

BP ALFONS NOSSOL

CHRYSTOCENTRYZM ŻYCIA WEWNĘTRZNEGO

*„Teraz zaś już nie ja żyję,
ale żyje we mnie Chrystus”*

Współczesną sytuację ludzkiego życia cechuje swoistego rodzaju paradoksalność jego szczegółowych wymiarów. Chodziłoby, z grubsza rzecz ujmując, o takie przede wszystkim aktualne przeciwstawne sobie tendencje jak: spotęgowaną *actio* w połączeniu z eksterioryzmem przy równoczesnej skondensowanej *contemplatio*, raczej ukierunkowanej interiorystycznie.

Następnie musi uderzyć niesłychany hałas, krzyk i groźba. A z drugiej strony dochodzi równocześnie do głosu cisza, wołanie i apelowanie do ludzkich serc, nawet humanitarne błaganie.

Dalej liczy się w tej chwili przede wszystkim w życiu współczesnego człowieka natychmiastowa efektywność, wydajność i dążność do tego, co byśmy mogli określić mianem „więcej mieć”, zaś z drugiej strony daje się zauważyć chęć wnikania w tajemnicę życia, zbliżanie się do samej istoty bytu i wyraźne nastawienie na to, co z kolei można by opisać słowami „więcej być”

I jeszcze jeden szczegół jest tutaj ważny, mianowicie, analityczna ekstremowość, tj. skrajność w ujmowaniu życia w ogóle, bez możliwości względnie chęci syntetycznego spojrzenia nań. Można by w tym przypadku wprost mówić o braku „katolickości” w znaczeniu wszechobjęcia tj. kompleksywnej integralności.

Następnie uderza dzisiaj zwłaszcza w konsumpcyjnym i stechnizowanym świecie Zachodu wyjątkowe zapotrzebowanie na literaturę z zakresu duchowości, *spiritualności* — jak tam zwykło się to mówić — tj. życia wewnętrznego. A co się z tym ściśle łączy, to wyraźna i wprost natarczywa potrzeba modlitwy¹.

Dalej można by mówić o pewnym runie czy pogoni za egzotycznymi, zwłaszcza wschodnimi, niejednokrotnie wprost buddyjskimi, metodami medytacyjnymi typu „zen” lub tp., zaprzepaszczającymi często nawet samo *specificum christianum* życia wewnętrznego². Dlatego też, trzeba to z naciskiem podkreślić, wyczuwa się dziś potrzebę pogłębienia re-

¹ Zob. J. Loew, *Modlitwa w szkole wielkich przyjaciół Boga* (tłum. L. Rutkowska), Warszawa 1977, 91.

² Por. J. Sudbrack, *Spiritualität*, w: *Herders Theologisches Taschenlexikon VII*, Freiburg 1973, 130.

fleksji chrystologicznej w odniesieniu do zjawiska życia wewnętrznego, czy w ogóle „kultury” tego życia.

Z tego też względu można by apriorycznie wskazać na słuszność tytułowego sformułowania niniejszej tematyki: „Chrystocentryzm życia wewnętrznego”. Podstawową cechą chrześcijańskiego życia wewnętrznego jest niewątpliwie bowiem jego „chrystokształtność”.

Tej jednak jego cechy, powiedzmy to sobie od razu otwarcie, nie sposób tutaj opisać wyczerpująco — tzn. we wszystkich jej wymiarach. Wobec tego zamierzam to uczynić raczej tylko sygnalizacyjnie w trzech aspektach. Chciałbym mianowicie: wskazać najpierw na podstawy chrystokształtności naszego życia wewnętrznego (I), na jego treściowe kondensowanie się w fenomenie naśladowania Chrystusa (II), by móc z kolei postulatozycznie chociażby zaakcentować zasadnicze dzisiaj kierunki nadprzyrodzonej dynamiki naszego bycia w Chrystusie (III). Kierunki te zaś sprowadzają się przede wszystkim do modelu radykalnej proegzystencji chrześcijańskiej oraz do konsekwentnego krzewienia „cywilizacji miłości”, jak to trafnie nazwał i czego wciąż tak natarczywie domaga się nasz Ojciec św. Jan Paweł II.

Podchodząc w ten sposób do zarysowanego powyżej tematycznie zagadnienia, chciałbym specjalnie zwrócić uwagę na wymiar syntezy i zdecydowanej „katolickości”. Przy czym ten fakt bynajmniej nie powinien przekreślać nieodzownego w tym właśnie względzie również dzisiaj momentu ekumenicznego. Zresztą sam fakt chrystocentryzmu integralnie pojętego w odniesieniu do życia wewnętrznego już jest czymś na wskroś ekumenicznym³.

I. PODSTAWY CHRYSTOKSZTAŁTNOŚCI ŻYCIA WEWNĘTRZNEGO

1. Inkarnacjonizm i historiozbowcza konkretyzacja Boga w Jezusie Chrystusie. Mówiąc o życiu wewnętrznym chrześcijanina nie sposób oczywiście zapomnieć, iż dominantą najistotniej to życie kształtującą jest sam Jezus Chrystus. W tym przy-

³ Zanim jednak przystąpię do szczegółowych rozważań tematycznych, chciałbym jeszcze zaznaczyć, że literatura dotycząca problematyki życia wewnętrznego, jego struktury, znaczenia dzisiaj i jego kierunków jest niezmiernie bogata.

By nie ulec praktykowanej dość często na niwie rodzimej teologii zasadzie „cudze chwalcie, swego nie znacie”, pozwolę sobie zwrócić uwagę chociażby na trzy specjalne numery „Ateneum Kapłańskiego” z r. 1975, które właśnie w całości są poświęcone zagadnieniu chrześcijańskiego życia wewnętrznego (nr 398—400). „Ateneum Kapłańskie” zawsze zresztą już usiłowało trzymać rękę na pulsie aktualnego życia teologicznego. I tak też uczyniło w tym przypadku.

Obok wielu innych krajowych publikacji, zwłaszcza Prymasowskiego Instytutu Teologii Życia Wewnętrznego w Warszawie i Sekcji Teologii Życia Wewnętrznego na KUL, publikacji ważnych w zakresie naszej tematyki, chciałbym ze szczególną pieczołowitością polecić jeszcze jedno dzieło, które ukazało się w 1980 r. w Wydawnictwie „Pallottinum”. Chodzi mianowicie o pracę pt. *W trosce o życie wewnętrzne* z wyraźnie wyakcentowanym podtytułem: „Powiązanie z teologią”. Jest to niezmiernie ważna, bo głęboko wiążąca teorię z przeżytą praktyką kapłańską, praca biskupa gorzowskiego W. Pluły. Szkoda, iż uwzględnia się ją tak mało w nowszych próbach charakterystyki wewnętrznej struktury życia wewnętrznego, jego znaczenia i wagi dla bycia chrześcijaninem dzisiaj.

padku, chodzi więc nie o jakieś pryncypium, o zasadę, o ideę lub teoremat, ale o żywą i konkretną Osobę Jezusa Chrystusa, o Jego tajemnicę, o wydarzenia zbawcze z tą tajemnicą ściśle powiązane a ogólnie opisywane mianem „tajemnicy paschalnej”

Życie wewnętrzne chrześcijanina — to życie otrzymane za sprawą Chrystusa i przez Chrystusa od samego Boga Ojca mocą Ducha Świętego. „Ja przyszedłem, aby żywot miały i obficie miały” (J 10, 10). To stwierdzenie Jezusa Chrystusa zostało egzystencjalnie potwierdzone całością Jego zbawczego dzieła a uwieńczone przede wszystkim Jego odkupieńczą śmiercią i pełnym chwały zmartwychwstaniem.

