

Ks. Janusz KRÓLIKOWSKI

## OTWARTOŚĆ HISTORII NA PRZEŁOMY W CHRYSZTUSIE Udział papieża Jana Pawła II w przełomach końca XX wieku

*W działalności Papieża centralne miejsce zajmuje Eucharystia, która stanowi jakby konkretyzację przeżywanej i pokazywanej wierzącym perspektywy wiary oraz pierwszorzędne i skuteczne narzędzie pracy w historii i nad historią współczesnego świata.*

Egzystencjalną podstawą wolności jest wybór Boga.

– Najwyższym zadaniem wolności jest stać się chrześcijaninem.

Søren Kierkegaard, *Dzienniki*

### POLITYK CZY MISTYK?

Na łamach włoskiego dziennika „Corriere della sera” z 27 października 1999 roku ukazał się artykuł wstępny autorstwa Alberto Ronchey’a poświęcony papieżowi Janowi Pawłowi II, zatytułowany *Quel silenzio del pontefice*. Dziennikarz przypomina w nim określenie „geopolitical Pope”, które w 1978 roku nowo wybranemu wówczas Papieżowi nadał „New York Times”, oraz cytuje dwie wypowiedzi: Jeana Guittona i Jacques’a Le Goffa. Ronchey pisze: „Świadczył Jean Guitton, wybitny filozof chrześcijański, uczeń Teilharda de Chardin: «Wiele razy z nim rozmawiałem, jadłem w jego towarzystwie, często bywałem w Castel Gandolfo. Nigdy w nim nie znalazłem tej tkanki, którą nazywamy mistyką. Znalazłem natomiast tkankę, którą nazywamy polityką. Innymi słowy, jestem przekonany, że Jan Paweł II jest nadzwyczajnym Papieżem z punktu widzenia politycznego. I rzeczywiście, za jego sprawą Europa zmieniła się całkowicie». Historyk mediewista Jacques Le Goff mówi ze swej strony: «To średniowiecze plus telewizja»”.

Idąc po linii podobnych, to znaczy „politycznych” interpretacji pontyfikatu Jana Pawła II, usiłuje się niekiedy wprowadzić dość dziwną jego periodyzację. Są więc tacy, którzy wychodząc z zestawienia wydarzeń mających miejsce w ciągu tego pontyfikatu, dzielą go na dwa okresy. W pierwszym z nich, to znaczy od roku 1989, Papież miałby być przede wszystkim politykiem, gdyż jego działania zostały jakoby zdominowane przez pewną polityczną wizję świata, której kluczowym elementem była krytyka komunizmu, zakończona wraz z upadkiem tego ustroju, podsumowana i niejako rozliczona w encyklice *Cen-*



*tesimus annus* (1991 r.). Z biegiem lat, osiągnąwszy w znacznym stopniu zamierzone cele polityczne, Papież miałby odchodzić od tej horyzontalnej perspektywy swoich działań, aby skoncentrować się na kwestiach wertykalnych, czyli przejść do mistyki, w sposób szczególny poświęcając się przygotowaniom związanym z jubileuszem roku 2000. Ta grupa interpretatorów pontyfikatu Jana Pawła II, wychodząc od niewątpliwego faktu posuwania się Papieża w latach, świadomie bądź nieświadomie chce powiedzieć, że przyczyną takiego przełomu jest jego spojrzenie na świat i swoją posługę coraz bardziej *sub specie aeternitatis*.

Dość łatwo wykazać zasadniczy błąd takiej interpretacji, wynikający z wprowadzonego do niej dualizmu, którego wyrazem jest interpretacja mistyki i polityki jako dwóch rzeczywistości wzajemnie się wykluczających. Że taki dualizm jest nieuzasadniony w autentycznym przeżywaniu chrześcijaństwa, można wykazać powołując się na liczne przykłady historyczne, wśród których święta Katarzyna ze Sieny ma miejsce wprost archetypiczne. Pokazuje ona, że mistyka może być zarówno natchnieniem do działań politycznych, jak również ich konkretną siłą sprawczą, nadając im organiczną jedność<sup>1</sup>.

Na wskazaną wyżej dualistyczną interpretację pontyfikatu Jana Pawła II ma wpływ przede wszystkim zasadnicze niezrozumienie „perspektywy wiary”, którą przeżywa cały Kościół i sam Papież, a zwłaszcza jej wymiaru chrystologicznego w sposób szczególny zaznaczającego się w działaniu i nauczaniu papieskim, także w tym, które słusznie możemy nazwać politycznym. W czasie pierwszej pielgrzymki do Polski w czerwcu 1979 roku na placu Zwycięstwa w Warszawie Papież złożył szczególne wyznanie wiary, które zapisało się w polskiej pamięci kulturowej. Mówił wtedy: „Kościół przyniósł Polsce Chrystusa – to znaczy klucz do zrozumienia tej wielkiej i podstawowej rzeczywistości, jaką jest człowiek. Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może sam siebie do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa. I dlatego Chrystusa nie można wyłączać z dziejów człowieka w jakimkolwiek miejscu ziemi. Nie można też bez Chrystusa zrozumieć dziejów Polski – przede wszystkim jako dziejów ludzi, którzy przeszli i przechodzą przez tę ziemię. Dzieje ludzi! Dzieje narodu są przede wszystkim dziejami ludzi. A dzieje każdego człowieka toczą się w Jezusie Chrystusie. W Nim stają się dziejami zbawienia”<sup>2</sup>. Nie była to piękna retoryka, lecz wyznanie mistyka, wyrastające z jego głębokiego doświadczenia wiary, by stać się

<sup>1</sup> Por. P. Pajardi, *Caterina. La santa della politica*, Milano 1993.

<sup>2</sup> Jan Paweł II, *Nie można usunąć Chrystusa z historii człowieka* (Homilia w czasie Mszy świętej na placu Zwycięstwa, 2 VI 1979 r.), w: *Nauczanie papieskie*, II (1979), t. 1, Poznań-Warszawa 1990, s. 599n.



perspektywą jego działań, które możemy uznać także za polityczne. I rzeczywiście już wówczas słowa te zostały odczytane nie tylko w ich znaczeniu teologicznym, ale jako deklaracja polityczna. Perspektywa wiary – mistyka nie jest rzeczywistością paralelną do rzeczywistości politycznej, ale pozostaje z nią związana – i to do tego stopnia, że nie tylko może ją akceptować czy zgadzać się na nią, jak chcą minimaliści, ale konkretnie kształtować ją i przetwarzać, dokonując w niej nawet głębokich zwrotów.

Myślę, że patrząc na „polskie przełomy”, które dokonały się w ostatnich latach, oraz zastanawiając się nad rolą, jaką odegrał w nich Ojciec Święty, warto podjąć próbę zastanowienia się, w jaki sposób właśnie jego doświadczenie wiary wpłynęło na te przełomy oraz jak mogłoby nadal wpływać na konkretne „dzisiaj” naszego życia politycznego, gdyby znajdowało naśladowców. Jest to oczywiście zagadnienie szersze, gdyż odnosi się nie tylko do „polskich przełomów”, ale nawiązuje do całości posługi papieskiej w Kościele powszechnym, dlatego zostanie tu ujęte w sposób możliwie ogólny, w nawiązaniu do wcześniejszych refleksji nad pontyfikatem Jana Pawła II<sup>3</sup>.

### JEZUS CHRYSZTUS NASZ „WSPÓŁCZESNY”

Aby nasza refleksja była spójna i aktualna, musimy usytuować ją przede wszystkim w szerokiej perspektywie chrystologicznej. Trzeba także nawiązać do pewnych wydarzeń i interpretacji, które pojawiły się w chrystologii współczesnej, aby dostrzec źródła redukcjonistycznych interpretacji posługi papieskiej, odznaczających się niekiedy zupełnym jej niezrozumieniem, oraz zrozumieć, na jakim gruncie wyrasta dualistyczna wizja relacji między polityką i mistyką.

