

# TEOLOGIA W POLSCE

nowa seria: 13 (2019), nr 1

półrocznik  
Towarzystwa Teologów Dogmatyków

## **RADA NAUKOWA „TEOLOGII W POLSCE”**

ks. prof. dr hab. Czesław Stanisław Bartnik, Lublin  
ks. prof. dr Lajos Dolhai, Eger (Węgry)  
ks. prof. dr hab. Krzysztof Góźdź, Lublin  
o. prof. dr hab. Zdzisław Józef Kijas OFMConv, Rzym (Włochy)  
o. prof. dr Thomas Kollampampil CMI, Bangalore (Indie)  
ks. prof. dr Dariusz Kowalczyk SJ, Rzym (Włochy)  
ks. prof. dr Oswaldo Martínez Mendoza, Tunja (Kolumbia)  
prof. dr hab. Jana Moricová, Ružomberok (Słowacja)  
ks. prof. dr hab. Marek Pyc, Poznań  
o. prof. dr hab. Jacek Salij OP, Warszawa  
ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik, Katowice  
ks. prof. dr Željko Tanjić, Zagrzeb (Chorwacja)  
ks. prof. dr José Ramón Villar, Pamplona (Hiszpania)

## **KOLEGIUM REDAKCYJNE „TEOLOGII W POLSCE”**

Redaktor naczelny: ks. dr hab. Janusz Lekan, prof. KUL  
jlekan@kul.lublin.pl  
Sekretarz Redakcji: ks. dr hab. Grzegorz Barth  
grzegorz.barth@kul.pl  
Redaktor prowadzący: ks. dr hab. Janusz Lekan, prof. KUL

## **RECENZENCI „TEOLOGII W POLSCE”**

ks. Grzegorz Barth, ks. Grzegorz Bachanek, ks. Miguel Brugarolas Brufau,  
ks. Janusz Bujak, o. Dariusz Gardocki, ks. Marek Gilski, ks. Sylwester  
Jaśkiewicz, o. Thomas Kollampampil, ks. Marian Kowalczyk, ks. Jarosław  
Lipniak, Radoslav Lojan, Jana Moricová, ks. Mieczysław Ozorowski,  
ks. Kazimierz Pek, ks. Edward Sienkiewicz, ks. Leon Siwecki, ks. Grzegorz  
Strzelczyk

Wydawnictwo KUL  
ul. Konstantynów 1h, 20-708 Lublin  
tel. 81 740-93-40, fax 81 740-93-50  
e-mail: [wydawnictwo@kul.lublin.pl](mailto:wydawnictwo@kul.lublin.pl)  
<http://wydawnictwo.kul.lublin.pl>

Druk i oprawa  
volumina.pl Daniel Krzanowski  
ul. Ks. Witolda 7-9, 71-063 Szczecin  
tel. 91 812-09-08  
e-mail: [druk@volumina.pl](mailto:druk@volumina.pl)

SPIS TREŚCI  
TWP 13 (2019), NR 1

ARTYKUŁY

Ks. Marek Jagodziński, <i>The Father in the Communion of the Holy Trinity</i> .....	5
Fr. Adam Wojtczak OMI, <i>Search for the Specificity of Pope Francis's Mariology</i> .....	19
Sławomir Zatwardnicki, <i>A Theologian Today. Identity and Spirituality of a Theologian in Pope Francis' Statements</i> .....	37
Fr. Kamil Duszek, <i>Theological Insight into the Phenomenon of Life: the Bios as a Vestigium Dei</i> .....	59
Fr. Krzysztof Krzaczek, <i>The Action of the Holy Spirit in Freeing from Unconscious Mimetic Behaviour</i> .....	73
Anna Pędrak, <i>Umbra Dei. A Theological Interpretation of Psychological Life</i> .....	87
Ks. Grzegorz Bachanek, <i>Maryja jako Matka niepełnosprawnych</i> .....	101
Ks. Sylwester Jaśkiewicz, <i>Miłość jako centrum doktryny soteriologicznej w IV księdze „De Trinitate” św. Augustyna</i> .....	115
Justyna Kapłańska, <i>Eklezjologia komunii jako klucz do zrozumienia relacji między Kościołem powszechnym a lokalnym</i> .....	129
Ks. Andrzej Jerominek, <i>Antropologiczny wymiar ikon Chrystusa</i> .....	155
Bartosz Moralewicz, <i>Zarys Josepha Ratzingera/Benedykta XVI chrystologii sensu. Wokół metody</i> .....	181
Maciej Witała, <i>Problematyka upadku i grzechu pierworodnego w świetle nauk przyrodniczych jako wyzwanie dla współczesnej teologii dogmatycznej i apologetyki</i> .....	199
Jan Wólkowski, <i>Relacje między Kościołem powszechnym a Kościołami lokalnymi w myśli ks. José Ramóna Villara</i> .....	225

## DOKUMENTACJA

- Ks. Jerzy Szymik, *Teologia i co dalej? Życiowy rachunek teologicznego sumienia* ..... 239

## SPRAWOZDANIA

- Magdalena Żyła, *Misja „ad intra” i „ad extra”. Sprawozdanie z międzynarodowego sympozjum naukowego „Kościół i misja”, Rzym, 18–19 lutego 2019 roku* ..... 247

## RECENZJE

- Paweł Beyga, *Tradycja anglikańska w mszale dla ordynariatów personalnych byłych anglikanów* (ks. Janusz Królikowski) ..... 253
- Janusz Królikowski, *Światło Chrystusa i sakrament zbawienia. Studia eklezjologiczne* (Paweł Beyga) ..... 256
- Rosino Gibellini, *Meditazione sulle realtà ultime* (ks. Sylwester Jaśkiewicz) ..... 261
- Alberto Maggi, *L'ultima beatitudine. La morte come pienezza di vita* (ks. Sylwester Jaśkiewicz) ..... 263

Rev. Marek Jagodziński\*

## THE FATHER IN THE COMMUNION OF THE HOLY TRINITY

Holy Trinity is the Communion of Persons. Relational understanding of Persons in the Holy Trinity is closely related to the concept of perichoresis. Most importantly, God is the Father. He is the Trinitarian source of Deity and exists in the Communion with the Son and the Holy Spirit. The mystery of love in God H.U. von Balthasar expresses with the help of the concept of kenosis, which did not take place only at the moment of incarnation or death of Jesus on the cross, but in God himself. In explaining of this image Balthasar does not use the full harmony of the meaning of communion, but dramatic metaphors of “killing”, “expropriation”, “separation” and even “absolute distinction” between the Father and Son. However, there is a question about the legitimacy of abandoning the metaphor of mutual community commonly used in Trinitology.

Early Christian research for the proper understanding of the Holy Trinity not only did it lead to the new discovery of the person, but also to the discovery of its relational, interpersonal and communal structure<sup>1</sup>. There is no real existence in the Holy Trinity without Communion, but it can not be a communion that eliminates or oppresses the Person<sup>2</sup>. Tertullian had seen it communally: God is not

\* Rev. Marek Jagodziński – priest of the diocese of Radom, the dogmatic theologian, an employee of John Paul II Catholic University of Lublin; lecturer at the Theological Seminary in Radom and the Theological Institute in Radom within the Pontifical of the Chair of Orthodox Theology at the Institute of Ecumenical Studies at the Faculty of Theology of the John Faculty of Theology Bobolanum of Warsaw, specializing in the theology of communication and communion; address for correspondence: ksemjot@tlen.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6957-1034>.

<sup>1</sup> Cf. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, transl. B. Białecki, Warszawa 1983, p. 247–249; J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1994, p. 170–174.

<sup>2</sup> Cf. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, transl. J. Tyrawa, Wrocław 2009, p. 183; J.D. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, Crestwood–New York 1985, p. 18.

a monad, but the originally distinguished greatness of three Persons: *Tres unum sunt, non unus*<sup>3</sup>. In God, not only are there three individual and specific realities, but in His reality there is also the interpersonal concept of the person<sup>4</sup> – three Persons have their independence, but only within the framework of the relationship<sup>5</sup>. The person is an “not substitutable carrier of an irreplaceable role in interpersonal and interactive role play, [...] independence in the relationship”<sup>6</sup>, because according to the Council of Nicaea, the Son is *homoousios tō patri* – consubstantial with the Father<sup>7</sup> – somehow a movement joins the concept of God, which is why an attempt was made to replace the Greek concept of God with biblical thinking and the understanding of being not as an independently thinking being itself but rather as a personal relation. The Fathers of Cappadocia (above all Saint Gregory of Nazianzus) emphasized *schésis* – the mutual relationality of the Hypostases in God. On the basis of this relativity, at the Divine Persons compatibility of will, community in action, homogeneous orientation of Hypostases exists. God’s Communion (*koinonia tes ousias*) is not a collective unity of the Persons, but also cannot be dismembered into individual Persons – it is the unity of the being (*ousia*). This essence is originally realized in the Father and passed on to the Son (and the Holy Spirit), through each of Hypostases it becomes perfect, so that the life of God is a kind of “pulsation”, where “from unity becomes triple and from triple goes back the unity”<sup>8</sup>.

## THE FATHER IN TRINITARIAN PERICHORESIS

Relational and communal understanding of Persons in the Holy Trinity is closely related to the concept of perichoresis (*perichoresis*)<sup>9</sup> (Latin *circumincessio* emphasizes mutual and dynamic interpenetration of Persons, *circuminsessio* emphasizes the permanent presence of one Person in another (inherence, static dura-

<sup>3</sup> Tertulian, *Adversum Praxean* 3 (CCL 1, 282).

<sup>4</sup> Cf. W. Kasper, op. cit., p. 347–349.

<sup>5</sup> Cf. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, vol. I, Lublin 2000, p. 212–214.

<sup>6</sup> B.J. Hilberath, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertulians “Adversus Praxean”*, Innsbruck–Wien 1986, p. 230 (quotation from: G. Greshake, *Wierzę w Boga trójjedynego. Klucz do zrozumienia Trójcy Świętej*, Kraków 2001, p. 80).

<sup>7</sup> Por. J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, Kraków 2006, p. 85–92.

<sup>8</sup> Ἐκ μονάδος Τριάδος ἐστὶ καὶ ἐκ Τριάδος μονάς αὐθις... (St. Gregory of Nazianzus, *Carmina dogmatica* I, 1, 3: PG 37, col. 413); cf. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, Poznań 2002, p. 148–152; G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, w: *Dogmatyka*, ed. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, vol. I, Warszawa 2005, p. 331–333; M. Jagodziński, *Węzłowe zagadnienia chrystologii komunijnej*, Radom 2013, p. 29–30.

<sup>9</sup> See J. Moltmann, *Der dreieinige Gott*, in: *Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens*, ed. R. Weth, Neukirchen-Vluyn 2005, p. 181–186.

tion); *circumincessio* indicates the ecstatic movement of the Persons towards each other<sup>10</sup>. Originally, perichoresis meant the mutual dance of dancers around them, in Stoic and Neoplatonic thinking, meant the unification and mutual penetration of soul and body in a human being. In Christology, this first served to express the mutual penetration of Deity and humanity in Jesus Christ while preserving their properties – in order to understand the communion of natures in Him as communication<sup>11</sup>. In Trinitarian theology, perichoresis means that the three Divine Persons are so closely united that they understand and penetrate each other perfectly, do not keep anything for themselves, but mutually order everything they are and mutually impart to each other (metaphorical collective dance of the Persons). The Council of Florence drew a consistent conclusion from *circumincessio*: “the Father is whole in the Son, whole in the Holy Spirit; the Son is whole in the Father, whole in the Holy Spirit; the Holy Spirit is whole in the Father, whole in the Son”<sup>12</sup>.

In the perichoretical whirling, the Son is all in the Father, the Father is all in the Son and with the Son, and the basis of their unity is the bond in the Holy Spirit. Prologue of the Gospel of Saint John speaks of the Son, that He is “the only God who is in the bosom of the Father” (1:18). And because love permeates everything, Jesus could say that “by himself the Son can do nothing; he can do only what he sees the Father doing: and whatever the Father does the Son does too” (5:19); disciples should know “that the Father is in me and I am in the Father” (10:38). That is why Jesus could speak to the Father: “All I have is yours and all you have is mine...” (17:10) – they both constitute perichoretical unity in the Holy Spirit<sup>13</sup>.

## CHRISTIAN REVELATION ABOUT THE FATHER

The basic Christians’ belief of that God is firstly and directly the Father, finds reflection in the ancient confessions of faith, always directed to “God the Almighty Father”. Analogically, this also applies to the Father as the causeless cause (ἀρχή)

---

<sup>10</sup> Cf. W. Granat, *Bóg jeden w Trójcy Osób*, Lublin 1962, p. 406–409; J. Auer, *Gott – Der Eine und Dreieine*, Regensburg 1978, p. 318–322; C.S. Bartnik, p. 215n; J. Warzeszak, *Bóg jedyny w Trójcy Osób*, Warszawa 2006, p. 219.

<sup>11</sup> Cf. G. Bausenhardt, “*In allem und gleich außer der Sünde*”. *Studien zur Beitrag Maximus’ des Bekenners zur altkirchlichen Christologie*, Mainz 1992, p. 173.

<sup>12</sup> Ecumenical Council of Florence (1438–1445), Session 11–4 February 1442 [Bull of union with the Copts *Cantate Domino* (or *Decretum pro Jacobitis*), 6, 4], <https://www.ewtn.com/library/COUNCILS/FLORENCE.HTM#5> [access: 15.05.2019]; cf. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna...*, p. 82–83; W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, transl. J. Tyrawa, Wrocław 1996, p. 351–352; M. Jagodziński, op. cit., p. 35n.

<sup>13</sup> Cf. G. Greshake, *Wierzę w Boga trójjedynego...*, p. 29–30; M. Jagodziński, op. cit., p. 36–37.

of all reality – He is *principium sine principio*). The language of the prayers of the oldest liturgy speaks about this in a characteristic way<sup>14</sup>.

Through his Son – Jesus Christ and in the Holy Spirit, God the Father came to humanity and “gave himself away” to it – revealed and presented himself, informed and gave the opportunity to participate in God’s life<sup>15</sup>. In addition to the Western primacy of thinking about unity in Eastern theology, there is an alternative form of theological-Trinitarian reflection which in a specific way emphasizes the unity of God towards its Trinitarian multiplicity, similar to the biblical forms of speaking and presenting, in order to not to understand the unity of God as the pre-personal unity of the being, but to see Him as the unity personally realized in the Father: the Father passes on – in the birth of the Son and in the breath of the Holy Spirit<sup>16</sup> – the personal Divine being possessed by Him, so that one God lives and acts in the Trinitarian-relational structure<sup>17</sup>. This concept first indicates that in the New Testament, the ruthlessly used and still unexplained name of God almost always signifies the

<sup>14</sup> Cf. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa...*, p. 185. “The oldest preserved to our time Eucharistic prayer is directed to the Father: ‘We give thanks to thee, our Father, for the Holy Vine of David thy child, which, thou didst make known to us through Jesus thy Child; to thee be glory for ever’. The synod of Hippo clearly states: ‘When the service is performed at the altar, prayer should always be directed to the Father’. That is why liturgical doxology is: ‘Glory be to the Father through the Son in the Holy Spirit’. Not only the Eastern Church, but also the Roman liturgy has preserved this form of prayer until today in the end of the prayers or in the great doxology at the end of the Eucharistic Canon: ‘Through Him, with Him and in Him, God, Almighty Father, in the unity of the Holy Spirit, all honor and glory, through all ages of the ages’” (ibidem).

<sup>15</sup> Cf. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna...*, p. 45, 50. J.D. Szczurek (*Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej. Elementy patrylogii*, Kraków 2003, p. 288–289) noticed that Jean Galot emphasizes that knowing God is not synonymous with knowing the Father, because God is also the Son and the Holy Spirit. In the Father is the original fullness of the Deity, whereas in the Son and the Holy Spirit it is the fullness received (cf. J. Galot, *Découvrir le Père. Esquisse d’une théologie du Père*, Louvain 1985, p. 72–73).

<sup>16</sup> “Trinitology is speaking about active and passive breath. These are relationships resulting from the origin of the Holy Spirit from the Father (and the Son). *Breath* is a word clearly indicating the act of the subject, which is the Father, or the Son. *Origin* is a more complex and ambiguous word. Many theologians also associate them with the work of the Holy Spirit. It means *coming out, pouring out, getting out*. You can find interpretations that emphasize more the role of the Father who extracts from Himself the Holy Spirit, *comes* the Holy Spirit. It is not easy to determine the role of the Father and the role of the Spirit in God’s internal process, called origin. This is because the word comes in Polish, like the word *procedere* in Latin, it does not allow to show all the wealth that contains the corresponding Greek word *ekporeuestai*. [...] Those who talk about the existence of two origins, call it: *birth* and *origin*. It turns out that in Latin and many other languages, including Polish, there is not enough appropriate terms” (P. Liszka, *Duch Święty, który od Ojca (i Syna) pochodzi*, Wrocław 2000, p. 139). On the theme of the Father’s breathing Holy Spirit see ibidem, p. 138–160, 171–176.

<sup>17</sup> Cf. J.D. Szczurek, op. cit., p. 287–291.



Father who is the beginning of the creation and the history of salvation. The fundamental principle (*archè*) and the ultimate reason for being of God is in this perspective the person of the Father. It is not nature (*ousia*) but the person (*hypóstasis* – *prósopon*) that becomes the expression of the ultimate reason for God's existence. It is assumed that God manifests himself in the way in which He is in himself, that is, the Father's story of sending the Son and the Spirit indicates that the Father's person is intrinsically also the origin and source of the Son and the Spirit<sup>18</sup>. However, there is also a narrowing resulting from the omission of the texts saying that the divinity of the Father also owes to the Son: for example, the Holy Bible not only says that the Son was sent by the Father and the Father gave him everything, but also that only when the Son gives himself to the Father, God (the Father) “will be everything in everything” (1 Cor 15:28), or J 1:71nn – where not only the Father loves the Son,

---

<sup>18</sup> Cf. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna...*, p. 61. “This concept [...] carries [...] danger (or only a tendency) that the Father's person and personified the unity of the Divine being be considered independently of the other two, and the Son and the Spirit are seen as ordered, but thus subordinated ‘resulting complements’ in itself constitutes already the God-Father. In this way, however, not only the unitarian thought gains new importance before the trinitarian, but also the specific danger of Eastern theology, subordinationism (in the same way as the danger of Western modalism) becomes clear” (ibidem). “The Divine being, nor does he possess his independence ‘in himself’, or above or beside three persons, but he is what happens ‘in’ and ‘between’ three persons, easier: what ever in a variety of ways in and through the Three together is done is the content of their being a person and their interpersonal perichoresis. With this assumption, of course, the action of the three Divine persons, as far as perichoretically permeates itself, it can be attributed to one Divine being, or one Divine nature, and properties can also be claimed through them as long as it is guaranteed, that this is not about something fourth, which – even if only ‘logically’ – anticipates or follows persons, but it is precisely the fulfilment of their perichoretic community: *Communio*. Thus *essentia divina*, one Divine being is *Communio*, which exists only *in the exchange* of the Father, the Son and the Spirit. Each of the Divine persons is facing the other, that is, he is correlative, when simultaneously gives himself and accepts: *The Father* fulfills his own Son when he completely gives himself over to the other as the Son and thus he has his Divinity ‘only as a gift’, but at the same time he receives from him being the Father; *the Son*, when he takes himself completely from the Father and gives him ‘glory’; *The Spirit*, when he receives himself from the relation of the Father and the Son as the ‘Third’ and at the same time he worships both. In this way, three persons in God do not have their self-existence against each other, but only for each other's sake, with each other and for each other. Each of the three persons thus reflects the whole of the Trinitarian event in its own way. Or differently: on the basis of the radical mediation of each person by the other and thus the same radical mutual “entanglement”, there are given also together two other persons, where *one* Divine person is involved. Because the fullness of love flourishes in the Spirit, while the unity of the unity and multiplicity of the Father and the Son remains open to a certain extent, also from his side, and therefore from the perspective of the Spirit, allows the whole of the Trinitarian life to be understood as perfect love” (ibidem, p. 162–164). Cf. ibidem, p. 184 passim; J.D. Szczurek, op. cit., p. 291.

but also the Son gives the Father glory (*doxa*), and therefore also the Divinity of the Father “depends” on the Son, not only the divinity of the Son from the Father<sup>19</sup>.

## THE FATHER AS A TRINITARIAN SOURCE OF DEITY

The Father is the absolute source of the Deity<sup>20</sup>. The act of birthing neither precedes the existence of the Father nor comes after Him – he co-exists with the existence of the Father; it is constitutive of the Father’s person, but excludes any priority and causality. Everything is directed in the Father towards the other one, His person exists in the act of giving birth – in relation to the Son. Therefore, love appears as the most appropriate to the person of the Father. J. Galot argue with the belief that in the mystery of the Holy Trinity, love is identical with the person of the Holy Spirit: “‘love first belongs to the Father and is realized as fatherly love in the birth of the Son’. By the power of the common breath with the Son, God’s love is entirely given to the Holy Spirit. Love uniting the Father and the Son takes its ecstatic fullness in the Holy Spirit. In the depths of the mystery of the Father, there is love, which is why the Father is the first person in whom love has developed”<sup>21</sup>. Love wants a birth of someone who would be pleased. Therefore, the Father states: “You are my beloved Son, in you I am well pleased” (Mk 1:11). Birth implies resemblance, and hence the beloved Son is the perfect image of the Father<sup>22</sup>.

The eternal birth of the Son is already the work of love, because out of love, the Father gives birth to the Son as a similar one. Thanks to this, the Father takes delight in the Son and gets in return the love of the Son. Mutual love therefore comes from the Father as the initial source, while the love of the Son is aroused by the love of the Father. It is also an authentic mutual love. Through this mutual love, the Father and the Son breathe the Holy Spirit, that is, they shape a separate person of the Holy Spirit. The love that causes birth develops further as an act of breath, through which the perfection of God’s life is also fulfilled. The breath is also an act of love and as such has its ultimate source in the Father. The texts of God as life, truth, power and love are speaking about the origin of the Holy Spirit. They allow us to understand the “act of the breath as the outflow of life that springs from the inner life of the Father and the Son. [...] This breath of life is the breath of truth. The Father and the Son will breathe the Spirit, transferring His whole truth

---

<sup>19</sup> Cf. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna...*, p. 61–62.

<sup>20</sup> Por. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego. Rzeka życia płynie na Wschodzie i na Zachodzie (Ap 22,1)*, trans. L. Rutowska, vol. III, Warszawa 1996, p. 161–168.

<sup>21</sup> J.D. Szczurek, op. cit., p. 294.

<sup>22</sup> Cf. ibidem, p. 294–295.

to Him. [...] God's breath is the breath of power, because the result is a Person who has the power of the Father and the Son. He is also a breath of love and is usually described so, because comes to a man as the love. He gives the light of truth and the power needed to overcome the dangers that threaten God's life in man"<sup>23</sup>.

According to H.U. von Balthasar, the essence of God is His Trinitarian event. The centre of this event is the pure self-giving of the Father himself for the Son: in His inmost being, God divine identity of the Father is the "possession" of the Deity, and He has them as much as He is giving it out. There is no need in God forcing him to be a Father, to open himself. In the permission to be the beginning of everything that exists, He is the complete Fullness – Eschaton in the manner of an eternal beginning. The unforeseeable dispossession from the Deity constitutes the Father in a personal way through a lack of the beginning of the beginning of the Son, and therefore the Father can be identified with His birth. In the birth, the eternal Father bestows His Son, gives Him all His being of God. This boundless love testifies to the inexhaustible richness of the Father, who gives everything to the Son – except the very act of the Father's giving, which is Himself. In the immense dedication of himself to His Son, the Father experiences the miracle of love in which He discovers his identity as a pure giving of himself<sup>24</sup>.

Analysing the development of the community theology of the Holy Trinity, Greshake sees at St. Thomas Aquinas some trend to overcome an "essentialism", but also to be influenced by a certain unitarian perspective, which makes him accept the "personal" term "essentia divina est tres personae", because other Persons have one being and unity of the substance with the Father only from the Father, in which she subsists without beginning and who grants her undividedness (*principium non de principio*), whose being is constituted by the relationships of the beginning – however He has no being independently of others Persons and before them<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Ibidem, p. 296–297.

<sup>24</sup> Cf. I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Radom 1998, p. 92. "The giving away of God the Father to the Son is complete, and the Father cannot be conceived as existing 'before' the release of himself to the Son, because he is this movement of total self-giving, without leaving anything to himself. This giving of the Father to the Son reminds constantly thriving source. God is a continuing event of giving. The birth is a dynamic event, Balthasar wants to emphasize how far he is from understanding the essence of God as a static *aseitas*" (ibidem, p. 93). Cf. J.D. Szczurek, op. cit., p. 299–301.

<sup>25</sup> Cf. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna...*, p. 105. Greshake emphasizes that the unity of the Deity is here appropriated to the Father who has no temporal priority over the other Persons (see ibidem, p. 169–172), although His "logical" primacy exists – "first" there is a subsistent Divine being in the Father, which is passed down through Him to the other Persons. Greshake thinks that the Thomistic personalism only initially – by focusing on the person of the Father – reaches the interpersonal and communion dimension (cf. ibidem, p. 105–110).

## KENOSIS OF THE FATHER IN THE PERSPECTIVE OF COMMUNION

The secret of love happening in God H.U. von Balthasar expresses with the help of the concept of “kenosis”, which, did not take place however, only at the moment of incarnation or death of Jesus on the cross, but in God himself, above all in the Father’s self-expressing in the birth of the Son<sup>26</sup>. In this pre-kenosis, the Father showed his infinite power and impotence, because God cannot exist except in the manner of this “kenosis”<sup>27</sup>. The kenosis of the creation and the covenant comes to the kenosis of the incarnation, but all of them remain in the relationship with the Father’s kenosis – they coincide with it, are made possible through it and even have to be treated as resulting from it. It is caused by boundless love<sup>28</sup> and means absolute loss and emptiness of God’s “selflessness” – but not to be limited in being – that is, love<sup>29</sup>.

The Father, caused by absolute love, does not want to be alone – it is His deepest being – “He is himself in resignation from the (Arian) being-for-himself”, He is the “inexplicable abyss of love”. He is only God as a Father and is a person only through the birth of the Son. An expression of love is giving and therefore the Father has himself only in the ongoing process of giving. In the eternal birth of the Son, the Father “expropriates” himself by the virtue of the “unexamined and unrecognizable motive of the gratuitousness of love”, He gives himself without any reservations, radically and wholly – He immerses himself in the “(divine) love-godlessness” – His womb remains empty because it radically transmits His

---

<sup>26</sup> See I. Bokwa, op. cit., p. 142–144.

<sup>27</sup> “The radical kenosis of the Father is clearly directed towards the Son. The Father is the pure giving of himself in favour of the Son. Because in the birth of the Son, the Father does not keep anything for himself, it is possible [...] to speak about His absolute poverty towards himself and even about the moment of ‘nothing inside-divine’ [...] In his pre-kenosis, the Father forgets completely about himself, even negates himself. Thus, He creates a personal ‘space’ of freedom in which two other God’s hypostases can appear” (I. Bokwa, op. cit., p. 98). Cf. J.D. Szczurek, op. cit., p. 303–304.

<sup>28</sup> Cf. F. Courth, *Bóg trójjedynnej miłości*, Poznań 1997, p. 285–290.

<sup>29</sup> Cf. I. Bokwa, op. cit., p. 96n. The author of this study quotes one of the most synthetic descriptions of this kenosis of the Father: “To understand with believer’s heart not the temporal-propositional pradrama of God, one should consider more closely: while the Father, without any reservations, pronounces and gives himself, does not get lost, he does not lose himself in a gift, as much as on the other hand He does not keep anything of himself and for himself, because He is the whole being of God in this self-giving, so that all the infinite power and at the same time the impotence of God appear in it, who cannot be God other than in this ‘kenosis’ that happens inside God” (from the third volume of *Theodrama*). The omnipotence of love means the omnipotence of giving out everything that the Father possesses from Deity, and her impotence is simply a lack of “prudence” and “caution” – here the theological analogy reaches the end of its abilities – comments the author (*ibidem*, p. 97–98). Cf. J.D. Szczurek, op. cit., p. 300.

fruitfulness to the Son, which will result in the possibility of common birth of the Holy Spirit<sup>30</sup>.

The Father giving birth to the Son in no way “does not lose Himself” in this act, He does not become something else, so that He can only find himself in this ‘find’; He already as self-giving is from ages Himself<sup>31</sup>. Balthasar adds that the act by which the Father gives Himself demands His own freedom (just like the act by which the Son receives himself from the Father and gives Him back and the act by which the Holy Spirit shows and evokes the deepest mutual love of the Father and the Son). Despite the depth of the exchange, it is necessary to keep separateness<sup>32</sup>. The acts through which the exchange takes place must have some kind of infinite “duration” and “space”, because it is a condition for the development of life in communion and reciprocity. “For centuries the Father has spoken His Eternal Word, and He never interrupts this activity; similarly, the Spirit comes in God in order that he may manifest himself with the common Spirit of the Father and the Son. Even if in this exchange one should exclude all temporal ‘before’ and ‘later’, then absolute freedom must have an area here on which it develops, as it is in every event of love and happiness”<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> Cf. I. Bokwa, op. cit., p. 94.

<sup>31</sup> H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, vol. II: *Osoby dramatu*, part 1: *Człowiek w Bogu*, transl. W. Szymona, Kraków 2006, p. 244. “Also the Son is always himself as born by him, and the proceeded Spirit is himself for ages, because he understands his ‘I’ as ‘We’ of the Father and the Son and considers this his ‘expropriation’ as his *propriissimum*” (ibidem). Cf. I. Bokwa, op. cit., p. 92–93.

<sup>32</sup> “In the context of the necessary distinction between the Father and the Son, the theologian from Basel speaks of the ‘separation’ of [...] ‘absolute difference’ [...]: *The infinite distance between the world and God has its basis in another distance between God and God that has the characteristics of the pattern*. The concept of “separation” is primarily used by Balthasar in the context of the event of the cross as the Son’s abandonment of the Father, as indicated by synonymous expressions such as ‘the greatest distance’ [...], ‘infinite distance’ [...] or ‘the greatest separation’ [...] The abandonment of the Son by the Father on the cross is a revelation of the absolute difference between the Divine Persons. [...] It seems that in the case of Balthasar’s theology, one can legitimately speak of the transposition of the drama of redemption into the interior of a Trinitarian God, combined with the simultaneous questioning of the reality of the human history of salvation. [...] giving birth, both from the Father’s and the Son’s side, is establishing of an absolute, infinite distance, a distance between God and God, an absolutely hypostatical difference. This separation in God is to testify to the ‘growing’ in Him vitality: dynamism in God is an absolutely positive feature in absolute being. [...] Balthasar is aware of the paradoxical nature of the concepts of the inner life of the Holy Trinity, introduced on the basis of the mystical visions of Adrienne von Speyr, and for this reason he sometimes tries to relativize their unequivocal meaning: it turns out that the Father’s abandonment of the Son on the cross is seeming [...] and the staurological distance cannot be separated” (I. Bokwa, op. cit., p. 103).

<sup>33</sup> H.U. von Balthasar, op. cit., p. 245. Cf. J.D. Szczyrek, op. cit., p. 301–302: “It follows from the logic of God’s love that paternal birth is not exhausted in being an expression, but it must

Summing up, the trinitological achievements of H.U. von Balthasar, I. Bokwa stated that to express the dynamism of the essence of God as love, he does not use the image of the full harmony of community – communion, but dramatic metaphors of “killing”, “expropriation”, “separation” and even “absolute distinction” between Father and Son. However, there is a question about the legitimacy of abandoning the metaphor of mutual community commonly used in Trinitology (*communio*<sup>34</sup>).

According to the ideas of the Cappadocian fathers, “one God’s being who is originally realized in the Father and is passed on to the Son and the Spirit, through each individual hypostasis becomes perfect and in the same way preserved, but so that the life of the Trinitarian God is in a sense ‘pulsing’, according to which ‘from unity becomes a triple and from a triple becomes back unity’”<sup>35</sup>. This understanding of the Father, the Son and the Holy Spirit is connected with the concept of perichoresis – they are so united with each other, that they perfectly interconnect and understand each other, do not retain anything in themselves, but order each other and give each other what they are. Figuratively, this community can be represented metaphorically as dancers swirling in a common dance<sup>36</sup>.

The Father is a pre-gift in the dynamics of love. Therefore, He is never without the Son (and the Spirit) to whom (whom) He gives himself, and he cannot be

---

reflect the movement of bottomless loving self-expression, that is, to co-execute together with the beginning source. This means, further explains Balthasar, that this origin source with its ‘from’ [...] also has its ‘to’ [...] that is, the bottomless, loving edition of the one who is called the Holy Spirit of God. In this context, the author refers to the Filioque issue and emphasizes the principle of one breath. Understood in this way the spiration of the Holy Spirit (or as a turning *to*), can be described from the intra-trinitarian and historical-salvational perspective. The intra-trinitarian description is completely a priori. [...] Within its framework it is possible to say that this “to” [...] of Logos goes in two directions: first in a direction determined by birth, as an act of the Father leading to a kind of poured whole [...] *beyond* any form, image, or graspable expression, which can be defined as absolute love in general, and then in the direction specified precisely by turning to the Father, which as the beginning source for the Logos is just absolute love at all. To the essence of the Logos belongs that in its subsistence it should be what it objectively owes to the Father and subjectively does. These two directions of giving out of the Holy Spirit, Balthasar notes, correspond to two visions of the Holy Spirit origin: eastern and western. The Eastern vision sees here the final spilling of himself from the Father through the Son into the unlimited freedom of the Spirit. On the other hand, according to the Western perspective, the ‘turning’ of [...] the Son to the Father is a fruitful meeting of the giver and recipient of love which expresses itself in the common breath as the Spirit of love”.

<sup>34</sup> Cf. I. Bokwa, op. cit., p. 125–133.

<sup>35</sup> G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna...*, p. 82.

<sup>36</sup> Cf. ibidem, p. 82–83.

“isolated” – even in thought – from two other Persons, for example, as the beginning of the divine ancient cause without beginning of the two remaining Persons. He has his “identity” in the fact that He gives himself, is far from himself because of the other, but at the same time He “gets” his identity because of the other. In this possession of the identity in “being for the sake of the other” and together with the identity is the same-originally difference, “distance between God and God” (H.U. von Balthasar), pre-primary “No” (not “being in yourself”, but “being in another”), “No”, which aims not only at the infinite “confirmation” of himself, but the confirmation of the other – “No” in the “confirmation”. This “No”, that is difference and otherness, does not appear only with temporal being as threatened with the defect of being or imperfection, but it is given originally in the life of God under the sign of the purest positivity<sup>37</sup>.

The Father, fulfilling in the dynamics of love the boundless, the not to be covered secret of His particulars of being a gift, gives the whole base and maintenance to the Communion, carries it and gathers it together, so that both other Persons see their centre in Him, which does not mean that He could be conceived as an ontological principle of the genetic process or even as such a process – the Fatherly “centre” without any relations with others and on the part of others is unacceptable<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> Cf. *ibidem*. “In all of this the ‘absolutely positive moment of these differences’ appears in the absolute Being: the nature of God is not in the common possession of Hypostasis as an untouchable treasure, but the whole is determined by the ways of God’s existence (*tropos tēs hyparxeos*). This nature exists as possessed and at the same time given, and you cannot say that a person is rich as possessive and poor as a contributor, because the fullness of happiness consists only in giving and receiving the gift and the donor himself. [...] Because the divine hypostases come from each other and are mutually open to each other (also the Father as the First Beginning), although they are unchangeable among themselves, in this Divine exchange, in this dialogue, both elements will always be present: total mutual transparency, and yet something like an inviolable personal ‘secret’. [...] If personal modes of existence introduce the greatest conceivable counteractions (therefore one Person cannot be reduced to another), this is to allow the deepest co-penetration. Every single Person is in Divine manner as absolutely free as the others, although they are defined in this by *ordo processionis* and by their trinitarian unity. No one can predict how the Son will ‘use’ the only and divine freedom to arouse the thoughts and actions of love; because the Son and the Spirit are consubstantial to the Father, just as He can give this one Divine freedom the most surprising forms and surpassing all imaginations. Only in finite beings the fulfillment of expectation can mean the ending causing stagnation of life, boredom, supersaturation and disgust (*koros*); in eternal life this is not possible [...] Not only because God’s wealth will always exceed the expectations of created freedom [...], but also because God is always greater than himself because of his triune freedom” (H.U. von Balthasar, *op. cit.*, p. 245–246).

<sup>38</sup> Cf. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna...*, p. 183.



BIBLIOGRAPHY

- Auer J., *Gott – Der Eine und Dreieine*, Regensburg 1978.
- Balthasar H.U. von, *Teodramatyka*, vol. II: *Osoby dramatu*, part 1: *Człowiek w Bogu*, transl. W. Szymona, Kraków 2006.
- Bartnik C.S., *Dogmatyka katolicka*, vol. I, Lublin 2000.
- Bausenhardt G., “*In allem und gleich außer der Sünde*”. *Studien zur Beitrag Maximus’ des Bekenners zur altkirchlichen Christologie*, Mainz 1992.
- Bokwa I., *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Radom 1998.
- Congar Y., *Wierzę w Ducha Świętego. Rzeka życia płynie na Wschodzie i na Zachodzie (Ap 22,1)*, trans. L. Rutowska, vol. III, Warszawa 1996.
- Courth F., *Bóg trójjedynym miłości*, Poznań 1997.
- Ecumenical Council of Florence (1438–1445), Session 11 – 4 February 1442 [Bull of union with the Copts *Cantate Domino* (or *Decretum pro Jacobitis*)], <https://www.ewtn.com/library/COUNCILS/FLORENCE.HTM#5> [access: 15.05.2019].
- Galot J., *Découvrir le Père. Esquisse d’une théologie du Père*, Louvain 1985.
- Greshake G., *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, transl. J. Tyrawa, Wrocław 2009.
- Gregory of Nazianzus, St., *Carmina dogmatica*.
- Granat W., *Bóg jeden w Trójcy Osób*, Lublin 1962.
- Greshake G., *Wierzę w Boga trójjedynego. Klucz do zrozumienia Trójcy Świętej*, Kraków 2001.
- Hilberath B.J., *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians “Adversus Praxean”*, Innsbruck–Wien 1986.
- Jagodziński M., *Węzłowe zagadnienia chrystologii komunijnej*, Radom 2013.
- Kasper W., *Bóg Jezusa Chrystusa*, transl. J. Tyrawa, Wrocław 1996.
- Kasper W., *Jezus Chrystus*, transl. B. Białecki, Warszawa 1983.
- Liszka P., *Duch Święty, który od Ojca (i Syna) pochodzi*, Wrocław 2000.
- Moltmann J., *Der dreieinige Gott*, in: *Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens*, ed. R. Weth, Neukirchen-Vluyn 2005, p. 178–196.
- Ratzinger J., *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, Kraków 2006.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1994.
- Schönborn Ch., *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, Poznań 2002.
- Strzelczyk G., *Traktat o Jezusie Chrystusie*, in: *Dogmatyka*, ed. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, vol. I, Warszawa 2005.
- Szczurek J.D., *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej. Elementy patrylogii*, Kraków 2003.
- Tertulian, *Adversum Praxean*.
- Warzeszak J., *Bóg jedyny w Trójcy Osób*, Warszawa 2006.
- Zizioulas J.D., *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, New York 1985.



**Keywords:** relation, person, perichoresis, communion, kenosis

## OJCIEC W KOMUNII TRÓJCY ŚWIĘTEJ

### Streszczenie

Trójca Święta to Komunia Osób. Relacyjne rozumienie Osób w Trójcy Świętej jest ściśle związane z pojęciem perychorezy. Bóg jest przede wszystkim Ojcem. On jest trynitarnym źródłem Bóstwa i istnieje w Komunii z Synem i Duchem Świętym. Tajemnicę miłości w Bogu H.U. von Balthasar wyraża za pomocą pojęcia kenozy, która nie miała miejsca tylko w momencie wcielenia lub śmierci Jezusa na krzyżu, ale w samym Bogu. Wyjaśniając ten obraz, Balthasar nie wykorzystuje pełnego harmonii znaczenia komunii, lecz dramatyczne metafory „zabijania”, „wywłaszczenia”, „oddzielenia”, a nawet „absolutnego rozróżnienia” między Ojcem a Synem. Istnieje jednak pytanie o zasadność porzucenia metafory wspólnoty powszechnie stosowanej w trynitologii.

**Słowa kluczowe:** relacja, osoba, perychoreza, komunია, kenoza



Fr. Adam Wojtczak OMI\*  
WT UAM, Poznań

## SEARCH FOR THE SPECIFICITY OF POPE FRANCIS'S MARIOLOGY

Francis is a Marian Pope. His six-year-long pontificate so far has resulted in a large number of speeches dedicated to Mary (about 130). The repetitiveness of certain themes and expressions allows us to speak about the specificity of his Mariology and to bring out new and original themes. The article does this in two points. The first concerns the methodology of the Francis' Mariology. It is a "Mariology in context," salvific-historical, respecting the principle of *nexus mysteriorum*. Its *loci theologici* are the Bible, interpreted in its entirety; conciliar Mariology; *theologia mentis* and *theologia cordis*, which is born out of religious experience. It has an eminently pastoral colour. The second point, out of a broad thematic range, distinguishes the statements concerning Mary which are close to Francis: The Mother of God – a synthesis of grace and faith; Mary – the personal concretization of the Church; *Hodegetria* – the first and perfect disciple of Christ; the Handmaid of man; the Icon and Mother of Mercy; the Star of the New Evangelization; the Queen of tenderness.

March 2019 marks the end of the first six years of Pope Francis' pontificate. In the context of his multidimensional doctrinal importance, the question arises about his teaching on Mary, both in terms of content and form. More specifically, is it possible to distinguish any characteristic features of his Marian doctrine? Are these only loose Marian themes, or are there grounds to speak about the coherence

---

\* Fr. Adam Wojtczak OMI – associate professor of the Department of Fundamental, Dogmatic and Ecumenical Theology at the Faculty of Theology at the Adam Mickiewicz University in Poznań; member of the Polish Mariological Society and Pontifical International Academy of Mary; author of several books and about 80 academic articles on Mariology, theology of consecrated life and the Eucharist in Polish and foreign journals; e-mail: adamwojt@amu.edu.pl; ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-6431-2116>.

of Francis' Mariology? How does it converge with and differ from the Marian doctrine of the post-conciliar popes?

Pope Bergoglio, like his post-conciliar predecessors in the Holy See, is a Marian Pope. "I don't know why," he confesses, "but Mary, Mother, has always attracted me."<sup>1</sup> His pontificate is characterized by a considerable number of statements dedicated to Mary (about 120). They have a characteristic order, according to which the Marian theme accompanies his specific statements every year. Moreover, he concludes most of his speeches and documents of great importance (encyclicals *Lumen fidei* and *Laudato si'*, apostolic exhortations *Evangelii gaudium* and *Gaudete et exsultate*) with references and invocations to Mary. The repetitiveness of certain motifs and formulations allows us to speak about the specificity of his Mariology.

However, it has not yet been comprehensively and thoroughly elaborated. A few publications only introduce the richness of Francis's Marian teaching. They are limited to outlining his theological image of Mary.<sup>2</sup> This gap is filled, albeit in part, by some of my studies, published in collective publications or theological journals, which are the fruit of several years of research on the Francis' doctrine on Mary.<sup>3</sup> It seems that on the basis of these studies we can read out its key perspectives. The limited scope of the article and the still ongoing pontificate do not allow us to draw a complete set of conclusions. For the sake of clarity, I divide them into conclusions of a methodological and content-related nature.

---

<sup>1</sup> Francis/M. Pozza, *Ave Maria*, Niepokalanów 2018, p. 82.

<sup>2</sup> Eg. A. Awi Mello, *Mit Maria leben. Ein Gespräch mit Papst Franziskus*, Leipzig [2016]; T. Turi, *Papa Francesco tra laicologia e mariologia. Un'importante relazione teologica ed ecclesiologicala*, Monopoli 2016; C.M. Galli, *Cristo, Maria, la Chiesa e i popoli. La mariologia di papa Francesco*, Città del Vaticano 2017; P. Warchoń, *Maryja w nauczaniu papieża Franciszka*, „Salvatoris Mater” 19 (2017), No. 1–4, p. 216–237.

<sup>3</sup> A. Wojtczak, *Maryja – „Gwiazda nowej ewangelizacji” w ujęciu adhortacji apostolskiej „Evangelii gaudium”*, in: *Teologia dogmatyczna*, vol. 9, ed. P. Kiejkowski, Poznań 2014, p. 33–57; idem, *Maryjne oblicze „Kościoła ubogiego dla ubogich”*, in: *Teologia dogmatyczna*, vol. 10, ed. P. Kiejkowski, Poznań 2015, p. 57–82; idem, *O maryjny kształt Nadzwyczajnego Jubileuszu Miłosierdzia*, „Studia Gnesnensia” 29 (2015), p. 229–248; idem, *Maryja – „doskonała ikona wiary”. Wokół autorstwa maryjnego wątku encykliki „Lumen fidei”*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 30 (2016), p. 385–412; idem, *Z Maryją ku ekologii integralnej*, in: *Teologia dogmatyczna*, vol. 11, ed. P. Kiejkowski, Poznań 2016, p. 81–104; idem, *Niepokalana – ikona prymatu łaski w ujęciu papieża Franciszka*, „Teologia w Polsce” 11 (2017), No. 1, p. 107–127; idem, *Maryja – „Niewiasta pamiętająca” według papieża Franciszka*, „Studia Gnesnensia” 31 (2017), p. 105–121; idem, *Maryjne odcienie chrześcijańskiej serdeczności według papieża Franciszka*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2018, No. 1, p. 245–265.

## THE METHODOLOGICAL FOUNDATIONS OF FRANCIS' MARIOLOGY

In the Pope's teaching, Marian content is not external in nature, but forms its internal structure. The Pope systematizes Mariology through Christology and ecclesiology, since it is linked to the fundamental structure created by Christ and the Church, and is the most concrete expression of this relationship. It is marked by the *nexus mysteriorum*: a close bond between the mysteries of the Christian faith.<sup>4</sup> Beyond "Mariology in context," Francis proposes that the mystery of Mary be studied not only on the path of truth (*via veritatis*) but also on the path of beauty (*via pulchritudinis*), for before the angel "called her Mary, he calls her full of grace and thus reveals the new name which God gave her and which fits her more than the name given to her by her parents,"<sup>5</sup> and also on the path of love (*via caritatis*), since its salvific mission is realized in the ministry of loving tenderness.<sup>6</sup>

The value of Franciscan Mariology lies in the diversity of *loci theologici*. Among them, the Bible has a privileged place. Numerous references to the Bible enrich his Marian teaching. The unity of the two Testaments is dear to his heart. He points out that in Mary they are one thing. She is fully a daughter of Israel, the end of the Messianic Church of Israel and the beginning of the nascent Church of Christ.<sup>7</sup> In this regard, the Pope exposes the prophetic antithesis of Eve-Mary<sup>8</sup> and the Marian typology of the "humble and poor daughter of Zion."<sup>9</sup> In explaining the biblical texts, he refers to the teachings of the Fathers of the Church (Irenaeus of Lyon, Ambrose, Augustine, Athanasius of Alexandria) and of medieval writers (Isaac of Stella, Bernard of Clairvaux). Occasionally, they makes use of the liturgy and the pre-conciliar teachings of the Church's Magisterium. One exception is the

---

<sup>4</sup> „Because of this it is impossible to separate contemplating Jesus, the Word of life who has become visible and tangible (cf. 1 Jn 1:1), from contemplating Mary, who has given Him her love and his human flesh” (Francis, *Angelus Domini*, 1 Jan 2015). „[...] the relationship which unites Mary and the Church is so deep” (idem, *General audience*, 3 Sep 2014).

<sup>5</sup> Francis, *Angelus Domini*, 8 Dec 2017.

<sup>6</sup> Cf. Francis, *Homily in the shrine of Our Lady of Mercy in El Cobre*, 22 Sep 2015; M. Borghesi, *Jorge Mario Bergoglio. Biografía intelectualna. Dialektyka i mistyka*, Kraków 2018, p. 415–416. „Beauty is one of the human dimensions that we too often overlook. We talk about truth, we talk about goodness, and we ignore beauty” (Francis/M. Pozza, op. cit., p. 69).

<sup>7</sup> Cf. Francis, *General audience*, 23 Oct 2013.

<sup>8</sup> Cf. Francis, *Catechesis during a prayer meeting on St. Peter's square*, 12 Oct 2013; idem, *Angelus Domini*, 8 Dec 2016; Francis/M. Pozza, op. cit., p. 93.

<sup>9</sup> Cf. Francis, *Homily on the occasion of the Feast of Our Lady of Guadalupe*, 12 Dec 2015; idem, *Angelus Domini*, 20 Dec 2015.

dogmatic judgment of the Ephesus Council about the divine motherhood of Mary, to which he returns several times.<sup>10</sup>

The Mariology of Francis is also deeply rooted in the teachings of the Second Vatican Council.<sup>11</sup> It is characterized by a vision of the mystery of Mary in a historical-salvific perspective. She is at the center of the economy of salvation, not obscuring Christ, but presenting Him as the meaning and center of history. She is the privileged “place” of God’s activity,<sup>12</sup> the “perfect work of the Holy Trinity,”<sup>13</sup> in whom grace encountered a humble and obedient response of faith (*fiat*).<sup>14</sup> Thanks to this, Mary cooperates in the salvific work of Christ, Her privileges are a continually shared good in the life of the Church.

In addition to the Marian chapter of the Council’s Constitution *Lumen Gentium*, which the document of the Church he cites most often, Francis refers to the Marian teaching of his post-conciliar predecessors in the Holy See. He starts with the assumption that the Council’s teaching did not exhaust the whole spectrum of the mystery of Mary, but is a hermeneutical horizon, a base for any further reflection, both theological and pastoral. For this reason, it uses mainly the encyclical of John Paul II *Redemptoris Mater*,<sup>15</sup> and to a smaller extent the Marian thought of Paul VI (Exhortation *Marialis cultus*) and Benedict XVI (Encyclical *Deus caritas est*, Apostolic Exhortation *Verbum Domini*). Marian themes are usually taken over from them indirectly, i.e. without indicating their author or a concrete document (e.g. the faith of Mary, the nature of her presence and manifestations of the ministry of love in the Church, the reference to the Word of God, the beauty of the Immaculate, the entrusting oneself to Mary, the Mother of mercy, the Mother of

<sup>10</sup> Some examples: Francis, *Homily for the Solemnity of Mary, Mother of God*, 1 Jan 2014); idem, *Homily for the Solemnity of Mary, Mother of God*, 1 Jan 2015; idem, *Homily for the Solemnity of Mary, Mother of God*, 1 Jan 2017.

<sup>11</sup> “At the end of its Constitution on the Church, the Second Vatican Council left us a very beautiful meditation on Mary Most Holy [...]. In the light of this most beautiful image of our Mother, we are able to see the message of the biblical readings that we have just heard” (Francis, *Homily during the Holy Mass on the Solemnity of the Assumption of the Blessed Virgin Mary*, 15 Aug 2013).

<sup>12</sup> Francis, *Angelus Domini*, 15 Aug 2018.

<sup>13</sup> Francis, *Angelus Domini*, 15 June 2014.

<sup>14</sup> “The attitude of Mary of Nazareth shows us that *being* comes before *doing*, and *to leave the doing* to God in order *to be* truly as he wants us. It is He who works so many marvels in us. Mary is receptive, but not passive [...] on the spiritual level, she accepts the grace and corresponds to it with faith” (Francis, *Angelus Domini*, 8 Dec 2014). Cf. idem, *Angelus Domini*, 15 Aug 2015.

<sup>15</sup> “Saint John Paul II, in *Redemptoris Mater*, which I would recommend you read, absorb and read again, had a circular way of thinking; he was a teacher, but he was a man of God. For this reason the text has to be read again and again in order to gain the full benefit of its richness” (Francis, *Meeting with clergy, religious and seminarians in the National Marian Shrine El Quinche, Quito, Ecuador*, 8 July 2015).

our hope, the remembering Woman, the Teacher of piety). Sometimes he develops them theologically and usually draws existential conclusions from them, because his papal ministry is more spiritual than theological.<sup>16</sup>

The key to Francis's Mariology should also be sought in the spirituality of the Ignatian tradition<sup>17</sup> and Latin American experience, characterized by vivid folk religiousness.<sup>18</sup> He himself recounts that the folk religiousness taken from childhood had an important role in shaping his Mariology.<sup>19</sup> Later, during his studies in Augsburg he admired so much the picture venerated under the name of "Mary untying the knots" (*Maria Knotenlöserin*), that he brought its copy to Argentina. When, as a bishop and later cardinal, he arrived in Rome, he visited the basilica of *Santa Maria Maggiore* to pray before the icon of Mary the *Salus Populi Romani*, venerated there. The day after he had been elected Pope he went there again, to put flowers at her feet and entrust to her his Petrine ministry,<sup>20</sup> and a day later he said to the cardinals: "I entrust my ministry and your ministry to the powerful intercession of Mary, our Mother, Mother of the Church."<sup>21</sup> He also asked his brothers in the Jesuit order to pray to Mary: "I ask all the Jesuits to pray for me and to commend me to the loving protection of the Virgin Mary, our Mother in heaven."<sup>22</sup> On 13 October 2013 he entrusted his entire pontificate and the world to the Immaculate Heart of Mary. He confesses that he prays the Rosary every day.<sup>23</sup> He also gladly visits Marian shrines (Aparecida, Guadalupe, Częstochowa, Fatima, Knock) and refers to Marian apparitions which encourage to "cling to Christ and to give evangelical witness."<sup>24</sup> However, the pope explains that the Church does not treat such revelations as the source of faith. Faith is rooted in the Gospel.<sup>25</sup> Mary comes "to remind us that God's light dwells within us and protects

<sup>16</sup> This will be developed further in the second chapter of the article. Cf. L. Scaraffia, *Jak nasze matki i nasze babcie. Papież Franciszek o Matce Bożej na początku miesiąca maryjnego*, *OsRomPol* 34 (2013), No 6, p. 3.

<sup>17</sup> "His thought and spirit feed on the Spiritual Exercises of St. Ignatius, the mystical current of the Society of Jesus, which combines contemplation and activity" (M. Borghesi, *Jorge Mario Bergoglio*, p. 34).

<sup>18</sup> "[...] Marian spirituality is seen as a reality belonging to and defining the identity of the Latin American continent." (D. Gardocki, *Obraz Maryi w dokumentach Rady Biskupów Ameryki Łacińskiej po Soborze Watykańskim II*, „*Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*” 38 (2018), No. 1, p. 55–65).

<sup>19</sup> Cf. P. Warchoń, *Maryja...*, p. 216.

<sup>20</sup> Cf. Francis, *Homily in the Marian Shrine in Aparecida*, 24 Aug 2013.

<sup>21</sup> Francis, *Audience for the cardinals*, 15 March 2013.

<sup>22</sup> Francis, *The Letter of the Pope to the General of the Jesuits* (16 March 2013).

<sup>23</sup> „Ich bin einer vom täglichen Rosenkranz” (A. Awi Mello, *Mit Maria leben...*, p. 36).

<sup>24</sup> Francis, *Angelus Domini*, 14 May 2017.

<sup>25</sup> Francis/M. Pozza, op. cit., p. 117–118.

us.”<sup>26</sup> She wraps us in the cloak of Light, given to her by God<sup>27</sup> and speaks, as to Juan Diego in Guadalupe, “Let your heart not be troubled... Am I not here, who am your Mother?”<sup>28</sup>

The personal Marian experience makes the Mariology of Francis to be not only the *theologia mentis*, which is characterized by a methodologically academic approach, but also – at least at some points – the *theologia cordis*, which is characterized by emotionality, with features like: being moved, love or zeal.<sup>29</sup> On the one hand, they contribute to the fact that his teaching on Mary is authentic because it is imbued with his filial dedication to Mary and his trust in her maternal mediation. On the other hand, the papal thought sometimes shows signs of psychologizing. It results for example in the lack of precision in explaining the nature of mediation of Mary. It is difficult to discern whether he means intercession, as the last Council teaches,<sup>30</sup> or also a descending order, in the sense of the distribution of graces. He usually understands it as intercessory.<sup>31</sup> It happens, however, that he suggests that Mary is the minister/dispenser of graces<sup>32</sup> and even the “source of our joy.”<sup>33</sup> He addresses her with a strong request: “Give us the health that you alone can give us.”<sup>34</sup> Furthermore, Francis does not consistently interpret the words of Jesus on the cross (“Behold, your mother”). They usually have for him the “value of the last will”<sup>35</sup> which establishes Mary’s spiritual motherhood.<sup>36</sup> “And from that moment on she becomes our Mother.”<sup>37</sup> At other times he sees in these words more as a solemn proclamation, a proclamation, because it is already in existence from the moment of her fiat spoken

<sup>26</sup> Francis, *Homily on the 100<sup>th</sup> Anniversary of the First Apparition in Fatima*, 13 May 2017.

<sup>27</sup> See *ibidem*.

<sup>28</sup> Francis, *Apostolic Exhortation Evangelii gaudium on the Proclamation of Gospel in Today’s World* (24 Nov 2013), No. 286 [further on: EG].

<sup>29</sup> *The theology of heart (theologia cordis) of Francis is amply expounded by M. Neri, Theologia cordis – Theologie und der Eröffnung der affektiven Grundlagen des Christentums*, in: *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe. Das theologische Programm von Papst Franziskus*, ed. K. Appel, J.H. Deibl, Freiburg im Breisgau 2016, p. 85–98.

<sup>30</sup> *Lumen Gentium* 61.

<sup>31</sup> Cf. Francis, *Message for the 24<sup>th</sup> World Day of the Sick*, 25 Sep 2015; *idem, Speech in the Marian Shrine in Knock*, 26 Aug 2018.

<sup>32</sup> Cf. Francis, *The Prayer in the Chapel of the Apparitions*, 12 May 2017.

<sup>33</sup> Francis, *Homily for the Liturgical Commemoration of Our Lady of Guadalupe*, 12 Dec 2016. [Translator’s note: in Italian, as well as in the English translation “the source of joy” refers to “protection”, not to Mary herself].

<sup>34</sup> Francis, *Rosary Service in the Basilica Santa Maria Maggiore*, 4 May 2013.

<sup>35</sup> Francis, *Homily on the Solemnity of Mary, the Holy Mother of God*, 1 Jan 2014.

<sup>36</sup> “Jesus’ words are the source of *Mary’s maternal vocation for all humanity*” (Francis, *Message for the World Day of the Sick 2018*, 26 Nov 2017).

<sup>37</sup> Francis, *Homily in the House of St. Martha*, 15 Sep 2016.



at the annunciation. Mary, becoming the Mother of Jesus, became at the same time the Mother of his disciples. In Him, she is the Mother of all of them.<sup>38</sup> At Calvary the Son looked at her with love and in John the Apostle entrusted all of them to Her maternal care<sup>39</sup> they had experienced before, especially at the wedding in Cana.<sup>40</sup>

For obvious reasons, Francis' Marian teaching has a pastoral shade. Its originality lies in the simplicity of his style of speaking, his directness and ability to reach the hearts of the people. During one of his first homilies in the House of Saint Martha, the Pope teaches that "the faith of the people of God is a simple faith that may not contain much theology, but includes a theology that is without error because it has the Holy Spirit in it."<sup>41</sup> This is why he suggests the motto: "If we want to know who Mary is, we have to ask theologians. But if we want to know how to love her, we have to ask the people."<sup>42</sup> Of course, Marian dogmas are the centre of his teaching on Mary. However, less than Paul VI, John Paul II and Benedict XVI, he deals with their doctrinal quality, that is, the circumstances in which they were defined and a deeper explanation of their theological meaning. He does not confine himself to a circle of doctrinal reflections, but seeks to read the signs of the present day and to show how believers can introduce Mary, her faith, love and spirituality into their lives. Ultimately, it is about her maternal assistance on the path of faith, always oriented – even if it concerns temporal matters – towards the achievement of eternal life. Thanks to the Virgin we discover that faith helps us to rise above ourselves in order to take refuge in God's arms.<sup>43</sup> He explains the existence and importance of Marian shrines in the current of maternal accessibility and tenderness. The shrines are not a manifestation of excessive human emotionality and sentimentalism, but rather of a Christian experience – to put it more

<sup>38</sup> Cf. Francis, *Speech to the members of 'Focolari' Movement in Loppiano*, 10 May 2018.

<sup>39</sup> Cf. Francis, *Homily in front of the Shrine of Our Lady of Bonaria*, 22 Sep 2013.

<sup>40</sup> The wedding feast of Cana is an image of the Church [...] beside Jesus and the disciples is Mary, the provident and prayerful Mother [...]. We have a Mother with benevolent and watchful eyes, like her Son; a heart that is maternal and full of mercy, like him [...] Mary's request clearly shows not only Jesus' messianic power but also his mercy (Francis, *Message for the 24<sup>th</sup> World Day of the Sick 2016*, 15 Sep 2015).

<sup>41</sup> „Der Glaube des Gottesvolkes ist ein einfacher Glaube, der vielleicht nicht viel Theologie hat, aber er trägt in sich eine Theologie, die nicht irrt, weil in ihr der Heilige Geist ist" (A. Awi Mello, *Mit Maria leben...*, p. 13).

<sup>42</sup> „Wenn Sie wissen wollen, wer Maria ist, gehen Sie zu einem Theologen, und der wird Ihnen genau sagen, wer Maria ist. Aber wenn Sie wissen wollen, wie man Maria liebt, dann gehen Sie zum Volk Gottes, das Ihnen das am besten beibringen kann" (ibidem). This postulate was repeated by the Pope in the interview with A. Spadaro, *Serce wielkie i otwarte na Boga. Rozmowa z papieżem Franciszkiem. Z objaśnieniami i komentarzami jezuitów*, Kraków 2013, p. 37.

<sup>43</sup> Cf. Francis, *Homily in front of the Shrine of Our Lady of Bonaria*, 22 Sep 2013.

precisely – a proof of the filial trust that people place in Mary: “We are not alone, assures the Pope, We have a Mother! [...]. We are not alone. [...] Be sure that the love and tenderness of our Mother does not disappoint us.”<sup>44</sup>

## LEADING THEMES

The thematic scale of Francis’s teaching on Mary is broad, since, depending on the feasts and occasional circumstances, he touches upon various truths about her. His Mariology, however, always has a theocentric dimension and is strongly linked to the history of salvation. He presents the mystery of Mary in the essential and inseparable union of the three principles: being of God, being with God and being for God. One can speak of the closeness of God in Mary and through Mary. The Pope assumes that the most important and fundamental is the truth about her Divine Motherhood.<sup>45</sup> In it the whole doctrine of Mary finds its foundation and light. All the other Marian truths and the corresponding titles follow from it. He devotes more attention and space to some of them. These are not entirely new issues, but are characteristic of him. He focuses on the outline of the salvific ministry of Mary in the Church. He highlights her maternal mediation and multi-dimensional exemplarity. She is the highest synthesis of grace and faith – and as such she is an example of holiness for the Christians (the Immaculate One, the Disciple of Jesus) and apostolic ministry (the Star of the New Evangelization, the Handmaid of man). It is therefore necessary to enter the school of Mary in order to “learn to know Jesus, to live with Jesus and of Jesus present in each one of us and among us.”<sup>46</sup>

The Pope repeatedly emphasizes that in the person of Mary, grace encountered the response of faith. The *fiat* spoken in Nazareth contains both Mary’s obedience to God and her greatness in the history of salvation. She realized that the Lord was calling Her. She trusted Him completely, she trusted His love.<sup>47</sup> She was able to see the coming of the fullness of time in the gift of the Son (Gal 4:4).<sup>48</sup> The “Yes” of faith given to God marked the path of Mary’s motherhood. She lived constantly

---

<sup>44</sup> Francis, *Homily in the airport of Tacloban*, 17 Jan 2015.

<sup>45</sup> Cf. Francis, *Homily for the Solemnity of Mary, Mother of God*, 1 Jan 2014.

<sup>46</sup> Francis, *Homily to the members of the Focolari movement in Loppiano*, 10 May 2018.

<sup>47</sup> “Hers is a full, total ‘yes’, for her entire life, without conditions. And just as the original ‘no’ closed the passage between man and God, so Mary’s ‘yes’ opened the path to God among us. It is the most important ‘yes’ in history, the humble ‘yes’ which reverses the prideful original ‘no’, the faithful ‘yes’ that heals disobedience, the willing ‘yes’ that overturns the vanity of sin (Francis, *Angelus Domini*, 8 Dec 2016).

<sup>48</sup> Cf. Francis, *Homily for the Solemnity of Mary, Mother of God*, 1 Jan 2015.

immersed in the mystery of God, who became man, as His first and perfect disciple, pondering every thing in her heart in the light of the Holy Spirit in order to understand and fulfill the whole will of God. In the obedience of faith, she took the life as it was presented to her, with its happy days, but also with its tragedies, until the darkest night when Her Son was nailed to the cross. "In the midst of the darkness of the Passion and death of her Son, continues to believe and to hope in his Resurrection, in the victory of God's love."<sup>49</sup> In this sense, Mary's *fiat* is the foundation of Christian life. Without the *fiat* there is no Church, there is no Christianity. The Mother's faith teaches us how to open the doors of our hearts to obey God. It convinces us that the privileged space of God's work is the freedom of man. This freedom reaches its maturity in faith and openness to grace. "How many times Jesus comes into our lives, and how many times he sends us an angel, and how many times we don't notice because we are so taken, immersed in our own thoughts, in our own affairs [...] so as not to notice Him who comes and knocks at the door of our hearts, asking for acceptance, asking for a 'yes' like Mary's."<sup>50</sup>

For Francis, Mary is then the *Hodegetria*, the Mother who indicates the concrete path we are called to follow in order to be true disciples of Christ. She, always chosen to be the Mother of Christ, learned to become a disciple. Her first act was to listen to God. "Mary," states the Pope, "was accustomed to listening to God and interacting with him. [...] By dwelling with God, in dialogue with him in every circumstance, Mary made her life beautiful."<sup>51</sup> She opened her heart to receive the mystery of Divine motherhood. "In the fullness of time, God's word was spoken to Mary and she received that word into her heart, her entire being, so that in her womb it could take flesh and be born as light for humanity."<sup>52</sup> In following Jesus, the Mother faithfully imitated her Son. She listened to Him and was guided by His word; she watched how He behaved and set Her feet in His footsteps; she nurtured these same feelings and attitudes that he had.<sup>53</sup> She thus became a living memory of the signs he had made to awaken our faith. "We can ask ourselves a question," the Pope says, "do we allow ourselves to be illumined by the faith of Mary, who is our Mother?"<sup>54</sup> "In her faith, we learn to open our hearts to obey God."<sup>55</sup> Mary constantly shows Jesus and asks: "Do whatever he tells you." (Jn 2:5).

<sup>49</sup> Francis, *General Audience*, 1 March 2017. Cf. idem, *General Audience*, 10 May 2017.

<sup>50</sup> Francis, *Angelus Domini*, 21 Dec 2014.

<sup>51</sup> Francis, *Angelus Domini*, 8 Dec 2017.

<sup>52</sup> Francis, *Encyclical "Lumen fidei" on faith* (29 June 2013), No. 58 [further on: LF].

<sup>53</sup> Cf. Francis, *Catechesis during the Prayer Meeting in St. Peter's Square*, 12 Oct 2013.

<sup>54</sup> Franciszek, *Sekret...*, s. 37.

<sup>55</sup> Francis, *Meditation during the Vigil on the Occasion of the Jubilee*, 8 Oct 2016.

Francis takes over and deepens theologically the images of Mary, “First and perfect disciple of Jesus” and “Remembering Woman,” which the post-conciliar popes introduced into the consciousness of the Church and into the theology. He uses them to show that in the life of the disciple of Jesus it is not enough to listen to the Word of God. This is certainly the first step, but then listening must be translated into concrete actions. First, Mary teaches us to pray with gratitude and memory. Her Magnificat “is a living memory of the fact that God is among us; it is a lasting memory of the fact that God looked at the humility of His people, supported His servant as He promised our fathers and their descendants forever.”<sup>56</sup> “And this is true – explains the Pope – for each one of us and for every Christian: faith contains our own memory of God’s history with us, the memory of our encountering God who always takes the first step, who creates, saves and transforms us. Faith is remembrance of his word which warms our heart, and of his saving work which gives life, purifies us, cares for and nourishes us.”<sup>57</sup> We also learn from Mary to be a disciple-missionary. Having received the grace of being the Mother of the Incarnate Word of God, she did not keep this Gift to herself. She felt responsible and set out on the road to bring Jesus, whom she had in her womb, to the house of Elizabeth and Zachariah. This dynamism of going out to others makes her an ecclesial model of evangelization.<sup>58</sup> The Church is like Mary. “The Church is sent to bring Christ and his Gospel to all. She does not bring herself [...]. If, as a hypothesis, the Church were not to bring Jesus, she would be a dead Church!”<sup>59</sup>

Faith would not have the evangelizing power if it had been deprived of joy. Faith is a necessary gift for fruitful sharing with our neighbor. The Pope looks at Mary with predilection, at her, who is the joyful Handmaid of the Lord and the people, who shows that joy is the sign of the greatness of faith.<sup>60</sup> “It consists in knowing one is welcomed and loved by God. [...] Christian joy [...] is founded on God’s fidelity, on the certainty that he always keeps his promises [...]. Our joy is Jesus Christ, his faithful love is inexhaustible!”<sup>61</sup> Mary, who was able to discover the newness that Jesus brought, sang, “My spirit rejoices” (Lk 1:47) for going beyond herself and entrusting her life plans to God.<sup>62</sup> Hence for the Christian, who is not joyful, it means that he has moved away from Jesus. If he/she is truly in love

---

<sup>56</sup> Francis, *Homily in the Shrine of Our Lady of Mercy in El Cobre*, 22 Oct 2015.

<sup>57</sup> Francis, *Homily for the Catechists*, 29 Sep 2013.

<sup>58</sup> Cf. EG 288.

<sup>59</sup> Francis, *General Audience*, 23 Oct 2013.

<sup>60</sup> Cf. LF 58. Francis calls Mary the „Mother of joy”, who teaches us to walk her way of joy (*Catechesis during the prayer meeting at St. Peter’s Square*, 12 Oct 2013).

<sup>61</sup> Francis, *Angelus Domini*, 15 Dec 2013; cf. idem, *Homily in Marian Shrine in Aparecida*, 24 Jul 2013; idem, *Angelus Domini*, 11 Dec 2016.

<sup>62</sup> Cf. Francis, *Message for the World Day of Prayer for Vocations*, 29 March 2015.

with Christ and feels how much He loves him or her, his/her heart “burns” with so much joy that it is shared with all those who live close to him/her.<sup>63</sup> The joy of his heart leads such a person further and gives him/her the courage to preach the Gospel. Fraternal love multiplies this person's “capacity for joy, since it makes us capable of rejoicing in the good of others: ‘Rejoice with those who rejoice’.”<sup>64</sup>

In addition to the mystery of Christ, for Francis the mystery of the Church is the point of reference for the proper development of the doctrine of the Mother of the Lord. What he means is not only seeing Mary as an integral part of the Church, as the Second Vatican Council did,<sup>65</sup> but also seeing the Church in Mary, as Benedict XVI emphasized, following the Fathers of the Church.<sup>66</sup> Mary is the beginning and personal concretization of the Church. We find in her the most perfect realization of the Church's being. Everything that is said in the Bible about the Church also applies to Mary; and vice versa, what the Church is and should be, it learns by looking at Mary. Her motherhood does not end with her, but finds its continuation in the motherhood of the Church. The Church is a woman: a bride and a mother.<sup>67</sup> Just as it is impossible to understand Mary without her motherhood, so it is impossible to understand the Church without her motherhood.<sup>68</sup> The organic relationship between Mary and the Church makes us discover the most beautiful and sensitive face of the Church when we look at Mary; and when we look at the Church we recognize the noble features of Mary.<sup>69</sup> This is one of the reasons why Francis established the feast of the Blessed Virgin Mary, Mother of the Church, which is celebrated every year, on Monday after the feast of the Pentecost.

<sup>63</sup> Cf. Francis, *Homily in Marian Shrine in Aparecida*, 24 Jul 2013.

<sup>64</sup> Francis, *Apostolic exhortation “Gaudete et exsultate” on the call to holiness in today's world* (19 March 2018), No. 128.

<sup>65</sup> Cf. G. Greshake, *Maria ist die Kirche. Aktuelle Herausforderung eines alten Themas*, Kevelaer [2018], p. 86.

<sup>66</sup> Cf. M.G. Masciarelli, *Znak niewiasty. Maryja teologii Josepha Ratzingera*, Kraków 2008, p. 33–35.

<sup>67</sup> Cf. Francis, *Homily in the House of St. Martha*, 21 May 2018; Francis/M. Pozza, op cit., p. 124; A. Draguła, *Papieża Franciszka metafory Kościoła*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2018, No 1, p. 171. In the presentation of this thought the Pope makes use of the words of Bl. Isaak of Stella, “In the inspired Scriptures, what is said in a universal sense of the virgin mother, the Church, is understood in an individual sense of the Virgin Mary [...] Christ dwelt for nine months in the tabernacle of Mary's womb. He dwells until the end of the ages in the tabernacle of the Church's faith” (PL 194, 1863, 1865 – quote after: EG No 285).

<sup>68</sup> Cf. Francis, *The meeting with the superiors of female religious orders*, 8 May 2013. “In the face of this [spiritual] ‘being orphaned’, [...] *God can be a Father again only when the Church is a mother*” (M. Borghesi, *Jorge Mario Bergoglio...*, s. 414).

<sup>69</sup> Cf. Francis, *General audience*, 3 Sep 2014. “In this attitude, which comes from Mary, Mother of the Church [...] we can understand this feminine dimension of the Church: when it is lacking,

Mary is not only the Handmaid of the Lord, but also the Handmaid of man, “the first to show us the way and to accompany us in our witness of love.”<sup>70</sup> She shows “that the privileged path to serve God is to serve our brothers and sisters in need.”<sup>71</sup> Francis emphasizes on various occasions the Marian character of the “poor Church for the poor.” He argues that Mary teaches us to go out on the paths of visitation, to meet people in order to serve them. In her dedication we discover that we have to be sensitive to the needs of others. In her tears we find the strength to comfort and compassion with those who suffer.<sup>72</sup> Only then does the encounter with God become credible. The evangelical scenes of Elizabeth’s visitation,<sup>73</sup> the wedding reception in Cana<sup>74</sup> and the Cenacle of Pentecost<sup>75</sup> are a telling testimony to this. In this way, the teaching of the Pope from Argentina refers on the one hand to the predication of his predecessors in the Holy See: John Paul II, who in his encyclical *Redemptoris Mater* called for an “option for the poor,”<sup>76</sup> and Benedict XVI, who in his encyclical *Deus caritas est* presented Mary as “a woman who loves.”<sup>77</sup> On the other hand, he goes further when, in the Encyclical *Laudato si’*, he refers the service of Mary to the whole creation. She plays an important role in his concept of “integral ecology” because she surrounds the wounded world with maternal care and is a model for perceiving the world with “wiser eyes.”<sup>78</sup>

Pope Bergoglio also sees Mary as the Mother of Mercy. Above all, in the Year of the Extraordinary Jubilee of Mercy, he proclaims that no one has ever known the depths of the mystery of God, who became man, as much as she did. Everything in her life was shaped by the presence of mercy. She entered the sanctuary of mercy because she participated in the mystery of Christ’s love. She thus confirms that the mercy of the Son knows no boundaries and embraces

---

the Church loses her true identity. [...] It is important that the Church should be a woman, that she should have this approach of the bride and mother. [...] ‘Sensitivity’ is therefore also the ‘attitude of the Church, which feels like a woman and a mother’” (idem, *Homily in the House of St. Martha*, 21 May 2018).

<sup>70</sup> Francis, “*Misericordia et misera*” (Apostolic letter for the conclusion of the Extraordinary Jubilee of Mercy, 20 Nov 2016).

<sup>71</sup> Francis, *Homily at the former city stadium in Campobasso*, 5 July 2014. “Service is the sign of true love. Those who love know how to serve others” (idem, *Homily in the park Los Samanes in Guayaquil*, 6 July 2015).

<sup>72</sup> Cf. Francis, *Meditation during the Vigil on the Occasion of the Jubilee*, 8 Oct 2016.

<sup>73</sup> Cf. Francis, *Homily at the former city stadium in Campobasso*, 5 July 2014.

<sup>74</sup> Cf. Francis, *Homily in the park Los Samanes in Guayaquil*, 6 July 2015; idem, Francis, *Message for the 24<sup>th</sup> World Day of the Sick 2016*, 15 Sep 2015.

<sup>75</sup> Cf. Francis, *Homily in front of the Shrine of Our Lady of Bonaria*, 22 Sep 2013.

<sup>76</sup> RM 37.

<sup>77</sup> DCE 41.

<sup>78</sup> Francis, *Encyclical “Laudato si’” on care for our common home* (24 May 2015).

everybody, without excluding anyone.<sup>79</sup> Her canticle helps to understand God's mercy as the driving force behind the personal history of each of us and of the whole of humanity.<sup>80</sup> The mystery of her immaculate conception proclaims the primacy of grace: "This is *the love of God which precedes, anticipates and saves*."<sup>81</sup> His grace is able to transform man's heart and human history. We are called, by the example of Mary, to receive in full the merciful grace of God and then to be its witnesses on the evangelical journey. This is what the work of the new evangelization is all about.<sup>82</sup> That is why the Pope entrusts the Church to the Mother of mercy, so that her maternal intercession with God may help us in this engaging mission.<sup>83</sup>

The Gospels, as Francis observes, suggest another word about Mary: hope. Her whole life has been a set of attitudes expressing hope. The mother of Jesus was "a woman of expectation and hope."<sup>84</sup> She did not lose heart in the face of life's difficulties and uncertainties inherent in God's plan. Her hope was nourished by "listening, contemplation and patience until the time of the Lord is ripe."<sup>85</sup> She always trusted the mystery of God, even when He seemed invisible because of the evil in the world.<sup>86</sup> For this reason, she is "the mother of hope, the icon that most fully expresses Christian hope."<sup>87</sup> She teaches us the virtue of waiting even when everything seems meaningless. He testifies to the example of his life that "For us Christians, wherever the Cross is, there is hope, always. If there is no hope, we are not Christian. That is why," Francis continues, "I like to say: do not allow yourselves to be robbed of hope. May we not be robbed of hope, because this strength is a grace, a gift from God which carries us forward with our eyes fixed on heaven."<sup>88</sup> The Marian *Magnificat* is also the hymn of the Christians on their way through history, who place their hope in God, in the power of His mercy.<sup>89</sup> Therefore, we owe much to the Mother of hope. She supports us in moments

<sup>79</sup> Cf. Francis, "*Misericordiae vultus*" (Bull announcing the Extraordinary Jubilee of Mercy, 11 April 2015), No. 24.

<sup>80</sup> Cf. Francis, *Message for the 32<sup>nd</sup> World Youth Day 2017*, 27 Feb 2017.

<sup>81</sup> Francis, *Homily for the inauguration of the Jubilee*, 8 Dec 2015.

<sup>82</sup> Cf. Francis, *Speech to the participants of the plenary assembly of the Pontifical Council for Promoting New Evangelization*, 29 May 2015.

<sup>83</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>84</sup> Francis, *Homily during the Vespers in the Roman cloister of St. Anthony the abbot*, 21 Dec 2013.

<sup>85</sup> *Ibidem*.

<sup>86</sup> Cf. Francis, *General audience*, 10 May 2017.

<sup>87</sup> Francis, *Homily during the Vespers in the Roman cloister of St. Anthony the abbot*, 21 Nov 2013.

<sup>88</sup> Francis, *Homily for the Solemnity of Assumption of BMV*, 15 Aug 2013. Cf. P. Warchoł, *Maryja...*, p. 232.

<sup>89</sup> Cf. Franciszek, *Angelus Domini*, 1 Dec 2013.



of darkness, difficulty, discouragement and human disasters.<sup>90</sup> It is worth letting her guide us on the path of the pilgrimage of faith, so that “she may always say to our hearts: ‘Arise! Look forward, look to the horizon’.”<sup>91</sup>

Therefore the Pope appeals: „May she – our Mother – teach us to be unafraid of tenderly welcoming the outcast; not to be afraid of tenderness. How often we fear tenderness! May Mary teach us not to be afraid of tenderness and compassion.” Only love is credible – this is the only evangelical way, on which Christianity can be renewed with the same dynamism it had at its beginnings.

The Pope’s favourite Marian motif is tenderness. “There is a word, he admits, which is very close to my heart: *tenderness*.”<sup>92</sup> He calls Mary “the Queen” and “the Mother of tenderness.”<sup>93</sup> And in the *Evangelii gaudium* he confesses that every time we look at Mary, we begin to believe in the revolutionary power of tenderness.<sup>94</sup> We are a people with a mother, not orphans.<sup>95</sup> “And where there is a mother, there is always the presence and flavour of home.”<sup>96</sup> Our Mother’s love never fails. In particular, the Marian shrines, which are written into the history of every nation that has received the Gospel, are her home. Pilgrims feel at home in them. They entrust to the Mother their joys and sorrows, hopes and needs, and she leads them into the presence of her Son, Jesus Christ. They will then feel His love, they will experience His tender mercy.<sup>97</sup> The dynamics of the Mother’s tenderness inspire them to open their hearts to others, to look at themselves fraternally: open to welcome, accompany and care.<sup>98</sup> The Christian revolution is accomplished through tenderness, which is closeness, compassion and leads to the service of others. Therefore the Pope appeals: “May she – our Mother – teach us to be unafraid of tenderly welcoming the outcast; not to be afraid of tenderness. How

---

<sup>90</sup> Francis, *Homily during the Vespers in the Roman cloister of St. Anthony the abbot*, 21 Nov 2013.

<sup>91</sup> Francis, *General audience*, 10 May 2017.

<sup>92</sup> Francis/M. Pozza, op. cit., p. 54.

<sup>93</sup> Francis, *Message on the occasion of the 300<sup>th</sup> anniversary of the coronation of the picture of Our Lady of Czestochowa*, 26 Aug 2017; idem, *Message for the World Day of the Sick 2018*, 26 Nov 2017.

<sup>94</sup> Cf. EG 288.

<sup>95</sup> Cf. Francis, *Homily for the Solemnity of Mary, Mother of God*, 1 Jan 2017.

<sup>96</sup> Francis, *Homily for the liturgical commemoration of Our Lady of Guadalupe*, 12 Dec 2016.

<sup>97</sup> Cf. Francis, *Speech in the Shrine of Our Lady of the Rosary in Madhu*, 14 Jan 2015.

<sup>98</sup> Cf. Francis, *Homily in front of the Shrine of Our Lady of Bonaria*, 22 Sep 2013. “We want to meet her maternal gaze. The gaze that frees us from being orphans; the gaze that reminds us that we are brothers and sisters, that I belong to you, that you belong to me, that we are of the same flesh. The gaze that teaches us that we have to learn how to care for life in the same way and with the same tenderness that she did: by sowing hope, by sowing a sense of belonging and of fraternity” (idem, *Homily on the solemnity of Mary, the Holy Mother of God*, 1 Jan 2017).



often we fear tenderness! May Mary teach us not to be afraid of tenderness and compassion.”<sup>99</sup> Only love is credible – this is the only evangelical way, on which Christianity can be renewed with the same dynamism it had at its beginnings.

## CONCLUSION

The article is an attempt to read the particularity of the Mariology of Pope Francis in the first six years of his pontificate. Even if only for these reasons, it does not claim it could exhaust all the issues which its title entails. Reading the results of the research, we can see that the Marian teaching of the Pope from Argentina is a clear mark of his pontificate. It stems both from his personal conviction and, to a certain extent, from his “official necessity.” He takes the mystery of Mary from a historical-soteriological perspective, inspired by the biblical Mariology and the Second Vatican Council. Mary is the privileged “place” of God’s activity. She responded to it with the obedience of faith. Therefore, the Pope highlights the greatness of the Mother of Jesus because of her faith, hope and love. In this perspective, he discusses the various dogmatic truths that reflect the mystery of Mary’s person and ministry. She is present in many ways in the mystery of Christ and the Church.

The Francis’s Mariology has an outstanding existential character. He wants to shape authentic spirituality and Marian devotion. For Pope Bergoglio, Mary is an expression of God’s closeness. In Her and through Her, God becomes a brother and companion of our path. Therefore we must return to the truth about Mary if we wish to return to the truth about Christ. Indeed, repeats Francis after Paul VI, “if we want to be Christian, we must be Marian; in a word, we have to acknowledge the essential, vital and providential relationship uniting Our Lady to Jesus, a relationship that opens before us the way leading to Him.”<sup>100</sup> From Mary we learn to be true disciples of Christ. Her maternal gaze leads us to Him. And that is why the Church sets out on the paths of the new evangelization, on her way always together with Mary – following Her example and under the care of Her tender love.

## BIBLIOGRAPHY

Awi Mello A., *Mit Maria leben. Ein Gespräch mit Papst Franziskus*, Leipzig [2016].  
Francis, “*Misericordiae vultus*” (Bull announcing the Extraordinary Jubilee of Mercy, 11 April 2015).

<sup>99</sup> Francis, *Homily for the new cardinals*, 15 Feb 2015.

<sup>100</sup> Francis, *Speech to the faithful during the prayer vigil – blessing of the candles*, 12 May 2017.

- Francis, *Angelus Domini*, 15 Dec 2013.
- Francis, *Angelus Domini*, 15 June 2014.
- Francis, *Angelus Domini*, 8 Dec 2014.
- Francis, *Angelus Domini*, 21 Dec 2014.
- Francis, *Angelus Domini*, 1 Jan 2015.
- Francis, *Angelus Domini*, 20 Dec 2015.
- Francis, *Angelus Domini*, 8 Dec 2016.
- Francis, *Angelus Domini*, 14 May 2017.
- Francis, *Angelus Domini*, 8 Dec 2017.
- Francis, Apostolic Exhortation “*Evangelii gaudium*” on the proclamation of the Gospel in today’s world (24 Nov 2013).
- Francis, Apostolic Exhortation “*Gaudete et exsultate*” on the call to holiness in today’s world (19 March 2018).
- Francis, *Catechesis during the prayer meeting at St. Peter’s square* (12 Oct 2013).
- Francis, Encyclical “*Laudato si*” on care for our common home (24 May 2015).
- Francis, Encyclical “*Lumen fidei*” on faith (29 June 2013).
- Francis, *General audience*, 23 Oct 2013.
- Francis, *General audience*, 3 Sep 2014.
- Francis, *General audience*, 10 May 2017.
- Francis, *Homily at the airport of Tacloban*, 17 Jan 2015.
- Francis, *Homily at the former city stadium in Campobasso*, 5 July 2014.
- Francis, *Homily during the Holy Mass on the Solemnity of the Assumption of the Blessed Virgin Mary*, 15 Aug 2013.
- Francis, *Homily during the Vespers in the Roman cloister of St. Anthony the abbot*, 21 Nov 2013.
- Francis, *Homily for the Catechists*, 29 Sep 2013.
- Francis, *Homily for the inauguration of the Jubilee of Mercy*, 8 Dec 2015.
- Francis, *Homily for the new cardinals*, 15 Feb 2015.
- Francis, *Homily for the Solemnity of Mary, the Holy Mother of God*, 1 Jan 2017.
- Francis, *Homily for the Solemnity of Mary, the Holy Mother of God*, 1 Jan 2014.
- Francis, *Homily in front of the Shrine of Our Lady of Bonaria*, 22 Sep 2013.
- Francis, *Homily in the House of St. Martha*, 15 Sep 2016.
- Francis, *Homily in the House of St. Martha*, 21 May 2018.
- Francis, *Homily in the Marian Shrine in Aparecida*, 24 Aug 2013.
- Francis, *Homily in the park Los Samanes in Guayaquil*, 6 Jul 2015.
- Francis, *Homily in the shrine of Our Lady of Mercy in El Cobre*, 22 Sep 2015.
- Francis, *Homily on the 100<sup>th</sup> Anniversary of the First Apparition in Fatima*, 13 May 2017.
- Francis, *Homily on the occasion of the Feast of Our Lady of Guadalupe*, 12 Dec 2015.
- Francis, *Homily on the occasion of the Feast of Our Lady of Guadalupe*, 12 Dec 2016.

- Francis, *Meditation during the Vigil on the Occasion of the Jubilee*, 8 Oct 2016.
- Francis, *Meeting with clergy, religious and seminarians in the National Marian Shrine El Quinche, Quito, Ecuador*, 8 July 2015.
- Francis, *Message for the 24<sup>th</sup> World Day of the Sick 2016*, 25 Sep 2015.
- Francis, *Message for the World Day of the Sick 2018*, 26 Nov 2017.
- Francis, *Message on the occasion of the 300<sup>th</sup> anniversary of the coronation of the picture of Our Lady of Czestochowa*, 26 Aug 2017.
- Francis, *Speech in the Shrine of Our Lady of the Rosary in Madhu*, 14 Jan 2015.
- Francis, *Speech to the faithful during the prayer vigil*, 12 May 2017.
- Francis, *Speech to the members of 'Focolari' Movement in Loppiano*, 10 May 2018.
- Scaraffia L., *Jak nasze matki i nasze babcie. Papież Franciszek o Matce Bożej na początku miesiąca maryjnego*, „Osservatore Romano”, Polish ed. 34 (2013), No. 6, p. 3.
- Warchoł P., *Maryja w nauczaniu papieża Franciszka*, „Salvatoris Mater” 19 (2017), No 1–4, p. 216–237.

**Keywords:** Mary, Mariology, Pope Francis

## W POSZUKIWANIU SPECYFIKI MARIOLOGII PAPIEŻA FRANCISZKA

### Streszczenie

Franciszek jest papieżem maryjnym. Jego dotychczas sześćioletni pontyfikat owocuje sporą liczbą wypowiedzi poświęconych Maryi (ok. 130). Powtarzalność pewnych tematów oraz wyrażen pozwala mówić o specyfice jego mariologii i wydobywać wątki nowe i oryginalne. Artykuł czyni to w dwóch punktach. Pierwszy dotyczy metodologii Franciszkowej mariologii. Jest ona „mariologią w kontekście”, historiozawczą, respektującą zasadę *nexus mysteriorum*. Jej *loci theologici* są Biblia, odczytywana w całości; mariologia soborowa; *theologia mentis* i *theologia cordis*, która rodzi się z religijnego doświadczenia. Posiada ona zabarwienie wybitnie pastoralne. Drugi punkt spośród obszernej skali tematycznej wypowiedzi o Maryi wyróżnia te, które są bliskie Franciszkowi: Matka Boga – synteza łaski i wiary; Maryja – osobowa konkretyzacja Kościoła; *Hodegetria* – pierwsza i doskonała uczennica Chrystusa; Służebnica człowieka; Ikona i Matka miłosierdzia; Gwiazda nowej ewangelizacji, Królowa czułości.

**Słowa kluczowe:** Maryja, mariologia, papież Franciszek



Sławomir Zatwardnicki\*  
PWT Wrocław

## A THEOLOGIAN TODAY. IDENTITY AND SPIRITUALITY OF A THEOLOGIAN IN POPE FRANCIS' STATEMENTS

The author arranged Pope Francis' statements drawing a portrait of a theologian, and then on their basis characterized the spirituality of the person involved in *scientia fidei*. The theologian, according to the Holy Father, encountered Christ personally and cannot live without Him. United with the Son, he participates in His knowledge of the Father. The successor of St. Peter demands from the Catholic theologian existential orthodoxy, which is the *sine qua non* condition of practising orthodox theology. The spirituality of the theologian is inscribed in the "missionary spirituality" proposed to the whole Church; the theologian should be personally involved in the work of evangelization. The Pope also emphasizes the connection between the doctrine of faith and the spiritual life or even with holiness. The theologian, open to *Deus semper maior*, prays on his knees, but includes in his or her prayer the affairs of the people; his or her reflection is on the border between the Revelation and reality. The soul of theology is not only to listen to the Word of God, but also to take into account the "hermeneutical value" of the People of God. Francis urges us to abandon the theology done only "from behind the desk." The theologian's spirituality must include the willingness to be permeated with the smell of the people and the street.

