działalności ekumenicznej, skoro brak pojednania chrześcijan jest wciąż jednym z największych skandali dla świata. Chodzi tu o świadectwo życia i głoszenie Ewangelii w ramach misji *ad gentes*, posługi duszpasterskiej i nowej ewangelizacji⁴⁹. Misja nie jest po prostu przekazem doktryny czy formą zdobywania adeptów dla Kościoła, ale wezwaniem do dawania świadectwa nowej rzeczywistości, czyli do nowego doświadczenia. Trzeba tu pokory, by propozycja doświadczenia chrześcijańskiego nie była narzucaniem ani groźbą, ale zaproszeniem odwołującym się do wolności człowieka. Wiara chrześcijańska jest bardziej przemierzaniem drogi niż systemem religijnym. Chodzi o postawę uzasadniania nadziei, która w nas jest (por. 1 P 3,15). To oczywiście nie wyklucza wyraźnego głoszenia przesłania chrześcijańskiego⁵⁰. O konieczności świadectwa pisał Paweł VI w słynnej adhortacji *Evangelii nuntiandi*: „Na początku, nie powtarzając nic z tego, co już powiedzieliśmy wyżej, trzeba przypomnieć, że w Kościele za pierwszy środek ewangelizowania należy uważać świadectwo życia prawdziwie chrześcijańskiego, które trwa w nierozłącznej wspólnocie z Bogiem, a zarazem w nieograniczonej gorącości ducha poświęcania się dla innych. Jak to ostatnio powiedzieliśmy do grupy świeckich, «człowiek naszych czasów chętniej słucha świadków, aniżeli nauczycieli; a jeśli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami»”⁵¹.

Obok tego fundamentalnego, duchowego wymiaru misji na podkreślenie zasługuje jego integralny charakter. Docenienie rzeczywistości doczesnej ma swój wyraz w misyjnym rysie duchowości. Już Paweł VI w encyklice *Populorum progressio* starał się ukazać rodzaj postępującej ciągłości wszystkich wysiłków promujących człowieka. Było to zgodne ze sposobem działania

⁴⁹ Por. O. L. Bustince, M. Chmielewski, *Misyjny wymiar duchowości chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 382.386n; P. Piasecki, *Duchowość misyjna*, dz. cyt., s. 47-50.

⁵⁰ Por. C. García, *Espiritualidad de los laicos*, dz. cyt., s. 154n.

⁵¹ Paweł VI, *Adhortacja apostolska Evangelii nuntiandi*, nr 41.

wielu misjonarzy, którzy realizowali równocześnie zadania promocji ludzkiej i formacji duchowej. Widać tu ścisłą więź łączącą głoszenie Dobrej Nowiny ze wzrostem człowieka w każdym wymiarze⁵². Również dzisiaj problemy Trzeciego Świata poruszają sumienie chrześcijan. Chrześcijanie nie mogą poprzestać na religii wewnętrznej czy osobistej satysfakcji. Poszukiwanie królestwa Bożego łączy się z aktywnym dążeniem do sprawiedliwości, wolności i godności dla wszystkich ludzi, czyli do rozwoju, który jest nowym imieniem pokoju. Potrzeby materialne zawsze były ważne i za każdym razem w encyklikach misyjnych dużo więcej uwagi poświęcano tematowi rozwoju, biedy i sprawiedliwości. Wiąże się to z wagą, jaką Sobór przypisał rzeczywistościom ziemskim, historii i pracy⁵³.

Nie można jednak zapomnieć o słowach, które Joseph Ratzinger wypowiedział w rozmowie z Peterem Seewaldem: „To oczywista prawda, że dawać to nie znaczy: dawać przede wszystkim pieniądze. Naturalnie, pieniądze również bywają potrzebne. Ale gdy daje się tylko pieniądze, czasami jest to dla drugiego obraźliwe. Nieraz mogłem się o tym przekonać w krajach Trzeciego Świata. Gdy dajecie nam tylko pieniądze, mówią ludzie, często przynosi nam to więcej szkody niż korzyści. Pieniądze szybko zostają roztrwonione i jeszcze pogarszają sytuację. Dajcie coś więcej. Przybądźcie sami, dajcie nam samych siebie, a wtedy rzeczywiście będzie to pomocą, tak by dary materialne, które nam przywieziecie, mogły zostać właściwie użyte, by nie były czymś wysupłanym z portfela, czymś, czym wykupujecie się od pytania, które wam stawiamy i którym dla was jesteście. Dopóki dajemy jedynie pieniądze czy *know-how*, zawsze dajemy zbyt mało. O tyle też wzorem byli tu jednak misjonarze, którzy dawali ludziom Boga, uwiarygodniali im miłość, przynosili im w darze nową drogę życia, dawali im samych siebie, którzy przybywali nie na dwa, na trzy lata, by przeżyć ciekawą przygodę, lecz na całe

⁵² Por. H. Teissier, *La mission de l'Église*, Paris 1985, s. 77.

⁵³ Por. C. García, *Espiritualidad de los laicos*, dz. cyt., s. 152n.

życie, by na zawsze należeć do mieszkających tam ludzi. Jeśli się znowu nie nauczymy tej zdolności dawania siebie, innych darów zawsze będzie nie dość. Wszystko, co powiedzieliśmy w skali świata, rzecz jasna dotyczy również stosunku do jednostki”⁵⁴.

Z tego wynika misja Kościoła w świecie, gdyż jako przedłużenie i wypełnienie Chrystusa przez wieki nie może mieć innej misji niż On sam. Tą misją jest rekapitulacja, zbawienie i przebóstwienie świata w Chrystusie. Kościół, będąc historycznym i społecznym sakramentem przebóstwienia świata i wchodząc we wszystkie jego formy kulturalne i społeczne, pozostaje zaczynem, który ma zakwasić ciasto. Jak w wypadku Chrystusa, tak i w Kościele funkcja rekapitulacji nie zakrywa specyficznie soteriologicznej funkcji zbawienia i wyzwolenia z grzechu. Chrystus w swym zbawczym wcieleniu zbawia całego człowieka, a wraz z nim i przez niego cały wszechświat. To dla tej totalności odkupienia, a nie tylko dla zbawienia dusz, Syn Boży stał się człowiekiem. Ta misja kosmicznej rekapitulacji jest istotna dla Kościoła i każdego ochrzczonego. W Kościele królestwo Boże i świat łączą się w żywotną jedność. Tu rzeczywistość naturalna i Duch przenikają się wzajemnie jako ciało i dusza. Świat, pozostając sobą, zostaje przyjęty przez Ducha. W ten sposób zadaniem Kościoła jest przemienianie świata w królestwo Boże⁵⁵.

Z działalnością misyjną wiąże się także prawdziwy dialog międzyreligijny, który wymaga odpowiedniej duchowości. Trynitarny model dialogicznych relacji osobowych, pokazujący, że spotkanie Osób w komunii, w której pełnia Osoby wyraża się w otwartości wobec drugiej Osoby, jest najważniejszym paradygmatem szczerości i wolności duchowej, do czego winny zmierzać relacje międzyludzkie. Kościół ma być misyjną komunią dialogiczną na wzór Chrystusa, który stanowi najpiękniejszy przykład misyjnych relacji dialogicznych⁵⁶. We współczesnym

⁵⁴ J. Ratzinger, *Opera omnia. W rozmowie z czasem*, Lublin 2017, s. 562n.

⁵⁵ Por. P. Brugnoli, *La spiritualità dei laici*, Brescia 1965, s. 103-105.

⁵⁶ Por. P. Piasecki, *Duchowość misyjna*, dz. cyt., s. 155-162.

rozumieniu misji dużą rolę odgrywa perspektywa dialogu. Głoszenie Ewangelii nie jest dziś prostą propozycją jakiejś doktryny, ale świadectwem tego, jak życie w rzeczywistości Bożej miłości pomaga w rozwoju i jednoczy w nadziei⁵⁷. Duchowość dialogu zakłada wiarę, że jej źródłem jest miłość Boga, który w tajemnicy wcielenia ujawnił uniwersalny zbawczy plan, obejmujący każdego człowieka. Duchowość dialogu zakłada otwarcie na ciągłe nawracanie się, pewność chrześcijańskiej tożsamości, głębokie życie teologalne i otwarcie na działanie Ducha Świętego⁵⁸. Karl Rahner zastanawiał się, jaką rolę w historii ludzkości odgrywa łaska Chrystusa. Wskazując na jej niewyraźne działanie w innych religiach, mówił o jej owocu w postaci anonimowego chrześcijaństwa⁵⁹. Louis Gardet pisał z kolei o obecności łaski Bożej poza widzialną przynależnością do Kościoła Chrystusowego, która leży u podstaw spotykanego doświadczenia mistycznego poza widzialnym chrześcijaństwem⁶⁰. Jednak pozytywna ocena Vaticanum II (*Nostra aetate*) dla teorii możliwości zbawienia w środowisku innych religii nie powinna zmieniać postawy misjonarskiej wobec niechrześcijan. Dzięki wydarzeniu Jezusa Chrystusa zbawienie może być osiągnięte poza granicami chrześcijaństwa. Przedziwna obecność Boga w innych religiach stanowi istotny wyraz i przygotowanie ich wyznawców do przyjęcia Ewangelii⁶¹.

Pierwszym krokiem wydaje się duchowość obecności, czego przykładem jest świadectwo życia Błogosławionego Karola de Foucauld pośród muzułmanów⁶². Kluczowa jednak jest więź proklamacji i dialogu międzyreligijnego, której główne idee zawarte

⁵⁷ Por. M. Pivot, *Un nouveau souffle pour la mission*, Paris 2000, s. 196.

⁵⁸ Por. P. Piasecki, *Duchowość misyjna*, dz. cyt., s. 196-201.

⁵⁹ Por. K. Rahner, *Pisma wybrane*, Kraków 2005, s. 139-154.

⁶⁰ Por. W. Słomka, *Mistyczne doświadczenie religijne, Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, red. W. Słomka, Lublin 1986, s. 111.

⁶¹ Por. P. Piasecki, *Duchowość misyjna*, dz. cyt., s. 166n.

⁶² Por. F. Tarabuła, *Sztuka modlitwy w życiu i pismach Karola de Foucauld*, Kraków 2017, s. 68.

zostały w liście kardynała Francisa Arinze do przewodniczących episkopatów Kościołów lokalnych z 3 marca 1999 roku⁶³. Chodzi tu o różne formy duchowości dialogu: życia, działania, doktrynalnego, doświadczenia religijnego i intermonastycznego⁶⁴.

Zakończenie

Yves Congar podkreślał, że powołanie każdego chrześcijanina jest osobiste, ale stawia go w Kościele i w świecie, w historii i w zdarzeniach, które warunkują to, czego Bóg od niego oczekuje⁶⁵. Wydaje się, że obecna epoka w szczególny sposób potrzebuje świadomości powszechnego, budowanego na fundamencie teologicznym i eklezjologicznym, powołania misyjnego. Takie powołanie wymaga odpowiedniej duchowości, której cechą charakterystyczną jest przekraczanie granic (*border-crossing spirituality*) na wzór wcielonego Słowa. Chodzi tu o cztery teologiczne przestrzenie przyjmujące postać duchowości obecności, kenozy, pojednania i harmonii, oraz duchowości holistycznej, cechującej się całościową wizją człowieka w relacji ze społeczeństwem i światem. Wzorczość duchowości Chrystusa względem każdego misjonarza trafnie wyraził Samuel Escobar, parafrazując chrystologiczny hymn z Listu do Filipian (2): „Niech w nas będzie to samo dążenie, które było w Chrystusie Jezusie, który dla nas przeszedł granicę nieba i ziemi. Przekroczył granicę biedy, by urodzić się w stajni i żyć, nie wiedząc, gdzie położyć nocą głowę. Przeszedł granicę marginalizacji, by zaprzyjaźnić się z kobieta-

⁶³ „There is a need to rediscover the close connection between proclamation and dialogue as elements of the evangelizing mission of the Church”. Por. [https://adoremus.org/2002/10/15/Cardinal-Arinze-Letter-to-Presidents-of-Bishops-Conferences-on-the-Spirituality-of-Dialogue/\(19.03.2018\)](https://adoremus.org/2002/10/15/Cardinal-Arinze-Letter-to-Presidents-of-Bishops-Conferences-on-the-Spirituality-of-Dialogue/(19.03.2018)).

⁶⁴ Por. P. Piasecki, *Duchowość misyjna*, dz. cyt., s. 170-196.

⁶⁵ Por. Y.M.-J. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcät*, dz. cyt., s. 667.

mi oraz objąć celników i Samarytan. Przeszedł granicę duchowej nocy, by wyzwolić nękanych przez legiony złych duchów. Przeszedł granicę społecznego protestu, by wyśpiewać prawdy faryzeuszom, uczonym w Piśmie i handlującym w świątyni. Przeszedł granicę krzyża i śmierci, by pomóc nam wszystkim przejść na drugi brzeg. Zmartwychwstały Pan, oczekujący nas tam, na samej granicy, którą mamy przejść z Ewangelią⁶⁶.

La spiritualità missionaria

Analizzando la spiritualità missionaria, l'autore procede dalla sua fondazione sotto forma di fonti teologiche e ecclesologiche. L'articolo richiama l'attenzione sull'interdipendenza delle azioni e della contemplazione, che dovrebbe avere un posto adeguato nella vita di ogni missionario, a seconda dello stato di vita, laico, ordinato o consacrato, per poter svolgere principali compiti missionari contemporanei nell'annuncio del Vangelo, sostenendo lo sviluppo della civiltà e conducendo il dialogo interreligioso.

⁶⁶ P.C. Phan, *Crossing the Borders: A spirituality for Mission in Our Times from an Asian Perspective*, „Sedos. Bulletin” 35(2003), nr 1-2, s. 8-19.

Jarosław Różański OMI

Misyjność *ad intra* i *ad extra* w północnym Kamerunie i Czadzie

Wprowadzenie

Do XVII wieku rzeczywistość oddawana przez współczesny termin „misje” czy też „pierwsza ewangelizacja” wyrażana była między innymi przez takie określenia, jak: „oświecenie pogan”, „przyprowadzanie nowych ludów na łono świętej matki Kościoła”, „rozkrzewianie wiary”, „nawrócenie pogan” itp.¹ Siedemnastowieczni misjologowie wyróżniali trzy rodzaje misji: misję wewnętrzną, czyli nawracanie heretyków, misję zewnętrzną, czyli nawracanie pogan, zwanych wówczas Indianami, oraz nawracanie Żydów, a także misję wschodnią, czyli nawracanie schizmatyków, zwanych wówczas Grekami. Podział na misję wewnętrzną i misję zewnętrzną utrwalił się w epoce kolonializmu, kiedy to poprzez pojęcie misji zewnętrznej rozumiano duszpasterstwo w krajach zamorskich. Wiązało się ono często z działaniami militarnymi i podbojem kulturalnym. Zauważyć to można szczególnie w XVIII wieku, kiedy to termin „misje” obciążono dodatkowo działalnością cywilizacyjną. Kolonizacja i chrystianizacja „odkrytych” narodów bardzo często szły wówczas w parze.

¹ Illuminatio Gentium; Novos populos adducere in gremio sanctae matris Ecclesiae; Propagatio fidei; Conversio Gentilium itd. Terminy te wylicza A. Seumois, *Introduction á la missiologie*, Schöneck – Backenried 1952, s. 62.

Jeszcze do początku XX wieku w Europie misje rozumiano bardziej jako katolicyzację, a mniej jako chrystianizację – obejmowały one więc także swoim działaniem protestantów i prawosławnych oraz nawracały katolików (misje ludowe, parafialne). Do tego dołączono także szereg świeckich znaczeń terminu „misja”: „misje dyplomatyczne”, „misje wojskowe” itp.

Punktem zwrotnym we współczesnym pojmowaniu misji jest z pewnością sytuacja, która wytworzyła się po II wojnie światowej, kiedy to w prowadzeniu działalności misyjnej nie dominował już kontekst świecki. W Kościele zaczął się czas szybkich przemian w myśleniu teologicznym, którego ukoronowaniem był Sobór Watykański II oraz dokumenty posoborowe, które określiły nowe patrzanie na misje. W latach 70. XX wieku misje przestały być też niejako monopolem Kościołów Zachodu. Odpowiedzialność za nie zaczęły przejmować także młode Kościoły Południa.

Dokumenty Soboru Watykańskiego II oraz papieskie dokumenty posoborowe pozwalają nam sprecyzować terminy „misja”, „misje”, „ewangelizacja” czy też „nowa ewangelizacja”. Wyjaśnia je encyklika Jana Pawła II *Redemptoris missio*, która jest niejako podsumowaniem wielu dociekań misjologicznych. Papież podkreśla w niej, że „różne formy działalności wewnątrz «jednej jedynej misji» Kościoła rodzą się nie z racji należących do samej jej istoty, ale z różnych okoliczności, w jakich są urzeczywistniane” (nr 33). W ramach tej „jednej jedynej misji Kościoła” Jan Paweł II wyróżnia trzy sytuacje:

a) Misje, czyli sytuacja, „ku której kieruje się działalność misyjna Kościoła: narody, grupy ludzi, środowiska społeczno-kulturowe, w których Chrystus i Jego Ewangelia nie są znane, albo w których brak wspólnot chrześcijańskich wystarczająco dojrzałych, by mogły wcielać wiarę we własne środowisko i głosić ją innym grupom ludzi. To jest w ścisłym sensie misja *ad gentes*” (nr 33). W opisie tej sytuacji papież podkreśla elementy z soborowego dekretu *Ad gentes*, zresztą wprost do niego się odwołując. Są to: narody, grupy ludzi, środowiska społeczno-kulturowe,

w których Chrystus i Jego Ewangelia nie są znane, albo w których nie ma wystarczająco dojrzałych wspólnot chrześcijańskich.

b) Duszpasterstwo w istniejących już wspólnotach chrześcijańskich.

c) Nowa ewangelizacja albo reewangelizacja w krajach o chrześcijaństwie starej daty, gdzie całe grupy ochrzczonych utraciły żywy sens wiary albo wprost nie uważają się już za członków Kościoła (nr 33).

W tradycyjnym pojęciu misji dominowało kryterium geograficzne, w praktyce oznaczało to uznanie Europy czy Zachodu za „świat chrześcijański”, a pozostałych obszarów za „tereny misyjne”. Tak w dokumentach soborowych, jak i w encyklice Jana Pawła II *Redemptoris missio* to kryterium geograficzne czy też terytorialne jest zastępowane kulturowym. W dokumencie tym pojawia się także kryterium socjologiczne, gdyż mówiąc dziś o misjach, trzeba brać pod uwagę „nagłe i głębokie przekształcenia, znamionujące dzisiejszy świat, szczególnie Południe” (nr 37)². Z podanych wyżej definicji i kryteriów misji *ad gentes* na potrzeby niniejszego tekstu przyjęto rozumienie misji *ad gentes* w znaczeniu kulturowym.

Sytuacja kulturowa północnego Kamerunu i początki misji

Kamerun, państwo położone w centrum Afryki, jest swoistym skrzyżowaniem plemion, języków i religii. To wielkie zróżnicowanie kulturowe i religijne wymaga ducha tolerancji i dialogu, by kraj mógł prawidłowo funkcjonować. Pod względem kulturowym i religijnym można zauważyć, że kraj jest zasadniczo podzielony

² Por. J. Róžański, *Jan Paweł II – nowy język i koncepcja misjologii*, w: S. Miłkołajczak, M. Wrześniewska-Pietrzak, *Jan Paweł II. Odnawiciel mowy polskiej*, Poznań 2009, s. 105-112.

na dwie części: południową – z przewagą ludności Bantu, oraz północną – z przewagą tak zwanych ludów Kirdi³ oraz Fulbe⁴. Powszechnie uważa się, że północna część kraju – zdominowana przez Fulbe, była mużułmańska, jednak od wieków najliczniejszymi mieszkańcami tego regionu są wyznawcy religii tradycyjnych. Sytuacja ta trwa niezmiennie do dzisiaj. W kulturach Kirdi jej rola ograniczała się do granic wyznaczanych przez konkretną wspólnotę rodową i wiejską. Cechą charakterystyczną była także akefaliczna struktura organizacji społecznej, oparta na pokrewieństwie, głównie w ramach rodu. Wiązały się z tym takie elementy, jak: prawo, polityka i ekonomia wspólnotowa oraz religia i moralność. Antoni Kurek w obszernym opracowaniu na temat wierzeń i obrzędów tutejszego ludu⁵, mówiąc o północnokameruńskich Kirdi, wyróżnia wśród nich plemiona paleonigrosudańskie (zachowujące dawne kultury) i neonigrosudańskie (przeniknięte światem islamu)⁶. W sumie wśród północnokameruńskich Kirdi oraz Kirdi

³ Nazwa „Kirdi” (z języka bagirmi) przyjęła się dość powszechnie w literaturze europejskiej.

⁴ Fulbe – dla języka określenie *fulfulde* przyjęte zostało w większości grup mówiących tym językiem, ale w Gwinei można spotkać termin *fulde*, w Senegalu zaś *pulaar*. Francuskie *peul* niekiedy zapisywane było jako *peulh*, pochodzi z *wolof* (*pøŋ*). Angielskie *fulani* pozostaje pod wpływem *hausa*. Autorzy niemieckojęzyczni niekiedy używali *ful*, a anglosascy *fula*. W języku fulfulde: w sing. *Pullo*, w pl. *Fulbe*. Por. P.-F. Lacroix, *Le peul*, w: J. Perrot (red.), *Les langues dans le monde ancien et moderne*, t. 1, Paris 1981, s. 19-31.

⁵ A. Kurek, *Wierzenia i obrzędy Gidarów, ludu północnokameruńskiego*, Warszawa 1988, s. 31. Za nim terminu tego używa Z. Komorowski, w: *Kultury Czarnej Afryki*, Warszawa 1988, s. 94.

⁶ W ten sposób łączy on dwie przenikające się od dawna klasyfikacje. Znajduje to uzasadnienie w klasycznych dziełach C.G. Seligmana oraz H. Baumann i D. Westermanna. Por. C.G. Seligman, *Ludy Afryki*, Wrocław 1972, s. 58; H. Baumann, D. Westermann, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique suivi de les langues et l'éducation*, Paris 1957, s. 71-78, 91, 307-308, 457. J.C. Froelich, znany badacz tego regionu, posługuje się terminem „kultura paleonigryjska” jedynie dla określenia kultur wy-

z regionu Mayo Kebbi⁷ w Czadzie wyróżnić można około 70 zróżnicowanych pod względem językowym grup etnicznych (etnosów).

Chrześcijaństwo pojawiło się w Kamerunie w okresie kolonialnym. Ewangelizację tego kraju rozpoczęli misjonarze protestanccy w 1843 roku⁸. Z inicjatywą jego katolickiej ewangelizacji wystąpili polscy podróżnicy Stefan Szolc-Rogoziński i Leopold Janikowski, jednak ich inicjatywa zakończyła się niepowodzeniem ze względu na plany kolonizacyjne Rzeszy Niemieckiej⁹. Jej kanclerz wyraził natomiast zgodę na prowadzenie w Kamerunie misji katolickich przez niemieckich pallotynów. Pierwsza grupa misjonarzy przybyła do Douala 25 października 1880 roku.

Systematyczną ewangelizację północnego Kamerunu rozpoczęto właściwie dopiero w połowie XX wieku. Dnia 21 marca 1946 roku Kongregacja ds. Rozkrzewiania Wiary wydzieliła na terenie północnego Kamerunu i Czadu „misję Czad-Kamerun” i powierzyła ją Zgromadzeniu Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej, zgodnie z rozpowszechnionym od początku XIX wieku zwyczajem zlecania zakonem lub instytutom misyjnym objęcia ewangelizacją pewnych terytoriów ze wszystkimi obowiązkami i przywilejami z tego wynikającymi¹⁰.

rażnie odcinających się od zislamizowanych Sudańczyków. Por. J.C. Frolich, *Les montagnards paléonigritiques*, Paris 1968, s. 19-22.

⁷ Region ten ujęto w niniejszym tekście przez podobieństwo kulturowe do ludów północnego Kamerunu, a także ze względu na to, że tereny północnego Kamerunu i Mayo Kebbi w tym samym czasie zostały powierzone do ewangelizacji Zgromadzeniu Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej. Por. obszerniej: J. Różański, *Inkulturacyja Kościoła wśród ludów środkowego Sudanu*, Poznań 2004, s. 53-57.

⁸ O początkach misji baptystów pisze: E.T. Briggs, *The protestant Church in the Cameroon. The early days – 1841 to 1887*, w: E. Mveng, *Histoire des Églises chrétiennes au Cameroun: les origines*, Yaoundé 1990, s. 5-53.

⁹ Por. A. Kurek, *Stefan Szolc-Rogoziński, świecki inicjator działalności misyjnej*, „Collectanea Theologica” (1978), fasc. 1, s. 165.

¹⁰ Zwyczaj te regulowało prawo *ius commissionis*, sformułowane w Instrukcji Kongregacji Rozkrzewiania Wiary z 8 grudnia 1929 roku. Por. AAS 22 (1930), s. 111-115.

