

i rozgoryczenie emocjonalne. Jednak miłość w swej istocie jest czymś więcej niż uczuciem. Gdyby istotą miłości było uczucie, to nie można byłoby jej ślubować. Człowiek nie może przecież ślubować, że przez całe życie będzie przeżywał określone stany emocjonalne. Jednym zatem błędem jest redukcjonowanie miłości do uczuć, a drugim jest redukcjonowanie bogactwa uczuć towarzyszących miłości, do tak zwanego „pięknego” uczucia. Istotą miłości jest troska o daną osobę, niezależnie od emocji, które w stosunku do niej przeżywamy w danym momencie.

Dojrzały człowiek to ktoś, kto osiąga znaczną autonomię emocjonalną i kto potrafi w taki sposób kierować tą sferą, że emocje stają się dla niego ważnym źródłem informacji o nim samym, a z drugiej strony ważnym narzędziem wyrażania bliskości, czułości, delikatności, cierpliwości i życzliwości w kontakcie z drugim człowiekiem. Taka bowiem sytuacja oznacza, że dana osoba dokonała rzeczywistej integracji swojej sfery emocjonalnej z dojrzałą postawą wobec samego siebie oraz z odpowiedzialną miłością wobec innych ludzi.

Ks. dr Marek Dziewiecki – psycholog, wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego w Radomiu, dyrektor Radomskiego Telefonu Zaufania „Linia Braterskich Serc”.

ks. Mariusz Jagielski

O doświadczeniu wiary: między samotnością a wspólnotą¹

Niniejszy artykuł to próba odpowiedzi na pytanie o fundamentalną dla Kościoła intuicję w spotkaniu ze współczesnym człowiekiem, który cechuje się głęboko zakorzenionym zindywidualizowaniem. Wychodząc od tezy o „religii jako sprawie prywatnej” chcemy przyjrzeć się w jaki sposób na przełomie dwóch ostatnich stuleci J.A. Möhler w XIX wieku i H. de Lubac w wieku XX ukazują istotę chrześcijaństwa w zupełnie odmiennej perspektywie, a mianowicie ukazują je jako przywróconą jedność. Interesujący jest przy tym fakt, że obaj wielcy ojcowie współczesnej teologii szukając odpowiedzi na pytanie o istotę chrześcijaństwa

odwołują do doświadcza wspólnoty Kościoła pierwszych wieków w przekonaniu o głębokiej jedności i ciągłości tej wspólnoty w czasie i w przestrzeni.

Religia jako „sprawa prywatna”?

Tadeusz Bartoś przedstawił kilka lat temu spojrzenie na katolicyzm, które w różnych konfiguracjach nieustannie do nas powraca. Umieszcza on istotę religii w perspektywie prywatności, ukazując przestrzeń społeczną jako zagrożenie dla państwa ze strony Kościoła: „Przed ekspansywną i totalizującą strukturą katolicyzmu, dążącego do kontrolowania wszystkich aspektów

¹ Punktem wyjścia dla tego tekstu była konferencja wygłoszona na Ogólnopolskim spotkaniu dyrektorów wydziałów katechetycznych w dniach 11-13 czerwca 2014 roku w Rokietnie.

życia wszystkich ludzi niezależnie od ich wyznania, trzeba się świadomie bronić. Najlepiej pod hasłem: religia to sprawa prywatna. Prywatna w sensie niebanalnym, bo dotyczącym najgłębszych ludzkich zaangażowań, które z racji swej całościowości nie mogą być dosłownie przekładane na wymiar społeczno-państwowy. (...) Religia prywatna może prowadzić do pogłębionego egzystencjalnego doświadczenia, natomiast jej przekład na zasady życia społecznego prowadzi czasem do bezwzględnych wymuszeń, ideologicznej uniformizacji, zgodnie z zasadą: kto nie z nami ten przeciwko nam...". Wniosek, jaki wysuwa autor wydaje się dla nas kluczowy: „Religia to sprawa prywatna – tak brzmi, jeśli przełożymy je na język naszych czasów, jedno z istotnych przesłań Jezusa...”.² Nie chcemy traktować naszego tekstu jako polemiki z tym konkretnym przykładem laickiej apologetyki – apologetyka ze swej natury staje wobec ryzyka przeakcentowania „zagrożonego” wymiaru rzeczywistości i zachwiania proporcji. Wychodząc jednak od niepokoju, jaki towarzyszy autorowi, stawiamy wobec pytania o to, czy lęk przed obecnością Kościoła w przestrzeni publicznej pozwala sprowadzić religię do sfery prywatności nawet jeśli ma ona znaczenie „niebanalne” i jest rozumiana jako wprowadzenie religii – a w szczególności katolicyzmu – z sfery publicznej? Bo chociaż autor inaczej postrzega religię jako taką, zauważając, że „czasem prowadzi do bezwzględnych wymuszeń”, a inaczej katolicyzm, który w swojej strukturze jest już wymuszającym,

