

Alfons Nossol

Duch Święty a odnowienie świata

Collectanea Theologica 53/2, 5-15

1983

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

bp ALFONS NOSSOL, OPOLE

DUCH ŚWIĘTY A ODNOWIENIE ŚWIATA

Nie ma epoki w uświadomionej historii ludzkiej, w której nie tęskniono by za odnową, nie oglądano by się za „nowym niebem i ziemią nową” (2 P 3,13). Najbardziej skondensowana treść teologicznego rozumienia odnowienia jest oczywiście zawarta w pojęciu „zbawienia”, którego realność my chrześcijanie wiążemy ściśle z imieniem Jezusa Chrystusa, ponieważ „nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4,12). Jest to zaiste „imię ponad wszelkie imię” (Flp 2,9); od jego bowiem zbawczej treści zależy w chrześcijaństwie po prostu wszystko. Ale dodajmy tu od razu, że horyzontem i mocą należytego, tzn. syntetycznego pojmowania tego podwójnego imienia, tj. w znaczeniu, iż „Jezus jest Chrystusem”, jest wyłącznie Duch Święty (por. 1 Kor 12,3). Z Duchem Bożym wiąże się już sam początek ziemskiego stadium bytowania Jezusa. Najstarsza, bo „apostolska” tradycja chrześcijańska wyraża ten fakt lapidarnym zwrotem: *conceptus de Spiritu Sancto*. Na nim spoczął Duch Pański; On go namaścił i posłał (por. LK 4,18; Iz 61,1). Właśnie poczęcie Jezusa z Ducha Świętego wypowiedza równocześnie to, co jest najistotniejsze w całości kształcie jego bycia i posłannictwa. Tutaj bezpośrednia ingerencja Boga wypełnia swe obietnice, tu Jezus staje się zbawieniem (por. Mt 1,21). W Nim zawiązuje Bóg przymierze zbawczego „my” pomiędzy sobą i nami ludźmi: tutaj mamy do czynienia z Emanuelem, tj. „Bogiem z nami” (por. Mt 1,13)¹. I odtąd już zawsze tajemnica Bożego zbawienia przez Jezusa Chrystusa będzie się w świecie dokonywała mocą Ducha Świętego.

Nie trzeba się przeto dziwić, iż prymat Bożego Ducha dochodzi również wyraźnie do głosu w teologicznym opisie trynitarniej struktury naszej wiary: *In Spiritu, cum Christo et ad Patrem*².

Mówiąc przeto o twórczym odnowieniu świata z perspektywy ściśle chrześcijańskiej, nie sposób jej po prostu nie wiązać

¹ Th. Schneider, *Gott ist Gabe. Meditationen über den Heiligen Geist*, Freiburg 1979, 34.

² Zob. J. Trütsch, *Theologische Explikation des Glaubens*, w: *Mysterium Salutis I*, Einsiedeln 1965, 827—898; por. także LG, n. 4.

z tajemnicą Ducha Świętego. Tak zresztą już stale fungowało liturgiczne pojmowanie tegoż wydarzenia wiary, czego odbiciem jest modlitewne wołanie: *Emitte Spiritum tuum, et creabuntur. — Et renovabis faciem terrae!*

Zamiast opisywać szczegółową treść pneumatologicznie uwarunkowanego dzieła odnowy dzisiejszego świata, wskażemy raczej tylko na konkretną, bo naszemu codziennemu doświadczeniu chrześcijańskiej wiary dostępną, drogę jego aktualnej realizacji. Drogę tę ujmemy triadycznie, uwydatniając przede wszystkim radykalizację chrześcijańskiej proegzystencji (I), następnie nieodzowność budowania „cywilizacji miłości” (II) oraz dogłębsze jednocześnie Kościoła i świata (III).

