

Marek Marczewski

Partycypacja : (księżdz profesor Adama Ludwika Szafrńskiego poszukiwanie ogólniejszej zasady teologii pastoralnej)

Kieleckie Studia Teologiczne 5, 247-262

2006

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Marek Marczewski – Lublin

**PARTYCYPACJA
(KSIĘDZA PROFESORA
ADAMA LUDWIKA SZAFRAŃSKIEGO POSZUKIWANIA
OGÓLNIJSZEJ ZASADY TEOLOGII PASTORALNEJ)**

Od ks. Antoniego Grafa (1814–1867)¹, teologa szkoły tybindzkiej, w teologii pastoralnej² poszukuje się jednej zasady (*principium*) podstawowej, z której można wyprowadzić i do której można sprowadzić wszystkie twierdzenia w danej dziedzinie. W tym sensie ks. Ferdynand Klostermann sformułował tytuł publikacji poświęconej wspólnotowej koncentracji teologii pastoralnej i duszpasterstwa: *Prinzip Gemeinde. Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als der Theologie dieses Lebens – Wspólnota zasada. Wspólnota jako zasada życia Kościoła i teologii pastoralnej jako teologii tego życia* (Wien 1965)³. Od Grafa zatem teologowie pastorałiści podejmują próby sformułowania zasady formalnej teologii pastoralnej i duszpasterstwa.

¹ Por. J. Dyl, *Graf Anton*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6: *Graal – Ignorancja*, pod red. J. Walkusza [i in.], Lublin 1993, kol. 30–31 (dalej EKat).

² Por. „Rozwój teologii pastoralnej jako dyscypliny naukowej wiąże się z osobą i działalnością benedyktyńskiego opata Johanna Franza Rautenstraucha (1734–1785, który w ramach reformy szkolnictwa i studiów, przeprowadzonej za panowania Marii Teresy w ówczesnym Cesarstwie Austro-Węgierskim, dokonał odnowy studiów teologicznych. Charakteryzował się uporządkowaniem przedmiotów teologicznych według przyjętego planu, «powrotem do źródeł» oraz wychowaniem przyszłych duszpasterzy na posłusznych urzędników monarchii” (M. Marczewski, *Posługa zbawcza Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*, Lublin 2000, s. 113. Na temat rozwoju teologii pastoralnej: tamże, s. 113–193).

³ Prawie dziesięć lat później wiedeński Teolog rozwinął to ujęcie w monumentalnym dziele *Gemeinde – Kirche der Zukunft. Thesen, Dienste, Modelle*. Bd. 1–2, Freiburg – Basel – Wien 1974.

Dotąd można wskazać na kilka udanych prób, które stanowią wkład w rozwój teologii pastoralnej. Są to ujęcia, które zwykle określać się mianem ekklezjologicznych, ponieważ przywołany na początku ksiądz Graf w nawiązaniu do osiągnięć szkoły tybindzkiej ujmował teologię ekklezjologicznie⁴, to znaczy jako nauką samoświadomości Kościoła: Kościół jest podmiotem i zarazem przedmiotem teologii⁵. Jest przedmiotem teologii w potrójnym aspekcie: „w swoim historycznym stawaniu się, w swojej niezmiennej istocie oraz w swoim budowaniu się w przyszłość, dokonującym się w terażniejszości”⁶. Tym trzem ujęciom Kościoła odpowiadają trzy części teologii, które winny następować po sobie: teologia historyczna, systematyczna i praktyczna. Jedne z nich mają charakter czysto naukowy, inne – praktyczny⁷. Teologia praktyczna jest nauką i teorią samobudującego się Kościoła, lub też nauką „o kościelnych, bosko-ludzkich czynnościach zmierzających do budowania się Kościoła”⁸. Wypracowawszy tę definicję teologii pastoralnej (praktycznej), Graf sprawił, że przewyciężone zostało rozumienie jej wyłącznie jako wprowadzenia⁹.

⁴ Por. A. Graf, *Sechs und dreissig Sätze aus der Praktischen Theologie*, w: *Wege der Pastoraltheologie. Texte einer Bewusstwerdung*. Bd. 2. Hrsg. A. Zottl, W. Schneider, Eichstätt 1986, s. 31–35 (dalej WPT II): „[Satz] 20. Die christliche Theologie kommt nur in der Kirche, nicht aber *außer ihr* *nothwendig* und *nothwendig* in *rechter Weise* zum Vorschein”; „[Satz] 21. Das *noth[w]endige* und *allseitig* zu *erschöpfende Object* der Theologie ist die christliche Kirche” (s. 33). Por. F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna, cz. 2: Ekklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*, Lublin 1971, s. 43 (dalej Blachnicki TPO II).

⁵ Por. Blachnicki TPO II, s. 43.

⁶ „[Satz] 22. Dieselbe bitet *drei* wesentlich verschiedene Seiten dar; sie hat eine *Vergangenheit*, ein bestimmtes, stets gleiches göttliches *Wesen*, und ist eine *sich selbst in die Zukunft hinein bildende, erbauende*” (A. Graf, *Sechs und dreissig Sätze...*, dz. cyt., s. 33).

⁷ Por. „[Satz] 23. Die Theologie zerfällt sofort in *drei Hauptgebiete*, in die *biblischen Wissenschaften* und die *Kirchengeschichte*, in die *Dogmatik* und *Moral*, und in die *praktische Theologie*”; [Satz] 24. Diese Hauptgebiete müssen in der bezeichneten *Ordnung auf einander folgen*, und; [Satz] 25. Wesentlich aus einem rein *wissenschaftlichen* und aus einem *praktischen Interesse* angebeut und studirt werden” (A. Graf, *Sechs und dreissig Sätze...*, dz. cyt., s. 33).

⁸ „[Satz] 26. Die praktische Theologie ist die *Wissenschaft und Theorie* der *sich selbst erbauenden Kirche*, oder der *kirchlichen, göttlich-menschlichen Thätigkeiten zur Erbauung der Kirche*” (A. Graf, *Sechs und dreissig Sätze...*, dz. cyt., s. 34). Blachnicki TPO II, s. 44.

⁹ Tak ujmował rolę teologii pastoralnej Drey (zob. N. Mette, *Die Tübinger pastoraltheologische Schule*, w: *Von der Pastoraltheologie zur Praktischen Theologie*, Hrsg. von E. Weinzierl, G. Griesl, Salzburg – München 1975, s. 79–80).

Nadał jej również status samodzielnej dyscypliny naukowej, w której z istoty Kościoła można wyprowadzić „zarówno cel jego działania, jak i główne środki”¹⁰.

