

KS. PIOTR PIEROŃCZYK

## DOJRZEWANIE W PERSPEKTYWIE CHRYSTOFORMIZACJI

I. Teologiczny wymiar chrystoformizacji. — II. Chrystoformizacja w aspekcie psychologicznym.  
— III. Chrystoformizacja jako proces odnowienia wszystkiego w Chrystusie.

Zastosowany w tytule termin „chrystoformizacja” w pierwszym a zarazem najbardziej ogólnym znaczeniu może być odniesiony do całego „zwrotu chrystologicznego”, jaki daje się zauważyć we współczesnej teologii. Właśnie chrystologia, jak zauważa W. Kasper, w swoisty sposób bierze udział w kształtowaniu się duchowych losów epoki nowożytnej<sup>1</sup>. W tym kontekście nie bez znaczenia jest również daleko idąca odnowa języka teologicznego oraz to wszystko, co często określa się mianem „antropologicznego zwrotu” uprawianej dziś teologii. Połączenie tematu chrystologicznego i antropologicznego, wyrażone w nowej szacie językowej w procesie kształtowania wiary ku jej pełnej dojrzałości może stanowić zarówno wielką szansę, ale i pewne niebezpieczeństwo.

Podjęmowane na szeroką skalę zabiegi chrystologiczne zdają się bowiem często iść w kierunku zbytnej teologicznej subiektywności. Ściśle dogmatyczny opis treściowej zawartości formuły „Jezus jest Chrystusem” jest często narażony na całkowite albo częściowe pomijanie tego aspektu, który wiąże się bezpośrednio z kształtowaniem wiary w Jezusa Chrystusa i całej chrześcijańskiej egzystencji jako osobowego spotkania człowieka z Bogiem. Chrystologia ściśle „dogmatyczna” nie może się rozwijać w oderwaniu od chrystologii „egzystencjalnej” (K. Rahner). Czysto teologiczne zabiegi wokół integralnej interpretacji formuły „Jezus jest Chrystusem” powinny zawsze prowadzić do egzystencjalno-osobowego (życiowego) wyznania wiary. Tylko wtedy bowiem zostanie spełniony podstawowy postulat i zadanie teologii, która zawsze ma być na usługach wiary. W przeciwnym wypadku coraz bardziej będzie się powiększać dystans między tym, co jest „teologiczną spekulacją” a chrześcijańską egzystencją.

Przeakcentowanie w dziedzinie chrystologicznej spekulacji może również dać znać o sobie w samym procesie nauczania i przekazywania pełnego depozytu wiary chrześcijańskiej. Na takie niebezpieczeństwo zwraca uwagę Kardynał Ratzinger w „Raporcie o stanie wiary” podając przykład pewnego ucznia szkoły powszechnej, który nauczany chrystologii „wie, co oznacza logia i Kyrios, ale zupełnie nie słyszał o siedmiu sakramentach i o dziesięciu przykazaniach”<sup>2</sup>.

Powyższe uwagi skłaniają nas do wstępnej konkluzji, którą sformułujemy odwołując się do jasnej myśli K. Rahnera. Podkreśla on, że chrześcijaństwo nie stanowi jakiejś abstrakcyjnej teorii, lecz w swej najgłębszej istocie rozumie siebie jako egzystencyjny proces, jako właśnie to, co nazywamy osobistym związkiem z Jezu-

<sup>1</sup> Zob. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, 19.

<sup>2</sup> Zob. *Raport o stanie wiary* — z ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori, Kraków 1986, 63.

sem Chrystusem<sup>3</sup>. Taka konkluzja odsłania przed nami podstawowe rozumienie chrystoformizacji, która w istocie oznacza właśnie dynamiczny proces dojrzewania jako „proces egzystencyjny“, dotyczący w pierwszym rzędzie całej tajemnicy Boga w Jezusie Chrystusie (tajemnica zbawienia), ale także całą tajemnicę człowieka (proces ludzkiej samorealizacji), i to zarówno w odniesieniu do konkretnego człowieka, całej ludzkiej wspólnoty, jak całego kosmosu. W tym kontekście chrystoformizacja, jako swoisty proces obejmujący wszystko uwidacznia swoją wielowymiarowość. Wypada więc wskazać i krótko scharakteryzować zasadnicze aspekty tegoż procesu.

