

KS. KRZYSZTOF GÓZDŹ

Lublin

TEOLOGIA W ASPEKCIE „UKRZYŻOWANEJ MIŁOŚCI”

1 X 1993 r. ukończył 60 lat Prof. Dr hab. Michael Seybold, Ordinariusz Dogmatyki w Katolickim Uniwersytecie Eichstätt/Niemcy. Z tej okazji 12 uczniów Profesora wydało swoistą Księgę Pamiątkową (Erich N a a b (red.). *Ex latere. Ausfaltungen communaler Theologie (Seria: Extemporalia. Fragen der Theologie und Seelsorge 12)*. Eichstätt 1993 ss. 285. Franz-Sales-Verlag), na którą złożyły się ich artykuły odzwierciedlające przede wszystkim eklezjalny wymiar teologii ich Mistrza. Uczniowie wyrazili w ten sposób swoje gratulacje, kierując się przy tym główną ideą, że Księga ta stanowi próbę oddania tego, co otrzymali od swego Profesora. Stąd obraz Pelikana na stronie tytułowej (jak i w treści) jest rzeczywistym symbolem ich wzajemnej relacji: Profesora i Uczniów, jak też uprawianej przez nich teologii w aspekcie miłości Chrystusa.

Pelikan stał się od wieków symbolem darującej się miłości Chrystusa: w Jego umieraniu i Jego zmartwychwstaniu jako drodze obdarowywania innych życiem. Szczególną wiedzę o Pelikanie czerpiemy ze starożytnego pisma *Physiologus*, które powstało prawdopodobnie w Egipcie (w III w. po Chrystusie), gdzie pelikany czczono, i do dziś zachowało się w przeróżnych rękopisach i tłumaczeniach (np. tłum. Otto Seel. Wyd. 4. 1983). W IV rozdziale tego dzieła znajdujemy po raz pierwszy symbol Pelikana i objaśnienie: „Physiologus powiedział, że pelikan zabija siebie z miłości do swoich dzieci. Gdy przyjdą na świat młode pelikany, to w poszukiwaniu pożywienia dziobią w głowę swoich rodziców. Ci oddając zabijają je swoim wielkim dziobem. Później jest im jednak tego żal i cierpią przez trzy dni. Następnie matka sama rozrywa swój bok i jej krew – spływając na martwe ciała jej dzieci – ożywia je”.

Pelikan jest więc symbolem na wskroś chrześcijańskim; jest symbolem oddania i poświęcenia się Nowego Adama na tle winy Adama pierwszego. W ten sposób symbol ten ukazuje zarazem winę i odkupienie. Ta dramatyka

zbawienia ukazana jest najpełniej w postaci Chrystusa: wskazuje On na miłość jako sens historii, miłość – z której umiera, miłość – która zbawia. Stąd decydującym punktem obrazu Pelikana jest "otwarty bok, z którego rodzi się nowe, wieczne życie (por. Ps 102: Pellicanus sum taliter, quia sanguine prosum; w Biblii Tysiąclecia (1980) przetłumaczony jest „pelikan” nieszczęśliwie przez słowo „kawka” (por. w. 7).

Czytając dalsze objaśnienia, zamieszczone w piśmie *Physiologus*, dowiadujemy się, że w tekstach biblijnych (Rz 1, 25; J 19, 34; Mt 26, 27) chodzi o sakramenty, o życie Kościoła, które przedstawia się w symbolu Pelikana. Ta perspektywa eklezjologiczna pozwala zrozumieć symbol Pelikana jako czystą pro-egzystencję, która przynosi w darze życie i wspólnotę oraz samoofiarującą się miłość. Oddanie dokonuje się – podobnie jak u samotnego Pelikana, ptaka pustyni – poza miastem, właśnie na pustkowiu. Samoofiarowanie się ma miejsce w ostatecznym, skrajnym opuszczeniu. Wszystko to dzieje się dlatego, aby wykazać, że niczym nie da się zastąpić tej miłości, która w swym symbolu Pelikana wskazuje na czystość Jego (Chrystusa) stosunku do Boga, cierpienia, Jego posłuszeństwa i Jego umierania w miłości.