Uświadomienie sobie zależności, jaka istnieje pomiędzy ujęciem (koncepcją) Kościoła a teologia pastoralną¹¹, wpłynęło i wpływa po dziś dzień na koncepcję teologii pastoralnej i duszpasterstwa. Stało też u podstaw wykształcenia kilku eklezjologicznych projektów teologii pastoralnej, a mianowicie: ks. Franciszka Ksawerego Arnolda (1898–1969) bosko-ludzka (chrystologiczna) zasada teologii pastoralnej¹², o. Karola Rahnera (1904–1984) koncepcja samorealizacji Kościoła¹³, ks. Ferdynanda Klostermanna (1907–1982) zasada wspólnoty¹⁴ oraz ks. Franciszka Blachnickiego (1921–1987) chrystologiczno-personalistyczne ujęcie teologii pastoralnej (1965 r.)¹⁵, a następnie wspólnotową (*koinônia*) zasadę życia Kościoła (1971 r.)¹⁶. W ten kontekst poszukiwań pierwszej zasady, tej stosunkowo młodej, bo liczącej nieco ponad dwieście lat, dyscypliny teologicznej wpisuje się ks. prof. dr hab. Adam Ludwik Szafrąński.

¹⁰ „[Satz] 27. Aus diesem *Begriffe* muß *Alles* in der praktischen Theologie, insbesondere das Ziel, die *Hauptmittel*, der *geistliche Stand*, die *Eintheilung* abgeleitet und begründet werden” (A. Graf, *Sechs und dreissig Sätze...*, dz. cyt., s. 34). Por. Blachnicki TPO II, s. 45; N. Mette, *Die Tübinger pastoraltheologische Schule*, dz. cyt., s. 84.

¹¹ Por. „Pomiędzy pojęciem lub obrazem Kościoła a koncepcją teologii pastoralnej i duszpasterstwa zachodzi wewnętrzna współzależność, sięgająca tak daleko, że można by nazwać każdorazową taką koncepcję funkcją położonego u jej podstaw obrazu Kościoła. Oznacza to negatywnie: niepełny, jednostronny i powierzchowny obraz Kościoła, ujmowanego na przykład tylko w aspekcie prawno-organizacyjnym, będzie prowadził do błędnej lub niezadowolającej koncepcji teologii pastoralnej i duszpasterstwa. Wszystkie niedomagania tej koncepcji będą się tłumaczyły brakami tkwiącej u jej podstaw eklezjologii. Pozytywnie: pytanie o koncepcję teologii pastoralnej, postawione z zamiarem jej normatywnego określenia (*czym powinna być teologia pastoralna?*) musi uczynić swoim punktem wyjścia pytanie o istotę Kościoła w świetle myśli Bożej. Im trafniej i głębiej określi się istotę Kościoła, tym lepiej określi się istotę teologii pastoralnej i duszpasterstwa” (Blachnicki TPO II, s. 1–2).

¹² Por. Blachnicki TPO II, s. 52–66.

¹³ Por. tamże, s. 88–131.

¹⁴ Por. tamże, s. 131–142.

¹⁵ Por. M. Marczewski, *Posługa zbawcza...*, dz. cyt., s. 154–156. Zob. F. Blachnicki, *Pośrednictwo zbawcze Kościoła w ujęciu Franciszka Ksawerego Arnolda. Problem zasady formalnej teologii pastoralnej*, Lublin 1965 (ArKUL); tenże, *Das Prinzip des Gott-Menschlichen als Formalprinzip der Pastoraltheologie*, w: *Theologie im Wandel*, München 1967, s. 638–646.

¹⁶ Por. Blachnicki TPO II, s. 343–486. Zob. M. Marczewski, *Posługa zbawcza...*, dz. cyt., s. 156–184.

1. Uczestnictwo bytów stworzonych w Bogu i jego wewnętrznym życiu

Teżą pracy habilitacyjnej Księdza Profesora było postawienie pytania, w jakim stopniu pojęcie partycypacji, wypracowane na gruncie filozofii, przede wszystkim św. Tomasza z Akwinu, może być użyteczne przy opracowywaniu fundamentalnego dla teologii zagadnienia uczestnictwa bytów stworzonych w Bogu i jego wewnętrznym życiu? Przedstawił ją i uzasadnił w książce *Partycypacja: geneza i rola pojęcia uczestnictwa w teologii św. Tomasza z Akwinu* (Warszawa 1973)¹⁷. W *Przedmowie* i *Wstępie* zastrzega, że praca ma charakter przede wszystkim teologiczny. I choć opiera się na wynikach dociekań filozoficznych, to jednak chodzi w niej o „przedstawienie teologii św. Tomasza w świetle teorii uczestnictwa”. Jest też rozprawą o charakterze historycznym, gdyż ukazano w niej „rolę idei partycypacji w teologii zbudowanej przez św. Tomasza, teologii będącej doniosłym etapem dziejów formowania się chrześcijańskiej myśli teologicznej”, pozostającej w konfrontacji z osiągnięciami współczesnych teologów na ten temat¹⁸.

a. Dokonana we *Wstępie* analiza pojęcia partycypacji w filozofii Akwinaty pozwoliła księdzu Szafrąnskiemu na stwierdzenie, że Doktor Anielski do utworzenia swej koncepcji partycypacji włączył dorobek poprzedników, „głównie Platona i Arystotelesa, ale także i Augustyna, Pseudo-Dionizego i Awicenny”. Wyróżnia *partycypację* bytów w Bogu *przez podobieństwo*, która „ujawnia zewnętrzne, analogiczne podobieństwo do Boga”, oraz *partycypację egzystencjalną*, poprzez udział stworzeń „w istnieniu Bożym (...), mają one zdolność częściowego przyjęcia aktu istnienia”. W tym sensie rola partycypacji nie sprowadza się do zaznaczenia podobieństwa do Boga, lecz „do wykazania najgłębszej, konkretnej, indywidualnej i naturalnej więzi, jaka może łączyć to, co zaistniało, z tym, kto powołał byt do istnienia z nicości”¹⁹. Tak pojęta party-

¹⁷ Publikacja ta nie doczekała się stosownych recenzji. W związku z tym podajemy skrót *Spisu treści*: *Przedmowa* (s. 7–9); *Wstęp: Idea partycypacji w filozofii św. Tomasza* (s. 11–61); *Rozdział I: Nauka o partycypacji w teologii biblijnej Tomasza* (s. 62–94); *Rozdział II: Prawda o Trójcy Świętej a problem partycypacji* (s. 95–120); *Rozdział III: Chrystus jako podmiot i źródło nadprzyrodzonej partycypacji* (s. 121–148); *Rozdział IV: Kościół Chrystusowy w świetle partycypacji* (s. 149–184); *Rozdział V: Nadprzyrodzona partycypacja osoby ludzkiej* (s. 185–244); *Zakończenie* (s. 245–252); *Aneks I: Udział wiernych w zbawczej misji Kościoła* (s. 253–258); *Aneks II: Posiadanie Boga – Habere Deum* (s. 259–263); *Bibliografia* (s. 265–291). Powyżej, w punktach, odpowiadających podziałowi pracy, dokonamy streszczenia poszczególnych rozdziałów.

