

Ks. Edward Sienkiewicz<sup>1</sup>

## Wiara Kościoła i wiara osoby

Jan Paweł II w encyklice pt. *Redemptor hominis* napisał, że pierwszą i najważniejszą drogą, po której winien kroczyć Kościół jest człowiek<sup>2</sup>. I choć staramy się bronić przed jakąkolwiek nadinterpretacją tych słów papieża Wojtyły, trudno zapomnieć i nie odnosić ich do właściwych mu rozstrzygnięć w refleksji nad człowiekiem. Otóż napisał te słowa papież, któremu personalizm przez długi czas jego naukowej refleksji wyznaczał drogę w myśleniu o człowieku<sup>3</sup>. A zatem możemy te słowa z pierwszej encykliki papieża Polaka rozumieć jako podkreślenie stałego i nierozzerwalnego związku osoby ludzkiej – czyli wszystkiego, co osobę stanowi, jest w niej istotne i konstytutywne – z Kościołem. Ten tymczasem bez wspólnoty wiary trudno sobie wyobrazić. W każdym przypadku eliminowanie, czy choćby marginalizowanie tego daru łaski Bożej, z konieczności ogranicza nas w Kościele do tego, co jest w nim marginalne. Wprawdzie obecne, nawet niezbędne, ale w żadnym wypadku nie jako podstawowe, istotne<sup>4</sup>.

Podobnie musimy spojrzeć na osobę. I choć w tym wypadku zarysowane powyżej przesunięcia nie polaryzują się aż tak wyraźnie, osoba bez wiary na pewno w pełni się nie realizuje. Nawet jeśli komuś bardzo zależałoby na tym, aby tej właściwości nie rozumieć w sensie religijnym. Dlatego, aby nie komplikować problemu i nie poruszać pobocznych wątków, luźno związanych z wskazanym w tytule tematem oraz nie zagłębiać się w złożone i zawiłe kwestie, spróbujmy zakreślić granice naszej refleksji. Wyznacznikiem pozostaje w niej właśnie wiara. I tylko pod tym względem; w takim odniesieniu, chcemy tu mówić zarówno o Kościele, jak i o osobie. Przy czym nasze rozważania mogą się z czasem spotkać z pewnym zastrzeżeniem. Chodzi właśnie o termin i pojęcie: „osoba” – pisane małą czy wielką literą? I nie jest to bynajmniej sztucznie „spreparowany” problem. Zwłaszcza kiedy chcemy mówić o Koście-

---

<sup>1</sup> Kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej w Wydziale Teologicznym US, profesor nadzwyczajny, autor wielu artykułów naukowych, 10 monografii – ostatnia: *Wspólnota Kościoła*, Szczecin 2013 – oraz redaktor prac zbiorowych, także „Studiów Koszalińsko-Kołobrzeskich”.

<sup>2</sup> Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, Rzym 1979, 14.

<sup>3</sup> M. Pokrywka, *Osoba – uczestnictwo – wspólnota*, Lublin 2000, s. 20; J. Gałkowski, *Samostanowienie osoby w Ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1-3 (1979), s. 74; K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 105.

<sup>4</sup> J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, z ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori, tłum. Z Oryszyn, Kraków-Warszawa 1986, s. 39-46.

le. Otóż jako taki jest on bowiem nierozzerwalnie związany ze swoim założycielem – Jezusem Chrystusem<sup>5</sup>, w którym rzeczywistość Osoby – pisanej właśnie wielką literą, wiele znaczy i wiele może rozstrzygać tam, gdzie pytamy o Kościół i o wiarę; kiedy też chcemy w tym pytaniu dostrzegać fenomen każdej osoby. Do tej Jezusa Chrystusa odniesionej, ale i od niej różnej<sup>6</sup>. Przejdźmy więc do bardziej szczegółowych kwestii, które związane są z wiarą tak Kościoła, jak i ludzkiej osoby.

### 1. Świat osoby wyznacza drogę i przestrzeń działania Kościołowi

Oczywiście wyznacza nie w sensie absolutnym, ponieważ Kościół jest dziełem Trójcy Świętej, dostępnej nam i ukazanej jako podstawa oraz cel naszego istnienia w Jezusie Chrystusie<sup>7</sup>. Niemniej to dzieło skierowane jest do człowieka; dane mu jako najlepsze środowisko i pomoc w dążeniu do zbawienia. Jako przestrzeń wiary, pozwalającej człowiekowi przyjąć i odpowiedzieć w nadziei oraz z miłością na Boże obietnice. I tu pojawia się pierwsze nasze, bardzo istotne stwierdzenie: Wiara Kościoła nie przestaje być ani na moment, nie jest nawet czymś różnym, a także możliwym do pomyślenia bez wiary osoby, a właściwie osób. Stąd jakiegokolwiek separowanie tych wymiarów jest niepoprawne<sup>8</sup>. Zastanówmy się teraz, czy to usprawiedliwia i tłumaczy utożsamianie ich; traktowanie jako synonimów tego samego wydarzenia?

<sup>5</sup> M. Kehl, *Die Kirche. Eine kotholische Ekklesiologie*, Würzburg 1994, s. 402-410; J. Ratzinger, *Istota i granice Kościoła*, w: *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, Warszawa 2009, s. 120-128; A. Czaja, *Traktat o Kościele*, w: *Dogmatyka*, t. 2, E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), Warszawa 2006, s. 3326-330; P. Neuner, *Eklezjologia – nauka o Kościele*, tłum. W. Szymona, traktat VI, w: *Podręcznik teologii dogmatycznej*, W. Beinert (red.), Kraków 1999, s. 399-402.

<sup>6</sup> J.D. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, London 1985, s. 54; W. Hryniewicz, *Prawda o zbawieniu w świetle tradycji wschodniej*, „Ateneum Kapłańskie” 2 (1981), s. 254-256; A.A. Napiórkowski, *Misterium communionis. Eklezjalny paradygmat dziejów zbawienia*, Kraków 2006, s. 120; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 424, 426.

<sup>7</sup> P. Neuner, *Eklezjologia – nauka o Kościele*, s. 227-234, 248-293; Cz.S. Bartnik, *Kościół*, Lublin 2009, s. 19-25, 86; A.A. Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Kraków 2010, s. 90-115; J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2004, s. 185-287; S. Rosa, *Teologia fundamentalna*, cz. II: *Eklezjologia*, Tarnów 1998, s. 58-89; K. Leśniewski, *Ekumenizm w czasie. Prawosławna wizja jedności w ujęciu Georgesa Florovskyevo*, Lublin 1995, s. 134; P. McPartlan, *The Eucharist Makes the Church. Henri de Luback and John Zizioulas in Dialogue*, Edinburgh 1993, s. 215; Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, 1. 3. 4. 5. 8; P. Neuner, F. Schröger, *Luthers These der Klarheit der Schrift*, „Theologie und Glaube” 74 (1984), s. 39-58; H. Denzinger, P. Hünermann, *Enchiridion Symbolorum, Definitiorum et declarationum de Rebus Fidei et Morum*, Freiburg 1991, s. 875 M. Kehl, *Die Kirche. Eine kotholische Ekklesiologie*, Würzburg 1994, s. 393.