Two years before the election of Jorge Mario Bergoglio to the Holy See, a study by the International Theological Commission, entitled *Theology Today, Perspectives, principles and criteria*, was published. In this document, apart from the determinants of Catholic theology, there are also passages in which one can

---

\* Phd Sławomir Zatwardnicki – theologian, assistant professor at the Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, editorial secretary of the Wrocław Theological Review, lecturer, publicist, author of many articles and eighteen books. Married, has five children, resident of Wałbrzych; e-mail: zatwardnicki@gmail.com; ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-7597-6604>.

read about characteristic traits of the spirituality of the theologian. In this text I intend to first arrange the statements of Pope Francis in order to draw a portrait of the theologian expected by him, and then to characterize the spirituality of the theologian which emerges on this basis.<sup>1</sup> I will do so against the background of the Commission's reflections, in order to show more clearly the specificity of the challenges that the Holy Father poses to those who practise the doctrine of faith. The whole will be crowned with an *adhortatio* (exhortation) which I address to Polish theologians.

## CANNOT LIVE WITHOUT CHRIST

One of the three features of the identity of a theologian directly articulated by the Holy Father is the experience of the encounter of the Son of God. He cannot be a theologian who cannot say "I cannot live without Christ." This was pointed out by the Pope in his video message to the participants of the International Theological Congress held in 2015 at the Pontificia Universidad Católica Argentina. He stressed there that the theologian cannot exist without the object of his love and without sharing the discovery of the Son of God with others.<sup>2</sup> These words should be placed in the context of the pontificate's manifesto, Exhortation *Evangelii Gaudium*, in which Francis repeats after his predecessor that at the beginning of being a Christian there is an encounter with the event, with the Person of Jesus Christ.<sup>3</sup>

Characterized by George Weigel as a "radically converted Christian disciple"<sup>4</sup> Francis invites every Christian to renew his personal encounter with Jesus Christ (EG 3). The encounter with God's love leads to a liberation from self-absorption

---

<sup>1</sup> The question I have raised is, of course, connected with the question of the Holy Father's perception of the role of "teaching the faith" in the life of the Church. I have taken up this subject in the following text: *Wizja teologii w wypowiedziach papieża Franciszka*, "Rocznik Teologii Katolickiej" 2018, No 3 (in publication). It would be good to need the present paper on the background of the previous one.

<sup>2</sup> Cf. Francis, Video message to the participants of the International Theological Congress at the „Pontificia Universidad Católica Argentina” (2015.09.01–03) [hereafter: Video], [https://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco\\_20150903\\_videomessaggio-teologia-buenos-aires.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150903_videomessaggio-teologia-buenos-aires.html) [access: 2019.03.08].

<sup>3</sup> Cf. Francis, *Apostolic exhortation "Evangelii gaudium"*, 7 [hereafter: EG]. Cf. Benedict XVI, *Encyclical "Deus caritas est"*, 1; Aparecida. V General Conference of the Bishops of Latin America and the Caribbean. Concluding document *We are disciples and missionaries of Jesus Christ so that our nations may have life in Him*, 12. 243 [hereafter: A].

<sup>4</sup> G. Weigel, *Ten Things To Know About Pope Francis*, <https://youtu.be/eQY-2IocqzM>, 24 min. 34 sek. [access: 2019.03.08].

and to a desire for evangelization (EG 8). The importance of a personal relationship with the Lord for the faith was demonstrated by St John – for the evangelist to believe in Jesus is to accept Him personally in one’s life, to join Him and to follow Him.<sup>5</sup> The Apostle Paul, in turn, showed the novelty of the Christian existence, who, having accepted the love offered to him in Christ, was in a way identified with Him: “And now it is not me who lives, but Christ who lives in me” (Gal 2:20) (LF 21).

Since a personal encounter with Jesus is necessary for faith, it is also necessary for theology as a knowledge of faith (*scientia fidei*). In the encyclical begun by his predecessor,<sup>6</sup> *Lumen fidei* the Successor of St. Peter presents faith as an opportunity to participate in the knowledge of Christ himself. “In faith, Christ is not simply the one in whom we believe” but also “the one with whom we are united precisely in order to believe.” Christian “Faith does not merely gaze at Jesus, but sees things as Jesus himself sees them, with his own eyes,” in other words, “it is a participation in his way of seeing.” (LF 18).

If Catholic theology dares to reflect on the mystery of God, it is only possible because the Word has really become flesh. The Incarnate One, having accepted human nature, also looked at the Father in a human way. The Christian life is living the mysteries of one’s life in union with Christ, and even more: letting Him live His mysteries in us.<sup>7</sup> The believer becomes a “new creature” because he receives a filial existence (he is a “son in the Son”) and is therefore allowed to participate in the way of seeing of the Incarnate himself (LF 19).<sup>8</sup> “Faith accepted with the heart” (Rom 10:10) means that in the depths of man, truth and love are united, and the Holy Spirit, by transforming man from within, enables a new form of knowledge of all reality (LF 26):

The Christian can see with the eyes of Jesus and share in his mind, his filial disposition, because he or she shares in his love, which is the Spirit. In the love of Jesus, we receive in a certain way his vision. Without being conformed to him in love, without the presence of the Spirit, it is impossible to confess him as Lord (cf. *1 Cor* 12:3). (LF 21)

In connection with all this, the former great chancellor of the Argentinean university notes that one who does not want to develop the sentiments of the

<sup>5</sup> Cf. Francis, *Encyclical “Lumen fidei”*, 18 [hereafter: LF].

<sup>6</sup> The knowledge of Francis’ thought makes us look back on the statement of only a few thoughts added to the almost completed sketch of the encyclical by its predecessor (LF 7); this document has a clear outline of the work of the present successor of St. Peter.

<sup>7</sup> Cf. Francis, *Apostolic exhortation “Gaudete et Exultate”*, 20 [hereafter: GE]; *The Catechism of the Catholic Church 521* [*Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2009].

<sup>8</sup> Cf. LF 46 – the Christian learns in the Lord’s prayer “to share the spiritual experience of Christ himself and begins to see through the eyes of Christ”.

Son (Video) cannot be a theologian.<sup>9</sup> The Bishop of Rome referred to this subject during his meeting with the participants of the Congress of the Church in Italy, when he compared Christian humanism to the humanism of the feelings of the Incarnate Word (cf. Phil 2:3–8). Among the three feelings born from the humanity of the Son of God, the Pope included: humility, selflessness and the feeling of blessing expressed in the attitude of life, for which the eight Beatitudes are a signpost.<sup>10</sup> The Beatitudes are “a Christian’s identity card” and “in the Beatitudes, we find a portrait of the Master” (GE 63),<sup>11</sup> so it is in union with Him that the theologian gains knowledge.

## HE IS EXISTENTIALLY ORTHODOX

The Pope many times warned against the ideologization of faith; for instance, in a conversation with a French interviewer: “These are ideological Christians. They profess a Christian ideology. Or, if you prefer, Christian doctrine. They know the catechism by heart. They even know Denzinger by heart. Jesus, on the contrary.”<sup>12</sup> It is impossible not to refer these words to theologians whose ability to memorize, incidentally, was overestimated by Francis. The rhetorical hyperbole used by the Successor of St. Peter must probably be taken as a call to examine one’s conscience: it is difficult not to admit that there is a problem with the gap between being orthodox in theoretical reflection (an orthodox theologian) and being, so to speak, orthodox in life (the right faith of a disciple of Christ). Practical (life) relativism is considered by Francis to be more dangerous than theoretical (doctrinal) relativism, and the care to avoid doctrinal errors, the Pope believes, should be accompanied by an adequate watch over the faithfulness of the Christian way of life (EG 80, 194).<sup>13</sup>

Such an opinion seems to correlate with the fact that theory and practice diverge to such an extent that it leads to the practice of theology in a way that no longer serves the reality brought by God, but is merely the creation of abstract

---

<sup>9</sup> Cf. EG 198. The Pope speaks not only of the feelings of Christ, but also of the emotionality with which he experienced the events of his earthly life – cf. Francis, *Apostolic Exh. “Amoris laetitia”* 144 [hereafter: AL].

<sup>10</sup> Cf. Francis, Speech at the meeting with the participants of the Italian Church Congress, Florence, 2015.11.10, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek\\_i/przemowienia/kongres\\_kosciola\\_10112015.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/kongres_kosciola_10112015.html) [hereafter: MKN] [access: 2019.03.08].

<sup>11</sup> For a papal discussion of the role of the blessings in the pursuit of holiness of life, see GE 67–94.

<sup>12</sup> Franciszek, D. Wolton, *Otwieranie drzwi. Rozmowy o Kościele i świecie*, transl. M. Chojnacki, Kraków 2018, p. 233.

<sup>13</sup> Cf. Francis, *Enc. “Laudato si’”* 122 [hereafter: LS].



theories (in spite of the criterion of “reality more important than an idea” often invoked by the Pope). (EG 231–233; EG 110, 201). As referring to God, faith has a higher unity than that which can be worked out by human thought (LF 47), so Revelation cannot be identified with the rational articulation of faith. Hence Francis’ renewed opposition to such theological concepts that lead to the “doctrination” of the Gospel or to its transformation into a collection of intellectual speculations (neognostic temptation), instead of remaining in the service of its proclamation (GE 41, 46; AL 49, 59).

It can be present within the Church, both among the laity in parishes and teachers of philosophy and theology in centres of formation. Gnostics think that their explanations can make the entirety of the faith and the Gospel perfectly comprehensible. They absolutize their own theories and force others to submit to their way of thinking. (GE 39).

We could speak, following Clemens Sedmak, about first order orthodoxy (existential orthodoxy) and second order orthodoxy (doctrinal orthodoxy). They are related to each other, but the first one must precede the second one at every stage of the theological process, and in no case must the orthodoxy of the second order be separated from the first one.<sup>14</sup> An non-authentic relationship with God cannot fail to affect the orthodoxy of a theologian who, even if he (“externally”) accepts and reflects upon the Church’s right faith, only causes “much movement on the surface, but the mind is neither deeply moved nor affected.” (GE 38).

Very interesting, also theologically, are the Pope’s opinions about the temptation of the heresy of Gnosticism, which is still threatening the people of the Church.<sup>15</sup> In Francis’ opinion, contemporary Gnostics “think of the intellect as separate from the flesh, and thus become incapable of touching Christ’s suffering flesh in others, locked up as they are in an encyclopaedia of abstractions.” In this way they disembody the mystery and reach “a God without Christ, a Christ without the Church, a Church without her people” (GE 37).<sup>16</sup> For this reason, the Holy Father reminds ecclesial circles that the study and practice of science must be accompanied by charity for the brothers and sisters and by sharing with the poor (PUG):

---

<sup>14</sup> Cf. C. Sedmak, *Kościół ubogich. Papież Franciszek i transformacja ortodoksji*, transl. D. Chabrajaska, Warszawa 2018, p. 271, 300, 307.

<sup>15</sup> Cf. Congregation for the Doctrine of the Faith, Letter *Placuit Deo* On Certain Aspects of Christian Salvation, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20180222\\_placuit-deo\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20180222_placuit-deo_en.html) [access: 2019.03.14]; S. Zatwardnicki, *Antygnostyczna kruczata Franciszka. Teologiczne wątki w napomnieniach papieża*, “Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2018, No. 2 [to be printed].

<sup>16</sup> Cf. Francis, *Homily during the Mass in the House of St. Martha*, 11.11.2016, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek\\_i/homilie/swmarta\\_11112016.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/homilie/swmarta_11112016.html) [access: 2019.03.14].

No one must say that they cannot be close to the poor because their own lifestyle demands more attention to other areas. This is an excuse commonly heard in academic, business or professional, and even ecclesial circles. (EG 201)

Following St. Bonaventure, he emphasizes that true wisdom and mercy towards one's neighbour should not be separated (GE 46). Since Christ identified with them, there is no excuse for lack of commitment. The temptation to practice a "theory of mercy" is overcome by a concrete commitment. Therefore, the Holy Father expects from believers, not excluding theologians, the ingenuity of mercy.<sup>17</sup>

## HE IS INVOLVED IN EVANGELIZATION

The successor of St. Peter in his exhortation to preach the Gospel in the modern world called on the Church to make a "missionary choice." It is not only a matter of an external "addition" to the "normal" life of the Church, but of "pastoral and missionary conversion" and then of living according to the "missionary spirituality" which is to be expressed as an "evangelizing style" permeating the whole life and activity of the Church (EG 15, 18, 25, 25, 27, 78–80).<sup>18</sup> As a consequence, also the renewal of ecclesial studies, postulated by Francis, is consistently seen within the framework of the Church's missionary vocation:

This, then, is a good occasion to promote with thoughtful and prophetic determination the renewal of ecclesiastical studies at every level, as part of the new phase of the Church's mission, marked by witness to the joy born of encountering Jesus and proclaiming his Gospel, that I set before the whole People of God as a programme in *Evangelii Gaudium*.<sup>19</sup>

The Pope, of course, sees evangelization broadly: the Good News should reach all people, all dimensions of man and penetrate all cultures (EG 237;

---

<sup>17</sup> Cf. Francis, *Apost. Letter "Misericordia et misera"* 19–20 [hereafter: MM].

<sup>18</sup> Cf. GE 28; J. Baker, *Yes to Mission Spirituality*, "International Review of Mission" 104 (2015), No 2, p. 393. This "missionary paradigm" of the Church, which, avoiding auto-reference, goes to the peripheries, was earlier put forward in Aparecida – cf. A. Tornielli, *Jorge Mario Bergoglio. Franciszek. Biografia papieża*, transl. K. Kozak et al., Kielce 2013, p. 166.

<sup>19</sup> Francis, *Apostolic Constitution on Church Universities and Faculties "Veritatis gaudium"* 1 [henceforth VG]. Cf. EG 1, 17; Francis, *Address to the participants of the plenary session of the Pontifical Council for the Promotion of New Evangelization* (29.09.2017), [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek\\_i/przemowienia/ewangelizacja\\_29092017.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/ewangelizacja_29092017.html) [access: 2019.03.18]; A 341.

VG 2).<sup>20</sup> All teaching of doctrine should be done in the attitude of evangelization. The “first” preaching means a qualitative priority, not just a chronological one; the kerygma is the main message, important both for evangelization and Christian growth and formation (EG 42, 160, 164; AL 58). One of the four criteria for the contribution of ecclesial studies to the Church’s missionary program is “contemplation and spiritual, intellectual and existential introduction to the heart of the kerygma.” (VG 4a). This kerygmatic dimension should also give direction to the theological research, which should be part of the mission of salvation and healing (vision of the Church as a “field hospital”). Mercy as the central message of the Gospel implies that theological disciplines (including dogmatics) must reflect on faith in God who is love (UCA; AL 291, 310; MKN).<sup>21</sup>

The important question in this context is whether Francis expects theologians to be personally involved in the work of evangelization, not only through missionary theology, but also through missionary praxis? In response, it is worth quoting a statement addressed in 2014 to the community of the Pontifical Gregorian University and the members of the Pontifical Biblical Institute:

Studies at every Pontifical University have an ecclesial purpose. Research and teaching should be connected with personal and community life, with missionary work (It. *con l'impegno missionario*), with fraternal love and sharing with the poor, with caring for an interior life in relationship with the Lord.<sup>22</sup>

The words about missionary commitment appear in the direct context of the emphasized relationship between studies and spiritual life (It. *rapporto tra studio e vita*). Every Christian is required to understand life as a mission and to allow every action to identify the follower with Christ and to lead to His being reflected

---

<sup>20</sup> Cf. Paul VI, *Apostl. Exhortation “Evangelii nuntiandii”* 17; Francis, *Discorso del Santo Padre Francesco ai partecipanti al pellegrinaggio della diocesi Brescia* (22.06.2013), [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/june/documents/papa-francesco\\_20130622\\_pellegrinaggio-diocesi-brescia.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/june/documents/papa-francesco_20130622_pellegrinaggio-diocesi-brescia.html) [access: 2019.03.16]; K. Lemna, D.H. Delaney, *Three Pathways into the Theological Mind of Pope Francis*, “Nova et Vetera” [eng. edition] 2014, No 1, p. 36.

<sup>21</sup> Francis [Franciszek], *Bóg jest młody. Rozmowa z Thomasem Leoncinim*, transl. O. Styczeń, Kraków 2018, p. 129; A. Tornielli, op. cit., p. 140.

<sup>22</sup> Francis, *Discorso alla Comunità della Pontificia Università Gregoriana e ai Consociati del Pontificio Istituto Biblico e del Pontificio Istituto Orientale*, 10 April 2014, [https://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/april/documents/papa-francesco\\_20140410\\_universita-consortium-gregoriano.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/april/documents/papa-francesco_20140410_universita-consortium-gregoriano.html) [access: 2019.03.01] [hereafter: PUG]. [Polish transl.: Przemówienie do wspólnoty Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego oraz instytutów stowarzyszonych *Teolodzy na klęczkach i z umysłem otwartym* (10.04.2014), “L’Osservatore Romano” (Polish ed.) 2014, No 5, p. 25].

in the life of the disciple of the Lord (GE 23.28). In addition to the “witness of life” everybody is called to direct evangelization:

Today, as the Church seeks to experience a profound missionary renewal, there is a kind of preaching which falls to each of us as a daily responsibility. It has to do with bringing the Gospel to the people we meet, whether they be our neighbours or complete strangers. This is the informal preaching which takes place in the middle of a conversation, something along the lines of what a missionary does when visiting a home. Being a disciple means being constantly ready to bring the love of Jesus to others, and this can happen unexpectedly and in any place: on the street, in a city square, during work, on a journey” (EG 127).

If the evangelization “person to person” concerns Christians in general, then also theologians, as disciples–missionaries (EG 120) should not excuse themselves from it.

## HE KNEELS BEFORE GOD AND SERVES HUMANITY

Let us articulate directly what has already been signalled before: the Pope means an inseparable union between science and spiritual life, theological reflection inseparable from the love for Christ and the Church:

Your intellectual effort in teaching and research, in study and in wider formation will be all the more fruitful and effective if it is animated by love for Christ and for the Church, the stronger and more harmonious the bond between study and prayer (It. *la relazione tra studio e preghiera*). This is not an ancient matter, it is the essence! (PUG).

Theology can only be practiced with an open mind and on one’s knees. It is not about a pious introduction to theology, but about a constant dynamism between reflection and prayer, so as to think while praying and pray while thinking. Only through prayer does the heart humbly face *Deus semper maior*, and the mind gains clarity of knowledge and openness to God who is always greater. And without worship or prayer, the theologian falls into narcissism, which according to the Pope’s diagnosis is a disease of the Church (VG 3; UCA; PUG).

On the other hand, the Bishop of Rome stresses that “contemplation that neglects others is a deception” (EG 281), and a spirituality focused only on interior experiences would lead to “seeking refuge in some false spirituality,” becoming “justification to avoid involvement in mission.” This situation “ill accords with the

demands of charity, to say nothing of the implications of the incarnation.” (EG 262<sup>23</sup>). Similarly, the theologian cannot fail to include in the synthesis of prayer and doctrine those for whose salvation God has become man. So the third of the main characteristics of the identity of a person involved in the doctrine of faith is to be a prophet who, by keeping alive the consciousness of the past, has to offer the hope of the future. In a way, he or she places the sorrow and anguish of modern man in prayer and theological reflection under the gaze of the Risen and glorified Christ, who makes everything new (cf. Rev 21:5). Taking Tradition seriously, he or she sees in it a living river capable of irrigating “here and now” (Video; PUG; GS1)<sup>24</sup>.

It becomes clear what the Holy Father means when he requires theologians “not to be content with a desk-bound theology.” (EG 133). A warning against practising theology “from behind a desk” means avoiding being closed in the “glass castle” of academic disputes detached from people’s lives and needs. The proper place for theological reflection is remaining on the border of Revelation and the life of believers. Otherwise, the scholar will become a “museum theologian,” who will not be able to communicate the collected data of Revelation to those to whom it is addressed – thus becoming a “bureaucrat of the sacrum” (UCA).<sup>25</sup>

For Francis, perhaps one of the most important guidelines of the Council appears to be the call for the “Church on the Way” to walk on of the paths of modern man. The People of God, making its pilgrimage in history, becomes “the handmaid of humanity”. It accompanies the mankind’s experiences, bending over like a Samaritan and illuminating people’s pilgrimage with the light of the Gospel. The Pope also expects the ecclesial studies to contribute to this task.<sup>26</sup> Theological faculties, therefore, in addition to explaining God’s revelation, are invited to seek solutions to human problems in the light of this divine revelation, to become

<sup>23</sup> Cf. John Paul II, *Apost. Letter “Novo millennio ineunte”* 52; 2<sup>nd</sup> Vatican Council, *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World “Gaudium et spes”* 34 [hereafter: GS]; A 148.

<sup>24</sup> The image of Tradition as a living water connecting with the source comes from the predecessor – cf. Benedict XVI, General audience (2006.04.26), [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audiencje/ag\\_26042006.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_26042006.html) [access: 2018.11.05]; L. Feingold, *Faith Comes From What is Heard. An Introduction to Fundamental Theology*, Steubenville 2016, p. 215–217. On the prophetic role of a theologian according to the theology of liberation – cf. M. Tomaszewski, *Błogosławieni ubodzy. Teologia w służbie wyzwolenia*, in: *Kościół Franciszka*, ed. P. Artemiuk, Płock 2014, p. 54.

<sup>25</sup> „The notion of not «doing» theology at the «desk» but on the frontier is probably more Jesuit than Dominican” – observes James V. Schall, a jesuit, in the article *On Pope Francis and Understanding Theology*, <https://www.catholicworldreport.com/2015/03/30/on-pope-francis-and-understanding-theology/> [access: 2019.03.02].

<sup>26</sup> VG 1–2; LF 6; EG 24; Francis, *Discorso del Santo Padre Francesco ai partecipanti al pellegrinaggio della diocesi Brescia* (22.06.2013), art. cit. Cf. A 135; G.L. Müller, *Ubóstwo*, transl. S. Śledziwski, Lublin 2014, p. 108.

a “cultural laboratory” in which there should be an interpretation of the reality that flows from the event of Christ and is nourished by the wisdom of the Holy Spirit (“evangelical hermeneutics”).<sup>27</sup>

## HE CONTEMPLATES THE WORD OF GOD AND THE PEOPLE OF GOD

The Pope recalls the conciliar comparison of studying the Holy Scripture to the soul of theology, and connects the study of inspired books with the participation in liturgy, as the source of Christian life. He also urges not to separate the soul from the “body” – he means the study of Tradition in a dialogue with “today” (VG 2).<sup>28</sup>

Great respect for the Word can be seen in the beautiful part of the *Evangelii Gaudium* dedicated to preaching. Although the papal exhortation is directed to preachers, the theologian can also read practical advice on how to submit to the primacy of the Word of God. Francis recommends an openness to the Holy Spirit and a humble recognition of oneself as a servant of the Word – an astonishment full of reverence is to protect against attempts at manipulation or reign (a warning against deriving theological ideas from passages that had a different purpose in God’s intention). He emphasizes personal intimacy with the Word of God, the readiness to be “wounded” by it, to question one’s previous life, to be possessed by it, and holiness (but not immaculateness) in the reading of inspired books (EG 146, 149–152). He explains to the French interviewer that the Gospel should be read without prejudice or ready-made ideas, with an open soul, accepting its message as something new which should move us.<sup>29</sup>

I believe that these words call on theologians to examine their consciences; indirectly, they can be an accusation of a certain tendency that can still be observed in exegetical–theological research, which gives the impression that the Bible is not for mortals, but only for the “new Magisterium” of experts.<sup>30</sup> The Holy Father, therefore, while appreciating the value of the principles of interpretation<sup>31</sup> and commentaries, sometimes prefers to accept the Word *sine glossa* – in defence of

<sup>27</sup> VG 3; VG, Part II – Particular Regulations, Tit. I, art. 69.

<sup>28</sup> Cf. 2<sup>nd</sup> Vatican Council, *Decree on Priestly Training* “*Optatam totius*” 16.

<sup>29</sup> Cf. *Otwieranie drzwi...*, p. 288–289.

<sup>30</sup> Cf. J. Ratzinger, P. Seewald, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z kardynałem rozmawia Peter Seewald*, transl. G. Sowinski, Kraków 1997, p. 229; J. Ratzinger, V. Messori, *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, transl. Z. Oryszyn, J. Chrapek, Kraków–Warszawa 1986, p. 65.

<sup>31</sup> Cf. reference to the literary analysis and canonical exegesis in EG 147–148.

both the sharpness of the “sword” and the sweetness of the “honey” of the Word, and to ensure that the message of the Good News is not watered down (GE 97, 156). This applies especially to mercy towards others:

This message is so clear and direct, so simple and eloquent, that no ecclesial interpretation has the right to relativize it. [...] Why complicate something so simple? Conceptual tools exist to heighten contact with the realities they seek to explain, not to distance us from them.” (EG 194)

It is characteristic of the St. Peter’s Successor to point to the context in which the Word of God should be listened to – it is about the life of the people and the needs of history, into which the Gospel is to be introduced (EG 95–96, 154–155; Video<sup>32</sup>). The Word of God serves the dialogue between God and His people; through Scripture the Bridegroom speaks to his Bride (MM 6–7). Since the same Holy Spirit, under whose inspiration the Bible books were written, also works in the faithful, the preacher of the Word must be a contemplative man of both the Word and the People of God (EG 139, 154). This call also applies to theologians who are to hear the “prophecy of the brothers” (EG 97). Incidentally, “The People of God has a good nose”<sup>33</sup> and the smell of sheep – the fruit of *sensus fidei* – makes it possible to recognize new paths (EG 31, 119):

The questions of our people, their suffering, their battles, their dreams, their trials, their worries possess an interpretational value that we cannot ignore if we want to take the principle of the Incarnation seriously. Their wondering helps us to wonder ourselves, their questions question us. All this helps us to delve into the mystery of the Word of God, the Word that requires and asks that we dialogue, that we enter into communion (VG 6; cf. Video).

Being the son of the people, in whom the theologian was born and from whose faith he draws, and the resulting acceptance of the theological value of the people, was recognized by the Pope as one of the three main characteristics of the theologian. The Bishop of Rome believes that theology, which is not born within the People, cannot be true (Video; GE 44). If all the faithful are endowed with an “instinct of faith” to understand God’s reality intuitively (EG 119), then within the framework of the People of God a privileged place belongs to the poor members,

---

<sup>32</sup> Por. Paul VI, *Evangelii nuntiandi*, 43, 63.

<sup>33</sup> Cf. *Otwieranie drzwi...*, s. 59.



who appear to be *locus theologicus* (EG 198)<sup>34</sup>, because of their access to Christ suffering. A good theologian, like a shepherd, should have the smell of people and the street, and like a Samaritan, pour wine and oil on human wounds (UCA; EG 24).<sup>35</sup> For the Lord is to be met in the street – He is active in the world and already acts in his people, saving them (MKN; Video; GE 135).<sup>36</sup>

## THE SPIRITUALITY OF A THEOLOGIAN

According to the International Theological Commission, the effort of knowing the living God will mark the life of a theologian, and theological research must purify his/her mind and heart. The nature of theology as a *scientia Dei* is matched by a spirituality whose integral elements include: “love for the truth, readiness to convert ones heart and mind, striving for holiness and commitment to mission and ecclesial communion.”<sup>37</sup> Looking at this background, what is the characteristics of the theological spirituality proposed by Pope Francis?

(1) The Commission reminds that one of the fundamental criteria of Catholic theology is to accept the faith of the Church as the source, context and norm. Theology combines the *fides qua* and *fides quae* (TD 15), so that the study of *fides quae* is possible only if one lives by the *fides qua*.<sup>38</sup> God’s truth is not, as highlight-

<sup>34</sup> Cf. J.C. Scannone, *Pope Francis and the Theology of the People*, „Theological Studies” 2016, No 1, p. 123. According to this advocate of the Argentinean theology of liberation, the man who largely theologially shaped Pope Francis, within the framework of the so-called “theology of the people” the religion of the “faithful people of God” becomes a key place for theological reflection. – cf. ibidem, p. 118,123. Cf. M. Tomaszewski, art. cit., p. 53–54; G. O’Collins, *Rethinking fundamental theology. Toward a New Fundamental Theology*, Oxford 2011, p. 324. Cf. also the opinion of the Pope emeritus: “there is a mysterious connection between the mentality of a simpleton and cognition”, which is based on sonship, an attitude opposed to being an ‘adult’.” – J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, transl. J. Zychowicz, Kraków 1995, p. 91.

<sup>35</sup> Thus carrying to people the scent of the presence of Jesus – cf. EG 169.

<sup>36</sup> Cf. EG 268: “To be evangelizers of souls, we need to develop a spiritual taste for being close to people’s lives and to discover that this is itself a source of greater joy. Mission is at once a passion for Jesus and a passion for his people. [...] He takes us from the midst of his people and he sends us to his people; without this sense of belonging we cannot understand our deepest identity.”

<sup>37</sup> The International Theological Commission, *Theology Today [Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria]* (2012), transl. K. Stopa, Kraków 2012, p. 93 (the quote and the paraphrase) [henceforth: TD]. The Commission refers in a footnote to the encyclical Benedict XVI, *Caritas in veritate* 1 (it speaks of “love in truth” and of the bond between love and truth).

<sup>38</sup> Cf. “*Sensus fidei*” w życiu Kościoła. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej (2014), transl. M. Moskal, Kraków 2015, 10; idem, *Urząd Nauczycielski Kościoła i teologia* (1975), Komentarz do tezy 7 (O. Semmelroth), transl. J. Królikowski, in: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, ed. J. Królikowski, Kraków 2000, p. 52–69; C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, transl. J. Partyka, Kraków 2005, p. 18–19.



ed in No. 95 of *Theology Today*, merely something studied in systematic reflection and deductive reasoning, but is experienced through participation in Christ, the wisdom of God (cf. 1 Cor 1:30).

Francis emphasizes the living faith, which is based on a personal encounter with Jesus Christ, without which, consistently, it is not possible to practice *scientia fidei*. Of course, the Pope has repeatedly stressed that this is about an ecclesial form of faith,<sup>39</sup> but this emphasis on personal experience seems to me to be the most significant. The theologian lives in union with the Lord and even allows the Lord to make His mysteries live within himself. In this way he is allowed to participate in the knowledge of Christ himself – he looks through his eyes (again: this would not be possible without faith professed from within the Church<sup>40</sup>). Whoever can live without Christ cannot be a theologian. When a theologian lives in communion with the Lord, he has the “mind of Christ” (cf. 1 Cor 2:16) and the feelings of the Son who became man develop in him. Through the Holy Spirit, the theologian, united with Christ, receives a share in the filial way of knowing the Father.<sup>41</sup>

(2) The vocation of the theologian must be seen in the context of service in the Church, which implies the need to maintain relationships with all the members of the Body of Christ. The theologian must seek to conform his life to the mystery of the Eucharist – if it is the source and summit of Church life and evangelization, it must also be the source and summit of theology (TD 94).

In the context of the Eucharist, the Holy Father poses the radical challenge of “recognizing” the Body of the Lord not only in sacramental signs but also in community (cf. 1 Cor 11:29). He even states that the Eucharist is received in an unworthy way if it does not stimulate mission and commitment on behalf of the poor and suffering (AL 185–186; A 142, 251).<sup>42</sup> For Francis, the poor are almost the “eighth sacrament,” in which Christ is encountered, and for the theologian they also become a “theological place,” because they know Christ in a way that is not accessible to the one who just practices science. Whoever, in theological reflection, would like to use a “mind without incarnation,” detached from the “body” of others, especially those in need, would fall into neognostic temptation. The theologian is called to practice not only the theory but also the “practice of mercy.”

---

<sup>39</sup> Cf. LF 36, 39; AL 2.

<sup>40</sup> Cf. LF 22: “Faith is necessarily ecclesial; it is professed from within the body of Christ as a concrete communion of believers. [...] For those who have been transformed in this way, a new way of seeing opens up, faith becomes light for their eyes.”

<sup>41</sup> *Sequela Christi* proves indispensable for the process of getting to know God – cf. J. Szymik, *Theologia Benedicta*, vol. I, Katowice 2010, p. 65–68, 127.

<sup>42</sup> The social character of the mysticism of the sacrament of the Eucharist was already pointed out by Francis’ predecessor – cf. Benedict XVI, *Deus caritas est* 14.

The Successor of St. Peter demands from a Catholic theologian an existential orthodoxy, not just a doctrinal one. The latter cannot exist without the former; and the former means living in accordance with the Christian faith. Of course, in papal statements we should not try to find giving priority to ortho-praxis over orthodoxy,<sup>43</sup> but rather, following Gerhard Ludwig Müller, we should say that orthodoxy means the participation of believers in the praxis of God.<sup>44</sup> Orthodox theology must remain faithful to the central message of the Gospel, which the Pope considers to be mercy.<sup>45</sup> Without participation in the work of the Word made man “for our salvation” (*propter nostram salutem*), one does not reach the object/subject of theological reflection. The condition *sine qua non* of fruitful theological orthodoxy is existential orthodoxy.

(3) The papal call to personal involvement in the work of evangelization is also loud and powerful. It is not enough to assume that theology itself, while remaining at the service of the Church, fits in the broadly understood missionary vocation of the *Ecclesia*. If the components of the theologian’s spirituality mentioned in the study *Theology Today* include commitment to mission, then, in the opinion of the Holy Father, theologian must be expected to take an active (personal) part in evangelization. It is about an existential rooting in the heart of the kerygma that will express itself as a direct service of preaching the Good News, which in turn will also mark the *intellectus fidei* he practises. The spirituality of the theologian is therefore inscribed in the “missionary spirituality” proposed to the whole “outreaching Church.” The personal life of the ecclesial faith is realized when the Church in her members can be what she is in her essence – the missionary Church.<sup>46</sup>

To put it simply, it is also about direct evangelization, and therefore also about street evangelization or home evangelization. What about the fact that it is not easy to imagine today a theologian engaged in this kind of evangelization “face to face?”. And what if it is precisely then that he receives perhaps the most essential access to a profound experience of faith, without which *scientia fidei* is impossible? Or, in even sharper terms: can one sermonize about God at all without personal participation in the mission of salvation for which God became man? It is worth recalling at this point Joseph Ratzinger’s statement that after the Ascension the reign of Christ is realized in the form of the humble Word; the mode in which

<sup>43</sup> See the warning of Joseph Ratzinger: “There is no good deed without knowing what is right. Will without knowledge is blind and similarly action, orthopraxis, without knowledge becomes blind and leads to a precipice” – *W drodze do Jezusa Chrystusa*, transl. J. Merecki, Kraków 2004, p. 118.

<sup>44</sup> Cf. T. Rowland, *Catholic Theology*, London–Oxford–New York–New Delhi–Sydney 2017, p. 190–191.

<sup>45</sup> AL 49, 59. Cf. *Otwieranie drzwi...*, p. 83: “I believe that mercy is the center of the Gospel.”

<sup>46</sup> „He is completely a man of the new evangelization” – this is how George Weigel characterizes the Pope – cf. *Ten Things To Know About Pope Francis...*, 31 min. 58 s. [access: 2019.03.08].

the Risen One's is present is precisely the gift of the Spirit and the task of witnessing, preaching and mission.<sup>47</sup> This is confirmed by all those involved in the work of evangelization, that it is in the proclamation that one experiences the God, in whom the *scientia Dei* is interested.

(4) In the conviction of the International Theological Commission, theology must recognize the absolute primacy of God – not so much to try to possess Him as to be possessed by Him. To this end, the theologian will not only pay attention to the “knowledge of the saints”, but will himself strive for holiness. The relationship between the two forms of supernatural Christian wisdom (theological and mystical) exists not only within the entire Church community, but also in the individual life of the theologian. The awareness of the transcendence of God and of the ultimate Truth must be matched by the recognition of the limits of the theological knowledge (TD 60, 86, 96, 96, 92, 99). The Holy Father makes similarly strong demands saying:

God cannot be reduced to an object. He is a subject who makes himself known and perceived in an interpersonal relationship. Right faith orients reason to open itself to the light which comes from God, so that reason, guided by love of the truth, can come to a deeper knowledge of God. [...] Theology thus demands the humility to be ‘touched’ by God, admitting its own limitations before the mystery, while striving to investigate, with the discipline proper to reason, the inexhaustible riches of this mystery (LF 36).

Francis also draws attention to the inseparable connection between the knowledge of faith and the spiritual life or even sanctity. The mind of a theologian, open to *Deus semper maior*, finds its counterpart in prayer on one's knees – in the whole process of theological research, thinking and prayer are to be in harmony. And the awareness of the greatness of God will make it possible to reject the (Gnostic) temptation to identify Revelation with the theological articulation of faith. *Scientia Dei* remains in the service of life – theology is to lead to a more perfect response to God's love. Therefore, science and holiness (theory and practice) seem to be an inseparable binomial (GE 45; UCA; Video).<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> Cf. J. Ratzinger, *Opera omnia*, VI/2: *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, transl. W. Szymona, Lublin 2015, p. 788.

<sup>48</sup> Cf. 4<sup>th</sup> Lateran Council (DH 806): „quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda”. The gnostic God becomes locked in the “fetters of the mind” – cf. E. Romero-Pose, *Pokusa gnozy wczoraj i dziś*, transl. G. Ostrowski, “Communio” 1998, No. 4, p. 3–16, p. 13. On the relationship between theology and holiness – cf. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, transl. M. Mijalska, Kraków 2001, p. 65; H. Urs von Balthasar, *Teologia a świętość*, transl. M. Serzycki, in: *Podstawy wiary – teologia* (Kolekcja Communio 6), ed. L. Balter, Poznań 1991, p. 424, 426–427, 429–431; J. Szymik, op. cit., p. 138.

The International Theological Commission has already tried to respond to the gap between theological reflection and believers, between too rationalistic reflection and spiritual life (TD 68, 86, 89). According to the Commission, “the whole Church lives, so to speak, on the border between the Gospel and everyday life” (TD 52). The statements of St. Peter’s successor can be interpreted from this perspective of “bridging” the gap between theory and practice, which would concern both the whole theology and the theologian himself. The papal expectation for the theologian to be on the verge of Revelation and reality is inscribed in Francis’ interpretation of the Second Vatican Council. In his interpretation, *Vaticanum Secundum* overcame the dissonance between theology and pastoral care and revolutionized the status of theology: the encounter of doctrine and pastoral care becomes constitutive for it (VG 2; Video).<sup>49</sup> For the spirituality of the theologian, this means that his personal prayer is marked by intercession through his neighbour (GE 154), and contemplation, if it is to be consistent with the logic of the Incarnation, must be accompanied by prophetic action for the benefit of others. Integral spirituality will be expressed in contemplation also in the midst of action and in sanctification in the fulfilment of the mission (GE 26).

(5) The International Theological Commission in its document *Theology Today* stressed that one of the most important “criteria for Catholic theology is to recognize the primacy of the Word of God”. (TD 9). For the Holy Father “the soul of theology,” or study of Sacred Scripture, is connected with the liturgy and the relationship between Tradition and “today” – the living river must irrigate *hic et nunc*. In the context of the “spirituality of the theologian,” noteworthy is the stress put on the role of personal intimacy with the Word of God and the warning against “ecclesiastical hermeneutics” relativizing the message of the Good News.

The Pope places as much emphasis on contemplation of the Word of God, as on the need to contemplate the People of God, in whose womb it originated and to whom it has been addressed. In Francis’ view, from a seriously taken principle of the Incarnation it follows that the questions and struggles of the people have a “hermeneutical value.” The Holy Spirit himself, in the praying faithful, is the subject dealing with theology (Video), and the *sensus fidei* of the members of the people, first of all the “last ones,” becomes a *locus theologicus* for the theologian.<sup>50</sup>

<sup>49</sup> Cf. R. Shields, *A Disturbing Pope, Cardinal Newman, and the Voice of the Faithful*, “Cross Currents” 4 (2016), p. 416. Also the document *Theology Today* stresses that dialogue with the world is one of the criteria of Catholic theology – TD 51–58.

<sup>50</sup> The International Theological Commission also refers to the supernatural sense of faith (*sensus fidei*) of the whole People of God, through which a deep understanding of spiritual reality is possible. Therefore, the sense of fidelity becomes for the theologian the *locus* of his work – TD 33–36; *Sensus fidei* 81, 83.

Once again: it is not so much a matter of theoretical recognition as of practicing theology in direct contact with the People. As the whole Church “on her way” is called upon to walk the paths of modern man, and within the Church’s framework also theological faculties, so the spirituality of the “theologian of today” includes being permeated with the odour of people and the street.

## “ADHORTATIO” INSTEAD OF CONCLUSION

For those accustomed to identifying theology with faith seeking understanding (*fides quarens intellectum scientificum*) it is not easy to affirm the other two theological styles, referred to by Gerald O’Collins: *fides quarens iustitiam sociale*m and *fides quarens adorationem*.<sup>51</sup> This division proposed by the Australian theologian, however, can only be used indirectly to understand the challenges that Francis posed to the theologians. The Pope did not so much opt for the style from which he had grown, as he pointed out the interrelation of the first type of theology with the other two. It is impossible to separate the practice of theology from the Christian life as a whole, and therefore also from contemplation<sup>52</sup> or care for one’s neighbour. Also, the division into dogmatic theology as intellectual penetration into the mysteries of faith and pastoral theology as applying this general understanding of systematic reflection to concrete situations only to a certain extent correlates with the Holy Father’s thought.<sup>53</sup> According to the Bishop of Rome, it is not only a matter of rejecting the false opposition between theology and pastoral care (Video), but also of taking into account the “feedback” and even, to a certain extent, of accepting the direction from pastoral commitment as an expression of orthodox faith towards the orthodox theological reflection which becomes possible as its result.

It is worth recalling here the experience of Cardinal Müller, who was transformed in his view of the theology of liberation through his participation in a seminar led by Gustav Gutiérrez (1988). Direct encounters with people and contact with the situation in which they lived allowed the professor of theology to become convinced that the theological current that had arisen in Latin America remained orthodox because of his orthopractical attitude. From now on, he used his breaks in his academic work to serve the poor, the oppressed and those in danger.<sup>54</sup> This proved fruitful, as he himself testifies, for his understanding of “what theology is,

---

<sup>51</sup> Cf. G. O’Collins, op. cit., p. 326.

<sup>52</sup> Cf. C. Vagaggini, op. cit., p. 136.

<sup>53</sup> The Benedictine Guy Mansini is an example of such an understanding of their relationship – cf. *Fundamental theology*, Washington 2018, p. 265.

<sup>54</sup> Cf. G.L. Müller, *Ubostwo*, transl. S. Śledziewski, Lublin 2014, p. 28–30, 68–69, 76–78.

going beyond the mere ‘passive’ and theoretical, scientific and academic character.” He concluded that “it is impossible to speak of God without an active, transforming and therefore practical participation in a complex and integral liberating activity initiated by Him.”<sup>55</sup>

Polish theologians have such an enormous esteem for the former prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith that sometimes I have the impression that for them he is a greater authority than the Pope himself. So they could follow in the footsteps of the Cardinal and take up the missionary challenge posed by Francis. Street evangelization or service to the needy for many would turn out to be a renewal of the relationship with Christ or a chance for the first personal experience of meeting him, which would have a positive impact on the *intellectus fidei*. Who knows, perhaps the “side effects” of the commitment and the associated *methanoia* would be a remedy for the disease of theology separated from believers by a gap, as the diagnosis made by the International Theological Commission puts it (TD 95).

#### BIBLIOGRAPHY

- Aparecida. V General Conference of the Bishops of Latin America and the Caribbean [V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument Końcowy *Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*, trans. K. Zabawa, K. Łukoszczyk, Gubin 2014.]
- Baker J., *Yes to Mission Spirituality*, “International Review of Mission” 104 (2015), No. 2, p. 393–402.
- Balthasar H. Urs von, *Teologia a świętość*, transl. M. Serzycki, in: *Podstawy wiary – teologia* (Kolekcja Communio 6), ed. L. Balter, Poznań 1991, p. 424–432.
- Benedict XVI, General audience (2006.04.26), [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audiencje/ag\\_26042006.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_26042006.html) [access: 2018.11.05].
- Benedict XVI, *Enc. “Caritas in Veritate”*.
- Benedict XVI, *Enc. “Deus Caritas Est”*.
- The Catechism of the Catholic Church* [*Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2009].
- Congregation for the Doctrine of the Faith, Letter on Certain Aspects of Christian Salvation *Placuit Deo*, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20180222\\_placuit-deo\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20180222_placuit-deo_it.html) [access: 2019.03.14].
- Denzinger H., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarartionum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg im Breisgau 2009.

---

<sup>55</sup> Ibidem, p. 68, 70.

- Feingold L., *Faith Comes From What is Heard. An Introduction to Fundamental Theology*, Steubenville 2016.
- Francis, *Apost Exhortation "Amoris Laetitia"*.
- Francis, *Apost Exhortation "Evangelii Gaudium"*.
- Francis, *Apost Exhortation "Gaudete et Exsultate"*.
- Francis, *Bóg jest młody. Rozmowa z Thomasem Leoncinim*, transl. O. Styczeń, Kraków 2018.
- Francis, D. Wolton, *Otwieranie drzwi. Rozmowy o Kościele i świecie*, transl. M. Chojnacki, Kraków 2018.
- Francis, *Discorso alla Comunità della Pontificia Università Gregoriana e ai Consociati del Pontificio Istituto Biblico e del Pontificio Istituto Orientale*, 10 kwietnia 2014, [https://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/april/documents/papa-francesco\\_20140410\\_universita-consortium-gregorianum.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/april/documents/papa-francesco_20140410_universita-consortium-gregorianum.html) [access: 2019.03.01].
- Francis, *Discorso del Santo Padre Francesco ai partecipanti al pellegrinaggio della diocesi Brescia* (22.06.2013), [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/june/documents/papa-francesco\\_20130622\\_pellegrinaggio-diocesi-brescia.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/june/documents/papa-francesco_20130622_pellegrinaggio-diocesi-brescia.html) [access: 2019.03.16].
- Francis, *Enc. "Laudato si"*.
- Francis, *Enc. "Lumen fidei"*.
- Francis, *Apost. Constitution on Church Universities and Faculties "Veritatis gaudium"*.
- Francis, *Apost. Letter "Misericordia et misera"*.
- Francis, Mass in the House of St. Martha, 11.11.2016, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek\\_i/homilie/swmarta\\_11112016.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/homilie/swmarta_11112016.html) [access: 2019.03.14].
- Francis, Address to the participants of the plenary session of the Pontifical Council for the Promotion of New Evangelization (29.09.2017), [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek\\_i/przemowienia/ewangelizacja\\_29092017.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/ewangelizacja_29092017.html) [access: 2019.03.18].
- Francis, Address to the Community of the Pontifical Gregorian University and Associated Institutes (10.04.2014) [*"L'Osservatore Romano"* (Pol.) 2014, No 5, p. 25].
- Francis, Speech at the meeting with the participants of the Italian Church Congress, Florence, 2015.11.10, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek\\_i/przemowienia/kongres\\_kosciola\\_10112015.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/kongres_kosciola_10112015.html) [access: 2019.03.08].
- Francis, Video message to the participants of the International Theological Congress on "Pontificia Universidad Católica Argentina" (2015.09.01–03), [https://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco\\_20150903\\_videomessaggio-teologia-buenos-aires.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150903_videomessaggio-teologia-buenos-aires.html) [access: 2019.03.08].
- International Theological Commission [Międzynarodowa Komisja Teologiczna], *"Sensus fidei" w życiu Kościoła. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej* (2014), transl. M. Moskal, Kraków 2015.
- International Theological Commission [Międzynarodowa Komisja Teologiczna], *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria* (2012), transl. K. Stopa, Kraków 2012.



- International Theological Commission [Międzynarodowa Komisja Teologiczna], *Urząd Nauczycielski Kościoła i teologia* (1975), trans. J. Królikowski, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, ed. J. Królikowski, Kraków 2000, p. 52–69.
- John Paul II, *Apostolic Letter “Novo millennio ineunte”*.
- Lemna K., Delaney D.H., *Three Pathways into the Theological Mind of Pope Francis*, “Nova et Vetera” (eng. edition) 2014, No. 1, p. 25–56.
- Mansini G., *Fundamental theology*, Washington 2018.
- Müller G.L., *Ubóstwo*, transl. S. Śledziwski, Lublin 2014.
- O’Collins G., *Rethinking fundamental theology. Toward a New Fundamental Theology*, Oxford 2011, p. 324.
- Paul VI, *Apostolic Exhortation “Evangelii Nuntiandii”*.
- Ratzinger J., *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, transl. J. Zychowicz, Kraków 1995.
- Ratzinger J., Messori V., *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, transl. Z. Orszyn, J. Chrapek, Kraków–Warszawa 1986.
- Ratzinger J., *Opera omnia*, VI/2: *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, transl. W. Szymona, Lublin 2015.
- Ratzinger J., *Prawda w teologii*, transl. M. Mijalska, Kraków 2001.
- Ratzinger J., Seewald P., *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z kardynałem rozmawia Peter Seewald*, transl. G. Sowinski, Kraków 1997.
- Ratzinger J., *W drodze do Jezusa Chrystusa*, transl. J. Merecki, Kraków 2004.
- Romero-Pose E., *Pokusa gnozy wczoraj i dziś*, transl. G. Ostrowski, “Communio” 1998, No. 4, p. 3–16.
- Rowland T., *Catholic Theology*, London–Oxford–New York–New Delhi–Sydney 2017.
- Scannone J.C., *Pope Francis and the Theology of the People*, “Theological Studies” 2016, No. 1, p. 118–135.
- Schall J.V., *On Pope Francis and Understanding Theology*, <https://www.catholicworldreport.com/2015/03/30/on-pope-francis-and-understanding-theology/> [access: 2019.03.02].
- Sedmak C., *Kościół ubogich. Papież Franciszek i transformacja ortodoksji*, transl. D. Chabrajaska, Warszawa 2018.
- Second Vatican Council, *Decree on Priestly Training “Optatum totius”*, [in: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, p. 288–301].
- Second Vatican Council, *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World “Gaudium et spes”* [in: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, p. 526–606].
- Shields R., *A Disturbing Pope, Cardinal Newman, and the Voice of the Faithful*, “Cross Currents” 4 (2016), p. 414–429.
- Szymik J., *Theologia Benedicta*, Vol. I, Katowice 2010.



- Tomaszewski M., *Blogosławieni ubodzy. Teologia w służbie wyzwolenia*, w: *Kościół Franciszka*, ed. P. Artemiuk, Płock 2014, p. 43–56.
- Tornielli A., *Jorge Mario Bergoglio. Franciszek. Biografia papieża*, trans. K. Kozak et al., Kielce 2013.
- Vagaggini C., *Teologia. Pluralizm teologiczny*, transl. J. Partyka, Kraków 2005.
- Weigel G., *Ten Things To Know About Pope Francis*, <https://youtu.be/eQY-2IoczqM> [access: 2019.03.08].
- Weinandy T.G., *Reason, Faith and Obedience*, „Logos” 2010, No 4, p. 133–155.
- Zatwardnicki S., *Antygnostyczna krucjata Franciszka. Teologiczne wątki w napomnieniach papieża*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2018, No 2 [to be printed].
- Zatwardnicki S., *Wizja teologii w wypowiedziach papieża Franciszka*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 2018, No 3 [to be printed].

**Keywords:** Pope Francis, identity of a theologian, spirituality of a theologian, missionary spirituality, encounter with Christ, living faith, evangelization, existential orthodoxy, Word of God, People of God

## TEOLOG DZISIAJ. TOŻSAMOŚĆ I DUCHOWOŚĆ TEOLOGA W WYPOWIEDZIACH PAPIEŻA FRANCISZKA

### Streszczenie

Autor uporządkował wypowiedzi papieża Franciszka kreślące portret teologa, następnie na ich podstawie scharakteryzował duchowość uprawiającego *scientia fidei*. Teolog według Ojca Świętego spotkał Chrystusa osobiście i nie może bez Niego żyć. Zjednoczony z Synem uczestniczy w Jego poznaniu Ojca. Następca św. Piotra domaga się od katolickiego teologa ortodoksji egzystencjalnej, która jest warunkiem *sine qua non* uprawiania ortodoksyjnej teologii. Duchowość teologa wpisuje się w zaproponowaną całemu Kościołowi „duchowość misyjną”; teolog winien osobiście włączyć się w dzieło ewangelizacji. Papież podkreśla również związek nauki wiary z życiem duchowym czy wprost ze świętością. Otwarty na *Deus semper maior* teolog modli się na kolanach, ale w modlitwę włącza sprawy ludzi; jego refleksja znajduje się na granicy Objawienia i rzeczywistości. Duszą teologii jawi się nie tylko słuchanie Słowa Bożego, ale również wzięcie pod uwagę „hermeneutycznej wartości” Ludu Bożego. Franciszek namawia do porzucenia uprawiania teologii jedynie „za biurka”. Do duchowości teologa zaliczyć trzeba gotowość na przeniknięcie zapachem ludzi i ulicy.

**Słowa kluczowe:** papież Franciszek, tożsamość teologa, duchowość teologa, duchowość misyjna, spotkanie z Chrystusem, żywa wiara, ewangelizacja, ortodoksja egzystencjalna, Słowo Boże, Lud Boży



Fr. Kamil Edward Duszek\*  
KUL, Lublin

## THEOLOGICAL INSIGHT INTO THE PHENOMENON OF LIFE: THE *BIOS* AS A *VESTIGIUM DEI*<sup>1</sup>

Contemporary discussion on the phenomenon of life is a meeting point for natural sciences and religion. In their dialogue, two extreme opinions prevail, which make us understand life either as a coincidental product of evolution or as an intelligent design created by an external intervention. Both views are reductionist and represent a misunderstanding of the multi-planar character of human cognition. Mature theological insight should not follow this path. Therefore, the article is an attempt to look at the phenomenon of life in a different way. It takes up the theological interpretation of biological life, according to the medieval-originating category of *vestigium Dei*. However, this notion must be reconstructed in such a way that it takes into account the semantic matrix that developed around it in the twentieth century. The newly developed category of *vestigium* is a hermeneutical key that allows us to better understand what it means that life, already in its basic manifestations, has a transcendental reference to God, as His trace.

### INTRODUCTION

Is life just a random product of evolution? Or is it a cosmic project – the work of an Intelligent Constructor? Contemporary discussion on the phenomenon of life seems to force us to choose one of these two options. Just as the philosophy of nature used to oscillate between mechanicism and vitalism, many thinkers today

\* Fr. Kamil Duszek, MA (can. licentiate) – priest of the Siedlce diocese, PhD student at the Institute of Dogmatic Theology of the Catholic University of Lublin; e-mail: kamilduszek@yahoo.com; ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-4176-5945>.

<sup>1</sup> The article was written in connection with the project “The phenomenon of life in an interdisciplinary approach. Theological diagnosis of the state of research.” This project was carried out in 2018 by a research group consisting of Grzegorz Barth, Anna Pędrak and the author of this work.

take extreme and mutually exclusive positions. Some, like Richard Dawkins, reduce biological organisms to the level of *the gene machine* and recognize the evolutionary paradigm as the only acceptable narrative.<sup>2</sup> Others, wishing to escape this neo-Darwinistic optics, are looking for external intervention which should underpin the genesis of life. Theology, however, does not have to follow any of these paths. Its insight allows us to see the phenomenon of life in a completely new light.

Christianity has always understood life in relation to God revealed in Jesus Christ, who said of himself: I am life – *Εγώ εἰμι ἡ ζωή* (Jn 14:6). This applies especially to man and his spiritual life (*zoe*). Revelation, however, allows us to see the special relationship with God in which there is the whole phenomenon of life, without neglecting its biological manifestations (*bios*). For example, St. Bonaventure, who besides the category of *imago Dei*, proper for man, introduced a broader concept referring to all living beings: the *vestigial* trace (*vestigium*) of God.<sup>3</sup> In this paper, the attempt will be made to rework the theological category of *vestigium Dei*. This will concern three levels: ontological, teleological and relational. The *vestigium* thus presented will constitute the hermeneutical key which will enable the realization of the goal of the article, which is the theological insight into the basic manifestations of the phenomenon of life, hereinafter referred to as *bios*.<sup>4</sup>

## “VESTIGIUM”: THE ONTOLOGICAL LEVEL

Trace is a concept that often appeared in the literature of the 20th century. It was used by Heidegger in his metaphysical reflections on the difference between existence and being. Freud resorted to this category, describing the unconscious mechanisms of the functioning of the human psyche. Finally, Levinas understood the trace in his existential reflections as a transcendental reference to what is radically Different, but at the same time absent.<sup>5</sup> Trace became a term with multiple philosophical implications. It intuitively refers to what is both absolute and elusive; it points to a presence that is silent; it is a sign of hidden meaning. The con-

<sup>2</sup> R. Dawkins, *The Selfish Gene: 30th Anniversary Edition*, Oxford 2006, p. 46.

<sup>3</sup> G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, transl. W. Szymona, Kraków 2015, s. 224.

<sup>4</sup> Following Paul Davis, it can be said that a simple definition is not enough to capture biological life. However, a number of manifestations can be identified to recognize something as *bios*: separation and unity, self-organization, openness, metabolism, struggle (fight against entropy, natural selection), reproduction, evolution, emergence. P. Davis, *Kosmiczny projekt*, transl. A. Bielaczyc, Kraków 2017, p. 157–162.

<sup>5</sup> A. Zawadzki, *Obraz i ślad*, Kraków 2014, s. 47.

temporary approach to *vestigium Dei* cannot ignore the philosophical framework that is associated with this concept.

Barbara Skarga in her book “Ślad i obecność” [“Trace and Presence”] notes that the discussed category at the ontological level has two basic references: to the past and to (non)presence.<sup>6</sup> The past is a reality that obviously comes to mind when *vestigium* is mentioned. To be a trace means to point to what has happened and has its effects. The past leaves traces, which is why it is cognitively accessible. To a certain extent, a trace contains the past. St. Augustine in the XI chapter of his “Confessions” pointed to a certain conceptual characteristic of time – it has its extent thanks to the fact that the present has a reference to the past, which is situated in the memory. Reflecting on this issue, he wrote: “Memory is the presence of past things”.<sup>7</sup> One can paraphrase these words and say that the presence of past things is a trace. Even in memory, the past has its position because it has left traces in it. In a way, the past lasts in what is a trace. The past also defines a trace, it gives it a certain framework – it makes it something ‘given’ and determined. A trace is a reference to the past, and even in some sense is the past in the present.

A trace is also a (non)presence, i.e. a presence in absence. The presence of the author (*agent*) in a trace can be understood first on the principle of causality.<sup>8</sup> There is a dialectic tension here between the real absence and the influence on the cause-effect level. Following Heidegger’s tradition, a trace is the closest and at the same time the most elusive form of existence. It is a presence that hides and reveals itself at the same time – a hidden sense that uncovers itself and at the same time remains impenetrable.<sup>9</sup> In order to transpose this concept into theological ground, it is worth referring to the 21<sup>st</sup> point of the encyclical *Verbum Domini*, which speaks about the word of silence uttered by God on the Cross of Christ.<sup>10</sup> The Paschal events reveal that in the ‘silence’ of God one can find his Word and his Presence in the ‘absence.’ This means that God is not an element of reality, but is its Mystery. Being finds its transcendent horizon in this Mystery, and this horizon on the one hand appears to be unattainable and absent, and on the other hand is its end, its goal and its foundation. The category of trace can serve as a carrier for this metaphysical claim, since it expresses the presence of being in absence in an analogous way.

---

<sup>6</sup> B. Skarga, *Ślad i obecność*, Warszawa 2002, p. 30–54.

<sup>7</sup> St. Augustine, *Confessions* XI (*Wyznania* XI, 20, transl. Z. Kubiak, Kraków 1994, p. 252).

<sup>8</sup> The word “author” is used here analogously to the English term “agent”, so it does not have to mean a personal factor, but the cause and subject of the action.

<sup>9</sup> B. Skarga, *Ślad i obecność...*, p. 44.

<sup>10</sup> Benedict XVI, *Post-synodal apostolic exhortation “Verbum Domini”* 21 (Warszawa 2010, p. 58–59).

It is worthwhile to make a certain methodological remark here. The thesis was put forward at the beginning that the category of *vestigium* allows one to go beyond the discourse that makes one choose between evolution and project.<sup>11</sup> In most cases, the interpretation of life as a project is the result of a temptation called ‘concordism’, which threatens any closer encounter between theology and natural sciences. It is a proposal for a simple synthesis of theological theorems and the results of research in the sciences. An example of such an approach is William Paley’s eighteenth-century natural theology, often cited today as an example of a mistake called *God of the gaps*. Paley and his successors understood many phenomena in the natural world as God’s direct intervention, which was to serve apologetic purposes. The same mistake would be made today by a theologian who would consider the Big Bang theory as direct proof of God’s creative act. There is a confusion here between the planes of explanation, the result of which is also a serious theological error – God’s action is reduced to the level of influence of other beings. But God, as transcendent, is not present in the world in the same way as all other beings. God is the basis of reality, not its element. On the other hand, although theology and science are different ways of describing the world, they speak of one and the same reality. The world created by God and the world described by science are still the same world. What is needed, then, is an appropriate hermeneutical key that enables a methodologically correct dialogue between science and theology. Such hermeneutics, called convergence, was presented by John Haught in his book “Science and Faith”.<sup>12</sup> It seems that the category of *vestigium* meets the requirements he postulates. This is because the ontology of trace allows for such an interpretation of biological life that will not be a simple synthesis of different planes of explanation, but a coherent presentation of *bios* as transcendently grounded in God.<sup>13</sup>

Moving on, the question needs to be asked: what does it mean that biological life can be understood as a ‘trace’? A trace, according to the ontology outlined, always refers to a specific past. Its existence requires clearly defined initial conditions and a certain historical framework. From the cosmological point of view, the phenomenon of life can be considered a trace of the cosmic past. More than thirty years ago, the famous publication “The Anthropic Cosmological Principle” was published. This initiated a discussion, continuing to this day, on the meaning

---

<sup>11</sup> An example of such an approach can be found in Andrzej T. Olszewski’s publication, which is valuable in many respects and is aptly entitled “Traces of God.” A.T. Olszewski, *Ślady Boga. Przypadek czy zamysł?*, Warszawa 2012, p. 67–111.

<sup>12</sup> J. Haught, *Science and faith. A new introduction*, New York 2012.

<sup>13</sup> This also applies to subsequent presentations of *vestigium* – teleological and relational, which will be an extension of the perspective presented in this point.

of the fact that the Universe is characterized by the phenomenon of life. The authors of the publication proposed two versions (weak and strong) of the principle, which they called anthropic.<sup>14</sup> To put it simply, the essence of the proposed principle is the postulate that the universe has exactly such properties that life can be created in it. The anthropic principle speaks primarily of man, but it touches upon the fact that biological life exists in general.<sup>15</sup> If the universe had slightly different properties – a different distribution of matter or a different value of the cosmological constant – biological life could never appear in it. Moreover, the probability of accidental ‘tuning’ of the initial conditions of the cosmos to the values necessary for the existence of life is so low that for many cosmologists it is disturbing. This shows that the phenomenon of *bios* is a problematic issue for science. It carries a certain determinism in itself and appears as something ‘given’.<sup>16</sup> These are the contents that find their unique explanation in the category of *vestigium*.

Although from a scientific point of view life is not a necessary phenomenon, it is a sign of a certain determination of the universe. It is easy at this point to succumb to the temptation to identify the theological concept of creation with the category of a design. As has already been stressed, it would be a mixture of ontological and physical orders. Instead, following Gerhard Müller, ‘being created’ can be understood as a transcendental presentation of the world in the context of a personal relationship with God.<sup>17</sup> This relationship, in an obvious way, is fulfilled in man who, as a person, can be an *imago Dei*. It also concerns life at the biological level which, with its transcendental reference to the Creator, is his *vestigium*. The transcendently presented ‘being created’ of *bios* in the ontological sense constitutes its framework and past. Thanks to such hermeneutics, the theological explanation of the phenomenon of life does not have to refer to the external intervention of God in the course of evolution. Nor does God need to be understood as an Engineer who has supernaturally ‘set’ the initial conditions of the cosmos so that it can give birth to life. This is because the category of *Vestigium Dei* speaks of God’s presence in the phenomenon of life at a different level than the one discovered by the sciences.

God is present in *bios* as its Creator, and is not present as a created thing, He does not constitute an element of the world, but is its foundation. Karl Rahner notes

---

<sup>14</sup> J.D. Barrow, F.J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford 1988, p. 16–22.

<sup>15</sup> Williem Drees states: “It would therefore perhaps be more appropriate to talk about a biotic principle than an anthropic principle.” W.B. Drees, *Stworzenie. Od nicości do terażniejszości*, transl. K. Skonieczny, Kraków 2016, p. 37.

<sup>16</sup> K. Sharpe, J. Walgate, *The Anthropic principle: life in the universe*, “Zygon” 37 (2002), No 4, p. 935.

<sup>17</sup> G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka...*, p. 189.

that Christianity understands God as the One who is outside the world. This means a certain ontological distance – God is in relation to the world through the things he causes, and these are always something different from Him.<sup>18</sup> God is immanent in his creation, but he is also transcendent in relation to it. Classic philosophy uses here the category of participation, which for some theologians is a temptation of panentheism.<sup>19</sup> Instead, one can refer to the ontology of *vestigium*. God is present in what is living and at the same time He is the horizon of *bios* – its cause, purpose and meaning, slowly revealed. God is the Mystery of life, which is fully revealed in the act of the Resurrection of Jesus Christ. This salvific event explains not only the human nature, but in a sense also the *bios*. In conclusion, God is the Author of life, which is His trace. This trace is more than just a coincidence or even a design. It is a transcendental reference to the Creator and His free act of will that constitutes it. Life is something ‘given,’ but it is also a task – as a *vestigium Dei* it reveals the Mystery.

## “VESTIGIUM”: THE TELEOLOGICAL LEVEL

A trace contains a reference to the future. On the language plane, *vestigium* can mean a trail/footprint, i.e. information pointing the way and leading to the goal. Jacques Derrida, a French philosopher who died in 2004, put it in an original way. He believed that the experience of the present is marked not only by the traces of the past, but also contains it itself the pre-determined traces of the future. The present is constituted not only by what it was, but also by what it is not yet, and to what it is ‘leaning towards.’<sup>20</sup> For many thinkers, this teleological level is identical to ontology. This was not only the Derrida’s opinion, but also the opinion of the creator of the philosophy of process – Alfred N. Whitehead.<sup>21</sup> This is not an ungrounded approach, because even in classical perspective, the *telos* of being is always connected with its nature. However, the complete transfer of ontology to the plane of the future ultimately leads to the loss of concepts such as ‘existence’ and ‘being’ and their replacement by the terms ‘event’ and ‘becoming’.<sup>22</sup> To avoid this, in this paper the teleological level will be distinguished from the ontological level. Derrida and Whitehead’s position that *telos* somehow constitutes a being

---

<sup>18</sup> K. Rahner, *Pisma wybrane*, vol. I, transl. G. Bubel, Kraków 2005, p. 161–162.

<sup>19</sup> J.A. Bracken, *Panentheism in the Context of the Theology and Science Dialogue*, “Open Theology” 1 (2014), p. 1–11.

<sup>20</sup> A. Zawadzki, *Obraz i ślad...*, p. 76.

<sup>21</sup> A.N. Whitehead, *Process and reality*, New York 1979, p. 208–218.

<sup>22</sup> This is the main postulate of the process philosophy.



will be adopted, which is perfectly expressed by the category of *vestigium*. The trace points to the ‘leaning’ towards what is being pursued and what is yet to come – it implies a goal and anticipates the future. If the trace is the mode of the presence of what is absent, it also applies to the teleological level.

As John Haught, an American theologian and professor at Georgetown University, notes, modern science is characterized by an approach that can be called *metaphysics of the past* or *archaeological vision*.<sup>23</sup> This is the perspective that makes us explain what exists only in relation to what there was. Identifying the cause and effect order with the chronological order is one of the guiding principles of the contemporary paradigm. This is how every researcher who considers himself to be a representative of science in the strict sense acts. Ancient scientists willingly referred to the notion of a final cause, but today it is different. With the discrediting of Aristotle physics, this category has been completely abandoned. It was understood by Aristotelians in an oversimplified way, but a complete resignation from its perspective reduces the view on reality. This concerns first of all the reflection on the phenomenon of life. According to neo-Darwinism, evolution has no direction. However, the observable fact is that *bios* is characterized by an increase in complexity and diversity – from prokaryotes to humans. Teilhard de Chardin even says that it is a drift towards the consciousness that life achieves in man.<sup>24</sup> From a scientific point of view it is not justified to talk about the direction of life. However, one can refer here to the idea of emergence.

Emergence is a term describing the process of new forms emerging as a result of the influence of simpler elements. As a result of emergence, the whole of a given system is not reducible to its individual parts. The whole of the emergent system is not a simple sum of its elements, but creates a new quality. The idea of emergence assumes that only in the context of an irreducible whole is it possible to fully understand its individual elements.<sup>25</sup> Life is characterized by emergence on many planes, and this is most visible in the case of the leap to such qualities as intelligence or consciousness. We can talk about a qualitative leap, a transition from the level of *bios* to a new level of *psyche*. It is easy to notice that the very idea of emergence assumes some top-down causation, and even the influence of the future on the present. This is possible to describe from the mathematical point of view – life as an emergent phenomenon corresponds to a non-linear, open dy-

---

<sup>23</sup> J. Haught, *Resting on the future. Catholic Theology for an Unfinished Universe*, New York–London 2015, p. 23–25.

<sup>24</sup> P.T. de Chardin, *Fenomen człowieka*, transl. K. Waloszczyk, Warszawa 1993, p. 131.

<sup>25</sup> T. Maziarka, *Wiarygodność antropologii chrześcijańskiej w kontekście neurobiologii: Filipa Claytona koncepcja emergentnego umysłu*, “Biblioteka Teologii Fundamentalnej” 9 (2014), p. 225–228.

dynamic system that is far from the state of equilibrium.<sup>26</sup> In spite of the recurring criticism of this idea, a growing number of researchers refer to it. On the Polish ground, Józef Życiński dealt with this issue, trying to present the category of emergence in such a way that it did not conflict with the paradigm of contemporary sciences.<sup>27</sup> What is important for the current argument is that, according to contemporary discourse, one can speak of the emergent dynamism of *bios* – biological life has its own “leaning” towards the future.

John Haught, mentioned before, notes that from a theological point of view, all the dynamism of life has its source in God as the Absolute Future.<sup>28</sup> It is worth noting that there are two words in Latin that signify the future and each of them expresses a different concept. The first is the term *futurum*, which refers to chronology and signifies whatever will be as a consequence of what is. The second term is *adventus* – it describes what is coming, something that is not a consequence of the present, but is on its way to it. *Adventus* is a confrontation of the present with the upcoming novelty – a novelty not reducible to the consequences of what is and was. The future as *adventus* is the condition for true change and guarantees that what will come will be qualitatively different from what was. From a theological point of view, this understanding of the future has an eschatological character and is God Himself. Paraphrasing Jürgen Moltmann’s words, one can say that God’s existence in relation to the world “is” in His coming and therefore will not pass away when He finally comes (*parousia*). God is theologically connected with the future.<sup>29</sup>

God as the Absolute Future defines the creative dynamism of *bios* and enables its true development. If the future was devoid of the signs of coming (*adventus*), it would not be possible to achieve true novelty – life would not be emergent, and evolution would be like shuffling the same pack of cards over and over again. *Bios* is therefore the *vestigium Dei* – the trace of God, “Who is, Who was, and who is to come.” (Rev 1:8). The Resurrection of Jesus Christ is the anticipation of this future. Christ in his transformed Body reveals the ultimate destiny of life. Christ saves complete man as a spiritual and bodily being. The human body, which is a biological structure, is also subject to salvation. The conclusion is that the emergent bios as a *vestigium* finds its fulfilment in Christ – in Him it is somehow included in the order of *imago Dei*.

---

<sup>26</sup> M. Heller, J. Życiński, *Dylematy ewolucji...*, p. 259–261.

<sup>27</sup> J. Życiński, *Wszczęświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*, Lublin 2009, p. 35–39.

<sup>28</sup> J. Haught, *Resting on the future...*, p. 26–28.

<sup>29</sup> J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, transl. Z. Danielewicz, Kraków 1995, p. 241.

## “VESTIGIUM”: THE RELATIONAL LEVEL

A trace is always ‘in relation’ – at some level ‘to be a track’ means ‘to be in relation.’ From a theological point of view, relationships present in the Holy Trinity are the model of all relationships. These relationships define and even partially constitute the Divine Persons. It can be concluded that a relationship as such does not always have to be merely accidental. At a certain level, a relationship can be something that constitutes an entity and gives it its content. This is exactly the case with the *vestigium* category. Firstly, the trace is in relation with its author (*agent*) and it is a cause-effect relationship. This is how St. Bonaventure himself understood it. He claimed that the main difference between the image and the trace is that the *vestigium Dei* is only in the causality relation, i.e. in the up-and-down relation. And *imago Dei* is also included in the relation of cognition, i.e. in the movement returning to God. God for the trace would be only a cause, while for the image it would be also a subject of cognition.<sup>30</sup> It is worth noting, however, that the theological tradition combines the notion of *imago* with the category of *similitudo* (similarity). Leaving aside the detailed distinctions, one can say that ‘being similar’ is a certain reference of the image to its author (*agent*). In an analogous way one can look at the trace. It is not appropriate to use here the term *similitudo* in its full meaning. One should, however, speak of an imperfect similarity, which, by the way, is contained in the semantic matrix of the word trace. *Vestigium* means imprint, mirror image – imperfect reflection of reality.

Barbara Skarga, mentioned above, stresses that the trace has a certain unchangeable feature – inadequacy. This can also be described as diachronicity or non-coincidence. A trace does not faithfully preserve the shape of things. Between the trace and the author (*agent*) there is a tension of ambiguous and imperfect indication.<sup>31</sup> This inadequacy of the mapping belongs to the very essence of the trace, it is a way of relation that constitutes a trace in relation to its author (*agent*). Such hermeneutics says a lot about *bios* understood as *vestigium Dei*.

From the phenomenological point of view, relationship is an undeniable feature of biological life. The living organism is to a certain extent a being-in-relation, although obviously not in the same way as a person. The relationality [i.e. relational quality] of *bios* results from its being conditioned by the phenomenon

---

<sup>30</sup> J. Ratzinger, *Opera omnia*, vol. II: *Rozumienie objawienia i teologii historii według Bonawentury. Rozprawa habilitacyjna i studia nad Bonawenturą*, transl. J. Marecki, eds. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2014, p. 280.

<sup>31</sup> B. Skarga, *Ślad i obecność...*, p. 31.

of entropy.<sup>32</sup> Science recognizes that besides black holes, it is precisely biological life that is characterized by the smallest entropy in space. From the point of view of physics one can attempt to define bios as an *antientropic process*.<sup>33</sup> Metaphorically speaking, life is a struggle with entropy. In order for this fight to be possible at all, *bios* must be characterized by a certain openness. Isolating the organism from the environment will cause its death in a short period of time. Physicist Erwin Schrödinger stated that the biological organism ‘feeds on’ negative entropy – it draws energy from the outside in order to preserve its structure.<sup>34</sup> *Bios* must be characterized by openness in order for its metabolism to be possible. This openness also means something more, it is openness to the ‘other.’ At the cellular level, an example of this openness is the widely accepted hypothesis of the formation of mitochondria, derived from prokaryotic bacteria that were combined with other bacteria, becoming part of the eukaryotic cells that make up our bodies. Every living organism enters into certain correlations with other organisms. Isolation always means death. This is manifested primarily at the level of organisms with greater biological organization. Research conducted on primates shows that one of the consequences of natural selection is not only competition, but also cooperation. Through research on rats it was observed that in certain situations they show semi-empathic behaviors, which, admittedly make them vulnerable to loss, but increase the chance of survival of a group or even another individual.<sup>35</sup> *Bios* is therefore a process of a ‘joint’ struggle against entropy. Although, on the one hand, living organisms are physically separated from others (e.g. cellular membrane), on the other hand, the life phenomenon itself is characterized by a tendency towards unification.

The relationship quality of *bios* as openness and ‘common’ opposition to entropy is of great theological significance. It can be interpreted in regard to the postulated feature of *vestigium*, which is *similitudo*. As mentioned earlier, the similarity of a trace has not so much analogous character as diachronic and non-coincidental one. Living organisms strive to meet the challenges of entropy in many ways that

<sup>32</sup> According to the second principle of thermodynamics, every closed circuit has a state function called entropy. When a system reaches its maximum entropy, its thermodynamic ‘death’ occurs. This is an important feature of reality, in which *bios* is also included. Life, however, ‘contrasts’ with the universal law of entropy. P. Davis, *Ostatnie trzy minuty*, transl. P. Amsterdamski, Kraków 2017, p. 23–35.

<sup>33</sup> M.E. Price, *Entropy and Selection: Life as an Adaptation for Universe Replication*, “Hindawi Complexity” (2017), p. 2.

<sup>34</sup> M. Heller, J. Życiński, *Dylematy ewolucji. Czy fenomen życia da się zredukować do praw fizyki?*, Kraków 2016, p. 59–63.

<sup>35</sup> F. de Waal, *Bonobo i ateista. W poszukiwaniu humanizmu wśród naczelnych*, transl. K. Kornas, Kraków 2018, p. 165–212.

are burdened with the weight of inadequacy. Natural selection often forces them to brutal rivalry. For most living beings, the death of another one is the main source of energy. Although this phenomenon is inscribed in the nature of biological life and is not subject to moral evaluation, it is a manifestation of the inadequacy of *vestigium*. Nevertheless, from time to time there are attempts to interpret the evolutionary process as a way of the Trinity revealing itself.<sup>36</sup> The definition of evolution as revelation is a very far-reaching analogy. If, however, *bios* can perform such a function, it is because it has a relationship to God on the basis of being a trace. Regarding the phenomenon of life as a *vestigium* makes its inadequacy cease to be something blatant and discrediting and become comprehensible.

Australian theologian Denis Edwards stresses in his trinitology that the existence of God is a ‘communion,’ that is, it has a relational and interpersonal character.<sup>37</sup> God is not loneliness, but a community of Persons, so Saint John the Apostle can say: God is love – ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν (1 Jn 4:8). The Divine Persons are in a state of openness to each other, in mutual *perichoresis*. Classical theology draws attention to God’s nature as a principle of unity in the Trinity. This unity, however, has not so much a static as a dynamic character. It is a loving interpenetration, resulting from mutual relations within the Trinity – it is a communion. Edwards is not the only representative of the *communio* trinitology, which in its roots goes back to the Cappadocian Fathers or Richard of St. Victor. Edwards believes, however, that Trinitarian communion has its reflection in creation, and especially in the phenomenon of life. The theologian expresses this in the following words: “The social image of the evolution of life is perfectly in line with the way in which a social, relational God could perform the creative act.”<sup>38</sup> It can be said that the mutual openness of living organisms is a trace of the inner life of the Trinity. However, this does not yet exhaust the category of *vestigium*.

The dialogue of love in the Trinity has a kenotic character. If we believe that Jesus Christ is the fullness of Revelation, we cannot exclude the humility of the Incarnation and the Paschal Events from this order. The term *kenosis* comes from the Christological hymn written in Philippians (Philippians 2:6–11) and means love which is humble and suffering. As the ancient text states: Christ emptied and humbled himself, took the form of a servant and became obedient until death. The reason for this submission was love for the Father and for people. In the center of the Good News there is the mystery of *kenosis* – submission and humility of the Son of God. Hans Urs von Balthasar considers the concept of *kenosis* to be the key to

<sup>36</sup> J.F. Salmon, N. Shmitz-Moormann, *Evolution as revelation of a Truine God*, “Zygon” 37 (2002), No. 4, p. 853–871.

<sup>37</sup> D. Edwards, *Bóg ewolucji. Teologia trynitarna*, transl. Ł. Kwiatek, Kraków 2016, p. 40–46.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 42.

understanding the inner-Trinitarian, selfless love of God.<sup>39</sup> The submission of Christ is the revelation of the mystery of God's life – the mystery of humble love ready for sacrifice.

As already mentioned, the relational quality of *bios* is the answer to the reality marked by the growth of entropy. This relational quality is a manifestation of common struggle with the cosmic law of disintegration and death. Suffering is inscribed in this struggle in a necessary way. However, it does not yet have the character of *kenosis*. Often it is rather the suffering 'because of' or 'against' some other entity than the suffering 'for' the other. But it is always suffering 'with' the other, it is never isolated and characterizes the whole phenomenon of life. *Bios* by its openness and struggle is a distant trace of the Divine *communio* and *kenosis*. However, this trace gains significance because of the Incarnation and Resurrection. The Son of God, taking on the human nature, has united not only with man, but to a certain extent with the whole *bios*; after all, the human body is a biological organism. By being resurrected, he transformed the whole nature of man, and therefore also his biological element. In this way God entered into the universal struggle of life and gave a full response to its openness. So it is not exactly as Bonaventure would like it to be – *vestigium* is more than just a one – sided relationship. *Bios* is included in the creative and saving dialogue of God's love. In man, *bios* is able to accept the coming God to a certain extent. Once again it turns out that the phenomenon of life as the *vestigium Dei* finds its fulfilment in *imago Dei*, that is in Jesus Christ, who "is an image of the invisible God". (Col 1:15).

## CONCLUSION

Since St Bonaventure called living beings vestiges (*vestigium*), the term has undergone a certain transformation and has gained a new connotation and meaning. Today it is a philosophical concept that must be understood in the context of Heidegger, Levinas or Derrida's thought. It turns out that the modern semantic matrix gives it an additional theological value. The article has been an attempt to transpose the category of *vestigium* into the field of theology and to interpret biological life in its light. The theological insight carried out in this way led to many interesting conclusions. The most important of these is that the phenomenon of

---

<sup>39</sup> K. Szwarz, *Wewnątrztrzytnitarna kenoza Boga źródłem i możliwością kenozy człowieka w świetle teologii Hansa Ursy von Balthasara*, "Warszawskie Studia Teologiczne" 24 (2011), No 2, p. 351–364.

life does not have to be analyzed according to the popular narrative, which dictates a choice between chance and design. *Bios* is a trace of God, and this concept means much more than just a coincidence or a design. *Vestigium Dei* refers to other planes of reality, which were defined in the article as: ontological, teleological and relational. Biological life is something ‘given’ and partly determined, has its openness and is a ‘struggle,’ it is also characterized by emergence and a ‘lean’ towards the future. These features of *bios* have their transcendental reference to God and make the living phenomenon understandable as a *vestigium Dei*. It is noteworthy that each of the analyzed planes has led to the Person Jesus Christ, the perfect image of God. This means that the *bios* as a trace of God is ultimately fulfilled in *imago Dei*. Jesus Christ – true God and man – as the *Omega* of creation is the revealed Mystery of the phenomenon of life.

#### BIBLIOGRAPHY

- Barrow J.D., Tipler F.J., *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford 1988.
- Benedict XVI, *Post-synodal apostolic exhortation “Verbum Domini”*, Warszawa 2010.
- Bracken J.A., *Panentheism in the Context of the Theology and Science Dialogue*, “Open Theology” 1 (2014), p. 1–11.
- Chardin P.T. de, *Fenomen człowieka*, transl. K. Waloszczyk, Warszawa 1993.
- Davis P., *Kosmiczny projekt*, transl. A. Bielaczyc, Kraków 2017.
- Davis P., *Ostatnie trzy minuty*, transl. P. Amsterdamski, Kraków 2017.
- Dawkins R., *The Selfish Gene: 30th Anniversary Edition*, Oxford 2006.
- Drees W.B., *Stworzenie. Od nicości do teraźniejszości*, transl. K. Skonieczny, Kraków 2016.
- Edwards D., *Bóg ewolucji. Teologia trynitarna*, transl. Ł. Kwiatek, Kraków 2016.
- Haught J., *Resting on the future. Catholic Theology for an Unfinished Universe*, New York–London 2015.
- Haught J., *Science and faith. A new introduction*, New York 2012.
- Heller M., Życiński J., *Dylematy ewolucji. Czy fenomen życia da się zredukować do praw fizyki?*, Kraków 2016.
- Maziarka T., *Wiarygodność antropologii chrześcijańskiej w kontekście neurobiologii: Philpa Claytona koncepcja emergentnego umysłu*, “Biblioteka Teologii Fundamentalnej” 9 (2014), p. 217–243.
- Moltmann J., *Bóg w stworzeniu*, transl. Z. Danielewicz, Kraków 1995.
- Müller G.L., *Dogmatyka katolicka*, transl. W. Szymona, Kraków 2015.
- Olszewski A.T., *Ślady Boga. Przypadek czy zamysł?*, Warszawa 2012.
- Price M.E., *Entropy and Selection: Life as an Adaptation for Universe Replication*, “Hindawi Complexity” (2017), p. 1–5.
- Rahner K., *Pisma wybrane*, vol. I, transl. G. Bubel, Kraków 2005.



- Ratzinger J., *Opera omnia*, vol. II: *Rozumienie objawienia i teologii historii według Bonawentury. Rozprawa habilitacyjna i studia nad Bonawenturą*, transl. J. Marecki, eds. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin 2014.
- Salmon J.F., Shmitz-Moormann N., *Evolution as revelation of a Truine God*, "Zygon" 37 (2002), No 4, p. 853–871.
- Sharpe K., Walgate J., *The Anthropic principle: life in the universe*, "Zygon" 37 (2002), No 4, p. 925–939.
- Skarga B., *Ślad i obecność*, Warszawa 2002.
- St Augustine, *Confessions* [*Wyznania*, transl. Z. Kubiak, Kraków 1994].
- Szwarc K., *Wewnątrztrynitarna kenoza Boga źródłem i możliwością kenozy człowieka w świetle teologii Hansa Ursa von Balthasara*, "Warszawskie Studia Teologiczne" 24 (2011), No 2, p. 351–364.
- Waal F. de, *Bonobo i ateista. W poszukiwaniu humanizmu wśród naczelnych*, transl. K. Kornas, Kraków 2018.
- Whitehead A.N., *Process and reality*, New York 1979.
- Zawadzki A., *Obraz i ślad*, Kraków 2014.
- Życiński J., *Wszechświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*, Lublin 2009.

**Keywords:** science and religion, creation, evolution, project, theology of nature

## WGLĄD TEOLOGICZNY W FENOMEN ŻYCIA: „BIOS” JAKO „VESTIGIUM DEI”

### Streszczenie

Współczesna dyskusja nad fenomenem życia jest miejscem spotkania nauk przyrodniczych i religii. W ich dialogu przeważają dwie skrajne opinie, które każą rozumieć życie albo jako przypadkowy produkt ewolucji, albo jako inteligentny projekt powstały dzięki zewnętrznej interwencji. Obydwa spojrzenia są redukcjonistyczne i stanowią przejaw niezrozumienia wielopłaszczyznowości ludzkiego poznania. Dojrzały wgląd teologiczny nie powinien podążać tą ścieżką. Dlatego artykuł jest próbą innego spojrzenia na fenomen życia. Podjęta zostaje w nim teologiczna interpretacja życia biologicznego według wywodzącej się ze średniowiecza kategorii *vestigium Dei*. Pojęcie to musi być jednak przebudowane tak, by uwzględniało ośnowę semantyczną, która narosła wokół niego w XX wieku. Opracowana na nowo kategoria *vestigium* stanowi klucz hermeneutyczny, który pozwala lepiej zrozumieć, co to znaczy, że życie już w swoich podstawowych przejawach posiada transcendentalne odniesienie do Boga jako ślad.

**Słowa kluczowe:** nauka i religia, stworzenie, ewolucja, projekt, teologia przyrody



Fr. Krzysztof Krzaczek\*  
WT KUL, Lublin

## THE ACTION OF THE HOLY SPIRIT IN FREEING FROM UNCONSCIOUS MIMETIC BEHAVIOUR

Violence originates from unconscious mimetic behaviour that can be observed in different cultures since the beginning of human history. Scapegoats were the way to deal with unbearable internal tensions, not only in individuals but also in whole societies. This process was thoroughly investigated by René Girard and Raymond Schwager. In my work, I would like to briefly describe this process and then show the role of the Holy Spirit in the liberation from these mechanisms. In the third part, based on the teaching of the fruits of the Holy Spirit, I will show how the active presence of the Paraclete creates completely new attitudes and virtues in a human person in response to these unconscious mimetic behaviours.

### INTRODUCTION

Christian anthropology is very clearly distinguished from the horizontalism and naturalism of anthropologies promoted by post-modern philosophers. Also the analyses of philosophers of Christian provenance, such as R. Girard, show the necessity of supplementing the philosophical perspective of man with the dimension of transcendence. In this article we want to compare two perspectives of anthropology: mimetic (philosophical) and pneumatological (theological), in order to emphasize the existence of a constant influence of the Holy Spirit on human being's life in freedom. In his final words on the cross, Jesus prayed to the Father that he would forgive those who participated in His Passion, because: "they do not know what they are doing." (Luke 23:34). These words reveal how deep within us are the unconscious mechanisms that control our behaviour, and what each of

---

\* Fr. Krzysztof Krzaczek, MA – doctoral student at the Institute of Dogmatic Theology of the Catholic University of Lublin. His main scientific interests are: pneumatology, personalism, biblical studies, evangelization and charismatic formation; e-mail: kpkrzaczek@gmail.com; ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5657-1545>.

us can do out of this unconsciousness. This condition of human nature can lead to anthropological pessimism and the hopelessness associated with it. In this work, I would like to show these mechanisms described by researchers R. Girard and R. Schwager, as well as describe how the promise of Jesus announcing the Holy Spirit, who is to teach us everything, is fulfilled (cf. Jn 14:26). It is he who, through his sanctifying action, frees us from the unconsciousness, breaks the mechanism of the sacrificial goat and builds mature personalities that manifest his fruits.

## THE MECHANISM OF THE SCAPEGOAT

The *mimesis* term in the period of classical philosophy was understood in four ways: as ritualistic expression (during mystery rituals), imitation of natural attitudes (Democritus), copy of nature (Plato), free creation in artistic work based on nature (Aristotle).<sup>1</sup> The last of the above mentioned thinkers also found the source of learning in the world of animals and people in the ancient category of *mimesis*.<sup>2</sup> According to neurologists, this process is fundamental for learning, developing behavioural patterns, and is the genesis of the processes of socialization, the creation of culture and language as its tool.<sup>3</sup>

Apart from the learning process itself, it is a very primordial force in the human being, which determines his/her relations with the world and other beings. Girard, speaking of mimeticism, uses the distinction between desire and need or appetite, different from Freudian libido or sexual instinct. He believes that it is something much more complicated,<sup>4</sup> a feature that distinguishes people from the world of animals. He considers it as a cultural phenomenon that has been created by interpersonal relationships. It is not a linear relationship between a desired object and the coveting self, called *catexis* by psychoanalysts. According to Girard, there is also a third element here – something different or an intermediary – a force that awakens desire, pursuit of similarity like the romantic idea of knighthood in Don Quixote.<sup>5</sup> These hidden desires lead to mimetic rivalry. This phenomenon occurs when two desires are addressed to one object.

<sup>1</sup> *Dictionary of the History of Ideas* [Mimesis], W. Tatariewicz, <http://xtf.lib.virginia.edu/xtf/view?docId=DicHist/uvaBook/tei/DicHist3.xml;chunk.id=dv3-27> [access 20.02.2019].

<sup>2</sup> Aristotle, *Poetics* 1448b, 4–10.

<sup>3</sup> R. Girard, *Things hidden since the foundation of the world. Research undertaken in collaboration with J.-M. Oughourlian and G. Lefort*, transl. P. Bann, M. Metter, Stanford 1987, p. 7.

<sup>4</sup> B. Strączek, *René Girard's Concept Of Mimetic Desire, Scapegoat Mechanism And Biblical Demistification*, "Seminare" 35 (2014), No 4, p. 47–56.