W 1926 roku Rudolf Bultmann opublikował słynną, a poniekąd nawet przełomową książkę *Jesus*<sup>4</sup>, w której rozważa zagadnienie historyczności Jezusa z Nazaretu, dochodząc do wniosku, że bez większego znaczenia jest jej aspekt empiryczny (Historie) w stosunku do jej aspektu egzystencjalnego (Geschichte). Na tym tle postawiony został słynny problem dotyczący relacji między „Chrystusem wiary” i „Jezusem historii”, z którym do dzisiaj zмага się egzegeza i teologia Nowego Testamentu. Chociaż rozdzielenie tych dwóch członów relacji na początku wydawało się oczywiste i konieczne, to jednak już w samej szkole Bultmanna pojawiły się rozłamy na tle przyjęcia tej koncepcji. W 1953 roku Ernest Käsemann wygłosił polemiczny w stosunku do tez

<sup>3</sup> Pozwalam sobie tutaj odesłać czytelnika do moich rozważań na temat pontyfikatu Jana Pawła II zebranych w książce: *Budzenie Kościoła. O misji Papieża Jana Pawła II po dwudziestu latach pontyfikatu*, Kraków 2000.

<sup>4</sup> R. B u l t m a n n, *Jesus*, Tübingen 1926.



mistrza odczyt dotyczący problemu Jezusa historycznego, który wyznaczył nowy przełom w badaniach nad chrystologią Nowego Testamentu<sup>5</sup>. Zauważył w nim, że historyczność Jezusa nie może zostać wykluczona, gdyż w Ewangeliach narzuca się ona wprost apodyktycznie. Jezus historii jest pierwszą „daną”, która jest szeroko obecna w tradycji świadomości historycznej chrześcijaństwa, łącząc się ściśle z jego początkami, chociaż – z punktu widzenia rygorystycznej historiografii – może być uznany za daną „problematiczną”<sup>6</sup>. Żaden z dokumentów chrześcijańskich czy pozachrześcijańskich nie stanowi bezsprzecznego i wolnego od wszelkich wątpliwości dowodu przemawiającego za historycznością Jezusa. Nawet takie świadectwa historyczne, jak zapis Tacyta czy *Testimonium flavianum*, mogą być – i rzeczywiście są – dyskutowane pod względem ich historyczności. Jeśli chodzi o Ewangelie kanoniczne, to mimo ich niewątpliwej historyczności, nie są one zdominowane troską o historiografię i apologetykę, gdyż zwracają się do wspólnot chrześcijańskich przede wszystkim z kerygmatem – głosem wiary. Z punktu widzenia ścisłej dokumentacji trzeba więc uznać, że Jezus jest „problemem”, a nawet „zagadką”. Wątpliwość psychologiczna jest zawsze możliwa, chociaż w takim przypadku należy zwrócić uwagę na zasadniczą „zbieżność” różnych dowodów i dopiero wtedy zapytać, czy taka wątpliwość – psychologicznie możliwa – jest racjonalnie uzasadniona, skoro w wiedzy typu historycznego wystarcza pewność moralna, a nie fizyczna. Istnienie historyczne Jezusa jest założone w pismach Nowego Testamentu jako fakt powszechnie znany i uznany przez wierzących, zwłaszcza w Ewangeliach – jako fakt wpisany w konkretne ramy historyczno-geograficzne. Wymiar kerygmaticzny Ewangelii wprowadzie przysłania ich charakter historiograficzny, zarówno w sensie klasycznym, jak i współczesnym, ale pozostają one mocnym świadectwem historycznym, jeśli nawet rację ma Albert Schweitzer, gdy w *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906) wykazuje, że problematyczne jest odtworzenie biografii Jezusa i uchwycenie Jego ipsissima verba<sup>7</sup>. Mimo problemów z odtworzeniem biografii Jezusa – a w wielu przypadkach właśnie dzięki tym problemom, jeśli nie ograniczymy się jedynie do ich interpretacji historycznej – możemy poprzez nawiązanie do Jego wystarczająco konkretnej historii i na jej podstawie odkryć i odtworzyć, kim jest Chrystus wiary, czyli Chrystus „na dziś”. Jezus historii prowadzi nas do pewnego i znaczącego uznania Go w wierze za Chrystusa, czyli podstawę i ośrodek wiary przekształcający naszą wizję historii powszechnej oraz wyznaczający program naszego życia w tej historii. Zatrzymanie się na Jezusie historii, będące dzisiaj szczególnie częstą pokusą, kończy się zazwyczaj pozbawieniem Go znaczenia dla współczesności, a tym

<sup>5</sup> Por. E. Käsemann, *Das problem des historischen Jesus*, w: tenże, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, t. 1, Göttingen 1964, s. 187-214.

<sup>6</sup> Por. W. Trilling, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*, Düsseldorf 1966.

<sup>7</sup> Por. R. Feneberg, W. Feneberg, *Das Leben Jesu im Evangelium*, Freiburg-Basel-Wien 1980.



samym sprowadzeniem chrześcijaństwa do ideologii, co równa się jego polityzacji na poziomie praktycznym<sup>8</sup>.

W tym, co historiografia może uważać za zagadkę, wiara odkrywa i uznaje obecność *m i s t e r i u m*, jego odbicie i paradoksalny dowód. Jeśli Bóg w Jezusie człowieku wszedł w historię, to historyczna obecność Jezusa wchodzi w logikę i ekonomię Boskiego misterium. To wydarzenie otwiera w historii duchowo-egzystencjalną przestrzeń, w której może się dokonać decyzja wiary, a spójność moralna dowodów czyni zadość wymaganiom racjonalności historycznej, jakiej domaga się wiara. Sam Jezus z Nazaretu – w ramach swojej konkretnej historii – prowokuje do zwrócenia uwagi na obecne w Nim misterium za pośrednictwem sekretu, jaki łączy ze swoją misją. Sekret ten został nazwany „sekretem mesjańskim” i pokrywa się z sekretem Jego bycia Chrystusem, Synem Bożym. Czas Jezusa jest więc czasem naznaczonym przez obecne w nim misterium, a więc jest czasem Chrystusa<sup>9</sup>.

W Ewangeliach synoptycznych czas Chrystusa bardzo wyraźnie pokrywa się z czasem historycznym człowieka Jezusa, ale równocześnie wchodzi w samo wewnętrzne misterium Boga, skoro Jezus jest od zawsze Jednorodzonym Synem Ojca. To wejście w szczególny sposób wyraża się w zmartwychwstaniu, które jest momentem kulminacyjnym historycznej drogi Jezusa. W równoczesnej historyczności i transhistoryczności tego wydarzenia dokonuje się misteryjny zwrot, w wyniku którego Chrystusowe przekroczenie granic śmierci powoduje Jego nowy powrót do czasu w Duchu Świętym, poprzez który Jego obecność już na zawsze nakłada się na trwanie czasu jako obecność mistyczna i zbawcza. Po zmartwychwstaniu Chrystus, jako chwalebny Zwycięzca, w ostatnim pożegnaniu potwierdza wobec uczniów: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20). Ta obecność osiągnie swoje spełnienie w wydarzeniu paruzji, będącej sądem nad historią powszechną i historią indywidualną każdego człowieka.

Utożsamienie Jezusa historii z Chrystusem wiary przewija się nieustannie w opowiadaniach ewangelicznych, mimo że niekiedy bywa niemal burzone przez pojawiające się tam paradoksy. Syn Człowieczy, jak Jezus się nazywa, nawiązując do tajemniczej wizji z Księgi Daniela, ukazuje się równocześnie jako eschatologiczny Sędzia i Pan historii. Ten Syn Człowieczy, który w czasie męki przyjmuje wszystkie rysy cierpiącego Sługi Jahwe, o którym mówi Deutero-Izajasz, zostaje równocześnie ogłoszony Synem Bożym: przez głos z nieba w czasie chrztu i przemienienia, przez Piotra pod Cezareą Filipową, przez setnika na widok Jego śmierci. Czas chronologiczny Jezusa pokrywa się więc

<sup>8</sup> Por. J. Ratzinger, J. Królikowski, *Z Chrystusem w historii. Rozważania chrystologiczne*, Kraków 1999, s. 7-9.