I. Radykalizacja chrześcijańskiej proegzystencji

1. Zanim przejdziemy do opisu serio pojmowanej egzystencji chrześcijańskiej jako niesionej mocą Bożego Ducha akcji odnowienia świata musimy przypomnieć raz jeszcze istotnie pneumatologiczny wymiar samego Wydarzenia Jezusa Chrystusa. Wiemy już, że jedynie *en pneúmati hagío* jesteśmy w stanie powiedzieć, że „Jezus jest Panem” (1 Kor 12,3). Pojęcie i rzeczywistość Ducha (*Pneuma*) narzucają się zwłaszcza kiedy chodzi o przedstawienie uniwersalnego znaczenia dokonanego przez Jezusa Chrystusa zbawienia. Według Nowego Testamentu uniwersalna, historyczna skuteczność Ducha Świętego znajduje swój cel i miarę w Jezusie Chrystusie. On różni się od innych nosicieli Ducha nie tylko stopniowo, ale i jakościowo; jest nie tylko we władaniu Ducha Bożego, lecz także — jak wiemy — z Ducha jest zrodzony i stworzony (por. Mt 1,18.20; Łk 1,35). W czasie chrztu w Jordanie zostaje namaszczony Duchem Świętym (por. Mk 1,10) i cała jego późniejsza działalność jest też Nim naznaczona (Łk 4,14. 18; 5,17; 6,19; 10, 21 i in.). Duch nie tylko na nim spoczywa (Łk 4,18), lecz także pognagła go do działania (Mk 1,12). Przede wszystkim zaś jego cuda, jako antycypacja nowego stworzenia, są efektem przebywającego w nim Ducha (Mt 12,18—21.28; Łk 5,17; 6,19). „W Duchu” oddaje się on wreszcie Ojcu na krzyżu (Hbr 9,14); mocą Ducha zostaje wzbudzony z martwych (Rz 1,4; 8,11; 1 Tm 3,16) jako żyjąca istota duchowa (1 Kor 15,45). Skoro więc Duch (*Pneuma*) jest sposobem istnienia Pana (*Kyrios*), dlatego też mógł św. Paweł *Kyrios* i *Pneuma* prawie utożsamiać (2 Kor 3,17)³.

Bardziej zaś systematyczno-teologicznie można by powyższe wywody tak ująć: Bóg, Jezus Chrystus dla wierzącego, dla wspólnoty wierzących są bliscy w Duchu; obecni w Duchu i przez Ducha, właśnie jako Duch. Duch nie jest zatem nikim innym jak samym Bogiem jako ten, który jest człowiekowi i światu bliski, jako

³ W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 305n.

obejmujący, ale nie obejmowalny, jako obdarowujący, ale nie dysponowalny, jako obdarzający życiem, ale również jako sądząca potęga i siła. Nie ma więc niczego innego między Bogiem i człowiekiem, jak tylko osobista bliskość Boga. W szczególności należy Ducha pojmować z punktu widzenia rozstrzygającego momentu, wielkiego przełomu czasu — śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Ponieważ zostało tu objawione, że Bóg sam działał w Jezusie, może więc być Duch Boży rozumiany równocześnie jako Duch wywyższonego Boga Jezusa, jako Duch Jezusa Chrystusa, jako Duch Syna. Bóg oraz wywyższony Jezus — jakkolwiek wyraźnie odróżnieni jako „osoby” — są jednak w aspekcie działania nierozdzielni: Bóg dokonuje zbawienia przez Jezusa. Jako wywyższonemu Panu przysługują mu tak dalece Boża moc, siła i Duch, że nie tylko posiada on Ducha i nim dysponuje, ale także na mocy Zmartwychwstania może być sam za Ducha uważany; on stał się składającym życie Duchem.

Wywyższony Jezus egzystuje i działa w sposób właściwy Duchowi. Uobecnia on swoje działanie tylko przez Ducha Świętego, w Duchu i jako Duch; i to zarówno w życiu jednostek, we wspólnocie wierzących, jak również — i przede wszystkim — w liturgii Uczty ofiarnej, która go upamiętnia. Krótko rzecz ujmując można by ostatecznie powiedzieć, że Duch Święty to obecność Jezusa Chrystusa dzisiaj i dla nas ⁴.

2. Nasze codzienne bycie chrześcijaninem, czyli egzystencjalny charakter naszej wiary chrześcijańskiej winien się przeto objawiać przede wszystkim w niesionym mocą Bożego Ducha naśladowaniu Jezusa Chrystusa w jego radykalnym zwróceniu się ku innym, w jego istnieniu i życiu dla innych. Tę właśnie postawę radykalnej orientacji na innych określa współczesna teologia mianem pro-egzystencji. Decydującym modelem naszego życia musi się więc stać realnie pro-egzystencja samego Chrystusa Pana.

