

Ks. Edward Sienkiewicz\*  
WT US, Koszalin

**SPOŁECZEŃSTWO CHRZEŚCIJAŃSKIE.  
REFLEKSJE NA KANWIE ADHORTACJI APOSTOLSKIEJ  
*EVANGELII GAUDIUM* PAPIEŻA FRANCISZKA**

Spółeczeństwo chrześcijańskie, któremu papież Franciszek w adhortacji apostołskiej *Evangelii gaudium* poświęca wiele miejsca, jest strukturą interesującą dwie odrębne dyscypliny: teologię i socjologię. Naukowe badanie jej może zatem natrafiać na przeszkody natury metodologicznej. Wyjątkową wprost możliwością pokonania ich jest wcielenie Słowa i ogłoszone przez Jezusa panowanie Boga. Wcielenie bowiem najlepiej odsłania rzeczywistość osoby, w której – przez wolne działanie podmiotu – możliwe jest rozwiązanie napięcia między jednostkowością (indywidualnością) a społecznością. Owocem tego jest wspólnota, która w perspektywie królestwa Bożego, będącego owocem misterium paschalnego Jezusa, stanowi podstawę braku zgody na wykluczanie kogokolwiek z tej rzeczywistości, jaką jest chrześcijańskie społeczeństwo. Ale też braku zgody na grzech we właściwych tej strukturze relacjach. Dowartościowane przez misterium paschalne Jezusa, w którym grzech został pokonany, chrześcijańskie społeczeństwo staje się coraz bardziej wspólnotą, czyli rzeczywistością, pozwalającą najpełniej realizować się każdej osobie, aż po eschatologiczne dopełnienie.

Papież Franciszek w swojej adhortacji apostołskiej, poświęconej głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie – *Evangelii gaudium*, dokładnie w IV rozdziale, pisze na temat społecznego wymiaru ewangelizacji. Niemniej jednak biskup Rzymu kwestiom społecznym poświęca także II rozdział dokumentu, zatytułowany: „W kryzysie zaangażowania wspólnotowego”. Papież, dostrzegając wiele piętrzących się problemów społecznych i starając się wskazać najlepsze – w jego rozumieniu – drogi do ich rozwiązywania, mówi o społecznych konsekwencjach

\* Ks. dr hab. Edward Sienkiewicz (ur. 13.10.1962 r.) – kapłan diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej, profesor Uniwersytetu Szczecińskiego, kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej i wykładowca teologii dogmatycznej w Wyższym Seminarium Duchownym oraz w Instytucie Teologicznym w Koszalinie. Autor wielu monografii i artykułów naukowych; e-mail: esienkiewicz@op.pl.

głoszenia przez Kościół Dobrej Nowiny. Przy czym konsekwencje owe rozumie jako wyraźnie wpływające na rozwiązania społeczne, aż po kształtowanie na podstawie wartości chrześcijańskich, a więc pochodzących z Objawienia, społecznych relacji między osobami. Przy czym świadomie wspominamy o problemach, które muszą się pojawić przy tak sformułowanym temacie tego artykułu. Bagatelizowanie ich, a tym bardziej jakakolwiek próba ominięcia, skazuje naszą refleksję na niepowodzenie, a przynajmniej na nierzetelność. Stąd – jak to zresztą czyni papież Franciszek – spróbujemy podjąć to wyzwanie.

O jakich zatem problemach mowa – przewidywanych i pojawiających się w ramach określenia: „społeczeństwo chrześcijańskie”? To po pierwsze dość wyraźne złożenie dwóch odrębnych wymiarów, właściwych różnym dyscyplinom naukowym. Nie muszą one być od razu i tylko ukazane jako konfrontacja. Ale też – jak się wydaje – nie powinno się nad tym przechodzić bez choćby słowa wyjaśnienia. Złożenie to bowiem zakłada odniesienie do bardzo konkretnej rzeczywistości, co nie pozwala rozumieć go jako wysoce teoretycznego problemu, a tym bardziej abstrakcyjnego. Takie właśnie nastawienie, przy wskazaniu na bardzo konkretne rozwiązania w związku z imperatywem głoszenia Ewangelii w każdym czasie i w każdym miejscu, charakteryzuje dokument papieża Franciszka.

Zanim przejdziemy do bardziej szczegółowych rozważań, trzeba sobie uprzytomnić bogatą tradycję, powstałą na drodze rozwiązywania problemów społecznych i zadań, jakie w związku z tym pojawiają się przed zobowiązanymi do świadectwa chrześcijanami. Poza tym warto już na początku rozstrzygnąć, jak rozumiemy „społeczeństwo chrześcijańskie”. Czy chodzi tu tylko o społeczne relacje między chrześcijanami, co prowadzi z konieczności do powstania określonych instytucji oraz urzędów? Czy też przenikanie wartości chrześcijańskich do relacji społecznych jako takich, stanowiących bardzo szeroką perspektywę tego rodzaju odniesień, co musi się jawić również jako pewne zadanie, wynikające z misyjnego nakazu Jezusa Chrystusa: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię” (Mk 16,15-18)? W zależności od tego rozstrzygnięcia zajmiemy się w dalszej części rozwiązywaniem kwestii metodologicznych, związanych z podjętym przez nas tematem.

## „WSPÓŁCZESNE WYZWANIA” – KONTEKST ROZWAŻAŃ NA TEMAT SPOŁECZEŃSTWA W PERSPEKTYWIE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ WIARY

Spróbujemy w tej kwestii podążać za rozwiązaniem, jakie znajdujemy w *Ewangeliu gaudium*, dokumencie podejmującym wiele kwestii związanych z problematyką społeczeństwa chrześcijańskiego. Otóż biskup Rzymu zdaje się traktować społeczeństwo w kontekście chrześcijańskiego głoszenia Ewangelii, jako zastane, przynajmniej w związku z wieloma wprost narzucającymi się problemami. Można je określić jako właściwe każdej strukturze społecznej, która radząc sobie z nimi,

oczywiście opierając się na określonym systemie wartości oraz sprawdzonych sposobach postępowania, wznosi się na wyższy poziom, co oznacza większe bezpieczeństwo stanowiących je osób i coraz bardziej harmonijne działanie w zdobywaniu przez nie oraz ochronie konkretnych dóbr. I odwrotnie, brak powodzenia w rozwiązywaniu tych problemów niesie ze sobą brak poczucia bezpieczeństwa, uregulowania stanu posiadania, własności, aż po przejawy chaosu w sporze jednych z drugimi, który to spór może się przerodzić w otwarte konflikty. Jakie to są problemy i jak należałoby sobie z nimi poradzić? Wyliczając je i postrzegając zarazem jako szczególne wyzwanie wobec chrześcijańskiego świadectwa, odwołamy się do opisu oraz analizy przeprowadzonej przez papieża Franciszka w jego adhortacji.

