

# Bartłomiej Kabat, Adrian Walczuk: Społeczne konsekwencje dogmatu

Dogmaty chrześcijańskie prowadzą nas nie tylko w górę, lecz także wszere – nie tylko do Boga, ale również ku całej społeczności ludzkiej – piszą Bartłomiej Kabat i Adrian Walczuk w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Co po Konstantynie?”.

## Wstęp

Edykt mediolański z 313 roku oficjalnie wprowadził chrześcijaństwo (Kościół) w przestrzeń publiczną. W konsekwencji decyzji Konstantyna Wielkiego, chrześcijańskie zasady, etyka oraz styl życia zaczynają odgrywać coraz większą rolę na terytorium starożytnego Rzymu. Należy jednak zauważyć, że ten akt był niejako zewnętrzny w stosunku do wspólnoty wczesnego Kościoła – pochodził z nadania pogańskiego cesarza, nie zaś z oddolnej inicjatywy samych chrześcijan.

Od czasu edyktu wciąż aktualnymi pozostają pytania: jak powinien wyglądać stosunek Kościoła do świata, rozumianego jako społeczeństwo nie-chrześcijan? Jaka relacja miałaby łączyć chrześcijan i ludzi innych przekonań w ramach konkretnej wspólnoty politycznej? W Ewangelii znajdujemy wiele wypowiedzi Chrystusa odnoszących się do świata i rzeczywistości społecznej, które mogą stać się wskazówką: „Wy jesteście solą ziemi” (Mt 5), „Wy jesteście światłem świata” (Mt 5), „oddajcie cesarzowi, co cesarskie, a Bogu to,

co Boskie” (Mt 22), „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu” (Mk 16); „Jeżeli was świat nienawidzi, wiedźcie, że Mnie wpierw znienawidził. Gdybyście byli ze świata, świat by was kochał jako swoją własność. Ale ponieważ nie jesteście ze świata, bo Ja was wybrałem sobie ze świata, dlatego was świat nienawidzi” (J 15).

Analizując te wypowiedzi na temat relacji między Jego uczniami i światem, możemy wysunąć kilka podstawowych wniosków: (i) chrześcijanie powinni żyć w świecie, a nie poza nim; (ii) nie są jednak tożsami ze światem lub są od niego wyraźnie oddzieleni; (iii) jako sól powinni nadawać „smak” oraz „konserwować” ziemię; (iv) jako światło powinni oświecać świat, a nie być przez niego oświecanym.

*Powody, dla których wiara wymaga od chrześcijan, aby jak najszerzej wychodzili naprzeciw całej rodzinie ludzkiej nie są bowiem postulatami tzw. hermeneutyki zerwania reprezentowanej przez niektórych teologów XX wieku. Tkwią one w samej treści wiary katolickiej*

Na czym ma polegać ewangeliczne bycie chrześcijan w świecie, ale jednak poza nim? W jaki sposób Kościół może spełnić swoją rolę soli i światła, żyjąc we współczesnych wspólnotach politycznych takich jak np. demokracja liberalna? W

poszukiwaniu odpowiedzi, w dalszej części przyjrzymy się wybranym prawdom katolickim, odczytując je w perspektywie społecznej.

Domaganie się społecznego, szeroko inkluzywnego charakteru działalności Kościoła może kojarzyć z nadużywanym i często nazbyt podkreślanym terminem *aggiornamento* lub nieewangeliczną postawą przypodobania się władcom tego świata. Jednak wymienione perspektywy są jedynie wypaczeniami drogi, którą katolicyzm powinien kroczyć z samej swojej natury [1]. Powody, dla których wiara wymaga od chrześcijan, aby jak najszerszej wychodzili naprzeciw całej rodzinie ludzkiej nie są bowiem postulatami tzw. hermeneutyki zerwania reprezentowanej przez niektórych teologów XX wieku. Tkwią one w samej treści wiary katolickiej, co pokażemy na przykładzie dogmatów o Trójcy Świętej, stworzeniu człowieka oraz Eucharystii.

