

Tadeusz Pikus

"Modele" Kościoła w ujęciu Leonarda Boffa

Studia Theologica Varsaviensia 37/2, 161-174

1999

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.

KS. BP TADEUSZ PIKUS

„MODELE” KOŚCIOŁA W UJĘCIU LEONARDA BOFFA

Treść: Zarys problematyki. 1. „Modele” Kościoła w przeszłości. a. Kościół *civitas Dei*, b. Kościół *mater et magistra*, c. Kościół *sacramentum mundi*. 2. „Model” Kościoła współczesnego a. Kościół *las comunidades de base* b. Kościół wobec wyzwań historycznych. Zakończenie.

ZARYS PROBLEMATYKI

Kościół Chrystusowy staje w historii wobec wyzwań, chociażby rodzących się z faktu, że świat nie odpowiada dobroci Boga. Będą one wymagały od niego autentycznego samookreślenia się i ponownego uświadomienia swojej roli w świecie. Nabyte doświadczenia zazwyczaj stają się pozytywnym elementem dynamiki Kościoła. Jednym z wyzwań drugiej połowy wieku XX była teologia wyzwolenia, na kontynencie amerykańskim¹. Jej twórcy, rzecz można, nie tylko chcieli zaangażować refleksje teologiczne na rzecz wyzwolenia człowieka ze społecznych struktur grzechu, lecz i wyzwolenia samej teologii. W tym artykule ukazana zostanie analiza ekklezjologiczna dokonana przez Leonarda Boffa², którego postać wiąże się ściśle z teologią wyzwolenia³. Pojęcie wyzwolenia – będące w wielu kontekstach synonimem wybawienia, zbawienia – nabrało w teologii wyzwolenia i w posługiwaniu się nim przez reprezentujących ją teologów treści, które nie mieszczą się w zakresach tradycyjnie pojmowanych pojęć religijnych wyzwolenia z grzechu, to jest zła moralnego, rozumianego często w historii w sposób dość specyficzny i zawężony, wyłącznie indywidualistyczny. Pojęcie to stało się u teologów

¹ Mimo że po upadku marksizmu problem teologii wyzwolenia stracił na znaczeniu to skutki jego dostrzega się w rozwijającym się na terenie religii i etyki relatywizmie, który jest związany pozytywnie z ideami tolerancji, poznania dialogicznego i wolności. Na przykład P. Knitter wiąże teologię pluralistyczną z teologiami wyzwolenia, by w ten sposób uprościć radykalnie dialog międzyreligijny i uzyskać jego skuteczność na płaszczyźnie praktycznej, opierając się na jedynej przesłance: na „prymacie ortopraksji przed ortodoksją”. Owo przyznanie pierwszeństwa praktyce przed wiedzą również jest dziedzictwem marksistowskim. Por. J. Ratzinger, *Obecna sytuacja wiary i teologii*, «Kurier synodalny» 1997, nr 2, 6-9.

² Leonardo Boff (OFM) urodził się 14 grudnia 1938 roku w Brazylii. Już jako franciszkanin ukończył studia w zakresie filozofii i teologii w Kurytybie (w stanie Parana) i w Petropolis (Rio de Janeiro), a specjalizował się w teologii dogmatycznej na uniwersytecie monachijskim pod kierownictwem K. Rahnera, L. Scheffczyka i H. Friesa.

³ Do prekursorów teologii wyzwolenia można zaliczyć Richarda Schaula, Josepha Comblina, Rubena Alvesa, do założycieli Gustavo Gutiérreza, Hugo Assmanna, zaś do głównych przedstawicieli Eduarda Pirronio, Leonarda Boffa, Juana L. Segundo, José Miguela Bonino i Helder Camara, Por. B. Mondin, *Teologowie wyzwolenia*, przeł. R. Borkowski, Warszawa 1988.

wyzwolenia kluczem – programem, w którym zło, grzech obejmuje również szeroki zakres zła zbiorowego, społecznego: wszelkie formy ucisku społecznego, wyzysku, eksploatacji człowieka przez człowieka, niesprawiedliwości społecznej, dyskryminacji, a wyzwolenie przynosi uwolnienie od wszelkich form tego zła społecznego, będącego przez swe struktury głębią zła i grzechu w ogóle⁴.

Sądzone początkowo, że główną przyczyną ucisku jest niedorozwój – ekonomiczne i społeczne zacofanie, w jakim tkwią narody Ameryki Łacińskiej. Toteż wnioskowano, że gdyby się udało odpowiednio wykorzystać ogromne zasoby gospodarcze, to ludność mogłaby wyjść z uwarunkowań nędzy i ciemnoty, w których wegetuje. Teologowie z Biblią w rękę próbowali dowieść, że skoro Bóg powierzył troskę o doczesny świat człowiekowi, to chrześcijanin powinien również działać na rzecz postępu. Kto nie pracuje na rzecz postępu, nie może być dobrym chrześcijaninem, i na odwrót, kto przyczynia się do postępu ludzkości, zbawia także sam siebie. Pod koniec lat sześćdziesiątych, gdy strategia rozwoju okazała się już całkowicie nieskuteczna, uznanie zaczęła zdobywać strategia rewolucji. Również teologowie przestają popierać postęp jako strategię wyzwolenia i zwracają się otwarcie ku radykalniejszym strategiom, jak walka klas i rewolucja. Kościół – według nich – powinien zaangażować się w walkę z przyczynami nędzy (M a r k s, L e n i n), a nie ze skutkami (działalność charytatywna Kościoła, zakony żebracze, Matka T e r e s a z Kalkuty itp.), powinien wspierać budowę społeczeństwa sprawiedliwego, a nie opartego na miłosierdziu i filantropii.