<sup>9</sup> Por. W. Trilling, *Christusgeheimnis – Glaubensgeheimnis. Eine Einführung in das Markusevangelium*, Leipzig 1957.



z czasem „tajemniczym”, gdyż wnosi weń misterium i skuteczną zbawczość historyczną Chrystusa, będąc Jego nośnikiem i znakiem.

W refleksji teologicznej świętego Pawła i świętego Jana czas Jezusa nosi w sobie wymiar „pełni czasu”, którą wyznacza wcielenie Słowa<sup>10</sup>. Gdy Paweł mówi o „pełni czasu”, nie odnosi się do prostego następstwa chwil, któremu Biblia nadaje miano „chronos”, ale dokonuje jego przekroczenia, wskazując na dojrzewanie jego znaczenia i bogactwo wylaniających się z niego wartości, których źródłem i celem jest życzliwy i trwały zbawczy zamysł Boga. Czas naznaczony obecnością Chrystusa z chronos staje się więc kairos. Historia zbawienia, rozwijająca się w postaci linii ciągłej, jaką określa chronos, zagęszcza się w pewnych szczególnych chwilach noszących miano kairoi, które – według określenia Jeana Daniélou – nabierają znaczenia jakby „absolutnych początków”<sup>11</sup> rozbijających ciągłość czasu fizycznego przez wolną i zdumiewającą inicjatywę Boga. Chrystus jest tym, który sprawia, że różne etapy i chwile historii zbawienia osiągają swoją pełnię, czyli zgodność z zamysłem Bożym, i zostają wpisane w wieczność. Także dzięki Niemu zostanie osiągnięta pełnia eschatologiczna, w której czas stanie się uczestnikiem wieczności. Chrystus, jako osobowa pełnia czasu, rekapitułuje więc w sobie całą historię. Nie tylko Stary Testament – jako „pedagog” – jest ukierunkowany na Niego, ale również cała historia świecka – z jej wewnętrznymi, dramatycznymi napięciami oraz z jeszcze nie sprecyzowanymi dążeniami i drogami poszukiwania zbawienia – krąży wokół Niego. Cała historia, która następuje „po” Nim, będzie nosić w sobie znak Jego obecności – nawet jeśli często będzie to „znak sprzeciwu” – i będzie wewnętrznie „ciężarna” czymś w rodzaju niepokoju eschatologicznego, jaki Jego obecność w niej pozostawiła. Chrystus, jako „pełnia czasu”, stał się „współczesny” z całą historią – cała trajektoria czasu jakby „zagęszcza się” w wydarzeniu Chrystusa, a On staje się jej universale concretum<sup>12</sup>. Tam, gdzie jest człowiek – ten poddany skończoności byt rodzący się z czasu i jakby przez czas przeszywany, tam już na zawsze będzie wpisana – chociażby incognito – obecność Chrystusa, który zbawia nieskończonymi zasługami i zasobami swojej miłości, objawionymi w wydarzeniu krzyża i zmartwychwstania.

Prolog Ewangelii świętego Jana otwiera się słowem „na początku” (en arche), które nosi w sobie oczywiste znamię wieczności. Słowo (Logos) jest wiecznie zanurzone w wewnętrznym życiu Boga. I właśnie z tego absolutnego początku, którym jest żywa wieczność Boga, wylania się wcielenie Słowa wdzie-

<sup>10</sup> Podstawowe znaczenie dla poznania biblijnego rozumienia czasu ma książka O. Cullmanna, *Christ et le temps* (Neuchtel 1966). Ważne uwagi na temat teologii czasu można znaleźć w następujących pozycjach: R. Niebuhr, *Faith and History*, New York 1949; M. Baudé, *Théologie du temps. Le temps comme référence et la visée du royaume de Dieu*, Paris 1991.

<sup>11</sup> Zob. J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris 1953, s. 11.

<sup>12</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1963.



rające się we wnętrze historii, jak światło wdziera się w ciemność. Święty Jan powie lapidarnie: „Słowo stało się ciałem i rozbiło wśród nas swój namiot” (J 1, 14). Bóg w Jezusie Chrystusie, rozbijając wszystkie schematy logiczno-ontologiczne wypracowane przez filozofów, wziął na siebie stawanie się historii. Pełnia Boskości przelała się w czas, doświadczając sposobów stawania się ludzkiego na drogach historii i w jej niekiedy przygniatających splotach.

Jezus Chrystus, ze względu na konstytucję ontologiczną, która ukazuje Jego wieczne pochodzenie i czasowe ukazanie się, jest „pra-sakramentem”, to znaczy Jego człowieczeństwo objawia to, co boskie, i jest jego narzędziem. Człowiek-Jezus jako wcielenie Słowa jest osobową obecnością Boga w historii. Najbardziej klasyczna definicja chrystologiczna, sformułowana na Soborze Chalcedońskim w roku 451, wyraża misterium sakramentalności Chrystusa. Jego człowieczeństwo jest prawdziwym i rzeczywistym symbolem osobowej obecności Słowa w historii. Jeżeli obecność Boga w Chrystusie nie miałaby charakteru osobowego, Chrystus nie byłby już prasakramentem. Byłby wyjątkowym człowiekiem, prorokiem, świadkiem, ale nie sakramentem osobowej obecności Boga w historii, w pełnej solidarności z losem i egzystencją człowieka. Jezus Chrystus – Słowo wcielone – jest więc prasakramentem, a tym samym jest Zbawicielem. To w Nim sam Bóg, który wchodzi w historię i działa w Jego człowieczeństwie, staje się zbawieniem człowieka. W wolnej i zdumiewającej inicjatywie wcielenia Jezus Chrystus staje się zbawieniem pierwotnym, które zapuszcza korzenie w egzystencję człowieka, wyzwala go z radykalnej alienacji grzechu – destrukcyjnego braku miłości – oraz wprowadzając go – na mocy bosko-ludzkiego pośredniczenia – przez dokonane w nim przebóstwienie w samo wnętrze trynitarnego życia Boga.

Jeśli Jezus Chrystus jest prasakramentem, to Jego słowa i czyny nabierają znaczenia i skuteczności sakramentalnej. Znamię sakramentalności noszą w sobie pouczenia, przypowieści, cuda, cierpienia, męka, śmierć na krzyżu, zmartwychwstanie. Te wydarzenia są w sensie ścisłym źródłem sakramentów, które pozostaną w Kościele – w symbolicznych i skutecznych znakach – konkretną i trwałą gwarancją obecności i mocy Chrystusa, który zbawia w historii. Eucharystia jako sakrament sakramentów rodzi się z Misterium Paschalnego, gdzie w znaku łamanego chleba i rozlewanego wina celebrowane jest misterium „przejścia” dokonującego się w „przeistoczeniu”. W ten sposób staje się ona także sakramentem nowej paschy, czyli nowego przejścia, jakim jest przejście z życia empiryczno-historycznego do życia historyczno-mistycznego, którego ośrodkiem jest wolna i wyzwalająca ofiara miłości.

Współczesność Chrystusa ma więc charakter sakramentalno-zbawczy. Wydarzenie Chrystusa, jako prasakramentu zbawienia, który osobowo rekapitułuje w sobie całą historię, może dosięgnąć i rzeczywiście dosięga wierzącego w różnych chwilach historii za pośrednictwem sakramentów celebrowanych w Kościele i przez Kościół. W widzialnych znakach, które swoją zewnętrżnością



pokazują upływ czasu, zbawcza obecność Chrystusa ofiaruje się człowiekowi potrzebującemu zbawienia. On, ukryty i mistyczny Pielgrzym na drogach świata i historii, pozwala się poznać, niczym w opowiadaniu o uczniach idących do Emaus, w łamaniu chleba. Za pośrednictwem ekonomii sakramentalnej, w misteryjnej wizji, otwierają się „oczy wiary” i poszerza się serce, jak z upodobaniem, zwłaszcza w odniesieniu do Eucharystii, mówił św. Augustyn<sup>13</sup>. Współczesność Jezusa Chrystusa staje się więc równocześnie komunią i komunikacją.

