

# Marek Tatar

---

## Komunikacyjno-komunijny wymiar wiary w rozwoju duchowym człowieka

---

Collectanea Theologica 83/1, 111-128

---

2013

Artykuł został 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MAREK TATAR, WARSZAWA

## KOMUNIKACYJNO-KOMUNIJNY WYMIAR WIARY W ROZWOJU DUCHOWYM CZŁOWIEKA

Zagadnienie wiary należy do najważniejszych we wszystkich próbach analizy drogi rozwoju duchowego człowieka. W obecnej sytuacji człowieka i świata duchowość pozostaje w pewnym rozdarciu. Z jednej strony mamy do czynienia z agresywną postacią progresywnego sekularyzmu, który wyraża się w odrzuceniu Kościoła, następnie osoby Jezusa Chrystusa, wszelkiego *sacrum*, by ostatecznie przyjąć formę „religii naturalistycznej”. Ta sama sytuacja rodząca polaryzację wobec osoby Boga i Kościoła prowadzi do odnowy duchowej i podejmowania prób poszukiwania dróg doświadczenia Boga i jednoczenia się z Nim. W kontekście znaczenia wiary, którą dowartościował Benedykt XVI w dokumencie *Porta fidei*, rodzi się niezwykle istotne zagadnienie dotyczące inicjatywy Boga, który przez wiarę wchodzi w komunikację z człowiekiem budując z nim *communio*. Z tego względu należy podjąć refleksję nad zagadnieniem znaczenia komunikacji dla duchowości, jej znaczenia i charakteru w budowie i rozwoju *communio* oraz fundamentalnego znaczenia wiary w postawie świadka.

### Komunikacyjny wymiar wiary w świetle duchowości

Bardzo znaczące są słowa św. Pawła: „Wiara rodzi się z tego, co się słyszy” (Rz 10, 17). Oznacza to, że jest nośnikiem inicjatywy Boga skierowanej ku człowiekowi, a jednocześnie „kanałem”, przez który dokonuje się komunikacja. W teologii duchowości zarówno św. To-

masz z Akwinu<sup>1</sup> jak również św. Jan od Krzyża<sup>2</sup> przyznają priorytetowe znaczenie miłości. Rozwój życia uświęcającego człowieka jest przede wszystkim rozwojem miłości. Wyjaśnienie tej prawdy znajdujemy w teologii św. Pawła (por. 1Kor 13, 1-13). Zarówno wiara, jak i nadzieja mają pewną granicę, która znajduje urzeczywistnienie w eschatologicznym spełnieniu się. Zjednoczenie człowieka z Bogiem dokonuje się przez miłość oraz w miłości, ponieważ jest to najgłębsza natura Boga.<sup>3</sup>

Wraz z miłością w sposób nierozłączny w rozwoju życia duchowego człowieka pozostaje nadprzyrodzona cnota wiary. Miłość wybierająca dobro ma potrzebę poznania go. Proces poznania dokonuje się na poziomie umysłu oświeconego wiarą. W ten sposób człowiek dąży do poznania Boga jako Prawdy w stopniu najwyższym. Papież Benedykt XVI w tym kontekście stwierdza: „Wyznawanie wiary w Trój-

<sup>1</sup> Por. Tomasz z Akwinu, *STh.* I, q. 82, a. 3, c. Fundamentem działania woli jest intelekt, ponieważ działanie woli musi być uświadomione. Dobro, które wola wybiera wskazywane jest przez intelekt człowieka jako prawda. Powiązanie to określa św. Tomasz jako ściśle i trwałe. Należy zaznaczyć, że był on zwolennikiem priorytetowej roli intelektu wynikającego z natury obu władz. Jednakże podkreśla, że mamy do czynienia z sytuacjami, kiedy woli należy przyznać atrybut doskonalszego działania. Mamy do czynienia z taką sytuacją, gdy przedmiot pożądania przez wolę jest wyższy od możliwości poznania. Takim przypadkiem jest miłość Boga, która jest doskonalsza od poznania Go; *tamże*.

<sup>2</sup> Por. św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna* (dalej: NC), w: tenże, *Dziela*, tłum. B. Smyraka, Kraków 1986, II, 13, 3. Św. Jan od Krzyża podejmują analizę relacji woli i miłości dokonał podziału na: działanie woli (*operación de la voluntad*) – jest to wybór, jakiego dokonuje ta władza na drodze dążenia do dobra oraz uczucia woli (*sentimiento de la voluntad*) – jest to przylgnięcie do jakiegoś przedmiotu ze względu na jej atrakcyjność, a zatem pod wpływem afektywnego działania, mniej poznawczo-refleksyjnego. Ostatecznie jednak na drodze dążenia do doskonałej miłości istotna jest rola pierwszej funkcji woli. Człowiek, dążąc do Boga poznanego przez rozum jako Prawda w najczystszej formie, postrzega wolę jako Dobro właściwe i najdoskonalsze. W ten sposób wybiera Boga jako Dobro samo w sobie ale także wszystko to, co tego Dobra prowadzi; *tamże*.

<sup>3</sup> Por. NC II, 23 – 25, *Pieśń duchowa* (dalej: PD), w: *Dziela*, 12, 7; *Droga na Górę Karmel* (dalej: DGK), w: *Dziela*, I, 5, 3 – 4; A. Rusz z Alá, *Ze świętym Janem od Krzyża ku zjednoczeniu z Bogiem*, Kraków 1999, s. 100-106. Autor, zajmując się naturą zjednoczenia w ujęciu św. Jana od Krzyża, wyróżnia aspekt filozoficzno-teologiczny oraz aspekt psychologiczno-moralny. Na tej podstawie wyprowadza wniosek dotyczący obecności Boga przez miłość w każdej duszy na sposób substancjalny, ponieważ powołał ją do istnienia i podtrzymuje w tym istnieniu. O wiele istotniejsze miejsce zajmuje obecność, „dotknięcie” duszy człowieka przez Boga w sposób nadprzyrodzony, który dokonuje się przez miłość i łaskę. Trzeci rodzaj obecności dokonuje się przez „odczucie duchowe”. Wszystkie te doświadczenia prowadzą do przeistaczającej przemiany człowieka (*transformación en Dios*). Jak dalej twierdzi autor, w ten sposób dokonuje się rozwój przez odbudowę i odnowę „obrazu i podobieństwa” Boga w człowieku; *tamże*; S. Urbaniśki, *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999, s. 82-104.

cę Świętą – Ojca, Syna i Ducha Świętego – jest równocześnie wiarą w jednego Boga, który jest miłością (por. 1J 4, 8)<sup>4</sup>

Rozwój życia duchowego ma charakter dialogiczny. Odpowiedź człowieka wynika z pierwotnej inicjatywy Boga, który zapoczątkowuje ten uświęcający dialog. Prawda ta ma fundamentalne znaczenie, ponieważ wyklucza możliwość dojścia do zjednoczenia z Nim na poziomie naturalnym. W ten sposób, bardzo jasny i oczywisty staje się brak zgody w duchowości katolickiej na wszelkie tendencje buddyzujące i hinduizujące.<sup>5</sup>

W związku z tym pojawia się niezwykle istotne, z punktu widzenia rozwoju duchowego człowieka, pytanie o komunikacyjny charakter działania Boga wobec możliwości poznawczych człowieka. Drogą do odsłonięcia prawdy jest objawienie, które rozpatrujemy na poziomie powołania wszystkiego do istnienia, i wówczas mówimy o objawieniu naturalnym,<sup>6</sup> oraz objawienie nadprzyrodzone, które Kościół jako depozytariusz przekazuje wierzącym.<sup>7</sup>

Przyjęcie objawianej przez Boga prawdy i jej wpływ na kształt życia ludzkiego, zarówno w wymiarze fizycznym jak również duchowym, domaga się otwartości ze strony człowieka. Powstaje zatem

<sup>4</sup> B e n e d y k t XVI, List apostolski *Porta fidei* (dalej: PF), Rzym 11 X 2011, nr 1.