### *Logoi spermatikoi* społecznych aspektów dogmatu

Zanim przejdziemy do właściwej analizy społecznych konsekwencji dogmatów, zarysujmy krótko ich podstawę filozoficzną, sięgając do greckich mistrzów. Arystoteles analizując fenomen greckiego polis zauważa, że jego istnienie wynika z samej natury, zaś człowiek jako część tej wspólnoty okazuje się być zwierzęciem społecznym — *zoon politikon* (ζῷον πολιτικόν) [2]. Dlatego też dla Stagiryty „Kto (...) nie potrafi żyć we wspólnocie albo wcale jej nie potrzebuje, będąc samowystarczalnym, bynajmniej nie jest członkiem państwa, a zatem jest albo zwierzęciem, albo bogiem” [3]. *Polis* nie jest jedynie systemem politycznym, ale pełni również fundamentalną rolę wychowawczą. Pozwala człowiekowi dojrzewać i stawać się wolnym obywatelem. Przez bycie członkiem polis osoba ludzka realizuje swoją naturę, czyli człowieczeństwo.

Jednak w koncepcji Arystotelesa napotyamy na coś, co chrześcijaństwo przekroczy, mianowicie – Stagiryta wyraźnie zaznaczał elitaryzm swojej koncepcji. Nie każdy rodzi się wolnym człowiekiem, nie wszyscy są w stanie decydować o sobie czy też wykształcić w sobie cnotę samostanowienia. Grecki filozof zakładał bowiem, że niewolnik — czyli ktoś, kto nie potrafi decydować o sobie samym — jest zdeterminowany do tego stanu przez samą naturę. Teologia chrześcijańska rozszerzy cechę wolności na każdego człowieka, gdyż według niej wszyscy ludzie są stworzeni na obraz i podobieństwo Boga.

W dalszej części uzupełnimy *logoi spermatikoi* antropologii Stagiryty o społeczne konsekwencje dogmatów, podążając za intuicją św. Augustyna z *Państwa Bożego*: „Pan nie rozwiązuje naturalnych nakazów prawa, ale je rozszerza i uzupełnia” [4].

### Relacyjność Osób w Trójcy Świętej

Dogmat o Trójcy Świętej dostarcza bardzo wielu problemów koncepcyjnych i należy bodaj do najtrudniejszych, najbardziej złożonych prawd wiary. Dla wyrażenia ontologii trynitarniej niezbędna jest odpowiednio abstrakcyjna siatka pojęciowa, gdyż Jeden Bóg pokazuje się jako wspólnota trzech Osób. W owym fakcie objawia się chrześcijańska prawda o tym, że czymś absolutnie pierwotnym jest relacyjny (wspólnotowy) charakter osoby [5]. Z punktu widzenia chrześcijaństwa jakiegokolwiek próby ujmowania osoby jako monady jawią się zatem jako fundamentalny błąd. Tak rozumiany personalizm Ratzinger wyrazi w radykalnym sformułowaniu: „Osoba w absolutnej liczbie pojedynczej nie istnieje” [6].

Teologia trynitarna pomimo swojej abstrakcyjności ma głębokie konsekwencje społeczne. Pierwsza z nich może wydawać się zupełnie nieintuicyjna, ponieważ zakłada, że odrębność poszczególnych części jakiegoś bytu zaznacza się tym wyraźniej, im bardziej spoista staje się ich jedność. Na pierwszy rzut oka to sformułowanie wydaje się paradoksalne, jednak gdy przyjrzymy się bliżej Wspólnocie Osób, okazuje się, że właśnie tak jest. Ojciec nie jest Synem, Syn nie jest Ojcem, Duch nie jest Synem ani Ojcem i na odwrót. Pomimo tego łączy ich *ta sama*, boska natura. Swoistość dogmatu trynitarnego Grzegorz z Nazjanzu ujmie tak: „Gdy mówimy o jedności Boga wygląda, jak gdybyśmy przeczyli istnieniu Osób. Jest to jednak tylko pozorne, ponieważ nie wprowadzamy w Bogu podziału, jakby to mogło mieć miejsce w stosunku do ciała. Tutaj nie jesteśmy już w porządku materii” [7].