<sup>5</sup> R. Girard, *Deceit, Desire and the Novel. Self and Other in Literary Structure*, transl. Y. Freccero, Baltimore–London 1966, p. 1–2.

For the French thinker, there are two possibilities to experience this desire: a) externally, where “the distance is sufficient to eliminate the contact between the two spheres of opportunity whose representative centres are occupied by the subject and the intermediary”,<sup>6</sup> or b) internally, the subject and the model are separated from the object of desire neither by time or space nor by social, life or spiritual distance.

In the external case, the subject manifests the nature of the desire and “worships the object openly and declares himself his disciple.”<sup>7</sup> What is important is to imitate the same values that unknowingly draw not so much to the object of desire as to the unconsciously hidden intermediary.

In the inner experience, Girard shows a mimetic desire to unconsciously blur the differences between the rivals. The intermediary, who earlier encouraged imitation, now becomes a rival and an obstacle. There are two imperatives in this rivalry: the demand for an intermediary to imitate him and the simultaneous warning not to do so. The source of the conflict is therefore the presence of contradictory imperatives.<sup>8</sup>

The ambivalence of emotions is the reason for the process of unconscious imitation described above. The unfulfilled desires caused by desire and hatred for the same Intermediary come from the internally experienced irritability. There is a similarity between the Girard system and Freud’s psychoanalysis, which describes the case of the “Oedipus Complex,” where the father can be a model for the child but also a rival in accessing the mother.<sup>9</sup> For Girard, culture is merely a “regulated system of distinctions, where differences between individuals are used to establish their identity and their mutual relationships.”<sup>10</sup>

In such understanding, society is doomed to constant frustration resulting from the impossibility of overcoming the mimetic crisis. Internal tension leads to total collective violence, which can take two forms: all against all or all against one. Violence in this mechanism seems to be the only solution to the internal conflict of individuals, and thus of entire societies, which are subject to unconscious, endless rivalry.

Girard believes that this rivalry is contagious and can reach a peak not only in individuals but also in communities. The response to this tension makes communities that have previously been broken up become deeply unanimous. This

---

<sup>6</sup> Ibidem, s. 18.

<sup>7</sup> R. Girard, *Deceit, Desire and the Novel...*, p. 10.

<sup>8</sup> R. Girard, *Violence and the Sacred*, Baltimore 1977, p. 147.

<sup>9</sup> S. Freud, ‘Group Psychology and the Analysis of the Ego’, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works*, vol. 18, transl. J. Strachey, London 1953–66, p. 105.

<sup>10</sup> R. Girard, *Violence and the Sacred...*, p. 49.

unconscious consensus manifests itself in collective community violence against the individual. These behaviours have taken place in different cultures since time immemorial, where in rituals the sins of the community were transferred to sacrificial victims, where the sacrifice seemed necessary in order for the group to cope with the inner tension and return to harmony. He describes this phenomenon as “the mechanism of the scapegoat.” This process is particularly evident in the words of the High Priest about Jesus, in which the priest declares: “You do not understand that it is better for you for one man to die for a nation than for the whole nation to die.” (Jn 11:50).

The persecutors are not aware of their unconscious choices. Sacrificial victims are selected for inadequate reasons, and may even be completely random. This tendency to violence is not a matter of a social contract, but of irrational and spontaneous reactions.<sup>11</sup>

In his research, the French thinker shows a multitude of examples of sacrificial violence hidden under the cover of religious, social and political myths. For him, myths themselves are “retrospective transformations of sacrificial crises, a reinterpretation of these crises in the light of the cultural order that arose from them.”<sup>12</sup>

Summing up the analysis of the scapegoat mechanism, we can create the following scheme: from imitation to competition giving rise to internal frustration manifested by aggression, the increase in violence, which at its peak leads to the selection of the scapegoat, then its collective murder, liberating the community from violence for some time.

## THE ROLE OF THE HOLY SPIRIT IN FREEING FROM UNCONSCIOUS MIMETIC BEHAVIOUR<sup>13</sup>

Philosophers who observe typical manifestations of human nature and define the resulting mimetic social behaviours, common in the world, nevertheless remain in the area of a certain anthropological fatalism. Christian anthropology, on the other hand, which is optimistic at its basis, emphasizes the positive characteristics of human nature, such as freedom, self-awareness, relational quality, transcendence, morality and development. In response to the mimetic cycle of unconscious sacrificial behaviour, we can certainly put forward the achievements of pneumatological anthropology, which was born from the observation of various types of actions of the Holy Spirit, called fruits or sanctifying gifts. This influ-

---

<sup>11</sup> B. Strączek, *René Girard's Concept...*, p. 51.

<sup>12</sup> R. Girard, *Violence and the Sacred...*, s. 64.

<sup>13</sup> R. Girard, *Wenn all das beginnt*, transl. P. Veldboer (Thaur: LIT Verlag, 1997), s. 174.

ence of His is the source of the breakthrough of the subconscious negative pattern mentioned above. Theology, in defining human nature, reaches for the category of original sin, whose influence is not only not absolutized, but is reduced by the doctrine of grace. The scheme of action of the Holy Spirit-Paraclete can be traced in the following scheme:<sup>14</sup>

1. The Paraclete comes to help one understand the evangelical truth,
2. He strengthens the persecuted, who bear witness to Jesus' innocence, revealing the mechanism of the scapegoat,
3. He assists persecutors in changing their attitudes towards victims by understanding their guilt and accepting the sacrificial victim's side.

Many wanted to receive Jesus, but did not because of fear of their fellow countrymen. They could not overcome it without the assistance of the Holy Spirit, who bestows sincerity on the persecuted and terrified, both in their profession of faith and in living according to it.

The Holy Spirit convinces us of our sin, which changes our attitude toward others. We stop accusing and despising others as inferior to us, and He also arouses our compassion for them.

Girard introduces the opposition of the "Accuser-Defender," where man, rejecting the rules of the Kingdom of God, exposes himself to the power of Satan, i.e. the Accuser, and stands in opposition to the Holy Spirit, the Defender, the Advocate. The French thinker believes that Satan is also the personification of the entire mimetic system, whose enemy is the Holy Spirit.<sup>15</sup>

According to Girard, the only way to escape violence is through positive mimeticism. It means love of enemies as opposed to mimetic rivalry. The introduction of the principles of the Kingdom of God is a reversal of the scapegoat culture. The fruit of this process is the rejection of revenge.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Łukasz Mudrak made a thorough analysis of Schwager's contribution in his article: *Breaking the Vicious Circle of Violence: The Correlation between Girard's Reflections on the Holy Spirit and Schwager's Pneumatology*, p. 2, [https://www.academia.edu/37265772/The\\_Correlation\\_between\\_Girard\\_s\\_Reflections\\_on\\_the\\_Holy\\_Spirit\\_and\\_Schwager\\_s\\_Pneumatology](https://www.academia.edu/37265772/The_Correlation_between_Girard_s_Reflections_on_the_Holy_Spirit_and_Schwager_s_Pneumatology) [access: 12.02.2019].

<sup>15</sup> R. Girard, *Things Hidden since the Foundation of the World*, transl. S. Bann, M. Metteer, Stanford 1987, p. 199, 211; *I See Satan 2*, p. 42; R. Girard, *The Scapegoat*, transl. Y. Freccero, Baltimore 1986), p. 208–209.

<sup>16</sup> R. Girard, *I See Satan Fall Like Lightning*, transl. J.G. Williams, Maryknoll 2001, p. 13–14; idem, *Evolution and Conversion...*, p. 63, 56–7; idem, *Wenn all das beginnt...*, p. 74, 213; idem, *Battling to the End*, East Lansing 2010, p. 120.

Schwager develops the idea of positive mimeticism on the basis of biblical exegesis. The moral condition of the Israelites is very weak, as soon as they abandon their relationship with God, they fall into the slavery of violence, destroying human bonds.<sup>17</sup> A concrete sign of God's intervention is the creation of a new community by giving law of the Ten Commandments. It gets rejected in favour of human lust. The inability to accept God's rules of the Kingdom of Peace results from the condition of the human soul. The solution to this problem is prophetically proclaimed by Ezekiel and Jeremiah (Ezekiel 32:36; 11:19; Jr. 31:33) as a change of heart. Only God can do this. In the power of the Holy Spirit, people will be able to accept and live the divine laws that lead to love and peace.

God also announces sending His Spirit, which will enable every person to understand this Law directly, without any help from anyone. Only when people have found the fulfillment of their most intimate desires in God can they be free from the mimeticism that generates violence and jealousy. An example of unmet desires is the story of Cain (Genesis 4:7), who could not control his own sin.<sup>18</sup> It is in the power of the Holy Spirit that the heart of man is slowly transformed and violence is renounced as a means of resolving the inner conflict in man.

The transformation of a person's heart consists in freeing him or her from the circle of violence by leaving unconscious behaviours and giving the freedom of choice. Unfortunately, this process is made difficult because, as Schwager emphasizes, we are exposed to Satan's lie, which is a distortion of God's truth.<sup>19</sup> This constant struggle emphasizes the necessity of the assistance of the Holy Spirit who uncovers the sin and mechanisms of Satan's perversity. Without the Holy Spirit we cannot discover what is really good in us and what is bad (Jn 16:8).

God's intervention and sending the Holy Spirit are a manifestation of His mercy. He does everything in his power to prevent the self-destruction of humanity, to which a life according to the mentality of the scapegoat leads. This destructive way of thinking is manifested in the crowds that gathered around Jesus as he preached and worked miracles and later wanted to kill him. Another group are those who conspire against Jesus, who gather to kill him as a scapegoat, because it is better for one to die for the nation (Jn 11:50).

He Church born under the cross is the opposite of these mimetic groups. This congregation has the Holy Spirit as its foundation, given to them by Jesus. This gift is the source of true unity, which is no longer a conspiracy "against," but living

---

<sup>17</sup> R. Schwager, *Für Gerechtigkeit und Frieden*, Innsbruck–Wien 1986, p. 18–23.

<sup>18</sup> R. Schwager, *Must there be Scapegoats?...*, p. 125.

<sup>19</sup> R. Schwager, *Erlöser des Menschen. Soteriologie in der Verkündigung von Johannes Paul II. und die Herausforderungen unserer Zeit*, in: *Kirche als universales Zeichen. In memoriam Raymond Schwager SJ*, ed. R. Siebenrock, W. Sandler, Wien–Münster 2005, p. 84.

life “for” others. The Innsbruck theologian contrasts here the term “little peace,” which is achieved by the mechanism of the “sacrificing” of one for the whole, with the “full peace” which flows from the Holy Spirit present in the Church.<sup>20</sup>

According to Schwager, this decision to be led by the Holy Spirit and being opposed to Satan is a long-term process that is the only way out of violence and its deep sources.<sup>21</sup> The role of the Holy Spirit is to show the truth about sin, to convince people of guilt and to unite around the innocent sacrifice of Nazareth as the foundation of unity among people.

## THE RESULTS OF THE SANCTIFYING ACTION IN THE PERSON OF THE BELIEVER

St. John Paul II writing about the Holy Spirit in his encyclical *Dominum et Vivificantem*, mentions his role as the Paraclete (Another Comforter) announced by Jesus. According to the Pope the main objectives of the Third Person of the Trinity, acting in man, are: to stimulate the spread of the Gospel, its proper understanding, and the continuity and identity of the Good News in spite of changing conditions.<sup>22</sup> He will also convince us of sin by giving the truth of conscience and the certainty of Redemption,<sup>23</sup> which will enable us to accept the truth and the guilt for the demonstrated sin, but only in the perspective of the cross of Jesus.<sup>24</sup> This conversion will purify consciences and forgive sins (Jn 20:22n). From the moment of the Incarnation, there is also a new way of functioning of man. Creation is completed with the Incarnation and permeated with the powers of redemption<sup>25</sup> in the sanctifying grace, that is, in the Holy Spirit himself. It is in Him, as the real presence of God, that man can repeat after St. Augustine: “You were more inside me than what was most intimate in me.”<sup>26</sup> The Paraclete reveals God to us as the Father, thus overcoming alienation and fear of oneself, God and the world. It enables our inoculation with the “root of immortality” (Wisdom 15:3), which initiates New Life in the endowed person, no longer as the alienated self,

---

<sup>20</sup> Cf. L. Mudrak, *Breaking the Vicious Circle of Violence: The Correlation between Girard's Reflections on the Holy Spirit and Schwager's Pneumatology...*, p. 6.

<sup>21</sup> R. Schwager, *Theologie des Heiligen Geistes. Manuskript zur Vorlesung Pneumatologie...*, p. 74–79, 86–90.

<sup>22</sup> Cf. John Paul II, *Dominum et Vivificantem* 4 (hereafter: DeV).

<sup>23</sup> DeV 31.

<sup>24</sup> DeV 32.

<sup>25</sup> DeV 52.

<sup>26</sup> St. Augustine, *Confessiones* III, 6, 11: CCL 27, 33.



but as the dwelling place of the Holy Spirit and the living temple of God.<sup>27</sup> This inhabitation in the souls of the faithful (cf. Jn 14:23) is confirmed by the Tradition of the Church from the beginning of her existence.<sup>28</sup>

The new Life in the Holy Spirit has its concrete manifestations that break the unconscious mimeticism which leads to sacrificial behaviour towards others (cf. 2 Cor 5:17). It is Paraclete who educates us to consciously imitate God revealed in Jesus of Nazareth and leads us to the fullness of life.<sup>29</sup> Jesus is the perfect image of God which can be known – “for whoever saw the Son saw the Father” (cf. Jn 14:9) – but the resemblance and formation of man in the image of Christ is, in turn, the work of the Holy Spirit.<sup>30</sup> The Christian becomes the “source of grace”, modelled on Jesus, through the Spirit,<sup>31</sup> who, like God’s Artist, shapes the image of God in man, according to his own design and the power of his gifts and perfection.<sup>32</sup> In this way, he brings successive persons into communion with the Trinity by overcoming distrust, by forgiveness and making us aware of the human condition which Paul calls “the old man.” (cf. Rom 6:6).

The Old Man, that is, the one who lives on Satan’s lie expressed in the law of unconscious violence, reveals his slave-like and unhealed personality through the “deeds of the body”. (cf. Gal 5:19–21). These are earthly aspirations that exclude God’s guidance and, in effect, prevent communion with the Trinity.<sup>33</sup> For man, this is a sentence of self condemnation and death by dissociation from the source of life (cf. Rom 8:6). This death cannot be overcome by man himself, who needs and naturally strives for the Saviour (cf. Jn 15:5).

New life is born from the Paraclete dwelling in man, sanctifying and divinizing man. The concrete manifestations of this sanctifying activity are the fruits mentioned by St. Paul (cf. Gal 5:22–23). The term used by the Apostle of the nations [ho *karpos*] literally as well as figuratively refers directly to the effect, result, consequence or outcome of, for example, the laws of nature (e.g., Matt 12:33, as the biological birth of fruit) or the actions of persons (e.g., Matt 3:8, as the result of conversion).

---

<sup>27</sup> DeV 58.

<sup>28</sup> This opinion is confirmed by: St. Iraeneus, St. Hilary, St. Ambrose, St. Augustine, St. Cyril, St. Athanasius, Didym Of Alexandria, John Chrysostom, St. Thomas Aquinas and others.

<sup>29</sup> Cf. K. Guzowski, *Duch dialogujący*, Lublin 2016, p. 314.

<sup>30</sup> Y. Congar, *Słowo i technienie*, Kraków 2018, p. 43–65.

<sup>31</sup> Cf. *ibidem*, p. 315.

<sup>32</sup> St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I–II, q. 68, a. 4, ad 1 [Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I–II, q. 68, a. 4, ad 1. transl. and ed. F.W. Bendarski, S. Bełch, P. Bełch, A. Gładzowski, R. Kostecki, S. Piotrowski, Londyn 1963–1998].

<sup>33</sup> „Man will be inclined to see in God first of all a limitation for himself, not a source of liberation and full goodness.” Cf. DeV 38.



Saint Thomas Aquinas underlines the eschatological role of the fruits of the Holy Spirit. These are human acts produced by rational human nature in collaboration with God's grace, both here on earth and in eternity.<sup>34</sup> According to R. Cantalamessa, the fruits of the Holy Spirit can be identified with the philosophical category of virtue, i.e. permanent attitudes, or permanent effects of His action in the human person.<sup>35</sup> They are not only a gift from the Paraclete, but also the result of the cooperation of human freedom with his love.

In his letter (Galatians 5:22–23), St. Paul mentions love as the first of the fruits, because it is this love that bears witness to the positive mimeticism discussed above. Man, who experiences God in His generous love and mercy towards sinners, starts to imitate this love himself. It is not a feeling, but a conscious decision to be a gift of oneself, following the example of Jesus, who teaches about the love of enemies and then becomes its perfect example on the cross. In the tradition of the Eastern churches, "it is the presence of the Holy Spirit that precedes all actions in which the spiritual dimension takes flesh, becomes incarnate, becomes *Christophany* (the expression of Christ)."<sup>36</sup> Sacrificing oneself for others is in opposition to unconscious rivalry and violence in the mechanism of the scapegoat.

The presence of God in the deepest spheres of the human self liberates from alienation from one's self and the surrounding world, which in turn awakens an attitude of joy. This rejoicing of Jesus in the Holy Spirit (cf. Lk 10:21) becomes a model example of how fulfilling the will of the Father gives birth to joy. It is not just a momentary emotion, but a state of mind of a man who, despite all the hardships, has placed his hope in God and already enjoys fulfilling it. In the Greek translation of the Bible, we find the word *chaire* (cf. Soph 3:14; Jl 2:21; Ze 9:9; Lm 4:21), which is always an invitation to messianic joy.<sup>37</sup> Such a greeting, inviting us to rejoice in God's presence in our lives, is heard by Mary in the scene of the Annunciation (Lk 1:28). This divine action is the source of joy in the heart of man (cf. Ps 92:5). The specific feature of Christianity is that it can also be born out of accepted suffering.<sup>38</sup>

Peace is the result of breaking the mechanism of rivalry. Mimetic violence gives way to the Holy Spirit, who allows us to gaze at the one who was a sacrificial victim but does not seek revenge. God's forgiveness allows us to give up our defenses and open ourselves up to mercy of the One who was pierced for our sins

---

<sup>34</sup> Cf. P. Duda, *Pneumatologiczny wymiar moralności chrześcijańskiej w Summa theologiae św. Tomasza z Akwinu*, Tarnów 2007, p. 152.

<sup>35</sup> R. Cantalamessa, *Pieśni Ducha Świętego*, trans. M. Przeczewski, Warszawa 2003, p. 373.

<sup>36</sup> P. Evdokimov, *Duch Święty w tradycji prawosławnej*, Poznań 2012, p. 125.

<sup>37</sup> Cf. J. Ratzinger, *Credo fur heute*, Freiburg 2006, p. 58.

<sup>38</sup> Cf. W. Stinnisen, *Młode wino. O owocach Ducha Świętego*, Poznań 2016, p. 55–77.

(cf. Is 53:5).<sup>39</sup> Peace lived by the believer translates into his way of functioning in a society that starts to become the Kingdom of the Father. Forgiveness gained on the cross makes us aware of Satan's hypocrisy (cf. Lk 22:53; Eph 6:12) and changes social relationships. St. Augustine defines peace as: *tranquillas ordinis*, i.e. the time when everything is in order.<sup>40</sup> The return to this state was announced by the angels at the birth of Jesus (cf. Lk 2:14). The incarnation was the beginning of mankind's journey to the Father. Humankind, as the Church of Christ, calls out: *Abba*. This gives rise to a deep inner peace expressed by the author of the Confessions in the words: "For you created us as directed to you. And our heart is restless until it finds its rest in you."<sup>41</sup> It is the certainty of returning to the Father and his forgiveness in Jesus, "who is our peace" (cf. Eph 2:14) which makes us always rejoice, for the peace of God protects our minds (cf. Phil 4:4–9).

Certainty of salvation and freedom from unconscious aspirations makes it possible to experience the dignity of one's own humanity despite the recurring patterns of the old man. Patience results from the certainty of being loved. Errors and falls are no longer something to be hidden (cf. Gen 4:6), but an opportunity to become like the Master (cf. Sir 18:11), to straighten the paths for him. Patience is also a state that overcomes the need for perfectionism and accepts the imperfect nature (cf. Ecclesiastes 3:1), which to this day still struggles with its limitations, and still does not manifest what it may be, through God's love (cf. 1 John 3:2).<sup>42</sup> This expectation makes one similar to God (cf. 2 Pt 3:9,15), who wants to establish a new order before a new heaven and a new earth come (cf. Rev 21:1). But before this happens, God gives man time to bear fruit (cf. Lk 13:6–9), to repair the evil he or she committed (cf. Mt 18:23–35) and to return to the Father (cf. Lk 15:11–24).

The indwelling of the Holy Spirit leads to the rejection of rivalry, thanks to the certainty of being accepted and loved for free. This foundation makes it pointless to fight for salvation and the love, abundant in God (cf. Eph 2:4). Deep unity with God gives birth to kindness and goodness (cf. Jn 13:34). Positive mimeticism in relation to God leads to generosity and removes the fear of loss. The Holy Spirit, as a Gift himself, teaches us to be a gift to others. To be in a way that generates openness and joy in others (cf. 2 Cor 9:7). It removes the conflict between self-love and love for others.<sup>43</sup> Kindness towards oneself enables one to live like the Trinity, because it was the Trinity who in Jesus overthrew the wall that divided humanity (cf. Eph 2:14). It even encourages rivalry in showing respect to each other (cf. Rom 12:10).

---

<sup>39</sup> Cf. *Reconciliatio et paenitentia* 19–22, AAS 77 (1985), p. 229–233.

<sup>40</sup> Cf. St. Augustine, *De civitate Dei*, 19, 13; PL 41, 640.

<sup>41</sup> Cf. St. Augustine, *Confessions* [*Wyznania*, I, 1, transl. Z. Kubiak, Warszawa 1987, p. 7].

<sup>42</sup> Cf. G. D'Amore, *Owoce Ducha Świętego*, transl. W. Szymona, Kraków 2010, p. 168.

<sup>43</sup> Cf. W. Stinissen, *Młode wino...*, p. 127.

The solidarity of being with the other, who is like me, means that the believer no longer wants to burden others with responsibility, but accepts it in a mature way. Being children of a single Father (cf. Rom 8:16) frees one from shifting blame. It transforms the fear of the other into faithful love (cf. Deuteronomy 32:4) capable of sacrificing oneself for the other. It was God who first loved people with eternal love (cf. Is 40:8), which he wants to teach them. His constant and faithful Paternal love infinitely surpasses human love.<sup>44</sup> According to the French philosopher Gabriel Marcel, saying to someone: “I love you” is tantamount to saying: “You will never die” because love is eternal, as it “comes from God” (1 Jn 4:7).<sup>45</sup> Enlightenment by the Holy Spirit frees us from Marxist materialism, which found its way to freedom and independence in rebellion and revolution. This awareness of being a child of God and dependence on God makes it possible to reject the temptation of false liberty, which is a *de facto* alienation resulting from fear of others.<sup>46</sup>

Careful listening to the Spirit, who convinces us of sin, justice, and judgment, before which no one can stand without the salvation coming from the cross (cf. Jn 16:8), gives birth to an attitude of gentleness. The believer who desires God’s guidance and forgiveness, realizing his own mistakes (cf. Rom 7:19), recognizes that God’s ways are not his ways (cf. Is 55:8). The new identity of God’s child, having the right to be mistaken and to learn from God, in addition to one’s own powers needs divine enlightenment, where he “will come and lead to the full truth” (Jn 16:13). Acceptance of God’s pedagogy gives rise to gentleness towards brothers and sisters who unwittingly submit themselves to Satan’s slavery. This experience of unmerited salvation and the constant presence of the Holy Spirit (cf. Ps 59:10) in spite of one’s falls leads to the rejection of the pharmacist’s accuracy, the righteousness resulting from comparison with the others and from the Pharisee perfection based on moral perfectionism.<sup>47</sup>

God’s constant and faithful love bears in man the freedom from what was to serve him in building up the Kingdom of God<sup>48</sup> (cf. Gen 1:28). Self-control is the “result” of the reign of the Holy Spirit, who enables human person to choose what is good and what is in accordance with God’s will.<sup>49</sup> This is the awareness of being loved by the love of God, who takes active care of his child (cf. Matt 6:28).<sup>50</sup> This attitude stems from the humility of being aware of one’s lack of inner order. The

---

<sup>44</sup> Cf. *ibidem*, p. 166.

<sup>45</sup> Cf. *ibidem*, p. 174.

<sup>46</sup> Cf. *ibidem*, p. 193.

<sup>47</sup> Cf. *ibidem*, p. 111.

<sup>48</sup> S. Szymik, *Czyńcie sobie ziemię poddaną*” (Rdz 1,28). *Cywilizacyjny postęp ludzkości w świetle Rdz 1–11*, “*Verbum Vitae*” 31 (2017), p. 21–44.

<sup>49</sup> K. Guzowski, *Duch dialogujący...*, p. 321.

<sup>50</sup> J. Gawęł, *Jak żyć owocami Ducha Świętego?*, Częstochowa 2016, p. 169.

lack of consistency and purposefulness is the result of an unreflective response to unconscious lusts. This orientation towards God, who is the greatest strength and ultimate goal, means that we can satisfy desires and feelings only in Christ.<sup>51</sup> The purpose of the reign of the Holy Spirit is our *Christomorphisation*, that is, our conformance to Christ. It requires vigilance and obedience in discerning “what is true, worthy, just, pure” (cf. Phil 4:8). Saying “yes” to the will of God and submitting ourselves voluntarily to the guidance of the Holy Spirit means that we enter into God’s action and make it our own (cf. Lk 1:38). The divine plan is to have self-control, following the example of Jesus, who said that: “No one takes life from me, but I lay it down of my own accord” (cf. Jn 10:18). As a result, everything that we possess, even ourselves and the presence of God, is a gift that we want to transmit (cf. Jn 19:30).

## CONCLUSION

The selfless gift of the Holy Trinity expressed in creation, salvation and sanctification encourages imitation, which is no longer an unconscious mimeticism, but a free choice of Love, as a gift of oneself to the Other. God’s openness to man, His sacrifice and not giving in to the subconscious violence of the scapegoat mechanism, opens up a completely new supernatural perspective for all believers to function inside themselves, towards the others and towards the world. The Christian, through the salvation and indwelling of the Holy Spirit, realizes the lie of Satan. By rejecting the false identity of a rival, he or she becomes a free and conscious gift to others. Positive mimeticism makes him/her similar to Jesus, in whom the love of the Triune God was expressed most fully. Christian anthropology adequately shows the positive role of the grace of the Holy Spirit in building the freedom of man, created in the image and likeness of God. The adoption of a pneumatological perspective in anthropology removes fatalistic interpretations of human nature.

## BIBLIOGRAPHY

- Aristotle, *Poetics* [Poetyka, in: Arystoteles, *Retoryka – poetyka*, transl. H. Podbielski, Warszawa 1988].  
Cantalamesa R., *Pieśń Ducha Świętego*, transl. M. Przeczewski, Warszawa 2003.  
Congar Y., *Słowo i tchnienie*, transl. M. Jagielski, Kraków 2018.

---

<sup>51</sup> *Catechism of Catholic Church* 1769.

- D'Amore G., *Owoce Ducha Świętego*, transl. W. Szymona, Kraków 2010.
- Dictionary of the History of Ideas [Mimesis]*, W. Tatarkiewicz, <http://xtf.lib.virginia.edu/xtf/view?docId=DicHist/uvaBook/tei/DicHist3.xml;chunk.id=dv3-27> [access: 20.02.2019].
- Duda P., *Pneumatologiczny wymiar moralności chrześcijańskiej w Summa theologiae św. Tomasza z Akwinu*, Tarnów 2007.
- Evdokimov P., *Duch Święty w tradycji prawosławnej*, transl. M. Żurawska, Poznań 2012.
- Freud Z., *Group Psychology and the Analysis of the Ego, The Standard Edition of the Complete Psychological Works*, t. XVIII, transl. J. Strachey, London 1953–1966.
- Girard R., *Battling to the End*, East Lansing 2010.
- Girard R., *Deceit, Desire and the Novel. Self and Other in Literary Structure*, transl. Y. Freccero, Baltimore–London 1966.
- Girard R., *I See Satan Fall Like Lightning*, transl. J.G. Williams, Maryknoll 2001.
- Girard R., *The Scapegoat*, transl. Y. Freccero, Baltimore 1986.
- Girard R., *Things Hidden since the Foundation of the World*, transl. S. Bann, M. Metteer, Stanford 1987.
- Girard R., *Things hidden since the foundation of the world. Research undertaken in collaboration with J.-M. Oughourlian and G. Lefort*, transl. s. P. Bann, M. Metter, Stanford 1987.
- Girard R., *Violence and the Sacred*, Baltimore 1977.
- Girard R., *Wenn all das beginnt*, transl. P. Veldboer, Thaur 1997.
- Guzowski K., *Duch dialogujący*, Lublin 2016.
- Jan Paweł II, *Dominum et vivificantem*, AAS 78 (1978).
- Mudrak Ł., *Breaking the Vicious Circle of Violence: The Correlation between Girard's Reflections on the Holy Spirit and Schwager's Pneumatology*, [https://www.academia.edu/37265772/The\\_Correlation\\_between\\_Girard\\_s\\_Reflections\\_on\\_the\\_Holy\\_Spirit\\_and\\_Schwager\\_s\\_Pneumatology](https://www.academia.edu/37265772/The_Correlation_between_Girard_s_Reflections_on_the_Holy_Spirit_and_Schwager_s_Pneumatology) [access: 12.02.2019].
- Ratzinger J., *Credo fur heute*, Freiburg 2006.
- Reconciliatio et paenitentia* 19–22, AAS 77 (1985).
- Schwager R., *Für Gerechtigkeit und Frieden*, Innsbruck–Wien 1986.
- Schwager R., *Erlöser des Menschen. Soteriologie in der Verkündigung von Johannes Paul II. und die Herausforderungen unserer Zeit*, in: *Kirche als universales Zeichen. In memoriam Raymund Schwager SJ*, ed. R. Siebenrock, W. Sandler, Wien–Münster 2005.
- Schwager R., *Must there be Scapegoats? Heilsdrama. Systematische und narrative Zugänge*, ed. J. Niewiadomski, Freiburg im Breisgau 2015.
- Schwager R., *Theologie des Heiligen Geistes. Manuskript zur Vorlesung Pneumatologie*, <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/229.html> [access: 12.02.2019].
- Stinnisen W., *Młode wino. O owocach Ducha Świętego*, Poznań 2016.

Strączek B., *René Girard's Concept of Mimetic Desire, Scapegoat Mechanism and Biblical Demistification*, "Seminare" 35 (2014), No 4.

Szymik S., „*Czyńcie sobie ziemię poddaną*” (Rdz 1,28). *Cywilizacyjny postęp ludzkości w świetle Rdz 1–11*, "Verbum Vitae" 31 (2017).

St. Augustine, *Confessiones* III, 6, 11, CCL 27, 33.

St. Augustine, *De civitate Dei*, 19, 13, PL 41, 640.

St. Thomas Aquinas [Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I–II, q. 68, a. 4, ad 1. transl. and ed. F.W. Bendarski, S. Bełch, P. Bełch, A. Głazewski, R. Kostecki, S. Piotrowski, Londyn 1963–1998].

**Keywords:** pneumatology, anthropology, release, Holy Spirit, fruits of the Holy Spirit, inhabitation, theosis, deification, mimetism, Girard, Schwager

## DZIAŁANIE DUCHA ŚWIĘTEGO W UWALNIANIU Z NIEŚWIADOMYCH ZACHOWAŃ MIMETYCZNYCH

### Streszczenie

Przemoc rodzi się z nieświadomych zachowań mimetycznych, które mogą być zaobserwowane w różnych kulturach od początku dziejów ludzkości. Kozły ofiarne były drogą do poradzenia sobie z nieznośnymi wewnętrznymi napięciami nie tylko w jednostkach, ale także w całych społeczeństwach. Ten proces został wnikliwie zbadany przez Rene Girarda i Raymunda Schwagera. W mojej pracy chciałem krótko opisać ten proces, następnie ukazać rolę Ducha Świętego w wyzwaniu z tych mechanizmów. W trzeciej części, bazując na nauce o owocach Ducha Świętego, ukazuję, jak dzięki aktywnej obecności Parakleta powstają w człowieku zupełnie nowe postawy i cnoty w odpowiedzi na omówione nieświadome zachowania mimetyczne.

**Słowa kluczowe:** pneumatologia, antropologia, Duch Święty, uwolnienie, owoce Ducha Świętego, *inhabitatio*, *theosis*, przebóstwienie, mimetyzm, Girard, Schwager

Anna Pędrak\*  
WT KUL, Lublin

## UMBRA DEI. A THEOLOGICAL INTERPRETATION OF PSYCHOLOGICAL LIFE

The article is a result of research on the phenomenon of life. Due to the multiplicity of definitions, it should be understood on many planes. The author reflects in particular on one of the levels of perceiving life as *psyche*, which together with *bios* and *zoe* permeate each other and interact with each other. Therefore, the subject matter of work, apart from the theological interpretation, is supported by the results of research in other scientific disciplines. Inspired by the theological category of St. Bonaventure, the author allegorically calls psychological life (intelligent and conscious) the *umbra Dei* – a shadow of God. This approach allows us to answer questions about the relationship between the life of *psyche* and the Creator and draws attention to the transcendental function visible already at this level. The Primordial Light is the Creator and the Cause of Life. With his grace He penetrates the mind and heart of man, directs him from the very beginning of creation towards God, renews his wounded nature and provides answers to existential questions that always accompany the life of a rational being – the human person.

### INTRODUCTION

The phenomenon of life is an extraordinary phenomenon. Conducted research on this subject, undertaken by the research team, to which the author of the article belongs, allowed us to understand that despite many breakthrough discoveries of modern times, the phenomenon of life itself surpasses the possibility of its

---

\* Anna Pędrak, MA – doctoral student of dogmatic theology at the Faculty of Theology of the John Paul II Catholic University of Lublin; e-mail [annapedrak.sl@gmail.com](mailto:annapedrak.sl@gmail.com); ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9813-5277>.



presentation.<sup>1</sup> Additional and seems to be the most important perspective of understanding life is provided by the theological insight. Life presented in the three categories *bios*, *psyche*, *zoe* shows that they comprise a whole in which they interact and complement each other and this enables us to understand this phenomenon in its transcendental function.

The research has opened up further planes for theological reflection. One of them is the question: what is the relationship between man's mental life and God? In other words, how is the transcendental nature of life realized on the *psyche* level? This article attempts to address these issues. The postulated answer is that psychological life can allegorically be called *umbra Dei*. The working method is defined by the category *umbra Dei* (God's shadow) originating with St. Bonaventure, which together with *vestigium* (trace) and *imago* (image) explained the relationship of the Creator to creation. The author of the article does not analyze the Bonaventurian anthropology, but only draws inspiration from it to deepen the theological metaphor of one of the levels of *imagines trinitatis*, partly referring to interdisciplinary research and drawing theological conclusions.

## “PSYCHE” AND THE “UMBRA DEI”

In order to understand the whole reflection on mental life in the theological interpretation, it is worth paying attention at the beginning to the terminology itself and the basic meanings of key words. According to Greek mythology, *Psyche* was a beautiful young goddess with butterfly wings. She was a personification of the human soul. That is why the Greek term ψυχή means *soul*. However, entering into the semantics of this word, it also includes: *the heart*, *the spirit*, *the mind*. Nowadays, the term *psyche*, especially through Freud's psychoanalysis, has gained new expression. In the popular understanding, *psyche* means something different from the soul, although in terms of meaning it oscillates around a certain personal centre. The life of *psyche* is an intelligent and conscious life, whose main components are: intelligence, ability to learn, cognition, memory, consciousness,

---

<sup>1</sup> In 2018, within the framework of the project “The phenomenon of life in an interdisciplinary approach. Theological diagnosis of the state of research”, a research team, created at the Institute of Dogmatic Theology of the Catholic University of Lublin, composed of: Fr. dr hab. Grzegorz Barth, prof. KUL, Fr. Kamil Duszek MA and Anna Pędrak, MA, started research on the phenomenon of life. Using the achievements of many fields of science, through theological insight they pointed to a deeper and more complete perspective of understanding this problem.



identity, communication, free will and conscience.<sup>2</sup> Also in this context it will be necessary to consider the role of mental life in transcendental acts.

Although in St. Bonaventure's theology of creation, the shadow (*umbra*) refers to the inanimate objects,<sup>3</sup> it seems reasonable to compare the life of the *psyche* to this very category, because in its sense, as will be shown later in this article, the shadow is something close to man, something indispensable and permanent. Shadow is a natural phenomenon, it is a dark reflection of an illuminated object falling on a side turned away from light. In the popular comprehension it is a dark place, unclear, tenebrous. It has also gained its significance as an archetype, especially popularized by the psychology of Carl Gustav Jung. Although at first these terms have little to do with mental life and the analogy seems to be quite incomprehensible, further reflection will allow us to show a greater horizon for the theological interpretation of the understanding of *psyche* as a shadow of God.

## DARK REFLECTION

Every human being, as a bodily material structure, casts a shadow. It is an inseparable element of our physicality, because we move in the physical world, in time and space. It also follows that it is a necessity of our existence, which is not easy to escape. Gustav Jung called all the unconscious or insufficiently conscious features that belong to a person's personality "shadow" in the psychological structure. In distinguishing two types of shadow, Jung believed that the personal shadow is a kind of human complex and is responsible for undesirable and socially unacceptable negative feelings, desires, and actions. The collective shadow, on the other hand, constitutes the animal drives inherited from lower species in the process of evolution.<sup>4</sup> The shadow can therefore be recognized as hidden, or unconscious, aspects of man, not always bad, but suppressed or never recognized by the *ego*. The so-called "dark side" of man embodies his animal nature, but can also be identified with original sin, a kind of blemish on the human personality with all its psyche.

---

<sup>2</sup> The latter is inscribed in the psyche, but at the same time surpasses it. For conscience is the desire for good and the knowledge of truth, which takes place in the context of relations with God – it is the knowledge of the "voice" of God. (*Catechism of Catholic Church* 1706).

<sup>3</sup> Cf. G.L. Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg–Basel–Wien 1995, p. 194.

<sup>4</sup> Cf. C.G. Jung, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, transl. J. Prokopiuk, Warszawa 1981, p. 68–71.

In the light of the Catholic Church teaching, all people are entangled in Adam's sin. It does not mean, however, that human nature is completely corrupt, but is wounded in its natural powers, subjected to ignorance, suffering and the power of death, and prone to sin and lust.<sup>5</sup> Saint Augustine, called the father of the concept of original sin, explained that at birth we are handed down a nature that is good as well as a defect of nature (*nature vitium*) that is evil and needs a Saviour, whereas the former has its Creator.<sup>6</sup> Through original sin, man experiences alienation from nature, which is connected with the experience of a radical failure of existence; divisions between people in the sexual sphere, in the family sphere, in social life, marked by violence. People also feel separated from the Absolute, however they perceive it, and with all their might they desire the absolute of happiness, life and love. This situation unites all, and in this situation all are both victims and culprits. Everyone begins his or her existence in a world marked by evil – he or she is a victim. They are also guilty because they immediately become the evil accomplices, adding weight to the misfortunes of humanity, to a greater or lesser extent. People who reflect on their inner self: their psyche, their desires and want to be honest with themselves must admit that they are divided inside themselves. St. Paul strongly emphasizes this experience of man, concluding that he does not do the good he desires, but does evil he does not want (cf. Rom 7:18–20). In every human being, from the beginning of his life, there has been a “bondage of desire,” a division which makes us condemn in others what we secretly do ourselves.<sup>7</sup>

Already in the intention of the Most High, man was created to love and for Love. What is certain is that in the midst of the vast world of life, the characteristic that distinguished people from other creatures was free will and reason.<sup>8</sup> Through his sin, however, man has lost the vital aspect of his relationship with God, called grace. This loss was accompanied by a disorientation of the desire that Augustine called lust. Man, as it were, sank into himself and found himself in an existential

<sup>5</sup> Cf. *Catechism of Catholic Church* 404–405.

<sup>6</sup> Cf. Augustine, *De gratia et de peccato originali* [*O łasce i grzechu pierworodnym*], II, 33, 38–40, 46, p. 241–263. Quote from V. Grossi, B. Sesboüé, *Grzech pierworodny i grzech początków: od św. Augustyna do Średniowiecza*, in: *Historia dogmatów. Człowiek i jego zbawienie*, ed. B. Sesboüé, vol. II, Kraków 2001, p. 144.

<sup>7</sup> Cf. V. Grossi, B. Sesboüé, *Grzech pierworodny i grzech początków: od Soboru Trydenckiego do epoki współczesnej*, in: *Historia dogmatów...*, p. 225–227.

<sup>8</sup> Pierre Teilhard de Chardin attributed “simple consciousness,” non-complex, to the primates and even other mammals, and “reflexive consciousness,” complex – to man (of the type: I am conscious that I am conscious), which in evolution could have achieved a spiritual mutation in the form of social “co-reflection.” Cognitivists also find psychological functions, cognitive abilities, thought processes, communication, memory, etc. in animals. Cf. M. Trojan, *Na tropie zwierzęcego umysłu*, Warszawa 2013.

contradiction to what he was. On the one hand yearning for God, on the other – he was doomed to be closed in his finiteness. He became a “wounded being,”<sup>9</sup> who seeks his good in various pleasures, disordered attachments, but these, instead of bringing him closer to happiness, close him even more within himself, because the happiness he seeks can only be given by his Creator.

Considering the life of the *psyche* using the key of the archetype of the shadow reveals that man – a rational creature – is an image and likeness of God. But it is wounded, darkened by sin. In order to properly understand the leading theme, it should also be emphasized that God is not the cause of suffering and evil. They are the natural result of creation and sin. “Suffering is the price of freedom, and freedom is the price of love.”<sup>10</sup> In this sense, God is not the cause of this blemish, sin, shadow. On the contrary, he does not leave man in this mental-spiritual dissonance, he goes out to him so that in Christ he may regain his original bond with the source of Love and Wisdom. This shadow can be integrated, confronted and made bright again by Light.<sup>11</sup> This dark reflection is made clearer by openness to the One who constructs man anew and repairs His eternal covenant with him.

## GOD, WHO PENETRATES – THE INTEGRATION OF SHADOW

Physically, there is no shadow without a light source. Without light, we can only see darkness and night. “If I say, ‘Surely the darkness shall cover me, and the light about me be night,’ even the darkness is not dark to you; the night is bright as the day, for darkness is as light with you” (Psalm 139). As has already mentioned, St. Bonaventure referred the categories of *vestigium* and *umbra* to God in the relation of causality. God – light contributes to the creation and existence of the shadow. This metaphor, even from the point of view of science, is not unfounded. According to Janusz Sławiński, electromagnetic radiation of light shows many analogies between the attributes of God and physical light. Light from the ontological point of view is *coincidentia oppositorum* – the least perfect attempt at defining God. However, physical light shows a number of limitations, which is why Sławiński goes even further and proposes to distinguish between light and luminosity. In such an approach, light would be an unusual creation of God-Light, bearing certain similarities to the features of the Creator – would be His fractal.

---

<sup>9</sup> Cf. V. Grossi, B. Sesboüé, *Grzech pierworodny i grzech początków: od św. Augustyna do Średniowiecza...*, p. 152.

<sup>10</sup> J.B. Brantschen, *Dlaczego istnieje cierpienie?*, transl. D. Jankowska, Kraków 2010, p. 43.

<sup>11</sup> Also Carl Gustav Jung, broadly describes in this key the possibility of integrating the shadow. Cf. *Archetypy i symbole...*, p. 71.

Light, therefore, is only a shadow of God, a shadow of Luminosity. The Creator penetrates and divinizes his creation and can be discovered by us on the path of reasonable cognition.<sup>12</sup>

Electromagnetic interactions are the basis of all biological, chemical and physical processes in the brain, on which abstract thinking, reflective consciousness, and the ability of rational cognition depend. They are also the most strongly determining factor of human evolution.<sup>13</sup> We often do not realize that electromagnetic interactions, and thus also light, are the basis of life processes, including mental activity, and even consciousness. UL (Ultra Low Luminescence) is a universal phenomenon of very low luminosity of all living organisms. So in every being there is a particle, its “shadow” – light. It is particularly noticeable on the life plane of *psyche*. To put it more precisely, in our nervous system electric impulses are created and transmitted, generated in electrochemical processes, which are the basis for mental and emotional processes.<sup>14</sup> Moreover, brain mechanics, under certain conditions of stimulation, emits the cumulated energy outside the person. It can be assumed that brain radiation is associated with the peak phase of human development towards some kingdom of God within us.<sup>15</sup> Eternal and unknown light accompanies man from the first flash of consciousness. Many contemporary scientists associate (although not identify) light with God. Włodzimierz Sedlak, the creator of the electromagnetic theory of life, believes that grace is the light that penetrates human nature. In this way, God comes closer to matter. Man can turn to the Infinity, because light reduces the distance of man to God and unites with Him.<sup>16</sup> At this point, however, one should be careful not to confuse two different planes: ontological and physical. Light as an electromagnetic phenomenon is a certain form of energy, called non-corpuseular matter (according to the principle  $E=mc^2$ ). Therefore, one cannot literally understand this phenomenon on the ontological plane, because it would be equal to materialism.<sup>17</sup> The category of *umbra*, does not speak about literal, but analogous relation of physical light and the related shadow it. From the theological point of view, light will always be seen as a certain metaphor, which we encounter many times in Scripture: “I am the light of the world, whoever follows me will not walk in darkness, but will have the light of life.” (Jn 8:12).<sup>18</sup>

<sup>12</sup> Cf. J. Sławiński, *Cień Boga – światło. Elektromagnetyzm a niektóre problemy ontologiczne i eschatologiczne*, Poznań 2007, p. 47–48.

<sup>13</sup> Cf. ibidem, p. 13, 29–30.

<sup>14</sup> Cf. ibidem, p. 55–72.

<sup>15</sup> Cf. B. Trafny, *Światło nadziei*, Warszawa 2002, p. 88.

<sup>16</sup> Cf. W. Sedlak, *Teologia Światła, czyli sięganie Nieskończoności*, Radom 1997, p. 18–19.

<sup>17</sup> Cf. K. Duszek, *Czas, przestrzeń, wieczność. Wspólny horyzont teologii i nauk przyrodniczych?*, in: *Iuvenes quaerentes 2018*, ed. D. Mielnik, Lublin 2018, p. 9–13.

<sup>18</sup> Also: Jn 1:4–5; Jn 1:9; Ps 104:1–2; Ps 27:1.

The connection between electromagnetism and the essence of the Eternal Light is an allegory, but it also shows a certain perfection in its scientific quality. After all, phenomena visible in the world are created by God, they are His shadow. Above all, however, God works in us. The Catechism of the Catholic Church emphasizes: “The desire for God is written in the human heart, because man is created by God and for God [...]”<sup>19</sup> Truth, which is in a way encoded inside man, is also a stimulus to go beyond himself, is directed to go out towards “something more.” When man does not do this, his or her life can lose its primary purpose for which he or she is destined. Using reason helps to activate the pursuit and to discover the God’s element in oneself. God penetrates man with His grace, giving him the opportunity to return, to make a covenant, to integrate the tainted nature and, finally, to anticipate future unification in the Kingdom of Heaven. The foundation of this transformation is God’s love for man, which is most fully expressed in the Logos sent to the world.<sup>20</sup> God’s creative mind<sup>21</sup> can transform our mind, our lives on the path of faith. It is a way of “getting closer to the Logos, to the ratio, to the sense, and thus to the truth itself.”<sup>22</sup> Also in this context, we can confess with St. Paul that God is the cause of our willing and acting, and through Him we appear as a source of light in the world (cf. Phil 2:13–15). The integration of the shadow, as it were, its being created anew (repair of the relationship with the Creator) becomes possible thanks to the Light of God penetrating *psyche*, thanks to grace.

## THE SHADOW OF SPIRITUAL THINGS

In Doroszewski’s Dictionary the *Shadow* entry, presents, among others, an understanding of this term as an outline of a figure, shape, silhouette, reflection.<sup>23</sup> Mental phenomena, like all other phenomena, are connected with all life phenomena and properties of the material world. They occur primarily in connection

---

<sup>19</sup> CCC 27.

<sup>20</sup> Cf. K. Gózdź, *Logos i miłość*, Lublin 2018, p. 33.

<sup>21</sup> The Greek word λόγος has many meanings: word, speech, human reason; metaphysical principle governing the world and man. In particular, however, it exists as an aspect of God or as a being identical to Him – the word, reason, the power of God and finally Christ. Cf. M. Osmański, *Logos*, in: *Powszechna encyklopedia filozofii*, vol. VI, Lublin 2005, p. 496.

<sup>22</sup> Cf. J. Ratzinger, *Opera omnia*, vol. IV: *Wprowadzenie do chrześcijaństwa. Wyznanie – chrzest – naśladowanie*, transl. R. Biel, M. Górecka, ed. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2017, p. 75.

<sup>23</sup> Cf. *Cień*, in: *Słownik języka polskiego*, ed. W. Doroszewski, [www.sjp.pwn.pl/doroszewski/cien;5417687.html](http://www.sjp.pwn.pl/doroszewski/cien;5417687.html) [access: 10.01.2019].

with the brain, they arise and exist as a function and activity of the brain. A mental activity is its reactive function and at the same time a reflection of the world in which it lives and from which it draws. The brain, however, is only the organ of this activity, the subject of which is the human being. Feelings and thoughts are the result of brain activity, but it is not the brain, but man who loves, admires, recognizes and changes the world.<sup>24</sup> For St. Bonaventure *exemplaritas* is a very important term, the key to understanding the idea of God as an object and subject. The shadow of God is in everything that God is the cause of. Tadeusz Kobierzycki observes that the soul, character, self, personality and person can be captured in the three-level existence of man: the physical-biological level, the psychological level and the personal level, crowning the whole existence in the form of the subjective-objective self. Fr. Prof. Czesław Stanisław Bartnik stresses that mental consciousness itself is not a structure of a person, but rather an exceptional trans-synthesis of the bodily, mental and spiritual-self dimensions.<sup>25</sup> For example, Romano Guardini in his theory of cognition shows that with the help of the intellect man learns about reality and reaches existence, through its forms, understood logically and methodically. Thanks to perception, intellectual cognition is born, which reaches the essence of things. The higher degree of cognition is religious cognition, the cognition of God.<sup>26</sup>

According to Origen, there is a close connection between the mind and the human soul. He points out that the soul has a so-called higher and lower tendency. The first one is called Platonic νοῦς (mind, Latin *mens*) and in the Stoic concept it appears as ἡγεμονικόν<sup>27</sup> – the main, guiding principle. A suitable biblical term seems to be καρδιά – heart. The Alexandrine philosopher therefore semantically identifies the heart with the mind. He writes: “God is perceptible to the mind that has rid itself of blindness, evil and materiality. For it has been said: ‘Blessed are pure at heart, for they shall see God.’ And the heart means the mind.”<sup>28</sup> The idea of the mind identified with the heart is also developed by Paul Evdokimov in his eastern-theological reflection. The mind reduced to the heart means the inner union of the whole being, which had previously been torn apart by sin: spirit, soul

<sup>24</sup> Cf. S.L. Rubinsztein, *Byt i świadomość*, Warszawa 1961, p. 5–11.

<sup>25</sup> Cf. Cz.S. Bartnik, „Osoba” w filozofii i teologii, Lublin 2017, p. 9.

<sup>26</sup> Cf. K. Gózdź, *Teologia człowieka*, Lublin 2006, p. 131–133.

<sup>27</sup> A Lieski (*Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, Münster 1938, p. 104–105) considers ἡγεμονικόν to be carrying a portrait of the Logos and the principle of the spiritual senses. It is a carrier of intellectual life, manifested in the spiritual power of religious cognition, it activates freedom and self-determination of will and reminds and strengthens the direction of the soul towards Logos. Quote from K. Wendlik, *Umysł to serce*, Kraków 2017, p. 27.

<sup>28</sup> Origen, *Commentary on the Gospel of St. John* [Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, transl. S. Kalinkowski, ŻMT 27, Kraków 2003, p. 574–575].

and body, up to the enlightening cognition and the unifying love.<sup>29</sup> Both Origen and St. Augustine indicate that the heart (mind) is the place where the Logos is revealed. While the Bishop of Hippo points out the need for Christ's salvific intervention by grace, addressed at human nature wounded by sin, Origen strongly emphasizes the primordial freedom of the human intellect, which makes it possible to return to the image and likeness for which man was created. According to the Bible, man's heart is his centre and is "the place where we open ourselves to truth and love and allow them to touch us deeply and transform us."<sup>30</sup> Joseph Ratzinger also goes in this direction, believing that the heart is the place of salvific encounter with the Logos. He points out that although the task of the heart is to preserve oneself, Christ, through a gift of himself, has made a breakthrough, changed the definition or supplemented it. He invites man to leave his pernicious nature, to enter into mutual love and to surrender to Him, to the fullness of love which is the only eternity and which preserves the world.<sup>31</sup> Benedict XVI perceives faith as the highest existence of mind, reason, will, love and realization of man in the Holy Trinity.<sup>32</sup>

According to Karl Rahner, man is the result of the inner development of the cosmos. This evolutionary dynamics of becoming includes development: from matter to life, through consciousness to spirit. Rahner wants to show that man's self-transcendence is possible, but only through absolute fullness of being, thanks to God, who is so close to the essence of man and so much inside it that He lends it His being and makes it move towards the fullness that He is himself. God moves creation so subtly that it does not violate its independence. The history of consciousness, the history of nature has its continuation in the history of the spirit, this evolution especially concerns man and in a way goes beyond man.<sup>33</sup>

Human mind is a creative gift with extraordinary properties and possibilities. The above analyses show that it also plays a servile role in the spiritual life. Without mental processes it is impossible to capture beauty and arouse higher feelings. The phenomenon of *psyche* life is in a sense a shadow, outline or reflection of Logos in the human heart. Thanks to human reasonable nature it is possible to realize one's own greatness, but also one's own smallness in relation to the greatness of creation. Finally, the intellect makes it possible to ask existential questions: who

<sup>29</sup> Cf. P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, transl. A. Liduchowska, Kraków 1996, p. 14.

<sup>30</sup> Cf. Francis, *Encyclical "Lumen fidei"*, Vatican 2013, No. 26.

<sup>31</sup> Cf. J. Ratzinger, *Opera omnia*, vol. VI/2: *Jeżus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, transl. W. Szymona, ed. K. Góźdź, M. Górecka, Lublin 2015, p. 631.

<sup>32</sup> Cf. K. Góźdź, *Logos i miłość...*, p. 300.

<sup>33</sup> Cf. K. Góźdź, *Teologia człowieka...*, p. 330–331.



is man? Where does it go? What is the purpose of his life? And also to discover the answer, which is the Logos: the coming, saving and eschatological Lord of the Universe.

## THE SHADOW OF THE FUTURE THINGS

Shadow is an imperfect, distorted, darkened image. It is also a mystery, like *psyche*, which in its function has great potential, but is also impenetrable, often incomprehensible, even to the “owner” of the mind. Psychological processes, on the one hand, throw light on our future life and, on the other, obscure it, because by purely rational powers we cannot think of God’s Omnipotence and His “Otherness” and His promises. In the Universe “designed” by the transcendent Mind – God, there appeared a rational man who became an observer of this world and of the evolution. Contemporary cosmology and natural sciences postulate that the “swelling universe” will sooner or later reach an end. So what is the meaning of human existence?

According to Karl Rahner, God has constructed man as an infinite question, whose aim is He himself. By revealing Himself to man in the act of Incarnation, God became at the same time the answer to his existence. Without this Answer, man would remain an unanswered question, which would circulate in emptiness, in nothingness and in separation from God.<sup>34</sup> The nature of man determines his special place in the world. According to Pannenberg, this uniqueness is expressed in openness to the world and to God. In the biblical idea, the destiny of man is connected with the idea of similarity, it is not limited to the control over the world, but connected with a deeper entrance into the essence of God, that is, with the knowledge of the sense of the creation of man. There can also be only one answer here, which is the Love of God. It is this love that gives birth to life modelled on the Community of Persons of the Trinity. It is also in this creation that the identity of man as a person and the realization of his vocation, existence and hope is shaped.<sup>35</sup>

In man, including his biological and psychological aspects, there is a desire for immortality, a hunger for eternal life. Man needs a perspective of eternity. The secret of death is hidden from man, but not from God. Rahner emphasizes that the greatest fulfillment of man is to reach Transcendence. However, it is not man who

---

<sup>34</sup> Cf. K. Rahner, *Probleme der Christologie von heute*, in: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, vol. I, Einsiedeln – Zürich–Köln 1954, p. 205.

<sup>35</sup> Cf. K. Góźdź, *Teologia człowieka...*, p. 400–401.

has control over it and it does not happen automatically. It is God who draws man to Himself, giving Himself to man, especially in His Incarnation. In this self-descent of the Infinite one can see the revelation of the eschatological and ultimate man and his exaltation to a qualitatively different world.<sup>36</sup> Thanks to reason and grace, man is able to discover God in us, the intellect also helps to interpret himself through Jesus Christ.

Death is the end of man's pilgrimage on earth, but it is not annihilation, it is the answer to the question of who he is. At the moment of material death, man's humanity is realized to the highest degree.<sup>37</sup> The incarnate Son is the mediator of redemption and directs the created world to its soteriological and eschatological fulfillment. Since the creation was protologically the saving action of God, the more so its end and the fulfillment of the world history will be the saving action of God, revealing His creative will.<sup>38</sup> Through Incarnation, Passion and Resurrection, Christ relates all history to the Eschaton. Hence, the whole reality is moving towards the risen Christ coming in *parousia*. In Him it will receive an ontological and historical complement.<sup>39</sup> Teilhard de Chardin calls this culmination of the whole evolution a complete transformation into a spiritual reality and its connection with the Omega point, which is both a causal and a final cause. In eschatological times, through the mediation of Jesus Christ, reality will be transformed and completed in the Pleroma into a perfect unity of the cosmos, man and God.<sup>40</sup>

In every human psyche there is a desire for eternal happiness, fulfillment, longing for Eternal Love. Man is open to the whole and to the basis of being, and thus he is "himself," he is a person. Such openness has been given to man as his property, so from that moment it is included in his autonomy (although it is not the product of his achievements). St Thomas Aquinas says that immortality belongs to man by nature.<sup>41</sup> Perhaps our perception of the world at present is only a shadow of future things? "Now we see as if in a mirror, vaguely; then we will see face to face: Now I know in part, and then I will know as I have been known." (1 Corinthians 13:12).

---

<sup>36</sup> Cf. *ibidem*, p. 337–339.

<sup>37</sup> Cf. A.M. Krąpiec, *Człowiek*, in: *Powszechna encyklopedia filozofii*, vol. II, Lublin 2001, p. 385.

<sup>38</sup> Cf. G.L. Müller, *Katholische Dogmatik...*, p. 179–180.

<sup>39</sup> Cf. K. Góźdź, *Jezus Chrystus. Twórca i Spełniiciel naszej wiary*, Lublin 2009, p. 266.

<sup>40</sup> Cf. G. Baczewski, *Antropogeneza i jej związek z ewolucją wszechświata w teilhardyzmie*, "Studia ecologiae et Bioethicae" 5 (2017), p. 86–87. Also, cf. Cz.S. Bartnik, *Teilhardowska wizja dziejów*, Lublin 1975, p. 19.

<sup>41</sup> Cf. J. Ratzinger, *Opera omnia*, vol. X: *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, transl. J. Kobienia, ed. K. Góźdź, M. Górecka, Lublin 2014, p. 155.

## CONCLUSION

The present Article does not exhaust completely the problem included in its title, but does answer the initial questions. Theological reflection on the *psychological* life shows that it can be interpreted and called *umbra Dei* (God's shadow). Although the "dark side" of man's personality is tainted by sin, God in the person of Jesus Christ comes to him with His penetrating light, with grace and saves man. Inside every human person there is a shadow of God – His light, by virtue of which we are His likeness. Psychological processes can be called God's shadow because they lead to a deeper spiritual reflection, especially in relation to the ultimate *raison d'être* of existence. Penetrating with our hearts and minds into the Person and work of the One who unites us with his Father allows us to find ourselves in the arms of the Father who awaits us and to discover our humanity in the proximity of the Divinity of Jesus Christ.<sup>42</sup> Man is *Imago Dei*, he is the image and likeness of the Creator. The human person brings together all three spheres of being: material, psychological and spiritual. The psychological/mental sphere is an allegorical resemblance to God in the *umbra* way, because on this level, as a shadow, it is still imperfect, distorted, but in its function, structure and sense it already speaks of its Creator, its Cause and ultimate Purpose – the Divine *Logos*. It is only when all three planes – *bios*, *psyche* and *zoe* – are taken together that the full picture of life is given, and they cannot be separated. The life of the *psyche* results from the *bios* and leads to the *zoe*, which ultimately finds its fulfillment in its transcendental function. Theological insight gives the possibility of continuous reflection and is a field for research and analysis of this extraordinary phenomenon – the phenomenon of life.

## BIBLIOGRAPHY

- Baczewski G., *Antropogeneza i jej związek z ewolucją wszechświata w teilhardyzmie*, "Studia ecologiae et Bioethicae" 5 (2017), p. 81–102.
- Bartnik Cz.S., *Teilhardowska wizja dziejów*, Lublin 1975.
- Bartnik Cz.S., „Osoba” w filozofii i teologii, Lublin 2017.
- Brantschen J.B., *Dlaczego istnieje cierpienie?*, transl. D. Jankowska, Kraków 2010.
- Catechism of Catholic Church* [*Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994].
- Cień, in: *Słownik języka polskiego*, ed. W. Doroszewski, [www.sjp.pwn.pl/doroszewski/cien;5417687.html](http://www.sjp.pwn.pl/doroszewski/cien;5417687.html) [access: 10.01.2019].
- Duszek K., *Czas, przestrzeń, wieczność. Wspólny horyzont teologii i nauk przyrodniczych?*,

<sup>42</sup> Cf. K. Gózdź, *Jezus Chrystus. Twórca i Spełniciel naszej wiary...*, p. 607.

- in: *Iuvenes quaerentes 2018*, ed. D. Mielnik, Lublin 2018, p. 7–22.
- Evdokimov P., *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, transl. A. Liduchowska, Kraków 1996.
- Francis, *Encyclical "Lumen fidei"*, Vatican 2013.
- Gózdź K., *Jezus Twórca i Spelniciel naszej wiary*, Lublin 2009.
- Gózdź K., *Logos i miłość. Teologia Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Lublin 2018.
- Gózdź K., *Teologia człowieka*, Lublin 2006.
- Grossi V., Sesboüé B., *Grzech pierworodny i grzech początków: od Soboru Trydenckiego do epoki współczesnej*, in: *Historia dogmatów. Człowiek i jego zbawienie*, ed. B. Sesboüé, vol. II, Kraków 2001, p. 193–231.
- Grossi V., Sesboüé B., *Grzech pierworodny i grzech początków: od św. Augustyna do Średniowiecza*, in: *Historia dogmatów. Człowiek i jego zbawienie*, ed. B. Sesboüé, vol. II, Kraków 2001, p. 131–191.
- Jung C.G., *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, transl. J. Prokopiuk, Warszawa 1981.
- Krąpiec A.M., *Człowiek*, in: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. II, Lublin 2001.
- Müller G.L., *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg–Basel–Wien 1995.
- Origen, *Commentary on the Gospel of St. John* [Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, transl. S. Kalinkowski, ŻMT 27, Kraków 2003].
- Osmański M., *Logos*, in: *Powszechna encyklopedia filozofii*, vol. VI, Lublin 2005.
- Rahner K., *Probleme der Christologie von heute*, in: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, vol. I, Einsiedeln–Zürich–Köln 1954.
- Ratzinger J., *Opera omnia*, vol. IV: *Wprowadzenie do chrześcijaństwa. Wyznanie – chrzest – naśladowanie*, transl. R. Biel, M. Górecka, ed. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2017.
- Ratzinger J., *Opera omnia*, vol. VI/2: *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, transl. W. Szymona, ed. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2015.
- Ratzinger J., *Opera omnia*, vol. X: *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, Lublin 2014.
- Rubinsztein S.L., *Byt i świadomość*, Warszawa 1961.
- Sedlak W., *Na początku było jednak światło*, Warszawa 1986.
- Sedlak W., *Teologia Światła, czyli sięganie Nieskończoności*, Radom 1997.
- Sławiński J., *Cień Boga – światło. Elektromagnetyzm a niektóre problemy ontologiczne i eschatologiczne*, Poznań 2007.
- Trafny B., *Światło nadziei*, Warszawa 2002.
- Trojan M., *Na tropie zwierzęcego umysłu*, Warszawa 2013.
- Wendlik K., *Umysł to serce*, Kraków 2017.

**Keywords:** Primordial Light, Creator, creation, shadow, intelligent life, consciousness, existence

## “UMBRA DEI”. TEOLOGICZNA INTERPRETACJA ŻYCIA PSYCHICZNEGO

### Streszczenie

Artykuł stanowi wynik badań nad fenomenem życia. Ze względu na wielość definicji należy go rozumieć na wielu płaszczyznach. Autorka podejmuje refleksję w szczególności nad jednym z poziomów ujmowania życia jako *psyche*, które wraz z *bios* i *zoe* wzajemnie się przenikają i oddziałują na siebie. Z tego względu tematyka pracy, obok teologicznej interpretacji, podpierana jest również wynikami badań innych dyscyplin naukowych. Inspirując się kategorią teologiczną, św. Bonawentury autorka nazywa alegorycznie życie psychiczne (inteligentne i świadome) *umbra Dei* – cieniem Boga. Takie ujęcie pozwala odpowiedzieć na pytania o relację życia *psyche* do Stwórcy oraz zwraca uwagę na transcendentálną funkcję widzialną już na tym poziomie. Przedwieczna Światłość jest Stworzycielem i Przyczyną życia. Swą łaską przenika umysł i serce człowieka, ukierunkowuje go od samego początku stworzenia na Boga, odnawia jego zranioną naturę oraz daje odpowiedź na egzystencjalne pytania, które zawsze towarzyszą życiu rozumnej istoty – osoby ludzkiej.

**Słowa kluczowe:** Światłość, Stwórca, stworzenie, cień, życie inteligentne, świadomość, egzystencja

Ks. Grzegorz Bachanek\*  
WT UKSW, Warszawa

## MARYJA JAKO MATKA NIEPEŁNOSPRAWNYCH

Zamierzeniem autora artykułu jest ukazanie Maryi jako Tej, która stanowi istotne oparcie dla osób niepełnosprawnych, pomaga im przezwyciężyć poczucie bez nadziei, przełamać osamotnienie, podjąć zmagania o życie wieczne. Patrząc na Maryję, możemy dostrzec sens życia niezamykający się w pełnej sukcesów działalności zawodowej. W osiągnięciu tego celu ma pomóc spojrzenie na inspirowane wiarą chrześcijańską przejawy polskiej myśli od XIX do początku XXI wieku, takie jak podręczniki mariologii, artykuły teologiczne, kazania, homilie, rozważania, świadectwa świętych czy wybitne dzieła literatury. Rzecz jasna, praca nie rości sobie pretensji do uwzględnienia wszystkich źródeł z tego okresu. Chodzi w niej o pokazanie głównych elementów podejmowanej problematyki.

„Niepełnosprawność” jest współczesnym terminem, który zastąpił wcześniej używane pojęcia, takie jak „kalectwo”, „inwalidztwo”, „upośledzenie”, „ułomność”, „defekt”, gdyż nabrały one pejoratywnego znaczenia. Według *International Classification of Impairments, Activities and Participation* (1997) oznacza on ograniczenie dotyczące człowieka występujące w wymiarze biologicznym, osobowym i społecznym. U osoby z niepełnosprawnością występuje uszkodzenie funkcji i struktury organizmu, ograniczenie aktywności i działania oraz ograniczenie uczestnictwa w życiu społecznym. Przyczynami uszkodzenia są najczęściej czynniki dziedziczne i wrodzone, choroby, urazy oraz zmiany związane ze starzeniem się organizmu. Uszkodzenia mogą być okresowe lub trwałe, a także ustabilizowane, progresywne lub regresywne<sup>1</sup>.

\* Ks. Grzegorz Bachanek – dr hab. teologii dogmatycznej, prof. UKSW, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; zainteresowania badawcze: teologia J. Ratzingera, spotkanie teologii z kulturą współczesną, polska teologia w okresie zaborów; e-mail: g.bachanek@uksw.edu.pl; ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-9154-2299>.

<sup>1</sup> Por. J. Kirenko, M. Korczyński, *Wobec niepełnosprawności*, Lublin 2008, s. 22–27; por. tenże, *Oblicza niepełnosprawności*, Lublin 2006, s. 16–18.

We współczesnym świecie zjawisko niepełnosprawności dotyka wielkiej liczby osób. Szacunki wskazują, że jest ich ponad miliard, z tego 110–190 mln ludzi ze względu na ciężki stopień niepełnosprawności ma bardzo ograniczone możliwości funkcjonowania. W Polsce osób niepełnosprawnych jest ok. 4,7 mln<sup>2</sup>. Wskutek obniżenia sprawności fizycznej, psychicznej lub umysłowej ich możliwości wykonywania pracy zawodowej, a nawet samodzielna egzystencja są wyraźnie ograniczone. Istnieje wiele rodzajów niepełnosprawności związanych m.in. z chorobami neurologicznymi, jak np. udar mózgu czy choroba Alzheimera, z niepełnosprawnością intelektualną (np. zespół Downa, autyzm), niepełnosprawnością słuchu (głuchoniemi), niepełnosprawnością wzroku (niewidomi), chorobami psychicznymi, niepełnosprawnością ruchową (paraliż, amputacje)<sup>3</sup>.

Osoba niepełnosprawna nierzadko ulega zniechęceniu czy wręcz rozpacz. Zachowanie nawet ograniczonego stopnia sprawności wymaga od niej na ogół regularnych i często rygorystycznych ćwiczeń. Bardzo trudne bywa pogodzenie się ze stopniowym ubytkiem sił i możliwości działania.

## OBECNOŚĆ WSPÓŁCZUJĄCEJ MATKI

Wśród polskich kandydatów na ołtarze możemy odnaleźć pozbawionego ręki Sługę Bożego Antoniego Kowalczyka (1866–1947). Ten brat zakonny w zgromadzeniu Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej w wieku 31 lat utracił prawą rękę od przedramienia wskutek wypadku przy pracy. Po rekonwalescencji udał się do misyjnego seminarium zakonnego w Edmonton w Kanadzie, gdzie przez prawie czterdzieści lat budował kleryków swoją gorliwością, radosnym usposobieniem, wytrwałą służbą. Wielu zakonników przypisywało mu swoją wierność łasce powołania. Szczególnie zapamiętano nieustanną modlitwę różańcową Antoniego, w której stawał przed obliczem Maryi. Stąd nazywano go bratem *Ave Maria*<sup>4</sup>.

Duchowe doświadczenie obecności Maryi stało się udziałem przyszłego Prymasa Tysiąclecia. Stefan Wyszyński (1901–1981) jako kleryk często chorował. Na tydzień przed swoimi święczeniami trafił do szpitala z ciężkim zapaleniem płuc. Po wyjściu ze szpitala i rekonwalescencji w Licheniu przyjechał do Włocławka, gdzie w kaplicy Matki Bożej otrzymał święcenia kapłańskie. W tej

---

<sup>2</sup> Por. E. Śmiechowska-Petrovskij, *Od dyskryminacji do działań normalizacyjno-integracyjnych. Osoba z niepełnosprawnością w perspektywie historycznej i współczesnej*, „Ateneum Kapłańskie” 163 (2014), s. 457; por. M. Zemło, *Niepełnosprawność w doświadczeniu mieszkańców dużego miasta*, w: *Niepełnosprawność. Poznać, przeżyć, zrozumieć*, Białystok 2016, s. 133.

<sup>3</sup> Por. <http://www.niepelnosprawni.pl/ledge/x/203749>.

<sup>4</sup> Por. Sz.T. Praškiewicz, *Niepełnosprawni święci*, „Ateneum Kapłańskie” 163 (2014), s. 444–445.



ważnej chwili towarzyszyła mu z rodziny tylko siostra Stanisława. Był wtedy bardzo słaby, obawiał się, że nie będzie w stanie utrzymać się na nogach. Spodziewał się rychłej śmierci. Przez dłuższy czas, odprawiając mszę św., sądził, że czyni to po raz ostatni. W Maryi widział Tę, która staje przy nim, sprawującym Eucharystię, jak stała przy Chrystusie na Kalwarii. Była Ona dla niego światłem, życiem, nadzieją i wspomożycielką w tak trudnej sytuacji. Po mszy prymicyjnej na Jasnej Górze 5 sierpnia 1924 roku udał się do Lichenia, gdzie odzyskał siły i zdrowie<sup>5</sup>.

Waldemar Chrostowski zauważa, że Jezus Chrystus najwięcej działał nie wtedy, gdy czynił cuda, ale gdy zawieszony na krzyżu nie mógł poruszyć przebitymi rękami ani nogami – gdy w sposób dobrowolny przyjął na siebie brzemię niepełnosprawności<sup>6</sup>. Janusz Królikowski ukazuje Maryję jako Matkę Bożą Bolesną, współczującą z Synem na Kalwarii (J 19,25–27) i rozciągającą swoje współczucie na wszystkich, którzy zwracają się do Niej w bolesnych doświadczeniach. Odgrywa Ona czynną rolę w łagodzeniu bólu i cierpienia. Chorzy i umierający mogą szukać u Niej pociechy, umocnienia, uzdrowienia, ocalenia. Wzorem swojego życia wskazuje światu drogę współczucia. Chroni przed sięganiem po rozwiązanie niegodne człowieka, jakim jest eutanazja<sup>7</sup>. W nawiązaniu do refleksji tych autorów można dostrzec w Maryi w sposób szczególny Matkę tych wyznawców Chrystusa, którzy doświadczają niepełnosprawności i próbują przyjąć tę rzeczywistość w postawie zaufania.

Niepełnosprawność często łączy się z samotnością, z ograniczeniem kontaktów z ludźmi, z lękiem przed odrzuceniem, z obawami ludzi chorych przed kontaktem z ludźmi zdrowymi. Pobożność maryjna chorego pozwala nierzadko nie tylko złagodzić dramat samotności, ale także mniej przejmować się ludzką oceną, zdobyć się na odwagę spotkania z innymi.

## MATKA POCIESZENIA BRONI PRZED ROZPACZĄ

W liście pasterskim do wiernych arcybiskup Warszawy Zygmunt Szczęsny Feliński (†1895) woła:

Zapytajcie złamanych kalectwem, złożonych ciężką chorobą, dotkniętych wiekiem i niedolą, którzy jednak wśród bólów duszy i ciała nie zwątpili o miłosierdziu Bożym

---

<sup>5</sup> Por. E.K. Czaczkowska, *Kardynał Wyszyński*, Warszawa 2009, s. 44.

<sup>6</sup> Por. W. Chrostowski, *Osoby niepełnosprawne w świetle Biblii*, „Ateneum Kapłańskie” 163 (2014), s. 433.

<sup>7</sup> Por. J. Królikowski, *Bogurodzica Dziewica*, Niepokalanów 2013, s. 253–255.

i mężnie za Chrystusem krzyż cierpienia dźwigali, kto ich pokrzepiał w noszeniu tego ciężaru, kto dodawał siły, kto wlewał pociechę i nadzieję, że Bóg wszystkie ich łzy policzy i nagrodi, kto od rozpaczy broniał, jeżeli nie Maryja, Pocieszycielka strapionych?<sup>8</sup>

List ten, wprowadzający w całej archidiecezji warszawskiej sprawowanie nabożeństw majowych, zrodził się w trudnym czasie powstania styczniowego, a także w okresie internowania biskupa. Ukazuje on Maryję jako Tę, która ratuje niepełnosprawnych przed nieufnością do Boga, zwątpieniem, utratą nadziei, umacnia, pomaga dostrzec religijny sens cierpienia. Pasterz pokazuje, że niepełnosprawność może mieć różny charakter – kalectwa charakteryzującego się stałością, ciężkiej choroby, podczas której stan człowieka gwałtownie się pogarsza, ale chory może jeszcze wrócić do zdrowia, czy niesprawności związanej z wiekiem, gdzie osłabienie następuje stopniowo i stosunkowo powoli, ale trudno liczyć na poprawę.

Pociecha, którą przynosi Matka Boża, przekracza ludzką miarę, dotyka samej głębi serca, rodzi prawdziwy duchowy pokój:

Szukaliśmy opieki u ludzi, a oczekiwania nasze zawiedzione zostały. Otrzeć łzę w oku, zagoić ranę ciała, człowiek może; ale otrzeć łzę serca, zagoić ranę duszy, tego i rozum i serce ludzkie nie wydoła<sup>9</sup>.

Pocieszenie, które niesie Maryja, nie ma nic wspólnego ze złudzeniem. Różni się od ludzkich słów, których niewystarczalności tak często doświadczamy. Maryja wskazuje człowiekowi niepełnosprawnemu znaczenie, piękno, sens i wartość jego życia.

## MARYJA ZATROSKANA O ZBAWIENIE OSOBY NIEPEŁNOSPRAWNEJ

Arcybiskup Feliński zwraca uwagę na sytuację ludzi, którzy z powodu kalectwa lub nieuleczalnej choroby dotknięci są wielką nędzą. Dostrzega w nich osoby znajdujące się w poważnym niebezpieczeństwie duchowym. Nieodderwane od dóbr doczesnych, są narażone na rozpacz i bluźnierstwo. Feliński zachęca siostry Rodziny Maryi, by w szczególnie sposób opiekowały się tymi osobami, ponieważ przez swoją biedę i opuszczenie są bliskie Sercu Maryi, która na ziemi

---

<sup>8</sup> Z.Sz. Feliński, *List pasterski do duchowieństwa i wiernych, 27 kwiecień 1863*, Warszawa, w: T.A. Frącek, *Błogosławiony arcybiskup Zygmunt Szczęsny Feliński 1822–1895*, Warszawa 2002, s. 241.

<sup>9</sup> K. Antoniewicz, *Nabożeństwo majowe*, Kraków 1883, s. 107–108.

żyła przecież wśród ubogich<sup>10</sup>. Biskup Warszawy dostrzega w życiu osoby niepełnosprawnej problemy nie tylko natury fizycznej, ale także psychicznej i duchowej oraz zróżnicowaną sytuację materialną. Perspektywa duchowa, kwestia wiecznego zbawienia jest tutaj na pierwszym miejscu. Autor ukazuje Maryję jako zatroskaną o ostateczny los człowieka, Tę, której szczególnie miła jest pomoc ludziom znajdującym się w sytuacji wielkiego zagrożenia.

Matka oczekuje na nas w ojczyźnie niebieskiej. Pragnie, byśmy mogli oglądać Boga i przez to doświadczyć pełni życia. Pokazuje, że niepełnosprawność nie jest ostatnim słowem w życiu człowieka. Tym ostatnim słowem jest bowiem miłość Chrystusa, która nadaje życiu sens<sup>11</sup>.

Norbert Bończyk, rozważając biblijny opis choroby króla Ezechiasza (2 Krl 20,8–11), porównuje Maryję do zegara wskazującego na wieczność. Każdy człowiek, a szczególnie chory, powinien uświadomić sobie zbliżający się kres swojego życia na ziemi:

O chory Ezechiaszu, teraz przynajmniej odwróć twe oczy od wszystkich rzeczy doczesnych, od pieniędzy [...] a obróć się z płaczem i modlitwą, ze skrucą i żalem ku ścianie – ku Maryi, na której zegar niebieski Ojca twego, na której godziny życia wiecznego są napisane. Maryja tylko pomóc może. Ale spiesz się, uwijaj, bo jedenaście godzin już nie twoje, ostatnia tylko została ci z całego tak długiego życia!<sup>12</sup>

Perspektywa życia wiecznego pomaga spojrzeć na niepełnosprawnego, nie skupiając się na niedoskonałościach jego ciała czy mniejszych możliwościach w dziedzinie wytwarzania rzeczy, ale pozwala dostrzec godność ludzkiej osoby, stworzonej przez samego Boga i powołanej do pełni życia.

## MATKA, KTÓRA UZDRAWIA

Czesław Bartnik w swoim wykładzie mariologii zaznacza, że według Protoewangelii Jakuba Maryja miała się urodzić w Jerozolimie, blisko świątyni, koło sa-

<sup>10</sup> Por. Z.Sz. Feliński, *Listy ascetyczne pisane z Jarosławia nad Wołgą do Sióstr Rodziny Maryi w Warszawie*, Warszawa 1995, s. 201–202.

<sup>11</sup> Por. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. dla niepełnosprawnych – Jubileusz Niepełnosprawnych. Kościół jest dla was „gościnnym domem”*, Watykan, 3.12.2000, „L'Osservatore Romano” 230 (2001), 2, s. 44. Podczas tej mszy św. zgromadziło się w bazylice św. Pawła za Murami ponad 7 tys. niepełnosprawnych z kilkunastu krajów: niewidomych, głuchoniemych, chorych psychicznie.

<sup>12</sup> N. Bończyk, *Wykład godzinek o Niepokalanem Poczęciu N.P. Maryi czyli Nowy Miesiąc Maryi w trzydzieści i dwóch rozmyślaniach*, Wrocław 1873, s. 294–295.

dzawki Betesda. Wokół sadzawki Owczej, zaopatrzonej w pięć krążganków, gromadziło się mnóstwo chorych: niewidomych, chrymym, sparaliżowanych. Oczekiwali oni na mesjańskie uzdrowienie. Teolog dostrzega w Maryi Miejsce Święte, z którego wytrysnie Źródło Wody Mesjańskiej<sup>13</sup>. Ale można dostrzec też w Maryi osobę bliską niepełnosprawnym, szczególnie uwrażliwioną na sytuację osób niezdolnych do samodzielnej egzystencji, przytłoczonych swoją bezsilnością.

Zdaniem Jana Tomasza Leszczyńskiego (†1895), znanego, jako ojciec Prokop, Matka Boża miała po wniebowstąpieniu Chrystusa opiekować się chorymi i kalekimi w Jerozolimie, odwiedzać ich, pielęgnować, wspierać materialnie, umacniać słowem. A podczas pogrzebu Matki Najświętszej miały dokonywać się cuda uzdrowień osób kalekich przystępujących do Jej ciała<sup>14</sup>. Autor wiąże uzdrowienia z troską Chrystusa Pana o cześć należną Jego Matce.

Jedna z polskich ludowych legend ukazuje Matkę Bożą uzdrawiającą chore na trąd dziecko bezwzględniego zabójcy. Dziecko to jako osoba dorosła w swoim życiu nie kierowała się przykładem nawróconego ojca, ale weszła w przestępcze środowisko, a ostatecznie została ukrzyżowana na Kalwarii obok Pana Jezusa jako Dobry Łotr<sup>15</sup>. Niekiedy człowiek wydaje się marnować w sposób zupełnie bezsensowny dar odzyskanego dzięki Maryi życia i zdrowia, jednak ostatecznie Jej miłosierdzie wydaje owoce.

Konstancja Benisławska (†1806), polska poetka nawiązująca do wielkiej mistyki XVII wieku, w tomie wierszy *Pieśni sobie śpiewane* wysławia Maryję przynoszącą ratunek człowiekowi znajdującemu się w beznadziejnej po ludzku sytuacji:

Modli się ślepy – precz z oczu ślepotą,  
Modli się głuchy – pęka się głuchota,  
Modlą się chromi i niemi, opętani,  
Z tych niemoc leci, a z tych precz szatani<sup>16</sup>.

*Godzinki o Najświętszej Maryi Pannie Częstochowskiej* ukazują Jasną Górę jako miejsce uzdrowienia człowieka obciążonego kalectwem, pozbawionego wzroku czy zdolności poruszania się. Niezwykły dar przynosi wyzwolenie z niepełnosprawności i uzdalnia do oddawania czci Matce naszego Pana<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Por. Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. II, Lublin 2003, s. 370–371.

<sup>14</sup> Por. Prokop kapucyn, *Żywot Matki Bożej*, Wilno 1906, s. 290, 350–351. Autor nawiązuje do apokryfów dotyczących kresu ziemskiego życia Maryi i tekstów Jana z Damaszku (†749).

<sup>15</sup> Por. *Królowa niebios. Pobożne legendy o Matce Boskiej*, Mikołów 1900, s. 13–15.

<sup>16</sup> *Matka Boska w poezji polskiej*, t. I: *Szkice o dziejach motywu*, oprac. M. Jasińska, Z. Jas-trzębski, T. Kłak, S. Nieznanowski, A. Paluchowski, S. Sawicki, Lublin 1959, s. 73.

<sup>17</sup> Por. *Opis klasztoru i cudownego obrazu Matki Boskiej na Jasnogórze*, Częstochowa 1900, s. 199.

W twórczości Władysława Reymonta (†1925) spotykamy literacki opis cudu uzdrowienia niewidomej dziewczyny, jaki miał się dokonać w kaplicy obrazu na Jasnej Górze. Wołanie o zdrowie zostało wysłuchane. Uzdrawiona, pełna niewypowiedzianej wdzięczności, woła do Maryi, płacze z radości, pada na ziemię, całuje posadzkę. Maryja jest przez artystę ukazana jako Ta, która niesie błogosławieństwo, pocieszenie, pokój serca, krzepi, daje moc wytrwania tym, którzy do niej się zwracają, a wśród nich osobom niepełnosprawnym. Cud uzdrowienia nie ma tylko znaczenia indywidualnego, ale stanowi doświadczenie dobroci Matki dla wszystkich<sup>18</sup>. Z drugiej strony cud uzdrowienia ciała pozostaje wydarzeniem wyjątkowym na tle sytuacji tysięcy innych pielgrzymów.

We współczesnej kulturze istnieje tendencja ostrego oddzielania cudu uzdrowienia od interwencji medycznej czy dbałości o zdrowie. Polska ludowa mądrość dostrzegała działanie Matki Bożej także w życiu osób korzystających z leczniczych źródeł uzdrowiska, np. w Krynicy<sup>19</sup>. Zaufanie Matce Bożej powinno łączyć się z wielowymiarową troską o otrzymany dar zdrowia.

## MATKA ZACHĘCAJĄCA DO OFIAROWANIA SWOJEGO CIERPIENIA

W 1995 roku powstało Papieskie Dzieło Misyjne Dzieci Niepełnosprawnych im. Matki Bożej z La Salette. Zrodziło się ono w Mikołowie na Śląsku. Dzieci sparaliżowane, poruszające się na inwalidzkich wózkach, osamotnione zapragnęły nieść światu orędzie Maryi. Chciały ofiarować swoje cierpienie za Ojca Świętego, misjonarzy, za dzieci nieznające jeszcze Chrystusa. Pielgrzymowały do La Salette, do sanktuarium w Dębowcu koło Jasła, modliły się w Radiu Maryja. Animatorką tego dzieła była Madzia Buczek, założycielka Podwórkowych Kół Różańcowych<sup>20</sup>. Niepełnosprawne dzieci chciały przeżywać swoje cierpienie z Maryją i ofiarowywać je za innych.

Niekiedy głęboką wiarą i mądrością osoba niepełnosprawna zawstydza osoby zdrowe. Książd Jan Twardowski w swoim wierszu ukazuje postać niewidomej

---

<sup>18</sup> Por. W. Reymont, *Pielgrzymka do Jasnej Góry*, Warszawa 1988, s. 78–79; por. G. Bachanek, *Piesza pielgrzymka jako miejsce spotkania z Bogiem w twórczości Władysława Reymonta*, w: *Credo Domine. Adiuvā incredulitatem meam. Księga jubileuszowa dedykowana Ojcu Profesorowi Jackowi Salijowi OP*, red. J. Kupczak, C. Smuniewski, Poznań–Kraków 2017, s. 107.

<sup>19</sup> Por. A. Hlond, *W służbie Boga i Ojczyzny. Wybór pism i przemówień 1922–1948*, oprac. S. Kosiński, Warszawa 1988, s. 68–69.

<sup>20</sup> Por. J. Pochwat, *La Salette – Dębowiec i niepełnosprawni. Misjonarze Matki z La Salette*, Kraków 1998, s. 5, 6, 111.

dziewczynki oglądającej palcami jasnogórski obraz w sposób przewyższający poznanie uczonych i teologów<sup>21</sup>.

Prymas Stefan Wyszyński podkreślał szlachetność licznych niewidomych przybywających na Jasną Górę, by złożyć Bogu przez Maryję swoje życie bez żalu i pretensji. Niewidomi swoją mężną walką z przeciwnościami budzą w widzających wolę przezwyciężania swoich słabości, wolę wysiłku<sup>22</sup>. Niewidoma założycielka ośrodka w Laskach, matka Elżbieta Róża Czacka pragnęła, aby niewidomi niosący krzyż swego kalectwa stali się apostołami wśród ludzi widzających, ale ślepych duchowo<sup>23</sup>.

## MATKA, KTÓRA WZYWA DO TROSKI O OSOBY NIEPEŁNOSPRAWNE

W wielu inicjatywach twórców życia zakonnego dostrzegalny jest związek pobożności maryjnej z troską o niepełnoprawnych. Maryja obecna pod krzyżem swojego Syna zachęca nas do obecności przy osobach cierpiących z powodu utraty zdrowia. Przykładem takiej inicjatywy było założenie we Francji przez ks. Piotra Bonhomme (†1861) Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej z Kalwarii, którego celem stała się opieka nad ubogimi, chorymi, głuchoniemymi i niepełnosprawnymi. Jan Paweł II, beatyfikując tego kapłana, podkreślił, że starał się on żyć w bliskiej przyjaźni z Chrystusem, biorąc wzór z Maryi<sup>24</sup>. W 1868 roku ustanowiono dla zakonów zajmujących się pielęgnacją chorych uroczystość Najświętszej Maryi Panny od Uzdrowienia Chorych. Przypada ona w sobotę przed ostatnią niedzielą sierpnia. W Polsce zaleca się odprawianie mszy wotywniej o NMP pod wezwaniem Uzdrowienia Chorych w patronalnym dniu Apostolstwa Chorych, czyli 6 lipca<sup>25</sup>.

Święty Maksymilian Maria Kolbe (†1941) podczas swojej podróży przez Cejlon spotkał siostry Franciszki Misjonarki Maryi. Opowiadały one o swojej pracy w szpitalu i błogosławieństwie Maryi, dzięki któremu dokonuje się tam wiele nawróceń. Nie wolno im tego ogłaszać, publikować świadectw ze względu na

---

<sup>21</sup> Por. J. Salij, *Matka Boża. Aniołowie. Święci*, Poznań 2004, s. 122–123; por. J. Twardowski, *Nie przyszedłem pana nawracać. Wiersze 1937–1985*, Warszawa 1986, s. 131.

<sup>22</sup> Por. S. Wyszyński, *Kazanie do niewidomych, Jasna Góra, 27 lipca 1957*, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. III: 1956–1957, Warszawa 1999, s. 302–304.

<sup>23</sup> Por. E. Czacka, *O niewidomych*, Warszawa 2008, s. 12.

<sup>24</sup> Por. Jan Paweł II, *Świętość jest możliwa dla każdego. Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej na placu św. Piotra w Rzymie, 23.03.2003*, „L'Osservatore Romano” 253 (2003), 5, s. 31.

<sup>25</sup> Por. J. Buxakowski, *Maryja, Matka Boga i Matka Kościoła. Wykłady i pisma mariologiczne*, Pelplin 2008, s. 248–249.

sprzeciw władz politycznych, ale cieszą się, że Maryja poprzez nie może prowadzić ludzkie dusze do Jezusa<sup>26</sup>.

