

Klafka, Zdzisław

Redemptorysta jako nosiciel nadziei wobec współczesnych wyzwań kościoła i świata : wskazania i kierunki wyłaniające się z teologii moralnej

Studia Redemptorystowskie nr 2, 225-240

2004

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.

REDEMPTORYSTA JAKO NOSICIEL NADZIEI WOBEC WSPÓŁCZESNYCH WYZWAŃ KOŚCIOŁA I ŚWIATA WSKAZANIA I KIERUNKI WYŁANIAJĄCE SIĘ Z TEOLOGII MORALNEJ

Rozpocznę ten artykuł od krótkiej uwagi wstępnej. Reprezentuję jako redemptorysta teologię moralną, jednak – jak ufam – nie tę rozumianą ogólnie, ale teologię moralną typowo alfonsjańską, to znaczy tę, która w miłości znajduje odpowiedź na niepokojące pytania ludzkiej społeczności, a w wolności widzi możliwość przyłgnięcia sumień do osoby Odkupiciela, które to przyłgnięcie wiąże się ze stopniowym wyzwaniem od zła, usiłującego zatruć każde serce i każdą kulturę. Spotkanie między teologią moralną i przepowiadaniem zachodzi na wielu płaszczyznach, tak iż niekiedy te dwie rzeczywistości mogą nawet wydawać się synonimiczne: nie ma orędzia, które by nie prezentowało jakiejś całościowej wizji „życia pełnego” w wierze; podobnie też nie ma nauki moralnej, która by nie dążyła do wskazania, *w jaki sposób* zastosować w praktyce wskazania dotyczące dobra lub zła osób i całej społeczności ludzkiej.

Praktyka misjonarska mówi nam, redemptorystom, że zawsze najbardziej konieczne są te kwestie, którym musimy stawić czoła w sakramencie pojednania. Podobnie zresztą zrodziła się alfonsjańska teologia moralna. Jeśli ktoś chciałby w moim opisie znaleźć konkretne wskazówki dotyczące na przykład rodziny, seksualności, eutanazji lub innych palących problemów, niestety będzie rozczarowany: tych zagadnień nie będę omawiał. Mój przyczynek rozumiem w sensie bardziej fundamentalnym: chciałbym uczynić pastoralny kerygmat bardziej pogodnym i zharmonizować go z parenezą w kategoriach doświadczenia alfonsjańskiego (podkreślenie miłości, z jaką Bóg nas zdobywa), a także w harmonii z odnową posoborową, która sytuuje nasze dyscypliny (teologię moralną i przepowiadanie) w relacji wzajemnej służby w ramach pewnej wspólnej perspektywy (osiągnięcie fascynującej pełni życia, nazywanej powszechnie świętością). Zagadnienia bardziej specyficzne wymagałyby inne-

go rodzaju przygotowania, którego jeszcze w pełni nie posiadam, a ponadto – choć są niezwykle ciekawe i ważne – zakładają one zawsze istnienie jasnego fundamentu, który bardziej bezpośrednio związany jest z posługą słowa. Tak właśnie będzie zasadniczy kierunek mojej refleksji teologicznej.

1. KONTEKST EPISTEMOLOGICZNO-PASTORALNY

Chciałbym rozpocząć od prostego stwierdzenia istnienia „naukowej” relacji między dwiema omawianymi dziedzinami – teologią moralną i duszpasterstwem – które spotykają się w przepowiadaniu. Nie chodzi mi tutaj o jakieś „ponadczasowe” stwierdzenia: mam na myśli konkretny moment dopiero co rozpoczętego trzeciego tysiąclecia, jego niepodważalne osiągnięcia (na przykład personalizm albo idea „bycia-w-stawaniu-się” człowieka i społeczeństwa) tudzież niepokojące problemy naszych czasów (jak globalizacja lub postmodernistyczna fragmentaryzacja, a także nowe zjawisko religijnego fundamentalizmu). Otóż w dzisiejszym kontekście, nie tylko naukowo, ale przede wszystkim realnie, te dwie dyscypliny – razem z innymi – spotykają się w relacji współzależności i wzajemnej diakonii w ramach nowej wizji eklezjologii (i duchowości) posoborowej, a mianowicie wizji komunii, a jednocześnie w ramach koncepcji tak zwanej nowej ewangelizacji, zmierzającej do wzbudzenia świeżego zapалу ku świętości, już nie czysto indywidualnej, lecz wspólnotowej. Teologia pastoralna i moralna, obok duchowości i innych dyscyplin naukowych, są dzisiaj zanurzone w horyzoncie bardziej optymistycznej i bezpośredniej synergii lub symbiozy, paralelnej do coraz wyraźniejszej i narastającej wielonarodowości, wielokulturowości i wieloreligijności naszego świata. Jeśli prawda świata okazuje się rzeczywiście „symfoniczna” (Urs von Balthasar), to nie mniej „polifoniczne” jawi się życie człowieka w epoce globalizacji, adresata wszelkiej naszej działalności charyzmatycznej i ministerialnej, tak mądrze ujętej w konstytucjach i statutach Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela.

2. „NOWA EWANGELIZACJA”: *CULMEN ŚWIADECTWA* CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Encyklika *Veritatis splendor*, skierowana do wszystkich wierzących, a nie tylko sług „obfitego odkupienia” w Chrystusie, nie waha się opisać naszej sytuacji w następujących kategoriach:

Moment historyczny, który obecnie przeżywamy, a w każdym razie przeżywają go liczne narody, stanowi wielkie wezwanie do „nowej ewangelizacji”, to znaczy do głoszenia Ewangelii zawsze nowej i zawsze niosącej nowość; do ewangelizacji, która musi być prowadzona „z nową gorliwością, nowymi me-

todami i z zastosowaniem nowych środków wyrazu” [Przemówienie do biskupów Konferencji CELAM, 9/3/1983, III: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* VI, 1 (1983), s. 583]. Dechrystianizacja, dotykająca boleśnie całe narody i społeczności, w których niegdyś kwitła wiara i życie chrześcijańskie, nie tylko powoduje utratę wiary lub w jakiś sposób pozbawia ją znaczenia w życiu, ale nieuchronnie prowadzi też *do rozkładu i zaniku zmysłu moralnego*, do zatarcia się świadomości niepowtarzalnego charakteru moralności ewangelicznej, jak i usunięcia w cień fundamentalnych zasad i wartości etycznych. Rozpowszechnione dzisiaj szeroko tendencje subiektywistyczne, utylitarystyczne i relatywistyczne przedstawiane są nie tylko jako postawy pragmatyczne czy elementy obyczaju, ale jako postawy teoretycznie ugruntowane, domagające się pełnego uznania kulturowego i społecznego (nr 106).