Dlatego sam „Jezus Chrystus jest bramą do tegoż życia” (J 10, 9). Ogólnie rzecz ujmując można powiedzieć, że chodzi tutaj o żywot, o którym Sobór Watykański II w „Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym” stwierdził w oparciu o słowa św. Jana, że Jezus Chrystus był u Ojca i objawił się nam, abyśmy i my mieli w Nim uczestnictwo. A uczestnictwo nasze jest z Ojcem i Synem Jego Jezusem Chrystusem (KO nr 1).

Chrześcijaństwo na przestrzeni całej swej historii widzi dlatego w odrodzonym życiu w Bogu przez Jezusa Chrystusa słusznie istotny moment objawienia jako obdarowanie człowieka, mocą którego możemy się zwać dziećmi Bożymi i nimi jesteśmy z przybrania.

Współdziałanie z tym obdarowaniem Bożym w odpowiedzi człowieka na wezwanie Ojca, kształtuje wewnętrzne jego życie duchowe, życie chrześcijańskie i tym samym stanowi o duchowości chrześcijaństwa. Chrześcijańskie więc życie wewnętrzne, albo duchowość chrześcijańska dlatego też jest wykładnikiem samego chrześcijaństwa, stałym i konkretnym miernikiem w jakim stopniu wchodzi chrześcijaństwo w życie świata, w życie tych ludzi, którzy zostali w sposób szczególny w świecie wezwani przez Boga po imieniu, przez Boga skonkretyzowanego w Jezusie Chrystusie⁴.

W tej chwili trudno byłoby podać ścisłą definicję chrześcijańskiego życia duchowego. Ograniczymy się dlatego tylko do jego ogólnego opisu, rozumiejąc przez nie samą istotę chrześcijańskiej egzystencji, która swój dynamizm bierze z dzieła Bożego w Jezusie Chrystusie, obecnego nadal w słowie i sakramencie Kościoła świętego⁵. Tak ogólnie pojęte życie wewnętrzne, obejmuje oczywiście człowieka integralnego, tj. w całokształcie jego bytu.

Niezależnie od tego jak należałoby bliżej sformułować szczególną definicję chrześcijańskiego życia wewnętrznego, powinniśmy bezwzględnie pamiętać o wydarzeniu Wcielenia, skąd płynie inkarnacjonizm życia chrześcijańskiego i wywodząca się zeń chrystologiczna konkretyzacja Boga. Na pytanie bowiem kim jest Bóg — chrześcijanin nie powinien odpowiedzieć, że Bóg jest najwyższą Istotą, albo przyczyną świata lub absolutnym duchem. Taka jego odpowiedź nie byłaby wystarczająca.

⁴ Zob. Wprowadzenie Redakcji do w/w pierwszego specjalnego numeru „Ateneum Kapłańskiego” z 1975 r., nr 398, s. 351.

⁵ W. Pluta, *Życie wewnętrzne — warunkiem pełnego człowieczeństwa*, tamże 354; tenże, *W trosce o życie wewnętrzne*, Poznań 1980, 88 nn. Por. tu także odpowiednie artykuły z dalszych dwóch wskazanych numerów „Ateneum Kapłańskiego” (nr 399 i 400), a w nich zwłaszcza wywody Ks. W. Granała.

Musi bowiem koniecznie dodać, że Bóg jest Tym, który przemawia z istnienia Chrystusa, a Chrystus jest Bożą epifanią. „Kto Jego widzi, Boga widzi” (J, 14, 9)⁶.

Podprowadzeniem niejako ku wydarzeniu Jezusa Chrystusa jest już Stary Testament. Dlatego też można się również spotkać z jego określeniem jako „księgi o Jezusie Chrystusie”⁷, zawarta w nim bowiem konkretyzacja Bożego objawienia idąca ku nowotestamentowej pełni, wskazuje przecież od samego początku właśnie na Chrystusa — Pośrednika jako na tę Pełnię (KO nr 2), będącą sumą historii Boga i stworzonego przezeń świata.

Dopiero jednak w świetle Nowego Testamentu możemy mówić zdecydowanie o Jezusie Chrystusie jako podstawie zarówno noetycznej jak i ontycznej naszej chrześcijańskiej wizji Boga. Z Nowego Testamentu dowiadujemy się bowiem, że w Chrystusie mieszka pełnia tj. bóstwo na sposób ciała (Kol 2, 1). Chrystus jest objawieniem Ojca i Boga nikt nie widział. „Jednorodzony Syn, który jest w łonie Ojca o Nim pouczył” (J 1, 18). Kto zatem dzisiaj widzi Syna, widzi i Ojca (J 14, 9). On jest „obrazem niewidzialnego Boga” (Kol 1, 15). „Odblaskiem wspaniałości i wyrazem Jego istoty” (Hebr. 1, 3). Jako taki zaś „jest wczoraj i dziś Ten sam także na wieki” (Hebr. 13, 8).

Zatem w świetle Nowego Testamentu Jezus niejako stanowi istotne „miejsce”, locus theologicus doświadczenia Boga dostępnego chrześcijaninowi. Stąd też jest jakby wywoływaniem boskości Boga dla chrześcijanina; jest jego autentycznym „egzegetą Boga”⁸.

Nie trzeba się dlatego dziwić, iż św. Augustyn mógł krótko i dobitnie wyznać: „Non est enim aliud Dei Misterium nisi Christus” (Ep. 187 n. 34).

2. Chrystocentryzm podmiotowy. W celu jeszcze lepszego zrozumienia nieodzownej chrystokształtności życia wewnętrznego chrześcijanina będzie dobrze odwołać się z kolei chociaż pobieżnie do teologicznego pojęcia chrystocentryzmu.

Przez chrystocentryzm rozumiemy na ogół pogląd lub postawę, zgodnie z którą Jezus Chrystus jako Bóg-Człowiek jest punktem centralnym całej rzeczywistości świata rozumnego, przede wszystkim człowieka i jego rozumnego działania.