Oficjalnie Prefekturę Apostolską Garoua erygowano 9 stycznia 1947 roku, a pierwszym prefektem apostolskim mianowano ojca Yvesa Plumeya. Teren ten obejmował prawie jedną trzecią terytorium Kamerunu. W 1951 roku – po ponownej korekcie granic Prefektury Apostolskiej Garoua – w jej granicach znalazło się ze względu na kulturowe podobieństwa także terytorium Mayo Kebbi w Czadzie. Na tym terenie w działalności misjonarzy oblatów Maryi Niepokalanej można zauważyć klasyczne etapy historii misji, czyli pierwszy okres „zakładania Kościoła”, poświęcony głoszeniu Ewangelii i mający na celu doprowadzenie ludzi do przyjęcia chrztu, oraz etap jego „wzrostu”, czyli okres młodości, a więc doskonalenie wiary i sposobu życia, kształtowanie wspólnoty lokalnej, rodzenie się i wzrost powołań kapłańskich i zakonnych. Początki ich ewangelizacji nie wyróżniają się oryginalnością. Misjonarze postanowili iść drogą wytyczoną przez administrację kolonialną i zakładać pierwsze misje w głównych ośrodkach administracyjnych, poczynawszy od stolic późniejszych prowincji. Po założeniu pierwszych placówek misyjnych w największych osadach północnokameruńskich nastąpiło zakładanie misji w mniejszych osadach. Procesowi temu towarzyszyła troska o ewangelizację miejscowych ludów, połączona z nauką języków, wyszukiwaniem katechistów i tworzeniem wspólnot chrześcijańskich.

W 1947 roku, pierwszym roku pracy misyjnej oblatów, na terenie Prefektury Apostolskiej Garoua pracowało zaledwie 13 kapłanów i 4 braci zakonnych; nie było tam wówczas ani jednej zakonnicy. Już trzy lata później liczba kapłanów i braci podwoiła się, a w misjach założonych przez oblatów pojawiło się 8 pierwszych sióstr zakonnych. Lata 1950-1955 okazały się najbardziej obfitujące w zaangażowanie nowych misjonarzy i misjonek. Pod koniec 1954 roku w północnym Kamerunie i Mayo Kebbi pracowało 73 oblatów (56 kapłanów i 17 braci), 3 małych braci Karola de Foucauld, 3 braci szkolnych oraz 45 sióstr zakonnych należących do kilku zgromadzeń zakonnych.

Ten dynamiczny rozwój misji na terenie Prefektury Apostolskiej Garoua sprawił, że 24 marca 1953 roku została ona podniesiona do rangi Wikariatu Apostolskiego Garoua, a 14 września 1955 roku do diecezji.

Proces umiędzynarodowienia misji

Po Soborze Watykańskim II z powodu braku powołań w oblackich prowincjach francuskich nastąpiły zasadnicze zmiany w działalności misyjnej w północnym Kamerunie. Do pracy w tamtejszym Kościele przybyli misjonarze innych narodowości, rozpoczynając w ten sposób proces umiędzynarodowienia misji i wzbogacenia ich innymi metodami pastoralnymi. Było to możliwe dzięki dekolonizacji kraju oraz przemianom po wspomnianym wyżej soborze. Prawo *ius commissionis* ustąpiło wtedy miejsca umowom zawieranym między biskupem diecezjalnym a kompetentnym przełożonym zakonnym¹¹.

Wzrost liczby wiernych i placówek misyjnych sprawił, że 19 grudnia 1956 roku papież Pius XII wydzielił z terenu diecezji Garoua Prefekturę Apostolską Pala. 11 marca 1968 roku Paweł VI wyodrębnił z terytorium diecezji Garoua kolejne dwie prefektury apostolskie: Maroua-Mokolo i Yagoua, a 29 stycznia 1973 roku podniósł je do rangi diecezji. W 1982 roku Stolica Apostolska ustanowiła w Garoua metropolię kościelną, której podlegały sufraganie w Maroua-Mokolo, Yagoua, a pod koniec roku także nowo erygowana diecezja w Ngaoundéré.

Proces umiędzynarodowienia misji północnokameruńskich zapoczątkowali bracia szkolni z Kanady, którzy w latach 1954-1957 prowadzili Kolegium de Mazenoda w Ngaoundéré. Właściwy proces umiędzynarodowienia misji północnokame-

¹¹ Por. J. Różański, *Umiędzynarodowienie misji północnokameruńskiej*, „Saeculum Christianum” 11(2004) nr 2, s. 133-167.

ruńskich zaczął się jednak dopiero wraz z przybyciem polskich oblatów w latach 70. XX wieku. Misjonarze z Polski „nadali dziełu ewangelizacji nowy rozmach” – napisał o ich pracy bp Yves Plumey¹². Po nich misje w północnym Kamerunie przejmowały także inne zgromadzenia zakonne, między innymi misjonarze z Mill Hill, misjonarze Ducha Świętego oraz sercanie.

W 1989 roku misja Lagdo została wydzielona z terenu misji Garoua i powierzona nigeryjskim Misjonarzom Ducha Świętego. Pod koniec lat 80. XX wieku w diecezji Ngaoundéré rozpoczęło pracę czterech kapłanów nigeryjskich ze Zgromadzenia Misjonarzy Świętego Pawła.

Chociaż pracę księży fideidonistów z tego samego kraju należałoby traktować jako znak dojrzałości miejscowego Kościoła, to jednak w przypadku Kościoła północnokameruńskiego, założonego pięćdziesiąt lat później w środowisku kulturowym, geograficznym i klimatycznym zupełnie odrębnym od Kamerunu Południowego, pracę misjonarzy z południa Kamerunu zaliczyć można do procesu umiędzynarodowienia misji. I pomimo iż odbywała się w granicach administracyjnych tego samego kraju, to jednak – według kryterium kulturowego i socjologicznego – była ona zarazem misją *ad intra* i *ad extra*.

Pionierem księży fideidonistów z Kamerunu Południowego był legendarny Baba Simon, ks. Simon Mpecke z diecezji Duala. Rozpoczął on pracę w 1959 roku razem z Małymi Braćmi Jezusa Karola de Foucauld w misji z Mayo-Ouldémé¹³. Jego współpracownikami w misji Tokombéré, którą prowadził już samodzielnie, byli fideiونيści z diecezji Duala. Misja ta była wspierana finansowo między innymi przez diecezję Duala. Ksiądz Simon Mpecke pracował w To-

¹² Por. Y. Plumey, *Mission Cameroun-Tchad. Documents, souvenirs, visages. L'annonce de l'Evangile au Nord-Cameroun*, Rome 1990, s. 244. Obszernie o pracy polskich oblatów w Kamerunie: J. Różański, *Działalność polskich oblatów Maryi Niepokalanej w Kamerunie (1970-2010)*, Warszawa 2015.

¹³ Por. J. Legrand, *Fraternité chez les Ouldemes*, „Entre Nous” (1958) nr 10, s. 11-19.

kombéré do 1975 roku, kiedy to po ciężkiej chorobie zmarł w opinii świętości 13 sierpnia¹⁴. Pracę ewangelizacyjną po jego śmierci kontynuował znany kameruński teolog ks. Jean-Marc Ela¹⁵. W latach 80. XX wieku w Kousséri, placówce misyjnej wysuniętej najbardziej na północ Kamerunu, w środowisku islamskim pracowali przez kilka lat dwaj fideidoniści kameruńscy z diecezji Ngongsamba¹⁶.

Umiędzynarodowienie misji w latach 70. dotyczyło także sióstr misjonarek. Podczas pierwszych dwudziestu lat w misjach północnokameruńskich pracowały prawie wyłącznie siostry francuskie, z których większość wywodziła się z francuskich zgromadzeń zakonnych na prawie diecezjalnym. Z biegiem czasu z powodu braku powołań we Francji i w północnym Kamerunie francuskie zgromadzenia zakonne wycofywały się z wielu misji. Powstawały jednak nowe. Jednym z pierwszych zgromadzeń spoza Francji była wspólnota Sióstr Służebniczek Najświętszej Maryi Panny z diecezji Duala w Kamerunie.

Drugie zgromadzenie zakonne, które zaczęło pracę w misjach północnokameruńskich jeszcze w latach 60. XX wieku, wywodziło się także z Kamerunu Południowego. W 1966 roku wspólnota Córek Maryi z Jaunde zamieszkała w misji Guider. W misje północnokameruńskie zaangażowały się także kameruńskie siostry franciszkanki z Shisong¹⁷. Pod koniec grudnia 1991 roku w Figuil osiedliły się karmelitanki z Karmelu w Lumaszi w Zairze. Był to pierwszy klasztor kontemplacyjny w tej części Afryki¹⁸.

¹⁴ Por. H. Pélicier, *On l'appellait „Baba Simon”*, „Pôle et Tropiques” (1977) nr 1, s. 8.

¹⁵ Ksiądz Jean-Marc Ela znany jest z wielu głośnych publikacji, między innymi *L'Afrique des villages*, Paris 1982; *La ville en Afrique Noire*, Paris 1983; *Structures sociales traditionnelles et changements économiques chez les montagnards du Nord Cameroun. L'exemple de Tokombéré*, Paris 1977.

¹⁶ Por. Y. Plumey, *Mission Tchad-Cameroun*, dz. cyt., s. 303.

¹⁷ Zgromadzenie franciszkanek, pracujące głównie w diecezjach Bamenda i Buea, w latach 80. XX wieku miało już w Kamerunie 1300 zakonnic, w większości Kamerunek.

¹⁸ Por. J. Różański, *Klasztor nad brzegiem „Dzikiej Rzeki”*, „Misyjne Drogi” (1993) nr 2, s. 58-59.

Afrykanizacja kleru i zgromadzeń zakonnych

Projekt budzenia powołań i kształcenia rodzimego kleru towarzyszył od początku misjom oblackim w Kamerunie. Pierwsze północnokameruńskie niższe seminarium powstało 8 grudnia 1949 roku w Ngaoundéré, kolejne utworzono 1 października 1980 roku w Douwanger, w diecezji Maroua-Mokolo. W 1985 roku z kolei 36 kandydatów rozpoczęło naukę w niższym seminarium w Guider, w archidiecezji Garoua¹⁹.

Szkoła typu europejskiego dla miejscowych uczniów była już u samych początków wielkim szokiem kulturowym, odrywającym ich od dotychczasowego tradycyjnego wychowania. Stąd też rozpoczęto poszukiwania nowego modelu nie tylko szkoły, ale także seminarium duchownego, które pozwalałoby jednocześnie zakorzenić młodych w ich środowisko oraz pogodzić europejską wiedzę teologiczną z przywiązaniem do afrykańskości. W ten sposób zrodziła się inicjatywa eksperymentalnego wyższego seminarium duchownego. Powstało ono w 1971 roku w misji Golompwi i nosiło nazwę Bractwo Świętej Teresy²⁰. W latach 1971-1992 w seminarium w Golompwi uczyło się około 120 chłopców, głównie z terenu diecezji Yagoua. To seminarium ukończyło 5 kapłanów z grupy etnicznej Tupuri, wyświęconych w latach 80. dla diecezji Yagoua²¹.

Początkowo charakter eksperymentalny miało także Wyższe Seminarium Duchowne Świętego Augustyna w Maroua, utworzone w 1976 roku. Czas eksperymentów w tymże seminarium zakończył się w roku akademickim 1980-1981, kiedy to, po przedłożeniu statutu seminarium i programu studiów Kongregacji Ewangelizacji Narodów, otrzymano zgodę tejże dykasterii.

Pierwszym kapłanem wyświęconym w Kamerunie Północnym 8 grudnia 1957 roku był Alexis-Marie Atangana, pocho-

¹⁹ Por. P. Maigoto, *Petit Séminaire Saint Paul*, „Ecclesia” (1993) nr 24, s. 11-12.

²⁰ Por. L. Charpenet, *Fraternité de Golompwi*, „Entre Nous” (1970) nr 3, s. 6-7.

²¹ Por. H. Pélicier, *Nouveaux prêtres au Nord-Cameroun*, „Pôle et Tropiques” (1982) nr 11-12, s. 282-284.

dzący z grupy etnicznej Ewondo z Kamerunu Południowego. Natomiast pierwszy północnokameruński kapłan diecezjalny, ks. Victor Mfoakwet, przyjął święcenia kapłańskie dopiero 7 grudnia 1971 roku. Do roku 1980 w Kamerunie święcenia kapłańskie przyjęło 9 księży diecezjalnych.

Pierwsi afrykańscy biskupi w północnym Kamerunie pojawiali się już w 1977 roku, ale wywodzili się oni z zachodniej części kraju, schryścianizowanej i zamieszkanej głównie przez Bamileke, należących do obszaru kulturowego Bantu. W 1977 roku biskupem Yagoua został ks. Christian Wiygham Tumi²², w 1982 roku mianowany koadiutorem archidiecezji Garoua. 28 czerwca 1988 roku papież uczynił go pierwszym w historii Kamerunu kardynałem, a w 1991 roku przeniósł na stolicę arcybiskupią w Duala. Pierwszym rodzimym biskupem z północnego Kamerunu został ks. Samuel Kleda, który sakrę biskupią przyjął 18 lutego 2001 roku i został ordynariuszem diecezji Batouri na wschodzie kraju²³. W tym samym roku sakrę biskupią przyjął ojciec Joseph Djida OMI, który został mianowany ordynariuszem Ngaoundéré²⁴. Trzecim biskupem z północnego Kamerunu i zarazem ordynariuszem diecezji Yagoua został Barthélemy Yaouda Hourgo²⁵.

Bardzo wolno przebiegał proces afrykanizacji wspólnot zakonnych. Z myślą o rodzimych kandydatach pod koniec lat 50. XX wieku misjonarze oblaci Maryi Niepokalanej otworzyli po-

²² Christain Tumi urodził się 15 października 1930 roku w północno-zachodnim Kamerunie. Seminarium duchowne ukończył w Nigerii. Odbył studia na Katolickim Uniwersytecie w Lyonie, we Francji, i w szwajcarskim Fryburgu. W 1979 roku otrzymał sakrę biskupią z rąk Jana Pawła II.

²³ Obecnie arcybiskup Douala. Urodzony w 1959 roku w Golompuy, w grupie etnicznej Tupuri.

²⁴ Biskup Joseph Djida urodził się 18 kwietnia 1945 roku w Mayo-Darlé, w diecezji Ngaoundéré, w rodzinie mużulmańskiej, w grupie etnicznej Gbaya. 5 grudnia 1976 roku został wyświęcony na kapłana w Zgromadzeniu Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej.

²⁵ Urodzony w Mayo-Ouldémé 31 stycznia 1964 roku, sakrę biskupią przyjął w 2008 roku.

stulat w Léré w Czadzie, gdzie w 1961 roku erygowano nowicjat. W latach 1961-1965 do nowicjatu – przeniesionego do Lara w Kamerunie – wstąpiło 13 osób²⁶. Pod koniec lat 60. XX wieku nowicjat ten został zamknięty z powodu braku wytrwałości kandydatów w życiu zakonnym. 22 maja 1972 roku w misji Lam w Kamerunie święcenia kapłańskie przyjął Claude-Marie Dawaï, pierwszy oblat północnokameruński.

Pierwsza profeska z Kamerunu Północnego pierwsze śluby złożyła w 1980 roku w zgromadzeniu sióstr franciszkanek z Shisong. W ślad za nią poszło kilka innych dziewcząt, które złożyły śluby zakonne pod koniec lat 80. XX wieku. Do połowy lat 90. tylko kilka sióstr północnokameruńskich zdołało dojść do ślubów wieczystych w różnych zgromadzeniach. Sytuacja znacznie się poprawiła pod koniec lat 90. XX wieku.

Szczególnym znakiem wzrastania Kościoła w miejscową kulturę jest powstawanie rodzimych zgromadzeń zakonnych. Najczęściej ich inicjatorami są obdarzeni charyzmą miejscowi świeccy lub duchowni współpracujący z misjonarzami. Niekiedy też inicjatywa wychodzi od samych misjonarzy, najczęściej biskupów. W latach 1964-1968 w znanej z poszukiwań inkulturacyjnych północnokameruńskiej misji Djingilia rozpoczęto próbę adaptacji żeńskiego życia zakonnego do miejscowych warunków. Projekt ten wzbudził wielki sprzeciw lokalnej społeczności, gdyż kojarzył się z jawnym zaprzeczeniem podstawowemu powołaniu kobiety²⁷. Drugą, tym razem udaną, próbę założenia rodzimego zgromadzenia zakonnego podjęto w północnym Kamerunie w 1991 roku w Mindjil, w diecezji Yagoua. Biskup Antoine Ntalou zatwierdził pierwszą wspólnotę Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Królowej Apostołów²⁸.

²⁶ Por. J. Drouart, *Visite canonique du Noviciat de Léré (St. Thérèse de l'E.J.)*, [mps 1965], s. 5. Archiwum Domu Generalnego Oblatów w Rzymie.

²⁷ Por. J. Boisseau, *L'or des montagnes*, „Pôle et Tropiques” (1964) nr 4, s. 100-102.

²⁸ Por. B. Noyer, *Naissance de la Congrégation Diocésaine Notre Dame des Apôtres, à Yagoua*, „Pôle et Tropiques” (1992) nr 5-6, s. 11-12.

Pierwsze rodzime męskie zgromadzenie zakonne powstało w diecezji Maroua-Mokolo. Byli to Mali Bracia z Nazaretu, wspólnota założona 4 października 1998 roku na terenie misji Douvangan. Jej charyzmat został oparty na trzech filarach, którymi było życie modlitwy na wzór Jezusa z Nazaretu, życie braterskie we wspólnocie oraz życie w bliskości ludzi ubogich.

Po pierwszych trudnych latach pojawił się jednak szybki wzrost miejscowych powołań kapłańskich i zakonnych. Ilustruje to liczba rodzimego kleru w diecezjach założonych przez misjonarzy oblatów Maryi Niepokalanej. W archidiecezji Garoua pracuje (dane z 2016 roku) rodzimych 59 księży diecezjalnych, w diecezji Maroua – 38, w diecezji Yagoua – 27, w diecezji Ngaoundéré – 23, a w diecezji Pala w Czadzie – 27²⁹. Także zgromadzenia zakonne męskie i żeńskie odnotowują znaczny wzrost miejscowych powołań. W Zgromadzeniu Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej cały zarząd zakonnej prowincji kameruńskiej pozostawał w rękach Afrykanów. Prowincja ta liczyła 122 oblatów, w tym tylko 6 Europejczyków. We własnym wyższym seminarium duchownym kształciło się 44 kleryków³⁰.

Misyjna działalność rodzimego Kościoła

Misje oblatów w północnym Kamerunie stanowią jedną z najpiękniejszych kart w historii misji tego zgromadzenia zakonnego, kart wciąż wyraźnie niedocenianych. Przez siedemdziesiąt lat na prawie niedotkniętym ewangelizacją terenie wyrosło pięć dynamicznych diecezji – w tym cztery na terenie Kamerunu – z własnymi rodzimymi tradycjami i z miejscowym duchowieństwem, wspólnotami zakonnymi, sporą liczbą wiernych³¹ oraz

²⁹ *Annuario Pontificio* 2017.

³⁰ The Missionary Oblates of Mary Immaculate, *Personnel*, Rome 2018.

³¹ Archidiecezja Garoua – 9,1% katolików; diecezja Maroua – 4,2%; diecezja Yagoua – 10,5%; diecezja Ngaoundéré – 4,4%; diecezja Pala – 3,2 %. *Annuario Pontificio* 2017.

instytucjami chrześcijańskimi. Jakkolwiek by oceniać poziom zakorzenienia chrześcijaństwa w tamtejszej kulturze, trzeba docenić integrację wielu miejscowych elementów z chrześcijaństwem reprezentowanym przez Kościół katolicki. Zdomowało się ono na dobre w miejscowej kulturze.

Działalność misyjna Kościoła w północnym Kamerunie i diecezji Pala w Czadzie wciąż jednak może być pojmowana – w świetle definicji misji *ad gentes* – jako głoszenie Ewangelii tym, którzy nie słyszeli o Chrystusie, bądź to na ich własnym terytorium, bądź też poza nim. Biorą w niej udział nie tylko miejscowi księża, zakonnicy i zakonnice, ale także świeccy³².

Powyższe, bardzo szerokie ujęcie, pozwala dostrzec liczne pola działalności, którą można uznać za misyjną, a zatem świadczącą o dojrzewaniu miejscowego Kościoła także pod tym względem. Miejscowe duchowieństwo pracuje bowiem w misjach, gdzie z reguły większość stanowią niechrześcijanie, nawet jeśli są to misje dość dobrze usytuowane, z rozwiniętą wspólnotą chrześcijańską. O wiele bardziej są tutaj zaangażowani zakonnicy i zakonnice z międzynarodowych wspólnot misyjnych, którzy wraz z innymi misjonarzami uczestniczą w pierwszym głoszeniu Ewangelii, dalekim od działań typowo duszpasterskich. Z nich także rekrutuje się grupa kilku misjonarzy i misjonek pracujących poza granicami kraju, głównie jednak w krajach sąsiednich, to znaczy pozostających w obrębie tego samego obszaru kulturowego. Ta wymiana personelu i doświadczeń ma jednak swoje znaczenie.

W tę działalność misyjną zaangażowani są także katechiści pracujący wśród niechrześcijan w swojej grupie etnicznej, ale też opuszczający swoją grupę etniczną, by głosić Ewangelię w innej części kraju. Dla nich oznacza to zmianę języka, zwyczajów, środowiska itd., nawet przy stosunkowo dużej bliskości kulturowej. Niekiedy, na przykład w górach Mandara, ta zmiana miejsca geograficznie nie jest odległa. Tego typu katechiści-misjonarze

³² Por. *Dekret o działalności misyjnej Kościoła*, nr 20.

stanowią o wiele większą grupę i są obecni na terenie wszystkich trzech krajów.

O wiele bardziej niewymierna pozostaje działalność innych świeckich „względem swoich współobywateli”, jeszcze niewierzących w Chrystusa. Zaświadczają niekiedy o niej relacje misjonarzy o zakładaniu wspólnot chrześcijańskich przez migrantów, w środowiskach geograficznie sobie obcych, chociaż rekrutują się oni często spośród członków tej samej grupy etnicznej.

Rozwija się także bardzo skromna współpraca z dziełem misyjnym Kościoła w postaci działalności Papieskich Dzieł Misyjnych. W latach 90. XX wieku ich struktury istniały już w każdej diecezji. Zgodnie ze swoimi statutami zbierały składki pieniężne, tak jak podobne dzieła w innych krajach, i przekazywały je do centrali w Rzymie. Ponadto, w zależności od odpowiedzialnego kapłana w diecezji i miejscowych struktur, zajmowały się krzewieniem idei misyjnej wśród wiernych.

Zrodziła się zatem nowa sytuacja, w której młodzi kapłani, zakonnicy i zakonnice oraz misjonarze świeccy stawali się misjonarzami *ad intra* – we własnych grupach etnicznych, w których kulturach Ewangelia nie była jeszcze zakorzeniona, a często i *ad extra* – wobec sąsiedzkich czy niedalekich grup etnicznych mówiących odrębnymi językami. Ta działalność misyjna *ad extra* nabierała też często bardziej tradycyjnego znaczenia, zwłaszcza w zgromadzeniach zakonnych, kiedy to ich członkowie udawali się do pracy we wspólnotach poza granicami administracyjnymi własnego kraju. To tego zjawiska odnoszą się słowa papieża św. Jana Pawła II: „Działanie ewangelizacyjne wspólnoty chrześcijańskiej, najpierw na własnym terytorium, a następnie na innych jako uczestnictwo w misji powszechnej, jest najlepszą oznaką dojrzałości wiary. Potrzeba radykalnego nawrócenia mentalności, by stać się misjonarzem, a dotyczy to zarówno osób, jak i wspólnot. Pan wzywa nas zawsze do wyjścia z samych siebie, do dzielenia się dobrami, jakie posiadamy, poczynawszy od dobra najcenniejszego, jakim jest wiara. W świetle tego imperatywu

misyjnego winno się oceniać wartość instytucji, ruchów, parafii i dzieł apostołskich Kościoła”³³.

La missionarietà *ad intra* e *ad extra* nel nord Camerun e in Ciad

L'articolo non presenta l'aspetto geografico missionario dei due paesi, cosiddetti di missione, quanto piuttosto l'aspetto culturale e sociologico (cultura e gruppi sociali che hanno assimilato o che non hanno ancora fatto propri i valori del Vangelo). Il processo, qui descritto di radicamento della chiesa nelle culture locali nel nord del Camerun e in una parte della diocesi di Pala in Ciad, è molto vario. Il valore comune che unisce questi territori e queste culture è la situazione sociale degli abitanti che principalmente vivono le religioni tradizionali africane. Il processo di evangelizzazione della cultura e di radicamento della chiesa in questi territori fu iniziato dai missionari Oblati di Maria Immacolata nella metà del XX sec. Nella loro opera di evangelizzazione si possono scorgere le classiche tappe della missione evangelizzatrice quali il primo annuncio del Vangelo con l'obiettivo di suscitare le prime persone pronte ad essere battezzate per poi curare la crescita e il perfezionamento della fede e del modo di vivere delle comunità locali così come l'accompagnamento e la cura della nascita delle vocazioni sacerdotali e religiose. Molto velocemente la provenienza univoca dei missionari francesi si trasformò; in un primo momento arrivarono missionari da altri paesi, successivamente i missionari di origine africana e di origine locale che hanno sostituito i missionari europei. Essi lavorano in ambienti di diverse culture, al di fuori dei confini della propria etnia e dei contesti politico amministrativi dei propri paesi di origine. In questi paesi qui descritti, cinque diocesi sono guidate da vescovi africani.