gdyż „dąży do kontrolowania wszystkich aspektów życia wszystkich ludzi”, to wsłuchując się w tę krytykę musimy postawić sobie pytanie o to, jaki charakter ma doświadczenie wiary i jaką antropologia kryje się za redukcją tego doświadczenia wyłącznie do jego prywatnego wymiaru. Trzeba przyznać, że ta „prywatna sprawa” nie jest rozumiana jako sprawa indywidualna, ale tu właśnie dokonuje się jej wieloznaczność, stąd chcielibyśmy powrócić do pytania o wspólnotowy wymiar wiary. Chodziłoby jednocześnie o przywracanie takiej perspektywy, która nie będzie ograniczać doświadczenia wiary tylko do jednego z jej aspektów, ale pozwoli ukazać ją jako akt człowieka w jego złożoności i bogactwie. Pamiętając, że w doświadczeniu Kościoła społeczne rozumienie wiary rzeczywiście doświadcza pokusy utożsamienia jakiegoś ziemskiego etapu ze stanem oczekiwanej doskonałości, to jednak możemy postawić pytanie o to, czy odpowiedzią na tak realizowane niedoskonałe „wcielenia społeczne” może być ucieczka w prywatność? Wydaje się to dzisiaj tym pilniejsze, że Kościół staje przy współczesnym człowieku często już w sobie samym doświadczającego rozdarcia, szukając swojej tożsamości pomiędzy samotnością a wspólnotą.

Odpowiedź ukryta w doświadczeniu Kościoła

Doświadczenie to w teologii miejsce przynajmniej niejednoznaczne. To przestrzeń, która może wymykać się

² T. Bartoś, *Polityka kościelna – Kościół polityczny*, „Europa” dodatek do „Newsweeka” (26.07.2010), s. 12. Sam T. Bartoś nawiązuje do tego artykułu w odwołując się do myśli Ch. Taylora: „powyższe uwagi na temat współczesnej kondycji katolicyzmu prowadzą do sformułowania postulatów religii jako sprawy prywatnej. Pisałem o tym niedawno w «Europie», dodatku do «Newsweeka» z 26.07.2010. Jest to idea katolicyzmu nie będącego organizacją szukającą wpływu na świat społeczno-polityczny, a więc nie poszukującą bezpośrednich lub pośrednich form nacisku na sposób organizowania życia publicznego. To katolicyzm rezygnujący z władzy, bogactwa i prestiżu, owych największych uwodźcicieli opisanych w ewangelicznej scenie kuszenia Jezusa”, *Wir sind Kirche*, „Znak”, 667 (2010) 12, s. 137.

próbom łatwego zdefiniowania i bezpiecznej obiektywizacji, a jednocześnie to szansa na ukazanie chrześcijaństwa w perspektywie relacyjnej, w perspektywie spotkania – właściwego jedynie temu, kto jest osobą, a zatem w niepowtarzalny sposób ukazującego wyjście Boga ku człowiekowi w Jezusie Chrystusie. Wskazywał na to papież Paweł VI w swojej programowej encyklice *Ecclesiam Suam*³. Także dzisiaj wydaje się to fundamentalne, jeśli chcemy ukazać, że Objawienie Trójjedynego Boga jest pełnią odpowiedzi na najgłębsze pytanie człowieka o siebie samego.

W refleksji dogmatycznej może powracać nie tylko pozorne napięcie pomiędzy teorią a doświadczeniem. Dogmatyka bywa bowiem odczytywana jako przeciwny biegun do przekazu wiary rozumianej jako doświadczenie. Stąd kluczowym staje się pytanie nie tylko o przekaz wiary w Kościele, ale o doświadczenie Kościoła przekazującego wiarę jako wspólnoty wiary. To właśnie pozwala odkrywać wiarę, jako rzeczywistość odnawiającą nie tylko osobę w jej relacji do samej siebie, ale i w jej relacji do innych. Mamy tu do czynienia ze szczególnym miejscem wiarygodności chrześcijaństwa. Istnienie człowieka wszystkich epok dokonuje się bowiem nieustannie pomiędzy samotnością a wspólnotą, pomiędzy byciem w relacji do siebie a relacją wobec innych. Wiara nie jest kolejnym piętrem wznoszącym się nad poziomem natury, dlatego, jeśli istnieje przestrzeń dla wiary, to jest nią właśnie natura. I stąd doświadczenie