<sup>8</sup> K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 2003, s. 15-26; Cz.S. Bartnik, *Spotkanie personalistyczne*, w: *Ku mądrości teologii*, K. Góźdz, E. Sienkiewicz (red.), Szczecin 2008, s. 385-391; W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 15-

Chcąc odpowiedzieć na to pytanie, raczej musimy zacząć od podstawowego, chrześcijańskiego rozstrzygnięcia. Wiara jest darem – uzdolnieniem człowieka, które jednak nie zwalnia go z działania, nawet wysiłku. Ale w ludzkim tylko wysiłku i zdolnościach, umiejętnościach, niemożliwym do wyczerpującego wytłumaczenia, tym bardziej osiągnięcia. Z bardzo prostego powodu. Inicjatorem, tym, który się objawia – ukazuje i tym samym zobowiązuje do odpowiedzi – reakcji człowieka, jest Bóg<sup>9</sup>. I tu mogą się pojawić kolejne pytania: Bóg udziela łaski wspólnocie, zbiorowości, wreszcie Kościołowi, czy osobie? Najpierw osobie, czy najpierw Kościołowi, czyniąc Kościół podstawą wiary?

Aby mógł pojawić się Kościół, niezbędna okazuje się wiara osób, co zrozumiemy najlepiej, odwołując się do początku; do kościelnotwórczych aktów Jezusa<sup>10</sup>. Najpierw głoszona jest Ewangelia – dobra nowina o bliskim królestwie Bożym (Mk 1,14). Wyraźnie ukazana jest konieczność wiary: „...wiercie w Ewangelię...”, co związane jest z nawróceniem. Wokół Jezusa, w odpowiedzi na ogłoszoną przez Niego bliskość *he basileia*, gromadzą się osoby, spośród wielu wybrani są uczniowie, przechodzący wcześniej bardzo wymagający test – egzamin z wiary<sup>11</sup>. Wystarczy wspomnieć, zanotowaną przez Jana, mowę Jezusa pod Kafarnaum, w której mówi o tym, że jest prawdziwym chlebem (J 6,22-71), czy też wyznanie Szymona pod Cezareą Filipową (Mt 16,13-20). Po tym „egzaminie”, wydarzeniach i tłumaczących je słowach Jezusa, jedni odstępują Go i już nie chodzą z Jezusem, inni natomiast rozumieją, że ich los związał się z Jego losem na zawsze – cokolwiek by się nie wydarzyło. W ten sposób powstaje oraz rozwija się proces powstawania Kościoła<sup>12</sup>. Wezwanie, uroczyste ogłoszenie – u Jana prowokująca interpretacja przeszłości całego narodu i jej ocena, z wyraźnym postawieniem Jezusa w jej centrum, i odpowiedź. Jak się okazuje może być ona różna, także połączona z odejściem. W żaden sposób niezdeteminowana, choć z wykluczeniem całkowitej dowolności, obojętności. Dopiero na tej podstawie pojawia się załążek, początek Kościoła.

W jakim zatem sensie świat osoby ludzkiej wyznacza drogę Kościołowi? Bardzo wcześnie pisarze chrześcijańscy twierdzili, że Bóg tak stworzył człowieka – w ten sposób powołał go do istnienia, aby mógł pojawić się Kościół. We-

---

16; Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 157; M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986, s. 6.

<sup>9</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 51-67. 153.

<sup>10</sup> P. Neuner, *Eklezjologia – nauka o Kościele*, s. 267-297.

<sup>11</sup> J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie*, s. 184-191.

<sup>12</sup> Tamże, s. 234-235. 242-243.

dług tych samych ojców Kościoła przyczyną stworzenia człowieka i świata było Słowo<sup>13</sup>.

## 2. Wiara człowieka a struktura osobowa

Nie powinno się formułować twierdzeń na temat wiary osoby bez przybliżenia jej struktury bytowej. Spotykamy się tu z pewnym złożeniem: fizyczno-duchowym, także uwarunkowanym biologicznie<sup>14</sup>. Nie można zatem ani o wierze człowieka, ani o jakiegokolwiek możliwości i jej realizacji – aktywności, mówić na poziomie tylko jednego elementu tego złożenia: biologicznego czy tylko fizycznego. Nie jest wystarczający także tylko duchowy, ponieważ chodzi o zaangażowanie całego człowieka – wszystkich stanowiących osobę wymiarów i elementów. Hoimar von Ditfurth napisał książkę pt. *Dzieci wszechświata*<sup>15</sup>, (*Kinder des Weltalls*, Verlag Hoffmann und Campe, Hamburg 1970). Zdecydowanie nie! Jesteśmy dziećmi Boga! Biologiczne uwarunkowania są oczywiste, bardzo daleko idące, ale nie tłumaczą do końca, ani nie wyrażają w pełni rzeczywistości – relacji ojcostwa i synostwa. Postmodernistyczne rozumienie świata konserwuje i pogłębia oświeceniowy, zradykalizowany przez pozytywizm rozłam między wiarą a rozumem<sup>16</sup>. Problem komplikuje się jeszcze bardziej przez pozbycie się w tym nurcie problemu prawdy<sup>17</sup>. Wszystko to ma bardzo daleko idące konsekwencje: człowiek może być rozumiany tylko biologicznie, tylko fizykalnie lub tylko religijnie – teologicznie, co najczęściej tłumaczy się dziś w obszarze nauki jako nierealistycznie. Jakikolwiek spotkanie, a tym bardziej uzupełniające ujęcie nie jest możliwe. Dlatego antropologia nie wystarcza<sup>18</sup>. Potrzebna nam jest kategoria osoby<sup>19</sup>.

Ale i tu pojawia się bardzo poważny problem, który – przynajmniej na razie – jest trudny do rozwiązania. Właśnie przez owo „tylko“ – poprzerywane ciągi

<sup>13</sup> V. Grossi, L.F. Ladaria, Ph. Lécrivain, B. Sesboüé, *Człowiek i jego zbawienie*, tłum. P. Rak, w: B. Sesboüé (red.), *Historia dogmatów*, t. II, Kraków 2001, s. 82-85; H. Bourgeois, B. Sesboüé, P. Tihon, *Znaki zbawienia*, w: Jak wyżej, t. III, s. 315; Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, wyd. II, „Biblioteka Ojców Kościoła”, nr 10, Kraków 1998, s. 114; tenże, *Apologia I*, 11-12, w: Jak wyżej s. 12-14; tamże, 67,6-7, w: jak wyżej, s. 77-78.

<sup>14</sup> R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1973, s. 1; Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, s. 3.

<sup>15</sup> H. von Ditfurth, *Dzieci wszechświata*, tłum. A. D. Tauszyńska, Warszawa 1978.

<sup>16</sup> Ch. Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi. Teoria krytyczna i prawo rozwoju*, tłum. A. Przybysławski, Kraków 2000, s. 14-18.

<sup>17</sup> J.B. Metz, *Teologia polityczna*, tłum. A. Mosurek, Kraków 2000, s. 316-317; Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, Pallottinum, Poznań, 1998, s. 11;

<sup>18</sup> W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 41.