³³ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio”*, Watykan 1990, nr 49.

Ks. Zygfryd Glaeser

Ewangelizacyjna misja Kościoła w kontekście ekumenicznych paradygmatów

Podstawowym zadaniem Kościoła, wynikającym z bezpośredniego zlecenia Chrystusa, jest skuteczne i wiarygodne głoszenie świata Ewangelii. Ten sam cel stawia przed sobą ruch ekumeniczny, podejmując przy tym wszelkie możliwe inicjatywy na rzecz budowania i skuteczniania pełnej, widzialnej jedności w Chrystusowym Kościele. Ruch ten, oficjalnie zainicjowany w czasie Światowej Konferencji Misyjnej w Edynburgu w 1910 roku, powstał jako odpowiedź na trudności chrześcijańskiej misji związanej z kościelnymi podziałami. Konflikty między Kościołami przenoszone były (i niestety, często nadal tak jest!) na postawy misjonarzy, którzy wzajemnie podważają autorytet głoszonego Słowa i ekskluzywistycznie traktują drogi do zbawienia proponowane ewangelizowanym. Inicjatywy ekumeniczne mają więc na celu wypracowanie jak najlepszych warunków do głoszenia Ewangelii. Stanowią też forum do spokojnej i pogłębionej refleksji nad sposobami urzeczywistnienia chrześcijańskiej misji i nad jej skutecznością, tak by odpowiała ona na potrzeby zmieniającego się świata oraz pasowała do nowych warunków ludzkiego życia. Warto więc bliżej przyrzeć się sposobom wypełniania podstawowego zadania Kościoła, jakim jest ewangelizacyjne posłannictwo, i przeanalizować jego możliwości w kontekście ekumenicznych paradygmatów. Zanim jednak to nastąpi, należy dokonać treściowych ustaleń dotyczących zasadniczych pojęć opisujących ewangelizacyjną misję Kościoła.

Wyjaśnienie pojęć: „ewangelizacja”, „reewangelizacja” i „nowa ewangelizacja”

Jan Paweł II, formułując program nowej ewangelizacji, opierał się przede wszystkim na ogólnych przesłankach wynikających z powszechnego rozumienia ewangelizacji. Podkreślał, że chodzi o dynamiczny proces, akt zwiastowania i realizacji przez Kościół zbawienia, które Bóg ofiarował ludziom przez Chrystusa w Duchu Świętym. Ewangelizacja jest więc przepowiadaniem Jezusa Chrystusa i Jego odkupieńczo-zbawczego dzieła realizowanego w każdym czasie i w każdym miejscu¹. W Adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi* Paweł VI określił ewangelizację jako zanoszenie Dobrej Nowiny do wszystkich ludzi, aby przemieniając ich od wewnątrz, uczynić z nich nową ludzkość, a także jako ukazywanie Chrystusa tym, którzy Go dotąd nie poznali, i świadczenie życiem o Bogu, który objawił się w Jezusie Chrystusie².

W teologii i duszpasterstwie znane są różne określenia ewangelizacji. Dwa z nich wydają się szczególnie trafne. Pierwsze, wypracowane przez III Generalną Konferencję Episkopatu Latinoamerykańskiego w Puebla (1979), ujmuje ją w szerokim sensie i rozumie jako działanie Kościoła zmierzające do uobecnienia orędzia ewangelicznego w życiu poszczególnych osób oraz całych społeczeństw. Drugie określenie ewangelizacji, postrzegające ją w sensie ścisłym, zawarte jest w rzymskim biuletynie promującym nową ewangelizację. Zgodnie z nim ewangelizacja to proklamowanie w mocy Ducha Świętego wcielonego, ukrzyżowanego,

¹ Por. K. Wojtyła, *Ewangelizacja współczesnego świata*, w: *Chrześcijaństwo żywych. W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. Bejze, t. 8, Warszawa 1976, s. 61; W. Świerżawski, *Misterium Eucharystii i dzieło ewangelizacji*, „Communio” (1982) nr 6, s. 26-43; E. Weron, *Apostolstwo katolickie*, Poznań 1987, s. 15nn.

² Zob. Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, nr 6, 17-18; https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/adhortacje/evangelii_nuntiandi.html (dostęp: 14.05.2018) [dalej = EN].

zmartwychwstałego i żyjącego Jezusa Chrystusa jako jedynego Zbawiciela i Pana całego rodzaju ludzkiego oraz każdego człowieka z osobna. Przepowiadanie Bożego orędzia o zbawieniu naznaczone zostało miłością, a jego istotnym zadaniem jest niesienie ludziom wewnętrznej radości. W ten sposób przyczynia się ono do budowania Kościoła i poznawania Chrystusowej Ewangelii³.

Inne określenie ewangelizacji charakteryzuje ją bardzo zwięźle jako zwiastowanie wprost Osoby Jezusa Chrystusa po to, aby człowiek, do którego skierowane jest słowo Boże, stanął przed koniecznością wyboru „za” lub „przeciw”⁴. W ewangelizacji chodzi bowiem ostatecznie o „niesienie Osoby Jezusa Chrystusa innym poprzez głoszenie oraz świadectwo życia”⁵, a „jedynym powodem, dla którego należy głosić Ewangelię i zapraszać do Kościoła, jest radość, że Bóg obdarował nas swoim Synem – radość, której nie potrafimy zatrzymać dla siebie, lecz musimy się nią dzielić z innymi tak, aby jak najwięcej ludzi mogło się radować razem z nami”⁶. Dlatego ewangelizacja polega nie tyle na doprowadzeniu ludzi do uznania prawdy o Jezusie Chrystusie, ile raczej na doprowadzeniu ich do osobistego spotkania z Chrystusem⁷. Stanowi więc istotne zadanie Kościoła, które jest w nim realizowane poprzez głoszenie Dobrej Nowiny o zbawieniu. W dziele ewangelizacji wyraża się więc istota misji Kościoła, która urzeczywistnia mesjańskie posłannictwo samego Chrystusa⁸.

Ewangelizacja oznacza także wielorakość działań, przez które komunikowana jest Ewangelia i przekazywane jej orędzie. To „zanoszenie Dobrej Nowiny do wszelkich kręgów rodzaju ludzkiego,

³ Zob. A. Szorc, *Wezwani do nowej ewangelizacji*, „Homo Dei” 4(1991), s. 10.

⁴ Zob. A. Sepioło, *Nowa ewangelizacja. Śladami Jana Pawła II*, Kraków 2001, s. 15.

⁵ Tamże, s. 16.

⁶ J. Salij, *Ewangelizacja. Uwagi elementarne*, „Znak” 47(1992) nr 10, s. 7.

⁷ Zob. tamże, s. 8.

⁸ Zob. Jan Paweł II, *Kościół ludem Bożym*, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 12(1991) nr 12, s. 41-42.

aby przenikając je swą mocą od wewnątrz, tworzyła z nich nową ludzkość”⁹. Tym samym ewangelizacja winna ukazywać Chrystusa tym, którzy Go jeszcze nie znają¹⁰, budzić wiarę w świecie i służyć jej rozwojowi¹¹, prowadzić do nawrócenia¹², przyczyniać się do budowy Kościoła¹³ oraz pomagać ludziom w osiągnięciu zbawienia¹⁴.

Ewangelizacja stanowi podstawowe narzędzie inkulturacji. Jest ona równocześnie jej wynikiem w tym sensie, że dopiero z połączenia Ewangelii Jezusa Chrystusa i kultury danego narodu „powstaje dostosowana i zrozumiała dla odbiorców danego kręgu kulturowego treść chrześcijańskiego orędzia zbawczego, czyli właściwy przedmiot ewangelizacji”¹⁵.

W aspekcie funkcjonalnym ewangelizacja stanowi istotny element realizacji posłannictwa Kościoła w ogóle. Sobór Watykański II w dekrecie *Ad gentes* przez posłannictwo to rozumie „taką działalność, przez którą Kościół posłuszny rozkazowi Chrystusa, poruszany łaską i miłością Ducha Świętego staje się w pełni obecny dla wszystkich ludzi i narodów”¹⁶.

Ewangelizacja jest więc rzeczywistością bogatą, wielowarstwową i dynamiczną, a tym samym trudną do jednoznacznego i zwięzłego zdefiniowania¹⁷. Na jej pojęcie składają się takie istotne składowe, jak: świadectwo, przepowiadanie, nawrócenie, wejście do wspólnoty, dzieła apostołskie i zbawienie¹⁸. Elementów

⁹ EN, nr 18.

¹⁰ Zob. tamże, nr 17.

¹¹ Zob. tamże, nr 47.

¹² Zob. tamże, nr 18.

¹³ Zob. tamże, nr 23.

¹⁴ Zob. tamże, nr 27.

¹⁵ A. Lewek, *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. 2, Katowice 1999, s. 97.

¹⁶ Sobór Watykański II, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus*, nr 3, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 433-471 [dalej = DM].

¹⁷ Zob. EN, nr 17.

¹⁸ Zob. tamże, nr 24.

tych w żadnej mierze nie należy sobie przeciwstawiać, ale każdy z nich trzeba rozpatrywać integralnie z innymi¹⁹. Ze względu na to, że „ewangelizacja jest procesem”²⁰, wymienione elementy – oprócz tego, że tworzą pojęcie ewangelizacji – mogą być równocześnie uważane za etapy lub płaszczyzny jej realizacji. Zależnie od sytuacji, może tu następować różne rozkładanie akcentów.

W proces ewangelizacji wpisuje się zadanie reewangelizacji czy inaczej nowej ewangelizacji, przez które rozumie się docieranie z Ewangelią do środowisk kiedyś chrześcijańskich, w których zauważany jest znaczny deficyt wiary chrześcijańskiej lub odejście od Ewangelii. Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio* stwierdza, że powierzona Kościołowi misja Chrystusa Odkupiciela nie została jeszcze do końca wypełniona, także w odniesieniu do terytoriów schrystianizowanych przed wiekami. Stąd wzywa on Kościół do podjęcia dzieła nowej ewangelizacji²¹. Wobec zagrożeń, jakie pojawiły się we współczesnym świecie i sprawiły, że perspektywa wypełnienia tej misji wydłuża się, jedynie nowa ewangelizacja – jak zauważył Jan Paweł II – może zaradzić temu stanowi rzeczy, gdyż zapewnia „rozkwit czystej i głębokiej wiary” w sercach ludzi oraz niesie im autentyczną wolność²².

Nowa ewangelizacja to nie tylko odnowienie dzieła dotychczasowej ewangelizacji, ale też nadanie mu nowej jakości. Wezwanie papieża Polaka było wyrazem jego troski o jakość aktualnego wypełniania ewangelizacyjnej misji Kościoła, z uwzględnieniem współczesnych zmian cywilizacyjnych i kulturowych²³. W podej-

¹⁹ Zob. tamże.

²⁰ Tamże.

²¹ Zob. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio”*, nr 1; https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/r_missio_1.html (dostęp: 11.04.2018) [dalej = RMis].

²² Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, nr 34-35; https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/christifideles.html (dostęp: 8.03.2018) [dalej = ChL].

²³ Por. J.E. Bifet, *Teologia dell'evangelizzazione. Spiritualità missionaria*, Roma 1992, s. 11-42; G. Casiraghi, *La missione nuova frontiera della Chiesa. Un'enciclica missionaria per il duemila*, Torino 1992.

mowaniu tego dzieła chodzi o właściwe i dogłębne odczytanie wyzwań, jakie przed Kościołem i przed każdym człowiekiem stawia współczesna cywilizacja. Nowa ewangelizacja jest więc odnowionym sposobem głoszenia Dobrej Nowiny. Stanowi typ czy też aspekt ewangelizacji. Skierowana jest przede wszystkim do tych chrześcijan, dla których Ewangelia przestała już być Dobrą Nowiną o zbawieniu. Chodzi tu głównie o kraje tak zwanego Pierwszego Świata, naznaczone ideologią konsumpcjonizmu i relatywizmu.

Głównym zadaniem nowej ewangelizacji jest ukazywanie Boga w Jego relacji z człowiekiem. To dlatego jej podstawową zasadę stanowi prawda o miłości Boga do ludzi: „Człowiek jest kochany przez Boga! Oto proste, a jakże przejmujące orędzie, które Kościół jest winien człowiekowi. Każdy chrześcijanin może i musi słowem oraz życiem głosić: Bóg cię kocha, Chrystus przyszedł dla ciebie, Chrystus dla ciebie jest Drogą, Prawda i Życiem”²⁴. Franciszek w adhortacji *Evangelii gaudium* podkreśla, że „odnowione przepowiadanie ofiaruje wierzącym, także oziębłym lub niepraktykującym, nową radość oraz nową ewangelizacyjną żywotność. W rzeczy samej jego centrum i jego istota jest zawsze ta sama: Bóg, który objawił swoją ogromną miłość w Chrystusie umarłym i zmartwychwstałym. On czyni swoich wiernych zawsze nowymi”²⁵.

Ewangelizacyjna misja Kościoła musi być prowadzona ze świadomością, że „u początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei. Jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie”²⁶. Zatem nowa ewangelizacja zakłada absolutną wierność Ewangelii Jezusa Chrystu-

²⁴ ChL, nr 34.

²⁵ Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, nr 11; http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (dostęp: 12.05.2018) [dalej = EG].

²⁶ Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, nr 1; http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html (dostęp: 14.04.2018) [dalej = DC].

sa, której zasadnicza treść zawiera się w zwięzłej syntezie: Bóg Cię kocha, Chrystus przyszedł dla Ciebie, Chrystus dla Ciebie jest „Drogą i Prawdą i Życiem!” (J 14, 6).

Ewangelizacyjna misja fundamentem tożsamości Kościoła

Chrześcijańska misja głoszenia świata Ewangelii w podstawowych swoich wymiarach pozostaje niezmienna i ponadczasowa. Jest ona realizowana na mocy zalecenia Jezusa Chrystusa przekazanego uczniom przed Jego wniebowstąpieniem: „Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata”²⁷. Jako taka nadaje ona sens Kościołowi będącemu wspólnotą osób wierzących i dających świadectwo wiary w prawdy ewangelijne²⁸. Misja ta implikuje również elementy zmienne. Są nimi uwarunkowania historyczne i kulturowe różnych grup ludzi w określonym miejscu i w konkretnym czasie. W tym sensie ewangelizacyjna misja Kościoła jest wielorako ukształtowana, także przez zmieniające się konteksty życia społecznego i indywidualnego ewangelizujących i ewangelizowanych²⁹.

Do niezmiennych elementów ewangelizacyjnej misji Kościoła należą centralne prawdy wiary chrześcijańskiej oraz jej charak-

²⁷ Mt 28,18b-20 i par. Zob. EG, nr 19; Benedykt VI, *Adhortacja apostolska „Verbum Domini”*, nr 2; 91 [dalej = VD]; EG, nr 19.

²⁸ Zob. Dz 10,38-42.

²⁹ Zob. M. Składanowski, *Życiodajna misja. Ekumeniczne rozumienie ewangelizacji*, w: *Ekumenizm dla ewangelizacji*, red. P. Kantyka, S. Pawłowski, Lublin 2015, s. 15-16; K. Kim, *Introducing the New Statement on Mission and Evangelism*, „International Review of Mission” 101(2012) nr 2, s. 316-317.

ter, który wymaga od ludzi wierzących autentycznego zaangażowania w dawanie o niej świadectwa życiem i słowem. „Podstawą chrześcijańskiej misji w każdym kontekście historycznym i kulturowym jest wiara w Trójjedynego Boga, który stwarza, zbawia oraz podtrzymuje wszelkie życie. Misja chrześcijańska jest głoszeniem świata Boga ożywiającego, nieustannie działającego w świecie dla dobra swojego stworzenia. To Boże ożywiające działanie wyraża się najpełniej w Jezusie Chrystusie, który jest przecież Życiem świata i najpełniejszym objawieniem Bożej miłości dla świata (J 3,16). Boże działanie ujawnia się także w posłaniu Ducha Świętego, Ożywiciela, podtrzymującego życie i odnawiającego całe stworzenie (J 3,8). Z tej właśnie trynitarnej wiary w Boga – dawcy życia – wynika rozumienie chrześcijańskiej misji jako uczestnictwa w ożywiającej misji Bożej. Stąd w każdym kontekście chrześcijanie, głosząc Ewangelię, mają być świadkami życia danego i podtrzymywanego przez Boga, które wypełni się w eschatologicznej perspektywie nowego nieba i nowej ziemi”³⁰.

Ewangelizacyjna misja Kościoła to jeden z fundamentalnych elementów określających jego tożsamość. Jest ona podstawowym zadaniem Kościoła, który „jest czymś więcej niż organiczną i hierarchiczną instytucją, ponieważ jest przede wszystkim ludem zmierzającym ku Bogu. Chodzi z pewnością o *misterium* sięgające korzeniami Trójcy Świętej, ale mające swój historyczny konkretny w pielgrzymującym i ewangelizującym ludzie, przekraczającym wszelki, choć konieczny instytucjonalny wyraz”³¹.

Ewangelizacja jest zjawiskiem wieloaspektowym. Ma strukturę wewnętrzną i zewnętrzną³². W swej strukturze wewnętrznej jest zakorzeniona w misterium życia immanentnej Trójcy³³, a jej struktura zewnętrzna ma charakter eklezjalny. Papież Franciszek

³⁰ M. Składanowski, *Życiodajna misja*, dz. cyt., s. 16.

³¹ EG, nr 111.

³² Por. W. Przyczyna, *Teologia ewangelizacji*, Kraków 1992, s. 29.

³³ Zob. DM, nr 3-4.

w *Evangelii gaudium* pisze, że „sama tajemnica Trójcy Świętej przypomina nam, że zostaliśmy stworzeni na obraz Bożej komunii, dlatego nie możemy się zrealizować ani zbawić o własnych siłach. Z serca Ewangelii poznajemy wewnętrzną więź między ewangelizacją i promocją człowieka, która powinna z konieczności wyrazić się i umocnić w całej działalności ewangelizacyjnej. Przyjęcie pierwszego orędzia zapraszającego do tego, byśmy pozwolili się kochać Bogu i kochali Go miłością, którą On nam komunikuje, wywołuje w życiu osoby i jej działaniach pierwszą i podstawową reakcję: pragnąć, szukać i mieć na sercu dobro innych”³⁴. Oznacza to, że perspektywa trynitarna, eklezjalna i ostatecznie eschatologiczna, wyrażająca chrześcijańskie przekonanie o tym, że Bóg jest źródłem wszelkiego życia, sprawia, że chrześcijańska misja obejmuje całą ludzkość, lecz do niej się nie ogranicza. Odnosi się ona do całego Bożego stworzenia. Ma wymiar kosmiczny. Ewangelia, chociaż głoszona jest ludziom i przez ludzi, stanowi przecież Dobrą Nowinę proklamowaną całemu stworzeniu. „My, wszyscy chrześcijanie, niepozorni i mali, lecz mocni w miłości Bożej – jak św. Franciszek z Asyżu – jesteśmy powołani do zatroszczenia się o kruchość ludu i świata, w którym żyjemy” – czytamy w powyższym dokumencie³⁵.

Istotnym elementem chrześcijańskiej misji w świecie, stanowiącym ważny składnik określający tożsamość Kościoła, jest pierwszeństwo tego, co duchowe, w stosunku do tego, co materialne. Wprawdzie w podejmowanym przez chrześcijan głoszeniu Ewangelii oraz dawaniu o niej świadectwa własnym życiem zawsze były obecne aspekty praktyczne, społeczne, polityczne, ekonomiczne czy kulturowe, to jednak nie może to zaciemniać prawdy o tym, że centrum chrześcijańskiej misji jest życie w Duchu Świętym³⁶. Tylko wówczas, gdy człowiek rozumie siebie jako dar dla innych, może w pełni zrealizować swoje człowieczeń-

³⁴ EG, nr 178.

³⁵ Tamże, nr 216.

³⁶ M. Składanowski, *Życiodajna misja*, dz. cyt., s. 17.

stwo³⁷. Wyrazem nowego stylu życia jest podejmowanie decyzji w oparciu o skalę wartości, w której ważniejsze jest być niż mieć, w której istnieje prymat osoby nad rzeczą, miłości nad sprawiedliwością, ducha nad materią i etyki nad techniką³⁸. Ten odnowiony styl życia domaga się zmiany postaw: z obojętności na zainteresowanie drugim człowiekiem oraz z odrzucenia go na akceptację. Drugi człowiek w takiej optyce przestaje być konkurentem i wrogiem, z którym trzeba walczyć, a staje się bliźnim, zasługującym na solidarność i miłość. Poprzez wzrastanie w duchu przebaczenia i pojednania, w duchu braterstwa i pokoju możliwe staje się zbudowanie w świecie cywilizacji miłości. Jest ona owocem postrzegania człowieka w perspektywie Ewangelii. Prowadzenie osoby i całego stworzenia ku Chrystusowi jest więc podstawowym zadaniem ewangelizacyjnej misji Kościoła i zasadniczym filarem jego tożsamości.

Wszelkie działania składające się na ewangelizacyjną misję Kościoła mają swoje źródło i oparcie w wierze, a autentyczna wiara z konieczności domaga się chrześcijańskiej misji, której sedno stanowi głoszenie Ewangelii. Związek wiary z urzeczywistnianiem ewangelizacyjnej misji Kościoła jest aktualny dla każdego pokolenia chrześcijan. Stanowi motyw poszukiwania przez Kościoły nowych sposobów ewangelizowania w zmieniających się kontekstach ludzkiego życia³⁹ oraz właściwe sposoby prowadzenia do celu, którym jest „Jeruzalem Nowe, Miasto Święte (Ap 21,2-4) [...], do którego zmierza cała ludzkość”⁴⁰.

³⁷ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, nr 24, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 526-606 [dalej = KDK].

³⁸ Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 16; https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/r_hominis.html (dostęp: 17.05.2018) [dalej = RH]; Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, nr 98; https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/evangelium_4.html#m30 (dostęp: 20.05.2018) [dalej = EV].

³⁹ Zob. M. Składanowski, *Życiodajna misja*, dz. cyt., s. 18.

⁴⁰ EG, nr 71.

Ewangelizacyjna misja Kościoła urzeczywistnia się w szybko zmieniających się warunkach społeczno-gospodarczych, politycznych i religijnych. To wymaga od niej uwzględnienia i wypracowania odpowiedzi na różnego rodzaju przejawy zła, opartej na Ewangelii. Chodzi tu przede wszystkim o niszczenie przyrody, zmiany klimatyczne oraz wykorzystywanie ludzi, których wartość mierzy się jedynie ich zdolnością do przynoszenia zysku⁴¹. Papież Franciszek wyraża swoje stanowcze „nie!” wobec wszelkich form wyzysku, przymusu, pozbawiania człowieka jego godności oraz niszczenia dzieła stworzenia w imię osiągania coraz większych zysków materialnych. W *Evangelii gaudium* pisze: „Ludzkość przeżywa w tym momencie historyczne zmiany, które możemy dostrzec w postępie dokonującym się na różnych polach. Trzeba pochwalić sukcesy przyczyniające się do dobrobytu osób, na przykład w zakresie zdrowia, edukacji i komunikacji. Nie możemy jednak zapominać, że większość mężczyzn i kobiet w naszych czasach żyje z dnia na dzień w niedostatku rodzącym przykre konsekwencje. Powiększają się niektóre patologie. Lęk i rozpacz opanowują serce wielu osób, nawet w tak zwanych bogatych krajach. Często gaśnie radość życia, wzrasta brak szacunku i przemoc, nierówność społeczna staje się coraz bardziej oczywista. Trzeba walczyć, aby żyć i często żyć bez poszanowania swej godności. Ta epokowa zmiana została spowodowana olbrzymimi skokami, które co do jakości, ilości, szybkości i nagromadzenia dokonują się w postępie nauki, w innowacjach technologicznych oraz w ich szybkim zastosowaniu w przyrodzie i w życiu. Żyjemy w epoce wiedzy i informacji, będącymi źródłem nowych form władzy bardzo często anonimowej”⁴². Swoją praktyczno-społeczny program dla nowej ewangelizacji papież formułuje w kilku istotnych punktach: „Nie” dla ekonomii wykluczenia⁴³, „nie” dla nowego bałwochwalstwa pieniądza i dla

⁴¹ Tamże, s. 20.

⁴² EG, nr 52.

⁴³ Zob. tamże, nr 53-54.

podporządkowania się jego „władzy”⁴⁴, „nie” dla nierówności społecznej rodzącej przemoc⁴⁵.