wiary realizuje się także pomiędzy samotnością a wspólnotą. Także w naszych czasach, także w sercu naszego osobistego doświadczenia i w sercu doświadczenia Kościoła, którego jesteśmy członkami – oba te wymiary: samotności i wspólnoty – wzajemnie się przenikają, a jednocześnie oba są do siebie nieredukowalne i wspólnie wołają o „wcielenie wiary”. To właśnie czyni Duch Święty, który jest współtworzącym Kościół w jego dziś – w każdym z jego dziś – także w tym naszym obecnym, – jak to wielokrotnie powtarzał francuski teolog Y. Congar⁴.

Szukając zatem odpowiedzi na pytanie o istotę wiary wobec tak wszechobecnych prób jej redukcji do wymiaru prywatnego, chcemy kierować się intuicją obecną w encyklice *Lumen Fidei* papieża Franciszka, który wprowadzając w rzeczywistość wiary nie tylko odwołuje się do definicji, ale nawiązuje do historii zbawienia: „Wiara otwiera nam drogę i towarzyszy nam na przestrzeni dziejów. Dlatego jeśli chcemy zrozumieć, czym jest wiara, powinniśmy opowiedzieć jej historię, drogę ludzi wierzących”⁵. Idąc za tą intuicją chcemy przedstawić dwie refleksje mające za punkt wyjścia doświadczenie wiary Kościoła w jego początkach, właśnie w tym doświadczeniu szukając odpowiedzi na pytanie o istotę katolicyzmu. Pierwsza z nich pochodzi z początku XIX wieku, druga z początku XX. Chcemy w ten sposób przyrównać się jak ta sama intuicja rozwija się w ostatnich stuleciach i w jaki sposób może pomóc nam zrozumieć naszą aktualną sytuację i wyzwania.

³ Już sam plan encykliki wydaje się znaczący: I. Świadomość siebie, II. Odnowa, III. Dialog. To właśnie w trzeciej części encykliki relacja pomiędzy Bogiem a człowiekiem ukazana zostaje jako dialog zbawienia. Zob. Paweł VI, *Ecclesiam suam*, nr 70-77.

⁴ Zob. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 2, „Panem jest Duch i daje życie” (2Kor 3,17), tłum. L. Rutkowska, Warszawa 1995, s. 11-22; Tenze, *La Parole et le Souffle*, Paris 1983, s. 125-135.

⁵ Franciszek, *Lumen fidei*, nr 8.

J.A. Möhler czyli o „odkryciu” wspólnotowego wymiaru wiary w XIX wieku

U początku XIX wieku, początkujący wówczas niemiecki teolog i historyk Kościoła, J.A. Möhler tak opisuje rozumienie Kościoła w momencie, w którym objawia się w całej pełni rozejście się refleksji teologicznej i doświadczenia duchowego: „Bóg stworzył hierarchię, odpowiadając w ten sposób na wszystkie potrzeby Kościoła aż do skończenia Świata”⁶. W tym czasie rozwija się z jednej strony indywidualna pobożność a z drugiej teologia Kościoła oparta na modelu *societas perfecta*. Młody Möhler przeżywa, otrzymawszy w 1822 roku stypendium, podróż życia: Wurtzburg, Bamberg, Jena, Lipsk, Halle, Getynga, Magdeburg, Berlin, Wrocław, Praga, Wiedeń, Landshut i Monachium. Sam wspomina później, że najważniejsze staje się dla niego doświadczenie berlińskie⁷. Tam spotyka dwóch protestanckich teologów, którzy przyczynią się do wykrystalizowania się intuicji ożywiającej całe jego późniejsze życie. Słuchając wykładów Schleiermachera, przedstawiającego wiarę jako wyrażenia doświadczenia religijnego wspólnoty, a w konsekwencji ukazującego, że religia ma charakter społeczny, oraz jego ucznia Neandera, Möhler uzmysławia sobie, że chrześcijaństwo nigdy nie było religią indywidualistyczną. Pytając się o istotę katolicyzmu,

konfrontuje tę fundamentalną intuicję z doświadczeniem Kościoła. Pierwsza jego myśl skłania się ku średniowieczu, ale bardzo szybko zdaje sobie sprawę, że niezbędnym staje się powrót do doświadczenia Kościoła pierwszych wieków. W ten sposób, mając 29 lat, pisze dzieło, które staje się fundamentalnym dla odnowy spojrzenia na Kościół: *Jedność w Kościele. O zasadzie katolicyzmu według ducha Ojców trzech pierwszych wieków Kościoła*⁸.

