

Anna Zawadzka

Antropologiczne założenia powołania chrześcijańskiego w ujęciu Enda McDonagha

Collectanea Theologica 60/2, 15-33

1990

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.

s. ANNA ZAWADZKA CSNJ, WARSZAWA

ANTROPOLOGICZNE ZAŁOŻENIA POWOŁANIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO W UJĘCIU ENDA McDONAGHA

Powołanie chrześcijańskie stanowiące zasadę teologii moralnej w aspekcie trynitarnym i chrystologicznym oraz normatywny jego charakter w ujęciu E. McDonagha przedstawiono w dwóch poprzednich zeszytach. W kolejnym trzecim artykule zostanie przedstawiona analiza tekstów naszego autora pod kątem fenomenu powołania, który pozwoli dostrzec jego aspekt indywidualny i wspólnotowy. Jednocześnie nie dostrzega się między nimi jakiegos konfliktu. Jedno nie wyklucza drugiego. Przeciwnie, można mówić o ich wzajemnym dopełnianiu. W czym poszukiwać tej zgodności? Jakie są podstawowe założenia antropologiczne realizacji takiego właśnie powołania chrześcijańskiego? Nasz autor zapewne był świadomy tego problemu. Jakies rozwiązanie można u niego znaleźć w podkreśleniu wolności jednostki w odpowiedzi, a głębokiej świadomości odpowiedzi we wspólnocie z drugiej strony.

1. Wolność człowieka warunkiem osobowej odpowiedzi

W świetle rozważań autora zauważa się, że jednym z największych darów udzielonych człowiekowi przez Boga jest dar wolności.¹ Ten dar został udzielony istocie ludzkiej w dziele Stworzenia, odsłaniając swoje prawdziwe oblicze na płaszczyźnie relacji do Ojca. W tej relacji Bóg Ojciec obdarowuje człowieka nieskończoną wolnością pozwalając, by był stworzony zył tym darem i dzielił się nim. Dzięki temu — stwierdza McDonagh — Bóg wpro-

¹ E. McDonagh, *Invitation and Response. Essays in Christian Moral Theology*, Dublin 1972, 168—182 (odtąd cytując tę pozycję stosować się będzie skrót: IR). Zagadnienie to ujmuje autor także w drugiej swojej pracy: *Doing the Truth. The Quest for Moral Theology*, Dublin 1979, 76—100 (odtąd cytując tę pozycję stosować się będzie skrót: DT). Podobnie ten temat ujmują inni autorzy. Por. J. Maritain, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris 1950; H. Bouillard, *Autonomia człowieka a obecność Boga*, Znak 19 (1967) 1096—1112; H. Reiners, *Grundintention und sittliches Tun*, Freiburg i. Br. 1966; J. Fuchs, *Teologia moralna*, tłum., L. Bobiatyński i E. Krasnowolska, Warszawa 1974; Z. Alsze-gy, M. Flick, *L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia*, Gregorianum 41 (1960) 596—619; J. Gałkowski, *Być wolnym — stan czy zadanie?* w: *Być człowiekiem*, Poznań 1974, 111—136; S. Olejnik, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże*, Warszawa 1979, 122—129; R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, Kraków 1969, 223—298; W. Granat, *U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Poznań

wadził istotę ludzką do wnętrza swojej Tajemnicy objawionej najpełniej w Synu i Duchu Świętym.²

Przez akt Stworzenia człowieka Bóg objawił swoją Przedwieczną Transcendentalną Wolność jako dar i powołanie bytu.³ Zatem istota rozumna jest z natury swej wolna, to znaczy nie może działać inaczej, jak tylko w sposób wolny.⁴ Dlatego też osoba nie może żyć w inny sposób skierowana do celu jak tylko przez poznanie i uznanie, że to, co zostało poznane, należy przyjąć lub odrzucić. Dzięki temu istota rozumna obdarzona tak pojętą wolnością, określaną jako transcendentalną, pozostaje w transcendentalnym stosunku do ludzkiej natury.⁵ A zatem wolność człowieka ma charakter absolutny i nie może podlegać żadnemu ograniczeniu, które oznaczałoby naruszenie elementarnej struktury natury ludzkiej. W niej bowiem jest zakodowany osobowy charakter wolności, który wskazuje na godność osoby ludzkiej.⁶

Myśl tę rozwija E. McDonagh przez odwołanie się do encykliki Jana XXIII i *Deklaracji o wolności religijnej*.⁷ Autor stwierdza, że naturalna godność osoby ludzkiej uzasadnia wolność społeczną i samo prawo do wolności, gdyż ta godność implikuje rozumność i wolność człowieka.⁸ A wolność pojęta jako wartość ontyczna sta-

1976; *Powołanie chrześcijańskie. Istota powołania chrześcijańskiego*, pod red. S. Smoleńskiego, t. I, Opole 1978, 130—134; J. Majka, *Chrześcijańska koncepcja wolności a prawo do wolności*, *Znak* 19 (1967) 285—296; tenże, *Moralna transcendencja człowieka przez wolność i miłość*, *CS* 7 (1975) 41—56; K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, 109—115; B. Häring, *Nauka Chrystusa. Teologia moralna*, tłum. J. Klenowski, t. IV, Poznań 1963; tenże, *Moralność jest dla ludzi. Etyka chrześcijańskiego personalizmu*, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1975, 76—78; W. Wicher, *Podstawy teologii moralnej*, Poznań 1969, 120—175.

² DT, 81.

³ E. McDonagh podkreśla szczególnie dar wolności człowieka, który ma swoje źródło w Trójcy Świętej. DT, 78. Współcześnie wolność tę określa się wolnością podstawową, co podkreślają jedni teologowie: por. P. Franssen, *Pour une psychologie de la grâce divine*, *Lumen vitae* 12 (1957) 209—240; a inni nazywają ją wolnością transcendentalną: por. K. Rahner, J. B. Metz, *Theologica of Freedom*, w: *Theological Investigations VI*, tłum. K. H. Krüger, London 1966, 179—196; J. B. Metz, *Freiheit*, III. *Theologisch*, w: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, t. I, wyd. H. Fries, München 1962, 403—414.

⁴ DT, 99.

⁵ *Tamże*, 82. Podobnie traktuje to zagadnienie J. B. Metz w rozprawie: *Freiheit als philosophisch-theologisches Grenzproblem*, w: *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, t. I, Freiburg i Br. 1964, 287—314.

⁶ IR, 171—173.

⁷ *Tamże*, 168—182.

⁸ *Tamże*, 169. Zauważa się, że E. McDonagh idzie po linii Soboru Watykańskiego II, który analizuje ten fenomen w oparciu o encyklikę *Pacem in terris*. Encyklika ta wyprowadza prawa osoby ludzkiej z ogólnego porządku świata, ustanowionego przez Boga, oraz z godności osoby ludzkiej. Encyklika ukazuje miejsce człowieka w porządku Bożym, a wskazując na godność człowieka przedstawia jego miejsce w porządku nadprzyrodzonym. Dlatego też uzasadnienie w *Pacem in terris* i w *Deklaracji o wolności religijnej* jest w istocie to samo. Por. PT n. 1, 3, 5, 9, 10. Tak też zauważają inni teologowie:

nowi element składowy i podstawę tej godności, ponieważ uzasadnia podobieństwo człowieka do Boga.⁹ Jednocześnie zauważa się, że idea wolności jest wbudowana w sam byt osoby ludzkiej i jest niedostępna psychologicznemu badaniu. Jest to wolność, która umożliwia człowiekowi nie tylko swobodne decydowanie o poszczególnych czynach i celach, ale także za ich pośrednictwem pozwala całkowicie określić siebie jako osobę, nie tylko w jakiejś określonej dziedzinie działania, ale w integralnym jej sposobie istnienia.¹⁰

Dar wolności człowieka udzielony w dziele Stworzenia został objawiony i spełniony w Chrystusie.¹¹ On bowiem „uwolnił osobę ludzką od grzechu, prawa, kłamstwa i śmierci, dając jej nowe życie przez Dar Ducha Świętego.”¹² Dzięki temu człowiek może zrozumieć swoją wyjątkową pozycję i może określić się w świetle tajemnicy samego Boga. Tak więc dzieło Odkupienia dokonane przez Chrystusa nadaje życiu człowieka wymiar chrystocentryczny, a zarazem jest w tym wymiarze do głębi antropocentryczne, gdyż staje niejako w każdym człowieku pomiędzy dobrem a złem, pomiędzy grzechem a zbawieniem. Jest to odkupienie z grzechu i przywrócenie transcendentalnej wolności człowieka.¹³ Dlatego też jest ono w swojej istocie i w skutkach zasadniczym i niewyczerpalnym dowartościowaniem człowieka. A świadomość dowartościowania podmiotu przez Chrystusa jest integralnym elementem wiary.¹⁴ Wiara zaś jest podstawą wolności człowieka.¹⁵ Należy ona

por. J. Courtney Murray, *La Déclaration sur la liberté religieuse*, Nouvelle Revue Théologique 88 (1966) 44—45; J. Majka, *Chrześcijańska koncepcja wolności a prawo do wolności*, 289; K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972, 17.