Franciszek wzywa wszystkich, zarówno duchownych, jak i świeckich, do podejmowania dzieła nowej ewangelizacji, „która rzuciłaby światło na nowe sposoby kontaktu z Bogiem, z innymi ludźmi i ze środowiskiem i która odbudowałaby fundamentalne wartości”⁴⁶. Jest on głęboko przekonany o tym, że „trzeba dojść tam, gdzie kształtują się nowe przesłania i wzorce, dotrzeć ze Słowem Bożym do najgłębszych zakamarków miasta”⁴⁷. Zwraca też uwagę na fakt, że „miasto jest środowiskiem wielokulturowym. W wielkich miastach można zauważyć przestrzenie, w których ludzie dzielają to samo marzenie o życiu i tworzą grupy na terytoriach kulturowych, w niewidzialnych miastach. Przeróżne formy kulturowe współistnieją obok siebie, ale wielokrotnie uciekają się do praktyk segregacji i przemocy”⁴⁸. Równocześnie papież przypomina, że „Kościół powołany jest do podjęcia posługi trudnego dialogu”⁴⁹ z każdym człowiekiem i ze wszystkimi społecznościami, które z natury są bardzo zróżnicowane. Chodzi tu przede wszystkim o dialog ewangelizacyjny, którego celem jest przybliżanie ludzi do Chrystusa i wprowadzanie ich na drogę zbawienia.

Wobec powyższego papież Franciszek dochodzi do przekonania, że „istnieje nagleca potrzeba ewangelizowania kultur, by inkulturować Ewangelię. W krajach o tradycji chrześcijańskiej będzie chodziło o towarzyszenie, troszczenie się i umacnianie istniejącego już bogactwa wiary, natomiast w krajach o innych tradycjach religijnych lub głęboko zsekularyzowanych będzie chodziło o sprzyjanie nowym procesom ewangelizacji kultury”⁵⁰.

⁴⁴ Zob. tamże, nr 56-58.

⁴⁵ Zob. tamże, nr 59-63.

⁴⁶ Tamże, nr 74.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże, nr 69.

ze świadomością, że jest to projekt, który musi być realizowany w dłuższej perspektywie. Nie można jednak zapomnieć o tym, że zawsze chodzi tu o wzrastanie w chrześcijańskiej wierze i w przyjaźni z Jezusem Chrystusem.

Ekumeniczne paradygmaty dla realizacji misyjnego posłannictwa Kościoła

Misja głoszenia Ewangelii powierzona przez Chrystusa Kościołowi stanowi jeden z podstawowych elementów określających kształt eklezjalnej tożsamości w ogóle. Kościoły, mając świadomość tego, że misyjność jest wpisana w ich naturę, są również konfrontowane z konkretnymi i dynamicznie zmieniającymi się wyzwaniami czasu i miejsc, w jakich działają. Te wyzwania wymagają od nich nieustannego pogłębiania istniejącej między nimi jedności i urzeczywistniania jej w sposób widzialny. Jest to niezbędne do tego, by wiarygodnie głosić Jezusa Chrystusa i wprowadzać ludzi z różnych miejsc i kultur na drogę zbawienia. Wskazane wyżej, aktualne, a zarazem trudne, obszary realizacji ewangelizacyjnej misji Kościoła ściśle wiążą się więc z zasadniczym celem ruchu ekumenicznego, jakim jest przywrócenie pełnej widzialnej jedności chrześcijan w jednym Kościele Jezusa Chrystusa. Benedykt XVI w przemówieniu wygłoszonym do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan (15.11.2012) zwrócił uwagę na integralność celów ekumenii i ewangelizacji. Przypomniawszy teologiczną prawdę o tym, że jedność Kościoła „nie jest dziełem, które możemy zrealizować li tylko po ludzku rzecz ujmując. Powinniśmy angażować się ze wszystkich sił, ale musimy także uznać, że ostatecznie ta jedność jest darem Boga. Może pochodzić jedynie od Ojca poprzez Syna, ponieważ Kościół jest Jego Kościołem. W tej perspektywie staje się oczywiste znaczenie wypraszania u Pana widzialnej jedności, a okazuje się także, że dążenie do

tego celu jest istotne dla nowej ewangelizacji. Podążanie razem ku tej mecie jest faktem pozytywnym, pod warunkiem jednak, że Kościoły i Wspólnoty kościelne nie zatrzymają się w drodze, przyjmując za rzecz normalną sprzeczne różnice lub uznając za to, co można było najlepszego osiągnąć. Natomiast właśnie w pełnej jedności w wierze, w sakramentach i w posłudze stanie się widoczna w konkretny sposób moc Boga, obecna i działająca w świecie. Poprzez widzialną jedność uczniów Jezusa, jedność po ludzku niewytłumaczalną, można będzie rozpoznać działanie Boga, przewyżczające tendencję świata do podziału”⁵¹.

Sobór Watykański II w Dekrecie o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* mówi o „świętej tajemnicy jedności”⁵², której „największym wzorem i zasadą jest jedność jednego Boga Ojca i Syna w Duchu Świętym w Troistości Osób”⁵³. Tak też każdy, kto pyta o tajemnicę jedności Kościoła, musi mieć stale na uwadze fakt, że prądródłem ostatecznej jedności, do której zmierzają wszystkie stworzenia, jest sam Trójjedyny Bóg. Tajemnica jedności Kościoła jest więc i pozostanie w jego ziemskiej egzystencji niedoskonałym odzwierciedleniem misterium jedności Osób Boskich (zob. J 17,21n.). Nadaje to samemu pojęciu jedności dynamicznego charakteru. Jedność ta jest nieodłączna od działania Bożego Ducha. Różnorodność Jego darów sprawia, że samo pojęcie jedności nacechowane jest wielością i zróżnicowaniem. Realizuje się w różnorodności na wzór jednego, a równocześnie osobowo zróżnicowanego życia Osób Trójcy Świętej, które urzeczywistnia się w nieustannym dialogu między Nimi. Toteż jako dogłębnie ujmujące istotę eklezjalnego posłannictwa można

⁵¹ Benedykt XVI, *Przemówienie ogłoszone do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan* (15.11.2012); https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/ekumenizm_15112012.html (dostęp: 17.07.2018).

⁵² DE, nr 2.

⁵³ Tamże.

przyjąć stwierdzenie Jana Pawła II, iż „drogą Kościoła jest droga ekumenizmu”⁵⁴, a ekumenizm jest „imperatywem chrześcijańskiego sumienia oświeconego wiarą i kierowanego miłością”⁵⁵, gdyż każdy podział w Kościele przeciwny jest woli Chrystusa⁵⁶, a w konsekwencji skierowany jest przeciwko Kościołowi, gdyż uniemożliwia mu w sposób wiarygodny i w pełni skuteczny głoszenie Ewangelii całemu światu. Chrystus wzywa wszystkich swoich uczniów, a więc wszystkich chrześcijan i wszystkie Kościoły i chrześcijańskie Wspólnoty do jedności. Dlatego wierzący w Niego, „zjednoczeni w naśladowaniu męczenników, nie mogą pozostać podzieleni”⁵⁷, gdyż „grzech naszego podziału jest bardzo ciężki”⁵⁸. Każdy podział poważnie nadweręża zgodną koegzystencję członków Kościoła, osłabia siostrzano-braterskie relacje eklesjalne i stanowi istotną przeszkodę w realizacji ewangelizacyjnej misji Kościoła.

Nadzieja na „bycie jednym” w Chrystusie (zob. J 17,21) przynagla chrześcijan do refleksji nad własną eklesjalną tożsamością, nad wspólnym dla nich darem wiary i nad skutkami podziałów. Świadomi niezniszczalności ontologicznej jedności Kościoła coraz śmielej odkrywają wolę Pana dziejów, aby szanując różnorodność form wyrażania wiary, podejmować trud poszukiwania skutecznych dróg uzasadniających i pogłębiających również widzialną jedność w Kościele, a tym samym uwiarygodniających misję Kościoła, by głosić Ewangelię wszelkiemu stworzeniu.

⁵⁴ Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”*, nr 7; https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/ut_unum_1.html (dostęp: 17.07.2018) [dalej = US].

⁵⁵ Tamże, nr 8.

⁵⁶ Zob. DE, nr 1.

⁵⁷ Jan Paweł II, *List apostolski „Tertio millennio adveniente”*, nr 1; https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/tertio.html (dostęp: 17.07.2018) [dalej = TMA].

⁵⁸ Jan Paweł II, *List apostolski „Orientale lumen”*, nr 17; https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/orientale_lumen_02051995.html (dostęp: 17.07.2018) [dalej = OL].

Wobec powyższego warto podjąć próbę sformułowania kilku ważnych paradygmatów dla realizacji ewangelizacyjnej misji Kościoła. Istotnych wskazówek w tej materii dostarcza dokument: *Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes. A New WCC Affirmation on Mission and Evangelism* (Wspólnie w stronę życia: misja i ewangelizacja w zmieniającym się świecie. Nowa afirmacja misji i ewangelizacji w ramach Światowej Rady Kościołów) wypracowany przez Komisję ds. Światowej Misji i Ewangelizacji Światowej Rady Kościoła⁵⁹ oraz wielokrotnie przywoływana w niniejszym opracowaniu adhortacja apostolska papieża Franciszka *Evangelii gaudium*, która jest owocem XIII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów poświęconego tematu: *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej* (2012)⁶⁰.

„Nie” dla prozelityzmu

Potrzeba jedności w podejmowaniu przez chrześcijan ewangelizacyjnej misji wobec świata wynika przede wszystkim z faktu, że źródłem chrześcijańskiej misji jest Trójjedyny Bóg. Misja ta nie jest głoszeniem zróżnicowanych konfesyjnie poglądów, lecz wyraża się przede wszystkim w proklamowaniu świata Bożego zbawienia. Ponadto ewangelizacyjna misja Kościoła ma charakter oddolny: prowadzi ku Trójjednemu Bogu. Nie chodzi w niej

⁵⁹ Commission on World Mission and Evangelism of the World Council of Churches, *Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes. A New WCC Affirmation on Mission and Evangelism*, „International Review of Mission” 101(2012) nr 2, s. 250-280; <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes> (dostęp: 21.07.2018) [dalej = TTL].

⁶⁰ Zob. *Orędzie XIII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów do ludu Bożego* (2012); http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20121026_message-synod_pl.html (dostęp: 14.07.2018).

zatem przede wszystkim o rozszerzanie zasięgu oddziaływania Kościołów ani o zwiększanie ich liczebności lub wpływów, lecz o przybliżanie ludzi do jednego Boga przez ratowanie ich z wszelkich okoliczności i struktur, które sprzeciwiają się Stwórcy⁶¹. Takie rozumienie ewangelizacyjnej misji chrześcijańskiej oznacza, że w działalności kościelnej należy odrzucić wszelkie formy rywalizacji czy wzajemnego zwalczania się, uznając je za niegodne dzieła powierzonego Kościołowi przez Chrystusa. W misji chrześcijańskiej nie może chodzić o to, aby dany Kościół, wspólnota czy konkretna denominacja okazała się zwycięska w zdobywaniu kolejnych członków. Stosowanie agresywnej taktyki zmierzającej do przekonania jak największej liczby ludzi, w tym także chrześcijan należących do innych Kościołów, do zmiany przynależności wyznaniowej, a więc uprawianie prozelityzmu, jest sprzeniewierzeniem się powierzonej Kościołowi misji głoszenia światu Ewangelii Jezusa Chrystusa. Kompromituje chrześcijańską misję, upodabniając ją do rynkowo-korporacyjnej rywalizacji przedsiębiorstw lub do politycznej rywalizacji ugrupowań politycznych⁶².

Papież Franciszek w homilii wygłoszonej podczas Eucharystii w Domu św. Marty (9.09.2016) stwierdził, że należy pamiętać o tym, że „ewangelizacja nie jest powodem do chluby, aktywizmem ani też prozelityzmem”⁶³. Podkreślił, że „ewangelizuje się w postawie miłosierdzia: stać się wszystkim dla wszystkich. To przecież świadectwo jest najbardziej czytelnym nośnikiem Słowa”⁶⁴ – stwierdził – a „Kościół rozszerza się nie przez prozelityzm, ale «przez przyciąganie»”⁶⁵.

⁶¹ Zob. TTL, nr 55-56; 58. Zob. także M. Składanowski, *Życiodajna misja*, dz. cyt., s. 27.

⁶² Zob. M. Składanowski, *Życiodajna misja*, dz. cyt., s. 27-28.

⁶³ Franciszek, *Ewangelizacja to nie prozelityzm*; <https://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/aktualnosci-papieskie/art,4778,ewangelizacja-to-nie-prozelityzm.html> (dostęp: 22.08.2018).

⁶⁴ Zob. tamże.

⁶⁵ EG, nr 14.

Chrzest fundamentem wzajemnego szacunku w głoszeniu Ewangelii

Ewangelizacja nie ma nic wspólnego z rywalizacją ani z wypracowywaniem nowych sposobów szybszego i skuteczniejszego pozyskiwania wiernych. Przeciwnie – autentyczna misja głoszenia świata Ewangelii wymaga pogłębiania i zacieśniania wspólnoty pomiędzy wszystkimi chrześcijanami oraz Kościołami. Wyraża się w tym przekonanie, że podstawą chrześcijańskiej jedności jest więź chrztu, przez którą wszyscy chrześcijanie są braćmi i siostrami w Chrystusie (Ef 4,4-5). Jest ona o wiele ważniejsza od wszelkich powiązań wynikających z przynależności wyznaniowej. Przekracza również siłę podziałów w chrześcijaństwie. Stąd Kościół, autentycznie głoszący Ewangelię, na podstawie więzi chrztu winien być wspólnotą inkluzywną – otwartą i zapraszającą wszystkich – jako znak bezwarunkowości Bożego daru życia dla każdego człowieka⁶⁶.

Współzależność ewangelizacyjnej misji Kościoła z dążeniem do urzeczywistnienia jego pełnej widzialnej jedności

Ewangelizacyjna misja Kościoła oraz dążenie do urzeczywistnienia pełnej widzialnej jedności w Chrystusowym Kościele są rzeczywistościami współzależnymi⁶⁷. W Adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* papież Franciszek z całym przekonaniem podkreśla, że „wiarygodność orędzia chrześcijańskiego byłaby o wiele większa, gdyby chrześcijanie przewyciężyli swoje podziały i Kościół urzeczywistnił «właściwą sobie pełną powszechność w tych dzieciach, które przez chrzest należą wprawdzie do niego, ale

⁶⁶ Zob. TTL, nr 81-82; M. Składanowski, *Życiodajna misja*, dz. cyt., s. 28.

⁶⁷ Zob. TTL, nr 60-61.

odłączyły się od pełnej z nim wspólnoty (*communio*)» (DE, nr 4)⁶⁸. Papież przywołuje fakt obecności na synodzie poświęconym nowej ewangelizacji patriarchy Konstantynopola Bartłomieja I oraz arcybiskupa Canterbury Rowana Douglasa Williamsa, określając to wydarzenie mianem prawdziwego daru Bożego i cennego świadectwa chrześcijańskiego⁶⁹. Jest głęboko przekonany o tym, że jedność nie wyklucza różnorodności. Wręcz przeciwnie, istniejąca różnorodność chrześcijańskich tradycji może przyczynić się do ukazania piękna i duchowego bogactwa Kościoła w dawaniu świadectwa Ewangelii i w szeroko pojętym dziele ewangelizacji.

Potrzeba odnowy życia kościelnego

Sobór Watykański II, mówiąc o skutecznym wypełnianiu przez chrześcijan ewangelizacyjnego posłannictwa, wskazuje na potrzebę permanentnej odnowy życia kościelnego. Nieodzownie łączy ją z nawróceniem i reformą. Logika ta została przejęta przez Jana Pawła II w encyklice *Ut unum sint*. Papież cytuje stwierdzenie zamieszczone w soborowym dekrete *Unitatis redintegratio*, że „do pielgrzymującego Kościoła kieruje Chrystus wołanie o nieustanną reformę, której Kościół rozpatrywany jako ziemską instytucja wciąż potrzebuje. Czyli, że trzeba w porę odnowić w rzetelny i właściwy sposób to, co nie dość pilnie w danych okolicznościach i czasie było przestrzegane”⁷⁰. Wezwanie to nie może być zignorowane przez żadną chrześcijańską wspólnotę⁷¹. Jego przyjęcie i realizacja warunkują owocność ewangelizacyjnej misji Kościoła⁷².

⁶⁸ EG, nr 244.

⁶⁹ Zob. tamże.

⁷⁰ DE, nr 6.

⁷¹ Zob. US, nr 16.

⁷² Zob. A. Nossol, *Znaczenie Encykliki „Ut unum sint” dla dialogu ekumenicznego w świecie*, w: *Perspektywy ekumenii*, red. P. Jaskóła, Opole 1996, s. 120-121.

W podobnym duchu wypowiada się papież Franciszek w adhortacji *Evangelii gaudium*. Przywołuje słowa Pawła VI na temat wezwania Kościoła do nieustannej odnowy: „Kościół powinien pogłębić świadomość samego siebie, zastanawiać się nad swoją tajemnicą [...]. Z tej jasnej i skutecznej świadomości rodzi się spontaniczne pragnienie porównania idealnego obrazu Kościoła, jakim Chrystus go widział, pragnął i umiłował jako swoją świętą i nieskalaną Oblubienicę (Ef 5,27), z rzeczywistym obliczem, jaki Kościół dzisiaj przedstawia. [...] Wynika stąd ofiarne i niemal niecierpliwe pragnienie odnowy, to znaczy poprawy błędów, jakie ta świadomość piętnuje i odrzuca, stanowi niemal wewnętrzny egzamin w świetle wzoru, jaki Chrystus nam zostawił przez siebie”⁷³.

Ekumeniczny wymiar wypełniania misji ewangelizacji uwiadacza się najbardziej na poziomie lokalnym, gdy współistniejące na jednym obszarze Kościoły podejmują wspólne działania na rzecz proklamacji Ewangelii⁷⁴ oraz dają wspólne świadectwo chrześcijańskiego życia w środowiskach wieloreligijnych i wielokulturowych, zwłaszcza tych zsekularyzowanych. Kiedy chrześcijanie z szacunkiem odnoszą się do siebie nawzajem oraz do innych tradycji religijnych, jak i do wszystkich ludzi dobrej woli, ich ewangelizacyjna misja staje się wiarygodna i przekonująca⁷⁵.

Wspólna ewangelizacyjno-ekumeniczna epikleza

Skuteczność ewangelizacyjnej misji Kościoła ostatecznie nie jest zależna od ludzkich wysiłków, jakkolwiek są one ważne, lecz od zawierzenia Bożemu Duchowi. Podobnie rzecz ma się z działaniami

⁷³ EG, nr 26; Paweł VI, *Encyklika „Ecclesiam suam”*; https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/ecclesiam_suam_06081964.html (dostęp: 12.08.2018).

⁷⁴ Zob. TTL, nr 72; M. Składanowski, *Życiodajna misja*, dz. cyt., s. 29.

⁷⁵ Zob. TTL, nr 90-96.

mi na rzecz pojednania chrześcijan i Kościołów, których inspiracją nie są doraźne cele polityczne czy społeczne, lecz wola Chrystusa: „aby byli jedno” (J 17,21). W ruchu ekumenicznym i w realizacji misyjnego posłannictwa Kościoła, wielorako wzajemnie powiązanych, uwidacznia się chrześcijańska postawa dostrzegająca prymat Boga we wszelkich działaniach, które z ludzkiej perspektywy są trudne do urzeczywistnienia lub w pewnych kontekstach wydają się wręcz niemożliwe. Chrześcijanie, głosząc wspólnie orędzie o Bożej miłości do człowieka i do całego stworzenia, są przede wszystkim świadkami nadziei, jaką daje Trójjedyny Bóg, od którego ostatecznie pochodzi i wiarygodność, i skuteczność tego orędzia⁷⁶. Toteż pośród wszystkich dążeń ewangelizacyjno-ekumenicznych priorytetową rolę pełni wspólne przyzywanie mocy Bożego Ducha, który wszystko przemienia, uskutecznia i uwiarygodnia. Jan Paweł II podkreśla, że „jeśli chrześcijanie, pomimo podziałów, będą umieli jednoczyć się coraz bardziej we wspólnej modlitwie wokół Chrystusa, głębiej sobie uświadomią, o ile mniejsze jest to wszystko, co ich dzieli, w porównaniu z tym, co ich łączy. Jeśli będą się spotykali coraz częściej i coraz wytrwalej modlili do Chrystusa, będą mieli odwagę podjąć całą bolesną i ludzką rzeczywistość podziałów, odnajdując się w tej wspólnocie Kościoła, którą Chrystus stale tworzy w Duchu Świętym ponad wszystkimi słabościami i ograniczeniami ludzkimi”⁷⁷. W ekumenicznej modlitwie chrześcijanie odkrywają na nowo źródło swej jedności, którym jest Jezus Chrystus. On jest «wczoraj i dziś, ten sam także na wieki!»” (Hbr 13,8)⁷⁸. On jest prawdziwie obecny w modlącej się wspólnocie. „Modli się «w nas», «z nami» i «za nas»”⁷⁹. Co więcej, „przewodzi sam naszej modlitwie w tym Duchu Pocieszycielu, którego przyobiegał i dał Kościołowi, kiedy go

⁷⁶ Zob. TTL, nr 67-68; 102; M. Składanowski, *Życiodajna misja*, dz. cyt., s. 30.

⁷⁷ US, nr 22.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Tamże.

ustanowił w jego pierwotnej jedności, jeszcze w jerozolimskim wieczniku”⁸⁰.

Modlitwa jest wyrazem ludzkiej wiary i osobową odpowiedzią na wezwanie Boga działającego w historii. Jest też znakiem wspólnoty, jaka nawiązana zostaje między Bogiem a człowiekiem oraz pomiędzy ludźmi. Nie jest więc tylko czysto indywidualną sprawą chrześcijanina ani życzeniem lub tylko prośbą kierowaną do Boga, ale wyraża wewnętrzne przeżycia człowieka. Jest znakiem bezpośredniej obecności Boga w ludzkich dziejach i osobistą odpowiedzią człowieka na Boże działanie. Dzięki modlitwie odbudowywana jest ciągle wspólnota człowieka z Bogiem. Modlitwa jest także czynnikiem łączącym ludzi w jednej wierze, dzięki której wielość głosów przeobrażona zostaje w jeden głos i włączona w wieczną hymnologię i doksologię.

Chrześcijanie, modląc się wspólnie, nie tylko dają świadectwo pragnienia pełnej widzialnej jedności eklezjalnej, ale w jakiejś mierze już ją antycypują. W ten sposób stają się bardziej skutecznymi narzędziami i sługami Ewangelii w świecie.

Podsumowanie

Ewangelizacyjna misja Kościoła stanowi jeden z istotnych elementów definiujących jego tożsamość jako ludu Bożego zmierzającego do Boga. Bycie ludem Bożym pociąga za sobą zobowiązanie do tego, by głosić Ewangelię całemu stworzeniu, a tym samym świadczyć o Bożym zbawieniu ofiarowanym i objawionym człowiekowi przez Chrystusa w Duchu Świętym. Dar ten objawia i jednocześnie potwierdza nieskończoną miłość Boga do człowieka. To On „nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał” (Rz 8,32). Odkupieńczo-zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa przynosi z jednej strony wyzwolenie człowie-

⁸⁰ Tamże.

ka od śmierci, grzechu, smutku, wewnętrznej pustki i izolacji, z drugiej zaś daje uczestnictwo w życiu wiecznym, a więc w trynitarnym życiu Boga. Wprowadza nas do wspólnoty dzieci Bożych. Czyni uczestnikami owoców paschalnego misterium Chrystusa i Pięćdziesiątnicy Ducha, który jest „duszą ewangelizującego Kościoła”⁸¹ i Tym, który uobecnia i przedłuża zbawcze owoce dzieła Chrystusa w każdym miejscu i w każdym czasie dziejów świata oraz przemienia i uzdalnia ludzi do udzielenia swoim życiem odpowiedzi na miłość Boga, jaka została objawiona w Jezusie⁸². Dlatego „właściwa i specyficzna misja Kościoła polega na proklamowaniu ludziom Jezusa Chrystusa poprzez głoszenie Słowa, udzielanie sakramentów i praktykowanie *caritas*”⁸³. Oznacza to, że prymacjalna rola w realizacji ewangelizacyjnej misji Kościoła należy do Chrystusa, a nie do człowieka⁸⁴. U podstaw ewangelizacyjnej misji Kościoła znajduje się zatem prawda o zbawczej miłości Boga ofiarowanej człowiekowi i całemu stworzeniu w Jezusie Chrystusie i urzeczywistnianej w każdym miejscu i w każdym czasie przez Ducha Świętego. Jej celem jest prowadzenie człowieka do osobistego spotkania z Jezusem, „z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukie-runowanie”⁸⁵. Spotkanie to sprawia, że człowiek zostaje pociąg-nięty i zaproszony do bycia uczniem Jezusa, który objawił Boga jako Ojca wszystkich ludzi i głosił królestwo Boże oraz zlecił swoim uczniom, by byli kontynuatorami Jego zbawczej misji w świecie. Ewangelizacja jest więc realizacją nakazu misyjnego

⁸¹ EG, nr 261.