Przypomnijmy w związku z tym postulatem, iż każda właściwie epoka, każda „godzina historii” jest dla nas ludzi także prawdziwym *locus theologicus*, źródłem poznania Chrystusa, jako że nigdy i tak nie będziemy w stanie wyczerpać jego „niezłębionego bogactwa” (Ef 3,8). Dlatego też każdy okres poznaje go inaczej i w nowy sposób. Zachęta Soboru Watykańskiego II, dotycząca śledzenia „znaków czasu”, ma więc i w tym przypadku swoje zastosowanie (por. GS n. 40,44,62) ⁵.

Abstrahując od wielowymiarowości biblijnego obrazu Chrystu-

⁴ H. Küng, *Christ sein*, München 1974, 459nn; por. także Th. Schneider, *dz. cyt.*, 21—43: „Jesus der Christus, der vom Geist Gesalbte”; A. Nosol, *Der Geist als Gegenwart Jesu Christi*, w: *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie* (wyd. W. Kasper), Freiburg 1979, 132—154.

⁵ H. Schürmann, *Der proexistente Christus — die Mitte des Glaubens von morgen*, Diakonia 3(1979) 147—190.

sa można by zatem mówić — patrząc retrogresywnie — o Chrystusie Nauczycielu (*Christos didáskalos*) pierwszych wieków, o Wszechwładcy (Pantokratorze) u schyłku świata antycznego, o Imperatorze Kościoła rzymskiego, a dalej o Mężu Bolesci z okresu zaraz i pomorów, oraz niepowodzeń wypraw krzyżowych czy wreszcie o Ukrzyżowanym z czasów Reformacji. Inne aspekty postaci Chrystusa eksponują np. obrazy związane z kultem Serca Jezusa czy Chrystusa Króla. Ta wielość przedstawień Jezusa Chrystusa jest świadectwem żywej wiary teologów i wiernych, którym Chrystus jawił się jako przynoszący w mocy Ducha Świętego wybaczenie na miarę udręki czasu, w którym wypadło im żyć. Aktualne zagrożenie, wymogi i nacisk chwili odgrywały więc każdorazowo w kształtowaniu obrazu Chrystusa i związanych z nim treści decydującą rolę.

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

Jezus zaangażował się dla grzeszników i biednych — zgodnie z relacjami Ewangelii — aż do wejścia w śmierć. Jako *Christus traditus* w totalnej orientacji *pro vobis* wydał on siebie samego do końca i całkowicie. Tego rodzaju oderwanie się od siebie i całkowicie bezinteresowne transcendowanie (wyjście poza i ponad siebie) ku bliźniemu jest antropologicznie możliwe jako działanie i skutek samowyniszczającego transcendowania ku Bogu. Jezus Chrystus żyje *par excellence* z Boga i dla Boga. On był wszakże „na początku” u Boga, ponieważ jako odwieczne Słowo jest proegzystującym Synem Boga; on też jako taki wydając siebie w posłuszeństwie, zanim zmarł dla ludzi, zmarł najpierw dla Boga. Śmierć Jezusa dająca zbawienie należy ostatecznie rozumieć jako wydarzenie wewnątrztrynitarne, czyli jako niesioną Duchem Świętym samą siebie wyniszczającą miłość Ojca ku Synowi i Syna ku Ojcu i dlatego właśnie jako „śmierć śmierci”⁶.

Dwubiegunowość radykalnej proegzystencji Jezusa Chrystusa — dla Boga i dla człowieka — znajduje jakby wyraz w jego

⁶ A. Nossol, *Chrześcijańska proegzystencja — istnienie i życie dla innych*, *Collectanea Theologica* 49(1979) z. 2, 18.

rozpięciu na poziomej i pionowej belce krzyża. Tajemnica niosącej zbawienie horyzontalnej proegzystencji jest dźwigana mocą wertykalnej inegzystencji (egzystencji wsobnej), mocą ontycznego bycia w Bogu i jego namaszczeniem Duchem Bożym.