⁹ IR, 70.

¹⁰ DT, 83. Podobnie traktują to zagadnienie inni teologowie. S. Olejnik, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże*, Warszawa 1979, 128—130; *Powołanie chrześcijańskie*, 126—134; J. Fuchs, *Teologia moralna*, 102—108; J. Majka, *Chrześcijańska koncepcja wolności a prawo do wolności*, 290—296; A. Półtański, *Czym a świadomość według Karola Wojtyły*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. XII, Warszawa 1980, 35—46.

¹¹ W świetle Objawienia ukazuje się najgłębszy i ostateczny wymiar wolności ludzkiej. Ujawnia się bowiem ostateczne odniesienie tej wolności do Boga Osobowego jako Najwyższego Dobra i Ostatecznej Bezwzględnej Wartości. Podkreśla to zagadnienie E. McDonagh, DT, 81. Można zauważyć, że autor idzie po linii Soboru Watykańskiego II, który stwierdza: „Wolność prawdziwa... to szczególnie znak obrazu Bożego w człowieku. Bóg bowiem zechciał człowieka «pozostawić w rękę rady jego», żeby Stworzyciela swego szukał z własnej ochoty i Jego się trzymając, dobrowolnie dochodził do pełnej i błogosławionej doskonałości. Tak więc godność człowieka wymaga, aby działał ze świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobowo, od wewnątrz poruszony i naprowadzony, a nie pod wpływem ślepego popędu wewnętrznego, lub też zgola przymusu wewnętrznego” (KDK 17).

¹² DT, 81 (tłum. własne).

¹³ Tamże, 98.

¹⁴ Tamże, 99. Także Sobór Watykański II twierdzi: „Ten, który jest obrazem Boga niewidzialnego (Kol 1,15), jest człowiekiem doskonałym, który przywrócił synom Adama podobieństwo Boże, zniekształcone od czasu pier-

do rzeczywistości nadprzyrodzonej, która tkwi w człowieku, ale nie pochodzi od niego samego.¹⁶ Wyrasta bowiem ona, kształtuje się i rozwija jako owoc jedynego w swoim rodzaju spotkania, u początku którego stoi Odkupienie Boże.¹⁷ Objawienie to łączy się ściśle z dziełem Stworzenia, kształtując międzyosobowy wymiar tego spotkania, które wymaga odpowiedzi człowieka na Objawienie siebie ze strony Boga. Odpowiedź ta jest pełna wówczas, gdy jest podjęta z wolnej woli człowieka, który powierza się całkowicie Bogu, ukazując uległość woli wobec objawiającego się Pana.¹⁸ A zatem wiara nie jest tylko odpowiedzią intelektu w stosunku do abstrakcyjnej prawdy, ale odpowiedź ta pozostaje w zależności od woli i od rzeczywistości wiary. A posłuszeństwo wiary sięga w samą osobową strukturę człowieka, w cały jego duchowy dynamizm i wymaga właściwej odpowiedzi podmiotu, która jest powierzeniem siebie Bogu.¹⁹ Dlatego też właściwy wymiar wiary nie podlega akceptacji określonej treści, ale akceptacji samego powołania i sensu istnienia. E. McDonagh w myśl Soboru Watykańskiego II twierdzi nawet, że właściwy wymiar wiary jest ściśle nadprzyrodzony i wymaga z egzystencjalnego punktu widzenia zadysponowania sobą zgodnie z łaską Ducha Świętego, która udoskonala tę wiarę.²⁰ W niej bowiem ukazuje się specyficznie ludzka głębia posiadająca wymiar właściwy człowiekowi, który uwydatnia się w pełni przez świadomą wiarę. Ta wiara jest aktem i zarazem usposobieniem

wszego grzechu. Skoro w Nim przybrana natura nie ulega zniszczeniu, tym samym została ona wyniesiona również w nas do wysokiej godności. Albowiem On, Syn Boży, przez Wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem" (KDK 22). Tak też twierdzą inni teologowie. Por. J. Fuchs, *Teologia moralna*, 112—115; S. Olejnik, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże*, 122—129; *Powołanie chrześcijańskie*, 120—134.

¹⁵ „Jednym z aspektów wiary chrześcijańskiej jest chrześcijańska wolność.” DT, 77 (tłum. własne).

¹⁶ *Tamże*, 102.

¹⁷ *Tamże*, 78. Także Sobór Watykański II twierdzi: „Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić Siebie samego i ujawnić nam tajemnicę woli Bożej” (KO 2).

¹⁸ DT, 99. Tak też traktują to zagadnienie inni teologowie: por. B. Häring, *Nauka Chrystusa*, t. IV, 44—48; S. Olejnik, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże*, 122—129; K. Rahner, *Theology of Freedom*, 179—196.

¹⁹ DT, 96. A Sobór Watykański II twierdzi: „Bogu objawiającemu należy okazać posłuszeństwo wiary (por. Rz 16,26; por. Rz 1,5; 2 Kor 10,5—6), przez które człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu, okazując pełną uległość rozumu i woli wobec Boga objawiającego i dobrowolnie uznając objawienie przez Niego dane” (KO 5).

²⁰ „Chrześcijańska wolność jest dostępna wszystkim ludziom przez Dar Ducha Świętego.” DT, 97 (tłum. własne). Zauważa się, że autor opiera się na wypowiedziach Soboru Watykańskiego II. Por.: „Człowiek... może siebie oddać objawiającemu się Bogu tylko wtedy, jeśli pociągany przez Ojca okazuje Bogu rozumne i wolne posłuszeństwo wiary” (DWR 10); „Człowiek powinien dobrowolnie odpowiedzieć Bogu wiarą” (DWR 10).

(*habitus*), z którego wynikają poszczególne akty.²¹ Autor twierdzi, że człowiek wnosząc do osobowego czynu swoją wolność angażuje siebie na zasadzie odniesienia się w prawdzie do całej rzeczywistości. I na tej zasadzie kształtuje się wiara jako odpowiedź na Słowo Boga, który się w Nim objawia. Z tej racji odpowiedź człowieka, chociaż nadprzyrodzona w swej istocie, jest zarazem osobowa i nadaje znaczenie całemu istnieniu podmiotu. Cała bowiem egzystencja człowieka wierzącego stanowi odpowiedź na dar Boga, jakim jest Objawienie.²² Odpowiedź ta jest zależna od łaski wiary pochodzącej nie tylko z faktu Objawienia, ale przede wszystkim z wewnętrznego działania Boga w osobie ludzkiej i ma być odpowiedzią osobistą.²³

Enda McDonagh podkreśla, że Sobór Watykański II podejmuje wolność człowieka nie tylko na gruncie wiary katolickiej, ale tę wolność odnosi do wszystkich ludzi stworzonych przez Boga.²⁴ Dlatego też wolność należy pojmować na gruncie wiary, która zakłada dialog ze wszystkimi ludźmi dobrej woli.²⁵ Chodzi tu więc o zdolność do dialogu z ludźmi, którzy nie są przeświadczeni o prawdzie Objawienia. Dialog ten powinien zakładać poszanowanie dla godności ludzkiej i odpowiedzialność za przekazywaną prawdę.²⁶ Równocześnie dialog jest drogą wzbogacenia wiary nie tylko dlatego, że ugruntowuje wolność i dojrzałość przekonań, ale także dlatego i może przede wszystkim, że dzięki niemu wiara staje się w szczególności sposobem ożywiona miłością.²⁷ Miłość zaś stanowiąca wezwanie

²¹ DT, 76—81. Podobnie widzą to zagadnienie inni autorzy. Por. S. Olejnik, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże*, 122—129; *Powołanie chrześcijańskie*, 120—134.

²² „Wolność chrześcijan wymaga wyrażenia się ich przez wolne działanie moralne, które jest podstawą moralnego powołania.” DT, 99 (tłum. własne).

²³ *Tamże*, 104. Autor twierdzi za Soborem Watykańskim II, iż „praktykowanie religii polega z samej jej istoty przede wszystkim na wewnętrznych aktach dobrowolnych, przez które człowiek bezpośrednio ustosunkowuje się do Boga” (DWR 3).