Po postawieniu takiej diagnozy encyklika, w numerze 107, przechodzi do próby ustanowienia relacji ewangelicznej żywotności między teologią moralną, a głoszeniem Królestwa Bożego. Stwierdza:

Ewangelizacja – a tym samym „nowa ewangelizacja” – jest również przepowiadaniem i propozycją określonej moralności. [...] Tak jak w dziedzinie prawd wiary, a bardziej jeszcze wówczas, gdy ukazuje fundamenty i treść chrześcijańskiej moralności — nowa ewangelizacja ujawnia swą autentyczność i równocześnie wyzwala cały swój dynamizm misyjny, jeśli dokonuje się nie tylko przez dar słowa głoszonego, ale także przez dar słowa przeżywanego, to znaczy przez świadectwo życia. Zwłaszcza świętość, jaśniejąca w życiu wielu członków ludu Bożego, skromnych i często ukrytych przed oczami ludzi, to najprostsza i najbardziej pociągająca droga, na której można bezpośrednio doświadczyć, jak piękna jest prawda, jak wyzwalającą moc ma miłość Boża i jaka jest wartość bezwarunkowej wierności wobec wszystkich wymogów prawa Pańskiego, nawet w najtrudniejszych okolicznościach. Dlatego Kościół, stosując mądre zasady swej pedagogii moralnej, zawsze zachęcał wierzących, aby w postaciach świętych mężczyzn i kobiet, a zwłaszcza w Dziewiczej Matce Boga, „łaski pełnej” i „najświętszej”, szukali i znajdowali wzór, moc i radość życia zgodnego z przykazaniami Bożymi i z ewangelicznymi błogosławieństwami.

Stając wobec takiego horyzontu, *Veritatis splendor* czuje potrzebę podkreślenia także żywotnej zasady teologicznej, absolutnie koniecznej, w oparciu o którą można by odczytać ludzką rzeczywistość jako nieustannie prowadzoną przez Boga w ramach Jego zbawczego działania:

Źródłem nowej ewangelizacji oraz nowego życia moralnego, które ona głosi i wzbudza, przynosząc owoce świętości i misyjności, jest Duch Chrystusa, zasada i moc owocnej posługi świętej Matki Kościoła. Przypomina o tym Paweł VI: „Nigdy nie może zaistnieć przepowiadanie bez pomocy Ducha Świętego” (*Evangelii nuntiandi* 75). Duchowi Jezusa, przyjętemu przez pokorne i uległe serce wierzącego, zawdzięczamy zatem rozkwit chrześcijańskiego życia moralnego i świadectwo świętości, widoczne w wielkiej różnorodności powołań, darów i urzędów oraz stanów i życiowych sytuacji (nr 108).

Ten ostatni tekst jest także ważny, aby podkreślić coraz bardziej zauważalne zjawisko wspólnotowych doświadczeń Boga (z jego skutkami w postaci przemiany osobistej i społecznej, zawodowej i politycznej), wzbudzane przez Ducha jako silny nurt autentycznego życia ewangelicznego w obrębie ruchów kościelnych, które nierzadko okazują się jedyną alternatywą wobec duszpasterstwa niewystarczająco uaktualnionego (*aggiornato*) i chyba nazbyt skostniałego, aby odpowiedzieć na współczesne oczekiwania, zwłaszcza ze strony młodych (napomknę tutaj, choć nie będę rozwijał tego zagadnienia, o ruchach uznawanych w Kościele, a także o nadzwyczajnych w swym charakterze światowych spotkaniach młodzieży, wydarzeniach wpisujących się w nasze klasyczne strategie ewangelizacyjne, rozszerzonych jednak na ogromną skalę za sprawą nieoczekiwanej i entuzjastycznej odpowiedzi ze strony świata młodzieży).

3. W DUCHU ODNOWY ZAPOCZĄTKOWANEJ PRZEZ SOBÓR WATYKAŃSKI II

Teolog moralista nie powinien czuć skřępowania, kiedy odwołuje się do tekstów Magisterium kościelnego, aby opisać pomoc, jaką teologia moralna ofiaruje typowo redemptorystowskiemu przepowiadaniu w naszych czasach. Teksty te są bowiem również owocem przełomu, który wypada w jakiś sposób przywołać, aby bardziej uwypuklić wkład, jaki teologia moralna może wnieść w przepowiadanie Dobrej Nowiny w epoce postmodernizmu. Posoborowa teologia moralna, już przez sposób, w jaki pojmuje samą siebie, staje się służbą na rzecz wyzwalań sumień oraz ich stopniowego kształtowania przez Ewangelię Chrystusa, komunikowaną osobom zarówno w ramach struktur zbawienia właściwych Kościołowi, sakramentowi jedności rodzaju ludzkiego, jak i poza tymi strukturami.

Jeśli chodzi o teologię moralną, jako w pierwszej kolejności rzeczywistość ciągłą, należy przywołać próbę „wyzwolenia wolności” albo prośbę, wyzwolenia teologii moralnej od schematycznego moralizmu, wyjaławiającego naukę, która miała być przyjazną człowiekowi w jego wędrówce z Bogiem. Chodzi o proces bardzo złożony, zapoczątkowany w czasie Soboru i wciąż jeszcze czekający na swoje lepsze uzewnętrznienie przez przezwyciężenie pewnej fragmentaryczności lub sprzeczności związanych z zupełnie naturalnymi kryzysami w kontekście bardzo szybkiego rozwoju kultury XXI wieku. Należałoby w tym miejscu w ogólnych zarysach wskazać te fundamentalne elementy, które moralność posoborowa dzieli z teologią pastoralną, zwłaszcza w jej wymiarze misyjnym¹.

¹ W obu tych dziedzinach Zgromadzenie Redemptorystów cieszy się – pod pewnymi względami jako jedyne – niepodważalną kompetencją, uznawaną także przez Magisterium Kościoła. Trzeba zawsze pamiętać, że właśnie w autentycznym doświadczeniu przepowiadania św. Alfonsa, przenikniętym jego wizją pastoralną opartą na łagodności (*benignitas*), rodziła się stopniowo jego oryginalna odpowiedź na konkretne pytania moralności, którą ludzie mieli żyć w czasie i po misji, w szczególnym dążeniu do świętości dostosowanym do własnego stanu, w jakim się żyje.

Sobór Watykański II, przy niemalym wkładzie takich redemptorystów jak o. Bernard Häring, Domenico Capone i wielu innych, bez wahania stwierdził w odniesieniu do teologii moralnej: „Niech jej umiejętne wyłożenie, nasyczone w większym stopniu nauką Pisma Świętego, ukaże wzniosłość powołania wiernych w Chrystusie, a także obowiązek przynoszenia plonu w miłości, która ma na względzie życie świata” (*Optatam totius* 16). Są to sformułowania znane nam już na pamięć. Zwykle przytacza się je na opisanie statusu epistemologicznego odnowionej chrześcijańskiej teologii moralnej jako nauki. W rzeczywistości stanowią one także źródło samoświadomości, a wręcz „samoewangelizacji” tejże dyscypliny dla tego, kto ją uprawia, i dla tego, kto ją przyjmuje w formie wskazań dotyczących tego, jak właściwie żyć pod ojcowskim spojrzeniem Boga. Uważam bowiem, tak jak zapewne wielu innych, że wspomniane wyżej stwierdzenie Soboru jest faktycznie „małą Ewangelią”, tak pod względem strukturalnym, jak i treściowym. Dzięki niej będzie można naprawić współczesne błędy (np. etyka minimalistyczna, niemal pozbawiona treści pozytywnych), a także obronić się przed dawnymi pokusami (dyktatorskie roszczenia, by wszystko dekretować jako imperatyw).