⁸² Zob. tamże, nr 112.

⁸³ V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów, *Dokument końcowy* (Aparecida, 29.05.2007) nr 386; <http://www.ptm.rel.pl/files/pdf-rozne/dokument-z-aparecidy.pdf> (dostęp: 16.07.2018) [dalej = DAp].

⁸⁴ Zob. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Asia*, nr 19; <http://www.misje.pl/dokumenty-misyjne-4439/adhortacje-424/ecclesia-in-asia-425/ecclesia-in-asia-426> (dostęp: 19.07.2018); EG, nr 110.

⁸⁵ EG, nr 12.

przekazanego przez Chrystusa Jego uczniom: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu [...]. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem” (Mt 28,19-20). Nakaz ten wskazuje na prawdę o tym, że inicjatywa ewangelizacyjna należy do Chrystusa. On też jest „pierwszym i największym głosicielem Ewangelii”⁸⁶. Jest także Tym, który wzywa, a zarazem uczy Kościół, „jak kroczyć naprzód i dotrzeć na rozstaje dróg, by zaprosić wykluczonych”⁸⁷ do pójścia za Nim i do odkrywania zbawczego daru we wspólnocie Kościoła.

Ewangelizacyjna misja Kościoła staje się mało skuteczna, a często także mało wiarygodna, gdy chrześcijanie są podzieleni. Jan Paweł II w encyklice *Ut unum sint* przypomina wszystkim wierzącym w Chrystusa, że „dzięki łasce Ducha Świętego [...], ożywieni miłością, odwagą płynącą z prawdy i szczerą wolą wzajemnego przebaczenia i pojednania, są powołani, aby ponownie zastanowić się nad swoją bolesną przeszłością i nad ranami, jakie niestety zadaje ona do dzisiaj. Wiecznie młoda moc Ewangelii wzywa ich, aby ze szczerym i całkowitym obiektywizmem wspólnie uznali popełnione błędy oraz wskazali zewnętrzne czynniki, które stały się przyczyną godnych ubolewania podziałów między nimi. Potrzebne jest spokojne i czyste spojrzenie prawdy, ożywione Bożym miłosierdziem, które potrafi wyzwolić umysły i ponownie wzbudzić w każdym dobrą wolę, właśnie w perspektywie głoszenia Ewangelii ludziom wszystkich narodów i krajów”⁸⁸. Ekumenizm traktuje więc jako imperatyw chrześcijańskiego sumienia oświeconego wiarą i kierowanego miłością⁸⁹ oraz jako jeden z istotnych fundamentów realizacji ewangelizacyjnej misji Kościoła. Zadaje przez to retoryczne pytanie: Czy chrześcijanie „mogliby [...] uchylić się od uczynienia z Bożą pomocą wszystkiego, co możliwe, aby obalić mury podziałów i nieufności, aby przezwyciężyć przeszkody i uprzedze-

⁸⁶ EN, nr 7; EG, nr 12; DAP, nr 103.

⁸⁷ EG, nr 24.

⁸⁸ US, nr 3.

⁸⁹ Tamże, nr 8.

nia, które utrudniają głoszenie Ewangelii Zbawienia przez Krzyż Jezusa, jedynego Odkupiciela człowieka, każdego człowieka?”⁹⁰. Wzywa tym samym wszystkich chrześcijan do nawrócenia, które „stanowi podstawowy wymóg ewangelizacji na każdym etapie zbawczej drogi Kościoła”⁹¹. Przypomina o tym, że celem kontaktów między chrześcijanami nie jest tylko wzajemne poznanie się, wspólna modlitwa i dialog. Przewidują one i domagają się podjęcia, już od tej chwili, wszelkiej możliwej praktycznej współpracy na różnych płaszczyznach: duszpasterskiej, kulturowej, społecznej, a także w dawaniu świadectwa orędziu ewangelicznemu.

Papież Franciszek wzywa więc chrześcijan do wspólnego „wyjścia z własnej wygody i zdobycia się na odwagę, by dotrzeć na wszystkie peryferie potrzebujące światła Ewangelii”⁹² i do pójścia „na drugi brzeg», czyli tam, gdzie Chrystus wciąż nie jest uznawany jako Bóg i Pan, gdzie Kościół nie jest obecny”⁹³. Nakaz ten czyni z Kościoła wspólnotę „wyruszającą w drogę”⁹⁴, będącą „w drodze”⁹⁵, a zarazem wspólnotę, której drzwi mają być zawsze szeroko otwarte dla wszystkich, która jest „otwartym domem Ojca”⁹⁶.

Ewangelizacyjna misja Kościoła nabiera „nowego oblicza”, jeśli jest urzeczywistniana wspólnie przez chrześcijan reprezentujących różne Kościoły. W dynamicznie zmieniającym się świecie, z coraz to nowymi zagrożeniami dla ludzkiego życia oraz dla całego stworzenia, chrześcijańskie orędzie ukazuje swoją aktualność właśnie w proponowaniu każdemu człowiekowi Bożego daru życia. Nie podlega on konfesyjnym podziałom ani rozbieżnościom, stąd winien być głoszony i poświadczany życiem wspólnie przez wszystkich wierzących w Chrystusa.

⁹⁰ Tamże, nr 2.

⁹¹ Tamże, nr 15.

⁹² EG, nr 20.

⁹³ DAp, nr 376.

⁹⁴ EG, nr 23.

⁹⁵ Tamże, nr 46.

⁹⁶ Tamże, nr 47.

La missione evangelizzatrice della Chiesa nel contesto di paradigmi ecumenici

Il ruolo principale della Chiesa è la preoccupazione per la predicazione efficace ed affidabile del Vangelo di Gesù Cristo nel mondo. Lo stesso obiettivo persegue il movimento ecumenico, sottolineando che la missione evangelizzatrice della Chiesa debba basare sulla testimonianza comune dei cristiani, puntando sulla loro unità nella fede e sulla comunicazione al mondo del messaggio salvifico. Si tratta, inoltre, di realizzare da parte della Chiesa la missione messianica di Cristo. Il Concilio Vaticano II nel Decreto *Ad gentes* comprende l'evangelizzazione in senso più ampio, come "l'attività mediante quale la Chiesa che obbedisce agli ordini di Gesù Cristo, sottoposta alla grazia ed amore di Spirito Santo, diventa disponibile a tutti i popoli o nazioni" (DM, n. 3). L'evangelizzazione è una realtà ricca, multidimensionale e dinamica, allo stesso tempo, è difficile da definire in modo chiaro e inequivocabile. Il concetto è composto dagli elementi essenziali come: testimonianza, predicazione, conversione, entrata nella comunità, opere apostoliche, unicità e salvezza. Questi elementi non possono essere in contrapposizione ma ognuno di essi deve essere considerato integralmente con gli altri. Siccome l'evangelizzazione sia un "processo", questi elementi - tranne il fatto che creano il concetto di evangelizzazione - possono essere considerati contemporaneamente come le fasi o i livelli della sua realizzazione. Dipendentemente dalla situazione uno può essere più accennato dell'altro. Nel processo di realizzazione della missione evangelizzatrice della Chiesa, nel senso ampio del termine, entra anche la categoria di rievangelizzazione o, in altre parole, la nuova evangelizzazione con cui si intende far raggiungere con il Vangelo gli ambienti una volta cristiani, dove si è notato un deficit significativo della fede cristiana o l'allontanamento dal Vangelo. Nell'enciclica *Redemptoris missio* Giovanni Paolo II constata che la missione di Cristo Redentore non sia stata ancora compiuta, anche in riferimento ai territori cristia-

nizzati secoli fa. Per questo la Chiesa chiede di riprendere l'attività di evangelizzazione (vedi RMis, n.1). La nuova evangelizzazione/rievangelizzazione non è solo un rinnovo dell'opera di evangelizzazione del passato ma una nuova qualità di essa. Quello che conta nella nuova evangelizzazione è un'adeguata e profonda scoperta delle sfide di civiltà moderna che la Chiesa insieme ad ogni uomo devono affrontare. Tuttavia la nuova evangelizzazione è un nuovo modo di predicare la Buona Notizia. E' un certo tipo ovvero un aspetto di evangelizzazione. E' rivolta soprattutto ai cristiani per i quali il Vangelo non è più la Buona Notizia sulla salvezza. Si tratta soprattutto dei paesi di cosiddetto Primo Mondo contagiate dal consumismo e relativismo, insensibili alla povertà umana, che basano sul principio: vivere come se Dio non esistesse.

La missione affidata dal Cristo alla Chiesa di predicare il Vangelo costituisce uno degli elementi principali che definiscono la forma di identità ecclesiale in generale. Le Chiese aventi consapevolezza del fatto che la missionarietà è iscritta nella loro natura sono anche confrontate con le determinate sfide dinamiche legate ai tempi e luoghi in cui agiscono. Tali sfide richiedono un costante approfondimento dell'unità tra loro e la sua realizzazione in modo visibile. E' indispensabile perché si possa predicare Gesù Christo in modo affidabile e per far entrare sul percorso verso la salvezza la gente proveniente dai diversi luoghi e culture. Pertanto, le aree di realizzazione della missione evangelizzatrice della Chiesa sono legate strettamente all'obiettivo principale del movimento ecumenico quale il ripristino di una piena e visibile unità dei cristiani nell'unica Chiesa di Gesù Cristo.

Il Concilio Vaticano II nel Decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio* parla sulla "santo segreto di unità" (DE, n. 1) di cui "paradigma e principio più importante sono l'unità dell'unico Padre Dio con il Figlio nello Spirito Santo in Trinità" (DE, n. 1). Quindi ognuno che chiede del segreto di unità della Chiesa deve sempre tenere in mente che la vera fonte di unità definitiva che cercano tutti gli esseri è il Dio Trinità. Il segreto di unità della Chiesa è e ri-

marrà, nella sua esistenza terrena, una riflessione imperfetta del misterio di unità delle Persone Divine (vedi J 17, 21n).

Questo dà un carattere dinamico sia all'unità che alla missione della Chiesa. Sia l'unità che la missione evangelizzatrice della Chiesa sono inseparabili dall'azione dello Spirito Santo. La diversità dei Suoi doni fa sì che la missione evangelizzatrice in unità è caratterizzata dalla molteplicità e diversificazione. Si esprime in diversità simile ad una, ma contemporaneamente personalmente diversificata, vita delle Persone di Trinità la quale si realizza mediante un dialogo costante tra Loro. Per quello la constatazione di Giovanni Paolo II può essere considerata come profondamente comprendente il merito della missione ecclesiale: la via della Chiesa è la via di ecumenismo" (US, n. 7) mentre l'ecumenismo è "un imperativo di coscienza morale cristiana illuminato dalla fede e motivato dall'amore" (US, n. 8) perché ogni divisione della Chiesa è contro la volontà del Cristo (vedi DE, n. 1) e in conseguenza è contro la Chiesa perché la impedisce di predicare il Vangelo a tutto il mondo in modo affidabile e pienamente efficace. Cristo esorta i suoi discepoli, quindi tutti i cristiani e tutte le Chiese e le Comunità cristiane, all'unità. Per quello coloro che credono in Lui "uniti nell'imitazione dei martiri non possono essere divisi" (TWA, n. 1) perché "il peccato della nostra divisione è molto pesante" (OL, n. 17). Ogni divisione sforza significativamente la coesistenza unanime dei membri della Chiesa, indebolisce i rapporti ecclesiali fratello-sorella e costituisce un forte ostacolo nella realizzazione della missione della Chiesa. L'evangelizzazione della missione della Chiesa assume "un nuovo aspetto", qualora sia realizzata comunemente dai cristiani che rappresentano diverse Chiese. Nel mondo che cambia dinamicamente, con i nuovi pericoli per la vita umana e per l'intero mondo, il messaggio cristiano dimostra la propria attualità mediante il dono di vita del Dio proposto ad ogni uomo. Questo dono non è soggetto né alle divisioni confessionali né alle discrepanze perciò debba essere proclamato e messo in atto in forma di vita comunemente da parte di tutti i credenti in Cristo.

Krzysztof Leśniewski

Misja w Kościele prawosławnym

Prawosławni chrześcijanie zawsze mieli świadomość, że jednym z najważniejszych zadań Kościoła jest działalność misyjna¹, misja przynależy bowiem do Kościoła i stanowi istotną część jego natury². Dzięki działalności tego typu ma się dokonywać przemiana obecnych czasów, ludzkości i całego świata stworzonego³. W minionych wiekach granice pomiędzy światem chrześcijańskim a niechrześcijańskim były wyraźnie oznaczone. Z tamtego okresu pochodzi rozróżnienie na działalność misyjną, polegającą na zwiastowaniu Dobrej Nowiny poganom, i posłudze duszpasterską, której celem było duchowe umacnianie i uświęcanie wiernych. Współcześnie chrześcijaństwo jako religia jest obecne w całym świecie. Pojmowanie misji nie ogranicza się jedynie do głoszenia Dobrej Nowiny na odległych terytoriach, lecz ze względu na różnorodne procesy sekularyzacyjne odnosi się również do terenów, które niegdyś były już schrystianizowane.

¹ Por. A. Schmemmann, *The Missionary Imperative in the Orthodox Tradition*, w: *The Theology of the Christian Mission*, G.H. Anderson (red.), New York 1961, s. 250-257.

² Por. N. Struve, *Orthodox Missions. Past and Present*, "St. Vladimir's Seminary Quarterly" 7(1963), s. 31-42.

³ Por. G. Lemopoulos, *Your Will Be Done: Orthodoxy in Mission*, Geneva 1989, *passim*.

Wprowadzenie historyczne

W XX wieku w chrześcijaństwie zachodnim popularne stało się przekonanie, że prawosławni są obojętni na potrzebę działalności misyjnej Kościoła. Takie postrzeganie chrześcijaństwa wschodniego wynikało z nieprawdziwego przeświadczenia, że „pochłonięci sporami teologicznymi i zamkniętym w sobie życiem liturgicznym [...] poprzez monastycyzm pielęgowali [oni] statyczną duchowość, obojętną wobec wydarzeń historycznych i całego świata”⁴. Pogląd taki jest nieprawdziwy i krzywdzący dla chrześcijan Wschodu, co potwierdzają poważne studia historyczne. Faktem jest bowiem, że Kościół w Bizancjum kontynuował głoszenie Dobrej Nowiny, jak to było w pierwszych trzech wiekach istnienia chrześcijaństwa⁵. Bizantyńczycy prowadzili zarówno misję wewnętrzną, skierowaną na enklawy bałwochwalstwa w geograficznych granicach imperium, jak i misję zewnętrzną – szerzenie Ewangelii poza jego granicami. Charakterystyczna dla misji prawosławnych była dążność do tworzenia lokalnych wspólnot liturgicznych. Bardzo pomocne w tym dziele były przekłady Pisma Świętego i tekstów liturgicznych na lokalne języki. Budownictwo sakralne, a zwłaszcza budowa pięknych świątyń, stanowiło priorytet nie tylko ze względów praktycznych, ale również mistycznych. Świątynia jest bowiem widzialnym symbolem obecności Boga pośród danego ludu, a także miejscem celebracji misterii „królestwa, które nadeszło i przychodzi”. W prawosławnej działalności misyjnej istotne było nie tylko życie liturgiczne oraz rozwój życia monastycznego, ale również

⁴ Por. A. Yannoulatos, *Misja na wzór Chrystusa*, tłum. W. Misijuk, Warszawa 2016, s. 131.

⁵ Por. F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX^e siècle*, Paris 1929, *passim*; C. Diehl, *Justinien et la civilisation Byzantine au VI^e siècle*, Paris 1901, *passim*.

zaangażowanie w problemy społeczne, kulturowe i polityczne⁶. Ludy chrzczone przez Bizantyńczyków wraz z chrześcijaństwem otrzymywały różnego rodzaju pomoc, dzięki której mogły formułować i dookreślać własną tożsamość. Szacunek dla lokalnych języków⁷, zwyczajów i kultur rodzimych w połączeniu z chrześcijaństwem przyczynił się do harmonijnego rozwoju autonomicznych struktur państwowych. Bizancjum nie prowadziło polityki kolonialnej⁸. Choć w działalność misyjną byli zaangażowani głównie duchowni i mnisi, to wspierali ją ludzie ze wszystkich klas społecznych – cesarze, książęta i księżne, dyplomaci, oficerowie, żołnierze, kupcy, marynarze, emigranci, podróżnicy, a nawet więźniowie⁹.

Bizantyńska tradycja misyjna została przejęta przez Kościół na Rusi¹⁰. Historyk Charles Diehl, podsumowując proces nawracania Słowian, napisał: „Działalność misyjna była jednym z powodów chluby Bizancjum”¹¹. Podobnie jak Bizantyńczycy, także Rusini, a potem Rosjanie traktowali misję jako działalność zarówno wewnętrzną, jak i zewnętrzną¹². W działaniach misyjnych brali udział duchowni i świeccy. Niezbędną pomocą w działaniach misyjnych były przekłady Pisma Świętego, tekstów nabożeństw oraz tekstów religijnych (teologicznych i z zakresu ascetyki oraz duchowości).

⁶ Por. E. Timiadis, *Unity of Faith and Pluralism in Culture. A Lesson from the Byzantine Missionaries*, „International Review of Mission” 74(1985), s. 237-245.

⁷ Por. E. Volgaris, *Language and Mission*, „Porefthendes – Go Ye” 4(1962), s. 42-44.

⁸ Por. F. Dvornik, *Byzantine Missions Among the Slavs*, New Brunswick, New York 1970, *passim*.

⁹ Por. A. Yannoulatos, *Misja na wzór Chrystusa*, dz. cyt., s. 132-133; tenże, *Monks and Mission in the Eastern Church during the Fourth Century*, „International Review of Mission” 58(1969), s. 208-226; M. Spinka, *A History of Christianity in the Balkans*, Hamden, CT 1968, *passim*.

¹⁰ Por. N. Gorodetzky, *The Missionary Expansion of the Russian Orthodox Church*, „International Review of Missions” 21(1942), s. 400-411.

¹¹ C. Diehl, *Les grand sproblèmes de l'Histoire Byzantine*, Paris 1943, s. 17.

¹² Por. G. Florovsky, *Russian Missions: An Historical Sketch*, „The Christian East” 14(1933), s. 30-41.

Istotnym elementem działalności misyjnej była celebracja Boskiej liturgii w języku danego ludu czy narodu. W pierwszym okresie, który trwał od chrztu Rusi do najazdu Mongołów (988-1240), powstało wiele monasterów męskich i żeńskich, które pełniły rolę ośrodków misyjnych, skąd biskupi, kapłani i mnisi udawali się do pogańskich plemion żyjących na północy. W drugim okresie, a więc od najazdu Mongołów do końca XV wieku, miał miejsce rozkwit życia monastycznego na Rusi, co zaowocowało wzmożoną działalnością misyjną. Oprócz wielu anonimowych głosicieli Dobrej Nowiny z bardzo skutecznego zaangażowania misyjnego zasłynął św. Stefan Permski (zm. 1396). Warto pamiętać, że ruscy jeńcy wojenni byli pierwszymi apostołami Tatarów. W trzecim okresie, od XVI do XVIII wieku, na prawosławie nawrócono setki tysięcy muzułmanów z regionu Kazania. Już w tym okresie rozpoczęto działalność misyjną na terenie Syberii. Wielkie zasługi misyjne mieli wtedy: św. Tryfon Nowgorodski (zm. 1583) oraz bp Filoteusz Tobolski (zm. 1727). W czwartym okresie trwającym od początków XIX wieku do wybuchu rewolucji październikowej (1917) prawosławne działania misyjne miały charakter zdecydowanie eklezjalny. W działalność misyjną zaangażowani byli wybitni biskupi, kapłani, mnisi i świeccy¹³. Misja skierowana była do wielu plemion oraz ludów na Syberii i Alasce. W celu wspierania misji w Rosji powołano specjalne instytucje (akademie teologiczne), w których prowadzono badania lingwistyczne, religijne i kulturowe. W 1870 roku w Moskwie powstało Prawosławne Stowarzyszenie Misyjne, które pozyskiwało fundusze, aby udzielać wsparcia misjom rosyjskim. Kazańska Akademia Teologiczna stała się ośrodkiem studiów misyjnych, wyspecjalizowanym w badaniach lingwistycznych i przekładach Pisma Świętego na języki ludów z terenów Powołża, Syberii, Kaukazu i Alaski. Biskup Inno-kientij Weniaminow (zm. 1879), późniejszy metropolita Moskwy, prowadził działalność misyjną pośród Aleutów i Eskimosów na

¹³ Por. A. Yannoulatos, *Misja na wzór Chrystusa*, dz. cyt., s. 199-200.

Alasce¹⁴. Rosyjscy misjonarze głosili Ewangelię również na Dalekim Wschodzie¹⁵ – w Chinach¹⁶, Korei¹⁷ i Japonii¹⁸.

W XX wieku w wielu Kościołach prawosławnych warunki społeczno-polityczne spowodowały potrzebę prowadzenia „misji wewnętrznej”. Starożytne patriarchaty wschodnie na Bliskim Wschodzie od dawna zmagają się z islamem. Cztery wieki tureckiej okupacji Bałkanów oraz trzynaście wieków rządów muzułmańskich w Egipcie naznaczone były zarówno usilnymi zmaganiem chrześcijan, aby utrzymać własną owczarnię, jak i walką o odzyskanie tych, którzy dali się zastraszyć lub zbłądzili w wierze. W Związku Radzieckim od czasów rewolucji październikowej (1917) do pierestrojki (1989) Kościół prawosławny podlegał różnorodnym represjom ze strony socjalistyczno-marksistowskich władz. Od połowy XX wieku szczególnie destrukcyjnie dla diaspory prawosławnej w Europie Zachodniej i Ameryce są różnorodne nurty ateistyczne i agnostyczne, w wyniku których coraz bardziej krystalizuje się ześwieczone, pluralistyczne i technokratyczne społeczeństwo¹⁹. Współcześnie Kościoły prawosławne, oprócz misji wewnętrznych,

¹⁴ Por. P.D. Garrett, *St. Innocent, Apostle to America*, Crestwood, New York 1979, *passim*; J.J. Oleksa, *Orthodoxy in Alaska. The Spiritual History of the Kodiak Aleut People*, „St. Vladimir’s Theological Quarterly” 25(1981), s. 3-19; tenże, *Orthodox Alaska: A Theology of Mission*, Crestwood, New York 1992, *passim*.

¹⁵ Por. K. Baker, *A History of the Orthodox Church in China, Korea and Japan*, Lewiston, New York 2006, *passim*.

¹⁶ Por. A. Yannoulatos, *Orthodoxy in China*, „Poreftthendes – Go Ye” 4(1962), s. 26-30; E. Widmer, *The Russian Ecclesiastical Mission in Peking During the Eighteenth Century*, Cambridge, MA 1976, *passim*.

¹⁷ Por. S. Bolshakoff, *The Foreign Missions of the Russian Orthodox Church*, London 1943, *passim*;

¹⁸ Por. A. Yannoulatos, *Orthodoxy in the Land of the Rising Sun*, w: *Orthodoxy 1964. A Pan-Orthodox Symposium*, Athens 1964, s. 300-319, 338-340; O. Cary, *A History of Christianity in Japan*, vol. I, *Roman Catholic and Greek Orthodox Missions*, New York 1909, s. 375-423.

¹⁹ Por. N.A. Papathanasiou, *Future, the Background of History: Essays on Church Mission in an Age of Globalization*, Montreal 2005, *passim*.

prowadzą działalność misyjną w Azji, Afryce²⁰ i Ameryce Południowej²¹. Chrześcijańska działalność misyjna w dobie globalizacji wymaga uwzględnienia różnorodnych uwarunkowań społecznych, politycznych, ekonomicznych i kulturowych²².

Trynitarne podstawy misji Kościoła w chrześcijaństwie wschodnim

Dogmat trynitalny stanowi podstawę misyjnej działalności Kościoła²³. W chrześcijaństwie wschodnim myślenie i działanie teologiczne wyraża się przede wszystkim w postawie oddawania chwały Bogu w Trójcy Przenajświętszych Osób. Poprzez odniesienie do dogmatu o Trójcy Świętej możliwy staje się proces przemiany i ukorzenia ludzkiej myśli. Teologia trynitalna chrześcijaństwa wschodniego „stanowi najlepszą infrastrukturę teologiczną dla zrozumienia znaczenia osoby człowieka i jego harmonijnego współistnienia z innymi osobami ludzkimi we wspólnocie miłości (gr. *koinonia agapes*)”²⁴. Poprzez postrzeganie wartości człowieka w odniesieniu do Trójjedynego Boga chrześcijanie dają świadectwo o obecności chwały Bożej we współczesnym świecie. W prawosławnym wykładzie dogmatu o Trójcy Świętej podkreśla się, że Bóg Ojciec jest jedyną podstawą (gr. *arche*), jedynym źródłem (gr. *pege*) i jedyną zasadą (gr. *aitia*) osobowego życia Trójcy Przenajświętszej. Osoba Ojca „sprawia”,

²⁰ Por. C.K. Kibue, *The African Greek Orthodox Church in Kenya*, „Porefthen-des – Go Ye” 3(1961), s. 54-55; Th. Nankyamas, *On the Orthodox Church in Uganda and Kenya*, „Porefthen-des – Go Ye” 3(1961), s. 43-45.