Aspekt historyczny współczesności Chrystusa, który – będąc już obecny – ciągle na nowo wchodzi w krąg istnienia za pośrednictwem ludzkiej decyzji wiary, wywołuje problem pośredniczenia historycznego w Jego ciągłym uwspółcześnianiu się. Historyczna rekapitulacja wydarzenia zbawczego urzeczywistnionego raz na zawsze w Chrystusie została powierzona przez Niego samego Kościołowi, który poprzez swoją strukturę i organiczną wymianę urzędów i charyzmatów, staje się żywym miejscem współczesności Chrystusa dla tych, którzy żyją „po” Nim. W swoim wyrazie widzialnym i w noszonej w sobie zbawczości Kościół jest „powszechnym sakramentem zbawienia”<sup>14</sup>, w swojej organicznej i konstytutywnej ciągłości z prasakramentem, którym jest Jezus Chrystus. Ta wszechobecna sakramentalność eklezjalna przenika i ożywia wszystkie wymiary posłania Kościoła: wymiar duszpasterski, nauczycielski, liturgiczny i dyscyplinarny, osiągając swoje pełne i niejako „intensywne” wyrażenie w sakramentalności siedmiu sakramentów, czyli sakramentów w sensie ścisłym. Sakramentalność ta, będąca konstytutywnym elementem pierwotnej i autentycznej struktury Kościoła, ze swej natury domaga się przełożenia na „styl” działalności duszpasterskiej i na konkretne świadectwo życia oraz podjęcia działania wpływającego na całokształt ludzkiej kultury, którą pojmować można jako historyczne „obiektywizacje ducha” stające się – jak mówi Hegel – wzorami postępowania<sup>15</sup>.

W tym miejscu ujawnia się, niestety, także „słaby” punkt Kościoła. Ponieważ w życie Kościoła zostają włączone wolne działania ludzi, sprawiają one, że wizja Kościoła zostaje naznaczona znamieniem ludzkiej słabości. Jego sakramentalność może zostać przysłonięta, a nawet naruszona, przez te ludzkie działania, które są obciążone błędem i grzechem. Oczywiście Kościół zawsze pozostaje – dzięki asystencji Ducha Świętego – historycznym miejscem współczesności Chrystusa, ale może ona zostać znacząco przysłonięta, a w skrajnych przypadkach nawet całkowicie zakryta. Dlatego sama struktura Kościoła, jeśli jest interpretowana w sposób integralny, staje się wezwaniem do stałego na-

<sup>13</sup> Por. św. Augustyn, *Sermo*, 28, 2, CC 41, 368-369.

<sup>14</sup> Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 1, 3; Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 45; Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, nr 5.

<sup>15</sup> Jeśli chodzi o możliwości wpływu chrześcijaństwa na kulturę, zob.: Th. Haecker, *Christentum und Kultur*, München 1927.



wrócenia, które z sumień powinno przechodzić na struktury, a ze struktur powracać do sumień.

Czas Kościoła jest więc czasem złożonym i napiętym: na mocy swojego konstytutywnego początku jest on czasem sakramentalnozbawczym, ale jest równocześnie czasem historycznokulturowym, posiadającym wiele aspektów i różnych ukierunkowań uzależnionych od jego fluktuacji. Za pośrednictwem Kościoła czas sakramentalnozbawczy ma za zadanie wpisywać się coraz bardziej w czas kulturowy poprzez liturgię, przepowiadanie, katechezę czy modlitwę. Nigdy nie brakowało przy tym rozkładów i deformacji, których źródłem była łatwość pomieszania różnych wymiarów czasu.

Z „daru”, jakim była i jakim na zawsze pozostanie, współczesność Chrystusa musi stawać się dla całego Kościoła „zadaniem” i przedmiotem coraz to nowych dążeń. Aby stało się to możliwe, cały Kościół i każdy chrześcijanin potrzebuje swoistej, bardzo czujnej i n s t a n c j i k r y t y c z n e j, która byłaby ukierunkowana przez wiarę i umacniana przez pasję miłości oraz oparta na silnych podstawach sakramentalno-instytucjonalnych. Potrzebuje jej ze względu na krytykę siebie, aby móc być w świecie manifestacją zbawczej obecności Chrystusa; potrzebuje jej także ze względu na krytykę świata, w którym Kościół jako uniwersalny sakrament zbawienia jest zbawczym zaczynem, aby także świat i jego instancje zostały usakramentalnione. Chodzi tu, jak mówi Sobór Watykański II, o konsekrację świata (*consecratio mundi*)<sup>16</sup>. Z chrześcijańskiego punktu widzenia w każdym czasie istnieją warunki sprzyjające temu, aby czas kulturowy Kościoła, przeniknięty przez czas sakramentalnozbawczy, wyrażał się w dialektycznym rytmie afirmacji i negacji, asymilacji i odrzucenia. Innymi słowy, każda mentalność i kultura będzie osądzana, na ile – według kryterium wiary – staje się nośnikiem współczesności Chrystusa lub przeszkodą dla jej uobecnienia.

Tą instancją krytyczną w Kościele powszechnym jest Papież, prowadzący go jako pasterz w jego pielgrzymowaniu na drogach czasu, który nie jest czasem spokojnym, lecz napiętym, dialektycznym i polemicznym, gdyż rozciąga się między „już” i „jeszcze nie” – zna radość przyjścia Chrystusa i Jego pozostawania na sposób mistyczny, sakramentalny, ale zna również napięcie wiodące w kierunku paruzji, skąd przychodzi Chrystus z ostatecznym wypełnieniem wszystkiego. Ukierunkowany w stronę „końca” czas Kościoła zna trud, cierpienie, a także pokusę tego, co „przed-ostatnie” – jak mówił Dietrich Bonhoeffer. Od początku swojego pontyfikatu papież Jan Paweł II wiedział, że współczesność – z obecnymi w niej pokusami – w której Kościół sytuuje się ze swoją tożsamością, stała się dla tego Kościoła wielkim wyzwaniem, ale wiedział także, że podejmując właściwie swoje posłanie, Kościół może ze swej strony stać się wyzwaniem dla tej współczesności. Współczesność została przez Papieża od-

<sup>16</sup> Por. Sobór Watykański II, Konstytucja... *Lumen gentium*, nr 34.



czytana jako wyzwanie skierowane do Kościoła, aby podjął odnowiony wysiłek przeżywania tego, co stanowi jego właściwe powołanie, nie zdradzając przy tym tego, co autentyczne, a mianowicie zbawczej współczesności Chrystusa, mającej wyrażać się i wywierać wpływ w czasie kulturowym i w jego instancjach. Kościół zaś może zawsze stać się wyzwaniem dla świata, aby otwierał swoją kulturę sytuującą się na linii czasu chronologicznego, na dar zbawienia i na jego wartość, gdyż jest on tym, czego świat, także nie wiedząc o tym, szuka. W tym sensie można powiedzieć, że czas Kościoła i czas świata są otwarte na przełomy – przełomy są możliwe zarówno w Kościele, jak i w świecie, jeśli uobecnia się w nich Chrystus jako zbawcza „pełnia czasu”, który ma moc wprowadzenia i konstytuowania „nowych” początków – „początków absolutnych” – kairoi. Papież wiedział od początku, że ta otwartość na przełomy może przybrać konkretny kształt w historii. Myślę, że wyrazem tej świadomości było wołanie Jana Pawła II, które rozległo się w dniu inauguracji pontyfikatu: „Bracia i Siostry! Nie obawiajcie się przyjąć Chrystusa i zgodzić się na Jego władzę! – Pomóżcie Papieżowi i wszystkim, którzy chcą służyć Chrystusowi i przy pomocy władzy Chrystusowej służyć człowiekowi i całej ludzkości! – Nie lękajcie się! Otwórzcie, a nawet, otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi! Jego zbawczej władzy otwórzcie granice państw, ustrojów ekonomicznych i politycznych, szerokich dziedzin kultury, cywilizacji, rozwoju! Nie lękajcie się!”<sup>17</sup>