W tak pojętym chrystocentryzmie można wyróżnić trzy jego szczególne aspekty, mianowicie tzw. chrystocentryzm przedmiotowy, podmiotowy i formalny.

W sensie przedmiotowym chrystocentryzm polega na ześrodkowaniu przez Boga w Chrystusie, jako centrum historii zbawienia, całego dzieła stworzenia, objawienia, odkupienia, zbawienia i pełni eschatycznej człowieka.

W sensie zaś formalnym przez chrystocentryzm rozumiemy koncentrację wszystkich zagadnień teologicznych, antropologicznych i kosmologicznych wokół idei Boga objawiającego się w osobie Jezusa Chrystusa

⁶ R. Guardini, *Objawienie*, Warszawa 1957, 110 n.

⁷ Por. M. Kuske, *Das Alte Testament als Buch von Christus*. Dietrich Bonhoeffers Wertung und Auslegung des Alten Testaments, Berlin 1970.

⁸ R. Pesch, *Zur Exegese Gottes durch Jesus von Nazaret*, w: *Jesus-Ort der Erfahrung Gottes*, Freiburg 1965, 140; por. tu także s. 179—187.

zgodnie z zasadą Jego działania w historii zbawienia. W tym przypadku chodzi więc ostatecznie o interpretację wszelkiej rzeczywistości religijnej i pozareligijnej i sprowadzenie do bosko-ludzkiej struktury tajemnicy Jezusa Chrystusa⁹.

W naszym przypadku interesuje nas szczególnie chrystocentryzm podmiotowy. W tym też znaczeniu mówimy o chrystocentryzmie jako o podstawie egzystencjalnej, charakteryzującej się tzw. — wspomnianą powyżej — chrystokształną formacją życia osobistego i wspólnotowego, zgodną z biblijną wizją całej rzeczywistości przyrodzonej i nadprzyrodzonej.

By zapobiec pewnego rodzaju nieporozumieniu, jakoby takie pojmowanie przekreślało trynitarną strukturę ludzkiej wiary i pneumatologiczny wymiar bycia chrześcijaninem, a więc życia wewnętrznego chrześcijanina, od razu zaznaczmy, iż w chrześcijaństwie nie sposób stawiać alternatywy: Bóg czy człowiek, ponieważ inkarnacjonizm takie podejście do zagadnienia z góry wyklucza. Podobnie też nigdy właściwie pojęty chrystocentryzm nie może być przeciwstawiany nieodzownemu w naszej wierze teocentryzmowi.

Patrząc na tajemnicę Chrystusa integralnie, mamy bowiem w niej zawsze do czynienia z wydarzeniem Boga transcendentnego, nieskończonego — Boga Trójjedynego, ale historiozbawczo ukonkretnionego, uhistorycznionego i uczasowionego w Jezusie Chrystusie.

Wiara chrześcijańska i oparte na niej życie chrześcijanina nie może dlatego wyzbyć się trynitarniej struktury opisanej najtrafniej, bo krótko i syntetycznie przy pomocy formuły: „in Spiritu, cum Christo et ad Patrem”.

Podobnie ma się rzecz z pneumatologicznym wymiarem wewnętrznego życia chrześcijanina. Chrześcijanin musi bowiem sobie jasno zdawać sprawę z tego, iż nikt nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego, że „Panem jest Jezus” (1 Kor 12, 3). Wszak Syn Boży Jezus Chrystus „począł się z Ducha Świętego” i obecnie mamy Doń dostęp też wyłącznie „w Duchu Świętym”, en Pneumati hagio, w Duchu, który jest także Duchem Chrystusa. Ale — i o tym należy pamiętać, iż sam Duch Święty nie „objektywizuje” nam się autonomicznie w wierze. Czyni to mianowicie wyłącznie w tajemnicy Jezusa Chrystusa, która — jak już mówiliśmy — jest także swoistego rodzaju „zobjektywizowaniem” i „uhistorycznieniem” samego Trójjedynego Boga chrześcijańskiego.

Należycie pojęty chrystocentryzm nie niweczy zatem ani trynitarniej struktury życia chrześcijańskiego, tj. życia wewnętrznego, ani też jego nieodzownego momentu pneumatologicznego. Wręcz przeciwnie, egzystencjalnie tę właśnie strukturę i ów wymiar po ludzku — chciałoby się rzec — „objektywizuje”, nadając mu właściwe rysy i elementy ludzkiej uchwytności i możliwość ich niejako uobecnienia w codziennej jego egzystencji, określanej ogólnie mianem „chrześcijańskiego życia wewnętrznego”¹⁰.

⁹ R. Łukaszyk — A. Nossol, *Chrystocentryzm*, w: EK III, 296, nn; zob. także pracę zbiorową pod red. E. Kopecia, *Chrystocentryzm w teologii*, Lublin 1977.

¹⁰ A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, 114 n. Zob. także W. Thüsing, *Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen*, Münster 1969.

3. Wróćmy do zasadniczego tytułu naszych rozważań, który stanowią słowa z Listu św. Pawła do Galatów (w. 20): „Teraz zaś już nie ja żyję, ale żyje we mnie Chrystus”. W tym bowiem ujęciu można by właściwie widzieć ściśle Paulińską formułę chrystocentryzmu podmiotowego¹¹, określającego nowy sposób egzystencji chrześcijanina. Określenie to jest treściowo niezmiernie głębokie i dlatego bardzo ważne. Zapytajmy przeto o jego szczegółowe implikacje egzegetyczne natury oczywiście teologicznej. Oto cały kontekst przytoczonych powyżej słów w. 20 Listu do Galatów: „Już nie ja żyję, ale żyje we mnie Chrystus. Żyję teraz w ciele, żyję w wierze Syna Bożego, który mnie umiłował i ofiarował się za mnie”

Punktem wyjścia jest więc zdecydowanie i jednoznacznie Jezus Chrystus, można by powiedzieć — Tajemnica Chrystusa. Jest On zmartwychwstałym Synem Boga. To sam Bóg raczył objawić Pawłowi swego Syna, któremu On też bezwzględnie zawierzył, począwszy w Nim żyć. Na tej podstawie mógł następnie św. Paweł też żyć dla Niego, krzewiąc mocą swej nowej chrystokształtnej egzystencji Królestwo Chrystusowe w świecie, głosząc je z zapalem tak wśród Żydów jak i pogan.

Dzięki łasce zrozumiał bowiem, iż Jezus jako Syn Boży przez swą ofiarę odkupił świat i że jest źródłem usprawiedliwienia, łaski i świętości. Zaś usprawiedliwienie łaska i świętość decydują w sumie o istocie chrześcijańskiego życia wewnętrznego. I tak oto przed każdym człowiekiem otwiera się — w chrystologicznej perspektywie — jedyna tylko droga do zbawienia, jest nią ukrzyżowany i zmartwychwstały Chrystus. Konkretne zjednoczenie z Nim, czyli bycie w Chrystusie, einai en Christo dokonuje się przez wiarę i chrzest. Na tej podstawie może zaistnieć nowa jedność z Chrystusem, obdarzająca człowieka godnością dziecięstwa Bożego (3, 26—27).