*Teologia trynitarna pomimo  
swojej abstrakcyjności ma  
głębokie konsekwencje społeczne*

Trynitarny wzór jedności nie sposób przenieść w pełni na wymiar ludzki [8]. Niemniej jednak warto pamiętać o tej zasadzie

w kontekście życia społecznego. Nie da się być w pełni człowiekiem, będąc poza wspólnotą innych osób – to jest jedyna prawdziwa droga do pełni człowieczeństwa. Objawienie staje się zatem niejako „dowodem” dla wspomnianej wcześniej społecznej antropologii Arystotelesa [9], jak również częściowym uzasadnieniem istnienia wspólnoty Kościoła.

Drugą konsekwencją społeczną wynikającą z dogmatu trynitarnego możemy odnieść wprost do sposobu życia samego Kościoła. Wspólnota chrześcijan zacznie naśladować dynamikę miłości, jaką znajdujemy w Trójcy Świętej dopiero wówczas, gdy będzie miała wyraźną cechę inkluzywności. Miłość,

która łączy Wspólnotę Osób w Bogu to miłość, która wychodzi poza siebie. Henri de Lubac zauważył, że jest to cecha dystynktywna chrześcijaństwa: „chrystianizm przyniósł światu coś całkowicie nowego. Właściwe mu pojęcie zbawienia nie tylko jest czymś oryginalnym i nowym w stosunku do systemów religijnych otaczających jego kolebkę, ale jest faktem najzupełniej jedynym w religijnych dziejach ludzkości. Cóż bowiem widzimy gdzie indziej, ilekroć poryw życia religijnego wznosi się ponad świat rzeczy osiągalnych dla zmysłów i wybiega poza granice spraw obywatelskich? Są to indywidualistyczne doktryny, wyłamania się i ucieczki, często bardzo różne w zewnętrznych swych przejawach, ale w swej istocie zawsze podobne” [10]. Chrześcijanin nie wyłamuje się ze świata, nie ucieka we własne życie wewnętrzne. Przeciwnie – wychodzi poza własne ja, by angażując się w relacje społeczne dążyć do pełnego rozwinięcia swojej indywidualnej osobowości.

## Boski monogenizm

Człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Ten obraz jest nieusuwalnym piętnem, jakie Stwórca odcisnął na całym rodzaju ludzkim, w związku z czym nosi go w sobie absolutnie każdy z nas. Akt wiary, styl życia czy charakter moralny nie mają w tej kwestii żadnego znaczenia – obraz Boży w każdym człowieku jest zawsze takim samym obrazem [11]. Z następującego stanu rzeczy wynika zaś kilka konsekwencji o charakterze metafizycznym i eklezjologicznym.

Po pierwsze, bycie stworzonymi na obraz i podobieństwo Boże – a zatem posiadanie rozumu i wolnej woli – odróżnia ludzi od całej reszty stworzeń. Jest zatem różnicą dystynktywną, stanowiącą o istocie i wyjątkowości natury ludzkiej. Co więcej, dla Ojców Kościoła i teologów pierwszych wieków

jasnym było, że ta cecha jest ontologicznie czymś jeszcze mocniejszym. Według św. Grzegorza z Nyssy, przez byciem obrazem Boga rodzaj ludzki jest tak głęboko jeden, że wręcz nie powinno się mówić o mnogości ludzi, ale o jednym tylko człowieku – „Cała bowiem natura ludzka we wszystkich ludziach, od pierwszego aż do ostatniego, stanowi jeden obraz bytu” [12]. Zatem bycie na podobieństwo Boga tworzy między ludźmi najgłębszą możliwą jedność, która na poziomie naszej natury jest niezniszczalna.

*Pochodzenie rodzaju ludzkiego od jednego Boga, które Henri de Lubac w swoim Katolicyzmie nazywa „boskim monogenizmem”*