Rozpoczynając swój pontyfikat Jan Paweł II dobitnie przypomniał wszystkim, że dla chrześcijanina historia nie jest „pusta”. Wyjątkową proklamacją tego przekonania stała się pierwsza pielgrzymka Papieża, którą odbył do Meksyku. Tam potwierdził on między innymi to, że historia jest pełna pełnią obecności Chrystusa, która oświeca, wyzwala i zbawia, która prowadzi ją po ukrytych drogach, a jej pełna, to znaczy „zrealizowana” skuteczność ukaże się nam wtedy, gdy „jeszcze nie”, do którego dążymy, będzie stawać się naszym „już” w konkretnym dzisiaj, chociaż wiadomo, że swoje wypełnienie osiągnie dopiero w eschatonie. Jest wiele racji w porównaniu zastosowanym przez Yves’a Congara do wyrażenia misterium historii: historia jest podobna do tkanego gobelinu, który na pewno jest bardzo piękny, gdyż tka go boski artysta, ale my jesteśmy w tej nieszczęśliwej sytuacji, że chociaż uczestniczymy w pracy artysty, tworzone dzieło oglądamy niejako od tyłu, widząc tylko bezładny splot rozmaitych nitek. Dopiero paruzja ukaże nam prawdziwy wzór utkany przez Boga, gdy spojrzymy na niego od Jego strony.

Historia jest pełna Chrystusa będącego pierwszorzędym autorem tych przełomów, na które niejako w sposób pierwotny otwarta jest historia, a których byliśmy i jesteśmy świadkami. Szczęśliwie przyszło nam żyć w czasach, w których otwartość historii na przełomy w Chrystusie, w dużym stopniu właś-

<sup>17</sup> Jan Paweł II, *Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi* (Na rozpoczęcie pontyfikatu, 22 X 1978 r.), w: *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań-Warszawa 1987, s. 15.



nie dzięki obecnemu Papieżowi, stała się widoczna, a my możemy w nich uczestniczyć. Co więcej, możemy powiedzieć, że historię mogą zrozumieć i mogą w niej w pełni uczestniczyć tylko ludzie wierzący, dla których Jezus historii jest Chrystusem wiary. W najwyższym stopniu uczestnikami historii mogą być mistycy, którym dogłębna wspólnota życia z Bogiem zostaje dana jako „narzędzie” służące urzeczywistnianiu ich obecności i zaangażowania w świecie. Doświadczenia ostatnich lat dowodzą, że ten, kto ma takie narzędzie, może dokonać rzeczy wielkich.

## NASZA WSPÓŁCZESNOŚĆ Z CHRYSYSEM

Czas egzystencjalny, w którym żyje człowiek, jest wystawiony na napięcia i dramaty. Jednak dla chrześcijanina historia ma szczególne znaczenie. Dzięki Chrystusowi, który stale pozostaje jego współczesnym, w jego czasie jest miejsce na działanie Boga, na Jego „niespodzianki” – jak poetycko mówił papież Jan XXIII. Dzięki współczesności Chrystusa historia jest dla chrześcijanina „dana”, którą odnajduje i akceptuje nie jako ktoś „rzucony w egzystencję”, jak mówi Martin Heidegger, ale jako jej osobowy uczestnik i wolny twórca. W tej danej zapuszcza korzenie jego wolność. Właśnie dzięki tej postawie, podlegającej wprawdzie rozmaitym uwarunkowaniom i ograniczeniom, lecz rozwijającej się w intensywności życia duchowego, człowiek może zapanować nad czasem historii, czyniąc go własnym poprzez mądre oceny i wolne wybory. W ten sposób dla chrześcijanina historia z „danej” może stać się „programem”.

Zauważmy tutaj, że takie podejście do historii stanowi jeden z charakterystycznych elementów postępowania samego Papieża i stały element jego nauczania, z którym zwraca się do chrześcijan, zwłaszcza podczas swoich pielgrzymek do różnych narodów i krajów. Wystarczy przypomnieć nauczanie, które Papież przekazał nam w czasie swoich pielgrzymek do Polski, by dojść do takiego właśnie wniosku. Analiza nauczania papieskiego pozwala na dość łatwe uchwycenie specyficznego kontekstu historycznokulturowego, w jakim się ona odbywała, a więc stanowi zapis „danej”, o której była mowa wyżej. Jednak nie ta dana jest najważniejsza, gdyż jest ona tylko tłem do sformułowania żywego i realistycznego „programu” zwróconego ku przyszłości, w którego świetle można się podjąć wypracowania i kształtowania nowych danych, stosownie do nowych potrzeb i okoliczności. Szkoda, że w Polsce bardziej koncentrujemy się nad „daną”, która jest obecna w nauczaniu papieskim, niż nad „programem”, który Jan Paweł II nam pozostawia i który ma przecież charakter zobowiązujący, skoro jest programem przekazywanym przez Pasterza Kościoła powszechnego.

Czas, w którym jest miejsce na program, nie jest już czasem, nad którym ciąży widmo przymusu czy też fatalnej konieczności, ale powinien stać się



czasem „chcianym”, a w ten sposób być przeżywany pod znakiem wolności. Stąd możemy powiedzieć, że napięcia, które występują w historii, będące skutkiem oryginalności egzystencji i pewnej biegunowości horyzontu historycznego, w którym sytuuje się człowiek, mają charakter dobroczynny. Manifestują się one wówczas, gdy człowiek w sposób wolny dokonuje takich wyborów, które możemy nazwać wyborami zgodnymi z prawym sumieniem. Aby stały się takimi wyborami, potrzeba przede wszystkim, by współczesność Chrystusa w historycznym miejscu Kościoła została podjęta w sposób zaangażowany i stała się zadaniem, będąc dla chrześcijanina konkretnie i egzystencjalnie osobistą i doświadczaną współczesnością z Chrystusem. Chodzi o to, aby wolność egzystencjalna chrześcijanina poddała się kształtowaniu chrystologicznemu, które nie może być pozbawione pewnego radykalizmu wyrażającego się w przyjęciu współczesności Jezusa Chrystusa albo w jej odrzuceniu. I to jest właśnie mistyka Papieża, na której buduje on swoją politykę. Taka też powinna być mistyka chrześcijan.

### DECYZJA WIARY

Sytuacja wiary we współczesnym świecie jest bardzo skomplikowana, zwłaszcza z powodu jej kontestacji. Już pod koniec lat sześćdziesiątych Jean Daniélou zauważył z troską: „Problem stał się głębszy. Teraz nie chodzi już o sposoby wyrażania się Kościoła – kontestuje się samą wiarę”<sup>18</sup>. Inną przyczyną komplikującą dzisiaj sytuację wiary jest rozpowszechniona „nieśmiałość” wierzących, której źródeł trzeba szukać w rozmaitych przemianach zachodzących w świecie współczesnym oraz w naciskach, jakie one wywierają zarówno na doktrynę chrześcijańską, jak i na styl życia, który się na niej opiera. W dużym stopniu sprawiają one, że chrześcijanin, zagrożony w swojej tożsamości egzystencjalnej, nie czuje się wystarczająco sobą. W konsekwencji osłabieniu ulega jego wiara, tak że nie czuje się zdolnym do tego, aby uczynić ją silnym i angażującym się głosem w konkretne sprawy świata. Ta ogólna sytuacja – często nazywana sytuacją „postmodernistyczną” – sprawia, że wielu chrześcijan uznało wiarę za sprawę, którą zachowuje się i przeżywa w „swojej izdebce”.