Już z tego krótkiego szkicu teologii Listu do Galatów, tzn. z kontekstu danych słów, o które nam chodzi jako w/w specyficzną formułę Paulińską wynika, że cała w ogóle jego teologia jest chrystocentryczna. Decydujące w tym względzie jest oczywiście zdanie: „Już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (2, 20).

Tak właśnie autor określa własne doświadczenie religijne wyrażając jednocześnie ogólny sens i znaczenie treści życia wewnętrznego każdego chrześcijanina, czyli wyznawcy Chrystusa.

Dlatego też Apostoł życząc łaski i pokoju swoim adresatom, zaraz na wstępie stwierdza, że darów tych udziela Bóg Ojciec i Jezus Chrystus. Chrystus bowiem ofiarował samego siebie za nasze grzechy, aby nas uwolnić od zła. Wynika stąd, że pokój Boży i Chrystusowy jest konsekwencją ofiary Syna Bożego za ludzkość oraz że treścią życia napełnionego pokojem Chrystusowym jest sam Zbawiciel, który żyje w swoich wyznawcach. Już nie żyją wtedy oni, ale sam Chrystus żyje w nich. W zakończeniu listu Autor jeszcze raz ukazał głębokie zjednoczenie z Chrystusem, kiedy orzekł, że nosi w sobie znamiona Jezusa. Wszystkie

¹¹ Egzegezę i opis teologii biblijnej tych słów oraz ich kontekstu przeprowadzam w dalszym ciągu przede wszystkim w ścisłym oparciu o pracę: E. Szymank, *List do Galatów*. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz, Poznań 1978, 30—35, 65—67. Por. tu także: F. Mussner, *Der Galaterbrief*, Freiburg 1974, 180—183; G. Schneider, *Der Brief an die Galater*, Leipzig 1964, 7—12; 62—65.

mianowicie bolesne przeżycia łącznie z prześladowaniem i groźbą śmierci, a także najbardziej intymne i radosne stanowią podstawę do jednoczenia się z przeżyciami Chrystusa, z jego męką i śmiercią.

Powtórzmy raz jeszcze, dawcą Ewangelii a z nią siebie samego jest Chrystus. Jako taki On jeden jest już teraz najwyższym Prawodawcą. By prawo Jego wypełnić, tzn. Jego „nowe” prawo — trzeba dźwigać ciężary innych ludzi, co jest wyrażone w prawie miłości, które z kolei jest zasadniczym wymaganiami Zbawiciela i jako takie stanowi też o stylu życia chrześcijańskiego w ogóle, więcej jeszcze, bo jest ono po prostu streszczeniem i wypełnieniem całej doskonałości chrześcijańskiej.

Galatom przypomina Apostoła, by przed oczyma mieli zwłaszcza obraz Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego. Męka i wielkość ofary były zresztą szczególnym przedmiotem rozważań kerygmatu apostoelskiego. W tym kontekście należałoby od razu podkreślić, że akcentuje on w tajemnicy Chrystusa szczególne znaczenie krzyża, łącząc oczywiście samo wydarzenie krzyża zawsze ściśle z wydarzeniem zmartwychwstania, jako iż tych dwóch wydarzeń nie sposób od siebie odłączyć, chcąc integralnie traktować tajemnicę Jezusa Chrystusa i punkt szczytowy misterium paschalnego.

Otóż należy pamiętać, że od chrześcijańskiego pojęcia Boga nie sposób już oderwać tajemnicy Chrystusowego krzyża. Należy ona ściśle doń i dlatego też musi być konsekwentnie wpisana, wkreślona do chrześcijańskiej wizji Boga. Na tym zresztą też polega radykalna inność tegoż pojęcia w odniesieniu do wszystkich innych, czysto religioznawczych ujęć Boga¹².

Krzyż, tajemnica krzyża jest właściwie teologicznym fundamentem i równocześnie przyczyną umożliwiającą chrześcijanom pełną realizację przykazania miłości jako nowego, Chrystusowego przykazania i treści Ewangelii w ogóle.

Ewangelia o zbawieniu jest — można by rzec — Nowiną o dokonanym przez śmierć Chrystusa wyzwoleniu człowieka z grzechu, spod Prawa i uwolnieniu go do Bożego dziecięstwa, do życia w wierze w Syna Bożego. Pełne zaś życie wiarą oznacza ścisłą jedność z Chrystusem. Można by nawet powiedzieć, że tak opisana wiara oznacza Chrystusa.

Dopiero później św. Paweł stwierdza, że wiara chrześcijanina łączy się ściśle ze chrztem, który z kolei jest zanurzeniem się w Chrystusa i przyobleczeniem się w Niego (Ga 3, 27). W ten sposób człowiek obmywa się z grzechów i zostaje obdarzony pełnią Bożego życia. I wtedy też dochodzi najkonkretniej do tego faktu, który można opisać powyższym stwierdzeniem: „już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus”.

I jeszcze jeden moment musi tu być odpowiednio wyakcentowany, mianowicie — niespotykany uniwersalizm bycia w Chrystusie. Jest on wyrażony słowami: „Nie istnieje odtąd Żyd ani Grek, ani niewolnik czy wolny, nie istnieje mężczyzna ani kobieta. Wy wszyscy bowiem stanowicie jedność w Chrystusie Jezusie” (3, 28). Można by nawet powiedzieć, że tutaj właśnie, w tych słowach mamy zawartą pierwszą w ogóle „Międzynarodówkę”, której żadna inna już nigdy na przestrzeni wieków nie zdoła przewyciężyć ani zdystansować jej wielkości, tzn. w jej hu-

¹² Zob. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972.

manistycznym, uniwersalistycznym i tak bardzo jednocześnie świętym wymiarze. Chodzi w niej wszakże o całkowitą jedność, w obliczu której ustępują wszystkie, tak ważne skądinąd przecież różnice etniczne, religijne, społeczne a nawet i naturalne — jak różnica płci. Wszystko to w porównaniu z jednością, którą tworzy Chrystus, jest minimalne i musi ustąpić wobec faktu oczywistej rzeczywistości zbawczej i jednoczącej w człowieku.

Takiego uniwersalizmu wypływającego z samej istoty chrześcijańskiego życia wewnętrznego potrzeba dzisiejszemu światu, potrzeba ludzkości. I dlatego też Kościół Chrystusowy jest jego „sakramentem”, a przezeń z kolei też „sakramentem pokoju w świecie”¹³.