<sup>19</sup> Cz. S. Bartnik, *Osoba*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej (red.), Lublin – Kraków 2002, s. 883-885; M.A. Krąpiec, „Cywilizacja miłości” *spełnieniem osoby*, w: *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości*, T. Styczeń (red.), Lublin 1987, s. 225-226.

i założony brak możliwości dialogu poszczególnych dyscyplin, nawet spotkania<sup>20</sup>. W ten sposób przy pomocy właściwych teologii ujęć i w jej warsztacie, czy choćby filozofii, która już tylko na „peryferiach“ zachowała zdolność do ujmowania i opisywania doświadczenia duchowego, jesteśmy skazani na swoistą samotność – pewnego rodzaju getto. Przy czym nie jest ono czymś obcym także w innych obszarach współczesnej wiedzy i sposobów zdobywania jej. Możemy wiele mówić i szeroko opracowywać, dostrzegany przez nas „wyłom“ w biologicznej strukturze, otwarcie, swego rodzaju „niedomknięcie“, ale nie porozmawiamy o tym z biologami<sup>21</sup>.

Nieświadomość złożenia to choćby judaistyczna wizja człowieka, która tak zdecydowanie i skutecznie – trzeba przyznać – opierała się w biblijnej tradycji mądrościowej wizji helleńskiej. I nie chodzi tu o radykalny wybór jednego obrazu za cenę drugiego. Albo – jak niektórzy twierdzą – wybór, który umożliwia zaistnienie chrześcijaństwa, przez kategorię nieśmiertelnej duszy, najbardziej w człowieku odniesionej do Boga i właściwego Mu, eschatologicznego (nadprzyrodzonego) wymiaru.

### 3. *Fides a voluntas et ratio*

Inny wymiar złożenia to wola i rozum. Człowiek charakteryzuje się poznaniem aspektowym, ale dążącym do prawdy, która jest podstawową wartością w tym procesie. Wszystko to mówimy sobie w tym miejscu, zastanawiając się nad wiarą osoby, abyśmy zrozumieli, że kategoria *ho antropos* jest niewystarczająca, a przynajmniej może być bardzo myląca. Oczywiście nie ma człowieka bez osoby i każdy człowiek jest osobą. Człowiekiem jednak zajmuje się dziś bardzo wiele nauk, hołdujących wręcz wspomnianemu nurtowi postmodernizmu<sup>22</sup>. Żyjemy dziś w epoce niejednoznaczności. Trzeba nawet dopowiedzieć: wyjątkowej niejednoznaczności. To jest naturalnie bardzo poważny problem i wyzwanie dla naszej chrześcijańskiej wiary. Spustoszenie bowiem, jakiego dokonało w naszym myśleniu i działaniu ponowoczesne zanegowanie obiektywnej prawdy, trudne jest dziś do oszacowania. Krótko mówiąc, te same słowa nie oznaczają już dziś w wielu wypadkach tego, na co wskazywały bez jakichkolwiek wątpliwości jeszcze kilkanaście – dosłownie – lat temu a odpowiedzialność za słowa i różne deklaracje, nie są dziś czymś oczywistym. Powoływanie się na nie może nawet budzić zdziwienie. Dlatego w przestrzeni współczesnych nauk nie ma miejsca dla teologii. Teologii natomiast nie wolno

<sup>20</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1981, s. 4 nn; G. Ryle, *Czym jest umysł*, Warszawa 1970, s. 41nn; B. Andrzejewski, *Słownik filozofów*, Poznań 1995, s. 59.

<sup>21</sup> S. Judycki, *Fenomenologia i filozofia dialogu – aspekty historiozoficzne*, w: A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 249.

<sup>22</sup> E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, tłum. M. Kowalczyk, Warszawa 1997, s. 36.

nigdy zrezygnować nie tylko z ubiegania się o takie prawo, ale również z roszczenia sobie pretensji do pełnienia krytycznej funkcji wobec innych nauk. Może to w naszym kontekście zabrzmieć wręcz szokująco dla niektórych i wywoływać lęk przed powrotem dawnych upiórów, inkwizycji. Ale ten szok może być również dowodem na to jak bardzo poważny jest nasz kryzys<sup>23</sup>. Ta krytyczna funkcja nie wynika bowiem z roszczenia jako takiego teologii, ale przede wszystkim z obecnego w niej wciąż, jako najważniejszego w nauce, problemu prawdy. Roszczenie to wynika również stąd, że teologii rozstrzygnięciami i wynikami innych nauk nie wolno się nie przejmować. Dlatego też wśród tych nauk – ich zainteresowania – powinna się pojawić kategoria osoby, sama przez się zobowiązująca do innego rozkładania akcentów i zobowiązująca do podjęcia problemu biologicznych zależności, ale już nie ostatecznego zdeterminowania przez biologię w człowieku. Podjęcia dalej problemu wolności i rozumu, ale bez odrywania od nich tego, co jest podstawą i umożliwia rozwój<sup>24</sup>.

Właściwe Oświeceniowi rozbitcie na rozum i wiarę zaczęto tak bardzo podkreślać – jako epokowe odkrycie – że z czasem wyraźnie rozum i wiarę zwracano przeciw sobie<sup>25</sup>. W takim ujęciu wiara w poznaniu ukazywana była jako niepotrzebna. Wręcz przeszkadzała. I odwrotnie. Człowieka wierzącego w najbardziej właściwym sensie opisywano oraz definiowano jako tego, który nie wie, nie jest zdolny poznać. Tyle tylko, że człowiek jedynie wierzący i jedynie poznający wciąż jest człowiekiem kulawym. Co więcej, poznawanie bez wiary – a właściwie jego teoria – bardzo szybko pozwoliło sobie wmówić niemożność dotarcia do prawdy<sup>26</sup>. A to z tego powodu, że prawda nie dlatego istnieje – jest, że ją poznajemy, ale dlatego ją możemy poznać, że istnieje. Droga rozchodzenia się rozumu z wiarą okazuje się bardzo długa i bardzo kręta. Nie bez powodu na potrzebę nierozzerwalnego związku *fides et ratio* zwracał uwagę św. Augustyn, który w tradycji chrześcijańskiej wyraźnie – za Platonem, formułującym najważniejsze ze swoich tez pod wpływem religii orfickich – wskazywał

<sup>23</sup> H. Kiereś, *Trzy socjalizmy, Tradycja łacińska wobec modernizmu i postmodernizmu*, Lublin 2000, s. 6; S. Kowalczyk, *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Radom 2004; A. Green, *Education, Globalization and the Nation State*, New York 1997; H. Perkowska, *Postmodernizm a metafizyka*, Warszawa 2003, s. 7; M. Featherstone, *Consumer Culture and Postmodernism*, London 1991, s. 67.

<sup>24</sup> J. Derrida, *L'Écriture et la différence*, Paris 1967, s. 96 nn; Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna i nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1995, s. 258 nn.

<sup>25</sup> F. Stężewski, *Czy wiara i rozum muszą być przeciwstawne?*, w: *Rozum i wiara mówią do mnie. Wokół encykliki Jana Pawła II „Fides et ratio”*, K. Mądela, (red.), Kraków 1999, s. 234-235.