3.1. Ponowne wyjście od Pisma Świętego, inspiracji całej egzystencji chrześcijańskiej

Zanim jeszcze Sobór Watykański II w konstytucji *Dei Verbum* określił Pismo Święte jako „duszę teologii” (nr 24), odwołując się do wyrażenia papieża Leona XIII², było ono uznawane za „czyste i trwałe źródło życia duchowego” (*DV* 21). Jest ono zatem absolutnie niezbędne dla samego przepowiadania³, jeśli to ostatnie chce być stale aktualne pod względem treści i metod, a nie tylko przekazujące po prostu samą doktrynę chrześcijańską, choćby w jej najlepszych ujęciach. Żywy kontakt z Biblią – naukowy, mądrościowy i kon-

² Konstytucja *Dei Verbum* była uważana za najpełniejszy wyraz myśli soborowej, niemniej jednak odnosi się wrażenie, że jest ona bardziej punktem wyjścia niż dojścia. Nie wydaje się też, aby nastąpiła pełna jej asymilacja. Nazwanie Pisma Świętego „duszą” teologii było stwierdzeniem rewolucyjnym, ale chyba nie zostało jeszcze wystarczająco zrozumiane, ponieważ jego egzegeza zdaje się ograniczać do koniecznej wprawdzie, ale niewystarczającej, metody historyczno-krytycznej. Papieska Komisja Biblijna (*Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, Pallotinum, Poznań 1994) próbowała przezwyciężyć rozbrat między lekturą naukową i duchową m.in. w świetle przyjmowanej polsemii tekstów stale odczytywanych na nowo w ciągu wieków, a więc domagających się coraz bogatszej i aktualizującej hermeneutyki.

³ Zupełnie nie dziwi łatwość, z jaką wyrażenie „anima theologiae” może odnosić się do teologii „communicanda” w różnych jej formach; por. A. Barbi, *La Bibbia, anima della teologia, nutrimento e vigore della catechesi*, „Credere oggi” 6 (1981), s. 93-103. Metaforę tę bowiem można zastosować do każdego przejawu życia wiary w różnych jej imperatywach. Interesujące w związku z tym są słowa Papieskiej Komisji Biblijnej na temat ekumenizmu: „Ponieważ Biblia stanowi bazę wspólną dla norm wiary, tzw. imperatyw ekumeniczny, odczuwany niejako przez wszystkich chrześcijan, skłania to bardzo natężyć do ponownego odczytywania tekstów natchnionych z całą gotowością otwarcia się na działanie Ducha Świętego, w atmosferze miłości wzajemnej, szczerości i pokory; zachęca do zastanowienia się nad tekstami i do życia nimi na co dzień, tak iżby w końcu mogło dojść do nawrócenia serc i do świętości życia. Owo nawrócenie i świętość życia, połączone z modlitwą o zjednoczenie chrześcijan, stanowią duszę wszelkiego dialogu ekumenicznego (por. *Unitatis redintegratio*, 8) (*Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, dz. cyt., s. 111).

templacyjny – jest bowiem źródłem dla przepowiadania i jako taki nigdy się nie wyczerpuje; każda epoka musi na nowo, we właściwy sobie sposób, starać się zrozumieć święte księgi, aby móc nimi karmić się i żyć.

Powyższe sugestie są bardzo naturalne i oczywiste dla kogoś, kto głosi słowo zbawienia niejako „zawodowo”. Cóż bowiem głosi się, jeśli nie Słowo, komunikując jego Boską energię, jego moc przywracającą życie i odbudowującą całe wspólnoty uczniów Chrystusa, zgodnie z Pawłowym paradygmatem przywołanym we wprowadzeniu do konstytucji Zgromadzenia Redemptorystów (*ad instar Apostoli Pauli*)? Sądzę, że najlepszą intuicją św. Alfonsa Liguori pod tym względem było używanie Pisma, jeszcze bez hermeneutycznych narzędzi teologii biblijnej w ścisłym sensie, jako świadectwa miłości Boga, zdolnego rozpalic serca i dokonać zbawienia.

Wydaje mi się, że to doświadczenie naprawdę można porównać z tym, co św. Łukasz wkłada w usta Pawła w jego słynnej mowie w Milecie: „A teraz polecam was Bogu i słowu Jego łaski, własnemu zbudować i dać dziedzictwo ze wszystkimi świętymi” (Dz 20,32). Zauważmy, że tutaj nie tyle Słowo jest powierzane wspólnocie jako skarb, którego należy strzec, lecz raczej to wierzący i sami przełożeni zostają powierzeni Słowu.

Doświadczenie odnowy – które stało się udziałem teologii moralnej chrześcijańskiej w latach po Soborze i pozwoliło jej wyjść ze swoich form doktrynalnych i metodologicznych niewspółbrzmiających z samym Objawieniem, na którym zasadza się *ethos* chrześcijański – ma zatem charakter paradygmatu i świadectwa dla samej komunikacji zbawienia w ewangelizacji bezpośredniej. Nie chodzi tylko o wskazania „imperatywne” oczywiście same w sobie (w rodzaju „należy absolutnie czytać Biblię”), które to wskazania – wypływające wiarygodnie z najlepszych opracowań teologiczno-moralnych – pełniłyby rolę podpory i „obowiązkowej” zachęty do tego, co ewangelizacja oznacza już sama w sobie, lecz raczej chodzi o to, że najważniejsze jest przełożenie tego kontaktu z Pismem w wydarzenie, w komunikację pewnej obecności. W ten sposób nie tylko akt „pisania”, bardzo już odległy w czasie, ale także akty „czytania” i „głoszenia” mogą być rozumiane jako akty tego samego Objawienia, które się udziela i które się urzeczywistnia dla zbawienia. W ten sposób będzie można odkryć wielką wartość tekstu biblijnego jako punktu odniesienia, unikając niebezpieczeństwa takiego podejścia do Biblii („biblicyzmu”), które pomija perspektywę świadectwa. Zostanie także odkryta na nowo moc „wciągająca” Pisma Świętego („Jeśli nawet nie czytasz jej, *jest* w Biblii” – E. Canetti) i czytelnik/słuchacz poczuje się do tego stopnia zaangażowany, iż wręcz zapragnie wejść w jego posiadanie, rozsmakować się w nim i rozpoznać tożsamość Chrystusa jako „Drogi, Prawdy i Życia”, odpowiadając głębokim i zdecydowanym: „Oto jestem!”. To właśnie tutaj rodzi się jedna z tych bogatych więzi wzajemnych między teologią moralną, a posługą Słowa, które nie mogą się już wyrazić jako pewnego rodzaju „inter-dyscyplinarność”, lecz zmierzają ku „trans-dyscyplinarności”, łącząc je na wyższym poziomie kościelnej diakonii: chodzi

o najbardziej trafne kategorie biblijne, które teologia moralna wykorzystwała dla swego nowego samookreślenia, a które od zawsze charakteryzowały głoszenie słowa: *pójście za Jezusem (sequela)*⁴. Teologia moralna może w ten sposób potwierdzić ewangelizację w jej autentyczności i fundamentalnej skuteczności, kiedy „oto jestem”, pierwszy owoc misji, przekształca się w wierne i stałe „pójść za Tobą, dokądkolwiek się udasz” – na całe życie.