<sup>5</sup> Por. W. S ł o m k a, *Kryteria identyfikacji duchowości bezdroży*, Homo meditans XVI/1995, s. 25. Autor, powołując się na J. Allana, stwierdza, że w odniesieniu do medytacji transcendentalnej należy bardzo jednoznacznie stwierdzić kłamliwość jego wymiaru areligijnego. Jednocześnie mamy do czynienia z jej oczywistą sprzecznością w stosunku do medytacji chrześcijańskiej i katolickiej. Książd W. Słomka bardzo jednoznacznie stwierdza: „Innym niebezpieczeństwem poddania się praktykom tej medytacji jest swoisty stan opętania medytacyjnego oraz rozbrat z osobowym Bogiem i osobowym charakterem człowieka. W konsekwencji nierzadkie są przypadki popadania w przeróżne stany patologiczne, wymagające interwencji klinicznej”; *tamże*.

<sup>6</sup> Por. KKK nr 34. Bardzo istotne jest w tym kontekście następujące orzeczenie Kościoła: „Świat i człowiek świadczą o tym, że nie mają w sobie ani swej pierwszej zasady, ani swego ostatecznego celu, ale uczestniczą w Byciu samym w sobie, który nie ma ani początku, ani końca. W ten sposób tymi różnymi «drogami» człowiek może dojść do poznania istnienia rzeczywistości, która jest pierwszą przyczyną i ostatecznym celem wszystkiego, «a którą wszyscy nazywają Bogiem»”; *tamże*; J a n P a w e ł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Watykan 1987, s. 241-246, P. T e i l h a r d e C h a r d i n, *Pisma. Człowiek*, t. I, tłum. M. T a z b i r, Warszawa 1984, s. 117.

<sup>7</sup> Por. KKK nr 101. Z kolei mówiąc o objawieniu nadprzyrodzonym Kościół stwierdza: „Bóg, zstępując w swej dobroci, by objawić się ludziom, przemawia do nich ludzkimi słowami: «Słowa Boże, wyrażone językami ludzkimi, upodobniły się do mowy ludzkiej, jak niegdyś Słowo Ojca Przedwiecznego, przyjąwszy słabe ciało ludzkie, upodobniło się do ludzi»”; *tamże*, KO nr 15-16; R. G a r r i g o u - L a g r a n g e, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, tłum. T. L a n d y, Niepokalanów 1998; s. 221-222, B e n e d y k t XVI, *Verbum Domini* (dalej: VD), Rzym 30 IX 2010, nr 6.

bardzo istotny problem środka, który człowieka na tę rzeczywistość objawienia otwiera. J. Nowak w swoim ujęciu twierdzi, że u podstaw znajduje się zmysł religijny, który ma charakter genotypiczny, następnie mamy do czynienia z fenotypicznym wymiarem religijności. Ostatecznie jednak należy podkreślić personalistyczno-dialogiczny wymiar łaski wiary.<sup>8</sup>

Skoro Bóg wchodzi w kontakt z człowiekiem przez łaskę wiary, czyli jest Inicjatorem komunikacji z człowiekiem, warto podjąć próbę analizy charakteru komunikacji międzypersonalnej, jaka dokonuje się na tej drodze. Sięgając do opracowania dotyczącego teologii komunikacji, które podjął się L. Kuc, znajdujemy próbę badawczego usystematyzowania zagadnienia. W swoim ujęciu pomija on zagadnienie wymiaru ontycznego, opierając się na objawieniu nadprzyrodzonym. Na tej drodze istotne miejsce zajmuje drugi człowiek, który przekazuje objawienie. Jednocześnie wskazuje na możliwość bezpośredniego działania Boga w stosunku do człowieka.<sup>9</sup> Mamy zatem do czynienia z podwójną drogą komunikacyjną Boga w relacji do człowieka. Z pewnością drogi te nie wykluczają się, ale mają wobec siebie charakter dopełniający. Jak twierdzi autor, bardzo istotne miejsce zajmuje język komunikacji, którego nie można kojarzyć jedynie z przekazem informacji, dlatego postuluje, by całość zagadnienia postrzegać w podwójnej perspektywie, tj. wiara jako język oraz język wiary. Oznacza to, że Bóg na drodze wiary w sposób komunikatywnie czytelny dla człowieka wyraża się przed nim, a jednocześnie buduje całą strukturę komunikacyjno-relacyjną, która ma charakter wiary.<sup>10</sup> Oznacza to, że wiara jest darem, w którym Bóg udziela się człowiekowi przez prawdę. Nie można zawęzić poznawania objawienia jedynie do wymiaru intelektualnego. Duchowy zmysł człowieka, czyli rozum, otwarty jest na poznanie prawdy. W ten sposób uczestniczy ona w najgłębszym życiu człowieka. Z tego względu należy stwierdzić, że mamy do czynienia z pewnym przesunięciem z pozycji wiary w „coś”, posiadającej wyraźnie konotacje przedmiotowe, w kierunku wiary „Komuś”, podkreślającej interpersonalny charakter komunikacyjnej relacji.

<sup>8</sup> Por. J. Nowak, *Osoba fakt i tajemnica*, Rzeszów 2010, s. 178-203. Bardzo znamienne jest spostrzeżenie, które autor podaje: „Uwagi dotyczące psychologii religii, jej badań empirycznych, należy potraktować jako konieczną dygresję celem uświadomienia sobie, że człowiek jest z natury swojej religijny, natomiast z łaski wierzący”; *tamże*.

<sup>9</sup> Por. L. Kuc, *Krótki traktat o teologii komunikacji*, Leszno 1997, s. 93.

<sup>10</sup> Por. *tamże*, s. 94-95.