<sup>26</sup> A. Szachaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław 1996, s. 43-49; K. Wilkoszewska, *Wariacje na postmodernizm*, Kraków 2000, s. 105.

na ontologiczny charakter prawdy<sup>27</sup>. W sensie arystotelesowskim i tomistycznym, zawsze możliwa jest względność wynikająca z relacji rozumu do poznawanej rzeczywistości, gdzie istota poznania przesuwają się z rzeczywistości – prawdy na różnego rodzaju procesy właściwe poznającemu podmiotowi; ludzkiemu rozumowi. Trudno nie zauważyć w tym miejscu, równie poważnej pokusy – a w kontekście współczesnego rozumienia i wartościowania ludzkiej wiedzy nawet o wiele poważniejszej oraz wielokrotnie zrealizowanej – przesuwania punktu ciężkości w kierunku materialnych przedmiotów (empiryzm)<sup>28</sup>. Kiedy w centrum znajduje się relacja, jakiś stosunek, to pokusa przesuwania w nim środka ciężkości jest bardzo wielka i bardzo wielu jej ulega.

Wiara tymczasem to uległość rozumu wobec prawdy – ze względu na objawiającego się Boga, który nie może wprowadzać w błąd, który się nie myli i przede wszystkim kocha<sup>29</sup>. Wiara jest najgłębszym potwierdzeniem prawdy, ponieważ ukazuje jej wielkość i autorytet nie w zależności od naszego aktualnego poznawania, wiedzy, zdobytych informacji, umiejętności, ale jako wielkość oraz wartość niezależną, choć odnośną do naszego poznawania. Dzięki wierze wchodzimy w relację z prawdą, która wciąż naszemu poznaniu się wymyka, jest ciągle przez nie niezgłębiona. Powierzenie się, oparcie tylko na tym, co wiemy, co potrafimy, byłoby próbą ściągnięcia prawdy do naszych możliwości, co okazuje się wciąż niewystarczające; zamykające człowieka w jego własnym kręgu<sup>30</sup>. Rozum, któremu się odmawia – w myśl błędnych koncepcji, ograniczających jego możliwości – prawa docierania, poznawania obiektywnej prawdy, nie będzie nie tylko wobec autorytetu prawdy uległy, ale nawet nie wejdzie z nią w jakąkolwiek relację, ponieważ czegoś takiego nie przyjmuje<sup>31</sup>.

Jeśli zaś chodzi o wolę, to nie to samo co wolność. Tę pierwszą św. Augustyn umieszczał w porządku bytowym – człowiek bez wolnej woli nie jest

<sup>27</sup> E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, Warszawa 1953, s. 39; S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Warszawa 1987, s. 47–48; Św. Augustyn, *Soliloquia*, tłum. A. Świderkówna, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999; I, 5, 11; tenże, *Przeciw Akademikom*, tłum. K. Augustyniak, w: jak wyżej, II, 9, 23; III, 14, 13; 20, 43; tenże, *O porządku*, tłum. J. Modrzejewski, w: jak wyżej, II, 5, 16; 9, 27; tenże, *O wolnej woli*, tłum. A. Trombala, w: jak wyżej, II, 2, 6; tenże, *O prawdziwej wierze*, tłum. J. Ptaszyński, w: jak wyżej, XXIV, 45; tenże, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1995, IX, 1, 1.

<sup>28</sup> U. Luz, *Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein? Über die Aufgabe der Exegese in einer religiöns pluralistischen Gesellschaft*, „New Testament Studies“ 44 (1998), s. 317-339; M. Reiser, *Bibel und Kirche, Eine Antwort an U. Luz*, „Trierer Theologische Zeitschrift“ 108 (1999), s. 62-81; M. Heller, J. Życiński, *Drogi myślących*, Kraków 1983, s. 13.

<sup>29</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 51-53.

<sup>30</sup> Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 45-48.

<sup>31</sup> J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 2001, s. 104 P.

w pełni człowiekiem<sup>32</sup>. Ale tak jak można udusić człowieka mającego zdrowe płuca, tak też można go pozbawić wolności, mimo posiadanej przez niego wolnej woli. Dziś wolność człowieka została ograniczona do możliwości wyboru i tak chce się ją rozumieć. Tymczasem to nie jest prawda. Zły wybór nie tylko ogranicza naszą wolność, ale ją całkowicie znosi. Rozstrzygnięcie Augustyna, wprost epokowe – jak się wydaje – wciąż nie jest docenione. Wolność woli, którą będzie się doprowadzało i ograniczało tylko do wyboru, nigdy nie wejdzie w jakąkolwiek relację z wiarą. To będzie zawsze sytuacja konfliktu. Podobnie jak do konfliktu wiary i rozumu prowadzi zniesienie problemu prawdy. W sposób wyjątkowy ukazuje to Księga Rodzaju. Wybór pod wpływem kłamstwa, wybór nieprawdy, szybko ogranicza i w zasadzie znosi wolność, mimo istnienia w człowieku wolnej woli (Rdz 3,1-24).

#### 4. Wierzyć z drugimi

Przywołajmy w tym miejscu pewien obraz: Kościół wewnątrz i na zewnątrz – np. budynek. Pewne rozterki, z tym związane, miał wspomniany już św. Augustyn<sup>33</sup>. Otóż ci, którzy są wewnątrz, fizycznie nie zawsze są obecni w pełni, z właściwym osobie ludzkiej zaangażowaniem. Podobnie trzeba powiedzieć o tych, którzy pozostają na zewnątrz budynku, grupy, ale zachowują chrześcijański system wartości i wiarę. Nie należą do grupy formalnie, ale zachowują właściwy jej sposób egzystencji; dokonują podobnych wyborów.

Kategoria osoby w kontekście wiary jest nam potrzebna jeszcze z jednego powodu. Bóg wezwał człowieka do wspólnoty miłości – z sobą<sup>34</sup>, ale i z drugimi. Do czego wspólnota wiary jest niezbędna. Bez kategorii osoby nie rozwiązujemy bowiem w sposób właściwy odwiecznego konfliktu między jednostką i społeczeństwem. Nie można jednak zgodzić się na taki konflikt. I nie zgadzają się z nim, ani indywidualiści, ani kolektywiści, co nie znaczy wcale, że starają się, a tym bardziej potrafią go rozwiązywać. Już samo określenie ich jako indywidualistów i kolektywistów niesie za sobą ocenę – jedni i drudzy ten konflikt starają się ominąć lub za wszelką cenę ukazać za nieistotny czy też

<sup>32</sup> W. Eborowicz, *Wprowadzenie*, w: *Św. Augustyn, Łaska, Wiara, Przeznaczenie*, Poznań 1971, s. 23–50; B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole 2002, s. 77–78; T. Dzidek, *Mistrzowie teologii. Prezentacja – antologia tekstów – dyskusja*, Kraków 1998, s. 152–153; B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, Warszawa 1988, s. 272–274; D. Oko, *Łaska i wolność*, Kraków 1997, s. 89–96; A. Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, Göttingen 1985, s. 25–28; E. Gilson, *Wprowadzenie*, s. 218; S. Kowalczyk, *Bóg i człowiek...*, s. 92; Św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty 1998, XII, 8; XIX, 15; tenże, *O naturze dobra*, tłum. M. Maykowska, w: tenże, *Dialogi...*, I, 34; tenże, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1992, IV, 3–4; tenże, *O Trójcy Świętej*, XV, 27, 50; tenże, *O wolnej woli*, III, 1, 2–3; XVIII, 53; tenże, *Duch a litera*, tłum. W. Eborowicz, Warszawa 1977, s. 73–74; 87–91.