Znany z głębokiej pobożności maryjnej prymas August Hlond (†1948), przebywając w Lourdes w latach II wojny światowej, starał się zwrócić uwagę świata Zachodu na los niepełnosprawnych masowo mordowanych przez Niemców na ziemiach polskich wcielonych do Rzeszy:

Zakłady nieuleczalnych, niektóre sierocińce, a zwłaszcza domy dla ciężko chorych, opróżniono w bardzo prosty sposób: przez mordowanie i rozstrzelanie. W Chełmie na Pomorzu rozstrzelano 330 chorych. W Gnieźnie i w Owińskach pod Poznaniem pozabawiono życia przeszło tysiąc chorych. W Płocku wywieziono z przytułku 42 starców i rozstrzelano w lesie [...]<sup>27</sup>.

Kardynał starał się otworzyć oczy mieszkańcom zachodniej Europy nieznaną metodą stosowaną przez okupantów na Wschodzie i pokazać, jak pogański reżim w nieludzki sposób traktuje niepełnosprawnych, uważając ich za nieprzydatnych.

Biskup Józef Pelczar (†1924) podkreśla znaczenie pomocy Maryi w życiu chorych, którzy buntują się przeciwko Panu Bogu i nie chcą przyjąć choroby jako czasu oczyszczenia. Autor porównuje Maryję do miłosiernego Samarytanina. Matka Boża jak litościwa lekarka przychodzi do łóżka chorego i przynosi ze sobą cenne i rzadkie lekarstwo, jakim jest cierpliwość. Powierzając go opiece swoich służebnic, którymi są siostry zakonne, przynosi mu wówczas ulgę w cierpieniu, jak balsam gojący rany i podnoszący na duchu<sup>28</sup>. Maryja działa często w życiu niepełnosprawnych przez ludzi, którzy z delikatnością i szacunkiem są gotowi do niesienia pomocy.

Nie jest przypadkiem, że Ruch Wiara i Światło, grupujący we wspólnotach osoby niepełnosprawne umysłowo, ich rodziców i przyjaciół, utworzony został podczas pielgrzymki do znanego sanktuarium maryjnego w Lourdes w 1971 roku przez Jeana Vaniera i Marie-Helene Mathieu. Modlitwa Wiary i Światła jest wołaniem o zdolność do rozpoznania twarzy Chrystusa w potrzebujących i o odwagę obecności przy nich na wzór Maryi stojącej u stóp krzyża.

---

<sup>26</sup> Por. M.M. Kolbe, *Pisma*, cz. II, Niepokalanów 2008, s. 537.

<sup>27</sup> Por. A. Hlond, *O położeniu Kościoła katolickiego w Polsce po trzech latach okupacji hitlerowskiej 1939–1942*, w: tenże, *Dzieła. Nauczanie 1897–1948*, t. I, red. J. Konieczny, Toruń 2003, s. 746.

<sup>28</sup> Por. J.S. Pelczar, *Najświętsza Maryja Panna, nasz wzór... Czytanka majowe w oparciu o „Czytania Duchowne o Najświętszej Pannie Maryi” opracowane przez Józefa Sebastiana Pelczara, Biskupa Przemyskiego*, Poznań 2003, s. 55.



## PIELGRZYMKI OSÓB NIEPEŁNOSPRAWNYCH DO SANKTUARIÓW MARYJNYCH

Przy cudownych obrazach Matki Bożej na pamiątkę otrzymanych łask znajdują się najrozmaitsze wota: serca, ręce, nogi, kule, okulary, tablice złote i srebrne. Zawiesili je ludzie wdzięczni Maryi za odzyskane zdrowie<sup>29</sup>.

Szczególnym miejscem pielgrzymowania osób niepełnosprawnych jest Lourdes. Prymas Hlond w 1905 roku pisał:

Maryja okazuje swoją ogromną potęgę w Lourdes w Francji, gdzie na większe uroczystości Najśw. Maryi Panny udaje się od 15.000 do 300.000 nieszczęśliwych, a prawie każdy znajduje tam pocieszenie, a bardzo wielu nawet uzdrowienie od nieuleczalnych chorób<sup>30</sup>.

W 1932 roku została zorganizowana pierwsza grupowa pielgrzymka nieuleczalnie chorych, którzy przybyli z Warszawy na Jasną Górę specjalnie wynajętym wagonem sanitarnym. Pielgrzymi zostali powitani w kaplicy Matki Bożej Jasnogórskiej przez o. Aleksandra Łazińskiego, który – sam nieuleczalnie chory – podkreślił, że zasadniczą łaską, o którą powinni prosić pielgrzymi, ma być nie tyle powrót do zdrowia ciała, ile pogodzenie się ze swoim życiem i przyjęcie ofiary cierpienia za zbawienie innych. Ksiądz M. Rękas w homilii eucharystycznej zaznaczył, że pielgrzymi przybyli na spotkanie z „Matką cierpiących”. Podobne pielgrzymki były organizowane corocznie do wybuchu II wojny światowej<sup>31</sup>.

Od 1991 roku istnieje odrębna samodzielna piesza pielgrzymka osób niepełnosprawnych, która wyrusza z kościoła św. Józefa na warszawskiej Woli i w ciągu dziesięciu dni asfaltowymi jezdniami pokonuje drogę ze stolicy na Jasną Górę. Uczestniczy w niej ok. 600 osób<sup>32</sup>. W pielgrzymce tej bierze udział grupa więźniów opiekująca się osobami na wózkach inwalidzkich.

Henryk Sienkiewicz w swojej historycznej powieści *Potop* daje przejmujący opis modlącego się w cudownej kaplicy jasnogórskiego sanktuarium tłumy, w którym nie brakuje osób kalekich wołających do Matki o ratunek, pomoc, pociechę, miłosierdzie, łaskę, o cud uzdrowienia<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> Por. W. Mrowiński, *O czci Matki Bożej w Polsce*, Lwów 1886, s. 79–80.

<sup>30</sup> A. Hlond, *Dziela. Nauczanie 1897–1948...*, s. 26.

<sup>31</sup> Por. Z.S. Jabłoński, *Pielgrzymowanie na Jasną Górę w czasie i przestrzeni. Wybór rozpraw i artykułów*, Częstochowa 2000, s. 472–473.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 346.

<sup>33</sup> Por. L. Ludorowski, *W kręgu maryjnych motywów Sienkiewicza*, w: *Matka Boska w życiu i twórczości wielkich Polaków*, red. T. Herrmann, t. I, Warszawa 1995, s. 63–64; H. Sienkiewicz, *Potop*, t. II, Warszawa 1976, s. 146–148.

Władysław Reymont w swojej *Pielgrzymce do Jasnej Góry* opisuje kobietę, która uczestniczy w pielgrzymce do najważniejszego polskiego sanktuarium maryjnego, mimo że z powodu sędziwego wieku (102 lata) nie mogła już chodzić. Przez pięć lat, wytrwale pracując, zdobywała potrzebne środki materialne. Dzięki nim mogła podróżować wozem wraz z innymi chorymi. Modlitwą, trudem, wsłuchiwaniami się w śpiew idących łączy się z rzeszą pielgrzymów. Chce przed śmiercią zobaczyć cudowny obraz Najświętszej Maryi Panny i ofiarować Jej kupiony przez siebie sznur koralii<sup>34</sup>. W przypadku tej kobiety można mówić o swego rodzaju pielgrzymce pragnienia – pielgrzymowaniu osoby, która nie może już samodzielnie się poruszać, ale znaczenie jej świadectwa pozostaje nie do przecenienia. Chcąc wziąć udział w pielgrzymce, podejmuje systematyczny wieloletni wysiłek. Włącza się w pielgrzymią wspólnotę. Nie oczekuje odzyskania zdrowia. Rozumie, że jej ziemskie życie zbliża się do kresu, ale wpatrzona jest już w życie przyszłe i o nie prosi Maryję.

## PODSUMOWANIE

Matka Boża, która była obecna pod krzyżem swojego Syna, obejmuje współczuciem osoby niepełnosprawne, których możliwości pracy zawodowej i samodzielnej egzystencji są wyraźnie ograniczone. Umacnia, dodaje sił, pociesza, broni przed zwątpieniem, utratą nadziei, uleganiem pokusie rozpacz, wyprowadza z samotności, przede wszystkim zaś troszczy się o wieczne zbawienie osoby niepełnosprawnej. Niekiedy za wstawiennictwem Maryi osoby niewidome, głuche, nieme, chrome, sparaliżowane odzyskują zdrowie. Maryja wzywa uczniów Chrystusa do solidarności, troski i opieki nad niepełnosprawnymi. Jest Matką, którą warto poznać i pokochać. Wskazuje osobom niepełnosprawnym drogę modlitwy i ofiarowania swojego cierpienia za innych. Pomaga im dostrzec piękno i sens swojego życia. Szczególnie ważną formę spotkania z Maryją stanowi pielgrzymka do Jej sanktuarium.

## BIBLIOGRAFIA

Antoniewicz K., *Nabożeństwo majowe*, Kraków 1883, s. 107–108.

Bartnik Cz.S., *Dogmatyka katolicka*, t. II, Lublin 2003.

Bończyk N., *Wykład godzinek o Niepokalanem Poczęciu N.P. Maryi czyli Nowy Miesiąc Maryi w trzydzieści i dwóch rozmyślaniach*, Wrocław 1873.

---

<sup>34</sup> Por. W. Reymont, *Pielgrzymka do Jasnej Góry...*, s. 21–22.

- Buxakowski J., *Maryja, Matka Boga i Matka Kościoła. Wykłady i pisma mariologiczne*, Pelplin 2008.
- Chrostowski W., *Osoby niepełnosprawne w świetle Biblii*, „Ateneum Kapłańskie” 163 (2014), s. 427–433.
- Czacka E., *O niewidomych*, Warszawa 2008.
- Czaczkowska E.K., *Kardynał Wyszyński*, Warszawa 2009.
- Feliński Z.Sz., *Listy ascetyczne pisane z Jarosławia nad Wołgą do Sióstr Rodziny Maryi w Warszawie*, Warszawa 1995.
- Fraćek T.A., *Błogosławiony arcybiskup Zygmunt Szczęsny Feliński 1822–1895*, Warszawa 2002.
- Hlond A., *O położeniu Kościoła katolickiego w Polsce po trzech latach okupacji hitlerowskiej 1939–1942*, w: A. Hlond, *Dzieła. Nauczanie 1897–1948*, t. I, red. J. Konieczny, Toruń 2003, s. 729–755.
- Hlond A., *W służbie Boga i Ojczyzny. Wybór pism i przemówień 1922–1948*, oprac. S. Kosiński, Warszawa 1988.
- Jabłoński Z.S., *Pielgrzymowanie na Jasną Górę w czasie i przestrzeni. Wybór rozpraw i artykułów*, Częstochowa 2000.
- Jan Paweł II, *Świętość jest możliwa dla każdego. Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej na placu św. Piotra w Rzymie, 23.03.2003*, „L'Osservatore Romano” 253 (2003), 5, s. 30–31.
- Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. dla niepełnosprawnych – Jubileusz Niepełnosprawnych. Kościół jest dla was „gościnnym domem”*, Watykan, 3.12.2000, „L'Osservatore Romano” 230 (2001), 2, s. 43–44.
- Kirenko J., *Oblicza niepełnosprawności*, Lublin 2006.
- Kirenko J., Korczyński M., *Wobec niepełnosprawności*, Lublin 2008.
- Kolbe M.M., *Pisma*, cz. II, Niepokalanów 2008.
- Królikowski J., *Bogurodzica Dziewica*, Niepokalanów 2013.
- Królowa niebios. Pobożne legendy o Matce Boskiej*, Mikołów 1900.
- Ludorowski L., *W kręgu maryjnych motywów Sienkiewicza*, w: *Matka Boska w życiu i twórczości wielkich Polaków*, red. T. Herrmann, t. I, Warszawa 1995, s. 46–71.
- Matka Boska w poezji polskiej*, t. I: *Szkice o dziejach motywu*, oprac. M. Jasińska, Z. Jastrzębski, T. Kłak, S. Nieznanowski, A. Paluchowski, S. Sawicki, Lublin 1959.
- Mrowiński W., *O czci Matki Bożej w Polsce*, Lwów 1886.
- Opis klasztoru i cudownego obrazu Matki Boskiej na Jasnogórze*, Częstochowa 1900.
- Pelczar J.S., *Najświętsza Maryja Panna, nasz wzór... Czytanki majowe w oparciu o „Czytania Duchowne o Najświętszej Pannie Maryi” opracowane przez Józefa Sebastiana Pelczara, Biskupa Przemyskiego*, Poznań 2003.
- Pochwat J., *La Salette – Dębowiec i niepełnosprawni. Misjonarze Matki z La Salette*, Kraków 1998.

- Praškiewicz Sz.T., *Niepełnosprawni święci*, „Ateneum Kapłańskie” 163 (2014), s. 435–446.
- Prokop kapucyn, *Żywot Matki Bożej*, Wilno 1906.
- Reymont W., *Pielgrzymka do Jasnej Góry*, Warszawa 1988.
- Salij J., *Matka Boża. Aniołowie. Święci*, Poznań 2004.
- Sienkiewicz H., *Potop*, t. II, Warszawa 1976.
- Śmiechowska-Petrovskij E., *Od dyskryminacji do działań normalizacyjno-integracyjnych. Osoba z niepełnosprawnością w perspektywie historycznej i współczesnej*, „Ateneum Kapłańskie” 163 (2014), s. 457–471.
- Twardowski J., *Nie przyszedłem pana nawracać. Wiersze 1937–1985*, Warszawa 1986.
- Wyszyński S., *Kazanie do niewidomych, Jasna Góra, 27 lipca 1957*, w: S. Wyszyński, *Dzieła zebrane*, t. III: 1956–1957, Warszawa 1999, s. 300–306.
- Zemło M., *Niepełnosprawność w doświadczeniu mieszkańców dużego miasta*, w: *Niepełnosprawność. Poznać, przeżyć, zrozumieć*, Białystok 2016, s. 133–149.

**Słowa kluczowe:** Maryja, mariologia, niepełnosprawni, cierpienie, niepełnosprawność, sanktuaria maryjne, pielgrzymki

## MARY AS THE MOTHER OF PEOPLE WITH DISABILITIES

### Summary

The Virgin Mary, as the one present next to the cross of her Son, shows compassionate care to people with disabilities who have limited possibilities of working and living independently. She gives them her strength, uplifts them, protects from doubt, loss of hope and temptation of despair. She shows them the way out of loneliness. Mary cares for the eternal salvation of the people with disabilities. At times the blind, the deaf, the mute, the lame and the paralyzed regain their health. She calls on the disciples of Christ to show solidarity, care and attention to people with disabilities. She is a Mother whom it is worth to know and love. She shows the people with disabilities a path of prayer and offering one's suffering for others. She helps them to see the beauty and meaning of their life. Pilgrimages to Marian shrines are a special way to encounter the Virgin Mary.

**Keywords:** Mary, Mariology, people with disabilities, suffering, Marian shrines, pilgrimages



Ks. Sylwester Jaśkiewicz\*  
WT KUL, Lublin

## MIŁOŚĆ JAKO CENTRUM DOKTRYNY SOTERIOLOGICZNEJ W IV KSIĘDZE „DE TRINITATE” ŚW. AUGUSTYNA

Aż dwa razy swój krótki traktat soteriologiczny zawarty w IV księdze *De Trinitate* poprzedza biskup Hippony podkreśleniem wielkiej miłości Boga do człowieka. Istotnie niezwykła miłość Boga jest jak klucz, który pozwala zrozumieć nie tylko tajemnicę śmierci wcielonemu Syna Bożego, ale i aktualną kondycję człowieka odkupionego. To właśnie miłość miłosierna Boga przemieniła ludzkość z nieprzyjaciół w przyjaciół i uzdolniła do Jego miłowania. Bez objawienia Bożego ludzie nigdy by nie zrozumieli, że ich istnienie jest konstytutywnie włączone w odwieczną miłość Ojca do Syna i obiektywnie ukierunkowane na nią. Z prawdziwą predylekcją biskup Hippony mówi o Chrystusie jako Pośredniku życia, gdyż grzech pozbawił człowieka życia Bożego, które zostało ofiarowane mu przez Ojca za pośrednictwem Syna. Stąd też Ojciec posłał swojego Syna na świat, aby wybawił ludzi z grzechu i aby mogli na nowo cieszyć się życiem. Również Chrystus swoją miłość do Ojca i do ludzi potwierdził, ofiarując siebie jako zadośćuczynienie za ludzkie grzechy, tak aby żaden człowiek nie wątpił, że jest przez Niego kochany.

Wśród wielu wiodących zagadnień pisanego przez biskupa Hippony przez ponad dwadzieścia lat – od 399 do 420 roku – monumentalnego dzieła *De Trinitate*<sup>1</sup> na uwagę szczególną zasługuje osoba Jezusa Chrystusa, wcielonego Słowa Bożego, i dokonane przez Niego zbawienie. Misji Syna Bożego poświęcona jest nie-

\* Ks. dr hab. Sylwester Jaśkiewicz – dogmatyk, wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego w Radomiu, Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, ITR w Radomiu przy PWT w Warszawie; zajmuje się teologią trynitarną, charytologią, eklezjologią, eschatologią oraz spuścizną św. Augustyna; e-mail: sylwej@wp.pl; ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-4941-3610>.

<sup>1</sup> PL 42, kol. 819–1098; CCL 50–50a. Tekst polski: Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, wpr. J. Tischner, posłowie i przyp. J.M. Szymusiak, Kraków 1996 [dalej jako: Augustyn, *O Trójcy Świętej*].

malże cała księga IV, stanowiąc pewien traktat soteriologiczny<sup>2</sup>. U jego podstaw albo też w samym jego centrum znajduje się prawda o Bożej miłości<sup>3</sup>. Prawdzie tej, a raczej nauce o Bogu, który jest źródłem miłości, *De Trinitate* poświęca wiele miejsca<sup>4</sup>. Biskup Hippony, starając się odsłonić całe piękno chrześcijańskiej wiary, powie wyraźnie:

Otóż pierwszą rzeczą, o jakiej nas trzeba było przekonać, jest wielka miłość Boga do nas. Inaczej rozpacz odebrałaby nam odwagę rzucenia się w porywie ku Niemu. I należało nam pokazać, w jakim stanie Bóg nas ukochał. Bo inaczej, pyszniąc się naszymi niby-zasługami, jeszcze dalej byśmy od Niego odeszli i – w poczuciu mocy – stalibyśmy się jeszcze słabsi<sup>5</sup>.

Wielka i szcudroblowa jest miłość Boga do człowieka. Bóg Ojciec, aby przywrócić człowiekowi utracone życie, ofiarował własnego Syna. Tajemnica odwiecznego zamysłu miłości Ojca odsłania nie tylko Jego miłość do Chrystusa i Chrystusa do Ojca, ale i do każdego człowieka<sup>6</sup>. Jezus, jak wskazuje samo imię, to jedyny i prawdziwy *Salvator*, tj. Zbawca, a jego śmierć odmieniła ludzi z nieprzyjaciół na przyjaciół i uzdolniła do miłości.

## „DE TRINITATE” – ARCYDZIEŁO TEOLOGICZNE

Trudno nie przyznać racji B. Studerowi, który zauważa zaskakującą wręcz częstotliwość, z jaką biskup Hippony mówi o *Deus-Trinitas*, *Unitas-Trinitas*, *Deus Trinitatis* itp.<sup>7</sup> I tak jak wieloma pojęciami wyraża się św. Augustyn o tajemnicy

<sup>2</sup> W bliskim związku z księgą IV pozostaje księga XIII. Por. G. Madec, *La patria e la via. Cristo nella vita e nel pensiero di Sant'Agostino*, tr. it. G. Lettieri, S. Leoni, Roma 1993<sup>2</sup>, s. 184; B. Suder, *Dio salvatore nei Padri della Chiesa. Trinità – cristologia – soteriologia*, tr. it. D. Gianotti, Città di Castello 1986, s. 236, 260; A. Trapè, *Święty Augustyn. Człowiek – duszpasterz – mistyk*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1987, s. 272; R. Williams, *Trinitate, De*, w: *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia*, eds. A. Fitzgerald et al., Grand Rapids 1999, s. 1399.

<sup>3</sup> Por. A. Trapè, *Święty Augustyn...*, s. 272.

<sup>4</sup> Por. R. Dodaro, «*Deus Caritas Est*» nell'«*esegesi agostiniana della „Prima Johannis”*», „*Lateranum*” 73 (2007), 2, s. 333.

<sup>5</sup> Augustyn, *O Trójcy Świętej* IV, 1.2, s. 150. Miłość Boża nie jest tylko kwestią samoświadomości Boga, ale jej głębia zmanifestowała się najpełniej we wcieleniu się Syna Bożego i oddaniu życia za grzesznych ludzi. Por. G. Bray, *God Is Love: A Biblical and Systematic Theology*, Wheaton 2012, s. 107; G. Vignini, *Sant'Agostino. L'avventura della grazia e della carità*, Ciniello Balsamo 2006, s. 11.

<sup>6</sup> Por. A. Carpin, *Amare l'amore. La carità in sant'Agostino*, Bologna 2015, s. 136.

<sup>7</sup> Por. B. Suder, *Dio salvatore...*, s. 244.



Trójcy Świętej, a zwłaszcza o tajemnicy wcielonego Słowa, tak również jego wypowiedzi rozproszone są po wielu dziełach. Chociaż z punktu widzenia dogmatycznego na szczególną uwagę zasługują: *Enchiridion de fide, spe et charitate*, *De Civitate Dei* czy *Confessiones*, to jednak prawdziwym arcydziełem teologicznym jest *De Trinitate*<sup>8</sup>, nazwane przez samego Augustyna *opus laboriosum*. To właśnie w *De Trinitate* z wielką troską i uwagą biskup Hippony „nie szczędzi pióra”, aby stanąć na straży wiary w Trójcę Świętą, którą chrześcijanie wyznają w czasie chrztu. Traktat dzieli się zasadniczo na dwie części: bardziej dogmatyczną (księgi I–VIII) oraz bardziej spekulatywną (księgi IX–XV). Biskup Hippony wychodzi od ukazania treści wiary Kościoła (księgi I–IV) i stara się zarysować historię jej formułowania się (księgi V–VII), a następnie (księgi VIII–XV) uchwycić samą istotę tajemnicy Ojca, Syna i Ducha Świętego, odnosząc się do wewnętrznego życia człowieka, do jego duszy stworzonej na obraz Boży (por. Rdz 1,27)<sup>9</sup>. Fundamentem rozważań autora jest powaga Pisma Świętego (*auctoritas scripturarum*) i jego egzegeza dokonana przez prawowiernych komentatorów (*catholici tractatores*)<sup>10</sup>. W całościowym zarysie trynitarnej teologii biskupa Hippony należy podkreślić ścisły związek rozważań o wewnętrznym życiu Boga w Trójcy Osób Jedyneego z jego potrójnym udzielaniem się w historii zbawienia. Biskup Hippony pisze traktat o Trójcy Przenajświętszej w głębokim przekonaniu, że w pełni zasługuje Ona na poznanie i umiłowanie<sup>11</sup>.

Księga IV *De Trinitate*, choć wychodzi z potrzeby poznania siebie, a kończy się uwagami na temat teologii trynitarnej, to jednak w swoim głównym przesłaniu poświęcona jest misji Syna Bożego<sup>12</sup> i stanowi bezpośrednie nawiązanie i podjęcie kwestii zaznaczonej już w księdze II<sup>13</sup>. Biskup Hippony ukazuje misję zbawczą Syna Bożego, opierając się na licznych tekstach Pisma Świętego, a zwłaszcza na słowach św. Pawła (Rz 5,8–10 i 7,31–32) oraz św. Jana (J 1,3–2,4; 1 J 4,9–10). Nieodłącznym kontekstem prowadzonych rozważań jest polemika an-

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 238–239.

<sup>9</sup> Por. F. Courth, *Bóg trójjedynym miłości* (Podręczniki Teologii Katolickiej 6), tłum. M. Kowalczyk, adapt. L. Balter, F. Mickiewicz, Poznań 1997, s. 193; B. Suder, *Dio salvatore...*, s. 238.

<sup>10</sup> Por. Augustyn, *O Trójcy Świętej* I, 2.4; 7.14, s. 26, 39.

<sup>11</sup> Por. R. Doni, *Święty Augustyn. Poszukiwanie prawdy. Biografia*, tłum. L. Rodziewicz, Kraków 2003, s. 158.

<sup>12</sup> Por. Augustyn, *O Trójcy Świętej* XV, 3.5, s. 461.

<sup>13</sup> „Wreszcie zobaczymy to, cośmy zamierzali zbadać: czy Syn i Duch Święty już przedtem byli posyłani? A jeśli tak, to jaka zachodzi różnica pomiędzy tymi posłaniami a misją, o której czytamy w Ewangelii? Czy też może nie było innych misji dla Syna poza narodzeniem się z Dziewicy Maryi, a dla Ducha Świętego poza tym, że się ukazywał w widzialnej postaci gołębiczy czy ognistych języków?” (*O Trójcy Świętej* II, 7.13, s. 89).

tyheretycka<sup>14</sup>, antyplatońska, a także z uczestnikami świętokradczych obrzędów<sup>15</sup>. Biskup Hippony z pewną predylekcją odwołuje się do spekulacji arytmetycznych, a zwłaszcza do dialektyki jednego i wielu, pochodzącej z tradycji platońskiej<sup>16</sup>.

I choć nie było proporcji pomiędzy grzesznikiem a sprawiedliwym, była jednak odpowiedniość pomiędzy człowiekiem i człowiekiem. Wiążąc się z nami podobieństwem swego człowieczeństwa, zniósł niepodobieństwo naszej nieprawości; stawszy się uczestnikiem naszej śmiertelności, dał nam udział w swoim Bóstwie. Owszem, śmierć grzesznika wynikająca z konieczności potępienia została unicestwiona przez śmierć Sprawiedliwego, podjętą dobrowolnie z miłosierdzia, gdyż między Bogiem a nami zachodzi stosunek jak czegoś pojedynczego do podwójnego. Tak, ta proporcja, ta zgodność, ten akord, czy jak to ktoś lepiej nazwie, które się wyrażają w stosunku jednego do dwóch w każdej całości złożonej z części – albo, jeśli kto woli, w związku – doprawdy ma wielkie znaczenie<sup>17</sup>.

W odpowiedzi na pytanie, dlaczego w księdze IV tak często biskup Hippony odwołuje się do tradycji platońskiej i różnych filozofów pogańskich, należy mieć na uwadze nieodłączny kontekst całego dzieła, a mianowicie owych wspomnianych już na początku „wygadanych mędrków” (*garruli ratiocinatores*)<sup>18</sup>, którzy usiłowali wyjaśnić misterium Trójcy Świętej za pomocą samego rozumu, bez przyjęcia autorytetu wiary. Biskup Hippony wskazuje na ich pychę, a zwłaszcza na nieumiejętność skorzystania z drzewa krzyża jako środka pozwalającego osiągnąć ojczyznę nieba<sup>19</sup>.

## „BÓG JEST MIŁOŚCIĄ”

Źródłem prawdy o ścisłym związku Boga z miłością nie są jakiegokolwiek spekulacje ludzkie, ale samo objawienie. Prawda o tym, że „Bóg jest miłością” (1 J 4,8.16), tak zresztą, jak i to, że jeden Bóg jest w Trzech Osobach, została przekazana ludzkości na kartach Pisma Świętego. Objawienie prawdy, czego świadomy był zwłaszcza biskup Hippony, podejmując rozważania nad *Deus Trinitatis*<sup>20</sup>, nie

---

<sup>14</sup> Por. tamże, IV, 21.31, s. 192.

<sup>15</sup> Por. tamże, IV, 14.19, s. 174–175.

<sup>16</sup> Por. N. Cipriani, *La teologia...*, s. 170; F. Courth, *Bóg trójjedynej...*, s. 205; B. Studer, *Le lettere paoline...*, s. 574–575.

<sup>17</sup> Augustyn, *O Trójcy Świętej* IV, 2.4, s. 153.

<sup>18</sup> Por. tamże, I, 2.4, s. 26.

<sup>19</sup> Por. tamże, IV, 15.20, s. 176.

<sup>20</sup> Por. tamże, VIII, 7.10, s. 278.

oznacza wcale, że wszystko zostało już wyjaśnione i że w kontekście objawionej prawdy nie rodzą się już wątpliwości i pytania.

A więc „Bóg jest miłością”. Ale pytamy, czy Ojciec jest miłością, czy Syn, czy Duch Święty? [...] Przeciwnie, trzeba raczej sądzić, że i wszystkie trzy Osoby i każda z osobna, posiadają te doskonałości w swej naturze. Te doskonałości nie są w nich różne, tak jak w nas pamięć jest czym innym niż inteligencja albo miłość. W Bogu jedna doskonałość znaczy tyle, co wszystkie, jak to ma miejsce z mądrością. Doskonałości w taki sposób należą do natury każdej z Osób, że każda z nich – będąc prostą i niezmienną substancją – jest tym, co posiada. Jeśli zrozumiano te rzeczy i okazały się one prawdziwe – o ile można w tak wzniosłych tajemnicach coś zobaczyć i coś wnioskować – to nie wiem, dlaczego nie można by nazwać miłością i Ojca, i Syna, i Ducha Świętego, gdyż razem są Jedną miłością, tak jak mówimy, że mądrością jest i Ojciec, i Syn, i Duch Święty, stanowiąc razem jedną mądrość, a nie potrójną mądrość<sup>21</sup>.

Miłość w Bogu stanowi Jego istotę, Jego życie. Ponieważ Pismo Święte z jednej strony mówi o jedynym Bogu, a z drugiej, że jest On Trójcą Osób, tj. Ojcem, Synem i Duchem Świętym, stąd miłość, stanowiąc istotę natury Boskiej, nie jest wyłączną własnością którejś z Osób, ale każda z Osób kocha zgodnie ze swoją własną relacją osobową, a wszystkie trzy Osoby są razem jedną miłością, tak jak są jednym Bogiem. Mając na uwadze właściwości wewnątrztrynitarnie Ducha Świętego, a także biorąc pod uwagę Jego udzielanie się ekstratrynitarnie, miłością w sensie ścisłym, na drodze aropriacji, jest według biskupa Hippony Duch Święty<sup>22</sup>.

Zatem miłość, która jest z Boga i jest Bogiem, w ścisłym znaczeniu jest Duchem Świętym. Przez Niego rozlana jest w sercach naszych miłość Boża, przez którą jest nam dana cała Trójca Święta. Toteż bardzo słusznie Duch Święty, będący Bogiem, jest także nazywany Darem Bożym (Dz 8,20). Przez Dar należy rozumieć właśnie miłość, która doprowadza do Boga, lecz której żaden inny dar do Boga nie doprowadza<sup>23</sup>.

Bardzo wyraźnie biskup Hippony stara się uwydatnić praktyczne i zarazem egzystencjalne owoce podstawowej prawdy chrześcijańskiej, że za sprawą Ducha Świętego dokonuje się w człowieku zamieszkanie całej Trójcy Świętej, a także, że zostaje on uzdolniony do Jej miłości (por. Rz 5,5; Ga 4,6).

---

<sup>21</sup> Tamże, XV, 17.28, s. 278; por. B. Mondin, *La Trinità mistero d'amore. Trattato di teologia trinitaria*, Bologna 1993, s. 417.

<sup>22</sup> Por. A. Carpin, *Amare l'amore...*, s. 145–146.

<sup>23</sup> Augustyn, *O Trójcy Świętej* XV, 18.32, s. 502.

## WIELKA MIŁOŚĆ BOGA DO CZŁOWIEKA

Na wiele sposobów Bóg, który jest miłością (1 J 4,8.16), objawił swoją miłość do człowieka. W pierwszej kolejności objawiła się ona już w stworzeniu. Bóg, powołując do istnienia świat i człowieka, uczynił ich dobrymi, godnymi miłości<sup>24</sup>. Obok stworzenia najbardziej wymownym objawieniem miłości i miłosierdzia Boga jest wybawienie z grzechu.

Czyżby Ojciec nie przejednany jeszcze mógł Syna swego nie oszczędzić, wydając Go za nas? Sądzę, że byłoby to sprzeczne z poprzednim zdaniem. Tam powiedziano, że Syn za nas umiera i że śmierć Jego pojednała Ojca z nami; a tu jak gdyby Ojciec pierwszy umiłował nas i właściwie On nie oszczędził Syna, wydając Go za nas na śmierć. Widzę jednak, że Ojciec przedtem już nas umiłował; nie tylko zanim Syn poniósł za nas śmierć, ale zanim stworzył świat, jak o tym świadczy tenże Apostoł, mówiąc: „Jako wybrał nas w Nim przed założeniem świata” (Ef 1,4). Syn również nie został jakby wbrew woli wydany przez Ojca, który Mu nie przepuścił, bo właśnie o Synu jest powiedziane: „Który mię umiłował i wydał samego siebie za mnie” (Ga 2,20)<sup>25</sup>.

Ponieważ grzech pozbawił człowieka życia Bożego, jakie było mu dane przez Ojca za pośrednictwem Syna, stąd też Ojciec posłał swojego Syna na świat, aby wybawił ludzi i na nowo obdarzył ich życiem. Dar tego życia został przywrócony poprzez zadośćuczynienie za ludzkie grzechy, czyli poprzez ofiarę Chrystusa. W ten sposób miłość Ojca wobec człowieka, choć przywróciła mu życie, które utracił, to jednak wyraziła się w poświęceniu własnego Syna. Zarazem jednak miłość Chrystusa do Ojca i do ludzi była tak wielka, że nie zawahał się On złożyć samego siebie w ofierze za ludzkie grzechy.

Wszystko więc wspólnie czynią Ojciec i Syn, a razem z Nimi i Duch ich Obydwu. Lecz usprawiedliwieni byliśmy we krwi Chrystusowej i pojednani jesteśmy z Bogiem przez śmierć Syna Jego<sup>26</sup>.

Zarówno usprawiedliwienie, jak i pojednanie stanowią nieodłączne elementy misji zbawczej wcielonego Słowa, podstawowe dary, jakie Jezus, czyli Zbawiciel, wysłużył wszystkim ludziom. W ten sposób tajemnica odkupienia poprzez ofiarę Chrystusa nie tylko objawia miłość Boga, ale i w nią wprowadza.

---

<sup>24</sup> Por. Augustyn, *Wyznania* XIII, 1, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1978, s. 271.

<sup>25</sup> Augustyn, *O Trójcy Świętej* XIII, 11.15, s. 402.

<sup>26</sup> Tamże.

## POŚREDNIK ŻYCIA

Punktem wyjścia rozważań biskupa Hippony o jedynym Pośredniku między Bogiem a ludźmi, człowieku Jezusie Chrystusie, są liczne teksty Pisma Świętego, w których jest mowa o wcieleniu Słowa Bożego. Najbardziej uprzywilejowanymi słowami są jednak te, które wypowiedział apostoł Paweł: „unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus” (1 Tm 2,5)<sup>27</sup>.

Jest jednak w Piśmie św. – z racji Wcielenia Słowa Bożego, które dokonało się dla naszego zbawienia, aby człowiek Jezus Chrystus stał się pośrednikiem Boga i ludzi (1 Tm 2,5) – wiele takich powiedzeń, które podsuwają myśl lub nawet wyraźnie na to wskazują, że Syn jest niższy od Ojca. [...] Jeśli więc w taki sposób przyjął naturę sługi, że nie utracił przez to natury Bożej, ponieważ i jako sługa, i jako Bóg jest On jednorodzonym Synem Boga Ojca, to jako Bóg jest równy Ojcu, a jako sługa jest Pośrednikiem Boga i ludzi, człowiekiem, Jezusem Chrystusem<sup>28</sup>.

Przyjęcie przez Syna Bożego, który naturą równy jest Bogu Ojcu, natury ludzkiej nie spowodowało zmian lub umniejszenia którejs z nich.

Jednakże to przyjęcie jednej natury przez drugą nie przemieniło ich w siebie wzajemnie: Bóstwo bowiem nie przeobraziło się przez to w stworzenie, tak by miało już nie być Bogiem. Także i stworzenie nie przemieniło się w Boga i nie przestało być stworzeniem<sup>29</sup>.

Podczas gdy Słowo Boże, stając się ciałem (por. J 1,14), nie przestało być sobą, tak śmiertelne ciało połączyło się ze Słowem, aby nie być dłużej śmiertelnym.

O ile biskup Hippony nie ma najmniejszej wątpliwości, że wcielenie się Syna Bożego związane jest z grzechem człowieka i koniecznością jego uzdrowienia, to jednak Pan Bóg mógł też posłużyć się innymi środkami, a skoro wybrane zostało wcielenie, to właśnie dlatego, że było ono najbardziej „odpowiednie”<sup>30</sup>. Ludzkość potrzebowała pomocy, aby pokonać dwa rodzaje zła, jakie ją dotykały: grzech i śmierć. W konsekwencji grzechu Adama podwójna śmierć dotknęła każdego człowieka: na duszy (rozumianej jako bezbożność) oraz na ciele (rozumianej jako

<sup>27</sup> Por. S. Jaśkiewicz, *Św. Augustyn – poszukiwanie Boga*, Katowice 2012, s. 75; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, oprac. E. Stanula, Warszawa 1988, s. 291; B. Studer, *Le lettere paoline nella teologia trinitaria di Agostino*, w: *Paolo di Tarso. Archeologia. Storia. Ricezione*, a cura di L. Padovese, vol. I, Cantalupa (Torino) 2009, s. 575.

<sup>28</sup> Augustyn, *O Trójcy Świętej* I, 7.14, s. 40.

<sup>29</sup> Tamże, s. 42.

<sup>30</sup> Por. tamże, XIII, 10.13, s. 399–400; zob. A. Carpin, *Amare l'amore...*, s. 137; F. Courth, *Bóg trójjedyny...*, s. 198.

rozkład)<sup>31</sup>. Ponieważ grzech splamił człowieka i uczynił go nieczystym, stąd potrzebował on oczyszczenia.

Potrzebowaliśmy więc oczyszczenia. Otóż dla niesprawiedliwych i pysznych oczyszczeniem jest jedynie krew Sprawiedliwego i pokora Boga. Aby oczyścić nas do kontemplacji Boga, do tego, czym z natury nie jesteśmy. Słowo stanie się tym, czym my jesteśmy z natury i czym już nie jesteśmy wskutek grzechu. Bo z natury jesteśmy ludźmi, a przez grzech nie jesteśmy już sprawiedliwi. Przeto Bóg, stawszy się człowiekiem sprawiedliwym, wstawił się u Boga za grzesznym człowiekiem<sup>32</sup>.

Biskup Hippony za św. Pawłem kładzie nacisk na wyzwajające zwycięstwo sprawiedliwości Chrystusa<sup>33</sup>. Syn Boży, przyjmując naturę ludzką, stał się Pośrednikiem między Bogiem a ludźmi. Jedyny Pośrednik jest dla biskupa Hippony Pośrednikiem jedności, Pośrednikiem zbawienia, Pośrednikiem łaski<sup>34</sup>, a zwłaszcza Pośrednikiem życia. Jego rola i znaczenie wyrastają z zestawienia Go z pośrednikiem śmierci. Na drogę grzechu, a w jego konsekwencji także śmierci, wprowadził w Adamie wszystkich ludzi diabła. Wielkość Pośrednika życia uwidacznia się szczególnie w perspektywie śmierci.

Pośrednik życia pokazuje, że nie trzeba bać się śmierci, której w naturze ludzkiej wymknąć się nie można, że raczej należy lękać się zmyślności grzechowej, której można się ustrzec przez wiarę. Wychodzi więc naprzeciw nas u kresu, do któregośmy zdążyli, lecz nie tą drogą, którą myślimy szli. My bowiem do śmierci doszliśmy przez grzech, a On przez sprawiedliwość. Stąd też nasza śmierć jest karą za grzech, a Jego śmierć była ofiarą za grzech<sup>35</sup>.

Chrystus jako Pośrednik życia, przyjmując całkowicie dobrowolnie śmierć, zwyciężył pośrednika śmierci, czyli diabła, a przez to dał wolność od śmierci wewnętrznemu człowiekowi.

A więc Ten, który duchem żyjąc, ożywił swoje martwe ciało, prawdziwy Pośrednik życia, jego – umarłego duchem i pośrednika śmierci – od dusz swoich wiernych odtrącił

---

<sup>31</sup> Augustyn, *O Trójcy Świętej* IV, 3.5, s. 154–155.

<sup>32</sup> Tamże, IV, 2.4, s. 152–153.

<sup>33</sup> Por. B. Sesboüé, *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza. 1. Problematika e rilettura dottrinale* (Prospettive teologiche 11), tr. it. C. Danna, Cinisello Balsamo 1991, s. 180–181.

<sup>34</sup> Por. A. Carpin, *Amare l'amore...*, s. 136.

<sup>35</sup> Augustyn, *O Trójcy Świętej* IV, 12.15, s. 170; por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny...*, s. 293.

precz na zewnątrz, aby nie panował w ich wnętrzu, lecz tylko z zewnątrz na nie napał, nie mogąc ich jednak ovladnąć<sup>36</sup>.

Pośrednik życia jest dla człowieka także pośrednikiem w pokonywaniu pokus diabelskich zarówno w wymiarze udzielanej pomocy, jak i przykładu.

## MIŁOŚĆ ODKUPICIELA

Biskup Hippony nie ma najmniejszej wątpliwości – co wykazuje zwłaszcza w polemice z uczestnikami świętokradczych obrzędów, którzy wyśmiewali śmierć Chrystusa i nią gardzili – że motywem przyjęcia śmierci przez Chrystusa było wielkie miłosierdzie<sup>37</sup>. Śmierć Chrystusa była w pełni odkupieńcza i przyczyniła się do uwolnienia grzesznych ludzi z niewoli szatana<sup>38</sup>.

Więzy wielu grzechów u mnóstwa umarłych zostały zerwane przez jedną śmierć jednego, śmierć, której nie poprzedził żaden grzech. Pan zapłacił za nas dług śmierci, choć sam nie był jej dłużny, ażeby nie zaszkodziła nam, którym się ona należy. [...] Przez śmierć swoją, jedyną, najprawdziwszą ofiarę za nas złożoną, zmazał wszelką winę w nas. Wszystko, co księstwa i władze miały słuszne prawo karać w nas, to oczyścił, zniósł i wygasił<sup>39</sup>.

Biskup Hippony chętnie przywołuje motyw ofiary w kontekście Chrystusa Kapłana, który samego siebie ofiarował jako zadośćuczynienie za grzechy ludzi i dla ich oczyszczenia<sup>40</sup>. Niewinna śmierć Chrystusa jest wyrazem i potwierdzeniem Jego przyjaźni i miłości wobec każdego człowieka. Fałszywy pośrednik, jakim jest diabeł, to w swej istocie nieprzyjaciel człowieka.

Tam bowiem, dokąd on strącił grzesznika, jednakże sam za nim nie idąc, tam – wskutek jego prześladowania – zeszedł Odkupiciel. Tak więc, wspólnie z nami uczestnicząc w śmierci, Syn Boży raczył stać się naszym przyjacielem, podczas gdy nieprzyjaciel, nie zstępując tam, uważał się za lepszego i wyższego od nas. Toteż powiedział nasz Odkupiciel: „Nikt nie ma miłości większej nad tę, aby kto życie swe oddał za

---

<sup>36</sup> Tamże, IV, 13.16, s. 171.

<sup>37</sup> Por. tamże, IV, 13.18, s. 174.

<sup>38</sup> Por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny...*, s. 292.

<sup>39</sup> Augustyn, *O Trójcy Świętej* IV, 13.17, s. 172.

<sup>40</sup> Por. G. O'Collins, *Jezus Odkupiciel. Chrześcijańskie ujęcie zbawienia*, tłum. J. Pocij, Kraków 2007, s. 145–146.



przyjaciół swoich” (J 15,13). [...] I tak niewolę podbił w poddaństwo (Ef 4,8), a nas wywiódł z niewoli, która z powodu grzechów była zasłużona. Swoją sprawiedliwą krwią, niesprawiedliwie wylaną, przekreślił cyrograf śmierci (Kol 2,14) i odkupił grzeszników, aby ich usprawiedliwić<sup>41</sup>.

Składanie ofiar demonom skłoniło biskupa Hippony nie tylko do wyjaśnienia struktury ofiary godnie złożonej (komu się ją składa? kto ją składa? co i za kogo się ofiaruje?), a co za tym idzie – do dania podstaw teologii ofiary<sup>42</sup>, ale i do ukazania Syna Bożego jako sprawiedliwego i świętego Kapłana<sup>43</sup>.

## ŚMIERĆ I ZMARTWYCHWSTANIE JEZUSA CHRYSSTUSA JAKO „EXEMPLUM I SACRAMENTUM”

Różnorakie dobrodziejstwa dla ludzkości, jakie kryją się w ekspiacyjnej i przebłagalnej śmierci Chrystusa, ujmuje św. Augustyn w kategoriach sakramentu i przykładu. Przykład ma to do siebie, że uczy, a skoro biskup Hippony z takim naciskiem podkreśla ten wymiar dzieła Chrystusa, to również dlatego, że uczy on nie tylko posłuszeństwa i pokory, ale i miłości, co więcej, skłania do jej odwzajemnienia<sup>44</sup>. Słowo *sacramentum* odniesione do Chrystusa oznacza w pierwszej kolejności misterium (*mysterium*) Chrystusa. Chrystus jest *sacramentum*, gdyż podobnie jak jest Pośrednikiem, tak w jedność jego osoby i działania splota się ze sobą to, co widzialne i niewidzialne, ludzkie i boskie<sup>45</sup>.

Tak więc jedyna śmierć naszego Zbawiciela wybawiła nas od dwojakiej śmierci. I jedno Jego zmartwychwstanie darzy nas dwojakim zmartwychwstaniem, gdy ciało Jego tak w jednym, jak w drugim, to jest w Śmierci i w Zmartwychwstaniu, zostało dane wewnętrznemu człowiekowi jako sakrament, a zewnętrznemu za przykład<sup>46</sup>.

Podczas gdy z jednej strony Jezus Chrystus przez swoją śmierć i zmartwychwstanie przekształcił śmierć – która sama w sobie była konsekwencją grzechu człowieka – w źródło łaski, tak, aby ze śmierci Chrystusa każdy człowiek mógł czerpać przebaczenie grzechów, radość nowego życia i nadzieję wiecznego zba-

---

<sup>41</sup> Augustyn, *O Trójcy Świętej* IV, 13.17, s. 172–173.

<sup>42</sup> Por. B. Sesboüé, *Gesù Cristo...*, s. 309–312.

<sup>43</sup> Por. Augustyn, *O Trójcy Świętej* IV, 14.19, s. 174–175.

<sup>44</sup> Por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny...*, s. 293.

<sup>45</sup> Por. E.J. Cutrone, *Sacramenti*, w: *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia...*, s. 1233; B. Sesboüé, *Gesù Cristo...*, s. 107–109.

<sup>46</sup> Augustyn, *O Trójcy Świętej* IV, 3.6, s. 158.

wienia, tak z drugiej strony cielesna śmierć Chrystusa jest też przykładem śmierci ciała człowieka, a Jego zmartwychwstanie stanowi przykład przyszłego zmartwychwstania ciała ludzkiego<sup>47</sup>. Przejście Jezusa ze śmierci do pełnego chwale zmartwychwstania staje się paradygmatem wewnętrznej odnowy, figurą, działającą wewnątrz w ochrzczonej jako łaska, która go oczyszcza i odnawia.

## JEDNOŚĆ LUDZI W JEDYNYM POŚREDNIKU I MIĘDZY SOBĄ

Trzecim sposobem mówienia o Chrystusie jest w nauce św. Augustyna jego słynna koncepcja *totus Christus*, czyli całego Chrystusa, Głowy i członków<sup>48</sup>. W Chrystusie objawiła się tajemnica Jego jedności z Ojcem oraz tajemnica jedności ze wszystkimi ludźmi. Podczas gdy jedność Ojca z Synem jest jednością Bóstwa, tak jedność ludzi w Chrystusie jest Jego dziełem jako Pośrednika. W dziele pojednania objawiła się potęga miłości Boga.

Trzeba było, żebyśmy, wyzwoliwszy się od wielu rzeczy, przyszli do Jednego; żebyśmy – umarli duchowo i mający w ciele umrzeć z powodu mnóstwa grzechów – umiłowali tego Jednego, który grzechu nie znał i umarł za nas w ciele; żebyśmy – wierząc w Jego Zmartwychwstanie – byli usprawiedliwieni w Jednym Sprawiedliwym; żebyśmy sami zostali doprowadzeni do jedności i nie zwątpili o własnym zmartwychwstaniu w ciele; żebyśmy, patrząc na wiele członków, widzieli przed sobą Głowę jedną, w której [to Głowie] – teraz oczyszczeni przez wiarę, a kiedyś w widzeniu przywróceniu do pełni i przez jedyne Pośrednika z Bogiem pojednani – złączyli się z Jednym, cieszyli się Jednym i trwali w jedności<sup>49</sup>.

Jedność oczyszczonych przez Pośrednika, a więc jedność w Chrystusie, jest jednością nie tylko natury, ale i woli.

Toteż zostali oczyszczeni przez Pośrednika, ażeby w Nim być jednością. Pewnie, że stanowią oni jedność z racji tej samej natury, w której wszyscy ludzie śmiertelni stają się równi aniołom. Ale, co więcej, są jednością przez tę samą bardzo zgodną wolę, jednomyślną w pragnieniu tej samej szczęśliwości, jak gdyby w jednego ducha stopioną w ogniu miłości. Takie jest znaczenie słów: „Aby byli jedno, jako i my jedno jesteśmy”. Jak Ojciec i Syn jednym są nie tylko równością natury, ale również i woli, tak i ci, których jest Pośrednikiem w obliczu Boga, mają być jednością nie tylko dlatego, że są tej samej natury, ale również i przez wspólnotę miłości. Następnie wskazuje, że

---

<sup>47</sup> Por. A. Carpin, *Amare l'amore...*, s. 138.

<sup>48</sup> Por. T.J. Van Bavel, *Chiesa (ecclesia)*, w: *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia...*, s. 365.

<sup>49</sup> Augustyn, *O Trójcy Świętej* IV, 7.11, s. 165.

to On jest Pośrednikiem, przez którego zostaliśmy pojednani z Bogiem, rzecze: „Ja w nich, a ty we mnie tak, by byli w jedności doskonałymi” (J 17,23)<sup>50</sup>.

Chrystus, włączając każdego człowieka w siebie, czyniąc go członkiem swojego Ciała, objawia swoją miłość, na mocy której utożsamia się z każdym z nich. Więź, która jednoczy Chrystusa (jako Głowę) z członkami swojego Ciała, jest więzią miłości.

## ZAKOŃCZENIE

Naukę św. Augustyna o Trójcy Świętej konkretyzuje soteriologicznie w pierwszej kolejności chrystologia, której znamienne rysy zawarte są w IV księdze *De Trinitate*. Choć niebo i ziemia, a także to wszystko, co się w nich znajduje, są wielkimi dziełami Syna Bożego – bo przez Niego wszystko się stało – to jednak Jego misja zbawcza, Jego posłanie przez Ojca, Jego kenotycznie rozumiane Wcielenie jest największym objawieniem miłości i miłosierdzia Boga. Podczas gdy z jednej strony Ojciec, Syn i Duch Święty, będąc jedną i tą samą istotą, są nierozdzielni w działaniu, to jednak z drugiej – ta właśnie nierozdzielna Trójca osobno się ukazuje w postaci widzialnego stworzenia, przez co we wspólnym działaniu poszczególne rzeczy przypisuje się albo Ojcu, albo Synowi, albo Duchowi Świętemu. Przez swoje wcielenie, śmierć i zmartwychwstanie Chrystus objawił wielką miłość Ojca, a także swoją do Ojca i wszystkich ludzi.

Biskup Hippony poświęca problematyce odkupienia wiele miejsca, gdyż pokazuje ona miłość Boga jako drogę ku Niemu samemu. Uosobieniem tej miłości jest odwieczne Słowo Boże, czyli Syn Boży, który przyjmując ciało z Dziewicy Maryi, stał się Człowiekiem, a co za tym idzie – Pośrednikiem życia. Misję Syna Bożego opisuje św. Augustyn za pomocą licznych czasowników: „ożywiać”, „zbawiać”, „uwolnić”, „odkupić”, „oświecać”. W ten sposób ekspiacyjna i prześlągalna ofiara Chrystusa jest zarazem ożywieniem, zbawieniem, uwolnieniem, odkupieniem, oświeceniem. O ile z jednej strony wszyscy ludzie potrzebują Chrystusowego odkupienia, tak z drugiej strony odkupienie to jest powszechne, czyli dokonane przez Chrystusa na rzecz wszystkich ludzi. Śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa w swej istocie nie są tylko daniem ludziom dobrego przykładu, ale realnym i prawdziwym sakramentem, czyli świętym znakiem niewidzialnej rzeczywistości, paradygmatem nowego, usprawiedliwionego człowieka, jego życia w Chrystusie. Pojednanie z Bogiem za sprawą jedyne Pośrednika czyni czło-

---

<sup>50</sup> Tamże, IV, 9.12, s. 166–167; por. S. Jaśkiewicz, *Św. Augustyn...*, s. 75.

wieka ochrzczonego członkiem ciała Chrystusa (*totus Christus*), wielkiej wspólnoty miłości. Świadomość wielkości miłości Boga, który nie oszczędza nawet własnego Syna, winna skłaniać każdego chrześcijanina, jak podkreślał św. Augustyn w innym miejscu, do odwzajemnienia miłości za miłość (*redamatio*).

## BIBLIOGRAFIA

- Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, wpr. J. Tischner, posłowie i przyp. J.M. Szymusiak, Kraków 1996.
- Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1978.
- Bray G., *God Is Love: A Biblical and Systematic Theology*, Wheaton 2012.
- Carpin A., *Amare l'amore. La carità in sant'Agostino*, Bologna 2015.
- Chadwick H., *Augustyn*, tłum. T. Szafrński, Warszawa 2000.
- Courth F., *Bóg trójjedynej miłości* (Podręczniki Teologii Katolickiej 6), tłum. M. Kowalczyk, adapt. L. Balter, F. Mickiewicz, Poznań 1997.
- Cutrone E.J., *Sacramenti*, w: *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia*, eds. A. Fitzgerald et al., Grand Rapids 1999, s. 1232–1240.
- Dodaro R., «*Deus Caritas est*» nell'esegesi agostiniana della „*Prima Johannis*”, „*Lateranum*” 73 (2007), 2, s. 333–355.
- Doni R., *Święty Augustyn. Poszukiwanie prawdy. Biografia*, tłum. L. Rodziewicz, Kraków 2003.
- Jaśkiewicz S., *Św. Augustyn – poszukiwanie Boga*, Katowice 2012.
- Kelly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, oprac. E. Stanula, Warszawa 1988.
- Kijewska A., *Święty Augustyn*, Warszawa 2007.
- Madec G., *La patria e la via. Cristo nella vita e nel pensiero di Sant'Agostino*, tr. it. G. Lettieri, S. Leoni, Roma 1993<sup>2</sup>.
- Mondin B., *La Trinità mistero d'amore. Trattato di teologia trinitaria*, Bologna 1993.
- O'Collins G., *Jezus Odkupiciel. Chrześcijańskie ujęcie zbawienia*, tłum. J. Pociąg, Kraków 2007.
- B. Sesboüé, *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza. I. Problematika e rilettura dottrinale* (Prospettive teologiche 11), tr. it. C. Danna, Cinisello Balsamo 1991.
- Studer B., *Le lettere paoline nella teologia trinitaria di Agostino*, w: *Paolo di Tarso. Archeologia. Storia. Ricezione*, a cura di L. Padovese, vol. I, Cantalupa (Torino) 2009, s. 574–575.
- Szczurek J.D., *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej. Elementy patrylogii*, Kraków 2003.
- Van Bavel T.J., *Chiesa (ecclesia)*, w: *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia*, eds. A. Fitzgerald et al., Grand Rapids 1999, s. 363–372.

Vigini G., *Sant'Agostino. L'avventura della grazia e della carità*, Cinisello Balsamo 2006.  
Williams R., *Trinitate, De*, w: *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia*, eds.  
A. Fitzgerald et al., Grand Rapids 1999, s. 1396–1405.

**Słowa kluczowe:** Święty Augustyn, *De Trinitate*, miłość, soteriologia, pośrednik, Odkupiciel

## LOVE AS THE CENTER OF THE SOTERIOLOGICAL DOCTRINE IN THE IV BOOK DE TRINITATE SAINT AUGUSTINE

### Summary

Two times, his short soteriological treatise contained in the IV book *De Trinitate*, precedes the Bishop of Hippo underlining the great love of God for man. Significantly God's love is like a key that allows us to understand not only the mystery of the death of the incarnate Son of God, but also the current condition of the redeemed man. It was God's merciful love that changed humanity from enemies into friends and made it possible to love Him. Without God's revelation, people would never understand that their existence is constitutively incorporated into the eternal love of the Father for the Son and objectively directed at it. With true predilection, Bishop of Hippo speaks of Christ as the Mediator of life, because sin deprives man of God's life, which was offered to him by the Father through the mediation of the Son. Hence, the Father sent his Son into the world to save people from sin and let them enjoy life again. Christ also confirmed his love for the Father and people by offering himself as satisfaction for human sins, so that no man doubted that he is loved by him.

**Keywords:** Saint Augustine, *De Trinitate*, love, soteriology, mediator, redeemer

Justyna Kapłańska\*  
WT, UŚ Katowice

## EKLEZJOLOGIA KOMUNII JAKO KLUCZ DO ZROZUMIENIA RELACJI MIĘDZY KOŚCIOŁEM POWSZECHNYM A LOKALNYM<sup>1</sup>

Cyklicznie powracające do głównego nurtu teologicznych rozważań zagadnienie relacji Kościoła powszechnego i Kościołów lokalnych pozostaje wciąż otwarte na nowe pytania i problemy badawcze. Ostatnie lata przyniosły mu na nowo rozgłos za sprawą debaty kardynałów Josepha Ratzingera i Waltera Kaspera, których poróżniło spojrzenie na ontologiczne i czasowe pierwszeństwo Kościoła powszechnego przed Kościołami lokalnymi. Punktem wspólnym ich rozważań stało się *communio* – pojęcie uznawane za klucz do zrozumienia soborowej eklezjologii. Stąd zasadna wydaje się analiza adekwatności użycia tego pojęcia dla określenia relacji między Kościołem powszechnym a lokalnym głównie na podstawie tekstów Magisterium Kościoła, ale także współczesnych artykułów naukowych.

Celem artykułu jest analiza rzeczywistości *communio* w kontekście relacji między Kościołem powszechnym a Kościołami lokalnymi. Pojęcie to, stanowiące

\* Justyna Kapłańska – doktorantka Wydziału Teologicznego UŚ; e-mail: j.kaplanska@gmail.com; ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-1602-4774>.

<sup>1</sup> Określenie „Kościół lokalny” będzie w niniejszym artykule używane zamiennie z określeniem „Kościół partykularny”. Choć rozróżnienie między nimi jest znane w teologii – w szczególności w prawie kanonicznym – wydaje się ono nie mieć szczególnego znaczenia dla tytułowego zagadnienia. Co również istotne, istnieją wątpliwości terminologiczne dotyczące obu wyrażeń, a część teologów utożsamia je ze sobą. Najkrócej rzecz ujmując, „Kościół lokalny” dotyczy najczęściej wymiaru terytorialnego, a „Kościół partykularny” – specyfiki danej części Kościoła, m.in. kulturowej. Zdarzają się także rozróżnienia na Kościół lokalny – parafię i partykularny – diecezję, ale także obrządek lub patriarchat. Por. J. Glemp, *Problem identyfikacji Kościoła lokalnego i partykularnego*, „Prawo Kanoniczne” 21 (1978), 3–4, s. 23–39; J. Królikowski, *Kościół lokalny w Kościele Chrystusa*, w: *Kościół lokalny w Kościele Chrystusa*, red. R. Kantor, Kraków 2015, s. 33–49; R. Sobańsk, *Miejsce i rola Kościoła lokalnego w Kościele powszechnym*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 5 (1972), s. 255–261.

niejako motyw przewodni współczesnej eklezjologii, może okazać się kluczem do rozumienia tej relacji. By tego dowieść, zastosowana zostanie metoda analizy i krytyki piśmiennictwa, w szczególności sposób tekstów Magisterium Kościoła odnoszących się do *communio* jako wypowiedzi normatywnych dla nauk teologicznych. Ze względu na to, że tzw. eklezjologia komunii dotyczy teologii współczesnej i jest odnoszona do eklezjologii Soboru Watykańskiego II jako jej streszczenie i klucz interpretacyjny, analizowane będą teksty tegoż soboru oraz późniejsze.

## WPROWADZENIE W TEMAT

Inspiracją dla niniejszego artykułu była debata pomiędzy kardynałami Josephem Ratzingerem a Walterem Kasperem, jaka miała miejsce na łamach czasopism naukowych<sup>2</sup> w latach 1999–2001. Jej tematem, którego źródeł należy upatrywać w dokumencie Kongregacji Nauki Wiary *List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako Komunia „Communio notio”*, była kwestia stwierdzenia pierwszeństwa Kościoła powszechnego bądź Kościołów lokalnych, a także ich wzajemnego stosunku. W dalszym nieco tle pozostawało soborowe nauczanie o inkulturacji, łączące kwestie jedności i różnorodności w Kościele przez zgodę na wypracowywanie regionalnych form orędzia chrześcijańskiego w zależności od kultur, w których żyje i działa Kościół<sup>3</sup>.

Dokument Kongregacji, odwołując się do pojawiających się ówczesnie skrajnych koncepcji teologicznych, deprecjonujących bądź wartość Kościoła powszechnego, bądź Kościołów lokalnych, wyraźnie podkreśla ich wzajemne przenikanie i komunijny charakter ich relacji. Zauważając, że Kościół powszechny nie jest sumą, federacją ani wynikiem komunii Kościołów lokalnych czy partykularnych, stwierdza jednak jednocześnie ontologiczne i czasowe pierwszeństwo Kościoła powszechnego:

<sup>2</sup> Był to konkretnie tekst Kaspera *Zur Theologie und Praxis des bischoflichen Amtes* w księdze pamiątkowej: *Auf neue Art Kirche Sein: Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen*, Munich 1999, s. 32–48; artykuł Ratzingera *On the Relation of the Universal Church and the Local Church in Vatican II* w czasopiśmie „Frankfurter Allgemeine Zeitung” 22.12.2000; artykuł Kaspera *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche: Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger* opublikowany w „Stimmen der Zeit” 218 (2000), s. 795–804; artykuł Ratzingera *A Response to Walter Kasper: The Local Church and the Universal Church* opublikowany w „America” 19.11.2001, s. 7–11, oraz artykuł Kaspera *From the President of the Council for Promoting Christian Unity* w „America” 26.11.2001, s. 28–29.

<sup>3</sup> Por. J. Majewski, *Ecclesia „in” et „ex” ecclesiis: teologiczna debata między Walterem Kasperem i Josephem Ratzingerem o relację między Kościołem powszechnym i Kościołem lokalnym*, „Forum Teologiczne” 8 (2007), s. 33.



Kościół-misterium, Kościół jeden i jedyny, *ontologicznie* wyprzedza stworzenie, i rodzi Kościoły partykularne jako córki, wyraża się w nich; jest matką Kościołów partykularnych, a nie ich produktem. Oprócz tego, z *czasowego* punktu widzenia, Kościół objawia się w dniu Pięćdziesiątnicy we wspólnocie stu dwudziestu zebranych wokół Maryi i dwunastu Apostołów, przedstawicieli jedyne Kościoła i przyszyłych założycieli Kościołów lokalnych, którym została powierzona misja wobec świata: a więc Kościół już *mówi wszystkimi językami*<sup>4</sup>.

Z objawienia zatem Kościoła jako Kościoła powszechnego biorą początek poszczególne jego realizacje, czyli Kościoły lokalne. „Rodząc się w i z Kościoła powszechnego, w nim i z niego czerpią swoją eklezjalność”<sup>5</sup>.

Komentując ten dokument, dwaj znaczący teolodzy – kard. Walter Kasper, ówczesny przewodniczący Papieskiej Rady Popierania Jedności Chrześcijan, i kard. Joseph Ratzinger, ówczesny prefekt Kongregacji Nauki Wiary – zajmują odmienne stanowiska<sup>6</sup>. Ratzinger zgadza się z priorytetem Kościoła powszechnego, poprzedzającego partykularne, wskazując, że już wcześniej wyrażał podobne opinie<sup>7</sup>. Kasper natomiast, poruszając wątki poboczne – kwestie najwyższej władzy w Kościele czy status teologiczny konferencji episkopatu – krytykuje stwierdzenie Kongregacji o ontologicznym i czasowym pierwszeństwie Kościoła powszechnego, uznając je za zaprzeczenie soborowej myśli, głoszącej równoległość rzeczywistości Kościołów lokalnego i powszechnego. Ujęcie *Communio notio* może, jego zdaniem, sprzyjać centralizmowi i utożsamianiu uniwersalnego Kościoła z papieżem i kurią<sup>8</sup>. W odpowiedzi na tezy Kaspera Ratzinger przypomina i chwali koncepcję eklezjologii komunii, ostrzegając jednocześnie przed horyzontalizacją pojęcia *communio*. Stwierdza także, że postulowanie przez *Communio notio* ontologicznego i czasowego pierwszeństwa Kościoła powszechnego przed lokalnym nie jest próbą przywrócenia centralizmu, lecz odwołaniem do koncepcji preegzystencji Kościoła, znanej z nauczania Pisma Świętego i ojców Kościoła i głoszącej istnienie Kościoła jeszcze przed aktem stworzenia. „Tak ontologicznie preegzystujący jeden jedyny Kościół – nie będąc rzeczywistością,

---

<sup>4</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunia „Communio notio”*, Rzym 1992, pkt 9.

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> Warto zauważyć, że nie było to jedyne zagadnienie, w którym obaj teologowie zajęli znacząco odmienne stanowiska. O debacie na temat objawienia w historii zob. J. Kempa, *Poznanie Boga w historii: debata między Josephem Ratzingerem a Walterem Kasperem*, „Studia Nauk Teologicznych” 12 (2017), s. 69–87.

<sup>7</sup> Por. J. Ratzinger, *Church, Ecumenism and Politics*, New York 1989.

<sup>8</sup> Szczegółowy opis tez i zarzutów Kaspera zob. K. McDonnell, *The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and Local Churches*, „Theological Studies” 63 (2002), s. 227–250.

która zaistniała przypadkowo w czasie – dopiero empirycznie, czasowo czy historycznie urzeczywistnia się w Kościołach lokalnych”<sup>9</sup>. Polemizując, Kasper zwraca uwagę, że kwestia preegzystencji Kościoła może dotyczyć także Kościoła lokalnego oraz ich wzajemnej relacji. „Dlaczego nie jest możliwe, aby jeden Kościół powszechny preegzystował jako Kościół «w» Kościołach lokalnych i «z» Kościołów lokalnych?”<sup>10</sup> – pyta Kasper, stwierdzając, że byłoby to jednocześnie uzasadnieniem tezy o komplementarności relacji Kościół powszechny – Kościoły lokalne. Ratzinger w swojej finalnej odpowiedzi najpierw uważa łączenie Kościoła powszechnego z Rzymem i kurią za bezzasadne, potem zaś stwierdza, że podstawową ideą całego objawienia jest jedność, nie różnorodność, choć owa jedność przybiera często różne barwy. Wycofując się ze sporu, Kasper dystansuje się od nadawania istotnego znaczenia kwestiom rozumienia preegzystencji Kościoła, powtarzając, że nie zgadza się z pierwszeństwem Kościoła powszechnego i uznaje za de Lubacem taki Kościół za czystą abstrakcją. Jednocześnie pewne pogodzenie obu stanowisk widzi w uznaniu równoczesności i perychorezy Kościoła powszechnego i lokalnego.

Spór pozostał nierozwiązany, można jednak stwierdzić, że obaj teolodzy zgadzają się w czterech kwestiach: jedności Kościoła jako zamierzonej przez Chrystusa i trwającej już obecnie (*subsistit in*) – mimo grzeszności członków Kościoła, a dzięki świętości Boga – w Kościele katolickim; istnienia jednego Kościoła Chrystusa – zgodnie z soborowym stwierdzeniem – „w” i „z” Kościołów partykularnych oraz Kościołów lokalnych „z” i „w” Kościele powszechnym; perychoretycznego charakteru relacji Kościół powszechny – Kościoły lokalne; *communio hierarchica* jako istotnego elementu tej relacji<sup>11</sup>. I wreszcie ostatnim punktem, który można uznać za pointę tej polemiki, było stwierdzenie przez obu, że kategorią wyjaśniającą relacje Kościół powszechny – Kościoły lokalne może być pojęcie *communio*.

Dokonane przypomnienie sporu pozwala lepiej uchwycić cel niniejszego artykułu. Jest nim głębsze zbadanie terminu *communio* właśnie w kontekście tej relacji. Jako materiał źródłowy posłużą tu wybrane pisma z eklezjologii Ratzingera – jako propagatora uznania tego terminu za kluczowy dla *Vaticanum II*, ponadto dokumenty Magisterium dotyczące *communio* oraz ich recepcja i interpretacja w wybranych artykułach naukowych.

<sup>9</sup> J. Majewski, *Ecclesia „in” et „ex” ecclesiis...*, s. 36.

<sup>10</sup> W. Kasper, *Relacja między Kościołem powszechnym a Kościołem lokalnym. Przyjacielska polemika z krytyką kard. Josepha Ratzingera*, tłum. G. Bubel, „Przegląd Powszechny” 10 (2001), s. 37.

<sup>11</sup> Szerzej na ten temat zob. J. Majewski, *Ecclesia „in” et „ex” ecclesiis...*, s. 34–35.

## ZNACZENIE POJĘCIA „COMMUNIO”

Przed podjęciem głównego tematu zasadne wydaje się przybliżenie samego sensu pojęcia *communio*. Jest to o tyle istotne, że nie sposób określić jakiejś relacji danym pojęciem, o ile nie zna się konotacji owego pojęcia. Bez definicji *communio* trudno o rozstrzygnięcie przydatności tego pojęcia w opisywanym kontekście.

Źródłem słowa *communio* jest grecki termin κοινοβία [koinonia], oba tłumaczone najczęściej na język polski jako „wspólnota”. Translacja nie jest jednak oczywista – pojęcia bywają określane jako tożsame, o podobnych kręgach znaczeniowych lub całkowicie rozbieżne, a w konsekwencji pojawia się pytanie o zasadność przekładu<sup>12</sup>. Bliskoznaczne pojęcia w następujący sposób rozróżnia Jagodziński: „*koinonia* oznacza uczestnictwo w pewnej rzeczywistości powszechnej, *communicatio* oznacza dynamizm daru, rzeczywistość zaś powstającą w wyniku jego udzielenia oznacza *communio*. Zaraz za tym sytuuje się „wspólnota” – *communitas*<sup>13</sup>. Bardzo ogólnie rzecz ujmując, *koinonia* wyraża pewną ideę uczestnictwa, udziału, partycypacji, wzajemnej więzi, oddania<sup>14</sup>. Balthasar natomiast zauważa, że pojęcie *communio* oznacza wspólnotę nie tylko w sensie bycia grupy osób w jednym miejscu i czasie, ale także w znaczeniu bycia dyspozycyjnym dla innych, wspólnego obdarowywania, wspólnego działania<sup>15</sup>. Dla jasności wyводу w niniejszym artykule dominującym pojęciem będzie *communio*, a gdzie będzie to zasadne, uznana zostanie bliskoznaczność pojęć *communio* i *koinonia*.

*Communio* w teologii ma biblijno-patrystyczne korzenie. W Starym Testamencie – w hebrajskim odpowiedniku – *haburāh* oznacza towarzystwo, braterstwo w sensie wspólnoty paschalnej<sup>16</sup>, ma zatem źródło w konkretnym wydarzeniu

<sup>12</sup> Por. A. Malina, „*Koinonia*” w *Starym i Nowym Testamencie*, w: Komisja Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski, *Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2010–2013 „W komunii z Bogiem. Kościół domem i szkołą komunii”*, Poznań 2010, s. 167; R. Skrzypczak, *Kościół jako misterium, communio i missio. Przejrzysta wizja eklezjologii katolickiej 40 lat po soborowej konstytucji Lumen gentium*, „Warszawskie Studia Teologiczne” XVII (2004), s. 167–184.

<sup>13</sup> M. Jagodziński, „*Communio*” dzięki komunikacji. Teologiczny wymiar teorii komunikatywnego działania w eklezjologii Medarda Kehla SJ, Radom 2002, s. 6–7.

<sup>14</sup> Por. A. Malina, „*Koinonia*” w *Starym i Nowym Testamencie...*, s. 167; J. Kudasiewicz, „*Koinonia*” w *Nowym Testamencie*, w: *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, red. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin 2004, s. 55–77; B. Biela, *Koinonia*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2002, s. 302.

<sup>15</sup> Por. H.U. von Balthasar, *Communio – założenia programowe*, „Communio 1 (1981), 1–2, s. 12.

<sup>16</sup> Znane są też pokrewne określenia, wyrażające jednoczenie, spajanie, stowarzyszenie, towarzysza czy współnika. Por. J. Kudasiewicz, „*Koinonia*” w *Nowym Testamencie...*, s. 55–56; A. Malina, „*Koinonia*” w *Starym i Nowym Testamencie...*, s. 169.

zbawczym<sup>17</sup>. W Nowym – odnosi się do „doświadczenia relacji międzyosobowej, która angażuje całą egzystencję w więź z innymi, w dzielenie się z nimi i wspólną własność”<sup>18</sup>, a całościowo przyjmuje cztery znaczenia: wspólnoty, jedności, solidarności z kimś lub czymś; wzajemnej więzi, oddania względem czegoś; a przenośnie – składki w Jerozolimie jako znaku jedności i miłości braterskiej oraz współdziałania i uczestnictwa w kimś lub czymś<sup>19</sup>. Ogólnie rzecz biorąc, żydzi nie używali tego terminu jako abstrakcyjnego – preferowali kategorię „przymierza”.

W okresie patrystycznym łacińskie *communio* oznacza rzeczywistość Kościoła jako „wspólnoty z Bogiem i ludźmi odnawianej przez stałą relację wzajemności, uczestniczenia w słowie i sakramentach, współdzielania i współdobdrowywania w wymiarze duchowym i materialnym”<sup>20</sup>. Kolejne wieki przynoszą pogłębiającą się marginalizację pojęcia.

Zmiana nastąpiła wraz z wydarzeniem *Vaticanum II*. Sobór, choć nie wskazuje bezpośrednio na to słowo – w jego dokumentach na pierwszy plan wysuwa się raczej określenie „Lud Boży” – często mówi o jedności i wspólnotcie. I tak już w pierwszym punkcie Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* Kościół jawi się jako narzędzie i droga do pełnej jedności w Chrystusie<sup>21</sup>, w czwartym – zostaje określony jako „lud zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego”<sup>22</sup>, a kolejne punkty analizują ową jedność w rozmaitych kontekstach. Ostatecznie, według *Lumen gentium*:

[...] niepojęte Misterium Kościoła urzeczywistnia się jako braterska wspólnota Ludu Bożego, wokół Chrystusa reprezentowanego przez kolegium biskupów z papieżem na czele, ilekroć wszyscy wierni zobowiązani do podjęcia zbawczej misji Chrystusa w świecie realizują powszechne powołanie do świętości i pobudzani przykładem życia Chrystusa i darem rad ewangelicznych wytrwale pielgrzymują ku chwale niebieskiej w postawie Maryi pełnej zawierzenia<sup>23</sup>.

<sup>17</sup> Co istotne, Stary Testament nigdy nie mówi o wspólnotcie Boga z ludem. Wprost przeciwnie: Bóg jest święty, transcendentny, zdecydowanie oddzielony od ludu i separujący się od grzechu instytucji Go reprezentujących. Izraelita jest sługą, dzieckiem, ale nie towarzyszem. W opozycji do pogańskich uczt z bogami lud wybrany ucztuje „w obliczu Boga”. Por. A. Malina, „*Koinonia*” w *Starym i Nowym Testamencie...*, s. 171.

<sup>18</sup> A. Malina, „*Koinonia*” w *Starym i Nowym Testamencie...*, s. 186.

<sup>19</sup> Por. J. Kudasiewicz, „*Koinonia*” w *Nowym Testamencie...*, s. 66.

<sup>20</sup> M. Jagodziński, *Komunijna wizja Kościoła według Medarda Kehla SJ*, Kraków 2009, s. 7.

<sup>21</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, pkt 1.

<sup>22</sup> Tamże, pkt 4.

<sup>23</sup> A. Czaja, *Traktat o Kościele*, w: *Dogmatyka*, t. II, Warszawa 2006, s. 338–339.

Podobnie w innych dokumentach pojęcia jedności i wspólnoty pojawiają się wielokrotnie, szczególnie w konstytucjach *Sacrosanctum concilium*<sup>24</sup> i *Gaudium et spes*<sup>25</sup>, dekretach o ekumenizmie<sup>26</sup> i o apostołstwie świeckich<sup>27</sup>.

Popularność eklezjologii komunii, uznającej *communio* za klucz interpretacyjny soborowej eklezjologii, rozpoczyna się w latach siedemdziesiątych. Andrzej Czaja mówi tutaj o wnikliwej analizie *communio* w latach siedemdziesiątych, dokonanej przede wszystkim przez trzech autorów: Oskara Saiera, Hansa Rossiego i Franciszka Błachnickiego<sup>28</sup>. Lata osiemdziesiąte przynoszą wzrost zainteresowania tematyką, co widoczne jest u wielu autorów, na gruncie polskim m.in. u Remigiusza Sobańskiego (prawo kanoniczne<sup>29</sup>), Franciszka Błachnickiego (teologia pastoralna<sup>30</sup> i liturgika) czy Marka Jagodzińskiego (korzystającego z dorobku socjologii<sup>31</sup>).

Wyrażone wprost stwierdzenie „Eklezjologia «komunii» (*communio*) jest ideą centralną i podstawową w dokumentach Soboru”<sup>32</sup> pojawiło się oficjalnie w *Relatio finalis* Nadzwyczajnego Synodu Biskupów z 1985 roku. Dokument wskazuje też, że u podstaw *communio* „chodzi o zjednoczenie z Bogiem przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. To zjednoczenie dokonuje się w Słowie Bożym i sakramentach”<sup>33</sup>. *Relatio finalis* porusza także problem relacji jedności i różnorodności w Kościele, stwierdzając, że to właśnie eklezjologia komunii jest podstawą ładu i właściwego stosunku między nimi<sup>34</sup>.

<sup>24</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”*, w: tenże, *Konstytucje, dekry, deklaracje...*

<sup>25</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: tenże, *Konstytucje, dekry, deklaracje...*

<sup>26</sup> Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*, w: tenże, *Konstytucje, dekry, deklaracje...*

<sup>27</sup> Sobór Watykański II, *Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”*, w: tenże, *Konstytucje, dekry, deklaracje...*

<sup>28</sup> A. Czaja, *Communio w eklezjologii Soboru Watykańskiego II i w posoborowych dokumentach*, w: *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele...*, s. 110. Warto zauważyć, że ks. Franciszek Błachnicki już w 1971 r. stwierdził, iż „Model Kościoła-Komunii to zasadniczy temat Soboru”. Por. F. Błachnicki, *Teologia pastoralna ogólna*, cz. 2: *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*, Lublin 1971, s. 161.

<sup>29</sup> Wskazują na to tytuły rozdziałów jednej z jego książek: „*Koinonia*” – wyraz świadomości społecznej chrześcijan czy „*Communio*” jako założenie kanonistyki. Por. R. Sobański, *Kościół – prawo – zbawienie*, Katowice 1980.

<sup>30</sup> Zob. M. Marczewski, *Kościół jest sakramentem wspólnoty*, w: *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele...*

<sup>31</sup> Jego inspiracją była przede wszystkim teoria komunikatywnego działania Habermasa. Zob. M. Jagodziński, „*Communio*” dzięki komunikacji...

<sup>32</sup> *Kościół kierowany przez Słowo Boże sprawuje tajemnice Chrystusa dla zbawienia świata: Nadzwyczajny Synod Biskupów 1985 (Relatio finalis)*, Wrocław 1986, s. 23.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> Tamże, s. 24.

Punkt szczytowy eklezjologia *communio* osiąga we wspomnianym już liście *Communiois notio*. Kongregacja Nauki Wiary rozszerza i pogłębia w nim wiele wątków zapoczątkowanych na soborze i rozwiniętych na synodzie biskupów, w szczególności misterium komunii Kościoła, relację między Kościołem powszechnym a Kościołami partykularnymi, komunię eucharystyczną, zagadnienie episkopatu i kwestie ekumeniczne. Kolejne lata przynoszą liczne, choć jeszcze niewyczerpujące, badania na temat *communio*<sup>35</sup>.

Sobór Watykański II na nowo wprowadza eklezjologię w kontekst trynitarny, podkreślając trynitarnie źródła Kościoła, szczególnie Kościoła rozumianego jako *communio*<sup>36</sup>. Jak zauważa F. Blachnicki, *communio* ma charakter jednocześnie trynitarny i personalny<sup>37</sup>. Wzorem, źródłem i zasadą jedności Kościoła jest tajemnica Trójcy Świętej, ich relacja miłości i jedność mimo braku tożsamości osób. Kościół jest wezwany w swoich członkach z jednej strony do relacji z Bogiem przez Chrystusa w Duchu Świętym (wymiar wertykalny *communio*), z drugiej – do budowania relacji międzyludzkich opartych na trynitarnym modelu (wymiar horyzontalny), z tym, że pierwsza relacja warunkuje zaistnienie drugiej.

Komunia jest jednocześnie darem, bo to Bóg wychodzi z inicjatywą relacji do człowieka. On, ofiarowując siebie, przychodzi jako Dar, moc Ducha Świętego, której przyjęcie można nazwać Kościołem. Jak pisze Jagodziński, Duch Święty jest *Communio* w Bogu jako „intertrynitarny, odwieczny i pośredniczący

<sup>35</sup> Są to m.in. badania w kwestii odniesienia *communio* do wspólnoty lokalnej, budowania struktur komunijnych, teologii kapłaństwa czy pneumatologii. Zob. np. J. Królikowski, *Kościół lokalny w Kościele Chrystusa*, w: *Kościół lokalny w Kościele Chrystusa*, red. R. Kantor, Kraków 2015, s. 33–49; tenże, *Przeżywanie tajemnicy Kościoła we wspólnocie lokalnej*, w: *Kościół lokalny w Kościele Chrystusa*, red. R. Kantor, Kraków 2015, s. 50–60; T. Wielebski, *Diecezjalne i parafialne struktury komunijne w Polsce*, „Teologia Praktyczna” 13 (2012), s. 53–69; K. Kowalik, *W komunii z Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Trynitarna odnowa teologii kapłaństwa*; J. Ratzinger, *Duch Święty jako „communio”*. *Relacje między pneumatologią i duchowością według Augustyna*, w: tenże, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, Kraków 2005; A. Czaja, *Integralna i pneumatologicznie zorientowana eklezjologia communio Waltera Kaspera*, w: *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele...*, s. 235–253.

<sup>36</sup> Głębsze zrozumienie *communio* domaga się przyjrzenia zmianom w postrzeganiu jedności Trójjedynego Boga i dostrzeżenie zależności między *communio* a Trójcą postrzeganą w kontekście relacyjnym, jednak rozważania te przekraczają ramy niniejszego artykułu.

<sup>37</sup> Por. F. Blachnicki, *Istotne cechy ruchu eklezjalnego*, w: *Charyzmat Światło-Życie. Teksty podstawowe*, Lublin 1996; M. Jagodziński, „*Communio*” *dzięki komunikacji...*; K. Porosło, *Teologia „communio” według kard. Josepha Ratzingera (Benedykta XVI) i pytanie o urzędy/postęgi w polskim duszpasterstwie parafialnym*, „Roczniki Teologiczne” LXII (2015), 8, s. 131–143; A. Czaja, *Traktat o Kościele*, w: *Dogmatyka...*



«medium», «przestrzeń» wzajemnej miłości Ojca i Syna<sup>38</sup>. To właśnie „jedność Ducha zestrają wszystkie różnice”<sup>39</sup> i jest w istocie zasadą jedności Kościoła<sup>40</sup>, a także jego trwania<sup>41</sup>.

Początkiem i zarazem najpełniejszą realizacją bosko-ludzkiej *communio* jest osoba Jezusa Chrystusa, w której spotyka się prawdziwe bóstwo i prawdziwe człowieczeństwo. Jagodziński zauważa:

Spotkanie z Chrystusem powoduje powstanie wspólnoty z Nim i z Ojcem w Duchu Świętym, która z kolei łączy ludzi między sobą i prowadzi ku doskonałej radości równoznacznej z Duchem Świętym. *Communio* posiada więc charakter teologiczny, chryzologiczny, historiozbowczy i eklezjologiczny<sup>42</sup>.

Istotne jest także dostrzeżenie, że *communio* realizuje się również w trzech zasadniczych strukturach Kościoła: charyzmatycznej, hierarchicznej i uniwersalno-lokalnej. Eklezjologia ta, zdaniem Andrzeja Czaj,

[...] pokazuje, jak kształtuje się jedność w wielości i różnorodności wiernych (*communio fidelium*) oraz jedność w wielości i różnorodności Kościołów lokalnych (*communio Ecclesiarum*), skupiona wokół Chrystusa reprezentowanego w mocy Ducha przez wspólnotę pasterzy na czele z biskupem Rzymu (*communio hierarchica*)<sup>43</sup>.

Współcześnie pojęcie *communio* ma całą bogatą paletę znaczeń: od wspólnoty z Bogiem i w Bogu, przez wspólnotę Kościoła, episkopatu po znaczenia sakramentalne, udziały w dobrach duchowych czy wspólnotę małżeńsko-rodzinną<sup>44</sup>. Owe znaczenia próbował uporządkować Stanisław Celestyn Napiórkowski,

---

<sup>38</sup> M. Jagodziński, *Komunijna wizja Kościoła...*, s. 15, zob. także J. Ratzinger, *Duch Święty jako „communio”*. *Relacje między pneumatologią i duchowością według Augustyna*, w: tenże, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, Kraków 2005.

<sup>39</sup> Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium” o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie*, Kraków 2013, pkt 230.

<sup>40</sup> Por. Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*, pkt 2.

<sup>41</sup> To właśnie Duch Święty Kościół urzeczywistnia, buduje, obdarza swoimi darami, rozszerza i prowadzi ku ostatecznemu spotkaniu z Chrystusem. Por. A. Czaja, *Communio w eklezjologii Soboru Watykańskiego II i w posoborowych dokumentach...*, s. 112.

<sup>42</sup> M. Jagodziński, *Trynitarnie podstawy Kościoła jako komunii*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 42 (2004) 1, s. 54.

<sup>43</sup> A. Czaja, *Traktat o Kościele...*, s. 408.

<sup>44</sup> M. Jagodziński, *Eklezjalne kształty komunii*, Radom 2012.



proponując podział na poziomy komunii<sup>45</sup>. Wymienia on następujące: poziom Kościoła uniwersalnego i Kościołów lokalnych, poziom Piotrowo-episkopalny, poziom wspólnot parafialnych i diecezji, poziom ekumenizm i poziom Kościół – świat. Dwa pierwsze, jako bezpośrednio odnoszące się do tematu artykułu, zostaną przybliżone w jego następnej części.

## „COMMUNIO” W KONTEKŚCIE RELACJI MIĘDZY KOŚCIOŁEM Powszechnym A KOŚCIOŁAMI LOKALNYMI

Aby połączyć powyższe zagadnienia jako fundament dla *communio* Kościoła powszechnego i Kościołów lokalnych, zasadne wydaje się rozpatrzenie kilku kwestii: wiary i chrztu, specyfiki Kościoła lokalnego, roli biskupa oraz liturgii, w szczególności sposób eucharystycznej. Ostatecznie wiernych w Kościele łączy przecież więzy „wyznania wiary, sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego oraz wspólnoty (*communio*)”<sup>46</sup>.

Co istotne, wydaje się, że wszystkie wymienione elementy nie są luźnym konglomeratem, lecz aspektami jednej rzeczywistości i praktycznie nie sposób rozpatrywać ich w oderwaniu od siebie (trudno przykładowo mówić o wierze i chrzcie bez Kościoła, o Kościele bez biskupa i o biskupie bez Eucharystii). Wydzielenie ich zatem jest jedynie sposobem prezentacji tematu, a nie pokazania wielu argumentów za adekwatnością pojęcia *communio* dla wyrażenia istoty relacji Kościół powszechny – Kościoły lokalne. Wszystkie elementy się tu przenikają, łącząc jedność i różnorodność. Jedność odnosi się do jedyności Boga, jedyności pośrednictwa Chrystusa, jednego Ducha, wiary, chrztu i Eucharystii, choć wyrażać się może na wiele różnorodnych sposobów. Andrzej Czaja pisze w tym kontekście o dwóch wymiarach: boskim – uniwersalnym i wspólnotowym – oraz ludzkim – partykularnym i zróżnicowanym<sup>47</sup>.

Teologię Kościoła lokalnego przypomniał i rozwinął Sobór Watykański II, w sposób szczególny w trzecim rozdziale Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. Fragment punktu 26 tego dokumentu brzmi:

Kościół Chrystusowy jest prawdziwie obecny we wszystkich prawowitych miejscowych zrzeczeniach wiernych, które trwając przy swoich pasterzach same również nazy-

---

<sup>45</sup> Por. S.C. Napiórkowski, *Poziomy wspólnoty eklezjologii „communio” w dokumentach Magisterium Kościoła*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne” 12 (2006).

<sup>46</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, pkt 14.

<sup>47</sup> A. Czaja, *Eklezjologia jedności – perspektywa rzymskokatolicka*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” 57 (2010), 2, s. 6.

wane są Kościołami w Nowym Testamencie. Są one bowiem na swoim miejscu nowym Ludem powołanym przez Boga w Duchu Świętym i w pełni wielkiej (por. 1 Tes 1,5).

Konstytucja wskazuje też na Kościoły partykularne, trwające w jedności z Rzymem, lecz zachowujące własną tradycję. Wszystkie one, mimo różnic, stanowią razem jeden Kościół<sup>48</sup>. Wzajemną relację Kościołów można przyrównać do ciała – choć posiadają swoją specyfikę, łączą się w jeden, sprawnie funkcjonujący organizm. Stąd przez analogię Kościół jako „Ciało Kościołów” można też nazwać „komunią Kościołów” (*communio Ecclesiarum*), czyli zjednoczonych ze sobą Kościołów partykularnych<sup>49</sup>, gdzie „rodzi się żywa wymiana, krążenie darów i łask, której owocem jest wspólnota dóbr”<sup>50</sup>.

Myślenie takie niesie ze sobą pewne ryzyko uznania Kościoła partykularnego za kompletny podmiot, a Kościoła powszechnego – za efekt wzajemnego uznania się Kościołów partykularnych<sup>51</sup>. *Communio notio* zauważa jednak, że jeżeli Kościoły stanowią Ciało, to domaga się ono istnienia Głowy – Kościoła rzymskokatolickiego. W podobny sposób episkopat jako Ciało (kolegium biskupów) domaga się istnienia głowy, czyli biskupa Rzymu, stanowiącego trwale i widzialne źródło oraz fundament jedności zarówno episkopatu, jak i całego Kościoła. Myśl tę uzupełniają głosy teologów. S.C. Napiórkowski słusznie stwierdza, że bez papieża nie sposób mówić o kolegium<sup>52</sup>, co prowadzi do konkluzji, że źródłem eklezjalnej komunii jest zatem także jedność episkopatu<sup>53</sup>. Jak dodaje M. Jagodziński, jedność ta, oparta na mocy Ducha Świętego, jest uprzednia w stosunku do poszczególnych biskupów, samo bowiem kolegium nie jest prostą ich sumą<sup>54</sup>. Władza kolegium to nie suma władzy biskupów, to rzeczywistość, w której biskupi jedynie uczestniczą, wyłącznie przez działanie na sposób kolegialny<sup>55</sup>.