Tak integralnie pojęta proegzystencja Chrystusa, dzięki syntezie teologicznych i humanistycznych aspektów, zdolna jest niewątpliwie stać się dla współczesnego człowieka szczególnie aktualnym i przekonywającym modelem życia. W dobie ogólnego kwestionowania problematyki sensu umożliwiała bowiem gruntownie nową orientację i postawę życiową, ukazuje nowe wymiary sensu i celu życia. Ważnym jest i to, że w pewnych aspektach może ona zostać zaakceptowana również na płaszczyźnie czysto humanistycznej, niereligijnej, o czym świadczy zresztą żywe zainteresowanie proegzystencją Jezusa ze strony niektórych współczesnych przedstawicieli krytycznego marksizmu⁷.

3. To więc ewidentne, że postępowanie Jezusa przedstawia Nowy Testament jako służebną i oddającą się za nas na sposób proegzystencji miłość, która zaangażowanie Boga dla nas manifestuje w sposób eschatologiczny (por. Rz 5,8; 8,31 i nn.; J 3,16; 1 J 4,9). Ale dopiero kiedy nasze pełne wiary przyjęcie i afirmacja tej eschatologicznej miłości Boga oraz kontynuowanie jej naśladowania w życiu z Chrystusem i w Chrystusie, czyli w oparciu o moc Ducha Świętego, określi w sposób zasadniczy moralne życie wierzących, stanie się ona czynnikiem odnowienia świata. Postępowanie Jezusa jest w każdym razie dla nas przykładem i miarą służebnej i oddającej się całkowicie miłości. „Po tym poznaliśmy miłość, że On oddał za nas życie swoje. My także winniśmy oddać życie za braci” (1 J 3,16). Naśladowanie Chrystusa jako treść bycia chrześcijaninem winno więc koniecznie zmierzać ku takim właśnie wymiarom miłości.

Żyjący Chrystus wzywa wszystkich ludzi, przede wszystkim zaś nas, jego wyznawców, do osobistego pójścia jego śladami. Ma to być jednak nie kopiowanie, czy literalnie pojęta imitacja, lecz osobiste i zindywidualizowane naśladowanie Chrystusa na zasadzie korelacji, paralelizmu, odpowiedniości. To ja mam Chrystusowi zawierzyć i kierując się drogowskazami jego działania iść przez życie moją osobistą drogą. Jest to ogromna możliwość, której nie należy traktować jako przymus, ale jako nieoczekiwaną szansę i prawdziwy dar, jako autentyczną łaskę, jako dar Bożego Ducha. Jest to zatem łaska, która nie stawia warunków wstępnych, a wymaga tylko, by ją przyjąć i według niej orientować swoje życie⁸.

⁷ Zob. St. Frac z, *Neomarxistisches Jesusbild*, Stimmen der Zeit 198(1980) 176—182.

⁸ Por. H. Küng, *dz. cyt.*, 536; tenże, *Existiert Gott*, München 1978, 755n.

Istotnym elementem naśladowania Chrystusa jest duchowy proces przyswajania sobie jego sposobu myślenia, jego sposobu wartościowania, patrzenia, odczuwania. I znowu nie chodzi tu o niewolniczą imitację zewnętrznych przejawów mentalności Jezusa, ale o paralelizm naszej postawy w stosunku do istotnej orientacji Chrystusa, do jego nastawienia miłości i posłuszeństwa ku Ojcu, do jego radykalnego zwrócenia się ku drugiemu człowiekowi. Naśladowanie Chrystusa pojmowane jako pielgrzymowanie w Duchu Świętym do Ojca powinno więc odzwierciedlać wewnętrzną jedność Chrystusowej miłości ku Bogu i drugiemu człowiekowi i wyrażać się w urzeczywistnieniu jego proegzystencji⁹.

Chrześcijańska egzystencja jest po prostu i przede wszystkim pro-egzystencją; bycie chrześcijaninem oznacza w istocie przejście od bycia dla siebie ku byciu dla innych. W zasadzie „dla” wyraża się podstawowe przykazanie chrześcijańskiej egzystencji. Bycie chrześcijaninem oznaczać musi więc rezygnację z centralizacji życia ku własnemu „ja”, by związać swoją egzystencję z ukierunkowaną na Boga i człowieka egzystencją Jezusa Chrystusa. Czysto pneumatologiczny wymiar jest tu rzeczą oczywistą, bo stan ten jest nieosiągalny bez przemieniającego łaską bycia w Chrystusie¹⁰.