Okazuje się, że biskup Rzymu sam określa wspomniane problemy jako „współczesne wyzwania”, które uznaje za występujące we wszystkich współczesnych społeczeństwach, niezależnie od ich stopnia rozwoju, historycznych i kulturowych, a nawet geograficznych uwarunkowań<sup>1</sup>. Dostrzegając niekwestionowane osiągnięcia i sukcesy, jeśli chodzi o ochronę zdrowia, bezpieczeństwo, edukację i komunikację, papież Franciszek zwraca uwagę na ciągle wielką liczbę ludzi zmagających się z ogromnym, często niepokonalnym wręcz lękiem egzystencjalnym; wielu ludzi – podkreśla w swoim dokumencie – żyje z dnia na dzień, doświadczając braku stabilizacji, pewności jutra, co jest spowodowane rozwarstwieniem społecznym, nierównością i przemocą<sup>2</sup>. W swojej adhortacji z naciskiem artykułuje zdecydowane „nie” – jak to określa – „dla ekonomii wykluczenia”, choć w dość wnikliwej analizie najważniejszych zagrożeń życia społecznego nie zatrzymuje się na ekonomii, ponieważ nie tylko w niej dostrzega źródło wykluczenia<sup>3</sup>. Niemniej „kult pieniądza” – jak zauważa biskup Rzymu – określany przez niego jako „nowoczesne bałwochwalstwo”, rodzi, także w wysoko rozwiniętych społeczeństwach, rażącą nierówność. Wypacza to zupełnie relację oraz zależność środka od celu, co z kolei jest konsekwencją daleko idących przewartościowań w hierarchii wartości. Pieniądz, zamiast być środkiem w rozwiązywaniu problemów dotyczących zdrowia i życia ludzkiego, staje się czynnikiem nie tylko uzależniającym jedno i drugie, ale wręcz podporządkowującym żądzy zysku nielicznych całej rzesze ubogich<sup>4</sup>.

W takiej optyce, stawiającej na szczycie tylko to, co policzalne, człowiek jest często traktowany jak towar, który można wykorzystać. Aspekt ekonomiczny przysłania wszystkie inne wartości, w tym ludzkie życie i zdrowie. Kiedy chodzi o biedniejszego, bez skrupułów traktuje się je jako mniej ważne niż wymierny dochód ludzi bogatych<sup>5</sup>. Instytucjonalna ochrona bogatych prowadzi do sytuacji właściwej mniej rozwiniętym społeczeństwom, ale zagrażającej także tym, które

<sup>1</sup> Benedykt XVI, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2007*, 5, „Insegnamenti” III 2 (2007), 796.

<sup>2</sup> Franciszek, *Eangelii gaudium*, Rzym 2013, 52.

<sup>3</sup> Tamże, 53-54.

<sup>4</sup> Tamże, 55-57.

<sup>5</sup> Tamże, 59-60.

osiągnęły już pewien poziom stabilizacji. Rosnąca liczba biednych i wykluczonych w pewnym momencie nie ma już nic do stracenia, co może prowadzić do poważnych konfliktów. Może warto przemyśleć ten problem także w kwestii zagrożenia pokoju; zagrożenia terrorystycznego<sup>6</sup>, w którym granica dość regularnie przebiega między zagrożonymi bogatymi i biednymi agresorami. Oczywiście nie bagatelizując w tym względzie również innych przyczyn, takich jak kulturowe i religijne, także polityczne<sup>7</sup>.

Poza zagrożeniami dotyczącymi wymiaru ekonomicznego papież Franciszek pisze o „niektórych wyzwaniach kulturowych”, a więc zagrożeniach, jakie niesie ze sobą niekontrolowany i bezkrytycznie przyjmowany proces globalizacji. O związanym z tym niszczeniu regionalnych kultur oraz systemów wartości. Poza tym o wciąż stymulowanej, także przez wiele instytucji – jakby to było ich podstawowym zadaniem – sekularyzacji, co naturalnie wyzwała w niektórych obszarach wręcz radykalny opór i aktywność nowych ruchów religijnych, a wśród nich o charakterze fundamentalistycznym<sup>8</sup>. O zjawisku tym i związanych z nim zagrożeniach swego czasu pisał kardynał J. Ratzinger. Otóż sekularyzacja i wręcz ateizacja rozwiniętych społeczeństw Zachodu niszczy podstawową płaszczyznę spotkania i dialogu ze społeczeństwami biednego Wschodu, którą powinna być religia<sup>9</sup>. Jej brak nie pozostawia tym ostatnim większego wyboru i dostarcza ważnego argumentu w postaci zagrożenia religii jako takiej, prowadząc przy tym do otwartych konfliktów<sup>10</sup>. Papież Franciszek nie pomija w swojej adhortacji również problemów związanych z pogłębiającym się kryzysem rodziny, podważaniem jej tradycyjnego modelu, a także z postmodernistycznym indywidualizmem i relatywizmem.

<sup>6</sup> Ph. Hitti, *The Arabs. A Short History*, Chicago 1949, s. 110; N. Daniel, *The Arabs and Medieval Europe*, London 1998, s. 7; J. Huziński, *Dżihad we wczesnoosmańskiej ideologii ekspansji*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego – Prace Historyczne” 102 (1992), s. 17.

<sup>7</sup> R. Armour, *Islam, chrześcijaństwo i Zachód. Burzliwe dzieje wzajemnych relacji*, Kraków 2004, s. 266-267; S. Janowski, *Dlaczego w Sudanie wymordowano ok. 3 mln. chrześcijan? Przemilczane ludobójstwo*, „Źródło” 48 (2001), s. 25; H. Waldenfels, *Religie odpowiedzią na pytanie o sens istnienia człowieka*, tłum. E. Perczak, Warszawa 1986, s. 51; K. Kościelniak, *Dżihad. Święta wojna w islamie*, Kraków 2002, s. 125-127; B. Lewis, *Europa a islam*, tłum. A. Szostkiewicz, w: *Europa i co z tego wynika. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Warszawa 1990, s. 286-287.