Tak więc teologia wyzwolenia rodzi się w Ameryce Łacińskiej wewnątrz wspólnot chrześcijańskich zaangażowanych w proces wyzwoleńcy nie dlatego, by uzasadnić jedynie owo zaangażowanie, lecz jest ona – zdaniem jej twórców – owocem wiary przeżywanej w świetle pytań stawianych przez działalność wyzwoleńczą, a także pragnie nadać tej działalności bardziej twórczy i krytyczny charakter⁵. Pojawia się ona tam, gdzie w historycznym kontekście

⁴ Powstanie teologii wyzwolenia wiąże się z opublikowaniem dzieła Gustavo Gutiérreza *Teologia wyzwolenia*, w którym opracowane zostały podstawowe zasady powyższej teologii. Zasadę interpretacyjną tworzy tajemnica wyzwolenia ludzkości spełniona przez Chrystusa; jest to podstawowa tajemnica historii zbawienia. Zasadą hermeneutyczną jest marksistowska filozofia wyzwolenia. G. Gutiérre z u podstaw teologii wyzwolenia umieszcza nową koncepcję relacji między naturą a nadprzyrodzonością, między Bogiem a światem, Kościołem a społeczeństwem, oraz nową interpretację chrześcijańskiego zbawienia, które polega zasadniczo na wyzwoleniu, a jest pojmowane nie tylko w znaczeniu indywidualistycznym i duchowym. Lecz także w znaczeniu społecznym, doczesnym i ogólnoswiatowym. Wyzwolenie chrześcijańskie dokonuje się zatem już na tym świecie, gdy jednostka i społeczeństwo uwalniają się od wszelkich form społecznego, ekonomicznego i politycznego ucisku. Strategia, dzięki której miałyby się osiągnąć wyzwolenie, jest wysunięta przez M a r k s a walka klas. Por. B. M o n d i n, *Teologowie wyzwolenia*, dz. cyt., 37.

⁵ J. C o m b l i n krytycznie ocenia dotychczasowe miejsce i rolę Kościoła w życiu społecznym: *Aż po wielki kryzys 1929 r. – pisze – Kościół, tzn. struktury instytucjonalne i masy katolickie, które się z nim utożsamiają, pozostają całkowicie związane z ustanowionym porządkiem, i to z jak najbardziej konserwatywnym jego nurtem. Jeśli istnieje partia konserwatywna, to jest nią partia Kościoła (...). W latach 1930-1968 Kościół latynoamerykański oddala się stopniowo ale definitywnie od partii konserwatywnych i angażuje się w rozwój ruchów o działalności pośredniej. Istnieją co prawda partie konserwatywne i tradycyjne, utworzone przez katolików, które jednak nie mogą się już powoływać na autorytet Kościoła.* J. C o m b l i n, *Movimenti e ideologie in America Latina*, in: *Fede e cambiamento sociale in America Latina*, Assisi 1975, 140n.

społecznym, politycznym, gospodarczym i kulturalnym rozwija się działalność rewolucyjna przeciw nędzy, ciemnocie, uciskowi i zinstytucjonalizowanej przemocy. Do bezpośrednich przyczyn teologii wyzwolenia można zaliczyć:

a) zaangażowanie polityczne, jakie Kościół latynoamerykański podejmuje zgodnie z zaleceniami Soboru Watykańskiego II.

b) zwrot o charakterze politycznym, jaki nastąpił w teologii europejskiej w końcu lat sześćdziesiątych⁶.

Zasadniczy impuls do opracowania teologii wyzwolenia dała słynna konferencja episkopatu latynoamerykańskiego w Medellin w 1968 r. Właśnie na spotkaniu CELAM⁷ w Medellin (1968) teologia wyzwolenia zdobyła sobie prawo obywatelstwa⁸. Wychodząc z programem zastosowania nauk Soboru Watykańskiego II do sytuacji Ameryki Łacińskiej, konferencja w Medellin zmierzała do dogłębnego zmodyfikowania stanowiska Soboru w trzech ważnych punktach.

a) Sobór Watykański II mówi o zacofaniu ludów, o krajach rozwiniętych oraz o tym, co one mogą i powinny uczynić w sprawie tego zacofania; Medellin próbuje potraktować ten problem z punktu widzenia krajów biednych; charakteryzując je jako kraje poddane nowemu rodzajowi kolonializmu.

b) Sobór Watykański II mówi o Kościele w świecie i opisuje związek między nimi w sposób, który wydaje się neutralizować konflikty; Medellin dowodzi, że świat, w którym Kościół latynoamerykański powinien być obecny, jest w stanie rozwiniętej rewolucji.

c) Sobór Watykański II szkicuje ogólny zarys odnowy Kościoła; Medellin dostarcza wytycznych dla przemiany Kościoła w kategoriach jego obecności na kontynencie nędzy i niesprawiedliwości⁹.

Uczestnicy konferencji w Medellin nie uznają zacofania za sytuację fatalistyczną, której nie można zwalczyć i której kraje Trzeciego Świata muszą podlegać na zawsze, ale za konsekwencję nadużycia władzy oraz podstawowych i strukturalnych błędów, które gwałcą fundamentalne prawa człowieka. Nie neguje się istnienia czynników, które wymykają się spod kontroli ludzkiej woli, niemniej podkreśla się, że zacofanie jest niesprawiedliwością i dlatego czyni się za nią odpowiedzialnym człowieka. Zacofanie łącznie ze wszystkimi formami przemocy, poważne i rosnące nierówności oraz dramatyczne frustracje temu towarzyszące, biskupi latynoamerykańscy określają jak „sytuację grzechu” i tym samym jako przeciwnika, którego zwalczyć i obalić przyszedł Jezus Chrystus.

⁶ Do rozwoju teologii wyzwolenia przyczyniły się także reperkusje wywołane w Ameryce Łacińskiej przez „teologię polityczną”, zaprezentowaną najpierw przez J.B. Metz a, H. Coxa i J. Moltmanna, a następnie przyjętą przez wielu teologów kontynentu europejskiego. Pełne opracowanie tej problematyki podaje P. Grassi. Por. *La svolta politica della teologia*, Roma 1976.

⁷ CELAM = Konferencja Episkopatu Ameryki Łacińskiej.

⁸ Por. R. Vidales, *Acquisizioni e compiti della teologia latinoamericana*, «Concilium» 1974, nr 4, 154.

⁹ Por. G. Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia*, przeł. J. Szewczyk, Warszawa 1976, 142.