²⁴ IR, 180—182, DT, 97—100.

²⁵ *Tamże*, 78. To zagadnienie podjęte przez Sobór Watykański II przedstawia K. Wojtyła, *U podstaw odnowy*, 21—28.

²⁶ DT, 80. Także ojcowie soboru podkreślają to zagadnienie: „Wszyscy ludzie... obowiązani są szukać prawdy, zwłaszcza w sprawach dotyczących Boga i Jego Kościoła, a poznawszy ją przyjąć i zachować... prawda nie inaczej się narzuca jak tylko siłą samej prawdy, która wnika w umysły jednocześnie łagodnie i silnie” (DWR 1). Wzywając do dialogu, wskazując jego możliwości i metody, sobór zawsze ujmuje to wezwanie w stosunku do wiary: „Kościoł katolicki... wzywa synów swoich, aby z roztropnością i miłością przez rozmowy i współpracę z wyznawcami innych religii, dając świadectwo wiary i życia chrześcijańskiego, uznawali, chronili i wspierali owe dobra duchowe i moralne, a także wartości społeczno-kulturalne, które u tamtych się znajdują” (DRN 2).

²⁷ DT, 77. Autor podkreśla za Soborem Watykańskim II: „... zaświadczać i wykładając wiarę całego Ludu Bożego, zebranego w jedno przez Chrystusa, nie potrafi wymowniej okazać swojej solidarności, szacunku i miłości dla całej rodziny ludzkiej, w którą jest wszczepiony, jak nawiązując z nią dia-

do świętości może być zrozumiała tylko przez dar wolności udzielony człowiekowi. Ten dar wolności uzdolnia byt do nieprzymuszonej, pełnej odpowiedzi, która przejawia się głównie w wyborze dobra i prawdy, dzięki której osoba może osiągnąć właściwe sobie cele, doskonalić się i dopełniać aż do osiągnięcia celu ostatecznego. To doskonalenie się i dopełnienie nie może dotyczyć tylko podmiotu jednostkowego.²⁸ Osoba bowiem nie jest monadą zwróconą ku sobie samej i zamkniętą w sobie, lecz jest ze swej natury zwrócona ku innym ludzkim osobom, by wchodzić z nimi w związki.²⁹ Tak więc otwarcie się ku innym stanowi tę miłość, przez którą następuje samourzeczywistnienie bytu ludzkiego, a która jednocześnie angażuje podstawowy zakres wolności osoby. Natomiast każde zamknięcie się w sobie jest samozaangażowaniem, oceniane przez Absolut jako negatywne samozaangażowanie. W pierwszym przypadku moralne zaangażowanie w wolności umożliwia człowiekowi, by oddał się w pełni do rozporządzenia Temu, który udzielił tego daru transcendentnej wolności.³⁰ Stąd też pełne oddanie się człowieka wymaga przewyciężenia własnego egoizmu, co jest możliwe tylko w łasce. Łaska usprawiedliwia i przekształca go na wzór Chrystusa, angażując osobę jako całość. Osoba ta otrzymując dar łaski może się samourzeczywistniać w wolności. To samourzeczywistnianie jest otwarciem się wobec Absolutu i przyjęciem łaski Chrystusa, a zatem w pewnym sensie chrześcijańskiej miłości Boga. A miłość, która umożliwia zachowanie słów Chrystusa, jest łaską dla człowieka ofiarowaną i przyjętą w wolności.³¹ Łaska z przynależnością z jego wewnętrznej osobowości do wszystkich sfer życia, do wielu aktów swobodnego wyboru, a przez nie wpływa na kształ-

log na temat owych różnych problemów, przynosząc światło czerpane z Ewangelii oraz dostarczając rodzajowi ludzkiemu zbawczych sił, jakie Kościół sam pod przewodnictwem Ducha Świętego otrzymuje od swego Założyciela" (KDK 3).

²⁸ DT, 90—111. Tak też przedstawiają to zagadnienie inni autorzy. J. Fuchs pisze m. in., że „osoba jest z samej swej natury zwrócona ku innym ludzkim osobom, oczywiście nie po to, by je odpychać, ale po to, by wchodzić w związki z nimi.” Teologia moralna, 99; K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, 296, 306.

²⁹ DT, 80. Autor idzie w myśl Soboru Watykańskiego II, który twierdzi: „prawdziwa wolność człowieka jest możliwa tylko wtedy, gdy człowiek przyjmuje nieuniknione konieczności życia społecznego, wielorakie wymagania solidarności ludzkiej i zobowiązuje się do służby wspólnocie ludzkiej” (KDK 31).

³⁰ „The God of Christianity wants men's hearts, not their external actions, even sacrifices. And coercion is not the way to man's heart. Despite various deviations and obscurities, the Church has always clung to this freedom of act of faith. Its full implications have been realised only partially and gradually. Today immunity from any social coercion is finally and fully understood as a necessary implication of the freedom of the act of faith.” IR, 172.

³¹ *Tamże*, 62. A Sobór Watykański II pisze także: „Wolność ludzka zrealizowana grzechem, jedynie z pomocą łaski Bożej może to nastawienie ku Bogu uczynić w pełni skutecznym” (KDK 17).

towanie świata. Wobec tego człowiek samourzeczywistnia się w wolności poprzez totalny akt w tej mierze, w jakiej oznacza samookreślenie osoby jako całości w obliczu całkowitego wezwania jej przez Boga.³² A wolne akty moralne są istotnym czynnikiem samourzeczywistniania w wolności, ale jednocześnie są one także, przynajmniej same w sobie, znakiem tego samourzeczywistniania. Są one poszczególnymi aktami wolnego wyboru — sprawiedliwości, lojalności czy miłosierdzia, wyrażają totalny akt wolności i wypływają z radykalnego otwarcia się osoby wobec Absolutu.³³ Zatem miłość nadaje wartość poszczególnym moralnym aktom sprawiedliwości, lojalności czy miłosierdzia, które wypełnia i przenika.³⁴ Dzięki temu akty te stają się wyrazem rzeczywistego zaangażowania osoby w wolności. Oznacza to, że szczególne znaczenie ma tylko akt miłości Boga będący skutkiem wolnego wyboru i inne akty, o ile przenika je transcendentálna praktyka miłości Boga w wolności.³⁵ Tak rozumiane samourzeczywistnianie się prowadzi do doskonałości bytu, co jest istotną treścią powołania chrześcijańskiego. A świętość człowieka, która jest zawsze odpowiedzią w wierze na ten Bóży dar i łaskę, przybiera postać doskonałości moralnej, której centrum stanowi miłość.³⁶ Ta miłość ma się przejawiać w upodobnieniu do Chrystusa, który stał się wzorem wypełniania wol-

³² „Moralna aktywność nie jest samo-wolnością i samo-tworzeniem ani samo-scentralizowaniem czy samo-usprawiedliwieniem, ale pełnym zaangażowaniem się dla drugiego.” DT, 83 (tłum. własne). Autor idzie dalej w swoim drugim dziele pisząc: „Closely related to this unique quality of the person is his autonomy. Through his spiritual endowment he possesses the power of self-determination, the right to dispose of self, to commit himself. He and no other human being is master of his destiny. This is the meaning of his free will. (In both his uniqueness and his autonomy, he is manifesting in the highest earthly form the one, omnipotent God.) The personal reaction of love recognise this autonomy.” IR, 62.

³³ DT, 82. Profesor podkreśla, że każdy wolny wybór musi być uzupełniony miłością, aby był aktem w pełni wartościowym: „He can achieve any or all of these in some degree without attaining the supreme virtue of his being, his giving of himself as a whole in love. But the realisation of these particular values by acts of justice or truth or chastity is directed towards and needs to be completed in love. It is as expressions of love that they are fully acts of any particular virtue.” IR, 77. Myśl tę rozwija Karl Rahner w pracy: *Das „Gebot“ der Liebe unter den anderen Geboten*, w: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. V, Einsiedeln 1962, 494—517.

³⁴ „Love is an activity of the whole person and the will is heavily conditioned by the mental and emotional reaction of the person.” IR, 72. Tak też ukazuje to zagadnienie B. Häring w swym dziele *Nauka Chrystusa*, t. IV, 46—48.

³⁵ IR, 173.