Na gruncie teologii dogmatycznej został wypracowany model komunikacji teologicznej, który może zostać z powodzeniem zastosowany wobec teologii duchowości. Skoro, jak zostało stwierdzone, rozwój życia duchowego człowieka domaga się żywego kontaktu z Bogiem w Jezusie Chrystusie raz Duchu Świętym, to łaska wiary, którą człowiek otrzymuje jest komunikatywnym działaniem Boga. W modelu zaprezentowanym przez ks. M. Jagodzińskiego znajdujemy zastosowanie komunikacji w teologii. Szczególną przestrzenią dla jego badań teologicznych stał się Kościół i jego sakramenty. Jako wprowadzenie do analizy zagadnienia prezentuje teorię komunikacji. Wychodząc z założenia jej uniwersalistycznego charakteru, stwierdza, że już samo sprecyzowanie pojęcia odsłania właściwą jej przestrzeń, którą w formie ogólnej nazywa „konkretnym bytowaniem”, które „mieści się w bycie, urzeczywistnia natomiast w konkretnej istocie”.<sup>11</sup> Bardzo istotne, z punktu widzenia poruszanego zagadnienia jest rozróżnienie form komunikacji: analogowa oraz digitalna i formalna oraz nieformalna. Na szczególne podkreślenie zasługuje, w kontekście komunikatywno-relacyjnego znaczenia działania wiary, komunikacja analogowa jako bezpośrednia oraz formalna, która ma właściwą organizację i strukturę w oddziaływaniu.<sup>12</sup> Analizując teorię komunikacji, należy uwzględnić bardzo istotny element, którym jest komunikacyjny wymiar znaku, symbolu oraz języka. Przede wszystkim, podkreślając rolę osoby Boga, możemy określić Go jako „nadawcę komunikatu”. Jest to samoudzielenie się Boga wobec człowieka. Jak zostało stwierdzone, nie można rozpatrywać wiary jedynie na poziomie jednorazowego aktu. Bóg w Jezusie Chrystusie udziela się człowiekowi. Istotną rolę odgrywa w komunikacji sam „komunikat”. Jest to sama najgłębsza rzeczywistość łaski wiary. Środki, którymi Bóg się posługuje na drodze komunikacji z człowiekiem, stają się „kanałem komunikacyjnym”. Łaska wiary pozwala także człowiekowi dokonywać „odkodowania” zwrócenia się Boga ku niemu. Ostatnim elementem jest odbiorca komunikatu. Komunikacyjne zwrócenie się Boga ku człowiekowi, zarówno w objawieniu naturalnym jak również nadprzyrodzonym, jest owocem miłości. Jak podkreśla ks. Jagodziński, odbiór ma swoje uwarunkowania, które znajdują się w osobie odbiorcy i należą do nich: wiedza, kultura, stan jego rozwoju, etap

<sup>11</sup> Por. M. Jagodziński, *Sakramenty w służbie communio*, Warszawa 2008, s. 18.

<sup>12</sup> Por. *tamże*, s. 20-21.

życia itp. Na podkreślenie zasługuje w tym procesie podwójny sposób samoudzielania się Boga, tj. wobec każdego człowieka w sposób indywidualny, jak również we wspólnocie. Z tego względu należy mówić o indywidualnym doświadczeniu łaski wiary oraz wspólnotowym. Te dwie rzeczywistości doświadczenia nie wykluczają się, ale wzajemnie dopełniają.<sup>13</sup>

Przytoczony schemat jest próbą uchwycenia i opisu rzeczywistości doświadczenia wiary przez człowieka. Przede wszystkim należy stwierdzić, że odpowiedź człowieka uzależniona jest od łaski wiary. Mimo że sam przedmiot wiary pozostaje dla człowieka niepoznawalny do końca i niejasny (mistycy nazywają to doświadczenie ciemnością umysłu), jest on wybierany jako przedmiot miłowany oraz pozwala człowiekowi pozostawać w doczesnym i eschatologicznym wychyleniu nadziei.<sup>14</sup>

Warto także podkreślić, że całość rozwijającej się komunikacyjnej relacji jest procesem, który ma własną dynamikę. Aktywność Boga objawiającego i obdarowującego łaską wiary niejako „prowokuje” człowieka do coraz głębszego wchodzenia w budowę tej relacji i z tego rodzi się dynamizm życia duchowego.

### ***Communio* Boga z człowiekiem na gruncie wiary**

Biorąc pod uwagę współczesne koncepcje teologiczne, analizujące rzeczywistość wiary, na pierwszy plan wyłania się kluczowe słowo, którym jest *communio*.<sup>15</sup> Zanim zostanie podjęta refleksja nad znaczeniem tego pojęcia dla teologii duchowości i życia uświęcającego człowieka, warto wyjaśnić jego znaczenie. Sięgając do tłumaczenia tekstów Nowego Testamentu, mamy do czynienia z użyciem słowa *communio* do wyrażenia greckiego terminu *κοινωνία* (*koinonia*). Jednak jak zastrzega J. Ratzinger, interpretacje egzegetów różnią się między sobą. Z tego względu, nawiązując do Dz 2, 42 oraz Ga 2, 9-10, umieszcza je między terminami „nauka” i „łamanie chleba”. Należy jednak zaznaczyć, że czyni to w kontekście opisu Kościoła.<sup>16</sup> W ta-

<sup>13</sup> Por. *tamże*, s.22-38.

<sup>14</sup> Por. L. K u c, *Krótki traktat o teologii komunikacji*, s. 98- 99.

<sup>15</sup> Por. J. R a t z i n g e r, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, tłum. W. S z y m o n a, Kraków 2005, s. 33.

<sup>16</sup> Por. *tamże*, s. 58.

kim też kontekście używa tego pojęcia II Sobór Watykański, nawiązując do pierwotnej struktury Kościoła i uzasadniając jej charakter.<sup>17</sup>

Ksiądz M. Jagodziński, którego śmiało można nazwać pionierem teologii komunikacji i *communio*, stwierdza w swoim ujęciu, że: „teologicznie pojęcie *communio* nie jest łatwe do sprecyzowania. Pierwotnie oznaczało ono «udział» w sensie zapewnienia i posiadania udziału – a więc i we wspólnocie. (...) Pierwszym i najbardziej bezpośrednim znaczeniem *communio* jest «wspólnota»”.<sup>18</sup> Chcąc jednak pogłębić rozumienie znaczenia tego pojęcia, dokonał rozłożenia etymologicznego wyodrębniając rdzeń „mun” oznaczający obwarowanie gromadzące ludzi, tworzące przestrzeń wspólnego ukierunkowania na siebie, oraz „minus” mający takie wieloznaczności, jak: zadanie, posługa, dar, zobowiązanie do wzajemnej służby wobec daru, który należy przekazać.<sup>19</sup> To wyjaśnienie jest niezwykle istotne z punktu widzenia podejmowanego zagadnienia, ponieważ pozwala na właściwe uchwycenie tej relacji, która powstaje między Bogiem a człowiekiem na gruncie wiary. Zaistnienie *communio* tej relacji może zatem oznaczać akt zwrócenia się Boga do człowieka, jak to zostało już podkreślone, ale jednocześnie odzwierciedla stan trwania Boga. W ten sposób odsłania się prawda o wymiarze dynamicznym *communio*, ponieważ odzwierciedla sposób bycia Boga wobec człowieka. Objawienie nie pozostawia wątpliwości, że Bóg, który jest Inicjatorem wspólnoty z człowiekiem, ciągle ukierunkowany jest na jednoczenie się z nim. Klasycznym tekstem ujmującym całościowo ten fakt są słowa św. Pawła: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1,1).