4. Wymiar ten wyraża się również w tym, że pełne i autentyczne bycie chrześcijaninem postuluje urzeczywistnienie proegzystencji Chrystusa w całokształcie jej radykalizmu, jak też jej uniwersalizmu, tzn. w aspekcie jej bezwarunkowej, totalnej orientacji ku każdemu człowiekowi i całej ludzkości. Z chwilą poczęcia Jezusa z Ducha Świętego, czyli kiedy Bóg stał się człowiekiem otrzymał chrześcijanin w każdym drugim człowieku — siostrę lub brata, a cała ludzkość stała się rodziną Chrystusa. Międzyludzka solidarność staje się w ten sposób autentyczną rzeczywistością dopiero na płaszczyźnie radykalizmu i uniwersalizmu chrześcijańskiej proegzystencji.

Pałącą potrzebą naszego czasu pozostaje zatem odważna, powodowana żarem Bożego Ducha pierwotna radykalność bycia chrześcijaninem. Jedynie bowiem ona zdolna jest „odnowić oblicze ziemi”, manifestując inność, nowość oraz nieprzemijającą aktualność chrześcijaństwa, dla którego nasz świat nigdy nie miał i mieć nie będzie alternatywy¹¹.

⁹ Zob. W. Beinert, *Nachfolge genügt. Meditationen über die Suche nach dem Sinn*, Graz 1980, 53—61.

¹⁰ J. Ratzinger, *Einführung ins Christentum*, München 1968, 205—207.

¹¹ Zob. *Absolutheit des Christentum* (wyd. W. Kasper), Freiburg 1977.

II. Budowanie „cywilizacji miłości”

1. Tak pojęty twórczy radykalizm chrześcijański jest oczywiście pierwszą ogólnoludzką potrzebą chwili. Ale jako taki ma on równocześnie też wyraźnie kairologiczny charakter i dlatego też musi być dziełem Tego, „przez którego miłość Boża rozlana jest w naszych sercach” (Rz 5,5). Nie należy się przeto dziwić, iż jest on naprawdę w stanie ugruntować, zbudować i pogłębić w naszym, coraz bardziej zżeranym chorobą złości i nienawiści świecie „cywilizację miłości”, bo tylko w niej jest jeszcze ratunek i ocalenie. Stąd też domagał jej się w swoich zamierzeniach tak usilnie, będący niewątpliwie także dziełem Ducha Świętego, Drugi Sobór Watykański. O nią wołał również całą nowością swej postawy „sług służ Bożych” inicjator wielkiej odnowy Kościoła katolickiego papież Jan XXIII. Zaś po imieniu nazwał ją Jan Paweł II, wskazując na nią wielokrotnie „jako na cel, do którego winny zmierzać wszelkie wysiłki w dziedzinie społecznej i kulturalnej, a także ekonomicznej i politycznej”¹².

2. Ale dopiero w nauczaniu Jana Pawła II, a zwłaszcza w jego encyklice *Dives in misericordia* otrzymała tak pojęta cywilizacja to co moglibyśmy śmiało nazwać jej — o Ewangelię opartą — *magna charta*. Papież ten już wcześniej wołał: „Pomóżcie mi zbudować uniwersalną cywilizację miłości”, podkreślając, że „nadszedł czas, byśmy zaczęli myśleć o przyszłości Europy nie z pozycji siły i przemocy, nie ze stanowiska przewagi gospodarczej oraz własnej korzyści, lecz właśnie z punktu widzenia cywilizacji miłości, która umożliwia każdemu narodowi pozostać sobą, a wszystkim narodom razem wziętym uwolnić się od groźby nowej wojny i wzajemnego wyniszczenia się”¹³. Tak jest, bez cudu tej cywilizacji już i tak skondensowana i wciąż jeszcze potęgująca się złość oraz nienawiść w naszym świecie może doprowadzić w swoich licznych przejawach do zagłady. A przejawami tymi są na pewno różne postacie współczesnego terroryzmu, gwałtu i ucisku. Jakże to smutne, że dla nich nie ma już żadnych nietykalnych świętości w postaci osób, rzeczy czy miejsc! Wystarczy tu choćby przypomnieć ów *dies ater* z r. 1981, w którym to nawet tutaj, w „świętym mieście” na Placu św. Piotra rozległy się mordercze strzały. A w tyłu przeciw rejonach na kuli ziemskiej w dumnych czasach wielkiej godności ludzkiej rozlewa się i w tej chwili bratobójczo krew, pozbawia się ludzi wolności, ciemnieją się współobywateli, za ich przekonania, łamiąc im sumienia. Czyż w takiej sytuacji można przejść „neutralnie” obok i nie chcieć usłyszeć natarczywego apelu i wo-