<sup>48</sup> Zagadnieniem pokrewnym jest tu kwestia stolic apostoelskich, a wśród nich kluczowej roli Rzymu jako miejsca męczeńskiej śmierci św. św. Piotra i Pawła. To Rzym staje się potem wyznacznikiem trwania urzędu i miejscem łączącym całe bogactwo Kościołów w jednym skarbcu Kościoła powszechnego, który dzięki temu wyraźniej może stawać się sakramentem jedności i prawdziwym kryterium autentycznej apostoelskiej tradycji. Por. J. Ratzinger, *Kościół. Wspólnota w drodze*, Kielce 2009, s. 61; Jan Paweł II, *List apostoelski „Novo millennio ineunte”*, Poznań 2001, pkt 12.

<sup>49</sup> Por. *Communio notio*, pkt 8.

<sup>50</sup> J. Krukowski, *Relacje między Kościołem powszechnym a Kościołami partykularnymi w nauczaniu i ustawodawstwie Jana Pawła II*, „Roczniki Nauk Prawnych” XVII (2007), 1, s. 113.

<sup>51</sup> Por. tamże.

<sup>52</sup> Por. S.C. Napiórkowski, *Poziomy wspólnoty eklezjologii „communio” w dokumentach Magisterium Kościoła...*, s. 124. *Sprawy te reguluje Kodeks prawa kanonicznego, zwł. w kanonach 333, 336 oraz 749.*

<sup>53</sup> Por. tamże, pkt 12.

<sup>54</sup> Por. M. Jagodziński, *Eklezjalne kształty komunii...*, s. 164.

<sup>55</sup> Por. Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostoelska o biskupie słudze Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata „Pastores gregis”*, Kraków 2003, pkt 8.

## URZĄD KOŚCIELNY W SŁUŻBIE „COMMUNIO”

*Lumen gentium*, używając słowa *communio*, często odnosi się do relacji z zakresu kapłaństwa hierarchicznego. Następca Piotra jest w komunii z biskupami, biskupi pozostają w komunii między sobą, biskup lokalny jest w komunii z całym swym prezbiterium, a sami kapłani tworzą własne wspólnoty. Wymienione grupy, reprezentujące szczeble hierarchii, realizujące się w konkretnych przestrzeniach, pokazują, że kapłaństwo hierarchiczne jest w jakiś sposób nośnikiem *communio* między Kościołem powszechnym i Kościołem lokalnym.

Jedność episkopatu trwa dzięki sukcesji apostoelskiej, sprawiającej jedność pierwotnego Kościoła z Kościołem każdego miejsca i czasu<sup>56</sup>. W Kościele partykularnym to właśnie biskup jest źródłem i fundamentem jedności. Jego urząd, choć sprawowany w Kościele lokalnym, wychodzi z Kościoła powszechnego i do niego prowadzi. Biskup, choć działa na konkretnym terenie, jest odpowiedzialny za wprowadzanie wiernych w Kościół powszechny, za wzrost wspólnoty całego Kościoła, ponosi zatem współodpowiedzialność za jedność Ciała Chrystusa. Jak wyraża to Napiórkowski, „Kolegium biskupie, jako złożone z wielu jednostek, wyraża różnorodność i powszechność ludu Bożego. Biskupi, przestrzegając wierne prymatu i przodownictwa Głowy swojej, sprawują własną władzę dla dobra swoich wiernych, a także dla dobra całego Kościoła”<sup>57</sup>. Można zatem powiedzieć, że Kościół lokalny buduje się o tyle, o ile pozostaje w łączności z Kościołem powszechnym, a Kościół powszechny wzrasta o tyle, o ile w lokalnych wspólnotach dba się o *communio* horyzontalne i wertykalne.

Jednocześnie dla urzeczywistnienia się Kościoła powszechnego w danym Kościele lokalnym konieczna jest obecność w nim najwyższego autorytetu Kościoła, czyli Kolegium Biskupiego razem z Jego Głową. Biskup w istocie nigdy nie działa sam<sup>58</sup>, lecz zawsze w komunii z innymi – jak pisze prymas Glemp, „biskup może być biskupem Kościoła katolickiego tylko w jedności z innym biskupami i biskupem Rzymu, tworząc Kolegium Biskupów z Głową Kolegium”<sup>59</sup>. Kolegialność odnosi się do działania całego kolegium wraz z jego Głową, dotyczącego spraw całego Kościoła, co stanowi podmiot najwyższej władzy w Kościele. Jej szczegól-

<sup>56</sup> Por. *Communio notio*, pkt 12.

<sup>57</sup> S.C. Napiórkowski, *Poziomy wspólnoty eklezjologii „communio” w dokumentach Magisterium Kościoła...*, s. 125.

<sup>58</sup> „Mówiąc zatem, że biskup nigdy nie jest sam, ponieważ jest zawsze w łączności z Ojcem poprzez Syna w Duchu Świętym, powinno się również dodać, że nie jest nigdy sam także dlatego, iż pozostaje zawsze ze swoimi braćmi w biskupstwie oraz z tym, którego Pan wybrał na Następę Piotra” (Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostoelska „Pastores gregis” o biskupie służce Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata*, Kraków 2003, pkt 8).

<sup>59</sup> J. Glemp, *Problem identyfikacji Kościoła lokalnego i partykularnego...*, s. 23–39.

nym wyrazem jest sobór powszechny. Oprócz niego istnieją częściowe realizacje kolegialności: synody biskupów, konferencje episkopatu czy kuria rzymska.

Relacja biskupa Rzymu i kolegium biskupów jest jednocześnie zewnętrzną i wewnętrzną. Z jednej strony bowiem prymat Piotra jest bezpośrednią władzą, niewywodzącą się z Kościołów lokalnych, z drugiej – działa w każdym Kościele niejako od wewnątrz. Ta komunია swoje szczególne źródło zyskuje w Eucharystii, która jest jedna, tak jak jedna jest ofiara Chrystusa<sup>60</sup>. Jak zarazem trafnie zauważa M. Jagodziński, papież nie jest twórcą kościelnej jedności, lecz stróżem różnorodności tradycji Kościołów lokalnych<sup>61</sup>.

Elementem łączącym Kościół powszechny i lokalny jest także prezbiterat. Życie kapłana jest życiem głęboko kościelnym. Specyficzna więź prezbitera z Kościołem wynika z upodabniania do Chrystusa głowy i pasterza. Biskup pozostaje w opartej na sakramencie święceń relacji ze swoim prezbiterium, dzięki czemu „prezbiterzy w poszczególnych lokalnych zgromadzeniach wiernych czynią w pewnym sensie obecnym samego biskupa”<sup>62</sup>. Przynależność kapłana do Kościoła lokalnego to zatem także – obok prawnego i organizacyjnego wymiaru – udział w trosce biskupa o sprawy Kościoła konkretnego miejsca i czasu. Jedność *presbyterium* to tworzenie jedności przez współpracę z tym, który służąc Kościołowi lokalnemu, służy jednocześnie Kościołowi powszechnemu<sup>63</sup>.

*Communio* jest także widoczne w kwestii powołań kapłańskich, które są i powinny być troską całej wspólnoty Kościoła. Kapłan, działający dla Kościoła lokalnego, jest też służą Kościoła powszechnego. Wyrasta on z konkretnej wspólnoty, która o powołania się modli, jednocząc się z Kościołem powszechnym, który trwa w nieustannej prośbie o posłanie przez Pana robotników na swoje żniwo. Kapłaństwo rodzi się zatem w Kościele, by być służbą dla Kościoła. Wyczerpująco rozwija te kwestie Jan Paweł II w *Pastores dabo vobis*<sup>64</sup>. Tutaj warto jedynie zaznaczyć, że kapłaństwo jest warunkiem *sine qua non* wspólnoty Kościoła<sup>65</sup>.

<sup>60</sup> *Communio notio*, pkt 13–14.

<sup>61</sup> Por. M. Jagodziński, *Eklezjalne kształty komunii...*, s. 165–166.

<sup>62</sup> *Relatio finalis*, s. 28.

<sup>63</sup> Por. Jan Paweł II, *Adhortacja „Pastores dabo vobis”*, pkt 17.

<sup>64</sup> Tamże.

<sup>65</sup> „Kościół może się urzeczywistniać i jako powszechne zgromadzenie wiernych, i jako lokalna wspólnota, wyłącznie wokół Chrystusa, w żywej łączności z Chrystusem. Oznacza to bezwzględną konieczność tych, którzy Chrystusa uobecniają” (A. Czaja, *Kościół jako komunია*. *Podstawowe elementy eklezjologii communio*, w: Komisja Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski, *W komunii z Bogiem. Kościół domem i szkołą komunii. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2010–2013*, Poznań 2010, s. 161). „Kapłaństwo sakramentalne jest zatem niezbędnym warunkiem samego istnienia wspólnoty jako Kościoła” (Międzydykasterialna instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów *Ecclesiae de mysterio* I, 3).

*Lumen gentium* stwierdza, że Kościoły lokalne kształtowane są „na wzór Kościoła powszechnego, w którym istnieje i z których się składa jeden i jedyny Kościół katolicki”<sup>66</sup>. Na poziomie strukturalnym można się tu odwołać do pojęcia diecezji, którą *Kodeks prawa kanonicznego* definiuje następująco

[...] część Ludu Bożego, powierzona pasterskiej pieczy biskupa z współpracującym z nim prezbiterium, tak by trwając przy swym pasterzu i zgromadzona przez niego w Duchu Świętym przez Ewangelię i Eucharystię, tworzyła Kościół partykularny, w którym prawdziwie obecny jest i działa jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół Chrystusa<sup>67</sup>.

Komentując ten fragment, Tomasz Wielebski pisze o diecezji jako najbardziej intensywnej obecności i najwyższym urzeczywistnieniu Kościoła partykularnego, a zarazem pełni wspólnoty Kościoła<sup>68</sup>. Diecezja jest zatem tym miejscem, w którym realizuje się *communio* Kościoła powszechnego i lokalnego. I znów dzieje się to dzięki koncentracji wokół biskupa, szczególnie w momencie sprawowania przez niego Eucharystii.

We wszystkich zaprezentowanych dotąd płaszczyznach współistnienia Kościoła lokalnego i powszechnego można dostrzec ich żywą, istotną i stałą więź, mającą źródło w tym, że „Kościół powszechny żyje i ukazuje się w Kościołach partykularnych”<sup>69</sup>. Kościół to jednocześnie jedność – jest jeden jako Lud Boży – i wielość – różnych Kościołów i wspólnot, a obie te właściwości – nieredukowalne do siebie – pozostają w stałym wzajemnym odniesieniu tak, że – jak ujmuje to Jagodziński –

[...] z jednej strony Kościół powszechny istnieje w Kościołach lokalnych i składa się z Kościołów lokalnych (jako poszczególny i w całości), a z drugiej strony Kościoły partykularne urzeczywistniają się jako będące Kościołem tylko w komunikującej się (tzn. trwającej we wspólnocie wiary i Eucharystii) jedności wszystkich Kościołów<sup>70</sup>.

Jest to jedność na tyle nierozzerwalna, że Kościół lokalny przestaje być w istocie Kościołem, o ile nie trwa w *communio Ecclesiarum*<sup>71</sup>; nie ma zatem mowy

---

<sup>66</sup> *Lumen gentium*, pkt 23.

<sup>67</sup> *Kodeks prawa kanonicznego* 1983, kan. 369.

<sup>68</sup> T. Wielebski, *Diecezjalne i parafialne struktury komunijne w Polsce*, „Teologia Praktyczna” 13 (2012), s. 55–56.

<sup>69</sup> A zatem „Kościół partykularny nie jest po prostu częścią powstałą w wyniku jakiegoś rozdrobnienia Kościoła powszechnego ani Kościół powszechny nie jest po prostu zbiorem Kościołów partykularnych” (Jan Paweł II, *Christifideles laici*, pkt 25).

<sup>70</sup> M. Jagodziński, „*Communio*” *dzięki komunikacji...*, s. 203.

<sup>71</sup> Por. M. Jagodziński, *Komunijna wizja Kościoła...*, s. 134.

o żadnej egzystencji w izolacji<sup>72</sup>. Soborowa teologia Kościoła lokalnego nie niszczy jednocześnie wagi Kościoła powszechnego, bo dzięki temu „jeszcze lepiej ukazuje się, że Kościół jest w swojej najgłębszej istocie wspólnotą (*koinonia, communio*) w podwójnym swoim wymiarze: *cum Christo et inter nos* w jednym Duchu”<sup>73</sup>.

Jedność ta obejmuje nie tylko przestrzeń – odnosząc się do *communio* Kościołów lokalnych między sobą oraz z Kościołem powszechnym. Dotyczy ona także czasu – a zatem jest komunią wszystkich Kościołów lokalnych, zarówno aktualnie istniejących, jak i Kościołów przeszłości i przyszłości<sup>74</sup>.

## WYMIAR KOMUNIJNY SAKRAMENTÓW

Kościół lokalny jest miejscem, w którym ma początek droga każdego chrześcijanina. Człowiek, wyznając wiarę w konkretnym miejscu ziemskiego globu, w małej przestrzeni parafialnego kościoła, wyznaje jednocześnie wiarę Kościoła powszechnego. W Kościele partykularnym realizuje się działalność całego Kościoła: głoszenie Słowa, sprawowanie sakramentów i pełnienie uczynków miłości; nowi członkowie włączani są do Kościoła powszechnego poprzez wszczęcie w konkretny Kościół partykularny, a poprzez misje Kościoła przywołuje ludzi do wspólnoty, która – jak zauważa M. Żurowski – ostatecznie składa się na powstające nowe Kościoły partykularne<sup>75</sup>. Z drugiej strony, ci sami członkowie, troszcząc się o Kościół lokalny, troszczą się zarazem o Kościół powszechny, gdyż „wszystkie doświadczenia przeżywane lokalnie muszą służyć Kościołowi powszechnemu”<sup>76</sup> – dostrzega J. Królikowski. Co bowiem istotne, „kto należy do Kościoła partykularnego, należy do wszystkich Kościołów, ponieważ przynależność do komunii, podobnie jak przynależność do Kościoła, nigdy nie jest lokalna,

---

<sup>72</sup> Por. J. Królikowski, *Wierzę w Kościół święty*, w: *Kościół lokalny w Kościele Chrystusa*, red. R. Kantor, Kraków 2015, s. 129.

<sup>73</sup> F. Blachnicki, *Istotne cechy ruchu eklezjalnego*, w: *Charyzmat Światło-Życie. Teksty podstawowe...*, s. 16.

<sup>74</sup> Por. Międzynarodowa Komisja Mieszana do Dialogu Teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołem prawosławnym, *Eklezjologiczne i kanoniczne konsekwencje sakramentalnej natury Kościoła. „Communio”, soborowość i autorytet*, „Symposium” 22 (2012), 1, s. 117–132.

<sup>75</sup> Por. M. Żurowski, *Kościół partykularny jednostką podstawowo-twórczą we wspólnocie wspólnot*, „Prawo Kanoniczne” 22 (1979), 1–2, s. 28.

<sup>76</sup> J. Królikowski, *Przeżywanie tajemnicy Kościoła we wspólnocie lokalnej*, w: *Kościół lokalny w Kościele Chrystusa...*, s. 57.

ale z samej swojej natury jest zawsze powszechna<sup>77</sup>. A zatem Kościół partykularny pozostaje w komunii z Kościołem powszechnym i jest zarazem częścią powszechnej wspólnoty Kościoła przez wspólnotę głoszonej i przyjętej Ewangelii, poprzez działanie Ducha Świętego, przez sprawowanie Eucharystii, przez charyzmat i zarazem sakrament kapłaństwa. Fundamentem i źródłem owego przenikania Kościołów jest to, że w każdym Kościele partykularnym „jest prawdziwie obecny i działa Jeden, Święty, Katolicki i Apostolski Kościół Chrystusowy”<sup>78</sup>. Kościół partykularny, jako konkretna rzeczywistość, nadaje tajemnicy jedności Ludu Bożego szczególny kształt, zespalający go z określonym kontekstem i kulturą<sup>79</sup>. Zarazem – choć poszczególne celebracje czy tradycje mogą się od siebie różnić – są one zawsze wyrazem jednej tajemnicy Kościoła.

Znaczącym przykładem jest tutaj chrzest. Włącza on w Kościół powszechny, a nie tylko w lokalną wspólnotę, w której ów sakrament ma miejsce. Jak pisze J. Ratzinger:

Kościół powszechny zawsze wyprzedza Kościół lokalny i tworzy go. Dlatego [...] w Kościele nie ma obcych. Nikt nie jest gościem, każdy jest wszędzie u siebie. Jest to zawsze jeden Kościół – jeden i ten sam. Kto został ochrzczony w Berlinie, ten w Kościele Rzymu, Nowego Jorku, czy Kinszaszy lub Bangalore, czy gdziekolwiek indziej, jest tak samo u siebie w domu, jak w Kościele swego chrztu. Nie potrzebuje się przemeldowywać, istnieje tylko jeden Kościół. Chrzest pochodzi od tego Kościoła i dla niego rodzi nowych członków<sup>80</sup>.

Chrzest nie jest tworem jakiegokolwiek lokalnej społeczności, lecz bramą do wspólnoty Kościoła – Kościoła powszechnego. Kościół lokalny pozostaje tu w jednoczesnej obecności Kościoła powszechnego, a zatem w komunii z nim.

Podobnie inne sakramenty mają wymiar typowo komunijny – do tego stopnia, że M. Jagodziński dzieli je na sakramenty „wtajemniczenia w komunie”, „uzdrowienia komunii” i „służby komunii”<sup>81</sup>. Sakramenty stają się tutaj także sposobem komunikacji z Bogiem i ludźmi, aktualizacją i konkretyzacją pośrednictwa miłości Chrystusa. To działanie, dokonujące się w określonej przestrzeni i czasie, w swej lokalności jest jednocześnie działaniem Kościoła powszechnego.

---

<sup>77</sup> *Communio notio*, pkt 10.

<sup>78</sup> Sobór Watykański II, *Dekret „Christus Dominus”*, pkt 11.

<sup>79</sup> Por. Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte”*, pkt 3.

<sup>80</sup> J. Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota wiary...*, s. 127.

<sup>81</sup> Zob. M. Jagodziński, *Eklezjalne kształty komunii...*, s. 106, por. także, *Relatio finalis*, pkt 23.



## WYJĄTKOWA ROLA EUCHARYSTII

Kwintesencja prawdy chrześcijańskiej ujawnia się w Eucharystii, nazwanej przez sobór „źródłem i szczytem chrześcijańskiego życia”<sup>82</sup>. Stąd to ona jest prawdziwie ośrodkiem i podstawą komunii eklezjalnej, jej źródłem i szczytem, jako autentycznie tworząca jedność między ludźmi i koncentrująca wokół siebie i w sobie życie Kościoła. To właśnie w niej najpełniej ujawnia się *communio* Kościoła powszechnego i lokalnego. Jak trafnie podsumowuje K. Porosło, „teologia Kościoła jako *communio* zawsze i bezpośrednio wiąże się z teologią eucharystyczną”<sup>83</sup>. Było to już widoczne w czasach ojców Kościoła, kiedy „Chleb eucharystyczny był też znakiem jedności Kościoła powszechnego. Gdy biskupi odwiedzali inne Kościoły, zabierali ze sobą Chleb konsekrowany podczas Eucharystii w ich lokalnym Kościele”<sup>84</sup> – jak opisuje J. Słomka. To tutaj następuje wyjątkowe przenikanie obu kościelnych rzeczywistości:

Każda Eucharystia jest bowiem sprawowana w komunii z własnym biskupem, z Biskupem Rzymu i z Kolegium biskupów, a poprzez nich z wiernymi Kościoła partykularnego i całego Kościoła, tak że Kościół powszechny jest obecny w partykularnym, a tenże wraz z innymi Kościołami partykularnymi włączony jest w komunię Kościoła powszechnego<sup>85</sup>.

Eucharystia sama w sobie jest największym wydarzeniem ludu chrześcijańskiego jako jednocząca wokół ofiary Chrystusa, jako dająca uczestnictwo w Jego Ciele i Krwi, a przez to ofiarująca włączenie w Jego Ciało, w wyjątkową relację z Nim samym i z wszystkimi tymi, którzy w owej Eucharystii uczestniczą, tak w niebie, jak i na ziemi. Ratzinger pisze:

Kościół to komunია, komunია z całym Ciałem Chrystusa. Innymi słowy: w Eucharystii nie mogę w żaden sposób chcieć łączyć się tylko z Jezusem. On dał siebie w Ciele, złożonym z wielu członków. Kto łączy się z Nim, ten w sposób nieuchronny łączy się ze wszystkimi swoimi braćmi i siostrami, którzy stali się członkami jednego Ciała<sup>86</sup>.

---

<sup>82</sup> Por. *Sacrosanctum concilium*, pkt 10.

<sup>83</sup> K. Porosło, *Teologia „communio” według kard. Josepha Ratzingera (Benedykta XVI) i pytanie o urzędy/posługi w polskim duszpasterstwie parafialnym...*, s. 135.

<sup>84</sup> J. Słomka, *Historia duchowości. Czas ojców Kościoła*, Katowice 2017, s. 44.

<sup>85</sup> Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Pastores gregis”*, pkt 57.

<sup>86</sup> J. Ratzinger, *Kościół wspólnota w drodze...*, s. 74.

Eucharystia zatem właśnie przez to, że jednoczy wszystkich i każdego z osobna z Chrystusem, „jest źródłem i siłą tworzącą *komunię* między członkami Kościoła”<sup>87</sup>. Choć dokonuje się w jakimś ściśle określonym, szczególnym miejscu, nosi w sobie powszechność osadzoną w jedyności Chrystusa i Jego Jednym Ciele<sup>88</sup>. Nie ma tu zatem mowy o żadnej ekskluzywnej komunikacji z Chrystusem<sup>89</sup>. Dodatkowo, jak pisze S.C. Napiórkowski, jeżeli w każdym z lokalnych Kościołów dochodzi do spotkania ze Zmartwychwstałym Panem, nie może być mowy o izolacji żadnego z nich czy oderwaniu któregośkolwiek od Kościoła powszechnego<sup>90</sup>. Stąd „nie zbuduje się żadnej wspólnoty chrześcijańskiej, jeżeli nie będzie ona zakorzeniona w celebracji najświętszej Eucharystii; od niej więc trzeba rozpoczynać wszelkie wychowanie do ducha wspólnoty”<sup>91</sup>.

Fizyczność miejsca ustępuje zatem znaczenia jedności Ciała Chrystusa. Centrum i gwarantem jedności nie jest już – jak u Izraelitów – budynek świątyni, w którym ma miejsce wspólnotowa celebracja Paschy – lecz łącząca wiernych o wiele ściślej nowa świątynia: Ciało Chrystusa<sup>92</sup>. Patrząc nieco szerzej, J. Szymik pisze:

Communio Kościoła uczy poszczególnych ludzi i całe narody przekraczania własnych ograniczeń przy zachowaniu i rozwoju własnej oryginalności: różnorodność jest tu jednością, jedność pozostaje różnorodnością<sup>93</sup>.

Termin *communio* łączy w sobie dwa znaczenia: Kościół i Eucharystia. Komunia eucharystyczna i komunია Kościoła są ze sobą nierozzerwalnie powiązane<sup>94</sup>. „Dzięki tej semantycznej syntezie wskazuje on na centrum każdej właściwie rozumianej eklezjologii, a jednocześnie unaocznia nieodzowną syntezę Kościoła

<sup>87</sup> *Communio notio*, pkt 5.

<sup>88</sup> Por. K. McDonell, *The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church And Local Churches*, „Theological Studies” 63 (2002), s. 227–250; A. Proniewski, *Józefa Ratzingera recepcja Soboru Watykańskiego II*, „Rocznik Teologii Katolickiej” XII (2013), 1, s. 56.

<sup>89</sup> Por. A. Czaja, *Benedykta XVI wizja Kościoła jako komunii*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 13 (2008), s. 51; zob. także B. Biela, *Struktura eklezjalnej wspólnoty we współczesnym nauczaniu Kościoła*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 44 (2011), 2, s. 529–546.

<sup>90</sup> Por. S.C. Napiórkowski, *Poziomy wspólnoty eklezjologii „communio” w dokumentach Magisterium Kościoła...*, s. 123–124.

<sup>91</sup> Paweł VI, *Dekret o posłudze i życiu prezbiterów „Presbyterorum ordinis”*, pkt 6.

<sup>92</sup> Por. J. Ratzinger, *Kościół. Wspólnota w drodze...*, s. 21.

<sup>93</sup> J. Szymik, *Kościół w sercu Boga. Wybrane wątki J. Ratzingera/Benedykta XVI eklezjologii „communio”*, „Studia Gnesnensia” XXVII (2013), s. 70.

<sup>94</sup> Por. Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostołska „Sacramentum caritatis”*, pkt 56.

partykularnego i powszechnego”<sup>95</sup>. Eucharystia nie tylko buduje Kościół, lecz Kościół jest także niejako Eucharystią. Jak pisze Ratzinger, „przyjmowanie Komunii to stawanie się Kościołem, bo przecież: stajemy się z Nim jednym Ciałem”<sup>96</sup>.

Właśnie moment przyjęcia Komunii jest także szczególnym wyrazem *communio* Kościoła powszechnego i Kościoła lokalnego. Jako udział w życiu Boga<sup>97</sup> jest *communio* z Tym, który jest jeden i ten sam w każdym Kościele lokalnym, jak i *communio* z tymi, którzy – choć rozsiani po całym świecie – tworzą jeden Lud Boży. „Przez łamanie chleba i Komunię świętą wierni, choć liczni, z jednego chleba przyjmują Ciało Pańskie i z jednego kielicha piją Krew Pańską, podobnie jak Apostołowie przyjęli je z rąk samego Chrystusa”<sup>98</sup>. Niezwykle ciekawa jest w tym kontekście praktyka starożytna:

Łamanie chleba lub inaczej mówiąc *fractio panis*, stanowi symbol naszego współudziału w tym jednym chlebie z nieba, który mamy przyjąć. W czasie łamania Hostii jej odrobina (*fermentum*) zostaje dodana do kielicha. Jest to nawiązanie do starożytnej praktyki symbolizującej jedność każdej lokalnej Mszy świętej z Mszą celebrowaną przez Biskupa Rzymu. Przez kilka wieków Papież wysyłał kawałek poświeconego Chleba ze swojej Mszy świętej do księży odprawiających Msze w kościołach lokalnych, po to, aby mogli pozostać w komunii z nim. Ten kawałek Hostii był dodawany przed Komunią świętą do kielicha dla wyrażenia faktu, że Eucharystia jest sakramentem jedności Kościoła<sup>99</sup>.

Na koniec zauważmy też, że skoro jedna z definicji *communio* określa tym pojęciem udział w dobrach otrzymanych od Boga<sup>100</sup>, to relacja Kościołów jawi się jeszcze jaśniej: Kościół lokalny jest udziałem w podarowanych Kościołowi powszechnemu dobrach, ogólne dobra otrzymują zaś w poszczególnych Kościołach

---

<sup>95</sup> J. Ratzinger, *Eucharystia – wspólnota – posłanie*, w: tenże, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, Kraków 2005, s. 78.

<sup>96</sup> J. Ratzinger, *Eucharystia i misja*, w: tenże, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary...*, s. 92.

<sup>97</sup> Por. J. Możejko, *Komunia święta i jej wspólnototwórczy wymiar w życiu Kościoła*, „Seminare” 36 (2015), 1, s. 114.

<sup>98</sup> *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, w: *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, pkt 72.

<sup>99</sup> Papieski Komitet Międzynarodowych Kongresów Eucharystycznych, *Eucharystia: komunია z Chrystusem oraz między nami. Teologiczne i pastoralne refleksje przygotowawcze do 50. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego*, Dublin 2012.

<sup>100</sup> „Pierwotne, starochrześcijańskie znaczenie *communio* oznacza wspólny udział w dobrach darowanych ludziom (Kościółowi) przez Boga. Te dobra to wspólna wiara, słowo Boże i sakramenty, w tym szczególnie Eucharystia jako sakrament Ciała i Krwi Chrystusa. Dopiero wtórnie pojawia się rozumienie *communio sanctorum* jako zjednoczenia Kościoła pielgrzymującego, oczyszczającego się i Kościoła w niebie” (A. Czaja, *Communio w eklezjologii Soboru Watykańskiego II i w posoborowych dokumentach...*, s. 113–114).

lokalnych twarzy poszczególnych osób i grup – to konkretny człowiek i grupa zostają przemienione owym dobrami.

I ostatecznie, mimo podziału na Kościół powszechny i lokalny, Kościół jest jeden, bo „Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest. Jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich, który [jest i działa] ponad wszystkimi, przez wszystkich i we wszystkich” (Ef 4,5–6), ich zaś wzajemna komunია pozostaje tajemnicą wiary, należąca do porządku teologicznego. „Kościół partykularny nie jest zatem jedynie częścią całości, lecz paradoksalnie dzięki nadprzyrodzonym elementom stanowi całość ukazaną w części”<sup>101</sup>.

## ZAKOŃCZENIE I PERSPEKTYWY BADAŃ

Reasumując, należy stwierdzić, że relacja między Kościołem powszechnym i Kościołami lokalnymi może zostać nazwana komunią (*communio*), gdyż ich istnienie jest wspólne i przenikające się (perychoretyczne) do tego stopnia, że nie może być mowy o ich oddzielnym istnieniu. Jednocześnie wspólna jest rzeczywistość, w jakiej istnieją – rzeczywistość Bożego daru uczestnictwa w życiu Trój-jedynego Boga – i elementy, które ową rzeczywistość przybliżają: wiara, słowo Boże i sakramenty, z Eucharystią na czele.

Wydaje się zatem, że właśnie termin *communio* dobrze oddaje to, co specyficzne w relacji Kościół powszechny – Kościoły lokalne. W końcu, jak pisał Jan Paweł II w *Pastores gregis*: „Rzeczywistość komunii leży u podstaw wszystkich relacji wewnątrz Kościoła”<sup>102</sup>.

Powracając do wspomnianej na początku debaty Ratzinger – Kasper, w kontekście przeprowadzonych już rozważań można wysunąć wniosek, że pojęcie *communio* skupia w sobie różne możliwe spojrzenia na Kościół, a właściwie może być efektem końcowym różnorakiego interpretowania jego własności, także w sferze pierwszeństwa ontycznego i czasowego Kościoła powszechnego przed lokalnym bądź ich równoczesności w wymiarze czasowym.

Jednocześnie wydaje się, że dokumenty Kościoła (*explicite*) i spora część teologów (*implicite*) skłania się ku ontycznemu i czasowemu pierwszeństwu Kościoła powszechnego, choć warto zauważyć, że spór dotyczył w istocie czasowej uprzedniości. W kwestii uprzedniości ontycznej kardynałowie doszli raczej do zgody, zwłaszcza gdy kard. Joseph Ratzinger stwierdził, że lepszym dla niej określeniem jest teleologiczna uprzedniość.

---

<sup>101</sup> B. Biela, *Struktura eklezjalnej wspólnoty we współczesnym nauczaniu Kościoła*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 44 (2011), 2, s. 535.

<sup>102</sup> *Pastores gregis*, pkt 56.

Problem nie pozostaje jednak bez znaczenia. W kwestii rozumienia *communio* uprzedniość Kościoła powszechnego zdaje się akcentowaniem jedności przed różnorodnością mimo ich wzajemnej nierozdzielności i przenikania, w czym zgodni byli obaj uczestnicy debaty. W tym rozumieniu akcent pada zatem na to, co spaja, łączy, a nie na to, co różnicuje i dzieli. Wskazuje już na to samo pojęcie *communio* – WSPÓLNOTA – a więc przede wszystkim to, co wspólne mimo różnorodności wchodzących w jej skład „elementów”<sup>103</sup>.

To także akcent na wspólny udział w dobrach zbawienia. Eklezjologia komunii dostrzega zatem różnice, ale dopiero wychodząc od jedności podstawowej, która opiera się przede wszystkim na jedności sakramentalnej (chrzest) i odnosi do Kościoła rozumianego jako misterium<sup>104</sup>. Teologia Kościoła partykularnego zostaje tu zatem osadzona w większej, spinającej ją całości. W konsekwencji można zaryzykować stwierdzenie, że bez owej uprzedniości spójność Kościoła i Kościołów mogłaby się rozsypać na nieskończenie wiele różnych odłamków. Postulowana przez Kaspera większa samodzielność Kościoła lokalnego mogłaby zatem okazać się ślepą uliczką.

Sposób rozwiązywania sporu Ratzinger – Kasper to więc także sposób myślenia o Kościele i wysuwania na pierwszy plan jednej z jego cech – jedności bądź różnorodności. Dzięki uprzedniości jednego z nich Kościół, będąc obecny w skrajnie odmiennych kulturach, warunkach życia i czasach i dostosowując sposób przesłania do możliwości odbioru danej grupy ludzi, wciąż pozostaje jednym, tym samym Kościołem Jezusa Chrystusa. Można tę sytuację porównać do Trójcy Świętej – mówimy raczej o JEDNYM Bogu w Trzech Osobach, a nie Trzech Osobach tworzących czy łączących się w jednego Boga<sup>105</sup>. Jest to tzw. priorytet jedności wewnętrznej, z którym zgodziliby się zarówno Ratzinger, jak i Kasper, a o którym ostatecznie – zdaniem Kaspera – tak naprawdę mówi Ratzinger, postulując czasową i ontologiczną uprzedniość Kościoła powszechnego<sup>106</sup>.

Warto jednocześnie zauważyć, że próbując dokonać wyjaśnienia uprzedniości Kościoła powszechnego przez kategorię *communio*, spotykamy się raczej z od-

---

<sup>103</sup> Znaleźć tu można jednocześnie wyjaśnienie biblijne. Ratzinger, interpretując wydarzenie zesłania Ducha Świętego, wskazuje na przemianę w tym momencie Starego Izraela w Nowy Izrael. Cud języków ukazuje jego jedność, obejmującą wszystkie miejsca i czasy, i to jeszcze zanim dojdzie do pytania o formowanie się miejscowej społeczności jerozolimskiej. Moc Ducha Świętego tworzy jedność, w której i z której rodzą się wspólnoty partykularne, pozostające w ścisłej komunii ze swoim źródłem.

<sup>104</sup> Por. S. Jaśkiewicz, *Eklezjologia ludu Bożego w nuncie II Soboru Watykańskiego*, w: *Kościół lokalny w Kościele Chrystusa*, red. R. Kantor, Kraków 2015.

<sup>105</sup> Jest to autorska intuicja. Na temat trynitologii obu kardynałów i ich konsekwencji w eklezjologii zob. J. Majewski, *Ecclesia „in” et „ex” ecclesiis...*, s. 40–41.

<sup>106</sup> Por. K. McDonell, *The Ratzinger/Kasper Debate...*

wrotnym sposobem rozumowania: to nie *communio* wyjaśnia kwestię pierwszeństwa, a kwestia pierwszeństwa rodzi określoną koncepcję *communio*<sup>107</sup>.

Wydaje się także, że zagadnienie *communio* można rozważać bez odniesień do pierwszeństwa czy równoczesności Kościołów, co może oznaczać, że tematy nie są ze sobą nierozzerwalnie połączone przynajmniej w tym kierunku (od *communio* do pierwszeństwa).

Kwestie te mogą stać się przyczynkiem do badań. Oprócz nich warte szerszej refleksji są m.in.: relacja współczesnej trynitologii do pojęcia *communio*, znaczenie krajowych episkopatów w kontekście *communio* Kościoła, a szczególnie w kontekście relacji Kościół powszechny – Kościoły lokalne, oraz rola nauk szczegółowych w budowaniu współczesnego obrazu i tożsamości Kościoła. Interesującymi obszarami do zbadania wydają się też: niuansy pojęć *communio*, Kościół powszechny i Kościół lokalny oraz zmiany w ich wzajemnych relacjach w zależności od zmian w definiowaniu poszczególnych elementów, zmiany w tej relacji w zależności od tego, czy uznamy Kościół powszechny za ontologicznie i czasowo pierwszy, czy będziemy optować za ich symultanicznością, oraz kwestia ewentualnej zmiany relacji przez uznanie preegzystencji jednego lub obu elementów. Wśród kwestii stanowiących dla teologii swoiste wyzwanie znajdują się także kwestie wyboru biskupa czy doradczej, a nie decydującej, roli synodu biskupów w kontekście *communio*.

## BIBLIOGRAFIA

- Balthasar H.U. von, *Communio – założenia programowe*, „Communio” 1 (1981), 1–2, s. 10–29.
- Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis”*, Kraków 2007.
- Biela B., *Koinonia*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2002, s. 302.
- Biela B., *Struktura eklezjalnej wspólnoty we współczesnym nauczaniu Kościoła*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 44 (2011), 2, s. 529–546.
- Blachnicki F., *Istotne cechy ruchu eklezjalnego*, w: *Charyzmat Światło-Życie. Teksty podstawowe*, Lublin 1996.
- Blachnicki F., *Teologia pastoralna ogólna, cz. 2: Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*, Lublin 1971.
- Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, red. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin 2004.
- Czaja A., *Benedykta XVI wizja Kościoła jako komunii*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 13 (2008), s. 47–58.

---

<sup>107</sup> Można to zaobserwować np. w *Communio notio*, gdzie w punkcie 9 najpierw zostaje poruszona kwestia ontologicznej i czasowej uprzedności Kościoła powszechnego, a dopiero jako jej kontynuacja i konsekwencja – omówienie kościelnej komunii w różnorodnych aspektach.



- Czaja A., *Eklezjologia jedności – perspektywa rzymskokatolicka*, „Roczniki Teologii Eklezjologicznej” 57 (2010), 2, s. 5–20.
- Czaja A., *Traktat o Kościele*, w: *Dogmatyka*, t. II, Warszawa 2006.
- Franciszek, *Adhortacja apostołska „Evangelii gaudium” o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie*, Kraków 2013.
- Glemp J., *Problem identyfikacji Kościoła lokalnego i partykularnego*, „Prawo Kanoniczne” 21 (1978), 3–4, s. 23–39.
- Jagodziński M., *Eklezjalne kształty komunii*, Radom 2012.
- Jagodziński M., „*Communio*” dzięki komunikacji. *Teologiczny wymiar teorii komunikatywnego działania w eklezjologii Medarda Kehla SJ*, Radom 2002.
- Jagodziński M., *Komunijna wizja Kościoła według Medarda Kehla SJ*, Kraków 2009.
- Jagodziński M., *Trynitarnie podstawy Kościoła jako komunii*, „*Studia Theologica Varsoviensia*” 42 (2004), 1, s. 51–79.
- Jan Paweł II, *List apostołski „Novo millennio ineunte”*, Poznań 2001.
- Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostołska „Christifideles laici”. O powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie*, Wrocław 2017.
- Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostołska „Pastores gregis” o biskupie służce Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata*, Kraków 2003.
- Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostołska „Pastores dabo vobis” o formacji kapłanów we współczesnym świecie*, Wrocław 1995.
- Kasper W., *Relacja między Kościołem powszechnym a Kościołem lokalnym. Przyjacielska polemika z krytyką kard. Josepha Ratzingera*, „Przegląd Powszechny” 10 (2001), s. 25–39.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 2008.
- Komisja Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski, *W komunii z Bogiem. Kościół domem i szkołą komunii. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2010–2013*, Poznań 2010.
- Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunia „Communio notio”*, Rzym 1992.
- Kościół kierowany przez Słowo Boże sprawuje tajemnice Chrystusa dla zbawienia świata: Nadzwyczajny Synod Biskupów 1985 (Relatio finalis)*, Wrocław 1986.
- Kościół lokalny w Kościele Chrystusa*, red. R. Kantor, Kraków 2015.
- Krukowski J., *Relacje między Kościołem powszechnym a Kościołami partykularnymi w nauczaniu i ustawodawstwie Jana Pawła II*, „Roczniki Nauk Prawnych” XVII (2007), 1, s. 107–119.
- Majewski J., *Ecclesia „in” et „ex” ecclesiis: teologiczna debata między Walterem Kasperem i Josephem Ratzingerem o relację między Kościołem powszechnym i Kościołem lokalnym*, „Forum Teologiczne” 8 (2007), s. 31–44.



- McDonnell K., *The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church And Local Churches*, „Theological Studies” 63 (2002), s. 227–250.
- Międzydykasterialna instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów „Ecclesiae de mysterio”*, w: *Prawo sakramentów. Wybór źródeł Kościoła łacińskiego*, red. E. Szczot, S. Kwiatkowski, W. Lech, Lublin 2017.
- Możejko J., *Komunia święta i jej wspólnototwórczy wymiar w życiu Kościoła*, „Seminare” 36 (2015), 1, s. 105–115.
- Napiórkowski S.C., *Poziomy wspólnoty eklezjologii „communio” w dokumentach Magisterium Kościoła*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne” 12 (2006), s. 117–132.
- Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego*, w: *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986.
- Papieski Komitet Międzynarodowych Kongresów Eucharystycznych, *„Eucharystia: komuniam z Chrystusem oraz między nami”. Teologiczne i pastoralne refleksje przygotowawcze do 50. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego*, Dublin 2012.
- Porosło K., *Teologia „communio” według kard. Josepha Ratzingera (Benedykta XVI) i pytanie o urzędy/posługi w polskim duszpasterstwie parafialnym*, „Roczniki Teologiczne” LXII (2015), 8, s. 131–143.
- Proniewski A., *Józefa Ratzingera recepcja Soboru Watykańskiego II*, „Rocznik Teologii Katolickiej” XII (2013), 1, s. 131–143.
- Ratzinger J., *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, Kraków 2005.
- Ratzinger J., *Kościół. Wspólnota w drodze*, Kielce 2009.
- Słomka J., *Historia duchowości. Czas ojców Kościoła*, Katowice 2017.
- Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002.
- Szymik J., *Kościół w sercu Boga. Wybrane wątki J. Ratzingera/Benedykta XVI eklezjologii „communio”*, „Studia Gnesnensia” XXVII (2013), s. 59–80.
- Wielebski T., *Diecezjalne i parafialne struktury komunijne w Polsce*, „Teologia Praktyczna” 13 (2012), s. 53–69.
- Zuberbier A., [hasło] *Wspólnota*, w: *Słownik teologiczny*, Katowice 1998.
- Żurowski M., *Kościół partykularny jednostką podstawowo-twórczą we wspólnocie wspólnot*, „Prawo Kanoniczne” 22 (1979), 1–2, s. 25–32.

**Słowa kluczowe:** communio, Kościół powszechny, Kościół lokalny, Kościół partykularny, *communio Ecclesiarum*

## ECCLESIOLOGY OF COMMUNION AS THE KEY TO UNDERSTANDING THE RELATIONSHIP BETWEEN THE UNIVERSAL AND LOCAL CHURCH

### Summary

Periodically returning to the mainstream of theological considerations, the issue of the relationship between the universal Church and the local churches remains open to new questions and research problems. Recent years brought him new renown thanks to the debate of cardinals – Joseph Ratzinger and Walter Kasper, who diffused their view of the ontological and temporal priority of the universal Church in front of the local Churches. The common point of their deliberations became *communio* – a concept considered to be the key to understanding the ecclesiological council. Therefore, it seems reasonable to analyze the adequacy of the use of this concept to determine the relationship between the universal and local Church, mainly based on the texts of the Church's Magisterium, but also modern scientific articles.

**Keywords:** *communio*, universal church, local church, particular church, *communio Ecclesiarum*



Ks. Andrzej Jerominek\*  
WT KUL, Lublin

## ANTROPOLOGICZNY WYMIAR IKON CHRYSYUSA

Katechizm Kościoła Katolickiego z 1992 roku zwrócił uwagę na potrzebę większej recepcji soboru nicejskiego II. Spowodowało to rozbudowanie studiów nad ikoną w polskiej teologii. Wyznaczone zostały horyzonty badań. Dominuje w nich tematyka chrystologiczna i mariologiczna. Mniejszą uwagę zwraca się na wymiar antropologiczny. Tymczasem namysł nad ikonami Chrystusa prowadzi do odkrycia misterium człowieka.

Katechizm Kościoła Katolickiego wyraźnie wyeksponował dla nauki o ikonach (obrazach)<sup>1</sup> przesłanie soboru nicejskiego II z 787 roku. Było ono znane, ale nie osiągnęło stosownej recepcji<sup>2</sup>. Opracowania systematyzujące naukę o ikonach (obrazach) ukazują jej wielowymiarowość teologiczną<sup>3</sup>. Jednak najmniej zwraca się uwagę na wymiar antropologiczny.

## PRAGNIENIE ZOBACZENIA BOGA. IKONA POKŁONU MĘDRCÓW ZE WSCHODU

Dowodem na głębokie nawrócenie św. Augustyna, które odmieniło jego dotychczasowy styl bycia, polegający na rozpustnym życiu z dala od Boga, są słowa zapisane w *Wyznaniach*:

\* Ks. Andrzej Jerominek MIC – doktorant w Instytucie Teologii Dogmatycznej KUL; e-mail: andrzejjerominek@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4868-4689>.

<sup>1</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 1159 i n.

<sup>2</sup> *Ikona liturgiczna. Ewangelizacyjne przesłanie ikonografii maryjnej*, red. K. Pek, Warszawa 1999; *Chrystus wybawiający. Teologia świętych obrazów*, red. A.A. Napiórkowski, Kraków 2003.

<sup>3</sup> B. Kochaniewicz, *Znaczenie ikony w kontekście kultury współczesnej*, „Salvatoris Mater” 10 (2008) 1, s. 244–256.

Późno Cię umiłowalem, Piękności tak dawna a tak nowa, późno Cię umiłowalem. W głębi duszy byłaś, a ja się błąkałem po bezdrożach i tam Ciebie szukałem, biegnąc bezładnie ku rzeczom pięknym, które stworzyłaś. Ze mną byłaś, a ja nie byłem z Tobą. [...] Zawołałaś, rzuciłaś wezwanie i rozdarłaś głuchotę moją. Zabłysnęłaś, zajaśniałaś jak błyskawica, rozświetliłaś ślepotę moją. Rozlałaś woń, odetchnąłem nią i oto dyszę pragnieniem Ciebie. Skosztowałem i oto głodny jestem, i łaknę. Dotknęłaś mnie i zapłonąłem tęsknotą za pokojem Twoim<sup>4</sup>.

Od tej pory Augustyn pragnie z całych sił smakować i dotykać Boga oraz płonąć miłością ku Niemu.

Powyższe słowa jednocześnie wskazują na głębokie pragnienie zobaczenia Boga, jakie nosi w swoim sercu człowiek. Bóg zaś nieustannie pielgrzymuje ku człowiekowi, aby go znaleźć i objawić mu swoją miłość. Plastikowym wyrazem tych głębokich pragnień i tęsknot z jednej strony Boga, a z drugiej człowieka jest ikona przedstawiająca pokłon Mędrców ze Wschodu. Istotnym przesłaniem tego obrazu są słowa z Ewangelii według św. Mateusza: „Weszli do domu i zobaczyli Dziecię z Matką Jego, Maryją; padli na twarz i oddali Mu pokłon. I otworzyli swe skarby, ofiarowali Mu dary: złoto, kadzidło i mirrę. A otrzymawszy we śnie nakaz, żeby nie wracali do Heroda, inną drogą udali się z powrotem do swego kraju” (Mt 2,11–12). Doświadczenie spotkania z Bogiem na zawsze naznacza ludzkie życie i je przemienia.

Centralną postacią tego obrazu jest Dziecię Jezus trzymane na kolanach przez swoją Matkę. Ono jest źródłem nadprzyrodzonego światła, które rozprasza ciemności nocy (gasnąca na niebie gwiazda) i spowija całą ziemię swoim blaskiem (złote tło ikony). Siedząca na tronie pełna majestatu Maryja, przepełniona Duchem Świętym (zielony kolor sukni), przynosi Jezusa i przedstawia Go jako Króla nad królami. Odziana w purpurowy płaszcz swoją królewską godność czerpie z wielkości Syna. Ikonopisarz bardzo wyraźnie ukazuje Maryję, która swoją osobą nie zasłania Dziecka, ale podaje Je mędrcom do adoracji. Święty Mateusz zanotował w Ewangelii, że magowie „padli na twarz i oddali Mu pokłon” (Mt 2,11). Niezwykle ciekawe w tej ikonie jest przedstawienie Matki, która nie trzyma Jezusa blisko siebie, swojej twarzy przy Jego twarzy, ale w pewnej odległości, jakby na dystans. W ten sposób artysta ukazał Bogurodzicę adorującą Syna w postawie kontemplacji i zadumy nad tajemnicą, która Ją otacza, wypełnia, a zarazem przeraża. Maryja tym gestem wyznaje, że Jezus jest Jej bliski w człowieczeństwie i niepojęty w bóstwie. Za plecami Maryi stoi św. Józef, wsparty na lasce, która jest symbolem opieki, jaką Bóg powierzył mu nad Maryją i Jezusem. Wpatrzony

---

<sup>4</sup> Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1982, s. 112–113.

w Niego, pełen podziwu adoruje majestat Boga ukryty w drobnym i kruchym ciele Dziecka. Wokół Jezusa gromadzą się Trzej Mędrcy, których królewską godność podkreślają korony na głowach i berła w dłoniach oraz towarzyszący im orszak służby podtrzymującej ich dostojne szaty. Są oni pełni zadumy wobec tego, co widzą: „niebo na ziemi i ziemia w niebiosach, człowiek w Bogu, a Bóg w człowieku, i Ten, którego cały wszechświat pomieścić nie zdoła, zamknięty w dziecięcym ciałku” (św. Piotr Chryzolog)<sup>5</sup>. Adorując Boga zamkniętego w dziecięcym ciałku, mędrcy odnajdują wielkość i godność Maryi Matki. Jednak Jemu, nie Jej, złożyli należny pokłon: „Weszli do domu i zobaczyli Dziecię z Matką Jego, Maryją; padli na twarz i oddali Mu pokłon” (Mt 2,11). Ks. Józef Kudasiewicz, dokonując egzegezy tego tekstu, zauważył, że „do Maryi doszli magowie przez Jezusa; *per Iesum ad Mariam*. Szczere i autentyczne szukanie Jezusa prowadzi zawsze do Jego Matki”<sup>6</sup>. Wynika stąd, że niezwykle powołanie Maryi na Matkę Boga można zrozumieć tylko w tajemnicy życia Jezusa Chrystusa; nigdy w oderwaniu od niej.

W ikonografii trzech królowie uosabiają całość ludzkiego życia: młodość, dojrzałość i starość. W ten sposób ikonopisarz chciał podkreślić, że Dziecko z Betlejem przychodzi do każdego: młodego, starca i człowieka w sile wieku, aby mu objawić piękno nowego życia, jakie Ono ze sobą niesie. Klęczący przed Jezusem najstarszy król zdjął koronę i położył ją na ziemi. Takie ujęcie posłużyło artyście do tego, by podkreślić pokorę panującego, który w małym Dziecku uznaje Władcę potężniejszego od siebie. Mędrcy przynoszą trzy dary: najstarszy, ubrany w złote szaty, składa złoto (symbol królewskiej władzy Jezusa); będący w średnim wieku, odziany w purpurowo-zielone szaty, ofiaruje kadzidło (symbol boskości Jezusa); najmłodszy, przystrojony w szaty zielono-purpurowe, przynosi mirrę (symbol gorzkiej śmierci Jezusa). Trzej Królowie są tu również przedstawicielami trzech ludzkich ras: białej, żółtej i czarnej. Najstarszy władca ma twarz o białej karnacji, ten w średnim wieku ma twarz koloru żółtego, najmłodszy zaś – czarnego. Ów celowy zabieg ikonopisarza uwypukla prawdę, że Chrystus objawia się każdemu bez względu na kolor skóry, język i kraj pochodzenia. Wszystkie główne postacie ikony pochylają się nad Dzieciątkiem w geście adoracji w taki sposób, że stanowią zamknięty krąg, symbol komunii, jaką tworzą z Jezusem i między sobą. Ponad nimi wszystkim dominuje stajnia, której charakterystycznym szczegółem jest to, że nie ma drzwi – jest otwarta na oścież z jednej i drugiej strony. Stajnia ta jest symbolem Kościoła otwartego na wszystkich i gromadzącego wokół Jezusa tych, którzy Go szukają i pragną zakosztować blasku prawdy.

<sup>5</sup> Piotr Chryzolog, *Kazanie 160*, w: *Liturgia Godzin. Codzienna Modlitwa Ludu Bożego*, t. I: *Okres Adwentu. Okres Narodzenia Pańskiego*, Poznań 1982, s. 511.

<sup>6</sup> J. Kudasiewicz, *Przez Jezusa do Maryi w Biblii*, w: *Per Iesum ad Mariam*, red. K. Pek, S.C. Napiórkowski, Częstochowa 2001, s. 31 i n.

Niechże więc wejdą do rodziny patriarchów wszystkie narody, niech błogosławieństwo obiecane synom Abrahama otrzymają synowie obietnicy, skoro się go wyrzekają synowie ciała. Niech w osobach trzech mędrców wszystkie narody oddają pokłon Stwórcy wszechświata. I nie tylko Judea, ale cała ziemia niech pozna Boga, by wszędzie „w Izraelu wielkie było Jego imię” (św. Leon Wielki)<sup>7</sup>.

Droga Trzech Mędrców aż do Jerozolimy, a potem do Betlejem, jest dla chrześcijanina symbolem jego wewnętrznej formacji i nieustannego wzrastania ku Chrystusowi. Wiedzie ona przez cztery etapy: formację wiary, formację serca, formację ducha i formację do misji.

Pasja, z jaką Trzej Mędrcy zaczęli szukać Jezusa, zaczęła się od obserwacji i badania kosmosu. „Gdzie jest nowo narodzony Król żydowski? Ujrzeliśmy bowiem Jego gwiazdę na Wschodzie i przybyliśmy oddać Mu pokłon” (Mt 2,2). Spełniły się w ich życiu słowa św. Pawła: „Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła” (Rz 1,20). Tę gwiazdę prowadzącą do rozpoznania w Jezusie Słowa Wcielonego stanowi dla Maksyma Wyznawcy pobożne rozważanie Prawa i proroków. W drodze ku Chrystusowi nie wystarczy intelektualna formacja wiary; potrzebna jest pogłębiona formacja serca, która zaowocuje spotkaniem. Ewangelista, przedstawiając historię Mędrców, pisze, że „weszli do domu”. Ten dom jest otwarty dla wszystkich i w pewien sposób symbolizuje Kościół. Aby spotkać Chrystusa, trzeba koniecznie wejść do domu, który jest Jego Kościołem. Dojrzewając w wierze, uczeń Chrystusa przestaje postrzegać Kościół z „zewnątrz”, przestaje stać niejako obok Niego, ale zaczyna żyć w Nim od „wewnątrz”, jak we własnym domu.

Dziedzictwem Pana jest Kościół, w szczególny sposób Maryja, ale także i każda dusza wierna. W świątyni łona Maryi Chrystus przebywał przez dziewięć miesięcy, w tej świątyni, jaką jest wierzący Kościół, trwa aż do skończenia świata, ale w świątyni duszy, przez poznanie i miłość, trwać będzie po wieki wieków (bł. Izaak, opat klasztoru Stella)<sup>8</sup>.

W domu Jezusa mieszka Maryja, Jego Matka, która przedstawia i podaje swojego Syna wszystkim tym, którzy chcą Go dotknąć i pokochać. Nad każdym, kto bierze krule i małe ciało Chrystusa w swoje dłonie, Maryja czuwa z macierzyńską miłością. Uczy słuchania słowa Bożego i kontemplacji Jezusa w wydarzeniach codziennego życia. Ich owocem jest przemiana serca, które przestaje być zwrócone ku sobie, ale staje się odpowiedzialne za braci. Człowiek dojrzały to ten, który „przerywa krąg własnej indywidualności, nie troszczy się wyłącznie o swoją

<sup>7</sup> Leon Wielki, *Kazanie 3 na Objawienie Pańskie*, w: *Liturgia Godzin...*, t. I, s. 496.

<sup>8</sup> Izaak, opat klasztoru Stella, *Kazanie 51*, w: *Liturgia Godzin...*, t. I, s. 225.



samorealizację, nie zadowala się też samoakceptacją, lecz odczuwa solidarność z drugimi, tak, iż niejako bierze na siebie ich ciężar” (Amedeo Cencini).

Kulminacją chrześcijańskiej formacji jest formacja ducha, która swój szczyt osiąga w uwielbieniu, adoracji i oddaniu swojego życia Jezusowi. Święty Mateusz pisze, że Trzej Mędrcy „padli na twarz i oddali Mu pokłon. [...] ofiarowali Mu dary: złoto, kadzidło i mirrę” (Mt 2,11–12). Słuchanie słowa Bożego, które przemienia serce, kontemplacja, która czyni je odpowiedzialnym za siebie i innych, prowadzą życie chrześcijańskie do adoracji. Czym jest adoracja? W języku greckim oddaje się ją słowem *proskynesis*, co oznacza gest poddania się komuś większemu i potężniejszemu. Uczeń Chrystusa poddaje więc swoje życie Jezusowi i czyni Go jedyną miarą swojego postępowania. Tak rozumiana adoracja nie umniejsza człowieka, nie czyni go małym, ale wielkim, ponieważ umieszcza go na poziomie Bożych oczu. Z kolei łacińskie słowo *ad-oratio* oznacza pocałunek, uścisk, a więc miłość, dzięki której stajemy się jedno z Jezusem. Uwielbienie i adoracja podsycane przez Miłość, prowadzą chrześcijanina do misji. Mędrcy, jak pisze św. Mateusz „otrzymawszy we śnie nakaz, żeby nie wracali do Heroda, inną drogą udali się z powrotem do swojego kraju” (Mt 2,12). W powrotnej drodze musieli stawić czoło niespodziewanym trudnościom, zagrożeniom i lękom. Teraz nie potrzebowali już blasku gwiazdy, bo w ich sercach płonęło światło, które w nich zapalił Jezus. Dotarłszy do swego kraju, z pewnością dali świadectwo o spotkaniu z Jezusem po to, by inni mieli udział w tej radości i miłości, które przemieniły ich życie. Misja związana z życiowym powołaniem chrześcijanina jest dla niego czymś naturalnym, bo przez nią daje on żywe świadectwo miłości do Chrystusa. Wypełnia on wiernie w codziennym życiu swoje obowiązki i zadania, unikając przy tym poddania się pokusie dezercji.

## GRZECH NIE NALEŻY DO DEFINICJI CZŁOWIEKA. IKONA CHRZTU JEZUSA

Nasza chora natura wymagała uzdrowienia; upadła – potrzebowała podniesienia, martwa – wskrzeszenia. Utraciliśmy posiadane dobra, trzeba było je nam przywrócić. Byliśmy zamknięci w ciemnościach, trzeba było przynieść nam światło. Będąc w niewoli, oczekiwaliśmy Zbawiciela [...]. Czy te powody były bez znaczenia? Czy nie zasługiwały one na wzruszenie Boga, na to, by zniżyć się aż do poziomu naszej ludzkiej natury i nawiedzić ją, skoro ludzkość znajdowała się w tak opłakanym i nieszczęśliwym stanie? (św. Grzegorz z Nyssy)<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Za: KKK 457.

Moc i prawdziwość tych słów przedstawia ikona Chrztu Pańskiego, która poprzez grę kolorów, światła i cienia, ruchu i bezruchu wprowadza nas w tajemnicę Święta Epifanii, czyli Objawienia Pańskiego. Warto wspomnieć, że w tradycji Kościoła wschodniego było też ono nazywane „Świętem Oświecenia” albo „Świętem Światła”, gdyż objawieniu się prawdziwego Boga towarzyszyła światłość. Święty Jan Chryzostom w ten sposób podkreśla doniosły charakter tego święta: „To nie dzień, w którym Chrystus się narodził, powinien być nazwany Epifanią, ale dzień, w którym został ochrzczony. Nie poprzez swe narodziny stał się znany wszystkim, ale poprzez swój chrzest”.

Należy zauważyć, że ikony o tej tematyce zaczęto pisać już wówczas, gdy na synodzie w Antiochii orzeczono sprzeciw wobec poglądów głoszonych przez Pawła z Samosaty, iż Jezus Chrystus jest Synem Bożym przez naturę, a nie przybranie (adopcję). Z kolei I Sobór Powszechny w Nicei w 325 roku ogłosił w *Credo*, że „Syn Boży jest «zrodzony, a nie stworzony, współistotny Ojcu»”<sup>10</sup>. Dopiero sobór efeski uzupełnił wyznanie, dodając w formule zjednoczeniowej „współistotny nam”, i wyeksponował w ten sposób wymiar antropologiczny chrystologii.

Tłem ikony jest pustynia, porośnięta ubogą roślinnością. Z jej urwistych szczytów, które przechodzą w dolinę, wypływają wody Jordanu. Te szczegóły wskazują na miejsce chrztu Jezusa. W centrum znajduje się postać Chrystusa, który ukazany jest tu jako mężczyzna w średnim wieku, o długich, spadających na plecy włosach oraz krótkiej brodzie. „Odziany w nagość Adamową” wchodzi do wody i w widocznym na ikonie ruchu podąża do Jana Chrzciciela z lekko pochyloną głową. W ten sposób ikonopisarz chciał wyrazić kenozę Jezusa, który stając się człowiekiem, był do nas we wszystkim podobny oprócz grzechu. Nagość Jezusa to, z jednej strony, akceptacja ograniczoności i skończoności stworzenia wobec Boga, z drugiej zaś świadomość istnienia jedynie w Bogu, poza którym jest tylko nicłość. Tak rozumiana nagość jest radosnym i pełnym skromności przeżywaniem życia przed obliczem Boga, to nie pożądanie niczego dla siebie, lecz bezgraniczne bycie dla drugiego. Jezus prawą dłonią błogosławi wodę i uświęca ją przez swoje zanurzenie, aby stała się wodą chrztu, a więc grobem dla grzechu i łonem, z którego dzięki Niemu ma początek nowe stworzenie. Zanurzając się w falach Jordanu, Odkupiciel bierze na siebie grzech świata i już zapowiada swoją śmierć i zmartwychwstanie dla zbawienia wszystkich ludzi.

W drugiej dłoni Jezus trzyma zwój Pisma, na znak, że w Nim wypełniają się wszystkie starotestamentalne proroctwa. U stóp Zbawiciela w wodach Jordanu widać dwie małe ludzkie postacie. Pierwsza z nich przedstawia nagiego mężczyznę – alegorię Jordanu, który rozstał się przed Elizeuszem po tym, jak ten

---

<sup>10</sup> KKK 465.

uderzył weń płaszczem Eliasza. Wydarzenie to najlepiej tłumaczy *Troparion* na niedzielę przed Epifanią w liturgii wschodniej: „Elizeusz swym płaszczem bieg rzeki Jordanu zawrócił [...] a wody rozdzielone zostały na jedną i drugą stronę i dno rzeki było dla Elizeusza suchą drogą jako prawdziwy obraz chrztu”. Druga postać przedstawia kobietę, która jest wyobrażeniem Morza Czerwonego – starotestamentalnej figury chrztu – i odnosi się do cudownego przejścia Izraela suchą nogą po jego dnie. Autor ikony w wodach Jordanu umieścił również pływające ryby. Są one symbolem odrodzonych przez chrzest chrześcijan. „Jesteśmy małymi rybami. Rodzimy się z wody, tak jak nasza ryba Jezus Chrystus, i możemy być ocaleni tylko, jeżeli pozostaniemy w wodzie” (Tertulian).

Po prawej stronie Chrystusa na brzegu rzeki stoi Jan Chrzciciel, którego ascetyczny wygląd wskazuje na surowy tryb życia. „Jan nosił odzienie z sierści wielbłądziej i pas skórzany około bioder, a jego pokarmem były szarańcza i miód leśny” (Mt 3,4). Cały nachylony ku Jezusowi i wpatrzony w Jego twarz, wyciąga prawą rękę w obrzędowym geście chrztu. W oddali na brzegu leży odłożona przez Jana siekiera. Oznacza ona, że kara za grzech ustępuje miejsca przychodzącemu Miłosierdziu. W tym świętym obrzędzie uczestniczą aniołowie stojący po drugiej stronie rzeki, przyodziani w różnokolorowe szaty jako duchy gotowe do posługi Jezusowi. Z pokorą i uwielbieniem skłaniają przed Nim swe głowy, a ich dłonie ukryte w fałdach sukni wskazują na pełną bojaźni cześć, jaką otaczają Chrystusa. W górnej części ikony widzimy otwierające się niebo, symbol obecności Boga, który ogłasza boskie synostwo Jezusa: „Ten jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie” (Mt 3,17). Z kręgu nieba wychodzi świetlisty promień Ducha Świętego, spoczywający na Chrystusie w postaci cielesnej niby gołębia. On rozpala całe wydarzenie żarem ognia, co zostało podkreślone przez ikonopisarza ognistą czerwienią tła. On namaszcza też i posyła Jezusa, aby ubogim głosił dobrą nowinę, więźniom ocalenie, niewidomym przejrzenie, aby zniewolonych uczynić wolnymi i ogłosić rok łaski od Pana (zob. Łk 4,18–19).

Chrzest, udzielany przez Jana w wodach Jordanu, był rytym pokutnym, mającym na celu odpuszczenie grzechów. „Wówczas ciągnęły do niego Jerozolima oraz cała Judea i cała okolica nad Jordanem. Przyjmowano od niego chrzest w rzece Jordan, wyznając swoje grzechy” (Mt 3,5–6). Jezus Chrystus nie potrzebował żadnego oczyszczenia, był bowiem całkowicie niewinny. Przyjął jednak chrzest jako znak solidarności ze wszystkimi grzesznikami potrzebującymi zbawienia. Poprzez ten akt zanurza się On w historię ludzkiego życia, we wszystko, co je zniewala, pomniejsza, czyni nieznośnym i trudnym. On przyjmuje na siebie „nagość” człowieka odkrytą przez grzech, wstyd, nieprawość, by przyoblec swoją łaską i chwałą. Ewangelisci opowiadają, że gdy Jezus został ochrzczony, otwarły się nad Nim niebiosy i Duch Święty zstąpił na Niego w postaci cielesnej, niby go-

łębica, i usłyszał głos Ojca: „Tyś jest mój Syn umiłowany, w Tobie mam upodobanie” (Łk 3,22). W ten sposób Ojciec objawia światu swojego umiłowanego Syna, a udzielając Mu Ducha Świętego, przyodziewa Go swoją mocą potrzebną do spełnienia czekającej Go misji. Syn zaś, który jest „obrazem Boga niewidzialnego”, w tym samym Duchu objawia wszystkim oblicze Boga łaskawego, dobrego i miłośnierzego, który nikim nie gardzi, ale każdego uznaje za syna.

W czasie chrztu w Jordanie Jezus, namaszczoney przez Ojca Duchem Świętym, został ustanowiony kapłanem, prorokiem i królem, aby zgładzić grzech świata. Należy pamiętać, że wszyscy ochrzczeni uczestniczą w tej potrójnej misji Jezusa i ponoszą odpowiedzialność za misję i służbę, jakie z niej wynikają.

Jezus Chrystus jest Arcykapłanem, ale Jego kapłaństwo nie ma pochodzenia lewickiego, gdyż jest ono innego rodzaju – zostało zapowiedziane przez postać Melchizedeka, będącego równocześnie królem i kapłanem. Myśl tę rozwija List do Hebrajczyków, który powołuje się na Psalm 110. Jest w nim mowa o „Panu” zaproszonym przez Boga, aby zasiadł po Jego prawicy: „Siaź po mojej prawicy” (postawa króla), i kapłaństwie, jakie ten nabywa: „Tyś jest kapłanem na wzór Melchizedeka”. Autor Listu do Hebrajczyków mocno podkreśla związek ofiary, jaką z siebie samego, umierając na krzyżu, złożył Jezus Chrystus, z Jego królewską intronizacją. „On to zamiast radości, którą Mu obiecywano, przecierpiał krzyż, nie bacząc na jego hańbę, i zasiadł po prawicy na tronie Boga” (Hbr 12,2). Królewskie wyniesienie, którego dostępuje Jezus, jest owocem Jego synowskiego posłuszeństwa Bogu, aż do śmierci krzyżowej.

Jezus Chrystus „nie przyszedł, aby Mu słuźono, lecz aby służyć i dać swoje życie jako okup za wielu” (Mt 20,28). Idąc za Jego wzorem, chrześcijanin potwierdza swoje królewskie pochodzenie przez służbę ubogim i cierpiącym, w których rozpoznaje oblicze udręczonego i ubogiego Zbawiciela. „Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25,40). Święty Leon Wielki, podkreślając wielką godność chrześcijanina, pyta retorycznie: „Cóż jest bardziej królewskiego niż to, że dusza potrafi kierować swoim ciałem w poddaniu Bogu? Cóż jest bardziej kapłańskiego, jak poświęcić Panu czyste sumienie i składać na ołtarzu serca nieskalane ofiary pobożności?”<sup>11</sup>.

Jezus, nauczając w synagogach, czyniąc liczne znaki i cuda, rozpoznawany był jako wyjątkowy prorok: „Wielki prorok powstał wśród nas i Bóg nawiedził lud swój” (Łk 7,16). Głosząc Dobrą Nowinę, nawoływał On wszystkich do nawrócenia i przemiany życia: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wierźcie w Ewangelię!” (Mk 1,15). Chrześcijanin pełni prorocką misję

---

<sup>11</sup> Leon Wielki, *Sermones*, 4, I: PL 54, 149, *Mowy*, tłum. K. Tomczak, Poznań 1957.

Chrystusa, trwając niezachwianie w wierze nawet wtedy, gdy wielu chciałoby zafalszować słowo Zbawiciela i usunąć z Ewangelii prawdy dla nich niewygodne. W ten sposób, wypełniając wiernie obowiązki stanu, staje się on świadkiem Chrystusa w swoim środowisku.

Jan Chrzciciel jest w kontemplowanej przez nas ikonie wspaniałym przykładem chrześcijańskiego życia w pełni oddanego Bogu. Stał się prorokiem, kapłanem i królem – najpierw, gdy wskazał swoim uczniom na Jezusa: „Oto Baranek Boży” (J 1,36), a ci poszli za Nim; potem, gdy bronił obyczajów nawet wobec króla Heroda: „Nie wolno ci mieć żony twego brata” (Mk 6,18); i wreszcie, gdy umierając śmiercią męczeńską, dał Chrystusowi najpiękniejsze świadectwo miłości.

## ŻYCIODAJNA PRZYNALEŻNOŚĆ. IKONA „JEZUS Z PRZYJACIELEM”

Wyobrażamy sobie kochanków siedzących twarzą w twarz, a przyjaciół ramię przy ramieniu: oczy ich patrzą w dal [...]. Pragnienie czegoś poza przyjaźnią jest koniecznym warunkiem zaprzyjaźnienia się. Gdyby prawdziwa odpowiedź na pytanie: Czy dostrzegasz tę samą prawdę? brzmiała: Nie, nie dostrzegam i nic mnie prawda nie obchodzi, chcę po prostu mieć przyjaciela, nie mogłaby z tego powstać żadna przyjaźń [...] nie miałyby się wokół czego owinąć, bo przyjaźń musi posiadać swój ośrodek, choćby nim była pasja do gry w domino lub do białych myszy. Ci, co nic nie posiadają, nie mają się czym dzielić, ci, co nigdzie nie zmierzają, nie mogą mieć towarzyszy podróży (C.S. Lewis)<sup>12</sup>.

Ma rację autor tych słów, pisząc w niemalże poetycki sposób, że przyjaźń jest tym szczególnym rodzajem ludzkich relacji, który opiera się na patrzeniu w jednym i tym samym kierunku i byciu razem z powodu pragnienia czegoś więcej. Myśl tę obrazuje ikona „Jezus z przyjacielem”, napisana w VI wieku w Egipcie. Na tle o barwach ognia ukazuje ona dwie osoby siedzące na tronie obok siebie, Jezusa i Menasa (przyjaciela).

Jezus w tym ujęciu przedstawiony jest jako barczysty młodzieniec ubrany w ciemną suknię, która swymi fałdami zakrywa Jego stopy. Ten celowy zabieg autora podkreśla odwieczne i boskie pochodzenie Jezusa Chrystusa, który zasiadając w chwale Ojca, nadal, jako zmartwychwstały Pan i niestrudzony pielgrzym (ciemny jak ziemia, kolor szat), pozostaje ze swoim Kościołem. W lewej ręce

---

<sup>12</sup> C.S. Lewis, *Cztery miłości*, Warszawa 1962, s. 112.

trzyma księgę Słowa Życia, prawą zaś przygarnia swego przyjaciela – jest nim męczennik, mnich Menas, pogodny człowiek o ascetycznym wyglądzie. Mądrość św. Menasa bije z jego naznaczonego wiekiem oblicza, przenikniętego jednocześnie młodością ducha i radością życia. Mężczyzna ten w jednej ręce trzyma zwój Pisma otrzymanego od Pana, które ustanowił regułą swojego życia; drugą zaś dłoń podnosi w geście błogosławieństwa skierowanego do wszystkich odrodzonych przez chrzest dzieci Boga, w taki sposób, że staje się ono świadectwem wiary w bosko-ludzką naturę Syna Bożego – Jednego Boga z Ojcem i Duchem Świętym. Ubrany w czerwoną dalmatykę, wskazuje na swoje życie uwieńczone męczeństwem, pełne służby oraz miłości do Boga i człowieka. Stygmaty na jego rękach przywołują pełne upodobnienie się do Chrystusa cierpiącego i zmartwychwstałego, natomiast wierzchnia biała szata podkreśla jego czystość życia w dziewictwie konsekrowanym. Nasłuchujące uszy są wyrazem posłuszeństwa słowu Bożemu, a wystające spod tuniki nogi wskazują na gotowość pełnienia woli Boga. Charakterystycznym szczegółem u obu postaci są szeroko otwarte oczy patrzące w jednym kierunku, z tą różnicą, że źrenica lewego oka Menasa skierowana jest na Jezusa. W ten sposób ikonopisarz podkreślił, że pełnia życia jest możliwa tylko z Chrystusem i że nigdy nie wolno Go stracić z oczu. Zwycięstwo, jakie odniósł Menas przez swoją wierność Jezusowi aż do śmierci, na ikonie zaakcentowane zostało przez zajęcie przez niego miejsca u boku Zbawiciela. Spełniła się więc wobec niego obietnica z Apokalipsy św. Jana: „Zwycięzcy dam zasiąść ze Mną na moim tronie, jak i Ja zwyciężyłem i zasiadłem z mym Ojcem na Jego tronie” (Ap 3,21). Wpatrując się w ikonę „Jezus z przyjacielem”, można odnieść wrażenie, że jest ona zobrazowaniem fragmentu 15 rozdziału Ewangelii według św. Jana, mówiącego o krzewie winnym:

Ja jestem prawdziwym krzewem winnym, a Ojciec mój jest tym, który go uprawia. Każdą latorośl, która nie przynosi we Mnie owocu, odcina, a każdą, która przynosi owoc, oczyszcza, aby przynosiła owoc obfity. Wy jesteście czyści dzięki słowu, które wypowiedziałem do was. Trwajcie we Mnie, a Ja w was będę trwać. Podobnie jak latorośl nie może przynosić owocu sama z siebie – jeśli nie trwa w winnym krzewie – tak samo i wy, jeżeli we Mnie trwać nie będziecie. Ja jestem krzewem winnym, wy – latoroślami. Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity, ponieważ beze Mnie nic nie możecie uczynić (J 15,1–5).

Kluczowym słowem, które tłumaczy istotę tej ikony, jest przynaglenie skierowane do apostołów, przyjaciół Jezusa: „Trwajcie we Mnie”. Płyń z niego najważniejsze przesłanie dla życia duchowego: trwanie i wytrwanie przy Jezusie decyduje o owocności wszelakich poczynąń Jego ucznia. Poza Chrystusem, szczepem



winnym Ojca, nie może on nic uczynić, skazany jest na bezpłodność w życiu nadprzyrodzonym wraz ze wszystkimi tego następstwami. Zatem podstawowym warunkiem życia i owocowania poszczególnych pędów okazuje się ich jedność ze szczeniem winnym, czego wyrazem jest miłość. Ikona będąca przedmiotem naszej medytacji skierowana jest do wszystkich przyjaciół Jezusa, spośród których, ze względu na swój sposób życia, szczególne miejsce w Jego sercu zajmują duchowni. Sakramentalny udział w kapłaństwie Chrystusa sprawia, że w swej posłudze stają się oni Jego obrazem: Syna posłusznego, Sługi cierpiącego i Baranka niewinnego. Na każdym etapie kapłańskiego życia ksiądz powinien pamiętać, że jego wolny wybór został poprzedzony łaską i Bożym upodobaniem: „Nie wyście Mnie wybrali, ale Ja was wybrałem i przeznaczyłem was na to, abyście szli i owoc przynosili, i by owoc wasz trwał” (J 15,16). Dogłębna pamięć o tych słowach chroni przed zawłaszczeniem kapłaństwa i sprowadzeniem go do dobrze prosperującego interesu i kariery, przed otrząskaniem z rzeczami świętymi i banalizacją liturgii, przed sprowadzeniem misji do wygodnej i komfortowej egzystencji bez niepotrzebnych napięć, przed tym wszystkim, co generuje każdy kapłański kryzys.

Trwanie przy Panu umacnia się w cierpieniu, w którym Duch Święty wykuwa wspaniałe oblicze przyjaciela Boga. W „piecu utrapienia” próbuje On moją przyjaźń, wierność, moje kapłaństwo. Jeśli z miłości do Chrystusa podejmuję cierpienie, Duch Święty odnawia we mnie młodość i świeżość ducha. Owocem zaś Ducha jest: „miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie. [...] A ci, którzy należą do Chrystusa Jezusa, ukrzyżowali ciało swoje z jego namiętnościami i pożądaniami. Mając życie od Ducha, do Ducha się też stosujemy” (Ga 5,22–25).

## RELACJA SPEŁNIENIA – USYNOWIENIE. TY JESTEŚ PROMIENIOWANIEM OJCA

Nasze ciało jest pierwszą Ewangelią, ponieważ świadectwo Bożej obecności w nas samych jest przekazywane przez wyraz naszej twarzy, poprzez nasze otwarcie, życzliwość i uśmiech. To w nas samych jest obecne to wewnętrzne światło, które jest odbłaskiem chwały Jezusa Chrystusa. Jest bowiem w nas obecne ukryte piękno, cudowne i niewyczerpane piękno. Chrystus nie przyszedł tylko po to, aby zbawić nasze dusze. Przyszedł, aby objawić człowiekowi Boga i aby objawić człowieka człowiekowi (Maurice Zundel)<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> *Lectio divina na każdy dzień*, t. III: *Czas Wielkiego Postu i Triduum Paschalne*, Warszawa 2007, s. 157.



Moc i prawdziwość tych słów przedstawia ikona Przemienienia Pańskiego, która poprzez grę kolorów, światła i cienia, ruchu i bezruchu ukazuje zarówno piękno Boga, jak i piękno człowieka powołanego do udziału w chwale Bożej. Ikona ta obrazuje podwójne pragnienie Jezusa wyrażone w modlitwie arcykapłańskiej. Pierwsze: „Ojcze, otocz Mnie u siebie tą chwałą, którą miałem u Ciebie wpierw, zanim świat powstał” (J 17,5) i drugie: „Ojcze, chcę, aby także ci, których Mi dałeś, byli ze Mną tam, gdzie Ja jestem, aby widzieli chwałę moją, którą Mi dałeś, bo umiłowałeś Mnie przed założeniem świata” (J 17,24).

Warto jednak na początku wspomnieć, że według tradycji wschodniej ikonograf-mnich zaczynał „boską sztukę” pisania ikon od namalowania właśnie ikony Przemienienia, ponieważ każdą inną ikonę pisze się nie tyle kolorami, ile światłem Taboru (Paul Evdokimov). Tłem ikony Przemienienia jest góra, której urwiste uskoki wskazują, że jest ona wysoka, stroma, niebezpieczna, dostępna tylko dla odważnych, dla tych, którzy nie boją się ryzyka i poza życiem nie mają nic do stracenia. Szczyt góry to miejsce, gdzie łączy się ziemia z niebem, sprawy ludzkie ze sprawami boskimi, skąd lepiej widać wielkość Boga i kruchość stworzenia, gdyż to właśnie „na wzgórzu Pan się ukazuje” (Rdz 22,14). Na jeden z nich – wedle ewangelicznych przekazów – Jezus zabrał ze sobą trzech spośród swoich uczniów: Piotra, Jakuba i Jana, którzy stali się świadkami niezwykłego wydarzenia. Ujrzeni oni bowiem, że szaty Jezusa stały się „lśniące białe, tak jak żaden na ziemi folusznik wybielić nie zdoła” (Mk 9,3).

W centrum ikony widzimy Chrystusa skąpanego w świetle. Wychodzące od Niego promienie tworzą niebieską gwiazdę wpisaną w mandorlę (nimb w kształcie migdału). W ten sposób ikonopisarz chce podkreślić, że światło, które ogarnia Jezusa, nie ma charakteru naturalnego, lecz nadprzyrodzony. Przemienienie jest wydarzeniem modlitewnym: modląc się, Jezus zanurza się w Bogu tak bardzo, że cały spowity w światło ukazuje uczniom swoje boskie pochodzenie, które w uroczysty sposób wyznajemy w *Credo* Kościoła: „Bóg z Boga, Światłość ze Światłości, Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego, zrodzony a nie stworzony”. Blask wychodzący od Jezusa ogarnia najpierw świat chwalebny już przemieniony, którego uczestnikami są dwaj wielcy prorocy Starego Przymierza, Mojżesz i Elias, namalowani tu na złotym tle. Pochyleni w stronę Jezusa, razem z Nim tworzą komunię i w geście adoracji kontemplują Jego pełne chwały oblicze. Światło to dociera także na ziemię i swoim blaskiem przemienia doczesność, będącą udziałem apostołów. Chwała Jezusa jest tak przejmująca, że powaleni na ziemię uczniowie nie mogą się w nią wpatrywać inaczej, jak tylko odwracając twarze, jak Jakub i Jan, bądź zasłaniając swoje oblicze ręką, jak Piotr. W ten sposób ikonopisarz chce podkreślić, że światło chwały Chrystusa ogarnia człowieka i dotyka go nie inaczej, jak tylko

przez sakramentalne znaki. Człowiek bowiem „nie może oglądać Boga swymi cielesnymi oczyma”<sup>14</sup>.

Mojżesz i Eliasz (należący już do wieczności) w czasie ziemskiego życia, na Horebie (Synaju), doświadczyli przemieniającej ich losy chwały Boga. Udziałem Mojżesza przez czterdzieści lat pobytu na pustyni była monotonia i rutyna, które powoli zżerały jego życie. Tak było do momentu, kiedy postanowił zaryzykować, wyprowadzając owce swojego teścia w głąb pustyni, i wtedy „doszedł do Góry Bożej Horeb” (Wj 3,1). Tam w krzewie, który płonął, lecz się nie spalał, doświadczył obecności Jahwe i został przez Niego posłany, by wyzwolić Izraela z rąk Egipcjan. Potem na tej samej górze otrzymał Prawo dla Izraela. Zstępując z niej „z dwiema tablicami Świadectwa w ręku, nie wiedział, że skóra na jego twarzy promieniała na skutek rozmowy z Panem” (Wj 34,29).

Eliasz z kolei, po dokonaniu surowego sądu nad prorokami Baala, ucieka przed zemstą królowej Izebel. Zmęczony i wycieńczony wędrówką przez pustynię skarży się Bogu, prosząc dla siebie o śmierć: „Wielki już czas, o Panie! Zabierz moje życie, bo nie jestem lepszy od moich przodków” (1 Krl 19,4). Posilony przez anioła wchodzi na Horeb, gdzie doświadcza Boga nie w wichurze, trzęsieniu ziemi czy ogniu, lecz w szmerze łagodnego wiatru. Ów delikatny powiew symbolizuje zażyłość, jaką Jahwe obdarza swoich proroków. W ten sposób Eliaszowi zostaje przywrócona moc wewnętrzna i nadzieja. Jest zdolny wypełnić do końca wolę Boga. „Wtedy Pan rzekł do niego: «Idź, wracaj swoją drogą ku pustyni Damaszku [...]»” (1 Krl 19,15). Mojżesz i Eliasz swoją obecnością świadczą wobec apostołów, że Jezus Chrystus, którego adorują, jest tym samym Bogiem, który objawił się im na Synaju, i że On jest wypełnieniem Prawa i Proroków. Ponadto przekazują oczywistą prawdę, że droga do chwały wiedzie przez zmagania i cierpienie.

Trzej wystraszeni apostołowie, powaleni na ziemię widokiem chwały Pana, chcą tu pozostać na zawsze. „Wtedy Piotr rzekł do Jezusa: «*Rabbi*, dobrze, że tu jesteśmy; postawimy trzy namioty: jeden dla Ciebie, jeden dla Mojżesza i jeden dla Eliasza»” (Mk 9,5).

Podobnie jak kiedyś Piotr wzbraniał się przed przyjęciem słowa o męce, którą zapowiedział dla siebie Jezus: „Panie [...] Nie przyjdzie to nigdy na Ciebie” (Mt 16,22), tak teraz pragnie zatrzymać ten moment zachwyty, by nie schodzić na dół, gdzie czeka go codzienny trud i cierpienie.

Piotr jeszcze tego nie rozumiał, skoro pragnął żyć z Chrystusem na górze. Dostąpisz tego, Piotrze, dopiero po śmierci. Ale teraz Chrystus mówi: Zejdź z góry, by się truduć na ziemi, by służyć na ziemi, byś był pogardzany i ukrzyżowany na ziemi. Życie

<sup>14</sup> *Katechizm Kościoła Prawosławnego*, Kraków 2001, s. 112.

zstępuje, aby dać się zabić; chleb zstępuje, aby doznawać głodu, droga zstępuje, aby męczyć się w drodze, Źródło zstępuje, aby odczuwać pragnienie, a ty nie chcesz się trudzić? (Liturgia bizantyjska, kontakion ze Święta Przemienienia).

Całość widzenia zamyka świadectwo Ojca dochodzące z obłoku: „To jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie. Jego słuchajcie!” (Mt 17,5). W Jezusie Chrystusie Bóg przemawia do nas w sposób definitywny, w Nim darował nam siebie samego raz na zawsze. Każdy człowiek szuka swojego miejsca na ziemi – w przestrzeni, w której mógłby się spełniać, wieść spokojne, bezproblemowe życie, bez niepotrzebnych napięć i frustracji, gdzie mógłby się na stałe rozsiać i urządzić. Postawa taka nie ma jednak nic wspólnego z chrześcijaństwem, które od początku postrzegane było jako droga do nieba ku światłu Jezusa Chrystusa. W zdecydowany sposób pisze o tym autor Listu do Hebrajczyków, wspominając wiarę patriarchów jako wzór do naśladowania dla chrześcijan: „W wierze pomarli oni wszyscy, nie osiągnąwszy tego, co im przyrzeczono, lecz patrzyli na to z daleka i witali, uznawszy siebie za obcych i gości na tej ziemi. [...] Teraz zaś do lepszej dążą [ojczyzny], to jest do niebieskiej” (Hbr 11,13–16). Los chrześcijanina zatem leży w rękach Boga, a jego nadzieja spoczywa w niebie, ponieważ tam jest jego wieczne przeznaczenie. Właśnie dlatego czuje się on obcym na tej ziemi, żyje w poczuciu tymczasowości, ciągle gotów iść dalej. Na taką formę życia wskazuje sam Chrystus, o którym św. Piotr mówi, że „przeszedł On [przez ziemię], dobrze czyniąc i uzdrawiając wszystkich, którzy byli pod władzą diabła. [...] Jego to zabili, zawiesiwszy na drzewie. Bóg wskrzesił Go trzeciego dnia [...]” (Dz 10,38–40). Kontemplowana przez nas ikona Przemienienia Pańskiego wyraźnie eksponuje namalowaną żółtym kolorem drogę na Tabor, przy której znajdują się trzej apostołowie. Autor chce przez to podkreślić, że droga na górę wiedzie przez trud, przez pustynię, wymagającą od ucznia hartu ducha. Ciekawie przedstawiona jest tu postawa apostołów. Piotr z jednej strony ręką osłania się przed blaskiem, który bije od oblicza Pana, z drugiej, wskazując na Jezusa, składa propozycję rozbicia trzech namiotów. Ta postawa wskazuje na trud misji, służby, która ma moc upodobnić ucznia do Jezusa. Jan w klęczącej, niemal skulonej pozycji, podparty ręką, zdaje się kontemplować przerastającą go tajemnicę i pije z niewidzialnego źródła, którego początkiem jest Jezus. Apostoł zdążający ku Światłu ma z odwagą podjąć trud modlitwy, która sprawia, że przeżywa on tym większe ciemności, im bliżej Boga się znajduje. Z kolei Jakub ukazany jest, jakby spadał z góry na plecy, i tą postawą wskazuje na podjęcie trudu dawania świadectwa posuniętego aż do męczeństwa. Uczeń zafascynowany Jezusem chce o Nim mówić każdemu nie tylko słowem, ale także stylem życia.

## SPEŁNIENIE SIEBIE. IKONA OBMYCIA NÓG

Jan Paweł II, rozmyślając nad tożsamością człowieka, napisał:

Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa<sup>15</sup>.

Ogarniająca człowieka pełnia Bożej miłości objawiła się w Osobie Jezusa Chrystusa, który oddał swoje życie na drzewie krzyża. Jego ofiara została poprzedzona uczcą miłości, podczas której Jezus dał siebie samym uczniom pod postaciami chleba i wina. Od tego momentu Eucharystia staje się w Kościele pamiątką Jego obecności i miłości. Warto zaznaczyć, że nie tylko łamanie chleba, ale i służba wobec braci jest wypełnieniem nakazu Pana: „to czyńcie na moją pamiątkę!”. Święty Jan Chryzostom w homilii do Ewangelii św. Mateusza pisze o tym w następujących słowach:

Jeśli pragniesz oddać cześć ciału Chrystusa, nie zapominaj o Nim, gdy jest w potrzebie. Nie czej Go w kościele jedwabiem, jeśli na zewnątrz nie zauważasz, gdy jest zziębnięty i nagi. Ten bowiem, który powiedział: „To jest Ciało moje” i sprawił to, co powiedział, mówił także: „Byłem głodny, a daliście Mi jeść” oraz „czego nie uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, Mnieście nie uczynili”<sup>16</sup>.

Prawda ta ukazana jest w sposób plastyczny na ikonie przedstawiającej Jezusa obmywającego nogi apostołom. Istotnym przesłaniem tego wizerunku są słowa Chrystusa: „Czy rozumiecie, co wam uczyniłem? Wy Mnie nazywacie «Nauczycielem» i «Panem», i dobrze mówicie, bo nim jestem. Jeżeli więc Ja, Pan i Nauczyciel, umyłem wam nogi, to i wy powinniście sobie nawzajem umywać nogi. Dałem wam bowiem przykład, abyście i wy tak czynili, jak Ja wam uczyniłem” (J 13,13–15). Podążając tą drogą, człowiek staje się szczęśliwy, spełnia się bowiem nie przez to, co posiada, ale przez to, kim jest wobec Boga i braci.

W centrum ikony znajduje się Jezus ubrany w czerwoną suknię przepasaną prześcieradłem. Kolor czerwony oznacza, że Chrystus jest cały wypełniony miłością, aż po ofiarę z siebie, natomiast biel prześcieradła symbolizuje czystą, służebną

---

<sup>15</sup> Jan Paweł II, *Redemptor hominis* 10, Wrocław 1994.

<sup>16</sup> Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, cz. 2 (Źródła Myśli Teologicznej), red. A. Bandura i in., Kraków 2001, s. 503–510.

miłość, nieskażoną egoizmem. Jego pochylenie się ku nogom ucznia ukazuje uniżenie i pokorę, z jaką odnosi się do tych, których sam wybrał. Gest ten zawiera w sobie także prośbę o otwarcie się ucznia na przyjęcie miłości, której hojność symbolizują strugi wody rozlewające się na nogi apostoła z pełnych łaskowości i dobroci rąk Zbawiciela. Skupiona twarz posługującego Jezusa oznacza, że najważniejsza dla Niego jest miłość, jaką pragnie obdarować ucznia. Jego bose stopy wskazują, że jest on sługą i niewolnikiem miłości do człowieka.