## I. TEOLOGALNY WYMIAR CHRYSOFORMIZACJI

### 1. TAJEMNICA CHRYSOSTUSA DAREM BOGA OJCA

Jezus Chrystus do końca czasów pozostanie najbardziej wymownym Słowem, poprzez które Bóg wypowiedział się i ciągle wypowiada wobec człowieka. Jako „Bóg z nami“ — Emmanuel, przez zamieszkanie wśród ludzi, stał się Darem, który można przyjąć albo odrzucić. Proces chrystoformizacji znajduje swój początek w akcie ludzkiej wolności. Teologalną podstawą tego procesu jest jednak sam Bóg: On jest jego inicjatorem, Chrystus jest na jego początku (J 1, 1) — zawsze Bóg jest pierwszy. Chrystoformizacja w pierwszym rzędzie opiera się na rzeczywistości Bożej łaski, jako swoim warunkiem koniecznym. Tajemnica działania Bożej łaski nabiera konkretnych kształtów w każdym ludzkim akcie wolności. Nie oznacza to jednak jakiegoś stanu bycia poddanym nieokreślonym determinizmowi, lecz zawsze wiąże się z osobistą zgodą człowieka. Bóg bowiem jest sprawcą wszystkiego we wszystkich (1 Kor 12, 6) i zawsze jest to „ten sam Bóg“, którego nie wolno identyfikować z każdym bóstwem dowolnie pojętej religii, zwłaszcza zaś takiej, która zakłada koncepcję bóstwa nieosobowego. „Ten sam Bóg“ jest Bogiem Osobą, Miłością i tylko jako taki jest Bogiem żywym i prawdziwym, godnym wiary i zaufania. Miłość może być wyłącznie darem osoby, toteż miłość Boga jest w pełni aktem Osoby. Ta miłość najpierw objawia się w wymiarze Osobowości Trynitarniej: jako taka jest wspólna trzem Osobom Boskim. W tym sensie wewnętrzne życie Trójjedynego Boga jest źródłem wszelkiego obdarowywania się, jest Miłością trzech Osób. Duch Święty jako Duch Ojca i Duch Chrystusa jest „osobowym wyrazem tego obdarowywania się, tego bycia Miłością“<sup>4</sup>. Miłość Osób Trójcy Świętej stanowi początek wszelkiego obdarowywania Bożego względem stworzeń.

Teologalny wymiar chrystoformizacji zaczyna się od miłości Boga, który działa przez Chrystusa w Duchu Świętym. Duch Święty uobecnia żywego Chrystusa i jest Twórcą tego wszystkiego, co wchodzi w obszar całej współczesnej „chrystosfery“ Duch Święty daje dostęp do tajemnicy Chrystusa, gdyż bez Jego pomocy człowiek nie potrafi nawet wyznać, iż Panem jest Jezus (1 Kor 12, 3).

I tak jak Duch Święty wprowadza człowieka w tajemnicę Chrystusa, tak Chrystus otwiera mu dostęp do Ojca: w Chrystusie mamy bowiem śmiały przystęp do Niego (Ef 3, 12). W tym pierwszym wymiarze chrystoformizacja utożsamia się z

<sup>3</sup> Zob. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987, 250.

<sup>4</sup> Jan Paweł II, Encyklika o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata, *Dominum et Vivificantem*, 10.

całą tajemnicą zbawienia, dzięki łasce jaką wysłużył Chrystus: łaską bowiem jesteśmy zbawieni (Ef 2, 5), a każdemu została udzielona ta łaska według miary daru Chrystusowego (Ef 4, 7). Chrystus więc jako Prawdziwy Bóg i Prawdziwy Człowiek jest właściwym źródłem tego procesu, który tutaj będziemy nazywać chrystoformizacją; On nadaje temu procesowi sens w każdym wymiarze.

## 2. TAJEMNICA KOŚCIOŁA – SAKRAMENTALNA PRZESTRZEŃ CHRYSTOFORMIZACJI

W tajemnicy Jezusa Chrystusa objawiła się miłość Boga względem każdego człowieka. Trzeba jednak zapytać, czy można mówić o „historycznej ciągłości” tak rozumianego procesu albo inaczej, gdzie i w jaki sposób może człowiek dzisiaj uczestniczyć w tajemnicy żywego Chrystusa?

Odpowiedź na to pytanie wypada rozpocząć od stwierdzenia, że cała ekonomia zbawienia rozwija się nadal w porządku sakramentalnym. Właściwym sposobem uobecnienia się tajemnicy w historii jest sakrament<sup>5</sup>. Człowiek dociera do tajemnicy obecnej w historii poprzez sakrament. E. Schillebeckx twierdzi wręcz, że sam Chrystus jest Sakramentem spotkania człowieka z Bogiem, jest Sakramentem Boga. Człowiek rozpoznaje Chrystusa w przestrzeni sakramentalnej, gdyż „sakramenty są właśnie dzisiejszą i współczesnemu człowiekowi dostępną dotykalskością Chrystusa Pana”<sup>6</sup>.

Trzeba jednak najpierw wskazać na narodziny Kościoła. Mamy na uwadze nie tyle „pierwsze narodziny”, które miały miejsce już w momencie Zwiastowania, ile o właściwe narodziny w dniu Pięćdziesiątnicy. Od tego czasu Kościół jest sakramentem zmartwychwstałego Pana żyjącego nadal w historii. Chrystus objawiający Ojca jest Sakramentem Boga, zaś Kościół jest sakramentem żyjącego i działającego z mocą Chrystusa. Sakramentalna przestrzeń Kościoła jako Mistycznego Ciała stanowi także właściwą przestrzeń chrystoformizacji. Uobecniając żywego Chrystusa sakramenty święte są jakby „terenem” Jego zbawczego oddziaływania: „Chrystus jest zawsze obecny w swoim Kościele (...) jest obecny w ofierze Mszy świętej (...) w osobie odprawiającego (...) pod postaciami eucharystycznymi. Obecny jest w sakramentach tak, że gdy ktoś chrzci, sam Chrystus chrzci” (KL 7). Zbawcze oddziaływanie Chrystusa poprzez sakramenty nie dokonuje się jedynie na zasadzie jakiegoś „wtargnięcia poznawczego” w sferę ludzkiej świadomości, ale obejmuje całego człowieka. W sakramentalnych znakach Chrystus staje się bliski człowiekowi jako osoba. Sakrament nie tylko uobecnia, czy wyraża Chrystusa, ale prowadzi do wewnętrznej przemiany. Toteż można powiedzieć, iż sakramentalne spotkanie jest także na wskroś spotkaniem personalnym: tu bowiem dochodzi do osobowego spotkania żywego Boga z żywym człowiekiem.