¹⁸ Por. A. L. Szafrąński, *Partycypacja: geneza i rola pojęcia uczestnictwa w teologii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1973, s. 8, 60–61 (dalej Szafrąński P).

¹⁹ Szafrąński P, s. 59–60.

cypacja filozoficzna pozwala w teologii św. Tomasza wyjaśnić „nowe stosunki między ludźmi a Bogiem, polegające na *personalnej* łączności stworzeń rozumnych z *osobowym* Bogiem”, nie tylko udzielającym im istnienia, lecz także powołującym do udziału w swoim wewnętrznym życiu²⁰.

b. Święty Tomasz z Akwinu, dokonując analizy tekstów biblijnych, wyróżnił dwa znaczenia partycypacji, które odpowiadają dwóm terminom greckim, a mianowicie: *metoche* i *koinônia*. Pierwszy odpowiada łacińskiemu *participatio* i stosuje się go na określenie relacji rzeczowych. Drugi termin posiada znaczenie osobowe, „właściwe ludziom i Osobom Boskim”. To pojęcie – podobnie jak św. Jan Ewangelista (1 J 1, 3.6-7) – stosuje Akwinata do „ukazania transcendentalnej zależności stworzeń w naturze i w istnieniu oraz do wyjaśnienia Bóstwa i posłannictwa drugiej Osoby Bożej”²¹. Zbawiciel jest nie tylko wzorem i realizatorem oddania się Ojcu, ale i tym, który sprawił, że mamy udział w Jego synostwie. Stanowi on „istotę wewnętrzną świętości udzielonej ludziom przez Ojca i Syna w Duchu Świętym”²².

c. Prawdy o Trójcy Świętej nie da się wyjaśnić za pomocą pojęcia partycypacji: „W Bogu nie ma bowiem partycypacji Osób, lecz równość w istocie”²³. Każdy bowiem byt posiada istnienie. Nie jest istnieniem, lecz jest bytem przez partycypację. Jedynie Bóg „jest istotą, która utożsamia się z istnieniem”²⁴. Natomiast pojęcie partycypacji można z powodzeniem wykorzystać do ukazania misji Osób w Trójcy, które są źródłem i podstawą udziału osoby w wewnętrznym życiu Jednego Boga.

Stworzenia uczestniczą w Bogu „w zależności od swej natury i doskonałości”. Tak uważał św. Albert Wielki. Jest On w nich obecny „w jednakowy sposób”. Udzielenie łaski jest nowym „dodanym upodobnieniem do Boga”,

²⁰ Por. tamże, s. 60.

²¹ Tamże, s. 74.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 95. „Udzielanie Boskiej natury w trójcy Osób określa Tomasz pojęciem «*communicatio*» a nie «*participatio*» (...). Każda z Osób jest sobą nie tylko posiadając, przekazując i otrzymując naturę Boską, lecz również ze względu na stosunek do pozostałych Osób. Każda bowiem jest sobą i należy do siebie tylko dzięki relacji do pozostałych i równoczesnemu oddaniu się innym Osobom. Ten właśnie stosunek ujmuje Tomasz w pojęciu miłości-przyjaźni, która niejako oddziela od siebie i dąży do umiłowanego. Taka najdoskonalsza miłość istnieje między Osobami Boskimi. Każda jest całkowitym darem z siebie i skierowaniem siebie ku innym osobom. Będąc taką ze swej natury stwarza doskonałą wspólnotę – komunię, przez to, że będąc osobą w swej istocie nierozłączalną (*incommunicabilis*) oddaje się drugim osobom. Osoby Boskie miłują się w Duchu Świętym i dlatego wzajemna komunია jest jego dziełem” (tamże, s. 100).

²⁴ Tamże.

wysłużonym przez Jezusa, i jest powiązane z „posłannictwem Osoby Syna Bożego i Ducha Świętego”²⁵, czyli ich misją. Celem tej misji jest powrót osoby/ludzi do Ojca. Tym, który posyła, jest zawsze Ojciec, posłanym jest Syn Boży i Duch Święty. Dziełem Syna jest wcielenie i odkupienie. Dziełem Ducha Świętego jest „zamieszkanie w ludziach powodujące nadprzyrodzoną miłość”. Tak więc posiadanie Boga/przyjęcie i zamieszkanie w człowieku jest dziełem Trójcy Świętej, natomiast realizowanie się tego faktu dotyczy bardziej jednej lub innej Osoby, jej misji²⁶. To Bóg oddaje siebie człowiekowi i staje się w nim obecny „jak rzecz poznana w poznającym, a miłowany w miłowanym”. Człowiek więc „dosięga samego Boga” przez *poznanie i miłość*: „W ten sposób Duch Święty zamieszkuje w człowieku jako dany i posyłany, sam nie będąc posyłającym”²⁷.

d. Boga poznajemy tylko przez Jezusa. On też w tajemnicy paschalnej, swej błogosławionej męki, zmartwychwstania, chwalebne go wniebowstąpienia i zesłania Ducha Świętego, wysłużył nam uczestnictwo w nim, czyli partycypację w Jego życiu. W przekonaniu Księdza Profesora Szafrąńskiego nasze uczestnictwo w Chrystusie, nasza partycypacja w ludzkiej naturze Chrystusa, „polega na nowej i niezgłębionej przez nas *personalnej partycypacji* w osobie Słowa Bożego”: „Jest ona odbiciem hipostatycznej, a nie egzystencjalnej partycypacji natury ludzkiej w «Esse» Boskiego Słowa”²⁸. Ta *hipostatyczna partycypacja* ludzkiej natury w Osobie Syna polega na tym, że „Słowo Boże łączy się osobowo z ludzką naturą, aby dokonać dzieła udoskonalenia stworzenia” i w ten sposób staje się – jako człowiek – „źródłem partycypacji wszystkich ludzi, ale w różnym stopniu”²⁹. Ów stopień zależy od więzi, jaka łączy Chrystusa z tymi, którzy w Niego wierzą.

e. Święty Tomasz z Akwinu komentując naukę św. Pawła Apostoła o Kościele jako ciele Chrystusa, którego jest Głową (zob. Ef 1, 2-14), określa Kościół mianem ciała mistycznego, na które spływa łaska i zadośćuczynienie. Akwinata – w przekonaniu Księdza Profesora Szafrąńskiego – stosuje przymiotnik „mistyczny” po to, by opisać sposób przenoszenia zasług Chrystusa na Kościół. Tym, który łączy Kościół w jedno, jest Duch Święty: „Głowa

²⁵ Tamże, s. 109. „Niektórzy teologowie scholastyczni określają to posłannictwo jako «processio bonitatis divinae in entia» wynikającej z właściwości Osób Boskich, a szczególnie Ducha Świętego” (tamże).