Naprzeciwko Chrystusa znajduje się Piotr; jego godność królewską podkreśla tron, na którym siedzi. Poprzez takie przedstawienie ikonopisarz chce podkreślić wyjątkowość człowieka, przed którym uniża się sam Bóg. Gest otwartych i pustych dłoni, jakie Piotr wyciąga do Jezusa, oznacza najpierw przyznanie się do własnej słabości, która przyzywa Jego pomocy „Głębia przyzywa głębię hukiem Twych potoków” (Ps 42,8). Symbolizuje ponadto otwarcie się na tę wielkoduszną miłość, która da mu siłę, by oddał swe życie za Jezusa i braci (zapowiada to czerwony kolor jego szat). Zanurzenie nóg Piotra w misie z wodą oznacza, że daje się on oczyścić z pozostałości grzechu i przyjmuje posłanie, by iść aż na krańce świata i głosić Ewangelię ubogim. Piotr skupia na Jezusie swój wzrok, adorując bezgraniczną, jeszcze dla niego niepojętą miłość, która uniża się do jego stóp i go dotyka. „Tego, co Ja czynię, ty teraz nie rozumiesz, ale poznasz to później” (J 13,7). Powyżej Jezusa i Piotra umiejscowieni są pozostali apostołowie. Ich postacie układają się na kształt trójkąta, w którego centrum jest Chrystus, co ma symbolizować, że ich wspólnota staje się komunią na wzór więzi miłości między Osobami w Trójcy Świętej. Na twarzach apostołów rysuje się zachwyt i pokój, który napełnia ich szczęściem, bo kontemplują miłość nie z tego świata. Ona tworzy z nich wspólnotę, w której jeden żyje dla drugiego i wzajemnie są dla siebie oparciem. Ciekawym szczegółem jest widoczna na ikonie rozmowa dwóch uczniów zwróconych twarzami ku sobie. Jeden z nich ręką wskazuje na Mistrza, drugi wznosi dłoń w geście uwielbienia. Oznacza to, że przedmiotem dialogu i modlitwy we wspólnocie jest zawsze miłość Chrystusa do człowieka.

Ikonopisarz w samym środku tej wspólnoty umieścił Judasza. Jego spojrzenie, w odróżnieniu od pozostałych uczniów, błądzi gdzieś daleko i wydaje się on zupełnie niezainteresowany gestem Jezusa. Autor przez ten celowy zabieg chce pokazać, że to nie wspólnota odwraca się od Judasza, ale że to on sam ją opuszcza, zdradzając Jezusa. Kościół zawsze przeżywa dramat, gdy uczeń jest w nim obecny tylko ciałem, nigdy zaś duchem, przez co po cichu zdradza Chrystusa.

Aureole okalające apostołów zjednoczonych wokół Mistrza wskazują, że stanowią oni świętą wspólnotę grzesznych ludzi. Złote tło ikony symbolizuje z kolei przyszłą chwałę nieba, która rodzi się z komunii uczniów z Jezusem. „To będzie – pisze św. Cyprian – twoją chwałą i szczęściem: być dopuszczonym do widzenia

Boga. [...] Cieszyć się w Królestwie niebieskim razem ze sprawiedliwymi przyjaciółmi Boga radością osiągniętej nieśmiertelności”.

Szczytem wszelkiej więzi miłości i akceptacji jest komunია człowieka z Bogiem, która dokonała się w osobie Jezusa Chrystusa. Jego miłość jest odmienna od naszej, nie zatrzymuje się na tym, co powierzchowne, ale dotyka ludzkiego ducha, zwłaszcza w jego słabości. Autor Listu do Hebrajczyków tak o tym pisze: „Nie takiego [...] mamy arcykapłana, który by nie mógł współczuć naszym słabościom, lecz poddanego próbie pod każdym względem podobnie jak my – z wyjątkiem grzechu. Przybliżmy się więc z ufnością do tronu łaski, abyśmy doznali miłosierdzia i znaleźli łaskę pomocy w stosownej chwili” (Hbr 4,15–16). Bóg objawia się więc jako ktoś bliski naszemu sercu, kto okazuje szacunek, darzy troską i życzliwością. Przyjmuje nas w naszej słabości i kruchości, a zraniony nie przestaje kochać. Jan Paweł II zauważa, że krzyż „stanowi najgłębsze pochylenie się Bóstwa nad człowiekiem [...], jakby dotknięcie odwieczną miłością najboleśniejszych ran ziemskiej egzystencji człowieka”.

Do zbudowania komunii potrzebne jest też błogosławienie wspólnocie, które wyraża się w tym, że chcę dobra dla drugiego, usilnie pragnę jego świętości, odczuwam przykrość, gdy upadnie, spieszę z pomocą, gdy spotyka go trudność. Błogosławić wspólnocie to też dobrze o niej mówić, traktując ją jako swoją matkę. Życie braterskie polega na wspieraniu innych i dodawaniu im odwagi w realizacji różnych projektów, pomysłów i inicjatyw, tak by nie złamać trzciny nadłamaney i nie zgasić knotka o nikłym płomyku (zob. Iz 42,3). Upominanie zaś powinno dokonywać się w duchu prawdziwej szczeroci i szacunku dla błądzącego brata, bo zależy mi na tym, aby szedł on właściwą drogą. Komunię buduje też moje zaangażowanie w nią jako współtwórcy, a nie konsumenta.

## ŚMIERĆ, KTÓRA NIE OGRANICZA CZŁOWIEKA. UKRZYŻOWANY KRÓL

W centrum kontemplowanej ikony mistrza Dionizego z 1500 roku znajdującej się w Galerii Trietiańskiej stoi krzyż głęboko wbity w ziemię na wyraźnie zaznaczonym przez ikonopisarza szczytce góry, który wedle przekazów biblijnych nazywany jest Miejsccm Czaszki. Na krzyżu widać nagie, wygięte w prawą stronę ciało przybitego Jezusa. Jego biodra przepasane są białą tkaniną, będącą oznaką nieskalanej czystości „najpiękniejszego spośród synów ludzkich” (por. Ps 45,3), który przecież „nikomu nie wyrządził krzywdy i w jego ustach kłamstwo nie powstało” (Iz 53,9). Opuszczona głowa i zamknięte oczy wskazują na śmierć Ukrzyżowanego, „którego ugodziły winy nas



wszystkich” (por. Iz 53,6). Smukła i majestatyczna postać Chrystusa ukazuje prawdę, że śmierć nie odbiera Mu królewskiej godności i szlachetności. Podkreślając to, św. Jan Chryzostom w dziele *O Krzyżu* napisał: „Kontempluję Go ukrzyżowanego i nazywam Go Królem”. Ikonopisarz przedstawia do kontemplacji ciało Jezusa, które nie jest pokryte śmiertelnymi ranami i odarte z godności na skutek doznanej męki, jak podają ewangeliczne pasje opisujące śmierć Jezusa. Chodzi mu bowiem o to, żebyśmy nie skupiali się na emocjach związanych z cierpieniem niewinnie zabitego Człowieka, ale – idąc w głąb – doświadczyli Jego przeogromnej miłości do nas, posuniętej aż do ofiary ze swego życia, i przyjęli Go jako Pana władającego z tronu krzyża.

Na ikonie możemy zobaczyć postacie anielskie. U samej góry, z jednej i drugiej strony poprzecznej belki krzyża, widzimy aniołów pełnych podziwu dla ofiary Chrystusa, którzy, adorując Go, zakrywają swoje zbolełe i zalęknione twarze. Pod poziomą belką krzyża, z prawej strony Chrystusa, dostrzegamy anioła towarzyszącego kobiecie, która pragnie zacerpnąć krwi z przebitego boku Ukrzyżowanego. Jest ona symbolem Kościoła Oblubienicy Jezusa, który zrodził się z przebitego boku Chrystusa i żyje dzięki Jego życiodajnej krwi. Z lewej strony krzyża inny anioł odsuwa kobietę, która symbolizuje tu synagogę – Izraela – naród pierwszego wybrania, który co prawda, wzgardził Chrystusem, ale kiedyś przez Niego oświecony osiągnie pełnię odkupienia<sup>17</sup>. Z lewej strony na samym dole ikony widzimy Bogurodnicę w otoczeniu trzech wspierających i pocieszających Ją kobiet. Postawa stojąca Matki Ukrzyżowanego ukazuje Jej cierpliwość i męstwo w obliczu śmierci Syna. Jest Ona w pełni z Nim zjednoczona, co zostało ukazane poprzez gest adoracji, kiedy podnosi głowę w górę, aby uczestniczyć w cierpieniu i śmierci Syna, On zaś cały wychylony jest ku Matce, gdyż owoce Jego zbawczej męki Jej pierwszej przypadły w udziale. Maryja jako pokorna służebnica Pańska pod krzyżem staje się męczennicą (purpurowy kolor szat), która – jak wierny uczeń – do końca trwa przy Chrystusie, dając w ten sposób najpiękniejsze świadectwo. Trzy niewiasty, tworzące razem z Matką Pana zauważalny krąg, stanowią w zamysle autora załączek Kościoła, który od zawsze jest komunią miłości przeżywaną w krzyżu.

Po prawej stronie ikony znajduje się św. Jan. W geście adoracji i kontemplacji trzyma On prawą rękę na piersi i pochyla się, aby oddać pokłon Panu. Tuż za nim stoi setnik. Spowity niematerialnym światłem, wpatrzony w Chrystusa, wyznaje wiarę: „Istotnie, ten człowiek był Synem Bożym” (Mk 15,39). Świadectwo setnika jest zapowiedzią wiary pogan, którzy w Ukrzyżowanym znajdują swojego Zbawiciela i w Nim będą pokładać nadzieję. Krzyż, dosięgający grobu

<sup>17</sup> Zob. *Modlitwa za Żydów w Wielki Piątek*, w: *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 2010, s. 138.



Adama, w miejscu, gdzie zostały złożone jego kości, wznosi się ku niebu i jest prawdziwym Drzewem Życia. Na nim zakwitło Życie, aby życie dać wszystkim, którzy „w mroku i cieniu śmierci mieszkają, aby nasze kroki zwrócić na drogę pokoju” (Łk 1,79). Tę nadzieję potwierdza św. Paweł: „Ponieważ bowiem przez człowieka przyszła śmierć, przez Człowieka też dokona się zmartwychwstanie. I jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni” (1 Kor 15,21–22).

Tłem ikony jest fragment muru Jerozolimy, ponieważ Jezus został ukrzyżowany poza miastem. Mur ten jednak ma znaczenie symboliczne, skłania bowiem chrześcijan do naśladowania Chrystusa w Jego pohańbieniu: „Jezus, aby krwią swoją uświęcić lud, poniósł mękę poza miastem. Również i my wyjdźmy do Niego poza obóz, dzieląc z Nim Jego urągowisko. Nie mamy tutaj trwałego miasta, ale szukamy przyszłego. Przez Niego więc składajmy Bogu ofiarę pochwalną nieustannie, to jest owoc warg, które wyznają Jego imię” (Hbr 13,12–15).

Jan Paweł II w 1990 roku w liście z okazji czterechsetlecia śmierci św. Jana od Krzyża pisał:

Jedynie Jezus Chrystus, ostateczne Słowo Ojca może objawić ludziom tajemnicę bólu i rozjaśnić blaskiem swojego chwalebego krzyża najciemniejsze noce chrześcijaństwa. [...] Życie chrześcijańskie przeżywane w wierze odwołuje się nieustannie do krzyża Chrystusa i w nim znajduje swoją regułę: „Gdy doznasz goryczy i przykrości, pomnij na Jezusa Ukrzyżowanego i milcz. Żyj w wierze i nadziei, choćbyś chodziła wśród mroków, bo w tych mrokach Bóg zbliża się do duszy”.

## CZŁOWIEK NIEBIESKI. IKONA ZSTĄPIENIA JEZUSA DO PIEKIEŁ

„Ty zstąpiłeś na ziemię, by odkupić Adama, a ponieważ go tu nie znalazłeś, o Panie, więc zstąpiłeś po niego aż do piekła”. Te słowa, wyśpiewywane w czasie jutrzni Wielkiej Soboty w liturgii wschodniej, są wyrazem bezgranicznej, szalonej wręcz miłości Boga do człowieka, który w Jezusie nie cofa się przed niczym, nawet przed wejściem w ciemną otchłań zła, samotności, odrzucenia, aby tam, na samym dnie beznadziei, odnaleźć człowieka pogrążonego w rozpacz, pozbawionego jakiegokolwiek możliwości zrzucenia krępujących go diabelskich kajdan. Ikonograficznym przedstawieniem prawdy tych słów jest ikona Zstąpienia do piekieł. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że jest ona, obok ikony ukazującej niewiasty niosące wonności do grobu, jedynym obrazowym ujęciem zmartwychwstania Pańskiego.

Ikona Zstąpienia do piekieł podzielona jest wyraźnie na trzy przestrzenie. Pierwsza przedstawia ziemię z widoczną bielą rozstępujących się skał, opromienionych zwycięskim blaskiem Chrystusa. Został w nią wbity krzyż Zbawiciela adorowany przez dwa anioły. Ten krzyż otwiera przed Chrystusem centralną przestrzeń otchłani; znajdują się w niej sprawiedliwi Starego Przymierza, wraz z Adamem i Ewą oczekującymi zbawienia. Najniższa przestrzeń to piekło spowite ciemnością, gdzie znajdują się demony związane przez anioły i gdzie spadają symbole diabelskiej władzy i przemocy sprawowanej do tej pory nad człowiekiem. Skrzyżowane ze sobą wyłamane drzwi piekła, deptane przez Zmartwychwstałego, są symbolem upadku potęgi zła i panowania Chrystusa. On pojawia się w otchłani nie jako jeniec, lecz zdobywca, nie jak niewolnik, lecz wyzwoliciel, który pozbawił szatana władzy i pozostawił go w nieutulonym żalu. Panowanie śmierci, „która weszła w świat przez zawiść diabła” (Mdr 2,24), zostało raz na zawsze pokonane. Od tej pory śmierć przestaje być nieprzyjaciółką człowieka, stając się miejscem jego spotkania z kochającym Bogiem.

W centrum ikony widzimy zstępującego Chrystusa, którego białe szaty (symbol chwały i triumfu) unoszą się na skutek ruchu. Młodzieńcze oblicze Jezusa kontrastuje tu z twarzą Adama, który przedstawiony został na obrazie jako wynędzniały i ociężały starzec o przygaszonym obliczu, odziany w brunatne szaty, symbolizujące jego ludzką naturę skażoną grzechem. Spotkanie ze Zbawicielem sprawia, że suknia Adama zostaje opromieniona blaskiem bijącym od Zmartwychwstałego. Oznacza to odnowienie ludzkiej natury, którą przyjął Chrystus, stając się człowiekiem (brunatne cienie na szatach Jezusa). W ten sposób ikonopisarz chciał ukazać spotkanie dwóch Adamów. Chrystus Nowy Adam wyciąga ku ziemskiemu Adamowi dłoń i podnosi go z upadku. Charakterystyczny jest gest Jezusa, który chwyta bezwładną prawą rękę Adama za nadgarstek, w miejscu bicia pulsu, przekazując mu utracone życie. Autor starożytnej homilii na Świętą i Wielką Sobotę oddaje ten moment w następujących słowach:

Tobie, Adamie, rozkazuję: Zbudź się, który śpisz! Nie po to bowiem cię stworzyłem, abys pozostawał spętany w Otchłani. Powstań z martwych, albowiem jestem życiem umarłych. Powstań ty, który jesteś dziełem rąk moich. Powstań ty, który jesteś moim obrazem uczynionym na moje podobieństwo. Powstań, wyjdźmy stąd! Ty bowiem jesteś we Mnie, a ja w tobie, jako jedna i niepodzielna osoba. [...] Powstań, pójdźmy stąd! Niegdyś szatan wywiódł cię z rajskiej ziemi, Ja zaś wprowadzę ciebie już nie do raj, lecz na tron niebiański. Zakazano ci dostępu do drzewa będącego obrazem życia, ale Ja, który jestem życiem, oddaję się tobie<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Autor nieznany, *Starożytna homilia na Świętą i Wielką Sobotę*, w: *Liturgia Godzin. Codzienna Modlitwa Ludu Bożego*, t. II: *Wielki Post. Okres wielkanocny*, Poznań 1984, s. 387.

Słyszając te słowa, zwrócony ku Chrystusowi Adam błagalnym wzrokiem adoruje Zmartwychwstałego i wzniesioną w modlitewnym geście lewą ręką wielbi Odkupiciela. Jezus zaś w lewej ręce trzyma zapis starodawnej winy, który zmażał krwią serdeczną, spłacając w ten sposób Ojcu przedwiecznemu dług Adama (por. *Exultet*; Kol 2,13–14). Tu spełniają się słowa św. Pawła: „Pierwszy człowiek z ziemi – ziemski, Drugi Człowiek – z nieba. Jaki ów ziemski, tacy i ziemscy; jaki Ten niebieski, tacy i niebiescy. A jak nosiliśmy obraz ziemskiego człowieka, tak też nosić będziemy obraz Człowieka niebieskiego” (1 Kor 15,47–49). Na ikonie przedstawiona jest też Ewa, która odziana jest w ciemnobrunatne szaty (symbol ludzkiej natury). Trwa ona w postawie wyczekującej, pełnej bojaźni i szacunku, a nie mając nic na swoje usprawiedliwienie, wyciąga ku Chrystusowi w błagalnym geście dłonie ukryte w fałdach sukni.

Ze zwycięstwa Jezusa Chrystusa cieszą się stojący po Jego prawej stronie Jan Chrzciciel, który wskazał na Niego jako na Baranka gładzącego grzech świata, królowie Dawid i Salomon, odziani w królewskie szaty, oraz stojący po Jego lewej stronie prorocy Mojżesz (trzymający księgę Prawa) i Izajasz, który zwiastował przyjście Sługi Pańskiego, a także sprawiedliwy Abel, zabity przez Kaina. Wraz z nimi radują się tysiące odkupionych życiodajną krwią Baranka.

Ikona Zstąpienia do piekieł jest wielką otuchą dla wszystkich pogrążonych w samotności jakiegokolwiek „śmierci”. Ukazuje ona, że Chrystus, umierając, przekroczył bramę opuszczenia i odtrącenia, że wszedł w mrok naszej nocy, gdzie nie dochodzi żadne słowo miłości, gdzie nie odczuwa się żadnej obecności. W tej lodowatej samotności dotyka się od tej pory gorącego serca, które nigdy nie przestaje kochać, dostrzega się zranione dłonie Kogoś, kto podtrzymuje i prowadzi.

Podczas Wigilii Paschalnej Kościół, wspominając zmartwychwstanie Chrystusa, uroczyście celebrytuje Liturgię Światła. Do pogrążonego w mroku kościoła celebrans wnosi światło poświęconego paschału, którym rozświetla ciemności świątyni i rozdziela je pośród uczestników liturgii. Ciemności kościoła są obrazem ciemności świata, który pomimo wielkich osiągnięć naukowych i technologicznych nadal uwikłany jest w grzech i śmierć. Ten mrok, który w codzienności przesłania nam Boga i ludzi, potrafi rozjaśnić tylko sam Chrystus – wschodzące Słońce, które nie zna zmierzchu. Za św. Maksymem, biskupem Turynu, powtarzamy:

Światło Chrystusa jest dniem, który nie zna nocy, dniem bez końca. [...] gdy pojawia się światło Chrystusa, znikają mroki szatana i nie nastają ciemności grzechu, bo przed blaskiem tego światła pierzcha dawny mrok i żadne przestępstwo nie może się tam wcisnąć ukradkiem.

Zachwycony tą światłością Chrystusa św. Maksym woła dalej:

Bracia, trzeba, abyśmy wszyscy radowali się w tym świętym dniu. Niech świadomość grzechów nikogo nie wyłącza od wspólnej radości, niech ciężar win nikogo nie odwołuje od publicznych modłów! Bo nawet i grzesznik nie powinien w takim dniu wątpić o przebaczeniu. Zaiste, jak wielkie to wyróżnienie! Jeśli bowiem lotr zasłużył na raj, to czyż chrześcijanin miałby nie otrzymać przebaczenia?<sup>19</sup>

Centralną postacią tego fresku jest zmartwychwstały Chrystus, który wychodzi z mroku grobu. Popękana ziemia pod Jego stopami jest symbolem pokonanego przez Niego dramatu śmierci i ostatecznym zwycięstwem nad złym duchem. Jego lśniące szaty kontrastują z czeluściami ziemi. Tunika, która ma kolor biały z odcieniem szarości, symbolizuje ludzką naturę Chrystusa. Do niej doszty jest czerwony klaw, będący symbolem czystości i doskonałości ziemskiej natury Zbawiciela. Natomiast jaśniejąca biała wierzchnia szata wskazuje na Jego boską naturę, która w zmartwychwstaniu przemienia i w ten sposób wywyższa naturę ludzką. Cała postać Chrystusa jaśnieje światłem, które swymi promieniami rozświetla otaczający Go ogród, symbolizujący doczesny świat, i przemienia go wedle pierwotnego Boskiego zamysłu. Po obu bokach Jezusowi towarzyszą dwaj aniołowie, nadprzyrodzeni świadkowie Jego zmartwychwstania. Są oni twarzami zwróceniu ku sobie, tak jak cheruby na przebłagalni starotestamentalnej Arki Przymierza. Przebłagalnia raz do roku, w żydowskie Święto Przebłagania (Jom Kippur), była pokropiona krwią zwierząt ofiarnych (Kpł 16,6–26). Poprzez ten obrzęd Jahwe pocieszał Izraela, zapewniając, że jego grzechy są odpuszczone. Krew cielca oraz kozła są znakiem i zapowiedzią krwi Chrystusa, który jako jedyne Przebłaganie przed Bogiem gładzi grzechy świata i staje się jego Pocieszycielem. Obraz przedstawia spotkanie Zmartwychwstałego ze św. Marią Magdaleną, z której Jezus wyrzucił siedem złych duchów, czyli całą ich pełnię. Jej gorliwą miłość, z jaką o świecie przybyła, by namaścić martwe ciało Mistrza, symbolizuje czerwony płaszcz. Pełna smutku niewiasta, która przyszła do grobu, aby opłakiwać swojego Nauczyciela, odnajduje Go żyjącego. Towarzyszy temu odstawiony flakon z wonnościami, mającymi służyć namaszczeniu martwego ciała. Teraz mirra już nie jest jej potrzebna. Maria Magdalena bowiem swym wiernym i gorliwym sercem oddaje pokłon żyjącemu Panu. Jezus zadaje kobiecie pytanie o powód jej strapienia, a gdy otrzymuje od niej odpowiedź, że szuka zmarłego Pana, zwraca się do niej po imieniu, aby wyrazić miłość, jaką zawsze ją darzył. Miłość Jezusa wydobywa Magdalenę ze smutku do tego stopnia, że z radością mówi: „*Rabbuni*,

---

<sup>19</sup> Maksym, biskup Turyń, *Kazanie 53*, w: *Liturgia Godzin...*, t. II, s. 640.

to znaczy: Nauczycielu” (J 20,16). W pierwszym odruchu pragnie Go zatrzymać tylko dla siebie, ale Jezus mówi: „Nie zatrzymuj Mnie, jeszcze bowiem nie wstałem do Ojca” (J 20,17). Dlatego prawą ręką wskazuje na niebo. Poprzez te słowa wypowiedziane do Magdaleny Jezus chce ją pouczyć, że nie należy tylko do niej, lecz do wszystkich.

Jednocześnie swoją lewą dłoń kładzie na jej głowie i posyła ją do apostołów, by podzieliła się z nimi radosną nowiną o zmartwychwstaniu. W ten sposób Maria Magdalena staje się – jak mówi o niej tradycja Kościoła wschodniego – apostołką wśród apostołów. Więcej, poprzez ten gest Chrystus ukazuje jej, że jest pierwszą osobą, która obdarowuje miłością, bo nikt nie może ofiarować Bogu swojej miłości, jeśli jej wpierv od Niego nie przyjął. W odpowiedzi Maria Magdalena jest w pełni gotowa, by nieść Ewangelię zasmuconym uczniom. Wyraża to poprzez gest otwartych dłoni. Natomiast jej niebieska suknia symbolizuje napełnienie Duchem Świętym, który daje jej moc do głoszenia Dobrej Nowiny. Paraklet przekonuje wewnętrznie apostołkę o zmartwychwstaniu i dlatego ma ona odsłonięte ucho, które symbolizuje wsłuchiwanie się w Jego głos. Tak więc spojrzenie Zmartwychwstałego przeprowadza ją ze smutku w radość, tak jak już kiedyś przemieniło ją z kobiety grzesznej w miłującą uczennicę, która odzyskała swoją ludzką godność. Teraz przez nią Jezus chce pocieszać innych. Ewangelia według św. Jana ukazuje, że Maria Magdalena jest ważnym symbolem dla każdego z nas, doświadczających – jak ona – w swoim życiu duchowym strapienia i pocieszenia. Mistrz życia duchowego, św. Ignacy z Loyoli, przez strapienie duchowe rozumie tę ciemność duszy, która sprawia, że „człowiek doświadcza wtedy, że jest leniwy, letni, smutny i jakby oddzielony od swego Stwórcy i Pana” (*Ćwiczenia duchowe* 317)<sup>20</sup>. Wówczas uczeń czuje się pozostawiony sam sobie, nie ma w nim pragnienia dźwignia krzyża codziennych obowiązków, nie odczuwa radości z tego, co robi, wszystko, co czyni, wydaje mu się jałowe i niepotrzebne. Z kolei sam Bóg zdaje się kimś dalekim i nieosiągalnym. Uczeń pamięta, że Bóg jest miłością, ale w żaden sposób tego nie doświadcza. Dominuje w nim pustka, wewnętrzna oschłość, chodzi jakby po omacku i z głębi duszy woła: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił” (Mk 15,34). W tym stanie opuszczenia i trwania w ciemnościach nie brakuje mu łaski Bożej, aby móc wypowiedzieć siebie w słowach: „Ojczy, w Twoje ręce powierzam ducha mego” (Łk 23,46). Święty Ignacy podaje trzy główne przyczyny strapienia. Pierwszą jest nasza niedbałość i opieszałość w prowadzeniu życia duchowego, przez drugą Pan Jezus chce nas wypróbować, czy będziemy wierni w Jego służbie nawet wtedy, gdy nie będziemy umocnieni łaską pocieszenia. Trzecia polega na tym, że Chrystus chce nas nauczyć pokory, ukazując, że sami

<sup>20</sup> Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowe*, Kraków 2002, s. 208.

z siebie nic nie możemy uczynić. Święty Ignacy poleca uczniom, aby w czasie wewnętrznego strapienia nie dokonywali żadnych życiowych zmian, lecz trwali w postanowieniach i decyzjach podjętych podczas ostatniej pociechy. Ponadto zaleca, aby przeciwstawiać się strapieniu przez gorliwą modlitwę, wytrwałe rozmyślanie, głęboki rachunek sumienia i praktykowanie pokuty (*Ćwiczenia duchowe* 318–319)<sup>21</sup>. Na koniec zachęca, aby ci, którzy doświadczają strapienia, trwali w cierpliwości i pamiętali, że wkrótce ogarnie ich pociecha. Tak przeżywane strapienie bez względu na jego przyczynę, jeśli jest przez ucznia dobrze przeżywane, staje się bodźcem do jego duchowego wzrostu. Święty Ignacy pocieszeniem duchowym nazywa taki stan, w którym człowiek zapala się do miłowania swego Stworzyciela i Pana. Wówczas uczeń nie kocha żadnej rzeczy dla niej samej, lecz miłuje wszystko w Bogu jako źródle wszelkiego piękna. Dla św. Ignacego wyrazem pociechy są również łzy żalu i skruchy, jakie człowiek wylewa, wspominając swoje grzechy ciężkie. „Wreszcie przez pociechę – pisze św. Ignacy – rozumiem każdy wzrost wiary, nadziei i miłości i każdą wewnętrzną radość, która wzywa i pociąga do rzeczy niebiańskich i do zbawienia własnej duszy, uspokajając ją i kojąc w jej Stwórcy i Panu”. Święty Ignacy z Loyoli zachęca nas, abyśmy w stanie pocieszenia duchowego trwali w pokorze i pamiętali, jak mało możemy uczynić w czasie strapienia bez łaski lub bez pocieszenia; radzi, by w sytuacji, gdy odczuwamy pociechę, poniżać się i upokarzać, pamiętając, że wkrótce doświadczy nas pokusa.

## BIBLIOGRAFIA

- Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1982.
- Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 2003.
- Bobrinskoy B., *Życie liturgiczne*, Warszawa 2004.
- Bułgakow S., *Ikona i kult ikony*, Bydgoszcz 2002.
- Chrystus wybawiający. Teologia świętych obrazów*, red. A.A. Napiórkowski, Kraków 2003.
- Chryzolog P., *Kazanie 160*, w: *Liturgia Godzin. Codzienna Modlitwa Ludu Bożego*, t. I: *Okres Adwentu. Okres Narodzenia Pańskiego*, Poznań 1982.
- Chryzostom J., *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, cz. 2 (Źródła Myśli Teologicznej), red. A. Bandura i in., Kraków 2001.
- Dąb-Kalinowska B., *Ikony i obrazy*, Warszawa 2000.
- Ikona liturgiczna. Ewangelizacyjne przesłanie ikonografii maryjnej*, red. K. Pek, Warszawa 1999.

---

<sup>21</sup> Tamże, s. 209.

- Izaak, opat klasztoru Stella, *Kazanie 51*, w: *Liturgia Godzin*, t. I: *Okres Adwentu. Okres Narodzenia Pańskiego*, Poznań 1982.
- Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, Wrocław 1994.
- Jazykova I., *Świat ikony*, Warszawa 1998.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Katechizm Kościoła Prawosławnego*, Kraków 2001.
- Kochaniewicz B., *Znaczenie ikony w kontekście kultury współczesnej*, „*Salvatoris Mater*” 10 (2008) 1, s. 244–256.
- Kudasiewicz J., *Przez Jezusa do Maryi w Biblii*, w: *Per Iesum ad Mariam*, red. K. Pek, S.C. Napiórkowski, Częstochowa 2001.
- Lectio divina na każdy dzień*, t. III: *Czas Wielkiego Postu i Triduum Paschalne*, Warszawa 2007.
- Leon Wielki, *Kazanie 3 na Objawienie Pańskie*, w: *Liturgia Godzin*, t. I: *Okres Adwentu. Okres Narodzenia Pańskiego*, Poznań 1982.
- Leon Wielki, *Mowy*, tłum. K. Tomczak, Poznań 1957.
- Lewis C.S., *Cztery miłości*, Warszawa 1962.
- Loyola I., *Ćwiczenia duchowne*, Kraków 2002.
- Maksym, biskup Turynu, *Kazanie 53*, w: *Liturgia Godzin. Codzienna Modlitwa Ludu Bożego*, t. II: *Wielki Post. Okres Wielkanocny*, Poznań 1984.
- Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 2010.
- Quenot M., *Zmartwychwstanie i ikona*, Białystok 2000.
- Schönborn Ch., *Ikona Chrystusa*, Poznań 2001.
- Starożytna homilia na Świętą i Wielką Sobotę*, w: *Liturgia Godzin. Codzienna Modlitwa Ludu Bożego*, t. II: *Wielki Post. Okres wielkanocny*, Poznań 1984.
- Špidlik T., Rupnik M.I., *Mowa obrazów*, Warszawa 2001.

**Słowa kluczowe:** ikona, obraz, antropologia

## ANTHROPOLOGICAL DIMENSION OF THE ICON OF CHRIST

### Summary

The Catechism of the Catholic Church in 1992 drew attention to the need for a greater reception of the Council of Nice II. This resulted in the extension of studies on the icon in Polish theology. Testing horizons have been set. They are dominated by Christological and Mariology themes. Less attention is paid to the anthropological dimension. Meanwhile, thinking about the icons of Christ leads to the discovery of the mystery of man.

**Keywords:** icon, image, anthropology





Bartosz Moralewicz\*  
WT UŚ, Katowice

## ZARYS JOSEPHA RATZINGERA/BENEDYKTA XVI CHRYSTOLOGII SENSU. WOKÓŁ METODY

Chrystologia sensu polega na ukazaniu Jezusa Chrystusa jako centrum rzeczywistości, gdyż Jego osoba daje odpowiedź na pytanie o właściwe rozumienie świata i jego skomplikowanych dziejów. Osoba Syna Bożego nadaje sens całej rzeczywistości, w tym bytowaniu rodzaju ludzkiego, gdyż posłannictwo Chrystusa odpowiada strukturze życia każdego człowieka. W Nim mamy przystęp do Boga w Duchu Świętym. Jest to żywa i konkretna obecność Boga, która ze względu na naturę wiary stanowi Kościół. Wydarzenie krzyża ma swoją kontynuację w Duchu Świętym. Doniosłość i prostota wiary – to, że jej kształt jest zamysłem samego Boga, a nie koncepcją ludzi – jawi się jako niezachwiana nadzieja kontynuacji Bożego dzieła w przyszłości. Chrystologia sensu jest więc prostym ujęciem wiary opartej na fundamentalnych prawdach odnoszących się do Chrystusa, który jest i „wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13,8).

### O KWESTII I METODZIE

*Piscatorie, non aristotelice* – rybacy, nie filozofowie<sup>1</sup>. Tak Joseph Ratzinger, późniejszy Benedykt XVI, kwituje skomplikowane dyskusje starożytnych biskupów na temat terminu *homoousios*, cytując jednego z nich. Odpowiedzi filozofów – także i dzisiaj – na temat życia jawią się często jako zaprzeszczone albo przynajmniej dla ludzi niedosiężne. Być może wysublimowane teorie filozoficzne są spójne wewnętrznie – na pewno są konieczne, gdyż droga do prawdy musi być

\* Mgr Bartosz Moralewicz – absolwent studiów magisterskich i doktorant na Wydziale Teologicznym w Katowicach; e-mail bartekmoralewicz@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4753-913X>.

<sup>1</sup> J. Ratzinger, *Opera omnia*, red. wyd. pol. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2012– [dalej: OO], VI/2, s. 738.

utrzymana przez dyscyplinę rozumu. Ostatecznie jednak w teologii chodzi o coś prostego. Wysublimowane teorie nie stykają się tak bardzo z życiem, odpowiedzi zaś rybaków – odpowiedzi proste – są czymś nieprzemijającym, dostępnym dla prostych ludzi, zagubionych w wodach współczesnej historii. Widać to szczególnie w starożytnych zobrazowaniach życia chrześcijańskiego. W tych przedstawieniach plastycznych obecna jest m.in. postać filozofa. Ratzinger cytuje Friedricha Gerkego: „W centrum najstarszych chrześcijańskich kompozycji nie stoi świat Biblii i świętych historii, lecz filozof jako prawzór *homo christianus*, któremu poprzez Ewangelię objawił się prawdziwy raj”<sup>2</sup>. Późniejszy papież tak to komentuje: „[...] teologom zostanie ponownie przypomniane, czego – ponad wszelką ich uczonością – ostatecznie się od nich oczekuje: odpowiedzi na wielkie pytania życia; odpowiedzi na pytanie: na czym właściwie polega bycie człowiekiem? Jak je przeżywać, by się powiodło?”<sup>3</sup>.

Autor artykułu chce przedstawić zarys chrystologii sensu Josepha Ratzingera. Jest on jednym z największych teologów przełomu wieków, mających istotny wpływ na prace II Soboru Watykańskiego; jego wkład w rozwój metateologii, chrystologii czy eklezjologii jest bardzo znaczący. Autor chce więc wskazać jedynie „sworznie”, wokół których obraca się tematyka chrystologii sensu tego teologa. Jeśli chodzi o metodę, na podstawie wydarzeń z życia Chrystusa autor chce ukazać konstytuowanie się poszczególnych prawd wiary. Zamierza tak uszeregować teksty, aby ukazać dynamikę wiary, to, jak postępuje ona coraz to głębiej, ale szerzej. Wiara przybliży człowieka do istoty (Sensu) i jednocześnie, właśnie dzięki temu pogłębieniu widzenia u człowieka wierzącego, poszerza horyzont widzenia; widzenia, które jest w stanie ogarnąć cały świat. Artykuł nie ma na celu przedstawienia rozwoju prawd wiary w wymiarze diachronicznym (analiza różnych tekstów biblijnych i ich redakcji), chodzi w nim jedynie o zarys podstawowej dynamiki, jaka jest zawarta w chrystologii sensu i w wierze chrześcijańskiej jako takiej: uwypuklanie istoty wiary i oczyszczanie, co stanowi ostatecznie jej pogłębienie.

Ścieżka przedstawia się więc następująco. Fundamentem prawd wiary jest krzyż i utożsamienie Jezusa z Chrystusem i tym, że wiara dostrzega w Nim *mysterion* Boga (tu następuje pierwsze rozszerzenie i pogłębienie widzenia Sensu). Następnie rozwój wiary doprowadza do oczyszczenia rozumienia osoby Chrystusa i określa Go bezprecedensowo jako Syna, w którym my wszyscy mamy dostęp do Sensu, gdyż jesteśmy w Nim synami (drugie rozszerzenie/pogłębienie). Etap końcowy jest utożsamieniem Logosu (w znaczeniu logosu filozoficznego) z sa-

<sup>2</sup> Por. F. Gerke, *Christus in der spätantiken Plastik*, Mainz 1948, s. 7, cyt. za: J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2011, s. 12.

<sup>3</sup> Por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii...*, s. 14.

mym Chrystusem jako Sensem całej rzeczywistości, jako Racjonalnością całego kosmosu, która zawiera racjonalność matematyczną, ale i miłość Boską i miłość ludzką.

Autor w znakomitej większości korzystał z tekstów źródłowych, tj. tekstów Josepha Ratzingera, dlatego zdecydował się na przypisy odwołujące się do ciągle jeszcze wydawanych w języku polskim dzieł zebranych papieża (w wersji skróconej w przypisach, pełnej – w bibliografii).

## KRZYŻ I „MYSTERION”

### JEZUS JEST CHRYSIUSEM

Fundamentem prawd wiary i istotnym dla chrystologii sensu wydarzeniem jest Jezus Chrystus ukrzyżowany. W paragrafie tym zostanie ukazane, że Chrystus stanowi centrum historii i świata, miarę wszystkich rzeczy i czasów. Chrystus przeszedł newralgiczną dla każdego człowieka drogę życia. Każdy człowiek może odnaleźć w jego historii swoją historię.

Główne teksty, jakie ewangeliści wiążą z ukrzyżowaniem, to Psalm 22 i rozdział 53 Księgi Izajasza, który z kolei jest związany z Modlitwą arcykapłańską Jezusa (J 17). Psalm 22 jest niejako streszczeniem doświadczenia wiary Ludu Bożego, określone jest tam całe napięcie tego doświadczenia: poczucie opuszczenia i doświadczenie Boga na nowo. Historia wierzącego ostatecznie zostaje przemieniona potęgą pozytywności obdarowania: „ubodzy będą jedli do syta” (w. 27), co chrześcijanie interpretowali w wymiarze eucharystycznym. Nadzieja jednak idzie tu o wiele dalej: „Wróć do Pana wszystkie krańce ziemi i oddadzą Mu pokłon wszystkie szczepy pogańskie” (w. 28) – nadzieja sięga eschatonu i powszechności. Jest tu więc zakreślone całe spektrum dziejów: dramat mroków opuszczenia i jasne światło wiary Izraela, które wieńczy spełnieniem się obietnicy Boga.

Drugim tekstem jest fragment Księgi Izajasza o Słudze Jahwe. Chrześcijanie rozpoznali w jego posłudze posługę Jezusa. Wzięcie na siebie winy innych, złożenie siebie jako ofiary prześląganej Jezus wcielił w życie aż do końca, co uwypuklone jest w Modlitwie arcykapłańskiej. Chrystus sam jest ofiarą, ołtarzem i kapłanem, wprowadza nową logikę, nowy sens. Wynosi ją na poziom duchowy. Dostrzegamy w tej mowie, że egzystencja Jezusa jest modlitwą, która ogarnia wołanie Izraela, a przez Izraela całą ludzkość, by przez tę modlitwę ofiarować ludzi samemu Bogu<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> OO, VI/1, s. 530–531.

Choć tylko ogólnie omówiliśmy ten element, to widać tu dwie ważne dla nas rzeczywistości: ścieżki wszystkich wydarzeń zbiegają się w tożsamości Jezusa, a także tożsamość Jezusa i Jego misja stanowią jedno – w dziele odkupienia nie chodzi tylko o to, co zrobił, lecz po prostu o Niego samego. Jezus stanowi centrum historii, w którym słowo Boże Starego Testamentu i historia ludzkości znajdują swój pełny sens, swoje zrozumienie. Aby dostrzec historię (całość) nakładającą się na jeden obecny w niej punkt (jednostka), trzeba zwrócić uwagę na strukturę opowiadania o męce Chrystusa, które jest przeplatane tekstami starotestamentalnymi. Wszystkie wydarzenia obecne w historii przed ukrzyżowaniem i wydarzenia, które następują po nim, odnajdują swój sens w tej jednej Osobie. Nie słowa Pisma spowodowały zatem bieg wydarzeń, ale początkowo niezrozumiałe fakty znalazły swój sens w wydarzeniu ukrzyżowania, w wydarzeniu męki Chrystusa – i tutaj leży klucz do zrozumienia żywotności Kościoła: sens i historia nakładają się na siebie<sup>5</sup>.

Jezus w oczach uczniów okazuje się Tym, którego oczekują Żydzi: jest On Mesjaszem, czyli Chrystusem. Jego ukrzyżowanie św. Jan interpretuje jako królowanie. Jezus Chrystus jest więc Królem. Jest jednak prawdziwym Królem, bo nie ma w Nim podziału na osobę i funkcję<sup>6</sup>. Jego misja (choć uczniowie widzą to jeszcze niewyraźnie) to przynieść światu Boga. Tu znajduje się źródło właściwego zrozumienia woli Bożej co do posłannictwa Jezusa. Ofiarowanie się Bogu przez krew nie jest jakimś darem rzeczowym, ale stanowi konkretyzację miłości. Najgłębszej istoty nie stanowi cierpienie, ale dar miłości podarowany ludzkości, Chrystusowe „Ja”. Oczywiście cierpienie jest częścią struktury świata, jest ono związane z miłością, przynajmniej ze względu na ludzką naturę, będącą w stanie skażenia grzechem pierwotnym. Jednak nie cierpienie jest najważniejsze w Męce Chrystusa, nie kaci, lecz On sam<sup>7</sup>.

Chrystus stanowi więc centrum historii Boga i ludzi. Tutaj zło w cudowny sposób zostaje przemienione w dar miłości. Tutaj człowiek odnajduje prawdziwy sens życia. Tutaj jest coś, co przemawia do całego ludzkiego jestestwa – człowiek odnajduje sens, który nie jest jego wymysłem, a jednocześnie odpowiada całej strukturze jego życia.

## „MYSTERION” BOGA

Przejdźmy do omawianych przez Josepha Ratzingera tekstów św. Pawła i jego chrystologicznego klucza interpretacji, gdyż widać tu szczególne skupienie

<sup>5</sup> OO, VI/1, s. 523.

<sup>6</sup> OO, IV, s. 166–169.

<sup>7</sup> OO, VI/2, s. 950–951.

się wyłącznie na Chrystusie Ukrzyżowanym. Podobnie jak apostołowie z grona Dwunastu, którzy po wydarzeniach paschalnych nie skoncentrowali się na głoszeniu Królestwa Bożego, lecz zaczęli głosić samego Chrystusa, gdyż w Nim właśnie rozpoznali Królestwo Boże, tak samo i św. Paweł rozpoznał w Chrystusie Ukrzyżowanym dostęp do samego Boga i Jego najgłębszych myśli. Wśród rabinów czasów Jezusa istniało przekonanie, że wiele tekstów prawa ma tajemne centrum, tajemny sens, który stanowi samo sedno rzeczywistości. Zrozumienie tego, co Tora chce przekazać, było możliwe przez mistyczne odczytywanie pism. Jednak św. Paweł do interpretacji pism żydowskich używa klucza chrystologicznego. Jak później zobaczymy, nie chodzi tylko o rozumienie obietnic Bożych, ale samych rzeczywistości stworzonych. Możemy na razie podkreślić – i jest to najważniejsze – dla Pawła tajemnicę Tory stanowi Chrystus i to ukrzyżowany. Dla Pawła Chrystus Ukrzyżowany jest *mysterion* Boga, jest Tajemnicą Boga, w którym wyjaśnia się „skąd”, „dlaczego” i „w jakim celu” całego stworzenia. W Chrystusie odnalazł dostęp do najgłębszych myśli Bożych. Trzeba tu szczególnie zwrócić uwagę na charakter pojęcia *mysterion*, w jakim używa go św. Paweł. Przeciwstawia on religiom misteryjnym i elitarnej mądrości ów *mysterion* Boga. Poznanie Boga nie jest dostępne tylko dla nielicznych, dla oświeconych. Tajemnica dotycząca Boga została dana właśnie prostaczkom – nie elitom, człowiekowi duchowemu – nie psychicznemu. Paweł wskazuje więc, że Ukrzyżowany Chrystus jest Objawieniem, otwarciem się Boga na ludzkość.

Pozostał jeszcze ostatni, ważny dla nas aspekt. Paweł w Liście do Efezjan (5,31–32) wskazuje na kolejny stopień chrystologii sensu. Cytuje on Stary Testament: „dlatego opuści człowiek ojca i matkę, a połączy się z żoną swoją, i będą dwoje jednym ciałem”. Następnie dodaje: „tajemnica to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła”. Klucz chrystologiczny nie odnosi się tu już tylko do Pisma Świętego, ale do jednej z rzeczywistości stworzenia<sup>8</sup>. W Chrystusie zostaje ukazany nie tylko sens historii, ale jest tu coś więcej: osoba i dzieło Chrystusa rzucają światło na naturę człowieka i jego relację do innych osób. Życie ludzkie w jego ziemskich aspektach łączy się boskim wymiarem. Jak to świetnie określa Ratzinger: „misterium jest usytuowane w wydarzeniu, które sięga w dół, do samego centrum dzieła stworzenia, i ku górze, po najbardziej wewnętrzny definitywny akt woli Boga”<sup>9</sup>. Wskazanie Pawła uwydatnia ważny dla chrystologii sensu element, a mianowicie, że sens i Chrystus to rzeczywistości ze sobą powiązane i że jest to sens umiejscowiony w stworzeniu, a nie tylko w rzeczywistościach przynależnych do objawienia historycznego.

<sup>8</sup> OO, XI, s. 209–210.

<sup>9</sup> OO, XI, s. 210.

## ZSTĘPUJĄCA OBECNOŚĆ BOGA

Choć mogliśmy ogólnie tylko opisać treść teologiczną miejsc chrystologii sensu, to jednak wynika z nich kierunek, w którym idzie rozwój wiary. Jest nim skupienie się na Chrystusie i zrozumienie istoty Jego osoby. Ratzinger zdecydowanie opowiada się za chrystocentryzmem (nie mylić z chrystomonizmem) w przepowiadaniu i wielokrotnie podkreśla, że w chrześcijaństwie chodzi o Osobę Chrystusa (ale w trynitarnej perspektywie, co ma zasadnicze znaczenie dla chrystologii sensu).

Cała historia sporu doktrynalnego pierwszych wieków dowodzi, że pomimo oporu, jaki wynikał z ludzkiej niechęci przyjęcia prawdy, Kościół ostatecznie doszedł do przekonania, że w Chrystusie między człowiekiem a Bogiem nie ma już dzielącego ich muru. Wystarczy wspomnieć takie wydarzenia jak arianizm (Chrystus nie jest równy Ojcu, jest tylko pośrednikiem), woluntaryzm (Boga można poznać tylko w ramach Jego woli – *voluntas ordinata*), który swymi korzeniami sięga sporu między augustynikami i tomistami (teologia zajmuje się *res* czy *signa*)<sup>10</sup>. Pomimo trudności w utrzymaniu prawidłowego rozumienia dogmatu chrystologicznego, który w historii jest niejako w stanie wysokiej destabilizacji, Kościołowi udało się ostać przy prawdzie wiary. Obecność Boga napiera niejako na serce człowieka. Nie jest to obecność statyczna, ale ma silny wektor skierowany ku sercu ludzkiemu.

Szczególnie wyraziście widać to w 10 rozdziale Listu do Hebrajczyków. Ratzinger wskazuje, że tam wcielenie Chrystusa opisane jest w wymiarze zaangażowania woli, pragnienia, modlitwy. Zstąpienie opisane w formie modlitwy jest – w tym ujęciu – aktem wewnątrztrynitarным, duchowym<sup>11</sup>. Tożsamość Chrystusa nie tylko wskazuje na Boga, ale sprawia Jego obecność. Prawda ta ukazuje, że wiara w swojej dynamice „chce” stać się czymś naturalnym w życiu człowieka. Oczywiście wiara znajduje się na fundamencie wolności i zawiera w sobie element obdarowania poprzez otrzymanie jej w historii, jednak nie jest czymś sztucznym, nieludzkim, ale jak najbardziej odpowiada wspólnocie ludzkiej.

<sup>10</sup> Por. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. I, Katowice 2010, s. 34–35; Benedykt XVI, *Poznanie prawdy. Wykłady papieskie*, Kraków 2017, s. 36–37.

<sup>11</sup> J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2006, s. 64–67.



## OJCIEC I SYN

### CHRYSTUS JEST SYNEM

Jak zostało wykazane, rozwój rozumienia treści wiary zwrócił się w kierunku istoty Chrystusa, w kierunku Jego bytu. W wypracowanych w środowisku wiary określeniach dotyczących osoby Jezusa możemy znaleźć takie terminy, jak: Chrystus, Syn Człowieczy, Syn Boży, Pan. Określenie „Chrystus” występuje w tekstach mówiących o Jego śmierci. W historii rozwoju wiary zrosło się z imieniem Jezusa, wskazując jednocześnie na okres Jego ziemskiej działalności. Termin „Pan” wskazuje na powierzone Mu od Boga władztwo. „Syn Boży” ukazuje relację pomiędzy tym, który powierzył władzę, a tym, który ją sprawuje. I właśnie określenie „Syn Boży” stało się osią, która zawiera w sobie całą potrzebną treść<sup>12</sup>. Jednak w tym terminie zawiera się samookreślenie, które oddaje istotę bytu Jezusa, czyli „Syn”, i może nam pomóc zrozumieć Boży zamiar wobec nas. Określenie Syn oddaje istotę tożsamości Chrystusa, dlatego że nie jest określeniem wysoce abstrakcyjnym, ale odnosi się do prostego doświadczenia ludzkiego synostwa. To określenie pojawia się w zasadzie tylko w ustach Jezusa i ma zupełnie inne pole znaczeniowe niż poprzednie jego znaczenie, mające swoje źródło we wcześniejszych religiach<sup>13</sup>. Termin ten pochodzi z terenów Egiptu i Babilonii i jest tam rozumiany w sensie adopcyjnym. Natomiast przez świadków wiary samookreślenie „Syn” zawsze było rozumiane istotowo. Syn to ktoś, kto pochodzi od Ojca i ku Niemu jest skierowany w całym swym istnieniu, Jego istnienie nie jest statyczne, ale dynamiczne.

Doświadczenie i przekonanie Kościoła wzięło się stąd, że apostołowie byli świadkami najbardziej intymnych aktywności Jezusa, czyli Jego modlitwy do Boga. Podstawową tezą Ratzingera jest to, że aby zrozumieć Jezusa, poznać Jego tożsamość, trzeba wniknąć w rzeczywistość Jego modlitwy<sup>14</sup>. Wystarczy wspomnieć najbardziej znany i obecny aż po dziś dzień w nienaruszonej formie zwrot *Abba* (tłumaczony jako „ojczulku”), który był wypowiedziany w najważniejszej godzinie Jezusa. Joachim Jeremias, na którego powołuje się Joseph Ratzinger, wykazuje, że Jezusowa modlitwa była bezprecedensowa w sposobie zwracania się do Boga. W ówczesnej mentalności nie do pomyślenia było, by zwracać się do Boga w taki sposób<sup>15</sup>. Zwrot ten zachował się aż do czasów współczesnych; możemy słyszeć w nim samego modlącego się Jezusa.

<sup>12</sup> J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009, s. 18–20.

<sup>13</sup> OO, IV, s. 177–181.

<sup>14</sup> OO, VI/2, s. 633–635.

<sup>15</sup> OO, IV, s. 182.

W późniejszym etapie rozwoju wiary – która jest opisana w Ewangelii św. Jana – dodane zostanie ostatnie już tylko rozwinięcie, że Jezus jest Słowem. Ratzinger, nawiązując do św. Augustyna, który komentuje fragment Janowej Ewangelii: „Moja nauka nie jest moja”, tłumaczy, że ojciec Kościoła daje tutaj wyjaśnienie widocznego paradoksu. Czym jest „nauka” Jezusa, która jest i nie jest Jego nauką? Jezus jest „Słowem”, Jego nauką jest On sam. Owo zdanie Jezusa znaczy więc: ja nie jestem tylko „ja”; nie należę do siebie, moje „ja” należy do kogoś drugiego<sup>16</sup>. Powróćmy jeszcze raz do tezy dotyczącej relacji z Jezusem, która odbywa się poprzez włączenie się w Jego modlitwę. Zacytujmy tekst Ewangelii Mateusza:

„Wysławiam Cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztroprnymi, a objawiłeś je prostaczkom. Tak, Ojcze, gdyż takie było Twoje upodobanie. Wszystko przekazał Mi Ojciec mój. Nikt też nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn, i ten, komu Syn zechce objawić” (Mt 11,25 i n.).

Szczególnie ważne jest tutaj ostatnie zdanie, które stwierdza, że Ojca zna tylko Syn oraz ten, komu Syn zechce objawić. Poznanie zawsze wynika z podobieństwa. Między Synem a Ojcem istnieje więc pewnego rodzaju równość. Samo określenie „Syn” zakłada równość na najbardziej fundamentalnym poziomie. Skupmy się jednak na razie na wymiarze wolitywnym. Wola Syna nie jest samowolą (Mt 11,25 i 27). Nie jest jednak tak, że w tej uległości zatracają się osobowości Ojca i Syna. Pozostają Oni *vis-à-vis* – naprzeciwko siebie<sup>17</sup>. Ta dialektyka zaś jest płodnym dialogiem miłości, który jest Bogiem<sup>18</sup>. Tą płodną relacją nie jest taka, jaka istnieje między ludźmi, gdyż ta relacja jest Osobą – Duchem Świętym.

Zapytajmy przekornie: czy wystarczy, byśmy dowiedzieli się, że Bóg jest Ojcem, i pozostawili Syna jako tylko pewien etap w poznaniu Boga? Może powinniśmy powtórzyć za Adolfem Harnackiem, który uciekając od Chrystusa do Jezusa, w dziele *Istota chrześcijaństwa* stwierdza: „Nie Syn, tylko sam Ojciec należy do Ewangelii, jaką Jezus opowiadał”<sup>19</sup>. Postawmy mocno pytanie: czy stwierdzenie, że Bóg jest Ojcem, rozjaśnia mroki naszego jestestwa? Czy samo przeświadczenie, że Bóg ma ludzkie oblicze, wystarczy? Co to znaczy „być Ojcem”? Ratzinger wskazuje na podstawie historii religii, że myślenie o Bogu, zwłaszcza o Bogu jako Ojcu, często ostatecznie staje się odbiciem myślenia człowieka o sobie samym: Bóg w ludzkich wysiłkach ostatecznie jest skrawany na miarę człowieka

---

<sup>16</sup> OO, IV, s. 158.

<sup>17</sup> J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa...*, s. 32.

<sup>18</sup> OO, VI, s. 370.

<sup>19</sup> OO, IV, s. 162.

i danego czasu. W XIX wieku krytyka religii tłumaczyła jej fenomen tym, że człowiek stworzył Boga, by żyło mu się lepiej na ziemi. Człowiek przerzucił w sferę bóstwa wszystko to, co najlepsze i najpiękniejsze w nim, a okazywało się to ostatecznie zgrozą<sup>20</sup>.

Tutaj właśnie trzeba wskazać na Syna, który przynosi prawdziwą miarę Ojcostwa – tylko Syn, który nie jest synem z nadania, ale jest Synem, jest nim z istoty – jest w najgłębszej z Ojcem relacji, jest z Nim jednym Bogiem. Jego synowską tożsamością jest uobecniać Boga. Dlatego, jak zobaczymy, głosić teocentryzm jako chrystocentryzm, „Emmanuela”, czyli Boga z nami, jest możliwe, a w wymiarze rozwoju wiary stanowi kolejny krok.

### SYN JEST BOGIEM<sup>21</sup>

By dostrzec jeszcze wyraźniej prostotę i sens chrystologii, które wzajemnie się warunkują, przyjrzyjmy się słowom, które padają z ust Jezusa jako samookreślenie, a mianowicie „Ja jestem”. Jaka jest jego przewodnia idea? W scenie spotkania Boga z Mojżeszem (trzeci rozdział Księgi Wyjścia) Mojżesz pyta Boga: „Jak się nazywasz?”. Bóg odpowiada mu: „Jestem, który jestem”. Najważniejsze jest tutaj to – bez wchodzenia w różne rozłożenie akcentów – że Bóg określa siebie po prostu jako „Ja jestem”. On JEST – to jest fakt, który powinien do nas nieustannie przemawiać. Nie jest Bogiem kawałka ziemi, ale do Niego należy świat. Nie potrzebuje ofiary całopalnej, serce gorejące oddaje mu właściwą – duchową – cześć. Przez odwołanie się do tej idei Jezus ukazuje własną jedyność. Joseph Ratzinger za Heinrichem Zimmermannem wskazuje, że gdy Jezus wypowiada słowa „Ja jestem”, nie stawia siebie obok „Ja” Ojca, lecz wskazuje na Ojca, ale też jednocześnie mówi o sobie samym: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy”<sup>22</sup>.

Dochodzimy tu do czegoś istotnego dla chrystologii sensu. Jeżeli Jezus okazał się w rozwoju wiary Chrystusem – czyli że Jego tożsamością jest obdarowanie (Jego nauką jest On sam) – a w późniejszym rozwoju wiary prawdziwym Synem Boga – co znaczy, że tajemnica Jedyne Boga jest osobiście obecna w Jezusie Chrystusie – to stoimy tu w absolutnym centrum wiary. Dla Ratzingera ważne są w tym kontekście dwie rzeczy: by ukazać teocentryzm jako chrystocentryzm, a chrystocentryzm przedstawić w perspektywie trynitologicznej. Zajmijmy się

---

<sup>20</sup> J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa...*, s. 30–31.

<sup>21</sup> Odnośnie do głównej cechy teologii J. Ratzingera, teocentryzmu jako chrystocentryzmu, zob. szeroko zakrojony tekst: J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. I, II.7: *Deus Iesu Christi*, Katowice 2010, s. 283–300.

<sup>22</sup> OO, VI/1, s. 372–373.

jednak najpierw tą drugą kwestią. Chodzi tutaj o tożsamość Osoby Jezusa, która rozsadza wszelkie ramy dotychczas pojmowanej definicji osoby jako takiej. Tożsamość Jezusa jest możliwa do zrozumienia tylko w odniesieniu do triady Osób. Nawet więcej: tożsamość Jezusa można pojąć tylko w odniesieniu do Jego relacji do Ojca w Duchu Świętym. O co tutaj chodzi?

Przede wszystkim trzeba powiedzieć, że chrystocentryzm to nie chrystomoznizm, który oznacza skupienie się na Chrystusie, przy jednoczesnym „zapomnieniu” o pozostałych Osobach Trójcy Świętej – taki staje się ostatecznie jehusologią (*sic!*). Dawniej próbowano przeciwstawiać chrystologii biblijnej chrystologię ontyczną – byt miałby być tylko zabezpieczeniem, a tym interesującym miałoby być tylko wydarzenie<sup>23</sup>. W takim wypadku jednak *Credo* rozpadłoby się na „katalog” artykułów<sup>24</sup> i nie stanowiłoby – w trynitarnej strukturze – całości. Taki Chrystus byłby jedynie jednym z oświeconych, takim jak Budda czy Mahomet, albo reformatorem, jak chciała teologia wyzwolenia, czy właśnie pierwszym liberałem, jak się dzisiaj nieraz próbuje wykazywać. Natomiast Osoba Jezusa jest w ogóle zrozumiała tylko wówczas, jeśli rozumie się Jezusa jako Syna Bożego, który posyła nam jednoczącą moc Bożą – *Pneuma* – w której mamy udział w wewnętrznym życiu Boga. Jak pięknie ujmuje to Orygenes: „Dzień Prześlągania trwa dla nas [...] aż do skończenia świata”, a z krzyża „dotyka nas nie krew materialna, ale krew Słowa”<sup>25</sup>. Tajemnica Boga w Chrystusie nie jest w Jego fizycznej obecności, ale w Jego działalności w Duchu Świętym<sup>26</sup> – w takim sensie należy rozumieć chrystocentryzm, chrystologia zawsze musi być łączona z pneumatologią. Otwarcie się na prawdę o Chrystusie ma swoje najgłębsze podstawy w Duchu Świętym, który doprowadza do widzenia w Jezusie Boga.

Jak moglibyśmy to podsumować? Nauka o Trójcy Świętej nie jest filozoficznym wymysłem wierzących, ale „mozolnym opracowaniem historycznym”<sup>27</sup>. Nie chodzi tu jednak przede wszystkim o wiarę opartą na profesjonalizmie badaczy, choć można by przytoczyć wiele analiz czy argumentów filozoficznych na poparcie tezy o bóstwie Chrystusa. Jest to raczej doświadczenie spotkania; wiara oczywiście musi sprostać kryteriom nauki<sup>28</sup>, jednak nie stanowi *clou* tej rzeczywistości. Zostawmy więc to wszystko na boku. Jakie ma to znaczenie dla prostego człowieka, dziecka czasów powojennych, dla którego – tylko z pozoru – człowieczeństwo podniosło się z gruzów zniszczenia? Ratzinger wyjaśnia:

<sup>23</sup> OO, VI/2, s. 595.

<sup>24</sup> J. Ratzinger, *Formalne zasady...*, s. 21.

<sup>25</sup> Tamże, s. 19–20.

<sup>26</sup> OO, VI/1, s. 169.

<sup>27</sup> OO, IV, s. 137.

<sup>28</sup> J. Ratzinger, *Formalne zasady...*, s. 234–235.

Musimy pójść krok dalej; przed wszelką rekonstrukcją, ponieważ mogą tu mieć miejsce tylko rekonstrukcje, to znaczy późniejsze sztuczne odtworzenia, starać się po prostu zrozumieć, co mówi wiara, niebędąca rekonstrukcją, tylko obecnością, nie teorią, tylko rzeczywistością żywej egzystencji. Może przecież powinniśmy zawierzyć panującej od stuleci wierze, która w swej istocie nie chciała być niczym innym, tylko rozumieniem, rozumieniem tego, kim i czym był właściwie ten Jezus – może bardziej powinniśmy zawierzyć tej wierze niż rekonstrukcji szukającej sobie własnej drogi obok rzeczywistości; przynajmniej raz należy spróbować przyjąć do wiadomości, co ta wiara właściwie mówi<sup>29</sup>.

Odkładając więc „książkowe” mądrości, powiedzmy za Ratzingerem, iż „to nie przypadek, że Człowiek najbardziej chłostany i cierpiący, Jezus z Nazaretu, był Objawieniem – nie: objawieniem było i jest to, że wiara w Boga bierze początek z głowy pełnej krwi i ran Ukrzyżowanego, a ojcem ateizmu jest Epikur, świat sytego obserwatora”<sup>30</sup>. Może po prostu rzucenie tej prawdy pod nogi dzisiejszego załamane go człowieka da więcej niż wysublimowane teologiczne dowody i argumenty. To, że Jezus jest Bogiem, który potrafi znieść barierę między Nim samym a człowiekiem. W myśl tego, co stwierdzał Romano Guardini, że pokora wyższa – niż ta, która „nie pozwala” Bogu się tak do człowieka zniżyć – polega na akceptacji, iż to, co dla nas jest niesłychane, dla Boga jest możliwe, i schylenia czoła przed tym, co Bóg czyni<sup>31</sup>.

## JESTEŚMY KIMŚ JEDNYM W SYNU

Jednym z ważniejszych tematów na II Soborze Watykańskim był temat Kościoła i jego relacji ze światem. Sobór w dyskusjach podkreślił dwie najważniejsze „płaszczyzny”, w których należy widzieć rzeczywistość Kościoła. Jest to Ciało Mistyczne Chrystusa oraz Lud Boży. Dyskusja na temat sposobu działania Kościoła (w znaczeniu wybrania akcentów odpowiadających dzisiejszemu duchowi czasu) w dzisiejszym świecie nie została zakończona<sup>32</sup>. Natomiast autor chce tutaj wskazać sens, jaki powinien być sposobem działania Kościoła aż do końca. Dla Ratzingera w rozwiązywaniu pojawiających się kwestii istotne jest pytanie o prawdę. W tekście dotyczącym konstytutywnego elementu wiary chrześcijańskiej dzisiaj wskazuje to, co nie powinno – po tym wszystkim, co zostało powiedziane – budzić zdziwienia:

---

<sup>29</sup> OO, IV, s. 165–166.

<sup>30</sup> OO, VI/2, s. 587–588.

<sup>31</sup> OO, IV, s. 47.

<sup>32</sup> Zob. poglądy Ratzingera w zestawieniu z innymi nurtami na Soborze Watykańskim II: T. Rowland, *Wiara Ratzingera*, tłum. A. Gomola, Kraków 2010, s. 39–59.

Co „dzisiaj” stanowi konstytutywny element wiary? Otóż jest nim to samo, co zawsze pełniło tę rolę: wyznawanie Trójjedynego Boga w komunii Kościoła, w którego uroczyste celebrowanym wspomnieniu obecne jest centrum historii zbawienia, czyli śmierć i zmartwychwstanie Pana. Jak widzimy, to centrum nie jest jakąś „ponadczasową prawdą”, pozbawioną jakichkolwiek odniesień niczym odwieczna idea unosząca się w przestworzach, ponad obszarem zmiennych rzeczywistości. Centrum to, związane z aktem „wierzenia w”, włącza człowieka w dynamiczny krąg miłości trynitarniej, która nie tylko zespala podmiot z przedmiotem, ale zbliża wzajemnie do siebie pojedyncze podmioty, nie pozbawiając ich własnego specyficznego charakteru<sup>33</sup>.

W tym kontekście trzeba zwrócić uwagę przede wszystkim na to, co zostało już przedstawione, czyli Trójcę Świętą, oraz to, co dla nas jest tu szczególnie istotne – zarys i strukturę relacji, jaka zachodzi między przedmiotem i podmiotami (a swej głębi jednym podmiotem) wiary.

Trójca Święta i sposób Jej działania wyznacza więc strukturę wspomnianego konstytutywnego elementu wiary. Powiedzieliśmy sobie wcześniej, że dostęp do Jezusa jako Syna Bożego – samego Boga – mamy w Duchu Świętym. Nowy Testament wyznaje istnienie jednego Boga, jednocześnie wyznaje, że w Synu Bożym Bóg jest Bogiem z nami, Duch Boży zaś jest tym samym Bogiem, który wprowadza nas w Jego wewnętrzne życie. Jednak wniknięcie w tę prawdę nie odbywa się w wymiarze teoretycznym, ale w wymiarze egzystencjalnym. Aby zrozumieć to w pełni, zwróćmy się do czegoś, co jest bliższe prostemu człowiekowi, czyli rzeczywistości liturgicznej, która stanowi centrum historii zbawienia. Sformułowanie zawarte w Liście do Efezjan „przez Chrystusa w Duchu do Ojca” nie jest tekstem doktrynalnym, ale wyraża prawo liturgii. Chrześcijaństwo bowiem nie jest „systemem metafizycznym”, lecz rzeczywistością egzystującą poprzez „zstępującą obecność Boga”, w którą jednak wchodzi się przez praktykę<sup>34</sup>.

Jak podejść do tej bogatej struktury<sup>35</sup>? Augustyn pięknie ujął relację do Chrystusa, w której chodzi o wyjście z własnego „ja”<sup>36</sup> – podobnie jak św. Paweł, gdy napisał: „już nie ja żyję, ale żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20). Ratzinger plastycznie to opisuje:

Rozbite „ja” odnajdzie się w większym, nowym „ja”. Paweł opisuje ten proces – w którym to pierwsze „ja” topnieje i pobudza na nowo większe „ja” – jako „odrodze-

<sup>33</sup> J. Ratzinger, *Formalne zasady...*, s. 29.

<sup>34</sup> OO, VI/2, s. 599.

<sup>35</sup> Na temat życia chrześcijańskiego w strukturze obdarowania zob. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. II, IV.3: *Wymiar chrześcijański*, Katowice 2012, s. 197–218.

<sup>36</sup> OO, VI/2, s. 598.

nie”. W tym nowym „ja”, w którym jestem zanurzony przez wyzwalającą wiarę, nie odkrywam się jednak złączony tylko z Jezusem, ale także z wszystkimi, którzy szli już tą samą drogą<sup>37</sup>.

Zawiera się tu obiektywność i subiektywność doświadczenia chrześcijańskiego. Święty Paweł próbował oprzeć swoje życie na własnej moralności, nawrócenie jednak przewartościowuje zupełnie jego egzystencję. Doświadczenie to jest wręcz doświadczeniem śmierci, jest rozbiciem autonomicznego „ja” i odnalezieniem go w „Ja” Chrystusa<sup>38</sup>.

## BÓG I LOGOS

### WIARA JEST CZYMŚ LUDZKIM

W Internecie odnaleźć można zdjęcie dziecka ubranego w koszulkę z takim oto napisem: *birth place: earth, race: human, politics: freedom, religion: love*<sup>39</sup>. Czyż nie są to piękne hasła?! Czyż nie bije z nich coś kojącego: wyrwanie się z komplikacji życia, jakiś niebiański ład na wyciągnięcie ręki, z życiem bez żadnych podziałów? Zapytajmy retorycznie: czy właśnie takie hasła nie powinny stać się hasłami religijnymi, które współgrałyby z motywacją do powszechnego zbawienia? Ów napis na koszulce przywodzi na myśl refleksje Romano Guardiniego na temat zmieniającego się za jego życia świata, który przechodził od czasów nowożytnych do ponowoczesności, i tworzenia się nowego ducha ponowożytnego, ducha czystego, niezwiązanego (na pozór) z żadną tradycją, z żadną historią partykularną. Takie „wydestylowanie” ducha stało się jednak zwrotem ku „zezwierzęconej materialności” – światem pojęć i aparatów<sup>40</sup>. Idea czystego ducha okazała się utopią, próbą wyzwolenia na wzór Ikara, którego nieokresane pragnienie wyniosło go aż pod słońce tylko na ulotną chwilę, by potem z hukiem rozbić go o twardą ziemię. I tak oto wzrok człowieka znów nie sięga wyżej niż horyzont, „i tu również odbiera mu się niebo, z którego miał pochodzić, i tylko ziemia faktów pozostaje w jego rękach; ziemia, w której teraz za pomocą łopaty stara się odcyfrować trudną historię swego powstania”<sup>41</sup>. Jak to więc w końcu jest z hasłami ponowożytnego czasu: czy powinny one zawisnąć na sztandarze nowych przemian?

<sup>37</sup> Benedykt XVI, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Inowrocław 2005, s. 139.

<sup>38</sup> Zob. J. Ratzinger, *Prawda w teologii...*, s. 56–62.

<sup>39</sup> Zob. <https://www.pinterest.com/pin/543809723744575723/> [dostęp: 5.05.2018].

<sup>40</sup> OO, VI/2, s. 659–661.

<sup>41</sup> OO, IV, s. 67.



Zwróćmy jeszcze raz uwagę na pytania postawione na początku paragrafu: czy Kościół ma w ogóle coś wspólnego z takimi hasłami? Otóż trzeba powiedzieć, że tak, Kościół także chce znieść oddzielający mur, który stoi pomiędzy wieloma ludźmi, jednak stan opisany w tych hasłach nie ma być początkiem, ale końcem, który osiągnięty zostanie dopiero w przyszłej rzeczywistości. Ratzinger w książce *Wprowadzenie do chrześcijaństwa* stwierdza – lecz dopiero na zakończenie paragrafu *Ekskurs: struktury chrześcijaństwa* – że „te wszystkie zasady ostatecznie spotykają się w jednej – w zasadzie miłości. Powiedzmy to całkiem po prostu, może nawet narażając się na nieporozumienie: nie ten, kto wyznaje tę samą wiarę, jest prawdziwym chrześcijaninem, tylko ten, kto przez to, iż jest chrześcijaninem, stał się naprawdę człowiekiem. [...] Zasada miłości, jeżeli jest prawdziwa, zawiera oczywiście wiarę”<sup>42</sup>. Konstrukt – struktura wiary – wcale nie sprawia, że wiara jest czymś nieludzkim. Życie człowieka i natura wiary zawierają w sobie przestrzeń, w której ma się odbywać ich realizacja. W zasadzie sprawa rozbija się tu o to, co postrzegamy jako prawdę. Prawda jest do utrzymania tylko w napięciu wielu elementów<sup>43</sup>, prawda nie jest – by tak rzec – na jednej płaszczyźnie, nie jest monofoniczna, ale symfoniczna<sup>44</sup>, życie człowieka może odbywać się tylko w strukturze.

Spróbujmy nakreślić to wszystko jeszcze inaczej, przez nawiązanie do Chrystusa. W Księdze Daniela, w rozdziale siódmym, znajduje się wizja dotycząca Syna Człowieczego, której interpretacja odnosi się do Chrystusa. W wizji tej Syn Człowieczy jest przeciwstawiony Bestiom, które symbolizują utrapienie, jakiego doświadczał Izrael w swojej historii. „Człowiek z wysoka”, którego bezsilność objawia się w braku kłów i pazurów, ma jednocześnie coś, co przewyższa świat Bestii – ma moc ducha i serca. Dzięki tej mocy potrafi ostatecznie zwyciężyć chaos<sup>45</sup>. Ukazując sens wiary jako rzeczywistości ludzkiej, możemy przejść do następnego tematu, czyli sposobu egzystencji w świecie.

## ŚWIAT PRZESTRZENIĄ PRZYMIERZA

W pierwszym tomie trylogii *Jezus z Nazaretu* Ratzinger omawia termin „ewangelia”, który wprowadza nas w zagadnienie sposobu obecności Boga w świecie. Oprócz wielu określeń jedno zasługuje tutaj na uwagę, to, które jest pierwszorzędne, jeśli chodzi o tłumaczenie tego terminu: otóż „ewangelia” to wiadomość po-

<sup>42</sup> OO, IV, s. 217.

<sup>43</sup> Zob. J. Ratzinger, *Prawda w teologii...*, s. 97.

<sup>44</sup> H.U. von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna. Aspekty chrześcijańskiego pluralizmu*, tłum. I. Bokwa, Kraków 1998.

<sup>45</sup> OO, VI/2, s. 723.

chodząca od cesarza<sup>46</sup>. Autor chciałby zwrócić uwagę na drugorzędny aspekt tego słowa, czyli na przestrzeń, gdyż u początku wydarzeń z publicznej działalności Jezusa następuje spotkanie dwóch światów, dwóch królestw, dwóch przestrzeni. W Ewangelii według św. Łukasza mamy wzmiankę, że chrzest Jezusa odbył się za panowania Cezara Augusta. Łukasz chce uwypuklić spotkanie dwóch sił, mocy, które rozpoczyna się z chwilą przyjścia na świat Syna Bożego<sup>47</sup>. Podkreślmy jeszcze tylko: Jezus Chrystus przychodzi z orędziem bliskości Królestwa Bożego i istotnym pytaniem nie jest pytanie o to, jak ma działać Kościół w świecie, ale jaka jest relacja między Królestwem Bożym a Chrystusem<sup>48</sup>. Nie możemy jednak przeanalizować możliwych dróg rozwiązania i musimy odpowiedzieć od razu, że orędzie Królestwa Bożego jest po prostu zawoalowaną chrystologią<sup>49</sup>. Dzięki temu człowiek ma udział w Bożej obecności, która obejmuje wszystkie czasy<sup>50</sup>.

Jest tu ostatecznie coś bardzo prostego: człowiek zbawia się w historii. Człowiek przyjmuje wiarę Kościoła nie na drodze wnikliwego studium, ale przez to, że czuje się w niej bezpiecznie: zapewnia mu ona sens, podtrzymuje życie, ofiaruje zbawienie i swoiste ognisko domowe<sup>51</sup>. W takim ujęciu jasne się staje, że wiara jest pewną przestrzenią zbawienia tworzącą instytucje, funkcje społeczne i miejsce, w którym człowiek czuje się i jest uwznioślony, będąc jednocześnie prowadzony ku przyszłej rzeczywistości. W takim to ujęciu świat okazuje się przestrzenią dla „przymierza”<sup>52</sup>, jest miejscem, które domaga się i oczekuje dynamicznej miłości między ludzkością a Bogiem. Joseph Ratzinger, już jako Benedykt XVI, w przemówieniu do przedstawicieli francuskiej kultury przedstawił rozumienie relacji wiara – świat na przykładzie życia zachodnich mnichów monastycznych. Pragnienie owych mnichów nie było wzniosłe, nie mieli za cel tworzenia nowej kultury, chcieli po prostu szukać Boga. Czynili to w wierze, która szuka Boga obecnego w świecie; Boga chcącego budować świat, który pomaga odnaleźć wewnętrzną do Niego drogę. Mnisi szukali w wielości słów jedyne Słowo, w liturgii chrześcijańskiej i etosie pracy wyrażali harmonię świata, która uczy człowieka odnajdywać Boga jako Stwórcę i Zbawiciela duszy i ciała<sup>53</sup>. Ta sama postawa uwydatniła się w dyskusji nad prawem. Teologowie chrześcijańscy przez opowiedzenie się za ruchem filozoficznym i prawnym wyznającym społeczne prawo naturalne, wyrazili prawdę, że człowiek nie jest samym duchem i samą wolą,

<sup>46</sup> OO, VI/1, s. 160.

<sup>47</sup> OO, VI/1, s. 134–136.

<sup>48</sup> OO, VI/1, s. 162.

<sup>49</sup> OO, VI/1, s. 171.

<sup>50</sup> OO, IV, s. 47.

<sup>51</sup> J. Ratzinger, *Formalne zasady...*, s. 204–206.

<sup>52</sup> OO, VI/1, s. 437.

<sup>53</sup> Zob. Benedykt XVI, *Poznanie prawdy...*, s. 110–122.

obecna jest także natura, którą trzeba respektować, z którą powinniśmy „współpracować”, której powinniśmy „słuchać”. Serce rozumne musi być otwarte na „język bytu”, by móc tworzyć przestrzeń zbawienia<sup>54</sup>.

## ŚWIAT PEŁEN SENSU

To wszystko, co dotychczas było przedstawione, w pewnym sensie znajduje się we wnętrzu wiary: otwiera się po dostrzeżeniu w Jezusie z Nazaretu Boga. Warto jednak, narażając się nawet na zbytne spłylenie wiary, powiedzieć po prostu, że dopiero Bóg w Chrystusie daje ludzkości coś, co może być pojęte przy świadomości całej dotychczasowej ewolucji historii ludzkości, w której niejako głębia prawdy rozciąga się i tak jest możliwa do ogarnięcia dla pojedynczego rozumu. Komplikacja historii, różnych sposobów myślenia, sprawia, że chrześcijaństwo zostaje przykryte woalem i postawione na równi z innymi religiami na piwnicznej półce. Ratzinger w pełni odczuwa napięcie współczesnej historii, jeszcze głębiej jednak przeszyty jest pewnością wiary, która rodzi się z mocy Logosu:

Dzisiaj dyskwalifikowanie jako zarazem naiwnych i aroganckich tych ludzi, którym można przypisać przekonanie o „posiadaniu” prawdy, stało się swego rodzaju sloganem. [...] Prawdy nikt bowiem nie „posiada”. Wszyscy mogą jej tylko poszukiwać. Trzeba jednak zapytać: cóż to za poszukiwanie, któremu nigdy nie wolno dojść do celu? [...] Wydaje mi się, że zarzut arogancji należy raczej odwrócić: czy twierdzenie, że Bóg nie może nam dać daru prawdy, że nie może nam otworzyć oczu, nie jest wyrazem arogancji? Czy powiedzenie, że urodziliśmy się ślepi i prawda nie jest naszą sprawą, nie jest wyrazem pogardy dla Boga? Czy uznanie nas za skazanych na błędzenie w ciemności nie jest degradacją człowieka i jego tęsknoty za Bogiem? Wszystko to prowadzi do rzeczywistej arogancji, która polega na tym, że to my chcemy zająć miejsce Boga i określać, kim jesteśmy, co mamy robić, co chcemy uczynić z siebie i ze świata. Poznanie i poszukiwanie nie wykluczają się nawzajem<sup>55</sup>.

Powróćmy w naszym wywodzie do początków chrześcijaństwa. W jaki sposób rozblęsnęło światło chrześcijańskiej wiary? W prologu Ewangelii według św. Jana zamieszczone jest zdanie, które stanowi streszczenie wiary chrześcijańskiej: „Logos sarx egeneto” (gr. λόγος σὰρξ ἐγένετο, J 1,14). „Logos” znaczy tutaj przede wszystkim „Słowo”, ale w języku greckim oznacza także sens. Można więc tłumaczyć je także: Sens stał się ciałem. Zatem wiara w Logos oznacza opowiedze-

<sup>54</sup> Zob. tamże, s. 125–140.

<sup>55</sup> J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004, s. 74–75.

nie się za tym, że wszelki byt jest produktem myśli. Miłość, sens, wolność nie są na końcu, ale na początku. Chrześcijaństwo krótko po narodzeniu spotkało się z filozofią starożytną, w której obecna była idea, że świat, przenikalny dla rozumu, ma głęboko racjonalną strukturę, musi pochodzić od logosu (Rozumu). To był moment, który zaważył, czy można raczej powiedzieć: otworzył przyszłość ludzkości, będącą udziałem współczesnego świata<sup>56</sup>. Chrześcijaństwo wskazało, że Chrystus i ten sens, grecki logos, są jednym i tym samym, Bogiem, który jest Miłością; jest Sensem, który w pełni odpowiada człowiekowi, jednocześnie go przekraczając. Sens więc nie jest dodatkiem do świata, do życia ludzkiego, jest jego podstawą, nawet jeśli dzisiejszy czas, światła techniki i chaos przemian przykrywają światło Bożego istnienia. Ratzinger pisze:

Kto wierzy, wie, że idziemy „naprzód”, a nie krążymy dookoła. Kto wierzy, wie, że historia nie jest jak tkanina Penelopy, wiecznie tkana i ciągle na nowo pruta. Może opadną chrześcijanina zmory strachu, że wszystko jest daremne, jak to przedstawiał świat przedchrześcijański we wstrząsających obrazach trwogi przed bezowocnością ludzkiego działania. Lecz poprzez tę zmorę przedostaje się zbawczy i przeobrażający głos rzeczywistości: „bądźcie odważni, ja świat zwyciężyłem” (J 16,33). Nowy świat, którego przedstawieniem w obrazie ostatecznego Jeruzalem kończy się Biblia, nie jest utopią, tylko pewnością, ku której przez wiarę zdążamy. Istnieje zbawienie świata – to jest niezachwiana nadzieja, która podtrzymuje chrześcijanina i która sprawia, że i dzisiaj jeszcze warto być chrześcijaninem<sup>57</sup>.

Świat jest pełen Sensu, dobrze jest żyć w świecie. Już teraz, w Chrystusie, Bóg został nam dany. Ogień obecności Bożej, jaki został darowany apostołom w dniu Pięćdziesiątnicy – Duch Święty – nie został wyrwany bogom, jak to było w greckim micie o Prometeuszu, lecz został on podarowany przez Chrystusa. Bóg jest Bogiem bliskim, dostępnym i życzliwym dla człowieka – to mówi wiara chrześcijańska. W takiej właśnie perspektywie świat ukazuje się jako pełen Sensu, który jest dostępny dla każdego, kto prawdziwie chce wejść na drogę wiary.

#### BIBLIOGRAFIA

Benedykt XVI, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Inowrocław 2005.

Benedykt XVI, *Poznanie prawdy. Wykłady papieskie*, Kraków 2017.

Ratzinger J., *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2006.

<sup>56</sup> Zob. J. Ratzinger, *Poznanie prawdy...*, s. 35.

<sup>57</sup> OO, IV, s. 282.

- Ratzinger J., *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009.
- Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu. Studia z chrystologii*, cz. 1 (Opera omnia, t. VI/1), red. pol. wyd. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. M. Górecka, W. Szymona, Lublin 2015.
- Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu. Studia z chrystologii* (Opera omnia, t. VI/2), cz. 2, red. pol. wyd. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. M. Górecka, W. Szymona, Lublin 2015.
- Ratzinger J., *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2011.
- Ratzinger J., *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego* (Opera omnia, t. XI), red. pol. wyd. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. W. Szymona, Lublin 2012.
- Ratzinger J., *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie do chrześcijaństwa* (Opera omnia, t. IV), red. pol. wyd. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. R. Biel, M. Górecka, Lublin 2017.
- Szymik J., *Theologia benedicta*, t. I, Katowice 2010.
- Szymik J., *Theologia benedicta*, t. II, Katowice 2012.
- Rowland T., *Wiara Ratzingera*, tłum. A. Gomola, Kraków 2010.
- Balthasar H.U., *Prawda jest symfoniczna. Aspekty chrześcijańskiego pluralizmu*, tłum. I. Bokwa, Kraków 1998.
- <https://www.pinterest.com/pin/543809723744575723/> [dostęp: 5.05.2018].

**Słowa kluczowe:** Joseph Ratzinger, Benedykt XVI, chrystologia sensu, metoda

#### AN OUTLINE OF THE CHRISTOLOGY OF SENSE ACCORDING TO J. RATZINGER/BENEDICT XVI. AROUND THE METHOD

##### Summary

The article describes the Christology of sense, which consists in the presentation of Jesus Christ as the centre of reality, since He is an answer to the question about the proper understanding of the world and its complicated history. Son of God gives meaning to the whole reality, including the life of humanity, since Christ's mission corresponds to the structure of life of every man. In Him we have got an access to God in the Holy Spirit. It is a living and specific presence of God, which constitutes the Church due to the nature of faith. The event of the Cross is continued in the Holy Spirit. The significance and simplicity of faith – that its shape is the conception of God Himself, not an idea created by men – constitutes an unswerving hope of God's composition in the future. Consequently, the Christology of sense constitutes a presentation of faith based on fundamental truths referring to Christ who is 'the same yesterday and today and forever' (Hebrews 13:8).

**Keywords:** Joseph Ratzinger, Benedict XVI, Christology of sens, method

Maciej Witała\*  
WT UAM, Poznań

PROBLEMATYKA UPADKU  
I GRZECHU PIERWORODNEGO W ŚWIETLE  
NAUK PRZYRODNICZYCH  
JAKO WYZWANIE DLA WSPÓŁCZESNEJ  
TEOLOGII DOGMATYCZNEJ I APOLOGETYKI

Artykuł porusza kwestię możliwości nowych badań nad zagadnieniem grzechu pierworodnego z uwzględnieniem wyników badań nauk przyrodniczych i historycznych dotyczących początków rodzaju ludzkiego. Byłaby to odpowiedź na potrzebę uwspółcześnienia sposobu wyrażania treści dogmatycznych powstałą na skutek upowszechnienia się w kulturze euroatlantyckiej paradygmatu empiryczno-przyrodniczego.

## WSTĘP

Wstępna kwerenda doprowadziła do postawienia problemu, jakim jest występowanie trudności w zrozumieniu treści dogmatycznych dotyczących upadku i jego następstw dla ludzkości. Problematykę wspomnianych trudności opisano w pierwszej części artykułu, charakteryzując ich potencjalne przyczyny, reperkusje oraz wybrane elementy kontekstu. W części drugiej przedstawiono propozycję badań nad zagadnieniem problemowym. Wskazano także, na jakie uwarunkowania i czynniki należałoby zwrócić uwagę. Następnie w części trzeciej zostały zaprezentowane trzy koncepcje teologiczne, w których dotychczas podjęto próby wyjaśnienia powyższych zagadnień. Autor artykułu wskazał w owych koncepcjach zarówno te aspekty, które warto brać pod uwagę w dalszych badaniach, jak i te, które wydają się ich słabymi punktami. Artykuł podsumowano, formułując wnioski do badań, które wymagają dalszych poszukiwań.

---

\* Maciej Witała – doktorant na Wydziale Teologicznym UAM w Poznaniu, katecheta; e-mail: maciej.witala@gmail.com; ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-0516-9983>.

## ZARYS PROBLEMATYKI

STAŁA POTRZEBA „AGGIORNAMENTO” WE WSPÓŁCZESNEJ  
APOLOGETYCE I DOGMATYCE

Zadaniem teologii jako nauki jest „poszukiwanie zrozumienia wiary” i pomoc Ludowi Bożemu w „uzasadnieniu nadziei wobec tych wszystkich, którzy tego się domagają, zgodnie z zaleceniem apostołskim”<sup>1</sup>. Zadanie to wydaje się zawsze i niezmiennie aktualne wobec zmieniających się znaków czasu, a obecnie wobec kryzysu sekularyzacyjnego i zmieniającego się klimatu społeczno-kulturowego. Wspomniane czynniki warunkują nie tylko oczekiwania, ale i możliwości percepcyjne adresatów przekazu prawd wiary. Po upływie ponad półwiecza od zakończenia *Vaticanum Secundum* uzasadnione wydaje się przekonanie, że posoborowe *aggiornamento*<sup>2</sup> nie może się ograniczać do obszarów duszpasterstwa, liturgii i ekumenizmu oraz że nie można pojmować tego procesu jako dokonanego i zamkniętego. Odnosząc się do obecnej sytuacji, warto przywołać słowa kard. Donalda Wuerla, który określa pontyfikaty ostatnich papieży jako przywracające hermeneutykę ciągłości i kierujące Kościół ponownie na właściwe tory. Obecny pontyfikat papieża Franciszka odnawia z kolei, zdaniem D. Wuerla, soborową energię, ogniskując zadania Kościoła wokół ewangelizacji i dzieła miłości<sup>3</sup>.

W tym klimacie otwiera się pole dla działalności teologów w realizacji zasadniczego zadania, które wskazano wcześniej, cytując instrukcję *Donum veritatis*. Wspomniana „soborowa energia” winna ujawniać się w odpowiedzi Kościoła na obecny kryzys sekularyzacyjny, charakteryzujący się odrzuceniem Boga i zastąpieniem Go jałowym kultem jednostki<sup>4</sup>. Jako jedną z przyczyn owego kryzysu

<sup>1</sup> Kongregacja do Spraw Nauki Wiary, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele (Donum veritatis)*, nr 6, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, nr 1565, red. I. Bokwa i in., Poznań 2007, s. 647.

<sup>2</sup> Rozumiane jako aktualizacja i dostosowanie do dnia dzisiejszego nie poprzez zmianę Tradycji Kościoła, ale poprzez przełożenie jej na formy przekazu dostosowane do możliwości percepcyjnych współczesnego odbiorcy, innymi słowy, umiejętne odczytywanie znaków czasu i reagowanie na nie. Święty papież Paweł VI pisał o pojęciu *aggiornamento* następująco: „Quapropter in mente Nostra versabitur semper, tamquam finis et opus Pontificatus Nostri, verbum illud Decessoris Nostri Ioannis XXIII ven. mem., quo rerum accommodatio significatur ad nostri aevi necessitates” (Paweł VI, *Encyklika „Ecclesiam suam”*, „Acta Apostolicae Sedis” 56 (1964), s. 632).

<sup>3</sup> Zob. D. Wuerl, *Cardinal Wuerl: Pope Francis has Reconnected the Church with Vatican II*, „America the Jesuit Review” 6.03.2017, <https://www.americamagazine.org/faith/2017/03/06/cardinal-wuerl-pope-francis-has-reconnected-church-vatican-ii> [dostęp: 6.01.2018].