<sup>33</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*, XIV, 28; XV, 1, 1.

<sup>34</sup> Sobór Watykański II, *Dei verbum*, 2.



nieistniejący<sup>35</sup>. Ale to jest zakłamywanie rzeczywistości. Konflikt jednak ominięty, a tym bardziej uznany za nieistniejący, wbrew temu co oczywiste, wraca ze zdwojoną siłą. Trzeba go więc rozwiązywać. Kategoria *ho antropos* ponownie okazuje się niewystarczająca. Czego jej brakuje? Przede wszystkim świadomości złożenia, które nie tylko komplikuje obraz, ale czyni go niezmiernie bogatym, potęgując tym samym ludzkie możliwości. Chodzi właśnie o tę świadomość, która pozwala zrozumieć i dostrzec wartości złożenia – „skomplikowania”<sup>36</sup>. Otóż – nie wchodząc zbyt głęboko w szczegóły – pozwala ono rozwiązywać konflikt, nie zmuszając niejako do omijania go. Konflikt między wymiarem jednostkowym w człowieku, jedynym w swoim rodzaju, niepowtarzalnym, a koniecznymi dla rozwoju tego indywiduum relacjami do drugich.

Rozwiązywanie tego konfliktu umożliwia powstawanie wspólnoty. Jakiegokolwiek inne reakcje wobec konfliktu nie pozwalają w zasadzie wyjść poza poziom struktur społecznych. A wspólnota to coś znacznie więcej niż jakakolwiek struktura społeczna, która powstaje ze względu na określony, doczesny cel i po jego osiągnięciu się po prostu rozwiązuje. Wspólnota, choć różne cele

---

<sup>35</sup> B. Szlachta, *Indywidualizm*, w: tenże (red.), *Słownik społeczny*, Kraków 2004, s. 412-446; F. Hayk, *Individualism: True and False*, w: *Individualism and Economic Order*, A. Gateway Edition, Chicago 1972, s. 4; tenże, *Liberalism*, w: *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and ten History of Ideas*, “The University of Chicago Press”, Chicago 1978, s. 119; J. Kochanowicz, *Teologia Rynku*, „Res Publica Nowa” 10 (2000), s. 19; B. Sobolewska, M. Sobolewski, *Myśl polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, Warszawa 1978, s. 7; Z. Pawlak, *Współczesny liberalizm i jego filozoficzne fundamenty*, „Ateneum Kapłańskie” 33 (1999), s. 244; J. Gray, *Hayek on Liberty*, Basil Blackwell, New York 1985, s. 109; H. Becker, H. E. Barnes, *Rozwój myśli społecznej od wiedzy ludowej do socjologii*, t. II, Warszawa 1965, s. 140; J. Lewiński, *Twórcy ekonomii politycznej*, Lublin 1920, s. 56; A.L. Kroeber, *Istota kultury*, Warszawa 1989, s. 53-122; J. Pajestka, *Prolegomena globalnej racjonalności człowieka*, Warszawa 1990, s. 121; A. Stanowski, *Liberalistyczne teorie zniewolenia człowieka i koncepcje jego wyzwolenia*, w: *Problem wyzwolenia człowieka*, Materiały z sesji zorganizowanej przez Instytut Jana Pawła II KUL oraz Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej (Rzym) w dniach 16-17 maja 1986 r. w Kazimierzu nad Wisłą, Rzym 1987, s. 198-199; R. Tokarczyk, *Współczesne doktryny polityczne*, Kraków 1998, s. 47-48; S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995, s. 20-21; J. Ratzinger, *Znaczenie wartości religijnych i etycznych w społeczeństwie pluralistycznym*, tłum. M. Zawisza, „Communio” 9 (1994), s. 184; Z. Sareło, *Miejsca aberracji liberalizmu i chrześcijaństwa*, „Communio” 9 (1994), s. 247-248; S. Kowalczyk, *Współczesny neoliberalizm*, „Ateneum Kapłańskie” 122 (1994), s. 431; T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 1954, s. 147-150; M.A. Krapiec, *Osoba i społeczność*, w: Jan Paweł II, *Redemptor hominis. Tekst i komentarze*, Z. Zdybicka (red.), Lublin 1982, s. 65; J. Ewertowska, *Twórcze napięcia między osobą i społecznością (według polskich personalistów w XX wieku)*, „Communio” – kolekcja 16 (2004), s. 108-109; L. Kołakowski, *The Myth of Human Self-Identity*, w: L. Kołakowski i S. Hampshire, *The Socialist Idea: A Reappraisal*, London 1974, s. 35; A. Schaff, *Marksizm a jednostka ludzka*, Warszawa 1965, s. 182, 194-195; J. Danielski, *Socjalizm a alienacja*, „Człowiek i Światopogląd” 1 (1968), s. 5-21.

<sup>36</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 314; J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 1994, s. 245-246; Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, s. 190-191; T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, s. 115.

nie są w niej obojętne, ma cechy trwałości, nie tracąc ich także po osiągnięciu celu. Dlatego zachowuje również możliwość realizowania się osoby, właśnie przez rozwiązywanie w niej konfliktu między jednostką a społeczeństwem. Innymi słowy; wspólnota to takie bycie osób i relacje ich wobec siebie, w których osoba, rozwijając i ubogacając siebie, przez to samo rozwija i ubogaca każdego drugiego, wchodzącego z nią w relacje<sup>37</sup>. Dlatego właśnie o wierze – podobnie miłości i nadziei<sup>38</sup>, możemy mówić, że dzielona – „rozdawana” nigdy nie maleje; nie ubywa jej, ale po prostu za każdym razem wzrasta. Wzrasta w tym, który ją otrzymuje, wobec którego ją świadczymy i w tym, który zdobywa się na świadectwo wiary. Wspomniany konflikt czy też spór dotyczy także Kościoła i odnoszonych do niego, poszczególnych wiernych, właśnie w perspektywie wiary. Wiara Kościoła – jak głosi Katechizm – „poprzedza, rodzi, prowadzi i karmi naszą wiarę...”<sup>39</sup> Łatwo dopatrzeć się tu pewnej dychotomii. Kościół bowiem nie jest jakąś rzeczywistością ponad lub pozaosobową<sup>40</sup>. Tworzy go wspólnota osób wierzących w Chrystusa i otwierająca się na działanie Ducha Świętego. Toteż Kościół jako poprzedzający naszą wiarę, rodzący ją i karmiący, tak tylko może być rozumiany – jako wspólnota osób, które, wierząc, idą za Jezusem, napelnione są Duchem Świętym i w ten sposób tworzą najlepsze środowisko wiary, urząd – instytucję doktryny, która w tym sensie nie jest ubogaczona, powiększana czy poszerzana z każdym przyjętym do Kościoła nowym członkiem, ale w tym przyjęciu sama ubogaca, poszerza, ożywia wiarę i prowadzi do zbawienia. Podstawowym wyznacznikiem tego i fundamentem, źródłem jest bowiem w Kościele wspólnota z Bogiem w Jezusie Chrystusie i przez Ducha Świętego<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> J. Ewertowska, *Twórcze napięcia między osobą i społecznością*, w: *Osoba we wspólnocie. Kościół Chrystusowy*, „Communio” – kolekcja 16, Poznań 2004, s. 106-116; S. Ackermann, *Kościół jako osoba*, tłum. L. Balter, w: jak wyżej, s. 233-242.