Czego szuka Möhler w nawiązaniu do Ojców? istoty – zasady – moglibyśmy powiedzieć językiem dziś bardziej obecnym w przekazie – tożsamości. Na czym opiera swój powrót do Ojców? Na poczuciu głębokiej jedności z nimi. Tradycja Kościoła, której poszukuje w pytaniu o tożsamość, to jego odkrycie „my” Kościoła w perspektywie diachronicznej. Trzeba dodać, że jesteśmy u początków szkoły w Tybindze. Jej założycielem jest J.S. Drey. Kilka lat wcześniej, w 1819 roku, publikuje on artykuł *Duch i istota katolicyzmu* zauważając, że świadomość siebie katolicyzmu to świadomość ciągłości, świadomość jego trwałej tożsamości z chrześcijaństwem pierwotnym. Pisząc o katolickiej *Paradosis* zauważa, iż jest to wielka Tradycja, która ogarnia wszystko: słowo spisane i przekazane ustnie, dogmat, sakramenty i ryty, hierarchię i dyscyplinę, krótko mówiąc obiektywną całość chrześcijaństwa pierwotnego⁹. Möhler, który stanie się sztandarowym teologiem

⁶ «Gott schuf die Hierarchie und für die Kirche ist nun bis zum Weltende mehr als genug gesorgt», w: J.A. MÖHLER, *Des ersten Zeitalters der Kirchengeschichte erste Abtheilung: die Zeit der Derfolgungen. Don Dr. Theod. Katerkamp, ordentlichem Professor an der theologischen Fakultät zu Münster. Münster, 1823. In der Theissingschen Buchhandlung*, w: „Theologische Quartalschrift”, 5 (1823), s. 497. Sto lat później idący po jego śladach Y. Congar nazwie ten redukcjonizm jeszcze dobitniej jednym słowem: „hierarchologia”. Zob. Y. CONGAR, *Sacerdoce et laïcat dans l'Église*, w: „Vie Intellectuelle”, (1946) 12, s. 7.

⁷ Zob. P. Chaillet, *Introduction*, w: *L'Église est une. Hommage à Möhler*, red. P. Chaillet, Paris 1939, s. XV-XVI.

⁸ J.A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingen 1825.

⁹ Zob. P. Chaillet, *L'Esprit du Christianisme et du Catholicisme. II. L'École de Tubingue. Drey, Baader et Möhler*, w: „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques”, 26 (1937), s. 720.

kształtującej się szkoły, zwraca się do Ojców jako do doświadczenia tego samego Kościoła. Wyraża się w tym jego troska, by odnaleźć swoją tożsamość w autentycznym „my” Kościoła, jak powie o nim sto lat później Y. Congar: by być *in sinu Ecclesiae*¹⁰. To właśnie pozwala mu na przekraczanie i odnawianie powszechnie przyjętego wówczas spojrzenia. To także pozwoli mu w przyszłości korygować samego siebie w odniesieniu do tejże właśnie Tradycji¹¹. Kiedy zatem rozpoczyna swoje dzieło jest świadomy już pytania jakie w sobie nosi – co stanowi istotę chrześcijaństwa? I nabiera głębokiego przekonania co do odpowiedzi, a jest nią jedność.

Möhler, studiując Ojców pierwszych wieków, nabiera głębokie przeświadczenie, że doświadczenie wiary to życie Kościoła w Duchu Świętym. I tak w oparciu o pisma Ojców pierwszych wieków i w komunii z nimi może pisać na początku XIX wieku: „Wydawać by się mogło dziwnym, że wychodzę od Ducha Świętego, podczas gdy centrum naszej wiary stanowi osoba Chrystusa. Oczywiście mógłbym powiedzieć, że Bóg Ojciec posyła Syna, który stał się naszym Odkupicielem i Mistrzem, obiecał nam Ducha Świętego, i dotrzymał obietnicy. Ale te rzeczy są powszechnie znane i chciałem od razu przejść do istoty problemu. Ojciec posyła Syna, a Syn posyła Ducha Świętego. W ten sposób Bóg

przyszedł do nas. I w odwrotnej kolejności my osiągniemy Boga. Duch prowadzi nas do Syna, a Syn prowadzi nas do Ojca”¹².