<sup>4</sup> Por. Benedykt XVI, *Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Kultury z dnia 8 III 2008*, „Acta Apostolicae Sedis” 100 (2008), 4, s. 245.



papież Franciszek wskazuje słabość ewangelizacji<sup>5</sup>. Tymczasem zgodnie z soborową konstytucją duszpasterską *Gaudium et spes* u podstaw ewangelizacji powinno znajdować się dostosowanie do zdolności zrozumienia adresata w głoszeniu objawionego słowa<sup>6</sup>, w przeciwnym razie wysiłek ewangelizacyjny rozbija się o barierę niezrozumienia z powodu niedostosowania do uwarunkowań psychologicznych i społecznych współczesnego odbiorcy. Niewątpliwie „uwspółcześnienie” oraz odpowiedź na nowe wyzwania należy umieścić także na liście zadań nowoczesnej apologetyki i katechezy, które z kolei zależne są od zdobyczy poszczególnych dyscyplin teologicznych (w szczególności teologii dogmatycznej). Konieczny wydaje się zatem wyężony wysiłek teologów, aby nie tylko „uwspółcześniać” język dogmatów, ale także odnosić się do „głosów współczesności [...]”, aby Prawda objawiona mogła być ciągle coraz głębiej odczuwana, lepiej rozumiana i stosowniej przedstawiana<sup>7</sup>.

Jedną z płaszczyzn realizacji wspomnianego zadania teologii jest niewątpliwie apologetyka, rozumiana w tym przypadku jako zastosowana praktycznie nauka, której przedmiotem formalnym są apologie religii, oraz zagadnienie wiarygodności objawienia<sup>8</sup>. Dawniej pojęcie to rozumiano także jako umiejętność obrony i uzasadnienia wiary chrześcijańskiej lub jakiejś prawdy w jej obrębie<sup>9</sup>. Autor niniejszego artykułu posługuje się pojęciem „apologetyka”, łącząc oba podane wyżej znaczenia i starając się docenić wagę umiejętności wyjaśnienia oraz uzasadnienia także pojedynczych treści wiary, zwłaszcza w kontekście praktycznym.

Jednocześnie niezbędne wydaje się uwzględnienie kontekstu kulturowego i uwarunkowań społecznych adresatów przekazu wiary w badaniach w obrębie teologii dogmatycznej, poprzez podjęcie dialogu „z naturalnym doświadczaniem rzeczywistości przez człowieka, refleksyjnie rozważanym przez niego [...] w naukach historycznych, społecznych i przyrodniczych”<sup>10</sup> oraz dokonanie aktualizującej interpretacji sprawiających trudności dogmatów.

<sup>5</sup> Franciszek, *Papież w samolocie: sekularyzacja to przejaw słabej ewangelizacji*, „Biuletyn Radia Watykańskiego” 1.11.2016, [http://www.radiovaticana.va/proxy/pol\\_RG/2016/Novembre/16\\_11\\_01.html](http://www.radiovaticana.va/proxy/pol_RG/2016/Novembre/16_11_01.html) [dostęp: 6.02.2018].

<sup>6</sup> II Sobór Watykański, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, „*Gaudium et spes*”, nr 44, w: *Breviarium fidei...*, nr 1360, s. 563.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Por. W. Tabaczyński, *Przedmiot formalny apologetyki*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 12 (1999), s. 239–242; *Apologetics*, w: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, eds. J. Hastings et al., t. I, New York [1908–1927], s. 611–622; R. Paciorkowski, [hasło] *Apologetyka*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz i in., t. I, Lublin 1985, s. 778–786.

<sup>9</sup> Zob. [hasło] *Apologetyka; Apologia*, w: *Encyklopedia kościelna*, red. M. Nowodworowski, t. I, Warszawa 1873, s. 341–346.

<sup>10</sup> G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, Kraków–Wrocław 2015, s. 53, por. tamże, s. 77.

## PARADYGMAT SCJENTYSTYCZNY I KULT MATERII A SELEKTYWNOŚĆ WIARY KATOLIKÓW

Można zauważyć, że obecnie pewne obszary wyzwań dojrzały do tego, aby podjąć wysiłek badań teologicznych i odpowiedzieć na kwestie najbardziej palące. Trwający po dziś dzień od okresu oświecenia tryumfalny pochód przyrodoznawstwa ugruntował religijny niemal stosunek społeczeństw do wyników badań przyrodniczych. Jeden z wizjonerów dialogu między światem nauk przyrodniczych a metafizyką, o. Pierre Teilhard de Chardin SJ<sup>11</sup>, pisał, że „mistyka ówczesna zagubiła się w kulcie materii”<sup>12</sup>. Doprowadziło to wręcz do otwartego konfliktu pomiędzy nauką a religią<sup>13</sup>. W wyniku tego konfliktu ucierpiała wiara społeczności cywilizacji euroatlantyckiej (w tym także wiara Polaków). Dostrzegalny jest problem selektywności i płytkości wiary, zwłaszcza w zakresie niektórych kwestii dogmatycznych.

Problem ten zauważalny jest nie tylko w doświadczeniu praktycznym<sup>14</sup> – ukazują go także wyniki badań. Na przykład według badania z 2015 roku<sup>15</sup> niezachwianą wiarę w Boga deklaruje 56% badanych, lecz jedynie 36% podziela wiarę Kościoła w rzeczywistość stanów eschatycznych, a zdecydowaną wiarę w zmartwychwstanie umarłych i grzech pierworodny odpowiednio 34 i 30%<sup>16</sup>. Jeszcze bardziej niepokojące są wyniki starszego badania, przeprowadzonego w 2006 roku<sup>17</sup>, w którym ankietowano wyłącznie osoby deklarujące się jako wierzące.

<sup>11</sup> Pierre Teilhard de Chardin SJ (1881–1955) – francuski myśliciel, filozof, antropolog, działający na przełomie pierwszej i drugiej połowy XX w. W swoich pracach filozoficzno-teologicznych budował holistyczną wizję dziejów, wedle postulatu pojednania tendencji materialistycznych i metafizycznych ludzkości (por. Cz.S. Bartnik, *Teilhardyzm jako historia uniwersalna*, Lublin 2003, s. 107–125). Wizja ta nawiązywała do chrystologii św. Pawła oraz zakładała, że wszechświat i ludzkość podlegają kierunkowemu procesowi ewolucyjnemu, zmierzającemu do osiągnięcia pełni (*pleromy*) w punkcie Omega – Chrystusie.

<sup>12</sup> P. Teilhard de Chardin, *Mistyka nauki*; w: tenże, *Człowiek i inne pisma*, Warszawa 1984, s. 212.

<sup>13</sup> Tamże, s. 217.

<sup>14</sup> Autor odwołuje się do osobistego doświadczenia pracy katechetycznej, podczas której dostrzega niejednokrotnie zupełny brak znajomości nie tylko u uczniów, a także u ich rodziców wiary katolickiej w zakresie zagadnień całkowicie podstawowych, jak dogmat o Trójcy Świętej, chrześcijańska protologia i antropologia, a także kwestie eschatologiczne (niepokojący jest całkiem spory odsetek katolików, którzy wprost wyrażają wiarę w reinkarnację). Doświadczenie autora jest w dużej mierze spójne z wynikami cytowanych dalej badań.

<sup>15</sup> *Kanon wiary Polaków*, Komunikat z badań CBOS nr 29/2015, red. R. Boguszewski, Warszawa 2015.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Zob. T. Jaklewicz, *Jak wierzą wierzący?*, „Gość Niedzielny” 36 (2006), <https://www.gosc.pl/doc/793517.Jak-wierza-wierzacy> [dostęp: 7.06.2018].

Spośród nich tylko 65,1% prawidłowo określiła Chrystusa jako prawdziwego Boga i prawdziwego Człowieka, a wiarę w Jego zmartwychwstanie deklarowało (tylko!) 87,1%. Jeżeli chodzi o kwestie eschatologiczne, to wiarę w powszechne zmartwychwstanie zadeklarowała tylko jedna trzecia badanych katolików. Ponadto jedynie 36% badanych uważało, że nie ma konfliktu między wiarą a rozumem<sup>18</sup>. Uprawniona wydaje się teza, że jednym z czynników wspomnianej selektywności wiary jest materialistyczna mentalność społeczeństwa<sup>19</sup>, uwarunkowana zmianą światopoglądowego paradygmatu z religijnego na empiryczny, przyrodniczy czy też techniczny. Można zaryzykować tezę, że istnieje powiązanie pomiędzy niskim odsetkiem badanych deklarujących wiarę w grzech pierworodny i stany eschatologiczne, a także w zmartwychwstanie umarłych, a przekonaniem o istnieniu konfliktu pomiędzy wiarą i rozumem. Być może istotny jest także niedostatecznie rozumiały przekaz treści dogmatycznych, które trudno współczesnemu odbiorcy odnieść do postrzeganego empirycznie świata. Definitywne ustalenie przyczyn, jeśli w ogóle jest możliwe, wymagałoby dalszych badań w tym kierunku.

#### KWESTIA GRZECHU PIERWORODNEGO WOBEC PARADYGMATU SCJENTYSTYCZNEGO WYZWANIEM DLA NOWOCZESNEJ APOLOGETYKI

Niniejszy artykuł porusza problematykę zagadnienia grzechu pierworodnego. Kardynał Ch. Schönborn w przedmowie do opracowania poświęconego zagadnieniu upadku<sup>20</sup> przywołał słowa Pascala:

Z pewnością nic nas bardziej nie razi niż ta nauka; mimo to bez tej tajemnicy, najniezrozumialszej ze wszystkich, jesteśmy niezrozumiali samym sobie. Węzeł naszej natury bardziej jest niepojęty bez owej tajemnicy niż tajemnica ta jest niepojęta dla człowieka<sup>21</sup>.

Arcybiskup Wiednia zauważył, że jakkolwiek stan świata i ludzkości<sup>22</sup> sam w sobie budzi wrażenie nienormalności, to owa tajemniczość nauki o grzechu pierworodnym sprawia, że nie brakuje oporów w jej przyjmowaniu<sup>23</sup>. Problemem

---

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> Por. Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. I, Lublin 2009, s. 32.

<sup>20</sup> Ch. Schönborn i in., *Grzech pierworodny w nauczaniu kościoła – głos psychologa, filozofa, teologa*, Poznań 1997, s. 5.

<sup>21</sup> B. Pascal, *Myśli*, cyt. za: Ch. Schönborn i in., *Grzech pierworodny...*, s. 5.

<sup>22</sup> Stan zmańcony, a więc po upadku.

<sup>23</sup> Ch. Schönborn i in., *Grzech pierworodny...*, s. 5.

jest to, że pierwotny akt wolnego czynu ludzkiego pozostaje dla nas niedostępny empirycznie i poznajemy go wyłącznie poprzez objawienie<sup>24</sup>. Jednocześnie mocno już zakorzeniony w społeczeństwie Zachodu paradygmat scjentyzyczno-empiryczny, co zauważał już w pierwszej połowie XX wieku wspomniany Teilhard de Chardin, sugeruje, aby szukać rozwiązania tajemnic wszechświata wyłącznie na polu badań przyrodniczych<sup>25</sup>. Człowiekowi ugruntowanemu w takim paradygmacie dogmat o grzechu pierworodnym może jawić się jako zupełnie beznadziejna aporia wobec czysto przyrodniczego modelu wszechświata. Cytowany wyżej jezuicki przyrodnik pisał wprost o tej trudności:

Na pierwszy rzut oka [nie ma] nic bardziej kłopotliwego dla współczesnego umysłu niż to przedstawienie upadku, jakiemu zdaje się sprzeciwiać nie tylko paleontologia i prehistoria, które nie mogą usytuować w miejscu i w czasie dosłownie pojętego ziemskiego raju ani w pełni uczłowieczonej pary rodziców na początku<sup>26</sup>.

Jakkolwiek próba rozwiązania tej trudności (w najlepszej wierze) doprowadziła Teilharda de Chardina do sformułowania propozycji niedającej się pogodzić z treścią objawienia<sup>27</sup>, to sama dokonana przez niego diagnoza problemu wydaje się niezwykle trafna i nadal niezmiernie aktualna<sup>28</sup>.

## NAUCZANIE KATECHIZMU O GRZECHU PIERWORODNYM

Nasuwa się zatem stwierdzenie, że odczytanie i zrozumienie zagadnień dogmatycznych w zakresie grzechu pierworodnego (zwłaszcza w kontekście wyników nauk przyrodniczych) jest dla wiernych niezwykle problematyczne. W tej sytuacji dodatkowej trudności dostarcza ujęcie upadku w *Katechizmie Kościoła*

<sup>24</sup> Por. tamże.

<sup>25</sup> Zob. P. Teilhard de Chardin, *Mistyka nauki...*, s. 210–212. O problemie naturalizmu jako przyczynie oporu wobec prawdy o upadku zob. także R. Spaemann, *Niektóre trudności, jakie sprawia nauka o grzechu pierworodnym*, w: Ch. Schönborn i in., *Grzech pierworodny...*, s. 34–38.

<sup>26</sup> P. Teilhard de Chardin, *Wprowadzenie do życia chrześcijańskiego*, w: tenże, *Zarys wszechświata personalistycznego i inne pisma*, Warszawa 1985, s. 161.

<sup>27</sup> Przynajmniej w zakresie grzechu pierworodnego, choć kontrowersje budzą także inne aspekty twórczości francuskiego myśliciela, jakkolwiek jest on autorem wielu cennych koncepcji niesprzecznych z katolicką ortodoksją. Por. D. von Hildebrand, *Teilhard de Chardin: A False Prophet*, Chicago 1968, s. 21. Szerzej na ten temat zob. także w niniejszej pracy punkt: *Problem grzechu pierworodnego wobec ewolucyjnej wizji świata w myśli Teilharda de Chardina*.

<sup>28</sup> Być może dziś jest to kwestia nawet bardziej paląca – trudno bowiem zaprzeczyć, że postępująca sekularyzacja sprzyja dominacji światopoglądu czysto empirycznego, wykluczającego (pod pozorem promocji fałszywie rozumianego racjonalizmu) wszelkie odniesienia do metafizyki, zwłaszcza chrześcijańskiej

*Katolickiego*. Książd prof. Czesław S. Bartnik ocenia je jako interpretację „tradycyjną i skrajnie realistyczną”<sup>29</sup>. Wrażenie takie można odnieć przynajmniej w zakresie odczytania biblijnej historii o pierwszych rodzicach<sup>30</sup> – KKK zdaje się według niego wyrażać stanowisko o monogenicznym początku ludzkości w znaczeniu biologicznym. Jednak zdaniem autora niniejszego artykułu stwierdzenie to może być zbyt dużym uogólnieniem, gdyż przynajmniej część zawartych w KKK wypowiedzi o upadku wydaje się pozostawiać większą wolność interpretacyjną<sup>31</sup>. Stanowisko *Katechizmu* nie jest w każdym razie jednoznaczne. Znacznie bardziej powściągliwe stwierdzenia w tym zakresie zawiera *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*<sup>32</sup>, stwierdzające jedynie, że grzech pierworodny jest stanem pozbawienia pierwotnej świętości przekazywanym przez jedność rodzaju ludzkiego i skutkującym zranieniem natury ludzkiej<sup>33</sup>. Niestety, *Kompendium*, choć w wielu kwestiach bardziej przystępne, również nasuwa interpretację ściśle monogeniczną w rozdziale odnoszącym się do stworzenia człowieka<sup>34</sup>. Jak już wykazano wcześniej, tam, gdzie występuje styczność kompetencji teologii i nauk przyrodniczych, rodzą się zagadnienia bardzo kłopotliwe dla współczesnego umysłu, ukształtowanego w paradygmacie empiryczno-scjentystycznym. Czy można zatem zaryzykować stwierdzenie, że w perspektywie użyteczności apologetycznej i katechetycznej tam, gdzie kwestia znajduje się na granicy teologii i nauk przyrodniczych, wypowiedzieć mniej znaczy lepiej? Być może raczej problemem jest nieco nieostrożna tendencja stosowania pewnych utrwalonych formuł, nawiązujących do interpretacji teologicznej nurtu tradycyjnego, lecz niekoniecznie sprawdzających się w nowych okolicznościach. Warto zauważyć, w jak odmiennym nurcie utrzymana jest wypowiedź niemieckiego *Katechizmu dla dorosłych*, nawiązująca do aporii powstającej pomiędzy obecnym stanem wiedzy przyrodniczej i tradycyjną interpretacją doktryny o grzechu pierworodnym. Na pytanie: czy człowiek byłby cieleśnie nieśmiertelny, gdyby nie wydarzenie upadku, autorzy niemieckiego katechizmu odpowiadają:

Przez grzech [przyszła] śmierć. Nie wynika stąd, że człowiek w raju miał żyć bez końca ziemskim życiem. W naszym skończonym świecie życie biologiczne bez śmierci jest nie do pomyślenia. Pismu Świętemu jednak nie chodzi o śmierć w sensie biologicznym [...], ale o konkretne osobiste doświadczenie śmierci człowieka [...], o śmierć

<sup>29</sup> Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka...*, s. 357.

<sup>30</sup> Zob. w szczególności *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 374–375, 417, Poznań 1994, s. 95, 104.

<sup>31</sup> Zob. tamże, zwł. nr 390, 396–398, 404, s. 98–101.

<sup>32</sup> *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, nr 76–78, Kielce 2005, s. 43.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> Sugerując historyczność pierwszej pary ludzkiej. Tamże, nr 72, s. 41.

pełną cierpienia i lęku, przed którą wzdraga się i broni ludzka wola życia. Tej śmierci nie chciał Bóg. Ta śmierć jest przejawem grzechu, znakiem oddalenia człowieka do Boga, który jest źródłem i pełnią życia<sup>35</sup>.

Być może taka interpretacja jest bardziej przystępna dla odbiorcy ukształtowanego w paradygmacie empiryczno-przyrodniczym<sup>36</sup>.

## PRÓBA SZCHARAKTERYZOWANIA UWARUNKOWAŃ, KTÓRE NALEŻY UWZGLĘDNIĆ, PODEJMUJĄC PROBLEM

### OD APOLOGETYCZNEGO „PRAXIS” DO WYZWAŃ DLA POSZUKIWAŃ TEOLOGICZNYCH

Wobec postawionego problemu nasuwa się zatem konieczność dokonywania wciąż na nowo interpretacji aktualizującej form wyrazu treści dogmatycznych, z poszanowaniem Tradycji i uwzględnieniem odpowiednich zasad<sup>37</sup>, a ostatecznie być może także odwołania się do Magisterium Kościoła<sup>38</sup>, jeśli konieczne będzie definitywne rozstrzygnięcie pewnych kwestii w dialogu na linii teologia dogmatyczna – nauki przyrodnicze. Podjęcie tego rodzaju badań wymaga jednakże w pierwszej kolejności odniesienia się do objawienia oraz jego hermeneutyki, a także wnikliwego przeanalizowania historii dogmatu o grzechu pierwotnym, potencjalnie również w celu ponownego odczytania pewnych koncepcji i oceny ich adekwatności wobec obecnego stanu wiedzy. Konieczny może być także wysiłek odczytania na nowo dawnych stwierdzeń dogmatycznych. Dla przedstawienia doktryny o grzechu pierwotnym w sposób dostępny dla współczesnego odbiorcy konieczna może się okazać próba dotarcia do sedna wydarzenia pierwszego grzechu i dramatu upadku, jeżeli to możliwe, także od strony historycznej, z uwzględnieniem dokonań paleoantropologii i innych dyscyplin przyrodniczych oraz archeologii.

<sup>35</sup> *Katolicki katechizm dla dorosłych. Wyznanie wiary Kościoła*, cyt. za: Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka...*, s. 372.

<sup>36</sup> Warto zauważyć, że cytowana powyżej wypowiedź jest wprost sprzeczna z kanonem pierwszym synodu w Kartaginie (418 r.): „Wszyscy biskupi, zebrani na świętym Synodzie Kartagińskim, postanowili, że ktokolwiek mówi, iż pierwszy człowiek tak został stworzony, że, czy by zgrzeszył, czy nie zgrzeszył, umarłby w ciełe, tj. wyszedłby z ciała, nie z powodu grzechu, lecz z naturalnej konieczności, ten niech będzie obłożony anatemą” (*Breviarium fidei...*, nr 49, s. 50).

<sup>37</sup> Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów*, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1989\\_interpretazione-dogmi\\_pl.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1989_interpretazione-dogmi_pl.html) [dostęp: 12.06.2018].

<sup>38</sup> Tamże.

*Pismo Święte – podstawowym źródłem wiedzy o upadku*

Aby właściwie odczytać biblijne teksty o upadku, należy najpierw powrócić do pierwszych słów Pisma Świętego: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię”<sup>39</sup>. Słowa te oznajmniają początek historii zbawienia<sup>40</sup> i stanowią podstawowy punkt odniesienia dla całej treści depozytu wiary<sup>41</sup>. Odpowiadają zarazem na odwieczne towarzyszące ludzkości pytania: Skąd pochodzimy? Dokąd zmierzamy? Jaki jest cel życia?<sup>42</sup>. Na pytanie o cel istnienia wiara chrześcijańska odpowiada: „Świat został ustanowiony na chwałę Bożą”<sup>43</sup>. Bez przyjęcia tej prawdy jako założenia nie jest możliwe zrozumienie biblijnego przesłania o grzechu pierwotnym<sup>44</sup>. Przesłanie to przekazuje naukę, że na początku istnienia ludzkości nastąpił zawiniony przez człowieka kryzys w relacji do Boga. Współczesna teologia katolicka zasadniczo stoi na stanowisku, że opis zawarty w Księdze Rodzaju to obrazowe, metaforyczne opowiadanie, a nie bezpośrednie stwierdzenie, jakiego rodzaju była przyczyna owej winy pierwszych ludzi<sup>45</sup>. Istotą biblijnego przekazu jest ukazanie prawdy, że stan, w jakim egzystuje ludzkość po upadku, jest odmienny od tego, jaki Stwórca dla niej zamierzył<sup>46</sup>, oraz że sytuacja ta jest następstwem wolnego wyboru człowieka, który odwrócił swoje serce od Boga<sup>47</sup>. Jak jednak dokonać pogłębionej hermeneutyki treści objawionej, aby dostarczyć odbiorcy ukształtowanemu w paradygmacie empirycznym i przyrodoznawczym szczegółowego objaśnienia prawdy o upadku?

Podstawowym tekstem mówiącym o wydarzeniu pierwszego grzechu jest Rdz 3,1–24. Czesław S. Bartnik streszcza zawartą tam naukę w kilku fundamentalnych tezach. Po pierwsze, jego zdaniem opowiadanie o upadku objawia, że wydarzenie pierwotnego grzechu dotyczyło istot już w pełni zhominizowanych, innymi słowy, ludzi całkowicie świadomych, wolnych i rozumnych. Praźródłem tożsamości owych ludzi był Stwórca, a właściwą więzią z Nim była (i jest) dobrowolna i świadoma komunია, realizowana w czynach przejawiających posłuszeństwo woli Bożej. Jednocześnie człowiek staje wobec zła moralnego, które dotyka

<sup>39</sup> Rdz 1,1 w przekładzie piątego wydania Biblii Tysiąclecia, Poznań 2003.

<sup>40</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego...*, nr 280, s. 75.

<sup>41</sup> Ch. Schönborn, *Podstawowe prawdy nauki Kościoła o grzechu pierwotnym*, w: Ch. Schönborn i in., *Grzech pierwotny...*, s. 54.

<sup>42</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego...*, nr 282, s. 72.

<sup>43</sup> Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna „Dei Filius”*, kan. II, 5c, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. IV, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 907.

<sup>44</sup> Por. Ch. Schönborn, *Podstawowe prawdy...*, s. 55.

<sup>45</sup> Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka...*, s. 344; por. *Katechizm Kościoła Katolickiego...*, nr 390, s. 98.

<sup>46</sup> G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka...*, s. 175–176.

<sup>47</sup> Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska...*, nr 13.



nie tylko jego samego, ale także Boga, bliźniego i całego stworzenia. Człowiek sam jest źródłem tego zła, ono z kolei stoi u podstaw każdego innego zła, także materialnego czy też naturalnego – chorób, śmierci itd. Grzech i jego skutki podlegają także dziedziczeniu, tak że grzech dotyka całej historii ludzkości<sup>48</sup>. W interpretacji Cz.S. Bartnika opis upadku zawiera także stwierdzenie o konieczności zaistnienia próby, jakiej poddany jest człowiek w swoim wymiarze osobowym i moralnym. Taka próba wolnego przyjęcia Boga, dobra i natury, a odrzucenia szatana, jest warunkiem personalizacji jako uzupełnienie stworzenia biologicznego<sup>49</sup>. Hermeneutyka proponowana przez związanego z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim uczonego nosi, przynajmniej w przywołanych twierdzeniach, pewien rys tradycyjny, jednak warto zwrócić uwagę na ostatnie z przytoczonych stwierdzeń. Jeżeli tak znaczącą rolę w procesie stawania się osobą<sup>50</sup> odgrywa owa próba moralności, to czy nie jest możliwa interpretacja idąca o krok dalej, tzn. uwzględniająca kluczową rolę ludzkiej decyzji przyjęcia lub odrzucenia Boga również w procesie hominizacji biologicznej?<sup>51</sup>

Rzecz jasna, analiza biblijnego przekazu o grzechu pierworodnym nie może się ograniczać do treści Rdz 3,1–24. W Starym Testamencie grzech jako sytuacja stała, dziedziczona i utrwalona ukazywany jest w każdej fazie dziejów i naznacza całą historię relacji Izraela do Boga<sup>52</sup>. Z kolei Nowy Testament, szczególnie w nauczaniu św. Pawła, ukazuje wpływ grzechu pierworodnego na dzieje rodzaju ludzkiego, ukazuje antytezę upadku i zbawienia, Adama i Chrystusa. Grzech pierworodny jawi się jako wydarzenie warunkujące konieczność odkupienia, horyzont dla zbawienia przyniesionego przez Jezusa Chrystusa<sup>53</sup>.

Rola kompletnej hermeneutyki i egzegezy treści biblijnych dotyczących grzechu pierworodnego nie może być w żadnym stopniu umniejszona w próbach interpretacji aktualizującej dogmatu.

### *Konieczność uwzględnienia historycznych aspektów kształtowania się doktryny o grzechu pierworodnym*

Bernard Sesboüé w swoim monumentalnym dziele *Historia dogmatów* wyróżnia trzy zasadnicze etapy kształtowania się doktryny o grzechu pierworodnym.

<sup>48</sup> Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka...*, s. 344–345.

<sup>49</sup> Tamże, s. 344.

<sup>50</sup> A więc, jak to ujął sam Cz.S. Bartnik, odróżniania się człowieka od świata zwierzęcego.

<sup>51</sup> Taką hipotezę wysunął R. Schwager, przytoczono ją dalej w niniejszym artykule.

<sup>52</sup> Por. B. Sesboüé, *Historia dogmatów*, t. II: *Człowiek i jego zbawienie*, Kraków 2001, s. 162; Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka...*, s. 350–351.

<sup>53</sup> Por. B. Sesboüé, *Historia dogmatów...*, s. 162–163; Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka...*, s. 351–352.

Pierwszy z nich rozciąga się od działalności św. Augustyna do końca średniowiecza, drugi obejmuje czasy nowożytne, kiedy doktryna kształtowała się w odpowiedzi na Reformację i jansenizm, oraz okres współczesny: obejmujący okres od zakończenia II wojny światowej i po Soborze Watykańskim II<sup>54</sup>.

Niewątpliwie historia doktryny o grzechu pierwotnym w Kościele zachodnim naznaczona jest w największym stopniu kontrowersją pelagiańską i koncepcjami św. Augustyna<sup>55</sup>. Nie można jednak pominąć treści tradycyjnego przekazu przed Augustynem, zwłaszcza z okresu rozkwitu myśli ojców greckich i łacińskich<sup>56</sup>. W perspektywie potencjalnych nowych prób interpretacji doktryny nie powinno się zignorować całego spektrum wypowiedzi doktrynalnych Kościoła, zwłaszcza współczesnych. Szczególne znaczenie w badaniach powinno się nadać problemowi wypowiedzi papieża Piusa XII w encyklice *Humani generis* (1950)<sup>57</sup>, w której papież stwierdził: „W odniesieniu [...] do hipotezy, tzw. poligenizmu, synom Kościoła [...] swoboda [dociekań i dyskusji w kontekście ewolucjonizmu] [...] nie przysługuje”<sup>58</sup>. Pius XII stwierdził, że wierni nie powinni trzymać się teorii, wedle której Adam nie byłby wspólnym przodkiem wszystkich ludzi poprzez naturalne rodzenie lub według której „nazwa «Adam» nie oznacza jednostkowego człowieka, ale jakąś nieokreśloną wielość praocjów”. Według Piusa XII problemem takich teorii jest trudność (lub niemożność) ich pogodzenia ze stwierdzeniami objawienia i Magisterium na temat grzechu pierwotnego<sup>59</sup>. Jakkolwiek obecnie można się spotkać z wypowiedziami teologicznych autorytetów, że stanowisko encykliki nie oznacza, iż monogenizm biologiczny jest konstytutywnym elementem dogmatu, dla którego wystarczające jest pojęcie jedności ludzkości jako gatunku biologicznego<sup>60</sup>, to samo twierdzenie encykliki nie zostało nigdy przez Magisterium odwołane lub

<sup>54</sup> B. Sesboüé, *Historia dogmatów...*, s. 131.

<sup>55</sup> Szerzej na ten temat: G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka...*, s. 132–161; B. Sesboüé, *Historia dogmatów...*, s. 177–181; K. Obrycki, *Koncepcja grzechu pierwotnego u Pelagiusza na podstawie jego komentarza do listu św. Pawła do Rzymian 5,12–21*, w: *Grzech pierwotny* (Źródła Myśli Teologicznej 10), red. H. Pietras, Kraków 1999, s. 177–185; Augustyn, *Dzieje procesu Pelagiusza*, oprac. K. Obrycki, w: *Grzech pierwotny...*, s. 191–272.

<sup>56</sup> Zob. B. Sesboüé, *Historia dogmatów...*, s. 161–180.

<sup>57</sup> Szerzej na temat problemu *Humani generis* a nauki przyrodnicze zob. T.B. Łukaszuk, *Związek dogmatu grzechu pierwotnego z monogenizmem w katolickiej teologii ostatniej doby*, Warszawa 1976.

<sup>58</sup> Pius XII, *Encyklika o niektórych poglądach zagrażających podstawom nauki katolickiej „Humani generis”*, w: *Breviarium fidei...*, nr 1079–1080, s. 409–410.

<sup>59</sup> Tamże.

<sup>60</sup> G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka...*, s. 185.

jednoznacznie wyjaśnione<sup>61</sup>. Być może wskazane byłoby w tym zakresie skierowanie odpowiedniego zapytania do Kongregacji Nauki Wiary, aby otrzymać adekwatne do współczesnych problemów wskazówki.

*Zarys stanu badań nauk przyrodniczych nad problemem pochodzenia człowieka i hominizacji – kwestie istotne dla prób formułowania interpretacji dogmatu zrozumiałych dla współczesnego odbiorcy*

Naukowe dociekania w przedmiocie pochodzenia człowieka przebyły długą drogę w ciągu ostatnich kilku stuleci. W pierwszych, siedemnasto-, osiemnasto-, a nawet dziewiętnastowiecznych teoriach człowiek – stworzony pod względem cielesnym jako doskonały – miał z biegiem czasu podlegać degeneracji, uwidocznionej w różnym stopniu w rasach ludzkich<sup>62</sup>. Choć precursorzy<sup>63</sup> teorii całkowitej odwrotnej publikowali swoje koncepcje już na początku XIX wieku, to rewolucja w antropologii dokonała się w jego drugiej połowie dzięki sformułowaniu teorii ewolucji przez Karola Darwina oraz odkryciu kopalnych szczątków najpierw neandertalczyka (odnalezionych w dolinie Neandertal w 1857 r.), a następnie pierwszych szczątków *homo erectus* (gatunku znanego także jako pitekanthrop; odkrył je E. Dubois w 1891 r.)<sup>64</sup>. Wiek XX przyniósł prawdziwą eksplozję odkryć kopalnych hominidów, zwłaszcza ich najdawniejszych form (australopitek, sahelantrop, orrorin, ardiopitek i in.), a w końcu kolejną rewolucję w paleoantropologii związaną z badaniami genetycznymi, włącznie z odkryciami hominidów poznanych tylko na podstawie dokonań genetyki<sup>65</sup>.

Obecnie przyjmuje się zasadniczo, że wszystkie gatunki rodzaju *homo* (a więc *homo sapiens* oraz formy wymarłe) miały swojego wspólnego przodka w *homo habilis*, który z kolei pochodził prawdopodobnie od któregoś z gatunków australopiteka. Szczątki przedstawicieli *homo habilis* odnajdywano we wschodniej Afryce, a okres występowania określa się na 2,4–1,4 mln lat temu<sup>66</sup>. Ewolucję rodzaju *homo* przedstawia się w postaci drzewa filogenetycznego, którego jedna

<sup>61</sup> Chyba że za takie wyjaśnienie można uznać przesłanie św. Jana Pawła II do członków Papieskiej Akademii Nauk z 22 października 1996 r., w którym stwierdził, że zgodnie z encykliką *Humani generis* „nie ma sprzeczności między ewolucją a nauką wiary o człowieku, pod warunkiem że nie zagubi się pewnych niezmiennych prawd” („L'Osservatore Romano” 1 (1997), s. 18–19).

<sup>62</sup> Zob. M. Ryszkiewicz, *Homo sapiens. Meandry ewolucji*, Stare Groszki 2013, s. 439–447.

<sup>63</sup> Byli to: J.B. Lamarck i James C. Prichard. Zob. tamże, s. 445–447.

<sup>64</sup> Zob. R. Jordana, *The Origin of Man. Current State of Paleoanthropological Research*, „Scripta Theologica” 20 (1988), 1, s. 76.

<sup>65</sup> M. Ryszkiewicz, *Homo sapiens...*, s. 454–459.

<sup>66</sup> H.M. Dunsworth, *Origin of the Genus Homo*, „Evolution: Education and Outreach” 247 (2010), 3, <https://doi.org/10.1007/s12052-010-0247-8> [dostęp: 19.06.2018].

z gałęzi doprowadziła ostatecznie do powstania gatunku *homo sapiens*<sup>67</sup>. Jeżeli chodzi o czas i miejsce pojawienia się współczesnego anatomicznie człowieka, to badacze spierają się na temat dwóch hipotez: ewolucji multiregionalnej i hipotezy wyjścia z Afryki<sup>68</sup>.

W którym momencie ewolucji można określić prehistoryczne formy rodzaju *homo* mianem człowieka? Jeśli przyjąć za cezurę używanie rozumu, przynajmniej w ograniczonym stopniu, przejawiające się w wynalazczości, to wiadomo, że najstarsze wytwarzane drogą obróbki narzędzia mogą mieć nawet 2,5 mln lat, a więc pochodzącą z czasów na długo przed pojawieniem się *homo sapiens*. Wiadomo także, że 400 tys. lat temu *homo erectus* opanował sztukę posługiwania się ogniem<sup>69</sup>, a 350 tys. lat temu przedstawiciele *homo heidelbergensis* budowali schronienia mieszkalne<sup>70</sup>. Jeżeli natomiast za punkt przełomowy przyjąć występowanie wytworzonych przez wczesne formy ludzkie świadectw materialnych, zaświadczających o jakimś odniesieniu do rzeczywistości duchowej, to można wskazać na pierwsze pochówki sprzed 130 tys. lat<sup>71</sup> – niektóre przypisywane są także neandertalczykom<sup>72</sup>. Rozwój paleoantropologii i archeologii pradziejowej pozwoli nam być może w przyszłości ustalić w przybliżeniu, w którym momencie dziejów świata człowiek po raz pierwszy odnalazł w sobie transcendentalne dążenia i stanął wobec problemu relacji ze Stwórcą. Byłby to cenny kontekst dla rozważań nad charakterem wydarzenia upadku.

Niewątpliwie jakakolwiek próba poszukiwań teologicznych u styku protologii i paleoantropologii powinna być poprzedzona pogłębionym studium drugiej z tych dziedzin. Ewentualne dociekania powinny uwzględniać najnowsze odkrycia kopalne i genetyczne, a także spektrum hipotez dotyczących hominizacji. Konieczne może być także odwołanie się do wyników badań archeologii pradziejowej. Należy pamiętać, że stan wiedzy w tych dziedzinach w miarę kolejnych odkryć podlega dynamicznym zmianom.

<sup>67</sup> Por. K. Kaszycka, *Pochodzenie i ewolucja człowieka*, „Kosmos” 58 (2009), 284–285, s. 567–568.

<sup>68</sup> Pierwsza z nich zakłada, że *homo sapiens* ewoluował stopniowo w różnych regionach świata, wedle drugiej populacja naszego gatunku powstała w Afryce i migrowała na inne kontynenty. Obecnie nie jest jednoznaczne dla badaczy, która z hipotez jest lepiej udokumentowana. Zob. K. Kaszycka, *Pochodzenie...*, s. 565–566.

<sup>69</sup> R. Jordana, *The Origin of Man...*, s. 91–92.

<sup>70</sup> I. Tattersall, *Dzieje człowieka od jego początków do IV tysiąclecia p.n.e.*, Warszawa 2010, s. 99–102.

<sup>71</sup> Zob. szerzej: P. Lieberman, *Uniquely Human. The Evolution of Speech, Thought and Selfless Behavior*, Cambridge 1991.

<sup>72</sup> Zob. K. Kaszycka, *Pochodzenie...*, s. 564.

Jaki miałyby być cel poszukiwań na styku zagadnień teologicznych i paleo-antropologicznych dotyczących początków ludzkości? Zdaniem autora jest to przede wszystkim konieczne, aby we współczesnych próbach interpretacji aktualizującej treści dogmatyczne związane z protologią uniknąć błędu wkraczania na pole nauk przyrodniczych, czego konsekwencją byłoby wrażenie sprzeczności pomiędzy wiarą a nauką. Zdaniem autora sprzeczność taka jest jedynie pozorna i wynikać może z wciąż ograniczonego dorobku zarówno nauk przyrodniczych w zakresie pełnego poznania prawdy o świecie stworzonym, jak i nauk teologicznych w zakresie (w pełni zrozumiałej dla współczesnych odbiorców) interpretacji objawienia Bożego, te zaś dwa źródła – objawienie przyrodzone i nadprzyrodzone – jako pochodzące od Boga nie mogą być ze sobą sprzeczne.

Ponadto należy pamiętać, jak już zauważono wcześniej, że samo wydarzenie pierwszego grzechu – niezależnie od tego, czy miało ono charakter aktu woli jednego człowieka<sup>73</sup>, czy też byłoby jakimś zbiorowym upadkiem pierwotnej ludzkości, pozostaje dla metod nauk empirycznych niedostępne. Za ich pomocą możemy natomiast obserwować skutki upadku w historii i prehistorii człowieka, co może dostarczyć przesłanek do konstruowania hipotez w dialogu teologiczno-przyrodzawczym.

## ZARYS DOTYCHCZASOWYCH PRÓB ODPOWIEDZI NA POSTAWIONY PROBLEM

### WYBRANE WSPÓŁCZESNE PRÓBY ODCZYTANIA DOKTRYNY O GRZECHU PIERWORODNYM W ŚWIETLE WYNIKÓW BADAŃ PRZYRODNICZYCH

Do dnia dzisiejszego podejmowano rozmaite próby wypracowania rozwiązania kompromisowego, które pozwalałoby pogodzić katolickie poglądy na kwestię upadku z odkryciami nauk przyrodniczych na temat pochodzenia człowieka. Niektóre z nich odnosiły się wprost do tych odkryć poprzez podjęcie refleksji interdyscyplinarnej. Inne z kolei proponowały stanowisko rozdziału kompetencji pomiędzy teologią i naukami przyrodniczymi. Poniżej zaprezentowano jedynie wybrane koncepcje. Nie są to jednak z pewnością jedyne próby interpretacji, które należałoby uwzględnić w proponowanych dalszych badaniach nad zagadnieniem grzechu pierwородnego.

---

<sup>73</sup> Jeśli przyjąć dosłowną interpretację Rz 5,19.

*Problem grzechu pierwotnego w kontekście ewolucyjnej wizji świata Teilharda de Chardina*

Jednym z myślicieli poszukujących możliwości wyjaśnienia czy też uwspółcześnienia doktryny o grzechu pierwotnym wobec stanu wiedzy przyrodniczej był przywoływany wcześniej francuski kapłan i przyrodnik, o. Pierre Teilhard de Chardin. Podejmowane przez niego próby w tym zakresie można określić zasadniczo jako podporządkowane jego holistycznej koncepcji ewoluującego wszechświata<sup>74</sup>. Należy zaznaczyć, że uczony nie starał się opracować żadnej szerszej koncepcji dotyczącej grzechu pierwotnego, a w szczególności nie miał na celu podawać w wątpliwość nauki Kościoła w tym zakresie<sup>75</sup>. Mimo to właśnie ten aspekt poszukiwań Teilharda stał się zarzewiem kontrowersji wokół jego poglądów.

Jak już wspomniano, zagadnienie grzechu pierwotnego nie leżało w centrum zainteresowań jezuickiego myśliciela. Analizując jego poglądy, można jednak podjąć próbę pewnej syntezy. W koncepcji francuskiego jezuita ludzkość w ramach procesu ewolucyjnego zmierza do punktu końcowego – Omegi, w którym nastąpić ma rodzaj rekapitulacji w Chrystusie. Proces ten dotyczy całego wszechświata, którego materia jednoczy i organizuje się od wielości w coraz bardziej skomplikowaną i złożoną jedność, aż do powstania życia i w końcu ludzkości, która ewoluuje dalej, już pod wpływem własnego rozumnego działania. Jeżeli zatem ta postępująca organizacja materii zmierza do Najwyższego Dobra, jakim jest Bóg – Chrystus, to niezorganizowaną wielość można utożsamić ze złem<sup>76</sup>. Zło tak pojmowane byłoby we wszechświecie immanentne i naturalne<sup>77</sup>, a grzech pierwotny należy rozumieć jako pewnego rodzaju analogię, określającą brak ostatecznej doskonałości i jedności stworzenia, która osiągnięta zostanie dopiero w punkcie Omegi<sup>78</sup>. Trzeba zaznaczyć, że w swoim sztandarowym dziele, *Fenomen człowieka*, Teilhard nie wyklucza zaistnienia jakiegoś wydarzenia pierwotnego – katastrofy czy dewiacji – które tłumaczyłyby niezupełnie dający się wyjaśnić rozumem nadmiar zła w świecie<sup>79</sup>. Nietrudno jednak zauważyć, że wizja taka zakłada występowanie w świecie przynajmniej w jakimś stopniu zła naturalnego<sup>80</sup>, co nie tylko pozostaje w sprzeczności z katolicką protologią<sup>81</sup>, ale tak-

<sup>74</sup> Więcej na temat koncepcji Teilharda de Chardina zob. przyp. 11 w niniejszym artykule.

<sup>75</sup> J. Kulisz, *Teilhardowskie rozumienie grzechu*, Warszawa 1986, s. 10–11.

<sup>76</sup> Tamże, s. 13.

<sup>77</sup> P. Teilhard de Chardin, *Fenomen człowieka*, Warszawa 1993, s. 256–257.

<sup>78</sup> Por. J. Kulisz, *Teilhardowskie rozumienie grzechu...*, s. 40–45.

<sup>79</sup> Zob. P. Teilhard de Chardin, *Fenomen człowieka...*, s. 258.

<sup>80</sup> A zatem należącego do porządku stworzenia, zamierzonego.

<sup>81</sup> Choćby wyrażoną w największym uproszczeniu. Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego...*, nr 396–421, s. 99–104.



że umniejsza znaczenie Chrystusa jako Zbawiciela świata<sup>82</sup>. Warto zauważyć, że w zakresie sporu monogenizm czy poligenizm Teilhard czyni wyraźne zastrzeżenie, iż problem ten zdaje się wymykać nauce ze względu na całkowitą niemożność uchwycenia przez współczesnych badaczy obecności i aktywności pojedynczej pary ludzkiej na etapie powstania rodzaju ludzkiego<sup>83</sup>. Francuski jezuita dystansował się jednak od powszechnej wówczas hipotezy policentrycznej, wedle której hominizacja miałaby miejsce wokół wielu odrębnych, lecz spokrewnionych odgałęzień hominidów<sup>84</sup>. Opowiadał się on natomiast za hipotezą monofiletyczną, wedle której skokowy postęp cerebralizacji miał się dokonać w obrębie najbardziej żywotnego odgałęzienia form przedludzkiego<sup>85</sup>. Jeśli zaś chodzi o stosunek do monogenizmu, to Teilhard uważał, że to pojęcie jest czysto teologiczne, wyrażające jedność gatunku ludzkiego w odniesieniu do grzechu i odkupienia, natomiast z punktu widzenia biologicznego hipoteza mówiąca o pochodzeniu ludzkości od jednej pary ludzkiej jest wysoce nieprawdopodobna i niezgodna z prawami genetyki<sup>86</sup>. Mimo że jezuicki przyrodnik wysuwał zastrzeżenia zarówno wobec monogenizmu, jak i historycznej, realistycznej interpretacji grzechu pierworodnego w dość wyważony i ostrożny sposób<sup>87</sup>, to właśnie te zastrzeżenia, wyrażone już w jednej ze wczesnych prac, zapoczątkowały kontrowersje wokół jego poglądów<sup>88</sup>. Ostatecznie zaniepokojenie wywołane poglądami Teilharda i ich rosnącą popularnością doprowadziło do zakazu publikowania wszystkich jego prac o charakterze teologicznym<sup>89</sup>. Jakkolwiek Teilhard de Chardin aż do śmierci dawał świadectwo wierności i posłuszeństwa Kościołowi, podporządkowując się zakazom oraz poleceniom przełożonych<sup>90</sup>, to kontrowersje wokół myśli francuskiego jezuita trwały także po jego śmierci. Wobec entuzjastycznej recepcji prac uczonego wydawanych pośmiertnie przez jego zwolenników, z pominięciem aprobaty władz kościelnych, w roku 1962 Święte Oficjum wydało *Monitum* przestrzegające przed „niejasnościami a nawet poważnymi błędami” w dziełach Teilharda w zakresie filozofii i teologii, które „godzą w doktrynę katolicką”<sup>91</sup>.

Bez wątpienia zastrzeżenia wobec wielu aspektów myśli teologicznej jezuickiego przyrodnika, zwłaszcza w odniesieniu do kwestii grzechu pierworodnego, były

<sup>82</sup> Por. D. von Hildebrand, *Teilhard...*, s. 21.

<sup>83</sup> P. Teilhard de Chardin, *Fenomen człowieka...*, s. 149.

<sup>84</sup> Tamże, s. 150.

<sup>85</sup> Tamże, s. 151.

<sup>86</sup> J. Kulisz, *Teilhardowskie rozumienie grzechu...*, s. 76–79.

<sup>87</sup> Por. P. Teilhard de Chardin, *Fenomen człowieka...*, s. 258.

<sup>88</sup> A. Polkowski, *Świadectwo Teilharda*, Warszawa 1974, s. 191.

<sup>89</sup> Zob. tamże, s. 199.

<sup>90</sup> Szerzej na ten temat w cytowanej już pracy A. Polkowskiego *Świadectwo Teilharda...*

<sup>91</sup> Święte Oficjum, *Monitum z dnia 30 czerwca 1962*, „Acta Apostolicae Sedis” 54 (1962), s. 526.



uzasadnione. Wniósł on jednak do rozwoju refleksji nad zagadnieniem upadku celne spostrzeżenia, już w pierwszej połowie XX wieku dostrzegając trudności na styku doktryny katolickiej i wyników badań przyrodniczych. Uzasadnione wydaje się stwierdzenie, że w obrębie zagadnienia grzechu pierwotnego myśl Teilharda padła ofiarą jego własnej, holistycznej koncepcji, skądinąd niezwykle cennej w aspektach eschatologicznym i apologetycznym<sup>92</sup>. Mimo wspomnianego *Monitum* Teilhard oczekiwał się pośmiertnego uznania – odwoływał się do niego wielokrotnie papież Benedykt XVI<sup>93</sup>, a wiele koncepcji francuskiego przyrodnika (innych niż jego poglądy na grzech pierwotny) nie budzi już kontrowersji. Można zatem zgodzić się ze słowami o. Federica Lombardiego, który w 2009 roku stwierdził, że „obecnie nikt nie nazwie już Teilharda autorem heterodoksyjnym, którego nie należałoby studiować”<sup>94</sup>. Należy jednak pamiętać, jakie skutki dla samego jezuitę miały aspekty jego myśli niemożliwe do pogodzenia z wiarą Kościoła. Jest to cenna przestroga dla teologów próbujących otworzyć nowe horyzonty w badaniach nad grzechem pierwotnym, aby nie popełnić błędu dostosowywania interpretacji dogmatu do uprzednio założonej wizji.

#### *Zagadnienie grzechu pierwotnego w ujęciu teologii dramatycznej Raymunda Schwagera*

Niezwykle interesującym przykładem interpretacji zagadnienia grzechu pierwotnego z uwzględnieniem wyników badań nauk przyrodniczych jest koncepcja szwajcarskiego jezuitę, przedstawiciela nurtu teologii dramatycznej, Raymunda Schwagera<sup>95</sup>. W swoich poszukiwaniach wyszedł on od teorii mimetyczno-

<sup>92</sup> L.F. Ladaria przedstawia sedno problemu następująco: Teilhard de Chardin próbował wyjaśnić grzech pierwotny jako „konieczny produkt uboczny” procesu jednoczącego, sytuację statycznie obecną w każdym organizującym się systemie. W próbach interpretacji, jakie podejmował, brakuje uwzględnienia prawdy o związaniu grzechu z wolną decyzją ludzką. Por. L.F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, Kraków 1997, s. 91–92.

<sup>93</sup> Zob. np. Benedykt XVI, *Celebration of Vespers with the Faithful of Aosta (Italy) – Homily of his Holiness Benedict XVI, Cathedral of Aosta, 24.07.2009*, [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2009/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20090724\\_vespri-aosta.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2009/documents/hf_ben-xvi_hom_20090724_vespri-aosta.html) [dostęp: 1.11.2018].

<sup>94</sup> J.L. Allen Jr., *Pope Cites Teilhardian Vision of the Cosmos as a „Living Host”*, „National Catholic Reporter” 28.07.2009, <https://www.ncronline.org/news/pope-cites-teilhardian-vision-cosmos-living-host> [dostęp: 12.06.2018].

<sup>95</sup> Raymund Schwager, urodzony w 1935 r. w Balzerswil w Szwajcarii, wstąpił do Towarzystwa Jezusowego w 1955 r. Doktoryzował się we Fryburgu Szwajcarskim, następnie był związany z czasopiśmem „Orientierung” w Zurychu, a od 1977 r. wykładał teologię dogmatyczną w Innsbrucku. Rozwijał nurt teologii dramatycznej postrzegany przez niego jako rozwiązanie umiarkowane pomiędzy teologią spekulatywną i narracyjną. Zmarł w 2004 r. (na podstawie: S. Budzik, *Teologia dramatyczna Raymunda Schwagera*, w: R. Schwager, *Grzech pierwotny i dramat zbawienia w kontekście ewolucji, inżynierii genetycznej i Apokalipsy*, Tarnów 2002, s. 7–43).

-ofiarnej R. Girarda<sup>96</sup> i przyjął możliwość istnienia w opowiadaniach prehistorii biblijnej, pośród elementów mitycznych, także jakiegoś historycznego jądra<sup>97</sup>. Jakkolwiek historyczny przebieg zdarzeń „pozostaje zakryty za parawanem opowiadań” i nie można w sposób pewny stwierdzić, czy zło pochodzi od jednego, czy kilku pierwszych przedstawicieli rodzaju ludzkiego<sup>98</sup>, to zauważalny jest proces wzmagania się zła w społeczności i kulturze ludzkiej poprzez naśladownictwo (*mimesis*), co także uwidocznione jest w prehistorii biblijnej<sup>99</sup>. Schwager przywołuje także zasadę biogenetyczną, zgodnie z którą rozwój embrionu powtarza filogenezę danego gatunku<sup>100</sup>. Zdaniem szwajcarskiego teologa ten widoczny u zwierząt wspólny wzorzec oraz sekwencje kodu genetycznego potwierdzają wspólne pochodzenie wszystkich organizmów żywych, to zaś oznacza, że można mówić o jakimś rodzaju wspólnej pamięci zapisanej w komórkach<sup>101</sup>. Wszyscy ludzie mieliby zatem nosić w sobie jakieś wspomnienie o pierwotnym upadku<sup>102</sup>. Schwager dokonał bezpośredniego powiązania koncepcji teologicznej z danymi paleoantropologicznymi: powołał się na kopalne odkrycia przedstawicieli pierwszych społeczności *homo habilis* i *homo erectus*, z których przynajmniej ten drugi gatunek uznał już za ludzki w sensie filozoficznym<sup>103</sup>. Szwajcarski teolog, powołując się na doświadczenia duszpasterzy osób niepełnosprawnych intelektualnie, postawił tezę, że wcześnie przedstawiciele rodzaju *homo*, chociaż nieposiadający jeszcze w pełni zdolności racjonalnego myślenia, mogli prowadzić niezwykle bogate życie emocjonalne, także w aspekcie duchowym<sup>104</sup>. W pewnym momencie mieli zostać postawieni przed propozycją otwarcia się na to, co transcendentne, i doświad-

<sup>96</sup> T. Stwora, *Próby interpretacji...*, s. 461. Po szersze informacje na temat koncepcji R. Girarda T. Stwora odsyła do pracy: S. Budzik, *Teologia a obraz człowieka na przykładzie antropologii Rene Girarda*, w: *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, red. M. Heller i in., Tarnów 1996, s. 227–252.

<sup>97</sup> Zob. R. Schwager, *Grzech pierworodny...*, Tarnów 2002, s. 78–83.

<sup>98</sup> Tamże, s. 81.

<sup>99</sup> Zob. tamże, s. 64–78.

<sup>100</sup> Tamże, s. 108.

<sup>101</sup> Zob. tamże, s. 106–107.

<sup>102</sup> Poprzez jakiś rodzaj pamięci genetycznej? Być może jako zapisane w naszych genach świadectwo wpływu zła na naszą ewolucję?

<sup>103</sup> R. Schwager, *Grzech pierworodny...*, s. 108.

<sup>104</sup> Tamże. T. Stwora zauważa jednak, że zgodnie z niedawną hipotezą J. Hawksa, którą potwierdzać mają badania paleoantropologiczne, ok. 20 000 lat temu objętość mózgu *homo sapiens sapiens* się zmniejszyła. Uznanie hipotezy Hawksa osłabiłoby, według Stwory, stanowisko Schwagera (T. Stwora, *Próby interpretacji...*, s. 462). Zdaniem autora niniejszego artykułu oznaczałoby to jednak jedynie, że Schwager zbyt mocno powiązał kwestię objętości mózgu z inteligencją, natomiast posiadanie przez współczesnych ludzi mniejszego mózgu niż *homo sapiens fossilis* (kromaniańczyk) nie oznacza oczywiście, iż ich poziom rozwoju umysłowego jest mniejszy niż przodków sprzed 30 000 lat.

czenia bliskości Boga, a w konsekwencji przed możliwością przekroczenia własnej natury, mocno jeszcze zakorzenionej w świecie zwierzęcym<sup>105</sup>. Negatywne odpowiedzi<sup>106</sup> praludzi wobec Stwórcy miały spowodować, że ich rozbudowana emocjonalność, zamiast przyczynić się do otwarcia na Boga, na czym właściwie miało polegać uczłowieczenie zgodne z naturą, uaktywniła się w formie perwersyjnej, pociągając za sobą eksplozję zła i przemocy<sup>107</sup>, co zresztą wywnioskować można z prehistorii biblijnej (pierwszy akt przemocy – Kainowe bratobójstwo), jeżeli przyjąć założoną wcześniej tezę historycznego jądra w opowiadaniach jahwistycznych. Dalsza ewolucja człowieka miała być odtąd nie tylko naznaczona grzechem, ale i grzech miał „zagnieździć się w samej ludzkiej naturze”<sup>108</sup>. W ocenie T. Stwory oznaczałoby to, że w ujęciu szwajcarskiego jezuitę stan rajski – sprawiedliwości pierwotnej – miał charakter potencjalny i w świetle przyjętej przez Schwagera wersji wydarzeń nie zaistniał w początkach ludzkości<sup>109</sup>. Raymond Schwager zaznacza jednak, że zgodnie z chrześcijańskim spojrzeniem na zbawienie ze zła grzechu pierwotnego oddziałującego na rozwój ludzkości Bóg wyprowadził dobro. Rozwój mózgu pozwolił ludzkości na opracowanie pisma, które w Izraelu poprzez Prawo służyło poznaniu Boga i odzyskiwaniu z Nim kontaktu. Wówczas jednak ponownie grzech „okazał się tak potężny”, że Prawo, choć samo w sobie dobre, stało się okazją do grzechu (Schwager przypomina słowa św. Pawła z Rz 4,15; 7,7–13)<sup>110</sup>. Finalnie dramat zbawienia znalazł jednak rozstrzygnięcie dzięki wydarzeniu paschalnemu i zesłaniu Ducha Świętego<sup>111</sup>.

Zdaniem autora niniejszego artykułu koncepcja R. Schwagera jest niezwykle cennym przyczynkiem dla potencjalnych badań nad zagadnieniem grzechu pierwotnego na styku obszarów zainteresowania teologii i nauk przyrodniczych, ukazuje bowiem, że możliwe jest formułowanie na tym polu hipotez, które potencjalnie dadzą się pogodzić z rdzeniem wiary chrześcijańskiej, jednocześnie unikając błędu, który popełnił w swojej wizji wspomniany wcześniej P. Teilhard de Chardin. Należy jednak zwrócić uwagę na fakt dynamicznego rozwoju badań nad biologicznymi początkami rodzaju ludzkiego oraz na hipotetyczny

<sup>105</sup> R. Schwager, *Grzech pierwotny...*, s. 109–110; por. także T. Stwora, *Próby interpretacji...*, s. 462–463.

<sup>106</sup> Schwager stwierdza, że nie sposób powiedzieć o jakimś pojedynczym, konkretnym wydarzeniu upadku. Zob. tenże, *Grzech pierwotny...*, s. 111.

<sup>107</sup> Tamże, s. 112.

<sup>108</sup> Tamże, s. 113–114. R. Schwager powołuje się na hipotezę niemieckiego genetyka C. Brescha, wedle której międzyludzka agresja i zabijanie miało się stać jednym z najważniejszych czynników szybkiego rozwoju mózgu u gatunku ludzkiego.

<sup>109</sup> T. Stwora, *Próby interpretacji...*, s. 463.

<sup>110</sup> R. Schwager, *Grzech pierwotny...*, s. 116–117.

<sup>111</sup> Por. S. Budzik, *Teologia dramatyczna...*, s. 38–40.

charakter wielu twierdzeń paleoantropologii i zachować ostrożność w zbyt kategorycznym stawianiu tez na podstawie wyników tej dyscypliny naukowej, co zresztą zauważał sam Schwager, akcentując, że także jego wizja ma charakter ściśle hipotetyczny<sup>112</sup>.

*Stanowisko interpretacji personalistycznej Czesława Stanisława Bartnika*

Czesław Stanisław Bartnik w dziele *Dogmatyka katolicka* prezentuje syntezę jeszcze jednego ujęcia zagadnienia upadku i grzechu pierwotnego. Nazywa je „interpretacją personalistyczną, stwierdzając, że jest to ujęcie integralne i akcentujące aspekt tajemnicy, a także w dużej mierze posługujące się analogią”<sup>113</sup>. Związany z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim dogmatyk opisuje w swojej pracy ujęcie personalistyczne jako podejmowane z perspektywy „całej osoby, a więc umysłu, dążeń i praktyki jednocześnie, choć zawsze pod przewodem umysłu”<sup>114</sup>. Interpretacja personalistyczna głosi, że człowiek, „przechodzący z postaci natury w osobę jako jednostka i jako społeczność”, już na samym początku poddany był próbie. Interesującym aspektem interpretacji personalistycznej jest stwierdzenie, że próba ta, czyli postawienie człowieka w wolności i świadomości wobec Boga<sup>115</sup>, miała kluczowe znaczenie w procesie personalizacji, była decydująca dla ludzkiego istnienia<sup>116</sup>. Upadek polegać miał na złu moralnym, które zaistniało poprzez czyn lub czyny pierwszych ludzi polegające na zerwaniu więzi z Bogiem<sup>117</sup>. Ludzkość, która znalazła się w sytuacji ambiwalencji dobra i zła, obciążona została nie tylko dziedziczeniem stanu grzechu, ale także powstaniem zła społecznego i kumulacji grzechów osobistych w swojej historii i uwikłaniem w „struktury grzechu”<sup>118</sup>. Grzech pierwotny uobecnia się w każdym grzechu indywidualnym<sup>119</sup>. Dla relacji pomiędzy naukami przyrodniczymi a teologią cenne jest stanowisko interpretacji personalistycznej, że problemy antropologii biologicznej (monogenizm czy poligenizm, ewolucja, etapy antropogenezy), ale także samego historycznego wydarzenia upadku, mogą być pozostawione odpowiednim

<sup>112</sup> Zob. R. Schwager, *Grzech pierwotny...*, s. 106.

<sup>113</sup> Por. Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka...*, s. 358.

<sup>114</sup> Tamże, s. 8.

<sup>115</sup> Tamże, s. 359–360.

<sup>116</sup> Tamże, s. 359.

<sup>117</sup> Tamże, s. 360.

<sup>118</sup> Por. M. Antoniewicz, *Personalistyczna interpretacja grzechu pierwotnego*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 59 (2012), s. 260–261.

<sup>119</sup> Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka...*, s. 358.

naukom, tymczasem interpretacja personalistyczna podejmuje jedynie antropologię w aspekcie religijnym<sup>120</sup>.

Spoglądając na kwestię dialogu przyrodniczo-teologicznego w zakresie dociekań protologicznych, można zauważyć jeszcze jeden cenny przyczynek opisanego wyżej ujęcia personalistycznego. Jak przytoczono wcześniej, Bartnik zauważa doniosłe znaczenie sytuacji protologicznego wyboru, przed jakim stanęli pierwsi ludzie w procesie ich personalizacji. Być może zatem w aspekcie historycznym wydarzenie pierwszego grzechu jest jednak powiązane z jakimś kamieniem milowym procesu hominizacji<sup>121</sup>. Jakkolwiek dociekania w tym kierunku byłyby częściowo sprzeczne ze stanowiskiem personalistycznym<sup>122</sup>, to należałoby je uwzględnić w ramach kształtowania perspektyw dialogu teologiczno-przyrodniczego.

## WNIOSKI

W artykule wykazano potrzebę podjęcia nowych, kompleksowych badań przez teologię dogmatyczną nad zagadnieniem interpretacji grzechu pierworodnego, ukierunkowanych na wyniki, które mogłyby być wykorzystane praktycznie w zakresie działań apologetycznych i katechetycznych. Studia takie muszą oczywiście odnieść się do fundamentu treści z Pisma Świętego i Tradycji. Konieczne jest przebadanie dotychczasowych nurtów interpretacji wydarzenia upadku, a być może także skierowanie pewnych zapytań do Kongregacji Nauki Wiary w celu uzyskania precyzyjnych wypowiedzi Magisterium, określających ramy doktrynalne dla formułowanych koncepcji. Wobec wykazanych wcześniej uwarunkowań i trudności, jakie charakteryzują współczesnego odbiorcę przekazu wiary, potrzebne jest także szerokie odniesienie do powszechnie uznanych wyników badań nauk przyrodniczych i historycznych, przede wszystkim paleoantropologii i archeologii pradziejowej. W badaniu dotychczasowych poglądów teologicznych cenne może okazać się także zgłębienie wielkiego dorobku myśli Kościołów wschodnich, a być może także dokonań teologów protestanckich. Natomiast jakiegokolwiek odniesienie się do kwestii z zakresu nauk pozateologicznych musi być poprzedzone pogłębionym studium, przynajmniej wybranych, najważniejszych zagadnień. Wyniki tak kompleksowych i interdyscyplinarnych badań, w postaci

---

<sup>120</sup> Tamże.

<sup>121</sup> Jak w przytaczanej wcześniej hipotezie R. Schwagera. Zob. tenże, *Grzech pierworodny...*, s. 113–117.

<sup>122</sup> Zob. wyżej, które kwestie paleoantropologiczne pozostawia odpowiednim naukom przyrodniczym.

hipotez czy stwierdzeń, koniecznie trzeba poddać weryfikacji w odniesieniu do całości depozytu wiary. Badania należy podejmować w klimacie intelektualnej uczciwości, będąc gotowym także na takie ich wyniki, które wskazywałyby jednoznacznie na brak możliwości sformułowania hipotez uwzględniających dwugłos teologii i nauk przyrodniczych<sup>123</sup>.

Jeśli chodzi o możliwości dalszego rozwinięcia badań poza podane wyżej kwestie, to dociekania w zakresie teologicznym można pogłębić szczególnie o zagadnienie stanu pierwotnego oraz bezpośrednich konsekwencji upadku. W kwestii dylematu: czy śmierć biologiczna miałaby miejsce, gdyby nie grzech pierwszych ludzi, coraz powszechniej przyjmuje się stanowisko, że zgodnie z obserwowanymi wszędzie prawami przyrody śmierć jest wpisana w strukturę życia biologicznego<sup>124</sup>. Następstwem grzechu jest raczej dramatyczny charakter śmierci, jaki przybrała ona dla ludzi po upadku, aż do czasu śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa<sup>125</sup> – aby nabrać wówczas ponownie charakteru naturalnego, spodziewanego i wyczekiwanego jako przejście do kolejnego etapu życia<sup>126</sup>. Coraz powszechniejszy pogląd, że jahwistyczny opis upadku poprzez obraz śmierci cielesnej oddaje prawdę o śmierci duchowej, a nie cielesnej, można próbować skonfrontować z wynikami badań paleoantropologicznych i archeologii pradziejowej – na tyle, na ile jest to możliwe wobec skąpych świadectw materialnych.

Odwołując się do dotychczasowych prób pogodzenia ustaleń nauk przyrodniczych z treściami wiary, trzeba zauważyć, że część z nich budzi pewne nadzieje na możliwość nawiązania dialogu teologiczno-przyrodniczego, a część prowadzi do wniosków zupełnie sprzecznych z wiarą Kościoła. Raz jeszcze trzeba zatem podkreślić konieczność ostrożności, intelektualnej uczciwości i dokładności w proponowanych badaniach.

## BIBLIOGRAFIA

- Antoniewicz M., *Personalistyczna interpretacja grzechu pierwotnego*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 59 (2012), s. 259–273.
- Augustyn, *Dzieje procesu Pelagiusza*, oprac. K. Obrycki, w: *Grzech pierwotny* (Źródła Myśli Teologicznej 10), red. H. Pietras, Kraków 1999, s. 191–272.

<sup>123</sup> Wówczas należałoby przyznać rację np. G.L. Müllerowi, który stoi na stanowisku, że twierdzenia teologiczne z zakresu protologii znajdują się na zupełnie innym planie niż wyniki przyrodnicze i czysto historyczne dociekań dotyczących początków ludzkości. Zob. tenże, *Dogmatyka katolicka...*, s. 144 i n., a także 157 i n.

<sup>124</sup> Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka...*, s. 372.

<sup>125</sup> Por. np. 1 Tes 4,14 albo 1 Kor 15,20–26 oraz 35–53.

<sup>126</sup> Por. np. 2 Kor 5,2–4; Flp 1,21.



- Bartnik Cz.S., *Dogmatyka katolicka*, t. I, Lublin 2009.
- Bartnik Cz.S., *Teilhardyzm jako historia uniwersalna*, Lublin 2003.
- Benedykt XVI, *Celebration of Vespers with the Faithful of Aosta (Italy) – Homily of his Holiness Benedict XVI, Cathedral of Aosta*, 24.07.2009, [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2009/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20090724\\_vespri-aosta.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2009/documents/hf_ben-xvi_hom_20090724_vespri-aosta.html) [dostęp: 1.11.2018].
- Benedykt XVI, *Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Kultury z dnia 8 III 2008*, „Acta Apostolicae Sedis” 100 (2008), 4, s. 245.
- Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa i in., Poznań 2007.
- Budzik S., *Teologia dramatyczna Raymunda Schwagera*, w: R. Schwager, *Grzech pierworodny i dramat zbawienia w kontekście ewolucji, inżynierii genetycznej i Apokalipsy*, Tarnów 2002 s. 7–43.
- Dokumenty soborów powszechnych*, t. I–IV, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003–2004.
- Dunsworth H.M., *Origin of the Genus Homo*, „Evolution: Education and Outreach” 247 (2010), 3, <https://doi.org/10.1007/s12052-010-0247-8> [dostęp: 19.06.2018].
- Encyclopaedia of Religion and Ethics*, eds. J. Hastings et al., t. I, New York [1908–1927].
- Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz i in., t. I, Lublin 1985.
- Encyklopedia kościelna*, red. M. Nowodworowski, t. I, Warszawa 1873.
- Franciszek, *Papież w samolocie: sekularyzacja to przejaw słabej ewangelizacji*, „Biuletyn Radia Watykańskiego” 1.11.2016, [http://www.radiovaticana.va/proxy/pol\\_RG/2016/Novembre/16\\_11\\_01.html](http://www.radiovaticana.va/proxy/pol_RG/2016/Novembre/16_11_01.html) [dostęp: 6.02.2018].
- Hildebrand D. von, *Teilhard de Chardin: A False Prophet*, Chicago 1968.
- Jaklewicz T., *Jak wierzą wierzący?*, „Gość Niedzielny” 36 (2006), <https://www.gosc.pl/doc/793517.Jak-wierza-wierzacy> [dostęp: 7.06.2018].
- Jordana R., *The Origin of Man. Current State of Paleoanthropological Research*, „Scripta Theologica” 20 (1988), 1, s. 65–99.
- Kanon wiary Polaków*, Komunikat z badań CBOS nr 29/2015, red. R. Boguszewski, Warszawa 2015.
- Kaszycka K., *Pochodzenie i ewolucja człowieka*, „Kosmos” 58 (2009), 284–285, s. 559–570.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Kielce 2005.
- Kulisz J., *Teilhardowskie rozumienie grzechu*, Warszawa 1986.
- Ladaria L.F., *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, Kraków 1997.
- Łukaszuk T.B., *Związek dogmatu grzechu pierworodnego z monogenizmem w katolickiej teologii ostatniej doby*, Warszawa 1976.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów*, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1989\\_interpretazione-dogmi\\_pl.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1989_interpretazione-dogmi_pl.html) [dostęp: 12.06.2018].



- Müller G.L., *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków–Wrocław 2015.
- Obrycki K., *Koncepcja grzechu pierworodnego u Pelagiusza na podstawie jego komentarza do listu św. Pawła do Rzymian 5,12–21*, w: *Grzech pierworodny* (Źródła Myśli Teologicznej 10), red. H. Pietras, Kraków 1999, s. 177–185.
- Paweł VI, *Encyklika o drogach, którymi Kościół katolicki powinien kroczyć w dobie obecnej przy pełnieniu swojej misji „Ecclesiam suam”*, „Acta Apostolicae Sedis” 56 (1964), s. 609–659.
- Pius XII, *Encyklika [...] o niektórych poglądach zagrażającym podstawom nauki katolickiej „Humani generis”*, w: W. Eborowicz, *Studia nad encykliką „Humani generis”* [Łódź 1951].
- Polkowski A., *Świadectwo Teilharda*, Warszawa 1974.
- Ryszkiewicz M., *Homo sapiens. Meandry ewolucji*, Stare Groszki 2013.
- Schönborn Ch., *Podstawowe prawdy nauki Kościoła o grzechu pierworodnym*, w: Ch. Schönborn i in., *Grzech pierworodny w nauczaniu Kościoła – głos psychologa, filozofa, teologa*, tłum. J. Zychowicz, Poznań 1997, s. 51–78.
- Schönborn Ch. i in., *Grzech pierworodny w nauczaniu Kościoła – głos psychologa, filozofa, teologa*, tłum. J. Zychowicz, Poznań 1997.
- Schwager R., *Grzech pierworodny i dramat zbawienia w kontekście ewolucji, inżynierii genetycznej i Apokalipsy*, tłum. J. Hanusz, Tarnów 2002.
- Sesboüé B., *Historia dogmatów*, t. II: *Człowiek i jego zbawienie*, Kraków 2001.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa i in., Poznań 2007, s. 531–564.
- Spaemann R., *Niektóre trudności, jakie sprawia nauka o grzechu pierworodnym*, w: Ch. Schönborn i in., *Grzech pierworodny w nauczaniu Kościoła – głos psychologa, filozofa, teologa*, tłum. J. Zychowicz, Poznań 1997, s. 29–50.
- Stwora T., *Próby interpretacji nauki o grzechu pierworodnym w świetle teorii ewolucji w teologii katolickiej*, „Studia Elckie” 14 (2012), s. 453–468.
- Święte Oficjum, *Monitum z dnia 30 czerwca 1962*, „Acta Apostolicae Sedis” 54 (1962), s. 526.
- Tabaczyński W., *Przedmiot formalny apologetyki*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 12 (1999), s. 239–242.
- Tabaczyński W., *Apologetyka*, Warszawa 1994.
- Tattersall I., *Dzieje człowieka od jego początków do IV tysiąclecia p.n.e.*, Warszawa 2010.
- Teilhard de Chardin P., *Fenomen człowieka*, tłum. K. Waloszczyk, Warszawa 1993.
- Teilhard de Chardin P., *Mistyka nauki*, tłum. M. Tazbir, w: P. Teilhard de Chardin, *Człowiek i inne pisma*, Warszawa 1984, s. 201–220.
- Teilhard de Chardin P., *Wprowadzenie do życia chrześcijańskiego*, tłum. K. Waloszczyk, M. Tazbir, w: P. Teilhard de Chardin, *Zarys wszechświata personalistycznego i inne pisma*, Warszawa 1985, s. 150–170.

Wciórka L., *Szkice o Teilhardzie*, Poznań 1973.

Wuerl D., *Cardinal Wuerl: Pope Francis has Reconnected the Church with Vatican II*, „America – the Jesuit Review” 6.03.2017, <https://www.americamagazine.org/faith/2017/03/06/cardinal-wuerl-pope-francis-has-reconnected-church-vatican-ii> [dostęp: 6.01.2018].

**Słowa kluczowe:** upadek, grzech pierworodny, antropogeneza, antropologia kopalna, nauki przyrodnicze, apologetyka, *aggiornamento*

## THE FALL OF MAN AND NATURAL SCIENCES. A CHALLENGE FOR MODERN APOLOGETICS

### Summary

The author covers the possibility of new investigation of the issue of the fall of man and original sin, taking into account the results of natural and historical sciences research over the origin of humankind. The author describes the current need to modernize the way of expressing some dogmatic formulas, to make them more appropriate for a modern man, of the the empirical and scientific paradigm of the euro-atlantic culture. Examples of modern interpretations of the christian doctrine about the fall of man, by writers who tried to reconcile the christian faith with the results of natural sciences are also put in evidence.

**Keywords:** fall of man, original sin, hominization, paleoanthropology, natural science, apologetics, *aggiornamento*



Jan Wólkowski\*  
UMK, Toruń

## RELACJE MIĘDZY KOŚCIOŁEM POWSZECHNYM A KOŚCIOŁAMI LOKALNYMI W MYŚLI KS. JOSÉ RAMÓNA VILLARA

Artykuł podejmuje problematykę poszukiwania istoty relacji Kościoła powszechnego z Kościołami partykularnymi w myśli ks. José Ramóna Villara. Prezentuje osie podziału na Kościół powszechny i Kościoły partykularne. Poszerza się zagadnienia pierwszeństwa Kościoła powszechnego, wzajemnego oddziaływania między Kościołami powszechnym a partykularnymi. Prezentowane są formy obecności Kościoła powszechnego w partykularnym oraz natura i misja episkopatu w Kościele. Całość rozważań ma charakter analityczno-syntezujący. Praca wpisuje się w nurt rozważań nad eklezjologią eucharystyczną i przede wszystkim nad teologią Kościoła partykularnego. Zagadnienia te w myśli J.R. Villara pokazują w sposób wyrazisty, jak rozumieć relację Kościoła partykularnego do powszechnego.

Termin „Kościół” doskonale wyraża świadomość, jaką mieli apostołowie, a wraz z nimi pierwsi chrześcijanie, a mianowicie: bycia nowym i prawdziwym Ludem Bożym, który jest nieustannie zwoływany przez swego Pana i złączony w sposób ustawiczny i tajemniczy w zgromadzeniu świętym. To właśnie nieustanne bycie Kościoła otrzymuje nazwę *qahal-ekklesia*, a nie tylko poszczególne „zgromadzenia” czy spotkania liturgiczne. Liczba mnoga *ekklesiai* (1 Tes 2,14; Ga 1,22) wskazuje, że ten lud, gdziekolwiek jest, zawsze stanowi jedyny Kościół Boży – Naród Święty zwołany dla pochwały na tym lub innym miejscu. Idea *qahal* nieustannego i eschatologicznego, którą chrześcijanie określają swoją własną

---

\* Jan Wólkowski – absolwent WT UMK w Toruniu, obecnie doktorant na tym wydziale, katecheta w Szkole Podstawowej nr 4 im. Św. Jana Pawła II w Toruniu; e-mail: jan.wolkowski@gmail.com; ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5852-0696>.

wspólnotę, ukazuje głębszą nowość Kościoła: bycie wspólnotą nieustanną i ostateczną ludzi z Bogiem już tu, na ziemi<sup>1</sup>.

Sobór Watykański II dokonał pewnego nowego otwarcia w życiu Kościoła<sup>2</sup>. Dokonało się to także w podejściu do kwestii Kościołów partykularnych. W dotychczasowym stanowisku, które można nazwać jurydycznym, Kościół partykularny sprowadzany był do jednostki administracyjnej Kościoła powszechnego. To podejście, zdaniem ks. Villara, teologa z Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie, znacznie zubaża bogactwo duchowe i teologiczne Kościoła partykularnego.

Dyskusje na temat relacji między Kościołem powszechnym a partykularnym oraz natura tego ostatniego dotyczą jednego z głównych tematów teologicznych i pastoralnych czasów posoborowych. Jeśli Kościół powszechny jest ontologicznie<sup>3</sup> i docześnie wcześniejszy w stosunku do Kościoła partykularnego (zwanego przez niektórych autorów lokalnym), to w jaki sposób jest tenże Kościół prawdziwie Kościołem i w jaki sposób biskupi są prawdziwie wikariuszami Chrystusa, a nie po prostu przedstawicielami papieża? Czy odnowiona eklezjologia eucharystyczna i odnowiona teologia biskupstwa idzie na kompromis z charakterem Kościoła powszechnego i prymatu papieskiego? Czy symultaniczność Kościołów partykularnych i Kościoła powszechnego wskazuje na rozwiązanie? Warto zapytać o tę relację. Aby to uczynić, należy poznać naturę i misję Kościoła partykularnego. Znaczący wkład w tę eklezjologiczną refleksję wniósł swoimi licznymi publikacjami hiszpański teolog ks. Villar, profesor teologii dogmatycznej z Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie.

W artykule podjęta zostanie próba syntezy poglądów ks. Villara na temat natury i misji Kościoła partykularnego w relacji do Kościoła powszechnego. Oznacza to w konsekwencji podjęcie takich zagadnień, jak: idea pierwszeństwa Kościoła powszechnego nad Kościołem partykularnym, wzajemna immanencja między Kościołem powszechnym a Kościołami partykularnymi, formy obecności Kościoła powszechnego w Kościele partykularnym oraz natura i pozycja episkopatu w Kościele.

---

<sup>1</sup> Por. J.R. Villar, *Kościół – zgromadzenie liturgiczne*, w: *Ecclesia de oratione vivit. Kościół rodzi się na modlitwie*, red. J. Perszon, Toruń 2009, s. 87, przyp. 19.

<sup>2</sup> Por. P. Rodriguez, *La Comuni3n en la Iglesia. Un Documento de la Congregaci3n para la Doctrina de la Fe*, „Scripta Theologica” 24 (1992) 1, s. 559–567; por. także P. Rodriguez, *Iglesias particulares y Prelaturas personales*, Pamplona 1986, s. 152–153.

<sup>3</sup> Interesującym przedstawieniem kwestii ontologicznych jest pogląd M. Oleksowicza. Zob. tenże, *In Search of the Person. Towards a Real Revolution*, „Scientia et Fides” 6 (2018), 1, s. 229–262.

## OSIE PODZIAŁU MIĘDZY KOŚCIOŁEM POWSZECHNYM A KOŚCIOŁAMI PARTYKULARNYMI

W artykule przedmiotem refleksji będzie problematyka wyznaczenia granic między Kościołem powszechnym a partykularnymi oraz próba ich definicji, a także schemat zaproponowany przez ks. Villara, który swą myśl opiera głównie na autorach francuskojęzycznych.

Najpierw przedstawiona zostanie idea pierwszeństwa Kościoła powszechnego przed Kościołami partykularnymi, następnie kwestia immanencji wzajemnej między tymi Kościołami, a także obecność Kościoła powszechnego w każdym Kościele partykularnym. Na koniec podjęte będzie zagadnienie natury i pozycji episkopatu w Kościele.

Idea Kościoła partykularnego, która jest krzewiona od lat 50. XX wieku, jest fundamentalnie prawnokanoniczna, identyfikowana z koncepcją diecezji. Diecezja jest częścią Kościoła. Głową jest biskup, który współpracuje z papieżem w jego władzy powszechnego rządzenia<sup>4</sup>. J.R. Villar pisze za kanonistą F.S. Wernzem, że Kościół został dany papieżowi jako ogromna diecezja<sup>5</sup>.

A spośród uczonych, którzy zajmowali się tematyką Kościoła partykularnego, J.R. Villar wymienia A. Gréa, który rozpoznaje każdy Kościół partykularny jako obecność „mysteryjną” Kościoła powszechnego. Wizja Gréa łączy się z refleksją na temat Ofiary Eucharystycznej<sup>6</sup>.

### IDEA PIERWSZEŃSTWA

Pierwszym zagadnieniem, na które zwraca uwagę Villar, jest idea pierwszeństwa Kościoła powszechnego przed Kościołami partykularnymi. Dla niektórych<sup>7</sup> oznaczało to pierwszeństwo historyczne i chronologiczne. Rozumiane w ten sposób, że zaprezentowana została propozycja pojmowania Kościoła powszechnego jako odpowiednio odmiennego od Kościołów partykularnych, jako tylko zjawiska

---

<sup>4</sup> Por. J.R. Villar, *Teología de la Iglesia particular. El tema en literatura francesa hasta el Concilio Vaticano II*, Pamplona 1989, s. 530.

<sup>5</sup> Refleksję na ten temat prowadziła grupa teologów, głównie z Uniwersytetu Nawarry. Por. P. Rodríguez, P. López, J.R. Villar, *Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo*, Pamplona 1996.

<sup>6</sup> Por. J.R. Villar, *Iglesia, ministerio episcopal y ministerio petrino*, Madrid 2004.

<sup>7</sup> Chodzi tu o takich autorów, jak: A. Gréa, P. Broutin, E. Loffeld, E. Guerry czy J. Rupp. Por. J.R. Villar, *Teología de la Iglesia...*, s. 27–32, 79–88, 179–184, 284–292; zob. także A. Gréa, *La Iglesia y su divina constitución*, Barcelona 1968.

historycznego, rzeczywistość zewnętrzną, która pojawiła się od pierwszych chwil Jego istnienia. Kościół partykularny to lokalna obecność misterium Kościoła. Ta obecność realizuje się przez posługę biskupią. E. Guerry<sup>8</sup> rozwinął idee ojcostwa biskupiego, które wywodził z Kapłaństwa Chrystusa. Biskup, jako reprezentant Jezusa Chrystusa, posiadał pełnię środków zbawczych, a za pośrednictwem swojej posługi i przy wsparciu prezbiterów prowadził członków swojego Kościoła do zjednoczenia z Chrystusem. Chrześcijanie z jakiegokolwiek zakątka świata stanowili jeden Kościół wokół swego biskupa<sup>9</sup>. Według Guerry'ego, podobnie jak i pozostałych wspomnianych teologów, Kościoły partykularne wypływały w czasie z Kościoła powszechnego.

Zdaniem Villara istnieje pierwszeństwo Kościoła powszechnego, ale umiejscowione na płaszczyźnie teologicznej i koncepcyjnej. Teolog ten uważa, że właśnie w tym sensie Congar pisał o powszechności elementów chrześcijaństwa, zwłaszcza wiary i chrztu, przez które jesteśmy włączeni do Kościoła powszechnego<sup>10</sup>. Kościół jest powszechnym *congregatio fidelium*<sup>11</sup>. Jednakże należy to rozumieć jako pierwszeństwo ontologiczne.

Villar traktuje o tym, że Kościoły partykularne i Kościół powszechny należą do misterium *Ecclesia in terris* jednocześnie<sup>12</sup>. Jego zdaniem wielu współczesnych autorów ogranicza się do afirmacji Kościoła powszechnego jako pierwszorzędno faktu eklezjologicznego<sup>13</sup> lub pierwszeństwa ontologicznego Kościoła powszechnego przed Kościołem partykularnym<sup>14</sup>, a także, że „wierni tworzą część drugorzędnej rzeczywistości Kościoła lokalnego”<sup>15</sup>. Mimo że żadne z tych stanowisk nie jest w pełni opracowane, to odzwierciedlają one przecucie pierwszeństwa tego, co powszechne, nad tym, co partykularne, i niewystarczalności dotychczasowej nauki dotyczącej Kościoła partykularnego.

<sup>8</sup> Émile Maurice Guerry – arcybiskup metropolita Cambrai w latach 1952–1966.

<sup>9</sup> Taki pogląd wyrażali m.in.: G. Bardy, C. Vogel, M.-J. Le Guillou i O. Rousseau. Por. J.R. Villar, *Teologia de la Iglesia...*, s. 382–384, 385–386, 391–393, 454.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 296–297.

<sup>11</sup> W 1942 r. L. Cerfaux przedstawia tezę mówiącą, że w doktrynie Pawłowej idea Kościoła powszechnego jest uprzednia względem Kościoła partykularnego. Zob. J.R. Villar, *Teologia de la Iglesia...*, s. 58–64.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 431–432.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 310–311.

<sup>14</sup> R. Carpentier, *L'évêque et la vie religieuse consacrée*, w: Y. Congar, *L'Épiscopat et l'Église universelle*, Paryż 1964, s. 383, por. s. 511–519.

<sup>15</sup> Zob. Y. Congar, *La conscience ecclésiologique en Orient et en Occident du VI au XI siècle*, „Istina. Boulogne-sur-Seine” 6 (1959), s. 187–236.



## WZAJEMNA IMMANENCJA MIĘDZY KOŚCIOŁAMI POWSZECHNYM A PARTYKULARNYM

W związku z tym Villar uważa za zasadne i ważne uchwycenie wzajemnej immanencji między Kościołem powszechnym i Kościołami partykularnymi, a więc w konsekwencji wyjątkowości aktu, przez który chrześcijanin zostaje włączony do Kościoła (zarówno lokalnego, jak i powszechnego). Wcześniej wspomniani autorzy często pisali o tym, że Kościół powszechny, jeden i jedyny, realizuje się w Kościołach partykularnych<sup>16</sup>.

Villar wskazuje, że już papież Pius XII od 1943 roku, np. w encyklice *Mystici Corporis*, mówił o Kościołach partykularnych „ex quibus constat ac componitur Catholica Ecclesia”<sup>17</sup>. Myśl tę podjął G. Baum, pisząc, że Kościół jest „rodziną Kościołów apostołskich pod władzą biskupa Rzymu”. Kościół w słowach M.-J. Le Guillou z 1960 roku jawił się jako „komunia Kościołów lokalnych, które mają za centrum i głowę Kościół Rzymski”; „całość Kościołów lokalnych w komunii jednych z drugimi, taką formą, w której istnieje pomiędzy nimi ciągłość organiczna”<sup>18</sup>.

Dla L. Beauduina w roku 1948 istnienie Kościołów partykularnych i ich natura były tłumaczeniem zasadniczej struktury kolegium apostołskiego, umiłowanej przez Jezusa Chrystusa<sup>19</sup>.

Villar zauważa, że począwszy od 1962 roku, zaczęto obserwować pewną refleksję na temat danych wydedukowanych poprzez kontemplację historii pierwszego tysiąclecia Kościoła. W istocie, według Anciaux (1963), Kościół powszechny i Kościoły partykularne były nieodłącznymi filarami Kościoła *in mysterio*, który był zarówno partykularny, jak i powszechny. Autor podkreślał, jak Kościół realizuje się na sposób sakramentalny „w” i „przez” Kościoły lokalne, oraz zaznacza proces, w którym miejsce szczególne zajmuje *Ordo episcoporum*, ze swą głową papieżem. Bycie powszechnym samo w sobie jest partykularne, przez koncentrację sakramentalną, a niejako wymuszone jest przez pełnię kapłaństwa biskupa<sup>20</sup>.

W tej refleksji ważne miejsce zajmuje teologiczne wyrażenie misterium, przedstawione w kategoriach „całość” i „część”, które pojawiały się często w badaniach Villara. Autor zauważa, że historia zagadnienia teologii Kościoła party-

---

<sup>16</sup> Congar pisał w 1959 r., że Kościół powszechny realizuje się w Kościołach partykularnych, „jak tylko to co niezbędne”. Por. J.R. Villar, *Teologia de la Iglesia...*, s. 251.

<sup>17</sup> Zob. Pius XII, *Mystici Corporis Christi*, nr 33.

<sup>18</sup> Por. J.R. Villar, *Teologia de la Iglesia...*, s. 392, 427–428, 455; por. także: J.R. Villar, *Misterio de la Iglesia: Comuni3n y Sacramento*, 2004.

<sup>19</sup> Por. J.R. Villar, *Teologia de la Iglesia...*, s. 205.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 463–466.

kularnego w tamtych latach podkreśla stopniowe podejmowanie tematu obecności Kościoła powszechnego w Kościołach partykularnych. Villar, za Congarem, podkreśla wartość części, którą mają Kościoły partykularne w „całości Wszystkiego”<sup>21</sup>, a dalej zaczyna od zrobienia przejścia wyrażenia *totum in parte*, jako dodatku niezbędnego dla wyrażenia *pars in toto*. Kościół jest ciałem jednorodnym w częściach, które powielają naturę wszystkiego<sup>22</sup>. Kościół lokalny jest złożony z części, które w sposób prawomocny noszą nazwę „Kościół” odnośnie do posiadanej struktury.

## FORMY OBECNOŚCI KOŚCIOŁA POWSZECHNEGO W KOŚCIELE PARTYKULARNYM

Powody te skłaniają Villara do wprowadzenia określenia: „obecność Kościoła powszechnego w każdym Kościele lokalnym”. Autor ten zauważa, że w 1962 roku pojawia się twierdzenie J. Lécuyera mówiące, iż Kościół lokalny jest Kościołem Boga obecnego, ze wszystkimi swoimi istotnymi elementami, w dowolnej części świata, oraz że należy do wszystkich, a cały Kościół jest obecny i działa w nim. Villar zwraca uwagę, że ta idea znajdowała się już w myśli Gréa oraz innych autorów, m.in. P. Broutina, E. Guerry’ego, J. Angera: Kościół jest całkowity w każdej ze swych części; Kościół partykularny jest w istocie wszystkim tym, czym jest Kościół powszechny. Te wyrażenia i inne podobieństwa, zdaniem Villara, odzwierciedlają obecność Kościoła powszechnego w każdym Kościele partykularnym. W 1962 roku także J. Hamer przyjmuje, że słowo „Kościół” odnosi się do Ludu Bożego w swej totalności i manifestacji tego ludu w danym miejscu<sup>23</sup>.