W świetle genezy i rozwoju teologii wyzwolenia Leonardo Boff występuje jako główny przedstawiciel tego nurtu w Kościele latynoamerykańskim. Jest on jednym z autorów, którzy mieli największy udział w opracowaniu chrystologii w aspekcie wyzwolenia¹⁰. Boff zajmuje się przede wszystkim rozwinięciem takiej chrystologii, która by odpowiadała potrzebom krajów Ameryki Łacińskiej. Postulaty, które Boff uważa w tej kwestii za pierwszoplanowe, są następujące:

1. Prymat elementu antropologicznego przed eklezjologicznym: „Uwaga teologów w Ameryce Łacińskiej powinna skupiać się nie tyle na Kościele, co na człowieku, którego Kościół powinien wspierać, wychowywać, humanizować”¹¹;

2. Prymat elementu utopijnego przed konkretnym: „Elementem określającym człowieka południowoamerykańskiego nie jest przeszłość (nasza przeszłość jest przeszłością europejską typu kolonialnego), lecz przyszłość. Dlatego element utopijny pełni funkcję aktywizującą”¹²;

3. Prymat czynnika społecznego przed osobowym; „Problem, który mocno niepokoi społeczeństwo południowoamerykańskie, to życie ogromnej większości mieszkańców na marginesie społeczeństwa. Sprawy tej nie można umieścić po prostu w wymiarach nawrócenia osobowego. Jest to zło strukturalne, które wykracza poza pojedyncze osoby. Kościół (...) powinien uczestniczyć krytycznie w powszechnym wysiłku wyzwoleniczym podejmowanym przez społeczność południowoamerykańską”¹³;

4. Prymat prawidłowego działania (ortopraksis) przed prawidłowym myśleniem (ortodoksja): *Dla Chrystusa i dla pierwotnego Kościoła istotą posłannictwa Chrystusowego nie sprowadza się do usystematyzowanych kategorii intelektualnych, lecz polega na tworzeniu nowych form działania i bytowania w świecie. Ten prakseologiczny moment Chrystusowego posłannictwa jest w szczególności sposób odczuwalny w refleksji teologicznej w Ameryce Łacińskiej*¹⁴.

Prawdziwa eklezjologia, która odpowiada programowi misyjnemu Jezusa Chrystusa – zdaniem L. Boffa – nie znajduje się w podręcznikach lub w traktatach teologicznych, lecz urzeczywistnia się i żyje w praktykach kościelnych oraz zawiera się w instytucjach kościelnych. Chcąc przeto rozpoznać zasadnicze tendencje kościelne, które pojawiły się na kontynencie Ameryki Łacińskiej, należy analizować istniejące praktyki i ich autorów, a następnie prowadzić rozumowanie i tworzyć teorię. Kościół nie może być zrozumiany sam w sobie i przez siebie, ponieważ służy rzeczywistościom, które go przekraczają, mianowicie Królestwu Bożemu i światu. Świat i Królestwo Boże są filarami, na których spoczywa cała budowla Kościoła. Królestwo Boże jest ostatecznym wypełnieniem zbawienia. Świat jest miejscem historycznej realizacji tegoż Królestwa. Świat obecny znajduje się w stanie upadku i naznaczony jest przez grzech, dlatego Królestwo Boże urzeczywistnia się przy sprzeciwie wro-

¹⁰ Por. L. Boff, *Jesus Cristo Libertador*, wyd. włoskie, *Gesù Cristo liberatore*, Cittadella Assisi 1973.

¹¹ *Tamże*, 48.

¹² *Tamże*, 49.

¹³ *Tamże*, 50.

¹⁴ *Tamże*, 51.

gich sił. Dlatego jest konieczny proces wyzwolenia, aby świat mógł przyjąć panowanie Boga i uzyskać szczęście ostateczne¹⁵. Kościół zatem jest tą częścią świata, która dzięki mocy Ducha, przyjęła Królestwo Boże w sposób wyraźny w osobie Jezusa Chrystusa, Syna Bożego wcielonego w stan naszego ucisku. Kościół jednak zachowuje nieustanną pamięć i świadomość Królestwa, celebrowanie jego obecność w świecie i w sobie samym oraz przywłaszcza sobie sposób interpretacji jego orędzia w służbie światu. Kościół nie jest Królestwem, lecz jego znakiem, wyraźną konkretyzacją i narzędziem w świecie.

Trzeba – zdaniem L. Boffa – wyartykułować w ścisłym porządku te trzy pojęcia. Najpierw jest Królestwo Boże jako pierwsza i ostateczna rzeczywistość, która w całości ogarnia pozostałe. Następnie dochodzi świat jako przestrzeń uhistorycznienia Królestwa i realizacji właściwego Kościoła. I wreszcie Kościół jako realizacja antycypująca i sakramentalna Królestwa Bożego w świecie, i jako pośrednictwo zmierzające do tego, by Królestwo nastąpiło jak najszybciej i najpełniej. Przesadne zbliżenie rzeczywistości Kościoła do Królestwa Bożego, zbytnia identyfikacja obydwu sprawiła, że obraz Kościoła stał się abstrakcyjny, wyidealizowany, „uduchowiony” i nieczuły na realia historyczne. Z drugiej strony identyfikacja Kościoła ze światem tworzy obraz Kościoła zsekularyzowany, światowy, walczący z siłami świeckimi o władzę. I wreszcie Kościół skoncentrowany na sobie samym, nie związany ani z Królestwem, ani ze światem, prezentuje obraz własnej samowystarczalności, triumfu, społeczności doskonałej, mnożącej funkcje, które przynależą do kompetencji państwa lub społeczności świeckiej, nie uznaje autonomii świeckości i wartości rozumowania racjonalnego.

Uzdrowienie Kościoła – według L. Boffa – polega na ułożeniu poprawnych relacji między Kościołem, światem i Królestwem, tak aby rzeczywistość Kościoła jawiła się zawsze jako znak konkretnego, historycznego Królestwa oraz narzędzie w służbie zbawienia świata¹⁶. L. Boff analizuje występujące w historii „modele” Kościoła, które poddaje ocenie i na końcu przedstawia właściwy – według niego – „model” Kościoła wyrosły na gruncie teologii i walki wyzwoleniczej.

1. „MODELE” KOŚCIOŁA W PRZESZŁOŚCI

A. KOŚCIÓŁ *CIVITAS DEI*

Według tej koncepcji – zdaniem L. Boffa – Kościół skierowany jest prawie wyłącznie do wnętrza (*ad intra*). Rozumie się go jako wyłącznego nosiciela zbawienia ludzi, który spełnia odkupieńcze dzieło Jezusa za pośrednictwem sakramentów świętych, liturgii, Pisma świętego w ramach organizacji parafialnej, koncentrując się wokół zadań ściśle religijno-sakralnych. Struktura

¹⁵ Por. L. Boff, *Iglesia: Carisma y poder*, Santander 1984², 14.