Dopiero w tym kontekście można całkowicie zrozumieć tytuł Księgi Pamiętkowej *Ex latere* („Z boku”; „Z serca”; „Spod serca”). Uczniowie, którzy doświadczyli u swego Mistrza takiego a nie innego rozumienia, czyli „umiłowania” teologii, widzą je również w głębokim symbolu Pelikana: jest to spojrzenie na całość, które nie mówi o odkupieniu bez grzechu, o człowieku bez Boga, o jednostce bez wspólnoty, i odwrotnie – o Kościele bez Chrystusa i o rozumowaniu bez wiary. Chodzi więc o „pełnię całości”, czyli o prawdę – która rodzi się z Miłości Bożej; prawdę – która wyzwala i wymaga; prawdę – która jest darem Boga w Jego wcielonym Synu; prawdę – która zostaje nam otwarta w ofierze odkupieńczej Chrystusa. Tajemnica otwartego boku Chrystusa, z którego wypływają krew i woda, boku – który został przebity po to, aby „wypłynęły sakramenty”, z których został utworzony Kościół–Pelikan jako tajemnica (*Mysterion*) miłości Jezusa Chrystusa, który daje nam swego Ducha – wszystko to stanowi wymaganie, przed którym winna stać dzisiejsza teologia i dzisiejsi teologowie. Słowem: mamy rozważać i wykazywać, że Boża Prawda jest ukrzyżowaną miłością.

Bezpośrednio do tematu wiecznej prawdy w teologii Profesora Seybolda nawiązuje już "Słowo wstępne" Biskupa Eichstätt, Dra Karla Brauna, który wraz z Jubilatem przebył wspólnie drogę studiów na Gregorianum. Z wielkim uznaniem ocenia on cały dorobek naukowy Jubilata, który można zebrać w jedną myśl przewodnią: teologia ta jest osiedlona i trwa w pełnej modlitwy chwale Boga, pobudza i domaga się sensu dla głębi tajemnic wiary, aby tym samym oddawać jeszcze pełniej cześć Bogu (s. 13). Magnus Cancellarius

Katolickiego Uniwersytetu Eichstätt wnikliwie zapoznał się z treścią Księgi, którą „wprowadza” swoim słowem. Dowodem tego jest fakt, że dostrzega on w poszczególnych artykułach Uczniów Jubilata, iż ponad ich wymiarem naukowym istnieje jeszcze wymiar ludzkiej wdzięczności, załątki prawdziwej wspólnoty i głębokiej przyjaźni.

Przyczynek Uczniów jest więc nie tylko dokumentowaniem ich drogi naukowej, która wzięła swój początek niewątpliwie „u boku” Profesora, ale oznacza on także Ich odwagę poświęcenia się w służbie prawdzie wiary. Wtedy teolog ustawia się nie „obok” swojego przedmiotu, który uprawia, lecz tkwi w nim samym, gdy sam jest wierzącym i wierzy wraz z całym Kościołem. Taki teolog jest w służbie całej wspólnoty wiary i nie rości sobie prawa do bycia autonomicznym „urzędem specjalistów”, który bardziej opierałby się na rozumowaniu naturalnym niż na rzeczywistości Kościoła. Taka postawa wierności świadectwu wiary kościelnego Urzędu Nauczycielskiego – którą odznacza się Profesor Seybold i wpoił ją skutecznie swoim Uczniom – absolutnie nie hamuje i nie alienuje teologów w ich pracy, lecz umacnia ich w ich własnym posłannictwie. Tak ich badania i nauczanie stają się nie jakimś zwyczajnym racjonalno-intelektualnym „poczynaniem”, ani też zabieganiem o własną „popularność”, czy też uprawianiem „teologii lekkiej i przyjemnej”, albo nawet „teologii konsumpcyjnej”. Ta teologia służy po prostu prawdzie człowieka, gdzie jednak „Deus semper maior est”.