<sup>8</sup> Franciszek, *Evangelii gaudium*, 61-67.

<sup>9</sup> J. Ratzinger, *Europa – dziedzictwo zobowiązujące chrześcijan*, tłum. L. Balter, „Communio” (kolekcja: Kościół – Ekumenizm – Polityka), 5 (1990), s. 260; tenże, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. S. Czerwik, Kielce 2005, s. 20.

<sup>10</sup> Paweł VI, *Populorum progressio*, Rzym 1967, 47; Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, Rzym 1987, 42.

## KWESTIE METODOLOGICZNE

Obecność kwestii społecznych w dokumentach Magisterium nie jest niczym nowym i na pewno wszyscy zdążyliśmy się do tego przyzwyczaić. Historię tego zagadnienia możemy w tym miejscu pominąć, aczkolwiek jest ona nie tylko ciekawa, ale również bardzo pouczająca. Trzeba jednak pamiętać, że niesie także ze sobą pewne problemy, wspomniane na początku naszej refleksji. Chodzi o kompetencje, jakie w tym przypadku rości sobie Urząd Nauczycielski Kościoła. Nie przez wszystkich roszczenie to jest akceptowane, a nawet tolerowane<sup>11</sup>.

Dość istotne w tym kontekście wydaje się przypomnienie przez papieża Franciszka oczywistej z punktu widzenia teologicznego prawdy, że „ewangelizować to czynić obecnym w świecie królestwo Boże”<sup>12</sup>. Stwierdzenie jednak takie niesie ze sobą pytanie o związek, jaki zachodzi między królestwem Bożym a strukturami społecznymi. W nieco innym ujęciu – między teologią a socjologią<sup>13</sup>. Nie chodzi zatem o relacje społeczne między chrześcijanami tylko, to znaczy osobami, za pomocą tych relacji, powołującymi – służące wskazanym przez nie celom – trwałe instytucje. Taki wymiar nosi z konieczności na sobie rzeczywistość Kościoła. Z konieczności pominiemy w tym miejscu szczegółowe kwestie eklezjologiczne, ponieważ zbyt mocno poszerzyłyby one naszą refleksję<sup>14</sup>. Mammy więc na myśli społeczeństwo jako takie, z właściwymi sobie rozwiązaniami, które w tym samym stopniu dotyczą chrześcijan i innych osób, w tym niewierzących, co akurat nie tylko nie musi być chrześcijanom obojętne, ale wprost nie powinno<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> F. Fürstenberg, *Struktura Kościoła i społeczeństwa*, tłum. F. Adamski, w: *Socjologia religii*, wybór i oprac. F. Adamski, Kraków 1983, s. 119-120; J. Mazur, *Katolicka nauka społeczna*, w: Jan Paweł II, *Encyklopedia nauczania społecznego*, red. A. Zwoliński, Radom 2005, s. 227-231.

<sup>12</sup> Franciszek, *Evangelii gaudium*, 176.

<sup>13</sup> N. Mette, *Zu den soziologischen und theologischen Bedingungen heutiger Glaubensvermittlung*, „Theologisch-praktische Quartalschrift” 2 (2008), s. 115-122.

<sup>14</sup> P. Neuner, *Eklezjologia – nauka o Kościele*, tłum. W. Szymona, w: *Podręcznik do teologii dogmatycznej*, red. W. Beinert, Kraków 1999, s. 334; M. Kehl, *Ekklesiologie*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd 3, Hrsg. W. Kasper, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1995, s. 569-570; J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2004, s. 328-340; A.A. Napiórkowski, *Misterium communionis. Eklezjalny paradygmat dziejów zbawienia*, s. 135-142; tenże, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Kraków 2010, s. 153-169; W. Hładowski, *Zarys apologetyki. Analiza chrześcijańskiej refleksji nad wiarygodnością objawienia*, Warszawa 1980, s. 184nn; H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007, s. 45-48, E. Staniek, *Kościół – wspólnota czy społeczność? Zarys eklezjologii pierwszych trzech wieków*, „Vox Patrum” 6 (1986), 10, s. 203-218; S. Wiedenhofer, *Ekklesiologie*, w: *Handbuch der Dogmatik*, Bd 2, Hrsg. Th. Schneider, Düsseldorf 1995, s. 72-74; Benedykt XVI, *Ojcowie Kościoła. Od Klemensa Rzymskiego do Augustyna*, Poznań 2008, s. 23-25; H. Bourgeois, B. Sesbüé, P. Tihon, *Znaki zbawienia*, tłum. P. Rak, w: *Historia dogmatów*, red. B. Sesbüé, Kraków 2001, s. 312-344; tenże, *Władza w Kościele. Autorytet, prawda i wolność*, tłum. P. Rak, Kraków 2003, s. 21-32.

<sup>15</sup> J. Szacki, *Porządek społeczny*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 918.

Trudno jednak pominąć spór kompetencyjny, który musimy jakoś rozwiązać. Samo stwierdzenie, że znane systemy religijne noszą na sobie konkretne rozwiązania społeczne, nie załatwia wszystkiego. Zatrzymajmy się zatem nad biblijnym i teologicznym rozumieniem królestwa Bożego. Już sama świadomość kontekstu, w którym Jezus wypowiada słowa *he basileja tou Theu*, musi przekonywać, że głoszenie Ewangelii ma konsekwencje społeczne. Co więcej, wypowiedane są one przez Jezusa w wyraźnej perspektywie społecznej i z zamiarem takiego oddźwięku, jeśli nie wprost prowokacji. Obłaskawianie tego niczemu nie służy i tylko wypacza obraz zarysowany w Nowym Testamencie. Z tego obrazu bowiem nie można usuwać sceny Jezusa z pretorium Piłata<sup>16</sup>. Chcąc bronić tezy o prowokacji Jezusa, należy przywołać chociażby kontekst Zelotów, rozumiejących królestwo Boże w sensie politycznym, a więc i społecznym. Przy czym wyraźnie posługiwali się oni interpretacją religijną<sup>17</sup>.