Proces chrystoformizacji w wymiarze sakramentalnym jest zapoczątkowany przez chrzest, który daje udział w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, otwiera dostęp do Jego łaski i wprowadza w tajemnicę Kościoła. Przez chrzest ludzka osoba zostaje wprowadzona w właściwą przestrzeń chrystoformizacji. Będąc rzeczywistym „dzieckiem Ojca” człowiek ochrzczony staje się członkiem żywego organizmu Kościoła, który jest Ciałem Chrystusa, a On sam jest Głową (Ef 1, 22-23). W tej sakramentalnej przestrzeni Kościoła realizuje się trwający przez całe

<sup>5</sup> Zob. D. Chenu, *Wybór pism*, Warszawa 1971, 123.

<sup>6</sup> A. Nossol, *Człowiek współczesny wobec Chrystusa w sakramencie*, Homo Dei 40/1971/nr 1, 25.

życie proces chrystoformizacji — dojrzewania w Chrystusie, aż do tego stopnia, który stał się udziałem św. Pawła: „Teraz już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20). Podstawowe znaczenie w tym procesie posiada Eucharystia, która jest sakramentem obecności Pana.

## II. CHRYSOFORMIZACJA W ASPEKCIE PSYCHOLOGALNYM (JAKO DOJRZEWANIE OSOBOWOŚCI „DO MIARY WIELKOŚCI JEZUSA CHRYSYSTUSA”)

Charakterystyka chrystoformizacji w wymiarze teologicznym stanowiła próbę opisu tegoż procesu, przebiegającego niejako „ku człowiekowi w Chrystusie”<sup>7</sup>. Mieśliśmy więc na uwadze przede wszystkim „odgórny” proces przeobstwienia człowieka przez łaskę Boga. Trzeba jednak zauważyć, że omawiany tutaj proces posiada charakter teandryczny, bosko-ludzki. Stąd jego opis, przynajmniej w jego podstawowym wymiarze byłby niepełny, gdybyśmy pominęli jego warstwę antropologiczną. Jest to prosta konsekwencja wydarzenia Inkarnacji Słowa Bożego oraz rozumienia człowieka jako wcielonego ducha. I tak, w przeciwstawieniu do pierwszego, kolejny aspekt można by umownie nazwać „oddolnym”, przebiegającym z kolei „ku Bogu w Chrystusie”, a uwidaczniającym się najbardziej w psychologicznej strukturze rozwoju chrześcijańskiej osobowości.

### 1. CHRYSOFORMIZACJA WE WCZESNYM OKRESIE ONTOGENEZY CZŁOWIEKA

Zastosowany podtytuł w swej treści implikuje ogólnie przyjmowaną dzisiaj prawdę, że religijność, w całej antropologicznej strukturze osobowości nie stanowi jakiegoś „ciała obcego”, sztucznie dodanego, lecz jest jej częścią integralną. Interesuje nas przede wszystkim znaczenie najwcześniejszych doświadczeń w zakresie religijnego rozwoju człowieka, doświadczeń, które wręcz przesądzają o kształcie przyszłej wiary religijnej człowieka. Psychologia religii w tym aspekcie badań dostarcza coraz więcej danych, które potwierdzają, że „wszystko, co można powiedzieć o naturze człowieka jako homo religiosus, odnosi się także, a może jeszcze bardziej, do dziecka”<sup>7</sup>.

Analiza psychologicznych uwarunkowań idei Boga dowodzi, że w kształtowaniu się obrazu Boga bardzo ważnym czynnikiem jest prawidłowy obraz rodziców. Chodzi mianowicie o tendencję do przenoszenia (generalizacji) na Boga tych wszystkich cech, które dziecko widzi u swoich rodziców<sup>8</sup>. Obraz rodziców zdaje się stanowić szczególną, jeżeli nawet nie decydującą drogę w procesie kształtowania obrazu Boga. Mamy więc również tutaj do czynienia z pewnym porządkiem sakramentalnym, przy czym w tym porządku rolę „sakramentów” Boga spełniają wzory matki i ojca. Niektórzy psychologowie, tacy jak A. Vergote czy E. Erikson, wykazują istotne różnicowanie w omawianym procesie ról symboli rodzicielskich. I tak, psychologiczna korespondencja matki z dzieckiem, nacechowana troskliwością

<sup>7</sup> J. Wilk, *Znaczenie pierwszych doświadczeń dla religijnego wychowania małego dziecka w rodzinie*, Lublin 1987, 15. Por. G. Hansemann, *Wychowanie religijne*, Warszawa 1988, 100-103.

<sup>8</sup> Por. Z. Chlewiński, *Psychologiczne uwarunkowania idei Boga*, Encyklopedia Katolicka III, kol. 982-985. Por. także Cz. Waleśa, *Psychologiczna analiza rozwoju religijności człowieka ze szczególnym uwzględnieniem pierwszych okresów jego ontogenezy*, w: *Psychologia religii*, red. Z. Chlewiński, Lublin 1982, 143-180.