Znając dobrze sytuację wiary we współczesnym świecie, papież Jan Paweł II od początku swojego pontyfikatu przystąpił do głoszenia światu o r e d z i a w i a r y, i to nie wiary jakiegokolwiek, wiary ogólnej, defensywnej i nieśmiałej, ale wiary konkretnej, ofensywnej, wiary ujmowanej po prostu jako „decyzja”, która ma charakter unifikujący w stosunku do wszystkich innych czynów, które podejmuje człowiek, wiary zdolnej do dokonania przemiany duchowej w świecie. Papież nie głosi wiary jako jednego z możliwych wyborów, których czło-

<sup>18</sup> J. Daniélou, *L'avvenire della religione*, Torino 1969, s. 32.



wiek dokonuje w swoim życiu, ale jako wybór, któremu zostają podporządkowane wszystkie inne wybory. Chodzi mu więc o wiarę rozumianą jako „opcję”, jak mówią o niej niektórzy teologowie<sup>19</sup>. Znamienne są pod tym względem słowa wypowiedziane przez Papieża w Krakowie w czasie pierwszej pielgrzymki do Polski: „Czy można odrzucić Chrystusa i wszystko to, co On wniósł w dzieje człowieka? Oczywiście, że można. Człowiek jest wolny. Człowiek może powiedzieć Bogu: nie. Człowiek może powiedzieć Chrystusowi: nie. Ale – pytanie zasadnicze: czy wolno? I w imię czego «wolno»? Jaki argument rozumu, jaką wartość woli i serca można przedłożyć sobie samemu i bliźnim, i rodakom, i narodowi, ażeby odrzucić, ażeby powiedzieć «nie» temu, czym wszyscy żyliśmy przez tysiąc lat?! Temu, co stworzyło podstawę nowej tożsamości i zawsze ją stanowiło”<sup>20</sup>. W papieskim programie głoszenia wiary nie ma więc miejsca na kompromisy, jest natomiast jednoznaczne: „Wierzę w Jezusa Chrystusa”, ze wszystkimi konsekwencjami tego wyznania.

Dlaczego tak ważny jest ten „decyzyjny” moment wiary? Decyzja wiary jest aktem wolności, to znaczy całościowym „zwrotem” osoby, która otwiera się na wydarzenie Chrystusa, przekraczając dystans historyczny, który dzieli ją od Niego, by przez osobowe przyłgnięcie do Niego ukonstytuować stan współczesności z Chrystusem. Ten charakter wiary jako decyzji wolności, która jest tajemnicą ludzkiej egzystencji, został w znaczącym stopniu przysłonięty przez mentalność oświeceniową i romantyczną, która doprowadziła do rozmycia wiary w irracjonalnym odczuciu wewnętrznym lub w impulsie uczucia. Opowiadając się przeciwko tym rozpowszechnionym redukcjom Papież odsyła nas do chrześcijaństwa pierwotnego, którego obraz został utrwalony w Nowym Testamencie. Właśnie w Ewangeliach – począwszy od najstarszej Ewangelii świętego Marka, a skończywszy na najpóźniejszej świętego Jana – wiara jest „wiarą w” (*pisteuein eis*), to znaczy otwarciem się na „sekret” Chrystusa, jest przyłgnięciem do Chrystusa misteryjnego, by opowiedzieć się za Nim całym życiem, idąc za Nim zgodnie z Jego podstawowym wezwaniem: „Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię”. Jest ona oderwaniem się od codzienności, od „tego świata” (por. 1 Kor 2, 6), od „moi haissable”, jak mówi Pascal<sup>21</sup>, by wejść w czas zbawczy – w czas Ewangelii, którą jest Jezus Chrystus jako osoba historyczna (por. Mk 1, 1).

Oczywiście, głosząc wiarę chrześcijańską Papież wie, że decyzja wiary nie jest prosta, gdyż naznaczona jest „paradoksem”, który jest swoistym krzyżem rozumu z natury chcącego wszystko objąć i zobiektywizować. W systematyczny sposób wyraził to Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* będącej pochwałą

<sup>19</sup> Por. L. Giussani, *Il senso religioso*, Milano 1986, s. 161.

<sup>20</sup> Jan Paweł II, *Światło roku jubileuszowego na sakrament bierzmowania* (Homilia w czasie Mszy świętej ku czci św. Stanisława, 10 VI 1979 r.), w: *Nauczanie papieskie*, II (1979), t. 1, s. 709n.

<sup>21</sup> B. Pascal, *Pensées*, 136 (75).



rozumu, ale przede wszystkim wyrażającej zdumienie nad wielkością wiary i podziw dla wierzących. Będąc wolnym, człowiek jest w swojej wolności jakby szczególnie predestynowany do nawiązania relacji z absolutnym paradoksem, jakim jest Bóg, który stał się człowiekiem, z Chrystusem tajemniczym, cierpiącym Zbawicielem, przegranym na krzyżu, który właśnie w ten sposób zanurza człowieka w bogactwie swojej nieskończonej miłości zbawczej. Wiara rodząca się w wolności jest zdolna do przekroczenia problemu postawionego przez Gottholda Ephraima Lessinga, problemu znanego już myślicielom starożytnym, a który idealista niemiecki głęboko wyrył w świadomości współczesnej, a mianowicie: w jaki sposób to, co przygodne, może sięgnąć nieskończoności – wieczności. Problem zostaje przekroczony obiektywnie, ponieważ zostaje on zamieniony w paradoks jako zdumiewające wydarzenie, które dokonało się we wcieleniu Słowa, a więc może zostać także przekroczony subiektywnie na gruncie absolutnego zdumienia wiary.

Jeśli paradoks jest wyzwaniem dla rozumu zmuszającym go do przyjęcia postawy pokory przez uznanie swojej ograniczoności, to może stać się on także źródłem pasji poszukiwawczej – „pasji myślenia”, jak mówi Kierkegaard. Na terenie intensywności myślenia, które obejmuje całą egzystencję<sup>22</sup> wyrażając jej dramatyczne napięcia, człowiek zostaje wprowadzony w szerszą perspektywę, gdzie odzyskuje bardziej autentyczną rozumność wiary, to znaczy taką jej rozumność, która obejmuje rytmy egzystencji i historii. W ten sposób może także stać się ich aktywnym uczestnikiem i siłą twórczą.

Podstawą racjonalności egzystencjalnej wiary oraz jej twórczego i kształtującego dynamizmu jest fakt, że sama egzystencja w swojej podstawowej strukturze opiera się na „wierze”. Egzystencja sama w sobie jest „daną”, ale jest także „programem”. Akceptacja danej, którą jest egzystencja, zawiera w sobie element wiary, ale program, który człowiek opracowuje po to, aby się mu powierzyć i wpisać go w ramy tej egzystencji, jest właściwie oparty tylko na wierze. Nie można realizować żadnego programu, jeśli nie realizuje się w życiu czegoś w rodzaju splotu akceptacji i ufności, zgadzając się na paradoks. Ludzka egzystencja rozpościera się między daną i programem, między ryzykiem i ufnością, między zadaniem dokonywania wyborów i ponoszonym w związku z tym trudem, by w oparciu o wiarę przekraczać schematy abstrakcji intelektualnej.

Decyzja wiary ma swoje głębokie uzasadnienie osobowe pozostając w zgodzie z racjonalnością historyczną i egzystencjalną. W tym miejscu sytuuje się nauczanie Papieża o tej decyzji. Nieustannie wychodzi on od danych, by tworzyć programy, które mają w sobie zaczątek realizacji opierający się nie tylko na zapomnieniu o przeszłości i mglistym przeczuciu przyszłości, ale na żywej

<sup>22</sup> Być może odkrycie tego wszechobejmującego charakteru myślenia można uznać za największe odkrycie filozofii nowożytnej rozwijającej się w cieniu Kartezjańskiego „Cogito ergo sum”.



obecności Chrystusa, który stał się naszym współczesnym i który – jako przyjęty przez wiarę – jest mocą sprawczą naszej teraźniejszości oraz naszą przyszłością. W pełni sensowne i twórcze jest przyjęcie w wierze wydarzenia Chrystusa jako drogowskazu i materiału do budowania programu życia. W ten sposób współczesność Chrystusa, będąca darem wolności Bożej, staje się współczesnością z Chrystusem, przeżywaną w wolności i poddaną ukrytemu działaniu Boga.