²⁶ Por. tamże, s. 110–111.

²⁷ Tamże, s. 112.

²⁸ Tamże, s. 131. „Jeśli jednak Chrystus nie posiada ludzkiego istnienia, czyli takiego «esse», które właściwe jest naturom stworzonym, to nasze uczestnictwo w Chrystusie polega na nowej i niezgłębionej przez nas *personalnej partycypacji* w osobie Słowa Bożego”.

²⁹ Tamże, s. 131, 136.

i członki, to Chrystus i poszczególni ludzie, którzy na skutek działania Ducha Świętego tworzą z nim pewną całość *analogiczną* do żywego ciała, w którym istnieje z woli Bożej przenoszenie zasług³⁰. Jego rolę w Kościele określił Doktor Anielski mianem *duszy Kościoła*, terminem przyjętym w patrystyce, szczególnie przez św. Augustyna. W teologii współczesnej zagadnienie związku Ducha Świętego z Chrystusem i Kościołem zostało podjęte przez Heriberta Mühlena i wypracowane w definicji Kościoła jako jednej Osoby Ducha Świętego w wielu osobach, w Chrystusie i w nas. W ten sposób starożytna formuła o Kościele, jako *una persona mystica*, zyskała cenne pogłębienie, dzięki wprowadzeniu Ducha Świętego „integrującego personalistycznie Ciało Chrystusa”³¹.

Dzięki sakramentom zostajemy uzdolnieni do udziału (partycypacji) w dziele zbawienia, doznając na sobie jego skutków. Ta łączność z Chrystusem dokonuje się zawsze w Duchu Świętym przez wiarę i sakramenty. Sakramenty wskazują na mękę, śmierć i zmartwychwstanie Pana, i – jako przyczyny wzorcze – uwalniają od winy oraz kary za grzech, natomiast charakter sakramentalny, związany z niektórymi sakramentami, wiąże i uzdalnia do sprawowania kapłaństwa Chrystusa³².

W formacji członków Kościoła, w partycypacji w ludzkiej naturze Chrystusa specjalną rolę odgrywa jeden ze skutków sakramentów, a mianowicie charakter sakramentalny³³, który jest „znakiem upodabniającym do działającego” i „pewną duchową władzą”³⁴, wynikającą z partycypacji w kapłaństwie Chrystusa:

Zjednoczenie z Chrystusem, istniejące na podstawie charakteru chrztu, bierzmowania i kapłaństwa, pozwala uczestniczyć w tej samej ontologicznej godności Chrystusa głowy i kapłana, ale w różny sposób, i dzięki temu mogą ochrzczeni współdziałać w otrzymywaniu i przekazywaniu łaski w ściśle określonych

³⁰ Tamże, s. 149–150. Podkr. moje: M. M.

³¹ Tamże, s. 159–161.

³² Por. tamże, s. 178–179.

³³ Por. „Trzy sakramenty: chrzest, bierzmowanie i sakrament święceń kapłańskich, oprócz tego, że udzielają łaski, wyciskają *charakter* sakramentalny (czyli «pieczęć»), przez który chrześcijanin uczestniczy w kapłaństwie Chrystusa i należy do Kościoła, odpowiednio do swego stanu i pełnionych funkcji. To upodobnienie do Chrystusa i Kościoła, urzeczywistniane przez Ducha Świętego, jest nieusuwalne; pozostaje ono w chrześcijaninie na zawsze jako pozytywna dyspozycja do przyjęcia łaski, jako obietnica i zapewnienie opieki Bożej oraz powołanie do kultu Bożego i służby Kościołowi” (KKK 1121). Zob. Szafrąński P, s. 171.

³⁴ Szafrąński P, s. 167, 165: „(...) «narzędzie winno być proporcjonalne do działającego». Stąd wynika, że szafarze przeznaczeni do współdziałania z Chrystusem powinni być do Niego upodobnieni” (tamże, s. 167).

wydkach oraz składać ofiarę i w niej uczestniczyć. Niektórzy członkowie Kościoła posiadający charakter kapłaństwa hierarchicznego, zespoleni w specjalny sposób z Chrystusem głową, pośrednikiem i kapłanem, są reprezentantami wiernych wobec Boga³⁵.

f. Wcielenie Syna Bożego jest podstawą zaistnienia „warunków do podniesienia całego rodzaju ludzkiego do nowej łączności z Bogiem, do nowego udziału w Jego życiu”³⁶:

Syn Boży, zwyciężając śmierć w zjednoczonej z Nim ludzkiej naturze, przez swoją śmierć i zmartwychwstanie odkupił (człowieka i przemienił go w nowe stworzenie (por. Ga 6, 15; 2 Kor 5, 17). Udzielając bowiem swego Ducha, ukształtował swoich braci wezwanych spośród wszystkich narodów jako swoje Mistyczne Ciało (KK 7).

Na określenie tej prawdy w teologii zwykło się używać pojęcia *objawienie*³⁷ i *łaska*³⁸. Mówimy zatem o rozwoju życia łaski, połączeniu z Bogiem, Jego zamieszkaniu w nas³⁹. W teologii wyróżnia się *łaskę stworzoną*, dyspozycję, czyli stan duszy świadczący o takim połączeniu Ducha Świętego z duszą ludzką, dzięki któremu Duch Święty staje się źródłem miłości Boga i bliźniego, bo tylko Bóg może przyjąć w stworzeniu Boga, i *łaskę niestworzoną*, czyli przebywanie, zamieszkanie Osób Boskich⁴⁰.

³⁵ Tamże, s. 170.

³⁶ Tamże, s. 185.