Problem okazuje się tak samo stary, jak i nowy. Choć według wielu zajmujących się refleksją wiary niepozostawiającą poza swoim zainteresowaniem także wymiaru społecznego, jeśli chodzi o tę nowość – jak twierdzą – nieco przebrzmiały. Mamy tu na myśli tzw. teologię wyzwolenia<sup>18</sup>. Chociażby w niektórych jej nurtach, trudnych do zaakceptowania przez Magisterium, między innymi z powodu dokonywanej niegdyś na tym gruncie analizy marksistowskiej kwestii społecznych<sup>19</sup>. Doświadczenie to uczy nas jednoznacznie, że interpretacja Objawienia przez wcześniej dokonane rozstrzygnięcia socjologiczne, nie mówiąc już o ideologicznych, prowadzi na manowce i jest bardzo niebezpieczna. I nie chodzi tu bynajmniej o spór kompetencyjny. Kierunek musi być nieco inny. Najpierw trzeba dokonać teologicznej refleksji na temat królestwa Bożego, a później wskazać na jej konsekwencje społeczne. Przemawia za tym rzetelność i podstawowa zasada metodologiczna. Podobnie jak żadnej struktury społecznej, będącej przedmiotem badania nauk spo-

<sup>16</sup> F. Millar, *The World of the Golden Ass*, „Journal of Roman Studies” 71 (1981), s. 63-75; M. Goodman, *Rzym i Jerozolima. Zderzenie antycznych cywilizacji*, tłum. O. Zienkiewicz, Magnum, Warszawa 2007, s. 64.

<sup>17</sup> P. Neuner, *Eklezjologia – nauka o Kościele*, s. 249-250.

<sup>18</sup> F. Stefano, *The Absolute Value of Human Action non in the Theology of Juan Luis Segundo*, New York 1992, s. XXI; J.A. Merkle SNDdeN, *Z serca Kościoła. Katolicka tradycja społeczna*, tłum. A. Bielecka, Warszawa 2009, s. 179.

<sup>19</sup> J.A. Kłoczowski, *Spór o teologię wyzwolenia*, „W Drodze” 5-6 (1986), s. 17-18. Za właściwych twórców teologii wyzwolenia uważani są Gustavo Gutierrez i Hugo Assmanna. Do grona uznanych teologów wyzwolenia zalicza się również takich teologów, jak: Leonardo Boff, Jose M. Bonino, Segundo Galilea, Ronaldo Munoz, Juan Carlos Scanone, Juan L. Segundo, Raul Vidales. M. Nowaczyk, *Teologia wyzwolenia*, „Euhemer” 3 (1985), s. 83-84; A. Siemianowski, *Chrześcijanin: zbawienie i polityka*, „W Drodze” 9 (1985), s. 5; *The Church and Culture since Vatican II*, red. J. Gremillion, University of Notre Dame Press, Paris 1985; Jan Paweł II, *Reconciliatio et poenitentia*, Rzym 1984, 16; M. O’Keefe, *What Are They Saying About Social Sin*, New York 1990; Th.L. Schubeck, *Liberation Ethics: Sources, Models and Norms*, Minneapolis 1993, s. 66-68; St. Pope, *Proper and Improper Partiality and the Preferential Option for the Poor*, „Theological Studies” 54 (1993), s. 242-271.

łecznych, nie należy rozwiązywać przede wszystkim jako problemu teologicznego. Przy czym pierwszeństwo nie stanowi tu problemu czasowego, ale logiczny. Nie powinna być zatem przedmiotem sporu między teologią a socjologią na przykład jakakolwiek forma uprzywilejowania którejs z tych nauk<sup>20</sup>.

Co wobec tego wynika z prowokacji Jezusa, która znalazła swoje echo w teologii wyzwolenia i nieco wcześniej w teologii politycznej, których dyskredytowanie z zasady równałoby się z poważną ignorancją<sup>21</sup>. Nie mamy tu miejsca na szczegółowe analizowanie warstwy biblijnej – Nowego Testamentu. Wynika z niej jednak, że ogłaszając bliskie królestwo Boże (panowanie Boga), Jezus nie zamyka tego panowania w jakichkolwiek uwarunkowaniach społecznych, wskazując na wyraźny eschatologiczny wymiar tej rzeczywistości. Niemniej przy tym założeniu nie pozwala całkowicie odrywać panowania Boga od doczesnego wymiaru ludzkiego życia i właściwych temuż rozwiązań<sup>22</sup>. Roszczenie Jezusa idzie bardzo daleko i nie mamy prawa go osłabiać ze względu na tak zwaną poprawność metodologiczną czy jakąkolwiek inną. Nie jest to zatem w Jego rozumieniu jedna z wielu propozycji do wyboru, ale propozycja jedynie słuszna i jedynie prawdziwa, w obronie której oddaje swoje życie<sup>23</sup>. Zaproponowane przez Jezusa rozwiązanie oparte jest na konkretnym systemie wartości i ich niewzruszonej hierarchii, co możemy ująć w stwierdzeniu: im więcej będzie królestwa Bożego w nas, tym lepsze będą – bardziej sprawiedliwe struktury społeczne. Ale czy w ten sposób definitywnie rozwiązujemy spór teologii z socjologią? Na pewno w sposób zadowolający i godzący wszystkich nim zainteresowanych, nie. Abyśmy jednak sami choć trochę byli zadowoleni, a przede wszystkim mieli poczucie rzetelnie wykonanego zadania, musimy zdobyć się jeszcze na jeden wysiłek. Powinniśmy poszukać jakiejś wspólnej płaszczyzny w jego rozwiązywaniu.

<sup>20</sup> T. Ślipko, *Kara śmierci. Za czy przeciw*, Kraków 2010, s. 19; G. Bühler-Thierry, *Imperium Karola Wielkiego*, tłum. B. Spieralska, Warszawa 2001, s. 111-117; V. Possenti, *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej*, tłum. T. Żeleźnik, Warszawa 2005, s. 24-25; J. Ratzinger, *Bóg na marginesie – rozmowa Marco Politiego*. „Tygodnik Powszechny” 49 (2004), s. 8.