Księgę Pamiątkową otwiera tematem literackim **Maria Magdalena Elbl** wykazując w greckiej tragedii otwarcie na chrześcijańską wiarę w odkupienie. Już w śmierci dokonuje się „przekraczanie granicy”, czyli wskazywanie na wieczność. Nadzieja na wieczność jest rodzona jedynie przez miłość, która uwidacznia się w „ukrzyżowanym życiu”, gdzie horyzontalność ogólnie doświadczanego cierpienia przecięta jest wertykalnością transcendentalnego doświadczenia sensu (s. 23). Wówczas odkupienie rozumiane jest jako „uwolnienie do miłości”. Na to spektrum doświadczenia otwarty jest każdy, szczególnie dzięki objawieniu tej miłości w człowieku. Wyraz temu daje samouwielbienie Boga w objawieniu Jego „współcierpienia” w Jezusie Chrystusie, tj. w krzyżu.

Lenka Karfiková zajmuje się pojęciem symbolu w ramach teologii sakramentów Hugona od św. Wiktora. Wychodzi od definicji symbolu jako „widzialnej formy dla ukazania niewidzialnej rzeczy” (definicja św. Augustyna) i kreśli w dziele *Hierarchia coelestis* podwójny ruch, który ukryty jest w symbolu. Symbol przybliża „prawdę niewidzialnej rzeczy” (ruch zstępujący), aby tym samym zaprosić człowieka (przez to pośrednictwo) do poszukiwania tejże niewidzialnej rzeczy (ruch analogii albo redukcji, czyli ruch wstępujący (s. 44)). Chodzi tu o pośredniczenie od Boga i do Boga. Przy tym wydoby-

wana jest dialektyka symbolu i bezpośredniości, która wiktoriańskiej *reductio* nadaje zabarwienie „egzystencjalne” (s. 34). Wówczas „sakrament” staje się miejscem „symbolu” (s. 45). Stąd pojawia się pytanie o relację symbolu do *signum* oraz *signum* do *sacramentum*. Na tej podstawie wyłania się w sakramencie potrójne sprzężenie między elementem materialnym (widzialnym) i duchowym (niewidzialnym): w relacji *significare* sakrament jest znakiem, w relacji *repraesentare* jest symbolem, natomiast w relacji *conferre* (albo *continere*) różni się on zasadniczo od znaku, jak i symbolu (s. 46).

Następny Uczeń Profesora, **Christoph Rohrer**, czyni refleksję nad trynitar-ną tajemnią życia św. Ignacego Loyoli, którego teologia i mistyka opiera się na dążeniu do jedności życia, wiary i myślenia. Rzymska mistyka trynitar-na Loyoli rozpoznaje Boga Ojca jako źródło i cel świata i człowieka. Stąd sens życia tkwi w naśladowaniu Chrystusa jako jedynej drodze do Ojca (s. 57). To utożsamianie z Chrystusem oznacza dopełnienie bytu człowieka. Jest to rezultat tajemnicy wcielenia i odkupieńczej miłości Chrystusa. W ten sposób Bóg pragnie rozwinąć swoje trynitarne życie w człowieku, który jest powo-łany do takiego właśnie życia (s. 60). Mistyczne zjednoczenie Boga z czło-wiekiem jest wtedy rozwinięciem daru życia Bożego w łasce uświęcającej, tj. w działaniu łaski Bożej. Czyli jest to udział w Bożym życiu Trójcy Świętej, a w szczególności w uczestnictwie w bosko-ludzkiem życiu Jezusa, które dokonuje się przez zjednoczenie między duszą Chrystusa i duszą oczy-szczonego człowieka. Chrystus jest bowiem pra-pośrednikiem między Bogiem i człowiekiem. Jako ukrzyżowany staje się wewnętrznym medium wszelkiej „służby”, wszelkiego „dojścia” do Ojca. Naśladowanie Chrystusa w cierpieniu oznacza więc faktyczny porządek zbawczy, tj. „wkroczenie chwały Ojca” jako ostateczne wypełnienie „służby” (s. 70).