³⁷ Por. „Poprzez Objawienie Bóg zechciał ukazać i ofiarować siebie samego oraz odwieczne zamiary swej woli dotyczące zbawienia ludzi, «aby uczynić ich uczestnikami Bożych dobrodziejstw, całkowicie przewyższających pojmowanie rozumu ludzkiego»” (KO 6).

³⁸ Por. KDK 17: „zraniona przez grzech wolność człowieka nie może ukierunkować się na Boga skuteczniej inaczej, jak tylko z pomocą łaski Bożej”. Zob. KK 42; KO 5.

³⁹ Por. „«Specjalne umiłowanie stworzenia przez Boga – pisze Tomasz – uzdalnia do nowego uczestnictwa w Bożym Dobru; według tej miłości chce Bóg dla stworzenia dobra wiecznego, którym jest sam. Tak więc, gdy się mówi, że ktoś ma łaskę, znaczy, że coś nadprzyrodzonego schodzi na człowieka z Boga»” (STh I–II 110, 1 – cyt. za: Szafrąński P, s. 185 przyp. 4).

⁴⁰ Por. „Pewna niezależność łaski niestworzonej od łaski stworzonej pozwala na ujęcie tej ostatniej jako przyczyny materialnej (*dispositio ultima*) w stosunku do przyczyny formalnej, będącej oddaniem się Bożej istoty człowiekowi. W tym ujęciu obydwie przyczyny wzajemnie się dopełniają; udzielenie łaski stworzonej domaga się z konieczności łaski niestworzonej. Nie można więc rozdzielać obydwu łask i traktować ich oddzielnie, gdyż stanowią jedno usprawiedliwienie o charakterze integralnym” (Szafrąński P, s. 188).

Posiadanie Boga jest możliwe dzięki poznaniu i miłości, co przyjęło się określać terminem *zamieszkanie* lub *posiadanie*. Poznanie i miłość są „dwoma różnymi sposobami partycypacji w bytach”. Są też wzajemnie uwarunkowane, bo „poznanie jest zasadniczo warunkiem miłowania, gdyż tylko wtedy można miłować dobra, o ile się je zna”⁴¹. Poznanie i miłość stają się przyczyną ontycznej przemiany osoby, która polega na skierowaniu jej i połączeniu z miłowanym Bogiem. Jej pełnię osiągniemy w widzeniu uszczęśliwiającym⁴².

2. Zastrzeżenia wobec koncepcji teologii pastoralnej opartej na zasadzie eklezjologicznej i wspólnotowej

Swe zastrzeżenia wobec zaproponowanego przez sługę Bożego, ks. Franciszka Blachnickiego, ujęcia teologii pastoralnej przedstawił ksiądz Szafrański we *Wprowadzeniu* do podręcznika *Kairologii*⁴³.

Traktując pozytywnie rozwój eklezjologicznej teologii pastoralnej, sugeruje jednak potrzebę zajęcia krytycznego stanowiska wobec wspólnotowej teorii teologii pastoralnej, szeroko spopularyzowanej – jak pisał – tak na zachodzie Europy, jak i w naszym kraju, „dzięki różnego rodzaju wspólnotom podstawowym”⁴⁴.

a. Prezentowanej przez księdza Blachnickiego wspólnotowej koncepcji teologii pastoralnej i duszpasterstwa zarzucił najpierw nie dość mocne podkreślenie prymatu osoby:

Formowanie Kościoła dokonywało się zawsze przez powoływanie poszczególnych osób. Zasada wspólnoty uwyrażnia jedynie rolę środowiska wiary i miłości, które służy swoim członkom. Dobrem wspólnoty nie jest ona sama, lecz dobro, czyli zbawienie ludzi tę wspólnotę tworzących⁴⁵.

⁴¹ Szafrański P, s. 193, 196. „Poznanie i miłość powodują czynnościowe osiągnięcie i posiadanie Boga. Dobrowolnie wierzymy Bogu objawiającemu się, zgadzamy się z jego wolą i wypełniamy ją, kierując się motywami właściwymi prawdziwej przyjaźni. Duch Święty, któremu przypisujemy przybranie za synów oraz stan przyjaźni z Bogiem, prowadzi nas do partycypacji w miłości, którą sam jest. Ta partycypacja czyni nas miłującymi Boga. W ten sposób dzięki partycypacji Duch Święty mieszka w nas” (tamże, s. 197).

⁴² Por. tamże, s. 233–242.

⁴³ Por. A. L. Szafrański, *Kairologia. Zarys nauki o Kościele w świecie współczesnym*, Lublin 1990 (dalej Szafrański K). Również ta książka, podobnie jak *Partycypacja*, nie doczekała się należnych recenzji, poza jedynym wyjątkiem: „Przegląd Katolicki” 79 (1991), nr 10, s. 5.

⁴⁴ Szafrański K, s. 13–14.

⁴⁵ Tamże, s. 14.

Zastrzeżenie to opiera się na ogólnym stwierdzeniu, że „idea wspólnoty *nie jest pierwotną*, wskutek czego nie może być ideą wiodącą w określeniu istoty i rozwoju Kościoła”⁴⁶.

Uwaga ta nie wydaje się słuszna, gdy weźmie się pod uwagę wcześniejszą koncepcję teologii pastoralnej, a mianowicie personalistyczno-chrystologicznej, wypracowanej przez księdza Blachnickiego na podstawie chrystologicznej koncentracji teologii pastoralnej i duszpasterstwa Franciszka Ksawerego Arnolda⁴⁷. Oznacza ona najpierw, w ujęciu personalistycznym, że pośrednictwo zbawcze Kościoła nie może być traktowane jako bierny przekaz łask zbawienia przez jednych członków Kościoła, stanowiących jego podmiot, innym, traktowanym jako przedmiot tej posługi, a następnie, w ujęciu chrystologicznym, że Chrystus jest prototypem dla kościelnego pośrednictwa zbawczego. Oznacza to, że zbawcze pośrednictwo Kościoła (jako instytucji) ma za zadanie uobecnić samoudzielanie się Boga w Chrystusie przez słowo i sakrament oraz „warunkować wolne przyjęcie tego samoudzielania się w Duchu Świętym przez wiarę i miłość dla wzrostu Kościoła (jako społeczności)”⁴⁸.