Jedność i powszechność Chrystusowego Kościoła dającego i sprawiającego w darze Chrystusowego życia wewnętrznego także prawdziwe braterstwo wszystkich ludzi, ponieważ motywuje wizję ludzkości jako jednej wielkiej rodziny dzieci Bożych, tj. braci i siostr Chrystusa, stanowi najpełniejszą gwarancję do zapanowania w naszym podzielonym i wciąż jeszcze rozdzieranym świecie — ocalającego pokoju Bożego. Takiego pokoju, jak wiemy, sam świat nigdy sobie dać nie może, bo go nie ma. Jego dawcą jest tylko sam Bóg w Jezusie Chrystusie.

Ale już czas streścić wszystkie dotychczasowe poruszone implikacje egzegetyczne Paulińskiego sformułowania chrystocentryzmu podmiotowego. Zauważmy raz jeszcze, że ten właśnie wiersz 20 jest najdokładniejszą i najbardziej konkretną definicją wewnętrznego życia chrześcijanina, jaką dał św. Paweł. Cały wiersz można — jak uważają egzegeci — uznać za dwa równoznaczne zdania. Mianowicie: „już żyje we mnie Chrystus” oznacza — „żyję w wierze Syna Bożego”. Drugie zdanie należy w tym przypadku uznać za wyjaśnienie pierwszego. W przeciwnym wypadku zdanie drugie nie byłoby wcale zrozumiałe. Życie więc „w wierze” oznacza współżycie z Chrystusem. Tzn., że Paweł nadal żyje. Żyje teraz w ciele, a więc świadomie z własnych aktów życia naturalnego, zmysłowego, psychicznego, a jednocześnie świadomy jest pojawienia się życia innego, nowego, które określa jako życie Chrystusa w nim.

W Liście do Rzymian określił on jeszcze dokładniej to życie mówiąc, że oprócz Chrystusa, który mieszka w wiernych (Rz 8, 10) mieszka też w nas Duch Święty, nazwany Duchem Chrystusa (8, 9) oraz Duchem Tego, który Jezusa wskrzesił zmartwych (8, 11) czyli Ojciec. A więc znowu dochodzi tu do głosu wymiar współżycia człowieka z całą Trójcą Świętą, tzn. cała trynitarna struktura chrześcijańskiego życia wewnętrznego.

Ważnym jest dalej również ten szczegół, iż istniejąca łączność wierzącego z Chrystusem ma miejsce nie tylko na podstawie posłuszeństwa, wierności czy zaufania, ale też — i może przede wszystkim — na podstawie miłości i ofary. Wskazują na to słowa określające Syna Bożego jako Tego, który „mnie umiłował i ofiarował się za mnie”. Określenie to akcentuje wyraźnie zbawczą miłość Chrystusa, która należy do istoty Jego osobowości.

Podkreślona w ten sposób miłość Chrystusa ukazuje też wielkość jego ofiary za człowieka. Tak go bowiem umiłował, że poniósł zań śmierć.

¹³ B. Häring, *Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens* III, Freiburg 1981, 465.

Jak św. Jan tak i Paweł łączy zbawienie ludzi z miłością. Zbawienie wynika z miłości Ojca, który „własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał” (Rz 8, 32; por. J 3, 16) oraz z miłości Chrystusa, który umarł za nas, gdy jeszcze byliśmy grzesznikami i jego nieprzyjaciółmi (Rz 5, 6—10; por. Ef 2, 4).

Ostatecznie więc św. Paweł złączył „życie z wiary” z Jezusem miłującym i ofiarującym się za ludzi. Dlatego też łączność ze strony człowieka ukazuje się w uznaniu miłości i ofiary Jezusa i w odpowiedzi na miłość i ofiarę Syna Bożego w odpowiedzi, która jest wiarą. Tak pojęta wiara ma dlatego też charakter miłości i ofiary.

O osobistym zaangażowaniu jednostki w życie wiary, a więc w wiarę jako dzieło człowieka świadczy podkreślenie zaimka „ja”, jak również wskazanie na miłość i śmierć Jezusa „za mnie”, czyli jak gdyby tylko dla jednostki. Stąd w Ga 5, 6 Paweł twierdzi, że „w Chrystusie Jezusie” ma znaczenie tylko wiara, która działa z miłości. Zdanie to mówi o wierze, która jest podstawą kierującą się miłością, czyli o wierze mającej aspekt miłości. Jest to słynne sformułowanie: „fides caritate formate”, w którym chodzi o wiarę, która swoje ostateczne wypełnienie znajduje w miłości. Chrześcijańska wiara w ogóle bazuje na kategorii „dla” (pro), która wszakże jest zasadnicza dla egzystencji chrześcijańskiej. Całość przecież misterium paschalnego ma strukturę ściśle proegzystencyjną i dlatego też zbawczą.

Stąd też wolność chrześcijan po uwolnieniu od Prawa należy według Pawła pojmować jako ożywienie miłością i wzajemne sobie służenie (Ga 5, 13). A Rzymianom wyjaśnił, że kto miłuje bliźniego wypełni prawo (Rz 13, 8), gdyż wszystkie przykazania streszczają się definitywnie w jednym przykazaniu miłości (Rz 13, 10).

Tak można by — powtórzmy raz jeszcze — w oparciu o teologię biblijną opisać syntetycznie ujęcie zawartości treściowej Paulińskiej formuły chrystocentryzmu podmiotowego, decydującego o całej strukturze chrystokształtności naszego życia wewnętrznego.

II. ŻYCIE WEWNĘTRZNE JAKO NAŚLADOWANIE CHRYSTUSA

1. W skrótowej formule „esse in Christo” (powtórzonej aż 143 razy) św. Paweł nie tylko zawarł całą treść swego dzieła ewangelizacyjnego, ale dał równocześnie też wyraz samemu niejako rdzeniowi nowej egzystencji człowieka żyjącego z wiary w Jezusa Chrystusa. Otóż powołanie człowieka do nowego życia, do innego sposobu istnienia, dokonało się przez całokształt tajemnicy paschalnej. W dzieje ludzkie wkroczył Syn Boży, Jezus Chrystus, Bóg Wcielony, od którego zaczęła się nowa egzystencja. Odtąd też „tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego” (KDK, n 22, por. RH, n 14). Rozpoczęte dlatego wraz z Chrystusem chrześcijaństwo jest równoznaczne z nową epoką życia, z rzeczywiście „n a s z ą e r ą” ludzkich dziejów.

Zapytajmy teraz, jak kształtuje się w nas to właśnie nowe, otrzymane od Chrystusa, życie; jak się ono rozwija, by człowiek wedle zamysłu Bożego doznał autentycznej przemiany i doszedł do pełni doskonałości będącej światłością (por. KDK, n 22), do której są powołani wszyscy

ludzie¹⁴. Zamiast wyszczególniać tu istotne elementy ontyczne i sprawnościowe chrześcijańskiego życia wewnętrznego¹⁵, podkreślmy raczej nieschematycznie i bardziej syntetycznie nieodzowność faktu naśladowania Chrystusa jako *conditio sine qua non* chrześcijańskiej wiary, która działa z miłości (Ga 5, 6) i jako „wiara kochająca ziemię”¹⁶ stanowi jednocześnie o naszym *esse in Christo*.