3.2. Wydarzenie paschalne Chrystusa jako miejsce odrodzenia chrześcijańskiego

Pismo Święte jest głównym źródłem teologii i „regulą wiary”. Koniecznie jednak trzeba pamiętać o słowach *Katechizmu Kościoła Katolickiego* (nr 108), który w odniesieniu do wiary chrześcijańskiej stwierdza, że „nie jest ona «religią Księgi». Chrześcijaństwo jest religią «Słowa» Bożego, «nie słowa spisane go i milczącego, ale Słowa Wcielonego i żywego». Aby słowa Pisma Świętego nie pozostawały martwą literą, trzeba, by Chrystus, wieczne Słowo Boga żywego, przez Ducha Świętego oświecił nasze umysły, abyśmy «rozumieli pisma» (Łk 24,45)”. Tak więc to nie sama księga jako taka jest źródłem, lecz żywe Słowo Boga, Jezus, Słowo, które stało się ciałem, które mieszkało wśród nas i nadal to czyni w różnych zbawczych pośrednictwach ekonomii zbawienia.

Chodzi zatem o drugą ważną wskazówkę, jaką odnowiona teologia moralna może podarować naszej posłudze Słowa. Jest to tak zwany chrystocentryzm, ku któremu zbiegają obydwie te dziedziny wraz ze wszystkimi innymi obszarami wiedzy teologicznej i praktyki chrześcijańskiej. Świadkiem tego właśnie nurtu teologicznego – który z powodzeniem przywrócił żywotność, a jednocześnie nadał bardziej odpowiedni fundament teologii moralnej – jest redemptorysta o. Domenico Capone wraz z o. Paulem Hitzem. Chrystocentryzm, odniesiony do teologii moralnej, wprowadza ważną zmianę paradygmatu moralnego. Nie chodzi już o (lub nie tylko o) wydawanie ocen powszechnie obowiązujących w każdej okoliczności życia chrześcijańskiego (kazuistyka). Do tego doszła teologia moralna, opierając się na „klasycznym” pytaniu moralnym: „co powinienem (powinniśmy) czynić?”. Począwszy od Soboru, chodzi o danie odpowiedzi w wolności na jeszcze bardziej fundamentalne pytanie: „komu chcę odpowiedzieć?”, „za kim chcę iść?”, „komu chcę się oddać?”. Nowoczesny personalizizm, wraz z biblijną *sequelą*, kładzie w ten sposób podwaliny pod nowy sposób życia chrześcijańskiego, oparty na wolnej odpowiedzi na dar łaski i dostosowujący się – zgodnie z prawem stopniowego, dialogicznego

⁴ Właśnie tę uogólniającą kategorię biblijną, w połączeniu z kategorią *zwartości*, wybrał o. B. Häring, aby zaproponować swoją „rewolucyjną” teologię moralną ujętą w *Das Gesetz Christi* (1954), która stała się chyba najważniejszym, choć tylko doraźnym krokiem w kierunku odnowy tej dyscypliny. Już w jej tytule uwidocznił się wyraźny charakter biblijny (jest to cytat z Ga 6,2: „Jeden drugiego brzemiona noście i tak wypełniajcie *prawo Chrystusowe*”).

samoobjawienia się Boga w sumieniu chrześcijanina – do jego bycia (chrześcijanina) historycznego (stawania się) i jego ograniczonych zdolności wynikających z faktu bycia stworzeniem. Istotą takiej odpowiedzi może być tylko miłość, ponieważ Tym, który powołuje, jest biblijny Bóg miłości, a nie uniwersalny Sędzia kosmiczny zabiegający jedynie o swą nieugiętą, ponadczasową i zimną prawdę, o mechaniczną sprawiedliwość.

Aby zrozumieć całe znaczenie chrystocentryzmu wiary chrześcijańskiej, trzeba zauważyć, że dotyczy on nie tylko jej „obiektywnej” treści, w której Jezus Chrystus zajmuje centralne miejsce (które zresztą należy dobrze kreślić), ale także struktury samej wiary: żadna jej konkretna treść nie może być wyrażona w kategoriach prawdziwie chrześcijańskich bez odniesienia do wydarzenia Jezusa Chrystusa. W ten sposób żaden z działów dogmatyki chrześcijańskiej (Bóg, Trójca, eklezjologia, antropologia, sakramenty, eschatologia) i doktryny moralnej nie może dać wyrazu swej specyficznej treści bez wyraźnego odniesienia do wydarzenia chrystologicznego, fundamentu i struktury całej wiedzy teologicznej. W chrystocentryzmie zbiegają się najbardziej przekonujące osiągnięcia współczesnej teologii rozumienia całości Tajemnicy chrześcijańskiej w jej wymiarach szczegółowych i uniwersalnych. Również przed przepowiadaniem w tych obecnych czasach charakteryzujących się pluralizmem staje wyzwanie, by wykazać, w jakim sensie wydarzenie Jezusa Chrystusa jest jedyną odpowiednią zasadą dla pełnego zrozumienia całości rzeczywistości i historii, a w naszych czasach jedyną gwarancją rzeczywistego zbawienia ludzkości w wolności sumień.

Również tutaj zarówno teologia moralna, jak i ewangelizacja, odrębnymi drogami, dochodzą do tej samej rzeczywistości: Bóg, w Jezusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, zbawia grzesznego człowieka przez łaskę. Ten prymat łaski (dar) kładzie fundament pod teologię moralną, która dąży do wypracowania koncepcji właściwej ludzkiej odpowiedzi (teologia wzajemności), ale jest również specyficzną treścią (i metodą) przepowiadania, jak też prawdziwą podstawą jego skuteczności. Także tutaj obydwie te dyscypliny odnajdują się w relacji biegunowości: obydwie patrzą i próbują właściwie ująć to centrum chrystologii zbawczej, jakim jest krzyż Jezusa, element, którego nie można odsunąć na margines w redemptorystowskiej duchowości i duszpasterstwie.