Redaktor omawianej Księgi, **Erich Naab**, w swoim artykule *Naturalna jed-ność i inkorporacja* omawia – nie ukazaną dotąd w historii teologii – linię w rozumieniu Eucharystii od kardynała F. Mendozy (†1566) (*De naturali unitate*) do M. J. Scheebena (†1888) (*Incorporatia*), gdzie funkcję pośrednią odegrał dogmatyk z Eichstätt J. Ernst (†1869). Chodzi tu o powstanie w Eucharystii nowej więzi między wierzącym i Chrystusem.

Recepcja Scheebena niosła w sobie rozwój nowej eklezjologii, nacecho-wanej jednością Kościoła z Chrystusem, co znalazło wyraz w encyklice Piusa XII *Mystici Corporis*. Mendoza reprezentował w Eucharystii *unio naturalis* wierzącego z Chrystusem. Według niego każdy człowiek – godnie przyjmu-jący Eucharystię – wciela Chrystusa nie tylko przez wiarę i miłość (jak to ma miejsce w chrzcie), ale jednoczy się z Chrystusem przez Jego prawdziwą substancję i naturę (s. 85). Ponieważ jesteśmy związani z postaciami ciała i krwi, stąd też jesteśmy złączeni z Chrystusem nie tylko na jakiś sposób

duchowy, ale także na sposób naturalny, przez uczestnictwo w skutkach Jego Ciała i Krwi, które dają życie. Nie chodzi więc tutaj o to, żeby spożywający Ciało i Krew Chrystusa tworzył nową substancję albo nową osobę czy naturę. Chodzi natomiast o zjednoczenie z Ciałem Chrystusa przez spożywanie, przy czym Syn Boży pozostaje w nas *substantialiter et carnaliter*.

Mendoza nie ujmuje samej substancji Ciała i Krwi, która jest obecna pod postaciami chleba i wina – jak czyni to jego krytyk F. Suarez (†1617) – lecz widzi ją w odniesieniu do nas: ciało to według swej natury jest instrumentem stwarzającym życie, „organum deitatis”, który odnawia naszą duszę i nasze ciało. Przez swoją „prawdziwą naturę” ciało jednoczy wierzących w sposób naturalny, *etsi supra naturae terminos*. Cieleśne, sakramentalne dokonanie ma miejsce, aby w ten sposób dopełnić tajemnicy jedności: bierzemy od Chrystusa to, co On wziął od nas (por. DS 802). Jedność tę wyraża najlepiej słowo *communio*, które oznacza coś więcej niż *participatio* czy *acceptatio*.

Josef Schierl omawia relację Chrystusa i Kościoła przed encykliką *Mystici Corporis* (1943) ze szczególnym uwzględnieniem eklezjologii klasycy teologii dogmatycznej, Michaela Schmausa (†1993). Skupiony wokół osoby Schmausa ruch Corpus-Christi-Mysticum osiągnął swój punkt szczytowy. Kościół jest dla niego tajemnicą tajemnic, która stoi w ścisłej relacji do tajemnicy Trójjedynego Boga i z Niego też żyje (s. 116). Kościół ma więc swoją egzystencję tylko wtedy, gdy uczestniczy w Bożym „ruchu życia” Ruch ten biegnie od Ojca do Syna, od Syna do Ducha Świętego i od Niego znowu do Syna i Ojca (s. 118). Kościół jest stąd ujęty jako wspólnota, uformowana przez życie Boże i której podstawą istnienia jest sam Chrystus. Schmaus ma tu na uwadze nie tyle historycznego Jezusa, ile raczej przemienionego Chrystusa, który w ten sposób dalej żyje w Kościele. Chodzi więc o nakreślenie relacji między Kościołem jako Ciałem Chrystusa i Chrystusem jako Głową Kościoła (s. 122).