Inicjatywa Boga skierowana ku człowiekowi przez samoudzielenie się na drodze łaski wiary odsłania Jego naturę. Sięgając do *Corpus Paulinum*, znajdujemy wyjaśnienie dotyczące natury jedności wewnątrztrynitarnej, którą jest pełnia miłości osób, wyrażająca się w relacji do siebie, jak również w działaniu.<sup>20</sup> G.D. Smith, charakteryzując naturę jedności trynitarnej, stwierdza: „From the revelation we

<sup>17</sup> Por. KK nr 14, 15, 18.

<sup>18</sup> M. Jagodziński, *Sakramenty w służbie communio*, s. 7.

<sup>19</sup> Por. *tamże*.

<sup>20</sup> Por. Cz. Bartnik, *Dogmatyka*, t. I, Lublin 2000, s. 177. Autor, wyjaśniając jedność wewnątrztrynitarą, stwierdza, że chrześcijański Wschód postrzegał Trójcę Świętą jako wspólnotę (*koinonia*, *communio*, *communitas*), natomiast teologia Zachodu opisywała ją jako niepodzielną i nierozbijnalną formę substancjalną (*essentia*, *natura*, *substantia*); *tamże*, s. 232.



learn that the absolute perfection of unity consists in the sublimity of self-realisation”.<sup>21</sup> Z kolei J. Ratzinger w swojej analizie podkreśla: „Bóg jest taki, jaki się nam okazuje; Bóg nie okazuje się w taki sposób, w jaki nie istnieje. Na tym twierdzeniu opiera się chrześcijański stosunek do Boga, na tym polega nauka o Trójcy Świętej, więcej, ona jest nauką”.<sup>22</sup> W kontekście tych słów stwierdza, że Bóg w Trójcy Świętej Jedyny nie jest jedynie „Logosem” ale jest „Dia-logosem”, co oznacza że pozostaje komunikatywny wewnątrz swojej natury a jednocześnie w objawieniu się człowiekowi i światu.<sup>23</sup> Możemy zatem stwierdzić, że Bóg na drodze komunikatywnego objawiania się człowiekowi buduje z nim *communio* oraz w ten sposób Trójca Święta jest źródłem, wzorem oraz celem ludzkiego *communio*. W sposób bezpośredni realizacja ta ma swoje urzeczywistnienie we Wcieleniu Syna Bożego, który w pełni zjednoczył się z każdym człowiekiem.<sup>24</sup>

Analizując znaczenie wiary, która jak zostało stwierdzone, ma charakter komunikatywny wobec człowieka w całej rzeczywistości uniwersalnej przestrzennie i czasową, należy zwrócić uwagę na jej znaczenie komuniotwórcze. Z tego względu należy określić znaczenie wiary na gruncie teologii duchowości.

Odwołując się do słów Jezusa Chrystusa: „Nikt nie może przyjść do Mnie, jeżeli go nie pociągnie Ojciec, który mnie posłał” (J 6, 44), zauważamy tę inicjacyjną rolę działania Boga w wierze. Oznacza to także że komunijny plan Jego jednoczenia się z człowiekiem wynika z Jego woli. Fakt ten osłania jeszcze jeden bardzo istotny aspekt. Człowiek nie może sam o własnych siłach naturalnych przyjąć tego daru, jakim jest wiara. Musi zostać do tego usprawniony i przygotowany. Działanie Boga jest zatem uprzedzające w tym względzie. II Sobór Watykański, powołując się na dokumenty I Soboru Watykańskiego, stwierdza: „By móc okazać taką wiarę, trzeba mieć łaskę Bożą uprzedzającą i wspomagającą oraz pomoce wewnętrzne Ducha Świętego, który by poruszał serca i do Boga zwracał, otwierał oczy rozumu i udzielał wszystkim słodyczy w uznawaniu i dawaniu wiary

<sup>21</sup> G.D. Smith, *The teaching of Catholic Church*, London 1952, s. 93.

<sup>22</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 2006, s. 168.

<sup>23</sup> Por. *tamże*, s. 187. W ten sposób J. Ratzinger nawiązuje do nauki św. Tomasa z Akwinu, który w swojej analizie wykorzystał analogie słowa jako środka komunikacji między osobami, por. tenże, *STh I*, q. 29, a. 4.

<sup>24</sup> Por. M. Jagodzinski, *Sakramenty w służbie communio*, s. 54.

prawdzie. Aby zaś coraz głębsze było zrozumienie objawienia tenże Duch Święty darami swymi wiarę stale udoskonala”.<sup>25</sup>

Z tego względu duchowość komunijna na gruncie rozwoju wiary ma charakter chrystocentrczo-chrystoformizacyjny. Oznacza to, że objawienie prawdy, która leży u podstaw uwierzenia, w pełni i statecznie dokonało się w Jezusie Chrystusie i przez Niego. Należy także podkreślić, że usprawienie, o którym mówi nauka soborowa wyraźnie eksponuje wymiar pneumatologiczny w przyjęciu łaski i daru wiary oraz jej rozwój.<sup>26</sup>

J. Aumann, opierając się na dogmatycznej analizie tej cnoty nadprzyrodzonej oraz wykładni Kościoła, wskazuje jej zasadnicze znaczenie w relacji Boga do człowieka oraz możliwości dialogiczno-komunijnej odpowiedzi człowieka. W tym celu dokonał rozróżnienia w jej działaniu wobec człowieka na dar rozumienia, pojmowania oraz dar wiedzy.<sup>27</sup> Pogląd ten odzwierciedla rozumienie znaczenia wiary na drodze do zjednoczenia z Bogiem, jakie odczytujemy w doktrynie św. Jana od Krzyża: „W pierwszym sposobie oświecenia otrzymuje dusza poznanie: jednej, dwu czy trzech prawd, w drugim zaś udziela się jej przez wiarę Syn Boży”.<sup>28</sup> Jednocześnie święty z Fontiveros zastrzega: „Takie jest bowiem podobieństwo pomiędzy wiarą a Bogiem jak między Bogiem widzianym a Bogiem poznawanym przez wiarę”.<sup>29</sup> Analiza jego teologii bardzo jednoznacznie podkreśla „ciemność” wiary. Pochodzi ona z podwójnego źródła, tj. nadmiaru światła oraz niewystarczalności umysłu.<sup>30</sup>

Ksiądz A. Santorski, analizując znaczenie wiary dla zaistnienia oraz rozwoju *communio* Boga człowiekiem, podkreśla szczególnie

<sup>25</sup> KO nr 5, R. Garrigou-Lagrangé, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, s. 56-57.

<sup>26</sup> Por. A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego*, Ząbki 2000, s. 128-129.

<sup>27</sup> Por. J. Aumann, *Spiritual Theology*, London 1980, s. 248-258.

<sup>28</sup> DGK II, 29, 6.