¹⁶ Por. *Tamże*, 15.

hierarchiczna Kościoła tworzy osie (papież, biskup), wokół których obraca się całe zrozumienie Kościoła. Jest on w istocie klerikalny, w tym sensie, że bez kleru ustanowionego za pośrednictwem święceń, nie może się nic ważnego wydarzyć we wspólnocie. Kultuwyje się tradycję, ścisłość oficjalnych formuł ortodoksyjnych i niezmiennność kononiczna liturgii. Świat nie ma konsystencji teologicznej i nie wchodzi w grę jego nawrócenie, gdyż tylko za pośrednictwem Kościoła może przyłączyć się do porządku łaski (*ordo gratiae*). Ponieważ terenem działania Kościoła jest pole ściśle sakralne, okazuje się on niewrażliwy na problemy ludzkie, które pozostają poza jego granicami, w społeczeństwie i w świecie. Kwestie polityczne, które należą do zakresu spraw „brudnych”, powinny być w miarę możliwości omijane przez Kościół.

Z tej praktyki Kościoła wyrasta jego eklezjologia, prezentująca społeczność doskonałą, paralelną do innej społeczności doskonałej, jaką jest Państwo. W tej wizji Kościoła nie ma połączenia między rzeczywistością Królestwa Bożego a światem. Według niej Kościół identyfikuje się z Królestwem Bożym, ponieważ tylko w nim dokonuje się uhistorycznienie panowania Boga. Gdy chodzi o relację Kościoła do świata, jest on wyobcowany z niego, jest poza światem, aczkolwiek pozostaje w jakimś odniesieniu do niego. Jednak to nie oznacza, że Kościół nie organizuje się w świecie, przeciwnie: zważywszy, że tylko przez niego przychodzi łaska nadprzyrodzona i zbawienie, tworzy dzieła wprost nazywane „katolickie”. Są to związki chrześcijańskie, szkoły i uniwersytety katolickie, wydawnictwa religijne itp. Za pośrednictwem tych inicjatyw zapewnia się obecność Boga w świecie. Z tego jednak wynika, że Kościół rozbudowuje się obok świata, dublując jego struktury i usługi¹⁷.

B. KOŚCIÓŁ *MATER ET MAGISTRA*

Koncepcja ta – według L. Boffa – ma swoje źródła w dawnym układzie kolonialnym. Ameryka Łacińska była misjonowana wewnątrz określonego modelu Kościoła. Według niego Kościół staje się obecny w świecie za pośrednictwem układów z Państwem, które zaspokajają wszystkie potrzeby Kościoła i zapewniają mu funkcjonowanie. Dotyczy to relacji między hierarchią świecką i kościelną. W tym ujęciu Kościół pojmowany był jako synonim hierarchii. Wraz z załamaniem się ustroju Państwa zapewniającego ów „patronat” i pojawieniu się różnych Państw republikańskich, model Kościoła zaczął ulegać przeobrażeniu i przyjmował nową postać. Zawsze jednak Kościół zbliżał się do klas panujących, które zarządzały Państwem. Kościół prowadząc swoją działalność wychodził od interesów klasy panującej, tworzył kolegia, uniwersytety, partie chrześcijańskie itp. Starał się dawać własną interpretację układu władzy sakralnej i świeckiej, starał się służyć ludowi i biednej większości, ale brakowało mu środków, pomysłów i zaangażowania. Aby jednak móc nieść pomoc biednym, zbliżał się do tych, którzy byliby w stanie to uczynić, czyli do klasy posiadaczy. Innymi słowy Kościół z założenia miał opcję

¹⁷ Por. Tamże, 16-17.

na rzecz biednych, a w rzeczywistości trzymał z bogatymi. Kształcił ich dzieci, aby przepojone duchem chrześcijańskim mogły „wyzwalać” biednych. Kościół zatem przedstawiał się nie jako Kościół z biednymi czy biednych, lecz jako Kościół dla biednych.

Z punktu widzenia doktrynalnego, ten typ Kościoła jawi się jako konserwatywny i ortodoksyjny. Jest zbyt ostrożny i podejrzliwy wobec jakichkolwiek innowacji. Jego dogmatyka jest skostniała, a sposób widzenia rzeczy typowo legalistyczny. W swym nauczaniu powołuje się na autorytet papieża, tak że nie ma w nim ani cienia profetyzmu. Gmach wiary przedstawia jako stabilny i doskonały, do którego nie można już nic dodać, nic ująć. Kościół prezentujący się jako *mater et magistra*, potrafi wypowiedzieć się na każdy temat, wydobywając naukę ze swego depozytu, na który składa się Pismo święte, Tradycja, nauczanie Magisterium, oraz odczytując prawo naturalne.

Gdy chodzi o relacje pomiędzy Królestwem Bożym, światem i Kościołem, można dostrzec pewien związek Kościoła ze światem. Ma on miejsce na płaszczyźnie władz stanowiących, nie zaś na płaszczyźnie mogących się pojawić ruchów historycznych (reformatorzy, odkrywcy lub rewolucjoniści). Wynika to z tego, że sam Kościół w rozumieniu siebie samego dostrzega zasadniczo wymiar jurydyczny i hierarchiczny (*potestas sacra* uzyskiwana jest za pośrednictwem święceń). Według tego modelu Kościół Królestwo Boże realizuje się wyłącznie w Kościele lub w świecie za pośrednictwem Kościoła.

Kościół ten zawiera w sobie silny substrat historyczny oraz koncentruje władzę w niewielu rękach (ciało hierarchiczne), przez co ma ułatwioną relację z władcami tego świata. W praktyce władze Kościoła i Państwa prowadzą układy ponad głowami ludu. Dla centralistycznej polityki rzymskiej ten model Kościoła oparty na władzy kapłańskiej i nauczycielskiej oraz na autorytecie świętym hierarchii jest wygodny. Doznaje jednak on kryzysu w chwili, kiedy Państwo przekształca się w autorytarne, a nawet totalitarne i wprowadza ucisk, przekraczając wszelkie granice tolerancji etycznej. Wówczas Kościół o modelu *mater et magistra* nie jest w stanie dokonać dogłębnej krytyki władzy. Walki o prawa człowieka nie prowadzi publicznie, lecz drogą tajnych kontaktów na szczycie władzy świeckiej i hierarchii kościelnej. Jakakolwiek inna droga jest określana jako ingerencja Kościoła w życie polityczne, które jest wyłączną domeną Państwa i ludzi świeckich. Ten model Kościoła odpowiada świeckiej władzy rządzącej, której zależy na redukcji działań Kościoła i wprowadzeniu ich do ram zakrystii¹⁸.