miłością, czułością, a nade wszystko zawsze bliską obecnością, prowadzi do ukształtowania w psychice dziecka uczucia „prazaufania“ To „prazaufanie“, zdaniem Eriksona, stanowi nie tylko kamień węgielny przyszłej zdrowej osobowości, warunkuje właściwe relacje do otaczającego świata, ale jest także ontologicznym źródłem nadziei i wiary religijnej, która kiedyś będzie zwrócona ku Bogu<sup>9</sup>. Postępuje równocześnie powolny proces przezwycięzania (emancypacji) owej dualnej jedności (dual-union) dziecka z matką. W ten sposób zostaje zapoczątkowany proces transcendowania własnego „ja“ na wszelkie „ty“, również w kierunku Bożego „Ty“ Tu zaznacza się także szczególna rola ojca (komponent ojcowski), który przyczynia się do dalszego pozytywnego przezwycięzania owej symbiotycznej jedności dziecka z matką, w której od początku dziecko się rozwijało. Rola tego komponentu, to po prostu rola ojca, a więc kogoś zgoła innego od matki. Obecność osoby ojca, choć również nie pozbawiona uczucia miłości, przeżycia bliskości, wiąże się jednak z istnieniem pewnej autonomii. Obraz ojca funkcjonuje raczej jako uosobienie autorytetu, prawa i wymagań, obietnicy i wzoru<sup>10</sup>. Wynika stąd wielkie znaczenie przeżycia pozytywnego obrazu ojca w całym psychogenetycznym procesie rozwoju wiary religijnej. Właśnie te przeżycia, związane z konkretnym wzorem ojca w poważnym stopniu zdają się często determinować cały proces uwierzenia i to zarówno w aspekcie zaufania do drugiego człowieka, jak też w relacji do Boga.

Nie zamierzamy tu dyskutować, który komponent; macierzyński czy ojcowski odgrywa bardziej znaczącą rolę w rozwoju dojrzałej wiary. Komponenty te, z całym swym bogactwem wzajemnie się uzupełniają wnosząc w ów proces własne niepowtarzalne wartości albo braki. W prawidłowo funkcjonującym środowisku rodzinnym dziecko zawsze odbiera swoich rodziców jako całość<sup>11</sup>. Trzeba jeszcze w tym miejscu zauważyć wyniki badań, które zaobserwował R. Hubert, analizując etapy kształtowania się obrazu Boga u dziecka. Wyróżnia on w tym procesie dwie podstawowe fazy: fazę diwinizacji obrazu rodziców (dziecko przypisuje rodzicom atrybuty boskie), i następującą po niej fazę paternizacji obrazu Pana Boga (cechy rodzicielskie matki i ojca zostają odniesione do Boga)<sup>12</sup>. Rozumiemy, że te spostrzeżenia dotyczą raczej ogólnych prawidłowości ujawniających się we wczesnych etapach ontogenezy religijnej. Mamy jednak prawo odnosić je również do rozwoju religijnego, który przebiega w konkretnym kontekście wartości chrześcijańskich. Chodzi więc najpierw o dobre wzory wierzących rodziców, których wiara religijna ukształtowała się w kręgu wartości chrześcijańskich: przede wszystkim w relacji do Jezusa Chrystusa, i którzy te same wartości, jak też taki obraz Boga pragną przekazać swemu dziecku. Znamienne w tym miejscu zdaje się być świadectwo Teilharda de Chardin, który wspomina: „Bóg mojej matki był przede wszystkim — zarówno dla niej, jak i dla mnie — Bogiem wcielonym“<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Zob. E. Erikson, *Insight and Responsibility*, New York 1963, 105. Por. tegoż autora *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt 1971, 62-75.

<sup>10</sup> Zob. A. Vergote, *Religione, fede, incredulità. Studio psicologico*, Milani 1985, 231-249. Por. J. Wilk, dz. cyt., 214-219.

<sup>11</sup> Zob. K. Neugebauer, *Zagubiony dar — mity, obyczaje, deformacje*, w: *Dar jedności*, red. zbiorowa, Warszawa 1988, 117.

<sup>12</sup> Zob. R. Hubert, *La croissance mentale*, Paris 1949, 352.

<sup>13</sup> P. Teilhard de Chardin, *Piśma. Moja wizja świata*, Warszawa 1987, 291. W tym kontekście bardzo znamienne są również słowa św. Augustyna, który pisze: „Dzięki Twemu miłosierdziu bowiem to imię Syna Twego, mego Zbawcy, już z mlekiem matki moje serce w dzieciństwie wchłonęło w siebie pobożnie i bardzo głęboko przechowywało“, *Wyznania*, Warszawa 1987<sup>3</sup>, 49.

Kształtowanie obrazu Boga „na obraz Chrystusa“, dojrzewanie wiary, dokonuje się w kręgu przeżywania chrześcijańskiego świata wartości, szczególnie na drodze sakramentalnej. Działanie Bożej łaski (proces teologiczny) odnajduje swoją naturalną przestrzeń, którą jest rozwijająca się psychika: w tej konkretnej przestrzeni rozwijającej się ludzkiej osobowości *gratia supponit naturam*. Łaska chrztu świętego udzielona dziecku za zgodą rodziców mimo wszystko pozostałaby zawieszona jakby w próżni, gdyby zabrakło wiarogodnych postaw tychże rodziców, czy opiekunów. Porządek sakramentalny w ścisłym tego słowa znaczeniu (sakramenty święte) potrzebuje jeszcze pośrednich znaków i widzialnych symboli. Na tej podstawie możemy twierdzić, że chrześcijańscy rodzice, atmosfera rodziny jako „domowego Kościoła“, to również swoiste „sakramenty“ Chrystusa dla rozwijającego się w wierze dziecka. To również upoważnia nas do postawienia tezy, że już na tym etapie dojrzewania wiary równocześnie z procesem diwinizacji obrazu rodziców oraz procesem paternizacji obrazu Boga dokonuje się od samego początku chrystoformizacja tegoż obrazu. Mamy tu na uwadze wszelkie implikacje psychogenetyczne i to zarówno w zakresie dojrzewania osobowości religijnej, moralnej jak i społecznej.