³⁶ DT, 84. Autor twierdzi, że doskonałość miłości człowieka do człowieka przejawia się w miłości, która „drove the person out of himself towards the other in recognising and caring for the other and seeking unity with him. This movement outwards enables the person who loves to grow and develop.” IR, 63.

ności przez afirmowanie nie litery Prawa, ale godności i miłości drugiego człowieka.³⁷

E. McDonagh podkreśla, że ten wielki dar wolności ofiarowany człowiekowi w dziele Stworzenia i objawiony w dziele Wcieleńia przez Ducha Świętego jest powołaniem do wolności wszystkich ludzi. Dlatego też wolność „ja” nie umniejsza wolności „ty”, ale ją warunkuje i ujawnia.³⁸ Dzieje się tak dlatego, że wolność jest dla nas tak wspólna jak natura ludzka i zagrożenie wolności jednego człowieka jest zagrożeniem wolności drugiego. W związku z tym wolność staje się zobowiązaniem człowieka do prawdy i dobra oraz osobowego doskonalenia się.³⁹ W tym ujęciu wolność przedstawia się nam jako autonomia osoby utożsamiana z doskonałością duchową człowieka.⁴⁰ Nasz autor zauważa, że o ile w ontologicznym znaczeniu wszyscy jesteśmy wolni i wolność ta ma charakter absolutny, nie podlegający ograniczeniom, to w znaczeniu moralnym stale zmierzamy do rozwijania naszej wolności, która podlega różnorodnym ograniczeniom. Stąd też musimy się ciągle wyzwalać i dążyć do tego, abyśmy byli coraz doskonalej wolni.⁴¹ Autor zwraca szczególną uwagę na tę problematykę w świetle Objawienia. Dzięki temu wzbogaca ją poszerzając przez ukazanie jeszcze pełniejszego rozumienia charakteru autonomii ludzkiej osoby, która nie doznaje ograniczenia ze strony Boga, który nawet jako obdarowujący nie ingeruje w jej istotę. A w swojej wielkiej miłości ku człowiekowi raczej cierpi, poucza, gdy podmiot wybiera zło, ale nie umniejsza tego daru, ponieważ traktuje człowieka jako Swego partnera.⁴²

E. McDonagh stwierdza, iż człowiek nie przeżywa daru wolności wyłącznie intelektualnie, ale uznając swoją wolność przyj-

³⁷ „Jezus ukazał chrześcijańską wolność jako wartość transcendentną, noszącą twardą literę Prawa.” DT, 98 (tłum. własne).

³⁸ „Moralna odpowiedź, która respektuje wolność drugiego, jest odpowiedzią potencjalnie ubogacającą jego wolność.” *Tamże*, 83 (tłum. własne).

³⁹ *Tamże*, 91—94. Podobnie przedstawia ten problem J. B. Metz, *Freiheit als philosophisch-theologisches Grenzproblem*, 287—314.

⁴⁰ IR, 64. Podobnie ujmuje to zagadnienie J. Maritain. Pisze on m.in.: „Lecz o jaką wolność może chodzić przede wszystkim cywilizacji chrześcijańskiej? Nie, zgodnie z koncepcją liberalną o zwykłą wolność wyboru jednostki; i nie, zgodnie z koncepcją imperialistyczną lub dyktatorską — o wolność wielkości i potęgi Państwa, ale w pierwszym rzędzie o wolność autonomii osób, która się utożsamia z ich doskonałością duchową.” *Humanizm integralny*, Londyn 1960, 130.

⁴¹ McDonagh stawia człowiekowi za wzór Chrystusa, który „manifestował wolność w relacji do prawa i do religijnych i społecznych zwyczajów i ludzkich autorytetów.” DT, 81 (tłum. własne).

⁴² *Tamże*, 109. Także Sobór Watykański II zwraca uwagę na szacunek, jaki Chrystus ukazuje dla wolności człowieka. Stwierdza on: „Objawienie... ujawnia w pełnych wymiarach godność osoby ludzkiej, ukazuje szacunek Chrystusa dla wolności człowieka przy wypełnianiu przezeń obowiązku uwierzenia Słowu Bożemu” (DWR 9).

muje wezwanie do odpowiedzi. Jednocześnie zauważa się, że podmiot uświadamia sobie powinność w świetle godności ludzkiej wolności.⁴³ Ta powinność wydaje się tak wielka dla wolności, że pragnie się w niej i przez nią urzeczywistnić. Tym samym powinność nie tylko szanuje ludzką wolność, ale staje w pewnym stopniu ponad nią, gdyż jest granicą tej wolności. Zatem wolność nie może przechodzić obok powinności bez odwołania się do niej. W związku z tym człowiek przeżywając powinność wolności dochodzi do pełnej świadomości samego siebie i dopiero na tej płaszczyźnie może przeżyć własną głębię, a także godność.⁴⁴ Wówczas to głębia i wielkość ludzkiej wolności ukazuje bezwzględną powinność jako absolutną wartość. A człowiek uświadamiający sobie, iż wzywa go powinność, musi za tym wezwaniem dostrzegać nie tylko absolutną wartość, ale Absolutną Osobę, której głos dochodzi do podmiotu nie na skutek abstrakcyjnych, filozoficznych rozważań, lecz poprzez logikę egzystencjalną, logikę serca. Ta logika serca oznacza całkowite zaangażowanie osobowej egzystencji, która musi dostrzec bezwzględne żądanie kogoś osobowego.⁴⁵ Dopiero osoba jako najwyższa wartość spośród wszystkich może doświadczyć absolutnego wezwania i absolutnego zobowiązania tylko wtedy, gdy te pochodzą od Absolutnej Osoby.⁴⁶ Wobec tego absolutne zobowiązanie do wolności zastrzega sobie używanie przymusu, narzucanie prawdy czy dobra, które byłyby sprzeczne z przekonaniem istoty ludzkiej.⁴⁷ W tej dziedzinie nietykalność człowieka jest absolutna, gdyż rzu-

⁴³ „As a knowing free being he seeks the truth about himself and his destiny. He lives that truth freely as he sees it. This is his distinguishing feature as a human being, as a person.” IR, 171. Autor porusza ten problem także w swojej drugiej pracy. Por. DT, 79. W tym kontekście zauważa się, że myśl profesora harmonizuje z wypowiedziami Soboru Watykańskiego II, który podkreśla: „Bóg wzywa ludzi, aby Mu służyli w duchu i prawdzie; wezwanie takie wiąże ich w sumieniu, ale nie zmusza. Zważa On bowiem na godność osoby ludzkiej, przez Siebie stworzonej, która powinna kierować się własnym rozeznanem i korzystać z wolności” (DWR 11).

⁴⁴ IR, 172—176.

⁴⁵ DT, 81—83.

⁴⁶ IR, 177. Tę problematykę podejmuje także B. Schüller. Pisze on: „Etyka jest ostatecznie personalna. Etyka istnieje tylko dlatego, że istnieje mająca swe roszczenia absolutna Istota i odpowiedzialny człowiek. Co nie wyklucza, że prócz tego istnieje jeszcze porządek rzeczywistości świata, w którym się krzyżują osobowe roszczenia i osobowa odpowiedzialność.” B. Schüller, *Verantwortung. Vom Sein und Ethos der Person*, Krailing vor München 1948, 79.

⁴⁷ McDonagh postuluje, by człowiek zachowywał wolność drugiego człowieka jak Chrystus, który jest dla nas wzorem i normą postępowania. Pisze on m.in.: „His way of bearing witness to the truth, of presenting the way of salvation as a message of love from his Father for mankind, of patiently proposing but never imposing the truth, provided a headline which was followed by the apostolic Church which he founded.” IR, 172.

tuje na jego wolność w znaczeniu ontologicznym.⁴⁸ Dlatego też należy zauważyć, że wolność człowieka wypływająca z ogólnego nakazu dążenia do prawdy i dobra, dotycząca każdej osoby ludzkiej, a więc dążąca do celu ostatecznego winna służyć wolności człowieka w porządku publicznym, który powinien być jej podporządkowany.⁴⁹ Z tego względu prawa porządku publicznego mają za zadanie sprzyjać rozwijaniu i ubogacaniu osobowej wspólnoty. Stąd też autor podkreśla, że fenomenowi wolności nie można relewantnie zadekretować, by stworzyć dogodne ramy dla jej totalnego rozwoju, bowiem działalność ustawodawcza zmierzająca do integracji w drodze nakazów i przymusów niszczy wolność i unicestwia procesy integracyjne.⁵⁰ Dlatego uzasadnienia wolności dla wszystkich wspólnot tego świata należy szukać w Kościele, bowiem wolność Kościoła jako instytucji jest uczestnictwem w wolności Założyciela, a wolność Kościoła jako społeczności ma swoją podstawę w Duchu Świętym.⁵¹ Zatem wolność człowieka nie jest zagubieniem się istoty „skazanej na wolność”, lecz ciągłym odnajdywaniem się i dopełnieniem osoby otwartej ku Najwyższej Prawdzie i Pełni Dobra.