¹² Por. enc. *Redemptor hominis*, n. 14.

¹³ *Papst Johannes Paul II. in Deutschland* (wyd. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 1980, 127; 204.

łania o budowanie ocalającej cywilizacji miłości? Żadną miarą, gdyż taka postawa byłaby równoznaczna ze zdradą Ducha Chrystusa, który przecież jest Duchem Świętym. Cała nasza nadzieja winna się dlatego też zwrócić do niego, ponieważ tylko On jako Dar i Nie-skończona Miłość jest jej ostatecznym realizatorem w naszym *hic et nunc* aż hen po eschatyczny kres¹⁴.

3. Pytając zaś o jej aktualny sposób, wzmocnionej mocą Bożego Ducha, ludzkiej realizacji należało w zakresie papieskiego nauczania wskazać szczególnie na uwydatniony tu poczwórny prymat, mianowicie prymat osoby przed rzeczą, etyki przed techniką, usiłowania o „bardziej być” przed „więcej mieć” oraz miłosierdzia przed sprawiedliwością¹⁵. Inaczej, sumarycznie rzecz ujmując, należałoby w tym przypadku również pozwolić na wszystkich zasadniczych odcinkach życia społecznego dojść konkretnie do władzy miłości (*die Macht der Liebe zur Macht kommen zu lassen!*)¹⁶. A więc konsekwentnie również i w polityce. Owszem, ktoś mógłby tu słusznie powiedzieć, że światem nie sposób rządzić w oparciu o „Kazanie na górze”, to po prostu utopia. Zgoda, ale czy zdołamy go naprawić, od podstaw i radykalnie, *in radice*, na innej drodze zmienić? Chyba nigdy, bo prawdziwego odnowienia świata dokonać może wraz z nami, z jego mieszkańcami, wyłącznie zbawcza miłość Ducha Świętego, która naprawdę odradza i „czyni wszystko nowe” (por. Ap 21,5).

III. Jednoczenie Kościoła i świata

1. Ciągłemu odnawianiu i odmładzaniu się musi oczywiście ulegać też ta „rzeczywistość zespoleniowa” (*realitas complexa*), której duszą jest On sam, Duch Miłości — Chrystusowy Kościół¹⁷. Niezależnie bowiem od tego, że Kościół jest z przeznaczenia „Królestwem nie z tego świata” (por. J 18,36), to jednak w obecnej fazie musi istnieć właśnie w tym świecie, dla niego i przezeń jako prawdziwy „sakrament powszechnego zbawienia”. Skoro Sobór Watykański II uczy wyraźnie, że w świętej rzeczywistości jednego Bożego Kościoła subsystują na swój sposób wszystkie prawdziwe Kościoły chrześcijańskie¹⁸, muszą one siłą rzeczy dążyć do jedności i zabiegać mocno o to, by stać się na powrót także zewnętrznie Oblubienicą Ducha Świętego w znaczeniu pierwotnego „związku

¹⁴ Por. H. Berkhof, *Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn 1968, 120—125: „Der eschatologische Kontext des Geistes”.

¹⁵ Enc. *Redemptor hominis*, n. 16; *Dives in misericordia*, n. 12.

¹⁶ Zob. H. Zahrnt, *Westlich von Eden. Zwölf Reden an die Verehrer und die Verächter der christlichen Religion*, München 1981, 163.

¹⁷ LG, n. 8.