<sup>29</sup> *Tamże*, 9, 1.

<sup>30</sup> Por. *tamże*, 3, 1. Bardzo istotne są w tym kontekście następujące słowa św. Jana od Krzyża: „Wiara, według teologów, jest to uzdolnienie duszy pewne i ciemne. Dlatego jest uzdolnieniem ciemnym, bo każe wierzyć w prawdy objawione przez samego Boga, a one jako takie są ponad wszelkie światło przyrodzone i przekraczają bezwzględnie wszelkie ludzkie zrozumienie. (...) To nadmierne światło, płynące z wiary, jest dla duszy ciemnym mrokiem, ponieważ to co jest większe, wchłania i zwycięża to co jest mniejsze, tak jak światło słońca gasi wszelkie inne światła. I nikną one wtedy, a władze wzroku są opanowane przez słońce, które je oślepia i pozbawia możliwości widzenia, gdyż jest nieproporcjonalne i za wielkie do siły wzroku. Podobnie światło wiary przez zbyt ni nadmiar przytłacza i przemaga światło rozumu. Rozum bowiem sam z siebie dąży do poznania naturalnego, chociaż ma zdolność poznania także rzeczy nadprzyrodzonych, gdy Bóg zechce go podnieść do aktu nadprzyrodzonego”; *tamże*.

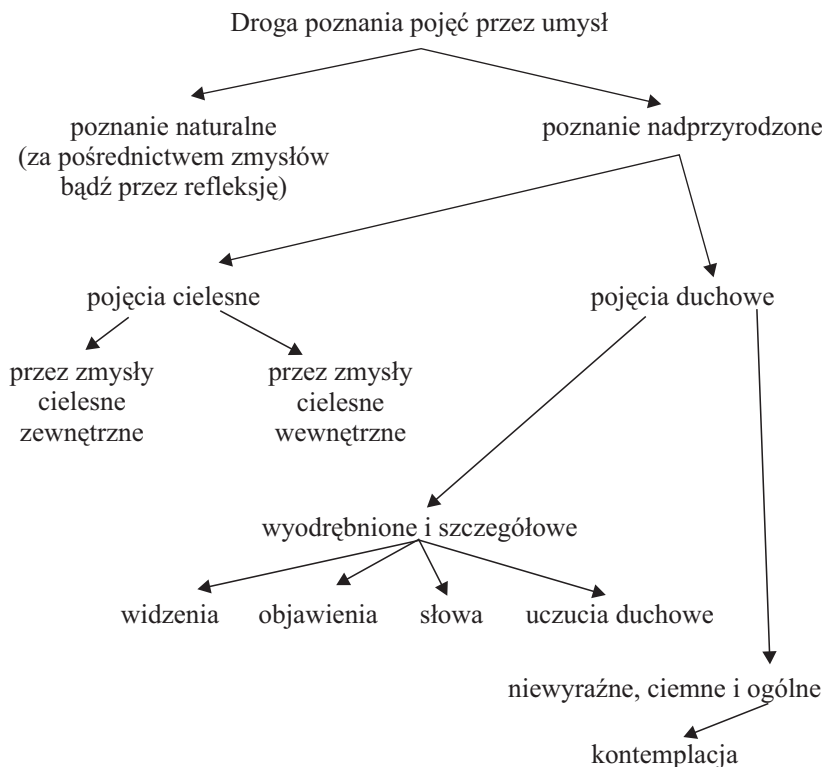
akt początkowy, który może być udzielony człowiekowi w sposób uprzedzający do możliwości uświadomienia oraz wyrażenia.<sup>31</sup> Bez wątpienia jest to dość zasadnicze wydarzenie w życiu człowieka, ale należy zwrócić uwagę na fakt dynamiki rozwoju wiary. Nie można zatrzymać się na akcie. Wejście Boga w życie człowieka przez sakrament wtajemniczenia, jakim jest chrzest św., rozpoczyna komunijną relację z człowiekiem.

R. Garrigou-Lagrange w swoim wyjaśnieniu stwierdza: „Z cnót teologicznych wiara włana jest jakby zmysłem duchowym wyższym, pozwalającym nam usłyszeć harmonię Bożą, niedostępną dla żadnego innego środka poznania. Sprawia ona, że wierzymy we wszystko, co Bóg objawił, ponieważ on sam jest samą Prawdą. Wiara jest jakby wyższym zmysłem słuchu wrażliwym na symfonię duchową, której twórcą jest Bóg”.<sup>32</sup> Należy podkreślić, że czołowy rzymski teolog duchowości, jakim niewątpliwie jest R. Garrigou-Lagrange, pozostaje na poziomie opisu doświadczenia przez człowieka. Koncentruje się na charakterystyce wiary, pomijając w pewien sposób konieczność podkreślenia jej komunijnego znaczenia na poziomie nadprzyrodzonym.

Rozwój życia duchowego jest rozwojem w wierze, która z jednej strony odsłania Prawdę, którą jest Bóg, zaś z drugiej domaga się ze strony człowieka nieustannego oczyszczania. Fakt ten podkreśla św. Jan od Krzyża, eksponując drogę poznania człowieka. Sposób poznania odsłania jednocześnie kategorie przedmiotów poznawanych. Bardzo wyraźnie wskazuje też, że mogą one być skuteczną przeszkodą na drodze dążenia do zjednoczenia z Bogiem w wierze. Tę jego analizę odnajdujemy w DGK II, 10 natomiast schemat poznawczy można przedstawić następująco:

<sup>31</sup> Por. A. Santorski, *Droga życia wewnętrznego*, Warszawa 1997, s. 33-34.

<sup>32</sup> R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, s. 56-57.



Znaczenie wiary na drodze dynamicznego *communio* Boga z człowiekiem jest przedmiotem analizy, którą znajdujemy w opracowaniu mistyki czołowego teologa duchowości, jakim niewątpliwie jest ks. prof. S. Urbański. Jego koncepcja wyraźnie eksponuje rozwój w kierunku pełni zjednoczenia mistycznego, czyli pełnej i doskonałej wspólnoty Boga z człowiekiem. Powołując się na ks. Żychlińskiego, wskazuje na sposób jej oddziaływania na rozum człowieka ale w zależności od woli.<sup>33</sup> To ujęcie jest niezwykle istotne, ponieważ mamy do czynienia z organicznym powiązaniem funkcjonowania rozumu człowieka i jego woli. Taki sposób potraktowania pozwala zauważyć, że działanie nadprzyrodzonej łaski wiary, mającej swój przed-

<sup>33</sup> Por. S. Urbański, *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999, s. 75-76.

miot w Bogu, który jest pełnią Prawdy i samą Prawdą, ma pośrednie odniesienie do władzy woli, której przedmiotem jest pełnia Dobra. W ten sposób znajdujemy wyjaśnienie dotyczące przyjęcie przez człowieka prawd, które są nie oczywiste. Możemy stwierdzić, że jest to ujęcie paralelne do tego, które prezentuje św. Jan od Krzyża ale rozpatrując problem od strony woli.<sup>34</sup>

Jak podkreśla ks. prof. Urbański, bardzo zasadniczy wpływ na taki sposób oddziaływania posiada usprawnienie, które wnosi działanie Ducha Świętego. Jego działanie w tym względzie polega: „...na tym, że ukazują one wzniosłość i nadprzyrodzoność prawd Bożych oraz wskazują, gdzie w poszczególnych prawdach objawienia znajduje się «rdzeń tajemniczy», czyli «punkt» najbardziej niejasny dla umysłu»<sup>35</sup> W ten sposób doświadczenie dla człowieka nieoczywistości prawd, które przyjmuje a także świadomość własnej ograniczoności nie kwestionuje rozwoju doświadczenia *communio*.