Tak przedstawione rozumienie fenomenowi wolności człowieka w twórczości Enda McDonagha wydaje się być wyjaśnieniem tego daru, który jest warunkiem stosownej odpowiedzi człowieka na Boże powołanie. Powołanie bowiem opiera się na darze wolności udzielonej człowiekowi w dziele Stworzenia i w pełni objawionej przez Chrystusa i Ducha Świętego poprzez łaskę, która niejako przemienia czyni człowieka i dowartościowuje je. A osoba tym doskonalej się wyraża, im bardziej akt Chrystusowej Ofiary staje się jej własnym aktem. Oznacza to, że Bóg, dzieląc się własnym życiem, dzieli się też Swoim aktem wolnego samodarowania się, który staje się jakby nową ostateczną definicją osoby. A zatem człowiek może odnaleźć siebie tylko w tożsamości z posłannictwem Chrystusa. Dzięki temu podmiot ukonstytuowuje się na płaszczyźnie nie tyle związku człowieka z materią, co związku człowieka z wolnością Boga.

⁴⁸ *Tamże*, 170. To zagadnienie podkreśla w swojej analizie *Deklaracji o wolności religijnej* także J. Courtney Murray w artykule: *La Déclaration sur la liberté religieuse*, 47.

⁴⁹ IR, 169. Autor porusza ten problem także w swojej drugiej pracy. Por. DT, 85—89; 91—97. Wydaje się, że spostrzeżenie E. McDonagha jest bardzo cenne. Przeglądając bowiem literaturę podejmującą temat wolności stwierdza się, że autorzy nie poruszają tego problemu, ale ograniczają się jedynie do wyjaśnienia teologicznego czy filozoficznego sensu wolności. Por. J. Fuchs, *Teologia moralna*, 96—115; B. Häring, *Nauka Chrystusa*, t. IV, 44—48. Inni autorzy nadmieniają jedynie o tych ważnych konsekwencjach, jakie wnosi wolność człowieka w jego życie. Por. J. Majka, *Chrześcijańska koncepcja wolności a prawo do wolności*, 292—296.

⁵⁰ DT, 82.

⁵¹ „Duch Święty ubogaca poznanie wolności i dostarcza podstaw zrozumienia tego fenomenu w konkretnych czynach człowieka.” *Tamże*, 85 (tłum. własne). Por. J. Courtney Murray, *La Déclaration sur la liberté religieuse*, 43.

2. Wspólnotowy charakter powołania

Trójca Przenajświętsza jest prądródłem wszelkiej społeczności, którą Enda McDonagh określa „trójjedyną społecznością życia.”⁵² W tę trójjedyną społeczność życia Bóg przyjmuje człowieka już w dziele Stworzenia. Natomiast człowiek odkrywa, że jako osoba żyje w oparciu o wspólnotę z Bogiem. I tym pełniej żyje, im bardziej uczestniczy w Bogu. Uczestnictwo to znajduje się w naturze bytu, ale nie wyjaśnia ono ostatecznie powołania człowieka do życia we wspólnocie.⁵³

Autor podkreśla, że powołanie do życia we wspólnocie można zrozumieć przede wszystkim przez Chrystusa.⁵⁴ On bowiem, będąc u początku człowieka jako bytu stworzonego, stawia go w relacji osobowej do Boga, do człowieka i do świata.⁵⁵ Wobec tego poprzez Chrystusa człowiek wchodzi w krąg Tajemnicy Trynitarnej, która jest nie tylko ostatecznym źródłem, ale i celem wszelkiej wspólnotowości.⁵⁶ Wspólnotowość ta ma pewną metafizyczną analogię, jaka zachodzi pomiędzy osobowym Bogiem a wspólnotą Osób w Trójcy Świętej, i pomiędzy człowiekiem jako osobą i powołaniem do wspólnoty ludzkiej. A zatem korzenie tej prawdy tkwią nie tyle w naturze człowieka, co w jego powołaniu do wspólnoty z Bogiem Trójcą.⁵⁷ Powołanie to wydaje się być relewantnym ujęciem człowieka i całej wspólnoty w aspekcie teologicznym i antropologiczno-

⁵² DT, 99. Także B. Häring stwierdza, że Trójca Przenajświętsza jest prądródłem wszelkiej społeczności. Por. B. Häring, *Nauka Chrystusa*, t. VI, 22—24.

⁵³ IR, 22—32. Natomiast w drugiej swojej pracy autor pisze: „Relacja między osobą a wspólnotą tkwi w biologicznej naturze człowieka.” DT, 93 (tłum. własne).

⁵⁴ „What is distinctively Christian in a Christian ethic is the uncovering of the basic structure of human life and activity as a response to the Father in Jesus Christ, who constitutes in himself the criterion of whether, a particular life or activity is such a response (and therefore good for man in this order), or not (and therefore bad). And because every man, irrespective of his explicit awareness of this, is so addressed by God, response in Christ is his only way to completion, and Jesus Christ constitutes the one test or norm of morality (of goodness and badness) for the life and activity of every man, either explicitly or implicitly.” IR, 38.

⁵⁵ DT, 76—111.

⁵⁶ Autor ukazuje podobieństwo między wspólnotą ludzką a wspólnotą Boga w Trójcy. Dla E. McDonagha wspólnota ta objawia się na płaszczyźnie chrystologiczno-eklezjalnej i jest przeniknięta rzeczywistością sakramentalną, IR, 38—58. Jednak nie wszyscy teologowie tak daleko idą w swych rozważaniach. Jednym z przykładów jest polski podręcznik zbiorowy, który podporządkowuje tezę o powołaniu wspólnotowym człowieka zagadnieniu „społecznej istoty człowieka”. Por. *Powołanie chrześcijańskie*, 73.

⁵⁷ „And in this context it makes more sense to speak of special personal relations with each of the three divine persons, because by this relationship man is no longer simply ad extra, but in a real sense ad intra, admitted to sharing the inner trinitarian life. And this inner trinitarian life is above all a life of love.” IR, 189.

-historycznym.⁵⁸ Pełny bowiem obraz człowieka i wspólnoty powstaje dzięki specyficznemu połączeniu prawd objawionych z egzystencjalnym doświadczeniem podmiotu.⁵⁹ A podmiot wraz z całą wspólnotą ukazują się w aspekcie historycznym i teologicznym.

Jednocześnie stwierdza się, że człowiek został przeznaczony i powołany nie tylko do wspólnoty w kierunku horyzontalnym z drugim człowiekiem, ale i w kierunku wertykalnym, ponieważ został powołany, i to przede wszystkim, jako syn do wspólnoty z Bogiem.⁶⁰ Wspólnota ta ma swoje źródło w dziele Odkupienia Chrystusa skierowanym do całej wspólnoty ludzkiej i ujawnia się poprzez charakter dialogowy.⁶¹ Charakter ten znajduje swoje odniesienie „ja” do „ty” i „Ty”, czyli w radykalnie pojętej relacji intersubiektywnej. Relacja ta, akcentując kategorię ontologiczną, ukazuje, czym osoba jest w swojej istocie poprzez wspólnotę „ja” i „ty”.⁶² W tej wspólnotocie, będącej intersubiektywną relacją dialogową w odniesieniu „ja” do „ty”, podmiot aktualizuje się i sprawdza. Ta podmiotowa aktualizacja jest niejako „spersonalizowana”, dlatego też dopiero czyny ludzkie ujawniają człowieka w pełni.⁶³ Poprzez nią staje się także widoczna idea partnerstwa, do której powołany został człowiek.⁶⁴ Partnerstwo to jest relacją między Bogiem a człowiekiem na płaszczyźnie personalistycznej i ma rys chrystologiczny. Chrystus bowiem odkrywa tkwiące w człowieku powołanie i uzdalnia go do udzielenia odpowiedzi Boskiemu „Ty”.⁶⁵ A utożsamiając się z człowiekiem zwraca się ku innym „ty” czyniąc z nich drogę ku sobie. Dlatego E. McDonagh twierdzi, że prawdziwa moralność

⁵⁸ DT, 101—111. Podobnie ujmują to zagadnienie także inni autorzy. Por.: L. Stachowiak, *Biblijna koncepcja człowieka*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, pod red. B. Bejze, t. II, Warszawa 1968, 209—226; A. Błażewski, L. Balter, „Rodzina dzieci Bożych”, w: *Człowiek we wspólnotocie Kościoła*, pod red. L. Baltera, Warszawa 1979, 30—45.

⁵⁹ DT, 96.