## 2. DOJRZEWANIE OSOBOWOŚCI SAKRAMENTALNEJ W RELACJI DO KOŚCIOŁA-MATKI

Encyklika „*Redemptor hominis*“ akcentuje istotną dla naszej refleksji prawdę: „Każdy człowiek przychodzi na ten świat, poczynając się w łonie swej matki i rodząc się z niej, jest z tej właśnie racji powierzony trosce Kościoła“ (13). Warto zauważyć, że owa „troska Kościoła“ dosięga nawet samej rzeczywistości „presakramentalnej“, przy czym została tutaj szczególnie zaakcentowana rola matki. Symbol „matki“ w całym procesie chrystoformizacji nabiera wyjątkowego znaczenia. Najpierw matka jako naturalna rodzicielka, jako ta, która daje życie i kształtuje je od samego początku, ale również „matka“, której symbolem jest woda chrztu świętego (woda — źródło życia, symbol nowych narodzin). Ta „matka“ rodzi i wprowadza w to życie, które jest życiem wiary w Jezusa Chrystusa. Przez chrzest odrodzony człowiek jest wprowadzony w tajemnicę Chrystusa żyjącego i działającego w Kościele. Odtąd na drodze rozwoju sakramentalnego dojrzewa ludzka osobowość w relacji do tej Matki, którą jest Kościół.

Idea Kościoła-Matki nie jest bynajmniej nowa. Wydaje się jednak, iż ciągle jeszcze jest ona teologicznie i pastoralnie zbyt mało dowartościowana. Być może właśnie tutaj należałoby szukać przyczyn bardzo nieraz złych postaw wobec Kościoła i kojarzenia go z bezduszną organizacją-instytucją albo nawet partią opartą na zwykłych kalkulacjach ludzko — socjologicznych. Tymczasem Kościół zawsze pozostanie przede wszystkim Matką, zasługującą na szacunek, miłość i wdzięczność; każdy bowiem wierzący jest naturalnym dzieckiem tej Matki. Macierzyństwo Kościoła tkwi w tym, iż „rodzi on do nowego i nieśmiertelnego życia synów z Ducha Świętego poczętych i z Boga narodzonych (...) podobnie jak rodzi matka“<sup>14</sup>.

Refleksja nad sakramentalną drogą dojrzewania osobowości w relacji do Kościoła-Matki będzie przede wszystkim dotyczyć życiowej identyfikacji osoby z

<sup>14</sup> List Ojca Świętego Jana Pawła II do kapłanów na Wielki Czwartek 1988 roku, nr 4. Warto zauważyć, że idea „macierzyństwa Kościoła“ jest również rozwijana w dokumentach Soboru Watykańskiego II, jak też w nauczaniu Stolicy Apostolskiej, także coraz częściej temat ten jest podejmowany w różnych publikacjach, por. A. Szostek, *Rola Kościoła w kształtowaniu dojrzałego sumienia*, W drodze 12/1984/nr 2, 54-64.

tajemnicą Jezusa Chrystusa obecnego w Kościele. Nie można jednak się obejść bez choćby pobieżnej analizy tego procesu, na początku którego znajduje się wczesno-dziecięca identyfikacja z religijnymi wzorami rodziców, zwłaszcza z matką. Owa psychologiczna korespondencja z chrześcijańską matką urasta do rangi swobodnego symbolu. W tej bowiem relacji rozwija się najbardziej pierwotne poczucie wspólnoty. Symbiotyczna wspólnota matki i dziecka oznacza wręcz pewien rodzaj „prawspólnoty”. To najbardziej pierwotne poczucie wspólnoty będzie poszerzane o nowe kręgi uczestnictwa społecznego. Takim kręgiem jest zwłaszcza rodzina pojęta jako część Kościoła, jako „kościół domowy” — *Ecclesia domestica* (KK 11). Przez uczestnictwo w tej wspólnoty człowiek zostaje prowadzony do coraz bardziej pogłębionej wspólnoty z osobą Chrystusa. Dzięki życiu sakramentalnemu osoba Jezusa Chrystusa wchodzi w życie rodziny i jej członków tak blisko, że rodzina staje się Kościołem<sup>15</sup>. Jako *Ecclesia domestica* rodzina stanowi pierwszy poszerzony model „matki”, która na swój sposób „karmi” osobą Chrystusa i prowadzi do coraz bardziej pogłębionej wspólnoty z Bogiem. W tym podstawowym środowisku wiary ma miejsce inicjacja sakramentalna poprzez przystąpienie dziecka do Pierwszej Komunii świętej i sakramentu pokuty. Należy więc mówić o zaczynającym się procesie kształtowania sumienia i postaw moralnych w oparciu o ewangeliczną hierarchię wartości. I choć na tym etapie mamy jeszcze do czynienia z bardzo typowymi formami religijności dziecięcej, nie można jednak tej religijności odmówić cech swoistej autentyczności i dziecięcej zażyłości z Bogiem. Szczególną rolę spełnia tu pielęgnowanie pobożności eucharystycznej.

Prawidłowo funkcjonująca rodzina jako Kościół domowy umożliwia również decydujący proces osobistej identyfikacji z całą wspólnotą Kościoła. Trzeba wręcz powiedzieć, że całe dotychczasowe dojrzewanie wiary ku tej identyfikacji zmierza.