### PRZYJĄĆ MIŁOŚĆ

Stanowiąc konsekwencję decyzji wiary chrześcijaństwo nie jest abstrakcją, ale ruchem egzystencji. Jak zauważył już Arystoteles, każdy ruch zmierza do określonego celu. Celem ruchu wiary jest uobecnianie Chrystusa i Jego dzieła w świecie, aby osiągnąć uczestnictwo z Nim w wieczności. By jednak ruch ten mógł się rozwijać, potrzebna jest wewnętrzna siła, która byłaby zdolna nie tylko go podtrzymywać, lecz także umacniać i zwracać w coraz to nowych kierunkach, tak jak wielokierunkowa jest egzystencja, w której się ona aktualizuje. Tą siłą wiary jest oczywiście łaska, bez której wiara nie może istnieć. Ona wzbudza i podtrzymuje decyzję wiary. Fakt ten ujmuje przejrzyście święty Tomasz z Akwinu: „*Gratia facit fidem non solum quando fides de novo incipit esse in homine, sed etiam quamdiu fides durat*”<sup>23</sup>. Patrząc od strony człowieka, wiara rozwija się i umacnia w konkretnych czynach miłości.

Analizując przesłanie Jana Pawła II łatwo zauważamy, jak organicznie i dogłębnie łączy on nauczanie o decyzji wiary z nauczaniem o miłości, zwłaszcza ujmując ją w wymiarze chrystologicznym. Polemizując z chrześcijaństwem o charakterze jedynie werbalnym oraz z ograniczonym przez historię widzeniem Jezusa Chrystusa, a także wobec nadmiaru spekulatywnych rozważań na Jego temat, Papież proponuje radykalne naśladowanie Jezusa w historii. Właściwie lepiej byłoby mówić o „pójściu za Chrystusem” – jak podkreślił Papież w encyklice *Veritatis splendor*. Współczesność z Chrystusem, którą zapoczątkowuje decyzja wiary, wymaga konkretnego zaangażowania i włączenia w nią wszystkiego, czym się jest i co się czyni. Może się ona urzeczywistniać wciąż na nowo tylko w takiej konkretnej i osobowej egzystencji.

Decyzja wiary wyraża się przede wszystkim w miłości jako postawie potwierdzanej konkretnymi czynami. Już „wiara w” obejmuje element zaufania, które jest dawaniem się. Miłość, jako całkowity dar z siebie, jest więc wypełnieniem wiary. Chrześcijaństwo oparte na tej zasadzie jest w pełnym tego słowa znaczeniu „praktykowaniem”, w którym przechodzi się od rzeczywistości „tego świata” do rzeczywistości Bożej – do Boga, który w swoim para-

<sup>23</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II, q. 4, a. 4, ad 3.



doksie historiozbawczym stał się uczestnikiem ludzkiej egzystencji. Ponieważ Bóg przez wcielenie, będące darem Jego miłości, dokonał przełomu w historii, wiara – jako akt radykalnej wolności – pozwala wydarzeniu Chrystusa nadal wchodzić w serce egzystencji, dokonując w niej przełomów. Jeśli wkracza w nią na drodze miłości chrześcijańskiej, dokonuje się zwycięstwo wiary, o którym mówi święty Jan.

Zwycięstwo to nie wyznacza jednak godziny, w której chrześcijanin mógłby uzyskać zasłużony spokój. Wiara wyraża się bowiem w pasji miłości, która jako taka nie ma punktu finalnego. Już Ojcowie Kościoła twierdzili, iż miarą miłości jest to, że nie ma ona żadnej miary. Innymi słowy, nie ma w niej miejsca na zachwycenie się sobą. Miłość jest nieustannym daniem i przyjmowaniem. Chrystus, który jest darem Bożym dla człowieka w historii – to znaczy darem, który ma równocześnie wymiar tego, co nieskończone, i widzialną konkretność tego, co ludzkie – domaga się, aby w odpowiedzi na Jego „słowo” miłości cała ludzka egzystencja stawiała się darem miłości, i to stawiała się nim wciąż na nowo. „Naśladowanie”, które oznacza całkowite odniesienie do wzoru lub „pójście za” (sequela) wyrażające powierzenie się i stałą zażyłość z tym, za kim się idzie, staje się asymilacją, w której wprawdzie trud naśladowania i ryzyko „pójścia za” pozostają, ale tym, co je umacnia, jest właśnie pasja miłości.

Opierając się na tym przekonaniu, papież Jan Paweł II wielokrotnie przestrzegał po roku 1989, aby wobec pojawienia się niewątpliwego przełomu w historii, zwłaszcza w historii Europy, nie spodziewać się nadejścia czasów, w których Kościołowi będzie lżej i w których spotka się on z powszechną wdzięcznością za swój udział w obaleniu komunizmu. Podkreślał natomiast, że w nowej sytuacji Kościół ma obowiązek jeszcze intensywniej pracować nad umacnianiem wiary działającej przez miłość, gdyż nowe czasy stawiają przed nim nowe, niekiedy jeszcze bardziej radykalne i trudniejsze wymagania. Nowe czasy wymagają, i zawsze będą wymagać, nowych świadków, także świadków w najwyższym stopniu, którymi są męczennicy.

Współczesność Chrystusa, zakorzeniona w sercu egzystencji przez decyzję wiary, powinna nieustannie przenikać nowe kategorie egzystencji twórczym promieniowaniem miłości, która jest w stanie otwierać oczy człowieka na odnowione widzenie wydarzeń i rzeczy świata. Ryszard z opactwa św. Wiktora sformułował ważną zasadę, która znajduje tu zastosowanie: „Amor oculus est et amare videre est”<sup>24</sup>. Szkołą takiej miłości jest stałe odniesienie do zbawczej miłości Chrystusa. W taki sposób rodzenie się i umieranie, cierpienie i radość, myślenie i chcenie łączą się ze sobą, tworząc nowe systemy egzystencjalne, w ciągle nowym upodobnieniu się do Chrystusa, oraz otwierają oczy na nowe potrzeby i nowe wymiary egzystencji. W tym procesie asymilacyjnym opartym na miłości Chrystus, jako zbawcze i czynne centrum egzystencji, wchodzi

<sup>24</sup> Ryszard z opactwa św. Wiktora, *De gradibus charitatis*, PL 196, 1203.



w związku z konkretną rzeczywistością jednostek, pokoleń i narodów. Wtedy objawia się głębia egzystencjalnego znaczenia decyzji wiary, która stała się udziałem świętego Pawła: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie” (Ga 2, 20).