<sup>21</sup> J.B. Metz, *Faith in History and Society*, New York 1980, s. 53; tenże, *Teologia polityczna*, tłum. A. Mosurek, Kraków 2000, s. 41-42; J.A. Merkle SNDdeN, *Z serca Kościoła. Katolicka tradycja społeczna*, s. 158-159; Ch. Lasch, *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics*, New York 1991.

<sup>22</sup> J.D. Crossan, *Historyczny Jezus. Kim był i czego nauczał*, tłum. M. Stopa, Warszawa 1997, s. 264-268; L. Bouyer, *Syn Przedwieczny*, tłum. W. Dzieża, P. Rak, Kraków 1999, s. 282; G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, traktat V, tłum. W. Szymona, w: *Podręcznik teologii dogmatycznej*, red. W. Beinert, Kraków 1998, s. 189; T. Söding, *Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament*, Freiburg–Basel–Wien 2007, s. 54-58.

<sup>23</sup> Cz.S. Bartnik, *Nauka społeczno-polityczna Kościoła*, Lublin 2008, s. 363-421; L. Goppelt, *Teologia del Nuovo Testamento. L'opera di Gesù nel suo significato teologico a cura di Jürgen Roloff*, v. 1, Brescia 1982, s. 299; T. Söding, *Die Macht der Wahrheit und das Reich der Freiheit. Zur johanneischen Deutung des Pilatus-Prozesses*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 93 (1996), s. 35-58.

## SOCJOLOGIA Z TEOLOGIĄ SPOTYKA SIĘ W ANTROPOLOGII

Refleksja wiary na temat Jezusa Chrystusa, który ogłasza bliskie panowanie Boga i wskazuje na siebie jako jedyne kryterium potwierdzenia tego obwieszczenia, czyli chrystologia, zakłada antropologię<sup>24</sup>. Co więcej, przez podstawę zjednoczenia w Chrystusie Boskiej i ludzkiej natury, którą to podstawą jest Osoba Słowa, jako podstawowy wymiar w antropologii, ukazuje personalizm<sup>25</sup>. W podobny sposób trzeba spojrzeć na socjologię, która bez problemu człowieka i bez problemu osoby jest po prostu wartością do człowieka dodaną. Jako taka jest również, w związku z takim jej rozumieniem, rozwiązywana. Można wymienić dwa takie klasyczne sposoby rozwiązywania, w których rzeczywistość osoby jest pomijana. Czyli liberalizm ze zwróceniem szczególnej uwagi na nurt nominalistyczny i kolektywizm. Ostatnio w wyniku dewaluacji i zmierzchu zinstytucjonalizowanej formuły tej wizji częściej w literaturze występuje termin: socjologizm. O ile w pierwszym przypadku mamy do czynienia z traktowaniem społeczeństwa jako pewnego środka do osiągnięcia osobistych, indywidualnych i nierzadko egoistycznych korzyści, o tyle w drugim środkiem staje się jednostka, poszczególny człowiek<sup>26</sup>. W tym drugim przypadku społeczeństwo traktuje się jako swoisty wymiar kreacji, decydujący o wszystkim, kim i czym człowiek jest, co posiada, ile może, jakie są jego ograniczenia i uwarunkowania<sup>27</sup>. Obie drogi, rozumiane i realizowane radykalnie, zamykając się na inne propozycje, prowadzą do głębokich kryzysów zarówno samego człowieka, jak i społeczeństwa, wielu właściwych temuż i niezbędnych instytucji.

To dość oczywiste, że – wierzy w Boga, jest religijny lub nie, podobnie jak nawiązuje relacje z innymi, drugimi, co prowadzi do powstania wielu związków i zależności, tudzież trwałych struktur, instytucji – człowiek. Jego miejsce w roz-

<sup>24</sup> K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 2003, s. 15-26; Cz.S. Bartnik, *Spotkanie personalistyczne*, w: *Ku mądrości teologii*, red. K. Gózdź, E. Sienkiewicz, Szczecin 2008, s. 385-391; W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 15-16; Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 157; M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986, s. 6.

<sup>25</sup> L. Negri, *Kościół miejscem wolności chrześcijańskiej*, tłum. F. Mickiewicz, w: *Naród, wolność – liberalizm*, „Communio” – kolekcja 9, Poznań 1994, s. 408.

<sup>26</sup> J. Kochanowicz, *Teologia rynku*, „Res Publica Nowa” 10 (2000), s. 19; B. Sobolewska, M. Sobolewski, *Myśl polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, Warszawa 1978, s. 7; Z. Pawlak, *Współczesny liberalizm i jego filozoficzne fundamenty*, „Ateneum Kapłańskie” 33 (1999), s. 244; K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 314.

<sup>27</sup> Cz.S. Bartnik, *Historia filozofii*, Lublin 2000, s. 342-348; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 1983, s. 49; F. Engels, *Anty-Dühring*, tłum., P. Hoffman, Warszawa 1949, s. 112; R. Garaudy, *Gramatyka wolności*, Warszawa 1951, s. 151-157; D. Lavoie, *National Economic Planning: What is Left?*, Cambridge 1985, s. 76; L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Londyn 1988, s. 325-326; P.L. Berger, *Rewolucja kapitalistyczna. Pięćdziesiąt tez o dobrobycie, równości i wolności*, tłum. Z. Siembierowicz, Warszawa 1995, s. 37.



wiązywaniu problemów, którymi się tutaj zajmujemy, nie może być kwestionowane, nawet jeśli prawdą jest to, że bez społeczeństwa człowiek jest tematycznie trudny do ujęcia, do wyodrębnienia. W związku z tym podstawą solidarności społecznej nie powinny być socjologiczne kryteria, ale antropologiczne – personalne. I to z bardzo prostego powodu: Socjologiczne kryteria nie mają charakteru trwałego i jednoznacznego, co papież Franciszek dostrzega i o czym wspomina<sup>28</sup>. Chcąc jednak wskazać w takim sensie na człowieka i w nim samym poszukiwać zrozumienia oraz uzasadnienia dokonywanych rozstrzygnięć, także społecznych, musimy sobie odpowiedzieć na pytanie: Kim jest człowiek w relacji do każdego drugiego człowieka i co jest podstawą jego godności? W odpowiedzi na tak postawione pytanie kryteria tylko socjologiczne nie wystarczą. Co nie oznacza tym samym, że są one całkowicie zbędne.