²¹ Por. A. Yannoulatos, *Misja na wzór Chrystusa*, dz. cyt., s. 203-212.

²² Por. N.J. Ormerod, S. Clifton, *Globalization and the Mission of the Church. Ecclesiological Investigations*, London 2009, s. 1-24, 48-145.

²³ Por. J. Meyendorff, *Unity and Mission*, „Worldmission” 26, 3(1975), s. 39-42.

²⁴ Por. A. Yannoulatos, *Towards a 'koinonia agapes'*, w: *Towards World Community: The Colombo Papers*, S.J. Samartha (red.), Geneva 1975, s. 45-64.

że Bóg istnieje jako Trójca. Już ojcowie kapadoccy nauczali, że Ojciec nie ma znaczenia poza Trójcą Świętą, czyli poza relacjami z Synem Bożym i Duchem Świętym. O Trójcy Świętej nie można mówić inaczej, jak tylko „wspólnota Osób” (gr. *koinonia ton prosopon*)²⁵. Jezus Chrystus jest Posłanym (gr. *apostalmenos*) przez Boga Ojca, a Duch Święty jest Pocieszycielem i Dokonawcą (gr. *Parakletos*), nieustannie towarzyszącym Chrystusowi oraz kontynuującym Jego dzieło po wniebowstąpieniu²⁶. Trynitarna teologia chrześcijańskiego Wschodu zdaniem arcybiskupa Anastazego Yannoulatos „pozostaje najlepszą teologiczną podstawą pogłębiania znaczenia osoby ludzkiej i jej harmonijnego współistnienia z innymi osobami we wspólnocie miłości w misterium Trójjedynego Boga”²⁷.

Działalność apostołska Kościoła jest nierozzerwalnie związana z darem zmartwychwstałego Pana: „Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam. To powiedziawszy, tchnął na apostołów i rzekł do nich: «Weźmijcie Ducha Świętego»” (J 20,21-22). W czasie Pięćdziesiątnicy została objawiona Boża misja w wymiarze trynitarnym. Od tego wydarzenia zbawczego wszyscy, którzy ujrzeliby chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca (por. J 1,14), otrzymali pieczęć daru Ducha Świętego i zostali obdarzeni mocą z wysoka, aby uczestniczyć w misji Chrystusa. Ewangelia, czyli Dobra Nowina, to słowo życia i pocieszenia. Na początku publicznej działalności Jezus, odwołując się do słów mesjańskiego proroctwa, ogłosił: „Duch Pana spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł Dobrą Nowinę, więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie; abym uciśnionych odsyłał wolnymi” (Łk 4,18; por. Iz 61,1). Jezus, głosząc „Ewangelię królestwa”, zarazem uzdrawiał ludzi z ich cierpień

²⁵ Por. A. Papanikolau, *Being with God. Trinity, Apophatism, and Divine-Human Communion*, Notre Dame, IN 2006, s. 49-90.

²⁶ Por. N. Matsoukas, *The Economy of the Holy Spirit: The Standpoint of Orthodox Theology*, „The Ecumenical Review” 41/3(1989), s. 298-405.

²⁷ Por. A. Yannoulatos, *Misja na wzór Chrystusa*, s. 119.

fizycznych i umysłowych. To dzieło przynoszenia pocieszenia i uzdrawiania jest kontynuowane przez Ducha Pocieszyciela (gr. *Parakletos*). Święty Cyryl Jerozolimski wyjaśniał, że Duch Święty nazywany jest Pocieszycielem, bowiem „pociesza, wlewa otuchę, usuwa słabość”²⁸. W Kościele prawosławnych świętych nazywa się „naśladowcami Chrystusa” (gr. *Christomimetai*)²⁹ oraz „nosicielami Ducha Świętego” (gr. *Pneumatoforoi*)³⁰. Święci w ramach swej działalności misyjnej nie tylko głosili Dobrą Nowinę i nawoływali do przemian w społeczeństwie, ale z całą ofiarnością pocieszali nieszczęśliwych, pokrzepiali duchowo cierpiących, podnosili na duchu poniżonych, wspierali ofiary niesprawiedliwości³¹. Przez Chrystusowe dzieło zbawienia udziałem chrześcijan staje się królestwo Boże, którego pełnia objawi się w dniach ostatnich (gr. *eschata*). Do tego czasu Duch Święty wypełnia Boży plan zbawienia przy udziale uczniów Pana, których umacnia do głoszenia zbawienia całemu światu i przygotowania go do paruzji. W czasie powtórnego przyjścia Chrystusa zostanie w pełni objawiona chwała Boga w Trójcy Przenajświętszych Osób³². Zanim to nastąpi, poszerzanie granic królestwa Bożego jest dziełem Ducha Świętego, który kontynuuje misję Chrystusa w czasie i w przestrzeni.

²⁸ Św. Cyryl Jerozolimski, *Katecheza* 16,20, PG 33,948A (*Katechezy chrzcielne i mistagogiczne*, tłum. W. Kania, Kraków 2000, s. 267).

²⁹ Por. E. Stylios, *The Missionary as an Imitator of Christ*, „*Porefthendes – Go Ye*” 5(1963), s. 8-10.

³⁰ Por. G. Khodr, *Christianity in a Pluralist World: The Economy of the Holy Spirit*, w: *Orthodox Perspectives on Mission*, P. Vassiliadis (red.), Oxford 2013, s. 114-122.

³¹ Por. A. Yannoulatos, *Misja na wzór Chrystusa*, dz. cyt., s. 102.

³² Tamże, s. 130.

Zmartwychwstanie Chrystusa jako niezbędny warunek wychodzenia Kościoła do świata

Z doświadczenia zmartwychwstania wynika dla chrześcijan konieczność głoszenia świadectwa o zmartwychwstałym Panu całemu światu³³. Nieprzypadkowo zatem każda z Ewangelii synoptycznych kończy się wielkim nakazem misyjnym Chrystusa. W Ewangelii według św. Marka czytamy: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu! Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony” (Mk 16,15-16). Ewangelia według św. Mateusza łączy nakaz nauczania wszystkich narodów z udzielaniem im chrztu w imię Trójcy Przenajświętszej: „Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28,18-19)³⁴. W Ewangelii według św. Łukasza Chrystus wyjaśnia apostołom, że konieczne jest wypełnienie tego, co o Nim – Mesjaszu – jest napisane w Starym Przymierzu: „Musi się wypełnić wszystko, co napisane jest o Mnie w Prawie Mojżesza, u Proroków i w Psalmach [...]. Tak jest napisane: Mesjasz będzie cierpiał i trzeciego dnia zmartwychwstanie, w imię Jego głoszone będzie nawrócenie i odpuszczenie grzechów wszystkim narodom, poczynawszy od Jerozolimy. Wy jesteście świadkami tego” (Łk 24,44.46-48). Warunkiem skutecznej misji Kościoła jest skoncentrowanie się na Krzyżu i zmartwychwstaniu Chrystusa. Kościół bowiem ma w codzienności urzeczywistniać słowa Zbawiciela: „To bowiem jest wolą Ojca mego, aby każdy, kto widzi Syna i wierzy w Niego, miał życie wieczne. A Ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym” (J 6,40). Tak jak nie można sobie wyobrazić prawosławia bez koncentracji na zmartwychwstaniu Jezusa

³³ Por. M.W. Goheen, *A Light to the Nations. The Missional Church and the Biblical Story*, Grand Rapids, MI 2011, s. 101-119.

³⁴ Por. A. Yannoulatos, *The Forgotten Commandment*, “Porefthendes – Go Ye” 1(1959), s. 3-5.

Chrystusa, tak też trudny do przyjęcia byłby obraz prawosławia bez działań misyjnych. Zmartwychwstanie i misja Kościoła są ze sobą nierozdzielnie związane. Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa stanowi punkt wyjścia do rozprzestrzeniania się chrześcijańskiej misji od Izraela ku całemu światu. Zmartwychwstanie jest centralnym tematem w hymnografii chrześcijaństwa wschodniego. Wierni w każdej niedzielnej jutrzni oraz w czasie najważniejszych świąt słyszą ewangeliczne perykopy o nakazie misyjnym Chrystusa: „Idźcie więc...”. Poprzez chrześcijańską misję ludzie zapraszani są w tym, aby mieli życie i mieli je w obfitości (por. J 10,10).

Powołanie każdego chrześcijanina do działań misyjnych

Arcybiskup Anastazy Yannoulatos pisze: „Nadszedł czas, aby każdy chrześcijanin uświadomił sobie, że misja jest naszym wspólnym obowiązkiem i każdy z nas powinien w niej uczestniczyć, zważając na całe człowieczeństwo. Tak jak nie ma Kościoła bez życia liturgicznego, tak też nie może być żywego Kościoła bez życia misyjnego”³⁵. Choć działalność misyjna w swej najdoskonalszej formie podejmowana jest przez chrześcijan obdarzonych charyzmatem głoszenia Dobrej Nowiny, to jest ona obowiązkiem wszystkich członków Kościoła. Każdy wierny powinien bezpośrednio lub pośrednio uczestniczyć w misji Kościoła i ją wspierać. Aby zwiastowanie Ewangelii było skuteczne, niezbędne jest ustawiczne i uważne słuchanie jej przez wierzących. Jedynie bowiem w tym przypadku możliwa staje się przemiana umysłu (gr. *metanoia*) i coraz mocniejsze zjednoczenie z Chrystusem mocą Ducha Świętego. Święty Bazyli Wielki nauczał, że „celem życia chrześcijańskiego jest naśladowanie Chrystusa na miarę

³⁵ Por. A. Yannoulatos, *Misja na wzór Chrystusa*, dz. cyt., s. 39.

Jego Wcielenia i według danego każdemu powołania”³⁶. Duchowa przemiana chrześcijanina, dokonująca się za sprawą słuchania Dobrej Nowiny, ma wpływ również na całą wspólnotę Kościoła. Trwanie w prawdziwej wierze i promieniowanie miłością jednego człowieka oddziałuje na wszystkich ludzi. Jeden ze starców rosyjskich – św. Serafin z Sarowa, zalecał przychodzącym do niego pielgrzymom: „Zdobывай духа покою (ros. *stiażi mirnych duch*), a tysiące ludzi wokół ciebie dostąpią zbawienia”. Osiąganie ducha pokoju wymaga wielkiego zmagania duchowego (cs. *podwig*), aby przezwyciężyć gnuśność, ospałość, zniechęcenie i lenistwo.

Podstawowe cechy misji Kościoła z prawosławnego punktu widzenia

Misja jest wyrazem przemiany myślenia (gr. *metanoia*) oraz troski o cały Kościół. Każdy prawosławny misjonarz ma za zadanie „wcielać” Boże Słowo w język i zwyczaje danego ludu czy kraju. Tego rodzaju praktyka misyjna wynika z poważnego potraktowania opisanego w Dziejach Apostolskich wydarzenia Pięćdziesiątnicy, wtedy to bowiem „każdy słyszał, jak przemawiali [apostołowie] w jego własnym języku” (por. Dz 2,6), głosząc Dobrą Nowinę. Na przestrzeni wieków w chrześcijaństwie wschodnim powszechne było tłumaczenie Pisma Świętego, a zwłaszcza Ewangelii i Psalmów, jak również Boskiej liturgii i nabożeństw na języki chrystianizowanych narodów. Prawosławne nabożeństwo jest doksologiczne. Hymny i pieśni liturgiczne kończą się wezwaniem: „Chwała Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu, teraz i zawsze, i na wieki wieków”. Trójca Święta jest wychwalana w czasie całej Boskiej liturgii. Wezwania modlitewne kończą się słowami:

³⁶ Św. Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe* 43, cyt. za: tenże, *Pisma ascetyczne*, t. 2: *Reguły dłuższe. Reguły krótsze*, tłum. J. Naumowicz, Kraków 1995, s. 180.

„Albowiem Tobie przynależy wszelka chwała, cześć i pokłon...”, „Albowiem Twoje jest królestwo i moc, i chwała...”, „Albowiem uświęcone i pełne chwały jest najczcigodniejsze i najślawniejsze Imię Twoje”. W czasie Boskiej liturgii wierni wychodzą poza czas chronologiczny, a ich udziałem staje się doświadczenie obecności Boga w czasie wiecznym (gr. *kairos*). Włączenie osoby ludzkiej w obietnicę Boże rozpoczyna się od proklamacji Ewangelii. Boska liturgia nie jest ucieczką od życia, lecz misterium przemiany życia poprzez odniesienie do Jezusa Chrystusa mocą Ducha Świętego³⁷. To sakrament wyzwolenia z grzechu i budowania wspólnoty/komunii (gr. *koinonia*) z Chrystusem w rzeczywistej obecności Ducha Świętego. Z tego wydarzenia osobowego wcielania chrześcijanina w Ciało Chrystusa wynika powołanie do dawania świadectwa w świecie³⁸. Każdy wierzący jest wezwany do tego, aby świadomie uczestniczył w kontynuowaniu Boskiej liturgii na „tajemnym ołtarzu własnego serca”, swoistej „liturgii po Liturgii”³⁹, co wyrażać się powinno w jego osobistym poświęceniu dla ludzi w potrzebie⁴⁰. Chrześcijańska misja nie polega na głoszeniu jakichś prawd, zasad czy norm etycznych, lecz na zwiastowaniu Dobrej Nowiny nie tylko w celu gromadzenia wspólnoty oczekującej na przyjście Pana w chwale, lecz przede wszystkim na wysławianiu Boga w Trójcy Przenajświętszych Osób (por. Rz 8,18; 1 P 1,5)⁴¹.

Prawosławni misjonarze od wieków troszczą się o to, aby nowo powstałe Kościoły lokalne jak najszybciej doprowadzić do administracyjnej autonomii⁴². Zgodnie bowiem z prawosławną

³⁷ Por. P. Fueter, *Confessing Christ Through Liturgy: An Orthodox Challenge to Protestants*, „International Review of Mission” 65(1976), s. 123-128.

³⁸ Por. E. Clapsis, *The Eucharist as Missionary Event in a Suffering World*, w: *Orthodox Perspectives on Mission*, P. Vassiliadis (red.), Oxford 2013, s. 60-66.

³⁹ Por. I. Bria, *Liturgy after the Liturgy: Mission and Witness from an Orthodox Perspective*, Geneva 1996, *passim*.

⁴⁰ Por. A. Yannoulatos, *Misja na wzór Chrystusa*, dz. cyt., s. 108.

⁴¹ Tamże, s. 68.

⁴² Tamże, s. 50-54.

tradycją teologiczną podstawowym celem misji jest ustanowienie Kościoła lokalnego, który poprzez głoszenie Słowa Bożego, sakramenty i całe swoje życie będzie uczestniczył w oddawaniu chwały i w życiu „jednego, świętego, powszechnego i apostołskiego Kościoła”, którego głową jest Jezus Chrystus (por. Kol 1,18; Ef 1,22; 4,15; 5,23). Prawosławne działania misyjne charakteryzują się „wcielaniem” Słowa Boga w język, zwyczaje i kulturę danego kraju. Dzięki temu kraj, w którym prowadzone są misje, zyskuje nową tożsamość. Wnosi swój wkład do wspólnego uwielbiania Boga w Trójcy Przenajświętszych Osób. Wspólne wysławianie Boga, choć w wielojęzycznej polifonii, ale w jednym Duchu, ma swój początek w misterium Pięćdziesiątnicy⁴³. Misja chrześcijańska skierowana jest do wszystkich ludów i wszystkich narodów, a polem jej działania i odpowiedzialności – cały świat, bowiem taka jest wola Chrystusa: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu!” (Mk 16,15). Wynika to z wszczepienia wierzących w Chrystusa i zjednoczenia z Duchem Świętym. Skoro Bóg jest Panem historii, to chrześcijanie powinni być aktywnie obecni w historii i rozwoju społeczeństwa⁴⁴.

W teologii prawosławnej podkreśla się, że głównym motywem prowadzenia misji jest wewnętrzna potrzeba wiernych⁴⁵. Został on sformułowany przez św. Pawła: „Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii!” (1 Kor 9,16). Tego rodzaju postawa wynika z przekonania, że nie ma bardziej drogiego skarbu niż Słowo żywota, w którym otrzymujemy zbawienie. Każdy wierzący, który żyje Dobrą Nowiną, doświadczając przemiany serca i uzdrowienia duchowego, ma świadomość, że wychwa-

⁴³ Por. N. Struve, *Orthodox Mission. Past and Present*, dz. cyt., s. 31-42; A. Yannoulatos, *The Missionary Activity of the Orthodox Church*, w: *Synodemos VI Assembly. Finland 1964*, Athens 1964, s. 36-52.

⁴⁴ Por. N. Nissiotis, *The Ecclesiological Foundation of Mission*, „Porefthendes – Go Ye” 5(1963), s. 7.

⁴⁵ Por. K. Philippose, *Orthodoxy and Mission*, „The Student World” 50(1957), s. 361-369.

lanie Boga nie będzie wystarczające, dopóki na świecie są ludy żyjące „w mroku i cieniu śmierci”, nieoświecone przez Światłość Przedwieczną. W Pieśni I – *Parakletikos*, jutrzni piątku (ton 2) prawosławni zapraszają wszystkie narody do uwielbiania Boga: „Przyjdźcie, wszystkie narody, poznajcie moc budzącego lęk misterium, albowiem Chrystus, nasz Zbawiciel, Słowo na początku, został za nas ukrzyżowany i dał się pogrzebać. Powstał z martwych, aby zbawić cały świat. Wysławiajmy Go!”.

Celem misji prawosławnej jest rekapitulacja wszystkiego w Chrystusie⁴⁶. Kościół nie może być obojętny na zbawienie świata. To dzieło zostało mu powierzone przez Chrystusa. Cały zamieszany świat ma być polem działania misyjnego. Nie można zatem misji ograniczać do określonych terytoriów geograficznych czy wybranych warstw społecznych. Zgodnie z nauczaniem Kościoła prawosławnego chrześcijanie mają obowiązek niesienia świadectwa o ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Jezusie Chrystusie wszystkim narodom. Głoszenie Ewangelii jest działaniem doksologicznym, w ramach którego z całego serca wysławiany jest Bóg w Trójcy Przenajświętszych Osób. Każda nowa wspólnota eucharystyczna poprzez sprawowanie sakramentów i życie eklesjalne uczestniczy w oddawaniu chwały Bogu i życiu całego Kościoła, co przybliży definitywne nadejście królestwa Bożego⁴⁷.

La missione della Chiesa ortodossa

Per la Chiesa Ortodossa la missione è un compito molto importante in ogni tempo e luogo. Lo confermano sia la storia del Bisanzio, sia lo sviluppo del cristianesimo in Rus' e Russia. Le Chiese Ortodosse contemporanee, presenti in tutto il mondo, svolgono la missione interna e la missione esterna. Nel cristia-

⁴⁶ Por. J.J. Stamoolis, *Eastern Orthodox Mission Theology Today*, Minneapolis, MN 1986, *passim*.

⁴⁷ Por. A.Yannoulatos, *Misja na wzór Chrystusa*, dz. cyt., s. 131.

nesimo orientale il dogma trinitario è da secoli il fondamento dell'attività missionaria della Chiesa. La verità sulla resurrezione di Gesù Cristo è una condizione essenziale perché la Chiesa possa andare nel mondo e predicare la buona notizia. Secondo la teologia ortodossa ogni cristiano deve ascoltare costantemente il Vangelo per cambiare il suo modo di pensare (in greco *metanoia*). Ciò influirà non solo sulla sua relazione personale con Dio, ma anche su tutta la comunità della Chiesa e sulle sue relazioni con il mondo. Nella pratica missionaria del cristianesimo orientale è importante predicare la buona notizia in modo chiaro. Ci servono le traduzioni nelle lingue delle nazioni cristianizzate della Sacra Scrittura, della Divina Liturgia e delle preghiere. Lo scopo fondamentale della missione ortodossa è costituire una Chiesa locale in cui sia lodato Dio nella Trinità delle Persone Divine. Secondo la teologia ortodossa il motivo principale nel compimento della missione è un bisogno interno dei fedeli che provano il potere trasformante, risanante e salvante della Parola della Vita. La missione ha come scopo la ricapitolazione di tutte le cose in Cristo. La Chiesa non può essere indifferente alla salvezza del mondo. Il suo compito è dare testimonianza di Dio-Uomo crocifisso e risorto.

Ks. Krzysztof Kościelniak

Perspektywy i problemy misji katolickich w Azji. Konteksty konfesyjne, religijne i polityczne

Wstęp: Azja wyrzutem chrześcijaństwa?

Z katolickiej perspektywy Azja może być pod pewnymi względami postrzegana jako „wyrzut dla chrześcijaństwa”. Ten największy i najludniejszy kontynent świata, liczący w 2016 roku 4,463 miliarda mieszkańców¹, posiada zaledwie około 300 milionów chrześcijan, co stanowi mniej niż 10 procent azjatyckiej populacji².

Znamienne wydaje się to, że Azja, będąca historyczną kolebką chrześcijaństwa, okazała się dość odporna na chrystianizację. Największy paradoks związany jest z tym, że spośród wszystkich krajów świata aż dziesięć azjatyckich państw posiada najszybciej wzrastające populacje chrześcijan³.

¹ Por. United Nations Department of Economic and Social Affairs, *World Population Prospects: The 2017 Revision*; <https://population.un.org/wpp/DataQuery> (dostęp: 22.07.2018).

² Statystyki podają różne dane (od 286 do 364 milionów). Por. *Britannica Book of the Year 2014*; strona internetowa Pew Research Center's Religion & Public Life Project, Christians, <http://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-christians> (dostęp: 21.07.2018).

³ Wykonano na podstawie danych: *The Top 20 Countries where Christianity is Growing the Fastest, Disciple All Nations, Implications of the Great Commission for the 21st Century*; <https://discipleallnations.wordpress>.

W kwestii katolickich działań misyjnych Azja jest kontynentem w najwyższym stopniu ambiwalentnym. To tam podejmowano najbardziej spektakularne akcje przynoszące wspaniałe owoce, ale jednocześnie najbardziej nieudane próby chrystianizacji za pomocą wątpliwych metod. Warto przypomnieć tu choćby spór o ryty w Chinach, zaprzepaszczone szanse na ewangelizację Tajlandii czy katastrofalne w skutkach działania pośród chrześcijan w Indiach (np. słynny synod w Diamper w 1599 roku). Niemniej, oprócz niepowodzeń, chrystianizacja Azji przez Kościół katolicki przyniosła wiele pozytywnych skutków w zakresie rozwoju szkolnictwa, służby zdrowia, kultury i rolnictwa.

Istota problemów misji katolickich w Azji i ich perspektywy ukażą poprzez przedstawienie trzech studiów przypadków (*case studies*). Celem tych działań jest przedstawienie zasadniczych okoliczności i mechanizmów, które sprzyjają lub ograniczają misje Kościoła katolickiego na tym kontynencie. Po pierwsze, przedstawię trwałość tradycyjnych religii i form ich kultury oraz konieczność katolickiej inkulturacji na przykładzie sporu o ryty w Chinach. Po drugie, zaprezentuję religijno-społeczne ograniczenia misji katolickich na przykładzie krajów muzułmańskich. Po trzecie, ukażą przeszkody związane ze zwalczaniem chrześcijaństwa przez ateistyczne ideologie na przykładzie komunizmu w Chinach i Korei Północnej.

Z tygla Azji można oczywiście wydobyć wiele innych *case studies*, jak na przykład indyjski kontekst antychrześcijańskiego nacjonalizmu hinduskiego czy źródła nietolerancji buddyjskiego Bhutanu, jednak ograniczenie się do trzech wymienionych wyżej zagadnień podyktowane jest charakterem publikacji.

com/2013/08/25/the-top-20-countries-where-christianity-is-growing-the-fastest (dostęp: 13.09.2018).