Konfrontując swoją intuicję z Tradycją Kościoła, Möhler jedna ze sobą – jak zauważa R. Laurentin – to, co indywidulane – osobiste z tym, co wspólnotowe. Ogromne znaczenie w tej przemianie, polegającej z jednej strony na odejściu od perspektywy *societas perfecta* w teologicznej refleksji nad Kościołem, a z drugiej od zindywidualizowanej duchowości¹³, miało to, o czym powie sto lat później Y. Congar o reformie w Kościele, że jeśli jest ona autentyczna to nigdy nie jest porzuceniem Tradycji Kościoła, a jedynie pozostawieniem jej zawężonego rozumienia dla rozumienia pełniejszego i głębszego¹⁴.

Wizja, którą Möhler odziedziczył, zawierająca się w cytowanej już wcześniej sentencji redukującej zaangażowanie Boga w Kościele do ustanowienia hierarchii, nie czyni spustoszenia podkreślając wartość i znaczenie kapłaństwa hierarchicznego, ale niosąc ze sobą jakąś fatalną w skutkach wizję Boga, a co za tym idzie także człowieka i ich wzajemnej relacji. Jeśli percepcja obecności Boga, wyrosła ze spotkania Kościoła z oświeceniową krytyką, ogranicza się do pytania o założenie Kościoła – czyli: kto założył Kościół i który Kościół został rzeczywiście założony przez Chrystusa, to stajemy

¹⁰ „Pour nous ; s'il nous fallait caractériser en quelques mots la synthèse théologique de Möhler, nous n'hésiterions pas à lui donner pour titre ou pour devise : *In sinu Ecclesiae*”, Y. Congar, *L'esprit des Pères d'après Möhler*, w: Tenze, *Esquisses du Mystère de l'Eglise*, Paris 1941, s. 130.

¹¹ Taką korektą jest bez wątpienia opublikowana w 1832 roku Symbolika, będąca owocem studiów nad teologią Atanazego z Aleksandrii. Zob. J.A. Möhler, *Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Mainz 1832.

¹² J.A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*, Mainz 1925, s. 3.

¹³ Zob. R. Laurentin, *La redécouverte de l'Esprit Saint et des charismes dans l'Eglise actuelle*, w: *L'Esprit Saint*, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis 10, Bruxelles 1984, s. 20.

¹⁴ Zob. Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, Paris 1950, s. 602.

wobec swojej, deistycznej redukcji chrześcijaństwa. Bóg niczym nieruchomy Poruszyciel wprowadził tym razem nie świat ale Kościół w ruch, natomiast w dziś Kościoła Jego obecność zostaje zepchnięta do przestrzeni indywidualnej duchowości. Kryje się też za tym głęboka redukcja antropologiczna, ponieważ oddzielona zostaje przestrzeń wspólnoty – tu działa hierarchia, od przestrzeni duchowości indywidualnej, jako miejsca spotkania i doświadczenia Boga. I nagle dwa doświadczenia współwewnętrzne dla wiary, stają się do siebie paralelne. Ten deizm eklezjologiczny prowokuje w sposób naturalny duchowy indywidualizm, a refleksję teologiczną pozbawia perspektywy relacji i spotkania. A przecież, jak powie Möhler, dla Pana wyznanie wiary Piotra, nie było owocem dedukcji, ale owocem tajemniczego działania Ducha Świętego. Jaki wniosek wyciąga z tego teolog z Tybingi: „To tajemnicze uczestnictwo człowieka w życiu Bożym jest fundamentem i, aby to jasno wyrazić, istotą katolicyzmu”¹⁵. Ale wychodząc od doświadczenia wiary poszczególnych wierzących zaraz dopowiada: „Ta istota jest ściśle powiązana z rozumieniem Eucharystii. Duch Boży, przenikając i ożywiając wszystkich wierzących jednością ich wszystkich w wielkie życie wspólnotowe, rodzi Duchową wspólnotę i czyni z nich wszystkich jedność... A zatem wszyscy wierzący tworzą razem ciało Chrystusa. Konstytuują między sobą jedność duchową, ponieważ ostateczną zasadą która kształtuje ją i rodzi jest jedyny i wszędzie ten sam Duch Chrystusa”¹⁶. „Wprowadzając” Ducha Świętego do dziś Kościoła –

ukazując Boga w dziś Kościoła, a nie tylko w momencie jego założenia, Möhler w jakiś sposób zwraca Kościołowi jego autentyczną dynamikę życia jedynając wymiar osobisty i wspólnotowy we wspólnym ich Autorze Duchu Świętym. Katolicyzm jest przywrócony w swojej głębi nie tylko na planie indywidualnym, ale również plan indywidualny ukazany zostaje jako wypełniający się we wspólnocie Kościoła.