Refleksja autorów z ruchu liturgicznego, oparta na badaniach H. de Lubaca, powraca do tej idei, poczynawszy od celebracji liturgicznej misterium chrześcijańskiego. Zgromadzenie liturgiczne jest manifestacją „epifanii” Kościoła niewielkiego rozmiaru. Na sposób szczególnie efektem Eucharystii jest jedność Ciała mistycznego, Kościół (powszechny) celebrowany lokalnie. Sam efekt celebracji eucharystycznej nie jest zgromadzeniem czy Kościołem lokalnym, lecz Kościołem jako takim. Jest to „wydarzenie” Kościoła w konkretnym miejscu<sup>24</sup>.

W swoich przemyśleniach Villar wspomina także o nieufności eklezjologii eucharystycznej prawosławnej do kategorii całość – część. W rezultacie teologii wie ze środowiska Instytutu Teologii Prawosławnej im. św. Sergiusza w Paryżu

---

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 46–53, 538.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 251.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 31–32, 36–37, 82–86, 180–183, 417–418, 453.

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 335–337, 340–343, 349–350, 421–422, 539.

wydawali się obawiać niebezpieczeństwa pojmowania Kościoła partykularnego jako części organizacji nadrzędnej, którą będzie Kościół powszechny, a za tym – oddalenia od koncepcji sakramentalnej Kościoła. Teologowie katolicycy podkreślali mocno kontrast, w którym Kościół partykularny nie jest częścią administracyjną Kościoła powszechnego. W tym sensie nie używano wspomnianych kategorii całość – część. Dla M.J. Dumonta tymi wyrażeniami posługiwano się, aby przyznać rację (w swoim dialogu z A. Schemannem w 1954 r.), że Kościół komponuje się w Kościołach lokalnych, a więc pozostaje problem określenia relacji tych części z całością.

Villar zwraca uwagę, że dla M.-J. Le Guillou kategoria całość – część musi ostatecznie manifestować porządkowanie członków jednego organizmu całości Kościoła<sup>25</sup>. Le Guillou „proponował” eklezjologię eucharystyczną<sup>26</sup>. Gillou rozumiał także, że Kościół nie jest czystą sumą Kościołów lokalnych, a Kościół powszechny nie jest federacją Kościołów. Dialektyka całości i części miała za cel przedstawienie porządkowania członków „Ciału pełnemu” – Kościołowi Chrystusa<sup>27</sup>.

Pojawiła się tu konieczna kwestia realizacji ważnego związku Kościoła jako wspólnoty eucharystycznej. Kościół tworzył się jako wspólnota eucharystyczna przez interwencję potrójnej władzy Chrystusa, kapłańskiej prorockiej i królewskiej. W tych władzach wyraża się misja Chrystusa, ta misja otrzymana od Ojca, przekazana apostołom, od apostołów do biskupów – ich następców.

Wspólnota eucharystyczna stworzona przez misję kapłańską implikuje pozostałe dwie misje prorocką i królewską; te misje zostały przyznane tylko kolegium apostołskiemu wokół Piotra i temu samemu Piotrowi na sposób szczególny. Przez to teologia Kościoła eucharystycznego implikuje teologię władz apostołskich udzielanych przez Chrystusa<sup>28</sup>. Villar konkluduje, że dowolne Kościoły lokalne mają pełnię sakramentalną, ale nie pełnię jurysdykcyjną, totalną; biskup wyizolowany od kolegium i jego głowy, znajdując się na marginesie swojej komunii z kolegium i jego głową, nie posiada pełni jurysdykcyjnej.

Villar w tym miejscu zwraca uwagę na niechęć prawosławnej eklezjologii eucharystycznej do kategorii część – całość. Teologowie z Instytutu św. Sergiusza wydawali się obawiać niebezpieczeństwa rozumienia Kościoła partykularnego jako części bytu nadrzędnego, którym stałby się Kościół powszechny, a w związku z tym odejścia od koncepcji sakramentalnej Kościoła. Teolodzy katolicycy kładli nacisk na to, że Kościół partykularny nie jest częścią „administracyjną” Kościoła powszechnego. Nie jest w tym sensie, jak to wcześniej wspomniano

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 244.

<sup>26</sup> Zob. tamże, s. 243, przyp. 94.

<sup>27</sup> Tamże, s. 244.

<sup>28</sup> Ten pogląd Le Guillou przytaczany jest przez Villara. Por. tamże, s. 220.

w kategoriach całość – część. Dla C.J. Dumonta było to przyznanie racji A. Schmemmannowi, z którym spierał się w tej materii w 1954 roku. Chodzi o to, że Kościół komponuje się, jak piszą, z „Kościółów” (lokalnych). Dlatego właśnie powstaje problem determinacji więzi tych części („Kościóły”) z tą całością (Kościółem). Dla M.-J. Le Guillou dwa lata później kategorie część – całość miały ostatecznie uporządkować sprawę członków Ciała, jakim jest Kościół<sup>29</sup>.

Villar w swoich dziełach dostrzega, że eklezjologia prawosławna „namawiała” teologię katolicką francuską do zrobienia ważnego kroku. Odnosiło się to do konieczności doprecyzowania pełni Kościoła Bożego w każdym Kościele. Na początku lat 60. XX wieku Congar kładł nacisk na określanie tej pełni jako „sakramentalnej”. Mówiono wówczas, że ze względu na dobra duchowe, dla zbawienia dusz, każda społeczność lokalna zgromadzona wokół swego biskupa jest Kościołem Boga. Przez chrzest i Eucharystię społeczność ta zostaje włączona do Kościoła powszechnego, który urzeczywistnia się lokalnie. Jest on bytem homogenicznym, z którego wszystkie jego części realizują swą naturę. Następstwem tej koncepcji dominikanina jest kolejne twierdzenie: na płaszczyźnie rzeczywistości sakramentalnej Kościół powszechny nie może przedstawiać żadnego związku z Kościołami partykularnymi. Co więcej, z tego punktu widzenia wspólnota lokalna była pełna, a każda z tych wspólnot była równa pozostałym<sup>30</sup>.

Wyjaśnienia te zmuszają Villara do zajęcia się inną perspektywą, wedle której Kościół partykularny nie jest całkowicie Kościołem Bożym (rozważanym autonomicznie, na marginesie swej komunii z pozostałymi Kościołami, zwłaszcza z Kościołem w Rzymie). Mimo że nie ma „więcej” w „całości” niż jest w „części”, a każda społeczność posiada pełnię dóbr zbawczych – Słowa i sakramentów. Bez wątplenia Kościół nie jest tylko organizmem sakramentalnym, lecz także społecznością zorganizowaną, posiadającą z woli Chrystusa początek i podstawę jurysdykcyjną. Władza apostołska rozporządza za Chrystusa Pana strukturą całego Kościoła na płaszczyźnie lokalnej, tak jak na uniwersalnej<sup>31</sup>. Ta powszechna komunია ma także swe wymagania, z których główny sytuuje się w obszarze samej „apostolskości”. W 1950 roku Congar pisał, iż wyznaje się, że Pan stworzył swój Kościół nie tylko na płaszczyźnie wspólnot lokalnych, lecz także na płaszczyźnie Kościoła powszechnego. Tu właśnie pojawiła się różnica z teologią prawosławną. Pewne było, że mogły być Kościóły, które weryfikują wartość Kościoła lokalnego na poziomie sakramentalnym. Jednakże bez odwołania do pożądaných przez Chrystusa zasad tworzenia Jego Kościoła na płaszczyźnie uniwersalnej są Kościołami

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 227–230, 233, 244, 381.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 229, 260, 410.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 233–234, 249, 256.

partykularnymi, niedoskonałymi<sup>32</sup>. Dlatego prymat Rzymu nie jest tylko przepisem prawa kanonicznego, lecz także zasadą dogmatyczną, eklezjologiczną<sup>33</sup>.

Innym zagadnieniem będącym przedmiotem refleksji Villara jest pojęcie katolicyzmu w Kościele partykularnym. W 1957 roku C.J. Dumont powiedział, że prawdziwa i pełna katolicyzm każdego Kościoła lokalnego nie istnieje na marginesie komunii z wszystkimi pozostałymi Kościołami, a na pierwszym miejscu z Kościołem rzymskim, który w tym sensie nie jest jednym z wielu Kościołów lokalnych, równym pozostałym. Ten wymóg komunii nie jest czymś zewnętrznym, lecz integralną częścią katolicyzmu każdego z Kościołów lokalnych<sup>34</sup>.

Ostatecznie Villar traktuje o integrowaniu samego pojęcia Kościoła – nie tylko elementu czysto sakramentalnego, ale także zasady prawnej. W analizach pojęcia komunii przeprowadzonych zarówno przez Le Guillou, jak i przez J. Hamera komunie Kościołów lokalnych zakładała w sobie zasadę rządzenia<sup>35</sup>. Jak zauważa Villar, już Beauduin w 1948 roku rozumiał, że jurysdykcja papieża w stosunku do wszystkich Kościołów miałaby finalnie zabezpieczać obowiązek „koalescencji”<sup>36</sup> wszystkich Kościołów i ich pasterzy<sup>37</sup>.

## NATURA I POZYCJA EPISKOPATU W KOŚCIELE

Wiele lat powojennych zostało poświęconych refleksji na temat charakteru i pozycji episkopatu w Kościele. W rzeczywistości, z punktu widzenia przedmiotu badań Villara, Kościół partykularny i rola episkopatu okazały się fundamentalne. W 1963 roku Anciaux podsumował swoje stanowisko, mówiąc, że związek pomiędzy Kościołami lokalnymi a Kościołem powszechnym został wyrażony, ufundowany i gwarantowany przez komunie *Ordo episcoporum*, związek sakramentalny między biskupami w kolegium biskupim<sup>38</sup>. Pojęcie *Ordo episcoporum*, odnowione przez badania historyczno-patrystyczne B. Botte’go, J. Colona i J. Lecuyera, opisuje całość biskupów i ich głowę jako „zbroję Kościoła powszechnego”<sup>39</sup>.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 252, 255–256.

<sup>33</sup> Zob. Y. Congar, *La conscience ecclésiologique en Orient et en Occident du VI au XI siècle*, „Istina. Boulogne-sur-Seine” 6 (1959), s. 187–236.

<sup>34</sup> Por. J.R. Villar, *Teologia de la Iglesia...*, s. 238, 255.

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 252–253, 302, 392, 395–397, 410–415.

<sup>36</sup> Pojęcia takiego używa Villar: *Coalescencia* (hiszp.). Por. tamże, s. 540. Tym samym odwołuje się do znanego w fizyce i chemii zjawiska łączenia się mniejszych kropelek cieczy w większe. Zob. <http://sjp.pwn.pl/sjp/2563707> [dostęp: 25.06.2018].

<sup>37</sup> Por. J.R. Villar, *Teologia de la Iglesia...*, s. 208–209.

<sup>38</sup> Por. tamże, s. 463–464.

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 126.

W refleksji na temat episkopatu Villar weryfikuje dwie komplementarne perspektywy. Z jednej strony odrodzenie działania biskupa w swoim Kościele lokalnym, a z drugiej, szczególnie w latach poprzedzających Sobór Watykański II, aspekt kolegalności służby biskupiej – wymiar kolegalności mieszczący się w bycie każdego biskupa. Ten ostatni aspekt był zagadnieniem pogłębionym przez innych autorów, zwłaszcza jeśli idzie o efekty sakramentu święceń i naturę prezbiteratu. Villar podnosi za Charue, że święcenia są rzeczywistością kolegalną. Znajomość źródeł liturgicznych doprowadziła B. Bottego do odkrycia w tej samej konsekracji biskupiej wymiaru kolegalnego episkopatu. Ten ryt sakramentalny rozumiany był jako akt, w którym *Ordo episcoporum* jest reprezentowane przez biskupów współkonsekratorów. Aspekt ten został omówiony w *Lumen gentium*. Zatem biskup w *Ordo episcoporum* jest obecny osobiście, ale nie indywidualnie, lecz kolegalnie. Villar zauważa, że rozważania wielu autorów, którzy są inspiracją dla jego myśli na temat zagadnienia biskupa jako członka kolegium biskupiego, są podstawą rozważań o charakterze instytucji głowy Kościoła lokalnego<sup>40</sup>.

Lécuyer w 1956 roku stwierdził, że z punktu widzenia sakramentu kapłaństwa status głowy Kościoła lokalnego, jego natura, jest czymś wtórnym, w wymiarze koncepcyjnym należącym bardziej do sfery prawnokanonicznej. W tym samym duchu pisał J. Colson, podkreślając w swych hipotezach rozdzielność statusu sukcesorów apostoelskich i statusu głowy Kościoła lokalnego w naturze święceń episkopatu<sup>41</sup>.

Dla Broutina i Guerry'ego (w spójności swych poglądów o uprzedniości Kościoła powszechnego w stosunku do Kościołów partykularnych) charakter członkostwa w kolegium biskupim jest kwestią uprzednią w stosunku do statusu głowy Kościoła lokalnego<sup>42</sup>. Tym samym Villar chce podkreślić odpowiedzialność, jaka spoczywa na biskupach w odniesieniu do Kościoła powszechnego.

Gréa zauważył uprzedniość historyczną Kościoła powszechnego. Dla Congara episkopat był rzeczywistością unikalną, w której partycypuje każdy biskup. Biskup pełni funkcję pastoralną Kościoła katolickiego, zanim zadanie pastoralne w wymiarze koncepcyjnym skierowane zostało do Kościoła lokalnego. M.-J. Le Guillou już w 1960 roku sprecyzował, że tym, co konstytuuje na sposób formalny biskupa, jest jego włączenie do kolegium biskupiego. Jest członkiem tegoż kolegium i uobecnia w Kościele partykularnym całość misterium Kościoła. Za Colsonem Nawarczyk uwypukla konieczność zauważenia w biskupie, członku tego kolegium, wewnętrznego odniesienia swego biskupstwa do biskupa Rzymu – głowy kolegium biskupiego. Dla benedyktynów z Chevetogne (O. Rousseau

<sup>40</sup> Por. tamże, s. 90–190.

<sup>41</sup> Por. tamże, s. 118–119, 159–163.

<sup>42</sup> Por. tamże, s. 81–82, 181–182.



i T. Strotmanna) biskupstwo czerpie cały swój sens ze statusu głowy Kościoła lokalnego. Zdaniem Villara zauważalny jest w tym wypadku wpływ tradycji eklezjologii prawosławnej<sup>43</sup>.

Ogólna refleksja na ten temat prowadzi Villara do wniosku, że wskazani tu autorzy podkreślają odpowiedzialność powszechną episkopatu i relację z Kościołem powszechnym.

W 1964 roku Anciaux zaprezentował pogląd, że fundament Kościoła lokalnego mógłby być rozważany z dwóch różnych perspektyw. Pierwsza to przypadek, gdy Kościół lokalny ufundowany jest w osobie biskupa, druga zaś – kiedy to kolegium biskupie, którego głową jest papież, uobecnia Kościół powszechny. Anciaux podsumował swoje przemyślenia stwierdzeniem, że nie negując znaczenia relacji między Kościołem lokalnym a jego biskupem, przede wszystkim należy podkreślić związek między biskupem a Kościołem powszechnym. W rezultacie ważne dla koncepcji Kościoła i biskupstwa było to, aby dobrze zrozumieć pierwszeństwo relacji biskupów i Kościoła powszechnego. Dla tego samego autora osoba biskupa zanurzona została w sukcesji apostoelskiej w momencie stania się członkiem kolegium biskupiego, a nie w momencie stania się głową Kościoła lokalnego<sup>44</sup>.

Dla Villara dzieła Dupuya i Ducquoca mają duże znaczenie, ponieważ ich zdaniem episkopatu nie podobna analizować tylko w jego relacji do Kościoła partykularnego, należy wziąć pod uwagę relację do Kościoła powszechnego. Jest zatem teologicznie bardzo mocno powiązana z tematem kolegialności i odpowiedzialności powszechnej episkopatu w misji Kościoła<sup>45</sup>.

Zainteresowanie problematyką Kościoła partykularnego zrodziło się z pewnego katalogu powodów. Jednym z nich był Sobór Watykański II i jego owoce, które przyniosły impuls do tworzenia w Kościele nowych wspólnot i ruchów religijnych. Pojawiająca się w ten sposób różnorodność stawiała, zdaniem wielu teologów, pod znakiem zapytania jedność Kościoła katolickiego, który przez tyle wieków przetrwał dzięki eklezjologicznemu centralizmowi rzymskiemu, silnie akcentowanemu podczas Soboru Watykańskiego I. Zauważalne były owoce działalności poszerzających się wspólnot religijnych w Kościele, a także pracy ekumenicznej i misyjnej. Aby nie zatracić nic z Bożego Ducha i Tradycji Kościoła oraz dotychczasowej nauki Kościoła, potrzebna była refleksja dogmatyczna, apologetyczna i jurydyczna na temat Kościołów partykularnych, których liczba znacznie wzrosła, i to zarówno po stronie Kościoła zachodniego, jak i Kościołów wschodnich. Dzięki temu dostrzegalne jest bogactwo naszej wiary w naturze Kościoła.

---

<sup>43</sup> Por. tamże, s. 153–154, 297, 397, 543.

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 462–463; por. także J.R. Villar, *Eclesiología y Ecumenismo*, Pamplona 1999.

<sup>45</sup> Por. J.R. Villar, *Teología de la Iglesia...*, s. 177–178, 460.



Kościół partykularny uzyskał w doktrynie teologicznej swoje właściwe miejsce za pośrednictwem różnych ruchów życia eklezjalnego XX wieku. Ujawniły one charakter nadprzyrodzony i misteryjny Kościoła. Analizując dokumenty Kościoła, fundamentalne dla zbadania rozwoju życia liturgicznego Kościoła stało się to, że liczni autorzy naciskali, by uznać, że diecezja nie jest zwykłym określeniem administracyjnym. Znali bowiem dobrze stan ducha większości sobie współczesnych. Dla kontrastu warto zauważyć, że liturgia rozważa urzeczywistnienie i wyrażenie misterium chrześcijańskiego, kultu mistycznego Ciała Chrystusa, głowy i członków w akcie, który konstytuuje Kościół Nowego Przymierza – odpowiedź na wieczne wezwanie Boga Ojca przez Syna w Duchu Świętym, obecne w słowie, w swych sługach i w zgromadzeniu.

Odrodzenie Kościoła nie jest związane z konkretnym przypadkiem, lecz z wszystkim tym, co mówi o nowym, ogólnym znaczeniu życia chrześcijańskiego. Z pewnością teksty Ojców Kościoła pierwszych wieków przedstawiały wymiar nadprzyrodzony życia wspólnoty duchowej chrześcijan. Ten powrót do źródeł daje nowe spojrzenie na sens posługi hierarchicznej w Kościele jako przedłużenie zbawczej obecności Chrystusa w swych członkach. Sakramenty, a przede wszystkim sakrament święceń, odzyskały znaczenie elementu fundamentalnego Kościoła. Zwłaszcza Eucharystia pojawia się w wymiarze eklezjologicznym jako źródło boskiej komunii, przez którą Kościół rośnie i buduje się żywy we wszystkich wiernych.

Nauka o mistycznym Ciele Chrystusa w sposób właściwy ocenia te aspekty. Bez wątpienia z tej perspektywy dokonują się pewne wynaturzenia. Publicznie podniósł tę kwestię papież Pius XII, kiedy ostrzegał przed „fałszywym mistycyzmem”, który rozróżnia Kościół miłosierdzia i Kościół prawa. Dla uporządkowania tej sytuacji aspekt instytucjonalny Kościoła odzyskał miejsce w służbie życia komunii jako instrument do osiągnięcia tego życia we wspólnocie wiary, nadziei i miłości. Zdaniem Villara jest to środowisko, w którym umieszcza się różne nurty, które były konieczne do teologicznego „odzyskania” Kościoła partykularnego. Trudno było zbadać różnice między nimi. Każdy z nich niósł własne obawy i niuansy. W środowisku ekumenicznym Kościół partykularny pojawił się jako konieczność dla prowadzenia dialogu z teologią prawosławną, skoncentrowaną na rozważaniu zagadnienia Kościoła partykularnego. Z perspektywy misjologicznej Kościoły partykularne odpowiadały potrzebie wytworzenia szczególnej „atmosfera” głoszenia Słowa Bożego wśród nowych społeczności<sup>46</sup>.

W rozbudowanej dyskusji na temat wzajemnej relacji Kościołów powszechnego i partykularnego warto zauważyć podejście do tego zagadnienia zaprezen-

---

<sup>46</sup> Por. P. Rodriguez, *Iglesias particulares y Prelaturas personales*, Pamplona 1986, s. 152–153.

wane przez ks. J.R. Villara. Skłania nas do dyskusji na temat relacji między Kościołem powszechnym a partykularnym. Dyskusję tę należy zwieńczyć stwierdzeniem o wyjątkowości Kościoła stworzonego przez Jezusa Chrystusa w momencie Zesłania Ducha Świętego. Kościół partykularny nosi w sobie elementy Kościoła Jezusa Chrystusa, które to elementy nie zależą od uznania ich przez Kościół powszechny, a i ten ostatni czerpie z nich swój związek z Kościołem Zbawiciela. Ontologiczna i doczesna wyższość Kościoła powszechnego nie umniejsza roli i pozycji Kościoła partykularnego.

Zagadnienie relacji Kościoła partykularnego do Kościoła powszechnego to jedna z trudności w pojmowaniu tajemnicy Kościoła, gdyż jest to rzeczywistość złożona. Kościół Chrystusa jest powszechny i partykularny jednocześnie. Należy poprzez *intellectus fidei* przyjąć tę tajemnicę. Pozwala ona na uprawianie dialogu między tymi Kościołami. W rzeczywistości to, co istnieje, ta rzeczywistość, w której Bóg wezwał swój lud, dla którego Jezus uczynił Swe Mistyczne Ciało, jest jedynym Kościołem Chrystusa, komunią Kościołów.

#### BIBLIOGRAFIA

- „*Ecclesia de oratione vivit*”. *Kościół rodzi się na modlitwie*, red. J. Perszon, Toruń 2009.
- Oleksowicz M., *In Search of the Person. Towards a Real Revolution*, „*Scientia et Fides*” 6 (2018), 1, s. 229–262.
- Rodriguez P., *Iglesias particulares y Prelaturas personales*, Pamplona 1986, s. 152–153.
- Rodriguez P., *La Comunión en la Iglesia. Un Documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe*, „*Scripta Theologica*” 24 (1992), 1, s. 559–567.
- Rodriguez P., Villar J.R., *El Espíritu Santo y la Iglesia*, Pamplona 1999.
- Rodriguez P., Villar J.R., *Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo*, Pamplona 1996.
- Villar J.R., *Kościół – zgrupowanie liturgiczne*, w: *Ecclesia de oratione vivit. Kościół rodzi się na modlitwie*, red. J. Perszon, Toruń 2009, s. 77–90.
- Villar J.R., *Teología de la Iglesia particular. El tema en la literatura de lengua francesa hasta el Concilio Vaticano II*, Pamplona 1989.
- Villar J.R., *Eclesiología y Ecumenismo*, Pamplona 1999.
- Villar J.R., *El Colegio episcopal. Estructura teológica y pastoral*, Madrid 2004.
- Villar J.R., *Iglesia, ministerio episcopal y ministerio petrino*, Madrid 2004.
- Villar J.R., *La Iglesia particular en el diálogo ecuménico del ámbito francófono (1945–1959)*, „*Scripta Theologica*” 20 (1988), 1, s. 11–63.
- Villar J.R., „*Prioridad*” de la Iglesia universal o de la Iglesia particular?, w: *Iglesia universal e Iglesias particulares. Actas del IX Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 1989, s. 213–229.

**Słowa kluczowe:** Kościół partykularny, Kościół powszechny, Kościół lokalny, *Lumen gentium*, Sobór Watykański II, biskup, *Ordo episcoporum*, teologia biskupstwa, eklezjologia eucharystyczna, teologia francuska, teologia hiszpańska, José Ramón Villar

## RELATIONS BETWEEN THE UNIVERSAL CHURCH AND THE PARTICULAR CHURCHES IN THE THOUGHT OF FR. JOSÉ RAMÓN VILLAR

### Summary

The article deals with the problem of searching for the essence of the relationship between the particular and the universal Church. It presents the pivots of division into the universal Church and the particular Churches. The issue of the universal Church's primacy and the interaction between them is extended. Presented are the forms of the presence of the universal Church in the particular and the nature and mission of the episcopate. The consideration is analytical and synthesizing. The work is part of the current of reflections on Eucharistic ecclesiology and the theology of the particular Church. These issues in the thought of J.R. Villar show how to understand the relationship of the particular Church to the universal.

**Keywords:** Particular Church, Universal Church, local Church, *Lumen gentium*, the Second Vatican Council, bishop, *Ordo episcoporum*, theology of bishopric, *Ordo presbyterorum*, eucharistic ecclesiology, french theology, spanish theology, José Ramón Villar

---

## DOKUMENTACJA

---

Ks. Jerzy Szymik\*

### TEOLOGIA I CO DALEJ? ŻYCIOWY RACHUNEK TEOLOGICZNEGO SUMIENIA<sup>1</sup>

Jak to się właściwie stało, że studiowaliśmy – przed laty – teologię? Kończyliśmy ją przed dwoma laty, piętnastoma, czterdziestoma... Jak do tego doszło? Z jakich źródeł ta idea? Jak zrodził się pomysł? Z jakich miejsc naszego człowieczeństwa i istnienia dotarło do nas wołanie, by mając dwadzieścia lat, studiować „naukę o Bogu”, i tą decyzją naznaczyć nieodwołalnie dalszą drogę życia?

To dobre wyjściowe pytanie, przynajmniej.

Przyczyny i motywy zapewne były różne: zaangażowanie w Ruch Światło-Życie w nastoletniej młodości, sprzyjający klimat religijnej rodziny (a może przeciwnie i nasze studia były buntem), pociągająca oryginalność teologii jako kierunku studiów, swego rodzaju moda czy wręcz społeczno-religijna koniunktura, nawet jeśli tymczasowa, antykomunistyczny gest z ducha lat 70. i 80., Jan Paweł II i gwiazda jego świętości, jego przemożnego wpływu, duchowo-intelektualne ambicje (teologia jako drugi kierunek, który poszerzy horyzonty, wiedzę, a może i pozwoli pogłębić duchowość), autorytety, sympatie i przyjaźnie (wybrała te studia najserdeczniejsza z ówczesnych koleżanek)...

Przeczuwamy jednak, że to nie wszystko. Żadna z tych niewątpliwie szczerych odpowiedzi nie dotyka jeszcze istoty tamtego wyboru. Za wszystkimi tymi odpowiedziami i wieloma innymi możliwymi kryje się jakaś wielka TAJEMNICA (nie przesadzam z wielkimi literami), tajemnica życia każdej i każdego z nas.

---

\* Ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik – profesor zwyczajny w Katedrze Teologii Dogmatycznej i Duchowości Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego, w latach 2004–2014 członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej; e-mail: jerszym@gmail.com; ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-1065-5647>.

<sup>1</sup> Wykład wygłoszony 17 marca 2018 r. podczas zjazdu absolwentów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach oraz 10 czerwca 2018 r. podczas obchodów stulecia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie dla uczestników seminarium naukowego prowadzonego przeze mnie w latach 1992–2008 w Katedrze Chrystologii Instytutu Teologii Dogmatycznej KUL. Tekst przeredagowany i uzupełniony na potrzeby niniejszej publikacji.

Nie mam wątpliwości, że tajemnica ta jest związana z prowadzeniem Bożym, z Bożym zaproszeniem, powołaniem. Oto punkt ciężkości tej wielkiej dla kształtu naszego życia kwestii, tak przejmująco i konkretnie egzystencjalnej, autobiograficznej, której osobiście i osobowo doświadczamy.

\*

Z dyplomem, z magisterium, z doktorskim pergaminem – ruszyliśmy w dorosłe życie. Od tamtej chwili minęły lata: 2, 15, 40...

Jest wiosna 2018 roku. Pracuję na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego. Pytam moich obecnych studentów: „Czego spodziewasz się po teologii dzisiaj?”. Odpowiadają:

- ukaże Boga (mnie, a poprzez mnie innym), pomoże się Nim zafascynować;
- w przystępny a dogłębny sposób ukaże relację Bóg – człowiek (mnie, innym);
- wprowadzi Boga w moją codzienność;
- ocali człowieka (współczesnego);
- pomoże mi uporządkować całość rzeczywistości, da mi do jej rozumienia klucz, ukaże mi jej prawdziwy obraz;
- pomoże ujednoznaczyć moje życie, będzie siłą je scalającą i prowadzącą do właściwego celu;
- dzięki niej Ewangelia zmieni kulturę; dzięki jej obecności w uniwersyteckim świecie nauk będą się one wszystkie rozwijać dla dobra człowieka;
- będzie spoiwem osobistej bliskiej i zażyłej relacji z Bogiem, bo w gruncie rzeczy jest ona tylko środkiem do celu; właściwym celem jest żywy Bóg i relacja z Nim.

Wróćmy teraz do nas, do nas z chwili obecnej. Czy rozpoznajemy w tych motywacjach (marzeniach?) najnowszej generacji studentów teologii nasze własne dawne marzenia, ideały, które dały Ducha i Życie naszym studiom i drodze naszego losu?

Otrzymaliśmy oto wielki dar, z którym miewamy równie niemałe kłopoty. Bo-wiem ukończona przed laty teologia nie zawsze wydaje się darem szczęsnym...

Czyż już w czasie studiów nie mówiono nam – wszak słyszeliśmy te głosy zewsząd (od krewnych, znajomych, w parafii, od koleżanek i kolegów studentów innych kierunków i wydziałów) – „Co wy właściwie studiujecie? To nie jest prawdziwa nauka, to jakieś dewocyjne dyrdymały; to się nie opłaci; nie będzie z tego ani pracy, ani kasy. Ani żadnej przyszłości”.

Potem było jeszcze trudniej.

Katecheza w szkole jest obiektem ataku sił laickich, antyklerykalnych i ateistycznych od prawie 30 lat. Środowiska związane z partiami politycznymi tzw. lewicy obyczajowej (Palikot, Nowacka, Biedroń *et consortes*) oraz media o sporym wpływie społecznym („Gazeta Wyborcza”) dążenie do wyeliminowania ka-

techezy ze szkół publicznych a teologii z uniwersytetów państwowych mają wypisane na sztandarach: oto niedouczeni (magistrzy teologii, którzy „studiowali” zabobony) – przekonują te wpływowe środowiska – wciskają polskim dzieciom anachroniczny kit w szkołach za nasze pieniądze, które mogłyby z powodzeniem służyć celom modernizacyjnym, a nie wstecznym, archaicznym.

Ale i we własnych szeregach nigdy nam nie było i nie jest łatwo. Nieraz, i to w ostrej formie, krytyka i dezaprobata przychodzi ze strony księży: po teologii? Mądrale. Niewierzący, zepsuci przez studia, aroganccy.

Ale bądźmy szczerzy do końca i uderzmy się we własne piersi. Sami popełnialiśmy i popełniamy немало błędów. Przede wszystkim pozwalamy sobie na gorycz, która nas wewnętrznie zatruwa. Na pretensje i rozżalenie: „Wpuściliście nas w teologię jak w maliny, wy, duszpasterze oazowi, rodzice, wykładowcy, nasza głupia i naiwna młodość, «oazowe ciśnienie»”. Po drugie: czy aby nie spoczęliśmy na laurach i już nie rozwijamy się ani naukowo, ani duchowo? Może odłożyliśmy teologię do lamusa (z różnych, złożonych powodów)? W końcu nie brakuje nam też pychy ani jej krewnych czy pociotków: antyklerykalizmu, pretensjonalności wobec Kościoła, besserwiserstwa (i zarzut przemądrzalstwa nie zawsze jest chybiony).

Bolesne? Lecz gdyby w tym miejscu naszego rachunku sumienia postawić kropkę, nie byłaby to prawda. Przecież wielki Boży dar teologii i poświęcone tej sprawie najlepsze lata naszej młodości owocowały i owocują w naszym życiu wielkim dobrem. Gdzie bylibyśmy bez tych studiów, w jakim – w sensie egzystencjalnym, duchowym, religijnym – miejscu, momencie, punkcie? Nie wiemy. Ale przypuszczam, że w większości wypadków – w znacznie ciemniejszym lesie. Zwłaszcza gdy chodzi o Boga, drogę ku Niemu, relację z Nim. Czyli gdy chodzi o samą istotę naszego życia.

Studium teologicznym bez wątpienia zawdzięczamy pogłębienie naszej religijności i rozwój także w innych – niż sama wiara – sferach życia i osobowości. Teologia jest odpowiedzialna za pewien egzystencjalny „rozmach”. Jest jak koło zamachowe naszego życia, w każdym właściwie aspekcie: naukowym, zawodowym, rodzinnym, kościelnym, społecznym. To z niej wielu z nas żyje. I nie mam na myśli finansów, ale sprawy najgłębsze z możliwych: miłość, wiarę, nadzieję.

\*

I teraz pytanie najważniejsze – na wysokości końca drugiej dekady XXI wieku: Co dalej? Teologia i co dalej?

Jakie wnioski wyprowadzić z tego rachunku sumienia – życiowego rachunku teologicznego sumienia? Moje rady:

### 1. Z uczniów stawać się mistrzami.

To jest proces, oczywiście, ale warto go świadomie i aktywnie kształtować. Dopiero kiedy bierze się w życiu odpowiedzialność za innych (za własnych uczniów, za biologiczne bądź duchowe dzieci, za powierzonych nam przez Boga bliźnich), wtedy się dojrzewa i w końcu wyrasta z krótkich spodenek. By z chłopczyka i dziewczynki stać się mężczyzną i kobietą, trzeba stać się ojcem i matką. Tylko tak się rośnie, tylko tak się dorasta, tylko tak dorośleje. Tylko na tej drodze człowiek się rzeczywiście spełnia. Nie w pretensjach i narcyzmie, nie w zapatrzeniu we własny pępek, nie w koncentracji na własnych kłeskach czy przewagach, ale w aktywnej uważności na dobro i los drugiego, tego, którego powierzył nam Bóg.

2. Iść w głąb teologii, czyli przemierzać drogę od teologii wyłącznie akademickiej do mądrości ogarniającej całość życia.

Chodzi o to, by nie zadowalać się nabytą w młodości wiedzą i naukowością w znaczeniu wyłącznie uniwersyteckim. Odwołam się do mojego teologicznego i duchowego mistrza, którym jest Joseph Ratzinger/Benedykt XVI. Otóż twierdzi on, że prawdziwe poznanie prawdziwego Boga jest zawsze poznaniem angażującym, czyli takim, które w każdym przypadku jest poznaniem egzystencjalnie wymagającym. Nie pozwala się ono zamknąć w czystej teorii, ale domaga się wpływu na życie poznającego – nawrócenia, przemiany, naśladowania Jezusa. „Kto próbuje być tylko widzem, niczego się nie dowie” – tak formułuje tę naczelną zasadę hermeneutyczną Ratzinger we *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo*. Bóg może wejść (prawdziwie i skutecznie) w pole widzenia pytającego/poznającego wówczas tylko, gdy ten zaangażuje się własnym życiem w doświadczenie Boga. Nie wystarczy prosta ciekawość połączona z odmową udziału w grze: doświadczenie z Bogiem konstytutywnie związane z Jego poznaniem nigdy nie dokonuje się bez udziału człowieka. Bez wolności i wiary żadna forma teologii (rozumienia teologalnego rzeczywistości) nie jest możliwa.

„Czysta” metodologia/hermeneutyka, rozumiana wąsko, zredukowana do reguł badawczych rządzących myśleniem i wynikaniem, reguł, które rządziłyby teologią w zabezpieczonej od obcych („pozaracjonalnych”) wpływów przestrzeni *ratio* – taka metodologia/hermeneutyka nie wystarczy. Musi się spotkać z mądrością całości życia, konkretnego życia.

Pozwólcie, że przytoczę fragment wstępu, który niedawno pisałem do książki pt. *Prawda i mądrość. Przewodnik po teologii Benedykta XVI*. Jest bardzo *à propos*:

W ostatnim dniu lipca 2017 roku Benedykt XVI napisał niedługi list do kardynała Gerharda Ludwiga Müllera, który obchodził wówczas 70. rocznicę urodzin i 40. rocznicę święceń kapłańskich. List ten otwiera księgę (klasyczny *Festschrift*) upamiętniającą tamte jubileusze. Tekst, pełen osobistych odniesień i reminiscen-



cji, ciepły i głęboki w swej zasadniczej tonacji, jest w gruncie rzeczy minitraktatem na temat istoty teologii. Żeby być prawdziwie sobą, musi ona prowadzić do mądrości i mądrością ostatecznie być, mądrością przekraczającą kompetencje wyłącznie naukowe – twierdzi *Papa Emeritus* z perspektywy swojej dziesiątej dekady życia.

Pisze: teologia musi być czymś większym niż jedynie „słowem ekspertów”, ma być w niej mądrość większa, zdolna „do rozpoznania granic podejścia zwykłego studium”. Pisze jak prefekt do prefekta (Kongregacji Nauki Wiary): „prefekt niekoniecznie musi być teologiem, ale mędrce, który rozwiązując problemy teologiczne, nie dokonywałby konkretnych ocen, ale rozpoznawał, co trzeba czynić w tym czasie dla Kościoła”. Chodzi ostatecznie o to (jeśli ma chodzić o największe dobro: zbawienie), by decyzje podejmowała nie tyle teologia (naukowa), ile prawdziwa mądrość (obejmująca całość fenomenu życia), która zna „aspekty naukowe”, ale poza tym (czy raczej: w tym) potrafi „wziąć pod uwagę całość życia wielkiej wspólnoty”<sup>2</sup>. Celem jest ostateczna jedność i prostota wiary.

Teolog jako mędrzec... Oczywiście: z całą skromnością i każdy na swoją miarę. Ale coś w tym bez wątplenia jest.

### 3. Zmierzać w stronę świętości.

Że dobra teologia jest uprawiana w bibliotece i przy biurku, owszem, ale i na kolanach, to teza stara jak świat. Co nie znaczy nieaktualna. Wręcz przeciwnie: teologia uprawiana dla wyłącznie intelektualnego „zysku” łatwo przeradza się w czczą zabawę.

Rzecz jasna: teologia jest nauką. Więc także z perspektywy wiary (nieodzownego elementu jej metody) oraz kościelności (istotnego elementu tożsamości teologii) nie można mieć do niej pretensji o ścisłość metodologiczną, o spekulatywność jej procesu poznawczego, o naturalne ciążenie „ku akademii”, o wolność poszukiwań i niezależność poruszania się w świecie myśli i idei. Lecz duchowość w teologii nie jest zamiast naukowości, ale dla niej: „Teologia, która chce być [wyłącznie – J.Sz.] uniwersytecka i «naukowa» w rozumieniu współczesnego uniwersytetu, odrywa się od swoich wielkich historycznych związków i staje się jałowa dla Kościoła” – pisze Ratzinger<sup>3</sup>.

Musi być ona nie tylko wiedzą naukową, ale i duchową. A być wiedzą duchową znaczy mieć najgłębsze z możliwych związki ze świętością – ontologiczne i etyczne, intelektualne i egzystencjalne. Mniej więcej przed wiekiem powstały te dwa zdania Georgesa Bernanosa, trafiające w punkt: „Świętość jest przygodą,

<sup>2</sup> Wszystkie cytaty i odniesienia w ostatnich dwóch akapitach za: Katolicka Agencja Informacyjna, 4 stycznia 2018 r.

<sup>3</sup> J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2005, s. 136.

wręcz jedyną przygodą, jaka istnieje. Kto to zrozumiał, ten dotarł do serca wiary katolickiej”<sup>4</sup>.

Niezapomniane są w tej dziedzinie (relacja teologia – świętość) zasługi Hansa Ursy von Balthasara, kto wie, czy nie najwybitniejszego teologa XX wieku. To on uzasadnił i rozpropagował tezę, że związków teologii i świętości nie wolno pomijać, lekceważyć ani traktować ich jako nie na temat, jako pozanaukowe etc. Świętość jest bowiem decydującym kryterium katolicyzmu, także katolicyzmu teologii uprawianej we wnętrzu tej postaci chrześcijaństwa, którą określamy jako powszechną, dotyczącą całości, *kath’holon*. Wiemy doskonale i z bardzo bliska, bo na przykładzie linii własnego losu, naszych upadków i wzlotów, że właśnie tu toczy się walka na śmierć i życie naszej teologii i naszego życia.

Tak więc von Balthasar, a z nim i za nim i ja, zbliżając się do puenty, powiadamy: święci – to ich potrzebujemy. Von Balthasar przypomina Cordulę, męczennicę, która gdy Hunowie nocą wyrzynali jej współsiostry, ze strachu ukryła się na statku. Ale rankiem wydała się w ich ręce. Pisze: „Nie jest prawdą, że nic nie możemy uczynić w tym względzie, aby mieć świętych. Musielibyśmy kiedyś spróbować, chociaż nieco spóźnieni, jak Cordula, kimś takim się stać. Lepiej późno niż wcale”<sup>5</sup>.

To jest właściwe sedno odpowiedzi na pytanie: „Co dalej?”. Świętość prowadzi teologię w Boski bezkres. Najdalej.

\*

I wiersz, na koniec: *De Trinitate. Wykład*<sup>6</sup>, dedykowany moim studentom, słuchaczom moich wykładów sprzed ćwierć wieku, ale i naszym zmaganiom z chwilą obecną.

*Ziemia jest pełna nieba, a każdy zwykły krzew płonie Bogiem.  
Ale tylko ci, którzy widzą, zdejmują sandały;  
reszta siada i zbiera jagody.  
Elisabeth Barret Browning*

<sup>4</sup> J. Ratzinger, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach* [rozm. Peter Seewald], tłum. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 421.

<sup>5</sup> H.U. von Balthasar, *Cordula albo o świadectwie chrześcijanina*, tłum. F. Wycisk, Kraków 2002, s. 123.

<sup>6</sup> J. Szymik, *Dotyk źrenicy*, Lublin 1997, s. 112–115.

pracowicie  
notują

zawieszam głos.  
Udaję  
że się zamyśliłem  
nad tym  
co  
tak święte a  
takie zawile

ale ja tylko patrzę  
raduję się chwilą  
i  
uczę się kochać

potem mówię  
to i owo  
czyli wygłaszam  
kwestie nader dialektyczne

znów  
zawieszam głos  
by smakować pokorę  
cierpliwych słuchaczy.  
Wchodzę  
cicho  
na palcach  
w mądrość nie moją.  
Wiem już  
że treść jest ważna  
tylko do pewnego stopnia

ważniejsze są  
iskry  
z których kiedyś wybuchnie pożar  
spotkanie  
burza za oknem  
cisza w sercu  
krople potu  
prawda

ks. Jerzy Szymik  
Katowice–Lublin

17 marca 2018 r.–10 czerwca 2018 r.–4 marca 2019 r.



---

## SPRAWOZDANIA

---

### MISJA „AD INTRA” I „AD EXTRA”.

#### SPRAWOZDANIE Z MIĘDZYNARODOWEGO SYMPOZJUM NAUKOWEGO „KOŚCIÓŁ I MISJA”, RZYM, 18–19 LUTEGO 2019 ROKU

Rzymska stacja naukowa Polskiej Akademii Nauk zappełniła się w dniach 18–19 lutego 2019 roku uczestnikami i gośćmi międzynarodowego sympozjum naukowego „Kościół i misja”, zorganizowanego przez Katedrę Eklezjologii Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie oraz Komitet Nauk Teologicznych PAN. Była to jubileuszowa, dziesiąta z serii konferencja naukowa inicjowana przez środowisko krakowskich eklezjologów.

Pałac Doriów mieszczący się przy Piazza Venezia, czyli w samym centrum Wiecznego Miasta, w którym od 1938 roku działa stacja PAN, przez dwa dni rozbrzmiewał gorącą debatą teologiczną. Prelegenci, wśród których znaleźli się naukowcy z ośrodków rzymskich, krakowskich, lubelskich, wrocławskich, warszawskich i opolskich, odmalowali barwną panoramę zagadnień związanych z misyjnością Kościoła, uwzględniając jej początki, refleksję towarzyszącą zjawisku przez wieki oraz rozmaite konteksty, w których realizuje się ona po dziś dzień.

W dniu rozpoczęcia obrad gości powitał prof. dr hab. Piotr Salwa, italianista, kierownik rzymskiej stacji PAN. Krótko przedstawił historię instytucji oraz przywołał poprzednią konferencję, „Kościół i dar pokoju”, zorganizowaną tamże w 2016 roku również przez Katedrę Eklezjologii UPJPII. Następnie głos zabral o. prof. dr hab. Andrzej Napiórkowski OSPPE, kierownik Katedry Eklezjologii UPJPII i *spiritus movens* całego przedsięwzięcia, dziękując za wysiłek intelektualny oraz dyscyplinę prelegentów, które zaowocowały nie tylko referatami, ale także publikacją książkową oddaną właśnie do rąk czytelników<sup>1</sup>. We wprowadzeniu zauważył, że na wstępie rozważań teologicznych należy odpowiedzieć na pytanie: *kim* jest Kościół? Odpowiedź jest trudna, gdyż Kościół to rzeczywistość

---

<sup>1</sup> *Misja: istotą i chwałą Kościoła katolickiego*, red. A.A. Napiórkowski OSPPE, Kraków 2019. Jest to dziesiąty tom z cyklu publikacji *Cracoviensis Cogitatio Ecclesialis*, wydawanego przez kolegium redakcyjne, w skład którego wchodzi obecnie: Marek Piotr Chojnacki OCist, ks. Józef Morawa, Andrzej A. Napiórkowski OSPPE, ks. Paweł Pielka. Warto nadmienić, że tytuł książki jest inny niż tytuł sympozjum, gdyż teksty tam zamieszczone omawiają zjawisko jeszcze szerzej.

dynamiczna, która nam, ludziom, stawia ciągle wyzwania. Połączenie boskiego z ludzkim dokonujące się w Kościele udało się tak naprawdę tylko Najświętszej Maryi Pannie.

Przedpołudniową sesję poprowadził ks. prof. dr hab. Wojciech Zyzak, rektor UPJPII. Pierwsze wystąpienie, ks. prof. dra hab. Mariusza Rosika z wrocławskiego PWT, pt. „Synagoga a rodzący się Kościół”, ukazało drogę rozejścia się tych dwóch rzeczywistości. Zagadnienie misji było niewątpliwie jednym z faktorów przyspieszających oddalenie się od siebie judaizmu i chrześcijaństwa. W drugim wystąpieniu ks. prof. dr hab. Andrzej Gieniusz CR z rzymskiego Università Urbaniana przedstawił zagadnienie misji według Apostoła Narodów. To Jezus definiował doświadczenie Pawła i jego misję ewangelizacyjną; interioryzacja kontaktu z Chrystusem, którą wyrażał wielokrotnie słowami „we mnie”, kierowała całą jego działalnością misyjną. Kolejny referat, pt. „Ojcowie greccy i łacińscy o głoszeniu chrześcijańskiego Boga”, który przedłożył ks. prof. dr hab. Piotr Szczur z KUL-u, skupił się na trzech greckich terminach: *kerygmat*, *keryx*, *kerytton*–*kerysso*, wokół których przekrojowo został zarysowany temat w ujęciu patrystycznym. Mowa była o dwóch rodzajach kerygmatu: słowa i czynu, z czego drugi może realizować się przez życie zgodne z Ewangelią i męczeństwo. Wystąpienie ks. prof. dra hab. Dariusza Tabora CR z krakowskiego UPJPII zatytułowane „Luksusowe psalterze chrystologiczne XIII stulecia: ewangelizacja elit?” przybliżyło trzy iluminowane psalterze, arcydzieła książki rękopiśmiennej: psalterz z Trzebnicy, psalterz landgraфа Hermana, psalterz św. Elżbiety oraz ich znaczenie w życiu wielkich ówczesnego świata. Następny referat zaprezentowany został przez o. dra Marka Piotra Chojnackiego OCist z UPJPII i nosił tytuł: „Edukacyjno-pedagogiczna działalność Kościoła w średniowieczu”. Prelegent z erudycyjnym rozmachem nakreślił ideał człowieka antycznego oraz ten zaproponowany przez chrześcijaństwo, szczególnie wyraźnie zarysowany w średniowieczu. Ostatnie przed przerwą wystąpienie, tym razem w języku włoskim, wygłoszone przez prof. dra Carmela Dotola z Università Urbaniana pt. „Inculturazione e nuovo umanesimo” (Inkulturacyja i nowy humanizm) dotyczyło zjawiska inkulturacyji jako procesu hermeneutycznego odczytującego rzeczywistość z jej oczekiwaniami i trudnościami w świetle Ewangelii. Celem takiego rozumowania jest ponowne określenie sensu życia i powołania człowieka.

Drugą sesję, prowadzoną przez ks. prof. dra hab. Zygryda Glaesera z opolskiego WT, rozpoczął swym referatem „Koncepcje Kościoła a realizacja jego misyjności” o. prof. A. Napiórkowski. Zaprezentował w nim przegląd koncepcji Kościoła oraz wynikającego z nich pojmowania misji, poczynając od pierwszych gmin chrześcijańskich aż do papieża Franciszka, ze szczególnym uwzględnieniem papieży XX wieku. Zwrócił uwagę na to, że pierwotny Kościół

cały był misyjny, nie było w nim żadnego podziału na Kościół i misję. Drugi referat, autorstwa ks. dra Józefa Morawy z UPJPII, pt. „Treść misji Kościoła dzisiaj”, zawierał prezentację eklezjologicznych paradygmatów misyjnych przyświecających tej działalności. Następnie głos zabrał ks. prof. W. Zyzak, rektor UPJPII, prezentując opracowanie zatytułowane „Duchowość misji”. Zaznaczył on, że w zasadzie wszystko, co zaprezentowane zostało do tej pory, dotyczy tematu duchowości misji. Najkrócej można to podsumować zdaniem Marie-Dominique’a Chenu OP: „Kościół jest sobą, gdy wychodzi poza siebie”. Przedostatni w tej sesji referat, ks. prof. dra hab. Antoniego Nadbrzeźnego z KUL-u, nosił tytuł „Pojednanie jako misja Kościoła” i wpisywał się w nurt teologii kontekstualnej, z założenia niedokończony i pobudzający do rachunku sumienia każdego z ludzi Kościoła. Ostatnie zaś wystąpienie, zatytułowane „Posłannictwo kościelne w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara”, wygłosił ks. dr Paweł Pielka z UPJPII. W zaprezentowanej myśli szwajcarskiego teologa posłuszeństwo jawi się jako centralne zagadnienie zarówno chrystologiczne, jak i eklezjologiczne oraz misjologiczne.

Dyskusja odbywająca się po przedstawieniu referatów dotyczyła przede wszystkim kontekstualności, pojednania i posłuszeństwa. Ks. dr hab. Damian Wąsek z UPJPII zaznaczył, że kontekstualność zakłada napięcie między wiernością formułom dogmatycznym a wiernością współczesności. O. prof. A. Napiórkowski wyraził pogląd, że teologia kontekstualna niesie prawdopodobnie o wiele większe zagrożenia niż zyski i należy zachować wobec niej ostrożność. Podkreślił, że nie ma czegoś takiego jak Kościoły narodowe. Ks. prof. W. Zyzak zapytał, czy we współczesnym krytykowaniu papieża Franciszka jest w ogóle wiara i posłuszeństwo. Być może za dużo tłumaczymy kontekstem kulturowym, z którego pochodzi Jorge Mario Bergoglio. Ks. D. Wąsek zastanawiał się, czy istnieje w ogóle coś takiego jak teologia niekontekstualna. Obecny na sali p. Leszek Mikos, niebędący reprezentantem środowiska teologów, zapytał, czy jeśli teologia jest tylko i wyłącznie kontekstualna, to czy w ogóle jest jakaś teologia. Ks. prof. dr hab. Krzysztof Kościelniak z UPJPII odpowiedział, że owszem, teologia jest kontekstualna, jednakowoż całość tworzy jeden depozyt wiary. Ks. prof. A. Nadbrzeźny dopowiedział, że pluralizm teologiczny jest konieczny, ale ma swoje granice. Na tym dyskusję zakończono, by z nowymi siłami kontynuować ją następnego dnia.

Ks. prof. M. Rosik poprowadził pierwszą wtorkową sesję. O. prof. dr hab. Bazyli Degórski OSPPE z rzymskiego Università Angelicum rozpoczął ją referatem w języku włoskim zatytułowanym „La Chiesa e la vita monastica in sant’Agostino” (Kościół a życie monastyczne u św. Augustyna), w którym zaprezentował wizję życia mniszego zaproponowaną przez biskupa Hippony jako życia w Kościele i dla jego posłannictwa. Następnie głos zabrała prof. dr Margherita



M. Rossi, również z Angelicum, prezentując referat pt. „Una visione di missionarietà in alcuni scritti di san Tommaso d’Aquino” (Koncepcja misji w niektórych pismach św. Tomasza z Akwinu). Przedstawiła misjologiczną refleksję obecną w twórczości teologicznej Akwinaty, podkreślając ruch od naśladowania Jezusa do Jego przepowiadania. Po niej głos zabrał ks. prof. dr hab. Jarosław Różański OMI z warszawskiego UKSW, przedkładając referat „Misyjność *ad intra* i *ad extra* w Czadzie i północnym Kamerunie”, wprowadzając zebranych w misyjne *praxis* Afryki. Następnie ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz TCh z WT UAM w Poznaniu przedstawił referat pt. „Globalizacja wyzwaniem dla misji Kościoła katolickiego”. Zwrócił uwagę na ambiwalencję samego procesu oraz trudności, jakie stają dziś przed Kościołem. Apatia – misja – agresja – tak zdaniem prelegenta prezentuje się oś, po której porusza się każdy misjonarz, przy czym misja jest pożądanym stanem idealnym.

Po przerwie ostatnią już sesję poprowadził ks. dr J. Morawa. W pierwszym wystąpieniu, „Ewangelizacja, reewangelizacja i ekumenizm”, ks. prof. dr hab. Z. Glaeser wyraził dobitnie, że ekumenizm jest imperatywem chrześcijańskiego sumienia, a nie tylko zajęciem dla hobbystów, gdyż każdy podział w Kościele jest przeciw woli Jezusa. W pięciu paradygmatach przedstawił drogę, która może przybliżyć do jedności, o ile przyzywać będzie się w Kościele Ducha Świętego. Prof. dr hab. Krzysztof Leśniewski z KUL-u przedstawił problem w referacie „Misji u prawosławnych”. *Metanoia*, czyli przemiana umysłu, jest tam najważniejszym elementem. Z wiary rodzi się kult, z kultu kultura. Misja w prawosławiu dotyczy każdego chrześcijanina według darów, które posiada. Ostatni referat wygłosił ks. prof. dr hab. K. Kościelniak z UPJPII. W swoim przedłożeniu pt. „Misja Kościoła w Azji” naszkicował skomplikowaną panoramę Kościołów największego z kontynentów oraz sytuację misji w poszczególnych kontekstach kulturowych i religijnych. Zaznaczył, że tam, gdzie panuje prawo szariatu, ograniczenie dla misji chrześcijańskich jest znaczne. Podsumowania całości obrad dokonał o. dr M. Chojnacki. Syntetycznie zebrał myśli wszystkich prelegentów i nie bez poczucia humoru domknął część referatową, otwierając dyskusję.

Kolejna życzliwa debata teologiczna dotyczyła ekumenizmu, otwartej i zamkniętej tożsamości Kościoła, wyjścia chrześcijaństwa z Europy, a także sytuacji w Cerkwi prawosławnej, o której opowiedział znawca tematu, prof. K. Leśniewski. Zaznaczono, że w religii nie mogą dominować funkcje inne niż zbawienie. Gdy tak się dzieje, pojawiają się poważne problemy.

Drugi i ostatni dzień obrad prowadzonych w Wiecznym Mieście pozostawił prelegentów i uczestników ubogaconych intelektualnie, duchowo i kulturowo, powodując jednocześnie pewien niedosyt, który obecny jest w oczekiwaniu na kolejną konferencję organizowaną przez Katedrę Eklezjologii UPJPII. Mamy na-

dzieję, że spotkamy się za rok w jeszcze większym gronie, a czas pomiędzy kolejnymi dyskusjami teologicznymi będzie przestrzenią asymilacji treści już poznanych oraz przygotowaniem do kolejnej debaty, podejmowanej dla chwały Boga i dobra Kościoła, naszej Matki.

*Magdalena Żyła*  
*UPJPII Kraków*



---

## RECENZJE

---

Paweł Beyga, *Tradycja anglikańska w mszale dla ordynariatów personalnych byłych anglikanów*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2018, ss. 203.

Przystępując do omówienia książki przygotowanej przez Pawła Beygę, należy zwrócić uwagę na dwa zagadnienia o charakterze ogólniejszym, które mają z nią bezpośredni związek oraz dość wyraźnie wpływają na jej ocenę. Po pierwsze, należy mieć na uwadze, że żyjemy szczęśliwie w czasach, w których pojawiają się nowe „fakty eklezjalne”. Z jednej strony są one efektem rozwoju eklezjologii, który nastąpił w kontekście dwóch soborów watykańskich, a z drugiej – stanowi wyzwanie dla eklezjologii systematycznej, która powinna dokonywać dalszej refleksji nad życiem Kościoła i nad pojawiającymi się stale nowymi faktami. Za jeden z takich faktów należy uznać konstytucję apostolską *Anglicanorum coetibus* z 4 listopada 2009 roku papieża Benedykta XVI oraz jej praktyczny efekt, którym jest powstanie ordynariatów personalnych dla byłych anglikanów, posiadających w pewnym sensie nowy status eklezjalny oraz wyznaczony nowatorsko sposób urzeczywistniania eklezjalnego swojej wiary, ze szczególnym naciskiem położonym na liturgię, mającą, przynajmniej *implicite*, stanowić aspekt przewodni urzeczywistniania się eklezjalności wspomnianych ordynariatów oraz kształtowania ich komunii z żywą Tradycją Kościoła katolickiego, zachowując zarazem więź z tradycją anglikańską. Stąd tak wielka waga nadana mszałowi przeznaczonemu dla ordynariatów dla byłych anglikanów. Czy nie należałoby widzieć rangi efektów eklezjalnych konstytucji Benedykta XVI w ścisłej łączności z dziełem unii brzeskiej (1596 r.)? Eklezjologia aktu Benedykta XVI czeka więc jeszcze na dalszą refleksję i adekwatną recepcję w Kościele na różnych poziomach jego życia. Po drugie, dzisiejsza teologia coraz lepiej zdaje sobie sprawę, że niedocenianym dotychczas „miejscem teologicznym” jest liturgia. Jest to efekt pewnego typu przemian duchowych, które nastąpiły w życiu Kościoła, słusznie dowartościowujących podstawowe przekonanie, że liturgia jest źródłem i szczytem całego życia eklezjalnego. W ramach systematycznej refleksji teologicznej odżywa więc i staje się coraz bardziej operatywna zasada: *lex orandi – lex credendi*, która w znacznej mierze wyraża i pozwala coraz lepiej ujmować związek zachodzący między liturgią i teologią oraz wyprowadzać z tego związku ważne treści zarówno dla praktyki liturgicznej, jak i dla żywej i eklezjalnie kreatywnej teologii.

Mając na uwadze te dwa ogólne zagadnienia, od razu możemy usytuować pracę P. Beygi w odpowiednim kontekście. Jest to kontekst aktualnego życia Ko-

ściola, który domaga się pogłębionej i uważnej refleksji teologicznej, a zarazem jest to refleksja eklezjologiczna sytuująca się w kontekście żywego doświadczenia życia kościelnego, którym jest liturgia. Na tym tle autor jasno i jednoznacznie postawił problem przygotowanej pracy, a mianowicie chodzi mu o zagadnienie tradycji anglikańskiej w mszale dla ordynariatów personalnych dla byłych anglikanów. Opracowanie sytuuje się więc na linii wspomnianego związku ordynariatów dla anglikanów z ich tradycją anglikańską, z której wyrastają. Określenie tego związku ma wyraźne znaczenie dla samej pracy, ale także – w szerszej perspektywie – otwiera się na poszukiwania ekumeniczne dotyczące związku różnych tradycji chrześcijańskich z Tradycją Kościoła katolickiego, a tym samym także dla podejmowanych dalszych działań ekumenicznych, zwłaszcza na gruncie liturgicznym.

Autor omawianej książki krótko – moim zdaniem, niestety, zbyt krótko – przedstawia przyjętą metodę badawczą jako praktyczne i systematyczne zastosowanie wspomnianej zasady *lex orandi – lex credendi*. Założenie to zostaje sprecyzowane w wyjaśnieniu, że chodzi o „wydobycie treści wiary Kościoła (*lex credendi*) z liturgii (*lex orandi*)” (s. 31). Trzeba przyznać, że zasada jest, owszem, sugestywna, ale nie jest całkowicie jednoznaczna. Na pewno nie może być ona jednoznacznie uznana za metodę teologiczną, nawet jeśli kształtuje pewien styl refleksji teologicznej. Należało więc w większym zakresie skonkretyzować jej znaczenie i zastosowanie teologiczne, gdyż właściwie nie ma dotychczas jednoznacznie określonego sposobu wykorzystania przywołanej zasady w teologii systematycznej. Owszem, pośrednio widać ten sposób w prowadzonych analizach teologicznych, na pewno bardzo konsekwentnie, ale chciałoby się szerzej poznać założenia, na których autor opiera się w swoich badaniach. Jest to wymóg bardzo podstawowy, zwłaszcza w pracach, które odznaczają się nowatorstwem treściowym i odnoszą się do zagadnień szczególnie aktualnych.

Książka P. Beygi składa się z trzech rozdziałów, z których każdy jest zakończony odpowiednimi wnioskami. Rozdział pierwszy został syntetycznie poświęcony całej tradycji anglikańskiej. Autor trafnie wy dobył jej główne aspekty i wskazał na ich znaczenie w całości tradycji anglikańskiej. W drugim rozdziale, w ścisłej łączności z koncepcją całej pracy, P. Beyga podjął się odpowiedzi na pytanie o stan i zakres „repcji” tradycji anglikańskiej w mszale dla byłych anglikanów. Przeprowadzone analizy odznaczają się wnikliwością teologiczną i zasługują na uznanie. Otrzymaliśmy do dyspozycji jasny wykład problemu. W wyróżnionych elementach należących do tradycji anglikańskiej trafnie wskazano te, które są obecne w mszale *explicite*, i te, które są obecne *implicite*. Oczywiście, odczytanie tych elementów – co jest ewidentne – jest dokonywane wyraźnie w kluczu katolickim, ale w pełni poprawne z metodologicznego punktu

widzenia. W każdym jednak razie można powiedzieć, że „recepce elementów anglikańskiej tradycji w mszale dla ordynariatów personalnych należy uznać za udaną realizację nauczania Ojców II Soboru Watykańskiego w zakresie ekumenizmu” (s. 112). Trzeci, najobszerniejszy rozdział książki stanowi rzeczywiście próbę teologicznej oceny recepcji tradycji anglikańskiej w mszale dla ordynariatów personalnych. Jest to rozdział, który stanowi zwieńczenie prowadzonych analiz, odznaczając się wyraźną samodzielnością. Autor stara się uchwycić zarówno ducha eklezjalnego, na którym opierano się, opracowując mszał dla byłych anglikanów, jak i wskazać na wiele szczegółowych treści, w których ten duch się wyraził. Kluczową sprawą pozostaje wskazanie na „rzymskość” tych treści, będącą czymś w rodzaju złotej nici łączącej tradycję katolicką i anglikańską. Autor zwraca uwagę na treści doktrynalne i liturgiczne obecne zarówno w zwyczajnej, jak i nadzwyczajnej formie rytu rzymskiego. W swoim postępowaniu badawczym trafnie zwraca uwagę na nauczanie i działania papieża Benedykta XVI. Jest to uzasadnione przede wszystkim wspomnianym na początku „faktem eklezjalnym”, za którym stoi decyzja tego papieża i jego konstytucja apostolska.

Sądzę jednak, że w prowadzonych analizach P. Beyga zbyt mocno zatrzymał się na formie nadzwyczajnej rytu rzymskiego, mniejszą uwagę poświęcając jego formie zwyczajnej. Cała łacińska tradycja liturgiczna, obecna zarówno w formie nadzwyczajnej, jak i zwyczajnej rytu rzymskiego, jest „miejscem”, w którym aktualizuje się żywa Tradycja Kościoła. W mszale dla byłych anglikanów chodzi o recepcję tej Tradycji, a nie tylko o recepcję „reformy reformy”, chociaż na pewno należy ją dowartościować, mając na uwadze, że wszystko dzieje się w kontekście szerokiej koncepcji liturgii papieża Benedykta XVI i jego wieloletnich działań na rzecz dowartościowania wielu pomniejszych elementów rzymskiej tradycji liturgicznej (por. R. Reyes Castillo, *La unidad en el pensamiento litúrgico de Joseph Ratzinger*, Madrid 2013). Wydaje się, że kwestia domaga się szerszego uzasadnienia i kontynuowania otwartych badań.

Trzecia część trzeciego rozdziału została szerzej poświęcona kwestiom ekumenicznym między Kościołem rzymskokatolickim i wspólnotą anglikańską oraz prowadzonym dialogom, a zwłaszcza osiągniętych w nich rezultatów. Warto podkreślić, że zostały one częściowo wykorzystane w mszale dla byłych anglikanów. Okazuje się, że ekumenizm przynosi konkretne rezultaty i objęty jest recepcją na ważnym poziomie życia eklezjalnego, którym jest liturgia.

Całość analiz zaprezentowanych w trzech rozdziałach książki odznacza się integralnością i spójnością. Autor uchwycił całościowo podjęte zagadnienie, wskazując jego newralgiczne punkty oraz wydobywając ich znaczenie teologiczno-ekumeniczne. Praca zarówno pod względem struktury, jak i wydobytych treści

zasługuje na aprobatę i dowartościowanie. Biorąc pod uwagę, że w teologii polskiej dotychczas niewiele uwagi poświęcono omawianemu zagadnieniu, książka P. Beygi tym bardziej zyskuje na znaczeniu.

W prowadzonych w omawianej pracy analizach wykorzystano bogaty zestaw dokumentów ogłoszonych przez różne „instancje” kościelne. Jest to uzasadnione charakterem pracy, jej założeniami metodologicznymi, a przede wszystkim jej celem. Wykorzystana została odpowiednio dobrana literatura teologiczna, która pozwoliła na przeprowadzenie zamierzonych analiz teologicznych. Odpowiednio do podjętego zagadnienia została szeroko wykorzystana literatura angielskojęzyczna. Jej dobór w pełni zasługuje na pozytywną ocenę.

Młody, ale już bardzo doświadczony autor książki, pracując pod kierunkiem ks. prof. Bogdana Ferdka (opiera się ona na przygotowanej uprzednio pod jego kierunkiem rozprawie doktorskiej), wykazał się umiejętnością prowadzenia badań teologicznych, ich systematyzowania i przedstawiania w sposób kreatywny i komunikatywny. Należy podkreślić, że dokonał tego, podejmując zagadnienie odznaczające się nowością, jak wspomniano na początku, i dość dużym stopniem trudności. Co więcej, analogicznych tematów nie podejmowano nie tylko w teologii polskiej, ale także w innych ośrodkach badawczych, dlatego też należy ją wpisać na listę ważnych prac dotyczących polskiego ekumenizmu.

*ks. Janusz Królikowski*  
*Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie*

---

Janusz Królikowski, *Światło Chrystusa i sakrament zbawienia. Studia eklezjologiczne*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2018, ss. 558.

Janusz Królikowski – dogmatyk i profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie – przyzwyczał już czytelników polskiej literatury teologicznej do swoich częstych publikacji naukowych. Stąd powód, dla którego nie trzeba na łamach „Teologii w Polsce” streszczać biogramu tego autora. Nowa publikacja – *Światło Chrystusa i sakrament zbawienia* – to studia z zakresu eklezjologii, na które składają się trzydzieści trzy rozdziały. Niniejsza publikacja jest zatem zbiorem tekstów, które J. Królikowski publikował na przestrzeni lat.



Pierwszy rozdział zaplanowany został jako spojrzenie na tajemnicę Kościoła oczami Apostoła Narodów (s. 10–20). Autor razem z czytelnikiem przewraca karty Pisma Świętego i z pięciu listów Pawła – do Galatów, Koryntian, Rzymian, Kolosan i Efezjan – stara się wydobyć obraz oraz teologię Kościoła szkicowaną przez apostoła.

Tytuł drugiego rozdziału zaczerpnięty jest z *Credo* Kościoła (s. 21–27). Słusznie autor zauważył, że „[...] w naszym wyznaniu wiary bezpośrednio po wyznaniu wiary w Ducha Świętego przechodzimy do tego, że wierzymy w Kościół” (s. 21). Na zauważenie zasługuje półtoje strony poświęcone zagadnieniu świętości i grzechu w Kościele. Współcześnie nie trzeba chyba nikogo przekonywać do konieczności poruszania wciąż na nowo tej problematyki.

Trzeci rozdział to sześć stron podejmujących temat powołania w Kościele i ducha ewangelicznego (s. 29–34). Królikowski w tej części książki słusznie zauważył, że „w życiu ewangelicznym fundamentalne znaczenie mają dwie rzeczy: z jednej strony [...] miłość naszych braci [...]. Ale trzeba również powiedzieć, że jest konieczne, aby chrześcijanie nie rezygnowali jednostronnie z miłości Boga na rzecz bliźniego” (s. 31–32). Te dwa komponenty życia w Kościele są wobec siebie komplementarne, a nie wykluczające się. W ostatniej części trzeciego rozdziału autor wskazał, że prawdziwym zagrożeniem dla Kościoła nie jest wichura szalejąca za jego burzą, ale osłabienie wiary na jego pokładzie.

Kolejny rozdział stanowi próbę ukazania chrześcijaństwa jako relacji Boga i człowieka (s. 35–49). Autor ukazał, że samoudzielenie się Boga należy łączyć z podstawowym dogmatem wiary chrześcijańskiej, czyli z misterium Trójcy Świętej: „samokomunikacja i światło Boga w sobie (*ad intra*) stanowią podstawę komunikacji oraz objawiania się Boga ludziom, których stworzył i których odnawia (*ad extra*)” (s. 37). Wychodząc od soborowego ujęcia Kościoła *ad intra* oraz *ad extra*, autor wskazał, że Kościół nie stoi w opozycji wobec świata, lecz przychodzi do niego z misją, która nie jest od człowieka, ale od samego Boga.

Piąta część książki to zarysowanie relacji pomiędzy Wcieleniem Syna Bożego oraz eklezjologią tradycji patrystycznej i tomistycznej (s. 51–61). Zarówno ojcowie Kościoła, jak i Tomasz z Akwinu chcieli widzieć we Wcieleniu genezę Kościoła. W uświecającym oraz zbawiającym działaniu Jezusa Chrystusa „jest już zawarty cały Kościół” (s. 53). Królikowski po ukazaniu relacji Wcielenia i Kościoła sformułował cztery postulaty dla dalszych badań teologicznych: ukazanie związku misterium Chrystusa i misterium Kościoła, właściwe rozumienie sformułowania „czas Kościoła”, naszkicowanie swoistej eschatologii Kościoła oraz podkreślenie uniwersalności misji wcielonego Słowa i Kościoła.

Następnemu rozdziałowi autor nadał intrygujący tytuł *Kościół jako „społeczeństwo alternatywne”* (s. 63–80). To ujęcie, według J. Królikowskiego, może

zakładać dwa skrajne stanowiska. Pierwsze, reprezentowane przez Franza Alta, chce „nawrócenia całego społeczeństwa, polityki, ekonomii, wszelkiej działalności ludzkiej w oparciu o zasady wynikające z Ewangelii” (s. 64). Drugie stanowisko, którego rzecznikiem był Max Weber, zakładało, że działalności politycznej „nie da się pogodzić z Ewangelią, etyką religijną i świętością” (s. 65).

Rozdział siódmy również dotyczy problemu „społeczeństwa alternatywnego”, ale w kontekście sakramentu chrztu (s. 79–92).

Kolejna część książki dotyczy zagadnienia personalistyczno-duchowej wizji Kościoła Jana Pawła II (s. 93–116). Ważnym stwierdzeniem syntetyzującym treść tego rozdziału jest podkreślenie, że „eklezjologia papieska jest soteriologią i zarazem antropologią chrześcijańską, gdyż koncentruje się na zbawieniu konkretnego człowieka widzianego w jego duchowo-cieleśnej całości” (s. 107). Na trzynastu stronach autor prowadzi czytelnika nie tylko po eklezjologii papieża z Polski, ale także wpisuje jego myśl eklezjologiczną w szerszy kontekst widzenia Kościoła u Ojców, pisarzy kościelnych oraz myślicieli wieków średnich.

Dziewiąty rozdział podjął problem Eucharystii – *fons et culmen* – jako rzeczywistości eklezjotwórczej (s. 117–138). Interesujące w tym miejscu są nie tylko teologiczne wnioski, do których doszedł autor, ale także propozycje pastoralne, jako *praxis* wypracowanej na soborze teologii liturgii. Królikowski słusznie zauważył, że „w teologii i duszpasterstwie nigdy nie można niczego zakładać [...]” (s. 126), np. tego, że rozumienie liturgii, jako centralnego miejsca w życiu chrześcijańskim, jest dla wiernych czymś oczywistym.

Kolejne strony poświęcone zostały komunii jako zasadzie życia Kościoła w konstytucji *Lumen gentium* (s. 139–160). W tym rozdziale czytelnik po kolei dotyka zagadnień fundamentalnych dla zrozumienia i prawidłowego funkcjonowania Kościoła, czyli kolegialności oraz roli papieża.

Rozdział jedenasty podejmuje temat prymatu papieża i jego rządzenia całym Kościołem. Aby ukazać katolickie nauczanie w tej materii J. Królikowski odwołał się do nauczania dwóch ostatnich soborów watykańskich.

Kolejny rozdział na szesnastu stronicach omawia zagadnienie abdykacji papieża (s. 175–190). Autor słusznie zauważył, że „polska teologia i kanonistyka, niestety, nie wzięły dotychczas pod uwagę tego zagadnienia, gdy tymczasem chodzi o jedno z najważniejszych wydarzeń eklezjalnych [...]” (s. 176). Rozdział ten nie jest jedynie refleksją nad nową sytuacją papieża, ale dzięki częstemu wypowiedzianiu się w pierwszej osobie czytelnik może poznać także prywatne zdanie autora.

Trzynasta część publikacji nosi tytuł *Wolność, władza i wspólnota w świetle nauczania II Soboru Watykańskiego* (s. 191–210). Autor poddał tu teologicznej analizie takie problemy, jak relacje między władzą a wolnością, znaki czasu, wolność w służbie wspólnoty oraz funkcje władzy.

Kolejny rozdział chce być namysłem nad powszechnym powołaniem do świętości (s. 211–226). Dla J. Królikowskiego manifestacją świętości w Kościele są beatyfikacja Karoliny Kózki oraz kanonizacja błogosławionej Kingi. Autor podkreśla, że świętość nie jest rzeczywistością zarezerwowaną dla nielicznych, lecz przez sakrament chrztu jest powołaniem każdego chrześcijanina.

Temat świętości został podjęty także w kolejnym rozdziale (s. 227–250). Królikowski ponownie oddał głos nie tylko ojcom soborowym, ale m.in. J.H. Newmnowi, H.U. von Balthasarowi oraz Janowi Pawłowi II.

Szesnasty rozdział wskazuje na aktualność i żywotność życia zakonnego w Kościele (s. 251–272). Autor w tym rozdziale opiera się przede wszystkim na *Vita consecrata* Jana Pawła II.

Następne dwa rozdziały (s. 273–291, 293–304) podejmują temat Kościołów lokalnych, ich teologii oraz specyfiki przeżywania ich tajemnicy. Królikowski chce widzieć m.in. we wprowadzeniu języków narodowych do liturgii przybliżenie wiernym doświadczenia Kościoła jako wspólnoty.

Dziewiętnasty rozdział stanowi spojrzenie na formację postawy ekumenicznej (s. 305–316). Dobrze, że J. Królikowski wskazał oprócz ortodoksji także świadectwo wiary i spojrzenie na Chrystusa jako probierze prawdziwego ekumenizmu.

W kolejnej części książki autor ukazał dialog ekumeniczny jako styl życia chrześcijańskiego (s. 317–328). Cenną wskazówką dla zaangażowanych w działalność ekumeniczną jest stwierdzenie, że nie może on być dialogiem dla dialogu, lecz musi spoglądać na wzór wszelkiego dialogu, czyli Trójcę Świętą.

Rozdział dwudziesty pierwszy to refleksja nad rolą chrześcijanina w powszechnym aktualizowaniu boskiego daru zbawienia (s. 329–366). W tym rozdziale J. Królikowski, komentując ideę zastępstwa, odwołał się nie tylko do Pisma Świętego czy też nauczania patrystycznego, ale także m.in. do dziedzictwa filozoficznego reprezentowanego przez Kanta.

W kolejnym rozdziale ukazane zostały wzajemne relacje Kościoła i świata w perspektywie II Soboru Watykańskiego (s. 367–382). Królikowski podkreśla, że chociaż ze swojej natury Kościół jest dla świata, to jednak posiada on „własną konstytucję ontologiczną oraz specyficzną misję zbawczą” (s. 374). Kościół nie jest zatem jeszcze jedną z wielu światowych organizacji.

Rozdział dwudziesty trzeci porusza tematy rozejścia się dróg rozumu i wiary, cech charakterystycznych współczesności, posoborowej ewangelizacji oraz teologii komunii (s. 383–402). Jest to pewien krajobraz, w którym przyszło żyć wyznawcom Chrystusa w XXI wieku.

Kolejna część publikacji połączyła doświadczenie świętości oraz nowej ewangelizacji (s. 403–420). Królikowski podzielił świętych na proroków, kaznodzie-

jów oraz patronów. Świętość i ewangelizacja łączą się według autora z kontekstem czasów, w których żyją wyznawcy Chrystusa.

Po ukazaniu związku świętości z ewangelizacją w kolejnym rozdziale przyszedł czas na zestawienie ewangelizacji z nowym ateizmem (s. 421–442). To dobrze, że J. Królikowski podjął ten problem. Brakuje w polskiej literaturze teologicznej rzetelnego opracowania tzw. nowego ateizmu i idei jego proroków: R. Dawkinsa, S. Harrisa, Ch. Hitchensa oraz D. Denneta.

Rozdział dwudziesty szósty ukazuje zadania katolików wobec wyzwań nowej Europy (s. 443–458). Na trzynastu stronicach czytelnik znajdzie charakterystykę współczesnych stronnictw ideologicznych, lecz brakuje wspomnienia o tzw. rewolucji seksualnej. Królikowski wskazuje jej założenia i konsekwencje, ale nie nazywa jej po imieniu.

Obraz katolika zaangażowanego w działalność kulturalną kreślony piórem Jana Pawła II można odnaleźć w kolejnym rozdziale (s. 459–472). W części dwudziestej ósmej J. Królikowski wymienił przejawy kryzysu w Kościele (s. 473–488). Na końcu autor wskazał propozycje wyjścia m.in. z liturgicznego kryzysu.

Kolejny rozdział może zainteresować głównie czytelniczki, ponieważ zostały w nim przedstawione perspektywy feminizmu chrześcijańskiego (s. 489–501).

Następny rozdział podjął próbę ukazania współczesnego feminizmu w kontekście encykliki *Deus caritas est* (s. 503–519). Uczciwie trzeba przyznać, że dla J. Królikowskiego encyklika Benedykta XVI stanowi raczej punkt wyjścia rozważań niż nić łączącą wszystkie wątki. Nie jest to zarzut pod adresem autora, lecz jedynie obserwacja zaprezentowanej treści.

Na kolejnych dziesięciu stronach J. Królikowski przedstawił ruchy intronizacyjne jako wyzwanie dla Kościoła w Polsce (s. 521–530). Ta część książki może być przydatna szczególnie dla duszpasterzy, którzy niejednokrotnie nie wiedzą, jaką postawę zachować wobec zwolenników nie zawsze ortodoksyjnie pojmowanej intronizacji Jezusa Chrystusa.

Przedostatni rozdział to kilka uwag na temat recepcji II Soboru Watykańskiego w Kościele tarnowskim (s. 531–536). Ten dotąd niepublikowany tekst jest z pewnością interesujący dla jego duchowieństwa i wiernych.

Ostatni rozdział to niejako szkic uwag notowanych na marginesie dokumentu *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej* (s. 537–543). Publikację kończy wykaz pierwodruków zamieszczonych w niej tekstów J. Królikowskiego.

Spojrzenie na Kościół zawsze będzie zadaniem koniecznym, a jednocześnie bardzo wymagającym. Łatwo wpaść z jednej strony w bezkrytyczne patrzenie na Kościół, a z drugiej w ciągłą krytykę i malkontenctwo. Praca *Światło Chrystu-*

*sa i sakrament zbawienia. Studia eklezjologiczne* prezentuje oryginalne refleksje J. Królikowskiego i interdyscyplinarność. Czytelnik sięgający po tę pozycję znajdzie nie tylko solidną eklezjologię, ale również zostanie zapoznany z patrystyką, biblistyką, historią Kościoła oraz jego nauką społeczną. Język omawianej publikacji jest komunikatywny nie tylko dla osób zawodowo parających się teologią, lecz także dla tych, którzy poszukują odpowiedzi na nurtujące ich eklezjologiczne pytania. Mocną stroną tej pracy jest również przejrzysty układ treści i klarowność myśli. Należy odnotować, że w omawianej książce brakuje tłumaczenia łacińskich tekstów i zwrotów.

W rezultacie trzeba stwierdzić, że recenzowana praca stanowi jedną z najlepszych współczesnych publikacji poświęconych Kościołowi. Autor przypomniał kapłanom, teologom oraz wiernym świeckim, że ich egzystencja w Kościele to nie biznesowe świadczenie i korzystanie z usług religijnych. Kościół jest rzeczywistością bosko-ludzką, która jednak żyje i działa w określonych kontekstach. Sztuką jest, o czym przypomina w publikacji J. Królikowski, aby boski ideał Kościoła nie sięgnął bruku w imię doczesnych interesów i ideologii, ale zawsze był znakiem obecności Boga w świecie.

Paweł Beyga

---

Rosino Gibellini, *Meditazione sulle realtà ultime*, Editrice Queriniana, Bologna 2018, ss. 69.

Włoski ksiądz, teolog i filozof Rosino Gibellini (ur. 22.07.1926 r.), długoletni dyrektor od spraw języka w Wydawnictwie Queriniana, któremu zawdzięczamy stworzenie i prowadzenie tak znanych serii, jak „Giornale di teologia” (1966) czy „Biblioteca di teologia contemporanea” (1969), jest autorem licznych publikacji poświęconych Teilhardowi de Chardinowi, Moltmannowi oraz Pannenbergowi. Niewielka rozmiarami książka *Meditazione sulle realtà ultime* dołącza do poprzednich publikacji tego autora, takich jak: *La teologia del XX secolo* (Brescia 1992, 2014<sup>7</sup>), a we współpracy: *Dio nella filosofia del Novecento* (Brescia 1993, 2004<sup>2</sup>), *Prospettive teologiche per il XXI secolo* (Brescia 2003, 2011<sup>3</sup>), *Teologia in Asia* (wraz z M. Amaladossem; Brescia 2006) oraz *Antologia del Novecento teologio* (Brescia 2011). Przytoczone tytuły potwierdzają wyraźnie niewątpliwy

wkład Gibelliniego w otwarciu Kościoła i kultury włoskiej na międzynarodową myśl teologiczną.

Prezentowana publikacja, co potwierdza już sam jej tytuł, jest kolejną odsłoną (240) zbioru, który nosi tytuł właśnie *Meditazioni*. Włoskie słowo *meditazione* możemy przetłumaczyć jako „zamyślenie”, „refleksja”, i tak też trzeba ująć całość kształt rozważanej problematyki eschatologicznej. Gibellini, chcąc zwrócić uwagę na niezwykle ważną rolę eschatologii, a przy tym pozostając świadomy, że jest to wielka tajemnica wiary, daje więc jej krótki, bo składający się zaledwie z siedmiu rozdziałów, zarys. W spisie treści, w przeciwieństwie do tradycyjnych ujęć eschatologii, nie znajdują się ani podział na eschatologię indywidualną i ogólną albo powszechną, ani – co za tym idzie – poszczególne. Myśliciel z Gambaro wychodzi z założenia, że rzeczy ostateczne są ze swej natury „krótkim wykładem”. Mając je na uwadze, włoski teolog i filozof przywołuje znamienne słowa św. Teresy z Lisieux „wchodzę w życie” oraz teologa i pastora protestanckiego Dietricha Bonhoeffera „To jest już koniec; dla mnie to jest początek życia”, które najlepiej wyrażają chrześcijańską odpowiedź na zagadkę i rzeczywistość śmierci. W ten sposób „krótki wykład”, „wyznanie”, „stwierdzenie” staje się „wykładem długim”, który nazywa się eschatologią i jest wyrazem odpowiedzialności, jaką ma teologia wobec indywidualnego człowieka, kultury i społeczeństwa.

Krótko i dość syntetycznie w rozdziale drugim (*La svolta escatologica nella teologia del XX secolo: un excursus storico*) przedstawia Gibellini zwrot eschatologiczny, jaki dokonał się w teologii w XX wieku. Zwrot ten wzięł początek z teologii ewangelickiej (znamienną rolę odegrali tu m.in.: Johannes Weiss, Karl Barth, Rudolf Bultmann, Charles Dodd, Oscar Cullmann), a w teologii katolickiej objawił się dopiero w latach pięćdziesiątych XX wieku. Do tego czasu traktat *De novissimis* był raczej, jak zauważa Yves Congar, „rodzajem fizyki rzeczy ostatecznych” (np. *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas* [Münster 1917], niemieckiego teologa Franza Diekampa). Początek odnowy wiadać już w *Mysterium Salutis*, składającym się z pięciu tomów opracowanych w latach 1965–1976. Karl Rahner w 1954 roku stworzył serię „Schriften zur Theologie”, a jego uczeń, Johann Baptist Metz, starał się podejmować dialog z Jürgenem Moltmannem. Nowy duch eschatologii prezentują już: Hans Urs von Balthasar, Edward Schillebeeckx, Gisbert Greshake, Joseph Ratzinger, Gerhard Lohfink czy Franz-Joseph Nocke.

Choć eschatologia ma zawsze do czynienia z końcem, to jednak sama w sobie, w swym przedmiocie, w swej treści, nie ma końca jako tematu, ale odnowienie, przekształcenie, ponowne stworzenie wszystkich rzeczy. W ten sposób podstawową zasadę eschatologii można sformułować: „na końcu, nowy początek”. O ile apokaliptyka strzeże chrześcijańską nadzieję przed płytkim optymizmem, to



eschatologia buduje ją, przypominając, że „na końcu” jest *novum*, „nowy początek”, a nie zanurzenie się czy zatracenie w cyklu natury.

ks. Sylwester Jaśkiewicz

---

Alberto Maggi, *L'ultima beatitudine. La morte come pienezza di vita*, Editrice Garzanti, Milano 2017, ss. 139.

Alberto Maggi (ur. 6.11.1945 r. w Ankonie) jest włoskim bratem zakonnym Zgromadzenia Sług Najświętszej Maryi Panny (serwici) i znanym biblistą. Studiował na rzymskich uczelniach Marianum i Gregorianum oraz na jerozolimskim École Biblique. Od 1995 roku prowadzi wraz ze współbratem Ricardo Pérezem Centrum Studiów Biblijnych „Giovanni Vannucci” w Montefano w regionie Marche w środkowych Włoszech. Maggi jest autorem licznych publikacji. Obok prezentowanej książki do jego najnowszych dzieł należą: *Di questi tempi: Un inno alla vita per riscoprire la gioia di ogni giorno* (2018), *Chi non muore si rivede. Il mio viaggio di fede e allegria tra il dolore e la vita* (2012), *Versetti pericolosi. Gesù e lo scandalo della misericordia* (2011), *La follia di Dio. Il Cristo di Giovanni* (2010), *Il mandante. L'assassinio del Cristo secondo Giovanni* (2009).

Książka o śmierci włoskiego biblisty jest niezwykła z kilku względów. Przede wszystkim należy podkreślić, że choć dotyczy ona problematyki śmierci, to jednak jest to w istocie książka o życiu. Rozważania o życiu z perspektywy śmierci dzieli Maggi na cztery części, kompletując je prezentacją, wprowadzeniem, przypisami, bibliografią i podziękowaniem. Poszczególne części nie mają odrębnych tytułów, co mogłoby wskazywać na nieuporządkowanie materiału. W istocie jednak Maggi prowadzi czytelnika, tj. odsłania przed nim wciąż nowe przestrzenie, wychodząc oczywiście od tych najbardziej znanych i zapewne doświadczanych przez większość ludzi, jakimi są rozstania ze zmarłymi. Już w punkcie wyjścia, w samej prezentacji, Maggi dzieli się swoim niezwykłym przeżyciem, jakim była dla niego niespodziewana trzymiesięczna obecność w szpitalu i „walka o życie”. Był wtedy, jak sam wyznaje, właśnie w trakcie pisania książki o ostatnim błogosławieństwie, a więc o śmierci jako pełni życia. W ten sposób – reasumując swoje osobiste przeżycie – mógł sam się przekonać, co to znaczy umierać, co więcej, ze śmiercią, która była raczej teoretyczna i odległa sam wszedł w dialog.



Niezwykłość książki Maggiego zawiera się w jej przesłaniu. Otóż włoski serwita stara się tak ukazać umieranie i samą śmierć, aby wyzwolić to niełatwe doświadczenie ludzkie z ciemnych i ponurych naleciałości historycznych, jakie zadomowiły się w religii, czyniąc ze śmierci prawdziwą nieprzyjaciółkę. Maggi nie ma najmniejszej wątpliwości, że na śmierć należy patrzeć jak na „siostrę”, „przyjaciółkę”, która wprowadza człowieka i mu towarzyszy w ostatecznej i pełnej realizacji własnego istnienia. Karmiąc czytelnika licznymi tekstami z Pisma Świętego, a zwłaszcza Ewangelii, Maggi chce nas utwierdzić w przekonaniu, że istotnie dobra nowina nie jest złą nowiną również w odniesieniu do śmierci. Przesłaniem Ewangelii jest prawda o tym, że poprzez śmierć osoba kontynuuje swoje istnienie w innym wymiarze, w ciągłym wzrastaniu i przekształcaniu siebie aż do pełnej realizacji. Zdumiewa to, że każdy człowiek jest jakąś niepowtarzalną indywidualnością, a co za tym idzie, nikt nie jest repliką kogoś. Człowiek przychodzi na świat, bo Życie i Miłość mają potrzebę objawiania się we wciąż nowych i niepowtarzalnych formach. W każdym człowieku przychodzącym na świat realizują się słowa: „I widział Bóg, że wszystko, co stworzył, było bardzo dobre” (Rdz 1,31). Stwórca, jak wielki Artysta, nie tworzy serii ani cykli, ale o każde swoje arcydzieło troszczy się i je ochrania. Również śmierć wprowadza człowieka w pełnię rzeczywistości Bożej w myśl jednego z siedmiu błogosławieństw, które kończą Apokalipsę: „I usłyszałem głos, który z nieba mówił: «Napisz: Błogosławieni, którzy w Panu umierają – już teraz. Zaiste, mówi Duch, niech odpoczną od swoich mozołów, bo idą wraz z nimi ich czyny»” (14,13).

Śmierć nie jest, przekonuje Maggi, ani przegraną, ani unicestwieniem, ani nawet wejściem w stan oczekiwania, ale przejściem w wymiar pełni ostatecznej i wiecznego szczęścia. Stąd też zmartwychwstanie nie jest ani drugim życiem, ani nowym życiem, ale pełną realizacją tego jedyne go życia, które człowiek otrzymał. W ostatnim z podjętych zagadnień Maggi, mówiąc o końcu ziemskiej pielgrzymki Maryi, nawiązuje do prowadzonej dyskusji między „mortalistami” a „immortalistami”, a tym samym po raz ostatni zachęca, aby śmierć przyjąć pozytywnie, z uśmiechem.

*ks. Sylwester Jaśkiewicz*