W tym sensie odnowiona teologia moralna będzie przypominać posłudze głoszenia o jej centrum: krzyżu Jezusa jako najwyraźniejszym dowodzie, że Bóg wyszedł człowiekowi naprzeciw z taką miłością, iż pokonał wszelki dystans dzielący Go od człowieka, a wynikający z grzechu. Na tym polega konkretna służba teologii moralnej: podkreślić, że oddalenie od Boga zostało usunięte nie przez wysiłek człowieka, lecz przez Boga samego i w ten sposób wskazać, że komunია z Bogiem jest możliwa nie dlatego, iż człowiek przez długą i surową ascezę zdołał osiągnąć Boga, lecz dlatego, że Bóg jako pierwszy i przez czystą łaskę dosięgnął człowieka i pozwolił mu na zażyłość z sobą.

Jeśli składnik etyczny przepowiadania czeka na pewne uaktualnienie treści, to jest nim właśnie to: usprawiedliwienie (czyli nawiązanie słusznej relacji z Bogiem) jest *darem*, jaki człowiek może jedynie przyjąć, a nie wysłużyć sobie; przyjęcie to dokonuje się w *wierze*, która polega na „tak” człowieka wobec Boga, zbawiającego w Jezusie, w otwartości całego ludzkiego bytu na Boże działanie w nas. Ale również sama wiara jest Bożym darem. Usprawiedliwienie otrzymane od Boga nie jest tylko jakąś deklaracją ze strony Boga, że jesteśmy uważani za „sprawiedliwych”, lecz pociąga za sobą prawdziwą przemianę dokonującą się za sprawą Ducha Świętego, który czyni nas „nowym stworzeniem” (2 Kor 5,17) i rzeczywiście dziećmi Bożymi – „w Chrystusie”, do którego stajemy się coraz bardziej podobni (2 Kor 3,18). W wierze jednak zaangażowanie człowieka nie zostaje usunięte, lecz jest jej *następstwem*. Mówi się: *indicativus* (to, co Bóg uczynił) kładzie fundament pod *imperativus* (wymóg etyczny). Wierzący jest wezwany, by żyć i wzrastać w tej rzeczywistości, którą już otrzymał. Ponieważ jesteśmy już przez łaskę dziećmi Bożymi, powinniśmy wprowadzać w życie tę rzeczywistość. W ten sposób przepowiadanie zostanie definitywnie uwolnione od odziedziczonego z przeszłości „obowiązku” jako kategorii wręcz metodologicznej, w którym zresztą duchowi synowie św. Alfonsa byli ekspertami przez znaczną część naszej historii, a mianowicie tego, by niepokoić sumienia (kiedy to konieczne, wręcz budząc przerażenie...) – dla ich dobra!

3.3. Nowa eschatologia: umarli i zmartwychwstali z Chrystusem

Pomoc w aspekcie treściowym ze strony teologii moralnej nie kończy się na uwolnieniu przepowiadania od „zbawczego” siania strachu, łatwego, ale bezużytecznego i szkodliwego. Wciąż pozostaje otwarta najważniejsza sprawa: jak w konkretnym życiu ucieleśniać rzeczywistość bycia już, przez łaskę, dziećmi Bożymi, umiłowanymi w sposób przekraczający wszelkie wyobrażenie? Redemptorystowskie repertorium sugeruje nam niezwykle intuicje św. Alfonsa, dotyczące „nadmiernej” miłości Boga, niemal szalonej⁵. Ale jak na nią odpowiedzieć? Znów wyłania się tutaj biblijne i alfonsjańskie zarazem podkreślenie bycia współ-ukrzyżowanymi i współ-umarłymi z Chrystusem. Ta rzeczywistość, która sakramentalnie dokonała się podczas chrztu, winna wypełniać się egzystencjalnie w codziennym życiu. W szczególny sposób obejmuje ona miłość, ponieważ w Chrystusie liczy się „tylko wiara, która działa przez miłość” (Ga 5,6). Wszystko to nie tylko musi znaleźć odpowiedni język, aby trafić do postmodernistycznego słuchacza, ale domaga się przełożenia na ogół wartości, których należy trzymać się osobiście, w wolności i w perspektywie szczęścia.

⁵ Również B. Häring w czasie Soboru wskazywał na ten wymiar, opracowując głębiej metaforę duszy: *L'amore, anima della teologia di oggi*, wyd. Alleanza Sacerdotale „Amici del Sacro Cuore”, Mediolan 1965.

Teologia moralna odchodzi tutaj od bezpośredniej „kategorycznej imperatywności” dotyczącej tego, co należy robić. Będzie raczej mówić o całej egzystencji wierzącego, włączonej w tę drogę Jezusa, która prowadzi od śmierci do zmartwychwstania. Słusznie pisze A. Schweitzer: „Etyka jest przejawem wypływającym z bycia umarłymi i zmartwychwstałymi z Chrystusem, tak jak jest nim wolność od ciała, grzechu, prawa oraz otrzymanie daru Ducha”⁶. Etyka chrześcijańska jawi się właśnie jako etyka paschalna, to znaczy jako śmierć własnego „ja”, które zostawia miejsce ożywiającej działalności Boga. Jest to wybuch „nowego życia” w upodobnieniu się do śmierci Chrystusa, z której wypływa Duch.

Chrześcijanin jest poddany nowemu prawu, już nie temu z Synaju, lecz „prawu Ducha, który daje życie w Chrystusie” (Rz 8,2). Znajdujemy tutaj jedną z najlepszych idei teologa redemptorysty François-Xaviera Durrwella: „Duch, który wskrzesza Chrystusa, jest prawem moralnym Nowego Testamentu”⁷. Działa On tam, gdzie wierzący współ-umiera z Chrystusem. Dokonuje On „transpozycji, w której wierzący przechodzi z poziomu ciała na poziom eschatologii. Duch poddaje go progresywnemu stwarzaniu wypływającemu z wydarzenia paschalnego (Rz 6,2-5; Kol 3,1-3). [...] Przez wysiłek moralny człowiek przyzwala na działanie stwórcze Ducha, które zakończy się pełnym zmartwychwstaniem (Rz 6,3-11). Duch porusza wiernych w ten sam sposób, jak wskrzesza z martwych Chrystusa: ożywia ich w zadawaniu śmierci ciała, urzeczywistniając w nich tę śmierć. Duch jest prawem zmartwychwstania w śmierci. Krótko mówiąc, moralność chrześcijańska afirmuje się jako nowość w śmierci sobie samym: «A ci, którzy należą do Chrystusa Jezusa, ukrzyżowali ciało swoje z jego namiętnościami i pożądaniem. Mając życie od Ducha, do Ducha się też stosujemy»” (Ga 5,24n)⁸.