I choć człowiekiem, pozostającym wciąż wielką tajemnicą mimo powstałych i rozwijanych dyscyplin naukowych, zajmuje się wiele dziedzin współczesnej wiedzy *ho athropos*, to nie to samo co *prosopon*<sup>29</sup>. Świadomi tego byli i zmagali się z tym problemem już starożytni myśliciele. Co zatem, oprócz terminologicznej „ciekawostki”, wnosi termin „osoba” do sporu o człowieka czy też coraz lepszego odkrywania go, zrozumienia? Przy czym w tym miejscu owa tradycja starożytnych nie może być pominięta, ponieważ ma ogromne znaczenie<sup>30</sup>. Otóż w przeciwieństwie do pogańskiej (helleńskiej) tradycji, rozumiejącej termin *prosopon* jako zewnętrżność, coś nałożonego na indywidualny, konkretny byt i w sobie nieco zamknięty, tajemniczy, tradycja chrześcijańska – przez wcielenie Słowa – dostrzega w tym samym terminie drogowskaz do poszukiwania oraz możliwości opisywania, przy dość częstych próbach także definiowania (choćby M. Boecjusz<sup>31</sup>) jego wewnętrznej struktury bytowej, świadczącej o jego nieporównywalnym – przez jedyne w swoim rodzaju złożenie – istnieniu z całą otaczającą go naturą<sup>32</sup>. Co wcale nie znaczy, że przez tę naturę człowiek nie może być lepiej poznany i rozumiany. I nie tylko na podstawie polaryzującej rzeczywistość zasady przeciwności<sup>33</sup>. Dopiero uświadomienie sobie tej wewnętrznej struktury bytowej i jej poznawanie, do czego potrzebne są określone narzędzia, z których współczesne dyscypliny, roszczące sobie prawo do wyrokowania o człowieku, dawno zrezygnowały,

<sup>28</sup> Franciszek, *Evangelii gaudium*, 184.

<sup>29</sup> J. Silva, *Kto jest osobą?*, tłum. L. Balter, w: *Osoba we wspólnocie. Kościół Chrystusowy, „Communio”* – kolekcja 16, Poznań 2004, s. 51-53.

<sup>30</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1994, s. 35; F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1998, s. 27, 30.

<sup>31</sup> A.M. Boecjusz, *Księga o osobie i dwóch naturach przeciwko Eutychesowi i Nestoriuszowi do Jana Diakona Kościoła Rzymskiego*, w: tenże, *O pociechach filozofii ksiąg pięcioro oraz traktaty teologiczne*, tłum. T. Jachimowski, Poznań 1926, s. 227-229.

<sup>32</sup> B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole 2002, s. 33.

<sup>33</sup> K. Kaucha, *Człowiek*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, M. Rusecki, K. Kaucha, red. I.S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin–Kraków 2002, s. 294; Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Rzym 1998, 1; J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992, s. 67.

prowadzi nas do uchwycenia bardzo charakterystycznego rozwiązania, na jakie zdobywa się byt ludzki, doświadczający – z jednej strony – swojej odrębności, niepowtarzalności i z drugiej swoich relacji, związków, a nawet zależności od innych. Innymi słowy, odrębnych od niego bytów, które – jak sądzi na podstawie swojego własnego doświadczenia – posiadają doświadczenie do niego podobne. Niekoniecznie trzeba to widzieć w lęklej postaci J.-P. Sartre’a: „inni to piekło”<sup>34</sup>.

Jakie zatem jest to podstawowe doświadczenie, które może posłużyć i powinno jako podstawa spotkania teologii z socjologią w człowieku? Nawiasem mówiąc, doświadczenie nadające rozwiązaniom społecznym głęboki sens, którego nie posiadają one same z siebie. Z tego też tytułu bardzo wiele zawdzięczają właśnie teologii – chrystologii, bez której personalizm pozbawiony byłby wyjątkowo dowartościowującego go horyzontu, o czym pisał w encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II<sup>35</sup>. Osobowa więc struktura człowieka, na którą składa się jego *suppositum* – rozumiane jako trwała i niewzruszona podstawa zakorzenienia jego podmiotowości oraz jego przeżycie, podkreślające ową podmiotowość i historię każdego ludzkiego bytu<sup>36</sup>, umożliwia dokonywanie rozwiązywania, i to na każdym etapie, w każdym momencie, interesującego nas tu sporu. Chodzi tu o spór społecznych odniesień człowieka z jego indywidualnym, niepowtarzalnym i posiadającym charakter trwały, jednostkowym istnieniem. Chodzi o rozwiązanie, które możliwe jest tylko w osobie – przy założeniu jej wewnętrznej, bogatej i niepowtarzalnej struktury<sup>37</sup>. Rozwiązanie – dalej – ubogacające i rozwijające osobę, które to ubogacenie nie jest w pełni możliwe ani na poziomie tylko społecznych struktur, ani w szczelnej od nich izolacji, na poziomie jedynie jednostkowego doświadczenia.

## KRÓLESTWO BOŻE A WSPÓLNOTA

Wróćmy jeszcze do panowania Boga w kontekście wydarzenia każdej osoby ludzkiej. Oprócz wspomnianej powyżej cechy eschatycznego wychylenia królestwa Bożego i zarazem doczesnego zakorzenienia, ma ono jeszcze jeden bardzo charakterystyczny aspekt. Jezus nie wyklucza z tej rzeczywistości nikogo – niezależnie

<sup>34</sup> J.-P. Sartre, B. Lévy, *Czas nadziei*, tłum. H. Puszek, Warszawa 1996, s. 32.

<sup>35</sup> Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 13.

<sup>36</sup> K. Wojtyła, *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, tłum. Leonard od Męki Pańskiej OCD, Kraków 1990, s. 23; J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 1994, s. 29; K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 113.