C. KOŚCIÓŁ *SACRAMENTUM SALUTIS*

Rozwój przemysłu, postęp w wielu dziedzinach życia społecznego, rozwój działalności związków zawodowych wpłynęły na modernizację Kościoła. Przyspieszyło to otwarcie się Kościoła na świat. Jego podstawowymi problemami stały się teraz nie zagadnienia doktrynalne (zapobieżenie penetracji protestanc-

¹⁸ Por. *Tamże*, 18-19.

kiej i sekularyzacji Państwa) i liturgiczno-dyscyplinarne, lecz zagadnienia związane z życiem społecznym, a mianowicie: sprawiedliwość, demokracja, warunki rozwoju społecznego wszystkich obywateli i wszystkich ludzi itp. Okazało się – stwierdza L. Boff – że Kościół może służyć w tym procesie nie jako hamulec, lecz jako stimulator. Uznał on, że należy docenić postęp naukowy i względną autonomię rzeczywistości ziemskich oraz rozwój etyki postępu i kompromis w przemianach społecznych. Należy stwierdzić – pisze L. Boff – że Kościół w ostatnich pięćdziesięciu latach uczestniczył we wszystkich wielkich debatach prowadzonych na temat szkolnictwa, rozwoju ekonomicznego, formacji związków zawodowych i reformy rolnej. W ten sposób sprawy świeckie stały się wartością teologiczną. W tym modelu Kościół prezentuje się jako sakrament zbawienia powszechnego, przy czym należy rozumieć, że ono przenika na wskroś całą historię, w której Kościół jest punktem szczególnej intensyfikacji i celebracji owego zbawienia. Staje się on na tyle uniwersalny, na ile ukazuje wszystkim ludziom w znakach miłość zbawczą Ojca dokonującą się przez swego Syna w Duchu Świętym. W tym modelu Kościoła dopuszcza się, że znaki rzeczywistości ziemskiej mogą być nośnikami łaski i zbawienia. Zasługują one bowiem na to, aby były poszukiwane same przez się, a nie tylko wtedy, kiedy przynależą do Kościoła.

Ten typ eklezjologii pozwolił Kościołowi wejść w kontakt z nowymi warstwami społeczności, szczególnie zaangażowanymi w przemianę świata. Kościół już nie poszukuje jedności z Państwem, lecz pragnie nawiązać kontakt z ludźmi tworzącymi naukę, odpowiedzialnymi za postęp techniczny i sprawującymi władzę polityczną w społeczności świeckiej. Sam Kościół próbuje dostosować się do mentalności współczesnej, ograniczając swoją symbolikę, upraszczając liturgię i przystosowując się do ducha czasu. Jego nauczanie ma w sobie znamię prorockie wyrażone w oskarżaniu nadużyć systemu kapitalistycznego, dążącego do zepchnięcia ludu na margines życia społecznego. Zmodernizowany Kościół nie wysuwał postulatu kreowania nowej formacji społecznej, lecz tylko większego zaangażowania wszystkich ludzi wewnątrz systemu liberalnego współczesnego kapitalizmu.

W wyjaśnianiu relacji między Królestwem Bożym, światem i Kościołem refleksja teologiczna była niezwykle ostrożna. Królestwo Boże – według niej – tworzy wielki łuk tęczy, pod którym znajduje się świat i Kościół. Świat jest miejscem działania Boga, który urzeczywistnia w danym momencie swoje niepełne jeszcze panowanie, otwarte jednak na eschatologię. Kościół jest sakramentem, tj. znakiem i narzędziem oficjalnym i publicznym, dzięki któremu Jezus Chrystus i Duch Święty przyspieszają realizację Królestwa Bożego w historii świata, w sposób zaś wyraźny i pełny w obrębie Kościoła. Przy czym świat jest rozumiany przede wszystkim jako rzeczywistość współczesna, produkt wielkiego przedsięwzięcia naukowo-technicznego. Właśnie do tego „świata” Kościół próbuje zbliżyć się i z nim się pojednać, ofiarując mu słuszną współpracę.

Kościół – według L. Boffa – w ten sposób wyzwolił się z obciążeń tradycjonalizmu, które czyniły go mało atrakcyjnym dla człowieka współczesnego. Uczynił wysiłek zmierzający do zmiany kodyfikacji wiary, by ta odpowia-

dała duchowi krytycznemu świata zurbanizowanego, doskonale zintegrowanego w procesie produkcji kapitalistycznej. Dzięki temu intelektualści, aż do tej pory antyklerykalni, dostrzegli w Kościele swego sprzymierzeńca. W tym modelu Kościoła, jego stosunek do biednych określa się z punktu widzenia ludzi bogatych, którzy są powołani, aby nieść pomoc biednym, bez zmiany pozycji społecznej i burżuazyjnej praktyki życia¹⁹.

2. „MODEL” KOŚCIOŁA WSPÓŁCZESNEGO

W ostatnim okresie – zdaniem L. Boffa – w Ameryce Łacińskiej lud w swej masie, podstawowa baza Kościoła, zaczął nabierać szczególnego znaczenia, zarówno z punktu widzenia eklezjalnego, jak i politycznego. Wynikało to z faktu, że sam lud zaczął przejmować swój los we własne ręce. Proces ten rozpoczął się od powstawania kręgów biblijnych. Następnym etapem było przekształcenie kręgów biblijnych w małe oddolne wspólnoty kościelne, których zadaniem było pogłębianie wiary, przygotowanie liturgiczne, sakramentalne i wzrost pobożności. W następnej fazie doszło do realizacji potrzeb egzystencjalnych na drodze wzajemnej pomocy członków tych podstawowych wspólnot (*las comunidades de base*). W trakcie wprowadzania udoskonaleń organizacyjnych i prowadzenia pogłębionej refleksji filozoficzno-teologicznej członkowie wspólnot doszli do wniosku, że problemy społeczne krajów Ameryki Łacińskiej mają charakter strukturalny, ustrojowy, wynikają one ze struktury ekonomiczno-społecznej systemu kapitalistycznego.