Nie ulega też wątpliwości, że prawa osoby w stosunku do wspólnoty zostały zagwarantowane nie tyle na zasadzie jakiegoś dialektyzmu, ukazując napięcia pomiędzy dobrem jednostki a dobrem społeczności, ile wzajemnego przyporządkowania:

Osoba może znaleźć i wypełnić siebie tylko wchodząc we wspólnotę z innymi osobami, wspólnota zaś może być ukonstytuowana tylko przez osoby, o ile są one zaktualizowane w swoim istnieniu osobowym, właśnie jako osoby (...). Im bardziej osoba zatracą się we wspólnocie z innymi osobami, tym bardziej aktualizuje siebie w swoim istnieniu osobowym. Osoba zbliżając się ku drugiej osobie, nie oddala się w tym samym stopniu od siebie, ale przeciwnie, tym bardziej znajduje siebie i staje się sobą⁴⁹.

⁴⁶ Tamże; podkr. moje: M. M.

⁴⁷ Rozpatrując zagadnienie pośrednictwa Kościoła podkreślał Sługa Boży potrzebę teologicznego określenia wzajemnych relacji, jakie zachodzą pomiędzy pośrednictwem zbawczym Kościoła a procesem zbawczym, „dokonującym się bezpośrednio pomiędzy wezwaną do zbawienia osobą ludzką a zbawiającym Bogiem” (Blachnicki TPO II, s. 424). Relacje te – w jego przekonaniu – określa „zasada personalistyczna, mówiąca, że w sprawowaniu pośrednictwa zbawczego należy we wszystkim respektować personalistyczną strukturę procesu zbawczego, mającego charakter dialogu i spotkania pomiędzy suwerennym w udzielaniu siebie Bogiem a w wolności się decydującym człowiekiem” (tamże).

⁴⁸ Tamże, s. 425–426.

⁴⁹ Tamże, s. 350; M. Marczewski, *Posługa zbawcza...*, dz. cyt., s. 171–176. Zob. M. Marczewski, *Osoba a wspólnota w procesie urzeczywistniania się Kościoła*, w: *Katecheza dorosłych we wspólnocie Kościoła*, praca zbiorowa pod red. K. Miśiaszka, Warszawa 2002, s. 9–29.

b. Ksiądz Szafrąński przestrzega następnie przed eklezjocentryzmem. Eklezjologiczną koncepcję uważa za niewystarczającą, może bowiem przesuwając na margines najważniejsze prawdy trynitologii, chrystologii i pneumatologii: „Rozwój instytucji Kościoła prowadziłyby do zawężenia najważniejszego zagadnienia, jakim jest wewnętrzna przemiana człowieka i jego zbawienie”⁵⁰.

To zastrzeżenie na pozór wydaje się słuszne. Kiedy powstawały zryby teologii «*communio*», a więc – w zasadzie – tuż po Soborze Watykańskim II, nie zdawano sobie wówczas sprawy z szans, jakie niesie ona dla rozwoju teologii w ogóle, w tym dla teologii pastoralnej i duszpasterstwa w szczególności.

Niemniej już wtedy, co zresztą po części zostało ukazane w *Partycypacji* księdza Szafrąńskiego, ukazana została dynamiczna trynitologia nie tylko w ujęciu udzielania boskiej natury w Trójcy Osób, wzajemnych relacji, ale także ich posłannictwa (misji). W posoborowej *eklezjologii* «*communio*» zagadnienia te zostały ukazane na przykład w opracowaniach ks. Brunona Fortego⁵¹, ks. Gérarda Philippsa⁵², by wymienić tylko tytułem przykładu.

Ksiądz Blachnicki podkreśla, że

w wypracowanej jednolitej zasadzie formalnej teologii urzeczywistniania się Kościoła [jako komunii] musi zostać dokonana organiczna synteza czterech czynników określających istotę życia i działania Kościoła, jakimi są: Chrystus, Duch Święty, osoba i wspólnota, z należyтым uwzględnieniem zachodzących pomiędzy nimi powiązań i relacji⁵³.

Nadto *eklezjologia* «*communio*» bardzo mocno jest zakorzeniona w trynitologii i teologii misji Osób Bożych:

Istotą Kościoła jako wspólnoty jest uczestnictwo w życiu trynitarnym udzielane przez Ojca posyłającego Syna i Ducha Świętego (...). Ta koinonia, którą można określić jako koinonię wertykalną, jest tego rodzaju, że równocześnie konstytuuje koinonię horyzontalną ze wszystkimi, którzy zostali dopuszczeni do tej samej wspólnoty z Ojcem przez Syna w Duchu Świętym, stając się Kościołem. Najpełniejszą i pierwszą realizacją takiego uczestnictwa w życiu trynitarnym jest

⁵⁰ Szafrąński K, s. 15.

⁵¹ Por. K. Guzowski, *Symbolika trynitarna Brunona Fortego*, Lublin 2004; tenże, *Symbolika trynitarna Kościoła jako komunii i misji według Brunona Fortego*, w: «*Communio*» w chrześcijańskiej refleksji o Kościele, red. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin 2005, s. 213–233.

⁵² Por. M. Kozak, *Kościół jako «communio» według Gérarda Philippsa*, Lublin 2003; tenże, «*Communio*» w eklezjologii Gérarda Philippsa, w: «*Communio*» w chrześcijańskiej refleksji o Kościele, s. 335–348.

⁵³ Blachnicki TPO II, s. 429; dop. moje: M. M.

Maryja, Matka Chrystusa i dlatego jest Ona najdoskonalszym wzorem lub przyczyną wzorcą dla wszelkiej działalności zmierzającej do urzeczywistnienia Kościoła jako wspólnoty życia z Bogiem Trójjedynym⁵⁴.

c. Ksiądz Szafrąński uważał, że eklezjologiczna koncepcja teologii pastoralnej, skoncentrowana wokół pojęcia wspólnoty (*koinônia, communio*), nie jest wystarczająca, bo eklezjocentryzm, o którym była mowa powyżej, może stanowić okazję do „dominacji instytucji” i eksponowania roli hierarchii jako „głównego podmiotu działania i apostołstwa”, może też sprzyjać „dominacji laikatu, który jest Kościołem”⁵⁵.