Idąc za teologią ks. Żychlińskiego, ks. S. Urbański uważa, że należy podkreślić element udoskonalenia woli ale także całej sfery psychicznej człowieka. Świadczy to o jej charakterze dynamicznym na drodze rozwoju człowieka, jak zauważył św. Augustyn. Konkludując, stwierdza, że wiara jest nie tylko początkiem rozwoju życia duchowego człowieka ale konstytutywnym elementem, na którym opiera się cała konstrukcja duchowa, aż do szczytu, którym mamy do czynienia z kontemplacyjnym poznaniem tajemnic Bożych. Pewnym dopowiedzeniem w ujęciu ks. Urbańskiego jest podkreślenie poglądów na ten temat O. Woronieckiego, który z wiarą wiąże rozwój życia modlitewnego. To powiązanie ma charakter zwrotny, ponieważ modlitwa jako czynność rozumna i ukierunkowana na nadprzyrodzony cel, którym jest zjednoczenie z Bogiem, jest aktem wiary. Z kolei nadprzyrodzona cnota wiary jest fundamentem życia modlitewnego<sup>36</sup>.

Poszczególne kierunki badań znaczenia wiary dla *communio* Boga z człowiekiem odsłaniają kolejne aspekty. Należy mieć ustawiczną świadomość, że ludzki język i ludzki sposób widzenia jest niewystar-

<sup>34</sup> Por. PF nr 6. Papież, podkreślając ten element relacji wiary do miłości i rozumu do woli, stwierdza: „Na miarę wolnej dyspozycyjności, myśli, uczucia, mentalności i zachowania człowieka powoli są oczyszczane i przekształcane, na drodze, która tu na ziemi w pełni nigdy się nie zrealizuje. «Wiara, która działa przez miłość» (Ga 5, 6) staje się nowym kryterium inteligencji i działania, które przemienia całe życie człowieka (por. Rz 12, 2; Kol 3, 9-10; Ef 4, 20-29; 2Kor 5, 17)”; *tamże*.

<sup>35</sup> S. U r b a ń s k i, *Teologia życia mistycznego*, s. 76.

<sup>36</sup> Por. *tamże*, s. 77-78.

czający, by tę rzeczywistość w pełni odzwierciedlić. O wiele łatwiej jest dokonać opisu fenomenologicznego doświadczenia wiary, jej przejawów czy też doświadczanych efektów. Próba spojrzenia na drogę jednoczenia się Boga z człowiekiem jest nieustannym odkrywaniem Prawdy, a także doświadczeniem Jego komuniotwórczej miłości. W tym celu posługujemy się pewnymi obrazami i odniesieniami, np. ujęcie św. Jana od Krzyża, który porównuje do ognia jednoczącego się z drewnem<sup>37</sup>.

Także św. Teresa z Avila posługuje się analogią, aby przekazać naturę zjednoczenia. Twierdzi ona, że: „Zjednoczenie jest to jakby woda z nieba czy rosa padająca do rzeki albo do źródła w wodach tychże się zlewająca. I tu już nikt z tych dwojga wód nie rozdzielił ani nie rozróżni, która jest z nieba, a które ze źródła czy rzeki”<sup>38</sup>. Święta stosuje jeszcze jedno porównanie, a mianowicie zjednoczenie jest według niej „dwoma oddzielnie oknami do pokoju wpadającej, a przecież jedną światłość stanowiącej”<sup>39</sup>. Język i wyrażenie, jakim posługuje się wielka mistyczka, sugeruje pewien panteizm. Ale należy zaznaczyć, że jest to język analogiczny pragnący przybliżyć prawdę nieokreślaną za pomocą pojęć ludzkich. Wiąż, jaka powstaje między Bogiem a mistykiem, ma charakter substancjalno-wewnętrzny. Jedność powstała w wyniku doświadczenia mistycznego pozwala człowiekowi zachować odrębność. Nie roztopia się on w Bogu, ale następuje zjednoczenie wolitywne.

### **Wpływ wiary na komunijny charakter świadectwa chrześcijańskiego**

Doświadczenie wiary, jak zostało wspomniane, ma jednocześnie charakter indywidualny i wspólnotowy. Nigdy jednak nie pozostaje i nie może być zawężone do wymiaru indywidualistycznego. Należy stwierdzić, że chrześcijaństwo rozwijające się bardzo dynamicznie od samego początku związane jest ze świadectwem.<sup>40</sup> W dokumen-

<sup>37</sup> Por. NC II, 10.

<sup>38</sup> Św. Teresa z Avila, *Twierdza wewnętrzna*, VII, 2,4.

<sup>39</sup> *Tamże*.

<sup>40</sup> Należałoby poddać dyskusji i analizie sama terminologię, która utrzymała się wobec Kościoła pierwszych wieków. Wiele publikacji zawiera stwierdzenie „Kościół pierwotny”. Takie określenie jest mylące i nieściśle, ponieważ z eklezjologicznego punktu widzenia Kościół zawiera wszystkie te cechy, które obecne są w nim w całej jego historii. Od samego początku Jezus Chrystus ukształtował i wyposażył Kościół „pełny”. Jeśli można się zgodzić na stwier-

cie Benedykta XVI *Porta fidei*, ogłaszającym Rok Wiary, znajdujemy bardzo żywe odniesienie do roli i konieczności świadectwa. Papież nie pozostawia wątpliwości, że rozwój wiary ma przełożenie na całą różnorodność przestrzeni życia ludzkiego. Dzieje się tak na drodze wzajemnej relacji wiary i miłości. Z tego względu stwierdza: „Tak więc tylko przez wiarę wiara rośnie i umacnia się; nie ma innej możliwości posiadania pewności co do swego życia, jak tylko przez coraz większe powierzenie siebie w ręce tej miłości, którą odczuwa się jako coraz większą, ponieważ swoje źródło ma w Bogu”.<sup>41</sup>

Prawda o oddziaływaniu Boga przez nadprzyrodzoną łaskę wiary na świadectwo człowieka, wykazuje głębokie zakorzenienie biblijne. Jak twierdzi ks. T. Siemieniec, na podstawie opracowań słownikowych i encyklopedycznych, terminologia grecka, która dotyczy świadectwa, ma rdzeń *martyr*. Od niego wywodzi się *martyreō* („dawać świadectwo”, „świadczyć”, „potwierdzać”). Wskazuje także na bardzo istotne rozgraniczenie rozumienia tego pojęcia. Dotyczy ono świadka wydarzenia, a także świadka prawdy (por. Łk 24, 48).<sup>42</sup> Z punktu widzenia poruszanego zagadnienia to niezwykle ważne rozróżnienie wskazuje na podwójny sposób oddziaływania wiary, ponieważ nie ogranicza się jedynie do tzw. naocznych świadków wydarzenia i nie ma jedynie konotacji głęboko empirycznych. Postawa świadka prawdy wynika z jej doświadczenia co oznacza, że może się ono dokonać pozaempirycznie. W ten sposób nadprzyrodzone doświadczenie wiary ma charakter uniwersalistyczny.