Trwałość religii Azji i form ich kultury a misje katolickie na przykładzie sporu o ryty w Chinach

Kondycję chrześcijan Bliskiego i Dalekiego Wschodu określają różne czynniki. Przede wszystkim żyją oni na co dzień z wyznawcami innych religii. Bardzo często są to członkowie ich najbliższej rodziny, krewni czy znajomi, a więc osoby, które kochają i z którymi się przyjaźnią. Tutejsi chrześcijanie pielęgnują te same tradycje kulturowe, które w głównej mierze są tworem religii niechrześcijańskich. Niedostateczne uwzględnianie obu tych kontekstów w procesie tworzenia misji katolickich doprowadziło do konfliktów i zahamowania ewangelizacji. Można byłoby przytoczyć wiele tego rodzaju przykładów, my zatrzymamy się na jednym, bodaj najbardziej klasycznym sporze – o ryty w Chinach. Działania misyjne w XVI i XVII wieku, mimo ich niezaprzeczalnych sukcesów, podporządkowane były głównie polityce wewnętrznej zakonów. Były to odgórnie sterowane akcje wykorzystywane w celach propagandowych. Relacje misjonarzy docierające w tym czasie do Europy kształtowały obraz wyższości chrześcijaństwa nad kulturami Dalekiego Wschodu. Poznawanie głosów drugiej strony było podejmowane tylko przez niektórych misjonarzy, na przykład ojca Matteo Ricciego, jezuitę, którego powolne zbliżanie się do społeczeństwa chińskiego⁴ ukazuje dziś, jak bardzo spór o ryty był problemem europejskim, a dokładniej wewnątrzkatolickim. Jako taki niewiele obchodził on natomiast Chińczyków.

Warto przypomnieć, że wspomniany spór dotyczył zasadniczo trzech sfer związanych z chińską kulturą: ceremonii ku

⁴ Por. G.L. Harris, *The Mission of Matteo Ricci, S.J.: A Case Study of an Effort at Guided Culture Change in China in The Sixteenth Century*, "Monumenta Serica" t. XXV, Oxford 1966, s. 1-169; R. Po-Chia Hsia, *The Catholic Mission and Translations in China, 1583-1700*, w: P. Burke, R. Po-Chia Hsia (ed.), *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Cambridge 2007, s. 39-51.

czci Konfucjusza, kultu przodków i kwestii terminologicznych związanych z nazwami Boga i nieba⁵. Niezrozumienie znaczenia i roli tych fenomenów w chińskiej kulturze doprowadziło do trwającego ponad trzysta lat konfliktu pomiędzy Chinami a katolicyzmem⁶.

Pierwsze próby innego spojrzenia na zagadnienie chrystianizacji w Azji pojawiły się już w XVIII wieku. Przyjazd do Rzymu dwóch jezuickich misjonarzy: Francuza François Noela (1651-1729) i Niemca Kaspera Castnera (1665-1709), miał na celu przekonanie Klemensa XI (1700-1721), że misjonarska praktyka jezuitów nie wykracza poza doktrynę katolicką. Na poparcie tego stanowiska przytaczali oni nie tylko wiele dekretów papieża, ale przede wszystkim opinie katolików chińskich. Inny chiński jezuita, Blasius Liu Younde Verbist (1628-1707), wystosował do papieża Klemensa XI list podpisany przez 19 innych chińskich chrześcijan z prośbą o „złagodzenie świętej nauki i zatroszczenie się o zbawienie dusz chińskich”. Takich listów do papieża było około 60, zawierały one 430 podpisów⁷.

Mimo że wygrał nurt zachowawczy dykasterii, Rzym znalazł się w nie lada kłopotcie. Te pierwsze głosy Chińczyków nie były relacjami misjonarzy postrzegających to państwo z rodzimej europejskiej perspektywy. Był to swoisty początek procesu „mediacji kulturowej”, a więc kwestionowania tradycyjnego rozumienia centrum i peryferii.

⁵ D.C. Graham, *Folk Religion in Southwest China*, Washington 1961, s. 120. Wiele interesujących szczegółów na ten temat można znaleźć w pracy zbiorowej *The Chinese Wives Controversy: Its History and Meaning*, „Monumenta Serica”, t. XXXIII, New York 2016.

⁶ Por. J. Konior, *Historia polsko-chińskich kontaktów kulturalnych w XVII w. (na przykładzie misji jezuickich)*, Kraków 2013, s. 318; R. Hart, *Imagined Civilizations. China, the West, and Their First Encounter*, Baltimore 2013; F. Bontinck, *La lutte autour de la liturgie chinoise aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Louvain – Paris 1962.

⁷ Por. N. Standaert, *Chinese Voices in the Rites Controversy: Travelling Books, Community Networks, Intercultural Arguments*, Roma 2012, s. 20-302.

Krytyka braku inkulturacji winna być jednak prowadzona w sposób wyważony (Nicolas Standaert unika ocen⁸), bowiem na przykład w kwestii misji w Indochinach w 1659 roku, a więc prawie 50 lat po śmierci ojca Matteo Riccio, Kongregacja ds. Krzewienia Wiary wystosowała do wikariuszy apostołskich Indochin instrukcję podkreślającą konieczność poszanowania kultury i obyczajów ludów, którym przepowiada się Ewangelię⁹.

W ewangelizacji krajów Dalekiego Wschodu, Chin, Japonii czy Korei raz po raz pojawiała się konieczność konfrontowania się katolicyzmu z tym, co Erik Zurcher określił „imperatywem kulturowym”¹⁰. Od tej inkulturacji zależały w wielu wypadkach sukces albo porażka przedsięwzięć misyjnych¹¹.

Ograniczenia religijno-społeczne misji: szariat świata muzułmańskiego

Podboje muzułmańskie sprawiły, że na wszystkich obszarach z dominacją islamu nastąpiło zdegradowanie starożytnego chrześcijaństwa, a w Azji Mniejszej doszło nawet do upadku kultury bizantyjskiej¹². Muzułmanie szybko opracowali koncep-

⁸ Por. tamże.

⁹ Por. *Collectanea Congregationis de Propaganda Fide*, Roma 1907, t. I: (1622-1866), s. 42.

¹⁰ Por. E. Zurcher, *Jesuit Accomodation and the Chinese Cultural Imperative*, w: D.E. Mungello (ed.), *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, „Monumenta Serica”, t. XXXIII, 1994, s. 31-64.

¹¹ Por. K. Rahner, *Rites Controversy: New Tasks for the Church*, „Theological Investigations” 24(1991), s. 136.

¹² Por. G. Troupeau, *Etudes sur le christianisme arabe au Moyen Age. Variorum Collected Studies Series*, Aldershot 1995; A. Ducellier, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Age. VIIe-XVIe siècle*, Paris 1996; V. Deroche, *Entre Rome et l'Islam. Les chrétientés d'Orient 610-1054*, Paris 1996; A.-M. Edde, F. Micheau, Ch. Picard, *Communautés chrétiennes en pays d'Islam du début du VIIe siècle*, Paris 1997; A. Fattal, *Le status legal des*

cję, w myśl której uznawali siebie za wyższych i przypisali sobie najwyższe prawo do sprawowania władzy nad niemuzułmanami. „Ludzi Księgi” określano jako „uprzywilejowanych” (*ahl dimmi*)¹³. Muzułmańskie traktaty prawnicze zgodnie ukazują ograniczenia, jakim muszą się bezwzględnie poddać „podopieczni” chrześcijanie. Odzwierciedlenie tych ustaleń znajdujemy w dokumencie zwanym *Kartą ‘Umara*¹⁴.

Karta ‘Umara, mimo że budzi wiele wątpliwości historycznych, została przyjęta przez muzułmanów. Nigdy nie podważano jej autorytetu i świat islamu odwołuje się do tego dokumentu do dziś¹⁵. W pierwszych wiekach istnienia tej religii podatki płacone przez chrześcijan stanowiły podstawę dochodów państwa mu-

non-musulmansen pays d'Islam, Beyrouth 1958; M. Gervers, R.-J. Bikhazi, *Conversion and continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands*, Toronto 1990; E. Rabbath, *L'Orient chrétien à la veille de l'Islam. Les chrétiens dans l'Islam des premiers temps*, Beyrouth 1980.

¹³ Na temat przykładów tego rodzaju umów, ewolucji statusu *dhimmich*, problemów wynikających z tej pragmatyki zob. A. Ferré, *Chrétiens de Syrie et de Mésopotamie au début de l'islam*, „Islamochristiana” 14(1988), s. 72-96; J. Schacht, *Esquisse d'une histoire du droit musulman*, Paris 1953, s. 26; A. Ferré, *Protégés oucitoyens?*, „Islamochristiana” 22(1996), s. 82-83; *Le livre de l'impôt foncier – Kitāb al-Kharādj*, E. Fagnan (ed.), Paris 1921, s. 108; A.S. Tritton, *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of Umar*, London 1930, s. 5-17; L. Gardet, *La cité musulmane. Vie sociale et politique*, Paris 1962, s. 344-346; A. Abel, *La djizya: tribut ou rançon?*, „Studia Islamica” 32(1970) s. 5-19; A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam*, dz. cyt., s. 18-26; M. Khadduri, *War and peace in the law of islam*, Baltimore 1955, s. 178-181; tenże, *The islamic law of nations*, Baltimore 1966, s. 278-281.

¹⁴ Por. A. Morabia, *Le gihād dans l'islam médiéval. Des origines à Al-Ġazālī*, Paris 1993, 265-479. Abū Yūsuf Ya'qūb ibn Ibrāhīm Kūfī, *Kitāb al-radd 'ala siyar al-Awzā'i*, Al-Qāhira 1932, s. 214; A.S. Tritton, *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects*, dz. cyt., s. 63; D. Dennett, *Conversion and the poll-tax in early islam*, Cambridge-Harvard 1950, s. 63; A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam*, dz. cyt., s. 60-69.

¹⁵ Krytyczne uwagi na temat autentyczności *Karty ‘Umara* zob. A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam*, dz. cyt., s. 71-105.

zułmańskiego. Chrześcijanie zobowiązani byli do płacenia podatku indywidualnego, zwanego pogłównym (*dżizja*), i gruntowego, w przypadku posiadania ziemi (*haracz*)¹⁶. Ponadto obarczano ich dostawami artykułów spożywczych (*arżāq*) oraz zobowiązywano do goszczenia żołnierza muzułmańskiego przez trzy dni (*diyāfa*)¹⁷. W zależności od potrzeb państwa muzułmańskiego czy samowoli zarządców poszczególnych prowincji na chrześcijan nakładano dodatkowe zobowiązania finansowe¹⁸. Zmniejszająca się liczba chrześcijan powodowała, że coraz mniejsza grupa musiała dźwigać obciążenia podatkowe. Z tego powodu pod koniec VIII wieku doszło do masowych nawróceń na islam¹⁹.

Analizując podboje muzułmańskie, niemal we wszystkich przypadkach zauważa się podobny schemat: po okresie względnej tolerancji dla chrześcijan w czasie walk i we wstępnych fazach islamskiego panowania następowały, dokonywane z większą lub mniejszą siłą, represje na wyznawcach Chrystusa. O zakresie tego problemu świadczą dobitnie przeprowadzane badania statystyczne. O ile w VII wieku muzułmanie stanowili około 10

¹⁶ Por. D. Dennett, *Conversion and the poll-tax in early islam*, dz. cyt., s. 3-13; C. Cahen, *Fiscalité, propriété, antagonisme sociaux en Haute-Mésopotamie au temps des premiers Abbassides, d'après Denys de Tell-Mahré, "Arabica"* 1(1954), s. 150-152; F. Løkkegaard, *Islamic taxation in the classic period*, Copenhagen 1950, s. 130.

¹⁷ Por. Al-Imām ibn Idrisaš-Šāf'ī, *Kitāb al-umm*, ed. Nağğar, t. IV, Al-Qāhira 1961, s. 199.

¹⁸ A. Morabia przytacza następujące przykłady: *qawānīn, đarā'ib, ma'āwīn, mađārim, ma'alim, ġibāyāt, rusūm, mukūs*. Por. A. Morabia, *Le ġihād dans l'islam médiéval*, dz. cyt., s. 271.

¹⁹ Szerzej na temat przyczyn i procesu konwersji chrześcijan na islam na Bliskim Wschodzie od VII do XI wieku zob. A. Ducellier, *Note sur la conversion des dhimmi chrétiens dans l'Orient musulman, VIIème-XIème siècles*, w: *Mélanges pour le 25ème anniversaire des études arabes à l'Université de Toulouse-le Mirail*, Toulouse 1998, s. 183-193. Por. K. Kościelniak, *Chrześcijaństwo wobec podbojów muzułmańskich do wypraw krzyżowych*, w: *W kręgu cywilizacji Półksiężycza. 6. Ogólnopolska Konferencja Arabistyczna, Kraków, 14-15 maja 2002*, red. B. Michalak-Pikulska, Kraków 2002, s. 203.

procent ludności podbitych terenów, o tyle w X wieku w krajach muzułmańskich nie było więcej niż 20 procent chrześcijan²⁰.

Niemal we wszystkich krajach muzułmańskich misje chrześcijańskie są surowo zabronione. Uważa się tam, że islam stanowi jedyną prawdziwą religię i zawsze wierną Bożemu objawieniu. Aktywnie działające misje chrześcijańskie oznaczają dla muzułmanów zakwestionowanie pełni objawienia w islamie. W tej sytuacji misje katolickie na ziemiach islamu mogą jedynie dawać świadectwo o bóstwie Jezusa oraz świadczyć pomoc miejscowym chrześcijanom.

Wydawać by się mogło, że sytuacja ta powoduje poważne zatrzymanie konwersji na chrześcijaństwo. Są jednak badacze, jak na przykład David Garrison, którzy przekonują, że „żyjemy w czasie największego w historii fenomenu nawróceń muzułmanów na chrześcijaństwo”, który można zaobserwować od Afryki Zachodniej po Indonezję²¹. Konwersje te wyjaśnia się trzema zjawiskami. Po pierwsze, są to akty terroryzmu dokonywane w imię islamu przez odłam radykalistów. W Iraku wielu Kurdów wyznających islam sunnicki podjęło decyzję o zmianie religii po licznych masakrach dokonanych przez wojowników Państwa Islamskiego. Po drugie, w wielu krajach muzułmańskich coraz łatwiej można zapoznać się z Biblią oraz zetknąć się z chrześcijanami. Na przykład w Iranie od 2015 roku jest dostępna wersja Pisma Świętego przetłumaczona na współczesny język perski, także w aplikacjach dla smartfonów. Widzowie niemal na całym Bliskim Wschodzie mogą oglądać stację Al-Hayat TV, w której pojawiają się osoby krytycznie nastawione do treści Koranu. Po trzecie, chrześcijaństwo przestało się kojarzyć z epoką

²⁰ Por. K. Samir, *Religion et culture en Proche – Orient arabe*, „Proche Orient Chretien” 39(1989), s. 287.

²¹ L. Borkett-Jones, *We are living in the midst of the greatest turning of Muslims to Christ in history*; <https://www.christiantoday.com/article/we-are-living-in-the-midst-of-the-greatest-turning-of-muslims-to-christ-in-history/56393.htm> (dostęp: 12.09.2018).

kolonialną, a więc jako religia „europejskiego najeźdźcy”²². Nie można jednak precyzyjnie ustalić liczby konwertytów z islamu na chrześcijaństwo.

Antyreligijne ideologie polityczno-społeczne

W czasach najnowszych w imię komunistycznej ideologii najwięcej chrześcijan zamordowano w byłym Związku Radzieckim, Chińskiej Republice Ludowej, Korei Północnej, Wietnamie, Kambodży i Mongolii. Przywódcy komunistyczni działali w podobny sposób, a ich celem było stworzenie bezreligijnego społeczeństwa. Cel ten udało się osiągnąć w znacznym stopniu. Według szacunków z 2007 roku w Chinach, liczących wtedy około 1,35 miliarda mieszkańców, za osoby przynależące do jakiejkolwiek religii uważało się tylko 300 milionów, czyli około 22 procent społeczeństwa²³.

W konsekwencji w każdym z krajów azjatyckich, które wdrażały komunizm, zniszczono bardziej lub mniej rozwijające się misje katolickie. Warto przedstawić skalę tych zniszczeń na przykładzie Chin i Korei Północnej, które pod wieloma względami do tej pory nie odzyskały swej kondycji sprzed 1950 roku.

Po proklamowaniu Chińskiej Republiki Ludowej (ChRL) w 1950 roku wydano dekrety przeciw kontrrewolucji, którymi

²² Por. D. Garrison, *A Wind In The House Of Islam: How God Is Drawing Muslims Around The World To Faith In Jesus Christ*, 2014; W.C. Smith, *The rising tide of Muslim converts to Christianity*; <https://www.christian-today.com/article/we-are-living-in-the-midst-of-the-greatest-turning-of-muslims-to-christ-in-history/56393.htm> (dostęp: 22.09.2018); *Muslims turning to Chris – a global phenomenon*; <https://www.premier-christianity.com/Past-Issues/2016/June-2016/Muslims-turning-to-Christ-a-global-phenomenon> (dostęp: 24.08.2018).

²³ Por. *The Chinese Patriotic Catholic Association celebrates 50 years at a less than ideal moment*; <http://www.asianews.it/index.php?l=en&art=9915> (dostęp: 12.09.2018).

objęto, obok wyznawców innych religii, również Kościół katolicki. Wydalono około 5500 zagranicznych misjonarzy i misjonarek. Katolickie uniwersytety, szkoły, szpitale i przytułki znacjonalizowano, a w 1951 roku internuncjusz opuścił stolicę państwa – Pekin. Z powodów politycznych i religijnych migrowało około 3 milionów katolików chińskich.

Aby przybliżyć i zrozumieć skalę zniszczeń misji katolickich, warto przeanalizować kondycję katolicyzmu w Chinach przed słynnym dekretem o kontrrewolucji. Pius XII erygował tam 20 metropolii²⁴, 79 diecezji, 38 prefektur apostołskich oraz administraturę apostołską. W Chinach rezydował kardynał, arcybiskup Pekinu, 20 arcybiskupów, 96 biskupów, w tym 25 Chińczyków, 5701 kapłanów, w tym 2698 Chińczyków. Istniało 16 seminariów duchownych z 847 alumnami. Ponadto pracowało 978 zakonników (w tym około 500 Chińczyków), 7443 zakonnice (5112 rodzimego pochodzenia).

W Chinach działały liczne zakony i zgromadzenia męskie i żeńskie. Powstało też kilkadziesiąt zgromadzeń chińskich²⁵.

Po przejęciu władzy przez Komunistyczną Partię Chin chrześcijaństwo zaczęto przedstawiać jako religię promującą zachodni imperializm. Wkrótce komuniści doprowadzili do podziału wspólnoty katolickiej. W 1957 roku rząd założył Patriotyczne Stowarzyszenie Katolików Chińskich, które do dziś odrzuca zwierzchnictwo Watykanu i ustanawia swoich własnych biskupów²⁶.

²⁴ Anking, Choch Choto, Ciñan, Czangsza, Czungcing, Fuczou, Hangczou, Hankou, Kajfeng, Kanton, Kuejjang, Kunming, Lanczou, Nan-czang, Nankin, Nanning, Pekin, Si-an, Szenjang, Tajjuan.

²⁵ Por. *Acta Apostolicae Sedis* (AAS), Roma, Vaticano 1922-1960; O. Chadwick, *The Christian Church in the Cold War*, London 1993; Richard Cardinal Cushing, *Pope Pius XII*, Boston 1959; V. Dammertz, *Ordensgemeinschaften und Säkularinstitute*, "Handbuch der Kirchengeschichte", t. VII, Freiburg 1979, s. 355-380; A. Galter, *Rotbuch der verfolgten Kirchen*, Recklinghausen 1957; A. Giovanetti, *Pio XII parla alla Chiesa del Silenzio*, Milano 1959.

²⁶ Por. *The Chinese Patriotic Catholic Association celebrates 50 years at a less than ideal moment*; <http://www.asianews.it/index.php?l=en&art=9915> (dostęp: 12.09.2018).

W konsekwencji od kilkudziesięciu lat część katolików należy do oficjalnego Kościoła patriotycznego, a część modli się w nieuznawanych przez władzę domowych świątyniach Kościoła podziemnego, lojalnego wobec Watykanu. Liczbę wszystkich katolików szacuje się na około 12 milionów²⁷. Chińska Republika Ludowa i Watykan zerwały oficjalne stosunki dyplomatyczne w 1951 roku. Od tego czasu Państwo Kościelne jest jedynym krajem europejskim, który uznaje niepodległość Tajwanu, uważanego przez Chiny za zbuntowaną prowincję, co jeszcze bardziej komplikuje na planie politycznym dialog między papieżstwem a Pekinem²⁸.

Z kolei w Korei Północnej – jednym z najbardziej odizolowanych krajów na świecie – chrześcijaństwo występuje w postaci szczątkowej, a katolicyzm praktycznie zaginął. Ustalenie liczby wyznawców Chrystusa wydaje się niemożliwe. Według Davida Altona liczba chrześcijan w tym kraju miała w 2012 roku stanowić 1,7 procent populacji kraju, czyli około 406 tysięcy²⁹. Z kolei inni autorzy podają przeszło dziesięciokrotnie niższe szacunki. Według danych pastora Li Chang Ho z 2011 roku miało tam żyć 40 tysięcy chrześcijan, z czego większość – 30 tysięcy, miała być uwięziona w łagrach³⁰.

Skala zniszczenia chrześcijaństwa, a szczególnie katolicyzmu w Korei Północnej jest więc dramatycznie większa niż w Chinach. Przed 1948 rokiem Pjongjang, obecna stolica Korei Północnej, nazywana była Jerozolimą Wschodu. Wśród jej mieszkańców

²⁷ Por. *Trudna sytuacja Kościoła w Chinach a relacje chińsko-watykańskie*; <http://idziemy.pl/kosciol/trudna-sytuacja-kosciola-w-chinach-a-relacje-chinsko-watykanskie> (dostęp: 23.09.2018).

²⁸ Por. L. Védrenne, *The Diplomatic Relations between the Holy See and the Republic of China from 1942 to 2012: History, Challenges, and Perspectives*, Taipei 2012; <http://bibliotecanonica.net/docsaj/btcajg.pdf> (dostęp: 22.08.2018).

²⁹ Por. D. Alton, *Building Bridges: Is There Hope for North Korea?* Lion Hudson 2013, s. 79.

³⁰ Por. J. Kuc, *Chrześcijaństwo w komunistycznych łagrach*; <https://pukhan.pl/2011/05/chrześcijaństwo-w-komunistycznych-lagrach> (dostęp: 23.08.2018).

30 procent było chrześcijanami³¹. W latach 40. XX wieku podczas walk republikańców z komunistami „czerwoni” posiadali przybudówkę chrześcijańską w postaci niewielkiej liczby tak zwanych liderów Kościoła postępowego, którzy akceptowali zasady komunizmu. Niemniej już wtedy chrześcijanie cierpieli prześladowania i masowo chronili się w Korei Południowej. Po ustabilizowaniu się władzy w latach 1956-1957 komuniści rozpoczęli akcje likwidacji miejsc kultu, kościołów i wspólnot chrześcijańskich. Od tej pory północnokoreańskie media bez przerwy głosiły, że Korea Północna jest jedynym krajem na świecie całkowicie wolnym od religijnych przesądów³².

W 1972 roku dla celów propagandowych reaktywowano wierne reżimowi Koreańskie Towarzystwo Chrześcijańskie, które regularnie potępia amerykański imperializm. Innym zabiegiem propagandowym jest działalność czterech oficjalnie tolerowanych przez rząd Kościołów: dwóch protestanckich, katolickiego i prawosławnego. Pokazuje się je obowiązkowo zagranicznym turystom.

Raz po raz pojawiają się doniesienia o pojedynczych prześladowanych wspólnotach chrześcijańskich w Korei Północnej, ale ze względu na niemożność weryfikacji tych informacji trudno określić stopień prawdziwości tych relacji. Wiadomo tylko, że na skutek głodu i kryzysu w latach 1998-1999 z Korei Północnej uciekło około 200 tysięcy obywateli. Od 2000 roku wspólnoty protestanckie wyjątkowo aktywnie działają pośród tych uciekinierów, zapewniając im pomoc, potajemny transfer, środki do życia, oraz chroniąc ich przed przymusową deportacją do Korei Północnej przez władze Chin³³.

³¹ Por. J.H. Grayson, *Korea – A Religious History*, London 2002, s. 157-158.

³² Por. A. Lankov, *North Korea's irreconcilable relationship with Christianity. Long persecuted, Christians in the North now have 'official' churches, catacomb networks*; <https://www.nknews.org/2013/09/north-koreas-irreconcilable-relationship-with-christianity> (dostęp: 22.09.2018).

³³ Por. D. Tudor, *Korea: The Impossible Country*, Clerendom 2012; D. Alton, *Building Bridges*, dz. cyt.; J. Corfield, *Historical Dictionary of Py-*

Z Korei Północnej docierają też czasem wręcz niewiarygodne informacje na temat zaskakujących aktów odwagi protestantów w ramach działalności misyjnej. Protestantkie portale informacyjne doniosły przed laty o niebywałym wydarzeniu. Mianowicie w 2003 roku został zastrzelony emerytowany generał Koreańskiej Armii Ludowej, który nawrócił się na chrześcijaństwo i przekonywał żołnierzy do nauki Chrystusa³⁴.