2. Przypomnijmy sobie, iż postępowanie Jezusa przedstawia Nowy Testament w rysach istotnych jako służebną i oddającą się „za nas” miłość, jako angażującą się na sposób proegzystencji miłość, która engagement Boga „dla nas” manifestuje w sposób eschatologiczny (np. Rz 5, 8; 8, 31; J 3, 16; 1 J 4, 9). Pełne wiary przyjęcie i afirmacja tej eschatologicznej miłości Boga, którą można się obdarowywać oraz kontynuowanie naśladowania tejże miłości w życiu z Chrystusem i w Chrystusie powinno dlatego w sposób zasadniczy określać wewnętrzne, tj. moralne życie wierzących¹⁷. Postępowanie Jezusa jest bowiem dla nas przykładem i miarą służebnej i oddającej się całkowicie miłości: „Po tym poznaliśmy miłość Bożą, że On oddał za nas życie swoje. My także winniśmy oddać życie za braci” (1 J 3, 16). Naśladowanie Chrystusa pojmowane jako chrześcijańskie życie wewnętrzne i treść bycia chrześcijaninem winno zmierzać ku takim właśnie wymiarom miłości.

Zyjący Chrystus wzywa więc wszystkich ludzi, przede wszystkim zaś nas chrześcijan, jego wyznawców, do osobistego pójścia jego śladami. Ma to być jednak nie kopiowanie czy literalnie pojęta imitacja, lecz osobiste i zindywidualizowane naśladowanie Chrystusa na zasadzie korelacji, odpowiedniości. To „ja” mam Chrystusowi całkowicie „zawierzyć” i kierując się drogowskazami jego działania, iść moją osobistą drogą. Jest to ogromna możliwość, której nie należy traktować jako przymus, ale jako nieoczekiwaną szansę i prawdziwy dar, jako autentyczną łaskę. Jest to łaska, która nie stawia warunków wstępnych, która nie wymaga niczego innego jak tylko tego, by ją w wierze i ufności przyjąć i według niej orientować swoje życie, co w konsekwencji oznaczać będzie nowy styl życia i działania¹⁸.

Istotnym elementem naśladowania jest przebiegający w zakresie rzeczywistości etycznej proces przyswajania sobie sposobu myślenia i „patrzenia” — mentalność Jezusa Chrystusa. I znowu chodzi tu nie o niewolniczą imitację zewnętrznych przejawów „mentalności” Jezusa Chrystusa, ale o paralelizm i odpowiedniość naszej postawy w stosunku do istotnego naśladowania Chrystusa, do jego nastawienia miłości i posłuszeństwa ku Ojcu, do jego radykalnego zwrócenia się ku drugiemu człowiekowi. W naśladowaniu Chrystusa odzwierciedla się — jak widzimy —

¹⁴ Zob. W. Granat, *Życie wewnętrzne powołaniem każdego chrześcijanina*, Ateneum Kapłańskie 67 (1975) nr 400, 195—209; W. Słomka, *Świętość na świeckiej drodze życia*, Poznań 1981.

¹⁵ Por. K. Hołda, *Chrześcijańskie życie wewnętrzne*, Ateneum Kapłańskie 67 (1975) nr 398, 373 nn; H. Caffarel, *W obliczu Boga*, Warszawa 1973, 93 nn.

¹⁶ K. Rahner, *Glaube, der die Erde liebt*, Freiburg 1966.

¹⁷ H. Schürmann, *Die Frage nach der Verbindlichkeit der neutestamentlichen Wertungen und Weisungen*, w: J. Ratzinger, *Prinzipien christlicher Moral*, Einsiedeln 1975, 18 n.

¹⁸ H. Küng, *Existiert Gott?*, München 1978, 755; por. tenże, *Christ sein*, München 1974, 536.

wewnętrzna jedność miłości ku Bogu i drugiemu człowiekowi. Mówiąc krótko i lapidarnie: naśladowanie Chrystusa wyraża się najpełniej i najbardziej autentycznie w urzeczywistnieniu jego proegzystencji.

3. Dochodzimy więc do stwierdzenia, że istota życia wewnętrznego, tzn. chrześcijańskiej egzystencji jest po prostu i przede wszystkim pro-egzystencją, bycie chrześcijaninem oznacza w istocie przejście od bycia dla siebie ku byciu dla innych. Należy tu raz jeszcze zauważyć, iż zasada „dla” stanowi w ogóle istotny element struktury tego co chrześcijańskie. (Podstawowe przykazanie chrześcijańskiej egzystencji wyrażone jest w tej właśnie zasadzie). Nowy model życia człowieka jako konsekwencja jego *esse in Christo* wymaga odcięcia się od centralizacji życia ku własnemu „ja”, by związać swoją egzystencję z ukierunkowaną na Boga i człowieka egzystencją Jezusa Chrystusa¹⁹. Naśladowanie Chrystusa zakłada więc przekreślenie (ukrzyżowanie) własnego „ja” (egocentryzmu), bo tylko w ten sposób naśladować można Ukrzyżowanego i egzystować dla innych. Jest rzeczą oczywistą, i to należy stanowczo podkreślić, że stan ten jest nieosiągalny bez przemieniającego łaską bycia w Chrystusie, albo wyrażając to inaczej: antropologiczne bycie dla innych zakłada chrystologiczne bycie w Chrystusie. Wymaganie to dotyczy przede wszystkim tych, którzy są zobowiązani realizować chrześcijaństwo na drodze radykalnej proegzystencji.

III. ZASADNICZE KIERUNKI DYNAMIKI NASZEGO BYCIA W CHRYSZTUSIE

1. Nasze życie wewnętrzne, czyli egzystencjalny charakter naszej wiary chrześcijańskiej winien się objawiać przede wszystkim w naśladowaniu Jezusa Chrystusa w jego radykalnym zwróceniu się ku innym, w jego istnieniu i życiu dla innych. Tę to właśnie postawę radykalnej orientacji na innych określamy mianem pro-egzystencji²⁰. Decydującym modelem całokształtu naszego życia musi więc być proegzystencja samego Chrystusa Pana, do którego naśladowania zmusza nas wprost serio realizowane chrześcijańskie życie wewnętrzne, które nie obejdzie się bez tego właśnie czynu.