Sięgając do Ewangelii, znajdujemy bardzo wiele miejsc, które w sposób bezpośredni dotyczą samej postawy Jezusa Chrystusa jako świadka Ojca, którego objawia w całej pełni (por. Mt 10, 18; Mk 21, 13; J 3, 31-33; 18, 37; Dz 22, 18; 2Tm 1, 8). W całym procesie formacyjnym, w którym w sposób bezpośredni sam oddziaływał na wybranych przez siebie apostołów i uczniów odnajdujemy najwłaściwszą pedagogikę wiary kształtującą świadków (por. Łk 24, 48; Dz 1, 22).

---

dzenia „Kościoł pierwotny” to tylko w wymiarze socjologicznym, ponieważ możemy dokonać pewnego rozgraniczenia stadiów jego rozwoju w życiu społecznym. Na gruncie teologii o wiele bardziej trafny termin jest: „Kościoł pierwszych wieków”. W publikacjach spotykamy także bardzo adekwatny termin „Kościoł epoki apostołskiej” lub „Kościoł apostołski”, który wyraźnie podkreśla jego charakter i status; por. T. Siemieniec, „Struktury świadectwa” w *Kościele pierwotnym*, w: D. S w e n d, P. B o r t o (red.), *Chrześcijańskie świadectwo dzisiaj*, Radom 2012, s. 129.

<sup>41</sup> PF nr 7.

<sup>42</sup> Por. T. Siemieniec, „Struktury świadectwa”, s. 130.

Jak twierdzi Douglas R. Edwards, zasadniczą rolę odgrywało uczestnictwo i bezpośredni kontakt z Jezusem Chrystusem, ze szczególnym wyróżnieniem męki, śmierci i zmartwychwstania oraz wniebowstąpienia. Autor podkreśla także drugi aspekt, w którym świadkiem jest osoba poświadczająca prawdę o Bogu (J 8, 18; Ap 1, 5; 11, 3; Hbr 12, 1).<sup>43</sup>

Sięgając początków chrześcijaństwa, należy podkreślić, idąc za A. Cunninghamem, że świadectwo łączy się z terminem *martyr*. Nawiązując do wyżej przytoczonych tekstów z Ewangelii, Apokalipsy oraz Listów apostoelskich, stwierdza, że oznacza termin ten oznacza świadka ale także tego, który cierpiał, dając świadectwo wierze w Jezusa Chrystusa Syna Bożego i Zbawiciela oraz oddał za niego życie. W takim sensie należy patrzeć, np. na św. Ignacego Antiocheńskiego czy też św. Polikarpa.<sup>44</sup> Mamy zatem do czynienia nie tylko z podwójnym rozumieniem terminu *martyr* ale, jak wyjaśnia J.A. Wiseman, opisuje już w czasach apostoelskich kogoś kto „daje świadectwo”.<sup>45</sup> Jest to zatem szerszy zakres jego rozumienia i nie jest adekwatny do pewnego umownego twierdzenia, że do czasu edyktu mediolańskiego (313) mamy do czynienia z epoką męczenników, a następnie świadków. W życiu Kościoła od samych jego początków rozwijały się te dwie formy świadectwa, które są ze sobą spójne. Rzeczywisty męczennik, który oddał życie za Jezusa Chrystusa był świadkiem, ale nie każdy świadek zostawał rzeczywistym męczennikiem. Świadczy o tym choćby teologia męczeństwa, którą odnajdujemy w pismach Tertuliana<sup>46</sup> oraz Orygenesa.<sup>47</sup> Taki sposób wyrażania postawy świadectwa i świadka obecny jest w życiu i duchowości Kościoła w całej rozciągłości jego istnienia i działania. Jest on zatem nieodłącznym elementem budując duchowość eklezjalną.

Współcześnie Kościół również zauważa ten aspekt w swoim nauczaniu. Warto podkreślić, że jest to dość konstytutywny czynnik opi-

<sup>43</sup> Por. D.R. Edwards, *Świadek*, w: P.J. Achtemeier (red.), *Encyklopedia biblijna*, tłum. M. Bogusławska, Warszawa 1999, s. 1205.

<sup>44</sup> Por. A. Cunningham, *Martyr*, w: J.A. Komonchak, M. Collins, D.A. Lane (red.), *The New Dictionary of Theology*, Dublin 1987, s. 628; Cz. Krakowiak, *Męczennicy*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XII, Lublin 2008, s. 679-682.

<sup>45</sup> Por. J.A. Wiseman, *Historia duchowości chrześcijańskiej*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2009, s. 71.

<sup>46</sup> Por. Tertulian, *O ucieczce w czasie prześladowania*, w: E. Wipszycka, M. Starowiejski (red.), *Ojcowie żywi IX. Męczennicy*, Kraków 1989, s. 293-298.

<sup>47</sup> Por. Orygenes, *Zachęta do męczeństwa*, tłum. S. Kalinkowski, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy* (dalej: PSP) t. 24, Warszawa 1980, s. 138-173.



sujący współczesny jego charakter. Z tego względu znalazł swoje odzwierciedlenie w dokumentach II Soboru Watykańskiego. Sięgając do *Lumen Pentium*, znajdujemy bardzo wyraźnie wskazanie wynikające z identyfikacji z nim Jezusa Chrystusa: „Bóg powołał zgromadzenie tych, co z wiarą spoglądają na Jezusa, sprawcę zbawienia z źródło pokoju oraz jedności, i ustanowił Kościołem, aby ten Kościół był dla wszystkich razem i dla każdego z osobna widzialnym sakramentem owej zbawczej jedności”.<sup>48</sup>