H. de Lubac czyli o wspólnotowym wymiarze wiary u początku XX wieku

100 lat później wobec tego samego pytania o istotę katolicyzmu staje początkujący teolog H. de Lubac. W 1938 roku zostaje opublikowana jego pierwsza książka: *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*¹⁷. Jak sam autor pisze po latach książka ta zawiera w sobie przypomnienie trzech wymiarów chrześcijaństwa: społecznego, historycznego i wewnętrznego. Książka ta, to zbiór artykułów, które ukazywały się we Francji od 1933 roku¹⁸.

Już początek *Katolicyzmu* może zaskakiwać. Jest nim nieobecny w polskim tłumaczeniu fragment pochodzący z „Prawdziwych bogactw” J. Giono: „Czy odnalazłem radość? O nie... Odnalazłem moją radość. A to coś straszliwie innego... Radość Jezusa może być osobista. Może przynależeć jednemu człowiekowi i będzie on zbawiony. Jest pełen pokoju, pełen radości na teraz i na zawsze, ale samemu. Ta samotność radości, nie niepokoi go, wprost przeciwnie: on jest wybrany. Szczęśliwy kroczy po bitewnych polach z różą w ręku... Kiedy nędra

¹⁵ J.A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche*, s. 7.

¹⁶ Tamże, s. 7-8.

¹⁷ H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1938.

¹⁸ Rękopis tej książki o mało co nie pozostałaby w szufladzie, ze względu na obawy przełożonego w Fourvière. Zob. Tenże, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Paris 2006, s. 26.

próbuję mnie zwyciężyć, nie mogę odnaleźć pokoju, w podszeptach ducha. Moja radość będzie trwać tylko wtedy, kiedy stanie się radością wszystkich. Nie chcę kroczyć po bitewnych polach z różą w rękę”¹⁹. Widzimy, że pytanie o istotę chrześcijaństwa staje się pytaniem o doświadczenie wiary pomiędzy samotnością a wspólnotą, chociaż tym razem, to perspektywy prawdy w jej aspekcie eschatologicznym wydaje się być punktem odniesienia. De Lubac w swojej metodzie również zwraca się do Ojców Kościoła – do pełniejszej Tradycji – jako do świadectw życia wspólnoty wierzących, by szukać tam odpowiedzi na fundamentalne pytanie o istotę katolicyzmu: „Gdy filozofowie pogańscy wyśmiewali chrześcijan, tych nowych barbarzyńców, za «szalone» ambicje złączenia wszystkich ludzi w jedność wiary, to Ojcowie Kościoła z łatwością znajdowali odpowiedź na te zarzuty wyjaśniając, że takie pragnienia nie są czymś szalonym i bezpodstawnym, ponieważ wszyscy ludzie zostali stworzeni jako jeden obraz jedyne Boga”²⁰. A zatem także de Lubac czytając Ojców odkrywa i temu poświęcony jest pierwszy rozdział, który chcemy przeanalizować, że istotą chrześcijaństwa jest jedność.

Wskazawszy na fundamentalną intuicję Ojców Kościoła wyrażającej się w przekonaniu o jedności całego rodzaju ludzkiego, de Lubac wskazuje na jej odzwierciedlenie w sposobie rozumienia tajemnicy grzechu. Ponieważ wszelka niewierność obrazowi Bożemu w nas, wszelkie zerwanie z Bogiem staje się nie tylko rzeczywistością indywidualną, prywatną, ale jest jednocześnie rozdarciem ludzkiej