Pochodzenie rodzaju ludzkiego od jednego Boga, które Henri de Lubac w swoim *Katolicyzmie* nazywa „boskim monogenizmem”, prowadzi do kolejnych

wniosków dotyczących ludzkiego życia oraz stosunku Kościoła do świata. Ojcowie Kościoła wierzyli, że czczony przez nich jeden Bóg jest zarazem jednym wspólnym Ojcem wszystkich: *Unus Deus et Pater omnium* [13]. Skoro zaś wszyscy jesteśmy zrodzeni przez jednego Ojca, każdy z nas jest dla siebie bratem i siostrą – i to niezależnie od wyznawanej wiary lub jej braku. Co więcej, braterstwo tych, którzy zostali stworzeni na obraz Wszechmogącego, stwarza możliwość powszechnego monoteizmu. Ojcowie bronili się tym stwierdzeniem przed poganami, którzy odrzucali chrześcijańskie pragnienie jedności wiary wszystkich ludzi; warto o tym pamiętać w czasie, gdy wolność religijna często jest mylona z postulatem, że wszystkie religie w istocie można zrelatywizować do poziomu zaledwie lokalnych kultur i obyczajów.

Powrót do pierwotnej jedności

Powyższa perspektywa rzuca też inne światło na problem grzechu i zła. Wszyscy ludzie stanowią jedność ze względu na odcisnięty w nich obraz Stwórcy, jednak głębia naszego zjednoczenia zależy od stopnia, w jaki każda osoba zrealizuje to podobieństwo w samej sobie. Jeśli człowiek przez grzech odrzuca tkwiący w nim obraz Najwyższego, to co prawda wciąż trwa w jedności z innymi na poziomie samej natury, ale zarazem niszczy tę więź w wymiarze duchowym [14]. Ludzkość w pierwotnej wizji Boga miała stanowić jedną harmonijną całość, bez podziałów na „moje” i „twoje”. Pojawienie się grzechu „jedną naturę rozbiło na tysiąc części”, czyniąc nas zbiorowiskiem jednostek o sprzecznych pragnieniach [15].

*Dogmat trynitarny wskazuje przede wszystkim na relacyjny charakter osoby, pokazując także, że postawa ucieczki i wycofania się ze świata jest sprzeczna z duchem chrześcijaństwa*

Postrzegając rozerwanie jedności rodziny ludzkiej jako jeden z najgorszych skutków grzechu, Ojcowie Kościoła w dziele zbawienia upatrywali szansy na ponowne zjednoczenie

rozproszonych dzieci Boga. Dla Grzegorza z Nazjanzu śmierć Chrystusa zbawia nas właśnie w taki sposób: „Nieliczne krople krwi odnawiają cały świat i są dla wszystkich ludzi tym, czym jest podpuszczka dla mleka: w jedno nas wiążą i ściągają”. Chrystus zbawia każdego człowieka, ponieważ wcieli się nie tylko w jedno konkretne ciało, ale poniekąd w całą naturę ludzką, w nasze człowieczeństwo, co św. Hilary określa jako *concorporatio* [16] (włączenie się w całość, w jedno ciało). Z kolei u św. Cyryla Aleksandryjskiego owocem zbawienia jest odzyskane życie, które przez wejście w Chrystusa otrzymuje „społeczna osoba ludzkości” [17].

Zatem bycie na obraz i podobieństwo Boże jest najgłębszą formą jedności między ludźmi. Im bardziej je w sobie pielęgnujemy, tym głębszą tworzymy wspólnotę. Zerwanie tej więzi zawsze skutkuje nie tylko brakiem jedności społecznej, ale również wewnętrznym rozdarciem poszczególnych osób. Sam Chrystus przychodzi do nas także po to, by na nowo zjednoczyć tych, którzy pochodzą od tego samego Ojca i przywrócić między nimi wszystkimi prawdziwe braterstwo.

### Członki jednego ciała

Spółeczny wymiar chrześcijaństwa można wydobyć również z teologii sakramentów, zwłaszcza Eucharystii. Sakramenty jako takie są narzędziami jedności, przez które Bóg chce zjednoczyć się z człowiekiem, a przez to także zbliżyć nas między sobą we wspólnocie chrześcijańskiej. Według de Lubaca ten drugi wymiar rzeczywistości sakramentalnej jest tak mocny, że można także mówić o odwrotnej logice tj. przez sakramenty osoba łączy się ze społecznością, a przez to – z samym Bogiem. Co więcej, chociaż łaska tworzy w duszy bezpośrednią więź z Chrystusem, to jednak każdy otrzymuje ją według takiej miary, w jakiej staje się częścią całej chrześcijańskiej społeczności, czyli organizmu, w którym krążą jej życiodajne soki [18].