Nie wydaje się słuszne postawienie tych zarzutów, ponieważ wyrazem eklezjologii «*communio*» jest kolegializm: Cały lud Boży jest podmiotem sukcesji apostołskiej⁵⁶ i wspólnego kapłaństwa⁵⁷; misja ta konkretyzuje się w wielości charyzmatów i wynikających zeń służb/posług i urzędów. Ta różnorodność darów nie może i nie powinna prowadzić do rozbitcia wewnętrznej jedności wspólnoty Kościoła. Jedność tę bowiem sprawia jeden i ten sam Duch Święty, sprawca i dawca zarazem darów. On też jest gwarantem tej jedności. Celem obdarowania jest budowanie Kościoła. Tak więc owa jedność musi się przejawiać również „w samym sposobie działania i wykonywania poszczególnych posług”. Ksiądz Blachnicki stwierdził, że „musi to być działanie wspólnotowe, czyli kolegialne”. To zaś „jest jednym z istotnych elementów rzeczywistości Kościoła ujętej w aspekcie wspólnotowym”⁵⁸. Dlatego też w dokumentach *Vaticanum II* zagadnienie kolegialności i kolegializmu zostało wielokrotnie podkreślane. Ksiądz Blachnicki w swej eklezjologii pastoralnej, skoncentrowanej wokół pojęcia wspólnoty (*koinônia, communio*), świadomie wprowadził pojęcie kolegializmu i kolegialności. Pierwsze służyło mu określenie ogólnej tendencji przejawiającej się w dokumentach soborowych w celu

uwydatnienia wartości i potrzeby społecznego lub wspólnotowego sposobu działania apostołskiego w Kościele, na wszystkich szczeblach. Chodzi tu więc o jakąś „duchowość” kolegializmu przenikającą wszystkie dokumenty soborowe, a będącą po prostu sposobem przejawiania się ogólnej, wspólnotowej orientacji eklezjologii soborowej w nauce o działaniu Kościoła i jego podmiocie⁵⁹.

⁵⁴ Tamże, s. 430.

⁵⁵ Szafrąński K, s. 15.

⁵⁶ Por. Blachnicki TPO II, s. 257–259.

⁵⁷ Por. tamże, s. 259–265.

⁵⁸ Tamże, s. 272.

⁵⁹ Tamże, s. 273. Warto zapoznać się z dalszymi przemyśleniami Sługi Bożego na temat kolegializmu: biskup a jego prezbiterium, rady kapłańskie, braterstwo sakramentalne, hierarchia a świeccy (tamże, s. 278–282).

Zasadniczo kolegialność dotyczy sposobu spełniania posługi biskupiej, a także – jak w przypadku terminu kolegializm – „wyrażenia i potwierdzenia wspólnotowego charakteru Kościoła w ogóle”⁶⁰.

d. Ksiądz Profesor uważał także, że wspólnoty nie można traktować jako zasady ontologicznej. Jest ona raczej „konkretnym celem działalności praktycznej Kościoła i dlatego nie może stanowić najwyższej, integrującej zasady logicznej, a o nią chodzi w dociekaniach metodologicznych”⁶¹. W związku z tym – w przekonaniu księdza Szafrąńskiego – należałoby szukać „ogólniejszej zasady teoretycznej, która mogłaby zintegrować zasady szczegółowe”⁶². Za taką mogłoby uchodzić pojęcie uczestniczenia (partycypacji).

To bardzo ogólne stwierdzenie, które wystąpiło na marginesie obrony prymatu osoby, jako „najwyższej wartości po Bogu”, wymyka się z tej racji poddaniu analizie krytycznej. Nadto pojęcie to służy wyrażeniu/ujęciu relacji między człowiekiem a Osobami Trójcy Świętej, a więc tego, co w Starym i Nowym Testamencie określano mianem przymierza, miłości oblubieńczej i przyjaźni z Bogiem.

Ksiądz Blachnicki, który wypracował koncepcję teologii pastoralnej i duszpasterstwa opartą na pojęciu wspólnoty, wykorzystując do tego wypracowaną przez Sobór Watykański II eklezjologię wspólnoty, wskazał na pojęcie partycypacji, jako jedno z wielu biblijnych pojęć równoznacznych, pokrewnych i uzupełniających termin *koinônia*⁶³:

Pojęcie *uczestnictwa* (*participatio*), odgrywające wielką rolę w filozofii i teologii, zwłaszcza u św. Tomasza, nie występuje formalnie w Piśmie św., ale jest tam obecna rzeczywistość określona tym terminem. Ta rzeczywistość pokrywa się z tym, co wyrażają pojęcia przymierza, jedności, a w Nowym Testamencie szczególnie pojęcie *koinônia*⁶⁴.

3. Znaczenie studium Księdza Profesora Szafrąńskiego dla teologii pastoralnej

Ksiądz Profesor Szafrąński nie rozwinął koncepcji teologii pastoralnej opartej na zasadzie partycypacji. Wyraził jedynie życzenie, by stała się ona

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Szafrąński K, s. 15.

⁶² Tamże.

⁶³ Por. Blachnicki TPO II, s. 362–371. Obok partycypacji wymienił następujące terminy: przymierze/testament, jedność, *ekklesia*, *sanctorum communio*, życie/nowe życie.

⁶⁴ Blachnicki TPO II, s. 364.

w przyszłości ogólną zasadą teoretyczną. Wydaje się, że w świetle wypracowanej wcześniej przez ks. F. X. Arnolda i ks. F. Blachnickiego chrystologiczno-personalistycznej koncepcji teologii pastoralnej oraz wspólnotowej koncentracji teologii pastoralnej, wypracowanej przez ks. F. Blachnickiego, pojęcie partycypacji może służyć (a) opisaniu i wyjaśnieniu relacji, jakie zachodzą między Bogiem/Osobami Boskimi a człowiekiem/osobą, a także (b) na czym polega istota relacji Kościoła do Chrystusa.

a. Pojęcia partycypacji i jego synonimów używa się w celu określenia relacji istniejących między Bogiem a ludźmi. Wynikają one z faktu stworzenia oraz wcielenia Syna Bożego i odkupienia przez Chrystusa całego stworzenia, a także są ściśle powiązane z posłannictwem Osoby Syna Bożego i Ducha Świętego⁶⁵.

Istota partycypacji sprowadza się do Chrystusa, który jest podmiotem i źródłem partycypacji personalnej, w której biorą udział wszyscy ludzie. Najpierw w Nim samym dokonało się zjednoczenie natury ludzkiej z Bożą w Osobie Słowa (partycypacja personalna). I jak w Synu Bożym „uświęcenie Jego ludzkiej natury w sposób stworzony” dokonało się dzięki namaszczeniu Duchem Świętym, tak nasze podobieństwo do Syna Bożego i zdolność do występowania w Jego imieniu sprawia Duch Święty w sakramentach wyciskających tzw. charakter sakramentalny⁶⁶.

b. Święty Tomasz z Akwinu określił Kościół jako jedną osobę mistyczną (*una persona mystica*). Zatem relacja Chrystusa do Kościoła jest z natury relacją osobową. Jej istotą jest partycypacja w przebóstwionym człowieczeństwie Chrystusa przez charaktery sakramentalne chrztu, bierzmowania i kapłaństwa, a także udział w osobowym życiu Boga przez wiarę, miłość i nadzieję (partycypacja o charakterze moralnym).