Równie niewiarygodne, wręcz szalone, przedsięwzięcie podjął amerykański ewangelikalny misjonarz Robert Park. 25 grudnia 2009 roku został zatrzymany tuż przy granicy w Korei Północnej. Chciał dostarczyć północnokoreańskiemu przywódcy listy, w których prosił o likwidację obozów koncentracyjnych, i nawrócić Kim Dzong Ila na chrześcijaństwo. Poddany okrutnym torturom, ledwie uszedł z życiem. Po mediacjach został wydalony i był leczony w Kalifornii³⁵. Zresztą co jakiś czas pojawiają się protestanczy następcy Parka. W 2014 roku 75-letni australijski misjonarz zatrzymany został w Korei Północnej za nielegalne rozprowadzanie materiałów o tematyce religijnej³⁶. Inny Amery-

ongyang, London 2013; Y. Park, *Korea and the Imperialists: In Search of a National Identity*, Author House 2009; A. Lankov, *North Korea's irreconcilable relationship with Christianity. Long persecuted, Christians in the North now have 'official' churches, catacomb networks*; <https://www.nknews.org/2013/09/north-koreas-irreconcilable-relationship-with-christianity/> (dostęp: 22.09.2018).

³⁴ Por. *Evidences: Christian North Korean Army General*, "New Sources State Christians murdered in North Korea" Thursday, October 14, 2004; <http://www.northkoreanchristians.com/general-north-korean.html> (dostęp: 12.09.2018).

³⁵ Por. J.M. Rodgers, *What Really Happened to Robert Park in North Korea and Who Knows?*; <http://thethreewisemonkeys.com/2012/02/20/what-really-happened-to-robert-park-in-north-korea-and-who-knows/> (dostęp: 12.09.2018).

³⁶ Por. *Korea Północna uwolniła australijskiego misjonarza*; <https://www.gosc.pl/doc/1906695.Korea-Polnocna-uwolnila-australijskiego-misjonarza> (dostęp: 12.09.2018).

kanin koreańskiego pochodzenia, Kenneth Bae, spędził w północnokoreańskim obozie pracy 752 dni³⁷.

Te graniczące z irracjonalnością akcje ewangelizacyjne są domeną wspólnot protestanckich. Kościół katolicki w Korei Północnej jest wciąż wielkim nieobecnym.

Wnioski

W Azji żyje ponad trzy piąte ludności świata, w większości są to ludzie młodzi. Azja jest więc „kontynentem życia”, a jednocześnie życie napotyka tam poważne zagrożenia spowodowane często bardzo trudną sytuacją społeczno-ekonomiczną, uwarunkowaniami kulturowymi i politycznymi. Mimo to Azja jest kontynentem nadziei dla misji katolickich ze względu na charakterystyczną dla niej religijność, bogactwo duchowe i długą, bo sięgającą czasów starożytnych, historię. Kościół był tam obecny i działał na różne sposoby przez 2000 lat³⁸.

Począwszy od sporu o ryty, prowadzenie misji katolickich w Azji zostało obarczone zarzutem, że misjonarze katolicy nie zawsze rozumieли i doceniali pozytywne wartości tradycji Bliskiego i Dalekiego Wschodu. Tu rodził się problem kulturowy, gdyż religie Azji tworzyły cywilizacje, które przetrwały tysiąclecia.

Dzięki wspomnianemu wyżej sporowi Kościół katolicki uzmysłowił sobie, jak ważna jest dla wielu Azjatów kontynuacja dziedzictwa kulturowego poprzednich pokoleń. Misje katolickie, obok głoszenia Chrystusa, winny być procesem uczenia się kultury i wrastania w nią katolicyzmu („azjanizacja”). Innymi słowy

³⁷ Por. A. Parfieniuk, *Placze, pokłony i wyznawanie win – tak Korea Północna wykorzystuje aresztowanych obcokrajowców do własnej polityki i propagandy*; <https://wiadomosci.wp.pl/placze-poklony-i-wyznawanie-win-tak-korea-polnocna-wykorzystuje-aresztowanych-obcokrajowcow-do-wlasnej-polityki-i-propagandy-6027650360398977a> (dostęp: 22.08.2018).

³⁸ Por. Cz. Drążek, *Ewangelizacja Azji*, https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TH/THW/synod_azja_14051998.html (dostęp: 22.08.2018).

jest to proces kulturowego przystosowania, dzięki któremu katolicyzm staje się integralnym elementem danego społeczeństwa i nosicielem jego kultury.

Jan Paweł II nauczał, iż „Kościół uznaje Powszechną Deklarację Praw Człowieka i jej fundamentalne stwierdzenie, że «uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków rodziny ludzkiej stanowi podstawę wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie»”³⁹.

Strona chrześcijańska w imię zasady wzajemności oczekuje od świata muzułmańskiego:

- uwzględniania priorytetu pluralizmu, nawet jeśli nie jest on łączony z laickością państwa (należy walczyć o jak największą autonomię religii i państwa);

- przyjęcia światowych standardów, że szacunek dla mniejszości jest barometrem poprawnych relacji religii w nowoczesnym państwie, gdyż społeczeństwo nie może podlegać dyskryminacji;

- zapewnienia mniejszościom religijnym nie tylko wolności kultu, ale i pełnej wolności religijnej.

W kontekście respektowania praw człowieka misyjny charakter chrześcijaństwa czy islamu nie musi prowadzić do konfliktów religijnych. Sens misji zasadza się bowiem na prezentacji człowiekowi chrześcijaństwa lub islamu jako propozycji, z której może on skorzystać, ale nie musi.

W kwestii poprawy sytuacji chrześcijan w państwach komunistycznych Azji zasadniczo badacze dzielą się na zwolenników dwóch strategii. Pierwszą z nich jest postawa optymistyczna. Promuje ona dialog z przywódcami komunistycznymi. Uważa się, że Chiny od czasu rozpoczęcia wielkich reform przejmują

³⁹ Por. Jan Paweł II, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju. Orędzie na XXXII Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1999 r.*, „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie, 20(1999) nr 1, s. 4-8; Jan Paweł II, *Poszanowanie praw człowieka częścią integralną każdej kultury (Przemówienie do uczestników I Światowego Kongresu Duszpasterstwa Praw Człowieka, 4 VII)*, „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie, 19(1998) nr 12, s. 28-29.

w wielu dziedzinach wzorce zachodnie. Są to działania na tak wielką skalę, że przewyższają one przejmowane wzory sowieckie z lat 50. Można więc zapytać, na ile te tendencje będą dotyczyć również respektowania praw człowieka i wolności religijnej.

Drugą opcję reprezentuje stosunkowo wielka grupa sceptyków, którzy nie wierzą w dialog z komunistami. Wśród nich jest Wuher Caixi, w 1989 roku rzecznik studentów z Tiananmen, od tamtej pory żyjący na emigracji na Tajwanie, który stwierdził, że największym błędem opozycji była wiara, iż z komunistycznymi władzami da się rozmawiać⁴⁰.

Jak przekonać rządy ostatnich komunistycznych krajów, że laicki charakter państwa nie powinien być rozumiany jako ateistyczny model społeczeństwa? Wydaje się, że dla coraz częściej izolowanego politycznie Watykanu dialog pozostaje jedynym rozwiązaniem, mimo że czasem przekształca się w jego atrapę.

Prospettive e problemi delle missioni cattoliche in Asia. I contesti confessionale (di confessione), religiosi e politici

L'Asia può essere vista come un "rimprovero (rimorso) per il cristianesimo"? La più grande e più popoloso continente del mondo, nel 2016 conta 4,463 miliardo abitanti e ha solo circa 300 milioni di cristiani, meno del 10% della popolazione del continente. Il numero di cattolici ammonta a 137 milioni, pari a circa il 4% della popolazione di questo continente. L'Asia è il continente più ambivalente in termini di attività missionarie cattoliche. Proprio lì che furono intraprese le azioni più spettacolari, che portarono grandi frutti e i più inetti tentativi di cristianizzazione attraverso metodi discutibili.

⁴⁰ Por. G. Sorman, *Destroyed By Communism. Twenty years after Tiananmen, China and some of its Asian neighbors still suffer under Marxist ideology*; <https://www.city-journal.org/html/destroyed-communism-10582.html> (dostęp: 12.08.2018).

Questo capitolo cerca di mostrare l'essenza dei problemi e delle prospettive delle missioni cattoliche in Asia mostrando tre casi di studio (case studies). Sembra che loro mostrano le circostanze e i meccanismi tipici che favoriscono o limitano la missione della chiesa cattolica in Asia.

In primo luogo, la durabilità delle religioni tradizionali e le forme della loro cultura anche la necessità di inculturazione cattolica sono state presentate sull'esempio della disputa sui riti nella Cina.

Conclusione: il cattolicesimo dovrebbe sempre diventare parte integrale di una data società ed essere portatore della sua cultura.

In secondo luogo, le limitazioni religiose e sociali delle missioni cattoliche sono state presentate sull'esempio dei paesi musulmani.

Conclusione: sottolineare la cultura dei diritti umani e la reciprocità nel dialogo musulmano-cristiano.

In terzo luogo, sono stati mostrati gli ostacoli legati all'eradicazione del cristianesimo da parte di ideologie atee sull'esempio del comunismo in Cina e Corea del Nord.

Conclusione: un dialogo realistico con i comunisti a livello internazionale e le relazioni bilaterali.

In Asia vive più di tre quinti della popolazione mondiale, soprattutto giovani. L'Asia è quindi "il continente della vita", lo cui evangelizzazione è ancora un "rimprovero (rimorso)" per il cattolicesimo.

NOTY O AUTORACH

DEGÓRSKI Bazyli, prof. dr hab., paulin, profesor patrologii i teologii dogmatycznej okresu patrystycznego na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza z Akwinu w Rzymie („Angelicum”), profesor patrologii i antropologii patrystycznej na Papieskim Wydziale Teologicznym „Teresianum” w Rzymie, prokurator generalny zakonu paulinów przy Stolicy Świętej.

DOTOLO Carmelo, profesor teologii religii na Papieskim Uniwersytecie Urbaniana (*Pontificia Università Urbaniana*) i dziekan Wydziału Misjologii, *Visiting Professor* Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego i Uniwersytetu Zara w Chorwacji (*Pontificia Università Gregoriana, Università di Zara, Croazia*). Wśród jego ostatnich publikacji są: *L'annuncio del Vangelo. Dal Nuovo Testamento alla Evangelii Gaudium*, Cittadella Editrice 2015; *Teologia e postcristianesimo. Un percorso interdisciplinare*, Queriniana, Brescia 2017.

GIENIUSZ Andrzej, zmartwychwstaniec, doktor nauk biblijnych, profesor egzegezy NT Papieskiego Uniwersytetu Urbaniana w Rzymie, redaktor kwartalnika Papieskiego Instytutu Biblijnego „Biblica”, członek nowej redakcji naukowej Biblii Tysiąclecia. Zajmuje się analizą literacko-retoryczną piśmiennictwa Pawłowego i zastosowaniem informatyki w studiach biblijnych.

GLAESER Zygfryd, ks. prof. zw. dr hab.; dyrektor Instytutu Ekumenizmu i Badań nad Integracją Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego; kierownik Katedry Teologii Kościołów Wschodnich; członek krajowych i zagranicznych towarzystw naukowych, m.in.: Gesellschaft zum Studium des Christlichen Ostens (GSCO), St. Irenaeus Joint Orthodox-Catholic Working Group, członek Komisji ds. Stosunków Polsko-Czeskich i Polsko-Słowackich PAN; uczestnik obrad Katolicko-Prawosławnej Komisji ds. Dialogu Teologicznego (Baltimore 2000); konsultor Rady Episkopatu Polski ds. Ekumeni-

zmu; delegat Konferencji Episkopatu Polski w międzynarodowym projekcie „Pojednanie w Europie Środkowo-Wschodniej” (współprzewodniczący projektu). Współredaktor *Encyklopedii ekumenizmu w Polsce (1964-2014)*, Kraków 2016. Ostatnio opublikował książkę pt. *Ekumenizm w nauczaniu papieży po Soborze Watykańskim II*, Kamień Śląski – Opole 2017, ss. 1336.

KOZAKIEWICZ Stanisław, dr hab., paulin. Studia specjalistyczne z teologii dogmatycznej ukończył doktoratem w 1981 r. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1982 r. wykładowca teologii dogmatycznej w WSD „Hosianum” w Olsztynie i w innych seminariach duchownych; w latach 1999–2015 adiunkt na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Interesuje się szczególnie chrystologią, soteriologią, eklezjologią, teologią laikatu i teologią rzeczywistości ziemskich.

KOŚCIELNIAK Krzysztof, ks. prof. dr hab., specjalizacja: historia Orientu, studia azjatyckie, islamistyka, historia religii, historia Kościołów orientalnych. Profesor Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Wykładowca Tamkang University i Fu Jen University w Taipei (Tajwan 2016-2017) oraz Caucasus International University w Tbilisi (Gruzja 2018).

KULISZ Józef, prof. dr hab., jezuita, kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej w Collegium Bobolanum Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie; wykłada na Wydziale Teologii Uniwersytetu w Trnawie - Słowacja; jest członkiem Komitetu Nauk Teologicznych PAN. Zajmuje się apologią chrześcijaństwa o. Piotra Teilharda de Chardin SJ.

LEŚNIEWSKI Krzysztof, prof. dr hab., kierownik Katedry Teologii Prawosławnej w Instytucie Ekumenicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Obszary badań naukowych: antropologia chrześcijań-

ska, duchowość prawosławna, terapia hezychastyczna, patrologia, teologia jedności Kościoła.

MORAWA Józef, ks. dr, długoletni wykładowca teologii fundamentalnej Wydziału Teologicznego Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie. Autor licznych publikacji naukowych z eklezjologii. W latach 2004-2007 rektor Wyższego Seminarium Duchownego Archidiecezji Krakowskiej. Obecnie rektor Ogólnopolskiego Wyższego Seminarium Duchownego dla powołań „35 +”.

NADBRZEŻNY Antoni, prezbiter archidiecezji lubelskiej, dr hab. nauk teologicznych w zakresie teologii dogmatycznej, profesor nadzwyczajny w Katedrze Pneumatologii, Eklezjologii i Mariologii w Instytucie Teologii Dogmatycznej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków oraz Polskiego Towarzystwa Mariologicznego. Obszary badań naukowych: teologia holenderska i flamandzka, eklezjologia kontekstualna, współczesna mariologia.

NAPIÓRKOWSKI Andrzej A., prof. dr hab., paulin. Od 2001 r. kieruje Katedrą Eklezjologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Jego badania naukowe obejmują eklezjologię integralną, chrystologię fundamentalną, zagadnienia ekumeniczne, w tym szczególnie kwestię usprawiedliwienia, mariologię. Członek Komitetu Nauk Teologicznych PAN. W latach 2002-2008 pełnił funkcję rektora Wyższego Seminarium Duchownego Ojców Paulinów w Krakowie oraz przeora klasztoru Na Skałce.

PIELKA Paweł, kapłan diecezji sosnowieckiej. W 1992 r. ukończył Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. W latach 1992-1994 stypendysta Instytutu Studiów Politycznych w Bordeaux. W 2010 r. obronił doktorat z teologii fundamentalnej na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Od 2016 r. asystent przy katedrze eklezjologii UPJP II w Krakowie. Obszar zainteresowań badawczych: eklezjologia, ekumenizm, mariologia.

ROSIK Mariusz, ks. prof. dr hab., wykładowca Papieskiego Wydziału Teologicznego i Uniwersytetu Wrocławskiego. Studia odbywał na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu (1987-1997), w Pontificio Istituto Biblico w Rzymie (1997-2001), na Hebrew University i w École Biblique et Archéologique Française w Jerozolimie (1998-1999). Zajmuje się teologią Nowego Testamentu. Jego zainteresowania oscylują także wokół relacji judaizmu i chrześcijaństwa czasów narodzin Kościoła. Jest autorem pięćdziesięciu książek i kilkuset artykułów. Jego prace ukazały się w czternastu językach. Prowadzi stronę: mariuszrosik.pl

ROSSI Margherita Maria, doktor teologii, profesor teologii tomiśtycznej na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza z Akwinu w Rzymie („Angelicum”), dyrektor Sekcji Tomistycznej na Wydziale Teologicznym Papieskiego Uniwersytetu św. Tomasza z Akwinu w Rzymie, redaktor naczelny czasopisma naukowego „Angelicum”, członek zwyczajny Papieskiej Akademii św. Tomasza z Akwinu. Zajmuje się tomizmem, a szczególnie egzegezą św. Tomasza z Akwinu.

RÓŻAŃSKI Jarosław, oblat Maryi Niepokalanej, prof. dr hab., kierownik Katedry Misjologii na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie, prodziekan Wydziału, redaktor naczelny „Lumen Gentium. Zeszyty Misjologiczne” oraz serii wydawniczej: „Studia i Materiały Misjologiczne”, członek Komitetu Episkopatu Polski ds. Dialogu z Religiami Pozachrześcijańskimi. Zajmuje się m.in. kulturami (religiami) tzw. ludów Środkowego Sudanu oraz życiem Kościoła w Afryce Subsaharyjskiej.

SZCZUR Piotr, ks., dr hab. historii Kościoła i patrologii, profesor nadzwyczajny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie, kierownik Katedry Historii Kościoła w Starożytności i Średniowieczu w Instytucie Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii, redaktor naczelny „Vox Patrum”; członek wielu towarzystw naukowych, m.in. Association Internationale d'Études Patristiques i Komisji Teologii Oddziału PAN w Lublinie. Zajmuje

się nauczaniem społecznym i myślą teologiczną greckich ojców Kościoła (zwłaszcza św. Jana Chryzostoma).

TABOR Dariusz, zmartwychwstaniec, dr hab., historyk sztuki mediewista, zaangażowany w Instytucie Historii Sztuki i Kultury UPJP II. Prowadzi badania nad malarstwem książkowym, szczególnie nad europejskimi psalterzami z chrystologicznymi miniaturami, sztuką cysterską, symbolicznym i alegorycznym znaczeniem sztuki średniowiecznej, związkami sztuk plastycznych z duchowością i z egzegezą biblijną wieków średnich. Autor książek *Iluminacje cysterskich kodeksów śląskich XIII wieku*, *Malarstwo książkowe na Śląsku w XIV wieku* oraz licznych publikacji poświęconych umysłowości w sztuce cysterskiej w kontekście duchowości szarych mnichów. Organizator i promotor cyklicznego Seminarium Sztuki i Kultury Duchowej Cystersów. Uczestnik międzynarodowych kongresów mediewistycznych w Leeds, w Wielkiej Brytanii (International Medieval Congress) oraz w Kalamazoo, Michigan (USA) (Cistercian Studies Conference).

ZYZAK Wojciech, ks. prof. dr hab. Od 1993 r. kapłan diecezji Bielsko-Żywieckiej. Od 2014 r. rektor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Zainteresowania naukowe: duchowość laikatu, duchowość kapłańska, mistyka karmelitańska, duchowość zmartwychwstańców. Najważniejsze publikacje: *Zjednoczenie z Bogiem w życiu Ojca Pio (Francesco Forgione). Studium na podstawie jego pism*, Kraków 2000; *Fundamentalna rola wiary w życiu i pismach świętej Teresy Benedykty od Krzyża (Edyty Stein)*, Kraków 2005; *Co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne? Duchowość chrześcijańska na świeckiej drodze życia*, Kraków 2008; *Kapłaństwo prezbiterów. Studium nauczania Jana Pawła II*, Kraków 2010.

Spis treści

Andrzej Napiórkowski OSPPE	
Wprowadzenie	5
Ks. Mariusz Rosik	
Synagoga a rodzący się Kościół w perspektywie misji.	9
Andrzej Gieniusz CR	
Dlaczego misja w teorii i praktyce Apostoła Narodów?	22
Ks. Piotr Szczur	
Kerygmat jako metoda i treść misji Kościoła w nauczaniu i praktyce pisarzy wczesnochrześcijańskich	41
Dariusz Tabor CR	
Luksusowe psalterze chrystologiczne XIII wieku: ewangelizacja elit? ...	63
Stanisław Kozakiewicz OSPPE	
Misja pasterza Kościoła w nauczaniu Stanisława Hozjusza i Roberta Saraha	79
Józef Kulisz SJ	
Diakonia Kościoła w kontekście naszego czasu	101
Ks. Józef Morawa	
Nadzieja Kościoła nadzieją dla człowieka i świata	119
Ks. Antoni Nadbrzeżny	
Pojednanie jako misja Kościoła	141
Ks. Paweł Pielka	
Posłuszeństwo w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara	161
Bazyli Degórski OSPPE	
La Chiesa e la vita monastica in sant'Agostino. Gli albori del monachesimo nell'Africa latina	177
Margherita Maria Rossi	
Il concetto di missione in alcuni scritti di San Tommaso d'Aquino ...	193
Andrzej Napiórkowski OSPPE	
Koncepcje Kościoła a realizacja jego misyjności	209

Carmelo Dotolo	
Inculturazione e nuovo umanesimo. La responsabilità socio-culturale dell'evangelizzazione	231
Ks. Wojciech Zyzak	
Duchowość misyjna	247
Jarosław Różański OMI	
Misyjność <i>ad intra</i> i <i>ad extra</i> w północnym Kamerunie i Czadzie	269
Ks. Zygfryd Glaeser	
Ewangelizacyjna misja Kościoła w kontekście ekumenicznych paradygmatów	285
Krzysztof Leśniewski	
Misja w Kościele prawosławnym	313
Ks. Krzysztof Kościelniak	
Perspektywy i problemy misji katolickich w Azji. Konteksty konfesyjne, religijne i polityczne.....	329

**W niniejszej serii dotychczas ukazały się
następujące pozycje:**

T. I: *Kapłaństwo zakonników. Refleksja teologiczna w Roku Kapłańskim*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A.A. Napiórkowski, Wydawnictwo Unum, Kraków 2010, ss. 132.

T. II: *Dialog ekumeniczny a missio Ecclesiae*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A.A. Napiórkowski, Wydawnictwo Salvator, Kraków 2011, ss. 264.

T. III: *Królestwo Boże a Kościół*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A.A. Napiórkowski, Wydawnictwo Salvator, Kraków 2012, ss. 250.

T. IV: *Koncepcje teologii katolickiej*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A.A. Napiórkowski, Wydawnictwo UP JP II, Kraków 2013, ss. 334.

T. V: *Piękno Kościoła*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A.A. Napiórkowski, Wydawnictwo Salvator, Kraków 2014, ss. 211.

T. VI: *O bogactwach Kościoła*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A.A. Napiórkowski, Wydawnictwo Salvator, Kraków 2015, ss. 399.

T. VII: *Kościół i dar pokoju*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A.A. Napiórkowski, Wydawnictwo Salvator, Kraków 2016, ss. 374.

T. VIII: *Reformatorzy a Kościół rzymski*, red. A.A. Napiórkowski, Wydawnictwo UP JP II, Kraków 2017, ss. 263.

T. IX: *Wyjątkowość Kościoła katolickiego*, red. A.A. Napiórkowski, Wydawnictwo UP JP II, Kraków 2018, ss. 252.

T. X: *Misja: istotą i chwałą Kościoła katolickiego*, red. A.A. Napiórkowski, Wydawnictwo UP JP II, Kraków 2019, ss. 354.

„Pojęcie misji nabrało obecnie bardziej teologicznego znaczenia, uwalniając się od wielu zależności politycznych, gospodarczych czy kulturowych. Dzisiaj już nikt odpowiedzialny nie zawęży rozumienia misji tylko do krzewienia religii chrześcijańskiej i zakładania nowych Kościołów. Bez szerszego uwzględniania podstaw trynitarnych motywacje misyjne chrześcijan dalej będą odbiegać od woli Bożej. Misja wypływa z natury Boga, która pragnie tworzyć komunie z każdym człowiekiem: przez akt stworzenia Ojca Niebieskiego, przez odkupienie Jezusa Chrystusa i przez uświęcenie w Duchu Świętym”.

O. prof. dr hab. Andrzej Napiórkowski, UP JP II Kraków

„Misyjność Kościoła stanowi o jego istocie i jest powodem do dumy, chwały i szacunku. Bez wymiaru misyjnego Kościół szybko by zmarlał i zamarł. Zaprezentowana do druku książka zawiera teksty wielu wybitnych autorów i jest poświęcona różnym aspektom misyjnego wymiaru Kościoła. Należy podkreślić międzynarodowy charakter tego przedsięwzięcia”.

Ks. prof. dr hab. Mieczysław Ozorowski, UKSW Warszawa

„Autorami tekstów składających się na publikację są polscy i włoscy teologowie. Pochodzą oni zarówno ze znanych rodzimych ośrodków naukowych (Kraków, Warszawa, Lublin, Wrocław, Olsztyn, Opole), jak i zagranicznych, głównie rzymskich. Reprezentują różne dyscypliny teologiczne (m.in. egzegza, patrologia, teologia moralna, teologia fundamentalna, teologia pastoralna, eklezjologia, liturgika, misjologia, ekumenizm etc.) oraz inne nauki (m.in. historia, nauki o kulturze i edukacji, pedagogika). Książka proponuje aktualizację, i to szeroko pojętą, misji Kościoła w dzisiejszym świecie. Współczesny kontekst jest wyraźnie obecny zwłaszcza w podejmowanych zagadnieniach związanych z kulturą i globalizacją oraz ponowoczesnością”.

Ks. dr hab. Sławomir Zieliński, Uniwersytet Śląski, Katowice



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