W tym kontekście rodzi się problem polityczny, który w konsekwencji wywołuje temat wyzwolenia w jego konkretnej historycznej treści. Nie chodzi tutaj o wyzwolenie z grzechu osobistego, z którego człowiek zawsze powinien się wyzwalać (wyzwolenie religijne), lecz o wyzwolenie, które ma wymiary historyczne (ekonomiczne, polityczne i kulturalne). Co prawda wiara chrześcijańska domaga się wprost wyzwolenia ostatecznego i wolności dzieci Bożych w Królestwie, lecz implikuje też wyzwolenie historyczne, będące sposobem antycypowania i konkretyzowania wolności ostatecznej, co stanie się możliwe, gdy historia osiągnie swój cel w Bogu²⁰.

A. KOŚCIOŁ LAS COMUNIDADES DE BASE

W refleksji Kościoła wspólnot podstawowych (*las comunidades de base*) nad wyzwoleniem, ważną sprawą jest – stwierdza L. Boff – przyjrzenie się, jak lud przechodzi od spraw religijnych do politycznych. Na ogół, dla ludzi obydwie rzeczywistości stanowią jedną całość. Wychodząc jednak od zagadnień religijnych, człowiek dochodzi do wniosku, że każda niesprawiedliwość jest grzechem, którego Bóg nie chce. W następnej kolejności poprzez analizę rzeczywistości i diagnozę faktów dochodzi do zrozumienia, na czym polegają struktury realne, rodzące niesprawiedliwość i grzech socjalny.

¹⁹ Por. *Tamże*, 20-22.

²⁰ Por. *Tamże*, 23-24.

Wspólnota kościelna i wspólnota polityczna nie stanowią dwóch przestrzeni zamkniętych, lecz są otwarte na obecność i działanie chrześcijanina. We wspólnocie kościelnej chrześcijanin sprawuje kult i wzmacnia swoją wiarę, słucha słowa Bożego, które go zobowiązuje do porozumiewania się ze swoimi braćmi. We wspólnocie politycznej pracuje i działa wraz z innymi, tworząc realia życia w sposób konkretny. Obydwie przestrzenie są objęte przez rzeczywistość Królestwa Bożego, które chociaż znajduje się pod różnymi znakami, realizuje się zarówno w jednej, jak i w drugiej przestrzeni²¹.

Owa oddolna wspólnota kościelna oznacza coś więcej niż tylko narzędzie, za pomocą którego Kościół dociera do ludu z Ewangelią. Jest ona nową oryginalną formą świadomego życia wiarą chrześcijańską, zorganizowaną na nowo wokół słowa Bożego i sakramentów oraz dysponującą nowymi posługami spełnianymi przez laikat (mężczyzn i kobiet). Inaczej rozkłada się władza we wspólnocie, która pozwala pełniej uczestniczyć w niej jej członkom, kosztem dominującego dotychczas centralizmu. Dokonuje się spełnienie jedności wiara-życie, Ewangelia-wolność, bez sztucznego, skomplikowanego, instytucjonalnego pośrednictwa. Ten model Kościoła umożliwia przekazanie bogatej jego sakramentalności (cały Kościół jest sakramentem)²² z wyraźną kreatywnością jego członków w spełnianych celebacjach, z poczuciem u nich głębokiego sensu świętości (*sacrum*). W ten sposób pojawia się autentyczna eklezjogeneza, mająca swe oparcie w wierze ubogich. Patrząc z innej strony, można dostrzec, że wspólnota kościelna staje się miejscem realnej demokracji ludu, gdzie wszyscy uczą się myśleć krytycznie, wspólnie omawiają wszystkie sprawy i podejmują decyzje dotyczące ważnych kwestii życiowych. Działanie tej kościelnej wspólnoty przekracza sens religijny i przyjmuje wysokie znaczenie polityczne.

U podstaw tych praktyk leży prawdziwa eklezjologia, która posiada elementy strukturalne wyrażone w kategoriach: „lud Boży”, „koinonia”, „profetyzm” i „diakonia”. Ten model Kościoła implikuje w pełni ideę, która została wypracowana przez episkopat w Puebla, mianowicie opcję na rzecz biednych. Przy czym należy ją rozumieć właściwie, w sensie udzielenia przywilejów biednym (bez wyjątku) jako nowemu podmiotowi historycznemu, który jest zdolny zrealizować ewangeliczny program w świecie. Biednych nie pojmuje się jedynie jako tych, którzy cierpią niedostatek (co jest prawdą), lecz jako tych, którzy posiadają siłę historyczną, zdolność przemian i potencjał ewangelizacyjny. Kościół styka się z nimi bezpośrednio (oni go tworzą), bez konieczności pośrednictwa Państwa lub klas hegemonicznych. Stąd też nie mówi się o Kościele dla biednych (*para los pobres*), lecz o Kościele biednych (*de los pobres*) i z biednymi (*con los pobres*). Kościół ten wykorzystuje też środki ubogie i ludowe. Przez to jednak nie traci swej katolickości, lecz nadaje jej realną, a nie retoryczną treść. Kieruje się on do wszystkich, wychodząc od strony ubogich, ich uwarunkowań egzystencjalnych. Zadaniem zatem istotnym tego Kościoła byłaby zmiana socjalna pro-

²¹ Por. Tamże, 24-25.

²² *Kiedy Jezus odszedł do nieba – pisze L. Boff – i tym samym zniknął z oczu człowieka, sakramentalne bogactwo Chrystusa przeszło na Kościół, który jest sakramentem żyjącego nadal Chrystusa, Sakramenty Kościoła*, przeł. J. Dóktór, Warszawa 1981, 10.

wadzająca do sprawiedliwego współzycia ludzi, obrony ich praw, integralnego wyzwolenia, dokonującego się zasadniczo na płaszczyźnie społeczno-historycznej, oraz konkretna służba wydziedziczonym tego świata itp.²³.

B. KOŚCIÓŁ WOBEC WYZWAŃ HISTORYCZNYCH

Według L. Boffa kategorie „ludu Bożego” i „Kościoła wspólnoty” pozwalają na lepszy rozkład władzy wewnątrz Kościoła, a tym samym zobowiązują do zdefiniowania na nowo roli biskupa i kapłana; umożliwiają też powstanie nowych posług i nowego stylu życia religijnego inkorporowanego w dyspozycje i możliwości ludu.