Problematyką Corpus-Christi-Mysticum zajmuje się dalej **Werner J. Henschel**, który omawia myśl Josepha Kardynała Schröffera (†1983) wyrażoną w jego zawołaniu biskupim: „Chrystus w nas, my w Nim” Ta centralna prawda teologiczna jest w nauczaniu Schröffera nie jako punkt rozwoju nowej eklezjologii, lecz raczej stanowi ujmowanie Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa, aby w ten sposób zaakcentować jego służebne przepowiadanie (s. 142 n.).

Podczas gdy inni teologowie, tu omawiani (np. Schmaus), raczej sami przygotowywali grunt dla rodzącej się encykliki, to Schröffier zajął się raczej propagowaniem gotowej już myśli encykliki, że Chrystus żyje w nas przez swego Ducha, którego nam posłał i w tymże też Duchu działa w nas sam Chrystus. Stąd wynika praktyczny wniosek dla głoszenia tej prawdy: skoro

Chrystus żyje w nas przez swego Ducha, umiejmy więc też być i żyć w Chrystusie. To przejście pastoralne sugeruje też, że eklezjologia, zorientowana wokół myśli przewodniej „Ciała Chrystusa”, jest głębsza i bardziej trafna niż koncepcja istoty Kościoła, która wychodzi od pojęcia „narodu Bożego”

Z kolei **Stefano Alberto** bada trzy vota Konferencji Episkopatu Niemiec (z Fuldy), które przyczyniły się do sprecyzowania pojęcia i istoty Kościoła wobec rodzącej się Konstytucji o Kościele *Lumen gentium*. Także tutaj centralną rolę odgrywa eklezjologia ukierunkowana na Ciało Chrystusa. Chodzi tu o kolegialne słowo biskupów niemieckich z lat 1960-1963 i ich wpływ na rozważania Soboru Watykańskiego II. Przed Vaticanum II wychodzono z założenia, że Konstytucja o Kościele ma swój jedyny *locus theologicus* w nauce o Corpus-Christi-Mysticum, szczególnie po ogłoszeniu encykliki w 1943 r., która przedstawiała niepodzielną jedność widzialnego wymiaru (Kościół jako *corpus sociale hierarchicum*) z rzeczywistością mistyczną Kościoła (Duch Święty jako Dusza Kościoła, mistycznego Ciała Chrystusa) (s. 164 n.). Już na początku Soboru ujęcie to w całej swej dynamice zostało podzielone na trzy prądy. Jeden chciał zmienić sposób patrzenia na Kościół i rozumiał go jako dzieło całej Trójcy. Drugi nie chciał pozwolić na rozluźnienie ontologicznej relacji poszczególnych chrześcijan z Chrystusem jako Głową – w jedności Ciała, która jest ożywiona przez Ducha. Aż w końcu pod wpływem trzeciego prądu na nowo zaakcentowano niepodzielność wymiaru widzialnego i niewidzialnego bosko-ludzkiej rzeczywistości Kościoła. Nowość ta polegała na doprecyzowaniu pneumatologicznej jedności dwóch natur w osobie Chrystusa (Duch Święty jest pryncypium jedności i życia Ciała Chrystusa), jak też na wprowadzeniu przyjętego na Kościół pojęcia sakramentu.