⁶⁰ „God's self-giving to man-in-community has a history and so necessarily has man's response. It was only in and through the course of human history that the God-man relationship (like any human relationship) could be achieved. Although complicated by man's sin, his historical infidelity, the relationship did progress to the point of Jesus Christ and explicit sharing of the divine sonship with man. And the completion of that sharing lies in the future. It is still promise and hope.” IR, 27. Ten temat porusza autor w drugiej swojej pracy. Por. DT, 46, 96, 133, 164. Także J. Fuchs zwraca uwagę na ten problem. Por. J. Fuchs, *Teologia moralna*, 148.

⁶¹ IR, 34.

⁶² *Tamże*, 56.

⁶³ „The call to all men, then is the call to the formation and development of the true human community. It is only in this community that the individual person reaches his own fulfilment. Wholly dependent at first on the resources of the community, as he matures he contributes to the community by his responsible human activity which is then judged to be good or bad as it is developing of the community or disruptive of it.” IR, 56—57.

⁶⁴ DT, 81—82.

⁶⁵ IR, 43.

i zaangażowanie wobec Absolutnego Bytu w wypełnieniu konkretnego zaproszenia zawiera w sobie życie teologalne i jest praktycznym wyrazem tego życia.⁶⁶ Natomiast bezpośrednio związek z Bogiem nadaje temu życiu rzeczywistą głębię, o ile miłość bliźniego jest inspirowana nadprzyrodzoną miłością Bożą.⁶⁷ Miłość ta wyraża się poprzez umiejętność bycia chrześcijaninem w codziennym życiu ludzkim, które implikuje miłość do Boga i ludzi.⁶⁸ Miłość ta realizuje się efektywnie dzięki ożywianiu Darem Ducha Świętego, który uświęca człowieka przez swoją Łaskę.⁶⁹ Człowiek zaś odpowiada na ten dar łaski swą doskonałością moralną przejawiającą się w miłości stosownie do szczegółowego powołania każdego chrześcijanina. Poprzez spełnienie tego powołania człowiek określa się we wspólnocie Ludu Bożego. Staje się on darem dla innych otwierając się na Boga i ludzi.⁷⁰

Otwarcie się w miłości odgrywa dominującą rolę, i jest fundamentalnym prawem doskonalenia człowieka oraz jego udziału w dziele zbawczym Chrystusa. Ten udział jest możliwy poprzez Sakrament Eucharystii, który stanowi właściwą podstawę budowania wspólnoty Kościoła i źródło uświęcenia życia ludzkiego, co jest jednocześnie darem zobowiązującym dla podmiotu.⁷¹ Dar ten niesie z sobą powołanie do miłości, do kształtowania życia według wo-

⁶⁶ DT, 23.

⁶⁷ „The primacy of Christian charity over the other virtues derives from the place of love as man's supreme personal activity, and the essentially divine character of Christian love as a share in the divine love. Through it man loves with the love of God himself. But this love must be active, express itself in reverence and service of God and man.” IR, 72.

⁶⁸ *Tamże*, 59—78. E. McDonagh podkreśla, że relacje między ludźmi liczą się o tyle, o ile są przeniknięte miłością. Por. *tamże*, 63—64; DT, 46.

⁶⁹ *Tamże*, 78; IR, 49. To zagadnienie podkreśla także Sobór Watykański II stwierdzając: „Na wszystkich bowiem zesłał Ducha Świętego, który miał ich wewnętrznie pobudzić, aby miłowali Boga z całego serca, z całej duszy, z całej myśli i ze wszystkiej siły swojej (por. MK 12,30) i aby siebie wzajemnie tak miłowali, jak Chrystus ich umiłował (por. J 13,34; 15,12)” (KK 40). Także B. Häring podejmuje temat miłości i jej realizacji. Twierdzi on, że tylko miłość wspomagana łaską Ducha Świętego przynosi dary drugiemu i jest drogą do spełnienia się podmiotu. Por. jego pracę: *Moralność jest dla ludzi*, 114—117.

⁷⁰ DT, 84.

⁷¹ „In the liturgy, particularly in the Eucharist, the community is most properly itself. It realises its true character as God's people through communion with its head, Jesus Christ, in his self-giving to the Father.” IR, 42. To zagadnienie ujmują w tym duchu inni autorzy. Por. B. Nadolski, *W stronę pobożności eucharystycznej w: W nurcie zagadnień posoborowych*, t. XIV, 89—103; K. Romaniuk, „Przebywali razem i wszystko mieli wspólne. Eucharystia — więzią wspólnoty chrześcijańskiej”, w: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, pod red. L. Baltera, Warszawa 1979, 15—29.; S. Olejnik, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże*, 456—459; tenże, *Teologia moralna*, t. I, Warszawa 1988, 234—244.

li Bożej i do postępu w świętości.⁷² A postęp w świętości ma się dokonywać przez zjednoczenie z Chrystusem w Kościele i z całym Ludem Bożym.⁷³ Lud Boży bowiem staje się źródłem i zasadą całej ludzkości oraz reafirmacją rzeczywistości Stworzenia, Odkupienia i Zbawienia, które zostaje rozmieszczone w konkretnych historycznych wymiarach ludzkich. A rzeczywistość Ludu Bożego jest podstawowym wymiarem Kościoła, który pozostaje zawsze na linii Bożych posłańctw Syna i Ducha Świętego.⁷⁴ Posłańctwa te są skierowane ku każdemu człowiekowi i stanowią stałą, immanentny dynamizm wspólnoty, który od wielości i złożoności prowadzi ku jedności. Natomiast zjawisko organizowania się ludzkości w kierunku jakiejś jedności jest właśnie objawem poszukiwania tej wspólnoty, którą Bóg objawia i urzeczywistnia w zbawczej wspólnotcie Kościoła.⁷⁵ W tej wspólnotcie jedynie w Chrystusie i poprzez Chrystusa świat staje się jednością. A zatem budowanie jedności dokonuje się wewnątrz dzieła Zbawienia zgodnie z Tajemnicą Paschalną, która żyje i urealnia się sakramentalnie w Ludzie Bożym.⁷⁶ Ta wspólnota Ludu Bożego powinna być nieustannie nastawiona

⁷² DT, 45. Autor sytuuje się na linii Vaticanum II, który stwierdza: „Liturgia jednak jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i jednocześnie jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc... Z liturgii przeto, a głównie z Eucharystii jako ze źródła, s pływa na nas łaska i z największą skutecznością przez nią dokonywa się uświęcenie człowieka w Chrystusie i uwielbienie Boga, które jest celem wszystkich innych dzieł Kościoła” (KL 10).

⁷³ Autor stwierdza, iż Chrystus zaprasza do takiej doskonałości, która ma się przejawiać „w miłości, aż do oddania życia nawet za swoich wrogów.” DT, 55.

⁷⁴ „Liturgical prayer is said to be directed to the Father in or through Christ the Son by the power of the Holy Spirit. It has a trinitarian shape. Liturgy in the Christian Church is a recalling and realising of the self-giving of the Son to the Father made possible by the gift of the Spirit. This is true supremely of the Eucharist but applies in varying to the other sacraments and liturgical acts. What is less commonly recognised is that the whole Christian life has this trinitarian shape.” IR, 96—97.

⁷⁵ „But the basic source of its unity is manifest in Jesus Christ because all men are called to be united with him as sons (and daughters) of the Father and so brothers (and sisters) of one another. The unity of mankind is now seen not to rest on any biological, psychological, or sociological basis but on a theological one, in the literal sense of that term as pertaining to Theou logos, the Word of God. God's Word addressed to men is the basis of their unity. In the light of the New Testament revelation that Word is the personal being of the Second Person of the Trinity become man. In him and through him men exist, develop, and achieve their destiny, fullness of union with the Father and with one another.” *Tamże*, 55. To zagadnienie przedstawia podobnie polski podręcznik zbiorowy. Teologowie ukazują jedność ludzkości poprzez podobieństwo natury i godności osobowej zobowiązującej do uznania i miłości drugich. A centrum tej miłości jest Osoba Boga. Por. *Powołanie chrześcijańskie*, 65—66. W świetle przytoczonego wyżej cytatu wydaje się jednak, że ukazanie jedności ludzkości przez E. McDonagha jest głębsze.