jedności. W ten sposób Ojcowie Kościoła rozumieli grzech jako rozproszenie, rozdarcie, rozerwanie duchowej jedności rodzaju ludzkiego. De Lubac odwołując się do żyjącego w VI wieku Maksyma Wyznawcy wskazuje, że grzech pierworodny to podział, zindywidualizowanie się: „Podczas, gdy Bóg nieustannie działa w świecie prowadząc wszystko do jedności, grzech, będący dziełem człowieka, «jedną naturę rozbił na tysiąc części», i sprawił, że ludzkość mająca stanowić jedną harmonijną całość, w której «moje» i «twoje» nie miały się sobie przeciwstawiać, stała się zbiorowiskiem jednostek o sprzecznych dążeniach. «I teraz jak dzikie bestie rozdzieramy jedni drugich...»”²¹. Podobną myśl odnajduje także u Cyryla Aleksandryjskiego, który chcąc wyjaśnić tajemnicę grzechu pierworodnego i konieczności przyjścia Zbawiciela pisał: „Szatan nas rozproszył”²², ale także u Ojców łacińskich – Augustyn z Hippony pisał: „Teraz więc sam Adam rozproszył się po całej powierzchni ziemi. Ongiś był skupiony w jednym miejscu, ale upadł i rozbił się w pewnym znaczeniu, szczątkami swymi napelniając cały świat”²³. A zatem H. de Lubac podkreśla, że dla Ojców Kościoła owocem grzechu jest nie tylko wewnętrzne rozdarcie człowieka, ponieważ ściśle łączy się ono z rozdarciem społecznym.

Takie rozumienie natury ludzkiej, w którą wpisany jest Boży zamiar względem człowieka, takie rozumienie grzechu jako rozdarcia, prowadzi do społecznego rozumienia tajemnicy Odkupienia, a w konsekwencji chrześcijaństwa i Kościoła. Jest ono rozumiane jako przywrócenie utraconej jedności.

¹⁹ J. Giono, *Les vraies richesses*, 1936, s. V i VIII zamieszone w: H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1938, s. VII.

²⁰ H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1988, s. 19.

²¹ Tamże, s. 21.

²² Tamże.

²³ Tamże.

Przywrócenie jedności nadprzyrodzonej człowieka z Bogiem i między ludźmi. De Lubac odwołuje się przy tym do wspomnianego wcześniej św. Augustyna, który pisał: „Miłosierdzie Boże zgromadziło zewsząd ułomki, stopiło je razem w ogniu swojej miłości i odbudowało ich rozbitą jedność. W ten sposób Bóg na nowo odtworzył to, co przedtem sprawił”²⁴. To zjednoczenie jest fundamentalnym skutkiem Wcielenia. To całą naturę ludzką Chrystus wnosi na Kalwarię, całą wskrzesza i całą zbawia. „Chrystus Odkupiciel nie tylko każdemu z nas umożliwia zbawienie, ale sam go dokonuje, sam jest Zbawieniem Całości. Zbawienie zaś każdego polega na osobistym zatwierdzeniu swojej przynależności do Chrystusa po to, by nie być odrzuconym tj. «odciętym» od tej Całości”²⁵. To przywrócenie jedności dokonuje się przez nasze włączenie w Chrystusa. W tym samym duchu odczytuje teolog z Fourvière Ojców greckich odwołując się do Cyryla z Aleksandrii: „Nie próżno zapewnia Jan, że Słowo przyszło zamieszkać między nami. Wprowadza nas przez to w tę niezmiernie głęboką tajemnicę, że wszyscy jesteśmy w Chrystusie i że społeczna osoba ludzkości odzyskała życie przez wejście w Niego. Ostatni Adam został tak nazwany, ponieważ całej wspólnotcie natury ludzkiej dostarczył wszystkiego, co jej potrzebne do szczęścia i chwały, podobnie jak pierwszy Adam dostarczył jej wszystkiego, co przyczyniło się do zepsucia i hańby. Za pośrednictwem jednego, Logos przyszedł zamieszkać we wszystkich, ażeby godność Jedyne Syna Bożego utwierdzonego w mocy jaśniała w Duchu świętości w całym ludzkim rodzaju; (...) ...Logos mieszka we wszystkich