Józef Hernoga skupia swoje rozważania również na Vaticanum II, ale zajmuje się głównie „otwartymi pytaniami” powstałymi na ostatnim Soborze odnośnie do kapłaństwa. Nie do rzadkości należy pozostawianie przez Sobory wielu szczegółowych pytań „otwartymi”. Z całą pewnością nie chodzi tutaj o słabość czy manewr taktyczny uchylania się Urzędu Nauczycielskiego od dania jednoznacznej odpowiedzi. Jest to raczej wyraz teologicznej rzetelności i zadanie na przyszłość odnośnie do problematyki, która jest zależna właśnie od dalszych badań teologicznych. Stąd pytania te uwzględniają różne propozycje teologów, ale i stanowią nowe impulsy dla Kościoła jutra.

Autor, w swoim rozważaniu nauki Vaticanum II o prezbiteracie, ukazuje najpierw historyczne pochodzenie urzędów kościelnych i ustawia je w bardzo ścisłym związku z Chrystusem jako Kapłanem i źródłem wszelkiego kapłaństwa ziemskiego (s. 176 n.; por. LG 18). Wprawdzie *Lumen gentium* mocno podkreśla triadę urzędów: biskupstwo–prezbiterat–diakoniat, i łączy je w

osobie Jezusa Chrystusa, mówiąc że są one z ustanowienia Bożego (*ex divina institutione*), ale „otwarte” pozostają m.in. następujące aspekty: w jaki sposób Jezus przekazał Apostołom posłannictwo prezbiteratu?; jak odnoszą się do Jezusa dalsze elementy tworzące obraz Kościoła (uczniowie, nauczyciele, charyzmatycy itp.) od strony historycznej?; w jakiej relacji pozostają pojęcia „Apostoł” i „Dwunastu”?; jaka jest relacja prezbiteratu do apostoła?; które stopnie święceń pochodzą bezpośrednio od Chrystusa, a które nie?

Dalej omawiany jest problem nauki o trzech urządach (prorockim, kapłańskim, pasterskim) jako nauki rozwijającej się, na co wskazuje wiele niejasności i brak precyzji nawet w samych terminach i pojęciach (s. 181 n.). Dokładniej zaś omawiane są „otwarte pytania” wokół relacji biskup – prezbiter, przy czym mocno zaznaczony jest wymiar eklezjalny kapłaństwa.

Wielką zasługą ostatniego Soboru jest nakreślenie wspomnianej relacji między episkopatem a prezbiteratem, która znajduje swoje apogeum w nauce o sakramentalności święceń biskupich, gdzie episkopowi przyznaje się „pełnię sakramentu święceń” (por. LG 21). Ale i na tym polu pozostaje wiele problemów i pytań bez jednoznacznej odpowiedzi, choć teksty soborowe stwierdzają, że jedynym i wyłącznym źródłem urzędu prezbiteratu jest kapłaństwo Chrystusa, a nie kapłaństwo biskupa (s. 187). Do tych pytań należą m.in.: „biskupia wyższość” ukazuje prezbitera jako „kapłana drugiego stopnia”; mocne odniesienie prezbiteratu i diakonatu do episkopatu sprawia, że urzędy te nie mogą istnieć oddzielnie, bez ich „najwyższego stopnia” (tj. episkopatu) i stąd rodzi się pytanie, czy sam episkopat można zrozumieć bez dwóch niższych stopni święceń?; w czym leży „pełnia” święceń biskupich? – czy nie stwarza to „konfliktu” między Tridentinum a Vaticanum II? (s. 184).