¹⁸ Por. *tamże*.

miłości”¹⁹. W tym kontekście ciśnie się na usta bolesna refleksja, że nawet siepacze Zbawiciela rozciągając go na drzewie krzyża nie odważyli się dzielić Chrystusowej szaty, ale rzucili o nią los, by była zachowana w całości (por. J 19, 23n). To dopiero myśmy ją rozdarli, my będący nosicielami Chrystusa, jego imiennikami, *christophori*. Jeżeli Duch Święty jest naprawdę obecnością Jezusa Chrystusa dzisiaj, musi w całym wielkim „trójkacie chrześcijaństwa”²⁰ spotęgować na nowo żar duchowego ekumenizmu skierowanego zdecydowanie *ad Unam Sanctam*. Bowiem tylko w ten sposób Jezus Chrystus może faktycznie stać się „życiem świata”, a jego Kościół zaczynem twórczego odnowienia całego „kręgu ziemi”. Wielokierunkowość pogłębionego dialogu chrześcijańskiego staje się dziś na szczęście coraz bardziej faktem²¹.

2. Wiarogodność realnie jednoczącego się Kościoła jako swiostego rodzaju „duży świat” może wydatnie też pomóc przywrócić dawnemu pojęciu *oikouméné* nowy duchowy wymiar w znaczeniu autentycznej międzyludzkiej solidarności i braterskości. Podczas gdy różne ideologie polityczne wnoszą między sobą nieprzezwyciężalne różne dzielące zapory, których *extra muros Ecclesiae* nigdy nie będzie w stanie usunąć żaden manifest, nie powinniśmy zapominać o tym, iż właśnie tego dokonać może moc Ducha Świętego istniejącego w Kościele i mieszkającego w naszych sercach (por. 2 Tm 1,14). Zresztą i tak posiada pierwsza w ogóle „Międzynarodówka”, której żadna inna nigdy nie zdoła przewyciężyć, ściśle biblijną genezę. Wyrażają ją mianowicie słowa Listu do Galatów: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (3,28)²². Bowiem niejako „ontyczną” podstawą i zasadą jedności naszego świata jest wyłącznie sam Chrystus Pan w mocy Ducha Świętego, który jest więzią miłości²³.

3. Miłość ta nie ma na uwadze żadnego interesu ani idei, jako że prawdziwej miłości chodzi pierwszorzędnie zawsze o „kogoś”, a nie o „coś”. Ze wzmożoną siłą dała temu wyraz również encyklika *Redemptor hominis* głosząca jednoznacznie, że „wszystkie drogi Kościoła prowadzą do człowieka”, który jest „pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa”. Przy czym chodzi tutaj wyraźnie „o człowieka w całej jego

¹⁹ Ignacy Ant., *List do Rzymian*, POK I, 226.

²⁰ Zob. P. Meinhold, *Das Dreieck der Christenheit*, Hamburg 1974.

²¹ O tym świadczą dzisiaj choćby tylko szczere próby wielorakiego tematycznego dialogu z protestantyzmem oraz podjęty w 1980 r. na wyspach Patmos i Rodos teologiczny dialog z prawosławiem.

²² Por. J. Moltmann, *Perspektiven der Theologie*, München 1968, 177.

²³ Zob. O. Cullmann — O. Karrer, *Einheit in Christus. Evangelische und katholische Bekenntnisse*, Zürich-Einsiedeln 1962.

prawdzie, w pełnym jego wymiarze". A więc nie „o człowieka, abstrakcyjnego”, ale rzeczywistego, o człowieka, „konkretnego”, „historycznego”. Chodzi o człowieka „każdego” — każdy bowiem jest ogarnięty Tajemnicą Odkupienia...”²⁴. Tajemnica zaś Odkupienia, jak poucza nas liturgia święta, uobecnia się dzisiaj na drodze epiklezy, mocą Ducha Świętego.

4. Czyż można sobie zatem wyobrazić szlachetniejszy i świętszy — chciałoby się rzec — humanizm nad chrześcijański? W jego dlatego też ramach może nasz udręczony świat otrzymać ten pokój, którego sam sobie dać nie może, bo go nie ma. Chodzi o pokój Zwycięzcy śmierci, piekła i szatana jako owoc misterium paschalnego, o pokój jako dar Bożego Ducha. Bo tylko taki pokój może nasz ludzki świat odnowić i od wewnątrz przetworzyć w „nową ziemię”, czyniąc zeń „prawdziwy dom dla wszystkich”²⁵. Tym właśnie też należy tłumaczyć wielką wagę jednoczenia Kościoła w świecie i nadawanie mu charakteru prawdziwego „sakramentu pokoju”²⁶.