Przypomnijmy w związku z tym postulatem, iż każda właściwie epoka, każda „godzina historii” jest dla nas ludzi także prawdziwym „locus theologicus”, źródłem poznania Chrystusa, jako że nigdy i tak nie będziemy w stanie wyczerpać jego „niezglębionego bogactwa” (Ef 3, 8). Dlatego też każdy okres poznaje go inaczej i w nowy sposób. Zachęta Soboru Watykańskiego II, dotycząca śledzenia „znaków czasu”, ma więc i w tym przypadku swoje zastosowanie (por. KDK, n 40, 44, 62)²¹.

Abstrahując od wielowymiarowości biblijnego obrazu Chrystusa można by zatem mówić — patrząc retrogresywnie — o Chrystusie Nauczycielu (*Christos didaskalos*) pierwszych wieków, o Wszechwładcy (*Pan-*

¹⁹ Por. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 1968, 205—207; por. także: R. Schnackenburg, *Nachfolge Christi — heute*, Freiburg 1978, 47 nn.

²⁰ W. Pluta, dz. cyt., 99.

²¹ H. Schürmann, *Der proexistente Christus — die Mitte des Glaubens von morgen*, Diakonia 3(1969) 147—190; tenże, *Jesu ureigener Tod*, Freiburg 1975, 121—155

kratorze) u schyłku świata antycznego, o Imperatorze Kościoła rzymskiego, a dalej o Mężu Boleści z okresu zaraz i pomorów, oraz niepowodzeń wypraw krzyżowych, czy wreszcie o Ukrzyżowanym z czasów Reformacji. Inne aspekty postaci Chrystusa eksponują np. obrazy związane z kultem Serca Jezusa czy Chrystusa Króla. Ta wielość przedstawień Jezusa Chrystusa jest świadectwem żywej wiary teologów i wiernych, którym Chrystus jawił się jako przynoszący w mocy Ducha Świętego wybawienie na miarę udręki czasu, w którym wypadło im żyć. Aktualne zagrożenie, wymogi i nacisk chwili odgrywały więc każdorazowo w kształtowaniu obrazu Chrystusa i związanych z nim treści decydującą rolę.

W ścisłym nawiązaniu do owych ewoluujących obrazów Chrystusa dochodzimy dzisiaj także do ujęcia Chrystusa jako pro-egzystującego. W atmosferze ogólnej niepewności, w obliczu grozy totalnej zagłady, która oznacza skrajny brak miłości i bezgraniczny egoizm, zwraca bezradny człowiek spojrzenie ku temu, który żył całkowicie bezinteresownie, ku temu, który radykalnie pro-egzystował, ku Jezusowi Chrystusowi, Synowi Bożemu. Ten nowy obraz względnie model eksponuje nie tyle „istotę Chrystusa, ile raczej jego „egzystencję”, która w sposób integralny wyraża się w proegzystencji. Owa proegzystencja ma charakter dwuwymiarowy: Jezus jest człowiekiem „dla innych”, ponieważ był on całkowicie zorientowany na życie „dla Boga i z Boga”.

Jezus zaangażował się dla grzeszników i biednych — zgodnie z relacjami Ewangelii — aż do wejścia w śmierć. Jako „Christus traditus” w totalnej orientacji „pro vobis” wydał on siebie samego do końca i całkowicie. Tego rodzaju oderwanie się od siebie i całkowicie bezinteresowne transcendowanie (wyjście poza i ponad siebie) ku bliźniemu jest antropologicznie możliwe jako działanie i skutek samowyniszczającego transcendowania ku Bogu. Jezus Chrystus żyje par excellence z Boga i dla Boga. On był wszakże „na początku” u Boga, ponieważ jako odwieczne Słowo jest preegzystującym Synem Boga; on też jako taki wydając siebie w posłuszeństwie, zanim zmarł dla ludzi, zmarł najpierw dla Boga. Śmierć Jezusa dającą zbawienie należy ostatecznie rozumieć jako wydarzenie wewnątrztrynitarne, czyli jako niesioną Duchem Świętym samą siebie wyniszczającą miłość Ojca ku Synowi i Syna ku Ojcu i dlatego właśnie jako „śmierć śmierci”²².

Dwubiegunowość radykalnej proegzystencji Jezusa Chrystusa — dla Boga i dla człowieka — znajduje jakby wyraz w jego rozpięciu na poziomej i pionowej belce krzyża. Tajemnica niosącej zbawienie horyzontalnej proegzystencji jest dźwigana mocą wertykalnej inegzystencji (egzystencji wsobnej), mocą ontycznego bycia w Bogu i jego namaszczeniem Duchem Bożym.

Tak integralnie pojęta proegzystencja Chrystusa, dzięki syntezie teologicznych i humanistycznych aspektów, zdolna jest niewątpliwie stać się dla współczesnego człowieka szczególnie aktualnym i przekonującym modelem życia i nieodzowną współcześnie formą naśladowania Chrystusa. W dobie ogólnego kwestionowania problematyki sensu umożliwia bowiem gruntownie nową orientację i postawę życiową, ukazuje nowe wymiary sensu i celu życia.

²² A. Nossol, *Chrześcijańska proegzystencja — istnienie i życie dla innych* Collectanea Theologica 49(1979) fasc. II, 18.

W związku z proegzystencją jako jednym z podstawowych kierunków dynamiki naszego bycia w Chrystusie należy jeszcze pamiętać, że pełne i autentyczne bycie chrześcijaninem postuluje urzeczywistnianie proegzystencji Chrystusa w całości kształcie jej radykalizmu, jak też jej uniwersalizmu, tzn. w aspekcie jej bezwarunkowej, totalnej postawy i orientacji ku każdemu człowiekowi i całej ludzkości. Z chwilą poczęcia Jezusa z Ducha Świętego, czyli kiedy Bóg stał się człowiekiem otrzymał chrześcijanin w każdym drugim człowieku — siostrę lub brata, a cała ludzkość stała się rodziną Chrystusa. Międzyludzka solidarność staje się w ten sposób autentyczną rzeczywistością dopiero na płaszczyźnie radykalizmu i uniwersalizmu chrześcijańskiej proegzystencji jako autentycznym naśladowaniu Chrystusa.

Pałącą potrzebą naszego czasu pozostaje zwłaszcza odważna, powodowana żarem Bożego Ducha pierwotna radykalność bycia chrześcijaninem.

2. Tak pojęty twórczy radykalizm chrześcijański jako prosta konsekwencja naszego życia wewnętrznego jest nie tylko zasadniczym kierunkiem prawdziwego *esse in Christo*, ale równocześnie też pierwszą ogólnoludzką potrzebą chwili. Jako taki ma on następnie też ową heroiczną postawę kultury własnego życia wewnętrznego wprzągnąć w dzieło ugruntowania, zbudowania i pogłębiania w naszym, coraz to bardziej zżerany chorobą złości i nienawiści świecie, prawdziwą „cywilizację miłości”, bo tylko w niej jeszcze ratunek i ocalenie. Stąd też domagał jej się w swoich zamierzeniach tak usilnie II Sobór Watykański. O nią wołał również całą nowością swej postawy „Sługi sług Bożych” inicjator wielkiej odnowy Kościoła katolickiego papież Jan XXIII. Zaś po imieniu nazwał ją Paweł VI, wskazując na nią wielokrotnie „jako na cel, do którego winny zmierzać wszelkie wysiłki w dziedzinie społecznej i kulturalnej, a także ekonomicznej i politycznej”²³. I na tym właśnie punkcie dokonuje się dzisiaj pełne przejście wewnętrznej dynamiki życia wewnętrznego w świat zewnętrzny, będący wszakże ludzkim i Bożym zarazem środowiskiem.