Kolejny Uczeń, **Willibald Harrer**, kontynuuje wyżej postawiony problem, zawężając go do praxis prezbitera. Poddaje badaniom jeden z ostatnich dokumentów Episkopatu Niemiec (z 24 IX 1992 r.) na temat służby kapłańskiej. Chodzi tu przede wszystkim o dwa punkty newralgiczne. Pierwszy z nich ujmuje analizę teraźniejszych problemów związanych z życiem i działalnością kapłana. Drugi obejmuje wyjaśnienie tych problemów z propozycją nadania kierunku wyjścia z nich. Biskupi zauważają cztery zespoły problemów:

1. coraz większe słabnięcie i ustawianie życia religijnego oraz kościelnej praktyki wiary;
2. podupadanie Kościoła w sensie obojętności albo też i odrzucania go wprost;
3. kryzys tożsamości kapłańskiej, zwłaszcza względem świeckich współpracowników kościelnych;

4. osobiste wewnętrzne problemy kapłanów, dotyczące ich własnej wiary, zanikania ich „ludzkich relacji”, jak i trudności z ich formą życia jako celibatariuszy (s. 205).

Na wszystkich tych płaszczyznach czynione są próby rozwiązań, przy czym do wspólnych poszukiwań zaproszeni są przede wszystkim sami zainteresowani.

Tematyka pastoralna widoczna jest następnie u **Franza J. Hausmanna**, który w swoich rozważaniach wokół teologii sakramentów koncentruje się głównie na następujących pryncypiach: stworzenie jako „sakrament naturalny”, Jezus jako Sakrament Pierwotny, Kościół jako Sakrament Podstawowy, „człowiek” jako sakrament życia. W tej perspektywie daje ogólne określenie sakramentu: „sakrament jest życiem człowieka, który jest powołany przez Boga, aby żyć jako chrześcijanin” (s. 232). W ten sposób sakrament wyraża swoją dynamikę i jest określony przez relację Boga do człowieka, jak i do wspólnoty ludzkiej – jako mający szczególne znaczenie dla życia człowieka. Bóg wychodzi w swojej aktywności do człowieka (*opus operatum*), aby uzyskać odpowiedź i tym samym odpowiedzialność jednostki (*opus operantis*), jak i całej wspólnoty Kościoła (s. 234).

Szczególne miejsce poświęcone jest sakramentowi małżeństwa, który stawia przed mężczyzną i kobietą w sposób bardzo konkretny zadanie „wspólnego życia” tym sakramentem. Do tego „wspólnego życia” ludzie są powołani darem Bożej miłości, której treścią jest ich wspólna relacja do Boga. Ta Boża miłość jest przeżywana przez małżonków i z nich też emanuje jako nowe doświadczenie dla innych ludzi. W tym doświadczeniu miłości Boga wyraża się istota sakramentu małżeństwa: we wspólnocie życia małżeńskiego odczuwalny jest przedsmak miłości Chrystusa do Jego Kościoła.

Swoistym zwieńczeniem problematyki eklezjologicznej i związanej z tym prakseologii jest omawiane przeze mnie (**K. Gózdź**) dialogiczne rozumienie osoby wobec kryzysu antropologicznego. Współcześnie usiłuje się całkowicie zanegować osobę. Stąd proponuję własny schemat oparty na dorobku i badaniach Szkoły Lubelskiego Personalizmu jako propozycję wyjścia z tego impasu, spowodowanego w dużej mierze liberalno-ateistycznymi dążeniami naszej rzeczywistości.

Człowiek nie tyle jest osobą, ile raczej staje się osobą. W grę wchodzi więc ciągła realizacja, ustawiczne spełnianie, dążenie do pleromy. Źródłem i wzorem dla tego ontologicznego dążenia osoby ludzkiej jest Osoba Boga. Oznacza to również, że osoba jest bytem relacyjnym, czyli jest relacją indywidualną i społeczną, jest w relacji ku sobie idealnemu, ale i ku społeczności osób.

Ostatecznie osoba to „substancja związku ciała i duszy, transcendująca w jaźń, utożsamiająca się z sobą na sposób wewnętrznej refleksji bytowej i odróżniająca się od innych. Osoba jest to człowiek, jako jednostka i społeczność, stająca się w świecie w pełni sobą” (s. 252). Osoba staje się sobą w ciągłym dialogu z rzeczywistością i z innymi osobami, z pewnym zachowaniem wolności drugiej, w refleksji, jakby otwartości myśli, w niezamknięciu systemu. Osoba stoi wreszcie u podstaw wszelkich wartości, a nade wszystko życia. Zachowywanie tych podstaw ustrzeże nas przed konsekwencją „pozbycia” się człowieka.