<sup>38</sup> Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*, Rzym 1987, 18.

<sup>39</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 181.

<sup>40</sup> F. Fürstenberg, *Struktura Kościoła i społeczeństwa*, tłum. F. Adamski, w: *Socjologia religii*, F. Adamski (wybór i opracowanie), Kraków 1983, s. 119-120.

<sup>41</sup> P. Neuner, *Eklezjologia – nauka o Kościele*, s. 236-239; J. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, London 1985, s. 124; Z. Glaeser, *W jednym duchu jeden Kościół. Pneumatologiczna eklezjologia Nikosa A. Nisiotisa*, Opole 1996; M. Kehl, *Die Kirche...*, s. 67; A. Jankowski, *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków 1982, s. 23-27; R. Laurentin, *Prawdziwe życie Jezusa Chrystusa*, tłum. T. Jania, Kraków 1999, s. 71; H. Witczyk, *Kościół Syna Bożego. Studium eklezjologii czwartej Ewangelii*, Kielce 2012, s. 177; J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie...*, s. 178-179; N. Copray, *Kommunikation und Offenbarung. Philosophische und theologische Auseinandersetzung auf dem Weg zu einer Fundamentaltheorie der menschlichen Kommunikation*, Düsseldorf 1983, s. 246-247; U. Willers, *Kościół jako instytucja Ducha Świętego: Tajemnica, którą żyjemy*, „Communio”, 9 (1989) 1, s. 27-43.

## 5. Wierzyć we wspólnocie

Jednym z najbardziej dotkliwych problemów współczesnych katolików jest swoisty kryzys tożsamości, poczucia wspólnoty, przynależności do parafii. Człowiek coraz mniej przywiązany do miejsca, stający się coraz wyraźniej „obywatelem świata”, czuje się też coraz bardziej wyobcowany, ponieważ z natury bliskie więzi (*communio*) nie mogą być skuteczne, kiedy się jest daleko. Wówczas nie można mówić o jakiegokolwiek więzi – *religio*, ani o wspólnotcie wiary, ponieważ każdy wierzy, że najlepszym dla niego rozwiązaniem jest niezależność, brak jakichkolwiek zobowiązań<sup>42</sup>.

Nazwanie jednak Kościoła wspólnotą jest o tyleż znaczące, co zobowiązujące. Wymaga również pewnego dookreślenia, sprecyzowania. Nie wystarczy również – jak się wydaje – wyjaśnienie, jak rozumiemy wspólnotę i odróżnienie jej od struktury społecznej. Wspólnotą jest bez wątpienia – zgodnie z przedstawionymi kryteriami – rodzina, naród, plemię, szczerp, ród. Ale to nie to samo co Kościół<sup>43</sup>. Potrzebna jest tu bardzo świadomość, że wspólnota w rozumieniu naturalnym, powszechnym, jakoś ujmowana tematycznie z powszechnego prawa naturalnego, dziejów człowieka i jego relacji do drugich, wpływa na rozumienie wspólnoty w znaczeniu chrześcijańskim; w kontekście Objawienia. Ale i to pochodzące z tego źródła nadprzyrodzonego, w sposób wyjątkowy i dotąd nieobecny, konkretyzuje nasze rozumienie wspólnoty jako *communio*. Objawienie jest bowiem zaproszeniem człowieka – osoby do relacji, do miłości i jedności z Bogiem, który objawia się jako rzeczywistość jedności w miłości. W tym sensie Bóg angażuje, stworzoną przeciw w człowieku – „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego nam” (Rdz 1,26) – możliwość tworzenia wspólnoty<sup>44</sup>. Przy czym w Kościele, jako dziele Trójcy Świętej – podobnie jak dziełem tej samej Trójcy jest człowiek – wspólnota ta realizuje się w Bogu, który w Jezusie Chrystusie – zgodnie z Bożą ekonomią zbawienia – tworzy wspólnotę z ludźmi; z wierzącymi, stanowiąc też jej podstawę przez

<sup>42</sup> A.A. Napiórkowski, *Misterium „communio”*, s. 209; B. Sesboüé, *Władza w Kościele. Autorytet, prawda i wolność*, tłum. P. Rak, Kraków 2003, s. 110-112; I. Bokwa, *Powrót religii czy nowa fala ateizmu? Refleksja z zakresu fenomenologii kultury*, w: *Wobec nowego ateizmu*, I. Bokwa, M. Jagodziński (red.), Radom 2011, s. 37-38.

<sup>43</sup> J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt 1972, s. 356nn; H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1972, s. 359; F.-X. Kaufmann, *Zur Einführung Erkenntnisinteressen einer Soziologie des Katholizismus*, w: *Zur Soziologie des Katholizismus*, K. Gabriel, F.-X. Kaufman (Hrsg.), Mainz 1980, s. 7-23.

<sup>44</sup> M. Knapp, *Die Theorie des kommunikativen Handelns als Denkmodell für den trinitarischen Gottesbegriff?*, w: *Communio sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche*, J. Schreiner – K. Wittstadt (Hrsg.), Würzburg 1988, s. 323; M. Kozak, *Kościół jako communio według Gerarda Philipsa*, Lublin 2003, s. 54; B. Forte, *L'Eglise icône de la Trinité. Brève ecclesiologie*, Paris 1985, s. 13-24; P. Drilling, *The Genesis of the Trinitarian Ecclesiology of Vatican II*, „Science et Esprit” 1 (1993), s. 61-78; A. Czaja, *Jedna osoba w wielu osobach. Pneumatologiczna eklezjologia Heriberta Mühlena*, Opole 1997.

jedność i miłość Ojca z Synem i w Duchu Świętym, do której to jedności Syn zaprasza przez siebie wybranych, ukazując perspektywę trynitarną nie tylko jako wzór, ale jako podstawowe doświadczenie, posyłając wraz z Ojcem Kościołowi Parakleta<sup>45</sup>. To nie jest kwestia tylko poznawania i tylko naśladowania. Wiara to rzeczywistość uległości, powierzenia się i radowania się już tym, czego rozum z naturalnych powodów nie może jeszcze przeniknąć, zrozumieć. To również rzeczywistość doświadczenia, które w doczesności wyprzedzane jest przez poznanie. Natomiast w eschatologicznym wymiarze i otwarciu, z miłości i łaskowości Boga, jest „przedsmakiem” tych dóbr, których się spodziewamy, do których dążymy<sup>46</sup>.