Należy stwierdzić, że w tym modelu Kościoła układ powiązań między Królestwem Bożym, światem i Kościołem pozwala sprawdzić formę realizacji dialektyki tych relacji. Mimo że Królestwo Boże jest utopią chrześcijańską umocowaną w ostatecznym przeznaczeniu świata, to z racji jego historycznej cechy, oczekuje się, że znajdzie się ono w procesie realizacji historii zawsze wtedy, kiedy spełnia się sprawiedliwość, braterstwo, gdy się szanuje biednych i czyni się ich autorami własnej historii. Uczestnikami Królestwa Bożego są wszyscy ludzie, instytucje i praktyki, gdy wpisują się w ideały etyczne ukierunkowane na życie Jezusa historycznego. Kościół jest wykwalifikowanym i oficjalnym nosicielem Królestwa Bożego, lecz nie wyłącznym.

Kategoria „świata” ujmowana jest historycznie: świat biednych (*submundo*), który, dzięki przekształceniu, powinien uzyskać charakter braterskiego współzycia ludzkiego. W tym świecie znajduje się Królestwo Boże i Jego zaprzeczenie (margines nędzy). Otóż Królestwo to buduje się niezależnie od Jego zaprzeczenia. Kościół powinien przyjąć na siebie odpowiedzialność za ów margines nędzy społecznej i za wszystko, co jest antyludzkie, aby wesprzeć proces integralnego wyzwolenia, wnosząc to, co jest jego istotną misją, pierwiastek religijny interpretowany w kluczu obecności Królestwa Bożego, pozostającego w procesie ukierunkowanym na pełną realizację przy końcu świata.

Od czasu Teodoro z Jusa (zm. 395) Kościół był Kościołem dla biednych, lecz nigdy nie był Kościołem biednych. Nie powinno się dzisiaj patrzeć na biednych z perspektywy charytatywnej i filantropijnej, lecz przede wszystkim politycznej. Jest to bowiem klasa społeczna, nowy podmiot historyczny, który prawdopodobnie będzie decydował o losach ludzkości. Biedni bowiem uzyskują wyższy poziom świadomości, organizują działalność praktyczną i domagają się statusu społeczności powszechnego uczestniczenia w życiu, a nie elitaryzmu. Kościół – zdaniem L. Boffa – w Ameryce Łacińskiej będzie dostosowywał się do oczekiwań społecznych²⁴.

Zadanie zatem teologa jest potrójne. Po pierwsze, powinien demaskować ze wszystkich sił aktualną sytuację i jej przyczyny, na przykład ideologię nieograniczonego postępu naukowego i technologicznego²⁵. Po drugie, powinien

²³ Por. L. Boff, *Iglesia: dz. cyt.*, 25-26.

²⁴ Por. *Tamże*, 26-27.

²⁵ Por. L. Boff, *Gesu Cristo liberatore... dz. cyt.*, 196.

głośnić integralne wyzwolenie, ukazując, że ma ono nie tylko wymiar historyczny i ziemski, ale także pozahistoryczny i pozaziemski, ponieważ „Królestwo Boże nie jest zwyczajnym przedłużeniem świata. Ono będzie globalnie i strukturalnie odmienne, stając się rzeczywistością ludzką i boską ojczyzną człowieka”²⁶. Po trzecie, powinien studiować strategię, które by mogły zapoczątkować realizację wyzwolenia już na tym świecie. *Eschatologia nie zaczyna się bynajmniej na końcu świata. Zaczyna się już teraz, przejawia się w faktach historycznych, rozwija się w niejasności tempus medium, aby dojść do pełni w Bogu. Powinniśmy zatem interpretować z punktu widzenia teologicznego całą prawdziwą konkretną dążność ludzi, Kościoła, grup ideologicznych do przekształcania kontynentu utrzymywanego w stanie niedorozwoju, jako rzecznicy i pośrednicy odkupienia i wyzwolenia eschatologicznego w Jezusie Chrystusie. Przecież także On umiał przełożyć ostateczne wyzwolenie na konkretne warunki wewnątrz swego własnego świata – wyzwolenie od bezdusznego prawa, od ducha zemsty – i wytworzyć nową solidarność i nowe wartości, które wykształcą nowy typ stosunków międzyludzkich. Wyzwolenie zaczyna się głównie w dziedzinie społeczno-politycznej, ponieważ tu odczuwamy najbardziej alienację, grzech, ucisk i brak wolności. Jest jednak prawdą, że wyzwolenie Chrystusa i Boga jest czymś więcej niż wyzwoleniem społeczno-politycznym, lecz jest takim również (...). Stąd więc prawdziwa teologia będzie z jednej strony bardzo konkretna, gdy dostrzeże w sprawiedliwej i ludzkiej polityce i ekonomii bieżące pośrednictwo zbawczego dzieła Jezusa dla naszego świata, a z drugiej będzie ciągle otwarta ku czemuś większemu, jako że wyzwolenie jest też czymś więcej niż sferą polityczną i ekonomiczną, sięga dalej; obejmuje każdą rzecz, ma charakter uniwersalny i oznacza w ogóle wyzwolenie od tego, co skaża wszystkie ludzkie przedsięwzięcia (grzech) i przezwycięzenie śmierci*²⁷.

ZAKOŃCZENIE

Przedstawiona przez L. Boffa analiza modeli Kościoła wskazuje na różne rozumienie Kościoła i jego roli w dziejach świata. Niewątpliwie zdolność Kościoła do przyjmowania różnych postaci jest elementem pozytywnym, świadczącym o dynamicznej elastyczności form życia i pracy w zmiennych warunkach świata. Niewybaczalnym błędem byłaby utrata podstawowej misji Kościoła zleconej przez Jezusa Chrystusa. Pułapką prowadzącą do tego byłoby związanie się na stałe z jakąś formacją społeczną i realizacja jej programu. Wydaje się, że Leonardo Boff uległ tej pokusie, by Ewangelię i wszystkie środki zbawcze (Kościoół) zaangażować na rzecz idealnej formacji społecznej, która jest utożsamiającym się etapem Królestwa Bożego na ziemi. Według niego Kościoół rodzi się i wyrasta z porządku uładzonego przez walkę klas. Tak wyselekcjonowana społeczność, polegająca na utożsamieniu ubogiego

²⁶ Por. *Tamże*, 197.