<sup>37</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 314; M.A. Krąpiec, „Cywilizacja miłości” spełnieniem osoby, w: *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości*, Lublin 1987, s. 228; E. Mounier, *Co to jest personalizm?*, Kraków 1960, s. 233; W. Granat, *Osoba ludzka – próba definicji*, Sandomierz 1961, s. 87-88, 90; A.M. Krąpiec, *Od koncepcji ku teorii osoby*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 187-188; E.L. Mascall, *Chrześcijańska koncepcja człowieka i wszechświata*, Warszawa 1986, s. 40-41; Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 202.

od przynależności do jakiegokolwiek innej struktury czy też – jak to zwykliśmy określać – naturalnych uwarunkowań<sup>38</sup>. W rozumieniu Jezusa królestwo Boże ma oczywiście przeciwnika i sposób życia, który jest z nim nie do pogodzenia, ten jednak w Jezusie Chrystusie został pokonany<sup>39</sup>.

Zastrzegaliśmy się wprawdzie powyżej przed podjęciem zagadnień właściwych eklezjologii, ale mogą się one okazać bardzo pomocne, ponieważ w międzyczasie zarysował się nam kolejny spór: między królestwem Bożym – rzeczywistością, w której nie ma miejsca dla jakiegokolwiek wykluczenia, i grzechem. Jezus bowiem głosił królestwo Boże i pojawił się Kościół. Innymi słowy, sytuacja, a raczej stan braku zgody na jakiegokolwiek wykluczenie, z woli Jezusa przybiera bardzo konkretną postać, wręcz instytucjonalną. Przy poszanowaniu wszystkich istotnych elementów, wyróżniających Kościół spośród wszystkich innych instytucji. Ten stan braku możliwości wykluczenia, co Jezus chciał pokazać choćby przez swoje posiłki i kontakty z grzesznikami, domaga się precyzyjnego określenia, a więc właściwego terminu<sup>40</sup>. Ponownie zatem bardzo ważne okazują się kwestie etymologiczne. W tej perspektywie znamienny jest – znany już Peryklesowi w V wieku przed Chrystusem – termin *ekklesia* jako powszechne zwołanie w celu rozstrzygnięcia różnych sporów w oparciu o niewzruszone i wszystkich obowiązujące zasady. Okazało się, że nie tylko w Atenach, ale również w helleńskich i żydowskich środowiskach, w których żyli współcześni Jezusowi i Jego uczniom, rozwiązywanie konkretnych sporów – dotyczących na przykład konieczności obrzezania przed chrztem czy też nie, prowadzi do pojawienia się w ramach *ekklesia* pewnego, charakterystycznego sposobu działania, postępowania i odnoszenia się do siebie<sup>41</sup>.

Na określenie tego zaczęto stosować, pochodzący z tradycji nowotestamentowej termin *koinonia* – *communicatio* (Wulgata). I właśnie ten termin zdaje się roztaczać

<sup>38</sup> J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie*, s. 183.

<sup>39</sup> G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, s. 189; L. Goppelt, *Teologia del Nuovo Testamento. L'opera di Gesu nel suo significato teologico a cura di Jürgen Roloff*, v. 1, s. 196-199; J. Gnilka, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*, Herder-Freiburg-Basel-Wien 1993, s. 87-165; P. Neuner, *Eklezjologia*, s. 252.

<sup>40</sup> J. Finkenzeller, *Eschatologia*, w: *Podręcznik teologii dogmatycznej*, tłum. W. Szymona, red. W. Beinert, Kraków 2000, s. 39.

<sup>41</sup> Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, 3, 3, 2, w: K. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, s. 168; M. Kehl, *Die Kirche. Eine kotholische Ekklesiologie*, Würzburg 1994, s. 321-322; K. Löning, *Der Stephanuskreis und seine Mission*, w: *Die Anfänge des Christentums*, Hrsg J. Becker, Stuttgart 1987, s. 80-101; Cz.S. Bartnik, *Kościół*, Lublin 2009, s. 278-279; M.J. Cook, *The Mission to the Jews in Acts*, w: *Luke-Acts and the Jewish People*, red. J.B. Tyson, Minneapolis 1988, s. 102-123; A. Dauer, *Paulus und die christliche Gemeinde im syrischen Antiochia*, Weinheim 1996; Y. Congar, *Église et papauté. Regards historiques*, Paris 1994, s. 422; J. Flawiusz, *Wojna żydowska*, tłum. J. Radożycki, Poznań 1980, s. 7, 43; C. Colpe, *Die älteste judenchristliche Gemeinde*, w: *Die Anfänge des Christentums*, wyd. J. Becker, Stuttgart 1987, s. 68; J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Płoska, Kielce 2005, s. 103-105; H. Gese, *Die Herkunft des Herrenmahls*, w: tenże, *Zur biblischen Theologie*, München 1977, s. 107-127; M.S. Wróbel, *Dzień odpoczynku Boga*, s. 17-18.

przed teologiczną refleksją bardzo szerokie perspektywy. Oznacza on zarówno Eucharystię, jak i społeczność. Równie dobrze może odnosić się do wspólnoty i do założonego przez Jezusa Kościoła<sup>42</sup>. Problem jednak wyraźnie się komplikuje, kiedy otworzymy pierwszy lepszy słownik wyrazów obcych, ponieważ pojęcia te w naszym języku oznaczają zupełnie różne rzeczywistości. W tym przypadku zostały one połączone w jednym słowie<sup>43</sup>, co tylko świadczy o ich jedności.

J. Ratzinger w swojej książce pt. *Tajemnica Jezusa Chrystusa* wskazuje na żydowskie korzenie greckiego terminu *koinonia*, któremu odpowiada hebrajskie słowo *chaburah*, oznaczające „spółkę”, „spółdzielnię”. Termin ten pojawia się już w pierwszym wieku przed Chrystusem, kiedy to określa nim siebie grupa faryzeuszów. Funkcjonuje on do drugiego wieku po Chrystusie jako określenie rabinów. Wreszcie oznaczał grupę przynajmniej dziesięciu osób zbierających się na spożywanie Paschy. Dotyczy to również Paschy Jezusa, a więc także Ostatniej Wieczerzy. Słowo to rodzi bardzo wiele skojarzeń, pozwala nawet doszukiwać się pewnych związków, zamierzonych i realizowanych oraz wyjaśnianych przez Jezusa czynności, Jego postępowania wobec uczniów i wszystkich tych, którzy uwierzą ich słowu – dzięki ich słowom, świadectwu, będą wyznawać Zmartwychwstałego.