Chociażby na podstawie wcześniejszych naszych rozważań, nie można przeoczyć wyjątkowości Kościoła i w zasadzie niemożliwości sprowadzenia go do znanych nam struktur społecznych, mimo pewnego podobieństwa<sup>47</sup>. To bardzo ważny problem. Trudno w refleksji wiary sugerować się chociażby tym, co myślą sami chrześcijanie, katolicy, na temat Kościoła. Choć należą do nich przecież pracownicy tak licznych dziś, różnych ośrodków opiniotwórczych. Ale też właśnie w teologii, a także w eklezjologii, trudno się tym zupełnie nie przejmować. Według wielu z nich, natomiast, Kościół to jeszcze jedna, spośród licznych, pełniących różne funkcje, organizacja, także instytucja<sup>48</sup>. I choć już nie dziwią specjalnie wypowiedzi na temat Kościoła, jego rozumienia tzw. katolików, którzy nie widzieli nawet, jak wygląda *Katechizm Kościoła Katolickiego*, to muszą niepokoić zapędy teologów, nawet eklezjologów, w kierunku dowartościowywania refleksji wiary o Kościele przez rozwiązania dobrze sprawdzone w tym wymiarze, którym zajmuje się socjologia. Nie mówiąc już o postulatach „większej demokratyzacji w Kościele”, rozumianej jako przeniesienie wprost rozstrzygnięć właściwych współczesnym demokracjom, zasługującym – nawiasem mówiąc – na poważną krytykę i korektę w kontekście chociażby starogreckiego, czy ateńskiego rozumienia demokracji. Nieprzypadkowo wspominam tu o *Katechizmie* i o poważnej teologii, ponieważ żadna instytucja, organizacja, czy struktura społeczna, nie wysuwa (a przynajmniej nie

<sup>45</sup> Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, 2-4; J. Rigal, *Le mystère de l'Eglise. Fondements théologiques et perspectives pastorales*, Paris 1992, s. 104; tenże, *L'Ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, Paris 1997, s. 66; W. Kasper, *La théologie et l'Eglise*, Paris 1990, s. 395.

<sup>46</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 163-165.

<sup>47</sup> H. de Lubac, *Méditation sur L'Eglise*, Paris 1953, s. 183-184.

<sup>48</sup> F. Fürstenberg, *Struktura Kościoła i społeczeństwa*, s. 119-120; J. Glemp, *Dekret promulgujący Dokumenty II Polskiego Synodu Plenarnego*, w: *II Polski Synod Plenarny (1991-1999)*, Poznań 2001, s. 7; H. Juros, *Kościół – kultura – Europa*, Lublin-Warszawa 1997, s. 143.

<sup>48</sup> Cz.S. Bartnik, *Kościół*, s. 54-56; H.-J. Hoffmann-Nowotny, *Theologie, Religionen und soziokultureller Wandel*, w: *Universitas in theologia – theologia in univrsitate*, M. Krieg, M. Rose (Hrsg.), Zürich 1997, s. 62.

powinna) aż tak daleko idącego roszczenia: o ludzką i nadprzyrodzoną wiarę. Jeśli takie roszczenie pojawia się w Kościele, to nie można obok tego, właśnie w kontekście naszego „dziś” – szeroko rozumianego – przejść obojętnie. W dysputach, zajmujących się tym problemem uczonych, pojawia się natychmiast argument – obecny również już w pierwszym punkcie *Lumen gentium* – że takie samo roszczenie miał Jezus z Nazaretu<sup>49</sup>. Ale to przecież nie to samo, gdyż Jezusa z Kościołem utożsamiać nie wolno. Problem generalnie – jak się okazuje – rozbija się właśnie o „utożsamianie”, co też przenosi się z konieczności na inne wymiary.

Wszelka zatem refleksja o Kościele musi się zaczynać od Jezusa Chrystusa, uznawanego za założyciela chrześcijaństwa i Kościoła<sup>50</sup>. Zwróćmy uwagę na jeden tylko aspekt wydarzenia Jezusa. Niemniej w kwestii wspomnianego utożsamiania bardzo ważny. Chodzi o obecność w historii *eschatonu*, czyli obecność w Jezusie Chrystusie, w naszej rzeczywistości; w doczesności, wymiaru, który jest właściwy tylko Bogu i Jego transcendencji. Sam Jezus konkretyzuje tę obecność – ogłaszając *he basileia*, czyli królestwo Boże; jego bliskość (Mk 1,14). Innymi słowy, Jezus sam, swoją obecność, swoje dzieło, misterium paschalne i zbawienie człowieka, wiąże z *he basileia*. W Nim jest królestwo Boże, w Nim się ono realizuje.

## 6. Wiara jako dar Wspólnoty we wspólnocie

Kościół jednak w równej mierze jest dziełem Trójcy Świętej. Co wnosi prawda o Trójcy Świętej do naszej wiary w jeden, powszechny, święty i apostołski Kościół? Po prostu w najgłębszym sensie tę jedność, świętość, powszechność i apostołskość Kościoła tłumaczy i uwiarygodnia. Wierzymy zatem w obecność – rzeczywistość Trójcy Świętej w Kościele w takim znaczeniu, w jakim obecny jest w tym Kościele Jezus i w związku z Nim panowanie – królowanie Boga. W tej perspektywie przesądzające jest misterium paschalne Chrystusa, przez które wnosi On do rzeczywistości Boga, w – właściwą Bogu – transcendencję, naturę ludzką – można powiedzieć – ludzki element Kościoła<sup>51</sup>. Owocem tego misterium paschalnego jest Duch Święty, dany Kościołowi. Ewangelie pokazują nierozzerwalny związek Ducha Świętego z Jezusem – zwiastowanie, chrzest nad Jordanem, modlitwa Jezusa, aż po mękę, śmierć

<sup>49</sup> Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, 1.

<sup>50</sup> M. Kehl, *Die Kirche*, Würzburg 1994, s. 402-410; J. Ratzinger, *Istota i granice Kościoła*, w: *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, Warszawa 2009, s. 120-128; A. Czaja, *Traktat o Kościele*, w: *Dogmatyka*, t. 2, E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), Warszawa 2006, s. 3326-330; P. Neuner, *Eklezjologia – nauka o Kościele*, s. 399-402.

<sup>51</sup> Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. II, tłum. W. Szymona, Kielce 2011, s. 258; G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, traktat V, tłum. W. Szymona, w: *Podręcznik teologii dogmatycznej*, W. Beinert (red.), Kraków 1998, s. 232-237; J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie...*, s. 359.

i zmartwychwstanie. Kim jest Duch Święty jako dar? Nie tylko w Kościele, w świecie, ale w Bogu, w objawionej tajemnicy Trójcy Świętej? Jest upersonifikowanym darem miłości i jedności Osób Bożych<sup>52</sup>.