Postępująca dojrzałość tej identyfikacji wiąże się z dokonującą się emancypacją od poprzednich modeli „matki wiary”. Jest to normalna droga rozwoju osobowości sakramentalnej w relacji do Matki-Kościola i żyjącego w nim Chrystusa. Należy podkreślić, że tak jak matka w procesie wychowawczym zabiega o to, by jej dziecko doszło do pełnej autonomii działania i wartościowania, podobnie Kościół-Matka nigdy nie zniewala człowieka do siebie, ale zmierza ku temu, by doprowadzić człowieka (swoje dziecko) do autonomicznej, opartej na wolności osoby, relacji do osoby Jezusa Chrystusa. O ile więc w pierwszym okresie życia człowiek rozwija się w pewnej heteronomii wobec swoich rodziców, wychowawców, opiekunów, o tyle przechodzenie w okres osobowej dojrzałości cechuje coraz większa samodzielność i wolność dokonywanych wyborów. Ta postępująca emancypacja od dotychczasowych wzorów oraz coraz większa autonomia jako cecha dojrzewającej osobowości stanowi też podstawę identyfikacji z nowymi grupami odniesienia. Może się to wyrazić w przystąpieniu do rozmaitych grup formalnych i nieformalnych, jak: związek młodzieżowy, klan, sekta, partia. Mamy prawo oczekiwać, że proces wychowawczy przebiegający w zdrowym klimacie chrześcijańskiej rodziny, rzeczywiście spełniającej podstawowe wymogi „domowego Kościoła”, stwarza tym samym najbardziej sprzyjające warunki dla dojrzałej identyfikacji z tą rzeczywistością, która odtąd będzie właściwą grupą przynależności już z własnego wyboru jako wspólnota Kościoła. Wyrazem tego jest nie tylko akceptacja norm czy dogmatów przyjmowanych w Kościele, ale przede wszystkim dążenie do jedności wyznawanej wiary i pragnienie zjednoczenia z Bogiem. Znakiem tej przynależności jest przyjęty chrzest. Te trzy podstawowe kryteria, a więc to, że „jeden jest chrzest, jedna wiara,

<sup>15</sup> Zob. M. Braun-Gałkowska, *Psychologia domowa*, Olsztyn 1985, 95-98.

jeden Pan“ stanowią o całej specyfice omawianej identyfikacji osoby z Matką-Kościółem.

Dalej idąca specyfikacja tej relacji pozwala zauważyć, że nie ma ona nic wspólnego z jakimś rodzajem „ustosunkowania ideologicznego“, ani też nie jest owocem jakiejś tylko „presji instytucjonalnej“ czy totalitarnej, lecz w istocie wyraża prostą relację osobową, wyrażającą się w dążeniu do egzystencjalnego, życiowego spotkania z osobą Chrystusa w sakramentach Kościoła. Przestrzeń sakramentalna Kościoła to najważniejszy obszar dojrzewania chrześcijańskiej osobowości. Wydaje się, że stopień dojrzałości wiary będzie zależeć z jednej strony od postępującego procesu emancypacji względem każdego przeszłego modelu „matki“, zaś z drugiej strony będzie zależał od siły egzystencjalnego związania się z tą nową „Matką“, którą jest Kościół — widzialny znak Chrystusa. Wyrazem tego związania jest głębokie pragnienie, by „pełnić wolę Ojca“ w różnych wymiarach ludzkiej egzystencji. W tym kontekście odślania się przed nami w nowym świetle dość szokujące pytanie w pełni dojrzałego Chrystusa: „Któż jest moją matką?“ (Mt 12, 48), tu również okazuje się bardziej zrozumiałym ów podstawowy wymóg: wymóg miłości Matki-Kościół.

Relacja ludzkiej osoby do Matki-Kościół niewątpliwie w pierwszym, rzędzie znajduje swoje oparcie w „odgórnym“ procesie przeobstwienia Bożą łaską, oznacza jednak również dokonujący się w samym wnętrzu osobowości proces psychologiczny, z wszystkimi jego konsekwencjami dla rozwoju ku pełnej dojrzałości. Postępując się terminologią św. Pawła można powiedzieć, iż jest to długotrwały proces dojrzewania do „miary wielkości według pełni Chrystusa“ (Ef 4, 13). Jest to więc, w pełnym tego słowa znaczeniu, chrystoformizacja ludzkiej natury w relacji do Kościoła-Matki. Dość wyraźne odzwierciedlenie tak pojętego procesu odnajdujemy w życiowych losach np. E. Stein, wielu osób świętych, jak również tych, którzy idąc za głosem powołania bardzo często natrafiali na duży sprzeciw nawet ze strony rodziców, a więc tych, którzy przecież sami kiedyś kształtowali w nich miłość do Chrystusa i Kościoła — miłość, która okazała się bardziej pociągająca, dojrzała i zobowiązująca.

### III. CHRYSOFORMIZACJA JAKO PROCES ODNOWIENIA WSZYSTKIEGO W CHRYSZTUSIE

Dotychczasowa refleksja ograniczała się zasadniczo do podstawowego wymiaru chrystoformizacji, obejmującego głównie uwarunkowania rozwoju ludzkiej osoby w relacji do Boga w tajemnicy Jezusa Chrystusa. Wymiar ten nie wyczerpuje bynajmniej całego znaczenia omawianego przez nas procesu, tu właściwie się zaczyna, by rozciągnąć swe wpływy na całą rzeczywistość otaczającego świata. Wszystko bowiem jest poddane wpływowi Chrystusa, zgodnie z tym, co czytamy w Liście do Kolosan, iż „wszystko w Nim ma istnienie“ — *in Christo omnia constant* (1, 16).