Na społeczne, jednoczące działanie Eucharystii Tradycja katolicka wskazała podczas najważniejszego z poświęconych jej soborów tj. Soboru Trydenckiego. „Tak więc Zbawiciel nasz (...) chciał nadto, żeby ten sakrament był zadatkiem naszej przyszłej chwały i wiecznej szczęśliwości, a więc i symbolem jednego ciała, którego On sam jest Głową i z którym chciał nas złączyć tak ścisłą więzią wiary, nadziei i miłości, żebyśmy 'wszyscy byli jednomyślni i nie było wśród nas rozłamów [11 Kor 1, 10]” [19] – stwierdzili

ojcowie soborowi, pokazując, że Eucharystia jednoczy wszystkich jej uczestników, wszczepiając ich w jedno Ciało, którego Głową jest sam Chrystus. Zgodnie ze słowami św. Jana Chryzostoma: „On miesza się z nami, abyśmy wszyscy stali się jedną rzeczą, podobnie jak ciało złączone ze swoją głową” [20].

### *Communio*

W VII rozdziale orzeczeń XIII sesji Sobór Trydencki wezwał wręcz wszystkich chrześcijan, by w Eucharystii „połączyli się i zjednoczyli nareszcie «w tym znaku jedności», w tej «związce miłości»” [21]. Dla kard. Josepha Ratzingera jednoczenie się z Chrystusem w Eucharystii w istocie wiedzie do jednoczenia się z drugim człowiekiem, gdyż przez włączenie się w Jego Ciało stajemy się tożsami ze sobą nawzajem. Każdy „Inny”, który przyjmuje Komunię świętą, staje się jakby „kością z moich kości i ciałem z mego ciała”. Chrystus przychodzi do mnie pod postacią chleba, aby pojednać mnie z owym „Innym” – tym, który pochodzi z dalekiego kraju, innej kultury, a może nawet budzi moją niechęć.

Aby jednak ta jedność, która rozpoczęła się po przyjęciu Komunii przetrwała, musi znaleźć później przedłużenie w moim codziennym życiu [22].

Autentyczne czerpanie z sakramentu Eucharystii powinno zatem w naturalny sposób prowadzić do nastawienia wspólnotowego. Ten organiczny związek między życiem Eucharystią i ofiarną służbą społeczną pokazują przykłady wielkich świętych społeczników z historii Kościoła, takich jak np. św. Marcin de Porres czy św. Matka Teresa z Kalkuty [22]. Pragnienie jak najszerzej jedności rodziny ludzkiej znajduje wyraz również w liturgii eucharystycznej. Duch Święty, który zstąpił na apostołów, aby rozpałić w nich ogień powszechnej miłości, robi to samo dziś, zstępując na wezwanie, gdy Chrystus

na nowo składa siebie w ofierze „za złączenie wszystkich rozproszonych dzieci Bożych”. Związek Eucharystii z błaganiem o jedność widać wyraźnie w dawnych liturgiach, a również i dziś we wschodnich obrządkach jako uwieńczenie epiklezy. Według Henriego de Lubaca „Takim pragnieniem Duch Chrystusowy darzy sercach tych, których już gromadził” [24].

## Zakończenie

Dogmat trynitarny wskazuje przede wszystkim na relacyjny charakter osoby, pokazując także, że postawa ucieczki i wycofania się ze świata jest sprzeczna z duchem chrześcijaństwa. Prawda o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże odsłania z kolei fundamentalne źródło jedności wszystkich ludzi. Kościół ma przypominać światu o tej niezbywalnej, ogólnoludzkiej tożsamości, poszukując dróg zjednoczenia ludzkości w oparciu o to, co leży głęboko w jej naturze.