Jakżeż więc w sumie perspektywa odnowienia świata, jako dzieło Ducha Świętego, jest bogata w swej wielorakiej treści, jak tajemnicza i święta zarazem! Ale równocześnie, a może nawet dlatego właśnie, jest ona tak bardzo realna. Owszem, w jej adekwatnym opisie sprostać jej zdoła wyłącznie teologia uprawiana na klęczkach, czyli tzw. teologia modlitewna. W swoim zaś urzeczywistnieniu wymaga po prostu nowego wydarzenia Zielonych Świąt. Ale podobnie jak wciąż, mocą Ducha Bożego, uobecniamy „wielką tajemnicę wiary”, tj. głosimy śmierć Pańską, wyznajemy jego zmartwychwstanie i oczekujemy jego przyjścia, tak też w tej Tajemnicy, jak w każdym w ogóle wydarzeniu Bożej łaski, zstępuje na nas stale na nowo Duch Święty.

DIMENSION PNEUMATOLOGIQUE DU RENOUEAU DU MONDE

Chaque époque de l'histoire humaine consciente soupire après le renouveau et se tourne vers „les cieux nouveaux et la terre nouvelle” (2 P 3,13). Le contenu le plus dense de la compréhension théologique du „renouveau” est reenfermé dans la notion du „salut” que les chrétiens lient toujours avec le Christ, dont „le Nom est au-dessus de tout nom” (Ph 2,9; cf. Ac 4,12). Le caractère salvifique de ce nom vient du mystère de Jésus conçu du Saint-Esprit et de son onction par le même Esprit. C'est pourquoi la vision strictement chrétienne du renouveau créateur du monde rejoint pour ainsi dire la vie interne de la Trinité avec le même Esprit de Dieu.

²⁴ Enc. *Redemptor hominis*, n. 14; 13.

²⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie do Sekretarza Generalnego ONZ, wygłoszone na lotnisku w Nowym Jorku*, w: *Jan Paweł II w Irlandii i Stanach Zjednoczonych*, Warszawa 1981, 115n.

²⁶ B. Häring, *Frei in Christus III*, Freiburg 1981, 465—467: „Die Kirche als Sakrament des Friedens”.

Depuis longtemps déjà ce fait historique trouve un reflet précis dans la liturgie de l'Église, surtout dans l'invocation: *Emitte Spiritum tuum et creabuntur. — Et renovabis faciem terrae.*

Sans nous arrêter aux détails du contenu pneumatologiquement conditionné du renouveau de notre monde, nous indiquons à la manière triadique la voie concrète de sa réalisation à l'heure actuelle, surtout par la radicalisation de la proexistence chrétienne, la construction de la „civilisation de l'amour” et l'union de l'Église et du monde. Cependant, nous soulignons avec force que chaque étape de cette voie s'opère toujours dans l'Esprit Saint. L'initiation à la proexistence radicale du Christ dans la vie quotidienne des chrétiens, de même que l'approfondissement d'une véritable civilisation d'amour dans le monde et les initiatives efficaces en direction de l'unité de l'Église et du monde sont finalement l'oeuvre de Celui qui habite en nous, l'Esprit par qui l'amour de Dieu a été répandu dans nos coeurs (Rm 5,5). C'est encore Lui „l'âme de l'Église” qui fait de l'Église le „sacrement universel du salut” et en particulier le „sacrement de la paix”, opérant le miracle de la réconciliation que le monde est incapable de se donner. La primauté de la personne avant la chose, de la morale avant la technique, l'„être plus” avant l'„avoir plus”, et de la miséricorde avant la justice, donne à tous la possibilité de s'exprimer dans tous les domaines de la vie sociale; ceci se réalise par la vie d'amour comme don du Saint-Esprit. Sur la base de la première „Internationale” (Ga 3,28) l'humanité divisée peut être unifiée dans la grande „famille du Christ”.