⁷⁶ „Wspólnota buduje jedność przez Chrystusa we wzajemnych relacjach miłości, przez które świat ubogaca się i staje się jednością.” DT, 83 (tłum. własne).

na dobro osób i powinna się rozwijać w dziele Chrystusa. Chrystus bowiem ustanowił przez Dar swojego Ducha tę nową braterską wspólnotę w Kościele poprzez rzeczywistość Odkupienia.⁷⁷ Dzięki temu łączy On ludzi we wspólnotę mającą świadczyć sobie wzajemne usługi w duchu miłości. Te usługi powinny być adekwatne w stosunku do otrzymanych darów i powinny urzeczywistniać się na różne sposoby i w różnych odniesieniach jako bezinteresowny dar z siebie.⁷⁸ Wymaga on afirmacji każdej istniejącej osoby jako budującej wspólnotę przez postawę osobowego daru, który spełnia się dzięki łasce Bożej i aktualizuje się we wspólnocie.⁷⁹ To spełnienie się we wspólnocie ukazuje się nie jako cel sam w sobie, lecz jako wartość instrumentalna, przez którą osoba realizuje się według zamysłów Boga. Ta wartość instrumentalna wspólnoty nie ogranicza się tylko do przekazu kulturowego i podziału pracy, lecz wkracza w nadprzyrodzoną sferę upodobnienia się człowieka do swego Stwórcy.⁸⁰ To upodobnienie ma się przejawiać w doskonałej odpowiedzi na dar powołania, który realizuje się w życiu społecznym. W nim bowiem podmiot oddaje się innym rozwijając osobowość „ja” i „ty” oraz staje się przyczyną sprawczą nowych rzeczy, przez odbicie na materii własnego istnienia, które jest podobieństwem Boga.⁸¹ Tym samym praca ludzka przetwarza świat i wiąże go z Bogiem przez człowieka, a także umacnia w podmiocie podobieństwo Boże.⁸² Poprzez to podobieństwo do swego Stwórcy człowiek manifestuje swoją autonomię wobec rzeczy stworzonych i ukazuje się nie jako narzędzie do osiągnięcia celu, ale jako cel sam w sobie.⁸³ W tym ścisłym zjednoczeniu z Bogiem człowiek sta-

⁷⁷ IR, 55.

⁷⁸ *Tamże*, 59—108. Autor podejmuje to zagadnienie podobnie jak papież Jan XXIII, który stwierdza: „Kiedy Pan Jezus modlił się do Ojca, aby wszyscy byli jedno... jako i my jedno jesteśmy (J 17, 21—22), otwierając przed rozumem ludzkim niedostępne perspektywy, daje znać o pewnym podobieństwie między jednością Osób Boskich a jednością Synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości. To podobieństwo ukazuje, że człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego.” MM, AAS 53 (1961) 417. Także Sobór Watykański II podkreśla związek pomiędzy rzeczywistością Ludu Bożego a powołaniem człowieka jako osoby. Jest to zarazem powołanie do wspólnoty, człowiek bowiem, „będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego” (KDK 24).

⁷⁹ IR, 58.

⁸⁰ *Tamże*, 98. Temat ten podejmują także inni autorzy. Por. W. Zdanie-wicz, *Wspólnota ludzka*, AK 74 (1970) 208—217; B. Inlender, *Nadprzyrodzone powołanie człowieka*, AK 74 (1970) 196—207.

⁸¹ DT, 120—123.

⁸² *Tamże*, 72—73. Podobnie ukazuje to zagadnienie K. Wojtyła w pracy: *U podstaw odnowy*, 54—55.

⁸³ „In both his uniqueness and his autonomy, he is manifesting in the highest earthly form the one, omnipotent God.” IR, 62.

je się jakby zwornikiem natury z nadnaturą i ogniwem skupiającym w sobie świat rzeczy stworzonych, które kieruje ku Bogu. Wskutek tego zaangażowania człowieka dopełnia się dzieło Stwórcy, który uczynił podmiot szafarzem swoich dóbr.⁸⁴ W związku z tym Kościół Chrystusowy dokonuje apoteozy człowieka i wynosi go ponad cały świat rzeczy.⁸⁵ Ta niezrównana wielkość człowieka znajduje swój wyraz w kulturze chrześcijańskiej jako antropocentryzm i teocentryzm. Kierunki te pokrywają się ze sobą nie dlatego, że człowiek jest równy Bogu, ale że każde prawdziwe dobro człowieka nieodmiennie prowadzi do Boga i pozwala doświadczyć Jego Tajemnicę.⁸⁶

Realizację powołania Enda McDonagh widzi w świetle określenia Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa. W Nim właśnie wyraża się i spełnia wspólnota. Dzięki niej osoba nie tylko siebie zachowuje, ale i realizuje.⁸⁷ Wobec tego wspólnota będąca dziełem Boga i objawiona w Chrystusie staje się udziałem ludzi przez Dar Ducha Świętego. Ten dar przenika świadomością powołanie osoby i wspólnoty osób, co jest główną zasadą powołania chrześcijańskiego.⁸⁸

Jednocześnie zauważa się, że osoba ludzka włączona we wspólnotę Kościoła i zwrócona ku dziełu zbawienia świata przez partycypację w misji Kościoła jest powołana, by przez swoje działanie podkreślić jeszcze jeden element wspólnotowego powołania ludzkości.⁸⁹ Przejawia się on w sakramentalnym wymiarze Kościoła, który autor określa jako autorealizację. A zawiera się w tym potwierdzenie osobowo-wspólnotowego charakteru misji Kościoła wewnątrz rzeczywistości sakramentalno-eklezyjnej. Jest to zarazem potwierdzenie sakramentalnego wymiaru całej ludzkiej aktywności, jaka zostaje podjęta przez wspólnotę Kościoła. Dopiero ta aktywność w pełni ludzka jest zdolna do objawienia tych zbawczych treści, które zawierają się w misji eklezyjnej. A zatem integralność powołania dokonuje się przez łaskę, która w pewien sposób wyprzedza

⁸⁴ DT, 119.

⁸⁵ E. McDonagh przeciwstawia się obecnym tendencjom, które umniejszają godność osoby ludzkiej i próbują traktować człowieka jako jednostkę mającą swój wymiar biologiczny, materialny itp. Natomiast nie akceptują wartości transcendentalnej. DT, 112—119.

⁸⁶ IR, 62.

⁸⁷ DT, 47. Także autorzy polskiego podręcznika zbiorowego podkreślają ścisły związek między człowiekiem a Kościołem jako Mistycznym Ciałem Chrystusa. Powołanie we wspólnocie jest możliwe dzięki uczestnictwu w Kościele, które nadaje nowy sens moralny każdemu powołaniu. Por. *Powołanie chrześcijańskie*, 73; S. Olejnik, *Teologia moralna*, 204—213.

⁸⁸ DT, 47; IR, 49.

⁸⁹ IR, 99. Problem ten podejmuje także T. Sikorski w swoim artykule poświęconym eklezyjalno-sakramentalnemu wymiarowi moralności człowieka w świetle dokumentów soborowych. Por. *Eklezyjalno-sakramentalny charakter moralności chrześcijańskiej*, AK 65 (1973) 102—112.

naturę i decyduje o właściwym znaczeniu aktywności ludzkiej także na płaszczyźnie społecznej.⁹⁰ Stąd też sakramentalne powołanie wspólnoty zbawczej nie nakłada się na ziemską społeczność w sposób dla niej nie znany, ale w społecznej naturze człowieka znajduje się zapotrzebowanie na takie urzeczywistnienie się ludzkości. Ludzkość ta zostaje ukierunkowana ku Bogu i w tym ostatecznym ukierunkowaniu tkwi podstawa sakramentalnego kontaktu z Bogiem w świecie.⁹¹ Ten sakramentalny kontakt jest rzeczywistością ukazującą całą głębię powołania ludzkości, która urzeczywistnia się w świecie poprzez Chrystusa. A człowiek otwarty całkowicie na Chrystusa i wspólnotę może poprzez swoją sakramentalność przemieniać świat w aktywności społecznej, ekonomicznej i politycznej.⁹² Zatem aktywność podmiotu w świecie prowadzi do uświęcenia go przez jego konsekrację na płaszczyźnie chrystologiczno-eklezyjalnej. Ta konsekracja będąca skutkiem sakramentalności człowieka sprawia, iż cała sakramentalność ludzkiej egzystencji stanowi klucz do znalezienia pełnej „powołaniowej” interpretacji misji człowieka w świecie. Przejawia się ona na płaszczyźnie osobowej i społecznej, ale także na płaszczyźnie historycznej i eschatologicznej.⁹³ Dzięki temu działaniu rzeczywistości ziemskie otrzymują właściwą sobie pełnię i ostateczne znaczenie. Wobec tego wszechświat wzbudzony miłością przez miłość łączy się ponownie ze swoim Stwórcą, aby tym

⁹⁰ IR, 96—108. Myśl E. McDonagha harmonizuje z wypowiedzią B. Häringa, który pisze m. in.: „Tymczasem prawdziwą chrześcijańską motywacją naszego społecznego zaangażowania, jego przyczyną i warunkiem, jest nasza nadzieja eschatologiczna, choć nie jest to nadzieja zawężona, odnosząca się do odłączonych dusz żyjących w samotnej szczęśliwości. Nadzieja Ludu Bożego — iż będzie można wiecznie koncelebrować miłość Bożą — angażuje nas w chwilę obecną, gdyż jesteśmy dani tu na próbę. (...) Ponieważ odkupiona jest cała ludzkość, należy ufać Chrystusowi i oddawać Mu cześć nie tylko jako Odkupicielowi indywidualnych dusz. Czcimy Go jako Odkupiciela całego świata przez naszą odpowiedź dawaną całemu otaczającemu nas światu, tęskniącemu do doświadczenia wolności i odpowiedzialności synów Bożych.” B. Häring, *Moralność jest dla ludzi*, 65. Tę problematykę podejmuje także K. Wojtyła w pracy *U podstaw odnowy*, 155—164.