Coraz bardziej wyraźna staje się zatem oryginalność moralności chrześcijańskiej, która w takiej szacie nadaje się do dalszych zastosowań w diakonii Słowa:

- Etyka chrześcijańska nie jest etyką prawa, to znaczy moralnością, która w wysiłku zachowywania nakazów prawa znajduje drogę dojścia do Boga, lecz moralnością, która w śmierci samemu sobie pozwala, aby sam Bóg dokonywał Bożego życia w nas. Nie chodzi o uzyskiwanie za pomocą własnych sił czegoś, czego nie mamy, lecz o coraz większe konkretyzowanie w życiu tego, czym już jesteśmy przez łaskę.
- Św. Paweł przeciwstawia wiarę nie tyle niewierze, co chlubeniu się, to znaczy człowiekowi, który opiera się na sobie samym, na swoich siłach, na swojej samowystarczalności. Uwolniony od troski o własne zbawienie, zważywszy, że Bóg ujął w swe dłonie jego egzystencję i udzielił mu

⁶ *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tybinga 1933, s. 220.

⁷ *La Risurrezione di Gesù. Mistero di salvezza*, Rzym 1993, s. 188.

⁸ *Tamże*, s. 189.

daru życia wiecznego, wierzący może teraz kochać autentycznie i aż do końca, aż po zapomnienie o sobie, po „bycie nicością”.

- Istnieją dwa typy moralności, które przeciwstawiają się sobie jako stary i nowy: moralność, która myśli o otrzymaniu życia wiecznego przez czyn, przez wysiłek drobiazgowego zachowywania licznych przykazań; oraz etyka paschalna, która w śmierci własnego „ja” pozwala, aby Bóg sam działał w sercu wierzącego i przekształcił go w to nowe życie, które już otrzymał na chrzcie i w wierze⁹.

Przy takim ustawieniu teologia moralna jest w pełnym tego słowa znaczeniu teologią, a nie tylko etyką, która za pomocą przymiotnika (czyli jakby jedynie po części) nazywana jest *także* jako „teologiczna”. Nie można zanegować, że takie alternatywne ustawienie teologii moralnej ma swą wartość choćby ze względu na możliwość dialogu z kulturą poddaną globalizacji. Jest tu jednak także pewien słaby punkt: podstawy dla etyki teologicznej tworzy bowiem raczej filozofia, z właściwymi jej ograniczeniami narzuconymi przez wykład ukierunkowany na dowodzenie, a jej przedmiotem są raczej czyny bądź postawy ludzkie w ramach *ethosu* zakładanego jako rzeczywistość kulturowa i uprzedzająca wiarę, dlatego lepiej nadająca się do analizy z punktu widzenia nauki.

Teologia moralna w formie zaproponowanej przez *Optatam totius* (nr 16) jest natomiast w pełnym tego słowa znaczeniu teologią, której wartością jest wskazywanie dobra, jakiego należy się trzymać, lecz w ramach niezwykle wzniosłego powołania ludzkiego, by przynosić owoce w miłości w typowo Chrystusowym poświęceniu się – za życie świata. Wyraźnie pojawia się tutaj „powołaniowa” perspektywa takiego podejścia: nie chodzi jedynie o jakiś, choćby światły, „opis” ludzkiej moralności, lecz o prawdziwą odpowiedź na prawdziwe powołanie.

Z czym należałoby utożsamić to „najwyższe powołanie”, które teologia moralna powinna zilustrować, pomagając w ten sposób kerygmatowi wyrazić potencjalności etyczne życia chrześcijańskiego?

4. NOWA ŚWIĘTOŚĆ

Jak stwierdziliśmy, teologia moralna pomaga przepowiadaniu, podkreślając z mocą, że nie ma najpierw jakiegoś Boga, który się czegoś domaga, ale Bóg, który daje, kocha, powołuje, pobudzając naszą odpowiedź miłości¹⁰. Ta

⁹ Wykorzystuję tutaj perspektywy nakreślone przez G. Rossè, *Aspetti dell'etica cristiana nella luce dell'ideale dell'unità*, „Nuova Umanità” XIX (1997/1) 109, s. 53-60.

¹⁰ Cała nasza doskonałość polega na kochaniu naszego najbardziej godnego miłości Boga: *Caritas est vinculum perfectionis* (Kol 3,14). Lecz z kolei cała doskonałość miłowania Boga polega na zjednoczeniu naszej woli z Jego najświętszą wolą”, *Uniformità alla volontà di Dio*, „Opere Spirituali”, Bassano 1777.

typowo alfonsjańska prawda moralna została w pełni przywrócona i rozwinięta przez antropologię soborową, która wskazała, że pełną realizacją istoty ludzkiej jest jedynie wolny dar z siebie, jakim jest właśnie miłość¹¹. Jest to fundamentalny tekst antropologiczny Soboru i całej teologii chrześcijańskiej, tekst umieszczony w ramach perspektywy trynitarniej (człowiek jest *imago Dei*, obrazem Boga w Trójcy Jedynej) i odkupieńczego daru Chrystusa, Słowa wcielonego, uzdalniającego i zobowiązującego człowieka do udziału w całkowitym darze z siebie Chrystusa, a więc i do przeżywania na nowo tego Jego ofiarowania się. Jak pisze papież, taki szczery dar z siebie „jest możliwy dla człowieka tylko poprzez spotkanie z Bogiem. To doskonałe spełnienie człowieka znajduje w Bogu i *tę prawdę objawia Chrystus*. Człowiek się spełnia w Bogu dlatego, że Bóg sam do niego przyszedł w swoim Przedwiecznym Synu” (*Tertio millennio adveniente*, 9).

Mamy tu do czynienia z perspektywą trans-dyscyplinarną, w której zbiegają się różne dziedziny życia chrześcijańskiego, a także rozmaite posługi lub urzędy, łącznie z tymi właściwymi teologii moralnej i działalności duszpasterskiej, wyrażającej się w głoszeniu słowa. Nie jest to zatem jakiś obszar zastrzeżony dla jednej z dyscyplin lub diakonii kościelnych, lecz raczej „wspólny dom” każdej z nich. Świętość jest zarazem tym „najwyższym powołaniem” człowieka (moralnym), jak też celem czynności codziennego życia wierzących. Obchody Jubileuszu Roku 2000 odsłoniły dalsze zastosowania pastoralne w tym kierunku. Jan Paweł II pragnął zwrócić uwagę przede wszystkim na to, że „perspektywą, w którą winna być wpisana cała działalność duszpasterska, jest perspektywa *świętości*. [...] Skoro zakończył się Jubileusz, powracamy na zwyczajną drogę, ale prowadzenie do świętości pozostaje szczególnie pilnym zadaniem duszpasterskim. Trzeba zatem odkryć ponownie całe bogactwo treści programowych V rozdziału Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, poświęcone «powszechnemu powołaniu do świętości». Jeśli Ojcowie soborowi położyli taki nacisk na tę problematykę, to nie po to, aby nadać eklezjologii coś w rodzaju duchowego szlif, ale aby uwypuklić jej wewnętrzną i istotną dynamikę. Ponowne odkrycie Kościoła jako «tajemnicy», czyli jako ludu «zjednoczonego jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego», musiało doprowadzić także do ponownego odkrycia jego «świętości», pojmowanej w podstawowym znaczeniu jako przynależność do Tego, który jest w najgłębszym sensie Święty, «po trzykroć Święty» (por. Iz 6,3). Wyznawać wiarę w Kościół jako święty znaczy wskazywać jego oblicze *Oblubienicy Chrystusa*, dla której On złożył w ofierze samego siebie właśnie po to, aby ją uświęcić (por. Ef 5,25-26). Ten dar świętości – by tak rzec – obiektywnej, zostaje ofiarowany każdemu ochrzczoneму. Dar jednak staje się z kolei zadaniem, któremu winno być podporządkowane całe