Wspomniany już biskup Hippony, nie uciekając przed narzucającymi się jego refleksji analogiami do bytu ludzkiego i ludzkiej społeczności, a tym bardziej wspólnoty – co wprost kieruje nas do świata osoby – ukazuje Ducha Świętego jako swoiste „medium”, nawet „przestrzeń” wzajemnej miłości Ojca i Syna. To wzajemne odniesienie ma charakter osobowy, przyjmuje konkretną formę, różną od Ojca i Syna samoistość<sup>53</sup>. Stąd w katolickiej teologii; w nauce o Trójcy Świętej, określa się Ducha Świętego jako upersonifikowany „Dar”. Wzajemne obdarowanie się miłością w Bogu staje się najbardziej właściwym sposobem działania Boga i Jego obecności w świecie, wobec człowieka i jego relacji do drugich osób. Przecież zesłany Kościołowi Duch Święty nie odchodzi od Boga w jakieś odległe i niedostępne Bogu przestrzenie. Nadal jest w rzeczywistości Boga, w Jego wewnętrznej tajemnicy, wzajemnym, Boskim obdarowaniem, które teraz, przez Ducha Świętego, obecne jest w Kościele. Ten Duch Święty, obecny w Kościele, uzdalnia wspólnotę wierzących do otwarcia się na ten Dar. W rzeczywistości tego obdarowania wspólnota nie jest tylko owocem wysiłków ludzkich, które z konieczności naznaczone są słabością i grzechem, ale owego otwarcia się i realizacji w ramach osobowych odniesień międzyludzkich, Wspólnoty, do której zaprasza człowieka Bóg w Duchu Świętym<sup>54</sup>.

W takim znaczeniu Kościół w swoim otwieraniu się na Dar Boga ukazuje się jako obdarowany miłością w wolności osób i to na sposób właściwy samemu Bogu. Powierzenie się Bogu, przyjęcie Jego Daru, jest bowiem wejściem w relację z Trójjedynym w miłości, którą Ojciec kocha swojego Syna (J 17,23). Owo wieczne odniesienie w miłości Ojca do Syna Tradycja nazywa Duchem Świętym, który w tym samym sensie może być również nazwany „Jednością” (*unio*) i „Wspólnotą” (*communio*), stanowiąc tym samym – jako samodzielne istnienie Bożej Miłości – „My” w Bogu. W związku z tym wejście człowieka w relację miłości z Bogiem (wertikalnie) i otwieranie się na

<sup>52</sup> Th. Schneider, *Gott ist Gabe. Meditationen über den Heiligen Geist*, Freiburg-Basel-Wien 1979, s. 76; W. Kasper, *Die Kirche als sakrament des Geistes*, w: *Kirche – Ort des Geistes*, tenże, G. Sauter (Hrsg.), Freiburg-Basel-Wien 1976, s. 13-55.

<sup>53</sup> Św. Augustyn, *O naturze dobra*, III. IV. VI. XXII; tenże, *O Trójcy Świętej*, I, 4, 7; V, 14,15; XV, 26, 45.

<sup>54</sup> W. Kasper, *Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip*, w: *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, W. Löser i in. (Hrsg.), Würzburg 1985, s. 395 n; B. Stubenrauch, *Pneumatologia – traktat o Duchu Świętym*, s. 70-71; H.-J. Kraus, *Heiliger Geist*, Stuttgart 1989, s. 86-87; J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentalthologie*, München 1982, s. 293; H.J. Jaschke, *Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche*, Münster-Wesph-Aschendorff 1976, s. 249-265.

Dar Bożej miłości w odniesieniu do drugich osób (horyzontalnie) jest zjednoczeniem w Duchu Świętym<sup>55</sup>.

Innymi słowy fundamentem kościelnej komunii, powstającej wspólnoty w wierze, jest Duch Święty jako Komunia w Bogu. Dlatego też wspólnota Kościoła, będąca owocem relacji miłości w Duchu Świętym i zarazem otwierającą się na Jego działanie przestrzenią, w zasadniczym sensie różni się od wszystkich innych wspólnot, stanowiąc historyczną postać komunii z Bogiem i komunii między ludźmi – budowanej nie oddzielnie; niejako obok tej podstawowej, będącej źródłem wspólnoty i jedności, ale właśnie, w Duchu Świętym, w relacji Ojca do Syna.

### Streszczenie

Pozorny konflikt wiary osoby i wiary Kościoła należy ukazywać oraz wyjaśniać w kontekście wcześniejszego, właściwego Oświeceni, konfliktu wiary i rozumu, na który nakłada się konflikt wiary i woli człowieka, sprowadzonej – niesłusznie – tylko do możliwości wybierania. Kluczowym problemem jest tu osoba ludzka, która przez swoje strukturalne złożenie – niedostępne tylko w wymiarze antropologii – okazuje się nie tylko trudnością, ale przede wszystkim większą potencjalnością, możliwością. Podstawowym jej atrybutem jest rozwiązywanie konfliktu – całkiem realnego – między jednostką a społecznością, co pozwala tworzyć wspólnotę. Ta umiejętność, pochodząca ze stworzenia, w misterium paschalnym Jezusa uzyskuje nowe dowartościowanie w Duchu Świętym, odnoszącym wierzących do *Communio* w Bogu, przez co wspólnota wiary osób ludzkich jest wejściem we wspólnotę z Trójjedynym Bogiem (wertykalnie), jako podstawą wspólnoty Kościoła w wymiarze horyzontalnym.

**Słowa kluczowe:** wiara, Kościół, osoba, rozum, wola, wspólnota, struktura społeczna, struktura osobowa, poznanie.

---

<sup>55</sup> Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, 7; *Unitatis redintegratio*, 2; A. Czaja, *Credo in Spiritum Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej*, Lublin 2003, s. 148-152; Jan Paweł II, *Dominum et Vivificantem*, Rzym 1986, 25-26; M. Kehl, *Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie*, Frankfurt/M 1978, s. 158-159; B. Stubenrauch, *Pneumatologia – traktat o Duchu Świętym*, tłum. P. Lisak, traktat VIII, w: *Podręcznik teologii dogmatycznej*, W. Beinert (red.), Kraków 1999, s. 104-107; M. Kehl, *Kirche – Sakrament des Geistes*, w: *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, W. Kasper (Hrsg), Freiburg 1979, s. 161.

## Summary

An ostensible conflict of faith of a person and the faith of the Church should be shown and explained in the context of the earlier, characteristic for the Enlightenment, conflict of the faith and mind, overlapped by conflict of faith and will of man, wrongly reduced – only to the opportunity to choose.

The key problem is here the human person, who by his structural complexity – impenetrable only in the dimension of anthropology – appears not only a difficulty, but most of all a greater potential, possibility. His basic attribute is conflict solving – a completely real – between an individual and the society, which allows to create a community.

This competence, originating from the creation, in the paschal mystery of Jesus receives a new value in the Holy Spirit, referring the believers to *Communio in God*, which makes the community of faith of humans an entrance into a community with the Trisingle God (vertically), as the basis of the community of Church in the horizontal dimension.

**Keywords:** faith, Church, person, mind, will, community, social structure, personal structure, cognition.