⁹¹ „It is only in and through the human that the divine element can operate and achieve its fulfilment in this world.” IR, 107. To zagadnienie podkreśla także autor w swojej drugiej pracy. DT, 50.

⁹² DT, 53.

⁹³ *Tamże*, 50; IR, 107. Autor sytuuje się na linii Soboru Watykańskiego II (KDK 53). Także inni autorzy podejmują ten temat. Por. J. Krasieński, *Aktywność ludzkiej natury jako ontyczna podstawa apostołstwa w świetle Soboru Watykańskiego II*, w: *Powołanie do apostołstwa*, Poznań 1975, 347—368; R. Bernstein, *Praxis and Action*, *Contemporary Philosophies of Human Activity*, Philadelphia 1971, 305; L. Scheffczyk, *Man's Search for Himself. Modern and Biblical Images*, New York 1966, 168—169; J. de Finance, *Essai sur l'agir humain*, Rome 1962; G. Thils, *L'activité humaine dans l'univers*, w: *L'Eglise dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et Spes”*, t. II: *Commentaires*, Paris 1967, 279—303; A. Auer, *Man's Activity throughout the World*, w: *Commentary on the Documents of Vatican II*, t. V, New York 1969, 200—232.

pełniej korzystać z Jego miłości. Dlatego też rozwój świata jest jakby krążeniem miłości, która warunkuje wszelki prawdziwy postęp. Postęp ten, który zmierza do ostatecznego spełnienia się w Królestwie Bożym.⁹⁴

Ukazane założenia antropologiczne w ujęciu Enda McDonagha stanowią wolność implikującą godność człowieka i wspólnotowość tak w wezwaniu, jak i w odpowiedzi. Podstawę teologiczną w tym przedmiocie stanowi dla Enda McDonagha tajemnica Trójcy Świętej. Ukazuje Ona w sposób najgłębszy wolność człowieka, która stanowi konieczny element pełnej odpowiedzi człowieka we wspólnocie. Z drugiej strony wezwanie i adekwatna odpowiedź staje się możliwa przez Chrystusa i Jego Kościół żyjący w sakramentach. Dzięki temu wezwanie i odpowiedź otrzymują wymiar eklezjalno-sakramentalny i stają się zasadą totalnego powołania człowieka.

W tym kontekście dostrzega się pewną oryginalność ujęcia idei powołania przez Enda McDonagha. Przejawia się ona przede wszystkim w trynitarnym charakterze, a następnie w szczególnym podkreśleniu aspektu chrystologiczno-eklezjalnego. Wydaje się to ujęcie różnić od najczęściej spotykanych, ponieważ inni teologowie ukazują powołanie chrześcijańskie przede wszystkim na płaszczyźnie chrystologicznej.

W świetle dokonanych analiz stwierdza się, iż McDonagh, ukazując pełniejsze zrozumienie biblijnej idei powołania człowieka niż inni autorzy, nie ustrzegł się pewnych niebezpieczeństw. Dotyczy to przede wszystkim ustalenia właściwego sensu podstawowych prawd antropologicznych i etyczno-normatywnych. Chodzi tu przede wszystkim o to, by nie odczytać autora przez pryzmat rygoryzmu etycznego.⁹⁵

Lektura pism E. McDonagha pozwala dostrzec ciekawą próbę teologicznego ujęcia faktu i postulatu bycia chrześcijaninem w świecie. Do nich należy zaliczyć zagadnienie modlitwy w życiu człowieka współczesnego, życie małżeńskie w kontekście tajemnicy

⁹⁴ IR, 29. W drugiej swojej pracy E. McDonagh twierdzi, że cała dziedzina urzeczywistniania się człowieka jest *par excellence* dziedzina nadprzyrodzoną. Por. DT, 54. Tak też zauważają inni teologowie. Por. H. U. von Balthasar, *A Theological Anthropology*, New York 1967, 306—307; C. Vaggagini, *The Flesh. Instrument of Salvation. A Theology of the Human Body*, New York 1968; J. Quinlan, *The Christian Man in St. Paul*, *The Irish Theological Quarterly* 34 (1967) 303—307; W. Pittenberg, *The Christian Understanding of Human Nature*, Philadelphia 1964, 71—72; J. P. Mackey, *The Grace of God. The Response of Man*, New York 1967; K. Rahner, *Natur und Gnade*, w: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, IV, Einsiedeln 1962, 209—210; J. Dutari, *Towards the Theological Understanding of Grace as the Cross of Nature*, *Theology Digest* 17 (1969) 37—42; W. Glaser, *Man's Existence: Supernatural Partnership*, *Theological Studies* 30 (1969) 473—491.

⁹⁵ Por. J. Bajda, *Powołanie chrześcijańskie jako zasada teologii moralnej*, Warszawa 1979.

Kościół, możliwość pojednania Kościoła rzymskokatolickiego i anglikańskiego czy też wnikliwą analizę przemian społeczno-politycznych dzisiejszego zurbanizowanego świata. Wydają się one godne podjęcia systematycznego opracowania. Przy tym zauważa się, że powyższe problemy o charakterze szczegółowym E. McDonagh sytuuje na płaszczyźnie powołania człowieka przez Boga do budowania Królestwa Bożego. Jest to znakiem konsekwentnie przyjętej przez niego idei powołania jako zasady teologii moralnej.

ANTHROPOLOGICAL ASSUMPTIONS OF THE CHRISTIAN INVITATION ACCORDING TO ENDA McDONAGH

Enda McDonagh indicates in his scientific research that the phenomenon of God's invitation for the mankind is assumed on such anthropological needs an freedom and community spirit within which any person can be realised. This self-realization is possible via the gift of freedom — one of the greatest gifts obtained from God in the Creation Deal and fully revealed in Christ and the Holy Spirit. Via this gift of freedom every person can participate in the transcendental freedom of God. Hence every person's freedom has an absolut character and can not be limited in any way without violation of the elementary structure of the human nature. Therefore the idea of freedom built in every human person enables self-determination of such person's integral way of existance. This determination is possible in the light of the very God's mystery via Christ by whom the life obtains a Christocentric and simultaneously an antropocentric dimension. Thus human being has consciousness of an increased value by Christ and this fact is an integral element of Christian faith. Such faith as a basis of human freedom is shaping the meeting which requires mankind's response to God's Revelation. The response remains in dependence on the human volition and reality of the faith which assumes a dialogue with all mankind. At the same time the dialogue enriches the faith by grounding the person's freedom and by vivifying it with love. Such love as an invitation to holiness can be understood only by the gift of freedom granted to every person, having thus an ability to a full response by which response such person can achieve her/his final aim. The self-realization in such way understood leads to perfection of mankind's existance. This perfection is an essential contents of the Christian invitation. Such invitation is realized in the fullest way in community having its source in the divine „trionic society of life.” And a person admitted to such society becomes invited to share the community within some metaphysical analogy; such analogy is between the personal God and the Persons' Community in the Holy Trinity and between a person and the human community. Such directness of the union of God with a person results in such person's life's deepness on condition that charity is inspired here by supernatural love of God. Such love is realized by the Gift of the Holy Spirit which sanctifies man by its Grace. The Gift of Grace in human response results in moral perfectness evidenced in charity conforming to individual invitation of every Christian. Such invitation is to be done by unification with Christ in the Church and with the whole People of God. In such close unification with God the People of God becomes a kind of a keystone of Nature with Supernature by centering in itself the world of created things which are directed to God. Therefore man's response conditioned by her/his freedom becomes a full response of subject in the community by Christ and the Church living in its Sacraments. Thus the response obtains its ecclesio-sacramental dimension and becomes a principle of a total invitation for mankind.