Tej fundamentalnej tezy św. Pawła nie można jednak odnosić wyłącznie do współcześnie podejmowanej chrystologicznej interpretacji teologii. Pewnym zacieśnieniem byłoby też czynienie z niej jakiejś pierwszej zasady konstruowania tzw. chrystologii integralnej. Zasada ta stanowi bowiem dość silny fundament dla tego, co już niejednokrotnie było celem wysiłków pisarzy nowotestamentowych, jak i Ojców Kościoła, którzy po prostu całą rzeczywistość świata usiłowali rozszyfrować w świetle Chrystusa-Logosu: a więc Jego obecności w całej historii religii, w filozofii i kulturach<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Zob. W. Kasper, dz. cyt., 53.



W tym kontekście szczególne znaczenie zyskują postulaty zawarte w Konstytucji duszpasterskiej „*Gaudium et spes*”, akcentujące dość wyraźnie, iż wszystkie dziedziny ludzkiej działalności, cała rzeczywistość doczesna, jest zawsze odniesiona do zbawczej misji Chrystusa i koncentruje się wokół tajemnicy Jego osoby. Prawda ta domaga się ponownego przypomnienia, staje się bardzo aktualna właśnie teraz, w dobie daleko posuniętej emancypacji, która stała się wręcz hasłem tej epoki. Jej przejawem jest m. in. proces demitologizacji religii oraz sekularyzacja rzeczywistości. Ciągłe pozostaje otwarty problem współczesnej chrystologii, sprowadzający się do pytania: jaki jest stosunek chrześcijańskiej koncepcji odkupienia do nowożytnej koncepcji emancypacji<sup>17</sup>. To samo pytanie, wyrażone w innej formie, może przyjąć następującą postać: czy można i w jaki sposób potrafimy zaradzić postępującemu i wszystko ogarniającemu procesowi sekularyzacji, który zmierza do totalnego „odbóstwienia” świata?

Akceptując w całości chrześcijańską koncepcję odkupienia, już można powiedzieć, że samo pytanie o możliwość przezwyciężenia tegoż procesu nie dopuszcza odpowiedzi negatywnej; taka bowiem podważałaby istotową „chrześcijańskość” tej koncepcji, która przecież głosi pewność wiary i nadziei jaką daje tajemnica Zmartwychwstania Chrystusa. Bardzo trafnie wyraził tę prawdę J. M o l t m a n n pisząc, iż „wiara chrześcijańska, która nie jest wiarą w zmartwychwstanie, nie może być ani chrześcijańską, ani wiarą”<sup>18</sup>. Z tej prawdy jasno zdaje się wynikać odpowiedź na drugą część wcześniej postawionego pytania. Jej postulatywny charakter można by wyrazić w tezie, iż miejsce ogarniających wszystko procesów, określonych wcześniej ogólnie mianem emancypacji, powinna objąć swoim zasięgiem powszechna chrystoformizacja. W tym najszerszym znaczeniu chrystoformizacja winna być rozumiana jako proces zmierzający do odnowienia wszystkiego, a więc całej rzeczywistości, w Chrystusie.

Trzeba jasno zaznaczyć, iż ów proces pojęty jako totalna realizacja zasady „*instaurare omnia in Christo*” (Ef 1, 10) musi opierać się na fundamentalnej prawdzie wiary, głoszącej, że Jezus jest Chrystusem — Prawdziwym Bogiem i Prawdziwym Człowiekiem. W tajemnicy Jego osoby doznaje przebóstwienia cała rzeczywistość. Inkarnacja Słowa Bożego jest bowiem najwyższym przypadkiem istotowego spełnienia się ludzkiej rzeczywistości<sup>19</sup>. Zapoczątkowana przez tę tajemnicę chrystoformizacja otwiera przed ludzkością możliwość prawdziwej humanizacji świata. Przez swoje wcielenie i całe dzieło odkupienia Jezus Chrystus zjednoczył się z każdym bez wyjątku człowiekiem. Tę prawdę wyraźnie akcentuje Encyklika „*Redemptor hominis*” kiedy zauważa, że „na tle narastających w dziejach procesów, które w naszej epoce w szczególny sposób zdają się owocować, w obrębie różnych systemów, światopoglądów, ustrojów, Jezus Chrystus staje się jak gdyby na nowo obecny — wbrew wszystkim pozorom Jego nieobecności” (13). Można by w tym miejscu dodać, nawet wbrew tym pozorom nieobecności, jakie zaznaczyły się także w różnych odmianach teologii radykalnej, zwłaszcza zaś tzw. teologii śmierci Boga, która stając się prostą „jezologią” preferowała pewną odmianę antropologizmu, pozbawionego cech chrześcijańskiego humanizmu opartego na niepełnej prawdzie o Jezusie Chrystusie — Bogu i Człowieku. Każda bowiem ideologia, proklamująca

<sup>17</sup> Zob. tamże, 37.

<sup>18</sup> J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1965, 150.

<sup>19</sup> Zob. W. Kasper, tamże, 45.

„śmierć Boga“, także ta, która występuje pod szyldem jakiejś „teologii“, jest z gruntu antyhumanitarna; jej konsekwencją jest bowiem zawsze „śmierć człowieka“<sup>20</sup>.