jak w jednej świątyni, którą przez nas i w nas sobie przysposobił, ażeby mając nas wszystkich w sobie, w jednym cielem połączyć nas z Ojcem”²⁶. Tę samą intuicję odnajduje francuski teolog u św. Pawła w kluczowym dla jego perspektywy wyrażeniu nas jego *In Chrysto* – w Chrystusie. W Nim jesteśmy zespoleni jako jedna budowla w Nim wybrał nas przed założeniem świata. Wymiar horyzontalny odnowionej jedności międzyludzkiej w żaden sposób nie przeciwstawia się wymiarowi wertykalnemu zjednoczenia z Bogiem, ponieważ oba dokonują się w Chrystusie. W Nim mamy przystęp do Ojca i w Nim jesteśmy zjednoczeni mocą jego Ducha przez wiarę. Odwołując się jeszcze raz do Cyryla Aleksandryjskiego de Lubac pisze że „Chrystus nie tylko zburzył starodawny rozgradzający mur nieprzyjaźni ale ponadto sam stał się węgielnym kamieniem nowej budowli, a raczej przez to czego dokonał, potrojny mur został zburzony i doszło do trojakiego pojednania człowieka: z człowiekiem, z aniołem, i z Bogiem”²⁷. A zatem Ojcowie Kościoła nieustannie łączyli perspektywę indywidualną z perspektywą wspólnotową – takie było głębokie odkrycie lektury Ojców zarówno w XIX wieku przez J.A. Möhlera jak i w XX przez H. de Lubaca.

Podsumowanie: doświadczenie wiary a świadectwo wspólnoty w XXI wieku

Wobec różnie uzasadnianej redukcji wiary do jej wymiary prywatnego, osobistego, indywidualnego nie możemy przechodzić obojętnie, chociaż mówienie o tak rozumianej jedności po totalitaryzmach jak to przedstawiali Ojcowie Kościoła, mówienie o tym, co o tej prawdzie przynosi nam

²⁴ Tamże, s. 22.

²⁵ Tamże, s. 23.

²⁶ Tamże, s. 23-24.

²⁷ Tamże, s. 28.

perspektywa eschatologiczna, będzie zawsze konfrontowane z wachlarzem podejrzeń. A jednocześnie pytanie o istotę chrześcijaństwa będzie cały czas powracać stając wobec fundamentalnych doświadczeń człowieka: samotności i wspólnoty. Sprowadzenie wiary i jej doświadczenia tylko do jej wymiaru indywidualnego doprowadza ostatecznie do jej radykalnej erozji – czego jesteśmy świadkami – także powstawanie nowych wspólnot we Francji, jako element towarzyszący nawróceniom w latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia we Francji, świadczy, że wymiar wspólnotowy należy do istoty doświadczenia człowieczeństwa, wiary i zamysłu Bożego dokonanego w Chrystusie²⁸. Takie właśnie wspólnotowe przedstawienie wiary może być odpowiedzią na najgłębsze pytanie jakie każdy z nas nosi w sobie pytając się o swoje „ja” i pytając się o swoje „my”. Wiara jest doświadczeniem przywracania jedności. Taka też była fundamentalna intuicja Soboru Watykańskiego II, który stając wobec pytania o tożsamość i misję Kościoła w świecie odpowiadał: „być niejako sakramentem jedności” – to znaczy w Chrystusie jej narzędziem i jej znakiem (LG 2). Stąd wydaje się, że jednym z fundamentalnych postulatów wiarygodności Ewangelii jest i będzie w najbliższym czasie

wiarygodność naszych wspólnot. Doświadczyć wiary przemieniającej to przecież nie tylko doświadczyć wiary dzięki której stajemy się tak czy inaczej przemienieni, ale także doświadczyć działania Boga, który prowadzi do budowania wspólnoty w Chrystusie. Kto dzisiaj staje się wiarygodnym świadectwem ewangelii? – indywidualne osoby? – Wkraczamy w czas, który woła o świadectwo wspólnot. Taka jest także intuicja Kiko Arguello, który w czasie wystąpienia w Warszawie na Torwarze 17 maja 2014, mówił o konieczności budowania wspólnot w pokorze, prostocie i uwielbieniu, o konieczności budowania wspólnot, które staną się świadectwem, które czyniłyby widzialną miłość. Czy zatem pojednanie pomiędzy samotnością a wspólnotą pojednanie, które nie będzie ideologizować wiary nie woła o ukazania istoty katolicyzmu, istoty doświadczenia wiary – jej treści jako przywracania jedności, które dokonuje się w mocy Ducha Świętego w Chrystusie. Wydaje się, że taka była właśnie intuicja zarówno J.A. Möhlera w XIX wieku i H. de Lubaca, którzy dla głębszego zrozumienia swojej tożsamości powrócili do doświadczenia Ojców Kościoła nie traktując ich jako twórców tekstów, ale jako świadków wiary Kościoła – wspólnoty Kościoła w pierwszych wiekach.

Ks. dr Mariusz Jagielski – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

²⁸ Zob. F. Lenoir, *Nowe wspólnoty*, tłum. D. Szczerba, Warszawa 1993.