Dopiero w nauczaniu Jana Pawła II, a zwłaszcza w jego encyklice — „*Dives in misericordia*” otrzymała tak pojęta cywilizacja to, co moglibyśmy śmiało nazwać jej — o Ewangelię opartą — „magna charta” Papież ten już wcześniej wołał: „Pomóżcie mi zbudować uniwersalną cywilizację miłości”, podkreślając, że „nadszedł czas, byśmy zaczęli myśleć o przyszłości Europy nie z pozycji siły i przemocy, nie ze stanowiska przewagi gospodarczej i własnej korzyści, lecz właśnie z punktu widzenia cywilizacji miłości, która umożliwi każdemu narodowi pozostać sobą, a wszystkim narodom razem wziętym uwolnić się od groźby nowej wojny i wzajemnego wyniszczania się”²⁴. Tak jest, bez cudu tej cywilizacji już i tak skondensowana i wciąż jeszcze potęgująca się złość oraz nienawiść w naszym świecie może doprowadzić w swoich licznych przejawach do zagłady. A przejawami tymi są na pewno różne postacie współczesnego terroryzmu, gwałtu i ucisku. Jakże to smutne, że dla nich

²³ Por Enc. *Redemptor hominis*, n. 14.

²⁴ *Papst Johannes Paul II. in Deutschland* (Hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 1980, 127; 204.

nie ma już żadnych nietykalnych świętości w postaci osób, rzeczy czy miejsc! Wystarczy tu choćby przypomnieć ów zeszłoroczny dies ater, w którym nawet w „świętym mieście” na Placu św. Piotra rozległy się mordercze strzały. A w tyłu przecież rejonach na kuli ziemskiej w dumnych czasach wielkiej godności ludzkiej rozlewa się i w tej chwili bratobójczo krew, pozbawia się ludzi wolności, ciemnieją się współobywateli, więzi lub internuje się ich za przekonania, łamiąc im sumienia. Czyż w takiej sytuacji można przejść „neutralnie” obok i nie chcieć usłyszeć natarczywego apelu i wołania o budowanie ocalającej cywilizacji miłości? Żadną miarą, gdyż taka postawa byłaby równoznaczna ze zdradą Ducha Chrystusa, który przecież jest Duchem Świętym i jako taki istotną zasadą życia wewnętrznego nas chrześcijan. Cała nasza nadzieja winna się dlatego też zwrócić do niego, ponieważ tylko On jako Dar i Nieskończona Miłość jest jej ostatecznym realizatorem w naszym „hic et nunc” aż hen po eschatologiczny kres²⁵.

Pytając zaś bliżej o jej aktualny sposób ludzkiej realizacji należałoby w zakresie papieskiego nauczania wskazać szczególnie na uwydatniony tu poczwórny prymat wpływający również z wewnętrznego bogactwa naszego esse in Christo, mianowicie: prymat osoby przed rzeczą, etyki przed techniką, usiłowania o „bardziej być” przed „więcej mieć”, oraz miłosierdzia przed sprawiedliwością²⁶. Inaczej, sumarycznie rzecz ujmując, należałoby w tym przypadku również pozwolić na wszystkich zasadniczych odcinkach życia społecznego dojść konkretnie do władzy miłości (die Macht der Liebe zur Macht kommen zu lassen!)²⁷. A więc konsekwentnie również i w polityce. Owszem, ktoś mógłby tu słusznie powiedzieć, że światem nie sposób rządzić w oparciu o „Kazanie na górze”, które w jakiś sposób musi przecież stanowić o kulturze naszego życia wewnętrznego; to po prostu utopia. Zgoda, ale czy zdołamy go naprawdę, od podstaw i radykalnie, in radice, na innej drodze zmienić? Chyba nigdy, bo prawdziwego odnowienia świata dokonać może wraz z nami, z jego mieszkańcami, wyłącznie zbawcza miłość Ducha Świętego, która naprawdę odradza i „czyni wszystko nowe” (por. Dz 21, 5). Dlatego też liczy się w tym kontekście tak bardzo potęga radykalnej nowości naszej autentycznej egzystencji chrześcijańskiej.

Jako prawdziwi nosiciele Chrystusa, christoforoj mamy wprost obowiązek uczynić chrześcijaństwo, Chrystusowy Kościół w dzisiejszym świecie wiarogodniejszym. Radykalizm naszej inegzystencji w Chrystusie i zrodzona z niej zbawienna moc proegzystencji, mogą w tej dziedzinie naprawdę wiele zmienić na lepsze i ukształtować bardziej humanistyczne oblicze ziemi. Ta zaś w samym swym korzeniu czysto chrześcijańska akcja wsobna z wrodzonym sobie nastawieniem na cały świat zewnętrzny jako również odkupione „środowisko Boże” jest siłą rzeczy sama z siebie też na wskroś ekumeniczna. Usiłujmy zatem, zwłaszcza my w sposób szczególny wezwani, wezwani „po imieniu”, my duchowni, zbliżyć się maksymalnie do egzystencjalnej prawdy Paulińskiej formuły: „Teraz zaś

²⁵ Por. H. Berkhof, *Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn 1968, 120—125.

²⁶ Enc. *Redemptor hominis*, n 16; *Dives in misericordia*, n 12.

²⁷ Zob. H. Zahnt, *Westlich von Eden. Zwölf Reden an die Verehrer und die Verächter der christlichen Religion*, München 1981, 163.

już nie ja żyję, ale żyje we mnie Chrystus” i pozwólmy wyjść temu Chrystusowi, jego Bożemu Duchowi przez nas na zewnątrz i w ten sposób przybliżyć realnie nastanie „nowej ziemi i nowych niebios” (por. 2 P 3, 13). Ku temu wydarzeniu grawituje bowiem całą mocą swej nadprzyrodzonej potęgi chrześcijański realizm należycie pojętego życia wewnętrznego, które — wierne inkarnacyjnej strukturze objawienia Bożego — nie może być ucieczką od świata, lecz jego najgłębszą afirmacją jako właśnie stworzonego specjalnie dla człowieka „środowiska Bożego”²⁸.

²⁸ Zob. E. Ch. Frankowska, *Życie wewnętrzne i czyn*, Ateneum Kapłańskie 67 (1975) nr 339, 80—89.