Chrystoformizacja jako proces odnowienia wszystkiego w Chrystusie odnosi się w pierwszym rzędzie do każdego konkretnego człowieka, jak i całej wspólnoty ludzkiej, by w ten sposób objąć swym zasięgiem całą otaczającą rzeczywistość. W kontekście osobowości indywidualnej oznacza kształtowanie i dojrzewanie człowieczeństwa według wzoru Chrystusowego: „Aż Chrystus się w nas ukształtuje“ (Ga 4, 19). W aspekcie całej wspólnoty ludzkiej ten sam proces należy rozumieć jako budowanie „cywilizacji miłości“ Zadanie to dotyczy nie tylko tych, którzy pozostają w „murach“ Kościoła, ale również wszystkich innych, także tych, którzy „szukają nieznanego Boga po omacku i wśród cielesnych wyobrażeń“ (KK 16). W takiej perspektywie wyraźniej odśłania się prawda o Kościele, który jest sakramentem jedności całego rodzaju ludzkiego i że odkupienie dokonane przez Chrystusa ma wymiar uniwersalny.

Chrystoformizacja jako proces przeobstwienia (theosis) konkretnego człowieka, ludzkości, obejmuje całe istniejące uniwersum. I nie chodzi w tym momencie jedynie o ideę chrystogenezy kosmosu w rozumieniu Teilharda de Chardina, ile raczej o rozwiniętą przez tegoż myśliciela ideę „środowiska Bożego“, czyli właściwie pojętej chrystosfery, w której urzeczywistnia się zarówno powszechna humanizacja, jak i powszechne uchryścyczenie wszystkiego<sup>21</sup>. W tym najszerszym aspekcie chrystoformizacja oznacza dziejowy proces zmierzający do odnowienia oblicza całej ziemi poprzez — by jeszcze raz się posłużyć terminologią Teilharda — „transformacyjną wszechobecność“ Ducha Jezusa Chrystusa, gdyż Jezus działa dzisiaj na sposób właściwy Duchowi<sup>22</sup>. Stąd też owej transformującej aktywności Chrystusa muszą być poddane wszelkie dziedziny ludzkiej aktywności: począwszy od małżeństwa i rodziny, poprzez sferę moralności i kultury, działalności społeczno — gospodarczej i politycznej. Konstytucja „Gaudium et spes“ postuluje by każdą z tych dziedzin rozjaśniały zasady i promienie światła, pochodzące od Chrystusa (KDK 46). Byłoby błędem rozumieć chrystoformizację w tym najszerszym wymiarze jako pewien rodzaj „kosmicznego panchryścianizmu“, nie można również jej utożsamiać z tzw. teologią rzeczywistości ziemskich.

Misja Chrystusa działającego i żyjącego w Kościele oraz „sprawy tego świata“, choć przenikają się wzajemnie, to jednak nie mogą być identyfikowane ze sobą. Nigdy nie wolno zapominać o ewangelicznej zasadzie autonomii dobra i zła, łaski i grzechu, miłości i nienawiści, doczesności i wieczności. Sytuacja chrześcijanina względem świata może być zawsze określona tak, iż istnieje on i rozwija się w „tym świecie“, ale jednocześnie należy do „innego świata“ Chrystus będąc Panem rzeczywistości doczesnej jest przede wszystkim Bogiem przyszłości człowieka, jest Panem „nowego nieba i nowej ziemi“ Nie można więc procesu chrystoformizacji widzieć inaczej, jak tylko w perspektywie odnowienia wszystkiego w Chrystusie jako Głowie — procesu, który ciągle zmierza „ku nowej ziemi i ku nowemu niebu“, gdyż „pierwsza ziemia i pierwsze niebo“ przeminą (Ap 21, 1).

<sup>20</sup> Problem ten jest już dzisiaj dość szeroko opracowany, por. E. Borne, *Bóg nie umarł*, Paris 1968, 100-105. Por. także L. Gilkey, *Nazwanie wicbru*, Warszawa 1976, 255. Także E. Szymańska, *Co to jest strukturalizm?*, Kraków 1980, 40-50.

<sup>21</sup> Zob. *Moja wizja świata*, 426-431.

<sup>22</sup> Zob. A. Nossol, *Współczesny pluriformizm chrystologiczny*, Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego 11/1985/, 28.

Mając na uwadze współczesny pluriformizm chrystologiczny, trzeba stwierdzić, że wszystkie dotychczasowe ujęcia chrystologiczne pozostają zawsze tylko zbliżone (aproksymatywne) do wyczerpującego ogarnięcia całego niezgłębionego bogactwa Chrystusa — *pleroma Christi*<sup>23</sup>. W obliczu wspomnianego pluriformizmu coraz częściej podnosi się postulat syntezy chrystologicznej, a może jeszcze bardziej chrystologii funkcjonalnej, która nie tylko ujmowałaby możliwie wszystkie wymiary tajemnicy Chrystusa, ale także czyniła Jego osobę bardziej bliską, żywą i dostępną dla współczesnego człowieka. Jezus Chrystus bowiem to nie tylko abstrakcyjny „*locus theologicus*“, w sensie przebogatego „miejsca“ prawd teologicznych, ale nade wszystko bardzo konkretne „miejsce“ spotkania Boga z każdym człowiekiem, spotkania przeobrażającego ludzką osobę. Zarysowana tutaj w trzech wymiarach idea chrystoformizacji w świetle procesu dojrzewania stanowi próbę połączenia i rozwinięcia tych dwóch podstawowych aspektów.

---

<sup>23</sup> Zob. tamże, 27.