²⁷ Por. *Tamże*, 198.

z Pisma świętego i proletariatu w rozumieniu Marksa (należy podkreślić, że bieda nie zawsze jest wyrazem ubóstwa ewangelicznego), przyjmując za swój program Ewangelię Chrystusa, byłaby zdolna w sposób autentyczny urzęcowistań Królestwo Boże na ziemi. L. Boffa w analizie Kościoła sięga do dorobku filozofii marksistowskiej i nauk humanistycznych, traktując go nie na sposób „usługowy”, poddany krytycznemu spojrzeniu teologicznemu, lecz przyjmując za kryterium ostateczne i rozstrzygające o prawdzie²⁸.

W krytycznym spojrzeniu na niedoskonałe – według L. Boffa – modele Kościoła trudno jest im jednak zarzucić brak wymiaru powszechności. Tymczasem u L. Boffa pojawia się tendencja w stosunku do Kościoła, by widzieć w nim tylko rzeczywistość wewnątrzhistoryczną, także podlegającą prawom rzekomo rządzącym rozwojem historycznym w jego immanentności. Ta redukcja pozbawia rzeczywistość specyficzną kościelną daru łaski Bożej i tajemnicy wiary. Kwestionuje się dalsze uczestniczenie w tym samym stole eucharystycznym chrześcijan należących do przeciwstawnych klas²⁹. Fakt ten niewątpliwie podważa powszechny charakter Kościoła.

I wreszcie mając na uwadze koncepcję Kościoła ludowego, można mniemać, że poddaje się w wątpliwość struktury sakramentalne i hierarchiczne Kościoła, takie jakie ustanowił Chrystus. Stawia się hierarchię i Urząd Naczyielski Kościoła w stan oskarżenia jako obiektywnych przedstawicieli klasy panującej, którą należy zwalczać. Z teologicznego punktu widzenia oznaczaloby, że to lud jest źródłem urzędów i że może sam sobie, według swego wyboru wyznaczać kierowników duchowych, zależnie od potrzeb swej rewolucyjnej misji historycznej³⁰. Obok wielkiego pragmatyzmu teologii wyzwolenia zrodzi się tendencja do rozciągania zasady większości na wiarę i obyczaje, a zatem do zdecydowanej „demokratyzacji” Kościoła. Tę, co nie jest przyjmowane przez większość, nie może być obowiązkowe.

Teologowie wyzwolenia, w tym L. Boff, chcąc zmienić struktury naszego świata, które są strukturami grzechu, strukturami zła, szukali efektywnego „modelu” Kościoła zdolnego zrealizować wyzwolenie program polityczny. *Kiedy jednak polityka – pisze J. Ratzinger – chce być wyzwolenie, obiecuje zbyt wiele. Kiedy pretenduje do zastąpienia w działaniu Boga, staje się nie boska, lecz demoniczna*³¹.

²⁸ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”*, VII, 10.

²⁹ Por. *Tamże*, IX, 8.

³⁰ Por. *Tamże*, IX, 13.

³¹ J. Ratzinger, *Obecna sytuacja... art. cyt.*, 6.

PAWEŁ PLACYD OGÓREK OCD

EDYTA STEIN
ŚW. TERESA BENEDYKTA OD KRZYŻA
FILOZOF I KARMELITANKA (1891-1942)

Edyta Stein jest fascynującą postacią pierwszej połowy naszego wieku. Urodziła się we Wrocławiu 12 października 1891 r. w żydowskiej rodzinie. Wychowywana w ortodoksyjnym judaizmie, w pierwszych latach studiów uniwersyteckich przechodzi na pozycje zaprzeczenia wiary biblijnej. Pociąga ją filozofia, w zakresie której posiada zupełnie wyjątkowe uzdolnienia. Nie miała wiele ponad dwadzieścia lat, gdy już była znana w niemieckim środowisku kulturalnym jako asystentka filozofa Edmunda Husserla na uniwersytecie we Fryburgu. Po przejściu na katolicyzm podjęła gorliwą i oryginalną działalność apostołską – jako pisarka i prelegentka – nie tylko w ojczyźnie (w Niemczech), lecz również za granicą.

W r. 1933, wówczas gdy nazizm doszedł do władzy, obrała stan zakonny wstępując do klasztoru karmelitanek bosych w Kolonii. Skoro prześladowanie nazistowskie przybierało na okrucieństwo – schroniła się w Holandii, w Karmelu w Echt. Tutaj, wraz z innymi Żydami, w dniu 2 sierpnia 1942, została aresztowana i deportowana do obozu zagłady w Oświęcimiu-Brzezince, gdzie kilka dni potem zginęła w komorze gazowej. Została po niej bogata, twórcza spuścizna filozoficzno-teologiczna, którą przenika bogate doświadczenie mistyki.

Tak w największym skrócie ukazują się ramy życia i działalności Edyty Stein, świętej Teresy Benedykty od Krzyża, o której Ojciec święty Jan Paweł II powiedział, że „cała życiowa droga naznaczona jest (u niej) niestrudzonego poszukiwaniem prawdy i rozświetlona błogosławieństwem Krzyża Chrystusowego (z homilii podczas uroczystości beatyfikacyjnych Edyty Stein, Kolonia 1 V 1987).

Teresa Benedykta od Krzyża – to imię zakonne kobiety, której droga duchowa rozpoczęła się od przeświadczenia, że w ogóle nie ma żadnego Boga. Wówczas to, w latach jej młodości i studiów, czas nie był jeszcze naznaczony odkupieniem Krzyża Chrystusa, stanowił jednak przedmiot stałego poszukiwania i dociekań jej wnikliwego umysłu. Chociaż przez całe życie była pod silnym wrażeniem głębokiej religijności swej matki, w okresie młodości i w czasie studiów popada w duchowy świat ateizmu. Uważała istnienie osobowego Boga za rzecz niewiarygodną.

Zgodnie ze swymi wysokimi intelektualnymi aspiracjami i duchowymi uzdolnieniami nie chciała niczego przyjąć, czego by wcześniej nie zbadała, nawet wiary swych ojców. Sama chce wszystko dogłębnie sprawdzić. Dlatego szuka niestrudzenie prawdy. Patrząc później wstecz na ten czas duchowego niepokoju dochodzi do przekonania, że był to ważny etap w procesie jej wewnętrz-