⁶⁵ Por. „Posyłającym jest zawsze Ojciec, natomiast osobą posłaną Syn Boży i Duch Święty. Dziełem Syna jako odrębnej Osoby jest Wcielenie i Odkupienie, natomiast dziełem Ducha Świętego jest zamieszkanie w ludziach, powodujące nadprzyrodzoną miłość. Posłannictwo ma na celu nową obecność i możliwość posiadania Osób Boskich w nowy sposób. Z natury samej posłannictwo ma charakter czasowy, podczas gdy rodzenie i tchnienie – odwieczny. Stąd obecność Osoby Bożej w człowieku i posiadanie jej przez niego nie jest zmianą zachodzącą w Osobie Bożej, lecz wyłącznie zmianą w człowieku” (Szafrąński P, s. 111).

⁶⁶ Por. „Człowiek uczestniczy w Duchu Świętym przez synowską miłość ku Bogu Ojcu oraz przez wzajemną miłość wszystkich przybranych dzieci Bożych. Wszyscy posiadamy tego samego Ducha Świętego w sposób analogiczny do tego, jaki jest właściwy Synowi Bożemu. Nie partycypujemy w nieskończonej miłości, czyli w tak zwanym tchnieniu czynnym Ojca i Syna, lecz w Darze, którym jest Duch Święty. On to skierowuje nas do Ojca przez zjednoczenie z Synem jako prototypem autentycznego oddania się Ojcu” (tamże, s. 248).

Partycypacja przez charaktery sakramentalne uzdalnia Kościół (hierarchię i świeckich) do „zróznicowanego działania z Chrystusem i w Nim w sprawowaniu liturgii”. W znaku liturgii Kościół staje się sakramentem, czyli „znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK 1) lub sakramentem wspólnoty osób złączonych wiarą miłością i nadzieją.

Zusammenfassung

PARTIZIPATION

(PROFESSOR ADAM LUDWIK SZAFRAŃSKIS SUCHE

NACH EINEM ALLGEMEINEREN PRINZIP DER PASTORALTHEOLOGIE)

Professor Szafrąński hat keine auf das Prinzip der Partizipation basierende Konzeption der Pastoraltheologie entwickelt. Er äußerte lediglich den Wunsch, daß diese in Zukunft ein allgemeines theoretisches Prinzip werden möge. Im Lichte der Lektüre seiner Habilitationsschrift „Partizipation: Die Genese und die Rolle des Begriffs der Teilhabe in der Theologie des hl. Thomas von Aquin” (Warszawa 1973) können wir feststellen, daß der Begriff der Partizipation (a) zur Erklärung der zwischen Gott (den göttlichen Personen) und dem Menschen (der Person) stattfindenden Beziehungen und (b) des Wesens der Beziehung der Kirche zu Christus dienen kann.

a. Der Begriff der Partizipation und seine Synonyme werden zum Zweck der Definition der zwischen Gott und den Menschen stattfindenden Beziehungen gebraucht. Sie resultieren aus der Tatsache der Schöpfung sowie der Menschwerdung des Sohnes Gottes und der Erlösung der gesamten Schöpfung durch Christus und sind auch eng mit der Sendung der Person des Sohnes Gottes und des Heiligen Geistes verbunden.

Das Wesen der Partizipation ist auf Christus zurückzuführen, der das Subjekt und den Ursprung der personalen Partizipation bildet, an der alle Menschen teilhaben. Die Vereinigung der menschlichen mit der göttlichen Natur wurde in der Person des Wortes zuerst in Ihm vollzogen (personale Partizipation). Und so wie im Sohn Gottes „die Heiligung Seiner menschlichen Natur auf geschaffene Art” dank der Salbung durch den Heiligen Geist geschah, bewirkt der Heilige Geist auch unsere Ähnlichkeit zum Sohn Gottes und die Fähigkeit, in Seinem Namen zu wirken, in den Sakramenten, die den sogenannten sakramentalen Charakter prägen.

b. Der hl. Thomas von Aquin hat die Kirche als eine mystische Person (*una persona mystica*) bezeichnet. Daher ist die Beziehung Christi zur Kirche von ihrer Natur her eine personale Beziehung. Ihr Wesen besteht in der Partizipation am vergöttlichten Menschsein Christi durch die sakramentalen Charaktere der Taufe, der Firmung und des Priesteramtes sowie die Teilhabe am personalen Leben Gottes durch den Glauben, die Liebe und die Hoffnung (Partizipation mit moralischem Charakter).

Die Partizipation befähigt die Kirche (die Hierarchie und die Laien) durch die sakramentalen Charaktere zu „einem differenzierten Handeln mit Christus und in Ihm in der Feier der Liturgie“. Im Zeichen der Liturgie wird die Kirche zum Sakrament, d.h. „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (*Lumen Gentium* 1) oder zum Sakrament der Gemeinschaft von Personen, die durch den Glauben, die Liebe und die Hoffnung miteinander verbunden sind.

(Aus dem Polnischen übersetzt von Herbert Ulrich)

Dr hab. Marek MARCZEWSKI – ur. w 1947 r., członek Towarzystwa Naukowego KUL, Sekcji Wykładowców Katechetyki, Sekcji Pastoralistów Polskich oraz Internationales Diakonatszentrum zum Studium und zur Förderung des Diakonates (Niemcy). Zainteresowania naukowe koncentrują się wokół problematyki diakonatu stałego, teologii małżeństwa i rodziny, dogmatyki pastoralnej, teologii liturgii, pedagogiki społeczno-pastoralnej i katechetyki. Jest autorem i redaktorem następujących publikacji książkowych: *Diakon stały w Kościele współczesnym* (Suwałki 1991); *Proseminarium* (Suwałki 1995); *Błogosławieństwo stołu (modlitwy przed i po jedzeniu)* (Lublin 1998); *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii* (Lublin 1998); *Posługa zbawcza Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego* (Lublin 2000); *Diakonat* (Lublin 2000); *Pedagogika pastoralna* (Lublin 2003); «*Communio*» w chrześcijańskiej refleksji o Kościele (Lublin 2004); *Dobroczynna posługa Kościoła* (Lublin 2005). Nadto jest autorem kilkuset artykułów naukowych i recenzji oraz redaktorem naczelnym rocznika „Diakon”.