Odkrycie na nowo społecznego charakteru Eucharystii może dać wspólnocie chrześcijańskiej siłę potrzebną do realizacji tak trudnego zadania. Zrozumienie pojęcia *communio* w całej jego pełni jest warunkiem głoszenia światu Dobrej Nowiny – tylko wtedy, powtarzając za kard. Ratzingerem, będziemy mieli coś do powiedzenia [25]. Budowanie jedności będzie jednak nieodłącznie wiązało się z cierpieniem: „Kto nie chce pozostać samotny, ten musi się zgodzić, że go zetrą i zmielą. Czyż zresztą Eucharystia nie jest pamiątką męki? A więc ziarna, z których robi się chleb ofiarny, powinny upodobnić się do tego innego ziarna, o którym Zbawiciel powiedział, że jeśli padnie na ziemię i obumrze, to przyniesie plon stokrotny” [26].

Dogmaty chrześcijańskie prowadzą nas zatem nie tylko w górę, lecz także wszere – nie tylko do Boga, ale również ku całej społeczności ludzkiej, co znakomicie wyraził Chesterton w swojej *Ortodoksji*: „[Chrześcijaństwo] umieszcza ziarno dogmatu w ciemności, ale ono się rozrasta we wszystkich kierunkach bujnie i zdrowo. Jeśli za symbol zarówno rozumowania, jak i szaleństwa przyjąłmy okrąg, możemy przyjąć krzyż jako symbol zarówno tajemnicy, jak i zdrowia. (...) krzyż, mimo, że jego centrum stanowi sprzeczność i konflikt, może wydłużać swoje ramiona w nieskończoność, pozostając sobą. Środkiem krzyża jest paradoks, dlatego może on rosnać, a przy tym się nie zmieniać” [27].

*Bartłomiej Kabat, Adrian Walczuk*

*Obraz: Rafael Santi, Dysputa o Najświętszym Sakramencie, domena publiczna CC.*

## Bibliografia

1. Warto podkreślić, że zachowanie silnej tożsamości w połączeniu z postawą inkluzywności jest niezwykle trudne. Zadanie Kościoła staje się tym bardziej wymagające, że jak pisze de Lubac „Wszędzie mogą się rozprzestrzeniać się zarówno wielki przemysł, jak i ustroje polityczne Zachodu. Ta pozorna unifikacja nigdy jednak nie zniweluje istnienia kilku zasadniczych typów doświadczenia duchowego, które są logicznie nie do pogodzenia.”

2. Łacińskie tłumaczenie *zoon politikon* (ζῷον πολιτικόν) było oddawane jako *animale sociale et politicum*, gdyż pojęcie polityczności u Greków jest wieloznaczne.

3. Arystoteles, *Polityka*, s.6.

4. Św. Augustyn, *Państwo Boże* 6, 6, 1.

5. Relacyjność jest tylko jednym z aspektów pojęcia osoby. Por. Judycki, *Natura osób, w Bóg i inne osoby*.

6. Por. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*.

7. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 21, 2.

8. Na gruncie ontologii jedność Boga i jedność rodzaju ludzkiego jest czymś innym.

9. Oczywiście należałoby dokonać tutaj rozróżnienia na społeczność, którą łączy polis oraz ludzi, których łączy Chrystus.

10. de Lubac, *Katolicyzm*, s. 107.

11. de Lubań, *Katolicyzm*, s. 29.

12. Tamże, s. 29.

13. *De hominis opificio* 16 (PG 44, 188), cyt za: de Lubac, *Katolicyzm* s. 30.

14. de Lubac, *Katolicyzm*, s. 30-31.

15. Tamże, s. 32.

16. Tamże, s. 35.

17. Tamże, s. 36

18. *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. S. Głowa, I. Bieda, s. 400.

19. de Lubac, *Katolicyzm*, s. 85-87.

20. Ratzinger, *Sakrament i Misterium*, s. 122-123.

21. Tamże, , 123-124.

22. de Lubac, *Katolicyzm*, s. 85-87.

23. Ratzinger, *Sakrament i Misterium*, s. 125.

24. de Lubac, *Katolicyzm*, s. 76.

25. Ratzinger, *Sakrament i Misterium*, s. 125.

26. de Lubac, *Katolicyzm*, s. 76.

27. Chesterton, *Ortodoksja*, . 44.

*Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego  
pochodzących z Funduszu Promocji Kultury – państwowego funduszu  
celowego.*



Ministerstwo  
**Kultury**  
i Dziedzictwa  
Narodowego