Kościół i chrześcijanie nie mają prawa do spokoju i zadowolenia z osiągnięć, nie mają prawa do triumfalizmu, jakiemu niekiedy ulegają. Wynika to z racji chrystologicznych. Jeśli miłość jest asymilacją, dzięki której Chrystus żyje w człowieku wierzącym, to egzystencja chrześcijańska musi przejść przez dwa momenty, w których wyraża się rzeczywistość egzystencjalno-historyczna Jezusa Chrystusa, a mianowicie przez moment unżenia (kenosis) oraz przez moment pełni (pleroma). Zgorszenie chrześcijaństwem nie tyle rodziło się i rodzi z faktu, że Bóg stał się człowiekiem, ale że stał się człowiekiem słabym, cierpiącym, przegrany na krzyżu. U Żydów, a także u najbliższych uczniów, zgorszenie Jezusem eksplodowało, gdy przedstawił perspektywę Mesjasza cierpiącego i zwyciężonego przez wrogów. Bóg chciał i chce, aby z kenozy wyłaniała się pełnia – przede wszystkim pełnia zmartwychwstania, która jest nie tylko pełnią Jezusa, lecz także pełnią Kościoła i całej ludzkości. Chrystus, który umarł i zmartwychwstał, jest „pełnią” Kościoła włączonego przez Niego w ten sam zamysł zbawienia. A ponieważ Kościół, jako miejsce współczesności Chrystusa, jest w świecie sakramentem zbawienia, pełnia Chrystusa użyźnia mistycznie, a w ten sposób najbardziej konkretnie – całą historię ludzkości. Zbawcze pośredniczenie Kościoła jest naznaczone kenozą – jako organizm zbawczy jest on równocześnie rzeczywistością historycznokulturową. Potrzeba więc spojrzenia wiary, która ujmuje – ponad wszelkimi formami i uwarunkowaniami historycznymi – obecność wydarzenia Chrystusa w sakramentalności Kościoła, odkrywając w rzeczywistości historycznej to, co jest wyznacznikiem zbawczej współczesności Chrystusa.

## ŚWIADECTWO

Podjęcie decyzji wiary i praktykowanie jej w miłości domaga się utrwalenia i poszerzenia historycznego. Dokonuje się ono przede wszystkim w świadectwie chrześcijańskim, w którym współczesność Chrystusa zostaje jakby uaktualniona na sposób trwały. Z tego powodu tak wielką wagę w swoim nauczaniu papież Jan Paweł II przywiązuje do świadectwa, które można uznać za kluczową kategorię interpretacyjną życia chrześcijańskiego. Świadczy o tym choćby wielka częstotliwość, z jaką powraca do tego ważnego zagadnienia.

Świadectwo aktualizuje się jako wzajemna osmoza między egzystencją historyczną i ludzką wolnością oraz współczesnością Chrystusa. Egzystencja może



zostać uznana za chrześcijańską, o ile nawiązuje relację – na mocy wolnej decyzji – z historią zbawienia, która rekapitułuje się w Jezusie Chrystusie. Jednak z drugiej strony wolność ludzka – dzięki twórczej miłości rozwijanej przez praktykowanie – może wpływać na kształt egzystencji historycznej, to znaczy na struktury, instytucje, na modele ekonomiczne, kulturowe, na kształt codziennych ludzkich postaw i na wypracowywane wzory. Za pośrednictwem świadectwa kształt historii może być niejako trwale nasycany zbawczą współczesnością Chrystusa. Świadectwo jest wpisaniem współczesności Chrystusa w pulsowanie rytmów kultury, w przekształcenia społeczne i w wybory polityczne. Nie bez powodu Papież wielokrotnie określa świadectwo wprost jako zadanie kształtowania struktur egzystencji w odniesieniu do Chrystusa, aby mógł On aktualizować zbawienie w aktualności przemian zachodzących w świecie. Takie podejście do tego zagadnienia stanowi jeden ze specyficznych elementów jego lektury „znaków czasu”<sup>25</sup>.

Aby lepiej uchwycić to zagadnienie, trzeba spojrzeć na podstawową strukturę świadectwa chrześcijańskiego. Można ogólnie stwierdzić, że świadectwo chrześcijańskie ma dwa bieguny: ten pierwotny, dany jako dar, którym jest podstawowa i wszechobejmująca współczesność Chrystusa jako wydarzenia rekapitułującego historię zbawienia; i ten związany z historią, biegun aktualnego czasu kulturowego, który należy osądzać w jego treściach i przejawach. Czas ten należy nieustannie osądzać sądem wiary w funkcji czasu zbawczego, aby w końcu uczynić go nośnikiem pierwotnego daru zbawienia za pośrednictwem mocy świadectwa. Chrześcijanin nie powinien się obawiać wyzwań, nawet tych najbardziej radykalnych, które są związane z drugim biegunem świadectwa, gdyż są one miarą jego osobistej decyzji wiary i jego praktykowania miłości rozwijanej na gruncie tej decyzji. Aby współczesność Chrystusa była aktualna w historii, trzeba po prostu przemieniać samą historię.

Papież w swym nauczaniu o świadectwie chrześcijańskim wielokrotnie podkreślał, że dzięki świadectwu proces nawrócenia, przez który egzystencja – w otwartej dyspozycyjności – zwraca się do wydarzenia Chrystusa, przechodzi na struktury kulturowo-społeczne nadając im ukierunkowanie chrześcijańskie. Nie należy się lękać, że konsekwentne świadectwo może niekiedy wymagać radykalnej zmiany struktur, gdyby nosiły one w sobie znak grzechu. Trzeba w takim wypadku roztropnie podjąć delikatne zadanie osądzania struktur, zobaczyć, jakie środki mogą je uleczyć, nawet jeśli wymagają dłuższego czasu i stopniowych reform; szczególnie dokładnie przeanalizować trzeba te struktury, które wymagają zdecydowanego i odważnego odrzucenia, ponieważ są zbudowane i oparte na – choćby ukrytej – przemocy.

Pojawia się tu pytanie o konkretną możliwość urzeczywistnienia tych zadań, czyli o możliwość dostosowania świadectwa, które zna różne rytmy czasu

<sup>25</sup> Por. I. Korzeniowski, *I segni dei tempi nel pensiero di Giovanni Paolo II*, Roma 1997.



kulturowego, do tych właśnie rytmów na drodze wielowymiarowej komunikacji. Aby ukazać taką możliwość, trzeba powrócić do pierwszego bieguna świadectwa, którym jest dar Chrystusa. To sam Chrystus jest żywym centrum tej możliwości, której źródłem są Jego sakramenty celebrowane w Kościele. Liturgia sakramentalna, jako działanie zbawczo-kultyczne Kościoła, staje się uprzywilejowanym momentem komunikacji współczesności Chrystusa. W działaniu sakramentalnym, do którego Kościół jest powołany i przystosowany przez samego Chrystusa, Jego zbawcza obecność wyraża się w znaku i poprzez znak, który sytuuje się na linii czasu chronologicznego. Czyni go w ten sposób czasem „pełnym”, gdyż prowadzi go do spotkania z rzeczywistością zbawczą. Eucharystia, jako centrum ekonomii sakramentalnej Kościoła, jest podstawowym i kulminacyjnym – żywym miejscem uobecniania współczesności Chrystusa w Kościele. Z niego wychodzą i do niego zbiegają wszystkie inne formy świadectwa, jak na przykład głoszenie, katecheza, działalność kulturowa, charytatywna i społeczna. Świadectwo liturgiczne nie jest więc zamknięte w sobie, ale domaga się rozszerzania w wolnym i odpowiedzialnym działaniu chrześcijanina, w świadectwie historycznym. Tu znajduje się teologiczne uzasadnienie, dlaczego w działalności Papieża centralne miejsce zajmuje Eucharystia, która stanowi jakby konkretyzację przeżywanej i pokazywanej wierzącym perspektywy wiary oraz pierwszorzędne i skuteczne narzędzie pracy w historii i nad historią współczesnego świata.

## MISTERIUM HISTORII

Zastanawiając się nad misterium historii, święty Grzegorz z Nyssy dokonał jego streszczenia w paradoksalnej formule, w której stwierdza, że historia idzie od początków do początków przez początki, które nigdy się nie kończą. Każdy przełom dokonujący się w historii jest jednym z takich początków, który wyznacza jej nowy okres i dokonuje otwarcia na nowe przełomy. Historia pozostaje na nie nieustannie otwarta, a ich pierwszorzędnym Sprawcą, według swojego zamysłu zbawienia, jest sam Bóg w Chrystusie, który stał się współczesny z każdym człowiekiem. Rzeczywistymi uczestnikami tych przełomów-początków są także ci wszyscy, którzy odkrywają i przeżywają Jego współczesność w konkretności swego czasu, kształtując swoją egzystencję w perspektywie wiary.