Podobnie jak na początku Księgi, tak i na jej końcu, podjęty zostaje temat literacki. **Ulrike Wolitz** szkicuje nie tylko grę misteryjną benedyktyнки Sili Walter z klasztoru św. Anny w Steinbergu koło Chur w Szwajcarii (*Purpurowy sznur*), ale zachowuje również i aspekt teologiczny. Wyraża się on w wewnętrznym i wiecznym sprzęganiu przez Boga trzech wymiarów: przeszłości, terażniejszości i przyszłości jako nieodłącznych dla zrozumienia chrześcijańskiej historii zbawienia.

Boża gra misteryjna toczy się cały czas i obejmuje całą historię świata. Wszyscy jesteśmy w nią włączeni. Podstawa tejże historii tkwi w Wydarzeniu Chrystusa. Ono stanowi też nowy punkt widzenia dziejów. Wydarzenie Chrystusa wydobywa się z wnętrza historii świata i w nowy sposób ukonkretnia się jako „czerwona wstęga” wszelkiej historii, która u jej finału zbiega się w purpurową figurę Baranka. *Purpurowy sznur* to Boża miłość, która obejmuje całą historię i przenika ją. Cała historia staje się przez to historią zbawczego wychodzenia Boga do człowieka i jest po prostu wtopiona w zbawcze „teraz” Tajemnica Chrystusa stanowi środek czasu, miarę, według której wszystko inne się dokonuje. W ten sposób czas zbawienia staje się bardzo konkretny, jest nim po prostu „teraźniejszość”.

Wydarzenie Chrystusa dokonuje się zawsze beczasowo, ale jednak w konkretnym czasie, w „dziś” i „teraz” (s. 269). Stąd nic nie ginie, co było i co będzie, ponieważ w tym wszystkim pozostaje obecny Chrystus. Symbolem Jego obecności jest „czerwony sznur” jako rzeka czasu, która płonie – jak na Zielone Świątki – w najgłębszych warstwach naszej rzeczywistości. Zaś purpurowy ogień jest symbolem prawdziwego ratunku dla świata, symbolem, który ma swe źródło w otwartym sercu Jezusa na krzyżu.

*

Omówiona Księga Pamiątkowa, poświęcona Profesorowi M. Seyboldowi, wykazuje szerokie spektrum zainteresowań teologiczno-filozoficznych i literackich Jego Uczniów. Impulsem tych zainteresowań były bez wątpienia dyskusje dyscyplinarne (seminaria naukowe) i pozadyscyplinarne (poszerzanie własnych badań i zainteresowań). Ta wielość światła ukazuje pewien pluralizm teologiczny, który skupia się – jakby w soczewce – wokół jednego przewodniego tematu: miłości Boga do człowieka w Osobie Jezusa Chrystusa, który daje nam życie przez swoją śmierć. Chrystus-Pelikan jest realnym symbolem jedynej i ciągle uobecnianej ofiary Boga wobec świata.

THEOLOGY IN RESPECT OF THE „CRUCIFIED LOVE”

S u m m a r y

The author presents in an original manner the Souvenir Book of Michael Seybold, professor of dogmatic theology at Eichstätt University in Germany. This university is the only Catholic academy in the German-speaking area which remains in a friendly relationship with our university. The study pictures the state of research and seeks to grasp Catholic dogmatics along the lines of the classical scholar of German dogmatics, Prof. M. Schmaus. A thorough study of the Book under analysis has conferred on this theology a new aspect, that of the "crucified love", is a theology "pursued" in respect of the love of Christ and the gift of His Holy Spirit.

Translated by Jan Kłos