Duchowość eklezjalna, która wynika z jednoczenia się całego Kościoła oraz poszczególnych wierzących z Jezusem Chrystusem opiera się na wierze oraz z niej wynika. W ten sposób cały Kościół, jak również wszyscy, którzy do niego należą *ipso facto* stają się świadkami i swoistym „kanałem” jedności Boga z ludzkością na poszczególnych etapach jej rozwoju, w całym wymiarze kultury rozumianej bardzo szeroko. W tym duchu można zrozumieć w sposób właściwy charakter powszechnego powołania do świętości. Bez względu na powołanie w Kościele, każdy wierzący dążący na drodze wiary i miłości do doskonałości ma być, jak określa nauczanie soborowe: „zbudowaniem dla innych”.<sup>49</sup> Nie można tego świadectwa pojmować jedynie w kategoriach przykładowych, ale wykazuje ono charakter kreatywny. W przeciwnym razie należałoby sprowadzić polecenie Jezusa Chrystusa (por. Mt 28, 19-20) jedynie do przekazu doktryny wiary. Połączenie nauczania ze sprawowaniem sakramentów prowadzi do przyjęcia wiary i jej rozwoju na drodze świadectwa. Jeszcze mocniej ten akcent jest widoczny w *Gaudium et spes* II Soboru Watykańskiego. Mówiąc o charakterze świadectwa, stwierdza o Kościele i wierzących: „Ich bowiem wspólnota składa się z ludzi, którzy zespoleni w Chrystusie prowadzeni są przez Ducha Świętego w swym pielgrzymowaniu do Królestwa Ojca, i przyjęli orędzie zbawienia, aby przedstawiać je wszystkim”.<sup>50</sup>

Biorąc pod uwagę wielkie znaczenie świadectwa, na które zwraca uwagę Benedykt XVI,<sup>51</sup> a które są słowami Pawła VI z jego encykli-

<sup>48</sup> KK nr 9.

<sup>49</sup> *Tamże* nr 39.

<sup>50</sup> KDK nr 1.

<sup>51</sup> Por. PF nr 15. Słowa Benedykta XVI są w tym kontekście bardzo jednoznaczne: „Wiara nastawiona na uchwycenie znaków czasu w chwili obecnej, zobowiązuje każdego z nas, abyśmy stawali się żywym znakiem obecności Zmartwychwstałego w świecie. Współczesny świat potrzebuje dziś szczególnie wiarygodnego świadectwa tych, których umysły i serca oświeco-

ki *Evangelii nuntiandi*,<sup>52</sup> należy stwierdzić, że odsłania w ten sposób właściwe rozumienie świadectwa w jego wymiarze komunikacyjno-komunijnym oraz pragmatycznym. Skoro, jak zostało stwierdzone, komunikacja Boga z człowiekiem przez wiarę, i w całej różnorodności dróg objawienia, prowadzi do komunijnej wspólnoty z Nim oraz drugim człowiekiem, to jej zewnętrzny wyraz ma *communio* – twórcze znaczenie. Na tej drodze wiara staje się czytelna w kontekście kultury, w której człowiek egzystuje. Należy podkreślić jednoznacznie, że nie do przyjęcia są tendencje próbujące inkulturować doświadczenie wiary przez redukcjonistyczny sposób jej rozumienia i wybiórczą akceptację poszczególnych prawd. To doświadczenie wiary i jej świadectwo kształtuje obraz cywilizacji. Świadectwo zewnętrzne nie jest jedynie wynikiem świadomości i racjonalizmu oraz wynikiem historycznych tendencji człowieka, ale pochodzi z suwerennego i uświęcającego działania Boga w Jezusie Chrystusie przez Ducha Świętego. Dlatego komunijny charakter życia społeczności ludzkiej nie sprowadza się jedynie do porozumień i umów, ale wynika z rozwoju duchowego, który buduje i rozwija *communio*. Na tej drodze rozwój przez środki uświęcające, którymi jest słowo Boże, życie sakramentalne, struktura Kościoła, modlitwa, nawrócenie, pokuta, aktywność apostołska nabierają głębszego znaczenia i przekraczają próg marketingowego aktywizmu. Świadectwo wynika więc z komunijnego charakteru życia wierzących i jednocześnie prowadzi do zacieśniania więzów komunijnych.<sup>53</sup> Idąc za nauczaniem Jana Pawła II zawartym w *Novo Millennio ineunte*, należy stwierdzić, że to jest najbardziej adekwatny sposób rozumienia duchowości *communio*, wynikającego z duchowości trynitarniej, eklezjalnej, personalnej i społecznej.<sup>54</sup>

---

ne są Słowem Bożym i zdolni są otworzyć serca i umysły tak wielu ludzi na pragnienie Boga i prawdziwego życia, które nie ma końca”; *tamże*.

<sup>52</sup> Por. EN nr 41. Są to słowa jakby programowe nieustannie dokonującej się w Kościele „nowej ewangelizacji” nazwanej przez Jana XXII *aggiornamento*. Paweł VI stwierdza: „...trzeba przypomnieć, że w Kościele za pierwszy środek ewangelizowania należy uważać świadectwo życia prawdziwie chrześcijańskiego, które trwa w nierozłącznej wspólnoty z Bogiem, a zarazem w nieograniczonej gorącości ducha poświęcania się dla innych. Jak to ostatnio powiedzieliśmy do grupy świeckich, «człowiek naszych czasów chętniej słucha świadków, aniżeli nauczycieli; a jeśli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami»”; *tamże*.

<sup>53</sup> Por. PF nr 11.

<sup>54</sup> Por. NMI nr 43. Papież, definiując pojęcie komunii, wymienia jej wymiary w sposób następujący: „Duchowość komunii to przede wszystkim spojrzenie utkwione w tajemnicę Trójcy Świętej, która zamieszkuje w nas i której blask należy dostrzegać także w obliczach braci

Rozwój życia duchowego człowieka opiera się na dążeniu do wolitywnej jedności z Bogiem. Na tej drodze Bóg udziela się człowiekowi przez łaskę i dar wiary nadprzyrodzonej. Mimo że pozostaje ona nieustannie doświadczeniem „ciemnym”, jak określają je mistycy, to stanowi fundament. Bóg, prowadząc człowieka do świętości, objawia się mu i w ten sposób wchodzi z nim w komunikację. Jednocześnie proces ten rodzi *communio* – wspólnotę przebywania ze sobą. Objawianie się Boga jest Jego obecnością w życiu człowieka. Człowiek zatem nie tylko przyjmuje informację, przekaz, ale staje się w ten sposób uczestnikiem życia Boga, który jest pełnią Prawdy. Doświadczenie to nie może zostać sprowadzone do wymiaru indywidualistycznego. Z tego względu, poznanie i uczestnictwo w Prawdzie rodzi jej świadków. Można stwierdzić, że człowiek jest w ten sposób „drogą” Boga, uwzględniając szczególne znaczenie tajemnicy wcielenia w *consecratio mundi*.

ks. Marek TATAR

---

żyjących wokół nas. (...) Duchowość komunii to także zdolność odczuwania więzi z bratem w wierze dzięki głębokiej jedności mistycznego Ciała, a zatem postrzegania go jako «kogoś bliskiego». (...) Duchowość komunii to także zdolność dostrzegania w drugim człowieku przede wszystkim tego, co jest w nim pozytywne, a co należy przyjąć i cenić jako dar Boży: dar nie tylko dla brata, który bezpośrednio go otrzymał, ale także «dar dla mnie». (...) Duchowość komunii to wreszcie umiejętność «czynienia miejsca» bratu, wzajemnego «noszenia brzemion» (por. Ga 6, 2) i odrzucania pokus egoizmu, które nieustannie nam zagrażają, rodząc rywalizację, bezwzględne dążenie do kariery, nieufność, zazdrość”; *tamże*.