¹¹ *Gaudium et spes* (nr 24,4) wskazuje bowiem na antropologię poświęcenia się jako odpowiadającą ekonomii daru, właściwej Bogu: „człowiek [...] nie może się w pełni odnaleźć inaczej, jak tylko przez szczery dar z siebie samego (*plene seipsum invenire non posse nisi per sincerum sui ipsius donum*)”.

życie chrześcijanina: «Albowiem wolą Bożą jest wasze uświęcenie» (1 Tes 4,3). To zadanie nie dotyczy tylko niektórych chrześcijan: «Wszyscy chrześcijanie, jakiegokolwiek stanu i zawodu, powołani są do pełni życia chrześcijańskiego i do doskonałości miłości» (Novo millennio ineunte, 30).

Świętość jest zatem celem każdego życia chrześcijańskiego. Niestety jednak, w naszej współczesnej kulturze słowo „świętość” nie cieszy się wielkim poważaniem. Nabiera niekiedy dwuznacznego lub wręcz negatywnego znaczenia, jakby chodziło o synonim pewnego odczłowieczenia, dziwnych albo wręcz odbiegających od normy zachowań. Z jednej strony wynika to z uprawianego w przeszłości stylu pisania hagiografii, mającego wprawdzie dobre intencje, ale niewłaściwego, przekształcającego świętych w niedościgłych herosów, istoty wybrane i unikalne, czasami nawet przejawiające dość wątpliwe zachowania. Tego rodzaju hagiografia wyobcowała ich z normalnego doświadczenia ludzkiego. Z drugiej strony taka sytuacja wynika ze zsekularyzowanej wizji, która chcąc usunąć z życia ludzkiego wymiar religijny, dokonuje pewnych przerysowań i ośmiesza najbardziej szokujące rysy świętych, przedstawiając ich karykaturalny obraz¹².

Posoborowa teologia moralna postanowiła zdefiniować siebie w kategoriach „odpowiedzi ze strony stworzenia”, to znaczy odpowiedzi proporcjonalnej do ludzkich ograniczeń i kruchości, rozciągniętej w czasie. Świętość odpowiada takiemu opisowi. Dary charyzmatyczne świętości chcą dać właściwą odpowiedź na konkretne problemy i określone sytuacje historyczne Kościoła lub ludzkości, dlatego można stwierdzić, że także różne modele świętości są związane z różnymi epokami i najbardziej charakterystycznymi cechami każdego etapu kulturowego¹³.

Z coraz większą mocą wyłania się pytanie: jakiego rodzaju świętości wymaga się dzisiaj? Ze względu na szczególne warunki zeświecczonej kultury Zachodu szuka się modeli, z którymi można by się utożsamić, ale związanych z warunkami kulturowymi, w jakich mężczyźni i kobiety naszych czasów prowadzą swoje życie. Istnieje pilna potrzeba prowadzenia takich poszukiwań obejmujących wszystkie dyscypliny wiedzy, nie tylko te kościelne.

Jest już rzeczą pewną, że dziś trzeba pewnego typu świętości, który umiałby żyć w środowisku zsekularyzowanym. Takie stwierdzenie implikuje, że ta świętość nie będzie optować za separacją lub izolacją, lecz za życiem pośród-

¹² Wykorzystuję tutaj pewne sugestie zawarte w artykule C. Andradego, *La santità nel tempo*, „Unità e carismi”, 1/2004, styczeń-luty, 2-4. Na s. 2 Autor wskazuje na pewien interesujący, choć ambiwalentny fakt: „Ludzie nadal gromadzą się wokół świętych. Wystarczy przyrzeć się niezwykle zainteresowaniu ze strony zwykłych ludzi skupionych wokół takich postaci, jak Ojciec Pio z Pietrelciny czy Matka Teresa z Kalkuty. Święci bowiem rozsiewają woń świętości. A ludzie, kiedy ją poczują, są przez nią pociągani. Również w naszych czasach święci nadal są świetlistymi ogniami w mrokach i ludzie biegną ku nim masowo, tak jak cmy do lampy w wiosenną noc”.

¹³ Ciekawy jest paralelizm między określonymi nurtami kulturowymi a rozwojem różnych modeli duchowości i świętości: między racjonalizmem a psychologizmem religijnym *devotio moderna*, między rodzinami kultury miejskiej a duchowością zakonów żebrzących, między krytyką ateistyczną i nihilizmem a duchowością Charlesa de Foucauld lub Teresy z Lisieux itd.

ku świata, potrafiącym połączyć zjednoczenie z Bogiem i ludzką aktywność, nie oddzielając od siebie tych dwóch wymiarów, naturalnego i nadprzyrodzonego, jak gdyby to były dwie różne sfery, które się ze sobą nie komunikują i nie są w stanie komunikować. Chodzi o świętość zdolną karmić się życiem codziennym, a nie tylko elementami specyficznymi dla *sacrum*. Poszanowanie autonomii rzeczy stworzonych pociąga bowiem za sobą właśnie to, że praca ludzka ma sama w sobie wartość duchową, niezależnie od wykonywania czynności bezpośrednio religijnych.

Życie w dzisiejszych wielkich aglomeracjach wykazuje tendencje do fragmentaryzacji życia i formalizowania go przez przypisywanie ludziom „ról” (zachowania protokolarne), odrywając je od osobowości każdej jednostki, specyficznego miejsca wszelkiego doświadczenia religijnego. Potrzeba zatem takiego typu świętości, która potrafiłaby odpowiedzieć na wyzwanie, jakim jest stopniowe zanikanie doświadczenia Boga, zataczające coraz szersze kręgi wśród nowych pokoleń. Innymi słowy, potrzeba takiego typu świętości, która uczyni możliwym bezpośredni dostęp do doświadczenia Boga bez potrzeby jakiegoś uciążliwego wtajemniczania lub tradycji religijnej już utrwalonej i odziedziczonej.

Wielu współczesnych młodych ludzi doznaje wielkich trudności w posługiwaniu się klasycznymi „środkami” spotkania z Bogiem (modlitwą i sakramentami). Jest to zrozumiałe, ponieważ te środki nie tylko nie są częścią ich dziedzictwa kulturowego, ale też domagają się pewnej stałości, cierpliwości i dyscypliny, które dzisiaj okazują się dla nich czymś bardzo trudnym. To są trudności obiektywne, które trzeba uwzględnić. Konieczny jest pewien typ świętości, która potrafiłaby w jakiś sposób uczynić widzialnym plan zbawienia, stanowiący kwintesencję Ewangelii.