Teologiczny aspekt jest w tym momencie trudny do przecenienia. Umożliwia on bowiem ujęcie w jednej podstawie oraz połączenie rzeczywistości znajdujących się na przeciwległych biegunach, których rozchodzenie się rozumiane było dotychczas jako potwierdzenie niewzruszonej, naturalnej prawidłowości. Co jest tą podstawą i o jakie ekstremalne rzeczywistości chodzi? Podstawą jest Jezus Chrystus, w którym możliwe jest – dotąd nawet nie do pomyślenia – zjednoczenie człowieka z Bogiem. Poza tym *chaburah* – *koinonia*, oznaczająca coś zwartego i od wszystkiego na zewnątrz odizolowanego – w tym samym Jezusie Chrystusie – przyjmuje charakter uniwersalistyczny; skierowany do wszystkich bez zgody na wykluczanie kogokolwiek. Tyle tylko, że nawet przy tym uniwersalistycznym przesunięciu, wspólnota nie utożsamia się i nie pokrywa ze strukturami społecznymi. Te – jak to określiliśmy – dotyczą wszystkich: wierzących i niewierzących; religijnych i niedostrzegających takiego problemu. Tymczasem zaistnienie dotąd niemożliwego w kwestii zjednoczenia i zarazem poszerzenia – objęcia nim wszystkich, którym wspólne jest człowieczeństwo i osobowy charakter bytowania, koniecznie domaga się tej podstawy i tego wydarzenia, jakim jest Jezus Chrystus<sup>44</sup>. Dobrze to rozumieli pierwsi chrześcijanie, którzy – jak podkreślają Dzieje Apostolskie – nie ograniczali doświadczenia wspólnoty tylko do celebracji eucharystycznej; do łamania chleba. Ale temu doświadczeniu chcieli podporządkować całe swoje życie, przenosząc je na wszystkie jego wymiary, na swój stan posiadania: „Ci wszyscy,

<sup>42</sup> E. Sienkiewicz, *Wspólnota Kościoła*, Szczecin 2013.

<sup>43</sup> J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, s. 74-76.

<sup>44</sup> J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie*, s. 386; Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, Rzym 2003, 35-36.

co uwierzyli, przebywali razem i wszystko mieli wspólne. Sprzedawali majątki i dobra i rozdzielali je każdemu według potrzeby” (Dz 2,44-45). Tak jak Bóg obdarował człowieka sobą w Jezusie Chrystusie, tak też obdarowani, przez sam fakt korzystania z tego Daru i zjednoczenia z Bogiem, konsekwentnie jednoczą się z sobą. Przy czym brak takiej relacji między jednoczącymi się z Bogiem uniemożliwia prawdziwą wspólnotę (J 17,20-21). Trudno jednak wyobrazić sobie takie zjednoczenie i na tej podstawie tworzoną wspólnotę, bez wzajemnego obdarowania się, gotowości do dawania i otrzymywania; dzielenia się z innymi stosownie do możliwości. Wspólnota taka jest nie do pomyślenia, kiedy jedni prowadzą życie w nadmiarze, a inni cierpią niedostatek. Obdarowywanie się we wspólnocie musi przenikać wszystkie wymiary duchowego i materialnego życia człowieka. W ten sposób także struktury społeczne stają się przestrzenią zawiązywania się oraz rozwoju chrześcijańskiej *communio*<sup>45</sup>. „Przyjdź, Panie Jezu” (Ap 22,20), aby całe życie ludzkie stało się eucharystyczne – jak powie Jan Paweł II – i świat przez przemianę egzystencji ubogich, zaradzanie ich koniecznym potrzebom przybliżał się do spełnienia obietnic eschatologicznych<sup>46</sup>, kiedy to „Bóg będzie wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28). Kierunek ku temu ostatecznemu wypełnieniu, rozumianemu także jako ostateczne zrealizowanie człowieka w jego dążeniach i pragnieniach, wyznacza wydarzenie Wieczernika. Dzięki niemu wspólnota jest zjednoczona w Jezusie Chrystusie, ponieważ w Nim Bóg przestaje być stroną, gdyż i w człowieku jest sobą<sup>47</sup>.

Społeczeństwo, instytucje potrzebne są po to, aby mogły w nich istnieć i się realizować różne wspólnoty. Układ krążenia składa się z tętnic i żył. Podobnie świat relacji jednych osób do drugich porządkowany jest przez rzeczywistość społecznych struktur i wymiar wspólnoty. I jak nie sposób sobie wyobrazić układu krążenia; pełnionej przez ten układ funkcji, zarówno bez tętnic, jak i żył, tak trudno sobie wyobrazić człowieka bez relacji właściwych wspólnocie, jak i mniej trwałej społeczności. Natomiast społeczeństwo chrześcijańskie to struktura przybierająca coraz wyraźniej cechy i zasady wspólnoty. Stąd jest o tyle bardziej chrześcijańskie, o ile bardziej stające się wspólnotą. W związku z tym, im więcej będzie w społeczeństwie odniesień właściwych wspólnocie, co oznacza także jak najmniej okazji do wykluczenia, tym lepsze będzie społeczeństwo.

<sup>45</sup> J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, s. 80.

<sup>46</sup> Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, 20.

<sup>47</sup> L. Bouyer, *Syn Przedwieczny*, tłum. W. Dzieża, P. Rak, Kraków 1999, s. 297.

CHRISTIAN SOCIETY. REFLECTIONS ON THE BASE OF THE APOSTOLIC  
EXHORTATION *EVANGELII GAUDIUM* OF POPE FRANCIS

Summary

Christian society is an interesting structure both for sociology as well as for theology. Pope Francis in *Evangelii gaudium* shows this society as not excluding anyone. Two major problems imposed with this assumption (one – methodological and second – resulting from human sin) helps to resolve the reality of the Incarnation of the Word and the kingdom of God announced through Jesus. The Kingdom of God remains the most important criterion of the community, to which can belong all men, because thanks to the mystery of Jesus's Passover even sin is no longer an obstacle to the full realization of each person, open to the eschatological dimension.

Słowa kluczowe: Eucharystia, Kościół, społeczeństwo chrześcijańskie, królestwo Boże, wspólnota, ubodzy, misterium paschalne, socjologia, teologia, antropologia, personalizm

Keywords: Eucharist, Church, Christian society, Kingdom of God, community, poor people, mystery of Passover, sociology, theology, anthropology, personalism