Nie tylko teologia moralna, ale także przepowiadanie znajduje tutaj jedno ze swych największych wyzwań, których nie da się rozwiązać po prostu przez zlikwidowanie ich jako problemu marginalnego, ponieważ związanego wyłącznie z „nieodpowiednim językiem”. Sprawa jest dużo głębsza, ponieważ choć współczesny chrześcijanin ma coraz mniej nadziei i zbyt często ogranicza swoje oczekiwania związane ze „zbawieniem” do przedmiotów konsumpcji, którymi bombarduje go świat reklamy, to jednak nie przestaje szukać widzialnego sensu swojej egzystencji¹⁴.

Ta widzialność musi rozciągnąć się także na humanizującą funkcję zasad moralnych. Poważne zarzuty, jakie dzisiaj kieruje się przeciwko moralności chrześcijańskiej – lub też przeciwko prostemu faktowi, że wiara domaga się ustalenia pewnych nakazów dotyczących aspektów życia, które uważa się za należące do wyłącznie prywatnych kompetencji – mówią nam, że nie rozumie się już faktu, iż nakazy moralne *nie są* wyrazem chęci kontroli ze strony Kościo-

¹⁴ Już K. Rahner zauważył, że chrześcijanin XXI wieku albo będzie mistykiem (kimś przeżywającym osobiste doświadczenie Boga), albo po prostu w ogóle go nie będzie.

ła nad życiem swoich wiernych, lecz najbardziej rozumnym sposobem realizacji chrześcijańskiego planu. Powraca tutaj kwestia właściwa zarówno teologii moralnej, jak i ewangelizacji: jak nigdy dotąd, konieczne jest ukazanie w sposób dynamiczny treści zbawczej (*indicativus*) (owoce odkupienia i samo życie moralne), aby został przyjęty jej imperatyw (przykazania).

Ograniczenie życia religijnego do wymiarów prywatnych doprowadziło do obecnego braku poparcia większości społeczeństwa dla religii. Taka sytuacja wydaje się postulować drogę świętości o charakterze wspólnotowym, nie tylko dlatego, że ten wymiar jest wewnętrznie wpisany w chrześcijaństwo, ale także dlatego, że jest ona (wspólnota) koniecznym warunkiem dla jakiegokolwiek poglądu, który chce się rozpropagować na skalę powszechną¹⁵. Oczywiście jednak nadal trzeba będzie oferować pomoce osobiste, pozwalające każdemu osobiście stawiać czoła życiu codziennemu w bardzo podzielonym i skążonym kontekście, jakim jest dzisiejszy świat.

5. ZAKOŃCZENIE

Owocne spotkanie między duchowością, moralnością i naszym duszpasterstwem misjonarskim, dokonujące się na poziomie życia i wzajemnego oddziaływania, jest od dawna widoczne, stąd również słowa tego mojego wystąpienia nie są jakąś nowością. Również obecny papież mówił nam o tym z okazji dwusetnej rocznicy śmierci Założyciela redemptorystów¹⁶.

Oczywiście życie współczesne stawia nowe problemy, które nierzadko trudno jest rozwiązać. Niemniej jednak w kierownictwie dusz i posłudze nauczania zawsze trzeba będzie mieć na uwadze, że niezbywalnym kryterium, do którego należy się stosować, pozostaje słowo Boga, autentycznie interpretowane przez Magisterium Kościoła. Ponadto zawsze będzie trzeba kierować się łagodnością pastoralną, zgodnie z roztropnym nauczaniem papieża Pawła VI: «Nie umniejszać w niczym zbawiennej nauki Chrystusa jest wybitną formą miłości do dusz. Lecz stale powinna temu towarzyszyć cierpliwość i dobroć, której przykład dał sam Odkupiciel, kiedy przebywał z ludźmi».

Podsumowując, możemy stwierdzić, że wyłaniają się następujące wskazania i kierunki (które artykuł podkreśla lub zakłada jako rezultat domagający się rozwinięcia):

¹⁵ Powraca tu z mocą alfonsjańska intuicja „kaplic wieczornych” lub przynajmniej środków „wspólnotowych” (w rodzaju wspólnej medytacji), pozostawionych jako narzędzia do wytrwania i dalszego rozwinięcia owoców głoszenia słowa w czasie misji. Świętość – tak dzisiaj, jak i wówczas – nie jest prawdziwie możliwa do zrealizowania w sensie uniwersalnym inaczej niż w ramach pewnego projektu wspólnotowego, który rozkładałby na wszystkich „koszty” jej osiągnięcia, a jednocześnie pozwolił cieszyć się jej pomnożonymi owocami, właśnie jako przeżywanymi w wymiarze komunii.

¹⁶ *Spiritus Domini*, Lettera Apostolica del Sommo Pontefice per il bicentenario della morte di S. Alfonso Maria De' Liguori, 1987.

- Nigdy nie wolno zdradzić alfonsjańskiego punktu wyjścia, a zarazem punktu dojścia: moralności i przepowiadania „*agapicznego*”, jedyne, które jest zdolne pociągnąć sumienia ku Najwyższemu Dobru – Bogu, a także ku dobru szczegółowemu, jakim jest osobista realizacja, zawsze w obrębie międzyosobowych relacji komunii.
- Nieustannie proponować, stale go aktualizując, projekt życia *oddanego w ofierze*, jedyny zdolny uczynić życie osobiste i wspólnotowe trynitarnym odbiciem pokoju i pełni, także uczuciowej (różne typy wolontaryzmu).
- Kłaść akcent na konkretną realizację wskazań *kenygmaticznych i parenetycznych w sposób asocjatywny*, jedyny, który pozwoli na rzeczywistą realizację historyczną powszechnego powołania do świętości (ruchy i nowe wspólnoty jako środowiska prawdziwie pogłębionego i autentycznego życia chrześcijańskiego).
- Uwzględnić globalizację jako *nadanie wymiaru światowego* dobru wspólnemu poprzez solidarność trans-kulturową i trans-religijną na naszym kontynencie (rozwijając różne kierunki dialogu).

Kończąc, mogę jedynie wyrazić życzenie, aby teologia moralna – rozumiana jako „nauka w dialogu”, wspólnotowe zbliżanie się razem do prawdy moralnej, dynamiczne kroczenie ku stopniowemu wyzwoleniu sumień poprzez angażujący plan wszechogarniającego braterstwa – potrafiła coraz lepiej wnosić wkład treściowy (przesłanie) i strukturalny (metoda), aby na nowo uczynić Ewangelię prawdziwie „Dobrą” Nowiną, że Bóg traktuje człowieka tak, jakby człowiek był dla Niego Bogiem (św. Alfons).